



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرف  
عليكم يا صابغين

WWW. **Ghaemiyeh** .com  
WWW. **Ghaemiyeh** .org  
WWW. **Ghaemiyeh** .net  
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

# لِغَايَةِ الْأَصُولِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي مَبَادِئِ الْفَلَكِ وَالْأَشْرَافِ الْأَجَلِيَّةِ

تأليف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَبُو بَكْرٍ الْخَلَوِيُّ الْكَلْبِيُّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٣٨	لتالى الاصول
٣٨	اشاره
٣٨	المجلد ١
٣٨	اشاره
٤٣	القول فى أصول الفقه
٥١	بحث حول موضوع العلوم
٩٤	موضوع علم الأصول
٩٤	فى بيان موضوع علم الأصول
٩٩	بحث حول الوضع
١١٤	البحث عن معانى الحروف
١٣٥	البحث عن المعنى الإسمى والحرفى
١٥٧	حول معنى الحقيقه والمجاز
١٦٢	بيان صحه استعمال الألفاظ
١٧١	حول معانى الألفاظ
١٨١	البحث عن وضع المركبات
١٩١	علائم الحقيقه والمجاز
٢١٥	فى تعارض أحوال اللفظ
٢٣٠	فى الحقيقه الشرعيه
٢٣٠	الأمر السابع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه
٢٤٢	فى الصحيح والأعم
٢٤٢	الأمر الثامن فى بحث الصحيح والأعم
٢٩٨	أدته القائلين بالصحيح
٣٠٦	أدته القائلين بالأعم فى ألفاظ العبادات

٣٢٢	وأما الكلام في المعاملات
٣٤٥	الأمر التاسع في الاشتراك اللفظي في الاشتراك اللفظي
٣٥٤	الأمر العاشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٣٧٤	الأمر الحادي عشر في المشتق وما يتعلّق به في المشتق
٤٣٨	تنبيهات باب المشتق
٤٤٤	في المشتق
٤٤٨	رأى المحقق الشريف حول حقيقه المشتق
٤٥٣	في حقيقه المشتق
٤٥٣	لزوم ملاحظه الذات في الجملة في المشتق
٤٥٧	البحث عن صحه المشتق فيما لو كانت الذات متلبسه بالمبدأ وعدمه
٤٥٩	البحث عن الأوامر
٤٦٥	البحث عن معنى المراد الاصطلاحي في مادّه الأمر
٤٦٧	البحث عن لزوم صدور الأمر من العالي إلى السافل وعدمه
٤٦٨	البحث عن لزوم كون الأمر للطلب الوجودى وعدمه
٤٧٦	البحث عن الطلب والإرادها البحث عن الطلب والإرادة
٤٩٧	حول مسأله الجبر والاختيار
٥٣١	في صيغه الأمر
٥٣١	الكلام في صيغه الأمر
٥٣٨	في حقيقه صيغه الأمر
٥٥٥	الواجب التوصلى والتعبدى
٥٧٠	في جواز أخذ قصد القربه وعدمه
٥٧٢	قصد القربه / أدلّه القائلين بالامتناع الذاتى
٥٨٨	قصد القربه / أدلّه القائلين بالمنع لاستلزامه المحال
٥٩٤	جواز أخذ قصد الأمر وعدمه
٥٩٤	البحث عن جواز أخذ قصد الأمر وعدمه بأمرين
٦٠٠	جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه

٦٠٠	البحث عن جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه
٦٠٢	في جواز أخذ قصد العباده في الأمر وعدمه
٦٠٢	البحث عن جواز أخذ قصد العباده في الأمر وعدمه
٦٠٤	مقدمه الواجب
٦٢٣	المقدمات الخارجيه وأقسامها
٦٣٧	الفهرس
٦٤١	المجلد ٢
٦٤١	اشاره
٦٤٥	في الشروط المتأخره عن زمان التكليف
٦٥٣	في الشروط المتأخره في الأحكام الوضعيه
٦٥٩	البحث عن الشرط المتأخر من المأمور به
٦٦١	في الواجب المطلق والمشروط
٦٦٤	في متعلق الشرط الواجب المشروط
٦٧٩	في موانع رجوع القيد إلى الهيئه
٦٩٣	في الواجب المنجز والمعلق
٦٩٧	في القيود الوارده في الخطابات الشرعيه
٧١٣	في الواجب النفسى والغيرى
٧٣٧	تنبيهات باب مقدمه الواجب
٧٤٣	في الواجب النفسى والتهتيوى
٧٤٤	في الواجب الأصلى والتبعى
٧٤٦	المقدمات المطلقه والموصوله
٧٩٤	في الثمرات المترتبته على وجوب المقدمه وعدمه
٨٢٥	في تأسيس الأصل في مسأله الملازمه
٨٤٥	في مقدمه ما عدا الواجب
٨٧٦	في اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده وعدمه
٩١٣	الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام / ثمره البحث

٩١٩	في ثمره البحث
٩٢٧	البحث عن الترتب
٩٥٤	أدله الفائلين بصحه الترتب
٩٨٤	جريان الترتب في الحكمين المتساويين
٩٩٠	تنبيهات باب الترتب /التنبيه الاول
٩٩٤	تنبيهات باب الترتب / التنبيه الثاني
٩٩٧	تنبيهات باب الترتب / التنبيه الثالث
١٠٠٢	في جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط
١٠٠٢	هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
١٠١١	هل الأوامر والنواهي متعلقه بالطبايع أو الأفراد
١٠١١	في كيفيته تعلق الأوامر والنواهي
١٠٢٣	في أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بعده أم لا
١٠٣٢	في الواجب التخييري
١٠٣٢	في بيان تصوير الواجب التخييري
١٠٥٣	في الواجب العيني والكفائي
١٠٧٢	في الواجب الموقت وغير الموقت
١٠٩٧	في أن الأمر بالشئ هل هو أمرٌ به
١٠٩٧	في أن الأمر بالشئ هل هو أمرٌ بذلك الشئ أم لا
١١٠٥	في حكم الأمر بعد الأمر
١١٠٥	في الأمر بعد الأمر
١١١٥	في دلالة مادّه النهي وصيغته
١١٤١	اجتماع الأمر والنهي
١٢١٧	الفهرس
١٢٢١	المجلد ٣
١٢٢١	اشاره
١٢٢٥	بحث عن ما قيل في اجتماع الأمر والنهي



١٢٧٧	في اجتماع الأمر والنهي / تداخل الأسباب
١٢٩٠	البحث عن الاضطرار وأحكامه
١٢٩٢	في الاضطرار / بغير الاختيار
١٣٠٨	في الاضطرار / مع سوء الاختيار
١٣٣٦	في النهي / وكاشفيتها عن الفساد
١٣٤٤	في اقتضاء النهي الفساد وعدمه
١٣٨١	في تأثير النهي المتعلق بالمعاملات
١٣٩٦	في دلالة النهي على الصحة
١٤٠١	المقصد الثالث / في المفاهيم
١٤١٩	في مفهوم الشرط
١٤٣٦	في الدليل على مفهوم الشرط
١٤٤٩	في انتفاء سنخ الحكم أو شخصه
١٤٥٧	البحث عن تعدد الشرط واتحاد الجزاء
١٤٧٣	في تداخل الأسباب والمسببات
١٤٩٤	البحث عن المسببات
١٤٩٧	البحث عن تعدد الشرط والجزاء
١٥٠٣	الجزاء الواحد صورة والمتعدد حقيقة
١٥٠٥	الشك في وحده الجزاء وتعدده
١٥١٣	فصل في مفهوم الوصف
١٥٢١	فصل في مفهوم الغايه
١٥٢٥	فصل في مفهوم الاستثناء
١٥٣٦	فصل في مفهوم اللقب والعدد
١٥٣٩	المقصد الرابع / في العام والخاص
١٥٥٨	في أنّ العام المخصّص هل هو مجاز في الباقي أم لا
١٥٥٩	البحث عن حكم المخصّص المبيّن
١٥٦٩	البحث عن حكم المخصّص المجمل

١٥٧٥	الكلام في المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً
١٥٩٦	البحث عن جريان استصحاب العدم الأزلي وعدمه
١٦٠١	المبحث الثالث من المباحث والأُمور في العام أو الخاص
١٦١٦	المبحث الرابع / التمتك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه
١٦٢٧	المبحث الخامس: في الخطابات الشفاهيته
١٦٣٧	البحث عن حقيقه الخطابات القرآنيه
١٦٣٩	ثمره البحث عن المسأله
١٦٤٨	المبحث السادس: في العام المتعقب بضمير راجع إلى أفراده
١٦٥٨	المبحث السابع: في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف وعدمه
١٦٧٩	المبحث الثامن: في تعقب الاستثناء
١٦٩١	المبحث التاسع: في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
١٧٠٠	المبحث العاشر: في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
١٧٢٤	المبحث الحادي عشر: في النسخ والبداء
١٧٣٧	المقصد الخامس / في المطلق والمقيد
١٧٤٩	البحث عن اسم الجنس
١٧٥٢	البحث عن علم الجنس
١٧٥٩	المفرد المعرف باللام
١٧٦٢	الجمع المعرف باللام
١٧٦٤	النكره
١٧٦٧	في بيان ثمره المسلكين في الإطلاق
١٧٧٢	البحث عن مقدمات الحكمه
١٧٩١	البحث عن الانصراف
١٧٩٨	المبحث الثاني: في كيفيه حمل المطلق على المقيد
١٨١٤	المبحث الثالث: في اقتضاء مقدمات الحكمه
١٨١٧	المقصد السادس: في المجمل والمبين
١٨٢٣	الفهرس

المجلد ٤	١٨٢٧
إشاره	١٨٢٧
المقصد السابع: فى مباحث القطع وما يترتب عليه من الأحكام والآثار	١٨٣١
فى أن القطع من مسائل علم الأصول	١٨٣١
تقسيم حالات المكلف	١٨٣٣
البحث عن أن حجيه القطع ذاتيه	١٨٤٤
البحث عن معنى حجيه القطع	١٨٤٩
المناقشه فيما قيل فى إمكان جعل الحجيه للقطع	١٨٥٨
فى جواز بعث المنبعث بالحكم الأول وعدمه	١٨٤٤
فى حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع	١٨٤٩
بحث حول مراتب الحكم	١٨٧٢
فى التجزى	١٨٧٥
فى عدم اختصاص التجزى بالقطع	١٨٨٢
فى حرمه التجزى وعدمها	١٨٨٥
دلالة الخطابات الأوليه على حرمه التجزى	١٨٨٥
دلالة العناوين الثانويه على حرمه التجزى	١٨٩٤
دلالة الأدله الأربعة على حرمه التجزى	١٨٩٩
الأمر الخامس / فى بيان أقسام القطع من الطريقي والموضوعى	١٩٢٣
البحث عن حقيقه القطع الكاشف	١٩٢٤
تقسيمات القطع الكاشف	١٩٢٨
فى الآثار والأحكام المترتبه على القطع الطريقي والموضوعى	١٩٣٥
محاولة المحقق النائينى لدفع الإشكال	١٩٤٠
فى بيان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله وضده	١٩٥٠
فى قيام الأمارات مقام القطع وعدمه	١٩٤٠
المقام الأول / الكلام فى مقام الثبوت	١٩٤٤
المقام الثانى / الكلام فى مقام الإثبات والدلاله	١٩٧٣

- المقام الثالث / البحث عن قيام القواعد والأصول مقام العلم ..... ١٩٨٠
- البحث عن الأصول غير الـمُحززه ..... ١٩٨٥
- الأمر السادس / في وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه ..... ١٩٩٠
- في ما يجب الالتزام به من الأحكام الإلهيه ..... ١٩٩٥
- البحث عن ثمره جريان الأصل ..... ٢٠٠٢
- في وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه ..... ٢٠٠٧
- الأمر السابع / في حجّيه قطع القطّاع ونحوه ..... ٢٠١١
- حقيقه الإدراكات ..... ٢٠١٤
- في الملازمه بين حكم العقل والشرع ..... ٢٠٢٤
- الأمر الثامن / حجّيه العلم الإجمالي وتنجزه ..... ٢٠٢٩
- في اقتضاء العلم بنفسه الحجّيه وعدمه ..... ٢٠٣٢
- في أنّ العلم الإجمالي علّه للتنجز أو اقتضاء له ..... ٢٠٤٣
- مسأله جعل البدليه ..... ٢٠٥٠
- في كفايه الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي وعدمها ..... ٢٠٥٣
- حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل ..... ٢٠٥٦
- حكم الاحتياط المستلزم التكرار ..... ٢٠٦٢
- في كفايه الامتثال الإجمالي وعند عدم التمكن من الأمتثال العلمّي التفصيلي ..... ٢٠٦٤
- دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي ..... ٢٠٦٦
- المقصد الثامن / في الظنّ وما له من الأحكام ..... ٢٠٦٩
- في المراد من إمكان التعبد بالظنّ ..... ٢٠٧٥
- الدليل على إمكان وقوع التعبد بالظنّ ..... ٢٠٨٣
- الدليل الثاني لابن قتيّه على استحاله التعبد بالظنّ ..... ٢٠٨٨
- البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه ..... ٢٠٩٠
- البحث عن السببيه والموضوعيه في الأمارات ..... ٢١٠٣
- المصلحه السببيه في الأماره ..... ٢١٠٥
- المصلحه السلوكيه في الأماره ..... ٢١٠٧

٢١١١	المصلحة الطريقتيه فى الأماره
٢١١٣	مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها
٢١١٧	فى كيفيه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعي
٢١٤١	البحث عن الجمع بين الأصول التنزيليه والأحكام الواقعيه
٢١٥٣	بيان وقوع التعبد بالظن
٢١٥٧	البحث عن المراد من التشريع المحزم
٢١٦٣	البحث عن منشأ قبح التشريع
٢١٦٤	الأمارات وشرط صحه التعبد بها
٢١٦٦	استدلال الشيخ رحمه الله على حرمه الإسناد دون العلم
٢١٧١	استدلال المحقق الخوئي على حرمه العمل بالظن
٢١٧٤	استصحاب عدم الحجيه
٢١٨٣	الأمارات المعتمده
٢١٩٦	البحث عن حيثيات اعتبار أصله الظهور
٢٢٠١	بيان حجيه الظهور لغير من قصد إفهامه
٢٢٠٧	مبحث الظن وأحكامه
٢٢٠٩	البحث فى حجيه ظواهر الكتاب
٢٢٢٧	فى اختلاف القراءات
٢٢٣٢	كيفيه تشخيص الظواهر وتحديدها
٢٢٤٠	المبحث الثانى / فى حجيه قول اللغوى
٢٢٥٠	المبحث الثالث / فى حجيه الإجماع
٢٢٥٨	البحث الإنباتى عن الإجماع المعتمده
٢٢٦٤	البحث عن الإجماع المحض والمركب
٢٢٦٧	المبحث الرابع / فى حجيه الشهره الفتاوييه
٢٢٧٨	المبحث الخامس / فى حجيه الخبر الواحد
٢٢٨٧	أدله المنكرين لحجيه الخبر الواحد
٢٢٩٨	أدله المثبتين لحجيه الخبر الواحد

٢٣٢٨	موانع ثبوت المفهوم في آية النبأ
٢٣٢٨	المانع الأول: الإشكالات الواردة على آية النبأ
٢٣٤٤	المانع الثاني
٢٣٤٧	المانع الثالث
٢٣٥١	البحث عن سائر ما يرد على حججه خبر الواحد
٢٣٩٢	البحث عن مدلول آية النفر
٢٤٠٧	فهرس الموضوعات
٢٤١٥	المجلد ٥
٢٤١٥	اشاره
٢٤١٩	البحث عن مدلول آية الكتمان
٢٤٢٣	البحث عن مدلول آية السؤال
٢٤٢٧	البحث عن مدلول آية الأذن
٢٤٣٥	الدليل الثاني على حججه الخبر الواحد
٢٤٤٥	الدليل الثالث على حججه الخبر الواحد
٢٤٧١	البحث عن دليل العقل
٢٤٩٣	حجته الأمارات
٢٥٠٤	استلزام ترجيح المرجوح على الراجح
٢٥٠٧	استدلال شريف العلماء
٢٥٠٩	دليل الانسداد
٢٥٢٨	حكم الاحتياط الموجب للعسر والخرج
٢٥٣٦	نظريته الشيخ الأنصاري حول جريان الاحتياط
٢٥٤٠	تنبيهات باب الانسداد
٢٥٤٧	نظريته صاحب الحاشيه
٢٥٥١	البحث عن حججه الظن مطلقاً وعدمها
٢٥٥٣	بيان منشأ الاختلاف في النتائج
٢٥٦٢	بيان الوجوه الدالّه على حججه الظن على نحو الكشف

- ٢٥٧٩ ----- عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس
- ٢٥٨٧ ----- البحث عن حكم تعارض الظنّ المانع والممنوع
- ٢٥٩٢ ----- خاتمه يذكر فيها أمور
- ٢٥٩٦ ----- البحث عن حكم الظنّ في المسائل الاعتقاديّه
- ٢٦٠٣ ----- فيما يتعلّق بمنكر الضرورى
- ٢٦٠٨ ----- البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفة بها
- ٢٦١٠ ----- فى ترتّب آثار الظنّ عدا الحجّيه وعدمه
- ٢٦١٣ ----- فى جابريته الظنّ غير المعّتبّر وعدمه
- ٢٦١٥ ----- فى الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعّتبّر
- ٢٦١٩ ----- البحث عن المرّجّحات الخارجيه
- ٢٦٢٢ ----- المقصد التاسع / فى الشكّ وما له من الأحكام
- ٢٦٥٢ ----- الفصل الأوّل / البحث عن أصل البراءه
- ٢٦٦٥ ----- آيه البيان
- ٢٦٧٧ ----- البحث عن آيه الهدايه
- ٢٦٨٢ ----- البحث عن آيه الهلاكه
- ٢٦٨٣ ----- البحث عن آيه الوحي
- ٢٦٨٦ ----- البحث عن آيه التوبّخ
- ٢٧٤٠ ----- جريان حديث الرفع فى الشّبّهات الموضوعيه والحكميه
- ٢٧٤١ ----- بيان النسبه بين الأدلّه الأوّليه مع دليل الرفع
- ٢٧٤٦ ----- فيما يرفعه حديث الرفع
- ٢٧٥٠ ----- فى انتفاء أثر الرفع بتبدّل الموضوع
- ٢٧٥٥ ----- البحث عمّا يرفعه حديث الرفع
- ٢٧٧٢ ----- حكم النسيان المتعلّق بالأسباب
- ٢٧٧٤ ----- البحث عن حكم الإكراه فى الأسباب
- ٢٧٧٨ ----- حكم الاضطراب المتعلّق بالأسباب
- ٢٧٨٠ ----- البحث عن جريان حديث الرفع فى المسبّبات وعدمه

- ٢٧٨٤ ..... البحث عن سعه شمول حديث الرفع
- ٢٧٨٧ ..... البحث عن بقيته فقرات حديث الرفع
- ٢٧٩٤ ..... البحث عن حديث الحُجْب
- ٢٧٩٩ ..... البحث عن دلالة أخبار الجَلّ على البراءة
- ٢٨١٤ ..... البحث عن مدلول حديث السَّعه
- ٢٨١٨ ..... دلالة حديث الإطلاق على البراءة وعدمها
- ٢٨٢٧ ..... البحث عن دلالة حديث المعرفة على البراءة
- ٢٨٣٢ ..... البحث عن دلالة حديث الجهالة على البراءة
- ٢٨٣٤ ..... البحث عن دلالة حديث التزويج على البراءة
- ٢٨٤٧ ..... البحث عن قيام الإجماع على البراءة في المشتبهات
- ٢٨٥١ ..... البحث عن الدليل العقلي على البراءة
- ٢٨٥٦ ..... البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل
- ٢٨٦٤ ..... البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط
- ٢٨٦٤ ..... البحث عن دلالة التكليف بما لا يُطاق على البراءة
- ٢٨٦٧ ..... البحث عن دلالة الاستصحاب على البراءة
- ٢٨٧٤ ..... بيان الإيراد الأول للمحقّق النائني ومناقشته
- ٢٨٧٥ ..... بيان الإيراد الثاني للمحقّق النائني ومناقشته
- ٢٨٧٩ ..... بيان إيراد الشيخ الأنصاري ومناقشته
- ٢٨٨٣ ..... بيان إيراد آخر من الشيخ الأنصاري حول جريان استصحاب البراءة
- ٢٨٨٧ ..... البحث عن أدلّه الأخباريّين على وجوب الاحتياط
- ٢٨٩٥ ..... البحث عن الأخبار التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط
- ٢٨٩٨ ..... الجواب عن الأخبار التي استدلّ بها على البراءة
- ٢٩٠٤ ..... رأي المحقّق العراقي ومناقشته
- ٢٩٠٦ ..... البحث عن دلالة الطائفه الثالثه من الأخبار على وجوب الاحتياط
- ٢٩١٠ ..... البحث عن دلالة موثقه وضّاح على وجوب الاحتياط
- ٢٩١٤ ..... الجواب المشترك عن جميع الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط



- ٢٩١٩ ..... البحث عن قيام دليل العقل على وجوب الاحتياط
- ٢٩٢٠ ..... المناقشه فيما أُجيب به عن هذا الوجه
- ٢٩٢٥ ..... البحث عن كفيته انحلال العلم الإجمالي وصوره
- ٢٩٢٨ ..... بيان الفرق بين الانحلال الحقيقي والدائمي
- ٢٩٢٩ ..... البحث عن الأصل في الأشياء وهو الحظر
- ٢٩٣٠ ..... البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه
- ٢٩٣٢ ..... تنبيهات باب الاحتياط
- ٢٩٣٦ ..... البحث عن كفيته قبول الحيوانات للتذكيه
- ٢٩٣٨ ..... البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ في التذكيه وعدمه
- ٢٩٤١ ..... البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ في قابليته الحيوان للتذكيه وعدمها
- ٢٩٤٤ ..... البحث عن إمكان جريان أصله عدم الأزلى في التذكيه وعدمه
- ٢٩٤٧ ..... إيراد المحقق الخميني على جريان الأصل عدم الأزلى
- ٢٩٤٩ ..... البحث عن أصله عدم التذكيه وإثباتها للنجاسه والحرمه وعدمه
- ٢٩٥٣ ..... في حُسن الاحتياط ورجحانه في مطلق الشُّبهات
- ٢٩٥٦ ..... حكم الاحتياط في المشتبهات التعبدية
- ٢٩٦١ ..... البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء
- ٢٩٦٤ ..... البحث عن إمكان تصحيح عبادته الأفعال بأوامر الاحتياط
- ٢٩٧١ ..... البحث عن التسامح في أدله السنن
- ٢٩٧٢ ..... في البحث عن مدلول أخبار من بلغ
- ٢٩٧٥ ..... البحث عن مدلول أخبار التسامح
- ٢٩٧٧ ..... البحث عن نظريته المحقق النائيني حول مدلول أخبار التسامح
- ٢٩٧٩ ..... البحث عن نظريته المحقق الخميني حول مفاد أخبار التسامح
- ٢٩٨٤ ..... في البحث عن الثمره المترتبة على النزاع
- ٢٩٨٩ ..... البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحب وعدمه
- ٢٩٩١ ..... البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئية والشرطية وعدمه
- ٢٩٩٣ ..... البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمه والكراهه وعدمه

٢٩٩٧	البحث عما يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور
٣٠٠٢	البحث عن التعارض في أخبار من بلغ
٣٠٠٤	البحث عن إطلاق أخبار من بلغ
٣٠٠٧	البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب
٣٠١٧	فهرس الموضوعات
٣٠٢٦	المجلد ٦
٣٠٢٦	إشاره
٣٠٣٠	البحث عن كيفيه جريان البراءه في الوجوب التخييري
٣٠٣٠	أقسام الواجب التخييري
٣٠٣٣	التخيير الناشئ عن تراحم الحكمين
٣٠٣٥	التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين
٣٠٣٧	البحث عن أقسام شرط التكليف
٣٠٣٩	شرط جريان حديث الرفع
٣٠٤٠	صور الشك في التعيين والتخيير
٣٠٥٩	حكم الواجبين المتراحمين المشكوكين
٣٠٦١	البحث عن كيفيه جريان الأصل في المرّد بين العيني والكفائي
٣٠٦٤	لزوم مراعاة الاحتياط في الشبهات
٣٠٦٨	البحث عن أصاله التخيير
٣٠٧٣	البحث عن دوران الأمر بين المحذورين في التوصلات
٣٠٨٧	مناقشه المحقق الخميني
٣٠٩٢	البحث عن دوران الأمر بين المحذورين مع وجود المزيّه في أحدهما
٣٠٩٧	حكم دوران الأمر بين المحذورين في التعديتات
٣١٠٠	حكم دوران الأمر بين الشرطيّه والمانعيتيه
٣١٠٦	دوران الأمر بين المحذورين عند تعدّد الواقعه
٣١١١	دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعه
٣١١٨	قاعده الاشتغال

- نظريته المحقق الخوئي حول جريان الأصول في الأطراف ..... ٣١٣٢
- البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الثبوت ..... ٣١٤٥
- البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الإثبات ..... ٣١٤٩
- البحث عن صور تعلق الأماره بأطراف العلم الإجمالي ..... ٣١٥٤
- الكلام في الأصول بحسب مقام الإثبات ..... ٣١٥٧
- البحث عن وجوب الموافقه القطعيه في أطراف العلم الإجمالي ..... ٣١٧١
- البحث عن إمكان جريان الأصول المجوّزه في أطراف العلم الإجمالي وعدمه ..... ٣١٧٧
- الوجوه الدالّه على جواز جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي ..... ٣١٨٢
- نظريته المحقق النائيني حول نفي التخيير ..... ٣١٨٨
- نظريته الشيخ رحمه الله حول الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي ..... ٣١٩٦
- اشتراط تنجز العلم الإجمالي بوحده العنوان وعدمه ..... ٣٢٠٤
- اشتراط تنجز التكليف بالمتعلق الفعلي وعدمه ..... ٣٢٠٨
- شرط جريان الأصل النافي للتكليف في أحد الأطراف ..... ٣٢١٢
- جريان الأصل النافي للتكليف في المتناسخين ..... ٣٢١٧
- جريان الأصل النافي للتكليف في المتغايرين ..... ٣٢١٩
- البحث عن قيام الملازمه بين وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وعدمه ..... ٣٢٢٧
- البحث عن جريان الأصل في الواجب المرّدّد بين الأمرين أو الأمور ..... ٣٢٣٤
- البحث عن شرط التكليف المنجز بالعلم الإجمالي ..... ٣٢٣٧
- البحث عن منجزيه العلم الإجمالي المرّدّد بين الأطراف مطلقاً ..... ٣٢٤٠
- البحث عن تأثير الاضطرار في انحلال العلم الإجمالي ..... ٣٢٤٤
- البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف ..... ٣٢٤٢
- حقيقه ترخيص الاضطرار إلى فعل غير المعين ..... ٣٢٤٨
- مدخلية دخول بعض الأطراف وخروجه عن الابتلاء ..... ٣٢٧١
- البحث عن إمكان جريان البراءة في الشبهات الوجوبيه ..... ٣٢٧٦
- جريان البراءة فيما شكّ في الابتلاء به وعدمه ..... ٣٢٨٣
- جريان البراءة في الطرف المشكوك أنّه من المحصور أو غير المحصور ..... ٣٢٩٦

- ٣٢٩٩ ----- بيان تحديد الشبهه غير المحصوره
- ٣٣٠٥ ----- البحث عن حكم الشبهه غير المحصوره
- ٣٣١٧ ----- حكم ارتكاب جميع الأطراف فى الشبهه غير المحصوره
- ٣٣٢٤ ----- البحث عن شبهه الكثير فى الكثير
- ٣٣٢٦ ----- منجزية العلم الإجمالى فى الشبهات الوجوبية وعدمها
- ٣٣٢٧ ----- الشبهه المتردده بين المحصور وعدمه
- ٣٣٣٢ ----- حكم تعارض الأصول فى الشبهه المحصوره
- ٣٣٤٥ ----- حكم ملاقى المشتبه لأطراف العلم الإجمالى
- ٣٣٥٧ ----- الدفاع عن رأى الشيخ الأنصارى رحمه الله
- ٣٣٦٠ ----- حكم ملاقى المشتبه لأطراف العلم الإجمالى بعد العلم
- ٣٣٦٢ ----- أدله السيد ابن زهره على نجاسه الملاقى
- ٣٣٦٣ ----- الاستدلال بالأخبار الداله على التنجيس
- ٣٣٧٩ ----- حكم الملاقاه المتأخر عنها العلم الإجمالى
- ٣٣٨٠ ----- استعراض رأى المحقق الخوئى ومناقشته
- ٣٣٨٥ ----- التحقيق حول موضوع الملاقى
- ٣٣٨٧ ----- حكم الملاقى بعد العلم الإجمالى بالنجاسه
- ٣٣٩٢ ----- مناقشه رأى المحقق الخراسانى
- ٣٣٩٥ ----- بحث عن تفصيل المحقق العراقى
- ٣٣٩٧ ----- البحث عن صور الشك فى حكم الملاقاه
- ٣٤٠٦ ----- الجواب عما قد يتوهم بالنسبه إلى حكم الشبهه الوجوبية
- ٣٤٠٨ ----- تنبيهات باب البراءه
- ٣٤١٤ ----- البحث عن الشك بين الأقل والأكثر
- ٣٤١٧ ----- المناقشه فى توجيه المحقق العراقى
- ٣٤٢٠ ----- البحث عن جريان البراءه فى الأقل والأكثر الاستقلالى
- ٣٤٢٥ ----- البحث عن جريان البراءه فى الأقل والأكثر الارتباطى
- ٣٤٣٧ ----- رأى المحقق الاصفهانى حول وجوب الجزء المشكوك

الإشكال الثاني على جريان البراءة في الجزء المشكوك	٣٤٤٢
التوجيه الثالث لوجوب الاحتياط وأداء الأكثر	٣٤٤٣
نظريته المحقق النائيني حول عدم جريان البراءة	٣٤٤٨
مناقشه تقريب المحقق النائيني رحمه الله	٣٤٥١
تقرير إشكال آخر على دعوى جريان البراءة في الأكثر	٣٤٥٣
نظريته المحقق الخراساني حول حكم الأكثر المشكوك	٣٤٥٥
نظريته الشيخ الأنصاري بالاحتياط في الجزء المشكوك	٣٤٥٨
حكم جريان البراءة في أجزاء الواجبات التعبدية المشكوكه وعدمه	٣٤٦٥
رأى صاحب الفصول حول جريان البراءة في الأجزاء المشكوكه	٣٤٦٨
البحث عن جريان البراءة الشرعيه في الأقل والأكثر الارتباطي	٣٤٧٠
إشكال المحقق الخراساني على جريان حديث الرفع	٣٤٧٦
البحث عن جريان الاستصحاب في الجزء من الأقل والأكثر الارتباطي	٣٤٨٥
البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي عند الشك في ما عدا الاجزاء	٣٤٩٢
البحث عن دوران الأمر بين التعيين والتخيير	٣٥٠٠
دوران الأمر بين التخيير وسقوط التكليف	٣٥٠٣
دوران الأمر بين الوجوب والشك في عدله	٣٥٠٨
دوران الأمر بين قيام الحجّه وعدمه لإجمال النص	٣٥١٤
دوران الأمر بين الدليلين المتزاحمين	٣٥١٥
البحث عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحضلات	٣٥١٨
نظريته المحقق العراقي في المقام	٣٥٢٤
البحث عن جريان البراءة في الأسباب والمسببات والمحصل وعدمه	٣٥٢٨
استعراض كلام المحقق النائيني ومناقشته	٣٥٣٤
البحث عن القسم الثالث من أقسام الشبهه الموضوعيه	٣٥٤٠
أقسام الخطابات	٣٥٥٢
نظريته الوحيد البهبهاني في الفرق بين الأجزاء والشروط	٣٥٥٧
مقتضى الأدله الخارجيه في الواجبات الناقصه	٣٥٦٣

٣٥٤٨	الفهرس
٣٥٧٧	المجلد ٧
٣٥٧٧	اشاره
٣٥٨١	اقتضاء نقص الجزء سهواً وعدمه
٣٥٨٣	البحث عن جريان حديث الرفع لرفع الجزئيه فى الجزء المنسى
٣٥٨٣	اشاره
٣٥٨٥	دلالة حديث رفع على عدم الاعاده
٣٥٩٥	بيان رفع الإشكال عن مدلول حديث الرفع
٣٥٩٨	جريان الأدله الاجتهاديه فى الأجزاء المنسيه
٣٦٠٠	البحث عن شمول حديث لا تعاد لصوره الجهل وعدمه
٣٦٠٤	البحث عن حكم الزيادة العمديه من الجزء والشرط
٣٦٠٤	اشاره
٣٦١٩	حكم الزيادة المشكوكه كيفيتها:
٣٦٢٠	البحث عن إمكان جريان الاستصحاب فى المقام وعدمه
٣٦٢٠	اشاره
٣٦٢٤	صوره الشك فى المانعيه والقاطعيه:
٣٦٢٦	حكم صوره الشك فى القاطعيه أو المانعيه
٣٦٢٩	كيفيته جريان الاستصحاب فى مشكوك الاتصال
٣٦٢٩	اشاره
٣٦٤٢	إزاحه شبهه ودفع توهم:
٣٦٥٥	النسبه بين حديث لا تعاد وحديث النهى عن العرائم
٣٦٥٩	النسبه بين لا تعاد وخبر سفيان
٣٦٦١	حكم تعذر القيد فى المأمور به
٣٦٦٣	البحث عما تقتضيه القاعده فى القيود
٣٦٦٣	اشاره
٣٦٧٢	مقتضى الدليلين عند الإطلاق أو الإجمال أو الاهمال

٣٦٧٤	المقام الثاني: في بيان مقتضى سائر القواعد
٣٦٧٤	اشاره
٣٦٨٩	القاعده الأولى
٣٦٨٩	البحث عن قاعده الاستطاعه
٣٦٩٦	القاعده الثانيه
٣٦٩٦	قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور
٣٦٩٩	المناقشه في دلالة حديث الميسور
٣٧٠١	البحث عن ملاك الميسور
٣٧٠٦	القاعده الثالثه
٣٧٠٦	البحث عن قاعده الادراك
٣٧١٢	حكم دوران الأمر بين الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع
٣٧١٤	حكم اشتباه الواجب بالحرام
٣٧١٥	خاتمه
٣٧١٥	بيان ما يعتبر في الأخذ بالاحتياط والبراءه
٣٧١٥	اشاره
٣٧٢٠	حكم الاحتياط مع وجود الحجّه الشرعيه المخالفه
٣٧٢٤	حكم الاحتياط في الاطراف المستلزم لتكرار العمل
٣٧٢٨	كيفية الجزم بالنتيه عند الاحتياط
٣٧٤٢	البحث عن جريان البراءه العقليه
٣٧٤٢	اشاره
٣٧٤٣	الوجه الأول
٣٧٥١	الوجه الثاني
٣٧٥٢	الوجه الثالث
٣٧٥٤	قيام الاجماع على وجوب الفحص
٣٧٥٤	اشاره
٣٧٥٤	دلالة الكتاب والسّنه على وجوب الفحص

٣٧٥٦	البحث عن جريان البراءة النقلية
٣٧٦٠	البحث عن مقدار الفحص قبل اجراء البراءة
٣٧٦٠	اشاره
٣٧٦١	حكم العامل بالبراءة قبل الفحص
٣٧٦٧	فروع مرتبطه بالفحص عن الواقع
٣٧٨٩	حكم الفحص فى الشبهات الموضوعيه الالزاميه
٣٧٨٩	تذييل:
٣٧٨٩	اشاره
٣٧٩٢	نظريه الفاضل التونى
٣٧٩٢	تنبيه نبويه:
٣٨٠٠	رساله
٣٨٠٠	قلائد الدرر فى قاعده لا ضرر
٣٨٠٣	الأخبار الناهيه عن الضرر
٣٨٢٠	البحث عن مدلول القاعده
٣٨٢٠	اشاره
٣٨٢٨	تحقيق حول معنى الضرر والضرار
٣٨٣٥	البحث عن مصاديق القاعده فى الأخبار
٣٨٤٨	البحث عن معنى أداه النفى فى الحديث
٣٨٤٨	اشاره
٣٨٦٠	مناقشه استدلال المحقق الخمينى رحمه الله:
٣٨٦٤	تنبيهات قاعده لا ضرر
٣٨٦٤	اشاره
٣٨٨٠	التنبيه الثانى
٣٨٨٤	التنبيه الثالث
٣٨٨٩	التنبيه الرابع
٣٨٩٩	التنبيه الخامس



٣٨٩٩	.....	اشاره
٣٩٠٣	.....	حكم العلم المنكشف بطلانه
٣٩١١	.....	التنبيه السادس
٣٩١٧	.....	التنبيه السابع
٣٩٢٠	.....	التنبيه الثامن
٣٩٢٢	.....	التنبيه التاسع
٣٩٢٢	.....	فى تعارض الضررين
٣٩٢٢	.....	اشاره
٣٩٤٠	.....	تقرير آخر لتوجيه مسلك الشيخ رحمه الله
٣٩٤٣	.....	مناقشه رأى المحقق النائينى رحمه الله
٣٩٤٤	.....	التنبيه العاشر
٣٩٥٧	.....	البحث عن حقيقه الأحكام المستصحبه
٣٩٥٩	.....	البحث عن أن الاستصحاب قاعده فقيهيه أم اصوليه
٣٩٥٩	.....	اشاره
٣٩٤٤	.....	فى الفرق بين القواعد الثلاث
٣٩٤٨	.....	أركان الاستصحاب
٣٩٧٥	.....	الانقسامات اللاحقه للاستصحاب
٣٩٩٤	.....	المناقشه حول جريان أصاله العدم
٤٠٠٥	.....	البحث عن حدود حجتيه الاستصحاب
٤٠٠٥	.....	اشاره
٤٠١٣	.....	أخبار الاستصحاب
٤٠٢٩	.....	شبهات ورود
٤٠٣٢	.....	البحث عن معنى الشك فى المقتضى والرافع
٤٠٣٢	.....	اشاره
٤٠٣٤	.....	الشك فى المقتضى فى الأحكام الشرعيه
٤٠٤٠	.....	جريان الاستصحاب عند الشك فى الرافع

٤٠٤٠	.....	اشاره
٤٠٥٨	.....	الخبر الثاني الدال على حجته الاستصحاب
٤٠٥٨	.....	اشاره
٤٠٧٠	.....	المناقشه في فقرات الروايه
٤٠٨٠	.....	الخبر الثالث المستدلّ به على حجته الاستصحاب
٤٠٩٠	.....	الخبر الرابع المستدلّ به على حجته الاستصحاب
٤٠٩٥	.....	الخبر الخامس المستدلّ به على حجته الاستصحاب
٤١٠٠	.....	الخبر السادس الذي استدلّ به على حجته الاستصحاب
٤١٠٢	.....	الخبر السابع الذي استدلّ به عليه حجته الاستصحاب
٤١٠٤	.....	الخبر الثامن الذي استدلّ به على حجته الاستصحاب
٤١٠٧	.....	الاحتمالات الواردة في الأخبار
٤١٠٧	.....	اشاره
٤١١٢	.....	رأى المحقق العراقي حول مدلول الأخبار
٤١٢١	.....	المجلد ٨
٤١٢١	.....	اشاره
٤١٢٥	.....	البحث عن حدود حجته الاستصحاب
٤١٣٧	.....	أقسام الأحكام المجعوله
٤١٤٥	.....	حقيقه الأحكام المجعوله في باب الطهاره والنجاسه
٤١٥٠	.....	الجعل التأسيسي والإمضائي
٤١٥٢	.....	بيان اختلاف الفقهاء في جريان الاستصحاب
٤١٥٥	.....	التنبيه الأول: اشتراط فعليته الشك واليقين
٤١٦٠	.....	التنبيه الثاني: اشتراط احراز ثبوت المستصحب
٤١٦٧	.....	حكم ثبوت المستصحب بالأصول المحرزه
٤١٧٥	.....	الاستصحاب الاستقبالي
٤١٧٦	.....	البحث عن جواز البدار وعدمه
٤١٧٨	.....	التنبيه الثالث: بيان أقسام المستصحب

٤١٩٠	الاستصحاب الكلى
٤١٩٤	القسم الثانى من استصحاب الكلى
٤١٩٨	المناقشات الواردة على جريان استصحاب الكلى
٤٢٠٧	شروط جريان الاستصحاب الكلى
٤٢٠٩	المناقشه الثانيه فى جريان استصحاب الكلى
٤٢١١	المناقشه الثالثه فى جريان استصحاب الكلى
٤٢١٢	المناقشه الرابعه فى جريان استصحاب الكلى
٤٢١٥	المناقشه الخامسه فى جريان استصحاب الكلى
٤٢١٨	الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب الكلى
٤٢١٩	مناقشه المحقق النائينى فى جريان الاستصحاب الكلى
٤٢٢٦	البحث عن الشبهه المعروفه بالعبائيه
٤٢٣٧	القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى
٤٢٤٠	بيان ايراد المحقق النائينى
٤٢٤٨	جواب المحقق الخمينى عن الاشكال
٤٢٥٤	استعراض كلام الفاضل التونى
٤٢٦٣	التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب فى الامور التدريجيه
٤٢٦٩	مناقشه جواب المحقق الخراسانى
٤٢٧٢	حكم الشبهه المفهوميه فى الزمانيات
٤٢٧٥	كيفيه جريان الاستصحاب فى الواجبات الموقته
٤٢٨٠	البحث عن جريان الاستصحاب فى غير الزمانيات
٤٢٨٨	كيفيه جريان الاستصحاب فى الاحكام المقيده بالزمان
٤٢٩١	مناقشه المحقق الخمينى لكلام الشيخ
٤٢٩٥	مناقشه المحقق النائينى
٤٢٩٩	مناقشه المحقق الحائرى
٤٣٠١	مناقشه المحقق الخمينى رحمه الله
٤٣٠٥	البحث عن المثال الثانى من موارد تعارض الاستصحاب

٤٣٠٨	التنبیه الخامس: البحث عن الاستصحاب التعليقي
٤٣١١	أقسام الموضوعات المأخوذة في الأحكام
٤٣١٤	أقسام الحكم الشرعي المستصحب
٤٣١٧	أقسام التعليق الوارد على لسان الشارع
٤٣٢٧	تعارض الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي
٤٣٢٨	مناقشه المحقق الخراساني
٤٣٣٣	التنبیه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقه
٤٣٣٨	نسخ أحكام الشرائع السابقه
٤٣٤٧	مناقشات حول استصحاب حكم الشرائع السابقه
٤٣٥٧	التنبیه السابع: عدم حجتيه مثبتات الأصول دون الأمارات
٤٣٤٣	في الفارق بين الأمارات والأصول
٤٣٧٥	البحث عما يتعلّق بمثبتات الاصول
٤٣٧٦	مناقشه المحقق الخوئي
٤٣٨٠	حكم الأصل المثبت إذا كانت واسطته خفيته
٤٣٨٦	حكم المتضايقين والآثار المترتبة عليهما
٤٣٨٧	الكلام حول الأمثله التي ذكرها الشيخ قدس سره
٤٤٠٧	موارد حجتيه الأصل المثبت
٤٤٢٤	التنبیه الثامن: جريان الأصل في الشك في حدوث الحادث أو تأخره وتقدمه
٤٤٤٩	حكم الاستصحاب في معلوم التاريخ ومجهوله
٤٤٥٢	جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ
٤٤٦٦	التنبیه التاسع: جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقاديه وعدمه
٤٤٧٥	استصحاب نيّوه الأنبياء السابقين
٤٤٨٠	التنبیه العاشر: موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق أو حكم المخصّص
٤٤٨٤	استصحاب الموجودات الزمانيه
٤٤٩٣	بيان المحقق النائيني ومناقشته
٤٤٩٨	التنبیه الحادي عشر: جريان الاستصحاب في الواجبات الارتباطيه

٤٥٠٣	التنبیه الثانی عشر: البحث عن اركان الاستصحاب
٤٥٠٩	خاتمه: فی ذکر ما يعتبر فی الاستصحاب
٤٥١٣	کیفیه جریان الاستصحاب الحکمی والموضوعی
٤٥٢٠	البحث عن ملاک الوحده فی المتیقن والمشکوک
٤٥٢٧	البحث عن لزوم فعلیه المستصحب
٤٥٣٧	اشتراط جریان الاستصحاب بعدم قیام أماره معتبره
٤٥٤٥	مناقشه حول سبب تقدّم الأماره على الاستصحاب
٤٥٤٨	النسبه بین الاستصحاب وسائر الأصول العملیه
٤٥٥٢	تعارض الاستصحابین
٤٥٦١	القسم الثانی من تعارض الاستصحابین
٤٥٦٨	حکم جریان الاستصحابین مع عدم لزوم المخالفه
٤٥٧١	حکم جریان الاستصحابین المستلزم مخالفه العلم الاجمالی
٤٥٨٠	حکم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهیة
٤٥٨٢	حکم تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ والتجاوز
٤٥٩٠	البحث عن وحده القاعدتین وتعددهما
٤٥٩٧	البحث عن دلالة الأخبار فی مقام الاثبات
٤٦٠٢	شمول القاعدتین للشروط وعدمه
٤٦٠٦	حقیقه قاعدتی الفراغ والتجاوز
٤٦١١	الفرق بین الأصول المحرزه التنزیلیة والهیثیه
٤٦١٦	البحث عن انتماء القاعدتین
٤٦١٨	شمول القاعدتین للطهاره وعدمه
٤٦٢٨	جریان القاعده فی الشک فی الشروط
٤٦٣١	البحث عن معنی المضى والتجاوز
٤٦٤٠	مناقشه المحقق الخوئی لجریان القاعده
٤٦٤٦	البحث عن معنی التجاوز وحقیقته
٤٦٥٣	المراد من الغیر المعتبر الدخول فیهِ

٤٦٦٤	البحث عن خصوصيه الأجزاء التي يشترط الدخول فيها
٤٦٧١	فهرس الموضوعات
٤٦٧٧	المجلد ٩
٤٦٧٧	إشاره
٤٦٨١	موارد جريان القاعدتين
٤٦٩١	حدود جريان قاعدتى الفراغ والتجاوز
٤٧٠٢	الصور الخارجه عن شمول اطلاق القاعده
٤٧٠٤	المراد من المصْى فى القاعدتين
٤٧٠٧	قاعده أصاله الصحه
٤٧١٩	الفرق بين قاعده الفراغ وأصاله الصحه
٤٧٢١	جريان أصاله الصحه عند الشك فى الجزء والشرط والمانع وعدمه
٤٧٢٢	مدلول أصاله الصحه
٤٧٢٧	صور الحمل على الصحه بالاعتبارات المختلفه
٤٧٣٤	شرط جريان أصل الصحه
٤٧٤٠	البحث عن حكم الأفعال غير القصديه
٤٧٤٤	جريان أصل الصحه فى أبواب العقود والايقاعات
٤٧٥١	أدلّه القائلين بعدم جريان أصاله الصحه
٤٧٥٨	فروع فقهيه مبتنيه على أصاله الصحه
٤٧٦٤	جريان الأصل فى الشك بعد وقوع العمل صحيحاً
٤٧٧٢	جريان الأصل عند الشك فى صحه ما سيوجد لاحقاً
٤٧٧٥	الآثار المترتبه على جريان الأصل يختص بالعقلى أم بغيره
٤٧٩٠	حجّيه مثبتات أصاله الصحه وعدمها
٤٧٩٢	آثار تعارض أصاله الصحه مع الاستصحاب
٤٨٠٢	جريان أصاله الصحه فى الأقوال والاعتقادات وعدمه
٤٨٠٩	قاعده اليد
٤٨١٤	الدليل على اعتبار قاعده اليد وحجّيتها

- ٤٨٥٩ ----- قاعده اليد من الأصول أم من الأمارات
- ٤٨٦٢ ----- منشأ حكم العقلاء بحجتيه اليد
- ٤٨٦٧ ----- جريان قاعده اليد فى المنافع وعدمه
- ٤٨٦٩ ----- كيفيه استيلاء اليد على المنافع
- ٤٨٧٣ ----- مناقشه المحقق الخمينى
- ٤٨٧٥ ----- توقف حجتيه اليد على العلم وعدمه
- ٤٨٧٦ ----- أدله النافين
- ٤٨٨١ ----- حكم ملكيه الأيدى المشتركه المستوليه على المال
- ٤٨٨٣ ----- جواز استقلال مالكين على مال واحد وعدمه
- ٤٨٩٢ ----- البحث عن امكان الملك المشاع فى مقام الاثبات
- ٤٨٩٣ ----- من فروع اليد المشتركه على المال
- ٤٩٠٤ ----- كيفيه دلالة اليد على الملكيه فى مقام الثبوت
- ٤٩٠٥ ----- رأى المحقق البجنوردى فى اليد المستوليه
- ٤٩١٠ ----- البحث عن ملكيه اليد الأصليه والتبعيه
- ٤٩١٣ ----- حكم تعارض اليد السابقه مع اللاحقه
- ٤٩١٥ ----- نقد المحقق العراقى لرأى النائينى والاصفهانى
- ٤٩١٧ ----- مناقشه المحقق البجنوردى
- ٤٩١٧ ----- تفصيل المحقق الخمينى
- ٤٩٢٤ ----- حكم اليد بعد طرو مسوغات الملكيه لها
- ٤٩٢٩ ----- توجيه المحقق الخمينى
- ٤٩٣١ ----- حكم بعض صور تعارض اليد مع الملكيه السابقه
- ٤٩٣٣ ----- تعارض اليد مع دعوى الملكيه من الغير
- ٤٩٣٩ ----- تأثير اليد المتنازع عليها بالنسبه إلى الثالث
- ٤٩٤١ ----- جواز الشهاده على الملكيه اعتماداً على اليد وعدمها
- ٤٩٤٥ ----- استعراض الأخبار الوارده فى باب الشهاده والحلف
- ٤٩٥٢ ----- توجيه آخر لجواز الشهاده بمقتضى اليد

٤٩٥٦	موجبات سقوط دلالة اليد على الملكيه
٤٩٦٦	تعارض الاقراءين
٤٩٧٣	حكم تعارض قاعده اليد مع سائر الاصول والامارات
٤٩٧٧	قاعده القرعه
٤٩٧٩	أدله مشروعيه القرعه
٥٠٠١	مستثنيات جريان قاعده القرعه
٥٠١٢	جريان القرعه فى حقوق الله
٥٠١٥	جريان القرعه فى حقوق الناس
٥٠١٧	النسبه بين دليل القرعه مع دليل الاستصحاب
٥٠٢٣	القرعه من الامارات أو من الاصول
٥٠٢٥	المناقشه فى امارتيه القرعه
٥٠٢٨	العمل بحكم القرعه الزامى أو اختيارى
٥٠٣٢	آثار حكم القرعه
٥٠٣٤	لزوم ترتيب آثار القرعه
٥٠٤٠	الاستحاره ومشروعيتها
٥٠٤٧	المقصد العاشر: فى تعارض الأدله الشرعيه واختلافها
٥٠٤٨	العنوان المناسب لهذا البحث
٥٠٤٩	فى ما يجب أن يتعنون به هذا البحث
٥٠٥٣	فى تعريف مصطلحي التعادل والتعارض
٥٠٥٥	شمول التعارض لمطلق ما هو دليل
٥٠٦٠	ما يرد على تعريف المشهور
٥٠٦٣	نقد كلام المحقق الخراسانى
٥٠٦٩	نقد كلام المحقق النائينى
٥٠٧٥	البحث عن مصاديق التعارض
٥٠٩٠	الفرق بين الحكومه والتخصيص
٥٠٩٣	فارق آخر بين الحكومه والتخصيص



٥٠٩٩	بيان وجه تقديم ظهور الخاص والمقيد
٥١٠٤	نظريه المحقق النائيني حول التعارض
٥١٠٨	نقد مناقشه المحقق الخميني
٥١١٣	أحكام تعارض الأدله
٥١١٦	مناقشه نظريه الأحسائي
٥١٢١	طرق رفع التعارض بين الخبرين
٥١٣١	أسباب تحقق الاستهجان
٥١٤٥	وجه تقديم الاطلاق البدلي على التخصيص
٥١٤٦	تعارض الاطلاق البدلي مع الاطلاق الشمولي
٥١٥٠	في تقدم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف عند التعارض
٥١٥٢	في دوران أمر التعارض بين التخصيص والنسخ
٥١٦٤	شروط ناسخيه الدليل المتأخر
٥١٦٧	توقف ناسخيه الدليل على العمل بالنسخ
٥١٧١	أدله ترجيح التخصيص على النسخ عند التعارض
٥١٧٧	مناقشه المحقق الخميني
٥١٨٦	نقد رأى المحقق الخميني
٥١٩٠	حكم تعارض أكثر من دليلين
٥١٩٢	صور المرجحات السنديه والجهتيه
٥٢٠٥	صور التعارض من النوع الثاني
٥٢٠٨	موارد جريان المرجحات
٥٢٠٩	صور التعارض من النوع الثالث
٥٢١٥	فهرس الموضوعات
٥٢٢١	المجلد ١٠
٥٢٢١	اشاره
٥٢٢٥	الأمر العاشر: البحث عن الأصل عند تعارض الأدله
٥٢٣٥	الثمره المترتبه على ثبوت الأصل في المقام

٥٢٤١	نقد كلام المحقق الخوئي حول التعارض
٥٢٤٢	حكم تعارض الدليلين في مدلولهما الالتزامي
٥٢٥٠	حكم تعارض الأدلة بمقتضى الآيات والأخبار
٥٢٥٣	حكم الخبرين المتعارضين بناءً على القول بالسببته
٥٢٥٤	أقسام التسبيب
٥٢٥٩	مقتضى الأصل الثانوي في تعارض الأدلة
٥٢٦٢	الأخبار الواردة في تعارض الأدلة
٥٢٦٤	مدلول الأخبار الداله على التخيير
٥٢٧٦	مدلول الأخبار العلاجيته
٥٢٧٩	الأخبار الداله على التوقف عند التعارض
٥٢٨١	كيفية الجمع بين الأخبار الداله على التخيير مع الداله على التوقف
٥٢٨٧	فروع باب التخيير
٥٢٩٥	وظيفة المجتهد في موارد التخيير
٥٢٩٧	تخيير المجتهد بدوي أم استمراري
٥٣٠٠	امكان استصحاب التخيير وعدمه
٥٣١٠	شروط الترجيح في الخبرين المتعارضين
٥٣١٢	تعيين الأصل عند الشك في التعيين والتخيير
٥٣١٣	مناقشه المحقق الخميني
٥٣٢١	الأخبار العلاجيته
٥٣٢٩	الشهرة وأقسامها
٥٣٣١	أثر الشهرة في تعارض الأخبار
٥٣٣٢	مدلول الشهرة في الروايه المقبوله
٥٣٥٨	الترجيح بمخالفه العامه
٥٣٥٩	تنبيهات باب الترجيح
٥٣٦٧	جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه وعدمه
٥٣٧٣	بيان موارد أخبار التعارض

٥٣٧٧	رأى المحقق الخوئي فى إعمال المرجحات
٥٣٨١	خاتمة فى الاجتهاد والتقليد
٥٣٨٣	البحث عن معنى الاجتهاد
٥٣٩٦	البحث عن حكم الاجتهاد
٥٤٠٠	البحث عن عنوان الوجوب
٥٤٠٥	ثبوت الطريقيه وعدمه
٥٤٠٧	بيان المحقق الخوئي فى نفي الوجوب الطريقي
٥٤١٢	البحث عن حقيقه حكم الاجتهاد
٥٤١٣	حكم المجتهد بالنسبه إلى أعمال نفسه
٥٤٢٢	أدلّه جواز التقليد
٥٤٣٠	حكم الاجتهاد بالنسبه إلى عمل الغير
٥٤٣٣	حكم المجتهد بالمعنى الثانى
٥٤٣٥	نفوذ حكم المجتهد بالمعنى الثانى فى القضاء
٥٤٣٧	حكم الاجتهاد عن الطرق غير المتعارفه
٥٤٣٨	أقسام المجتهدين
٥٤٤١	الأثار المترتبه على وجود المجتهد
٥٤٤٥	نظريه المحقق الأصفهانى
٥٤٥٣	شرط رجوع المقلّد إلى حكم المجتهد
٥٤٥٥	جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى
٥٤٥٦	الحكم القضائى الصادر من المجتهد المطلق
٥٤٦٣	الكلام فى الاجتهاد والمجتهد المتجزى
٥٤٦٦	استعراض أدلّه المانعين
٥٤٦٩	جواز عمل المتجزى برأيه وعدمه
٥٤٧١	حكم المتجزى الانسدادى
٥٤٧٤	جواز رجوع العامى إلى المتجزى وعدمه
٥٤٧٨	نفوذ قضاء المتجزى وحكومته

٥٤٨١	فصل: بيان شرائط الاجتهاد
٥٤٨٣	المقدار الواجب من معرفه العلوم
٥٤٨٦	فصل: بيان حال الاجتهاد من حيث التخطيطه والتصويب
٥٤٨٨	تحرير محلّ النزاع في التصويب الشرعي
٥٤٩٣	فصل: في حكم تبدل اجتهاد المجتهد بالنسبه إلى الأعمال
٥٥٠٦	مناقشه المحقق الاصفهاني في دليل الاجزاء
٥٥١١	دليل القول بالاجزاء المطلق حتى بعد تبدل الرأي
٥٥١٥	تنبيهات تبدل رأي المجتهد
٥٥٢١	البحث عن التقليد
٥٥٢٣	معنى التقليد لغه
٥٥٢٧	معنى التقليد اصطلاحاً
٥٥٣١	حكم تقليد العامي
٥٥٤٠	دلالة آيه نفر على وجوب التقليد
٥٥٥٠	دلالة آيه السؤال على وجوب التقليد
٥٥٥٤	دلالة الأخبار على وجوب التقليد
٥٥٧٢	أدله القائلين بحرمه التقليد
٥٥٨١	فصل: بيان وجوب تقليد الأعلّم
٥٥٨٣	صور التقليد مع تعدد المقلّد
٥٥٨٧	حكم اتفاق الفتوى مع اختلاف مراتب الفضل
٥٥٨٨	حكم الاختلاف في العلم والفتوى
٥٥٩٢	حكم الشك في اختلاف المراتب والفتوى
٥٥٩٣	حكم تقليد القادر على تحديد الأعلّم
٥٦٠٢	دليل العسر والحرج
٥٦٠٥	دليل السيره
٥٦٠٦	أدله عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلّم
٥٦١٨	صور اختلاف مراتب المجتهدين

٥٦٢٤	تنبيهات باب التقليد
٥٦٣٠	فصل: اشتراط الحياه فى المفتى
٥٦٣٧	حكم تقليد الميت بمقتضى الأدله النقليه
٥٦٣٩	حكم تقليد الميت بمقتضى الأخبار
٥٦٤١	حكم تقليد الميت بمقتضى دليل الانسداد
٥٦٤٢	حكم البقاء على تقليد الميت استدامه
٥٦٥٠	امكان جريان الاستصحاب فى تقليد الميت وعدمه
٥٦٧٢	جواز الاستمرار فى تقليد الميت
٥٦٨٥	بقاء الرأى بعد الموت وعدمه
٥٦٨٨	اشتراط موافقه فتوى الميت للحجى
٥٦٩٠	اشتراط العمل بفتوى الميت
٥٦٩٧	جواز العدول من مجتهد حتى إلى آخر
٥٧٠٥	حكم سائر صور العدول
٥٧١٠	استصحاب الحجته التخييريّه
٥٧١٤	حكم المجتهد الميت بالبقاء على تقليده وعدمه
٥٧٣٣	حكم التقليدات المتعاقبه
٥٧٣٩	حكم الاعمال السابقه بمقتضى التقليد المتأخر
٥٧٤٤	ما استدلّ به على الإجزاء
٥٧٤١	حكم اختلاف المتبايعان لاختلاف الفتوى
٥٧٤٥	البحث عن محلّ التقليد ومورده
٥٧٨١	فهرس الموضوعات
٥٧٨٩	تعريف مركز

## ثالی الاصول

### اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سید محمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثالی الاصول / تالیف السید محمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج.

۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثالی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثالی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/ع ۹۷۸/۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

### المجلد ۱

### اشاره

تألیف:

سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمد على العلوى الحسينى الكرگانى دام ظلّه

الجزء الأول





بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، وهو خير معين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاه والسلام على سيدنا وسيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين ، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين .

أما بعد : فهذا كتاب يتضمّن مباحث في الأصول والقواعد الكليّة الضروريّة التي يستعين بها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعيّة الفقهية ، راجياً من الله تبارك وتعالى التوفيق في الفهم والتفهيم ، وبقاءه أثراً باقياً لنا ، وأن يجعله وسيله وذخيره ليوم المعاد .

و سمّيته ب- (لثالي الأصول)، وقد شرعت في تأليفه يوم السبت التاسع عشر من شهر محرم الحرام، سنة ألف وأربعمائة وستة من الهجرة النبويّة الشريفه ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

## القول فى أصول الفقه

القول فى أصول الفقه

وتنقيح البحث فى ذلك يستدعى رسم أمور :

الأمر الأول : جرت سيره الأصوليين لا سيما المتأخرين منهم ، على ذكر مراتب العلوم من حيث الرتبة والشرف والتعليم والتعلم ، وبيان تعريفها وموضوعها وغايتها وسائر الأمور المتعلقة بها ، وعليه لابد من ذكر مقدمه تتضمن تلك الأمور من المبادئ التصورية من ذكر الموضوع وجزئياته ، والمبادئ التصديقيه وهى ذكر أعراضها التى هى موضوعات مسائل العلوم ، والمقدمات التى ترتب عليها العلم وأدلتها من الأقيسه وغيرها ، وذكر مقاصد وخاتمه ، حيث قسّمناه على أمور :

وقبل أن نشرع فى البحث عن الأمور المذكوره ، ينبغى أن نتعرض مختصراً لتأريخ علم أصول الفقه والمؤسّيس له والمتقدّم فى التدوين عنه ، فنقول :

أمّا عند العامه : فقد صرح جماعة من أعلامهم كابنى خلكان وخلدون وصاحب (كشف الظنون) بأنّ أول من صنّف فى أصول الفقه هو الشافعى محمّد بن إدريس ، ونقل عن كتاب «الأوائل» للسيوطى الإجماع عليه ، لكن جاء فى مقدمه «فوائد الأصول» أنّ أول من صنّف هو أبو يوسف القاضى ، المتوفى سنة ١٨٢هـ والشافعى توفى سنة ٢٠٤هـ ، كما صرح به ابن خلكان فى ترجمته قائلاً : (إنّه أول من صنّف فى أصول الفقه على مذهب استاده أبى حنيفه) ، كما يحتمل تقدّم محمّد

ابن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩هـ على الشافعي في التدوين كما صرح به ابن النديم في «الفهرست» وقال: إن الشافعي تتلمذ عليه سنة كاملة واستنسخ من كتبه الأصولية، هذا وقد صرح الشافعي بذلك قائلاً: «كتبت من كتب الشيباني حُمْلَ بعير».

أما عند الخاصّة: فقد ذُكر أنّ المتقدّم في ذلك عندهم الشيخ الثقة حسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب «المستمسك بحبل آل الرسول» في الفقه، وتبعه أبو علي الإسكافي محمّد بن أحمد بن جُنيد، ثمّ تبعه الشيخ المفيد فألّف كتاباً مطوّلاً في أصول الفقه لخصه الكراچكي وسماه «المختصر في أصول الفقه» وضمّنه كتاب «كنز الفوائد»، ثمّ تبعه الشريف المرتضى فألّف كتابه الشهير «الذريعة إلى أصول الشريعة»، ثمّ تبعه شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي المتوفى (سنة ٥٦٠هـ) فألّف كتاب «عدّه الأصول»، ثمّ بعده المحقّق الحلّي وكتابه المسمّى بـ «نهج الوصول إلى علم الأصول» ثمّ تبعه العلّامة الحلّي وألّف كتاباً عديده في هذا الموضوع، وسار من جاء بعده على منواله في التأليف وبسط المباحث الأصولية حتّى عصرنا الحاضر. (راجع مقدّمه كتاب «فوائد الأصول» والتي كتبها الفاضل الشيخ محمود الشهابي الخراساني).

هذا، والصحيح أنّ مؤسس علم الأصول هو الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام حيث وردت منه أخبار كثيرة يعلم من خلالها أصحابه طريقه استنباط الأحكام الشرعيّة بالاعتماد على القواعد الأصولية العامّة ومراعاة العام والخاص والناسخ والمنسوخ، وقد أشار العلّامة السيّد حسن الصدر الكاظمي إلى هذه الحقيقة في كتابه «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» قائلاً: إنّ الصادق عليه السلام كان يملئ القواعد

الأصولية على تلامذته وبالخصوص هشام بن الحكم ، ثم قام الإمام موسى بن جعفر عليه السلام بعده بإلقاءها على تلامذته ومنهم يونس بن عبد الرحمن ، وهكذا بقيه الأئمة عليهم السلام ، وكانت تطلق على مثل هذه المكتوبات عنوان (الأمالى) ثم تبدل العنوان وصار يطلق عليها عنوان (التقريرات) ، ولعل أول من سماها بالتقريرات صاحب «مطرح الأنظار» وهو من تلامذه الشيخ الأنصارى رحمه الله ، وقد استمر هذا العلم فى النمو والتوسع إلى أن بلغ ما بلغنا إليه فى هذا العصر من الشموليه والسعه ما لا يمكن وصفه ، ولله الحمد .

أما المقدمه : فى بيان نبذه من مباحث الألفاظ .

والبحث فيها يكون بعد البحث عن جهات مقدمه عليها :

الجهه الأولى : فى بيان مرتبه علم الأصول وشرفه فى مراتب التعليم والتعلم .

الظاهر أنه لانقاش فيتقدم علم الكلام والفقه وشرافتهما على علم أصول الفقه؛ لأن شرف كل علم بشرف موضوعه ومسائله وغايته المندرجه فيه والنتاجه عنه.

ومن المعلوم أن موضوع علم الكلام هو المبدأ والمعاد ، وغايته معرفه الله سبحانه ، ولذلك سمي علم الكلام بعلم الفقه الأكبر ، ثم يليه فى الشرف علم الفقه الذى موضوعه فعل المكلف الذى وصفه على عليه السلام بأنه العلم النافع .

ثم بعدهما فى الشرف والرتبه علم أصول الفقه الذى يعد المقدمه المعده والممهده للفقه بنحو الجزء الأخير من العله التامه ، وبذلك يمتاز عن سائر العلوم من اللغه والنحو والصرف والبيان والمعانى ، حيث تعد من المقدمات الإعداديه أيضاً ، دون جزء العله الأخيره حتى مثل علم الرجال أيضاً كذلك بالنسبه إلى الفقه ، هذا كله من جهه شرف علم أصول الفقه .

وأما من جهة التعليم والتعلم ، فإنه لا إشكال في تقدّمه على سائر العلوم كما هو مقدّم على الفقه ، لكونه مقدّم له إذ من لا يعلم قواعد الأصول يعجز عن استنباط الأحكام الشرعيّة الفقهيّة ، ولذلك نجد أنّ الأصوليين عرّفوا علم الأصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة ، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامه برهان .

الجهة الثانيه : في تعريف علم الأصول

فقد عرّفه الأصوليون بتعاريف متعدّده لا ضروره لذكر جميعها وما أورد عليها من عدم الأطراد والانعكاس ، لعدم ترتّب ثمره علميّة عليه ، وإن كان لا يخلو عن فائده في الجملة ، ولذلك نكتفي بذكر بعضها ، بل عرّفه المشهور بأنّه :  
(العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة) .

وقد أورد عليه في «الكفايه» : بلزوم خروج مثل مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه ، ومسائل الأصول العمليّه في الشبهات الحكميّة ، وعدّهما من الأمور المطرده في علم الأصول ، لأنّ حجّيه الظنّ على الحكومه ليس حكماً شرعيّاً حتّى يكون واقعاً في طريق استنباط الحكم الشرعي ، كما هو كذلك في الأصول العمليّه من البراءه العقليّه والتخيير العقلي ، دون الشرعي منها ، لو لم يكن الشرعي أيضاً كذلك ، إذا كان مقتضى البراءه هو نفي الإلزام إلّا مع الالتزام بأنّ الحكم هو الأعمّ من النفي والإثبات .

بل وكذلك الأمر في البراءه الشرعيّه حيث ليس فيها جعل للحكم الشرعي حتّى يقال بوقوع أدلّتها في طريق الاستنباط ، إذ أنّ معناها سلب الحكم عن المكلف الشاكّ والجاهل ، كما هو الحال في دلاله أصليّ الحلّ والإباحه من

جعلهما الحكم لخصوص الشاكّ الجاهل ، هذا فضلاً عن أنّه يخرج بقيد الاستنباط الشبهات الحكميّة لجريان تلك الأصول فيها ، كما يخرج الشبهات الموضوعيّة لأنّها بالنسبه إلى أفرادها يكون من قبيل انطباق الكلّي على الفرد ، ومعلوم أنّ التطبيق لا يعدّ استنباطاً .

نعم ، هذا التعريف غير مانع عن الاغيار لشمولها مثل استنباط القواعد الفقهيّة حيث لم يقيد الأحكام بالكلّيّه .

لا يقال : إنّ الألف واللام عهدى ويراد منه الأحكام الشرعيّة الكلّيّه دون الجزئيّه وغير الشرعيّة كالعقلّيّه وغيرها .

لأنّه نقول : هناك قاعده عامّه فى التعاريف يجب ملاحظتها وهى لزوم أن يكون التعريف جامعاً للأفراد ومانعاً عن الاغيار بظاهر لفظه لا من خلال العموم المتضمّن فى الألف واللام .

هذا ، وقد عدل المحقّق الخراسانى لهذه الأسباب عن هذا التعريف وعرفه بقوله : إنّّه (صنّاعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل) ، ومن خلال ما جاء فى ذيل تعريفه أدخل مسأله حجيّه الظنّ على تقدير الحكومه ، والأصول العمليّه فى الشبهات الحكميّة من العقلّيّه أو الشرعيّه على احتمال ، بخلاف الأصول العمليّه فى الشبهات الموضوعيّة ، لأنّها تكون مثبتة للأحكام الجزئيّه فى مواردّها كما هو الحال فى القواعد الفقهيّه ، لأنّها تكون من قبيل انطباق الكبرى على صغرياتها ، فهى خارجه عن علم الأصول .

ولكن الحقّ: أنّ هذا الإشكال يمكن دفعه تأييداً لتعريف المشهور ، بأن يقال :

المراد من (الأحكام الشرعيّة) الواقعه فى تعريفهم هى الأعمّ من الكلّيه التكلّيفيه والوضعيّه ، وما ينتهى إليه المكلّف فى مقام العمل بالوظيفه .

وبعباره أخرى : إنّ الحكم المذكور يعمّ الجميع سواء كان حكماً شرعياً واقعيّاً أو ظاهريّاً ، فيشمل كلّ ما هو وظيفته، فحينئذٍ يشمل جميع ما ذكر من حجّيه الظنّ على تقدير الحكومه والأصول العمليه ، هذا أوّلاً .

وثانياً : يرد على تعريفه من جهه أنّه قد عبّر عن علم الأصول بأنّه : (صناعه يعرف بها القواعد) فيلزم أن تكون الأصول عباره عن الأبحاث التى تدور حول الأدلّه دون نفس الأدلّه ، والحال أنّه لا شكّ فى أنّ الأصول عباره عن نفس القواعد التى يستفاد منها الأحكام ، كما أنّه لا- وجه للعدول عن لفظ (الممهّده) إلى (ما يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط) ليشمل ما يتحقّق عند المتأخّرين من القواعد التى يمهدّها المتقدّمون ، لأنّه من الواضح أنّه ليس المراد من (التمهيد) هو فعليّته خارجاً ، بل المراد منه القواعد التى لها شأن لذلك ، سواء تحقّق فى الخارج أو ما يتحقّق لاحقاً ، فحينئذٍ يشمل كلّ ما يمكن أن تكون واقعته فى طريق الاستنباط .

فثبت ممّا ذكرنا اندفاع ما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره فى «الكفايه» .

أمّا التعريف الذى ذكره المحقّق الخمينى - حفظه الله - بقوله :

(القواعد الآليه التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام التكلّيفيه الفرعيّه الإلهيه أو الوظيفه العمليه) .

ثمّ قال ما خلاصته : (قد خرج بقولنا الآليه القواعد الفقهيّه ؛ لأنّ المراد بالقواعد الآليه ما تكون آله محضه وما بها ينظر لا ما فيها ينظر ، كما كانت كذلك



فى القواعد الفقهيّة).

فهذا التعريف أيضاً لا يخلو عن الإشكال ، لأنه يرد عليه:

أولاً: بأنه وإن كان تعريفه سالماً من جهه عدم أخذه فى التعريف إلاّ نفس القواعد دون العلم بها - كما وقع فى كثير من التعاريف حتّى المشهور ، لوضوح بطلان أخذ العلم بالقواعد لا- فى تعريف علم الأصول - إلاّ أنّ أخذ قيد الآليه فى تعريفه احترازاً عن دخول القواعد الفقهيّة - كما صرّح به فى ذيله - لا- يخلو عن إشكال ؛ لوضوح أنّ القواعد الفقهيّة خرجت عن التعريف بقوله :

(أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام) ، لأنّ المراد من الأحكام هى الكليّة لا الجزئيّة ولا القواعد الفقهيّة لأنها تكون بالنسبه إلى مصاديقها من قبيل انطباق الكبرى على صغرياتها ، ولا تعدّ من مصاديق استنباط الأحكام الكليّة بها .

وفيه : قد لا- يرد هذا الإشكال على القائل حسب مبناه ، لأنه صرّح فى التقريرات المنسوبة إليه وهى «مناهج الوصول إلى علم الأصول» و«جواهر الأصول» بأنّ القواعد الفقهيّة قد يقع فى طريق استنباط الأحكام الكليّة وإن كان الأكثر خلافه ، ثمّ مثل للكليّة بقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده وعكسها حيث أنّها تنطبق على قاعده كليّة وهو الضمان فى البيع والإجازة الصحيحين والفاستدين ، وعدم الضمان فى صحيح العاربه وفسادها ، مع أنّ كلا الموردين يعدّان من الموارد الكليّة لا الجزئيّة ، فإذن لا بدّ من ذكر قيد (الآليه) فى التعريف لإخراج القواعد الفقهيّة .

هذا ولكن لا يخلو بطلان أصل المبني عن الصّحّه، لأنّ الملاك فى إخراج الموارد من قيد الاستنباط استعمال كلمه تدلّ على إخراج مطلق ما يكون من قبيل

انطباق الكلّي على أفرادهِ ، بلا فرق بين أن يكون هذه الأفراد كلياً - كما في انطباق عنوان الحيوان على الإنسان والبقر والفرس - أم جزئياً ، كما في موارد تطبيقات قاعده الفراغ والتجاوز.

وثانياً : يرد عليه ما اعترض به على المحقق الخراساني في قوله : (صناعه يعرف بها القواعد) من استلزامه أن يكون الأصول هي أدلّه الاستصحاب التي يعرف بها الاستصحاب دون نفس الاستصحاب ، لأنّ الثابت أنّ الاستصحاب معدود من الأصول لا من أدلّته .

فإنّ إيراده ممنوع ؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من (الصناعه) المذكوره في التعريف كون الأصول صنعه في عداد بقيه الصناعات كالتجاره والصياغه ويتوقّف ممارستها على معرفه القواعد والإلمام بها ، فلا- يطلق عنوان الأ-صولى على من استنبط مسأله أو مسألتان ، بل يطلق على من أَلَمَّ بقواعد هذه الصنفه وتعلّمها واستطاع تطبيقها في مواردّها العديده . نعم ، يصحّ القول بأنّه لا ينبغي أخذ هذه الكلمه في التعريف كما هو الحال في بطلان أخذ كلمه العلم في التعريف .

وثالثاً : مع إمكان أن يُقال - لولا- ما ذكرناه آنفاً - إنّ دعوى دخول القواعد الفقهيّه - مثل قاعده الطهاره والحليّه وقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده - في علم الأ-صول أيضاً غير بعيدة ، واعتذار صاحب «الكفايه» عنه بعدم عموميّتها في جميع الأبواب وأنّها قواعد مختصّه بباب دون باب ، غير وجيه ، أوّلاً : بعدم الملازمه بين قاعدتيه القاعده ولزوم سريانها في جميع الأبواب .

وثانياً : لو كان هذا المعنى ضرورياً لاستلزم ذكره في التعريف ، مع أنّه لم يقل به أحد ، كما لا يخفى .

ولعل وجه عدم تعرّض الأصوليين لتلك القواعد في كتبهم كان من جهة عدم وقوع الاختلاف فيها وللاتّفاق على أنّها قواعد ثابتة .

وهكذا ظهر أنّ التعريف المختار عندنا هو القول (بأنّ القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام الكليّة الشرعيّة ، من الواقعيّة والظاهريّة التي كانت وظيفه المكلف في مقام العمل ، ولو مع الواسطه) فبهذا التعريف يكون قد جمعنا في علم الأصول جميع ما ذكروه بكونها خارجاً من حجّيه الظنّ على تقدير الحكومه ، والأصول العمليّة في الشبهات الحكميّة ، بل يكون داخلياً فيه حتّى ما تكون نتيجة الحكم الشرعي بالواسطه ، نظير قيام الخبر الواحد - التي لم تثبت حجّيته في الأصول - على حجّيه الاستصحاب الذي يستنبط منه الحكم الشرعي ، حيث نجد أنّ القاعده الأصوليّة أفادت حكماً أصولياً يستفاد منه الحكم الشرعي ، فهو أيضاً داخل في علم الأصول ، بلا إشكال .

\*\*\*

### بحث حول موضوع العلوم

الجهة الثانيه : في بيان موضوع علم الأصول .

لا يخفى أنّ البحث في ذلك مشتمل على بيان أمور :

الأمر الأوّل : في أنّه هل يجب أن يكون لكلّ علم موضوع ، كما عليه القدماء من الأصوليين ، وتبعه بعض المتأخّرين منهم ، أم ليس الأمر كذلك ، بل يجوز أن لا يكون للعلم موضوعاً أصلاً ، كما كان الأصول من هذا القبيل ، فيكون سائر العلوم أيضاً كذلك ؛ لعدم إمكان تعيين موضوع للعلم بحيث يكون مشتملاً على ما يعدّ من لوازم موضوعه وبعيداً عمّا يرد عليه ، وبالتالي لا سبيل إلا أن ننكر أصل لزوم تحقّق الموضوع ، وهو الذي يمكن استظهاره من مجموع كلام المحقّق

الخميني - سلمه الله - وإن لم يعتم ذلك لجميع العلوم عدا علم الأصول على ما هو الموجود عندنا من تقريراته ، وهو أيضاً صريح كلام السيد الخوئي في محاضراته .

أو يُقال بالتفصيل بين العلوم ، ففي بعضها الذي كان المقصود منها بيان حقيقه الأشياء وتحقيق ما هو واقع في الخارج ، مثل علم الحكمة والفلسفه الذي يدور فيها البحث عن أطراف حقيقه الوجود بما له وجود حقيقى خارجى ، فلا محيص إلا بإثبات الموضوع له ، كما هو المشاهد من أن الحكماء يجعلون مفهوم الوجود موضوعاً لعلم الحكمة ، ويقسمونه إلى النظرية والعملية ، والنظرية إلى الإلهية والطبيعية والرياضية ، ولهذا الاعتبار يجعلونه علماً واحداً له موضوع واحد مندرج فيه جميع العلوم الحقيقية التي ليس الغرض منها إلا معرفه حقائق الأشياء ، بخلاف قسم آخر من العلوم حيث لا يكون المقصود منه ذلك ، بل اعتبر ذلك العلم عباره عن مجموع قضايا مختلفه الموضوعات والمحمولات جمعت ودوّنت لأجل غرض خاص ، وترتب غايه خاصه عليها ، بحيث لولاها لما دوّنت وجمعت ، ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفه إلا تلك الغايه وترتيب ذلك الغرض عليها ، فأى ملزم لنا فى إثبات الموضوع لمثل هذا العلم ، ولعل علم الأصول من هذا القبيل ، وبرغم ذلك نجد أن المحقق الخراسانى قدس سره يجعل له موضوعاً مجهولاً بحيث لا يمكن الإشارة إليه بخصوصه ، وعليه فليس من الضروري أن نسعى جاهدين للعثور على ما يمكن أن نجعله موضوعاً ، كما صرح به المحقق البجنوردى فى «منتهى الأصول» .

والتحقيق أن يُقال : إن الوجه المذكور فى «المحاضرات» مفصلاً وفى

تقريرات السيد الخميني مجملاً- موقوف على بيان المحذور الذي يترتب على إثبات الموضوع في العلوم ، فإذا أجبنا عنه يصل الدور إلى أنّ الالتزام بوجود الموضوع هل يستلزم محذوراً أم لا .

والمذكور في وجه اللزوم هو امتناع صدور الواحد عن الكثير .

توضيحه : إنّ كلّ علم يتضمّن قضايا ومسائل متعدّده ، ناشئه عن محمولات المسائل المترتبه على موضوعاتها ، وعليه كيف يمكن تأثير هذه الأمور الكثيره في أمرٍ واحد فاقدر لجامع فردى شامل لجميع ذلك ، والأمر الواحد المذكور هو حصول الغرض المترتب عليها ، حيث اشتهر القول بأنّ الغرض من علم الأصول هو كسب قدره على الاستنباط ، وأنّ الغرض من علم النحو هو صون اللسان عن الخطأ في المقال ، وفي المنطق صون الفكر عن الخطأ ونظائرها .

ومن المعلوم الثابت عند جميع الفلاسفه وأهل المنطق أنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد ، وبالتالي لا بدّ من بيان موضوع للعلم حتّى تكون محمولات المسائل المترتبه على موضوعاتها من العوارض المترتبه على معروضها ، أو من باب انطباق الطبيعي على أفراده وحصصه ، فيكون موضوع العلم بمنزله الكلّي ، وموضوعات المسائل هي أفراده ومحمولاتها عن عوارضها ، فحينئذٍ يكون متعلّق الغرض - الذي هو أمر واحد متحقّقاً من أمر متفرّد وواحد وهو موضوع العلم ، وبذلك يتحقّق صحّه القاعده الثابته من أنّه لا يصدر عن الواحد إلاّ الواحد ، أو لا يصدر الواحد إلاّ عن الواحد .

بيان ذلك : إنّ عمدته ما استدّلوا به لإثبات وحده موضوع العلم هي الاستدلال بوحده الغرض المترتبه على قاعده الواحد ، باعتبار أنّ القاعده تجري

في ناحيه المعلول وتدلّ على أنّ المعلول الواحد لا يصدر إلاّ عن علّه واحده ، لأنّ وصف العلّيه والمعلوليه نظير وصف الأبوه والبنوه يعدّ من الأوصاف الإضافيه التي يستحيل تحقّق أحدهما دون الآخر ، هذا فضلاً عن لزوم وجود السنخيه بينهما لاستحاله تحقّق المعلول بدون علّته . كما أنّ القاعده الثانيه وهي أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد تجرى فيما علّته واحده ، بمعنى أنّه إذا كانت العلّه واحده يستكشف منها أنّ معلولها واحد ، وهو المسمّى ببرهان اللّم في مقابل الأوّل المسمّى ببرهان الإنّ .

وحيث أنّ الغرض المترتّب على كلّ علم أمر واحد ، كصون اللّسان عن الخطأ في علم النحو ، وصون العقل عن الخطأ في التفكير في علم المنطق ، والقدره على الاستنباط في علم الأصول ، لكن نجد تعدّد موضوعات مسائل العلم الواحد فإنّه نستكشف من وحده المعلول قيام جامع بين موضوعات المسائل برغم اختلاف عنوانها .

وبعبارة أخرى : أنّ الغرض المترتّب على المسائل المتشّته والمعدوده علماً واحداً ، غرض واحد برغم كثره المسائل ، وعليه بناءً على قاعده عدم جواز صدور الواحد عن الكثير ، لا بدّ من تصوير جامع في البين يترتّب عليه غرض واحد وهو المسمّى بموضوع العلم ، وهو المطلوب .

هذا غايه ما يمكن أن يقال في وجه لزوم الموضوع للعلم برهاناً .

أقول : الإنصاف عدم تماميه هذا الاستدلال المراد في المقام ، ممّا يستلزم عدم الالتزام به محذوراً عقلياً يوجب القول بالامتناع ؛ لأنّه:

أولاً : إنّ هذه القاعده تعدّ من القواعد الفلسفيّه وتجرى بحسب ما هو ثابت

عند أهلها فى الأمور الحقيقية والعلل الطبيعيه الخارجيه ، لا فى مثل العلوم التى ليست حقيقتها إلا أموراً اعتباريه متولده من أفكار العقلاء والعلماء ، حيث يبحثون عن الأشياء الخارجيه أو الاعتباريه العقلانيه وما ينشأ منهما ويترتب عليهما سلسله من المسائل والقضايا ، بحيث لولا- وجودها الكتبي فى الخارج - من الكتب التى تضبط هذه المسائل - كانت معدومه بمعدوميه صاحبها ومبدعها ومبتكرها ، فهذه العلوم كلها بلا- استثناء يكون من الأمور الاعتباريه العقلانيه ، وفى مثلها لا مجال لجريان القواعد البرهانيه المتعلقة بالأشياء الواقعيه المتأصله ، فتطبيق تلك القواعد الفلسفيه على المقام يعدّ خلطاً فاحشاً واشتباهاً واضحاً .

مضافاً إلى أنّ هذه القاعده تعدّ من القواعد الجاربه فى البسائط بالنسبه إلى مقام الإصدار والإيجاد ؛ أى ليس فى استطاعه الأمر البسيط أن يكون علّه لإيجاد الأمور المركبه المتكثّره، وليس الموضوع فى العلم علّه لوجود الغرض كما لا يخفى .

وثانياً : إنّ المحذور لا- يرتفع بمجرد جعل الموضوع للعلم بحيث يكون هو المؤثر فى تحصيل الغرض ، لأننا نقول لو لم نسلم ذلك فإنّ لازمه فى نفس الموضوع الواحد ، وأما فيما نحن فيه فإنّه مع تشتت المسائل وتنوعها يستحيل فرض وحده الموضوع ، فيعود الإشكال مرّة أخرى .

وفيه : ما قاله من أنّه بالنسبه إلى المسائل يكون من قبيل الكلّ إلى أجزائه ممنوع ؛ لوضوح أنّه ليست المسائل بمنزله الأجزاء لموضوع العلم ، بل إن كانت فهى تعدّ من قبيل الكلّى لأفراده وجزئياته .

نعم ، يمكن الجواب عنه بأنّه أمرٌ متفرد ، وإن كان منتزعاً عن أمور كثيره ، إلا- أنّ نسبه الأفراد الذاتيه من الموضوعات فى المسائل نسبه انطباق الكلّى على

أفراده لو صححنا ذلك .

وتفصيل البحث موكول إلى الأبحاث القادمة .

إذا عرفت ما ذكرنا ، تبين أنه لا- يجب الالتزام بوجود الموضوع عقلاً- ، بحيث لولاه للزم محذوراً عقلياً ومحالاً لئياً ، كما أنه لا يلزم من القول بوجود الموضوع في العلوم مطلقاً محذوراً كذلك ، وما ذكر من استحالته ينحصر في عدّه أمور وهى :

أولاً : ما ذكره المحقق الخوئي في محاضراته بقوله :

(لو سلم ترتب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد ، فلا يكاد العقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينهما ، ليقال إن ذلك الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها بقاعده السنخيه والتطابق ، ضروره أنه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتبارى والأمر التكويني ، كذلك لا- يعقل وجود جامع بين أمرين اعتباريين أو أمور اعتباريه ، فإنه لو كان بينها جامع لكان من سنخها لا- من سنخ الأمر المقولى ، فلا كاشف عن أمر وحدانى مؤثر فى الغرض ، فإن التأثير والتأثر إنما يكونان فى الأشياء المتأصله كالمقولات الواقعيه من الجواهر والأغراض .

وثانياً : إن موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفه فبعضها من مقوله الجوهر كالماء والدم والمنى وغير ذلك ، وبعضها من مقوله الوضع كالقيام والركوع والسجود وأشبه ذلك ، وثالث من مقوله الكيف المسموع ، كالقراءه فى الصلاه ونحوها ، ورابع من الأمور العدميه كما فى بابى الصوم والحج وغيرهما .

وقد ثبت فى محلّه أنه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين المقولات كالجواهر



والأعراض ، لأنها أجناس عاليه ومتباينات بتمام الذات والحقيقه ، فلا اشتراك بين مقوله الجوهر مع شىء من المقولات العرضيه ، ولا بين كل واحد منها مع الأخرى ، وإذا لم يعقل تحقق جامع مقولى بينها ، فكيف يمكن تحقق ذلك بين الوجود والعدم .

وملخص ما ذكرناه أمران :

الأول : أنه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع ، بل سبق أن حقيقه العلم عباره عن جملة من القضايا والقواعد المختلفه بحسب الموضوع والمحمول التى يجمعها الاشتراك فى الدخل فى غرض واحد ، دعى إلى تدوينها علما .

والثانى : أن البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والأصول) ، انتهى كلامه .

أقول : لا يخفى أن المحقق الخوئى بعد تقسيم الأغراض إلى ثلاثة أقسام من الشخصى والنوعى والعنوانى قال : (فعلى الأول : يكون متعلق الغرض أمراً واحداً وهو ملاحظه مجموع المسائل بما هو مجموع نظير الغرض المترتب على المركبات الشرعيه كالصلاه أو العرفيه كالمعجونات ، فتكون نسبه المسائل إلى الغرض كنسبه الجزء إلى الكل) ، ثم قال : إن مقامنا من هذا القبيل .

وعلى الثانى : - وهو الصحيح - يكون الغرض نوعياً ، مع أن الغرض فى علم الأصول هو القدره على الاستنباط حيث تباين بين ما يحصل من مباحث الألفاظ وبين القدره الحاصله من جهه الاستلزامات العقلية التى كانت على أساس البت والقطع ، وبين القدره الحاصله من الحجج والأمارات المبتيه على الظن ونحوه ، وعليه فكيف يمكن تصوير الجامع المقولى بين الأمور المتباينه؟

وعلى الثالث : يكون أسوء حالاً من الثاني ، لأنه أمر عنواني وهو أمر اعتباري ، فلا يعقل تصوير جامع مقولي فيه ، وليس الغرض الواحد داخلاً في شيء من الثلاث .

وفيه : إذا كان الغرض من علم الأصول هو قدره على الأمور المذكوره ، فإنّ اختلاف ذلك لا يؤثّر في أصل وحده الغرض ، فجعل الغرض الواحد بمنزله الكلّي ومتعلّقاته كالأفراد بالنسبه إليه لا يستلزم محذوراً عقلياً، خاصّة إذا اعتبرناه من العناوين الاعتباريّة الناشئه من قبل اعتبار المعبر في خصوص تلك المسائل .

وثالثاً : لو جعلنا موضوع العلم هو الجامع بين المحمولات ، كما التزم به المحقّق البروجردى قدس سره فيرد عليه ما أورده المحقّق الخميني - سلّمه الله - من أنّ الجامع الذي يتصوّر يكون من الأجناس العاليه ، هو من المعاني الإسميه ، ولها وجود استدلالى ، مع أنّ الحرمة والوجوب وأمثال ذلك من الأحكام تعدّ من المعاني الحرفيه ، أى لا وجود مستقلّ لها لأنّها منتزعه من أمر الشارع ونهيه بقوله افعل أو لا تفعل ، فكيف يمكن تصوير جامع لتلك المعاني ، مع وجود المباينه بين الوجودين؟!

أقول : والجواب عن هذه الإشكالات متوقّف على البحث عن الأمر الثاني من الجبهه الثالثه ، وهو بيان تعريف موضوع العلم .

وقد اشتهر في ألسنه أهل المعقول بأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه .

أقول : إنّ توضيح هذا التعريف يحتاج إلى تقديم مقدّمه موضحه لبيان أقسام العرض وبيان ما به التفاوت فيه :

فَنقول : العوارض جمع للعرض ، والعرض عباره عن حمل شىء على شىء وكونه ملتحقاً به ، والعارض على الشىء قد يكون بلا واسطه شىء آخر وقد يكون مع الواسطه .

ففى الأوّل: قد يكون الشىء عارضاً على الماهية فقط دون الوجود كعروض الزوجية على الأربعة .

وقد يكون الشىء عارضاً على الشىء بوجوده الخارجى نظير عروض الإحراق والحراره على النار .

وقد يكون الشىء عارضاً عليه بوجوده الذهنى ، كعروض الكليه على الإنسان حيث لا يعرض على وجوده الخارجى لأنّ وعاء الكليه والجزئيه ليس إلاّ الذهن .

هذا كلّه للعارض على الشىء بلا واسطه فيه أصلاً .

وأما الثانى : وهو العارض على الشىء لكن مع واسطه شىء آخر وهو أيضاً على ثلاثه أقسام :

تارة : تكون الواسطه فى الثبوت نظير عروض الحراره على الماء بواسطه النار ، حيث أنّ واسطيه النار للحراره على الماء تكون ثبوتياً .

وأخرى : تكون الواسطه فى الإثبات ؛ أى فى المبادئ التصديقيه نظير واسطه حدّ الوسط فى الصغرى فى ناحيه المحمول لإثبات الموضوع والأصغر على المحمول والأ-كبر فى الكبرى فى الشكل الأوّل من القياس ، كقولنا العالم متغيّر ، وكلّ متغيّر حادث ، فالعالم حادث ، فإنّ التغيّر فى القضيتين وهما الصغرى والكبرى هو واسطه لإثبات الحادثيه على العالم ، وتسمّى بالواسطه فى الإثبات .

وثالثه : تكون الواسطه فى العروض ، أى يكون العروض أولاً وبالذات متوجّهاً على شىء ، ثمّ ثانياً وبالعرض على الآخر ، حيث يطلق على مثل هذا العروض بالعنايه والمجاز ، بل قد يقال بأنّ الإسناد هنا كذب نظير إسناد الحركه إلى الجالس فى السفينه ، أو إسناد الجريان إلى الميزاب ، إذ من الواضح أنّ الإسناد والحركه حقيقه وأولاً وبالذات متوجّه إلى السفينه وفى الجريان إلى الماء ، وثانياً وبالعرض إلى الجالس والميزاب ، وهو مجازى كما لا يخفى .

ثمّ العرض بتقسيم آخر ينقسم إلى قسمين : عرض ذاتى ، وعرض غريب .

والعرض الذاتى الذى كان مورد اتفاق أهل المعقول يكون على ثلاثه أقسام :

قسم : ما يكون عارضاً على شىء بلا واسطه شىء لا فى الثبوت ولا فى غيره ، مثل عروض الحراره والإحراق على النار .

وقسم : ما يكون عارضاً بواسطه أمر مساوٍ داخلى مثل عروض التكلم على الإنسان بواسطه كونه ناطقاً .

وقسم : ما يكون عارضاً على شىء بأمرٍ مساوٍ خارجى مثل عروض الضحك على الإنسان بواسطه التعجب .

وهذه الثلاثه عرض ذاتى عند المشهور قطعاً .

وأما العرض الغريب الذى كان مورد وفاق المشهور ، أربعه :

الأول : العارض على الشىء بواسطه العروض ، مثل الحركه العارضه على الجالس فى السفينه بواسطه السفينه .

الثانى : العارض على الشىء بأمرٍ خارجى أخصّ ، مثل عروض الضحك

على الحيوان بواسطة كونه ناطقاً .

الثالث : العارض على الشيء بأمرٍ خارجيٍّ أعمّ ، مثل عروض التعب على الإنسان بواسطة كونه ماشياً .

الرابع : هو العارض على الشيء بأمرٍ مباين ، كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار .

فهذه هي الأقسام الأربعة في العرض الغريب فيكون المجموع في العرضيين سبعة أقسام .

ولكن الذي وقع الخلاف فيه ، هو ما يعرض للشيء بواسطة جزء أعمّ داخليٍّ كعروض الحساسيه على الإنسان بواسطة الحيوانيه ، فالقدماء عدّوه من الأعراض الغريبه ، وتبعهم جماعه من المتأخرين ، ولكن المشهور من المتأخرين عدّوه من الأعراض الذاتيه .

وأما ما يعرض للشيء بلا واسطه ، وكان أعمّ من المعروض أو أخصّ منه ، فلم يلتفتوا إلى كونهما من العوارض ، فصار ذلك منشأ لاستيحاش بعضهم من عدّهما من العوارض الذاتيه ، كما قد صرح بذلك المحقّق المشكيني في حاشيه الكفايه ، ولذلك أُشير إلى دفعه بقولهم : إنّ العرض الذاتى هو ما لم تكن له واسطه في العروض ، فذلك يوجب دخول ما لم تكن له واسطه أصلاً ، أو كانت ولكن في الثبوت في العرض الذاتى .

فإذا عرفت هذه المقدمه ، فلنعد إلى ما هو المقصود في المقام ، وهو أنّه حيث قد اشتهر بينهم أنّ العرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه أشكل عليه الأمر ، حيث رأوا أنّ أكثر محمولات العلوم

عارضه لنوع من الموضوع أو صنف منه ، فتكون هذه المحمولات عوارض غريبه بالنسبه إلى موضوع العلم ، لأنها لم تعرض لموضوع العلم بنفسه ، بل يعرضه بواسطه أمرٍ أخصّ .

ولهذا السبب بما أنّ هذا التعريف لا- يصدق بظاهره لمسائل العلوم سواءً بالنسبه إلى محمولات موضوعاتها ، لأنّ محمولات المسائل يعرض أولاً على موضوعات المسائل ، ثمّ تعرض ثانياً على موضوع العلم بواسطه موضوعاتها ، فلازم ذلك كونها عرضاً غريباً له ؛ لأنّ عروض شيءٍ للشيء بواسطه أمرٍ أعمّ أو أمرٍ أخصّ - كما هو في المقام - يكون عرفياً ؛ لأنّ عروض الرفع مثلاً على الكلمه يكون بواسطه الفاعليّه التي هي أخصّ من الكلمه التي هي أعمّ ، فيكون عرضاً غريباً لها ، إذ الغرض إنّما يكون فيما إذا عرض للشيء بدون أمرٍ آخر ، فهذا الإشكال ألزم أصحابنا إلى البحث عمّا يبعدهم عنه .

والذى ذهب إليه صاحب «الكفايه» في المقام ، أنه قد عدل عن التعريف المشهور عند الفلاسفه ، وقال : أى بلا واسطه في العروض ، حيث أنه قدس سره أراد بذلك بأن عروض الشيء على الشيء إذا كان بلا واسطه في عرضه ، ولو كان مع الواسطه في الثبوت ، فهو عرض ذاتي له ، فعليه يكون عروض الحركه على الجالس في السفينه عروض عرض غريب ، لأنّ الحركه تعرض أولاً وبالذات على السفينه ، وثانياً وبالغرض على جالسها .

وأما إذا لم يكن كذلك فهو ذاتي ، ولو كان بواسطه أمرٍ خارج عن ذات المعروض ، مثل الحراره العارضه على الماء بواسطه المجاوره مع النار ، فإنّ المجاوره التي كانت واسطه في ثبوت الحراره للماء تعدّ خارجه عن حقيقه الماء

وذاوته ، ولكن مع ذلك فهو عرض ذاتي له ، لأنَّ الحراره لا- تتوجّه أولاً وبالذات إلا إلى الماء ، فضلاً عن الواسطه التي كانت واسطه في الثبوت ، سواء كان أمر أخصّ أو أعمّ أو مساوياً ، مثل عروض الضاحكيه للحيوان بواسطه الإنسانيه الذي كان العروض بواسطه الإنسانيه أخصّ من الحيوان ، أو عروض الحسّاسيه للإنسان بواسطه أمر أعمّ كالحيوانيّه ، أو عروض الضاحكيه للإنسان بواسطه التعجّب التي تساوى مع الإنسان .

وعليه فإنّ جميع هذه الأقسام تعدّ عرضاً ذاتياً عند المحقّق الخراساني قدس سره فحينئذٍ يكون عروض محمولات المسائل على موضوع العلم عرضاً ذاتياً له ، لعدم كون موضوعات المسائل إلا- واسطه في الثبوت لا- العروض ، فحيث أنّه كان خلاف ما اصطلاح عليه أهل الفنّ لأنّهم اتفقوا على أنّ عروض الشيء بأمر أخصّ أو أعمّ على شيء آخر يعدّ عرضاً غريباً ، والاختلاف إنّما حدث بينهم في العروض بالأمر المساوي ، حيث قد زعم بعض كونه عرضاً غريباً خلافاً للآخرين من اعتباره ذاتياً ، فحيث لم يكن هذا التفسير مرضياً عند الأصوليين ، لا سيما عند المتأخّرين ، بل لم يكن مفيداً للتخلّص عن بعض ما سيدكر من الإشكالات العقليّه والمحاذير البرهانيّه ، سلك المتأخّرين من الأصوليين مسلكاً آخر ، فذكر بعض المحقّقين كصاحب كتاب «درايه النهايه» بأنّ صدر المتألّهين قدس سره قد أجاب عنه(١) بأنّ الأعراض الذاتيه للأنواع وما بمنزلتها ربما تكون أعراضاً ذاتيه للأجناس وما بحكمها ، وربما لا تكون ، بل تكون غريبه عنها .

بيان ذلك : إنّ ميزان العرض الذاتى أن لا يتوقف لحوقه لموضوع العلم على صيروره الموضوع نوعاً متهيئاً الاستعداد لقبوله ، لا أن يتوقف لحوقه له مع سبق اتصافه بوصف مطلقاً ، ولو كان سبقاً ذاتياً رتبياً ، مثلاً يكون موضوع علم المعقول هو الموجود ، فإنه ينقسم إلى الواجب والممكن ، والممكن إلى الجوهر والعرض - أى المقولات العرضيه - ثم الجوهر ينقسم إلى عقل ونفس وجسم ، فإنّ حمل الجوهرية والعقلية والنفسيه - التى كانت من محمولات المسائل - لموضوعات المسائل وهى الجوهرية فى العقلية مثلاً ، والإمكان فى حمل الجوهرية عليه ، يكون عرضاً ذاتياً للوجود الذى كان هو الموضوع فى علم المعقول ، لأنّ حمل الجوهرية على الممكن يكون فى مقام الوجود فى الخارج متحداً مع وجود الموجوديه ، أى ليس بأن يوجد أولاً عنوان الجوهرية على الممكن ، ثم بعده يوجد جنسه وهو الوجود ، بل كان فى الخارج من حيث تحققهما فى زمان واحد ، وإن كان بحسب الرتبة والذات يكون تحقق الوجود مقدّم على تحقق الممكنيه ، كما هى مقدّمه على الجوهرية ، فهذا هو عرض ذاتى .

هذا بخلاف ما لم يكن العارض على الجنس ، إلا بعد عروضة على النوع تقدماً وجودياً خارجياً ، فهو عارض بعرض غريب ، وذلك نظير عروض الكتابه للحيوانيه ، فإنّها لا تعرض عليها إلا بعد فرض الوجود الإنسانيه ، أى تخصّص الحيوانيه بخصوص الإنسانيه وجوداً خارجاً أولاً ، ثم يعرضها الكتابه ثانياً وبالعرض ، فإنه يكون عرضاً غريباً .

فعلى هذا المعنى ، لا فرق فى الذاتى وغيره بين كون الواسطه أمراً أعمّ أو أخصّ ، لأنّ الملاك حينئذ هو وحده الوجود واتّحادهما معاً فى مقام العروض ،



فهو ذاتي ولو كان بواسطة أمر أعم أو أخص ، وعدمها وعدم الاتحاد فهو غريب ، وإن لم يكن له الواسطه بأمر أعم أو أخص .

ثم قال المحقق المذكور بعد ذلك : بأن هذا الجواب وجيه ، لكن لا يجرى في جميع العلوم ، نعم يصح في مثل موضوع علم المعقول ، وأمّا في مثل علم الفقه والنحو والصرف لا يمكن الالتزام بذلك ، لوضوح أنّ موضوع علم الفقه هو فعل المكلف ، وفي النحو هو الكلمه ، والأحكام في الشرع عباره عن الحرمة والوجوب ونظائرها ، وفي النحو هي المرفوعيه والمنصوبيه ، حيث يحمل الوجوب على الصلاه أو الصوم وغيرهما ، والمرفوعيه على الفاعليه والمفعوليه ، وهما متباينان في الوجود ، لوضوح مباينه فعل المكلف مع الحكم الشرعي ، وليس بمنزله العقلية بالنسبه إلى الجوهرية ، وهكذا مباينه المرفوعيه مع الكلمه وجوداً ، فلا بد من البحث عن جواب آخر .

فأجاب عنه : بأن موضوع علم الفقه ليس فعل المكلف بما هو ، بل من حيث الاقتضاء والتخيير ، وكذا في علم النحو ليس الموضوع الكلمه بل من حيث الإعراب والبناء ، والحيثيات المذكوره لا يمكن أن تكون حيثيات لاحقه لموضوعات المسائل ، لامتناع أخذ مبدأ محمول المسأله في موضوعها ، وإلاّ لزم عروض الشيء لنفسه ، بل المراد استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه ، وهذه حيثيه سابقه لا لاحقه .

فالكلمه من حيث الفاعليه مثلاً مستعدّه للحقوق المرفوعيه عليها ، ومن حيث المفعوليه للمنصوبيه ، وهكذا فعل المكلف من حيث الصلاتيه مستعدّه للحقوق التكليف الاقتضائي مثلاً ، فحيث صار عروض المحمول على موضوع

العلم على سائر العلوم أيضاً عرضاً ذاتياً .

ثم استخلص رحمه الله بعدم لزوم حفظ العرض الذاتى فى تعيين الموضوع لكل علم ، بل قد يكون فى العلم له موضوعاً لوجود جامع ذاتى بحيث يكون موضوع العلم عين موضوع مسائله ، وقد لا يكون كذلك .

وبالجملة: يكون العلم عبارة عن مجموعه من القضايا المختلفه ، يجمعها غرض واحد ، وهذا الغرض الواحد يكفى فى صدق العلم عليه .

هذا حاصل ما ذكره المحقق المذكور .

والتحقيق أن يُقال : بأنّ العرض يكون على قسمين ؛ إمّا فلسفى أو منطقى .

أمّا العرض الفلسفى يكون فى مقابل الجوهر ، هو عبارة عن ماهيته من شأنها أن يكون وجودها فى الخارج فى موضوع ، بخلاف الجوهر حيث أنه إذا وجد وجد لا فى موضوع ، بل قائم بنفسه .

هذا بخلاف العَرَض المنطقى ، فإنّه عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشىء ومتمّحداً معه فى الخارج ، ويقابله الذاتى ، فإنّ العرض المنطقى قد يكون جوهرًا من الجواهر كالناطق بالنسبه إلى الحيوان ، وبالعكس حيث أنّ كلاًّ منهما يكون خارجاً عن ذات الآخر ويحمل عليه ، فيصدق عليه العرض المنطقى مع أنّه جوهر فلسفى ، وعليه فلو جعلنا المراد من العرض الذاتى فى تعريف الموضوع هو العرض الفلسفى فيه ، يمكن ورود الاعتراضات التى قد عرفت تفصيلها ، من الإشكال فى صدق كونها ذاتياً إذا كان مع الواسطه ، أو تعدّد الوجود فى مرحله تحقّق العرض بالنوع والجنس ، هذا بخلاف العرض المنطقى .

وأما لو لاحظنا العرض بمعناه المنطقى ، بمعنى كون كلّ شىء يكون خارجاً

عن ذات الآخر ومحمولاً- على الآخر ومتمحداً معه خارجاً من دون أن يكون عيناً ولا جزءاً له ؛ فيلزم أن يكون كلّ محمول عند كونه محمولاً- على الموضوع الإلهي بالمعنى الأعمّ ، والفاعل المرفوع والمفعول المنصوب في علم النحو تكون محمولاتها أعراضاً ذاتية لموضوعاتها ، فبذلك يحمل ويصدق على موضوع علمه من الوجود في الأوّل والكلمه في الثاني .

فعلى ذلك لا ينافي أن تكون محمولات المسائل في العلم عرضاً ذاتياً لموضوعه بذلك اللّحاظ المنطقي ، مع كونه عرضاً غريباً باصطلاح الفلاسفه ، بلحاظ وجود الواسطه بأيّ قسم منها حتّى مع تعدّد الوجود ، فذلك الجامع الذي يعتبره المعتمد في موضوع كلّ علم يكون بحيث يرتبط كلّ موضوع لمسألته ومحمولها بذلك الجامع المسّمى بالموضوع ، وقد يُسمّى بأنّه الجامع للمحمولات كما سيظهر من المحقّق البروجردى قدس سره حيث يقول : (هو الجامع لموضوعات مسائل العلم) وهو ما صرح به غيره ومنهم المحقّق الأصفهاني في كتابه (١) ، وهو الحقّ عندنا ؛ لأنّ المحمولات بحسب النوع تعدّد من الحالات والعوارض والأحكام الانتزاعية مثل التكاليف الشرعيه ونظائرها ، وهذا بخلاف الموضوعات في المسائل فإنّها تعدّد نوعاً من الموجودات المتأصّله والموضوعات الخارجيه المنطبق عليها كالكلمه في علم النحو ، والفعل المكلف به كالصلاه في علم الفقه ، وأمثال ذلك .

وعليه فما التزم به المحقّق البروجردى قدس سره لا يخلو عن إشكال .

هذا ، وقد اعترض عليه المحقق الخميني بأنه كيف يتصور جامع بين الأحكام مثل الحرمة والوجوب التي تعدّ من الأمور الانتزاعية .

هذا بخلاف ما لو جعلنا الموضوع هو الجامع لموضوعات المسائل ، فإنّها تعتبر موجوده في الخارج وبذلك تقع موضوعاً للمحمولات ومركزاً لتوارد الحالات عليها كما لا يخفى .

وبذلك يندفع الإشكال من جهه وصف الذاتيه الموجود في العرض ، لما قد عرفت أنّه كان في اصطلاح المنطقيين دون الفلاسفه ، كما يندفع عن ذلك ما قد يُقال من أنّه كيف يتصور الجامع في الأمور الاعتباريه المنتزعه ، كما أورده المحقق الخميني .

لَمّا قد عرفت بأنّ الموضوعات في المسائل بحسب النوع ليس من الأمور الاعتباريه أو الانتزاعيه ، بل تعدّ من الوجودات الخارجيه من الكلمه أو الفعل أو الجوهر والجسم وأمثالها .

فضلاً عن أنّ تصوّر الجامع للأُمور الاعتباريه لا يكون إلّا اعتبارياً أيضاً ، ولا محذور فيه ، كما قد يعتبر عنوان جامع اعتباري للحكم الإلزامي الشامل للوجوب والحرمة ، دون حكماً غير إلزامي جامعاً للأُمور الثلاثه الباقيه من الاستحباب والكراهه والإباحه ، حيث لا محذور فيه ولا استحاله .

نعم ، المحذور المحتمل في المقام هو فيما إذا كان اعتبار الجامع بين أمور تكويته وأُمور اعتباريه حيث يصعب ذلك لعدم وجود السنخيه في الأفراد الداخله تحت الجامع .

مع أنّه لا يخفى عليك بأنّ تصوّر الجامع الذي يكون مداراً للعلوم ، لم يكن

إلّا- فعلاً- من أفعال العقل ، حيث يتصوّر العقل عنواناً يكون مركزاً لتعلّق المحمولات عليه حقيقه ، ويتوارد الحالات عليه خارجاً ، فيسمّى ذلك جامعاً وموضوعاً ، ولعلّ اعتبار ذلك عند العقلاء من جهة مراعاة المسائل واجتنابها عن التشتت ، وعدم انحرافها عن الجبهه المبحوثه التي تعلّق الغرض بها ، فهو أمرٌ معقول وإن كانت أفراده مختلفه بحسب النوع ، فتأمل .

والشاهد لذلك ملاحظه أنّ أهل الاصطلاح قد يزيدون في تعريفاتهم قيد الحيثيه، فيقولون موضوع علم النحو هو الكلمه من حيث الإعراب والبناء ، وموضوع علم الصرف هو الكلمه أيضاً من حيث الصّحّه والإعتلال ، وليس ذلك إلّا- من جهة أنّهم يلاحظون شيئاً واحداً يكون موضوعاً لعلمين فيحاولون تمييز بعضها عن بعض من خلال التعريفين المذكورين .

فظهر من جميع ما ذكرنا ، عدم امتناع فرض الجامع بين الموجودات المتأصّله ، ولا بين الأمور الاعتباريه .

وأما فرض الجامع بين الأمور الاعتباريه والموجودات المتأصّله ، فلو سلّمنا امتناعه ، لكن لا حاجه لفرض مثله في موضوع العلم أصلاً ، لما قد عرفت بأنّ عمده موضوعات المسائل تعدّ من الموجودات الخارجيه والموضوعات الواقعيه ، والاعتبار والانتزاع حتّى لو فرض وجودهما، إنّما يكون ذلك في طرف المحمولات ، نظير الأحكام الشرعيه في علم الفقه حيث لم نلتزم بوجود جامع لها ، حتّى يقال بالامتناع ، وإن لم تكن المحمولات أيضاً أجنبيّاً عن الموضوع لسبب ارتباط موضوعات مسائلها بها، حيث أنّها مرتبطه بالموضوعات ، ولهذه العله ترتبط بالموضوع المسمّى بالجامع في العلم .

كما أنّ إشكال: (عدم إمكان فرض جامع بين الأمور الوجوديّة والعدميّة، من جهة أنّ علم الفقه علم مركّب عن مثل الصلاه والزكاه ونظائرها من الأمور الوجوديّة، أو الصوم والحجّ المركبان من عدد من التروك وهى أمر عدمى ...).

غير وجيه: لوضوح أنّه لا- نجد فى الفقه عبادته أو عمل لم يكن مركّباً من أمر وجودى، لوضوح أنّ الأعدام بما هى لا أثر لها، والآثار إنّما تكون حاصله ومرتّبته على الأمور الوجوديّة. نعم، تلك الأعدام ترتبط بعضها مع بعض من جهة عدم تحقّق وجود المبطل والمانع، وهو المسمّى بالتيه التى تعدّ عملاً قليلاً وفعلاً نفسائياً فى الصوم وسائر الأعمال والأفعال، وكذلك التيه فى الحجّ، فاعتبار الجامع إنّما هو باعتبار ذلك الوجود فى كلّ من العبادات، وهو واضح وقد عرفت عدم وجود محذور فى تصوّر الجامع أصلاً.

وبذلك ثبت أنّ فرض وجود الموضوع لكلّ علم - كما جرت عليه عادة القدماء والمصنّفين فى كلّ علم - ليس بمحال وممتنع؛ بل دعوى وجوده غير بعيدة حتّى فى مثل الجغرافيا - خلافاً لما قاله المحقّق الخمينى من عدم وجود موضوع كلّى له -، لإمكان فرض الموضوع الكلّى له بحسب ما يستفاد من اللغويين فى تعريفه من أنّ موضوعه هو الأرض من الجهات الطبيعيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، راجع قاموس «فرهنگ معين» مادّه الجغرافيا تجد أنّه يذكر له موضوعاً يحول حوله جميع المسائل المتعلّقه بهذا العلم.

فحينئذٍ يمكن فرض أن يكون الموضوع فى علم الأصول ما يمكن انطباقه على كلّ مسأله من مسائله، فيجب حينئذٍ ملاحظه أنّه كيف يتمّ هذا الانطباق، وهل هو كانطباق الكلّى الطبيعي وصدقه على أفراده، - كما ادّعا المحقّق

الخراساني في كفايته - أو على نحو آخر كما عليه بعض الأصوليين ، هذا ما نبحت عنه في الأمر القادم .

\*\*\*

الأمر الثالث : في بيان كفيته صدق الموضوع على أفرادها التي هي موضوعات مسائله .

فقد ذهب صاحب «الكفاية» إلى أن نسبة الموضوع إلى موضوعات المسائل كنسبه الكلي الطبيعي إلى أفرادها ، خلافاً لبعض الأعاضم - وهو المحقق البروجردى - حيث التزم بأن الموضوع هو الجامع بين المحمولات لا- الموضوعات ، وأن نسبه إلى أفرادها كنسبه تغاير العرض مع معروضه ، لما قد عرفت بأن المحمولات لها جامع وهو عبارته عن خصوصيات الموضوعات التي هي خارجه عن حقيقته ذات الموضوعات ومحمولاً عليها ، فلا يكون ذاتيه .

كما أن المحقق الخميني أورد على صاحب «الكفاية» بأن موضوعات العلوم قد لا تكون كلياً حتى تكون نسبتها مع الموضوعات كنسبه الطبيعي مع أفرادها حيث يغير مفهوماً ويتحد معه خارجاً ، ثم مثل لما ادّعاه بعلم الجغرافيا والتاريخ والطب وعلم العرفان ، وقد أكد في مثل علم العرفان بأن موضوعه هو الله تبارك وتعالى ، وهو باطل لعدم إمكان تعقل الكلي فيه سبحانه ، تعالى الله من ذلك علواً كبيراً ، انتهى ملخص كلامه .

ولكن الإنصاف أن يُقال : حيث اخترنا كون الجامع المسمى بالموضوع جامعاً للموضوعات دون المحمولات ، فلا نأبي بأن يكون ذلك منطبقاً على الموضوعات كانباق الكلي على أفرادها ، إلا أنه حيث لم يكن من الحقائق الواقعيه المتأصله -

نظير الإنسان والحيوان اللذان يعدّان كلياً ذاتياً لأفراده - والأولى في التعبير عنه أن يُقال : إنّه بمنزله الكلي الطبيعي بالنسبه إلى أفرادها ، فالكلمه تكون بمنزله الإنسان الذى ينطبق على أفرادها ، فمصاديق الكلمه الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغيرها، ويكون انطباقها عليها نظير انطباق الإنسان على زيد وعمرو وبكر وخالد ، وهذا المعنى ثابت فى جميع العلوم حتّى فى الجغرافيا والطب بل العرفان أيضاً ؛ لوضوح أنّه قد عرفت أن ليس ذات الأرض أو البدن أو الله جلّ وعلا موضوعاً حتّى يقال بعدم إمكان تعقل الكليه أو عدم تحقّقها ، بل الموضوع فى هذه الأمور هو المتحيّث بالحيثيه المستعدّه بتوارد الحالات والمحمولات عليه من البتّ فى صفات الجلاله والجماليه لله التى لها دخل فى معرفه الله ، وهكذا من خصوصيات الحالات الوارده على جسم الإنسان من الأمراض والأسقام التى لها دخل فى معرفه البدن ، وهكذا الحالات الاجتماعيه والسياسيه وغيرها من الأمور المتعلّقه بمناطق الأرض المختلفه وأفرادها من جهات مختلفه ، فإنّ جميعها تكون موضوعاً لعلم الجغرافيا ، وهذا هو الحقّ ولا ينافى كون الأمور المذكوره عَرَضاً منطقيّاً ، لما قد عرفت من أنّ محمول كلّ مسأله عارض على موضوعها وخارجاً عنه ومُتَّحداً معه فى الخارج ، وموضوع المسأله أيضاً هو عين موضوع العلم نظير عينيّه الكلى مع أفرادها ، ومُتَّحداً معه فى الخارج ، وإن كان يغيّره مفهوماً ، فالمحمول على موضوع يكون محمولاً - على موضوع العلم أيضاً حقيقهً ، وهو عَرَض منطقى ، ولو كان بلحاظ العرض الفلسفى عرضاً غريباً لكونه يعدّ عرضاً على الموضوع بالواسطه ، كما لا يخفى .



الأمر الرابع ، وهو أنّ تـمـايز العلوم هل يكون بـتـمـايز الموضوعات كما عليه القدماء من الأصوليين ، أو بـتـمـايز الأغراض كما عليه صاحب «الكفاية» ، أو بـتـمـايز الموضوعات المراد منها تـمـايز الحـيـثـيات ، كما هو المستفاد من كلام المحقق الأصفهاني قدس سره والنائني في «فوائد الأصول» .

وقد ثبت ممّا ذكرناه في الأمر الثالث أنّ الحقّ ما التزم به المحققان النائني والأصفهاني لما عرفت تفصيلاً أنّ حقيقه التمايز في نهايه الأمر يرجع إلى تمايز الحـيـثـيات ، فمتى كان موضوع العلم مشتركاً بحسب الظاهر بين العلمين أو العلوم - كالكلمه التي تعدّ موضوعاً لعلم النحو والصرف والمعاني - فالحاق قيد الحـيـثـيه من تعيينات الإعراب - من الرفع والنصب والجرّ - في النحو ، أو من حيث الصحه والاعتلال في الصرف ، ومن حيث الفصاحه والبلاغه في المعاني والبيان ، يوجب تمايز كلّ واحدٍ من الآخر ، ويرفع المحذور ، وبذلك تندفع جميع الإشكالات المتوهمه في موضوع العلم . بقى أن نشير إلى اعتراض وارد في المقام وهو

إن قلنا : بأنّ الذات مأخوذه في المشتقّ وأنّ الفرق بينه وبين المبدأ باللابشريطيه في المبدأ والبشرط اللائيه في المشتقّ ، فإنّ اللابشرط لا يأبى عن الاتّحاد مع غيره يكون الموضوع متّحداً مع المحمول ، وتكون الهوهويه متحقّقه فيها ، والقضيه حاكيه عنها وقضيه عرضيه الحمل إنّما هي بالنظر الدقيق البرهاني كموجوديه الماهيه بالعرض .

فتحصّل من جميع ما بيّناه أنّ تلك القضايا الحـمـليه بجميع أقسامها حاكيه عن الهوهويه ، وهيئتها وضعت للدلاله عليها بحكم التبادر ، فلا تكون النسبه في مثل تلك القضايا موجوده لاستلزامها المحال ونقض المطلوب كما عرفت ، فلا

يكون صدق القضية وكذبها ملحوظاً مع النسبه بالمطابقيه وعدمها كما عليه القوم ، بل يكون ملاكه من هذه الحيثيه بملاحظه حال مجموع القضيه مع الواقع بكونه صادقاً أم لا ، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

فإذا عرفت عدم وجود النسبه فى الواقع ونفس الأمر المحكى ، فلا- وجه لوجودها فى القضايا الحكائيه من اللفظيه والمعقوله والمفهوميّه مع كونها تابعه للقضيّه الواقعيّه ونفس الأمر به كما لا يخفى ، مع أنه لو فرض اشتمال القضيه اللفظيه على النسبه دون الواقع ونفس الأمر لا يستلزم كون القضيه كاذبه ، لعدم مطابقه اللفظيه مع الواقعيّه وما هو موجود فى الخارج والذهن ، فإذا لم تكن النسبه فى القضيه اللفظيه فما ظنك بما يفهم منها؟

وأما القضايا المؤوله من الحمله التى يتخللها الأداة والحروف مثل (زيدٌ على السطح) و (زيدٌ له البياض) فهى مشتمله على النسبه ؛ لأنه كما يكون لكل من (زيد) و (السطح) وجود فى الخارج ، فكذلك لكونه وحصوله على السطح نحو وجود وتحقق فى الخارج ، فإذا كان فى الواقع نسبه موجوده والقضيّه فيه مركبه من ثلاثه أجزاء من الموضوع والمحمول والنسبه ، فكذلك يكون سائر القضايا التابعه من اللفظيه أو المعقوله والمفهوميّه .

هذا ومن جهه أخرى تطلق على هذه القضايا المؤوله؛ لأنها ليست حمله بل تؤول إليها فإن قوله : (زيد فى الدار) يؤول إلى زيد حاصل أو قائم أو مستقرّ فيها .

فتحصّل أنّ الهيئه فى القضايا الحمله غير المؤوله وضعت للدلاله على الهوهويه التصديقيه قبال الهوهويه التصوريه الموجوده فى المركبات الناقصه التى مفادها أنّ المحمول عين الموضوع ، وكان صدق القضيه وكذبها يدور مدار صحتها

فى الواقع من الهوهويّه وعدمها .

كما أنّ الهيئته فى القضايا المؤوّله وضعت للدلاله على تحقّق النسبه دلالة تصديقيه فى قبال ما كانت الدلاله للنسبه التصوريه فى المركّبات الناقصه ، وهنا يكون صدق القضيه وكذبها على صدق النسبه وكذبها بالمطابقته وعدمها ، فعلى هذا كلّ منهما تشتمل القضيه الحمله على التصديق لا محاله على الاختلاف فى المتعلّق من الهوهويّه أو من ثبوت النسبه .

هذا حال القضايا الحمله فى الموجبات بقسميها .

وأما السوالب ، فلا- تشتمل على النسبه مطلقاً ، سواء كانت من الحمله غير المؤوّله ، أو الحمله المؤوّله ؛ لأنّ ذات السلب إنّما يدلّ على سلب الحمل ونفى الهوهويّه التصديقيه فى الحملات غير المؤوّله ؛ لا على حمل السلب أو حمل هو السلب كما يتوهم ، فقولنا : (زيد إنسان) حمل يدلّ على الهوهويّه و(زيد ليس بحجر) سلب حمل يدلّ على نفي الهوهويّه .

وأما السوالب فى الحمله المؤوّله ، كقولنا : (زيد ليس فى الدار) و(عمرو ليس له البياض) فحرف السلب يرد على الكون الرابط فيسلب به الكينويّه فى الدار ، ولهذا ترى أنّ فى القضيه السالبه المحصّله مثل (زيد ليس له البياض) يدلّ اللام على الإضافه ، وحرف السلب على سلب تحقّقها ، فورود حرف السلب عليها يدلّ على أنّها لنفس الإضافه لكن لا بمعنى كونها ماهيه كليّه ، بل بمعنى نفي الإضافه الجزئيه بين الشئيين ، فحرف السلب يرد على الكون الرابط ، فإذا سلبه صارت الإضافه مسلوبه بالتبع ، فأداه الإضافه والنسبه تدلّ على معانيها فى القضايا السالبه والموجهه على سواء - لكن القضايا الموجهه تدلّ على تحقّقها

بدلاله تصديقيته والسالبه على سلبه كذلك، وفي كليهما تكون الدلاله التصديقيه لهيئه الجمل الخبريه .

ولا يخفى أنّ القضيه المؤوله وإن اشتملت على النسبه والإضافه، إلاّ أنّ القضيه لا تتقوم بهما ، بل فى جميع القضايا لا تفيد الإضافه والنسبه اللتان هما مدلولوا الحرف إلاّ معنى تصوّرياً ، لا دخل لهما فى صيروره القضيه قضيه ، وتاميه القضيه إنّما هى بهيئه القضيه والجمله وهى مختلفه باختلاف الهيئات ، ولهذا السبب نجد أنّ الإضافه والنسبه موجودتان فى قولنا : (زيد فى الدار) وقولنا : (إن كان زيد فى الدار فعمرو على السطح) ، مع أنّ الجمله فى المثال الأول تامه ، وفى المثال الثانى ناقصه، وليس ذلك إلاّ لاختلاف الهيئه ، فإنّ هيئه (زيد فى الدار) فى المثال الأول تدلّ على المعنى التصديقى، وقد أخذت هذه الجمله شرطاً فى المثال الثانى ، ودلاله هيئه الجمله الشرطيه تخالفها ، فإنّها تدلّ على أنّه إن كان زيد فى الدار فعمرو على السطح .

فتحصّل أنّ هيئات الجمل التامه على اختلافها - موجباتها وسوالبها - وهى التى تصير القضيه قضيه ، وتكون مدار الصدق والكذب، وتحكى حكايه تصديقيه عن ثبوت الشئ أو لا ثبوته كذلك فى الحملات المؤوله .

هذا تمام كلامه ، فجزاه الله عن الإسلام وأهل العلم أفضل الجزاء وأوفاه .

أقول : والذى يختلج بالبال فى تحقيق هذا المقال والله العالم بحقيقه الحال ، هو أن يُقال إنّ توضيح الأمر يتطلّب تقديم مقدّمه موضحه لما هو المقصود والمراد فى المقام ، وهى :

إنّ القضيه لا تطلق إلاّ على ما تكون مركبه من شيئين، ولعلّ وجه التسميه

كان لأجل طلب كلّ جزء منها للآخر ، حيث لا يقال لشيء مفرد واحد مثل زيد قضيه إلاّ بنوع من العنايه والمسامحه بلحاظ ما هو المقدر فيه ، كما يقع ذلك كثيراً في الأجوبه بالنفي والإثبات ، بنعم أو لا ، ونظائرها .

والشيئان ما لم تحصل بينهما رابطة وإضافه لا يمكن أن ينتزع منهما القضيه والتركيب ، أى لا يطلق على المفردات المتعدده من دون ربطٍ بينها أنها مركبه وقضيه ، ولذلك لا يصحّ السكوت عليها في الجملات غير العامه وإن كان إطلاق التركيب أوسع عنه ، لصحّه إطلاق التركيب على الناقصه بالنظر إلى وجود الإضافه والنسبه الناقصه فيهما ، مثل (غلام زيد) و (خاتم فضّه) مع أنّه لا يصحّ السكوت عليها .

وكيف كان، فإنّ صحّه إطلاق القضيه على التراكيب موقوفه على وجود الربط والارتباط بين مفردات الجمله وإلاّ لما صحّ ذلك .

فالقضيه لا تتحقّق بشيء واحد، كما لا تتحقّق بشيئين من دون ربط وارتباط بينهما ، فإذا تحقّق الأمران إن صحّ السكوت عليه فهي قضيه تامه ومركبه وكامله ، وإن لم يصحّ السكوت عليه فهي قضيه ناقصه وغير تامه .

كما أنّه لا- يصحّ إطلاق الحمل إلاّ- إذا كان الحمل بين الشيئين ، بأن يحمل شيء على شيء آخر فيطلق عليه الحمل ، وعلى القضيه المشتمله عليه قضيه حمليه ، إذ لا معنى للحمل في شيء واحد ، فعلى هذا يصحّ أن يُقال : بأنّ صحّه إطلاق القضيه والحمل موقوفه على الا-ثنيته والتعدّد في ناحيه الأقلّ ، وأمّا في طرف الأكثر فربما تكون أجزائها أكثر من الاثنين مثل القضيه الشرطيّه المتّصله أو المنفصله ، حيث ربما تكون أجزائها أزيد من الخمسه والستّه ، كما سترى في مثل

(إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) ؛ حيث أنّ فيها ثلاث نسب ؛ نسبتين في طرفيهما ونسبه بين الشرط والجزاء كما لا يخفى .

كما أنّه لا- يصحّ إطلاق الموضوع والمحمول إلّا- إذا وقع على الشئين ، إذ لا- يمكن أن يكون شيئاً واحداً هو الموضوع والمحمول فضلاً عن وجود النسبه فيه ، فإنكار النسبه دون غيرها في الشئ الواحد مخالفٌ للضرورة ؛ لأنّ الواحد واحد فلا حمل فيه ولا- قضيه ولا نسبه ولا موضوع ولا محمول ، فصحّه إطلاق هذه الأمور موقوفه على التعدّد والإثنيّه ، وهو واضح لا يكاد يخفى لمن تأمل .

غايه الأمر والذى لابدّ أن يلاحظ هو أنّه هل يكفى وجود الإثنيّه في تحقّق القضيه والحمل والموضوع والمحمول بدون الارتباط والانتساب بينهما ، أم لابدّ في تحقّق تلك العناوين من وجود إضافه وانتساب بينهما ، وإلّا لو اجتمع عشره مفردات غير مرتبطه بعضها مع بعض من الجواهر والأعراض من دون حمل وارتباط بينها ؛ كأن يُقال : زيد - عمرو - بكر - خالد ، أو يُقال : بياض - سواد - اصفرار - احمرار ، أو يُقال : زيد بياض - عمرو سواد وأمثال ذلك لا يطلق عليها عند العرف والعقل بأنّها قضيه أو حمل ، أو موضوع ومحمول ، وليس هذا إلّا لأجل فقد النسبه والارتباط بينهما ، فالذى يوجب إيجاد هذه العناوين في الشئين وأزيد ليس إلّا- النسبه والإضافه بينهما ، فإذا تحققت النسبه بينهما يتحقّق من خلالها تمام تلك العناوين ، ويقال على مثل (زيد قائم) إنّّه قضيه حمليه مشتمله على الموضوع والمحمول والنسبه، ويترتب عليها الأوصاف بأنّها تامّه مركّبه وأمثال ذلك، كما يصحّ أن يقال إنّّه يصحّ السكوت عليه لتحقيق الفائده والاستفاده منه.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ القضيه والحمل والموضوع والمحمول تطلق ولا تصحّ

إلا بعد وجود الإثنيين والشئيين ، ثم قيام الارتباط بينهما والإضافه الذى يطلق عليها النسبه .

نعم ، والذى ينبغى أن يلاحظ بتمعن هو معرفه أن أى نوع من الإثنيته يقتضى وجودها ، لأنه قد يطلق هذا على ما يكون اثنيين حقيقه وواقعاً وفى الخارج مثل قولنا : (زيد قائم) حيث أن زيد عباره عن ذات الشخص ، والقيام عباره عما يعرض على الشخص من حاله خاصه معينه خارجيه ، والشاهد على اثنيتهما أنه قد يكون زيد موجوداً ولا يكون له القيام كما لو كان جالساً أو نائماً ، فلو كان القيام هو نفس زيد لكان اللازم فناء زيد وزواله مع زوال القيام ، وليس الأمر كذلك قطعاً .

وقد يطلق هذا على ما لا- يكون كذلك حقيقه واقعاً ، ولكن كان كذلك اعتباراً كما فى الأمور الاعتباريه والانتزاعيه ؛ نظير السقف فى البيت فإنه شىء واحد خارجاً ولكن ينطبق عليه عنوان الفوقيه بالنظر إلى ما تحته ، والتحتيه بالنظر إلى ما فوقه من السقف وغيره ، ونظير إطلاق الأبوه والبنوه على مثل زيد مثلاً ، حيث أنه أب بالنسبه إلى ولده ، وابن بالنسبه إلى والده ، فإن الشخص واحد ولكن الجبهه فيه بالاعتبار والنسبه متفاوته ومتعدده .

ونظير هذه الملكيه لخصوص مال معين فإنه لله عز وجل حقيقه ولكنها ينسب إلى مالكه أيضاً حيث يصح أن يقال ملك لمالكه وهو زيد مثلاً- ، وملك لله عز وجل باختلاف الاعتبار ، حيث يكون إطلاق الملكيه على الله عز وجل بالحيثيه لأن لله ملك السماوات والأرض ، وملك لزيد لإباحه التصرفات فيه كيف يشاء مع أن المال ليس إلا شيئاً واحداً ، وأمثال ذلك كثيره فى العرف نكتفى

بالأمثلة السابقه خوفاً من الإطاله .

إذا عرفت ذلك فنقول : هل التعدّد والاثنيّته اللازمه فى القضيه والحمل والموضوع والمحمول لابدّ أن تكون من القسم الأوّل أم يكفى ولو كان من القسم الثانى ، ولا محيص إلّا بقبول الشقّ الثانى وإلّا لخرج كثيراً من القضايا العرفيه والفلسفيّه عن دائره ذلك والضروره حاكمه على خلافه .

فإذا عرفت هذه المقدمه وتأمّلت فيها، فحينئذٍ بالإمكان أن نحلّ ما قيل من الإشكالات حتّى فى القضيه الهوهويّه فى الحمل الأوّل الذاتى الذى كان أشدّ إشكالاً عن غيره ، لأجل وحده الشىء فى الخارج حقيقه وواقعاً مثل قولنا (زيدٌ زيدٌ) .

بيان الحلّ : أنّه لا إشكال لدى العرف والعقلاء والمنطقيين والأدباء صدق القضيه والحمل والموضوع والمحمول وغيرها عليه ، ولذا نجد أنّ المستشكل لم يوجّه إشكاله على صدق هذه العناوين عليه، بل يوجّهه على أنّه لا نسبه فيه لأجل كونه قضيه هوهويّه ، ولا تجامع ذلك مع الاثنيّته التى تتحقّق بواسطه النسبه والإضافه .

ولكن التحقيق أن يُقال : إنّ قيام مثل هذه القضيه والحمل لا- يصحّ إلّا- لأجل رفع جهه وجهه فيه ، وإلّا لكان من توضيح الواضحات وهو لغو لا يصدر من الحكيم ، فالحكمه تقتضى أن يكون بيان مثل هذه القضايا لرفع بعض المبهمات والمجهولات وتذكير السامع ولفت انتباهه إلى أنّه زيد حتّى يتّبه لمقصوده ومراده ، فيقول حينئذٍ : زيدٌ زيدٌ ، فزيد فى الموضوع من حيث الاعتبار مغايرٌ مع زيد فى المحمول ، لأنّ ما فى الموضوع فرض معلوماً وفى المحمول مجهولاً ،



فالاتينية هنا اعتبارى لا حقيقى ، وقد عرفت وجود النسبه أيضاً فى مثله اعتباراً ، فلا ينافى ذلك مع وحدته وهوويته ؛ لأنّ دائره التصوّرات العقلية واسعه حتّى اشتهر بأنّ فرض المحال ليس بمحال ، كما ترى نظيره فى مثل قولنا : (شريك البارى ممتنع) حيث قد حمل الامتناع على شريك البارى ، فمع فرض امتناعه خارجاً واقعاً ، كما أنّ الأمر كذلك حقيقه ، كيف يحمل عليه هذا المحمول ، فلا بدّ من جعل شريك البارى موضوعاً يمكن تصوّره كذلك فيحمل عليه .

ولأجل ذلك صحّ القول بأنّه قضيه حمليه موجه تامه يصحّ السكوت عليها ، ومشمئله على الموضوع والمحمول والنسبه ، وكذلك الأمر فى مثل القضايا الهوهويه حيث يصحّ إطلاق التعدّد والاتينية عليه اعتباراً وتصوّراً وفرضاً ، وإن لم يكن كذلك حقيقه ، ولذلك يصحّ القول بأنّها مشتمله على ثلاثه أجزاء من الموضوع والمحمول والنسبه فى عالم الاعتبار .

ومثل هذا الكلام يجرى فى حمل العكس على فرده بالحمل الذاتى مثل (زيد إنسان)، فإنّه وإن كان فى الخارج متّحداً لا اتينيه بينهما ، إلاّ أنّه بفرض اثنان فى مقام الحمل والاعتبار ، حتّى يتحقّق منه التذكّر والتبّه لما هو مجهول للسامع قصد المتكلم إفهامه ، كما يجرى مثل هذا فى حمل المفهوم على المصداق كقولنا بأنّ (الوجود موجود) فإذا رفع الإشكال عن مثل تلك القضايا الحملية غير المؤوّله المسمّاه بالهوهويه، فرفعه عن مثل (زيد قائم) و (زيد أبيض) ونظائره من الحمل الشائع الصناعى أسهل . وتفصيل هذه الأمور مذكور فى علم المعانى والبيان ، راجع كتاب المطوّل للتفتازانى وغيره .

فبناءً على ما بيّناه لا إشكال فى وجود النسبه فى تلك القضايا ، وكون

أجزائها ثلاثه من الموضوع والمحمول والنسبه ، وأن رتبه المحمول متأخره عن رتبه الموضوع عند قيام القضيّه ، وإلا لا يصدق الحمل ولا يتحقّق ، كما أنّ صدق القضيّه وكذبها منوط بصدق النسبه وكذبها حتّى يجمع صدق النسبه مع عدم صدق طرفيها فى الخارج مثل ما لو قيل (لو كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) حيث أنّها صادقه من حيث النسبه وإن لم تكن الشمس فى ذلك الزمان طالعه ولا النهار موجوداً ، فلا تكونان صادقين من حيث الطرفين نظير قوله : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١)

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا صحّحه ما عند القوم من قولهم : إنّ العلم إن كان عوناً للنسبه فتصديق وإلا فتصوّر ، حيث أنّ مرادهم من التصديق فى المركّبات التامّه والجملات الكامله التى يصحّ السكوت عليها ، فإنّ النسبه فيها نسبه تصديقيّه ، بخلاف النسبه الموجوده فى المركّبات الناقصه والمركّبات غير التامّه كغلام زيد ، حيث أنّ نسبتها نسبه تصوّريه لا يصحّ السكوت عليها ، ولا يتعلّق بها الإذعان ، كما لا يخفى على المتأمل .

كما أنّه قد ظهر من مطاوى كلماتنا هنا وفى السابق ، أنّ وجود النسبه فى المركّبات التامّه كانت منزلتها من حيث الوجود منزله معانى الحروف حيث يكون وجودها مندكّه فى الطرفين وفانيه فيهما ، إذ لا وجود لها مستقلّه فى الخارج .

نعم ، قد تكون لها علاقته فى القضايا والألفاظ باختلاف الألسن ، مثل الرفع بالتونين فى قولنا : (زيدٌ قائم) الواقع فى زيد بالابتدائيه وفى قائم بالخبريه نظير

لفظ (است) فى جملة (زيد اىستاده است) فى الفارسيه، ونظائرها فى سائر القضايا.

ومن ذلك يظهر وجود النسبه فى القضايا اللفظيه والمفهوميّه والمعقوله تبعاً لفرض النسبه فى الخارج ؛ إمّا واقعاً كما فى القضايا الحملية المؤوّله ، أو اعتباراً كما فى القضايا الهوهويه والمتّحده والحمليه غير المؤوّله . وهكذا ثبت اندفاع ما قيل فى المقام حول القضايا الحملية المؤوّله وغيرها من الموجبات .

وأما السوالب فى مطلق القضايا الحملية ، أى سواء كانت من المؤوّله أو غيرها ، إذا كانت السالبه سالبه محصّله فى قبال المعدوله ، حيث تكون القضيه فيها موجب ، سواء كانت معدوله الموضوع أو معدوله المحمول أو معدولتيهما مثل (بعض لا حجر إنسان) مثال للأوّل ، ومثل (كلّ إنسان لا حجر) مثال للثانى ، ومثل (كلّ لا حجر لا إنسان) مثال للثالث ، فإنّ هذه الثلاثه من القضايا الحملية الموجبه ، النسبه فيها موجوده كالقضايا المثبتة من دون حرف النفي ، وهو بما لا كلام فيه ولا إشكال .

ولكن الذى يتوهم فيها وجود القضيه الحملية دون النسبه لأجل تعلّق النفي بها ، هى القضيه الحملية السالبه المحصّله مثل قول : (زيد ليس بحجر) فى القضيه الهوهويه و (زيد ليس بقائم) فى الحمل الشائع الصناعى ، أو (زيد ليس له البياض) فى القضيه الحملية المؤوّله ، باعتبار أن يقال بأنّ النفي لا يتعلّق إلاّ بالنسبه ، وتلك القضايا فاقده لها ، فلازم فقدانها فقدان القضيه بحسب ما عرفت فى المقدمه السابقه من لزوم قيام النسبه فى كلّ قضيه ، فإذا فقدت القضيه فلا معنى لكونها حملية ، كما لا معنى حينئذٍ لوجود الموضوع والمحمول فيها فلا- تصديق لها حينئذٍ ، مع أنّ كلّ هذا مخالف للضروره والوجدان ، بل وما عليه العرف والعقلاء

والأدباء ، فلا جرم لبيان المندوحة لذلك .

وقد يُقال: في صحّحه إطلاق القضيه وصواحبها في السابقه المحصّيه له ، بأنّ المصحّح في الإطلاق هو ملاحظه حال موجباتها ، أى تطلق القضيه والحمليه والموضوع والمحمول باعتبار صحّحه إطلاق تلك الأمور في موجبها ، فيطلق ذلك على السالبه بالتغليب والعنايه ، فيكون السلب متعلّقاً بالنسبه فيكون حينئذٍ هو سلب العمل لا- حمل السلب ، فصار وجه الصحّحه في الإطلاق كونه بالمجاز لا على نحو الحقيقه ، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الخميني فيما ذكر .

قلنا : الجواب وإن كان بما لا محيص عنه لو عجزنا عن الإجابة الحقيقيه إلاّ أنّه لا ينسجم نطفه الإشكال ومادّته به ، لما قد عرفت من استلزام قبوله لنفى الشىء نفسه ، يعنى بأن يكون المرجع في السوالب إلى عدم الحمل رأساً باستحاله قيام القضيه فيها أصلاً لأجل الإفاده والاستفاده ، وهو ممّا لا يقبله الذوق السليم .

فالذى يقتضيه دقّه النظر أن يُقال : إنّ المحسوس والمشاهد في كلمات الأدباء وما ورد فيها من السوالب بأنّها حمل للسلب لا سلب للحمل ، قاصدين بذلك الفرار عن هذا المحذور بما لا يوجب الالتزام بذلك انعدام نفسه ، وأرادوا بيان أنّ النسبه على كلّ حال لازمه وموجوده في القضايا ، سواء كانت موجبه أو سالبه ، فالسلب هنا ليس معناه سلب وجود الحمل في القضيه ؛ أى لا حمل هنا أصلاً ، بل الحمل هنا أيضاً موجود والمحمول هنا هو سلب المتعلّق ، حيث يفرض هنا حمل عدم الحجر على زيد ، وعدم القيام على عمرو ، وعدم البياض عليه ، نظير فرض الوجود اعتباراً لشريك البارى لحمل الامتناع عليه ، وقد عرفت أنّ فرض المحال ليس بمحال ، فيظهر ممّا ذكرنا أنّ ما التزمه المحقّقون من الأدباء بأنّ

السلب فى القضايا السالبة المحصّيه له حمل للسلب لا- سلب الحمل ، كان لأجل لحاظهم ما هو محتاج إليه فى تحقّق القضيه ، فتعليق النفى إلى النسبه هنا ليس معناه عدم وجود النسبه فى القضيه أصلاً ، حتّى يقتضى الحمل والموضوع والمحمول ، بل معناه حمل السلب على الموضوع .

غايه الأمر الفرق بين السالبة المحصّيه له وبين معدوله المحمول ، هو أنّ المتكلم قد يرى النفى جزءاً للمحمول فهى معدوله المحمول ، وإلا كانت سالبه محصّله .

فبذلك يظهر أنّ كلّ القضايا من الموجبات والسوالب من الحملات سواء كانت مؤوله أو غير مؤوله ، لا بدّ لها من ثلاثه أجزاء من الموضوع والمحمول والنسبه ، وسواء كانت الموجه معدوله أو غير معدوله ، كما لا فرق فى القضايا بين كونها حمليه أو غير حمليه ، اسميه كانت أو فعليه ، فإنّ جميعها داخله تحت القاعده وهى من المسلّمات عند النحاه والأدباء والمنطقيين ، بل عند أرباب أهل هذا الفنّ من الأصوليين ، بل قيل : إنّ وجه تسميه السلب فى القضيه السالبة بالسالبه المحصّله كان لأجل أنّه بالحمل فيها يحصّل السلب فى قبال معدوله المحمول حيث لا- يكون السلب فيها محصّلاً بالحمل ، بل كان لأجل ملاحظته جزءاً فى المحمول، فالحمل فى المعدوله إيجابى وفى المحصّله له سلبى، بل جعلوا لما يرى بين الموردين بواسطه الافتراق فيصرف النفى حيث جعلوه فى المعدوله بلفظ لا وفى السالبة المحصّله بليس ، ولا يستعمل أحدهما مكان الآخر عند الأدباء .

فظهر ممّا ذكرنا صحّه ما ادّعه فى القضيه السالبة بكونها حمل للسلب لا سلب لحمل كما زعمه الأستاذ الأكبر رحمه الله ، كما ظهر صحّه ما ذكره من لزوم كون

القضيّة مطلقاً، موجهه كانت أو سالبه، مركّبه من ثلاثه أجزاء من الموضوع والمحمول والنسبه ، وعرفت صحّه دعوى كون النسبه هى المحور فى العلم بالتصديق والتصوّر فى الصدق والكذب، لما ثبت من أنّ القضيّه صادقه نسبتها ولو كان طرفيهما كاذبه مثل آيه تعدّد الآلهه وترتب الإفساد عليه، حيث لم يتحقّق شيئاً من الطرفين مع كون النسبه صادقه ، فالمسأله صارت واضحه فلا تحتاج إلى مزيد بيان ، والله العالم .

\*\*\*

الجهه الثانيه : ويقع البحث فيها فى شرح مفاد الهيئات الطارئه على الموادّ فى المركّبات والجمال ، سواء كانت تامّه أو ناقصه ، وبيان الفارق بينهما ، فلا بأس باستعراض رأى المحقّق العراقى قدس سره فى تقريراته المسمّى ب- «نهايه الأفكار» للشيخ محمّد تقى البروجردى حيث قال ما خلاصته :

(أمّا مفاد الهيئات فى المركّبات والجمال التامّه والناقصه كلّيه ، فهو على ما تقدّم فى شرح المعانى الحرفيه عبارته عن النسب والروابط الذهنيه القائمه بالمفاهيم ، كما فى قولك (زيد قائم) حيث أنّ مفاد الهيئه فى تلك الجملة عبارته عن النسبه الكلاميه والربط القائم بالمفهومين أعنى مفهومي زيد والقيام ، وفى كون تلك النسبه المدلول عليها بالتهيئه فى الجملة إيجاديّه أو انبائيّه بخلاف المتقدّم ، وقد تقدّم تحقيق القول فيه ، وأنّه لا يكون إلاّ من قبيل الكشف والإنباء لا الإيجاد والإحداث ، وهذا من غير فرق بين المركّبات التامّه والناقصه ، حيث كان مداليل الهيئات فيها طراً عبارته عن النسب والروابط القائمه بالمفاهيم ، مع كونها أيضاً حاكيه وكاشفه عنها لا موجد لها .

ثم ذكر فارقين بين التامه والناقصه :

أحدهما : أنّ النسبه فى الأولى إيقاعيه محكيه للهيئه فى الجمل التامه مطلقاً بأى جمله كانت من الحملية وغيرها اسميه كانت أو فعليه، بخلاف الناقصه فى المركبات التقيديه والتوصيفيه، حيث أنّ الحاكي للهيئه فيها عباره عن وقوع النسبه ، ثم شبه المقام بالإضافات الخارجيه بقوله :

إذ كما أنه فى الإضافات الخارجيه الحاصله من وضع الحجر على حجر آخر يتصور له حيثان ؛ حيثه إيقاع النسبه أعنى خروجها من العدم إلى الوجود المعبر عنها بالمعنى المصدرى ، وحيثه وقوع النسبه وثبتها المعبر عنها بالمعنى الاسم المصدرى ، كذلك يتصور هاتان حيثان حيثان فى النسب والروابط الذهنيه بين المفاهيم ، فيتصور النسبه تارة من حيث إيقاعها وصدورها ، أخرى من حيث وقوعها وثبتها فارغاً عن إيقاعها باعتبار تفرع وقوع الشئ وثبوتها دائماً على إيقاعه .

ومن ذلك أيضاً يظهر اختلاف كيفيه استعمالها ، حيث أنّ استعمال الهيئه فى الجمل الثابته من باب ذكر الهيئه للنسب الذهنيه بخلاف الناقصه حيث أنّها من باب ذكر اللفظ ولحاظ معنى المفروغ التحقق فى الذهن .

ولهذا السبب نقول : بأن مفاد الهيئه فى الجمل الناقصه والمركبات التقيديه يكون فى طول مفاد الهيئه فى الجمل التامه وفى رتبه متأخره عنها، باعتبار كونها نتيجة لمفاد القضايا الحملية والجمل التامه ، ولعلّه إلى ذلك أيضاً يشير ما اشتهر بينهم : (من أنّ الأوصاف قبيل العلم بها اخبار ، والاخبار بعد العلم بها أوصاف) فتكون القضيه التوصيفيه اخباراً قبل العلم بها ، إنّما بلحاظ أنّ الملحوظ فيها حينئذٍ

هو النسبه لكن لا- من حيث ثبوتها بل من حيث إيقاعها ، كما أنّ القضيّه الحملية توصيفيّة بعد العلم بها، إنّما هو بلحاظ أنّ الملحوظ فيها هو ثبوت النسبه فارغاً عن إيقاعها .

ثانيهما : من عدم اقتضاء المحكى فى المركّبات التقيديّة للوجود خارجاً، وكونه عبارته عن ذات المهية بما هي قابله للوجود والعدم، ومن ذلك يحمل عليها الوجود تارةً والعدم أخرى ، كما فى قولك (زيد الضارب موجود أو معدوم) إذ التقييد المزبور لا- يقتضى إلا- تضييق دائره الذات وإخراجها عمّا لها من سعه الإطلاق ، وهذا بخلافه فى المركّبات التامة ، فإنّ للمحكى فيها اقتضاء الوجود الخارجى ، ولذلك لا يصحّ أن يُقال : (زيد قائم موجود أو معدوم) ، بل الصحيح فيها هو المطابقه واللامطابقه للواقع ، ومن المعلوم أنّه لا- يكون الوجه فيه إلا- ما ذكرناه من حكايتها تصوّراً عن النسبه الخارجيه بين زيد والقيام فى قولك : (زيد قائم) ، واقتضاء المحكى فيها للوجود فى الخارج ، ومن ذلك يظهر الفرق بين القيود الواقعه فى الجمل التامة والجمل الناقصه فى كون صقع الثانيه صقع نفس ذات المهية القابله للوجود والعدم ، بخلاف الأولى فإنّها عبارته عن صقع الموجود خارجاً

ثمّ ربّ رحمه الله الثمره على هذا الافتراق فى جريان الأصول فى الأعدام الأزلية بنحو السلب المحصّل ، فإنّ القيد فى الأولى كالقرشيّه للمرأه والكريه للماء والشرط المخالف للكتاب ونحو ذلك ، فإنّه عند الشكّ فى تلك القيود أمكن استصحاب أعدامها ، ولو بنحو السلب المحصّل ، فإنّه بعد أن كان مفروض التقييد هو الذات العاربه عن الوجود والعدم ، وكان الوجود من العوارض الطارئه على



الذات المتقيده بالوصف والقيود ، فلا جرم لا مانع من جرّ عدم الوصف والقيود العارض والناشئ من عدم الموصوف إلى زمان وجوده من دون اقتضاء حيث عدم وجوديه الذات في الخارج لسلب هذا التقييد ، كى يلزمه عدم صحه جريان استصحاب عدم الوصف إلى زمان وجود الموصوف كما لا يخفى .

وهذا بخلافه في القيود الواقعه في حيز الجمل التامه ، لكون مقتضاها صقع موجوديه الذات خارجاً فيلزم لا محاله عدم صحه جريان استصحاب عدم الوصف المتحقق في ظرف عدم الموصوف(١) ، انتهى كلامه .

هذا ، وقد صرح رحمه الله في تقريراته المسمى ب- «بدائع الأفكار» :

(بأنّ الهيئه الطارئه على المركب الناقص تحكى عن النسبه الثابته التى تعتبر قيده مقوماً للموضوع ك- (غلام زيد قائم) أو المحمول ك- (زيد غلام عمرو) .

وأما الهيئه الطارئه على المركب التام فتحكى عن إيقاع النسبه ، سواء كانت فى القضيه الخبريه ك- (زيد قائم) أو فى الإنشائيه ك- (عبدى حرّ) فإنّ المتكلم يرى بالوجدان أنّ الموضوع عارياً عن النسبه التى يريد إثباتها إخباراً أو إنشأاً وهو بالحمل أو بالإنشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول(٢) .

أقول: وقد أورد عليه إيرادات لا بأس بذكرها ومناقشتها :

أولاً : إنّ النسبه التى تحكيها المركب الناقص هى النسبه النفس الأمرية كما هو الظاهر من العبارة ، بقريته قوله فى المركب التام (من أنّ هيئتها تدلّ على إيقاع النسبه) .

١- نهايه الأفكار : ج ١ / ٥٤ - ٥٦ .

٢- بدائع الأفكار : ج ١ / ٦٠ .

ففيه : إنَّ الحكايه عن النسبه الثابته أمرٌ تصديقي ولا شأن للمركب الناقص إلا إفاده معنى تصوّري، وإلا لزم أن يحتمل المركب الناقص الصدق والكذب .

هذا كما عن المحقق الخميني في «الجواهر» و«المناهج» .

ولكن الإنصاف عدم صحّه هذا الإشكال ، لأنه قد صرّح في كلامه مكرراً بأن النسبه الكلاميه والذهبيه القائمه بين المفهومين هي النسبه المحكيه لا ما هي الواقعه في نفس الأمر حتّى يستلزم الحكايه وكونها تصديقيه، فالإشكال مندفع كما لا يخفى .

ثانياً : كيف مثّل للمركب الناقص في ضمن المركب التامّ مثل (غلام زيد قائم) أو (زيد غلام عمرو) ، مع أنّه لا بدّ من ملاحظته مستقلاً ؛ لأنّ صدق القضيه الثابته يتوقّف على ثبوت أطرافها ، فكما أنّ صدق (زيد قائم) يتوقّف على ثبوت طرفيه ، فكذلك يتوقّف صدق (غلام زيد قائم) على ثبوت العبوديه لزيد ، وثبوت العبوديه لزيد في هذه القضيه من مقتضيات دلالة المركب ، وهو كما يتوقّف على ثبوتها لزيد كذلك يتوقّف على كونه قائماً ، فكيف للمركب الناقص - ولو لوحظ بحiale - من الدلاله على النسبه الثابته؟!

وفيه : إنّ كلّ مركب لا بدّ من ملاحظته بنفسه من حيث النقصان والتاميه ، أمّا كونهما معاً أو مستقلاً فلا تأثير فيما هو المقصود من النسبه المتفاوته بين الوقوع والإيقاع فيهما كما لا يخفى .

نعم ، قد يُقال : إنّهُ يصحّ الإشكال بناءً على نقل «بدائع الأفكار» من التمثيل للمركب الناقص في ضمن المركب التامّ بقوله : (غلام زيد قائم) حيث اعترف بأن المتكلم يرى الموضوع فيه عارياً عن النسبه، وأقرّ بأنّ القيد من مقومات

الموضوع ، حيث استلزامه الجمع بين اللحاظين من الآلى والاستقلالى ؛ لأنّ القيد وهو العبوديّة بما أنّه قيد للمركّب الناقص الذى يعدّ حاكياً للمعنى التصورى ، يكون لحاظه آلياً ، وبما أنّه من مقومات الموضوع فى المركّب التامّ يكون لحاظه استقلالياً ، لأنّ معناه الحكاياه عن المعنى التصديقى ، وهو معنى اسمى استقلالى ، وعليه يستحيل الجمع بين اللحاظين فى استعمال واحد .

ثمّ قال المستشكل : لعلّ هذا الإشكال منشأ ملاحظه المركّب الناقص فى ضمن التامّ ، هذا .

ولكن يمكن أن يندفع: بأنّ اللّحظ فى مثل هذه الاستعمالات متعدّد ، لوضوح أنّ المركّب الناقص يحتاج إلى لحاظ آلى مستقلّ على حده عن لحاظه فى جعله موضوعاً للحمل عليه أو محمولاً للموضوع، فيما لو كان القيد فى ناحيه المحمول ، أو لحاظه فى كلّ من الطرفين إن كان قيدياً لهما ، لوضوح أنّ اللّحظ فى التقييد لحاظ تصوّرى آلى، واللّحظ فى التامّ لحاظ استقلالى تصديقى ، إذ من المعلوم أنّ المركّب الناقص يحتاج فى وقوعه التامّ من لحاظ حتّى يفيد فائده تامّه ، وإلاّ لا خاصّيه فيه بدونه .

وفيه أولاً: أنّ النسبه إن أُريد منها النسبه الكلاميه والذهبيّه كما هو الظاهر ، بل المصرّح به فى موضعين من كلامه ، فالظاهر كونها إيقاعيه من المتكلم فى كلا المركبين ، إذ لاحظ المتكلم النسبه التصوريه والآليه فى القيد والمقيد وأوقعها بواسطه الهيئه الناقصه كغلام زيد، كما لاحظ النسبه التصديقيه الاستقلاليه فى المركّب التامّ وأوقعها بواسطه الهيئه التامّه ك- (غلام زيد قائم)، ولا فرق بين الموردين فى النسبه بالنظر إلى اللفظ والكلام من جهه كونها إيقاعاً من المتكلم لا وقوعاً .

نعم ، يصحّ أن يكون الوقوع فى اعمالها للتامه بعد الإيقاع فى الناقصه ، إذ ما لم يقع فى النسبه الناقصه لا يمكن لحاظ وقوعها موضوعاً للتامه ، ولهذا السبب يجب أن يكون إيقاع النسبه إلى القيد مقدماً على الوقوع له للموضوعيه ، فيستلزم ذلك تقدّم النسبه الإيقاعيه فى الناقصه من الوقوع فيها للتامه ، وإن كانت النسبه فى التامه بالنظر إلى نفسها إيقاعيه أيضاً، فالوقوع المعلول فى هذا الفرض وإن كان متأخراً عن الإيقاع إلا أنه يتحقق فى الناقصه دون التامه الذى قد فرضه المستدل .

وإن أُريد من النسبه فى التقييد ما هو الموجود فى الخارج - وقد عرفت أنه مضافاً إلى كونه مخالف لصريح كلامه - تكون النسبه حينئذٍ الحكائيه التصديقيه لا التصوريه ، وهو خلاف للمطلوب .

ثانياً : دعواه أنّ مفاد التركيب الناقص فى طول التركيب التامّ ومتأخّر عنه تأخر الوقوع عن الإيقاع ، مدفوعه بل الأمر عكس ذلك من حيث اللفظ والكلام ، وإن كان كذلك بالنسبه إلى الواقع ، إلا أنه نقض للمطلوب، لأنّ الكلام كان فى المعنى التصورى لا التصديقي والحكايه كانت للثانى لا الأوّل كما لا يخفى .

وأما ما ذكره من الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلّيه على الناقصه دون التامه فإنّ تفصيل البحث عنه موكول إلى محلّه .

ثالثاً : إنّ دعواه الفرق بين المركّبين فى الاقتضاء فى المحكى بين صورته التقييد، وأنّ مركز التقييد هو ذات الماهيه بما هى هى قابله للوجود والعدم ، وبين الاقتضاء فى المحكى فى المركّبات التامه حيث كان هو الموجود خارجاً ، لو سلّمنا صحته كان بالنظر إلى الخارج والحكايه لا بالنسبه إلى اللفظ والكلام ، حيث فرق فى هذه الناحيه ؛ لأنّ لفظ غلام فى (زيد غلام) يلاحظ بحيثيه الموجود

فيتقيد بالتقيد بصوره الإضافه أو التقيد بصوره التوصيف ك- (زيد الضارب) ، كما أنّ (غلام زيد) الذى يقع موضوعاً للمركب التام فى قولك (غلام زيد قائم) أيضاً يرى المتكلم بما هو الموجود موضوعاً لا بذات الماهية .

نعم ، بالنظر إلى الواقع ونفس الأمر وان قد يتوهم كونه كذلك ، ولكن عرفت أنه مخالفٌ للمطلوب نقضاً للغرض مورد للحكاية والتصديق فى كلا المركبين لا التصور والآليه الذى قد فرض كونه كذلك فى المركبات الناقصه .

فما ذكره من الافتراق بين الهيئتين الحاكيتين عن النسبه الواقعه بين المركبين ممنوع، لما عرفت من وحده ذلك فى كل من اللفظ والكلام .

\*\*\*

## موضوع علم الأصول

### فى بيان موضوع علم الأصول

الوجه الرابعه : فى معرفه حقيقه موضوع علم الأصول .

قيل : كما هو المشهور بين القدماء بأنه الأدله الأربعة بعنوانها ؛ أى الكتاب والسنة والإجماع والعقل .

وقيل : والقائل هو صاحب «الفصول» بأنه الأدله الأربعة بذواتها لا بوصف الدليلية .

وقيل : بأن الموضوع هو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل ، ولو كان محمولاً ، وليس له اسم خاص وعنوان مخصوص ، وهو كما عليه صاحب «الكفايه» و«درر الأصول» والتزم به المحقق النائنى إلا أنه يقول بمعلوميته ما يتعلق به الغرض .

وقيل : إنه الحجّه فى الفقه ، وهو المنقول عن الشافعى والمحقق البروجردى وهو الحقّ عندنا ، إذ هو عنوان جامع لجميع الموضوعات المطروحه فى مسائل الأصول .

وعليه فلا بأس بالإشاره إلى وجه العدول عن اختيار كلّ من الأقوال المذكوره وغيرها من الأمور المذكوره فى المطوّلات ، ولو بنحو الإجمال ، مستمداً العون من الله القادر المتعال .

فنعول : حيث أنّ مختار المشهور لا يناسب مع بعض مباحث الأصول المهمه

مثل البحث عن حججه الخبر وظاهر الكتاب - كما عن «حقائق الأصول» - وحججه الإجماع - كما عن «غايه الأصول» - لأنّ البحث عن حججه هذه الأمور ليس بحثاً عن عوارض الكتاب والسنة والإجماع ، بل بحث عن نفس دليلهما ، فلا يكون بحثاً إلاّ عن المبادئ التصديقيّه ، ولذلك اختار صاحب «الفصول» نفس الأدلّه بذواتها حتّى يكون البحث عن دليله الدليل داخلاً أيضاً في البحث عن العوارض .

وحيث أنّ مختاره أيضاً لا يخلو عن إشكال ، لأنّ البحث عن حججه الخبر أو حججه أىّ الخبرين في التعادل والتراجيح ، إن كان بحثاً عن الثبوت الواقعي للسنة ، فهو يكون من الثبوت بمعنى كان التامه أى وجود السنة وعدمها ، وهو ليس من العوارض .

وإن كان المراد من الحججه هو الثبوت التعبدى ، أى هل تثبت السنة بالخبر الواحد ، أو هل تثبت السنة الموجوده بأحد الخبرين أم لا- ، فهو وإن كان الثبوت تعديداً بمفاد كان الناقصه ، إلاّ أنّه يعدّ من عوارض الخبر دون عوارض السنة التى هى الموضوع فى علم الأصول .

وعليه فالتوجه الذى ذكره الشيخ الأعظم قدس سره فى حججه الخبر والخبرين المتعارضين ، بأنّ مرجع البحث عنهما يكون إلى أنّ السنة التى هى قول الإمام عليه السلام وفعله وتقريره هل يثبت بالخبر أم لا ، لا يُغنى عن الإشكال المتقدم .

نعم ما قاله المحقق الخراسانى فى «الكفايه» من أنّه إن أُريد من السنة الأعم من الحاكي والمحكى به ، فحينئذٍ وإن كان البحث عن حججه الخبر أو الخبرين يعدّ بحثاً عن عوارض الأدلّه ، إلاّ أنّ الإشكال باق فى كثير من المباحث الأصوليه كمباحث الألفاظ وغيرها ممّا لا اختصاص لها بالأدلّه الأربعة فقط ، بل يعمّ غيرها

أيضاً ممّا لا اختصاص لها . وهذا ما أوجب عدول صاحب «الكفايه» عن الموضوعين واختار الموضوع أمراً مجهولاً كما عرفت في صدر البحث فلا نعيده .

أقول : والإنصاف عدم ورود الإشكال بما ذكر وكلاهما مندفع :

أمّا عن الأوّل : فبعدما عرفت من معنى العرض من أنّ المراد هو الخارج عن ذات الشيء ، أى لم يكن عينه ولا جزئه ومحمولاً عليه ، كما ذكرناه مفضّلاً ، فعليه لا يقدح حمل مفاد كان التامه - وهو الوجود - على الموضوع ، وهى الأدلّه المراده وهو السنّه هنا ، فالبحث عن ثبوتها بمفاد كان الناقصه كما ذكره الشيخ قدس سره يعدّ بحثاً عن عوارض السنّه ، ولا يكون خارجاً عن تعريفه ، كما لا يخفى ، فلا فرق في ذلك بين أن يكون المراد من السنّه هو المحكى به فقط أو الأعمّ منه ، مع أنّ الأوّل أولى وأحسن بملاحظه مفهوم السنّه .

وأمّا عن الثانى : فإننا لم نلتزم بانحصار المباحث الوارده فى الأصول بهذا العلم وعدم وروده فى علوم أخرى ، بل المستفاد من المباحث السابقه حول تمايز العلوم خلاف ذلك ، حتّى على مسلك صاحب «الكفايه» أيضاً ، حيث جعل الميز فى المعلوم بتمايز الأعراض ، وذلك لا يكون إلاّ من خلال وجود الاشتراك فى بعض المباحث فى العلمين أو أكثر ، كما سبق منه التصريح بذلك ، ونحن اعتبرنا الامتياز فى ذلك بالحيثيات ، فعليه لا منافاه بين كون المباحث الوارده فى الأصول غير مختصّه بها ، إلاّ أنّه تذكّر فى علم الأصول من جهه غرض خاصّ كما ذكره أو حيثيه معينه كما اخترناه .

فمن ذلك يظهر أنّ ما اختاره المشهور من أنّ الموضوع فى علم الأصول هى الأدلّه الأربعة بعنوانها أيضاً صحيح بالمعنى الذى ذكره الشيخ ، من جعل المراد



من السنّه هو المحكى به لا الحاكي ، فالبحت عن حجّيه الخبر حينئذٍ لا يكون بحثاً عن أنّ السنّه المحكى به حجّيه أم لا ، لوضوح أنّها حجّيه قطعاً ، بل المقصود بأنّ السنّه التي كانت حجّيه قطعاً ، هل يثبت تعييداً بالخبر الواحد أم لا ، فهي من عوارض السنّه المقيده بذلك العنوان ؛ أي هل السنّه المحكيه بالخبر مفاد كان الناقصه حجّيه أم لا ، ولا إشكال فيه ، كما أنّه بناءً على ما اختاره صاحب «الفصول» أيضاً ممّا لا لزوم فيه ويعدّ ما اتّخذ المشهور بعيداً عن تلك الإشكالات .

ولكن مع ذلك نقول : بأنّ الأولى عندنا كون الموضوع في علم الأصول هو كلّ ما يمكن أن يستفاد منه في طريق استنباط الأحكام الفقهيّه ، من الحكم الكليّ الشرعيّ الواقعي والظاهري ؛ أي كلّ ما يصحّ به احتجاج المولى على العبد وبالعكس عند الاعتراض في مقام الامتثال ، بلا فرق بين أن يكون البحث متوجّهاً إلى الأدلّه الأربعة بلا واسطه ، كالبحث في كثير من المسائل الأصوليه من حجّيه العام والخاصّ ، والمطلق والمقيّد ، والمجمل والمبيّن وغيرها ، أو مع الواسطه كالبحث عن الأصول العمليه من الشرعيّه والعقليّه والبحث عن مقدّمه الواجب وغيرها ، إذ في جميع هذه المباحث نطلب ما هو الحجّيه في الفقه ، فكأنّ الحجّيه أمرٌ مفروغ عنها بين الأصوليين وهم يطلبونها في هذه المباحث ويبحثون عنها ، ويختارون ما هو الحقّ في كلّ مقام ، وعليه فلا مجال للاعتراض عليه إلّا ما توهمه المحقّق الخميني (حفظه الله) في تقريراته حيث يقول :

(بأنّ الحجّيه ليست شيئاً عارضاً على الخبر ، بل هي وصف كان في العقل وليس بعرض حتّى على القول المنطقي ، إلّا أن يجعل شيئاً ثالثاً يشمل

الاعتباريات أيضاً ، فهو كما ترى ، إذ الكلام فى بيان مرام القوم لا جعل الاصطلاح) ، انتهى كلامه .

وفيه : إنَّ محمولات المسائل ليست كلها من الأمور الحقيقيه ، إذ كثيراً ما يكون من الأمور الاعتباريه ما هو عارض على الموضوعات ، فلو كان ذلك أمراً مضرّاً فلا بدّ من الإشكال فى أصل وجود الموضوع ، والحال أنّه قد عرفت بأنّ القوم بصدّد بيان موضوع العلم ، فلا إشكال فى أنّ مرادهم من العرض هنا هو كلّ شيء عارض على شيء آخر وخارجاً عنه ومحمولاً عليه ، سواء كان من الأعراض الحقيقيه الواقعيه أو الاعتباريه ، وعليه فإنّ الحجّيه أيضاً تكون من هذا القبيل .

مضافاً إلى أنّه لم يُجعل الحجّيه التى كانت أمراً انتزاعياً عقلياً موضوعاً للأصول حتّى يرد هذا الإشكال ، بل جعل الموضوع الحجّيه التى هى عباره عمياً يقع فى الخارج من ظاهر الكتاب والسّنّه وغيرهما من الأبحاث كمقدّمه الواجب وغيرها من الأمور الخارجيه الجاربه بين العقلاء كما لا يخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو ما اختاره المحقّق البروجردى قدس سره واللّه العالم.

\*\*\*

هذا وبعد الفراغ من البحث عن هذه الجهات التى كانت تعدّ من مقدّمات مباحث الأصول يصل الدور إلى البحث عن مباحث الألفاظ وما يرتبط بها من الأبحاث وهى عديده :

المبحث الأول : فى الوضع

### بحث حول الوضع

وفيه عدّه أمور ينبغى البحث عنها :

البحث الأول : هل المناسبه الموجوده بين الألفاظ الموضوعه والمعانى ذاتيه وبالطبع ، أى حتّى وإن لم يكن هناك واضح كانت المناسبه موجوده بينهما كما نسب اختيار هذا القول إلى سليمان بن عباد ، أم هى بالوضع والجعل كما عليه الأكثر بل الكلّ؟

والحقّ هو القول الأخير لوجوه :

أولاً : لو كانت المناسبه ذاتيه ، فلم لم يتوجه إليها الجاهل بالوضع ، بل لابدّ من الانتقال خلال اللفظ إلى العلم بالوضع أو العلاقه المتحقّقه بطريقه من الطرق .

وثانياً : لو التزمنا بأنّ المناسبه طبيعته وذاتيه، للزم من ذلك أن لا يتفاوت بحسب تمادى العصور واختلاف الأمم ، مع أنّا نشاهد اختلاف الأوضاع بحسب الأزمان والأماكن والأمصار كما لا يخفى ، وهذا الاختلاف لا يناسب مع دعوى قيام المناسبه الواقعيه بين لفظ خاصّ ومعنى مخصوص ، إذ ربما يمكن أن يكون لفظاً واحداً موضوعاً لمعنى معيّن عند قوم وموضوعاً لمعنى آخر يصاد الأول عند قوم آخرين .

وثالثاً : قال المحقّق الخوئى : إنّ لو كانت المناسبه بين اللفظ والمعنى ذاتيه ، لزم وجود المناسبه بين المعانى المتضاده أيضاً ، وهو محال ، مثلاً لفظ القراء - بالضمّ - يطلق على الطهر والحيض ، والجون على الأبيض والأسود ، والمولى للموالى والعبيد ، وأمثال ذلك لأنّ وجود المناسبه بين لفظ مع المعانى المتعدده المتضاده والمتناقضه يوجب قيام المناسبه الذاتيه بين المعانى ، مع أنّ المناسبه بين

تلك المعاني محال كما لا يخفى .

لكنه لا يخلو عن تأمل ، نعم وجود المناسبه بين لفظ واحد مع المعنيين المتضادين ذاتاً مشكل من جهه قيام التضاد والتنافى بين المعاني ، مما يوجب استحاله إمكان وجودها فى لفظ واحد .

هذا بخلاف ما لو جعلنا الوضع أمراً حادثاً حدث بإرادة الواضع ، حيث يجعل فى نفسه مناسبه بين اللفظ والمعنى فى عالم الاعتبار فيعتبره كذلك ، ثم يتبعه باقى الناس فى ذلك ، فهو لا ينافى قيام العلقه والمناسبه بين اللفظ مع معنى واحد أو متعدّد ، وبين معنى متناسب أو متضادّ ، فهو وإن كان بيد الواضع فبملاحظه هذه المرجّحات فى عالم الاعتبار ، أو بأمر خارجى ، يوجب خروج كون وضع اللفظ الخاصّ لمعنى مخصوص عن الترجيح بلا مرجّح ، كما كان الإشكال عند من ذهب إلى أنّ المناسبه القائمه بينهما ذاتيه طبيعيه .

مع أنّه قد تحقّق فى محلّه من أنّ المحال هو الترجّح بلا مرجّح دون الترجيح المرّجّح ، والمقام من قبيل الثانى دون الأوّل كما لا يخفى ، إذ الترجيح يحصل من جهه استناده إلى الشخص بالإراداه ، فصدور الفعل عن إرادته لمناسبات يراها كاف فى رجحانه ، بل حتّى ولو لم يكن كذلك ، كما هو الحال فى الأمور الخارجيه من اختيار أحد الطريقتين مثلاً برغم عدم وجود جهه مرّجّحه .

الأمر الثانى : هل عمليّه الوضع ينتهى إلى شخص من الأشخاص - أفراداً أم جماعات - أو أنّ الوضع بيد الله تبارك وتعالى ؟

والذى ذهب إليه الأصوليون قبل المحقّق النائينى وما بعده هو الأوّل ، خلافاً للنائينى حيث التزم بأنّ الواضع هو الله سبحانه وتعالى .

والظاهر أنّ الأوّل هو الحقّ؛ لأنّه أولاً: نجد في كتب التاريخ مذکور أنّ فلاناً هو أول من استعمل تلك الكلمه المعينه لمعنى معين واشتهرت وراج استعمالها بعده، كما هو الحال أيضاً في عصرنا الحاضر حيث نجد استمرار عمليته الوضع بكثرة مذهله وفي جميع المواضع.

ثانياً: إنّ الوضع للألفاظ لا يكون إلا من جهة احتياج عامه الناس إلى المعانى المقصوده الموصله بتوسط الألفاظ، فلذا نشاهد على مرور الأيام من تكاثر وضع الألفاظ للمعاني، خصوصاً في الصنایع المستحدثه المتداوله بين الناس، فهو أحسن دليل وإشاره إلى أنّ وضع الألفاظ في الأزمنه السابقه كان بهذا النسق، وليس بأمر حادث في زماننا هذا.

فما تكلف المحقق المذكور وأتعب نفسه لإثبات كون الوضع من الله تبارك وتعالى، وكونه هو الواضع بتخيّل امتناع إحاطه البشر إلى جميع المعاني الغير المتناهيه، ثمّ تسلّم ذلك وقال: (إنّ إبلاغ هذا التعهد دفعه إلى جميع الناس وعامتهم كان محالاً آخر، واحتمال التبليغ تدريجاً غير نافع، لأنّ حاجه البشر إلى تأديه المقاصد بالألفاظ تكون ضرورياً لتوقف حفظ نظامهم عليه.

ثمّ قال: بل يستل عن الخلق الأوّل كيف يبرزون مقاصدهم بالألفاظ مع عدم وضع وتعهد بعد من أحد).

ثمّ جعل ذلك من الأمور المتوسّطه لأنّ التكوينيّات حتّى يكون مخلوقاً بيد الله تبارك وتعالى وليس من التشريعات حتّى تكون بالوحي فقط، بل يختار شقاً ثالثاً من طريق الإلهام أو الوحي إلى نبيّ من الأنبياء بواسطه حكمه اقتضت بالطبع من وجود كلّ لفظ للمعنى المرتبط، فليس ذلك بلا موجب واقتراح حتّى يؤدى

إلى لزوم الترجيح بلا- مرجح ، ولم نقل بوجود المناسبه ذاتاً في الخارج حتّى يكون مثل مختار سليمان بن عبّاد ، بل كانت المناسبه بواسط إبداع الله ذلك في طباعهم .

انتهى ملخص كلامه في «الفوائد» .

أقول: ولكنّه ممنوع جدّاً ، ولذا لم يوافق أحد من الأصوليين حتّى من تلامذته ، لأنّه من الواضح - كما نشاهده في زماننا - أنّ وضع الألفاظ للمعاني المفردة أو المصطلحه كانت من جهة احتياج البشر إلى ذلك على مرّ الزمان ، فيتوصّل إلى الألفاظ والتركيبات اللفظية ، لما يستحضر عند نفسه من قيام المناسبات بين المعنى مع اللفظ ، بلا فرق في ذلك بين أن تكون المناسبه صحيحه واقعاً أم لا- ، كما هو الأمر كذلك في وضع الأعلام والأسماء للأماكن والموضوعات ، حيث يكون من هذا القبيل ، وليس ذلك من شخص واحد حتّى يقال يستحيل على فرد واحد إبلاغ الوضع إلى عامه البشر ، بل تمّ ذلك من قبل مجموعه من الأفراد والجماعات ، ولذلك ترى بأنّ كلّ قوم وضعوا لأنفسهم لغه خاصّه وألفاظاً مخصوصه .

نعم ، لا- شكّ أنّ هذه أيضاً من مواهب الله على البشر ، كما قال الله تعالى في كتابه الكريم : «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» (١) .

فإن أراد المستدلّ بكون الله واضعاً بهذا النحو من الارتباط ، فلا مشاخه في الاصطلاح ، إلّا أنّه غير ما هو المصطلح عند أبناء المحاوره .

وإن أراد غير ذلك - كما هو المستفاد من كلامه - فنحن قاطعون بخلافه ، ولا يوجب ما قلنا الاختلاف في حفظ النظام أصلاً ، ولكونه أمراً معقولاً ومشاهداً معروفاً في كل عصر وزمان ، ولا حاجه إلى مزيد كلام وبيان ، والحمد لله الملك المنان ، مبدع المعاني والبيان.

وثالثاً : لو كانت الألفاظ والمعاني غير متناهيه - مع أنّ أصله غير قابل للقبول بالنظر إلى العالم المتناهي - لزم أن يكون وحيه تعالى لرسوله أموراً غير متناهيه ، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله قد أبلغ أموراً غير متناهيه إلى البشر ، وهو محال ؛ لوضوح أنّ الإبلاغ لا يتعلّق إلاّ بالمتناهي كما لا يخفى وهو واضح .

ثمّ لا- يخفى عليك بعدما عرفت في الأمر الأوّل من عدم وجود المناسبه الذاتيه بين الألفاظ والمعاني قبل الوضع ، وأنّ الرابطه والخصوصيه قد حصلت بواسطه الوضع والجعل ، فينبغي أن نبحث عن أنّه هل تكون بعد الوضع رابطه واقعيه بينهما بحيث تتحقّق بينهما ملازمه واقعيه نظير لانزم الماهيه حتى لا- يكون فرقاً بين اللانزم في المقام مع لانزم الماهيه إلاّ من جهه أنّ لازم الماهيه ذاتي وما بين اللفظ والمعنى جعلى ووضعى ، أو لا تكون بعد الوضع رابطه وخصوصيه واقعيه بينهما ولا يمسّ الوضع كرامه الواقع؟

وجهان بل قولان :

وقد يظهر من المحقّق العراقي - كما في تقريراته المسمّى ب- «بدائع الأفكار» على ما هو المحكى في «جواهر الأ-صول» للمرتضى - اختيار القول الأوّل ، حيث قال : (إنّه يتحقّق الرابط بين اللفظ والمعنى بعد الوضع له أو بعد كثره الاستعمال الموجه له نحو تحقّق الملازمه بين الماهيتين المتلازمتين، وإن لم

يوجد شيء منهما في الخارج كالحراره اللآزمه لماهية النار في الواقع، وإن لم توجد في الخارج نار، والزوجه اللآزمه لماهية الأربعة، فكما أن العاقل إذا تصوّر النار والحراره أو الزوجه والأربعة حكم بالملازمه بينهما فعلاً، وإن جزم فعلاً بعدمهما في الخارج، فكذلك الربط الوضعي بين اللفظ والمعنى في ذهن العالم بالوضع، فإنّ الملتفت إلى الوضع يحكم فعلاً بهذه الملازمه عند تصوّر اللفظ والمعنى، وإلاّ لم يوجد لفظ في الخارج، غايه الأمر أنّ الملازمه الأولى ذاتيه، والملازمه الوضعيه جعليه وجعليتها لأنها في تحقّقها في لوح الواقع، كما أنّ جميع العلوم المخترعه - بعد جعلها واختراعها - كذلك وإن لم يوجد في الخارج من يعلم شيئاً منها، لأنّ نظر من يحيط بها علماً - أو بشيء منها - طريق إليه لا محقق وجاعل له بعد أن لم يكن .

وبهذا ظهر لك: أنّ الربط الوضعي بعد جعله ليس من منشآت نفس العالم به ومن علومها الفعليه التي لا يكون لها تحقّق أصلاً قبل إنشاء النفس أياً ما كآنياب الغول، أو يكون لها منشأ انتزاع ولكن ليس لها وجود تفصيلاً كالأجناس والفصول .

وبالجمله: وزان الملازمه الوضعيه بعد الجعل وزان لوازم الطبيعه، فما يجرى فيها يجرى في الملازمه الوضعيه أيضاً(١).

أقول: ولا يخفى ما فيه :

أولاً: باشتباهه بين لوازم الوجود بلوازم الماهيه، لأنّه من الواضح أنّ الحراره

١- جواهر الأصول: ج ١ / ٨٠ - ٨١، بدائع الأفكار: ج ١ / ٢٩ .



تعدّ من لوازم وجود النار خارجاً لا من لوازم ماهيتها، وإلا لزم أن توجد الحرارة في الذهن عند تصوّر النار ووجودها في الذهن، وبطلانه واضح، فضلاً عن أنّه كيف يُعقل وجود الحرارة مع عدم وجود النار في الذهن ولا في الخارج!؟

وثانياً: إنّ واقعته التلازم كانت بواقعيته المتلازمين ووجودهما، فمع عدم تحقّق شيء منهما أو بعدم أحدهما كيف يمكن وجود الربط والمعنى الحرفي، مع أنّه من الواضح أنّ وجود المعنى الحرفي قائم بالطرفين، إذ لا يصدق الربط حقيقةً إلاّ مع وجودهما كما لا يخفى.

فالحقّ أنّ الملازمه بين الزوجيه والأربعه موجوده بتصوّر الأربعه، وبمجرد قطع التصوّر عنها تنعدم، وكذلك تكون حال سائر الأمور الاعتباريه كالعلوم، فإنّه إذا انقرض البشر توقّفت حركه الفكر والكتابه، ولا تكون لها واقعيه خارجيه، فوجودها لا يكون إلاّ في الأذهان أو في الكتب، ومع انعدامها لا يبقى لها وجود في الخارج.

هذا كلّه بيان الإشكال في المقيس عليه.

فكذلك يرد عليه في المقيس أولاً: بأنّه لو سلّمنا كون الأمر في الماهيات ولوازمها هو ما ذكره، ولكن لا يتمّ ذلك فيما نحن فيه، ضروره أنّ وضع لفظ لمعنى لا يوجب له خاصيه واقعيه بحيث لا يمكن رفعها ولا يتصرّف الجعل في الواقع بحيث تحدث خاصيه واقعيه لم تكن قبل الوضع موجوده، وإنكاره لا يبعد كونه إنكاراً للضروري، كما نشاهد إمكان تغيير اسم الرجل أو اسم مكان أو اسم من يتعلّق بالرجل بنحو من الأنحاء، ومن الواضح أنّه بعد تغييره لا يكون ذلك تصرّفاً في التكوين والواقع.

وثانياً: أنه لو كانت الرابطة بين اللفظ والمعنى موجوده، فلا بد وأن تكون في الأذهان أو في الكتب، إذ ليس لنا شيء ثالث في الخارج حتى نسميه بلوح الواقع كما صرح رحمه الله بذلك بقوله: إن جعلتها لا تنافي تحققها في لوح الواقع).

فما ذكره ممنوع، ولا يمكن المساعدة معه لوضوح بطلانه .

الأمر الثالث : في البحث عن معنى الوضع.

قيل: إن الوضع عبارته عن نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى، وارتباط ناش من تخصيصه به تارة، وبكثرة استعماله أخرى، كما عن صاحب «الكفاية» .

وقيل: إن الوضع عبارته عن نفس تخصيص اللفظ بالمعنى بالمعنى المصدرى، دون الاختصاص والارتباط الحاصل من ذلك الفعل، إذ هو أثر للوضع لا نفسه، كما هو المستفاد من كلام المحقق البروجردى وصاحب «العناية» .

وقيل: إن الوضع يعدّ أمراً مباشراً بالخصوص لا تسيبياً، ولا نفس الارتباط والاختصاص، إلا أنه ليس من جهة التعهد والالتزام النفساني من الواضع في ذلك، وهذا هو الذي اختاره المحقق الأصفهاني في «نهايته» وتبعه المحقق الخميني .

وقيل: بأنه يحصل من خلال التعهد والالتزام النفساني من الواضع، بأن يكون الواضع متعهداً عند نفسه أنه إذا قصد تفهيم معنى خاص يستعمل لفظاً خاصياً، وهذا هو الذي اختاره صاحب «تشریح الأصول» وتبعه على ذلك المحقق الحائري في «الدرر» والسيد الخوئي في «المحاضرات» .

والحق الموافق للتحقيق عندنا هو القول الثالث .

أمّا بطلان القول الأوّل فواضح ؛ لأنّ الوضع يعدّ فعلاً صدورياً كما هو كذلك في معناه اللغوي أيضاً من الجعل والقرار ، فالارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى أمرٌ متأخّر عن صدور الفعل ، فتسميه المسبّب باسم سببه ممّا لا وجه له ، ولذلك قيل إنّ الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى ، وذلك واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

كما أنّ القول الثاني ، حيث جعل التخصيص موضوعاً في حقيقه الوضع ، إن كان يُراد منه بيان الفعل المباشر من الواضع ، فهو يعدّ موافقاً للقول الثالث ، كما لا يبعد حمل كلام البروجردى عليه ، بخلاف صاحب «العنايه» حيث جعله كالأسباب التوليدية ، وهو فاسد لوضوح أنّه ليس كالعقود الصادره من العاقدين حيث يتصدّون لإيجاد عنوان الملكيه والزوجيه من الأمور الاعتباريه المتولّده ، بل المقصود من الوضع ليس إلّا إفهام المقاصد وتفهم المقصودات المستتره في النفوس ، وليس ذلك أمراً متولّداً من الأوضاع ، وهو واضح كما لا يخفى .

كما أنّ القول الرابع من جعل التعهّد لكلّ أحد خصوصاً مع صراحه كلام المحقّق الخوئي القائل بأنّ الناس كلّهم واضعون ومتعهّدون لذلك ، حيث يتعهّدون من عند أنفسهم بأنهم إذا استعملوا هذه الألفاظ قصدوا بها تلك المعاني بالتعهّد الفعلي في كلّ وضع واستعمال ، لأنّ ظاهر كلامه في «المحاضرات» يفيد أنّ التابعين في الوضع بعد الوضع الأوّل يعدّوا واضعين أيضاً ، فيكونون في كلّ استعمال واضعين ، لأنّه لا وجه لجعل خصوص استعمال دون الآخر وضعاً ، والالتزام بالتعهّد الفعلي في كلّ وضع واستعمال عند كلّ شخص ، عهدته على قائله .

كما أنّ إطلاق القول بأنّ الواضع لكلّ مستعمل تابع للواضع في كلّ عصر وزمان ، لا يخلو عن مسامحه . نعم ، في أسماء الأعلام يعدّ الواضع هو أوّل من

وضعه للذات ، والتابعين له في ذلك لا يعدّون واضعين ، ولذلك نجد أنّ من ينوى تبديل اسم شخص يعلن عن ذلك صراحةً ليعلم الناس ذلك ويستعملون في محاوراتهم ، وعليه فهذا شاهد على خلاف مدّعا .

وبالجملة : فما اختاره المحقّق الأصفهاني - وتبعه السيّد الخميني - يعدّ في غايه المتانّه ، حيث أنّه ليس الوضع في الألفاظ إلاّ كالوضع في نصب الأعلام على رؤوس الفراسخ ، إلاّ أنّه كان اعتبارياً يعتبره المعتر حال الوضع ثمّ يتبعه الناس ، وذلك بخلاف نصب الأعلام الذي يعدّ أمراً خارجاً حقيقياً موجوداً في الخارج .

وعليه فما أورد عليه المحقّق الخوئي من النقض بكونهما مختلفتين من لزوم ثلاث جهات في العلم من: الموضوع والموضوع عليه - وهو المكان - والموضوع له وهو الدلالة ، بخلاف ما نحن فيه المتضمّن لجهتين من الموضوع والموضوع له غير وارد ، لأنّ هذا الاختلاف من جهه اختلافهما من حيث الحقيقه والاعتبار ، إذ الأمور الخارجيه الحقيقه لا بدّ لها من مكان خارجي يُطلق عليه الموضوع عليه ، لا- أن يكون اختلافاً ماهوياً استدلالياً في المقام ، كما لا يخفى ، بلا فرق في ذلك بين كون الواضع قاصداً في حال استعمال اللفظ - كما هو كذلك بحسب النوع ، خصوصاً في حال الوضع - أو لم يكن كذلك ، كما قد يتفق في الاستعمالات غفله عن كون هذا اللفظ موضوعاً لذلك المعنى .

فقد ظهر ممّا ذكرنا بأنّ العلقه الوضعيه تعدّ من الأمور المتحقّقه باعتبار المعتر ، وعله بقائها هي تبعيه العقلاء في ذلك - بخلاف سائر الأمور الاعتباريه التي لا يتبعها العقلاء ، فلازمه كون تقوّمها بقيام اعتبار المعتر - ولا يمكن أن تكون ذاتيه خارجيه واقعيه ، ولا من الأمور الاعتباريه المجرّده المحضه ، فحيث

كانت كذلك فلا بدّ من ملاحظه طرفى العلقه من اللفظ والمعنى حتّى يتحقّق الوضع التعيينى ، وهذا أمرٌ نبحت عنه خلال الأمر القادم .

فمن هنا ظهر عدم تماميه تقسيم التخصيص إلى قسمين من التعيينى والتعيينى ؛ لأنه إن اعتبرنا الوضع عباره عن نفس الاختصاص والارتباط ، كان التقسيم بذلك ممكناً ، وأمّا إذا اعتبرنا الوضع عباره عن الفعل بالمعنى المصدرى فلا يكون حينئذٍ إلاّ تعييناً لا تعيناً إذ لا وضع فيه أصلاً ، كما هو واضح .

نعم ، يمكن تصحيح هذا التقسيم بما ذكره المحقّق الحكيم قدس سره فى حقايقه بقوله فى ذيل قول المصنّف :

(أقول : يمكن تقسيمه إلى القسمين بناءً على كون التخصيص أيضاً بأن يراد منه ما هو أعمّ ممّا كان عن قصد كما فى التعيينى ، أو لا كما فى التعيينى) .

وعليه فيكون إطلاقه عليه ذلك بالمسامحه .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التخصيص قد يكون فعلياً وقد يكون قولياً :

أمّا القولى : فقد يكون بالتصريح مثل أن يُقال سمّيت ولدى علياً أو وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى .

وقد يكون بالكنايه كما إذا قال لولده الذى لم يُسمّه بعدُ أعطنى علياً فيما إذا قصد بذلك تسميته كما قد يتفق ذلك فى الأكبر لتسميه أحفاده .

وقد يكون التخصيص بالفعل والاستعمال بأن يستعمل لفظاً فى المعنى بقصد كونه مجعولاً فيه ، نظير الإنشاء حيث قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل كما لا يخفى .

الأمر الرابع : بعدما ثبت قيام العلقه بين الطرفين فى الوضع ، فمن الضرورى أن لا يحصل إلا بعد اللّحاظ والتصوّر فى طرفى اللّفظ والمعنى ، فالملحوظ والمتصوّر فى كلّ من اللّفظ والمعنى ينقسم إلى أربعة أقسام وهى :

القسم الأوّل : الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ ، كما فى أسماء الأعلام ، حيث يتصوّر لفظ زيد مثلاً للذات المعين الذى لا ينطبق إلا على فرد خاصّ وشخص معيّن ، وهذا القسم ممّا اتّفق عليه الجميع .

القسم الثانى : أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له أيضاً عامّاً ، وهو فيما لو كان المعنى الملحوظ والمتصوّر عنواناً قابلاً للصدق على الكثيرين ، فوضع اللّفظ لمثل هذا المعنى وهو يتصوّر على قسمين ؛ لأنه قد يتصوّر المعنى :

تارة : بصوره المهية الكليه من دون أن يؤخذ حيثيه العموم فيه ، بل يكون الملحوظ ليس إلا- ذات المهية الاعتباريه القابله للانطباق بحسب ذاتها على الكثيرين ، لكنّه لم يلحظ بعنوان أنّه كلّى نظير أن يلا-حظه أشرف من الحيوان مثلاً- ، حيث لوحظ طبيعته لا بعنوان كونه مرآة لأفراده، وهذا هو الذى عدّه بعض الأعظم - وهو المحقّق الخمينى - قسماً خامساً .

وأخرى : أن يلاحظ بما أنّه كلّى منطبق على الأفراد بحيث يكون وجهاً لها ،

أى تعلق الحكم بالكلى لا- من حيث نفسه بلا- نظر إلى أفراده ، بل تعلق بالإنسان بلحاظ أفراده الكثيرين ، ولكن حيث كانت الأفراد فى الخارج غير متناهيه فى مرحله التحقّق والوجود ، بحيث نعجز عن تصوّر جميع ذلك لعدم إمكان تصوّر غير المتناهى ، ولذلك يلاحظ كلياً باعتباره مرآة للأفراد على جميع الأفراد الموجوده قابلاً- للانطباق عليها ، ولعلّه كان من هذا القبيل قوله سبحانه تعالى : «إنّ

الْأَنْبِيَاءَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (١)، فإنَّ الخسران مترتب على أفراد الإنسان لا طبيعته ، فالإنسان هاهنا أيضاً لوحظ كلياً أيضاً مثل سابقه ، إلا أنه غير سابقه من جهة الحيثية الملحوظة فيه ، فهو مع سابقه يعدان من أقسام الوضع حيث يكون الوضع والموضوع له كليهما عامّاً ، وقد التزم أكثر أصحابنا بهذا القسم الثاني كما يستفاد ذلك من مراجعه كلماتهم وأدلتهم .

الثالث : أن يكون المعنى الملحوظ والمتصوّر خاصّاً والوضع عامّاً ، أى ما يتصوّر ابتداءً لم يكن إلا فرداً واحداً غير قابل للصدق على الكثيرين ، إلا أنّ الوضع يكون بحيث يصدق على الكثيرين كالإنسان حيث لوحظ فيه كل فرد فرد من أفرادها لا بما أنه مرآه وكلياً ثم جعل الوضع لهذا اللفظ الكلّي ، ففي «الفوائد» :

(أنه ليس إلا قسماً من أقسام المشترك اللفظي ، لأنّ الموضوع فيه لا يكون إلا لفاظاً واحداً والموضوع له يكون هو الأفراد بوضع واحد ، بأن يجعل الوضع الواحد للأفراد الكثيره والمعاني المتعدّده ، خلافاً للشيخ الأنصارى قدس سره فى باب الصحيح والأعم عند تصوّر الجامع للصحيح ، من الفرق بين الوضع العام والموضوع له الخاص ، وبين المشترك اللفظي ، ثم يعتذر عنه ، ولعله أراد من المشترك اللفظي الذى يكون الوضع فيه متعدّداً لا بالانحلال إلى الأفراد) ، انتهى ملخص كلامه .

وفيه : أنّ الحقّ مع الشيخ قدس سره لوضوح أنّ المشترك اللفظي المصطلح عند الأصوليين ليس إلا ما كان الأوضاع متعدّداً بملاحظته تعدّد المعنى ، أى لا بدّ فى

تصوّر كلّ معنى من وضع مستقلّ ، لوجود المباينه الذاتيه بين المعانى بحيث لا يمكن تصوّرها بلحاظ واحد ، كما عرفت ذلك فى لفظ القرء والجون وأمثال ذلك .

هذا بخلاف ما يتصوّر جامعاً للأفراد، بحيث يكون نظير المشترك المعنوى من قيام المناسبه بين المعانى والأفراد ، حيث تقوم المناسبه بين الأفراد مع ذلك الكلى ، وحينئذٍ يكون تناسب الأفراد بعضها مع بعض بلحاظ وجود جهه مشتركه ذاتيه بين جميع الأفراد ، فتلك الجهه تطلق عليه عنوان المشترك المعنوى ، فهانها ليس الوضع إلاّ واحداً عامياً كما أنّ الموضوع له إن لحوظ بلحاظ كلّ فرد فرد بخصوصه يكون خاصياً ، وإن لوحظ من جهه كونه جامعاً للأفراد - أى الحيثيه المشتركه الذاتيه لها - كان الموضوع له عاماً ، ولذلك قيل : بأنّ للماهيه نشأتين :

نشأه خارجيه : هى نشأه الكثره والأفراد بلحاظ كلّ فرد فرد .

ونشأه عقليه : وهى نشأه الوحده النوعيه الحاصله بعد سلب المشخصات الفرديه والخصوصيات الخارجيه عن المهيه .

ومثّلوا لذلك بمعانى الحروف وأشباهاها حيث نتعرّض له فى البحث القادم إن شاء الله تعالى .

وعليه يندفع ما ذكره المحقّق رحمه الله .

الرابع : ما كان الملحوظ فى طرف الوضع خاصياً والموضوع له عاماً ، فقد ادّعى الشيخ حبيب الله الرشتى قدس سره صاحب «بدائع الأصول» إمكانه ، وتبعه المحقّق الحائرى قدس سره ومثّلوا لذلك بما إذا رأى شبحاً من البعيد ولا يعلم خصوصياته ونوعه بين أنواع الحيوان ، وأنّه أى صنف منه ، فوضع اللفظ لما هو مشترك له ولمثله من سائر الأفراد ، فالوضع هنا خاصّ وهو الشبح المرئى ، والموضوع له وهو متعلّق



اللفظ الجامع له ولغيره عام .

وقد أورد عليه في «المحاضرات»: بأنه إن وضع اللفظ على شخص هذا الشبح كان من الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، وإن وضع على عنوان نوعه المتحد معه فيكون من القسم الأول ، لأنه قد انتقل بذلك إلى تصوّر معنى العام النوعى فوضع اللفظ له .

وفيه : لا- يخفى عدم تمامية جوابه ، لأنّ المدعى يرى أنّ الوضع كان بلحاظ خصوص الشبح فيكون الموضوع له هو المعنى الجامع ، وهو ما لا يمكن تصوّره لاستحالته كما عن المحقّق النائيني والبرجوردي والبرجوردي ، كما أنّ المحقّق الخميني ادعى استحاله كلّ من الطرفين ، قائلاً :

(بأنّه كما لا- يمكن دعوى تصوّر الوضع الخاصّ مع كون الموضوع له عامّاً إلاّ بالانتقال إلى تصوّر معنى العام والوضع له حتّى يصير الوضع والموضوع كليهما عامّاً ، هكذا لا- يمكن أن يجعل الوضع العام والموضوع له خاصّاً أيضاً ، بأن يكون المعنى له حكاية ومرآة للخارج والأفراد ، لأنّ العام بما هو عامّ لا يحكى إلاّ عن نفسه ، إذ كلّ مهية لا تحكى إلاّ عن نفسها ، إلاّ أن يكون المراد تحقّق ذلك بنحو الانتقال ، أى بعد تصوّر المعنى والمفهوم العام يترتب عليه بالضرورة تصوّر المعنى والمهية الموجوده فى الأفراد، لكن على نحو جامع ذاتى معزاه عن المشخصات الفردية والخصوصيات الخارجيه ، وأنّ الموضوع له فى التصوّر الأوّل ليس إلاّ- أصل المفهوم العام ، وهو يكون عامّاً كالوضع ، ومعه يوجب الانصراف لتصوّر الجامع للأفراد الذى يتضمّن خصوصيات الأفراد الملحوظه ، وهو ممكن ، والظاهر أنّ المراد من كون العام وجهاً ومرآة للأفراد هو هذا المعنى ، وهو ممكن

فى كلا المقامين ، أى فى الؤضع العام والمؤوضوع له الخاص ، وفى الؤضع الخاص والمؤوضوع له العام) ، انتهى كلامه .

أقول : لكن الحقّ عدم إمكانه كما عليه الأكثر ، لأنّ الملحوظ إن كان خاصاً لا يكون إلا معنى جزئياً خارجياً ، فلا يمكن جعل الموضوع له الغير المتصوّر محلاً للوضع ، وإن أمكن تصوّره فلا بدّ من أن يكون بملاحظه ما له من الخصوصيات ، فلا يكون إلا مساوفاً لتصوّر نفسه ، وهو لا يكون إلا عاماً وهو ما يستلزم الانتقال إلى تصوّر آخر فى الؤضع والمؤوضوع له ، ولذلك اشتهر عند المنطقيين بأنّ الجزئى لا يكون كاسباً ولا- مكتسباً ، إذ هو لا يوجب إلا تصوّر نفسه لا تصوّر المعنى الكلى المنطبق عليه وعلى غيره ولا تصوّر جزئى آخر غيره .

وأما ما ذكره المحقّق الخمينى فيرد عليه :

أولاً: - إنّ كلامه لا- يعدّ جواباً لإثبات الإمكان فى الأمر المبحوث عنه وهو الؤضع الخاص والمؤوضوع له العام ، بل إنّ اعتراضه يختصّ بكون العام وجهاً ومرآة فى الؤضع العام والمؤوضوع له الخاص ، إلا- بالانتقال إلى تصوّر آخر الممكن فى مورد بحثنا أيضاً .

وثانياً: بعد ثبوت استحاله تصوّر الأفراد بما لها من العوارض لتصوّر مفهوم العام من خلالها ، فإنّ ما يرد عليه هو أنّه ما الفرق بين أن يتصوّره أولاً- من خلال مفهوم الإنسان كذلك ، أو يتصوّره من خلال تصوّر مفهوم الإنسان الكلى ، ثمّ ينتقل إلى تصوّر الأفراد بما لها من الخصوصيات ، لأنّه حينئذٍ نقل الكلام لهذا التصوّر ونقول كيف يمكن تصوّره من خلال خصوصيه كلّ فرد، مع أنّ بعضه مفارق عن الآخر؟ وإن قلنا بكفايته بنحو العنوان الإجمالى المشير ، فكيف لا

يؤخذ كذلك في أوّل التصوّر في مفهوم العام ، وبالتالي فما ذكره لا يُسَمَّن ولا يغنى عن جوع .

مضافاً إلى أنّه مخالفٌ لما قام به من تقسيم العام إلى قسمين ؛ حيث جعل قسماً منه كون العام ملحوظاً مرآةً وحاكياً عن الأفراد ، إلاّ أن يقصد بذلك محاوله تصحيحه بنحو الإجمال، وقد ثبت عدم تماميه ما قام به .

فثبت من جميع ما ذكرنا بأنّ الممكن من أقسام الوضع يكون ثلاثاً :

القسم الأوّل : أن يكون الوضع والموضوع له كلاهما عامّاً ، كأسماء الأجناس كالحنطه والشعير ونظائرها .

القسم الثانى : هو الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ ، وهو كوضع الأعلام ، وهو واضح لا إشكال فيه إلاّ ما توهمه المحقّق الخمينى فى «تهذيبه» بما لا علاقه له بما نبحت عنه ، بل هو مختصّ ببحث المنطق .

القسم الثالث : هو كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصيّاً ، وقد مثّلوا لذلك بوضع معانى الحروف وما يلحق بها من الهيئات ، حيث اختلف فى حقيقتها:

قيل : بأنّ الموضوع له فيها عام كالوضع .

وقيل : بأنّ الوضع والموضوع له كليهما عام ، إلاّ أنّ المستعمل فيها خاصّ .

أقول : وينبغى بسط الكلام فيه كما جرت عليه سيره الأصوليين ، فالبحث فى الحروف يقع فى مقامين :

المقام الأوّل : فى بيان معانى الحروف والمايز بينها وبين الأسماء .

المقام الثانى : فى بيان الموضوع له فى الحروف من حيث العموم والخصوص ، ونلحق بهما بحثان آخران :

أحدهما : عن الجملة الخبرية .

وثانيهما : عن الأسماء المبهمة من الإشارات والضمائر ونضائرها .

\*\*\*

## البحث عن معاني الحروف

المقام الأول : فى البحث عن معانى الحروف ، وتمايزها عن معانى الأسماء .

أقول: فقد وقع الخلاف بين الأصوليين حول حقيقة هذه المعانى ، ويمكن إرجاع أقوالهم إلى خمسة على أقل تقدير :

القول الأول : ما ذهب إليه المحقق الرضى قدس سره وتبعه فى ذلك المحقق صاحب «الكفايه» وهو أنّ المعنى الإسمى والحرفى متّحداً بالذات والحقيقه ، ويختلفان من جهة اللّحاظ والاعتبار ؛ يعنى أنّ كلمه (من) الموضوعه للابتداء وكلمه (الابتداء) التى يعدّ معنىً اسمياً مشتركان فى معنى واحد ، ولا امتياز لأحدهما على الآخر إلا فى مرحله الاستعمال ، حيث يكون فى (الابتداء) الإسمى استقلالياً ، وفى (فى) الحرفى آلياً ، وهما خارجان عن حقيقه المعنى ، فالمعنى فى الحقيقه لا يتّصف بأنّه مستقلّ ولا بأنّه غير مستقلّ ، بل هما من توابع الاستعمال وشؤونه ، وقد استدلّ لمدّعاة بثلاثه وجوه :

الوجه الأول : إنّه لا يمكن أخذ اللّحاظ الآلى كاللّحاظ الإستقلالى فى المعنى الموضوع له ، ولا فى المستعمل فيه ، لوضوح أنّ لحاظ المعنى فى الاستعمال ممّا لا بدّ منه ، فحينئذٍ لا يخلو أن يكون هذا اللّحاظ عين اللّحاظ المأخوذ فى المعنى الموضوع له ، أو يكون غيره ، فعلى الأوّل يلزم تقدّم الشىء على نفسه ، لأنّه من الواضح أنّ هذا اللّحاظ قد تحقّق بسبب هذا الاستعمال ، فكيف يقدّم هذا اللّحاظ على هذا الاستعمال ، فيكون مأخوذاً فى المعنى الموضوع له ، ومثله يعدّ تقدّم

الشيء على نفسه ، وهو محال .

وإن كان ذلك اللّحاظ غير هذا اللّحاظ ، فهو خلاف الوجدان والضرورة ، إذ ليس في الاستعمال إلّا لحاظ واحد ، مضافاً إلى أنّ الملحوظ بلحاظ لا- يكون متعلّقاً للحاظ آخر ، إذ المعنى الموجود في الذهن يكون بنفسه ذات المعنى لا- المعنى الملحوظ والموجود في الذهن ، هذا فضلاً عن أنّ المعنى الحرفي إذا لوحظ حاله لمعنى آخر ، يكون حاله كحال العَرَض حيث لا يوجد إلّا في الموضوع ، كذلك حال الأمر في الذهن حيث لا يوجد إلّا في مفهوم آخر .

الوجه الثاني : إنّه إن أخذ اللّحاظ الآلي في المعنى الموضوع له في الحروف ، فلا بدّ أن يؤخذ اللّحاظ الاستقلالي في المعنى الموضوع له في الأسماء ، فلا بدّ أن يكون المعنى الموضوع له في حكميها جزئياً ، لا أن يكون في الحروف جزئياً وفي الأسماء كلياً ، لعدم وجود الفارق بين الفردين من جهة لزوم اللّحاظ في مقام الاستعمال .

الوجه الثالث : يلزم عدم إمكان الامتثال بدون تجريد الموضوع والمحمول عن التقييد بالوجود الذهني ، لعدم إمكان انطباق ما هو الموجود في الذهن على ما هو الموجود في العين الخارجي ، فلا يمكن تعلّق الأمر من الأمر على ما هو الموجود في الذهن ، فلا بدّ من تجريده ، مع ملاحظه أنّه خلاف الوجدان ، فليس إلّا من جهة أنّ اللّحاظ لم يؤخذ في المعنى الموضوع له ، بل يعدّ كلّ واحد من الآليه والاستقلاليه من شؤون الاستعمال دون المعنى الموضوع ، بل كان ذلك الاختلاف من جهة اشتراط الواضع ذلك في مقام الاستعمال ، بمعنى أنّ للواضع تخصيص الوضع بأيّ خصوصيته شاء ، فيخصّص العلقه الوضعيه في الحروف بحاله

خاصّه وفي الأسماء بحاله أخرى .

ثمّ إنّه أشكل على ذلك : بأنّه حينئذٍ يجوز أن يستعمل كلّ من الحرف والاسم موضع الآخر ، فأى فرق بينهما؟

فأجاب عنه : بأنّ اختلاف الوضع موجب لعدم جواز استعمال كلّ واحد في مقام الآخر ، وإن كانا متّفقين من جهه الوضع ، وقد عرفت أنّه لا يمكن أن يكون نحو إرادته المعنى مأخوذه في مقوّمات المعنى .

انتهى كلامه بتوضيح وتقرير منّا .

أقول : وفي كلامه وجوه من الإشكال :

أولاً:- كيف يمكن أن يكون المعنى لكلّ واحد من الاسم والحرف واحداً كما اعترف به ، وبرغم ذلك لا يجوز استعمال كلّ واحد في مقام الآخر ، ولا مجال للمنع إلّا مع قيام المباينه الذاتيه بين معنيهما ، إذ أنّ مجرد عدم وجود العلقه الوضعيه بينهما لا يوجب ذلك ، ولولاه لما جاز استعمال اللفظ في معناه المجازي الذي يعدّ استعمالاً في غير ما وضع له ، ولم يكن بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي مناسبه وعلقه وضعيه .

لا يُقال : بإمكان قيام العلقه الوضعيه النوعيه بإحدى العلائق العديده التي تبلغ خمسة وعشرين علقه ، وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث لا يكون كذلك .

لأنّنا نقول : لأنّ الأمر في المقام يعدّ أولى وأنسب بالقبول من المجاز ، لأنّ المفروض وحده المعنى فيكلا الموردين من الاسم والحرف، فعدم جواز الاستعمال إن وجد فإنّه لم يكن إلّا من جهه وجود المباينه بين المعنيين، وهو المطلوب .

وثانياً : أنّ ما أقام عليه من البرهان على الامتناع ، من جهه أخذ قيد اللّحاظ

فى معنى الموضوع له ، مبنى على أمرين :

أحدهما : أن يؤخذ قيد اللّحاظ فى المعنى بلا فرق بين الإسمى والحرفى ، حيث لا يكون لازمه التجريد فى مقام تعلق الأمر به .

وثانيهما : فرض كون معنى الإسمى والحرفى متّحدين ، يوجب تحقّق الإشكال المذكور من أنه كيف يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً .

ولكن ستعرف لاحقاً بأنّ كلا الأمرين ممنوع ، إذ لا- نسلم كون اللّحاظ والتصوّر مأخوذاً بنحو الشرط بالشىء فى المعنى الموضوع له ، لا فى الاسم ولا فى الحرف ، حتّى يرد علينا الاعتراض المذكور ، بل يكون طبيعى المعنى فى الاسم هو الاستقلال وكونه قائماً بنفسه ، وفى الحرف يكون الموضوع له هى الآليه وانداكاه فى الخبر ، فالمعنيين المستقلين الأولين لم يؤخذوا بما هما موجودان فى الخارج ولا- فى الذهن متعلقاً للفظ الموضوع فى الاسم والحرف ، بل إنّ تركيز الذهن منصبّ على تصوّر المعنى والسبب الموصل إليه ، كما أنّ ما فى الخارج يعدّ محققاً لذاك المعنى ، فحينئذ لا يلزم كون اللفظ المشير إلى المعنى المتعلق به من الاسم والحرف متعلقاً للأمر إلّا إيجاب إيجاد المعنى بما له من الخصوصيه الواقعيه ، من الاستقلاليه والآليه ، من دون أن يستلزم ذلك تجريداً للمعنى أو تصرّفاً فيه حتّى يصير مجازاً كما توهم ، أو يوجب عدم إمكان الامتثال إذا وقع تلو الأمر والنهى ، كما فى «الكفايه» .

كما إنّنا ندعى قيام المباينه الذاتيه بين المعنى الإسمى والحرفى ، وعدم إمكان قيام الاتّحاد بينهما أصلاً ، كما سنشير إليه لاحقاً فلا يكون دعوى الاختلاف من جهه الوضع بالعموم والخصوص مثلاً بمحال أصلاً ، كما لا يخفى .

وثالثاً: تشبيه المعنى الحرفى بالعرض ، لكونه إذا وجد وجد فى الغير وكذلك فى المعنى الحرفى ، لا يخلو عن إشكال ، إلا أن يكون مقصوده مجرد التشبه لإيصال المطلب إلى الذهن ، لا أنه قصد التشابه الحقيقى حتى يرد عليه ما أوردنا ، وما أُورد على الفلاسفة فى تقسيمات الوجود ، من أنّ الموجودات على أقسام أربعة :

القسم الأوّل : وجود الواجب تعالى شأنه ، فإنّ وجوده كان فى نفسه ولنفسه وبنفسه ، أى إنّ وجوده قائم بذاته من دون توقّف على وجود آخر ، وليس بمعلول إذ أنّ جميع الموجودات والكائنات فى مراحل العلل والمعاليل كلّها منتهيه إلى الله تبارك وتعالى .

القسم الثانى : هو وجوده فى نفسه ولنفسه لكن لا- بنفسه ، بل كان وجوده لغيره ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهذا هو وجود الجوهر ، حيث أنه إذا وجد وجد لا فى موضوع ، إلا أنّ أصل تحقّقه ووجوده كان بيد الله وقدرته .

القسم الثالث : هو ما كان وجوده فى نفسه لا لنفسه بل لغيره ، يعنى إذا وجد وجد لا لنفسه ، بل لا بدّ من انتهاء وجوده إلى الله تبارك وتعالى وإلى وجود الجوهر ، لأنّه متى وجد وجد فى غيره وهو الأعراض والمقولات التسعة كالكمّ والكيف والإضافه ونظائرها .

القسم الرابع : هو ما كان وجوده لا- فى نفسه ولا- بنفسه ، وهو عباره عن وجود الرابط فى قبالة الأ-عراض ، حيث يسمّى فى الاصطلاح بالوجود الرابطى ، حيث أنّ وجود الرابطه والنسب ليس لها وجود فى نفسه كالأعراض ، ولا لنفسه كما فى الجواهر ، بل وجودها فانيه ومندكّه فى الغير ، وعليه ثبت تقابل وجود



الأعراض مع وجود الترابط والنسب ، وبالتالي يبطل ما صرّح به من تشبيهه بالعرض ، فإنّه فى غير محلّه ، إلاّ أن يكون المراد بيان مجرد حاجته إلى الغير فى الوجود لا فى تمام الخصوصيّات .

القول الثانى : وهو المنسوب للرضىّ قدس سره أيضاً ، حيث أنّ كلامه موهم للقولين ، وهو أن تكون معانى الحروف والأدوات فى دلالتها على معنى الغير ، نظير العلامات الموضوعه لإفهام حالات الكلمات من الفاعليّه المعلومه بعلامه الرفع ، والمفعوليّه المعلومه بعلامه النصب ، والإضافه المعلومه بعلامات الخبر بدون أن يكون للعلامات واقعاً حقيقياً إلاّ العلاميه ، فهكذا فى معانى الحروف إذ ليست لها معنى فى الواقع إلاّ إفهام كونها علامه على قيام العلقه بين زيد والدار فى أداه (فى) ، وعلقه الاستعلاء على السطح فى أداه (على) ، وعلقه الابتداء فى أداه (من) ، فليس لنا إلاّ أصل السير والبصره والكوفه والسائر بينهما فى مثل قوله : سرت من البصره إلى الكوفه ، هذا .

لكنّه مخدوش أولاً : بعدم تماميّه ذلك فى أصل المقيس عليه من الرفع والنصب ، فإنّ نفس سريانه لا يكون لها ما يازائها شىء فى الخارج ، ولو بنحو وجود العرض ، لوضوح أنّ الفاعليّه والمفعوليّه تعدّان من الحيثيّات القائمه على وجودات الجواهر ، فالعلامه تكون مشيره إلى تلك الحيثيات الموجوده فى الخارج نحو وجود العرض على معروضه ، كما لا يخفى .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك فى العلامات ، فلا نسلم ذلك فى معانى الحروف ؛ لأنّه سيّضح لك بأنّ المعنى الحرفى كالإسمى له نحو من الوجود فى الخارج بحيث يكون اللفظ الحرفى والذى هو الأداه حاكياً عن ذلك المعنى ، وسيأتى تفصيل

الكلام لاحقاً في بحث الحروف .

القول الثالث : هو اعتبار معاني الحروف معاني إيجاديّه ومعاني الأسماء إخطاريّه ، هذا كما عليه المحقق النائيني قدس سره ، فلا بأس بتوضيح كلامه بتقرير منّا لطول كلامه بما لا ضروره في نقله ، فيقول :

(لا إشكال في أنّ المعاني المراده من الألفاظ على قسمين :

تارة : يكون إخطاريّه كمعاني الأسماء ، حيث أنّ استعمال ألفاظها في معانيها يوجب إخطار معانيها في ذهن السامع واستحضارها لديه ، والسرّ في ذلك أنّ للمعنى الإسمي نحو ثبوت وتقرّر في وعاء العقل والإدراك ، فيكون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلك المعاني في الذهن .

وأخرى : إيجاديّه كمعاني الحروف ، حيث أنّها لما لم يكن لها نحو ثبوت وتقرّر في العقل ، فلا محيص إلا أن يوجد بواسطه استعمال الألفاظ ، فلا موطن لها إلا من خلال الاستعمال كقول القائل : يا زيد ، حيث أنّه لولا استعمال هذه الجملة لما كان هناك نداء ، فلا يوجد إلا في الاستعمال ، بخلاف كلمه زيد فإنّ له نحو ثبوت وتقرّر في معناه ، وإن لم يكن استعمال في اليبين ، كما لا يخفى .

ثمّ قال رحمه الله : إنّما الإشكال في أنّ معاني الحروف كلّها إيجاديّه - أو بعضها كما ادّعاه صاحب «الحاشيه» - فكلمه (من) و (إلى) و (في) و (على) لا تكون عنده إيجاديّه ، بل يكون معناها إخطاريّه ، حيث أنّ استعمالها موجباً لإخطار معانيها ، وهي ما وقع في الخارج من نسبه الابتداء والانتها .

ثمّ قال : والتحقيق كون معانيها كلّها إيجاديّه ، ثمّ أطال الكلام حول إثبات ذلك ، إلى أن قال : ثمّ إنّ هناك أدوات أخر تفيد النسبه إذ لا يختصّ ما يفيد النسبه

بهيات التراكيب بل الحروف أيضاً تفيد النسبه ك- (من) و (فى) و (إلى) وغيرها ، فإنّ (من) تفيد نسبه السير الصادر من السائر إلى المكان الذى سار منه ، و(إلى) تفيد النسبه إلى المكان الذى يسير إليه ، نظير النسبه المتحصّله عن الهيات ، فتكون حروف الجارّه من قبيل الهيات التراكيب ، وما يفيد النسبه كلّها يكون معانيها إيجاديّه لا إخطاريّه ، لأنّ شأن أدوات النسبه ليس إلّا إيجاد الربط بين جزئى الكلام ، فإنّ الألفاظ لما بها من المفاهيم متباينه بالهويّه والذات ، والأدوات إنّما وضعت لإيجاد الربط بين المفاهيم فى تركيب الكلام ، بحيث لولا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقه أصلاً .

ثمّ قال فى بعض كلامه بعدما قال : (بأنّ أداه النسبه إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم على وجه يفيد المخاطب فائده تامّه يصحّ السكوت عليهما) ، قال : (ثمّ بعد إيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم يلاحظ المجموع من حيث المجموع، أى يلاحظ الكلام بما له من النسبه بين أجزائه ، فإن كان له خارج يطابقه يكون الكلام صادقاً ، أى كانت النسبه الخارجيه على طبق النسبه الكلاميه ، وإلّا يكون الكلام كاذباً ، وذلك فيما إذا لم يطابق النسبه الكلاميه للنسبه الخارجيه ، وأين هذا من كون النسبه الكلاميه حاكيه عن النسبه الخارجيه . . . ) .

فتلخص ممّا ذكره رحمه الله فى هذا الأمر : أنّه قد ظهر أنّ قوام المعنى الحرفى يكون بأمر أربعة :

الأول : أن يكون المعنى إيجادياً لا إخطارياً .

الثانى : أن يكون المعنى قائماً بغيره لا بنفسه .

الثالث : أن لا يكون ذلك المعنى بعد إيجاده نحو تقرير وثبوت إلا في الاستعمال ويكون الاستعمال مقوّمًا له .

الرابع : أن يكون المعنى حين إيجاده مغفولاً عنه غير ملتفت إليه ، وهذا لازم كون المعنى إيجادياً وكون موطنه الاستعمال ، إذ مع ملاحظه الذى يليه حين الاستعمال ، يلزم أن لا يكون موطنه الاستعمال ، إذ لا يمكن الالتفات إلى شىء لا تقرّر له قبل ذلك نظير الغفله عن الألفاظ حين تأديه المعانى بها ، لفناء اللفظ فى المعنى وكونه مرآة له ، ولا يمكن الالتفات إلى ما يكون فانياً فى الشىء حين الالتفات إلى ذلك الشىء) .

انتهى ملخص كلامه رفع الله تعالى فى علو درجاته .

وفى كلامه مجال للنظر من جهاتٍ عديده :

أولاً : لا نسلم كون الحروف والأدوات بحسب المعنى إيجادياً فى تمام الموارد ، بعد ثبوت كون معانى الأسماء إخطاريه كلها ، أمّا ثبوت الأخيره لوضوح أنّ الأسماء بما أنّها بحسب المفهوم والمعنى تكون حاكياً عمّا هو الموجود فى الخارج ، فلا يتكفل الألفاظ إلا إخطار تلك المعانى فى الذهن ، وبذلك يصح إطلاق الصدق والكذب عليها فيما إذا طابق أو لم يطابق ، كما إذا قيل : زيد فى الدار ، فإنّ لفظ زيد يحكى عن الذات والدار عن البناء ، فيوجب اللفظ المتلفظ به إحضار معانى تلك الألفاظ فى الذهن .

وأما حكم معانى الحروف والأدوات ، فلا إشكال فى كون بعضها من الإيجاديات ، إذ ليس فيها الحكايه والإخطار ، وهى نظير القسّم والنداء والتمنى حيث لا يكون فيها إلا الإيجاد ولا مجال لنسبه الصدق والكذب إليهما لأنّ أمرهما

دائر بين الوجود والعدم .

نعم ، قد يكون الصدق والكذب بسبب متعلقهما ، كيمين الكاذب والنداء الذى لا واقعيه لمناداه ، حيث أنّ نفس القسم قد تحقّق وكذلك النداء إلاّ أنّه لا متعلّق لهما .

وهذا بخلاف حروف الجرّ ونظائرها ، فإنّ كلمه (من) و (إلى) و (فى) فى الأمثله المتعارفه بقوله : سرت من البصره إلى الكوفه ، كما أنّ أسمائها تحكى عن المعانى والمفاهيم الواقعيه القابله لانطباق الصدق والكذب عليها ، هكذا حروفها أيضاً تكون كذلك ، إذ قد لا تكون ابتداء السير من البصره وكانت حكايته كذباً ، وانتهائه إلى الكوفه كذلك وإن كان أصل السير بين الحدّين والبلدين صادقاً ، فهذا الصدق والكذب لا يكونان إلاّ باعتبار معانيها الحرفيه ، فأى فرق حينئذٍ بين حكايه البصره والكوفه والسير وفاعله ، وبين جهه مبدأه ومنتهاه من تلك الحيثيه ، فدعوى الاختلاف والفرق ليس دونها إلاّ خرط القتاد ، فثبت من ذلك صحّه دعوى صاحب «الحاشيه» من تفاوت معانى الحروف بعضها مع بعض فى الإيجاديّه والإخطاريّه وعدم كونها إيجاديّه محضه كما ادّعاه .

وثانياً : ما قيل من أنّ كون الحروف موضوعه لإيجاد الارتباط والعلقه بين أجزاء الكلام فقط ، وأنّه لا موطن لها إلاّ الكلام ، والاستعمال غير صحيح .

نقول : كونها للإيجاد وربط الكلام والتراكيب ممّا لا- إشكال فيه ، لكن ذلك لا- يوجب عدم كونها للارتباط بين المفاهيم المتفاوته والمعانى المتباينه المتفارقة فى الخارج بعضها مع بعض ، ونحن ندعى بأنّ الحروف ومعانيها موضوعه فى عالم الجعل والوضع اللغوى ، لأجل تحقيق الارتباط بين المعانى ، كما أنّ الكلام

وتركيب الألفاظ لا مجال لتحصيلها إلا ببركه الحروف، مثل كلمه (من) و(إلى) وغيرهما ، فالارتباط بين السير والبصره والكوفه لا تتحقق فى الخارج ولا فى الذهن إلا بواسطه الحاله الاندكاكيه والحرفيه من وجودها التبعى ، فهذا هو معنى الإخطار والحكايه .

فدعوى تكفل الألفاظ لخصوص إيجاد الارتباط فى الكلام من دون الخارج والذهن غير مسموعه ، بل لا يخلو عن مجازفه بعد الملاحظه والدقه .

فبذلك ظهر فساد دعوى كون موطن هذه الحروف الاستعمال فقط ، بل له ثلاثه مواطن : من الكلام الذى يطلق عليه الاستعمال ، أو من خلاله يتحقق ذلك ، والعين والذهن ، وهو واضح .

وثالثاً : دعواه أن أثر إيجاديّه معانى الحروف كونها مغفولاً عنها حين الاستعمال دون معانى الأسماء ، ممّا لا يخلو عن مسامحه ؛ لأنّ المعنى الحرفى لا يخلو حاله من تضمّنه الدلاله على المعنى وعدمه .

فإن قيل بعدم تضمّنه لها ، وأنه يرد على قائله بأنه سخيّف ، لما قيل فى تعريفه بأنه ما دلّ على معنى فى غيره - كما اعترف - فهل الدلاله إلا الالتفات والتوجه وإلا لم تكن دلاله بل هى حيره وضلاله!؟

وإن قبل تضمّنه الدلاله كما وردت فى تعريفه ، فلا محيص له إلا التمكين بما قلنا ، وليس ذلك إلا من جهه أنّ الحروف الجارّه ونظائرها تكون كالأسماء فى دلالتها حاله فى غيره وتابعه لطرفيه ، بخلاف نفس الأسماء حيث أنّها دالّه على معنى قائماً بنفسه ومتقوماً بحياله ، فكما هو الحال فى ألفاظ الأسماء حيث الاستعمال يكون بمنزله المرآه وما به ينظر إلى المعنى الاستقلالى بلا توجه إلى

نفس اللفظ ، كذلك يكون الحال فى الحروف من حيث دلالتها على المعنى الآلى والتبعى ، ويكون كالمراه بلا- توجه إلى نفس اللفظ الذى يكون مغفولاً عنه ، وبالتالي فلا فرق بينهما أصلاً .

مضافاً إلى أن الغفله عن معناه لا يجمع مع قوله بعدم تحقّق معناه إلاّ بالاستعمال ، إذ لازم الغفله وجوده قبله .

ورابعاً : قوله : (إنّ مجموع الكلام بعد إيقاع الربط حاكٍ عن الواقع) .

ممنوع كما ترى، لوضوح أنّه لا وضع آخر للمجموع بما هو مجموع حتّى يحكى عن الخارج ، إلاّ بأن يعود إلى الحكايه فى كلّ جزء جزء من الأسماء والحروف عن المعانى المستقلّة والمندكه والنسب فى الحروف، حيث يستلزم كون معنى الحرفى أيضاً مثل الإسمى إخطارياً الموجب لقابليته للصدق فى المطابقيه والكذب فى غيرها ، مع أنّ كلامه بأنّه لا موطن للمعنى الحرفى إلاّ الاستعمال ينافى مع كلامه بالمتطابق وعدمه ، لأنّه يحتاج إلى الحكايه والإخطار كما لا يخفى .

هذا فضلاً عن ورود اعتراضات أخرى على كلامه يوجب ذكرها إطاله الكلام بلا ضروره فى الإفاده والاستفاده للمقصود والمرام ، فالأولى الإعراض عنها وإيكالها إلى محلّ آخر .

القول الرابع : وهو المستفاد من كلمات المحقّق العراقى قدس سره فى تقريراته الموسوم ب- «بدائع الأفكار» حيث قال ما خلاصته :

إنّ الحروف وضعت للأعراض النسبيه الإضافيه كمقوله الأين والإضافه ونحوهما ، إذ الموجود فى الخارج يكون على أنحاء ثلاثه :

ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالجواهر بأقسامه .

وما يكون وجوده في نفسه وجوداً لغيره كالأعراض التسع التي قد يُعتبر عنها بالوجود الرباطي ، وهي على قسمين :

قسم يحتاج في تحقّقه إلى موضوع واحد في الخارج ويستغنى به كالكمّ والكيف ونحوهما .

قسم يحتاج تحقّقه إلى موضوعين يتقوّم بهما وهو كالعرض الأيني والإضافي وأشباه ذلك .

ونحو ثالث ما يكون وجوده لا في نفسه كأنحاء النسب والروابط .

ثمّ قال : إنّ الحاجة قد دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ للمعاني لتحصيل الإفاده والاستفاده ، فبعد الفحص وجدنا أنّهم وضعوا الأسماء للجواهر وعدّه من الأعراض ، ووضعوا الهيئات والمركّبات والمشتقّات للنسب والروابط ، ووضعوا الحروف للأعراض النسبيّة الإضافيّة ، فكلمه (في) في قولنا : زيد في الدار ، تدلّ على العرض إلّا- في العارض على موضوعه وهو زيد ، والهيئته الموجوده في الجملة تدلّ على ربط هذا النصّ بموضوعه ، وهكذا في كلمه من الأين الدالّ على الابتداء وعلى الأين الدالّ على الاستعلاء ، ولا فرق فيه بين أقسام الحروف مطلقاً من الداخل على المركّبات الناقصه ؛ مثل حروف الجارّه الداخله في الجمل ، أو الداخله على المركّبات التامّه كحروف التمتّي والترجّي والتشبيه ونحوها .

انتهى ملخص كلامه زيد في علوّ مقامه .

أقول: وفي كلامه وجوه للنظر :

أولاً : المستفاد من كلامه أنّ معاني الحروف كلّها إخطاريّه ، لأنّه جعل



الحروف دالّه على الأعرّاض النسبيّه الإضافيّه الموجوده فى الخارج ، لاسيّما مع إضافته بقوله : (بلا فرق بين المركّبات الناقصه والمركّبات التامّه) ، مع أنّ فساد كلامه فى الثانيه واضح ، لوضوح أنّ النداء والتمنّى ليس إلّا إيجاداً للنسبه لا إخطاراً لما هو الموجود فى الخارج ، لأنّ النداء بكلمه يا زيد مثلاً لا يحكى لا عن الموجود فى الخارج ولا عمّا هو موجود فى الذهن ، بل يوجد فرداً منه حين الاستعمال .

وثانياً : اعتبر قدس سره الحروف حاكيّاً عن الأعرّاض النسبيّه الخارجيه ، فلازم كلامه أن يكون استعمال الحروف فى غير ما لا مجال لتعقّل الوجود الخارجى فيه لامتناعه - كما فى صفات الواجب تعالى ، حيث لا يكون له وجود عرض نسبى خارجى - أو كان من الأمور الاعتباريه والانتزاعيه مجازاً ، لأنّه استعمال فى غير ما هو وضع له ، مع أنّه خلاف المطلوب قطعاً ، لوضوح حقيقته فيها أيضاً كما لا يخفى ، لصحّه استعمال الحروف فى الممتنع والممكن والواجب على نسق واحد ، بلا لحاظ عنايه فى شىء منها .

وثالثاً : كيف يفرّق بين الأعرّاض التسع ، حيث يجعل قسمّاً منها متقومّاً بنفسها ، وهى التى تكون القائمّه على موضوع واحد فى تحقّقها ، وقسمٌ منها غير متقومّه وهى التى تكون من الأعرّاض المتقومّه فى تحقّقها على موضوعين ، مع أنّ الأعرّاض بجميع أقسامها تكون من المفاهيم المستقلّه فى المفهوميه بحدّ ذاتها ، من دون فرق بين الأعرّاض النسبيّه وغيرها ، إلّا أنّ وجودها لا يتحقّق إلّا بموضوعاتها فى موضوع واحد أو اثنين ، وذلك لا يؤثّر فيه من جهه الحقيقه .

ورابعاً : يلزم أن يكون استعمال الحروف فى ما إذا كان طرف المحمول هو

الكم والكيف مجازاً ، يعنى إذا قيل زيد له البياض ، والجسم له طول وعرض ، لأنه حينئذ يكون قد استعمل اللام - مع كونه موضوعاً للعرض النسبى - فى نفس الربط والإضافه ، مع أنه ليس بمجاز قطعاً كما لا يخفى .

وفى كلامه إشكالات أخر لا بأس بالإعراض عنها لقله ثمرتها .

فالتحقيق: هو القول الذى عليه بعض الفحول من المحققين ، وهو أن يُقال : بأن الإنسان لا بد له حين إرادته إفهام مقاصده من التمسك بدلاله الألفاظ ليصل إلى المعانى المقصوده ، حيث لا- طريق له إلا- ذلك ، كما أن عليه الاستعانه بعناوين أخرى كالإشارات والعلائم ، فالمعانى المتصوره قد تكون من الأمور المطلقه التى لها وجودات كثيره تشمل أفراداً وحصصاً عديده قد لا يمكن إحصائها ؛ كمفاهيم الأسماء مثل السير والابتداء والانتهاه وأمثال ذلك ، فاستخدام مجرد هذه الألفاظ دون ضم شىء آخر معها قد يمنعه عن الوصول إلى ما هو مقصوده من بيان فرد خاص من ذلك الكلى والطبيعى ، سواء كانت الأفراد الموجوده تحته أنواعاً أو أصنافاً أو أشخاصاً ، فلا بد حينئذ من وجود بعض الألفاظ التى من شأنها اختصاص ذلك المفهوم الكلى والإطلاقى إلى نوع خاص أو صنف معين ، أو شخص معلوم فى الجواهر وإلى جهه خاصه وكيفيه معلومه وعدد معين فى الأعراض ، والمتكفل لهذا الأمر والمتصدى لهذه الجهه ، ليس إلا ألفاظ الحروف والأدوات والهيئات المخصوصه والمشتقات الوارده ، سواء كانت الحروف وارده فى المركبات الناقصه والمعانى الافراديّه كحروف الجارّه ، أو وارده فى المركبات التامه والجمليات الكامله كحروف النداء والقسم والتمنى والترجى ، فكما أن مفاهيم الأسماء لها وجود استقلالى فى عالم الوجود والمفهوم ، وفى عالم الدلاله

كالجواهر ، أو وجود مستقل في غير عالم الوجود وهو عالم المفهوم والدلالة فقط كالأعراض ، فكذلك مفاهيم الحروف لا تكون لها وجود استقلالي في تلك العوالم ، بل لها وجود ربطى اندكاكى في الطرفين كالحروف الجارّه ، أو ربطى اندكاكى في طرف واحد كما في النداء والقسم ، فلا وجود لها إلا على نحو يكون الغير مندكاً فيه على نحو الحمل الشائع الصناعى ، أى لارتباط الإطلاقات والكليات المطلقة اللابشرطيه مع حصّه خاصّه فى الخارج ، بأن يجعل الوجود الشمولى والوسيع للمفهوم الإسمى متقيّداً بفرد خاصّ خارجى بواسطة الحروف ، فتلك الحاله الربطيه الاندكاكيه كما هى موجوده فى الخارج ، كذلك تكون موجوده فى عالم المفهوم والدلاله ، بل وكذلك فى عالم الذهن ، لأنّه يحكى ما هو كذلك فى الخارج فذهنه هو المعنى الإسمى الاستقلالى ، كما هو الحال فى الخارج كذلك ، وذهنيّه معنى الحرفى اندكاكى وربطى وتدلّ على ما يدلّ عليه فى وجوده الخارجى .

غايه الأمر أنّ الحروف إذا كانت من الحروف الحاكيه عمّا فى الخارج كحروف الجارّه مثل من وفى و إلى ، فتلك الألفاظ تحكى عن المفاهيم الاندكاكيه التى تعدّ بالحمل الشائع الصناعى ربطاً واندكاً الموجب لتضييق إطلاق مفاهيم الأسماء خارجاً ، وإن كانت من الحروف الإيجاديّه مثل حرف النداء والقسم ، فليس فيها إلا إيجاد فرد من المعنى الاندكاكى والربطى بواسطة اللفظ واستعماله ، من دون حكايه عمّا هو الموجود فى الخارج .

كما أنّ الكليه المستعمله فيها لفظ الحروف وجزئيتها موقوفتان على ما هو الواقع فى الطرفين من الحروف والروابط فى الحروف الجارّه ، أو فى الكليه

والجزئيه المتعلقتان والموجودتان فى الحروف الإيجاديه منها ؛ لأنه قد يُقال : (سرت من البصره إلى الكوفه) وكان مبدأ السير ومنتهاه خاصاً للخصوصيه المفروضه فى لفظ السير والبصره والكوفه ، وقد يُقال : (الابتداء من البصره فى السير خيرٌ من الانتهاء إلى الكوفه) حيث لا يقصد بكلامه هذا خصوصيه معينه ، وفى كلا الموردین تكون كلمه (من) و(إلى) مستعمله فى ما هو ربط خاص بين مبدأ السير مع الشخص ومنتهاه معه ، وإن كان متعلق أحدهما خاصاً لا يصدق على الكثيرين ، والآخر عامّاً صادقاً على الكثير ، وهكذا الحال فى متعلق النداء والقسم ، إذ قد يُقال : (يا زيد) فلا يكون متعلقه إلاً فرداً واحداً ، وقد يُقال : (يا أيها الإنسان) ويكون متعلقه أفراداً .

فظهر من جميع ما ذكرنا أمور عديده :

الأمر الأول : قيام فرق جوهرى بين معانى الأسماء ومعانى الحروف ، فإنّ الأسماء لها وجود استقلالى فى عالم الوجود والمفهوم والدلاله والذهن ، بخلاف الحروف حيث لا وجود لها إلاً اندكاً كائياً ربطياً وفانياً فى الطرفين ، أو فى طرف واحد فى جميع العوالم المذكوره .

الأمر الثانى : وجود الفرق بين معانى الحروف فى القسمين منها ، حيث أنّ الحروف الجارّه ونظائرها من الحروف الحاكيه عمّا هو الموجود فى الخارج والذهن تكون دلالتها بنحو الاندكاك ، والربط بين المركّبات الناقصه والمعانى المنفرده ، بخلاف القسم الثانى منها وهى الحروف الإيجاديه ، حيث لا حكايه فيها لأنّ معانيها توجد بنفس الاستعمال .

الأمر الثالث : بأنّ الكليه والجزئيه لا ربط لها بالحروف أصلاً ، وإنّما تعدّان

من خصوصيات طرفى الحرف أو متعلقه فى الإيجاد ، إذ الحروف فى تمام ذلك تكون مستعمله فى جهه واحده ، وهى حالتها الاندكايه الربطيه حتى فى عالم الذهن ، كما هو الحال كذلك فى الخارج بالحمل الشائع الصناعى .

الأمر الرابع : قد عرفت أنّ شأن الحروف فى الألفاظ والدلالات هو تضييق مفاهيم الأسماء بما لها من الإطلاق والسعه ، حتى يفيد للمخاطب أو المتكلم فائده تامه ، إذ لولا ذلك لما بقى لمعانى الأسماء بنفسها فائده ، لأنها فى حكم المواد التى تبنى بها الأبنيه كالطابوق والجص وغيرهما ، إذ لا فائده فيها إلاّ بالجمع بينها وتركيبها ليتّم بذلك البناء ، وهكذا الأمر فى المقام ، فشأن الحروف لو لم يكن أعظم من الأسماء لم يكن بأقلّ منها قطعاً .

كما أنّه ظهر أيضاً من مطاوى كلماتنا لزوم كون حاله الاندكايه والربطيه ملحوظاً ومأخوذاً فى معانى الحروف بالحمل الشائع الصناعى ، وأنّه لو قصد الواضع وضع جامع لتلك الروابط ، فلا محيص له إلاّ الخروج عن حدود المعنى الحرفى إلى المعنى الإسمى ، لأنّه بتصوّره كذلك ليجعل له اللفظ لا يكون حينئذٍ معنى حرفياً ، إذ المعنى الحرفى يعدّ معناً خاصاً عند استعماله الخارجى ، وهذه الخصوصيه لا يمكن تعريته عنها ، فيكون ذلك المعنى الجامع الإسمى مشيراً إلى تلك المعانى الحرفيه .

وممّا ذكرنا أنّ البحث فى المقام الأوّل كان يدور حول المعنى الحرفى ، وفى المقام الثانى حول تعيين الموضوع له فى معانى الحروف وأنّ معناه خاصّ أو عامّ ، لوضوح أنّه بعدما ظهر حقيقه المعنى الحرفى الذى كان اندكايّاً ربطياً فانياً فى الغير ، فلا محيص إلاّ أن يكون الموضوع له فيها خاصاً والوضع عاماً ، كما

عليه القدامى من الأصوليين وكان كلامهم وجيهاً فى غاية الوجاهه والامتانه ، وتبعهم فى ذلك جماعه من المتأخرين كالمحقق الأصفهانى والبروجردى والخمينى والخوئى بحسب ما بأيدينا من آرائهم ، فليتأمل .

\*\*\*

## البحث عن المعنى الإسمي والحرفي

### فصل

في ملحقات البحث عن المعنى الإسمي والحرفي

ويتمّ البحث عنهما خلال أمرين :

الأمر الأوّل : في الإخبار والإنشاء ، هل هما مشتركان في طبيعي المعنى من حيث الوضع ويكون الاختلاف بينهما خارجاً عن حقيقته معناه ، أو أنّ الاختلاف بينهما يكون داخلياً في حقيقته المعنى فيهما ؟

فقد ذهب المحقّق الخراساني قدس سره في «الكفايه» إلى الأوّل منهما ، بعدما فرغ من بيان المعنى الإسمي والحرفي ، واختار أنّ المعنى فيهما يكون واحداً ذاتاً ، والاختلاف في الاستقلاليه والآليه إنّما نشأت من قبل الاستعمال ، قال بتقرير منّا :

(ولا- يبعد أن يكون الاختلاف بين الإنشاء والخبر أيضاً من هذا القبيل ، بأن يكون طبيعي المعنى في كليهما واحداً والاختلاف بينهما إنّما كان من طرف الداعي ، حيث أنّه في الإنشاء قصد إيجاد المعنى ، وفي الخبر قصد الحكايه عنه ، وكلاهما خارجان عن حقيقته حريم المعنى ، لأنّ صيغه (بعت) و (ملك) المشتركه بين الإخبار والإنشاء مركّبه من المادّه والهيئه ، إذ أنّ مادّتها تدلّ إلّا- على طبيعي المعنى من البيع والملك لا- بشرط ، سواء كانت الهيئه الطارئه عليها تستعمل في مقام الإخبار أو الإنشاء ، كما أنّ هيئتها أيضاً لا تدلّ إلّا مع ملاحظه استعمال إيجاد نسبه المادّه إلى المتكلّم في كلا المقامين ، غايه الأمر أنّ الداعي

فى مقام الإنشاء إنما هو إبداع النسبه فى الخارج ، وفى مقام الإخبار الحاكيه عن تلك النسبه ، فالاختلاف بينهما يكون فى الداعى لا فى المستعمل فيه والمعنى) .

هذا خلاصه ما يستفاد من كلامه فى «الكفايه» .

وقد أورد عليه المحقق العراقى رحمه الله :

أولاً : يلزم ممّا ذكره أنّه يستفاد لو لم يقصد المتكلم بقوله : (بعت) والإنشاء لم يكن الكلام حينئذٍ إنشاءً ولا خبراً ، مع أنّه ليس لنا كلام خارج عنهما حتّى فى مثل الهازل وغيره .

وثانياً : لا- إشكال فى كون الإخبار والإنشاء فعلا-ن صادران عن اختيار ويحتاجان إلى القصد والإرادة ، فإن كان الموضوع له فيهما هو المعنى مع قصد الحكايه والإنشاء ، لزم حينئذٍ تعلق القصد إلى القصد وهو غير صحيح .

ثالثاً : ما أوردّه المحقق صاحب «عنايه الأصول» بأنّ الذى كان للإخبار أو الإنشاء فى المثال ليس إلاّ هيئته (أنكحت) ومفاد الهيئته فى الإخبار ليس إلاّ- نفس الحكايه ، ومفاد الهيئته فى الإنشاء ليس إلاّ- نفس الإيجاد ، فليس للهيئته معنى آخر سوى الحكايه والإيجاد كى يُقال بأنّ الحكايه والإيجاد خارجان عن أصل المعنى بحيث يشترك فيه الخبر والإنشاء .

ونحن نضيف إشكالاً رابعاً وهو : أنّه إذا كان لفظ (بعت) مركباً من المادّه وهو أصل البيع ، والهيئته التى هى نسبه الفعل إلى الفاعل كما جاء فى توضيح كلامه ، فنقول : كيف يمكن ويعقل تصوّر معنًى مشتركاً جامعاً للفردين بحيث يكون أحدهما مفروغ الوجود خارجاً وهو الخبر والحكايه عنه ، وثانيهما لم يتحقّق إلاّ من قبل ذلك الاستعمال فيكون إنشاءً ، ومن الواضح عدم إمكان الجمع بين



الإخبار عن وقوع النسبه ولا وقوعها وإيقاع النسبه وعدمه ، ولذلك فينطبق على أحدهما وصف الصدق والكذب كما في الخبر ، والآخر ينطبق عليه الوجود والعدم كما في الإنشاء ، كما لا يخفى ، وهما أمران متقابلان ، وتصوير الجامع بينهما في غايه الإشكال ، لو لم يكن محالاً عقلاً .

فالأقوى عندنا أن يُقال : إنّ الجمل على ثلاثه أقسام :

الأول: قسم مختص بالخبريه ولا تستعمل في غيرها أصلاً كما في فعل المضارع لاسيما إذا تصدّر بالسين وسوف ، وفعل الماضي خصوصاً إذا كان مصدرأً بقد ، والجمله الاسميّه مثل زيد قائم ، فلا إشكال في أنّ الموضوع له في مثل هذه المذكورات هو طبيعي المعنى الموضوع له اللفظ مع دلالتة على الحكايه ، أمّا في خصوص الهيئه الوضعيه في تلك الصيغ ، أو مع إضافه دالّ آخر من ما يؤكده كالسين وسوف وقد ونظائرها .

الثاني: وقسم مختص للإنشاء فقط وضعاً ، وهو كالأمر والنهي كصيغه افعال ولا تفعل ، خصوصاً إذا تصدّر بما يؤكده فيه كلام الأمر كقوله فليفعل ، فلا- إشكال في أنّ الموضوع له فيه هو طبيعي المعنى الموضوع له اللفظ مع كونه متحققاً ومنشأً بذلك الإنشاء بواسطه الهيئه الموضوعه لذلك وضعاً ، أو مع إضافه دالّ آخر يؤكده كما عرفت .

الثالث: وإنّما الإشكال والكلام في القسم الثالث ، وهو ما يستعمل في الإخبار تارةً وفي الإنشاء أخرى كما في (بعث) و (أنكحت) في الجمله الفعلية ، أو (أنت حرّ لوجه الله) و(أنت طالق) في الجمله الإسميه ، ففي هذه الموارد هل يكون المعنى الموضوع له هو خصوص أحدهما ، وفي الآخر يكون مجازاً؟ أو يكون

مشتركا لفظياً، بأن يكون الوضع في هذه الموارد متعدداً أو مشتركاً معنوياً، ويكون الاختلاف من قبل الاستعمال وشؤونه؟

فقد ذهب إلى الأخير المحقق الخراساني قدس سره وإلى الثاني على احتمال صاحب العنايه في كتابه، وإن اختار الأول بحسب الظاهر كما هو الأقوى عندنا أيضاً إن قلنا بالحقيقه الشرعيه - في مثل هذه الموارد - أو المتشرعه، وإلا يكون الأقوى هو الاحتمال الثاني .

توضيح ذلك: لا- إشكال في أنّ الماده والهيئه في تمام القضايا والجمل وضعيه، إمّا بالوضع الشخصى كما فى الاعلام، أو بالوضع النوعى كما فى الأفعال والأسماء المشتمله على الهيئات، فكما أنّ الماده لم توضع إلا لطبيعى المعنى فى كلّ لفظ من البيع والنكاح وغيرها، كذلك لا تكون الهيئه أيضاً موضوعه إلا لطبيعى النسبه بين الفعل والفاعل حكايه أو إيجاداً، فحينئذ لا بدّ فى كلّ جملة ولفظ من ملاحظه حال الوضع فيها من أنّه موضوع للحكايه فقط، أو للإيجاد أو لكليهما بوضعين، أو للجامع بينهما إن كان ممكناً ومعقولاً، فلا إشكال فى أنّ تلك الجمل كقوله: (بعث) و(أنكحت) و(أنت حرّ) و(أنت طالق) وأمثال ذلك إذا عرضت على العقلاء بما هم عقلاء مع الغضّ عن رأى الشرع، فإنّها تقتضى أن تكون جملاً خبريه، وهى المتبادره من حاق الجمله قبل لحاظ المعنى المتعارف عليه، فحينئذ يلاحظ ما هو المتبادر من إنشاء تلك الجمل فى ارتكاز العقلاء مع الغضّ عن رأى الشارع نجد أنّها تدلّ على المعانى الحقيقيه كما هو الحال فى الجمل الخبريه، فلا محيص إلا الالتزام بتعدد الوضع كما هو الظاهر من كلمات كثير من الأصوليين وإن لم يصرّحوا بذلك فى كلامهم .

وأما إن لم يكن كذلك بل كان في الأول حقيقة في الخبريّه ، ولكن الشارع اعتبر فيها وضعاً جديداً بناءً على الحقيقة الشرعيّه ، أو استعمل فيها مجازاً بناءً على عدمها ، ثم لكثرة الاستعمال تبعاً للشارع انقلب إلى حقيقة متشرّعه ، فلا مجال حينئذٍ إلا أن يكون الوضع مخصوصاً لخصوص الخبريّه ، أمّا الإنشاء فإنّه يتبعه في المعنى ، وليس له حينئذٍ معناً غير ما هو موجود في الإخبار والإنشاء حتّى يعدّ من شؤون الاستعمال .

ويمكن أن نؤيّد ما ذكرنا بأنّ الشارع قد أخذ في الإنشاء بهيئته خاصّه في مورد غير ما أخذه في مورد آخر ، مثلاً نجد أنّ الشارع اعتبر لزوم الماضيّه في الإنشاء في باب البيع والنكاح مثلاً برغم أنّ المنشئ متكلم لوحده فلا يصحّ منه قوله : (أنا بائع) و (ناكح) وأمثال ذلك .

هذا بخلاف ما يقع في العتق والطلاق حيث اعتبر لزوم الجملة المستعمله لإيقاعهما إسميّه مثل (أنت حرّ لوجه الله) و (أنت طالق) ، ولم يكتف بوقوعهما بصيغته الماضي بقوله : (طلّقتك) أو (حرّرتك) وهذا يرشدنا إلى أنّ استعمال هذه الجمل في الإنشاءات كان ممّا حدث في زمان الشارع .

اللهمّ إلا أن يُقال : إنّه كان متداولاً بين العقلاء بما هم عقلاء كذلك ، والشارع قد قرّره بلزوم ذلك تقريراً لا تأسيساً .

ولكن عهده إثبات هذه الدعوى على مدّعيها ، فالأظهر عندنا أنّ حقيقة الجمل في تلك الموارد كونها موضوعه لخصوص الإخبار ، ويستعمل في الإنشاء مجازاً ، ولو تنزّلنا عن ذلك كان موضوعاً لكليهما على نحو تعدّد الوضع ، بالوضع النوعي لصيغته المتكلم والجملة الإسميّه تارة للإخبار أخرى للإنشاء .

أقول : التحقيق فى المقام يقتضى البحث عن حقيقه الوضع .

فقول : إنه ليس فى باب الحروف ضابط كلى فى أن جميعها إخطاريه أو إيجاديه ، بل قد عرفت أن بعضها إخطاريه وبعضها إيجاديه ، بل قيل إن بعضها مجرد علامه فمثلوا بمثل كاف الخطاب ، فكذلك الأمر فى باب الهيئات فإنه ليس فيها ضابط كلى ، بل ولم يقم دليل ولا برهان على لزوم كون جميعها بنسق واحد ، وعلى وتيره واحده ، فلا بدّ النظر فى كلّ نوع وكلّ صنف من الهيئات ليظهر حالها ومدى اختلافها ، بل ويظهر من خلالها الفرق بين معانى الهيئات ومعانى الحروف ، وعليه فالبحث يقع فى عدّه جهات :

الجهه الأولى : قد اشتهر بين القوم - بل تسالموا عليه - بأنّ تركيب القضايا بجميعها والجمل برمتها - موجباتها وسوالبها ومعدولاتها - يكون من ثلاثه أجزاء وهى : الموضوع ، والمحمول ، والنسبه ، ويتلزمون بأنّ لجميعها محكيّات فى الخارج تحكى القضيه اللفظيه عنها مثل (زيد قائم) حيث يحكى لفظ زيد عن الذات الخارجى ، والقائم عن الوصف القائم على الذات ، والنسبه عن النسبه الموجوده بين المحمول والموضوع فى الخارج ، حيث تكون القضيه بينها صادقه إن تطابقها وإلا كاذبه .

كما أنّه اشتهر بين أصحاب الفنّ بأنّ العلم إن كان إذعاناً للنسبه فتصديق وإلا فتصوّر كما هو مصرّح به فى الحاشيه وفى كتاب شرح المقاصد .

كما أنّ القضايا من حيث العنوان أربعة :

١ - القضيه اللفظيه الحاكيه عن القضيه المعقوله .

٢ - القضيه المعقوله الحاكيه عن الخارج ونفس الأمر والواقع .

٣ - والقضيّة المفهوميّة من القضيّة اللفظيّة .

٤ - والقضيّة الواقعيّة والنفس الأمرّيّة .

فهذه قضايا أربعة حيث أنّ ظاهر كلام القوم يدلّ على لزوم الأجزاء الثلاثة من الموضوع والمحمول والنسبه في جميع تلك المراحل من القضايا الحملية سواء كانت القضيّة حملية غير مؤوّله وهووويّة مثل : زيد قائم ، وزيد إنسان ، والإنسان إنسان ، والإنسان حيوان ناطق ، حيث يطلق بالحمل في المثال الأوّل بالهليّة المركّبه ، وفي الثاني بالحمل الشائع الصناعي بحمل الكلّي على الفرد ، وفي الثالث بالحمل الأوّل الذاتى ، وفي الرابع بالحمل الأوّل والذاتى الحدّى ، بل وكذا بالحمل بالهليّة البسيطة ، مثل زيد موجود ، وكذا بالحمل الشائع الصناعي العرضى مثل زيد أبيض ، وكذا فى قضيّة الوجود موجود من حمل المفهوم على المصادق . هذا لو كانت القضيّة الحملية المعزولة هى التى يحتاج فيها إلى تخلّل الأدوات والحروف فإذا لاحظنا نجد أنّ مثل قضيّة (زيد على السطح) أو (زيد له البياض) وأمثال ذلك تكون أجزاءها من الموضوع والمحمول والنسبه باللفظ والأداة - وهم يزعمون أنّ تلك الأجزاء الثلاثة لازمه فى القضايا بجميعها ، بلا فرق بين موجباتها وسوالبها ومعدولاتها ، كما لا فرق عندهم بين القضيّة الهووويّة وغير المؤوّله والقضيّة المؤوّله بتخلّل الأداة والحروف .

ولكن يرد عليهم: بما لا يخفى على المتأمّل الدقيق والعارف بأسلوب المنطق والبرهان كما عليه بعض الأعاضم والمحقّقين - كالمحقّق الخميني - حيث يقول فى «مناهج الوصول إلى علم الأصول» (١) وفى «جواهر الأصول» (٢) ما خلاصته : (إنّ

١- مناهج الوصول إلى علم الأصول : ٨٦ - ٩١ .

٢- جواهر الأصول : ١٤٥ .

الهيئات فى القضايا ليست على وتيره واحده إذ فى بعض القضايا من الموجبات فتكون القضية دالّه على الهوهويّه فمفادها بين الأتحاد فى الخارج وكون الموضوع والمحمول واحداً وأنّ أحدهما عين الآخر وهو كما فى القضايا المسّماه بغير المؤوّله التى لم تشتمل القضية اللفظيّه من الأداة وهى كالأمثله السّته المذكوره سابقاً ، إذ الوجدان أصدق شاهد على خلوّ متن الخارج وصحيفه الوجود عن النسبه والربط والإضافه فى جميع تلك القضايا، فلا بأس بالتحقيق فى كلّ واحد منها ، ففى قوله : (الإنسان حيوان ناطق) يدلّ على اتّحاد الحيوان الناطق مع الإنسان فى الخارج، وقيام الهوهويّه بينهما إذ لا يعقل وجود النسبه والربط والإضافه بين الحدّ والمحدود ، إذ من الواضح أنّه لا فرق بين الحدّ والمحدود إلّا بالتفصيل والإجمال ، إذ الحيوان الناطق هو تفصيل الإنسان وهو إجماله وعينه خارجاً ولا- معنى لوجود النسبه بينهما إذ وجودها فيهما يوجب الاثنيّه وهى تناقض الوحده والعيّيه ، وهو خلف .

وهكذا يكون فى القضية الهليّه البسيطه مثل قوله (زيد موجود) فإنّه لم يكن بين ماهيته ووجوده فى الأوّل ربط ونسبه وإلّا لزم أن تكون الماهيه قبل عروض الوجود عليها متحقّقه فى عالم الخارج ونفس الأمر ، فيلزم زياده الوجود على الماهيه فى الخارج وقد ثبت فى محلّه أنّ الوجود أصيل والماهيه عارضه له تصوّراً مع اتّحادهما فى الخارج، وقد ثبت فى محلّه بأنّ الماهيه لا موجوده ولا معدومه ، فلا معنى لمثل هذه المقالات إلّا دعوى الأتحاد بينهما وعدم الاثنيّه حتّى تحتاج إلى النسبه والربط وهو المطلوب .

بل وهكذا فى قضيه (الوجود موجود) حيث يكون هذا من قبيل حمل

المفهوم على مصداقه الذاتى فى الواقع ونفس الأمر وليس بينهما ربط ونسبه فى الخارج وإلا خرج عن كونه مصداقاً لمفهومه .

وهكذا فى مثل قوله : (الله تعالى موجود) إذ ليس موجوديه الوجود فى الأول وموجوديه الله تعالى فى الثانى عارضه لهما ، بل يكون عيئته ، إذ يستحيل أن يتفوه مسلم - والعياذ بالله - بأن يقول إن فى الخارج ذاتاً مقدسه فتثبت له تعالى الوجود ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولأجل ذلك تكون قضيه (الله تعالى له الوجود) قضيه كاذبه بل إذا قيل بذلك مع الالتفات والتوجه بما يتضمنه لعله يوجب الكفر ، بل مع الاعتقاد كفر قطعاً لاستلزامه الاثنييه والاحتياج ، وتعالى الله عما يصفون .

بل كذلك فى قوله : (الإنسان إنسان) فلامتناع وجود الربط والنسبه بين الشىء ونفسه ، وهكذا فى مثل قوله (زيد إنسان) لوضوح اتحاد الكلى الطبيعى مع فرده الذاتى ، فلا معنى لوجود الربط والنسبه بينهما لأنه يستلزم عدم الاتحاد فى الخارج ، وهو خلف ، بل ومثله فى الاتحاد انطباق الكلى الشايع الصناعى العرضى مثل (زيد أبيض) ومثل (عمرؤ عالم) حيث تدل الهيئه فيها أيضاً على الهوهويه .

تنبيه : ادعى المحقق الخمينى - حفظه الله - أن الهيئه بمنزله المعنى الحرفى ، حيث ليس لها استقلال مفهوى ووجودى ، بخلاف الماده فهى بمنزله المعنى الاسمى ، ولها استقلال فى عالم المفهوم والوجود .

ولكن الأولى قياس الماده والهيئه فى المقام بالجواهر والعرض برغم اختلافهما الجوهرى حيث أن الماده - كالباء والياء والعين فى ماده البيع - لها

وجود استقلالى بعنوان المادّه ، ويكون مركزاً لورود الهيئات والصور عليها ، أما الهيئه فهى بمنزله العرض ، لأنّ هيئه المتكلم فى أى مادّه تحققت لا- توجد إلاّ من خلال المادّه ، ولكن للهيئه وجود خارجى يرد عليها الحركات والسكنات ، وليست كالمعنى الحرفى الذى قد عرفت أنّه ليس له وجود فى الخارج قائماً بغيره ، لكونه اندكاً وريبطياً ، بل وجوده يعدّ وجوداً فانياً فى وجود طرفيه ، إلاّ- أن يُقال إنّ قصد بذلك إفهام أنّ الهيئه بمنزله المعنى الحرفى فى احتياجها إلى المادّه فى التحقّق والوجود لا كونها مثله ، فله وجه .

\*\*\*

الأمر الثانى : فى أسماء المبهمات من اسم الإشاره وكاف الخطاب ، وسائر الألفاظ المماثله لهما .

ففى «الكفايه» التزم المحقّق الخراسانى بإمكان القول بأنّ المستعمل فيه فيهما عاماً وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها ، حيث أنّ أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها ، وكذلك بعض الضمائر ، والإشاره والتخاطب إنّما يوجبان التشخّص من قبل الاستعمال وهو الإشاره والتخاطب ، فدعوى كون المستعمل فيه فى مثل (هنا) و (هو) و (إياك) إنّما هو المفرد المذكّر ، والتشخّص إنّما جاء من قبل الإشاره إلى شخص والخطاب مع فرد غير مجازفه)، انتهى كلامه.

أقول: قد عرفت من تصريحه اختيار كون الموضوع له فى أسماء المبهمات هو العامّ كوضعها ، والخصوصيّه إنّما جاءت من قبل الاستعمال .

أمّا صاحب «العنايه» فقد اختار كون الوضع والموضوع له فيها عاماً كأسماء الأجناس ، إلاّ أنّه خالف المحقّق الخراسانى من جهه كون الموضوع له هو



المفرد المذكّر لمدخلية الإشاره أو التخاطب فيه ، إلاّ أنه جعل طبيعى الإشاره والتخاطب مأخوذاً فى المعنى الموضوع له لا الإشاره المتحقّقه فى الخارج حتّى يصير خاصيّاً ، ولذا يرى بأنّ ما يتحقّق فى الخارج يعدّ فرداً لذلك الكلى الطبيعى كما هو الحال فى قوله : (جاء رجل) ، ولا يخرج بالاستعمال عن حقيقه الوضعيه .

ويضيف : بأنّ دلالة الإشاره مثلاً على المفرد المذكّر ، مع وجود الإشاره يكون معنى مطابقاً لإسم الإشاره ، ودلالته على عنوان المشار إليه فى الخارج لا- يكون بدلاله المطابقه ، بل يكون بالالتزام ، نظير دلالة العمى على عدم البصر بالمطابقه ومع البصر بالالتزام ، ولذلك يصحّ جعل الإشاره موضوعاً لحمل المحمول ، كما يصحّ جعلها محمولاً بقوله : (هذا زيد) أو (زيد هذا) .

أقول : المشهور من الأصوليين والمحقّقين - كما هو مختارنا - على جعل الموضوع له فى أسماء المبهمات خاصّاً ، بخلاف الوضع حيث يكون عاميّاً ، والوجه فى ذلك أنّه يرد على كلام المحقّق الخراسانى أنّه يلزم أن يكون لفظ (هذا) الذى يتلفّظ به حيث يعدّ وجوداً لطبيعته كيف المسموع بالذات ، ووجوداً للمعنى المستعمل فيه بالعرض ، فإن كان يعدّ وجوداً لفظيّاً لنفس المفرد المذكّر ، فاستعماله فيه يكون إيجاداً للمفرد المذكّر خارجاً بوجوده الجعلى اللفظى ، وعليه فما قيل من تحقّق الإشاره من خلاله ممنوع ؛ إذ ليس لنا حينئذٍ إلاّ لفظ (هذا) وقد تصدّى لتحقّق المعنى فقط .

وإن كان لفظ (هذا) وجوداً لفظيّاً للمفرد المذكّر المشار إليه ، بمعنى أنّه تحقّق ذلك بنفس هذا اللفظ ، ومن الواضح أنّه لا يعقل أن يصير بالاستعمال الذى يعدّ نوعاً من الإيجاد سبباً لوجود المشار إليه بنفس هذا اللفظ .

وإن كان وجوداً لفظياً لآله الإشارة ، فهو وجودٌ بالعرض لآله الإشارة لا للمعنى المشار إليه .

وعليه فلا بدّ أن يقال بأنّ الإشارة والضمائر إنّما وضعت للمفرد المذكّر عند تعلّق الإشارة به خارجاً في الإشارات الخارجيه ، أو ذهنياً في الإشارات الذهنيه ، بحيث يكون له نحوٌ من الوجود الإيجاديّه الذى يتحقّق من خلاله ، فاستعمال (هذا) لا يصدق على زيد إلاّ- إذا صار مشاراً إليه باليد أو بالعين ، فكأنّ لفظ هذا فى تحقّق عنوان الإشارة بواسطه تعلّقها بالخارج أو الذهن ، يكون كمتعلّق الإشارة إلى شخص باليد ، فكما أنّه لا يتوجّه إلاّ لفردٍ خاصّ مندكّاً فيه ، فكذلك يكون فى أداءه (هذا) ، وفى الضمائر من (هو) للغائب و(إيّاك) للتخاطب حيث تكون موضوعاً فى الفرد الشخصى الذى وقع مخاطباً أو مذكوراً فى السابق فى الغائب .

وبالجملة : إنّ فى الإشارة أربعة أمور هى : المشير والمشار إليه والإشارة وآله الإشارة .

والآله قد تكون من الأوضاع والألفاظ ك- (هذا) و (هذه) حيث إنّ دلالتها على الإشارة تكون بوضع الواضع ، أى وضعت هذه الألفاظ للإشارة المتحقّقه الخارجيه بأن يحضر المتكلّم بهذه الألفاظ معنى المشار إليه فى ذهن السامع فيكون المعنى الموضوع هو نفس الإشارة دون المشار إليه المفرد المذكّر ، حيث أنّه خارج عن المعنى الموضوع تبع له إذ لا تعدّ أداه الإشارة مستقلّه لا فى المفهوم ولا- فى الذهن ولا- فى الخارج ، فالإشارة مندكّه وفانيه فى المتعلّق والمشار إليه ، فالإشارة هى الامتداد المتوهم المتوسّط بين المشير والمشار إليه، هذا فى الألفاظ .

وقد تكون آله الإشارة هو الإصبع واليد والعين حيث لم تكن وضعيه

كالألفاظ والأدوات ولكن الامتداد المتوهم موجود فيه ، كما أنه أيضاً مندرج في المشار إليه وفان فيه ، كما أنه يوجب إحضار المشار إليه في ذهن السامع ويوجب انتقال السامع إلى ما هو موجود في الخارج .

فإذا ثبت ذلك في الإشارات ، فاعلم أن ضمائر الغائب مثل (هو) و (هي) يكون مثل الإشارة ، بل هي الإشارة مع وجود الفرق بين الضمائر والإشارات بكون الضمائر إشاره للغائب والإشارة إشاره للحاضر المحسوس في الخارج أو الذهن ، ولأجل ذلك اشترط الأدباء للضمائر الغائبة من وجود مرجع مذكور أو معهود للضمير ، وليس هذا إلا لأجل أنها وضعت للإشارة إلى المفرد المذكر الغائب أو المؤنث الغائب ، فيكون قولنا (هذا قائم) مثل (زيد قائم) وكذا (هو قائم) غايه الأمر هناك فرق بين (زيد قائم) وبين الآخرين ، بأن الأول يحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له ، بخلاف أداه (هذا) و (هو) فإنهما يحضران المحكوم عليه في ذهن السامع نظير إحضار المشار إليه بالإصبع في ذهنه من دون أن تكون موضوعه له، كما في سائر اللغات كالفارسيه حيث يُقال لهذا (اين) ولهو (او)، والشاهد على ما ادّعيناه هو الوجدان والعرف والتبادر .

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ حال الإشارات وضمائر الغائب حال الحروف الإيجاديّه مثل النداء والتمنّى والترجّى ، بخلاف مثل (زيد قائم) حيث أنّها إخطاريّه حكاية .

كما ظهر أيضاً أنّ الإشارات والضمائر ليس لها استقلال في المفهوم بخلاف القضايا الإخطاريّه مثل (زيد قائم) حيث لها مفهوم استقلالي .

قيل : إذا عدّت الإشارة وضمائر الغائب من المعاني الحرفيّة ففيها

الأولى : أن المشهور بين الأدباء أن الحرف لا يقع مسنداً ولا مسنداً إليه ، أى لا يصح أن تخبر عنها وتجعلها مبتدأً ومسنداً إليها ، ولا خبراً فلا يصح وقوعها مبتدأً ولا خبراً ، مع أننا نشاهد صحه القول (هذا زيد) أو (زيد هذا) أو (هو زيد) و(زيد هو) وهذا دليل على عدم كون معناها حرّ هنا .

الثانية : أن ألفاظ الإشارات والضمائر - بناءً على ما ذكرنا - يصير الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً جزئياً ، كما هو مقتضى المعانى الحرفية ، وحينئذ إذا كانت المعانى جزئية ، فلا يمكن تقييدها ولا إطلاقها لأنهما متقابلان ، ولازم عدم قابليتها للتقييد عدم إمكان تثنيتهما ولا جمعهما لأن التشبيه والجمع عباره عن تكريرها وتقييدها ، مع أننا نرى بالوجدان صحه القول ب- (هذا) و(هذان) و(هؤلاء) و(هو) و(هما) و(هم) ، مضافاً إلى أن علامتى التشبيه والجمع لم يعهد إلحاقهما بالحروف .

فنتيجة هذا الإشكال إلى أمرين :

أحدهما : عدم إمكان تقييدهما فى الحروف لكونها جزئية .

وثانيهما : عدم معهوديه لحوق علامتى التشبيه والجمع إليهما .

وقد أجاب المحقق الخمينى عن الأوّل : (بأن المسند إليه أو المبتدأ فى مثل ذلك إنما هو المشار إليه بالمعنى الأعم ، الشامل لمرجع الضمير ولفظه (هذا) أو (هو) للإشاره إليه ، نظير إشاره الأخرس ، فكما أن إشاره الأخرس - عند الإشاره إلى شىء والإخبار عنه - لم تكن مسنداً إليه بل المسند إليه هو المشار إليه ، فكذلك المسند إليه فى قولك : (هذا زيد) ، و(هو قائم) ، لم يكن لفظه (هذا) أو (هو) بل

المشار إليه بهما .

إلى أن قال : ونحن وإن لا- ننكر إجراء بعض أحكام المبتدأ والمسند إليه على ألفاظ الإشاره ، وضمائر الغيبه فى محيط الأدب وفى عبارات الأدباء ، ولكن لا- يوجب ذلك كونها أسماء كما لا يخفى ، كما أنهم يجرون أحكام العَلَم على بعض النكرات ك- (أسامه) مع أنها ليست عَلَمًا ، لأنه لا فرق بينها وبين «الأسد» فى الدلاله على المعنى المبهم ، والقول بأنَّ أسامه عَلَم للجنس دون الأسد أمرٌ لا يقبله الطبع السليم .

وأجاب عن الأمر الأول من الإشكال الثانى بقوله :

وعن الثانى : بأنه سيجىء مفصلاً فى باب الواجب المشروط ، إمكان تقييد الوجوب الذى يكون معناه حرفياً .

ولو سلّم عدم إمكان تقييد المعنى الحرفى فنقول : إنه فى المفروض لم تعدد الإشاره ، بل المتعدد إنما هو المشار إليه ومرجع الضمير ، ومجرد لحوق علامتى التشبيه والجمع لها لا يوجب تعدد الإشاره لأنهما يلحقان الفعل ، بل يمكن أن يُقال إنهما يلحقان هيئه الفعل كقولنا (اضربا) (اضربوا) ومع ذلك لا يفيدان تعدد البعث والفعل ، بل يدلان على تعدد الفاعل ، ألا ترى أنه يمتنع تعدد الفعل كالقتل تلحقه علامتا التشبيه والجمع ، فيقال : (اقتلا-) و (اقتلوا زيدا) فعلامتا التشبيه والجمع لحقتا الفعل ، ولكن لا تدلان على تعدد الفعل ، بل تدلان على تعدد الفاعل .

وبالجملة : حتى لو قلنا بامتناع تقييد المعنى الحرفى ، يمكن القول إنه لا- مانع من لحوق علامتى التشبيه والجمع لألفاظ الإشاره وضمائر الغيبه ، لأنهما تدلان على تعدد المشار إليه ومرجع الضمير .

والجواب عن الأمر الثاني: اتفقت كلمه النخيه على أنّ كاف الخطاب حرف ومع ذلك تلحقه علامتا التشبيه والجمع ، لقولهم ذلك ذلكم ذلكم(١).

وأما تفصيل الجواب الأوّل الذي أحاله فهو مذكور في باب الواجب المشروط من كتابه «مناهج الوصول إلى علم الأصول» حيث يقول:

(وبالتأمل فيما ذكرنا يتّضح ما في دعوى عدم الاخبار عنها وبها ، فإنّ المراد به إن كان عدم الاخبار عنها وبها على وزن المعانى الإسميه ، بحيث تقع مبتدأً مستقلاً وخبراً كذلك ، فلا شبهه فيه ، لكن الإخبار عن الشيء أعمّ من ذلك .

وإن كان المراد به عدم الإخبار بقول مطلق ، كما يُقال : (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) فهو واضح الفساد ، ضروره عدم المانع العقلى عنه ، وشهاده الوجدان بالخبر عنها وبها في التراكيب الكلاميه لكن تبعاً للمعاني الإسميه ، فقوله : (ضربت زيدا في الدار يوم الجمعة) و(وُلد لعمر مولود ساعه كذا) يكون الغرض منهما إنّها حدوث الضرب منه في محلّ كذا ويوم كذا ، وحدث ولاده ابن عمرو ساعه كذا ، ويفهم من مثلهما هذا الغرض ، ولا يكون إلاّ لكون الحدوث بالمعنى الحرفى يمكن أن يخبر عنه وبه ، فيصحّ تقييد المعانى الحرفيه وتعليقها واشتراطها ، فإنكار الواجب المشروط ومفهوم الشرط ، وإرجاع القيود الكلاميه - الظاهره في الرجوع إلى الهيئه - إلى الماده ، بدعوى عدم الإمكان ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه(٢).

أقول : التحقيق في المسأله والجواب عمّا قيل متوقّف على بيان مقدّمه وهى : إنّ قد تقرّر في علم الأدب والنحو أنّ الألفاظ المستعمله في التركيبات الكلاميه

١- جواهر الأصول : ج ١ / ١٥٩ - ١٦١ .

٢- مطارح الأنظار : ٤٥ - ٤٦ ، ومناهج الوصول إلى علم الأصول : ج ١ / ١٠٠ .

والجملات اللفظية تكون على نحوين :

تارةً : تكون من حيث اللفظ والمعنى متوافقين من حيث الحالات والخصوصيات وكيفية الإعراب والبناء والتشبيه والجمع والافراد كما هو الأغلب مثل (ضربت زيداً فى الدار) حيث أنّ كلّ لفظٍ وكلمهٍ من هذه الجملة قد استعملت فيما وضع له من كون ضرب فعلاً وزيدٌ اسماً وفى حرفاً ، وكان الإعراب والبناء فى كلّ واحدٍ منها مناسباً مع شأنه ذلك اللفظ من الفعلية والإسمية والحرفية من كون الفعل هنا لا- يقبل الإعراب بخلاف الاسم حيث يقبل الإعراب والبناء وبخلاف الحرف حيث لا يقبل الإعراب قطعاً أو البناء على احتمال .

وأخرى : ما لا- يكون كذلك ، أى يكون بين حالتى اللفظ والمعنى تفاوتاً ، فربما يكون اللفظ مفرداً والمعنى تشبيه أو جمعاً ، أو كان اللفظ مبتتياً والمعنى معرباً بإعراب الابتدائية ، فالمثال للأول مثل لفظ (كلا) و (كلنا) و (هؤلاء) إذا أريد إرجاع الضمير إليه فإنّه يرجع بصوره الإفراد مثل (هو) أو (أنه) أو (كان) لايفراد اللفظ فى هذه الأمثله ، وإن كان معناها مفيداً للتشبيه والجمع ، والاعتبار فى الإشاره فمرجع الضمير إنّما يكون باللفظ لا بالمعنى وإن كان فى بعض الموارد يجوزون كليهما كما فى ضمائر الجمع حيث تارةً يلاحظ بصوره الجماعه فيؤتى بالتأنيث ، وأخرى بالجمع فيؤتى بالمدكّر .

وأما المثال الثانى ك- (ضرب فعل ماضٍ) حيث أنّ ضَرَبَ مبتدأ وفعلٍ ماضٍ خبره ، ولكن لا يقبل الإعراب الذى هو الرفع فى الظاهر لأنّه ليس بنفسه فعل ماضٍ ، إلا- أنّه حيث يحكى عن ما هو فعلٍ ماضٍ فى الواقع يحفظ ظاهره من حيث عدم قبول الإعراب مع كونه هنا اسماً لا فعلاً ، ولذلك قلنا بأنّه مبتدأ وفعلٍ ماضٍ

خبره ، وقد يختلف ما هو ظاهره مع ما هو معناه ، ومثل ذلك فى النحو وعند النحاه والأدباء كثيرٌ جدًّا .

فإذا عرفت هذه المقدّمه يمكن الإجابة عمّا أورد علينا لأنّه يمكن أن يُقال بأنّ الأسماء أيضاً تكون على قسمين :

تارةً : يكون الوضع والموضوع له كلاهما مستقلاً من حيث المفهوم وهو كأسماء الأجناس مثل رجل ، أسد ، حيوان ، إنسان ، وأمثال ذلك حيث يكون الوضع والموضوع له فيها عامًّا ، لاستقلال معناها من حيث الوضع والموضوع له .

وأخرى : لا يكون كذلك بل الاستقلال فيها فى عالم الوضع فقط دون المعنى والموضوع له ، وهى كأسماء الإشارات والضمائر الغيبية حيث أنّها أسماء بلا- إشكال، وإنّما الملحوظ فى عالم الوضع كونها موضوعه للإشاره الكليّه دون الإشارات الجزئية الخارجيه ، ولكن فى عالم المعنى والموضوع له ليست إلا للإشارات الجزئية الخارجيه ، والجزئية إنّما هى بمقتضى نفس الإشاره لا- مقتضى لفظ (هذا) أو (هو)، فحرفيه المعنى لا- يكون للفظه (هذا) بل للإشاره إلى الخارج ، وذلك لا- يوجب صيروره الإشارات والضمائر الغيبية خارجه عن معنى الأسماء ودخله فى المعانى الحرفيه ، بل هى أسماء مشتمله على عنوان يقتضى ذلك معنىً حرفياً نظير الاختلاف بين لفظ كلاً- ومعناه من حيث الافراد والتثنيه حيث أنّ الاعتبار فى مرجع الضمير هو لفظه لا معناه، وكذلك الأمر فى المقام حيث يكون الاعتبار فى اسميه الإشارات والضمائر هو ملاحظه حاله الوضع فى الألفاظ حيث أنّها كليّه مستقله، وإن لم يكن كذلك من حيث متعلّقها وبالنظر إلى الإشاره المستعمله فى الخارج، حيث تكون جزئياً ومعنىً حرفياً اندكاً كياً ، وعليه فيندفع



مطلق النقوض المذكوره، بل هي ترد فيما لو كانت الإشارات والضمائر من الحروف ، مع أنك قد عرفت كونهما من الأسماء كما عليه اتفاق النحويين والأدباء ، والالتزام بكونهما من الحروف مخالف لإجماعهم واتفاقهم .

ولعل كون الجزئيه من حيث اقتضاء نفس الإشاره دون ما هو معنى هذا، أوجب توهم بعض المحققين إلى اختيار أن الموضوع له فيها عامًا كالوضع، كما صرح بذلك المحقق الخراساني وغيره .

فقد ظهر ممّا بيناه صحه قبول علامتي التشبيه والجمع لكونهما من الأسماء .

وأما ما التزم به المحقق الخميني بكون التعدد والتكرّر في التشبيه مثل هذان وهما ، والجمع مثل هؤلاء و(هم) مربوطاً للمشار إليه دون الإشاره ، إذ هي واحده كما أنّ هاتان العلامتان في الفعل أيضاً تدلان على تعدد الفاعل لا البعث والفعل ، واستشهد بما يمتنع تعدده من حيث الفعل كالقتل .

مِمَّا لا- يمكن المساعده عليه، لوضوح أنّ وصف الفاعليه والمشار إليه يعدّ من الأوصاف الإضافيه ، لأنّ الفاعل لا يصدق عليه ذلك الوصف إلاّ- إذا صدر عنه الفعل ، كما ورد التصريح به في أوّل كتاب الصرف بأنّ الفاعل هو الذي يصدر منه الفعل ، فكيف يمكن تعدد الفاعل دون الفعل ، وعدم تعدد الإشاره مع تعدد المشار إليه ، فهما من الأوصاف ذات الإضافه بالنسبه إلى ظرفي الإشاره والمشار إليه والفعل والفاعل ، كما أنّ الأمر في القتل يكون كذلك بأحد التوجيهين المذكورين في محلّه في علم المعاني ، مثلاً- إذا قيل : (زيد وعمرو قتلا- بكرًا) حيث لا يمكن تحقّق التكرّر في القتل ، فيكون المرجع إمّا إلى أمر لولائي أي كلّ واحدٍ منهما صدر منه ما يوجب قتله منفرداً لولا الآخر ، حيث يفيد مثله قابليه كلّ منهما لكونه

سبباً مستقلاً لتحقق القتل ، أو يُراد الاشتراك في تحقق السبب المستقل ، حتّى يكون كلّ واحدٍ منهما جزء السبب فيكون مجازاً من باب تسميه الكلّ باسم الجزء ، فيكون المراد من القتل كنايةً عن سببه ، نظير ما ورد في قوله تعالى : «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» (١) أى إلى سبب المغفرة .

وكيف كان ، فدعوى تعدّد الفاعل والمشار إليه دون الفعل والإشاره ممنوعه كما لا يخفى .

كما يظهر ممّا ذكرنا دفع الإشكال من جهة وقوع الإشارات والضمائر الغيبيّه مسنداً ومسنداً إليه ، لما قد عرفت كونهما إسمين وهما مختصّان بالاسم ، ولا حاجة للتوجيه المذكور في كلامه من أنّ المسند إليه وبه هو المشار إليه لا لفظ هذا ، مع أنّه بنفسه غير صحيح لوضوح أنّ المسند إليه وبه يعدّان من أحوالات اللفظ والكلام من جهة قبول الإعراب والبناء من الرفع وغيره ، فلا معنى لجعل ذلك على المشار إليه وإن كان حقيقه الاخبار عنه وبه متعلّقاً به إلاّ أنّه لا يوجب كونه مبتدأً وخبراً ، ولذلك يشاهد وقوع الإشاره تارةً اسماً لكان من النواسخ ، وأخرى خبراً لها ، ولا يكون ذلك إلاّ من حيث تركيب اللفظ والكلام لا من حيث الحقيقه والمعنى كما لا يخفى .

وأما استدلاله لعدم معهوديّة إلحاق العلامتين بالحرف كما جاء في «شرح الكافية» (٢) ، بأنّ النحاء اتّفقت على أنّ كاف الخطاب حرف (٣) ، ومع ذلك تلحقه

١- سورة آل عمران : الآية ١٣٣ .

٢- شرح الكافية : ج ١ / ١٥ .

٣- لسان العرب : ٩ / ٥ .

علامتا التثنيه والجمع لقولهم : ذلك . ذلكما . ذلكم .

فيرد عليه : أن ما لا يرد عليها العلامتان هو نفس كاف منفصلاً لا متصلاً مع الإشاره ، وإلا كانت العلامه بلحاظ اسم الإشاره ، كما تقبل العلامه إذا اتّصلت بالفعل أيضاً مثل خلقتك وخلقتكما وخلقتكم ، لأنّ مجيء العلامه فى هذه الموارد إنّما كان لأجل التغليب من ناحيه حالات الاسم والفعل عليها ، والشاهد على ذلك عدم صحّه إلحاقهما مع انفصالها وأفرادها مثل : ك - - كما - كم .

ومما ذكرنا فى اسم الإشاره والضمائر الغيبية يظهر حكم الموصولات وضمائر المخاطب والمتكلم ، إذ مفاد الموصولات ليس إلاّ الإشاره إلى المبهم المتوقع رفعه بالتوصيف ، فمن جهه كونها للإشاره يكون حكمها حكم الإشاره فى جميع ما عرفت ، إذ لا فرق بينها وبين أسماء الإشارات إلاّ من جهه كون الداعى فى الموصولات هو رفع الإبهام بالتوصيف لا بخصوص الإشاره كما هو الحال فى أسماء الإشارات .

كما أنّ ضمير المخاطب والمتكلم وضعت للمواجهه إلى الشخص الواحد أو الاثنين أو أزيد ، ولهذا السبب يكون جزئياً ، إلاّ أنّ جزئيتها تتحقّق بالاستعمال ، فتكون هذه مثل أسماء الإشارات فى الغائب والضمائر فى كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً ، ولا تخرج عن الاسميه بذلك ، ولأجل ذلك ترد عليها علامتى التثنيه والجمع لكونهما من الأسماء كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

وحيث كانت الإشاره فانيه ومندكّه فى المشار إليه ، وكذلك ضمير الغائب وضمائر الخطاب فى المتعلّق والمخاطب ، فمن الضرورى ترتيب آثار المشار إليه والمتعلّق من الابتداء فى المبتدأ ، والخبريه فى الخبر ، وغيرهما على نفس

الإشارة ، مثل (هذا) والضمير مثل (هو) و (إياك) فيقال : (هو زيد) أو (قائم هو) أو (هذا زيد) و(قائم هذا) وأمثال ذلك ، ففي الحقيقة تكون الأثار لنفس المعنى من المشار إليه والمتعلق وغيرهما كما لا يخفى ، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في الألفية بقوله :

بذا لمفردٍ مذكرٍ أشربذى وذه فى فاعلى الأثنى اقتصر

وبالجملة : ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الوضع والموضوع له فى أسماء الإشارات والمبهمات ، من الضمائر والموصولات ، كلّها عامّ بحسب الوضع وخاصّ بحسب الموضوع له ، كما عليه المحقق الأصفهاني والبروجردى والخمينى والخوئى رحمهم الله والحقّ معهم ، والله العالم .

\*\*\*

## حول معنى الحقيقه والمجاز

المبحث الثانى :

فى الحقيقه والمجاز وما يتعلّق بهما

والمبحث فيها يقع من خلال عدّه أمور :

الأمر الأول : حول معنى الحقيقه والمجاز

فنقول : لا إشكال فى أنّ الحقيقه عباره عن استعمال اللفظ فيما وضع له ، وذلك يتحقّق من خلال الموضوع قطعاً .

إنّما وقع الإشكال والكلام فى المجاز ، هل هو فى صحّه الاستعمال محتاج إلى وضع الواضع ولو نوعاً ، أو لا يحتاج إلى ترخيصه ، فضلاً عن وضعه؟

وقبل الخوض فى ذلك لابدّ لنا حينئذٍ من تقديم مقدّمه وهى :

إنّ الوضع باعتبار اللفظ الموضوع ينقسم إلى شخصى ونوعى ، لأنّ تعيين اللفظ بإزاء المعنى لا يخلو عن أقسام أربعة :

الأول: لأنّ الملحوظ حال الوضع قد يكون بمادّته وهيئته شخصياً ، فيكون الوضع فيه شخصياً كالأعلام .

الثانى: وقد يكون الوضع بخصوص مادّته وهيئته الخاصّه كمادّه الباء والياء والعين المقيدّه بأيه هيئه حصلت من الهيئات ، والظاهر كون ذلك شخصياً بحسب المادّه ونوعياً بحسب الهيئه .

الثالث: يكون عكس ذلك كهيهه الفاعل حيث وضعت لمن صدر عنه المبدأ

بأية مادّة حصلت ، فيكون الوضع فيه أيضاً معكوساً .

الرابع: لم يكن كذلك بمادّته وهيئته ، وهو المجاز على القائل بذلك ، وبعدم الوضع فيه أصلاً كما سيظهر عن المحقّق الخراساني ومن تبعه اختياره .

ثمّ إنّه يقع الكلام في أنّ صحّحه استعمال اللفظ في المعنى المناسب للمعنى الموضوع له والمسمّى بالمجاز ، هل يكون بالطبع من حُسن الاستعمال عند العقلاء في استعمال اللفظ في معناه المناسب لمعناه الحقيقي، من دون احتياج إلى وضع الواضع ، بل إلى إذنه حتّى يمكن منعه أيضاً فضلاً عن الوضع والإذن ، كما لا يحسن استعماله في غير مناسبه وإن أذن الواضع ورخص فيه ، وهو مختار المحقّق صاحب «الكفايه»، وجعل الدليل على صحّته شهادة الوجدان بحسن الاستعمال في الأوّل ، والاستهجان في الثاني .

ثمّ قال : (لا معنى لصحّحه الاستعمال إلاّ حسنه) ثمّ جعل من هذا القبيل صحّحه استعمال اللفظ في نوعه أو مثله .

هذا ، وقد يتوهّم مخالفته لمختاره في الحقيقة الشرعيّه ، بأنّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز ، لا يكون حقيقه ولا مجازاً ، حيث أنّ المستفاد من ظاهر كلامه أنّ المجاز يكون بالوضع لا بالطبع ، هذا كما في «عنايه الأصول» .

اللهمّ إلاّ- أن يُقال : أراد من ذلك عدم رعايه حسن الاستعمال المعتبر في المجاز على مختاره، لا العلقه المعتبره فيه حتّى يكون بالوضع .

وكيف كان ، فقد ذهب المشهور - كما صرّح المحقّق القمّي في بحث الاطراد وعدمه - إلى أنّ المجاز بالوضع لا بالطبع ، لكنّه بالوضع النوعي ، أي وإن كان

بحسب رأى العقلاء استعماله ممنوعاً ومستهجناً ، فضلاً عن حسنه .

أقول : ولا يخفى عليك أنّ منشأ هذه الدعوى الباطله ما يسمع من القول بأنّ المجاز عبارته عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، فوقع الخلاف فى أنّه هل هو وضعى أو طبعى .

ولكنّه توهم فاسد من رأسه ، كما تنبّه إليه السكاكى فى الاستعاره فقط ، ولكن تنبّه بعض الأصوليين من المحققين ؛ كالشيخ محمّد رضا الأصفهاني صاحب «وقايه الأصول» وتبعه بعد ذلك بعض الأجلّه كالمحقّق البروجردى والخمينى والخوئى وغيرهم - وهو الحقّ عندنا - إلى أنّ المجاز ليس استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، بل هو استعمال فى الموضوع له أيضاً كالحقيقه ، إلاّ أنّه فى الحقيقه قصد بالاستعمال الإراده الجدّيه كما أراد بحسب الاستعمال إفهام معنى الموضوع له ، وهو الحيوان المفترس مثلاً - من لفظ الأسد ، هذا بخلاف المجاز حيث أنّه استعمل اللفظ فى الحيوان المفترس أيضاً ، إلاّ أنّه أراد تنزيل المعنى المراد فى من قصده - وهو زيد مثلاً - منزله الحيوان المفترس ادّعاءً ، بلا فرق فى ذلك بين المجازات بأقسامها من الاستعاره والمرسل والمفرد والمركب ، كنايةً كانت أو غيرها ، إذ لولا ذلك لما حصل المبالغه والملاحه فى الاستعمال ، فإنّ الملاحه فى قوله تعالى : «إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (١) ، ليس إلاّ أن يستعمل الملك فى الوجود الروحانى النورى ، غايه الأمر أراد تنزيل يوسف عليه السلام الذى كان بشراً بمنزله نفس ذلك المعنى ، فيتبيّن ملاحه الاستعمال ، كما ترى تلك الملاحه فى قول الشاعر

من التعجب :

قامت تُظللني ومن عَجِبَ شمسٌ تُظللني من الشمسِ

وكذلك قول الفرزدق في وصف الإمام زين العابدين عليه السلام بقوله :

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحلّ والحرم

فإنه لو قدّر فيه كلمه أهل بأن يقال أهل البطحاء وأهل البيت وأهل الحلّ والحرم لخرج الكلام عن الحسن والملاحه ، بل المراد من الإبراده الاستعمالية نفس البطحاء والبيت والحلّ والحرم ، فكأنه ادعى أنه عليه السلام في مقامه بمكانٍ ومنزله من الظهور والوضوح والمعروفية بحيث تعرفه الجمادات وهو توصيف بليغ للإمام عليه السلام ، ولا يخفى حينئذٍ حسنه وبلاغته ، وكذا ما جاء في قوله تعالى : «وَاسْأَلِ الْقُرْيَةَ» (١) حيث لا يخلو الكلام عن السخافة لو قدّر فيها كلمه أهل ، كما هو معلوم بخلاف ما يقتضى البلاغه والملاحه من كون السؤال عن نفس القرية فكأنه قصد بيان أن القرية بنفسها تجيب عن حالها لشده وضوح القضية ، وكذا الحال في المجاز المركب من قبيل : (ما لى أراك تقدّم رجلاً- وتؤخر أخرى) للمتخير والمتردد ، ومعلوم أن الألفاظ المفردة لا تستعمل إلا في معانيها الحقيقية، لكن ادعى كون المتردد والمتخير شخصاً ممثلاً كذلك، إذ ليس للمركب وضع على حدّه حتى يُقال إنّ اللفظ الموضوع لمعنى استعمال في غيره ، وهذا يعدّ أقوى على ما ادّعيناه .

بل المناسبه بين اللفظ والمعنى في الحقيقة والمجاز يؤيد ما ذكرناه ؛ لأنّ



الحقيقه مأخوذه من مادّه الحقّ أى ثبت ، والمجاز اسم مكان بمعنى ما يعبر عليه ، لوضوح أنّ المقصود من استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له فى الأوّل ليس إلّا ثبوت نفس المعنى فى ذهن المخاطب ، ولذا يُقال له حقيقه، وفى الثانى صيروره المعنى الموضوع له معبراً يعبر عليه المخاطب إلى المعنى المقصود والمراد الجدّى ، وهو الفرد الادّعائى ، غايه الأمر قد يدعى أنّ المعنى المجازى هو عين معنى الحقيقى ادّعاءً ، وقد يدعى أنّه كان فرداً منه ، فإذن ليس المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، حتّى يبحث عن أنّه هل هو بالوضع أو الطبع .

نعم يصحّ أن يُقال : إنّ ملاحظه معنى المجازى من جعله مصداقاً للحقيقى أو عينه ادّعاءً ؛ يتمّ عبر قيام مناسبه عند العقلاء لا بدونها ، فلا يحتاج فيه إلى إذن الواضع وترخيصه ، بل يحسن الاستعمال حتّى مع منعه ، بل قال المحقّق البروجردى فى ردّه على كلام الخراسانى القائل بأنّه : (لا معنى لصحّحه الاستعمال إلّا حسنه) ، بأنّ صحّحه الاستعمال وعدمه زمام أمره يكون بيد الواضع ، بخلاف حسن الاستعمال وعدمه ، حيث يكون بيد العقلاء لا الواضع ، وكلامه لا يخلو عن لطف ، فكأنّه أراد بيان أنّ الصحّحه أمرٌ مساوق للإذن ، فيناسب للواضع ، بخلاف الحسن والقبح فهو أمرٌ عقلائى فيناسب العقلاء .

بل قد يؤيد ما ذكرنا ما صرّح به المحقّق الخراسانى فيما سيأتى من كلامه حول ما ورد عنه عليه السلام من أنّه : (لا صلاه لجار المسجد إلّا فى المسجد) حيث أنّ كلمه لا قد استعملت فى معناه الحقيقى وهو نفى الحقيقه ، إلّا أنّه أراد ادّعاءً بأنّ الصلاه فى البيت لمن هو مجاور للمسجد ليست بصلاه حقيقه ، فيكون هذا أقوى شاهد على مختارنا .

وقد يؤيد ما قلناه قيام المناسبه بين المعنى المجازى مع المعنى الحقيقى حيث يستعمل اللفظ فيه ، وأخرى يشاهد المناسبه بين اللفظ والمستعمل فيه كاستعمال اللفظ فى اللفظ ، فإنه يصح مع أنه لم يكن له معنى موضوع له ، كاستعمال لفظ ديز فى نوعه، إذ لولا- جهه استعمال اللفظ فى غير ما يرد جداً ، فلم يصح فى مثل ما عرفت، مع أن لفظه ديز معدوده من المهملات ولا وضع للمهملات أصلاً ، فيستفاد أنه يكون بالطبع بالنسبه إلى ما عرفت بكونه مستعملاً فى معناه بقصد الادعاء أو فى اللفظ بالمناسبه ، فلا نعيد .

\*\*\*

### بيان صحه استعمال الألفاظ

الأمر الثانى : فى بيان صحه استعمال اللفظ فى اللفظ

وهو على أقسام أربعة : من استعمال اللفظ فى نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ، فلا بدّ لتوضيح المقصود من تقديم مقدمه ، وهى :

إنّ الإنسان موجود يتضمّن فى داخله مقاصد ونوايا وحاجات كثيره ولا بدّ له لأجل رفع حوائجه من إفهام مقاصده إلى الآخرين ، ولا سبيل لذلك إلا أن يتوصّل إلى ما يبرز مقاصده وما تكون علاقته ودلاله عليها، وهى تتمّ من خلال أمور عديده :

الأول : قد يجعل متعلّق حكمه عين الخارج ، كما إذا أشار إلى شخص فيما إذا سئل عنه من فعل كذا مثلاً ، فيشير إليه ، وفى هذا المقام يكون متعلّق الحكم هو الواقع المشار إليه .

الثانى : وقد يكون بالصوره من الطرفين ؛ أى فى طرف الموضوع والمحمول وإفهام المطلب ، كما قد يضع صوره الأسد بجوار صوره الإنسان المدفون على

صخره قبره ، فيفهم من ذلك أنّ المدفون شجاع من قبيل السبع .

الثالث : وقد يكون بوضع الصورة فقط دليلاً على متعلقه ، مثل وضع علامه الجيش على القبر للدلاله على أنّ الميّت من ذلك الصنف .

الرابع : وقد يجعل فى طرف واحد من القضيّه لفظاً وفى الآخر صوره ، كما إذا وضع صوره الرجل وكتب تحته اسمه ومناصبه .

الخامس : وقد يجعل عكس ذلك .

السادس : بأن يكون المبرز فى طرفى القضيّه لفظاً موضوعاً ومحمولاً ، كما هو المتعارف فى الاستعمالات مثل (زيد قائم) ، فإنّ اللفظ فى كلّ من طرفى الموضوع والمحمول إذا تكلم به المتكلم يوجب ذلك تحقّق صورته اللفظ فى الحسّ المشترك للسامع ، ومن ذلك القوّه المتخيّله ، ومنها سريعاً إلى النفس بحيث أنّ سرعه هذه المراحل توجب غفله الإنسان عن اجتيازه لهذه المراحل ، فمن تلك الصوره ينتقل إلى المعنى الخارجى ، فيطلق على اللفظ أنّه دالّ وعلى المعنى وهو المحكى عنه بهذا اللفظ الحاكى مدلول ، فهذا هو اللفظ الذى قد يعبر عنه تارةً بالوضع الحقيقى وأخرى المجازى .

وبعبارة أخرى: يطلق عليهما الدلاله والاستعمال الوضعى .

وأما إذا لم يكن اللفظ مستعملاً فى معناه الخارجى ، بل أطلق وأريد منه نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ، فالسؤال حينئذٍ هل هى معدوده من الاستعمالات حتّى يبحث فيها أنّها بالوضع أو بالطبع مطلقاً، أو لابدّ من التفصيل بأن لا يكون منه الصوره الرابعه فقط بخلاف الأوّل والثانى والثالث ، حيث أنّها من الاستعمالات المتعارفه - كما هو المستفاد من كلام المحقّق الخمينى - .

أم لا مندرجاً في المذكورات كما هو المستفاد من كلام المحقق البروجردى والخوئى وغيرهما .

المستفاد من كلام المحقق الخراسانى قدس سره أنّ الرابع ، وهو استعماله فى شخصه لا يكون من الاستعمال والدلاله قطعاً ، أمّا فى النوع والصنف فإنّه يمنع كونه منهما ، ثمّ يتنازل عن قوله ويقول بإمكان أن يكون المراد منه حكاية ذلك للكلى المشتمل على الأفراد ، باعتباره مرآة له وحكاية عنه ، فحينئذٍ لا يكون داخلياً فيه ، لكنّه يقول أخيراً مستدرکاً بذلك : بأنّه خلاف ظاهر الاستعمالات المتعارفه ، فلا بأس بالإشارة إلى تفصيل كلّ واحد منها بالخصوص .

وأما إطلاق اللفظ وإرادته شخصه ، كقولهم : (ضرب كلمه) أو (زيد لفظ) وقصد بذلك إفهام شخص هذا اللفظ المتلفظ به ، فقد أشكل عليه صاحب الفصول قدس سره بأنّه إن أُريد من (زيد) نفس الموضوع الملقى الذى هو نفس اللفظ ، وكان زيد دالاً على نفسه ، فيلزم اتّحاد الدال والمدلول ، بمعنى أنّ لفظه دالّ على نفسه المدلول ، وهو غير معقول ، لأنّ رتبه الدال مقدّم على المدلول ، فاللفظ وهو (زيد) بما أنّه دالّ لا بدّ أن يكون مقدّماً ، وبما أنّه مدلول لا بدّ أن يكون متأخراً ، فلازمه تقدّم الشىء على نفسه ، وهو دور باطل .

وإن لم يكن دالاً لنفسه ، فيلزم حينئذٍ أن تكون القضية مركّبه من المحمول والنسبه ؛ لأنّ المفروض أنّ زيدا ليس إلّا نفس اللفظ الواقع فى طرف المحمول ، فالقضية حينئذٍ مركّبه من النسبه والمحمول ، وهو محال ؛ لأنّ النسبه لا تتحقّق إلّا بين المنتسبين .

وقد أجاب المحقق الخراسانى عن الشقّ الأوّل :

بأنّه لا يوجب الاتّحاد ، لأنّه يكفى فى رفع الاتّحاد وجود التعدّد

الاعتبارى الموجود في المقام، لأن زيد باعتبار أنه لفظ صدر عن اللفظ يكون دالاً، وباعتبار أنه يدل على شخص الملفوظ يكون مدلولاً، وهذا كاف في رفع الاتحاد.

وقد ناقش صاحب «الدرر» هذا الجواب قائلاً: إن هذا النحو من الاعتبار يطرأ عليه بعد الاستعمال، فلو أردنا تصحيح الاستعمال بهذا النحو من القدر لزم الدور.

ثم قال: (وفيه: إن الموضوع في القضية لا بد وأن يتصور، وتصوّر زيد قبل الوجود لا يكفي في الحكم عليه بملاحظه الفراغ في الوجود)، انتهى كلامه.

ويرد عليه: إن أريد من طرّوه بعد الاستعمال أنه ليس من الاستعمالات المتعارفه كاستعمال اللفظ في المعنى فهو حسن كما سيأتى، وإن أريد غيره فلا استبعاد فيه أصلاً، كما أن إشكاله بلزوم الدور من جهة توهمه أنه لو كان المقصود من لفظ زيد هو نفسه، فيما أنه دال لا بد أن يكون متقدماً، وبما أنه مدلول لنفسه لا بد أن يكون متأخراً، ومدلوليته متوقف على الدلالة وإلا لم يتحقق المدلولية، كما أن دالته متوقفه على تحقق مدلوليته، وهو دور محال.

ولكن التحقيق أن يعبر عنه بالخلف لا الدور؛ لأنه لا يكون وصف المدلولية والدالته إلا من باب التضاييف، فلا يكون تقدّمهما وتأخرهما إلا -رتبه كتأخر البنوّه عن الأبوّه، وتأخر المعلول عن العله في الرتبه لا في الوجود، والدور إنما يكون في التوقف بين الشئين في الوجود لا في الرتبه، فلا يكون هاهنا إلا خلفاً، لأنه يلزم أن يفرض شيء واحد تارة متقدماً بما أنه دال، وتأخراً بما أنه مدلول، وهو محال.

هذا ويرد على كلام المحقق الخراساني:

أولاً: إن المتضاييفان يختلفان بحسب الموارد، إذ قد يكونان محتاجين إلى

التعدّد ، كما فى العله والمعلول والأبوه والبنوه ، وقد لا يحتاجان إليه بل يصحّ حتى مع الوحده ، كما فى العاقل والمعقول والعالم والمعلوم ، فإنّ العله والأبوه لهما وجود مستقلّ غير وجود المعلول والبنوه ، بخلاف وجود العاقل والمعقول والعالم والمعلوم حيث يكون وجودهما واحداً .

ومعلوم أنّ التضاييف صفه عارضه على العله والمعلول والأب والابن معاً فى التحقيق وإن كان رتبه وصف العليه والأبوه مقدّمه على المعلول والبنوه بالأولويه ، إذ لولا العله لما وجد المعلول وهكذا فى الأبوه والبنوه .

إذا عرفت هذا ننقل الكلام إلى حال الدالّ والمدلول وهل هما من قبيل الأول أو الثانى؟

أمّا المحقّق الخراسانى فقد توهم كونهما من القسم الثانى حيث يدعى كفايه التغير الاعتبارى فيهما مع كونهما وحدتهما ذاتاً .

ودعواه ممنوع، لأنّهما يعدّان من القسم الأول كالعله والمعلول، لوضوح أنّ الدلاله عباره عن الانكشاف والهدايه، ولا يعقل أن يكون الشىء الواحد كاشفاً وهادياً لنفسه أى منكشفاً وقهرياً ، فاللفظ الذى ينطق به المتكلم هو الكاشف ، فلو كان كشف عن نفسه وأرشد إليه لزم أن يكون الكشف للمكشوف، وهو غير معقول حيث يستحيل أن يكون المعلول عله لوجود نفسه ، فلا بدّ فى مثل هذه الأمور من قيام التغير الحقيقى، فلا يكفى فيه التغير الاعتبارى، كما عليه المحقّق الخراسانى فى جوابه عن الإشكال .

وثانياً : إنّ القول بكفايه التغير الاعتبارى يستلزم أمراً محالاً قد أشار إليه المحقّق العراقى والخمينى ، وهو أنّ الاستعمال عباره عن إلقاء اللفظ وإرادته

المعنى ، فحقيقه الاستعمال وضع المرآه وإرادته المرئى ، فاللفظ مرآه وملحوظ إلى ما به ينظر والمعنى مرأى وملحوظ استقلالى وما فيه ينظر ، ففيما لا يكون للفظ معناً يستلزم كون اللفظ جامعاً للحاظين من الآلى والاستقلالى وهو محال ، فرفع هذه الاستحاله لا- يكون إلا- بوجود التغير الحقيقى ، فلا يكفى التعدد الاعتبارى مع أنّ الوجود واحداً شخصياً . إلا أن نعتبر المورد خارجاً عن الاستعمالات الكلاميه .

وثالثاً : إنّ استعمال شىء فى شىء لا بد أن يكون موجوداً قبل الاستعمال حتى يستعمل فيه ، ويكون مؤثراً ، والتعدد الاعتبارى إن أُفيد كان كذلك بعد الاستعمال لا قبله كما فى المقام .

ولعله مراد المحقق الحائرى بقوله :

(إنّ الموضوع فى القضية لا بد وأن يتصوّر ، وتصوّر زيد قبل الوجود لا يكفى فى الحكم عليه لما بعد الفراغ من الوجود ، وإلا لولا ذلك لقلنا إنّ إشكاله بأنّ تصوّر الموضوع . . . . .) .

كما أنّ إشكاله بأنّ تصوّر الموضوع قبل الوجود غير كاف للحكم عليه لما بعد الفراغ من الوجود ، فى غير محلّه ؛ لأنّ صاحب «الكفايه» أراد من كلامه بأنّ تصوّر الموضوع يكون بلحاظين :

تارة: بما أنّه فعل اختيارى صدر عن الالفاظ فهو دالّ .

وأخرى : بأنّه مراد ومقصود للمتكلّم بنفسه فيكون مدلولاً .

ففى كلا النوعين قد تصوّر الموضوع فى مرحله الوجود، وحكم عليه فى هذا الوعاء باعتبارين كما لا يخفى .

فالتحقيق أن يقال : إنّ لو سلّمنا إمكان ذلك ، ولكنّه لا يفيد فى المورد ، لأنّ

المقصود فيما نحن فيه هو إثبات الدلالة الكلامية وتعلق الإرادة به ، وليس هذا من قبيل ذلك ، لأنه حينئذٍ يعدّ التلفّظ من الأفعال الاختياريّة الصادره عن الإرادة والقصد ، وهذا المقدار من الثبوت لا أثر له في ثبوت الدلالة الكلاميّة، التي تعدّ عند العرف والعقلاء عبارته عن استعمال اللفظ في المعنى ، إذ يكفي في إثبات أنّه فعل اختياري قد تعلق به القصد والإرادة ، ذكر خصوص لفظ زيد دون حمل شيء عليه من المحمولات ، كما لا يخفى ، ويعدّ ذلك أقوى دليل على عدم كونه من الاستعمالات المتعارفه ، إذ هي لا تكون إلّا فيما له دلالة اللفظ على المعنى، وتحقّق الموضوع والمحمول والنسبه بينهما .

وعليه ، فلا محيص عن القول بأنّه ليس إلّا- من قبيل إيجاد الموضوع في ذهن السامع بواسطة ذكر اللفظ ، وكونه فرداً لما هو محمول في القضية فيما يمكن أن يجعله داخلاً فيه ، وكان يعدّ مصداقاً له مثل (زيد لفظ) و (ضرب كلمه) ، أو يوجب ذكره انتقال السامع إلى ما يكون مثله نوعاً من الألفاظ بحسب الصورة ، بحيث يكون المحمول منطبقاً على نوعه لا عليه نفسه ، لعدم كونه مصداقاً له ، نظير (ضرب فعل ماض) و(لوجوب شرط) وأمثال ذلك ، فليس هذا أيضاً من قبيل استعمال اللفظ في المعنى ، حتّى يقال إنّّه إذا كان المقصود إفهام نفس المعنى يكون حقيقه ، وإن كان المقصود هو إدخال الغير في ذلك المعنى فرداً أو عيناً أو إدعاءً وتنزيلاً- يكون مجازاً ، كما عرفت سابقاً ، فتلك الاستعمالات لا- تكون حقيقه ولا- مجازاً، بل يكون حسن الاستعمالات لحسن ذلك عند العرف والعقلاء من دون ملاحظه وضع الواضع ، بل حتّى لو نُهي عنه لعدّ برغم ذلك حسناً .

ومما ذكرنا ظهر فساد كلام المحقّق الخوئي فيما أجاب به عن المحقّق



الخراساني، القائل : (وفيها ما لا يكاد يصح أن يُراد منه ذلك ، فما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل (ضرب فعل ماض) .

بأنه غريب منه، وذلك لأن الفعل الماضي أو غيره إنما لا يقع مبتدئاً إذا استعمل في معناه الموضوع وأريد منه ذلك ، لا مطلقاً حتى فيما إذا لم يستعمل فيه ولم يرد معناه ، وحيث أن فيما نحن فيه لم يرد معناه ، بل أريد به لفظه لا بما له من المعنى ، فلا مانع من وقوعه مبتدئاً ، ولا يخرج بذلك عن كونه فعلاً ماضياً . . . .) إلى آخر كلامه .

أقول : وهذا الكلام منه أغرب ، إذ كيف يمكن أن يكون اللفظ فعلاً ماضياً دون أن يكون دالاً على الحدث والزمان ، فهل المعنى لسلب دلالة اللفظ في معناه إلا سلب كونه فعلاً ماضياً ، ولذلك يقال إنه اسم لا فعل وكان مبيئاً على الفتح على نحو صورته الكلمه، كما هو الحال في قوله : (في حرف جر) و(لو حرف شرط) وأمثال ذلك .

وأما الشق الثاني من الإشكال: الذي ذكره «صاحب الفصول» قدس سره : (بأنه لو لم يكن الدلالة معتبره فيما إذا ذكر اللفظ وأريد شخصه ، لزم تركب القضية اللفظية من جزئين من المحمول والنسبه ، وهو محال) ، انتهى كلامه .

فأجاب عنه صاحب «الكفايه» بما خلاصته : أن الموضوع مجعول لكي يحمل المحمول عليه ، تارة قد يكون ممّا لا يمكن أن يوجد إلا بالواسطه - أي بواسطه ذكر اللفظ - حتى يؤدي إلى تحقق صورته اللفظ في ذهن السامع ، فبسبب تلك الصوره ينتقل إلى المعنى الموجود في الخارج الذي يكون موضوعاً ومحلاً لوقوع الحمل عليه حقيقه ، ففي قوله : (زيد قائم) يعدّ هذا اللفظ واسطه في إفهام السامع

بأنَّ المحمول - وهو القيام - كان محمولاً على معنى زيد الملفوظ وهو الذات المتحقق في الخارج .

وأخرى : قد لا يكون كذلك ، بل كان المحمول في القضية الحقيقيه محمولاً على ذات هذا اللفظ وشخصه الذي يوجد بسبب إيجاد صورته في ذهن السامع ، فالقضييه حينئذٍ مركبه من أجزاء ثلاثه ؛ الموضوع وهو نفس هذا اللفظ ، والنسبه بينه وبين المحمول وهو ثلاثي ، مثلاً لفظ زيد ثلاثي ، كما أنَّ قوله (زيد) لفظ ، فعدم استعمال اللفظ في المعنى لا يضّر في تركيب القضية اللفظيه حينئذٍ .

بيان ذلك : إنَّ كلَّ قضيه تتركب من ثلاثه أجزاء :

تارة : تكون من ثلاثه أجزاء ويكون كل واحد من الأجزاء الثلاثه كاشفاً عن ما هو الواقع في الخارج ، بمعنى أنَّ كل واحد يكون حاكياً عن الخارج وهذا ما نسميه بالمعنى اللفظي ، كما هو الحال في الاستعمالات المتعارفه .

وأخرى : أن لا تكون حاكيه وكاشفه عن الخارج والواقع ، بل القضية مركبه عن أجزاء ثلاثه تكون بعضها كاشفه عن ما يلقي في ذهن السامع وعله لتحققه في ذهنه ، لأنَّ الغرض قد تعلق به فقط لا بما هو الموجود في الخارج ، وهو كما في المقام ، حيث أنَّ حمل المحمول الذي هو لفظ ثلاثي لا يكون محمولاً بالنسبه إلى ما هو الواقع من المعنى لكلمه زيد من الذات ، بل كان الأثر مترتباً على اللفظ الذي يعدّ موجباً لكشفه عن تحققه في ذهن السامع من خلال هذا اللفظ ، فالقضييه حينئذٍ برغم أنَّها مركبه من الأجزاء الثلاثه ، وتعدّ كاشفه أيضاً ، إلا أنَّ كاشفيه كل من القسمين مختلفه عن الآخر ، إذ الأوّل كاشف عن المعنى ، والثاني كاشف عن ما وقع في ذهن السامع لخصوص هذا اللفظ الخارجى ، وهذا المقدار كاف في تحقق

تركب القضية اللفظية ، ولولا ذلك لزم أن تكون القضية محققة من المحمول فقط دون النسبه ؛ لعدم إمكان تحققها مع عدم وجود المتسبين ، كما لا يخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا: أن جميع أقسام ذكر اللفظ وإرادته نوعه وصنفه ومثله وشخصه لا يكون من الدلالة الكلامية الوضعيه المتعارفه ، من حيث ذكر اللفظ وإرادته المعنى ، حتى يقال بالحقيقه إذا استعمل وأريد منه ذات المعنى، أو يقصد به المجاز إن أريد إدخال فرد فيه أو عينه في ذلك المعنى ادعاءً وتنزيلاً .

نعم ، إن أريد من هذه الاستعمالات ما يكون أعم من ذلك بحيث يشمل ذكر اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ، حيث يعدّ نوع استعمال وكاشف أيضاً ، فلا إشكال في دخول هذه الأقسام فيها ، إلا أنه اعتبره اصطلاحاً آخر في مقابل ما هو المتعارف عند الأصوليين ، من عدم إدراجهم ذلك في الدلالات الكلامية .

كما ظهر ممّا بيناه فساد القول بعدم إمكان تعقل استعمال اللفظ وإرادته شخصه، كما ذهب إليه المحقق البجنوردى في «منتهى الأصول» لما قد عرفت من وقوعه وإمكانه بماحققتاه، فإنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء هو وقوعه، كما لا يخفى.

\*\*\*

### حول معانى الألفاظ

الأمر الثالث : يدور البحث فيه حول بيان أنّ الألفاظ هل هي موضوعه لذوات المعانى أو لها بما هي مراده للألفظين ؟

أقول : فى المسأله عدّه أقوال :

القول الأوّل : ما قيل من أنه لا إشكال فى أنّ القول بإرادته المعانى منها متوقّفه على اعتبار أنّ الوضع عبارته عن تعيّد المستعمل والتزامه بأن يقوم بإطلاق اللفظ

الكذائى وإرادته معناه ، كما ذهب إليه المحقق الحائرى والخوئى ، لالتزامهما بأنّ الواضع هو المستعمل لذلك اللفظ ، ما يستلزم من تعهده ذلك ، كما لا يخفى ، غايه الأمر اعتبر المحقق الحائرى أنّ المعنى المراد هو الموضوع له ، لكن مع وصف مراديته بلحاظ المعنى الحرفى ، ومن دون أن يكون مراده ملحوظاً بالاستقلال جزءاً أو شرطاً للموضوع له ، حتّى يرد عليه من الإشكالات التى ذكرها صاحب «الكفايه» وما سذكرها لاحقاً .

وحيث قد عرفت فساد المبنى بما ذكرناه فى محلّه ، يظهر لك بتبعه فساد البناء حينئذٍ ، لأنّه خلاف الوجدان ، لما نشاهد من دلالة الألفاظ على المعانى ولو لم تكن المعانى مقصوده ، بل ولو لم يلتفت إليها أصلاً ، بل ولو سمعها من لافظ غير قاصد لمعناها ولم يكن يعرف التعهّد والالتزام بذلك ، هذا فيما إذا كانت الألفاظ بحسب الوضع الأوّلى لموضوعه عند واضعه ، وهو واضح لا خفاء فيه عندنا .

القول الثانى : أنّها موضوعه للمعانى بما هى مراده ، وقد نسب ذلك إلى شيخ الإشراق فى كتابه «حكمه الإشراق» وإلى المحقق الخواجه نصير الدّين الطوسى فى «شرح منطق الإشارات» فلا بأس بذكر كلامهما فى المقام :

فقال الأوّل فى (باب الدلالات الثلاث) من كتابه :

(الدلاله الوضعيّه تتعلّق بإرادته اللفظ الجارىه على قانون الوضع ، حتّى أنّه لو أطلق وأريد منه معنى وفهم منه ، لقليل إنّه دالّ عليه ، وإن فهم منه غيره ، فلا يُقال إنّه دالّ عليه ، وإن كان ذلك الغير بحسب تلك اللّغه أو غيرها ، أو بإرادته أخرى يصلح لأن يدلّ عليه .

إلى أن قال : والمقصود هى الوضعيّه ، وهى كون اللفظ بحيث يفهم منه عند

سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى ، وهو مراد اللفظ) ، انتهى كلامه .

وقال الثاني في مبحث (تعريف المفرد والمركب) من كتابه ما نصّه :

(دلاله اللفظ لما كانت وضعيه كانت متعلقه بإرادته المتلفظ الجاربه على قانون الوضع ممّا يتلفظ به ، ويراد منه معنى ما ، ويفهم عنه ذلك المعنى ، ويُقال إنه دالّ على ذلك المعنى ، وما سوى ذلك المعنى ممّا لا تتعلّق به إرادته المتلفظ ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغه أو لغه أخرى أو بإرادته أخرى ، يصلح لأن يدلّ عليه ، فلا يُقال إنه دالّ عليه) انتهى كلامه .

أقول : يقع البحث في المقام عن جهتين :

تارة : في أنه هل يمكن أخذ المراد في متعلق الألفاظ - وهو المعنى الموضوع له - أو لا يمكن ؟

وأخرى : لو سلّمنا عدم الإمكان ، أو عدم الوقوع ، فما هو تفسير كلام هذين العَلَمين المذكورين؟

فأمّا المقام الأوّل : فدعوى كون الألفاظ موضوعه على المعانى بما هي مراده ممنوعه لأسباب عديده منها :

الأوّل : إذا كان المراد من المأخوذ في المعنى الموضوع له هو الإراده التي تعدّ مقومه للاستعمال، بحيث متى أراد أن يستعمل اللفظ في معناه المقصود دلّ عليه ، فإن كان هذا الوصف - أى المراديه المتّخذة من هذه الإراده - مأخوذ في المعنى الموضوع له ، فإنه يستلزم تقدّم الشىء على نفسه ، لأنّ المعنى لا بدّ له أن يكون موجوداً قبل الاستعمال حتّى يقصده ، فإن كان المعنى الموضوع له أيضاً هو المتّصف بالمراديه المتحقّقه بعد الإراده ، فهذا اللّحاظ والاعتبار لا بدّ أن تكون

الإرادة والمراديه بعد المعنى ، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه ، وهو محال .

وإن كان المقصود هي الإرادة المتعلّقه دون ما هي المقومه للاستعمال ، فلازم ذلك تعدّد الإراده في كلّ استعمال ، بأن تتعلّق إرادته بالمعنى المراد بالإيراده السابقه ، وهو يديهي البطلان ؛ لأنّ الإنسان عادةً يستعمل الألفاظ في معانيها الموضوعه دون أن يلاحظ أصل الإراده فضلاً عن تعدّدها .

ولعلّ لزوم أحد هذين الإشكاليين أوجب على المحقّق الحائري قدس سره أن يلتزم بأنّ المراديه على المعنى الحرفي مأخوذه، ولم يؤخذ في المعنى الموضوع له بالاستقلال ، وسيأتى لاحقاً بيان عدم صحّه ذلك أيضاً .

والثاني : أنّ الالتزام بمدخلية المراد في ذات المعنى الموضوع له ، فإنّه يستلزم عدم إمكان امتثال ما يكون في ذهن الأمر من المعنى ، فلا بدّ حينئذٍ من تجريد المعنى عن هذا القيد واستعماله في جزء معنى الموضوع له ، فيوجب كون تمام الاستعمالات مجازاً ، لأنّه يوجب حينئذٍ استعمال اللفظ في جزء المعنى الموضوع له ، فيلزم استحاله تحقّق الاستعمال الحقيقي مطلقاً ، وهذا فضلاً عن بطلانه في نفسه ، يستبعده حكم العرف ، حيث نرى الاستعمالات المتعارفه متحقّقه من دون وقوع تجريد في طرفي الموضوع والمحمول في القضايا المتعارفه ، وهو واضح ، وهذا ما التزم به صاحب «الكفايه» .

والثالث : يلزم من ذلك أن لا يكون لنا في الألفاظ الوضعيه الموضوع له العام كما كان الوضع عامياً ، لأنّ المعنى المراد الموضوع له لا يمكن أن يكون هو المراد ، إذ لا ترديد في أنّه غير مأخوذ في المعنى قطعاً ، فلا بدّ أن يكون المأخوذ هو المراد والمقصود بالحمل الشائع ، وهو الموجود في الخارج في ذهن الأشخاص ، ومثله

يعدّ من قسم الموضوع له الخاصّ كما هو واضح ، هذا فضلاً عن أنّه خلاف الوجدان في مثل أسماء الأجناس الذي اتّفق الجميع على أنّ الموضوع له فيها عامّ كالوضع ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا ثبت أنّ الألفاظ إنّما هي موضوعه لذات المعاني سواء أريد منها شيئاً أم لا ، ولإثبات ذلك نحتاج إلى بيان مقدّمه ، وهي :

أولاً:- لا- إشكال في أنّ الدلالة الوضعيّة مشتمله على الدلالة تصوّريه والدلالة التصديقيّة لا- خصوص الأ-خير كما التزم به المحقّق الخوئي ، ناسباً ذلك إلى جماعه من المحقّقين من التزامهم بأنّ الدلالة الوضعيّة تشمل خصوص التصوّريه ، كما التزم آخرون باختصاصها بخصوص الدلالة التصوّريه ، لكن الحقّ اشتمالها عليهما معاً ، كما التزم به المحقّق البروجردى قدس سره ، فحينئذ لا إشكال في أنّ استعمال الألفاظ في المعاني قد يكون لأجل إفهام ذات المعنى تصوّري بلا ترتيب أثر تصديقي عليه ، نظير دلالة لفظ الاسم على المعنى الاسمي الاستقلالي ، والحرف على المعنى الربطى ، والنسبه من خلال الهيئه الربطيه الإضافيه ، وعليه فلا إشكال في سريان ذلك في المقام أيضاً بأن تكون الدلالة وضعيّة ومفهمه للمعنى من دون لزوم إرادته ، بل إذا صدر اللفظ من شخص وسمع السامع خطر معناه في ذهنه دون حاجه لوجود لافظ متكلم .

وتوهّم أنّه كان لأنس الذهن بمعنى اللفظ لا من حيث دلالة اللفظ على المعنى .

فاسد جدّاً ؛ لأنّ مثل تلك الدلالة المتوهّمه متوقّفه على الوضع وإرادته الواضع ، ثمّ على السماع وإدراك المعنى أوّلاً في زمان سابق ليستقرّ في ذهنه حتّى

يتبادر المعنى عند سماعه اللفظ المراد في المره اللاحقه ، يشترط علمه بإرادته ذلك ، مع أنّ الملاحظ كفايه السماع ليتبادر المعنى وإن لم يقف على إرادته اللفظ . وهو واضح لا خفاء فيه ولا يحتاج إلى مزيد بيان .

وثانياً : تكون الدلاله تصديقيه المراد منها الإفهام التصديقي حيث تكون كدلاله هيئه الجملة الفعلية أو الإسميه على النسبه الثانيه الخبريه أو الإنشائية ، حيث يكون المقصود من ذلك إشعار المخاطب بقيام النسبه ووجودها ، ليصدق وقوعها ، فتكون مثل هذه الدلاله حينئذٍ دلالة وضعيه تصديقيه .

فحينئذٍ إن قلنا بأن المركبات لها أوضاع كأوضاع المفردات ، بمعنى أنّ الواضع وضع للجمل الفعلية والإسميه وضعاً ولو نوعياً ، نظير وضع المفردات ، فحينئذٍ كما أنّ الوضع في المفردات موضوعه لذوات المعاني لا خصوص المراده منها ، كذلك يكون الوضع في المركبات موضوعه لذوات النسب لا النسب المراده والمتصوره ، إلا أنّ الفرق بين الوضعين يكون من حيث الإفاده حيث لا يكون في المفردات مفيداً لشيء إلا إخطار ذات المعنى في ذهن السامع والمخاطب ، بخلاف الدلاله التصديقيه حيث تفيد فائده تامه وهي وجود النسبه .

هذا من ناحيه المتكلم .

وأما من ناحيه المخاطب والسامع وقبول كلامه والإذعان له ، فلا يرتبط بالكلام الوضعي من حيث الدلاله ، بل لابد في تصديق المخاطب من شرائط أخرى غير مرتبطه بالمعنى الموضوع له في الألفاظ المفرده والمركبه ، وهي عبارته من عدم وجود قرينه تصرف الكلام عن ظاهره ، وعدم علمه بخلاف ما هو ظاهر كلامه ، وأن لا يكون المتكلم متصفاً بأوصاف عند المخاطب يشك في إرادته ،



ولزوم أن يعلم المخاطب - ولو بحسب الظواهر - إرادته تفهيم المعنى من خلال اللفظ الملقى إليه .

وتوهم دخاله هذه الأمور فى المعنى الموضوع له فى الدلاله التصوريه أو التصديقيه - كما يستنبط من كلام بعض الأصوليين - ممنوع .

نعم ، الثابت عند جميع الأصوليين والعقلاء أنّ الداعى والغرض من وضع الواضع لهذه الألفاظ، ليس إلاّ لأجل تسهيل الأمور للإنسان لإفهام مقاصده ومراداته بتوسط الألفاظ الموضوعه للمعاني المعينه ، ولكن هذا الداعى لا يوجب تضييقاً فى أصل الوضع ، إذ ربما يمكن أن يكون الداعى الأولي شيئاً خاصاً ، ولكنّه قد لا يلاحظ فى مقام الإيجاد خصوص هذا الداعى ، بل قد يوجد لما هو أوسع منه كما هو الحال فى الأبنية التى بينها الإنسان حيث لا تختص بأغراضه الخاصه ، بل هما لها مع غيرها من الآثار المترتبة على الموجود الخارجى ، فتوهم التضييق هنا - كما عن بعض الأجلاء مثل المحقق الخمينى وغيره - فى إدخال الإراده فى الوضع بملاحظه القضيّه الجنسيّه الممكنه لا المشروطه العامه ، تسليمًا لمقتضى داعيالوضع وغايته من الواضع فى غير محلّه، بل هو تضييق بغير ضروره.

فثبت من جميع ما ذكرنا ، عدم دخاله إرادته الألفاظ لا- فى الدلاله التصوريه ولا فى الدلاله التصديقيه المعدوده كليهما من الدلالات الوضعيه ، بل الألفاظ موضوعه لذوات المعانى ، سواء تلفظ به المتكلم العاقل أم لا ، بل تدلّ على المعنى حتّى لو أراد غيره ، لأنّه بالرغم من أنّ الغرض والغايه الباعثه لوضع الألفاظ هو إفهام الإنسان مقاصده الشخصيه إلى غيره باستخدام هذه الألفاظ الموضوعه للمعاني، ولكنّه لا يوجب اختصاص الوضع بخصوص المعانى المراده، كما عرفت.

نعم ، لَمَّا كانت الظواهر اللفظية الملقاه من المتكلم المختار المرید إلى غيره تعدّ حجّه عند العرف والعقلاء على لافظه ، فإذا لم يتّصل بكلامه قرينه صارفه ، أو لم يذكره فى مورد يمكن ارتباطه إلى الكلام بقرينه منفصله ، فإنّه مع فقدهما تكون الظواهر حجّه ، ويحتجّ بها فى الأقارير والحكومات وترتيب آثار تلك الألفاظ فى المعاملات والاحتجاجات ، وليس ذلك إلا من جهه جريان قاعده أصاله تطابق الإراده الجديّه مع الإراده الاستعماليّه ، وجريانها لا علاقته لها بأمر الوضع الذى نحن بصدد إثباته ، ولعلّه منشأ الخلط فى كلمات بعض الأعلام ، حيث زعموا دخاله ذلك فى وضع الألفاظ ، وكونها موضوعه للمعانى المقصوده لا بذواتها ، كما يظهر ذلك من مطاوى كلماتهم .

بيان مراد العَلَمين من كلامهما : البحث فى أنّ مرادهما كون الألفاظ موضوعه للمعانى المراده أم لا ، والذى يستفاد من مجموع كلامهما أنّهما قصدا ما أشرنا إليه فى آخر كلامنا من أنّ الكلام حجّه على لافظه ، وكون ظاهر كلّ لفظ بحسب دلالتة الوضعيه الأوليه موجب للتبادر والانسباق للمعنى المعين الذى وضعه الواضع المسمّى بالحقيقه ، ما لم يأت قرينه صارفه موجب لإنصراف اللفظ عن المعنى المتبادر عنه ، وهو المعنى الموضوع له الحقيقى ، الذى يحتجّ به عليه بمقتضى دلالتة الوضعيه ، فضلاً عن قيام القاعده العقلانيّه الدالّه على لزوم تطابق إرادته الجدد مع إرادته الاستعمال ، وهذا المراد هو الحقّ الموافق للذوق السليم ، المستفاد من كلامهما ، لا ما قيل من أنّ مرادهما كون الوضع فى الألفاظ للمعانى المراده كما توهمه صاحب الفصول رحمه الله .

وممّا ذكرنا ظهر فساد توجيه المحقق الخراسانى قدس سره لكلامهما ، حيث قال

ما خلاصته :

(إنهما يقصدان أن الدلالة التصديقيته في دلالة الألفاظ على معانيها ، أي دلالتها على كونها مراده للألفاظ تتبع إرادتها منها ، ويتفرع عليها بتبعيته مقام الإثبات للثبوت ، وتفرع الكشف عن الواقع المكشوف ، فإنه لولا- الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال) ، انتهى كلامه .

وجه الفساد : أنه قد عرفت أن الدلالة التصديقيه بالنسبه إلى بيان النسبه التامه الخبريه أو الإنشائيه ، تكون مثل الدلاله التصوريه في أن دلالتها تتحقق بتحقق أصل الجمله والقضيّه ، سواء قصد المتكلم من هذه النسبه الخبريه والإنشائيه قصداً واقعياً ، وسواء كانت النسبه المحكيه بهذه الجمله أو المنشأه بها متحققه واقعاً أم لا ، إذ الدلالات التصديقيه:

تارة: تكون ظنيّه ، فعدم الثبوت واقعاً فيها بالإمكان واضح .

وأخرى: تكون قطعيّه وهي أيضاً يمكن أن لا يكون القطع الحاصل منها مصيباً .

غايه الأمر، قد عرفت أن العقلاء في محاوراتهم يعاملون في هذه الموارد بكون المعاني مقصوده ومُراده لا من جهه كون حقيقه الوضع كذلك ، بل من جهه جريان قاعده التطابق التي تعدّ من القواعد العقلائيه الثابته والجاريه في جميع المحاورات العرفيه ومكاتباتهم ، ويحتجون بها مع المتكلمين إثباتاً أو نفيّاً نفعاً أو ضرراً ، كما لا يخفى .

فدعوى تبعيه مقام الإثبات للثبوت والكاشف للمنكشف في غايه السخافه ، بل ربّما تكون الدلاله موجوده من دون ثبوت النسبه الخارجيه ، بل قد

تكون تخيلاً ووهماً ، فتأمل .

كما أنه قد يُقال في توجيه كلام العَلَمين بوجه ثالث على ما جاء في «تنقيح الأصول» نقلاً عن المحقق الخميني، بقوله :

(والحق أن مرادهما ليس هو ذلك - أي ما وجهه صاحب «الكفايه» - بل إنما ذكر المحقق الطوسي ذلك لدفع الإشكال المشهور على تعريف الدلالات الثلاث ؛ فانتقاض تعريف كلٍّ منها بتعريف الآخر ، فيما لو كانت الأوضاع متعدّده وضع لفظ مرّة لمركب ، وأخرى لأحد جزئيه ، وثالثهً للازمه على ما فصل في المنطق ، فراجع .

وحاصل جوابه : أن دلالة اللفظ على المعنى تتبع الإراده ، بمعنى أن المتكلم إن أراد المعنى المطابقى للفظ ، فدلاله اللفظ تابعه له ، فلا تدلّ حينئذٍ على جزئه أو لازمه بالمطابقه .

وإن أراد جزء الموضوع له بما أنه جزء له ، فاللفظ أيضاً يدلّ عليه بالتضمّن ، وإن أراد لازمه بما أنه لازم ، فالدلالة التزاميه لا مطابقيه .

وإن كان بلحاظ وضع آخر مطابقه ، فالدلالة تابعه لإرادته المتكلم ، فلا وجه لحمل كلامهما على ما ذكره في «الكفايه»(١) .

هذا ، ولكن الذي ذكرناه في توجيه كلامهما هو أحسن .

ومما ذكرنا اتّضح المقصود في المقام ، وفرغنا عمّا قصدنا بيانه ، والحمد لله أولاً وآخراً .

\*\*\*

الأمر الرابع : فى البحث عن وضع المركبات

### البحث عن وضع المركبات

نقل عن ابن مالك فى «شرح المفصل» - على ما هو المحكى عنه - فى الرد على من توهم الوضع للمركبات بما هذا نصه :

(إن المركبات لو كان لها وضع لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه ، إذ المركب الذى أحدثناه لم يسبق إليه أحد ، وهذا المؤلف لم يكن موجوداً عند الواضع ، فكيف وضعه الواضع) انتهى كلامه .

فإن الظاهر من هذا الكلام أن المراد هو الوضع لكل جملة مركبه صادرة عن لفظها ، ولهذا السبب نجد أن صاحب «الفصول» اعتبر موضوع النزاع فى المقام البحث عن أنه هل لكل جملة مركبه بخصوصها وشخصها وضعاً مستقلاً غير وضع مفرداتها وهيئتها شخصياً للأول ونوعياً للثانى ، أو لا يكون كذلك .

وقد أورد عليه صاحب الكفايه بقوله : (لا وجه لتوهم وضع المركبات بعد وضع مفرداتها بموادها شخصاً وبهيئتها نوعياً ، أى من خصوص إعرابها وخصوصيه المشتمله عليها من الحصر والتأكيد والثبوت والدوام) .

ثم استدلل على دعواه أولاً : بعدم الحاجه إليه لحصول الغرض والمقصود بالوضع المذكور .

وثانياً : موجب لتحقق دلالة اللفظ على المعنى تارةً بلحاظ وضع مفرداتها ، وأخرى بلحاظ وضع مركباتها .

وكلاهما فاسد ، ولذلك وجه كلام الموهم بكون المراد هو وضع الهيئات مستقلاً غير وضع موادها لا وضع المركبات بجملتها .

أمّا المحقق الأصفهانى : فقد ردّ عليه فى «نهايه الدرايه» بقوله :

(لا- مانع من تحقّق الدالّتين إحداهما بحسب مفرداتها ، وأخرى بهيئتها وجملتها ، كدلاله الدار على مجموع الحائط والغرفة وأمثال ذلك من المرافق ، مع دلاله كلّ لفظ منها بخصوصها لمفادها المخصوصه .

وتوهم: لزوم لحاظ المعنيين فى آن واحد ، لأنّ الجزء الأخير من الكلام علّه لنفس حضور معناه ومنتّم لعلّه حضور معنى آخر للمركّب .

مدفوع، بما تقرّر فى محلّه من إمكان اجتماع لحاظين لملاحظين فى آن واحد) انتهى كلامه .

أقول : ولا- يخفى ما فى كلامه من التأميل ، لوضوح أنّ وضع الألفاظ للمعاني لم يكن إلّا- لأجل استيفاء غرض عقلائي، وهو تفهيم المقاصد بتوسّطها إلى الغير ، فإذا حصل ذلك فلا حاجة حينئذٍ إلى مزيد من ذلك، بل يعدّ الوضع بعده عملاً بلا حكمه وفعلاً بلا غرض ، وهو لغو كما لا يخفى .

فأولاً- : إذا فرضنا حصول المقصود من وضع المفردات بموادّها وهيئتها، فلا وجه للالتزام بوضع المجموع بما هو مجموع ، لأنّه لغو .

هذا وقد أجاب عنه المحقّق الخميني فى تقريراته المسمّى ب- «تنقيح الأصول» بقوله :

(فما فى «الكفايه» من أنّه يلزمه دلاله الجمله على المعنى مرّتين .

فيه : إنّ غايه ما يلزمه أنّ الهيئه والمجموع مترادفان ، والإستحاله فى وجود دالّين على معنى واحد فى كلام واحد ، وكذلك ما قيل من استلزامه اللغويه ؛ لعدم الحاجه إلى وضع المجموع له بعد دلاله الهيئه عليه ؛ فإنّ الألفاظ المترادفه واقعه فى كلامهم وربما لا يلزم منه اللغويه(١).

ولكنه غير تام؛ لوضوح الفرق بين المقيس والمقيس عليه ، لأنَّ (الإنسان) و(البشر) وإن كانا لفظين مترادفين ، ودالين على موضوع واحد ومعنى فارد وهو الحيوان الناطق ، إلا أنه لا يلزم اللغويّ ، لأجل دلالة كلّ واحد منهما على خصوصيّة موجوده فيه لا تكون في غيره بلحاظ ملاحظه مادّه الاشتقاق من الانس أو النسيان في الأوّل ، وملاحظه ظاهر الجلد والبشره من الثانى ، هذا بخلاف المقام حيث لا يترتب على المجموع فى القضيّه إلا ما يحصل من الهيئه ، وهو لغو خارج عن الحكمه كما لا يخفى .

وثانياً : يعدّ تمثيله الإشكال قياساً مع الفارق ، لأنّ لفظ (الدار) بنفسه لا يدلّ إلا على المجموع المركّب من الحيطان والغرف والسقف ، وأما كون هذه الألفاظ بنفسها لها معان مستقلّه فى طول دلالة لفظ (الدار) على معناه فممنوعه ، بل لكلّ واحد منها معنى مستقلّ لا علاقته لها بلفظ الدار . نعم ، إن كانت دلالة تلك الألفاظ على معانيها حاصله مع حصول دلالة لفظ الدار على مجموعها ، كان القياس صحيحاً ، ولكن ثبت كونه ممنوعاً .

وبعبارة أخرى : إنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى فيما نحن فيه مرّتين فى غرض واحد عند حصول لفظ المركّب ، بخلاف الانتقال مرّتين فى مثل الدار حيث يكون طولياً بتعدّد الألفاظ والدوال .

وثالثاً : إنّ الدالّ فى مثل (الدار) يختلف مع الدالّ لأجزائها من الحيطان والغرف والسقف فلا محذور فيه ، بخلاف المقام حيث قصد أن تكون الهيئه التركيبيّه من الموادّ دالّه بلحاظ هيئتها من جهه ، ومن جهه أخرى تكون دالّه أيضاً بمجموعها ، فيلزم أن لا تكون الدلاله إلا شيئاً واحداً بعنوانين :

أحدهما : بلحاظ وضع الهيئه الحاصل من خلال وضع المواد فهو مقبول.

والآخر : المجموع فهو غير مقبول ، فيلزم تعدد اللحاظ فى استعمال واحد فى ملحوظين فى آن واحد ، والالتزام به لا يخلو عن مجازفه .

أما كلام المحقق الخراسانى : ودعواه فى توجيه كلام صاحب «الفصول» بأنه قصد من وضع المركبات وضع هيئتها على حده غير وضع المفردات بموادها لا- وضعها بمجموعها، فممنوعه ويعدّ من التوجيه بما لا يرضى صاحبه ، لما قد عرفت من كلام ابن مالك المنقول أنّ المتوهم أراد وضع نفس المجموع الصادر عن المتكلم ، ولذلك صرح بأنه يلزم أن يكون كلّ كلام نتكلم به مسبقاً بهذا التركيب من الواضع، حتى يمكن دعوى وضعه ، مع أنّه لا إشكال فى كونه حادثاً من خلال ما صدر من المتكلم ، وعليه فكيف يمكن عدّه من وضع الواضع ؟

مضافاً إلى لزوم الالتزام بالوضع بما لا نهايه له من دون اتّخاذ عنوان يجعله مشيراً لتلك الأفراد المستعمله .

وهذا الإشكال قد صدر عن صاحب «عنايه الأصول» بقوله :

(أقول : بل ولاستلزامه الوضع فى المركبات فوق الإحصاء، بل فوق ما يتناهى، فإنّ وضع المفردات وإن كان ممّا يتناهى، ولكن المركب منها بما لا يتناهى)<sup>(١)</sup> .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا ، لأنّ الإنسان الذى يوجد هذا التركيب إذا كان متناهياً لكونه فى العالم المتناهى ، فالمركبات الحاصله منها كيف



يمكن أن يكون غير متناهٍ ، وكونه فوق حدّ الإحصاء صحيح ، لكن لا محذور فيه كما لا يخفى .

فلنرجع إلى أصل الإشكال، وهو كون الوضع فى جميع موارد الاستعمالات من حيث الموضوع له - دون الوضع - خاصاً ، كما أنه لو قصد منه إرادته أن يوضع بوضع نوعى يشمل كلّ تركيب سيتحقّق بعد ذلك مشابهاً لتلك الهيئه التركيبية ، فهو ليس إلا رجوعاً إلى الوضع الذى ذكرناه أولاً من وضع الموادّ شخصياً، والهيئه المركّبه ذات الإضافه والنسب نوعياً، كما هو الحقّ .

وبالجملة : فإنّ جواب ابن مالك عن المتوهم يعدّ جواباً حسناً وفى غايه المتانهِ ، هذا فضلاً عن ما قام به صاحب «الفصول» من استعراضه للمسأله .

إذا ثبت ما ذكرنا فنقول : إنّ أساس الإشكال فى ما نحن فيه ناش من أنّ المجاز هل هو مختصّ بالمفردات والكلمات ، أم أنه يجرى فى المركّبات أيضاً بمثل جريانه فى المفردات ، وقد مثّلوا لذلك بما يُقال للمتردّد والمتخيّر أنه يُقدّم رجلاً ويؤخّر أخرى ، حيث أنه مجاز فى المركّب لا فى المفرد .

وناقش فيه من خالف المجاز فى المركّب : بأنه كيف يكون مجازاً مع أنّ المجاز تابع فى الوضع للحقيقه ، فما لم يوضع المركّب فى معناه الحقيقى لا- يجوز استعماله فيه مجازاً ، وقد عرفت أنّ المركّب بما هو مركّب لا وضع له ، فلا يتحقّق المجاز المركّب حينئذٍ بطريق أولى ، لأنّ الفرع ينتفى بانتفاء أصله كما لا يخفى .

ولكن الحقّ أن يُقال أولاً- : إنّ هذا المثال وأضرابه ليس من المجاز المركّب ، لوضوح أنّ مفرداتها وهى (يقدم) و (رجلاً) و (يؤخّر) و (أخرى) لم تستعمل إلا فى معناها الحقيقى ، ولا يكون مجازاً فى الكلمه أصلاً ، لأنه لم ترد من المجموع

الشخص المتحير المتردد إلا بعد دعوى أن الاستفادة من الذوق السليم أن الرجل الكذائي يتمثل بهذا المثل ، وأن حاله يتجلى في مثل الرجل الذى يراه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ، فيعد ذلك تمثيلاً كتمثيل القرآن لأعمال المنافق والكافر والضال بأن «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا» (١). فلم يستعمل الألفاظ بمجموعها إلا فى معناه الحقيقى ، ولذلك يحصل البلاغه فى هذا الادعاء والتشبيه .

وثانياً : لو سلمنا كونه مجازاً ، لكنّه مجاز فى الإسناد دون الكلمه ، إذ لم يستعمل لفظ التقدّم والتأخر فى التحير والتردد ، بل استعمالاً فى معناهما ، إلا أنّهما أسندا إلى المتردد مجازاً وهو إسناد صحيح من دون الحاجه إلى وضع مستقل للمركب .

فالحقّ عدم وضع للمركبات ، وعدم كون الاستعمالات المركبه مجازاً واستعمالاً فى غير ما وضع له ، بل ربما يكون مجازاً فى الإسناد - ولو تنزلنا - دون الكلمه كما توهم .

وثالثاً : يمكن دعوى كونه من قبيل ذكر اللازم وإرادته الملزوم بحسب النوع ؛ لأنه إذا أردنا أن نمثل المتحير والمتردد فى الخارج تمثيلاً حقيقياً ووجودياً ، فليس هناك ما يمكن أن نمثله به إلا بذكر ما يلزم من حالته ، ألا وهو أنه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ، فيكون حينئذٍ من باب الكنايه وذكر اللازم وإرادته الملزوم ، كما لا يخفى على المتأمل .

أقول : هنا تنبيهان لا بأس بذكرهما :

التنبيه الأول : قسّموا اللفظ إلى المفرد والمركب ؛ مع أنه قد يستشكل - كما

عن المحقق الخميني في تقريراته المسمّى بـ «تنقيح الأصول» - بأنّ (اللفظ في اللّغه بمعنى الرمي، والملفوظ هو المرمى، ووجه التسميه واضحه، فإنّ المتكلم يرمى اللفظ من فمه إلى خارجه بمثل ما يقال: (أكلت الثمره ولفظت النواه) أى رميتها، وحينئذٍ فإن أريد من اللفظ الذى جعل مقسماً للمفرد والمركّب، اللفظ الحقيقى فلا ريب فى أنّ الألفاظ فى الحقيقه هى الحروف التى تعدّ بسائط، وهى التى تُرمى من الفم إلى خارجه، فإذا قيل (زيد) فالملفوظ هو الزاء والياء والذال لا مجموعها، وحينئذٍ فاللفظ الحقيقى بسيط كهمزه الإستفهام وكاف الخطاب والضمير ونحوها .

ثمّ على فرض الإغماض عن ذلك، والتسليم بأنّ الملفوظ هو مجموع هذه الحروف ولو بالمسامحه فى الإطلاق، فبرغم ذلك لا يصحّ التقسيم المذكور أيضاً؛ لأنّ اللفظ هو المركّب من الحروف وهو المفردات فقط، انتهى كلامه(١).

أقول: هذا الإشكال وجيه لو أريد من اللفظ كلّ ما يخرج من الفم إلى خارجه، ولو لم يدلّ على المعنى حتّى يشمل مثل المهملات، لوضوح أنّ مثل هذا الوصف والاسم للكلمه أو الحرف الذين يخرجان ويلقيان من الفم إلى الخارج اسمٌ ووصفٌ عرضى وليس بذاتى، فإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ أن يلاحظ كيفيه استخدامه وهل استخدم لمطلق المرمى من الفم سواء كان دالاً على المعنى أم لا-، أو استعير للأوّل فقط، إذ من المعلوم أنّه ليس المراد من اللفظ هنا مطلق ما يلقي ولو كان من غير الحروف مثل النواه، وإن كان يصدق عليه عنوان ذلك لغه أيضاً،

بل المقصود هنا رمى خاص وهو الاصطلاحى منه ، وهو تابع لما لوحظ فيه ، وهو ليس إلا الحروف التى تدل على المعنى ، وهو لا- يكون إلا- بالمركب تارة المنطبق على المفرد ، وأخرى على الجملة ، وثالثه على البسيط الذى يدل على المعنى كهمزه الاستفهام وكاف الخطاب ونحوهما .

فإطلاق اللفظ على كل واحد منها صحيح ، وإن كان إطلاقه على البسيط أو المفرد أقرب وأولى عن غيرهما ، فالمقسم فيه فى الحقيقة يكون مقسماً لثلاث من الحرف البسيط والمفرد والمركب ، إلا- أنه قد يندرج الأول فى الثانى ويطلق ويُقال بالمفرد والمركب مسامحة ، كما لا يخفى .

التنبية الثانى : جاء فى «الفصول الغروية»<sup>(١)</sup> : (النسب الجزئيه - والمراد هيئه الجمل الخبريه - موضوعه بإزاء النسب الذهبيه من حيث كشفها عن الواقع ، وإرائتها له ، سواء طابقت أم لا ، واستدل عليه بالتبادر ، وبأن العلم من ذوات الإضافه يحتاج فى وجوده إلى المضاف إليه ، وحينئذ فلو كانت الهيئات فى القضايا الخبريه موضوعه للنسب الجزئيه الخارجيه لا الذهبيه ، لزم أن لا يكون للقضايا الكاذبه معنى أصلاً ، لانتفاء النسبه الواقعيه الخارجيه فيها ، ولزم أن لا- يحصل العلم للمخاطب فيها ، لامتناع وجود المضاف بدون المضاف إليه) ، انتهى .

وقد أجاب عنه المحقق الخمينى كما جاء فى تقريراته :

(أقول : أما التبادر فلا أظن أن يعتمد هو قدس سره عليه أيضاً ، مع قطع النظر عن دليله الآخر بل لا يبعد دعوى التبادر على خلافه .

١- الفصول الغرويه : ٣٩ ، وراجع أيضاً تنقيح الأصول : ١ / ٧٥ .

وأما دليله الآخر : فإن قلنا بعموم الموضوع له فى الهيئات .

فالجواب عنه واضح فإنَّ الهيئه حينئذٍ دائماً مستعمله فى طبيعى النسبه ، أو مفهوم الاتحاد والهوهويّه على ما اخترناه ، إلاَّ أنه ينطبق على الأفراد انطباقاً حقيقياً بالنسبه إلى الأفراد الخارجيه وغير حقيقى فى غيرها .

وإن قلنا : بأنَّ الموضوع له فيها خاصّ - كما هو الحقّ وقد تقدّم - فنقول : إنّ ما ذكره من أنّ العلم من ذوات الإضافه التى لا يمكن تحقّقها بدون المضاف إليه صحيح ، لكن لا- يجب أن يكون المضاف إليه من الأمور الواقعيّه المعلومه بالعرض ، بل يكفى فى تحقّقه وجود الصوره الذهنيه التى هى معلومه بالذات ، وذلك لأنّه إذا قيل : (زيد قائم) ونحوه انتقش فى ذهن المخاطب صوره (زيد) ومعنى القائم واتّحادهما أو النسبه بينهما ، وتسمّى بحضور النفس ، وينتقل بها إلى الخارج، سواءً كانت النسبه ثابتة ومتحقّقه فى نفس الأمر أم لا ، فمع تحقّقها فالانتقال إليه حقيقى وإلاّ فصورى .

وحيئنذٍ فالبرهان المذكور لا يفى بإثبات ما رامه ؛ لابتناؤه على أنّ المضاف إليه للعلم هو خصوص الواقعى وقد عرفت خلافه .

مضافاً إلى أنّه على فرض التسليم بأنَّ الهيئات موضوعه للصور الذهنيه من حيث أنّها كاشفه عن الواقع ، فإنّ هذا الكشف فى القضايا الكاذبه حقيقى أو لا ، فلو قال إنّ حقيقى لزم وجود الكشف ، الذى هو أيضاً من ذوات الإضافه بدون المضاف إليه .

ولو قال إنّ ليس بحقيقى ، فمرجه إلى القول بأنّها موضوعه للصوره الذهنيه من حيث هى ، وهو قدس سره لا يقول به .

فالحق هو ما تقدّم من أنّ الهيئات موضوعه فى القضايا الحملية للهو هوئيه الخارجيه ، أو لإفاده تحقّق النسب الجزئيه ، من غير فرق فيه بين القضيه الصادقه والكاذبه .

ولا يلزم تحقّق المعنى فى الخارج أولاً- ثم استعمال اللفظ والهيئه فيه ، بل الاستعمال ليس إلاّ إعمال اللفظ فى المعنى لإيجاد صورته المعنى فى ذهن المخاطب ، لينتقل إلى الخارج ، فإن كان متحقّقاً فى الخارج فالقضيه صادقه وإلاّ فكاذبه ، وعلى أىّ تقدير فالاستعمال صحيح يفيد المخاطب إيجاد صورته فى ذهنه(١) .

أقول : إنّ الهيئات على فرض كون الموضوع له فيها خاصّاً موضوعه للواقعيّات ، حيث أنّ الاستعمال ليس إلاّ لأجل طلب عمل اللفظ فى المعنى ، أى جعل اللفظ وسيله لانتقال ذهن السامع إلى المعنى انتقالاً بالعرض لا بالذات ، وفى هذا الانتقال العرّضى لا يلزم أن يكون المعنى متحقّقاً فى الخارج . كما أنّ الأمر كذلك فى الإخبار عن المعدوم المطلق حيث لا يخبر عنه وعن شريك البارى بأنّه ممتنع ، فالمشرك المعتقد إذا أخبر عن معتقده يخبر عن الواقع لا الشريك الوهمى ، ولهذا يكون مخطئاً ، وكذلك المخبر عن أنّ (زيداً قائم) يخبر عن الواقع ويريد أن يلقى فى ذهن المخاطب قيامه واقعاً ، وهو لا يحصل إلاّ بالاستعمال .

وبالجملة : إنّ استعمال اللفظ فى المعنى لا- يتوقّف على تحقّق المعنى ، بل يتوقّف على تصوّره بالعرض ، وهو لا يتوقّف على وجوده ، وهو توجيه متين ، ولقد أجاد فيما أفاد ؛ لوضوح أنّ الأغراض فى الاستعمالات قد تعلّقت

بالواقعيّات، ولا تكون الصور الذهنيّة إلّا وسيله للانتقال إلى ما هو الموجود في الخارج ، غاية الأمر إن كان ما أخبر عنه موجوداً ومحققاً فالقضيّة حقيقيّة صادقه ، وإلّا فصورته كاذبه . ولا يتوقّف صحّته القضيّة الخبريّة على وجود ما أخبر به في الخارج ، وإلّا يلزم أن لا يكون لنا قضيّة في المعدومات والممتنعات ، مع أنّه لا إشكال في وجودها وصحّتها كما لا يخفى على المتأمل .

\*\*\*

### علائم الحقيقة والمجاز

الأمر الخامس : في بيان علائم الحقيقة والمجاز لا شك أنّ تنصيب الواضع اللفظ بالمعنى يوجب كونه حقيقه فيه ثبوتاً وإثباتاً لمن كان معاصراً له، أو تمكّن من العلم بالوضع عن طريق الاستخبار أو غيره ، كما نصّ عليه المحقق القميّ قدس سره في «القوانين» .

إنّما الكلام في من لا يكون معاصراً للواضع ، وليس له طريق علمي للاستعلام عن الوضع ومراد الواضع ، وحاول معرفه حقيقه المعنى الموضوع له اللفظ ، فقد قيل إنّ هناك ثلاثه طرق يمكن من خلالها ذلك .

لا يقال : إنّ يمكن تحصيل المعنى الحقيقي وتمييزه عن غيره بالرجوع إلى أهل اللغه وكتبهم ، حيث يذكرون ذلك .

لأنّنا نقول : إنّ ليس من طريقه أهل اللغه بيان المعنى الحقيقي والمجازي المايّز بينهما ، وإنّما أسلوبهم بيان موارد استعمال العرب، والشواهد الداله على استعمالهم اللفظ في معنى معيّن أو المعاني ، أمّا أنّ هذا المستعمل فيه حقيقى أو مجازى، فلا بدّ من معرفته من طرق أخرى ، ومنها الطرق الثلاثه التي أشرنا إليها ، فينبغى البحث عنها :

العلامة الأولى : والذي يعدّ ثابتاً عند جميع علماء الأدب والأصول من المتقدّمين والمتأخّرين وهو التبادر ، وهو عبارة عن انسباق المعنى إلى ذهن السامع من نفس اللفظ وحاقه ، حيث يعدّ دليلاً على كونه حقيقة فيه ، إذ لولا وضعه له لما صحّ الانسباق منه ، كما ترى ذلك في لفظ (الأسد) المنسب من الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع، برغم عدم وجود قرينه مقاميه أو مقالته ، فهذا الانسباق يتمّ بمعونه القرينه ودون دلالة الإطلاق أو مقدّمات الحكمه حيث لا تفيدان المعنى الحقيقي ، فعلى هذا دلالة صيغه الأمر على الوجوب التعيني لا التخيري، والنفسى لا الغيرى، والعينى لا الكفائى لا تكون حقيقه ؛ لكونها بواسطة الإطلاق ومقدّمات الحكمه دون الدلالة اللفظية لصيغه الأمر عليهما كما هو واضح ، هذا .

وقد نوقش في دلالة التبادر بعدّه مناقشات ، وهى :

المناقشه الأولى : إنّ تبادر المعنى من اللفظ بنفسه دون غيره، إنّما يصحّ فيما إذا كان المتبادر له يعلم كون اللفظ موضوعاً للمعنى ، لأنّه إذا كان جاهلاً بأصل الوضع كيف يمكن أن يتبادر له المعنى من اللفظ ، إذ من الواضح أنّ الجاهل بأوضاع لغه ولسان من الألسنه المتداوله بين البشر لما أمكن له حصول تبادر المعنى من اللفظ حتّى يقال إنّ حقيقه فيه ، فلا بدّ من علمه بوضعه قبل الاستعمال، إذ لولاه كيف يمكن جعل التبادر علّه ومقتضياً للعلم بالوضع حيث يلزم الدور ، أو يلزم الأمر المحال ؛ لأنّ التبادر إذا عدّ علّه لحصول العلم بالوضع، لا بدّ أن يكون مقدّماً ، وبما أنّه محصّل للعلم بالوضع ومعلول منه، لا بدّ أن يكون متأخراً ، فيلزم تقدّم ما هو متأخّر وبالعكس، وهو محال .



وقد أُجيب عنه تارةً : بما فى «الكفايه» وغيرها بأنه يمكن أن يُقال بأنّ المراد من العلم بالوضع الذى يكون التبادر متوقّفاً عليه، هو علم أبناء المحاوره بوضع اللفظ للمعنى ، لا علم المستعلم الجاهل ، فالتغاير أوضح من أن يخفى .

وبعبارة أخرى : كما هو مذكور فى كلام المحقّق الخوئى فى «المحاضرات» ، من أنّ سؤال الجاهل عن العالم فى كلّ موضوع ورجوعه إليه أمرٌ طبيعى فلا- دور فيه أصلاً كما لا- يخفى ، فلانزم ذلك كون التبادر عند العالم بالوضع علامه على الحقيقه للجاهل ، هذا .

وفيه : وإن يرتفع به الدور ، إلاّ أنّ الإشكال وارد عليه من جهه أخرى :

أولاً : كونه مخالفاً لظاهر ما يقال من أنّ التبادر هو خطور المعنى من اللفظ ، وهو دليل على الحقيقه لمن يتبادر له فى نفسه لا أن يتبادر للغير ويكون علامه للمستعلم .

وثانياً : ننقل الكلام إلى العالم بالوضع ونقول بأنّ علمه بالوضع هل كان من خلال التبادر أو بغيره ، فإن كان من خلاله فالإشكال فيه كما نحن فيه ، وإن كان من غير طريق التبادر فهو فرار عن المطلب .

وفى هذا الجواب تأمل كما لا يخفى على المتأمّل .

وأجيب عنه أخرى : بما نقل عن الشيخ الرئيس ابن سينا فى نظائر المقام ، من أنّ العلم التفصيلى الحاصل من اللفظ بالمعنى على نحو القضيه الحملية متوقّف على التبادر ، وهو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقى المحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول ، بل يحصل بالعلم الإجمالى الإرتكازى الحاصل من مباديه ، كعلم الأطفال بمعانى الألفاظ ومفاد اللغات ، حيث ينتقل الطفل إلى معرفه

المعنى المخصوص للفظ بهذه الطريقة ، وهكذا يرتفع الدور .

أقول : والعجب من بعض الأعظم - وهو المحقق العراقي في بدايعه - من الالتزام بعدم لزوم الدور، ولو كان علم المتوقف عليه التبادر تفصيلاً لا إجمالياً ، لأنه فرد آخر وشخص آخر من العلم التفصيلي غير ما كان يعلمه الأول ، وليس هو من نوع أو صنف واحد حتى يرد عليه الإشكال ، لوضوح أنه يستحيل تحقيق الانكشاف الحقيقي للشيء الواحد مرتين ، وقد اشتهر أن تحصيل الحاصل محال ، فالشيء المعلوم حقيقة لا يمكن أن يعلم ثانياً بعلم آخر ، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

المناقشه الثانيه : إن التبادر لا يعدّ علامه على الحقيقه ، بل لابدّ أن يُقال بأنّ اللفظ المجاز ليس هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، بل هو مستعمل في ما وضع له ، إلا أن السامع أو المتكلم إذا سمع اللفظ أو تلفّظه ، عليه أن يدقّ النظر فيما تلفّظه أو سمعه في أن ذهنه هل يتجاوز عمياً انتقل إليه أولاً إلى شيء آخر أم لا ، فإن لم يتجاوز منه يعرف أنه المعنى الحقيقي ، وإن عبّر عنه بلفظ آخر كان الاستعمال استعمالاً مجازياً .

هذا كما في «نهاية الأصول» للعلامة البروجردى .

وفيه أولاً : أن ملاحظه عبور الذهن وانتقاله منه إلى المعنى الآخر إنما يكون فرع علمه بكيفيته المعنيين أولاً ، لأنه لو لم يعلم بوجود المعنيين أو المعانى الأخرى للفظ ، فلا معنى لتدقيقه فيما تلفّظه أو سمعه ، وإن فرض علمه بكون المعنيين أو المعانى معناً لهذا اللفظ إجمالاً ، وقام بتدقيق النظر فيها ، فهو رجوع إلى معنى التبادر أيضاً ، بمعنى أن المعنى المتبادر إلى الذهن من اللفظ أولاً يكون هو

الحقيقه والآخر مجازاً ، غايه الأمر قيام الفرق بين مسلكه ومسلك القوم حيث جعل المعنى المجاز منتقلاً عن المعنى الحقيقى وفى طوله ، بخلاف القوم حيث جعلوا الحقيقه ملاحظه ما هو المنتقل إلى الذهن أولاً ، وغيره يكون مجازاً .

وثانياً : إنَّ تحصيل معنى الحقيقه والمجاز لا يدور مدار الاستعمال فقط ، بل المقصود هو الأعمّ سواء كان فى الخارج مستعملاً أو لم يكن ، بل ربما يكون المعنى مردّداً بين المعنى الحقيقى والغلط دون المجاز أصلاً ، فذكر هذا الطريق لتحصيل المعنى الحقيقى عن غيره فراراً عمّا ذهب إليه القوم من التبادر ليس بسليم ، كما لا يخفى .

وثالثاً : بأنَّ التبادر الذى يعدّ علامه على الحقيقه إن كان المقصود منه أنّه يفهم من انسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن ، كونه المعنى الموضوع له بالوضع التعيينى التخصيصى ، الذى وضعه الواضع لذلك اللفظ ، فهو غير صحيح جداً ؛ لأنّه من الواضح أنّه لا يستفاد من التبادر إلاّ قيام العلقه والأنس بين اللفظ والمعنى ، أمّا كون هذا الأنس الشديد حاصلًا من وضع الواضع ، أو من كثره الاستعمال فيه ، حتّى أوجب سقوط القرائن الأخرى الصارفه وبقي مأنوساً من خلال الاستعمال فلا دلالة عليه .

وإن كان المقصود هو إفهام الأنس والارتباط مطلقاً ، وإن لم يكن بتنصيب الواضع ، فهو خلاف المطلوب ، لوضوح أنّ الوضع الحقيقى لا يحصل إلاّ من خلال الوضع التعيينى دون التعيينى ، إذ هو ليس بوضع حقيقه وواقعاً . نعم ، قد يُطلق عليه الحقيقه أحياناً لكنّه بنوع من المسامحه والعنايه .

وبالتالى فعمده هذا الإشكال على التبادر هو أنّه كيف يمكن أن يكون

التبادر علامه على الحقيقه؟

أقول : إنّ هذا الإشكال قد خطر ببالنا، ثمّ ظهر لنا بأنّه يمكن استفادته من كلام الحكيم قدس سره في «حقايق الأصول»، بل وقريب منه كلام البروجردى في نهايته، بل قد يستفاد ذلك من كلام المحقّق الخمينى فى تهذيبه، وإن قرّر بعده التبادر بما يوافق ما ذهب إليه القوم، وكيف كان فهذا الإشكال جارٍ فى المقام.

بل عن المحقّق الخوئى فى «المحاضرات» بما خلاصته :

إنّ تبادر المعنى من اللفظ من دون قرينه، لا يثبت به إلاّ وضع اللفظ لذلك المعنى، وكون استعماله فيه حقيقياً فى زمان تبادره منه، وأمّياً وضعه لذلك المعنى فى زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخّر، فلا بدّ من إثباته بالتشبيث باستصحاب الفهقرى الثابت حجّيته فى خصوص باب الظهورات، بقيام السيره العقلائيّه، وبناء أهل المحاوره عليه، أو هو المحور والأصل فى استنباط الأحكام الشرعيّه من الألفاظ الوارده فى الكتاب والسنة، وهذا فيما إذا لم تقم قرينه على خلافه، فإنّ هذا الاستصحاب يكون عكس الاستصحاب المصطلح السائر فى الألسنه، إذ المشكوك هنا سابق والمتيقّن منه لاحق، هكذا ننتقل إلى أن نبلغ زمان الواضع.

انتهى كلامه بتصرّف منّا فى الجملة.

أقول : لا- يخفى أنّ ما ذكره لا يؤثّر فى حلّ الإشكال الذى ذكرناه؛ لأنّ ما بينه صحيح فيما إذا علمنا كون المعنى المتبادر هو حقيقه فى زماننا، فتحمّل نقله عمّا هو بأيدينا، فيصحّ التمسك بأصالة عدم النقل الذى اعتمد عليها صاحب «المعالم» فى مواضع متعدّده من «المعالم»، ولكن اعتراضنا فى أصل المسأله وأنّه

كيف لنا أن نتيقن أنّ هذا المعنى المنسب إلى الذهن هو المعنى الوضعى المنصوص عليه ، إذ لعلّ الانسباق كان من جهة كثره الاستعمال كما هو الحال فى مثل الصلاه .

ودعوى: أنّ قيام الملازمه بين اللفظ والمعنى بحيث إذا سمع اللفظ انتقل إلى معناه، يكفى فى أن نعدّه وضعاً ولو كان حاصلًا من كثره الاستعمال .

مدفوعه : بأننا لا نسلّم كون الأنس الحاصل على هذا النحو يطلق عليه الوضع ، لوضوح أنّ الوضع فعل اختيارى مستند إلى الفاعل والواضع ، لا- ما يكون استعماله فى المعنى فى الأوّل على نحو المجاز، ثمّ نتيجة لكثرة الاستعمال انقلب وصار بمنزله الحقيقه ووضعاً تعيينياً .

تقريب الجواب عن هذا الإشكال : بأن يُقال إنّ الوضع الصادر عن الواضع حيث يكون فعلاً اختيارياً عنه ، ومتعلّقاً لغرض عقلاى ، عباره عن محاوله تفهيم المقاصد بمعونه الألفاظ المفهمه للمعانى المقصوده ، كما أنّه أيضاً لا إشكال فى أنّ الوضع ينبغى أن لا يختصّ بالأمر الشخصى بل يجب أن يكون لأجل إفهام المقاصد التى يقصدها الواضع وغيره من العقلاء ، وبالتالى فلا بدّ من ملاحظه هاتين الجهتين وإبلاغ الوضع المراد إلى الناس والعقلاء المعاصرين للواضع، كى يشتهر بين الناس ويتداولونه بينهم فى محاوراتهم اليوميه وإبراز مقاصدهم الاجتماعيه ، وقد يكون ذلك من خلال ما نشاهده من قيام شخصيه معروفه بإلقاء خطاب يتضمّن لفظاً يقصد به معنأ خاصاً، فيشتهر بين الناس تبعاً له لأنّه شخصيه له مكانه مرموقه بين الناس والمجتمع ، وهكذا يكون الأمر فى جعل مصطلحات العلوم عند الناس، حيث يتمّ من خلال جعلها والاستناد الذى يستند إليه ذلك الاصطلاح ، فإذا كان الأمر فى ابتداء حدوته كذلك ، فإنّه يصل هذا الأمر يداً بيد

وخلفاً عن سلف وجيلاً بعد جيل ، وفي جميع الأمصار ، وفي كل مجتمع نجد انتقال المعنى إلى طبقات الناس ، ففي خلال هذه الأزمنة قد يشاهد استعمال ذلك اللفظ وإرادته غير ما وضع له من المعنى بالنحو الذى ذكرناه ادعاءً لا استعمالاً، كما عليه المشهور ، لكن يتم ذلك من خلال الاستعانة بالقرينه الحائيه أو المقائيه ، فيدخل هذا النحو من الاستعمال فى الاستعمال الحقيقى بين الناس ، ويكثر بينهم ذلك بحيث تأنس أذهانهم به ممّا لا يحتاجون فى الانتقال إلى المعنى الثانى من الاستعانة بالقرينه لشده أنس أذهانهم به ، ولهذا السبب قد يتردد ويتحير من يأتى بعدهم فى أنّ اللفظ الفلانى كالصلاه موضوع لأى المعنيين من الدعاء أو الأفعال المخصوصه ، ففي ذلك يُقال : بأنّ المعيار بحسب ما هو المتعارف فى المجتمع من أنّه إذا اشتهر أمرٌ فى فتره زمّيه معينه ، فإنّ العاده تقتضى انتقال ذلك المعنى إلى الأجيال اللاحقه ، ولو كان للفظ معنى مغاير لما هو المشهور لعرف ذلك وتناقلته الألسن ، وعليه فإنّه فى هذه الحاله وعند تردّد الوضع يجب أن نستعرض المعنيين فإن وجدنا أحد المعنيين هو المتبادر دون الآخر ، أو علمنا تبادر أحدهما وتناقل الناس أنّ المعنى الثانى ليس هو الموضوع له الحقيقى للفظ، بل حدث فى فتره معينه ، فحينئذ نقف على المعنى الحقيقى ، ولذا اشتهر بأنّ أهل اللغه الذين يتتبعون المعانى اللغويه واستعمالاتها الحقيقيه والمجازيه، بإمكانهم معرفه المعنى الحقيقى عن المعنى المجازى حيث يعتمدون فى ذلك على مراحل استعمال اللفظ فى المعنى، ومن خلاله يعرفون المعنى المستعمل فيه أولاً والاستعمالات اللاحقه الطارئه على اللفظ .

وقلّ ما يتفق أن لا يتشخص الحقيقه من المجاز ، ولذلك يُقال بأنّ علامه

الحقيقه هو التبادر ، والمراد منه انسباق المعنى إلى الذهن من سماع اللفظ المرتكز معناه إجمالاً فيالذهن،وعليه يصحّ أن يُجعل التبادر بلحاظ حال المستعلم لاالعالم.

ومن ذلك يظهر حال أصاله عدم النقل أيضاً إلى زمان الواضع الذي وصفه المحقق المذكور باستصحاب القهقري ، مع أنه قد تبين أنّ التبادر لم يتحقق إلاّ من خلال نقل السابقين للأحقين ، فالسابق هو منشأ تحقّق التبادر فكيف يمكن أن نستظهره بالاستصحاب ، ولهذا لم يتمسك بهذا الأصل أحد من الأصوليين إلاّ المحقق المذكور .

فثبت من جميع ما ذكرنا صحّه دعوى كون التبادر علامه للحقيقه ، والله العالم .

كما أنه ظهر أيضاً إمكان استعمال معنى الحقيقي عن المجازي من خلال معرفه العالمين والمطلعين به ، لوضوح أنه مع الجهل المطلق بأصل اللغه ومعاني الألفاظ ، كيف يمكن تحصيل المعنى الحقيقي وتمييزه عن المجاز ، ولذلك قيل بأنه يتحقق التبادر للمستعلم بواسطة العلم التفصيلي للعالمين بالمعنى الحقيقي ، حيث يقوم العالم بإعلام السائل الجاهل بالمعنى الحقيقي للفظ ، وإفهامه بأنّ هذا المعنى - مثلاً - كان متبادراً عند أبناء المحاوره ، فهذه أيضاً من طرق معرفه المعنى الحقيقي والمجازي ، كما لا يخفى .

وأما لو لم يحرز المستعلم ذلك بل احتمال أن يكون خطور المعنى من اللفظ دلالة لوجود القرينه في الكلام ، فحينئذٍ هل يصحّ لأجل إثبات كونه من حاقّ اللفظ دون دلالة القرينه، من التمسك بأصاله عدم القرينه أم لا؟ الظاهر عدم جواز ذلك، لأنّ المراد من هذا الأصل ليس إلاّ الاستصحاب، بمعنى أنه حينما يحرز عدم

وجود قرينه فعليته في الزمان الحاضر يشك في وجودها سابقاً والأصل عدمها .

وبعبارة أخرى : قبل وضع اللفظ لذلك المعنى لم تكن القرينه موجوده ، ولو لعدم وجود أصل الوضع ، فيشك في أنه في زمان تحقّق الوضع أو الاستعمال هل كان ذلك بسبب قيام القرينه المعينه لذلك المعنى أم لا ، مقتضى الأصل عدمها .

هذا غاية التقريب في معنى الأصل .

وفيه : إن حجّيه هذا الأصل لا- تكون إلا- من باب حجّيه الاستصحاب ، وحجّيته ناشئه من أحد أمرين : إمّا من باب الأخبار والروايات ، كقوله عليه السلام : ( لا تنقض اليقين بالشك ) ، أو من بناء العقلاء والعرف عليه .

فأما الأوّل : لا يكون إلا في اللوازم الشرعيه ، أى ما يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً كوجوب صلاه الجمعة ، أو ما يكون موضوعاً للحكم الشرعى نظير استصحاب الكريه ، حيث يترتب عليه الطهاره والمطهرّيه ، والمقام ليس من أحدهما قطعاً .

وأما الثانى : فإنّه لا نجد بين العقلاء مثل هذا البناء . نعم ، سيرتهم قائمه على أصاله عدم القرينه فيما إذا علم المعنى الحقيقى من المجازى ، وشكّ في أنّ المتكلم هل قصد المعنى الحقيقى أو المجازى أم لا- ، وعليه فسيرتهم في الظهورات الاعتماد على أصاله عدم القرينه ، وحمل الكلام على المعنى الحقيقى المراد دون المجازى ، أمّا عند الشكّ في أصل معنى الحقيقه والمجاز - كما في المقام - فليس هناك سيره قائمه عندهم على الاعتماد على أصاله عدم القرينه .

وبالجملة : أصاله عدم القرينه إنّما هى لتشخيص المراد بعد العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى ، فلا يمكن أن يستند إليها ، لإحراز أنّ المعنى المراد مستند إلى



حاق اللفظ .

ولعلّ إلى ما ذكرنا يشير كلام السيّد المرتضى قدس سره في الموردین :

أحدهما : (إنّ الأصل في الاستعمال علامه كونه حقيقياً)(١) بأن يكون ذلك في مورد ولم يعلم المعنى المراد، واحتمل السامع إرادته المتكلم من كلامه المعنى المجازى .

والثاني : قوله : (إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة)(٢) بأن يكون في مورد يعلم المراد ويشكّ في معناه الحقيقي أو المجازى فلا تنافى بين الكلامين .

ومما ذكرنا ثبت أنّ أصله عدم القرينه لا يعين كون المعنى المتبادر في الذهن من حاق اللفظ ، فلا بدّ من إحراز ذلك من طريق آخر ، والله العالم .

العلامه الثانيه : عدم صحّه سلب اللفظ المعلوم معناه إجمالاً عن معناه التفصيلي .

وبعبارة أخرى : صحّه حمل اللفظ على المعنى تعدّد علامه للحقيقه ، كما أنّ صحّه سلب اللفظ عن معناه ، أو عدم صحّه حمل اللفظ على المعنى دليل على المجاز، هذا هو الذي ذكره صاحب «الكفايه» وتبعه في ذلك جماعه ممّن تأخّر عنه.

وحكى أنّ وجه اختياره لهذا المسلك ما لاحظته من عدم تماميه ما ذكره المحقّق القمّي قدس سره في قوانينه من صحّه السلب وعدمه ، حيث صرح في توجيه ذلك بأنّ علامه الحقيقه صحّه حمل اللفظ على أحد معانيه الحقيقيه لا على جميعها ، هذا بخلاف جانب السلب فإنّه يعتبر في علاميته صحّه سلب جميع معاني الحقيقه عن

١- الذريعه إلى أصول الشريعه : ١ / ١٣ ، ١٩ ، ١٨٣ .

٢- الذريعه إلى أصول الشريعه : ١ / ١٣ ، ١٩ ، ١٨٣ .

اللفظ لا عن فرد منها .

والحاصل : زعم أنه فرق بين صورته الإثبات والسلب ، أمّا الأولى فإنّ صحّحه الحمل يكفي تحقّقه في أحد معاني الحقيقة ، بخلاف جانب النفي والسلب من لزوم سلب جميع المعاني الحقيقيه لدخول المشترك اللفظي في الحقيقة .

ولعلّ وجه عدم تماميته ذلك ، أنه لا بدّ في لحاظه صحّحه السلب وعدمه ملاحظه كلّ معنى بمفرده لا الأعمّ حتّى بالنسبه إلى المعنى الآخر ، ولا بأس بتوضيح ذلك :

فنقول: إنّ لفظ (العين) الذي يعدّ مشتركاً لفظياً له معان متعدّده ، فعلامه كونه حقيقه فيها هو أن يلاحظ اللفظ مع كلّ واحد من الذهب والفضّه ، حيث نشاهد عدم صحّحه سلب اللفظ عن كلّ واحد ، وصحّحه حمل اللفظ على كلّ واحد من المعاني ، فيصحّ أن يُقال : (الذهب عينٌ) و(الفضّه عينٌ) وهكذا ، وهذه علامه الحقيقة ، كما أنّ صحّحه سلب لفظ العين عن الأمر الاعتباري مثل الملكيه والزوجيه ، كأن يقال إنّ الملكيه ليست بعين حيث لا يصحّ حمل لفظ العين عليها دليل على مجازيتها فيهما مثلاً ، فحينئذٍ لا- فرق في تلك العلامه بين اللفظ المشترك الذي يتعدّد الوضع فيه وبين غيره إذا لوحظ اللفظ مع كلّ واحدٍ من المعاني بمفردها .

أقول : المقام يقتضى التحقيق حول الأقوال المذكوره في هذه العلامه ، وإثبات ما هو الحقّ منها ؛ فنقول :

إنّ الحمل ينقسم إلى قسمين : الحمل الأولى الذاتى ، والحمل الشائع الصناعى .

فالأوّل منهما : حيث أنه يكون حملاً أولياً ، فلا بدّ في صحّحه الحمل فيه من مغايره الموضوع مع المحمول ولو اعتباراً ، حتّى لا يلزم من ذلك حمل الشئ على نفسه ، كما أنه يعتبر فيه نحو من الأتّحاد وجوداً أو اعتباراً أو ذاتاً ولو على نحو الإجمال والتفصيل ، حتّى لا يلزم حمل المباين على المباين ، وهذا المعنى يجرى في الحمل الشائع الصناعى أيضاً .

وعليه فقد يكون الموضوع والمحمول متّحدين ذاتاً ومفهوماً وماهيّةً ، وإن تغايرا اعتباراً ، كما يُقال : (الإنسان إنسان) ، فلا إشكال في أنّ هذا المورد خارج عن محطّ البحث ؛ لأنّه حملٌ هوهوىّ وتغايره اعتبارىّ ، حيث يقوم الذهن بالتفريق بينهما وحمل أحدهما على الآخر ، فلا ربط له بحمل يسمّى حقيقه أو مجازاً إذ الموضوع كان نفس المحمول .

وقد يلاحظ الموضوع والمحمول متّحدان أيضاً ذاتاً ومفهوماً ، وذلك بحمل أحد المترادفين على الآخر ، من دون أن يكون من قبيل الحدّ والمحدود ، هذا كما في مثال : (الإنسان بشر) .

وقد يلاحظ ثالثه قيام الأتّحاد ذاتاً وحقيقه دون المفهوم ، أو أن يكون أحدهما بسيطاً والآخر مركّباً ، وهذا كما في قوله : (الإنسان حيوان ناطق) .

إذا عرفت هذه الثلاثة في صورته الحمل الأولى الذاتى ، فنقول :

ذهب المحقّق الحكيم رحمه الله إلى أنّ المقصود من الحمل الأولى هو القسم الثانى منهما ، والذى اختاره صاحب الكفايه واعتبر علامه الحقيقه صحّحه الحمل وعدم صحّحه الحمل على المجاز في غيره ، لأنّ القسم الثالث وهو حمل الحدّ التامّ على المحدود بعيد عمّا نحن فيه ؛ لأنّ الحدّ التامّ يجب أن يكون أجلى من

المحدود لتتضح به الحقيقه ، ففي صورهِ الشكّ لا يجوز الحمل الذي يكون علامه كما لا يخفى ، فيبقى الثالث داخل قطعاً .

والثاني من أقسام الحمل هو الحمل الشائع الصناعي ، وهو ما إذا كان الموضوع والمحمول متّحدان في الخارج دون المفهوم ، وينقسم هذا الفرد من الحمل إلى ستّهُ أقسام :

لأنّه قد يكون تارّة من حمل الكلّي على فردهِ ومصادقهِ .

وأخرى من حمل الكلّي على الكلّي الآخر .

ففي الأوّل قد يكون من الكلّي الذاتي حيث يحمل على فردهِ ، كما في : (زيد إنسان) .

وقد يكون من الكلّي العرضي كما في : (زيد ضاحك) .

كما أنّ الثاني أيضاً قد يكون من قبيل حمل الكلّي المتساوي على مثله كما في : (الإنسان ناطق) .

أو يكون من حمل الكلّي الأعمّ على الأخصّ كما في : (الإنسان حيوان) .

وفي كلّ من القسمين من الكلمتين قد يكونا ذاتيين وقد يكونا عرضيين ، ومثال الأوّل الذاتيين قوله : (الإنسان ناطق) أو (الإنسان حيوان) ، ومثال الثاني العرضيين قوله : (الضاحك متعجب) أو (المتعجب متحرّك بالإرادهِ) .

فهذه هي الأقسام الستّهُ ، وربّما تكون أزيد من ذلك لو فرض الموضوع والمحمول من حيث الكلّيهِ من الجِههِ الذاتيه والعرضيه مختلفه ، بأن يكون أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً فيكُلّ من المتساويين والمختلفين، وأمثلتها واضحه .

فجميع هذه الأقسام تسمّى بالحمل الشائع الصناعي ، لأنّه شائع بين عامّهِ

الناس من جهه ، ومن جهه أخرى تسمى صناعياً لأنه الحمل المتعارف بين أهل الاصطلاح ، ولهذين الوجهين سميت بهذه التسميه .

إذا عرفت ذلك ، فقد التزم صاحب «الكفايه» بجعل الحمل الكلى على فرده ومصداقه علامه على الحقيقه ، إذ لولا كونه فرداً ومصداقاً لما صحّ الحمل عليه ، من دون أن يشير إلى أنّ الكلى من الذاتى فقط أو هو أعمّ منه ومن العرض .

نعم ، أخرج فى تعليقه صورته حمل الكلى على الكلى المتساوى أو غيره ، مع أنّ حمل العناوين العرضيه على معروضاتهما متوقفه على منشأ انتزاعها ، حيث تعدّ من الأعراض الانتزاعيه ، التى لا وجود لها إلاّ بمنشأ وجود معروضاتها ، حيث ليس لها وجود فى الخارج إلاّ من خلال وجود نفس الأعراض والمقولات المعدوده من مبادئ تلك العناوين ، فلا بدّ بحسب القاعده المرتكزه فى الكائنات من أنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وأن ينتهى إلى ما بالذات ، فينتهى مثل هذا الحمل ، وأيضاً حمل الكلى العرضى على العرضى ينتهى بالآخره إلى حمل آخر وهو حمل الطبيعى على أفراده ، فيكون دالاً بالدلاله الالتزاميه على ذلك ، فيكون مرجع حمل (الضحك) على (زيد) فى قوله : (زيد ضاحك) إلى حملين : أحدهما : حمل صفه الضحك على زيد ، والآخر حمل الكلى الطبيعى للضحك على فرده ومصداقه وهو الضاحك ، وهكذا يكون الحال فى حمل كلى الضاحك على المتعجب ، حيث ينحلّ إلى حمل صفه الضحك على الموضوع وهو ذات التعجب ، والآخر حمل طبيعى الضحك على الضاحك ، فمثله يكون فى طرف الموضوع وهو ذات التعجب ، فيلزم أن يرجع جميع هذه الأقسام إلى القسم الأوّل وهو حمل الكلى على فرده الذى اعتبره علامه على الحقيقه ، وعليه فما قاله يعدّ خروجاً عمّا

صرّح به فى التعليقه وما أشار إليه تلويحاً فى الكفايه .

هذا كما عن «المحاضرات» .

أقول: ولكن الإنصاف أنّ هذا الإشكال غير وارد ، بعد تسليم أنّ كلامه فى حمل الكلّى على فرده ومصداقه يشمل كلاً من الذاتى والعرضى ؛ لأنّ العرضى بالنسبه إلى فرده ومصداقه يكون من قبيل حمل الكلّى الطبيعى على أفراده الذاتيه ، إذ من الواضح أنّ فى حمل الضاحك على زيد دون التعجّب لا بدّ فى صحّحه الحمل وعدمها من ملاحظه الحمل الموجود فى الكلام، والقضيّه المسّماه بالدلاله المطابقيه ، لا ما يكون حملاً بالتحليل والالتزام العقلى، كما اعترف القائل فى كلامه بذلك ، إذ من الواضح أنّ انطباق كلّ كلى على أفراده يكون حقيقياً ، سواء كان ذاتياً أو عرضياً ، فبالتالى لا يعدّ الإيراد وارداً على صاحب «الكفايه» .

نعم ، حمل العرض على الذات لا- يكون حقيقياً ، مثل أن يُقال : (زيد بياض) فهو مجاز بالعنايه ، إذا لم يكن غلطاً عند عدم ملاحظه العلاقه .

هذا ، فإنّ عمدته ما يرد عليه هو: أنا لا نسلّم كون صحّحه السلب وعدمها وصحّحه الحمل وعدمها علامه على الحقيقه والمجاز ، لأنّ هذه الأمور متفرّعه ومرتبه على علم المستعمل قبل الحمل والسلب بكون الموضوع والمحمول متّحد مفهوماً فى الحمل الأولى وخارجاً فى الحمل الشائع الصناعى ، فمع علمه بذلك لا واقع حينئذٍ لصحّحه السلب والحمل، ولا يعدّان علامه ، والنتيجه هى اختصاص العلاميه بخصوص التبادر ، وعليه فلا بأس بالإشاره إلى هذه العلامه تفصيلاً ، وتوضيح ما يتعلّق بها :

فنقول : الظاهر أنّ المراد من قولهم بأنّ : (صحّحه الحمل وعدمها وصحّحه

السلب وعدمها علامه للحقيقه والمجاز) كونهما كذلك عند المستعلم لا عند أبناء المحاوره ، لأنه إن كان المقصود هو الثانى ، فيرجع الأمر إلى توقّف معرفته إلى أهل اللغه وتنصيبهم ، فيكون كلامهم حجّه فى هذا المورد .

وهو ممنوع أوّلاً : لما سيأتى فى محلّه من أنّ البحث عن حجّيه قول اللغوى وعدمها موضوع مستقلّ ولا علاقته له بما نحن بصددّه .

وثانياً : إنّه يخالف ظاهر التعبير المذكور من أنّ صحّه الحمل علامه ، إذ المستفاد من ظاهر هذا اللفظ ، أنّها بنفسه علامه فيما إذا كان نفس المستعلم يحاول معرفه المعنى الحقيقى بحسب ما كان فى ذهنه من المعانى الارتكازيه ، فيقوم بملاحظه اللفظ مع المعانى الملحوظ إجمالاً عنده، فما صحّ حملة عليها ويحكم عليه بأنّه حقيقه فيه .

هذا ، وبعدهما ظهر أنّ المراد هو المستعلم ، نقول : إنّه لا يمكن أن نعتبر الحمل الهوى فى المتّحد المفهومى فى الحمل الأوّلى ، ولا- الحمل المتّحد الخارجى فى الحمل الشائع الصناعى علامه لذلك ؛ لأنه ما دام لم يعلم المستعلم أنّ الموضوع والمحمول كان بينهما نوعٌ من أنواع الاتّحاد، فلا مجال له لأن يحمله عليه حملاً صحيحاً ، كما لا طريق له لإحراز اتّحادهما بنحو من أنحاء الاتّحاد إلّا من خلال التبادر ؛ أى من انسباق هذا الاتّحاد فى الذهن فى الأوّل ، وكون الموضوع مثلاً فرداً للثانى فى القسم الثانى .

وعليه فما زعمه بعض من أنّ الصحيح هو أن يُقال: إنّ نفس الحمل علامه الحقيقه وعدمه علامه المجاز لا صحّته، لأنه أمرٌ متأخّر عن الحمل وحاصل بعده .

ممنوع، لما قد عرفت من انحصار العلامه فى التبادر، ولذلك التزم أصحابنا إلى

اختيار طرق متعدده وذلك من التفصيل بين الحمل الأولى وغيره، بل التفصيل فى أقسام الحمل الأولى والصناعى، فقبلوا العلامه فى بعضها مع بعض دون بعض آخر.

وبالجملة : فالحق ما التزمنا به لقيام الدليل على صحته ، والله العالم .

العلامه الثالثه : الأطراد وعدمه .

أقول : ذهب المحقق القمى قدس سره فى قوانينه إلى أنه :

(إن كان المقصود من أن عدم الأطراد علامه المجاز، هو عدم الأطراد فى نوع علائق المجاز فهو صحيح ؛ لوضوح أن من أفراد العلائق السببىه والمسببىه ، لكنها ليست على نحو يصح إطلاق السبب على المسبب مطلقاً كما فى الابن والأب، حيث أنه برغم وجود السببىه بينهما ، لكنه لا يصح إطلاق الأب على الابن لوجود تلك العلاقه، وذلك لا لوجود المانع بل لعدم وجود المقتضى فيباب المجاز.

وإن كان المراد هو عدم الأطراد حتى فى الخصوصيّه الملحوظه فى المجاز ، أى العلاقه الموجوده فى صنفه الخاص، كالشجاعه الموجوده فى الرجل حيث يطلق على الرجل الشجاع أنه أسد لقيام العلاقه بين الشجاعه وهذا الحيوان المفترس ، فهو أيضاً مطرد قطعاً كالحقيقه ، فلا يكون الأطراد علامه الحقيقه حينئذٍ . انتهى محصل كلامه .

وهكذا ظهر قيام المحقق بتقسيم ذلك إلى شقين، أمّا صاحب «الكفايه» فقد التزم بأن الأطراد وعدمه من علامات الحقيقه والمجاز، وذلك بلحاظ نوع العلائق لا بحسب صنفه الخاص ، ولذلك التزم بأن الموضوع إذا لوحظ باعتبار حدوث صنف خاص من العلاقه فيه لما كان الأطراد علامه للحقيقه فقط لوجوده فى المجاز أيضاً .



وأورد عليه المحقق البروجردى قدس سره : بأن الأطراد يعدّ علامه على الحقيقه وعدمه علامه على المجاز، حتّى لو فرض قيام العلامه فى المجاز بصنفها الخاصّ أيضاً .

قال رحمه الله ما حاصله :

(إنّه قد عرفت أنّ المجاز يكون أيضاً استعمالاً للفظ فى المعنى الموضوع له ، إلاّ أنّه لا بدّ فيه من إضافه ادّعاء أنّ المعنى المقصود المجازى يكون عين المعنى الحقيقى أو فرد من أفراده ، وبالتالي فإنّ هذا الادّعاء لا يصحّ فى جميع الموارد حتّى مع ملاحظه تلك الخصوصيّة من الشجاعه مثلاً فى الرجل الشجاع فى صحّه إطلاق لفظ الأسد عليه ، لأنّه من الواضح أنّه لا بدّ أن يكون الموضوع بحيث يقتضى حسن هذا الاستعمال فيه ، كما إذا كان المتكلّم يقصد بإطلاقه صفه الأسد تشجيعه على الحرب ، بأن يقول له : (يا أسد الهيجاء فزق الأعداء) ، فيصحّ هذا الإطلاق ، وهذا بخلاف ما لو أراد دعوته للأكل ، فلا يصحّ أن يقول له : يا أسد تفضّل لأكل الطعام .

وبالجمله : إذا لم يكن المقام مقام إظهار الشجاعه كان إطلاق لفظ الأسد عليه قبيحاً عند العقلاء. ومن هنا نقول: إنّّه لا بدّ فيصحّه المجاز من تحقّق أمور ثلاثه:

أحدها : الإخبار عن أمرٍ واقع خارجى كقوله : (رأيت أسداً يرمى) فهو إخبارٌ عن الرؤيه .

وثانيها : تنزيل الرجل الشجاع منزله الحيوان المفترس ادّعاءً .

وثالثها : أن يكون الإطلاق عليه فى مقام يصحّ ذلك عند العرف والعقلاء .

فمجرّد دعوى كون المجاز مع ملاحظه الخصوصيّة والعلاقه الموجوده فيه

يكون مطرداً وعلامه كما عن «الكفايه» والمحقق القمى فى غير محلّه ) ، انتهى كلامه .

أقول : إنّ هذه الدعوى على فرض تسليم كون الأطراد وعدمه علامه على الحقيقه والمجاز ، إنّما تصحّ بالنسبه إلى من ادعى كون الاستعمال فى المجاز بالطبع لا بالوضع ، أى بواسطة حسن الاستعمال عند العقلاء فى المعنى المجازى ، لا أن يكون بوضع الواضع نوعاً ، وإلاّ يمكن أن يدعى صحّحه الاستعمال فى أىّ موضع أمكن استعماله فيه بحسب النوع وإن لم يكن استعماله عند العقلاء حسناً .

اللّهمّ إلاّ أن يدعى بأنّ الوضع أيضاً لم يتحقّق إلاّ فيما إذا كان العرف يرى استعماله حسناً ، فله وجه حنئذ ، إلاّ أنّ الإشكال فى إثبات هذا المعنى المجازى .

فما ذكره قدس سره يصحّ على مبناه ومن سلك مسلكه مثل صاحب «الكفايه» والمحقّقان الخمينى والخوئى ، كما لا يخفى .

وربما يتوهم : أنّ المراد من أنّ الأطراد وعدمه علامه على الحقيقه والمجاز ، صحّحه استعمال اللفظ مكرراً فى معنى يكون علامه الحقيقه وإلاّ يكون مجازاً .

وفساده واضح ؛ لأنّ التكرار لا يوجب تصحيح الحمل ، إلاّ فيما إذا صحّ استعماله أوّلاً .

وبعبارة أخرى : صحّحه تكرر الاستعمال تابع لصحّته ذاتاً ، فإن كان صحيحاً حقيقه أو مجازاً فتكرّره أيضاً كذلك ، وإلاّ فلا .

ولهذا السبب نجد أنّ المحقّق الأصفهانى رحمه الله عدل فى «نهايه الدرايه» عن هذا المسلك ، واختار فى معنى الأطراد وعدمه عنواناً آخر لا بأس بتوضيح كلامه حيث يقول ما خلاصته :

(إنَّ إطلاقَ اللَّفظِ باعتبارِ معناه على فردٍ خارجيٍّ مع القطعِ بأنَّ الإطلاقَ عليه ليس بلحاظِ فردِيَّتِهِ لمعنى من المعانى الحقيقيَّةِ ، فحينئذٍ يشكُّ أنَّ ذلكَ الكلِّيَّ كذلك أم لا ، فإذا وجد صحَّه الإطلاقَ مطَّرداً باعتبارِ ذلكَ الكلِّيِّ ، كشف ذلكَ عن كونه من المعانى الحقيقيَّةِ ، كإطلاقِ لفظِ الأسدِّ مثلاً على أفرادِهِ ، فإنَّ صحَّه الإطلاقَ والاستعمالَ فيه مطَّرداً لا بدَّ أن تكون معلوله لأحدِ أمرين : إمَّا الوضعَ ، أو العلاقهَ ، وحيث لا - أطراد لأنواع العلائقِ الصحيحه للتجوُّزِ ، يثبت أنَّ الاستنادَ مستند إلى الوضعِ ، فنفس الأطراد دليل على الحقيقيه وإن لم يعلم حقيقه وجه الاستعمال.

كما أنَّ عدمَ الأطرادِ في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له ، وإلا - لزم تخلف المعلول عن العله ؛ لأنَّ الوضعَ علَّه لصحَّه الاستعمالِ مطَّرداً ، وهذه العلامه تعدَّ علامه قطعِيه لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز ، كما هو المعروف في جملة من الموارد).

وقال المحقِّق الخوئي في «المحاضرات» في توضيح كلامه :

(بأنَّ إطلاقَ لفظِ الأسدِّ بالنسبه إلى أفرادِهِ المجازِيه حيث لا يكون مطَّرداً - إذ يصحَّ إطلاقه على خصوص الإنسان الشجاع دون جملة من الحيوانات كالنمله أو الفأره - يستفاد أنَّه مجاز ، ولو كان هذه الأفراد بالنسبه إلى نفس كلِّي الشجاعه مطَّرداً ، لأنَّه من أفرادِهِ وكان الكلِّي في استعماله في أفرادِهِ مطَّرداً قطعاً).

انتهى محصِّل كلامه بتقريرٍ منَّا لعدم خلوّ كلامه عن الإجمال في الجملة .

ثمَّ إنَّه أورد عليه صاحب «المحاضرات»: بأنَّه لا - يمكن المساعده معه ، لأنَّ تطبيق مفهوم الكلِّي على مصاديقه والطبيعي على أفرادِهِ لا علاقه لهما مع الحقيقيه والمجاز ، حتَّى يُقال إنَّ الأطراد فيه علامه للحقيقه وعدمه علامه على المجاز ، بل

يكون صحته تطبيق مفهوم الكلى على أفراد وعدم صحته معلولاً للسعة والضيق المأخوذ فى المفهوم ، فإن أخذ المفهوم وسيعاً انطبق على الأفراد مطرداً ، وإن أخذ مع خصوصيته خاصه فلا مجال لانطباقه إلا على أفراد خاصه ، مثلاً مفهوم الماء عبارة عن (الجسم السائل البارد بالطبع) فحيث نجد عدم صحته إطلاقه على كل أفراد الجسم السائل البارد ، نكشف أن مفهومه غير مأخوذ بنحو السعة حتى يشمل الأفراد كذلك ، بلا فرق فى ذلك بين كون المفهوم من الاستعمالات الحقيقيه أو المجازيه .

وبناءً على هذه الحقيقه نجده يفسر الأطراد وعدمه بأن معنى الأطراد الكاشف عن الحقيقه فى الجمله، عبارة عن استعمال لفظ خاص فى معنى مخصوص فى موارد مختلفه ومحمولات عديده، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز ، وهذا يعدّ طريقه عمليه لتعليم اللغات الأجنبيّه واستكشاف حقائقها العرفيه .

وقال فى توضيح مراده : بأن من سافر من بلد إلى آخر يجهل لغتهم وحاول تعلّم لغتهم، فإنه يلاحظ طريقه تكلمهم، فإن رأى أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى ، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر وهكذا ، ولكنه لا يعلم أن هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيه أو المجازيه ، فإذا رأى أنهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعانى فى جميع الموارد ، حصل له العلم بأنها معانى حقيقيه ، لأن جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين ؛ إما الوضع أو القرينه ، وحيث فرض انتفاء القرينه من جهه الأطراد ، فلا محاله يكون مستنداً إلى الوضع ، وبهذه الطريقه يتعلّمون الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ ، انتهى كلامه .

أقول : لا- يذهب عليك أنّ مجرد استعمال لفظ معيّن في موارد عديده وإرادته معنى واحد منها في محمولات عديده وقضايا مختلفه ، لا- يوجب ولا- يلزم بلازم بين كونه دليلاً- على أنّه استعمال حقيقي فيه، لإمكان أن يكون الاستعمال الحال معرّي عن القرينه لكثرة أنس أذهان الناس بذلك الاصطلاح ، كما نشاهد ذلك في لفظه (الصلاه) عند المتشرّعه ، فإنّ الجاهل بهذا اللفظ لو سافر إلى بلد من بلاد الإسلام فلاحظ استعمال هذا اللفظ في جميع المحمولات، وأريد منها في الهيئه المخصوصه الخارجيه ، دون معنى الدّعاء فسيستج من ذلك أنّ هذا اللفظ حقيقه في هذا المعنى ، مع أنّه باطلٌ ، وبالتالي فلا- يمكن من خلال هذا الاستعمال قطعاً استكشاف الحقيقه وأنّ استعماله في ذلك المعنى كان استعمالاً حقيقياً .

قال المحقّق الخميني على ما نقله مقرّره في «التهذيب» : بأنّ أمتن الوجوه في توجيه الأطراد أن يُقال :

(إنّه إذا طرد استعمال لفظ في أفراد الكلّي بحيثيه خاصّه كرجل باعتبار الرجوليّه في زيد وعمر مع القطع بكونه غير موضوع لكل واحدٍ بمفرده ، نستكشف عنه قيام علاقه الوضع بينها وبين ذاك الكلّي، وعلم أنّه موضوع للطبيعي من المعنى.

واحتمال كونه مجازاً بسبب العلاقه ، مدفوع بعدم الأطراد في علائق المجاز ، كما أنّ عدم الأطراد يدلّ على عدم الوضع ، إذ معه يطرد الاستعمال). انتهى موضع الحاجه .

ولعلّ وجه دعوى القطع بعدم الوضع لكل واحدٍ بمفرده، باعتبار أنّ تعدّده خلاف الأصل ، فلا بدّ فيه من عنايه خاصّه ، وإحراز خاصّ ، فهذا الوجه من الأطراد في تطبيق الكلّي على أفراده متين ، لقيام الوحده الخصوصيه بين الأفراد

المستعمله من جهة ، وعدم نوعيته علاقه المجاز ، بمعنى أنه لا- تكون جاريه إلا مع ملاحظه خاصه وعنايه معينه من قيام العلاقه المشابهه المخصوصه والسببیه المعنيه الملحوظه فى مورد مثلاً ، وهكذا فى بقیه العلائق حيث تفيد القطع والاطمئنان على تحقّقه من خلال الوضع ، لعدم إمكان تحقّق المعلول - وهو خطور المعنى من اللفظ - دون تحقّق إحدى العلامتين إمّا الوضع أو الاستعمال بالقرينه ، فإذا انتفى الثانى فيتعين الأول .

هذا كلّه فى حمل الكلّى على الافراد .

وأمّا فى تكرّر استعمال لفظ معين فى فرد معين من المعنى فى موارد متعدّده وقضايا عديده ، فليس هناك طريق لإثبات كون الأطراد فيه علامه على الاستعمال الحقيقى ، إلا بما ذكره المحقّق الخوئى ، ولقد عرفت ما فيه من الإشكال ، هذا .

ولكن ينبغى أن يُقال : إنّ الأطراد وعدمه لا يعدّان علامتان مستقلّتان على الحقيقه والمجاز ، لا فى حمل الكلّى على أفراده ، ولا فى غيره من سائر المفاهيم ، بل هناك طريق آخر لإثبات صحّحه الحمل وهو الذى قد عرفت رجوعها إلى التبادر ، سواء كان بالحمل الأوّلى أو بالحمل الشائع الصناعى .

توضيح ذلك : إذا لاحظنا أنّ لفظ (الرجل) يستعمل فى كلّ واحد واحد من الأفراد ، من دون قرينه ظاهريه فيه ، فهو طريق دالّ على أنّ هذا الكلّى منطبقٌ عليه ، وأمّا كونه حقيقه فيها أو مجازاً فلا- سبيل لمعرفة ذلك إلا- من خلال صحّحه حمليه عليه ، إمّا بالحمل الأوّلى أو بالحمل الشائع الصناعى ، وصحّحه الحمل لا- يستفاد إلا- عن طريق التبادر الذى أوضحناه فيما سبق والتمنا به، وينتهى الكلام إلى

أنّ علامه الحقيقه والمجاز ليست إلا بالتبادر وعدمه، كما عليه المحقق الخميني.

\*\*\*

## في تعارض أحوال اللفظ

الأمر السادس: في تعارض أحوال اللفظ

والكلام في هذا المبحث يكون في خمسة مقامات:

المقام الأول: في أنه إذا استعمل لفظ في معنى وجهلنا حقيقه وضعه:

فهل يحكم بكونه موضوعاً فيه، لأنّ ظاهر الاستعمال كونه حقيقه فيه، كما التزم به السيّد المرتضى رحمه الله.

أو يحمل على المعنى المجازي، كما نسب إلى بعض المتأخّرين، لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ والأغلب.

أو يجب التفصيل بين ما إذا كان المعنى المستعمل فيه واحداً، فيحمل على الحقيقه، لأنّ المجاز لازم الحقيقه، فلا بدّ من ثبوت الحقيقه أولاً- ليثبت المجاز ثانياً، وبين كون المعنى المستعمل فيه متعدّداً، فحينئذٍ يحكم بكون أحد المعاني حقيقى والباقي مجازي، وذلك بناءً على القاعده المعروفه من أنّ المجاز خير من الاشتراك، فحينئذٍ إن تمكّنا من خلال الأمارات والقرائن معرفه المعنى الحقيقى عن المجازي، فلا بدّ من الاعتماد عليه، وإلاّ فيجب فيه التوقّف، أو يتوقّف مطلقاً لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، وجوه، أظهرها وأشهرها الأخير.

ولا يذهب عليك أنّ مرجع قول الثالث إلى الرابع لا إلى التفصيل، لوضوح أنّ الكلام ليس فيما إذا علم أنّه لم يكن إلاّ استعمالاً واحداً وعلم ذلك خارجاً، وإلاّ يقطع بأنّ الاستعمال حقيقه قطعاً، لأنّه ما لم يكن الوضع للحقيقه أولاً فلا معنى لاحتمال المجاز أصلاً، فالصحيح فيما لو كان المعاني المستعمله فيها متعدّداً

ولو احتمالاً - لا - أقل من الإثنين - ولم يعلم أنّ الألفاظ في قوله : (إذا رأيت الهلال فصلوا) هل هو موضوع في معنى الدعاء، حتى يحمل عليه ويكون الاستعمال فيه حقيقياً ، أو يكون موضوعاً لغير الدعاء حتى يكون لفظ الصلاة المستعمله في الدعاء مجازاً ، أو الحكم بلزوم التوقف عند عدم انكشاف الحال من القرائن والأمارات ، وحينئذ يكون رجوعاً إلى مثل قول الرابع القائل بالتوقف مطلقاً ، وينبغي الإشارة إلى أنّ صاحب «الكفايه» لم يتعرّض إلى المقام الأول .

المقام الثانى : فيما إذا علم المعنى الحقيقى والمعنى المجازى من الخارج ، ولكنه شكّ في أنّ المتكلم في المثال المذكور هل أراد منه الصلاة بمعنى الدعاء حتى يكون حقيقه ، أو أراد منها الأفعال المخصوصه حتى يكون مجازاً ، فلا - إشكال في أنّ المحمول عليه يكون هو الحقيقه ، لو لم يكن ما يقتضى الحمل على المجاز من القرينه الداخليه أو الخارجيه ، بلا فرق في ذلك بين التمسك في المورد بأصالة عدم القرينه أو أصالة الظهور ؛ لأنّ القاعده تفيد أنّ ظاهر كلّ كلام يقتضى حمله على معناه ما لم يعلم خلافه ، ولو من دليل خارجى ، أو بقيام دليل تعبدى كأصالة الحقيقه لو قلنا بجريانها في المقام .

كما أنّ مقتضى أصالة عدم وضع آخر وعدم الاشتراك - لأنّ الوضع أمر حدوثى ، فالأصل عدمه - وعدم وجود معنى آخر يحتمل أن يكون هو المراد من اللفظ ، لا - المعنى المتبادر منه بالفعل فقط ، فلازمه ولازم ذلك الحكم باستعماله الحقيقى فيه فقط .

كما أنّ مقتضى أصالة عدم التخصيص وعدم التقييد - أو كما قيل إنّ مقتضى أصالة العموم وأصالة الإطلاق - هو الحمل على العموم والإطلاق ، هذا بلا فرق



بين أن يكون التخصيص والتقييد مجازاً بالنسبة إلى العموم والإطلاق - كما عليه بعض من الأصوليين - أو لم يكن كذلك كما عليه آخرون ، لأنه لا إشكال في أنّ التخصيص والتقييد يعدّان من الأمور الحادّثة المتأخّره رتباً - لا زماناً - عن العموم والإطلاق ، فالأصل عدمهما ، وأثر ذلك ثبوت أصاله الإطلاق والعموم كما لا يخفى .

كما أنّ مقتضى أصاله عدم النقل عن المعنى الحقيقي إلى معنى آخر لاحتمال كونه مستعملاً فيه ، يقتضى حمله على معناه الحقيقي ، وذلك عند دوران الأمر بين كونه مستعملاً في المعنى الحقيقي أو المعنى المنقول إليه ؛ لأنّ النقل يكون أيضاً حدودياً فالأصل عدمه ، مضافاً إلى جريان أصاله الحقيقيه المقتضى للحمل عليه ، وهو واضح .

كما أنّ مقتضى أصاله عدم الإضمار فيما إذا شكّ في أنّ إسناد الفعل هل يكون إلى ما هو الموجود في الكلام كقوله : (طاب زيد)، فيكون المراد نفسه بلا تقدير ، أو يكون متعلّق الإسناد إلى مقدّر غير مذكور من الكلام، كالأخلاق أو النسل وأمثال ذلك ، فالأصل المذكور يجرى ويحكم بأنّ الظاهر هو إسناد الفعل إلى ما هو الموجود في الكلام دون غيره المقدّر .

كما أنّ مقتضى أصاله عدم الاستخدام - والاستخدام هو رجوع الضمير إلى بعض أفراد العامّ المذكور في الصدر - عدمه بشرط عدم قيام القرينه على خلافه، كما هو الحال في قوله تعالى : «وَبُعِوْكَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (١) ؛ حيث يرجع الضمير إلى بعض المطلّقات المذكوره في الآيه، وهي الرجعيّه منها دون البائنه ، وبالتالي

يجب الحكم برجوع الضمير إلى جميع أفراد العام، فيكون المعنى المراد من المرجع والراجع شيئاً واحداً لا- متعدداً من حيث الكثرة والقله .

فهذه الأصول العدمية الجارية في هذه الموارد الستة ، أو الأصول الوجودية - كأصالة العموم أو الإطلاق أو الحقيقة في بعض مواردّها - تكون كلّها من الأصول العقلية السائدة عندهم، والجارية في محاوراتهم، حيث يعملون بها ويحتجون بها عند احتجاجاتهم في الأقارير والمكاتبات والمكالمات وأمثال ذلك.

هذا، وقد تعرّض صاحب «الكفاية» إلى هذا القسم بقوله :

(لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي ...). إلى آخر كلامه .

المقام الثالث : فيما إذا علم المعنى الحقيقي من اللفظ ، وعلم أيضاً أنّ المتكلم لم يكن يقصده حين استعماله له، بل أراد غيره من الأحوال المذكورة والتي أشرنا إليها في القسم الثاني ، فيتردد بين أمرين أو ثلاثة من الأمور الستة ، فقد ذكر بعض الأصوليين في مثل هذه المعارضات وجوهاً لتقديم بعضها على بعض .

فقد ذهب بعضهم: إلى أنّه عند تردد الاستعمال بين كونه مجازاً أو مشتركاً لزم تقديم الأول على الثاني ؛ لأنّ المجاز خير من الاشتراك لكثرتّه وأوسعيتّه ، وكونه أكثر فائده ولعدم التوقّف فيه أبداً بخلاف الاشتراك .

وذهب آخرون: إلى لزوم تقديم الآخر، لأنّه يكون بالوضع دون المجاز، فإنّه أبعد من الخطأ ، لأنّه عند فقد القرينه لا بدّ من التوقّف بخلاف المجاز حيث إنّ بعد فقد القرينه يحمل على الحقيقة ، مع احتمال كونها غير مراده ، وأمثال ذلك .

وهكذا في دوران الأمر بين الاشتراك والنقل ، فبعضهم يرى لزوم تقديم

الأول؛ لأنّ النقل يقتضى نسخ وضع الأول، بخلاف الاشتراك حيث أنّ المعانى المستعمله فيه تكون باقيه على حالها .

وآخرون يرون لزوم تقديم الثانى، لأنّ فائدته أكثر من الاشتراك؛ لأنّ المنقول يحمل على المعنى الثانى إذا كان مجرداً عن القرينه، بخلاف الاشتراك حيث يؤدى إلى حصول إجمال المعنى وتكون النتيجة قلّه الفائده منه .

وهكذا فى دوران الأمر بين التخصيص أو التقييد وبين الإضمار، حيث يقولون بتقديم كلا فردى الأول على الثانى؛ لأنه أكثر وجوداً فى الخارج، ولأنّ التخصيص خيرٌ من المجاز المساوى للإضمار، فبقاعده المساواه - أى أنّ الأول من الشىء يعدّ أولى من مساويه بالضروره - يكون التخصيص خيراً من الإضمار، وغير ذلك من الوجوه المذكوره فى كلمات الأصوليين .

أقول: لا يمكن الاعتماد على شىء من هذه الوجوه، إلا إذا كانت بلغت حدّاً تفيد الظهور العقلانى فى المورد، وحينئذٍ يمكن الاعتماد عليه لسبب تحقّق الظهور، إذ الظهور حجّه فى المحاورات عند العرف والعقلاء، والشارع أيضاً أمضى الظهورات الحاصله والمعتبره عندهم، وسوف يأتى البحث عنها لاحقاً فى بحث الظنون الخاصه .

المقام الرابع: لا ريب فى تمسك العقلاء بظاهر الكلام ونسبته إلى المتكلم، ومؤاخذتهم القائل به فى محاوراتهم، فهل صحّه الانتساب إلى متكلمه وكونه مراداً له بلحاظ أصاله الظهور أو أصاله الحقيقه أو أصاله عدم القرينه؟ وجوه:

فإن كان المراد هو الأول: فلازمه أن لا يكون هذا الانتساب إلا فيما إذا انعقد الكلام وتحقّق له الظهور، فحينئذٍ إنّما يصحّ فيما إذا تمّ الكلام بظاهره ولم تقم

قرينه متّصله ، فيكون مثل هذا الظهور الحاصل حينئذٍ متّبعاً ، وهذا بخلاف ما لو احتفّ بالكلام ما يحتمل كونه قرينه على خلافه ، فمرجع الشكّ حينئذٍ إنّما يكون في أنّه هل ما انعقد للكلام ظهور في المعنى هو المراد أم لا- ، مثلاً لو قال القائل : ( رأيت أسداً) دون أن يضمّ إليه ما يغيّر معناه فهو يكون عند العقلاء ظاهراً في الحيوان المفترس ، فلو أراد المتكلّم توجيهه بأنّ المراد منه الرجل الشجاع فغير مسموع منه لدلاله أصاله الظهور ، هذا بخلاف ما لو قال القائل : ( رأيت أسداً في الحمّام) فإنّ قوله يتضمّن قرينه تدلّ على خلاف الظاهر من لفظ (الأسد)، ويدلّ على أنّ المراد منه الرجل الشجاع .

وأما إذا قال : ( رأيت أسداً يرمى) وشكّ في قرينته (يرمى) وأنّها قرينه على المراد من (الأسد) هو الرجل الشجاع ، أو ليس هو المراد بل مطلق الرامي ليشمل الحيوان المفترس .

هذا ، وقد التزم صاحب «تهذيب الأصول»<sup>(١)</sup> بجعل الفرق بين أصاله الظهور وأصاله الحقيقة تعديداً بجريانهما هاهنا ، بخلاف أصاله عدم القرينه ، لأنّ القدر المتيقّن من جريانهما فيما لو شكّ في أصل وجود القرينه لا فيما شكّ في قرينته الموجود في المورد الذي ذكرناه .

ولكنّه مردودٌ : لوضوح أنّ الظهور كيف يكون هنا متعباً مع أنّ الظهور بنفسه مشكوك في المثال ، لأنّ ظاهر كلّ كلام صادر عبارته عن تماميّة ما له دخل في ذلك ، وعدم لحوق ما يوجب إجمال أصل الكلام كما في المثال ، وبالتالي فغايه ما

قد يحصل في المثال هو الإجمال والتوقف إذا لم يكن لفظ (يرمى) ظاهراً في الرمي الاصطلاحى .

نعم ، يمكن رفع الإجمال عن ظاهر لفظ (الأسد) بإجراء أصاله الظهور فى كلمه (يرمى) واعتباره رمياً حقيقياً والأخذ بظاهره، واعتباره قرينه صريحه داله على أنّ المراد من (الأسد) هنا هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس ، فحينئذ يكون وجه ذلك تقديم أصاله الظهور الجارى فى القيد على أصاله الظهور وأصاله الحقيقه الجاريتان فى المقيد ، حيث يعد ذلك أمراً صحيحاً عند العقلاء .

فعلى ما ذكرنا ، لا- فرق فيما إذا احتفّ الكلام بما يحتمل للقرينه بين الأصول الثلاثة من أصاله الظهور وأصاله الحقيقه وأصاله عدم القرينه ، فى عدم جريانها إذا لم نحز تحقق الظهور فى الكلام بحسب طبيعه الجملة ، كما لا مجال لجريان أصاله الحقيقه حينئذ لأنها إنما تكون فيما إذا احتمل وجود القرينه .

وأما جريانها فيما يحتمل كون الموجود قرينه على خلاف الظاهر مشكلاً جداً ، إلا أن يتمسك بأصاله الظهور فى القرينه ، حيث يقتضى جريانها فيها رفع الإجمال عن الحكم ، وإثبات عدم كون المراد هو المعنى الحقيقى ، كما قد عرفت آنفاً فلا نعيده .

المقام الخامس : فى أنّ أصاله عدم النقل هل يجرى مطلقاً ، أم مقيد بصوره خاصه .

وبعبارة أخرى : هى جاريه سواء كان الشكّ فى أصل النقل حيث يجهل نقل اللفظ عن معناه الأصلي وعدمه ، أم كان الشكّ فى النقل من جهه علمه بأصل النقل ، لكن شكّ فى ما هو المقدم بين الاستعمال والنقل بالوضع الجديد أو بالتعنين

المتحقق بكثره الاستعمال الموجب لنقل اللفظ عن معناه الأصلي وصيرورته مهجوراً ، أم أنّها جاريه في الصورة الأولى دون الثانية؟

الترم المحقق الخميني بالثاني ، قائلاً :

(ثم إنّ هنا أصلاً لفظياً عند دوران الأمر بين النقل وعدمه ، قد أفرط بعضهم في الاحتجاج به ، وهو أصله عدم النقل ، ويُقال إنّها أصل عقلائي حجّه مع جميع شبهاتها .

والحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل ، لا- مع العلم به والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه(١) ، انتهى موضع الحاجه .

ثمّ إنّ قد نقل عنه رحمه الله كلاماً آخر مذكور في بعض تقريراته ، وهو المسمّى ب- «جواهر الأصول» زائداً على ما جاء في «تهذيب الأصول» حيث جعل صورته الشكّ في فعل اللفظ عن معناه الحقيقي إلى قسمين :

تارة : يعلم المعنى الحقيقي لكن يشكّ في نقله عنه إلى غيره ، ومثّل بالصلاه التي كانت بمعنى الدعاء وشكّ في نقلها إلى هذه الأفعال المخصوصه بالاستعمال .

وأخرى : يعلم ظهور اللفظ في معنى فعلاً ، لكنّه يشكّ في أنّه حين الاستعمال زمن الشرع أيضاً كان ظاهراً في هذا المعنى أو لا ، ومثّل بلفظ (الصعيد) حيث يستعمل في زماننا لمطلق وجه الأرض ، لكن يشكّ في أنّه حين نزول قوله تعالى : «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»(٢) هل كان ظاهراً ومستعملاً في هذا المعنى أم في التراب الخالص .

١- تهذيب الأصول : ١ / ٤٣ .

٢- سورة النساء : الآيه ٤٣ .

ثم أجرى أصاله عدم النقل في كلا القسمين ، أحدهما من طرف الوضع الأول إلى هذا الزمان ، والآخر أصاله عدم نقله رجعيًا وهو المسمّى بالاستصحاب ، أي من الآن إلى زمان الاستعمال الأول ، ويقول بجريان الأصل في الطرفين ويدّعى أنّه أصل عقلائي دون الاستصحاب .

وحاصل كلامه: في إنكار الاستصحاب هو قوله : (وبالجمله الاستصحاب أصل تعيّدى معتبر فيما لم يعلم بالخلاف، والظاهر أنّه لم يكن عند العقلاء أصل كذلك وتعيّد في حياتهم ومعيشتهم، بل لم يكن عندهم مجرد العلم واليقين بأمر اماره في مورد الشكّ .

وتوهم : أنّه عندهم أنّ «ما ثبت يدوم» فهو دليل على ذلك .

مدفوع : بأنّه لم يثبت هذا الأمر كلياً ، نعم في بعض الموارد لا يعتنون باحتمال الخلاف إذا كان احتمال الخلاف ضعيفاً ، غايته بحيث تطمئن النفس ببقائه(١) ، انتهى موضع الحاجه .

أمّا المحقّق الحائري والمحقّق العراقي: فقد اختارا جريان أصاله عدم النقل في ما إذا علم تاريخ الاستعمال وجهل تاريخ النقل ، بخلاف ما لو جهل تاريخهما ، أو جهل تاريخ الاستعمال وعلم تاريخ النقل ، حيث ذهب الثاني إلى التوقّف وسكت الأول عن حكمه ، لكنّه يرى أخيراً عدم الجريان .

أقول : الحقّ هو جريان أصاله عدم النقل في جميع هذه الأقسام، لما ثبت من جريانها في سيره العقلاء الثابته حجّيتها باعتبار أنّها معدوده من الأصول العقلائيّه ، حيث نجد أنّ العقلاء يبنون على العمل بما هو ثابت أولاً ؛ لأنّ الحكم

بالبقاء عندهم أمرٌ فطريّ يسيرون عليه إلى حين قيام القطع أو الظنّ بخلافه ظناً يعتنى به العقلاء ، ولعله المراد من الاستصحاب عندهم ، كما أشير إليه في باب الاستصحاب ، مع العلم أنّ الاستصحاب الجارى في الأحكام الشرعيّة مقيد بأن يكون في الحكم أو في موضوع ذى حكم شرعى ، وبالتالي فما التزم به المحقّق الخمينى من إنكاره جريان الاستصحاب هنا لا يخلو عن وهن ، لو قصد منه المنع حتّى بالنسبه إلى ما بنى عليه العقلاء، من إلحاق الحاله اللاحقه بالسابقه فى تلك الأمور وجوداً أو عدماً ، وإن كان يقصد بمنعه عن الاستصحاب ما تعارف على استصحابه فى الأحكام ، فمنعه وإن كان فى محلّه ، إلاّ أنّه لم يلتزم به أحد حتّى يعدّ مانعاً ، فضلاً عن استبعاد كون ذلك هو المراد من كلامه .

وكيف كان ، فلا بأس أوّلاً بإيراد كلامهم المذكور فى المقام من التفصيل حول الجريان وعدمه كما عليه المحقّق الخمينى ، أو التفصيل بين صورته العلم بالنقل وصورته العلم بتاريخ الاستعمال من الجريان وعدمه كما عليه جماعه أخرى ، ثمّ الإشارة أخيراً إلى المختار فى المقام .

قال المحقّق الخمينى : (الحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ فى أصل النقل ، لا مع العلم به والشكّ فى تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه . . . وأما عدم حجّيته فى القسم الثانى ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال ، فلعدم ثبوت ذلك منهم ، لو لم نقل بثبوت عدم تحويلهم عليه .

ثمّ قال فى معرض جوابه عن المحقّق الحائرى : وأنت خير بأنّ المتّبع لديهم والحجّه هو الظهور لا الوضع بنفسه ، ولعلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ فى تقدّم الثانى منهما على الاستعمال وتأخّره عنه ، يمنع عن انعقاده ، كما هو ظاهر ، أضيف



إلى ذلك أنه لا معنى للفرق بين الأقسام بعد كون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثّاني للوضع الأوّل حال الاستعمال) انتهى كلامه .

أقول : ولا يخفى ما فيه ؛ لأنّه لم يقدّم على ما ادّعاه دليلاً أصلاً ، ويمكن عدّ كلامه في كلا الموردین مجرد الدعوى ، مع أنّ الوجدان والعقل يشهدان بأنّ الملا-ك في حجّيه الظهور الثابت بالوضع الأوّل والعلم المتعلّق به مع الشكّ في النقل ، ليس إلّا نفس الموجود في صورته العلم بالوضع الأوّل منضمّاً مع العلم بالوضع الثّاني ، والشكّ في التقدّم والتأخّر بينه وبين الاستعمال ، وفي كلّ الأحوال فإنّه مع العلم بوجود الوضع الثّاني لا يضرّ الظهور المتحقّق قبله في لزوم تبعيته ، حيث أنّ هذا الظهور كان واجب الاتّباع إلى حين قيام حجّيه علميّة أخرى غير مشكوكه ، فما دام لم تبلغ الحاله عنده إلى حدّ العلم والاطمئنان ، لا بدّ له من العمل على طبق الحجّيه الأولى ، ويحتجّ عليه لو ترك العمل بها لاحتمال وجود الثّاني ، وهذا هو معنى الأصل الذي مقتضاه العدم ، فأى فرق بين رفع اليد عن الحجّيه لاحتمال جريان الأصل على النقل ، وبين رفع اليد عنه في زمان يحتمل تحقّقه في ذلك الزمان بعينه حيث لا يجرى فيه الأصل ، مع وحده الأمر في الحالتين ، فمجرد قيام العلم عنده بتحقّقه في زمان متأخّر لا يضرّ بالنسبه إلى الزمان المشكوك ، فالحق جريان الأصل في كلا المقامين .

ثمّ إنّ المقام يقتضى أن نتعرّض لما التزم به المحقّقان المذكوران سابقاً من التفصيل بين ما لو كان تاريخ الاستعمال معلوماً والنقل مشكوكاً حيث قيل بجريان الأصل فيه بخلاف عكسه أو مع الجهل بتاريخهما .

قال المحقّق الحائري في «درر الأصول» في بحث الحقيقه الشرعيّه :

(ثمّ إنّّه تظهر الثمره بين القولين في حمل الألفاظ الصادره من الشارع بلا

قرينه على معانيها الشرعيه، بناءً على ثبوت الوضع والعلم بتأخر الاستعمال عنه .

وقال رحمه الله معلقاً على هذه العبارة في تعليقه بقوله :

قولنا: (والعلم بتأخر الاستعمال) لابد هنا من قيد آخر ، وهو أن يكون المعنى الأول مهجوراً ، وإلا فمجرد ثبوت الحقيقه الشرعيه والعلم بتأخر الاستعمال لا يوجب الحمل على المعانى الشرعيه .

ثم قال : وعلى معانيها اللغويه بناءً على عدمه ، ولو شكك في تأخر الاستعمال وتقدمه ، إما بجهل التاريخ في أحدهما أو كليهما ، فالتمسك بأصله عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع ، فيثبت بها تأخر الاستعمال ، مشكلاً فإنه مبنى على القول بالأصول المثبتة إما مطلقاً أو في خصوص المقام ، مضافاً إلى معارضتها بالمثل في القسم الثاني .

ثم قال معلقاً على هذه العبارة في تعليقه :

قولنا (بمعارضتها) هذا بناء على جريان الأصل في مجهولى التاريخ ذاتاً ، وسقوطها بالمعارضه ، ولكن كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى عدم الجريان رأساً ، لكون النقض فى كل منهما شبهه مصداقيه للنقض بالشك أو باليقين .

ثم قال : نعم يمكن إجراء أصله عدم النقل فيما إذا جهل تاريخه وعلم تاريخ الاستعمال ، بناءً على أن خصوص هذا الأصل من الأصول العقلانيه ، فثبت به تأخر النقل عن الاستعمال ، ولا معارض له .

أما على عدم القول بالأصل المثبت فى الظرف الآخر فواضح .

وأما على القول به فلائّن تاريخه معلوم بالفرض ، واحتمال أن يكون بناء العقلاء على عدم النقل فى خصوص ما جهل رأساً ، لا فيما علم إجمالاً وشكك فى

تاريخه بعيداً ، لظهور أنّ بنائهم على هذا من جهة أنّ الوضع السابق عندهم حجّة ، فلا يرفعون اليد عنها إلا بعد العلم بالوضع الثاني) انتهى كلامه رفع مقامه .

ثمّ إنّ المحقّق العراقي بعد اختياره ما ذهب إليه المحقّق الحائري من التفصيل بين صورته معلومته تاريخ الاستعمال دون الوضع ، بدعوى وجود بناء العقلاء في ظرف عدم الاستعمال إلى بعد الوضع ، أو لكونه أصلاً مثبتاً لو أُريد من الأصل التعمد الشرعي ، فقال في مورد الجهل بتاريخهما وبيان علّة التوقّف فيه - بعد نفي ما ذكره بعض من تساقط الأصلين بالمعارضه ، ونفي ما ادّعاه بعض من كون المورد من مصاديق الشبهه المصدقيه لدليل الاستصحاب لاحتمال كونه نقضاً باليقين لا بالشكّ - قال :

(بل لما قرّرنا في محلّه ، من أنّ المانع من جريان الأصل في مورد تواردهما ، في صورته الجهل بتاريخهما ، في جميع الصور التي منها صورته كون الأثر مترتباً على عدم الوضع الجديد في ظرف الاستعمال ، هو عدم إمكان إحراز موضوع الأثر بالأصل ، لأنّ الأصل العدمي مطلقاً سواء كان أصلاً عقلياً أم أصلاً تعبدياً ، مفاده جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان لا إثباته ، بل الإضافه إلى أمر آخر ، وعليه لا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال بالأصل ، وإن كان الأصل عقلياً . . . (١) إلى آخر كلامه .

أقول : ولا يخفى ما في كلام العلمين من الإشكال ، إذ العقلاء كما أنّ لهم بناء على متابعه ظهور الوضع الأوّل باعتبار حجّيته عند العقلاء إلى حين قيام القطع أو

الظنّ بالخلاف ، باعتبار أنّ الثابت يدوم ، كذلك ثبتت السيره عندهم فى البناء على أنّه إذا علم الوضع الجديد فى زمان وشكّ فى تقدّم الاستعمال وتأخره عنه ، باعتبار أنّ الاستعمال يعدّ أمراً حادثاً مثل سائر الأمور الحادثه إذا شكّ فى تحقّقهما فى زمان فالأصل عدمه ، فحينئذٍ إن كان الأثر مترتباً على عدم وجود الاستعمال فى الفتره التى حدثت فيها الوضع الجديد ، فإنّ الأصل يكون جارياً ولا يكون مثبتاً، وهذا بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على عنوان الاستعمال فى الوضع الجديد ، فلا مجال لجريان الأصل، لأنّه أصل مثبت موقوف على حجّيته ، فإن كان الأصل الجارى هنا هو الاستصحاب الثابت بدليل شرعى، فلا يكون مثبتته حجّه قطعاً ، وإن كان من طريق بناء العقلاء فلا يبعد حجّيته .

أمّا الثانى فهو الأقوى ، فلا فرق فى جريان أصاله عدم النقل فيما لو جهل تاريخ الوضع، وبين جريان أصاله عدم تحقّق الاستعمال فيما إذا جهل تاريخ تحقّقه وعلم تاريخ الوضع، من الحجّيه عند العرف والعقلاء والبناء عليه فيهما كما لا يخفى .

وبناءً على ذلك تكون النتيجة قيام التعارض بين الأصلين، إذا كان تاريخهما مجهولاً- وشكّ فى التقدّم والتأخر منهما ، وقد اختلفت مبانى الأصوليين فى المقام : فذهب بعض - وهو الشيخ الأعظم - إلى قيام التعارض ثمّ التساقط ولزوم الرجوع إلى ما تقتضيه القاعده والأصول العمليّه فى المورد .

وذهب آخرون إلى عدم شمول دليل الاستصحاب للمقام، لكون المورد من مصاديق الشبهه المصداقيه للدليل ، لاحتقال أن يكون هنا من نقض اليقين باليقين لا بالشكّ .

إلا- أنّ هذا الوجه يصحّ فيما لو كان حجّيه الاستصحاب هنا ثابتة بالأدلة الشرعيّة كالأخبار الواردة في أنّه (لا تنقض اليقين بالشكّ)، بخلاف ما لو كانت حجّيته مبنيّة على أصل عقلائي وبناء عرفي، فحينئذٍ يكون جارياً من دون ورود هذا الإشكال .

وبالجملة : فما ذكره هنا من أنّ الأصل غير جارٍ في ظرف ما كان الأثر مترتباً على عدم الوضع الجديد في ظرف الاستعمال ، لأنّ الأصول العدميّة تفيد جرّ العدم في الزمان لا إثبات الأثر بالإضافة إلى أمر آخر .

غير سديدٍ ، لما قد عرفت من ترتّب الأثر عليه على كلا- التقديرين ، أحدهما بنفس الأصل ، والآخر بالأصل المثبت بناءً على حجّيته فيما إذا كان معدوداً من الأصول العقلائيّة .

خلاصه البحث : ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ أصاله عدم النقل حجّيه عقلائيّه لا شرعيّه ، سواء كان الشكّ في أصل النقل، أو كان فيما إذا علم النقل وشكّ في التأخّر والتقدّم من الاستعمال والنقل ، وثبت أنّ هذا الأصل جارٍ في جميع الأقسام الثلاثه من الصوره الثانيه، بلا فرق بين كون تاريخ أحدهما معلوماً، أو كان كلاهما من جهه التاريخ مجهولاً ، كما عرفت تفصيل ذلك فلا نعيده .

## فى الحقيقه الشرعيه

### الأمر السابع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه

اعلم أنّ البحث فى هذا الأمر يتمّ خلال أمور عديده ، ولكن قبل الخوض فى هذه الأمور ينبغى تقديم مقدّمه حول بيان موضوع المبحوث عنه:

فنقول : لا يخفى أنّ متعلّقات الأحكام الشرعيه على ثلاثه أقسام :

تارة : تكون من الأمور الخارجيه والمفاهيم العرفيه ، مثل الميته والدم والبول ونظائرها .

وأخرى : تكون من الاعتبارات العرفيه المنتزعه من التكاليف الشرعيه أحياناً كالملكيه والزوجيه والرقيه وأمثال ذلك .

وثالثه : تكون من الماهيات المخترعه من الشارع والثابته من قبله ، بحيث لا يكون لأهل العرف معرفه بها أصلاً كالصلاه والصوم ونحوهما من العبادات .

وقد توهم بعض الأعلام حصر النزاع فى الأخيره كما نسب ذلك إلى المحقّق الخراسانى ، ولكن الإنصاف لزوم تعميم البحث حتّى بالنسبه إلى القسم الثانى من المعاملات، المعدوده من الأقسام التى قررها الشارع بناءً على اعتبارها عند العرف والعقلاء ، وإن كان جريان النزاع والبحث فى الأخير أوضح .

إذا عرفت هذه المقدّمه فنشرع فى البحث عمّا يتعلّق بأصل البحث وذلك من خلال عدّه أمور :

الأمر الأوّل : فى البحث عن أصل ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه .

في البدايه يجب أن نبحت عن أنّ الثبوت الذي هو مورد النزاع هل الوضع فيه بنحو الوضع التعيني أو التعيني؟

والذي يستظهر من كلمات القوم كون مورد النزاع في الثبوت هو القسم الأول دون الثاني ؛ لأنه يسمّى بالحقيقه المتشرّعه المتحقّقه من جهه كثره الاستعمال لا- الحقيقه الشرعيّه ، سواء كان على لسان الشارع - وهو ما أنكره المحقّق الخراساني ، وإن تأمل فيه بعده - أو ثبتت الحقيقه الشرعيّه نتيجة لكثرة استعمال الشرع وأصحابه لها ، فهذه الحقيقه ثابتة عندنا ولا ترديد فيها وإن أنكرها القاضي الباقلاني، حيث جعل الألفاظ الشرعيّه هي المستعمله في المعاني اللغويه بعد إنكاره المخترعات الشرعيّه، والتزامه بأنّ ألفاظ العبادات لا تستعمل إلاّ في معانيها اللغويه .

الأمر الثاني : في أنّه لا إشكال في أنّ الألفاظ المستعمله على لسان الأئمّه عليهم السلام وأصحابهم من المتشرّعه ، تحمل على المعاني المتداوله والمتعارفه والمشهوره اصطلاحاً بالمعاني المستحدثه كالصلاه المستعمله في الأفعال المخصوصه ، والزكاه المستعمله في المال البالغ حدّ النصاب من الغلّات والأنعام والنقدين ، والصوم المستعمل في الإمساك المعين المعلوم، وهكذا غيرها من المعاني الشرعيّه المستحدثه ، غايه الأمر قد تكون هذه الحقيقه الشرعيّه بالوضع التعيني وقد تكون بالوضع التعيني .

كما لا إشكال أيضاً في الجملة بأنّ الوضع التعيني هنا يكون فعلياً لا قولياً .

بيان ذلك : الوضع التعيني على قسمين كما نشاهد تحقّق ذلك عند العرف والعقلاء، وخاصّه في تسميه الأطفال والأعلام ، فقول الرجل (سميت ولدي

محمّداً) معدود من الوضع التعيني القولي ويعدّ من الوضع الصحيح الأوّل ، وقد يكون الوضع فعلياً يقينياً وذلك من خلال الاستعمال كأن يقول الرجل قاصداً بذلك تسميه ولده ووضع اسم له : (جنّى بولدى محمّد) .

وفيه : الظاهر عدم كون الحقيقة الشرعيّة ثابتة على النحو الوضع الأوّل من التعيني ، لأنّه لو كان كذلك لظهر وبان لتوافر الدواعى على نقله فى التاريخ ، فليس هو ممّا يحاول الناس إخفاءه ، فحيث لم يثبت ولم ينقل فيه ، يطمئن النفس بعدم وجوده بهذه الكيفيّة من الوضع ، فينحصر النزاع حينئذٍ بين أن تكون الحقيقة الشرعيّة ثابتة على نحو الوضع التعيني الفعلى والاستعمالى ، أو الوضع التعيني فى عصر النبىّ صلى الله عليه وآله أو الأئمّه عليهم السلام بعدما عرفت من ثبوت الأخير قطعاً .

الأمر الثالث : بعدما عرفت أنّ الوضع الثابت هنا مردّد بين كونه بالوضع التعيني الفعلى ، بمعنى أنّ الشارع استعمل تلك الألفاظ فى تلك المعانى قاصداً بذلك إفهام الناس كونها موضوعاً فيها ، أو بالوضع التعيني المتحقّق بواسطة كثره الاستعمال فى ذلك المعنى ، وهو المسمّى بالحقيقه المتشرّعه ، غايه الأمر قد يُقال بثبوتها إمّا فى عصر النبىّ صلى الله عليه وآله أو بثبوتها كذلك فى عصر الأئمّه عليهم السلام .

أقول : اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه على أقوال :

فأثبتها قوم مطلقاً ، ونفاها آخرون مطلقاً ، وفصّل ثالث بين الألفاظ المتداوله بالثبوت وفى غيرها بعدم الثبوت ، ورابع بين العبادات بالثبوت وبين المعاملات بعدم الثبوت ، بعد تسالم النافين ظاهراً على ثبوت الحقيقة المتشرّعه على لسان المتشرّعه فى الجملة ، وإن اختلفوا فى زمان تحقّقها من زمان الشارع إلى زمان الصادقين عليهما السلام .



فإذن إذا كان المراد من ثبوت الحقيقه الشرعيه أنّ الألفاظ - خصوصاً في العبادات - مخترعه ومستحدثه في المعانى الشرعيه المتعارفه في شرعنا فقط ، ولم يكن ذلك ثابتة قبل النبي صلى الله عليه وآله ، فهو ممّا لا يساعده ظاهر الآيات والروايات ، بل التاريخ شاهد على خلافه ، لوضوح أنّ لكلّ قوم بحسب معتقدهم صلوات وعبادات خاصّه يعبدون من خلالها الإله الذى يعتقدون ربوبيّته ، غايه الأمر مع كيفيه خاصّه ووضع مخصوص ، والشاهد على ذلك ما ورد الإخبار عنها فى بعض الآيات كقوله تعالى : «وَمَا كَانَ صِيَ لَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» (١) ؛ حيث تنبى عن طريقه عباده المشركين فى الجاهليّه حول الكعبه بالتصفيق والتصفير . وكذلك ما جاء حول الصوم والحجّ من قوله تعالى : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (٢) . وكقوله تعالى : «وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» (٣) . وكذلك ما وردت حول أمر عيسى عليه السلام بالعباده والصلاه والزكاه كقوله تعالى : «وَأَوْصِيَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (٤) ؛ حيث تفيد هذه الآيات على تحقّق الماهيّات والمفاهيم الشرعيه المستعمله عندنا فى الشرائع السابقه ، غايه الأمر مع اختلاف يسير فى بعض خصوصيّاتها وكيفيّاتها ، بل وهكذا فى الألفاظ الوارده فى المعاملات مثل البيع والنكاح والطلاق وغيرها ، حيث نجد أنّ جميعها موجوده فى زمان قبل شرعنا قطعاً ، وقد قرّرها الشارع المقدّس بعينها ، غايه الأمر أنّ

١- سورة الأنفال : الآية ٣٥ .

٢- سورة البقره : الآية ١٨٢ .

٣- سورة الحجّ : الآية ٢٧ .

٤- سورة مريم : الآية ٣١ .

الشارع أضاف إليها بعض الشروط والقيود بما لا يوجب الاختلاف في حقيقتها ، كما أنّ كون عربيّه الألفاظ لا تضرّ بما نحن بصددّه ، لأنّ الملاك في اختراعيّه تلك الألفاظ هو المعاني الحادثه وهى غير ثابتة .

وبالتالى ، فإثبات الحقيقه الشرعيّه المخترعه والمنحصره بأحكام العبادات والمعاملات فى شريعته الإسلام بالوضع التعيينى الاستعمالى فى غايه الإشكال ، وإن ادّعاها صاحب «الكفايه» أوّلاً بما يقرب من هذا الاحتمال ، لكنّه تراجع عنها فى الجمله بعد ذلك .

هذا ، وليس هناك ثمره علميّه مترتبه على مثل هذا البحث ؛ لأنّه من الواضح أنّ الألفاظ كانت مستعمله فى شرعنا للمعاني المعهوده ولو بحسب الحقيقه المتشرّعه ، وتحمل عليها إذا كانت معرّاه عن القرينه الصارفه عنها عند المتشرّعه ، إلا أن يدّعى خلاف ذلك فى سائر موادّ مشتقاتها لا فى خصوص مثل الصلاه والوضوء مثلاً ، كما احتمله الشيخ الأعظم فى كتاب «الطهاره» فى باب الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر ، وليس دعواه ببعيد فى بعض الموارد .

كما هو الحال فى بعض الأخبار الوارده ذيل قوله تعالى : «لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ»<sup>(١)</sup> بأنّ المراد منه أنّه لم يكن من أتباع الأئمه عليهم السلام ، هذا كما ورد فى روايه على بن إبراهيم ، قال :

«اليمين على وأصحابه شيعته ، فيقولون لأعداء آل محمّد صلى الله عليه وآله : «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ»<sup>(٢)</sup>؟ قال : فيقولون : «لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» ؛ أى لم نك من أتباع الأئمه عليهم السلام .»

١- سورة المدثر : الآية ٤٣ .

٢- سورة المدثر : الآية ٤٢ .

ومثله روايه إدريس بن عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، بل أضيفت إلى هذه الروايه بعد قوله : (عنى بها من أتباع الأئمه عليهم السلام ) قوله :

«الذين قال الله تبارك وتعالى فيهم : «السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (١) ، أما ترى الناس يسمون الذى يلى السابق كما فى قوله المصلى «لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» ؛ أى لم نك من أتباع السابقين (٢)» .

فإن كلمه المصلين تعد من مشتقات الصلاه ، إلا أنه أريد منها التابع بحسب ما جاء فى تلك الروايات ، كما تستعمل هذه الجمله للخيل المتتابعه بعضها بعضاً فى الجهاد ، ولذلك قيل - على ما بيالى : إن المراد من هذه الآيه أنه لم نكن من أهل الجهاد ، وكما ورد فى بعض الأخبار كلمه الوضوء لغسل اليد للطعام لا الوضوء الاصطلاحى ؛ مثل روايه هشام بن سالم عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال :

قال رسول الله صلى الله عليه و آله : «من سرّه أن يكثر خير بيته فليتوضّأ عند حضور طعامه ، ومن توضّأ قبل الطعام وبعده عاش فى سعه من رزقه وعوفى من البلاء فى جسده» .

ثم قال هشام : قال لى الصادق عليه السلام : والوضوء هاهنا غسل اليدين قبل الطعام وبعده (٣) .

وأمثال ذلك فى تلك الكلمات كثيره .

كما أنه لو أريد ثبوتها حتى بالنسبه إلى الشرائع السابقه ، ولو بصوره الفعلية

١- سورة الواقعة : الآيه ١٠ - ١١ .

٢- تفسير البرهان : ج ٤ / ٤٠٤ ، الحديث : ٢ - ٤ .

٣- الوسائل : ج ١٦ الباب ٤٩ من أبواب الأتعمة والأشربه ، الحديث : ١٦ - ١٧ .

والاستعماليه ، فليس بعيد ، إلا أنّ الكلام فى دليل الإثبات ، فحينئذٍ نصرف الكلام إلى أنه لو قلنا بقيام الحقيقه الشرعيه بالوضع التعيينى الفعلى وهى المسماه بالوضع الاستعمالى ، حيث أنّ المراد منه قيام الشارع باستعمال لفظ الصلاه فى الأفعال المخصوصه بقصد كونه موضوعاً لها ، فقد يرد عليه إیرادات عديده ، لا بأس بالتعرّض لها والإجابه عنها ، وهى :

الأوّل : يلزم أن لا- يكون الاستعمال حقيقه لغويّه - لعدم استعمال اللفظ فيما وضع له وهو الدّعاء مثلاً - ولا مجازاً لغويّاً لعدم مراعه العلاقه المعتمره بين المعنى الحقيقى والمجازى .

لا يُقال : إنّ العلاقه المفروضه موجوده بين الصلاه الشرعى واللغوى ، لاشتمالها على معنى الدّعاء أيضاً .

لأنّه يُقال : مجرّد كونها مشتمله على المعنى من دون مراعه العلاقه المعتمره بين الجزء والكلّ ، حيث لا يمكن إطلاق اسم الكلّ على الجزء إلا فى موارد معيّنه كإطلاق الرقبه على الرأس دون الاصبع - ، لا يوجب صدق عنوان المجاز ، وهذه الجهه مفقوده فى المقام .

وفيه أوّلاً : قد عرفت سابقاً بأنّ حسن الاستعمال - بل صحّته على ما فى «الكفايه» - لا يكون متوقفاً على قيام العلاقه الحقيقيه أو المجازيه بين اللفظ والمعنى ، بل يكفى أن يكون حسناً بالطبع وعند العقلاء ، ولا يبعد وجود هذا الحسن فى المقام .

وثانياً : إنّ معنى الصلاه فى اللغه ليس خصوص الدّعاء كما اشتهر حتّى يرد عليه بما قيل ، بل يمكن أن يكون بمعنى التعظيم كما نقله ابن الأثير فى «نهايه

اللَّغَه» بقوله : (وأصلها في اللّغه الدّعاء ، فسَمّيت ببعض أجزائها ، وقيل : إنّ أصلها في اللّغه التعظيم وسَمّيت العباده المخصوصه صلاه لما فيها من تعظيم الربّ) .

وقد تكون بمعنى العطف والميل ، فسَمّيت بذلك لأنّ بالصلاه يعطف المربوب على ربّه ويميل إليه ، هذا كما في «نهايه الدرايه» ، ولم نجد من أصحاب اللّغه من صرّح بذلك في المراجع المتاحه عندنا .

وبناءً على هذين الاحتمالين تكون العلاقه المشروطه وجودها - وهى علاقه الكلّى والجزئى - موجوده حينئذٍ ، فيكون مجازاً لا أن تكون بنحو الحقيقه كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني ، لوضوح أنّه استعمال للكلّى فى الفرد المخصوص بكيفيته خاصّه مع خصوصيات معيّنه ، وليس من باب انطباق الكلّى على فرده الذى يكون قهرياً ، حتّى يقال إنّ حقيقه فيه كما لا يخفى ، فمجازيّة هذه الألفاظ فى تلك المعانى ثابتة إمّا من جهه حسن الاستعمال ، وإمّا من جهه وجود العلاقه بأحد الوجهين الأخيرين .

الإشكال الثانى : إذا فرض أنّ نفس الاستعمال فى غير معناه يعدّ وضعاً وموجباً لتحقق الوضع التعيينى الفعلى والاستعمالى ، ويكون ذلك الوضع مصداقاً لمفهوم الاستعمال ، فإنّ لازم ذلك تحقّق الاجتماع بين اللّحاظين الآلى والاستقلالى وهو محال وباطل ، فالملزوم مثله .

بيان الملازمه : يعدّ لفظ الصلاه عند الاستعمال ما به ينظر لا- ما فيه ينظر ؛ أى يكون النظر فيه آلياً وفانياً فى المعنى بحيث لا يلتفت المستعمل إلاّ المعنى ، فيكون مستقلاًّ فى دلالته ، وعليه يكون المعنى هو المراد دون اللّفظ ، هذا بخلاف لفظ (الصلاه) فى باب الوضع للأفعال المخصوصه ، فإنّه يلاحظ بلحاظ استقلالى ، لأنّ

الواضع ما لم يلاحظ اللفظ مستقلاً ، ولم يلاحظ المعنى كذلك ، لما أمكن له الوضع ، فيصير اللفظ في هذه الحالة ملحوظاً استقلالياً ، وتكون النتيجة تحقق الجمع بين اللّحاظين في استعمال واحد ، لأنّ المفروض تحقق الوضع والاستعمال معاً في ذلك ، وهو محال لأنه لا يمكن تصوّر الشيء آلياً واستقلالياً بلحاظ واحد وفي زمان واحد .

قد أُجيب عنه تارةً : - كما عن المحقّق العراقي - من أنّ الملحوظ في باب الوضع باللّحاظ الاستقلالي يتحقّق في طبيعي اللفظ ، بخلاف الملحوظ في مرحله الاستعمال ، حيث يكون آلياً وذلك من خلال لحاظ شخص اللفظ ، أى شخص اللفظ - كالصلاه - يستعمل في معناه فيكون مصداقاً للاستعمال فهو آلي هذا اللّحاظ ، بخلاف الوضع حيث يكون الموضوع هو طبيعي لفظ الصلاه ، حيث يكون استقلالياً ، فيصير مصداقاً للوضع ، فلا يوجب حينئذٍ الجمع بين اللّحاظين .

أقول : وهذا الجواب لا- يخلو عن إشكال ، لأنه وإن كان الموضوع في باب الوضع هو طبيعي لفظ الصلاه ، إلا أنّ اللفظ الذى يكون حاكياً ومرآة لهذا العنوان والنوع ليس إلا شخص هذا اللفظ ، فبما أنه حاك عن نوع لفظ الصلاه ، لا بدّ أن يلاحظه بلحاظ وضعه مستقلاً فيكون اللّحاظ استقلالياً ، وبما أنه استعمل في معناه الموضوع له بالوضع الثانى فيكون استعمالاً فى النوع الآلى فيعود المحذور .

وأجيب عنه أخرى : بأنّ هذا الإشكال صحيح لمن التزم بتحقق الوضع والاستعمال فى زمان واحد وباستعمال واحد ، إلا أنّ الذى يلتزم بأنّ معنى الوضع هو التعميد النفسانى والالتزام القلبى الذى يتحقّق قبل تحقق الاستعمال ، فلا يرد عليه هذا الإشكال ، لأنّ اللّحاظ الاستقلالي كان قبل اللّحاظ الآلى المتحقّق فى

حال الاستعمال ، فيكون الاستعمال مظهراً ومبرزاً لذلك التعهّد . ويشابه هذا الجواب ما قاله الشيخ الأنصارى قدس سره في قضيه فسخ النكاح من خلال الرجوع بالوطى والتصرّف ، بأنّ إنشاء الفسخ يكون قليلاً مقدّماً على نفس العمل ، ويكون الفعل مبرزاً لذلك الإنشاء ، ولذلك لم يكن حراماً ويصدق به الرجوع وفسخ الطلاق ، وكذلك الأمر فيما نحن فيه .

وفيه : قد عرفت سابقاً فساد أصل المبنى فيما نحن فيه ، نعم يصحّ احتمالاً على قول المحقّق الحائرى والخوئى ومن تبعهما ، مع إمكان الإشكال فيه بما قلناه سابقاً فى الجملة من أنّه كيف يمكن أن نلاحظ المورد بلحاظين ، ليكون مفيداً ودالاً فى آن واحد على عنوانين ، فتأمل .

نعم ، يمكن أن يُقال : بأنّ لحاظ شخص اللفظ حكاية عن طبيعى اللفظ فى الوجه السابق ، وحكاية عن التعهّد النفسانى المسمّى بالوضع فيكون آلياً ، وينتهى إلى الجمع بين اللحاظين الآليين ، وهو مشكل جداً .

وأجيب عنه ثالثة : بأنّ لا- نسلم لزوم كون اللفظ فى حال الاستعمال مغفولاً عنه وفانياً فى المعنى دائماً ، بل يمكن لحاظ اللفظ مستقلاً أيضاً كالمعنى ، وبرغم ذلك نقول إنّ هذا الإشكال إنّما يصحّ إذا قلنا بتعدّد الوضع والاستعمال ، وأردنا إثباتهما باستعمال واحد ، بحيث عدّ ذلك مصداقاً لكليهما ، ولكنه ممنوع لأنّ الوضع عين الاستعمال فى تلك الموارد ، وهما متّحداً لا متعدّداً ، فعليه لا يضرّ أن يكون كلّ من اللفظ والمعنى ملحوظاً على نحو الاستقلال ، فاستعمل اللفظ فى المعنى بداعى الجعل والوضع ، فيكون حينئذٍ منطبقاً عليه الوضع ومصداقاً للاستعمال .

وإن أبيت عن ذلك وقلت : بأنّ الوضع غير الاستعمال ممّا يستلزم تعدّد

اللحاظين على ملحوظ واحد فيعود الإشكال .

قلنا : لا- مانع أن يكون من قبيل اعتبار جعل الملزوم، كنايةً عن جعل لازمه ، بأن يتحقق الاستعمال في الخارج فيما إذا قال : (أعطى ولدى محمداً) إلا- أنه كان بقصد جعل لازمه وهو الوضع ، فلا يوجب حينئذٍ تعدد اللحاظين كما لا يخفى ، وإن لم يتعارف الاستعمالات الكنائية بهذه الطريقة ، ولذلك لا يخلو الوجه الأخير عن بُعدٍ في الجملة ، كما اعترف به بعض كالمحقق الخميني .

هذا ، ومما ذكرنا يثبت أن استعمال اللفظ في المعنى بقصد الوضع فيه ، يكون بالنسبة إلى الوضع الجديد استعمالاً للفظ في معناه الحقيقي ، وإن كان مجازاً بالنسبة إلى معناه الأولى ، من جه حسن استعماله عند العقلاء ، برغم فقد العلاقة المعتمده النوعيه ، كما استعرضناه سابقاً .

وما قد يُقال : بأن مثل هذا الاستعمال قد لا يكون حقيقهً ولا مجازاً ، بتقريب أن الاستعمال الحقيقي يعنى تقدّم الوضع على الاستعمال ، أى كان وضع اللفظ للمعنى محققاً أولاً ثم استعمل فيه مجازاً ، والحال في المقام عدم تقدّم الوضع على الاستعمال ، فلا يكون حقيقه كما لا يكون مجازاً بالنسبة إلى المعنى الموضوع له بالوضع الجديد ، لكونه استعمالاً فيما وضع له مما يوجب صدق الحقيقه .

ممنوع : والوجه في ذلك ما عرفت، من أننا لا نسلم لزوم تقدّم الوضع على الاستعمال في صدق الحقيقه على ذلك الاستعمال ، بل يكفي في صدق هذا العنوان كون الاستعمال استعمالاً للفظ في معناه ، ولو من خلال تحقق الوضع والاستعمال في زمان واحد ، فيما نحن فيه ، مضافاً إلى ما عرفت من عييتيهما في الخارج وعدم كونه متعدداً حتى يعتبر في صدقه تقدّم الوضع، كما لا يخفى، فلانعيده.



خاتمه : لا- يذهب عليك أنّ تحقّق الوضع التعيني من خلال الاستعمال الفعلى ، ليس من قبيل سائر المجازات المتوقّفه على استعمال القرينه فيها، لإفهام أنّ اللفظ قد أريد منه غير ما هو الموضوع فيه من المعنى ولو ادّعاءً ، بل لا بدّ في المقام من إتيان القرينه واستعمالها، لأجل إفهام أنّ المتكلّم أو الواضع قد قصد من استعمال اللفظ بقصد الوضع ، غير ما هو المتعارف في سائر الاستعمالات المجازيّة ، ويختلفان في أنّ القرينه المستعمله في المقام إنّما هي لأجل إفهام أنّ المستعمل قصد باستعماله وضع اللفظ على المعنى المقصود ، وهذا بخلاف إلحاق القرينه في المجاز حيث أنّه لأجل إفهام أنّ اللفظ المستعمل قد صرف عن معناه الحقيقي ولو ادّعاءً ، كما حقّقناه سابقاً .

والمختار في هذا البحث : أنّ ثبوت الحقيقه الشرعيّه من حيث الإثبات بحيث يكون على نحو الوضع التعيني الفعلى ، خصوصاً في شرعنا لا يخلو عن تأمل ، لا سيما في الألفاظ ومشتقاتها من الألفاظ المتداوله في المعاملات ، والله العالم .

## فى الصحيح والأعمّ

### الأمر الثامن فى بحث الصحيح والأعمّ

لابدّ قبل الخوض فى أصل البحث من تقديم أمور تعدّ لازمه لتقرير محلّ النزاع ، وتحديد بعض المفاهيم والعناوين المستعمله فى كلمات الأصحاب وعباراتهم :

الأمر الأوّل : إذا لاحظنا كلمات الأصحاب نجدهم يقولون عند استعراض البحث أنّه :

(هل ألفاظ العبادات عند الشرع وضعت للصحيح أو الأعمّ منه) ، أو (هل ألفاظ العبادات عند الشرع أسام للصحيح أو الأعمّ منه) ممّا (١) أوجب إيهام ظهور لفظ (الوضع) بالتصريح ، ولفظ (الأسامى) بالتلويح على اختصاص النزاع بمن ذهب إلى ثبوت الحقيقه الشرعيه، ممّا يعنى التزامه بقيام الشارع بالوضع ، بخلاف من أنكر أصل الوضع ، أمّا خصوص التعيينى منه أو الأعمّ من التعيينى حتّى يشمل من ينكر الوضع التعيينى كالبقلانى ، حيث أنّه يعتقد بأنّ الألفاظ الشرعيه مستعمله فى المعانى اللغويّه ، إلّا أنّها حقائق استعملها الشارع فيها بمعونه القرائن الدالّه على

---

١- راجع مبحث الصحيح والأعمّ من درر الأصول : ١ / ٤٧ ، وغيرها من الكتب المفصّله كهدايه المسترشدين ، والفصول ، والقوانين ، ومطرح الأنظار ، والكفايه ، وبدائع الأفكار ، ونهايه الأفكار ، وغيرها .

بيان أجزاء وشروط خاصه فيها .

مع أنّ الحقّ - كما عليه الأصوليون - وعدم الاختصاص بهم ، بل يجرى على القولين الآخرين .

نعم أنكر البعض جريان النزاع على رأى من يلتزم بقول الباقلانى ، فلا بأس بالإشاره إلى وجه الجريان فيهما :

فأمّا على القول بأنّ الألفاظ الشرعيه حقيقه متشرّعه ، ولو من جهه كثره الاستعمال ، فإنّه يمكن تقرير النزاع بأنّ الألفاظ الشرعيه المستعمله فى المعانى والحاصل منها الوضع التعينى الاستعمالى ، هل هو الصحيح أو الأعمّ منه؟

كما أنّه يمكن تقرير النزاع على قول الباقلانى أيضاً بأن يقال : إنّ المعنى اللغوى المستعمل فيه اللفظ الشرعى بتوسط الشارع بمعونه القرينه هل هو الصحيح أو الأعمّ منه؟

ثمره النزاع : أنّ ثمره النزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعمّ ، إنّما يكون فى جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعمّ ، فيما إذا شكّ فيما هو معتبر فى تلك العناوين ، وعدم الجواز على القول بالصحيح ، فحينئذٍ يصحّ ذلك الإطلاق وعدمه فيما إذا استعمل الشارع اللفظ فى معنى اختصّ به سواء كان على نحو الوضع التعينى أو التعينى ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ الشارع لم يستعمل الألفاظ إلّا فى معناها اللغوى على نحو يكون اللفظ حقيقه فيه ، لكن من خلال إقامه القرينه الدالّه والمفهمه لما له دخل فى الملاك وحصول الغرض من الأجزاء والشروط ، ففى تقرير النزاع على هذا القول من جهه الإطلاق خفاء ، لعدم الدليل على تحقّق وضع خاصّ يستلزم الأخذ به . ومن هنا فقد توهم صاحب «منتهى

الأصول» عدم جريان النزاع بناءً على قول الباقلاني حيث يقول :

(ولكن أنت تدري بأن عمده ثمره هذا البحث هو التمسك بالإطلاق وعدمه ، بناءً على القولين ، وهذه الثمره لا تترتب في هذا المقام على كل واحد من القولين ، لأن اللفظ حسب الفرض استعمل في المعنى اللغوي ، والخصوصيات تستفاد من دال آخر ، فإطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد ، وأمياً ذلك البيان العام ، فإن كان بياناً لجميع ما له دخل في غرضه ، فلائى شىء بالإطلاق نتمسك ، وإن كان بياناً في الجملة فبأى إطلاق نتمسك) ، انتهى كلامه .

أقول : الإنصاف جريان النزاع حتى على قول الباقلاني أيضاً ، بأن يقال إنَّ الشارع برغم استعماله لفظ الصلاه في معناها الحقيقي ، وهو الدعاء أو التعظيم مثلاً ، لكن نجده بمعونه القرينه أفاد مدخلية عدّه أجزاء وشرائط في حقيقتها بحسب الملاك والغرض ، وبالتالي تظهر الثمره عند الشكّ في أنّ القرينه المفهمه هل هي مأخوذه أوّلاً لتفيد دخاله الأجزاء والشرائط في تحقّق مسمى الصلاه شرعاً مطلقاً حتى ولو كانت فاسده ، ثم استعملت الصلاه في الصحيح منها غالباً باعتبار كونها أكثر وجوداً في الخارج ومنشأ للأثر ، أم أنّ القرينه المفهمه مأخوذه على النحو الصحيح من الأجزاء والشرائط ثم استعملت بعده في الفاسد بنوع من المسامحه والعنايه؟

وبالجملة : المقصود أنّه يلاحظ بناءً على هذا القول الإطلاق والإجمال في نفس القرينه ، لا- في لفظ الصلاه ، بخلاف النزاع الجارى على القولين الآخرين حيث يكون من جهة الإطلاق وعدمه ، ويكون ملحوظاً بالنسبه إلى أصل لفظ الصلاه وغيرها من العناوين ، فما توهم من عدم جريان النزاع على قول الباقلاني

ليس في محلّه .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ النزاع منحصر في القولين فقط ، وهو كونه مستعملاً لخصوص الصحيح أو الأعمّ منه ، أى أن يكون ما هو الموضوع بالوضع التعيّنّي أو المستعمل بالوضع التعيّنّي أو بالاستعمال في معناه الحقيقي مع مدخلته الأجزاء والشرائط في الملاك أولاً هو الصحيح فقط ثمّ استعمل بعده في الأعمّ أو بالعكس .

وأما احتمال كون المستعمل فيه أو الموضوع فيه أولاً هو خصوص الفاسد ، ثمّ استعمل أخيراً في الصحيح أو الأعمّ ، فلم يعهد الالتزام به من أحد من الأصوليين .

كما أنّه يجرى البحث في أنّ اللفظ إذا لوحظ مع أحد العنوانين من الصحيح والأعمّ أولاً، ثمّ هل يمكن لحاظه ثانياً على سبيل جعل المجاز من المجاز، بأن تلاحظ العلاقة فيما بين المعنى الحقيقي اللغوي وبين المعنى الموضوع فيه بالوضع التعيّنّي ، أو أن يكون المعنى المستعمل بالوضع التعيّنّي في خصوص الصحيح، ثمّ استعمل في الأعمّ لقيام العلاقة فيما بين هذا المعنى الموضوع الجديد مع المعنى الآخر الأعمّ ، أو عكس ذلك بأن تكون العلاقة الملحوظة أولاً بين المعنى الحقيقي وبين غيره من المعاني الجديدة في الأعمّ ، ثمّ لوحظت قيام العلاقة بين الأعمّ والصحيح، فاستعمل فيه مجازاً حيث يكون من قبيل المجاز من المجاز ، أو لم يكن الأمر كذلك ، بل لوحظت العلاقة في كلا الطرفين قياساً مع أصل معنى الحقيقي اللغوي ، غاية الأمر كان الملاك المعتبر في الموضوع أو المستعمل أولاً من جهة ملاحظته العلاقة فيما بين ذلك المعنى الحقيقي مع المعنى الثانوي الجديد ، والسؤال المطروح حينئذٍ هو أنّ الملاحظ أولاً يكون الصحيح، ثمّ تلاحظ العلاقة

بين المعنى اللغوي أيضاً وبين الأعمّ ثانياً ، أم الأمر عكس ذلك؟

والذى يخطر بالبال أنه لو التزمنا بإمكان إحداث الجعل المجازى من المجاز فإنه يعدّ أولى بالقبول ، بلحاظ تطابقه مع القواعد العرفيه والشرعيه ، لاسيما إذا أثبتنا الحقيقه الشرعيه ، لأنّ المجاز الأوّل حينئذٍ ينقلب إلى الحقيقه بالعنوان الثانى ، فلا ينافى حينئذٍ بالاعتبارات الشرعيه التى تعدّ ممّن له حقّ الجعل والوضع أن يتصرّف فى المعنى الآخر المناسب للمعنى الأوّل بنوع من العناية فيصير مجازاً .

وأما الالتزام بأنّ كلّ واحد من العنوانين قد لوحظ مجازاً مع المعنى اللغوى ، وأنّ قيام التناسب بين أحد المجازين مع المعنى اللغوى، هو الذى أوجب تقدّم ملاحظته فى العلاقه الوضعيه أو الاستعماليه عن الآخر ، كما اختاره بعض أصحابنا فى مدوّناتهم .

لا- يخلو عن بُعد ، لأنّ المتعارف هو ملاحظه المجاز بالنسبه إلى كلّ واضح بنفسه ، أو ملاحظه بالنسبه إلى المستعمل إذا كان حقيقه متشرّعه أيضاً ، لا ملاحظه قرب أحد المجازين مع المعنى الحقيقى ، والله العالم .

وبناءً على ما ذكرنا يحمل اللفظ عند إطلاقه على ما اخترناه من أحد الأمرين عند فقد القرينه الصارفه عن خصوص المعنى الموضوع دون المعنى اللغوى ، لتحقّق الأ-عراض القطعى عنه ، وهذا بخلاف ما إذا لوحظ المجازيه فى كلّ منهما ، فيلاحظ القرينه مع كليهما فتكون النتيجة الحاصله من الجميع أنّ التعبير بالوضع أو الأسمى فى عنوان البحث لا يخلو عن مسامحه ، بل الأولى أن يعبر عن موضوع البحث مطلقاً بحيث يندرج جميع الأقوال فى موضوع النزاع ، وذلك

بأن يقال إنّ الألفاظ الشرعيّة المستعمله فى المعانى المعهوده عند الشرع هل هى مستعمله فى الصحيح منها أم لا ، وبناءً على استعمالها فى الثانى هل يكون الاستعمال على نحو المتسامح أم أنّ الأمر عكس ذلك ، بمعنى أنّ المعانى الشرعيّة قد استعمل أولاً فى الأعمّ ثمّ استعمل ثانياً الصحيح؟

كما أنّ التعبير عن المستعمل فيه ب- (خصوص العبادات) كما ورد ذلك فى كلمات بعض الأصحاب كصاحب «الكفايه» وغيره ، غير وجيه ، وأوجب توهم حصر النزاع فى خصوص العبادات ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ، لما عرفت من عدم انحصار هذا البحث فى خصوص من أثبت الحقيقه الشرعيّه ، حتّى يتوهم من عدم ثبوتها فى المعاملات - لأنّ الشارع لا يعدّ مؤسّساً فى المعاملات، بل مقرّر لما اتّفق عليه العقلاء انحصارها فى العبادات ، فإذا كانت الجبهه فى المقام عامّاً فلا بدّ من دخول المعاملات فى موضوع النزاع أيضاً ، كما تفتنّ إليه بعض متأخري الأصوليين .

الأمر الثانى : فى أنّ الصّحّه والفساد لهما معنى عرفى فى جميع الألسنه من العربيّه وغيرها كما يقال فى الفارسيّه «درست و نادرست» ، كما أنّ لهما بحسب اللّغه أيضاً مفهوم واضح ، إذ كلّ شىء يكون بحسب مقتضاه النوعى الطبعى كاملاً تامّاً فهو صحيح ، سواء كان ذلك الأمر من الأمور التكوينيّه أو من الجعليّه .

ومن هنا نجد أنّ كلّ أصولى فسّر الصحيح بالتمام وعدمه بالناقص أو الفاسد ، والصحيح هو الجامع لجميع ما يشترط تحقّقه ، ويطلقان بحسب اختلاف الآراء وما اصطلح عليه من الموافقه للأمر فى الشريعة وعدمها بالنسبه إلى المتكلّمين ، حيث يقولون بمطابقه المأتى به للمأمور به أنّه صحيح ولغير المطابق

أنه فاسد ، وما يكون مسقطاً للإعادة في الوقت والقضاء في خارجه أنه صحيح ، وما لا يكون كذلك أنه فاسد ، وبالنسبه لاختلاف الفقهاء والمجتهدين في هذه الإطلاقات فإنه لا- يوجب الاختلاف في أصل معنى الصحه والفساد حقيقه ، كما لا اختلاف في إطلاقهما بحسب حالات المكلفين من الاختيار والاضطرار ، والحضر والسفر ، بل بلحاظها من جهة دون جهة أخرى ، كما في الصلاه فإنها قد تكون صحيحه عند الفقيه بناءً على أجزاء الأمر الظاهري، بعد كشف الخلاف مع كونها فاسده عند المتكلم لعدم موافقته مع الأمر الواقعي ، لكن بعد الكشف لا يوجب الاختلاف في حقيقيهما ذاتاً وواقعاً ، هذا ممّا لا إشكال فيه ، فيكون عنوان الصحيح منطبقاً عند المتكلمين على موافقه الأمر أو الموافقه، مع المأمور به الشرعي ، وعند الفقهاء على ما يوجب سقوط الإعادة والقضاء، وهما من آثار التماميه ولوازمها لا نفسها حقيقه، فيكون من قبيل تعريف الشيء بآثاره ولوازمه .

أقول : وقع الكلام والإشكال في عدّه أمور لا بأس بذكرها :

أحدها : هناك موارد يصحّ فيها إطلاق عنواني الصحيح والفساد عليه ، وموارد لا يصحّ ذلك ، بل يطلق عليه الوجود والعدم ، أي أمره دائر بين كونه موجوداً أو معدوماً .

والظاهر أنّ الموارد التي لا يصحّ عليها إطلاق الصحه والفساد هو الموجود في عالم الاعتبار والمفهوم، حيث لا يصحّ أن يطلق عليه باعتبار وجوده الاعتباري أنه صحيح أو فاسد ، ولو أطلق عليه كان مسامحه وبالغنايه ، نظير الملكيه والزوجيه والرقيه وأمثال ذلك ، فلا يطلق عليها أنه ملك صحيح وملك فاسد ، بل يكون أمره دائراً بين الوجود والعدم .



منها : أنّ ذات الوجود الخاصّ الحاصل لكلّ الأشياء غير قابل للتّصاف بالصّحّه والفساد ، لأنّ وجود الشيء يكون متحقّقاً بلحاظ وجوده الخارجى ، فلا يمكن أن يطلق عليه أنّه صحيح أو فاسد .

نعم ، قد يطلق عليه التأمّ والناقص فيما إذا لوحظ للوجود درجات من الشدّه والضعف كالنور مثلاً ، حيث يرد على وجوده حالتى الشدّه والضعف فيوصف بحسب حاله بهما ، وهو جار حتّى فى الوجودات البسيطة التى لا تركيب فيها ، ولا يصحّ إطلاق الصّحّه والفساد عليه ، كما لا يخفى .

ومنها : ما لا يكون من أثر خاصّ وخاصيه معيّنه فى هذين القسمين ، بل يطلق عليه الصّحّه والفساد باعتبار ما يلاحظ وجود ذلك الوجود بحسب طبيعته ونوعه ، فإنّ تحقّق ذلك الأثر منه يقال إنّّه صحيح وإلّا فاسد ، كالصّحّه والفساد اللتان يطلقان على الأمرجه والفواكه والمعاجين المرّكبه ، أو المرّكبات الاعتباريّة المجمعوله كالصلاه والحجّ وغيرهما من العبادات ، وهكذا الأمر فى المعاملات كالبيع والإجاره وغيرهما من المعاملات ، حيث أنّ هذه العناوين مشتمله على الأجزاء والشرائط ، فلكلّ واحد منهما فردان فى الخارج :

أحدهما : الصحيح إن كان مشتملاً على كلّ ما له دخل فى تحقّق الملاك والغرض ، وأتى بما له من الأجزاء والشرائط .

وثانيهما : الفاسد فيما إذا لم يكن مشتملاً على المراد .

وبالتاليصحّ فىالمقام إطلاق الصحيح وغيره على مانحن بصددّه، كما لا يخفى.

ثانيها : وقع الاختلاف بين الأصوليين فى أنّ التقابل بين الصّحّه والفساد ، هل هو تقابل التضاد - كما عليه المحقّق الخمينى فى «تهذيب الأصول» - أو تقابل

العدم والملكه واندراجهما فى المتضايين كما عليه الأكثر؟

فقد صرّح الأمول : (بأنّهما أمران وجوديّان وكيفيّتان وجوديّتان عارضتان للشىء فى الوجود الخارجى ، باعتبار اتّصافه بكيفيه ملائممه لطبيعته النوعيه ، فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور ، كما أنّه إذا اتّصف بكيفيه منافره أو بأثر لا يرتقب من نوعه ، يُقال إنّّه فاسد كمرارته أو فساد ، وهذا بخلاف النقص والتمام ، فإنّ ملاك الإطلاق فيهما إنّما هو جامعيتته للأجزاء والشرائط وعدمها ، مثلاً الإنسان الذى له عين أو يد واحده يُقال إنّّه ناقص لا فاسد ، وفى مقابله التمام . نعم ، يُطلق عليه الصّحه باعتبار الكيفيه المزاجيه لا من جهه الأعضاء) ، انتهى موضع الحاجه .

أقول : الحقّ أنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكه ، أى يكون المترقب من نوعه أن يكون له ذلك الأثر ، فإن كان واجداً له فهو صحيح كالحلاوه فى البطيخ فى المثال المذكور ، وإذا لم يكن واجداً فهو فاسد سواءً تلبس بكيفيه خاصه وجوديه من المراره والحموضه كما قد يتفق ، أو لم يتلبس بذلك ، بل كان فاقداً لتلك الخصوصيه المترتبه منه ، من لونه وطعمه وريحه ، بحسب ما يناسب تلك الطبيعه ، ولذلك ترى صّحه إطلاق الصّحه والفساد على المزاج والنفس ، بالنسبه إلى ما لا يكون واجداً لما يترتب من حالها ، من حسن الحال وتنظيم النبض وغير ذلك ، غايه الأمر قد يتّصف عند فقدانها لتلك الحاله بحاله متضاده وجوديه ، وأخرى لا يكون كذلك ، كما فى بعض ما يتعلّق بأجزاء الكهرباء إذا فقد بعض آثاره من توليد القوّه ، فإنّه يطلق عليه أنّه فسد ، فى قبال ما كان واجداً فيقال إنّّه صحيح ، مع أنّه لم يكن حال فاقديته متلبساً بصفه وجوديه أخرى .

وعليه ، يمكن دعوى صحّحه إطلاق عنوان الصحّحه والفساد على الوجودين المضادّين أيضاً ، إلا أنّ العرف بحسب النوع يطلقهما فيما إذا كان التقابل من قبيل العدم والملكه ، فى مقابل ما يدور أمره بين الوجود والعدم ، كما هو الحال فى المفاهيم الاعتباريه والوجودات الخارجيه باعتبار أصل الوجود ، بل وهكذا الوجودات الذهنيه حيث يكون من قبيل الاعتبارات فى الجملة ، ولا تتّصف بالصحّحه والفساد أصلاً .

ثالثها : ثبت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ الصحّحه بمعنى الموافقه أو ما يوجب سقوطاً للإعاده والقضاء تعدّد من آثارها ولوازمها ، كما عليه أكثر من عاصرناه تصریحاً ومن سبقنا تلويحاً من كلامهم ، خلافاً للمحقّق الأصفهانى فى «نهايه الدرايه» حيث جعل الموافقه والمسقطيه هى عين التماميه وحقيقتها لا من لوازمها وآثارها ، مدّعياً : (أنّ حيثيه إسقاط القضاء وموافقه الشريعه وغيرهما ليست من لوازم التماميه بالدقه ، بل من حيثيات التى يتمّ بها حقيقه التماميه ، حيث لا واقع للتماميه إلا التماميه من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقه الأمر أو من حيث ترتّب الأثر إلى غير ذلك ، والألزم ليس من متمّات معنى ملزومه) ، انتهى موضع الحاجه .

وفيه : إنّ ما ادّعاه ممنوع ، لوضوح أنّ حقيقه التماميه فى كلّ شىء لها حيثيه وحقيقه مستقلّه ، وهى عباره عن امتلاك الشىء لتمام ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط اقتضاءً ، وعدم ما يعتبر عدمه فيه منعاً ، ومجموعهما يوجب تحقّق الشىء تامّاً وصحيحاً ، فيتربّب عليه آثار المترقّبه منه ، من الآثار التكوينيّه فى الوجودات الخارجيه ، أو الآثار الشرعيّه والمجعوله فى الوجودات التشريعيّه ،

فهى عبارته عن تحقق الامتثال وسقوط الإعادة والقضاء ، وتحقق وجوب الوفاء بالنذر والعهد وغيرهما إن كان متعلقاً لذلك ، وغيرها من الآثار ، وهذا واضح لا خفاء ولا ستره فيه ، فثبت أن الصحيح فى إطلاق الصحه هو ما كان الشىء واجداً لما يعتبر فى تحقيقه ، وفاقداً لما يمنع ، والمعبر عنه تارةً بكون المقتضى فيه موجوداً والمانع مفقوداً ، فيحكم بالصحه وإلا مع فقد أحدهما يكون فاسداً .

الأمر الثالث : اختلف أصحابنا فى باب الصحيح والأعم فى المراد من الصحيح ، لأنه قد يُراد منه الماهية المشتمله على الأجزاء الخارجيه فقط دون الشرائط وعدم الموانع .

وقد يُراد منه الماهية المشتمله على الأجزاء والشرائط وعدم الموانع الدخيله فى الماهية والمسّمى ، مثل الستر والطهور والاستقبال وعدم الغصبيه وأمثال ذلك .

وقد يُراد ثالته الماهية المشتمله على جميع ما ذكر ، وما هو شرط للتحقق فى الخارج ، الذى يكون حاصلًا بعد توجه الأمر كقصد القربه وقصد الوجه ، بل وكذلك الشروط العقلية من عدم قيام المزاحم من المأمور به الأهم منه ، أو من عدم تعلق النهى عليه ، ونظائر ذلك .

فقد ذهب قوم - منهم الشيخ الأنصارى - إلى الأول ، باعتبار أن الأجزاء يكون من قبيل المقتضى فيكون فى سلسله العلل ، والشروط التى هى فى مقام تأثير المقتضى يعدّ متأخراً لكونها مندرجه فى سلسله المعاليل ، وبالتالي لا يعقل أن يحصل ما هو مختلف من حيث مراتب العله والمعلول بجعل واحد بلحاظ الجعل المسّمى .

والجواب عنه أولاً: أنّ وقوع شيء في المراتب الطوليّه من المراتب المعتمبره لا- يكون أهمّ من أن يكون في المراتب الطوليّه بحسب الزمان ، ومن الواضح أنّه لو أمكن جعل الاسم للمجموع المركّب بحسب الزمان والوجود، فإنّه يكون نظير تحقّق نفس الأجزاء في الخارج ، فإذا جاز في المراتب الطوليّه بحسب الزمان جاز في غيره الخارجى .

وثانياً: أنّ الشروط من حيث مدخلتيّتها في تأثير المقتضى تكون في رتبه تحقّق العلل من جهه دخول التقيد وخروج القيد ، وعليه يكون واقعاً في مرتبه العلل أيضاً لتحقّق الماهيّه ، فجعل الماهيّه للأجزاء تشمل الشروط أيضاً كما لا يخفى .

وذهب قوم آخرون - وهم الأكثر - إلى اعتبار مدخلتيّه الشروط، لكن لا مطلقاً ، بل مدخلتيّه ما كان من قبيل الشروط الدخيله في أصل الماهيّه والمسمّى ، مثل الطهور والستر والقبله دون الشروط التى يتحقّق من ناحيه وجود الأمر كقصد القربه ، أو الشروط العقلية التى تكون شرطاً للوجود كعدم وجود المزاحم الأهمّ ، أو عدم كونه منهياً عنه عند الشارع وأمثال ذلك ؛ لأنّ الصّحّه التى يمكن أن يقع فيها النزاع ، ما يكون دخيلاً في المسمّى المتحقّق قبل الطلب من حيث الرتبه ثمّ يأتى الطلب الذى يعدّ متقدّماً على قصد القربه بمرتبه أخرى ، فما يكون متأخراً من مرتبه المسمّى بمرتبتين كيف يمكن أخذه في الجعل والمسمّى .

مع أنّ التحقّق فرع كون المسمّى متحقّقاً بالجعل قبله ، فلا بدّ من ملاحظته أولاً في الصّحّه ، ثمّ ملاحظه الطلب المتعلّق به ، ثمّ اشتراط قصد امتثال ذلك الأمر .

هذا هو المستفاد من ظاهر كلام المحقّق النائينى ومن تبعه .

وفيه : قد عرفت أنّ تفاوت المرتبه ليس بأصعب من تفاوت الزمان في صدق العنوان على المجموع ، وإطلاقه على الماهية المتصوّره المشتمله لجميع الأجزاء والشرائط ، حتّى الذى يعدّ شرطاً للتحقق الخارجى ، وبالتالي فمجرد تقدّم المسمى على كونه متعلّق الطلب، وهو على ما يقصد منه الامتثال لا يوجب الحكم بعدم الإمكان والتعقّل . هذا كلّه بحسب مقام الثبوت .

وأما في مقام الإثبات : فالظاهر أنّه ثابت عند الكلّ ، وأنّ المراد من الصحّه ليس هي الماهية المشتمله على جميع الأجزاء والشرائط الدخيله في المسمى والماهية ، أو الدخيله في الوجود والتحقّق ، أو الشرائط العقلية إذ لم يعهد من أحد من الأصوليين قبول هذا المعنى كما يشهد له تتبع كتبهم في هذا المجال .

ولكن الذى يخطر بالبال ، أنّه لا يستبعد أن نقول بأنّ النزاع يدور إمّا بين الألفاظ الشرعيّه وهل أنّها أخذت على نحو الصحيح التامّ في جميع الأفراد والشرائط مطلقاً ، بحيث يكون واجد الشرائط المسمى والماهية والوجود ، وفاقداً لما يمنعه من الوجود، أو يوجب بطلانه من جهه وجود مزاحم أهمّ، أو عدم النهى الموجب للفساد وأمثال ذلك ، أو الأعمّ من ذلك حتّى يصحّ إطلاق العنوان على فاقد لبعض هذه الخصوصيات ممّا يوجب صدق الفاسد عليه .

وممّن التزم بما ذكرناه نافعياً عنه الاستبعاد هو المحقّق الخميني، حيث التزم بخروج الشرائط الدخيله في التحقّق والشرائط العقلية عن موضوع النزاع .

أقول : لكن بعد التأمل يمكن أن يكون وجه الخروج هو الالتزام بأنّ هذه الشرائط حصلت بعد فرض قيام فرد صحيح للواجب في الخارج ، لم يكن مزاحماً لشيء، وعدّ في نفسه تامّاً لا ينقصه شيء ، والموانع الحاصله إنّما تكون خارجه

عن حقيقته ، ولذلك لا يؤخذ الصحه بهذا المعنى فى النزاع .

فهذا الوجه وإن كان لا يخلو عن وجه ، إلا أنه لا يجرى إلا فى مثل عدم النهى وعدم وجود المزاحم الأهم ، بخلاف مثل قصد الأمر وقصد الوجه إن قلنا باعتبارهما ، حيث أنهما كانا شرطان لأصل تحقق الواجب فى الوجود ، فلا بد من دخوله فى مورد النزاع ، والله العالم .

هذا ، ولكن إذا عرفت عدم ثبوت محذور عقلى فى دخول الصحه بمعنى الجامع لجميع الشرائط حتى مثل العقليه ، وما كان شرطاً فى التحقيق فى النزاع ، بل ربما يلاحظ استدلال بعض القائلين بالصحه ، بأنها تكون فيما يعد المؤثر التام فى تحقق الأثر المترتب على المأمور به من النهى عن الفحشاء وعروج المؤمن وأمثال ذلك ، حيث لا يكون إلا فيما وجد فيه تمام ما يعتبر فى تحققه .

فإذن ، لا بأس أن يجعل عنوان البحث فى الصحيح والأعم هو المعنى المذكور ، ولو تنزلنا عن ذلك ، فنقول بخروج الشرائط العقليه ، ثم بعد ذلك بما لا يكون من الشرائط المأخوذه فى التحقق والوجود كقصد القربه وقصد الوجه والأمر ، والنتيجه أنه يمكن تقرير العنوان المتنازع عليه بأنه هل الألفاظ الشرعيه سواء كانت من العبادات أو المعاملات والمستعمله بأنحاء مختلفه ، تكون مستعمله فى الصحه بمعنى الجامع لجميع الأجزاء والشرائط وعدم الواقع فى الماهيه والمسمى ، أو الأعم منها؟ وقد اختلف أصحابنا فى حكمه كما مرّ تفصيله .

الأمر الرابع : اشتهر على ألسنه الأصوليين لزوم تصوّر الجامع بين الأفراد المختلفه من الحقائق الشرعيه كالصلاه على كلا القولين ، فلا بأس بالإشاره إلى وجه اللابديّه ، فنقول :

يقع البحث عنه تارةً في مقام الثبوت ، وأخرى في مقام الإثبات .

فعلى الأوّل : تكون الاحتمالات خمسة :

١ - القول بعدم الوضع فى الألفاظ الشرعيّة للجامع وللخصوصيات .

٢ - القول بالوضع لكلّ فرد فرد من الخصوصيات على نحو الاشتراك اللفظى .

٣ - القول بأنّ اللفظ موضوعٌ لواحد منها ، وأمّا الباقي فإنّ اللفظ مستعمل فيها مجازاً بمعونه القرينه .

٤ - القول بالوضع العام والموضوع له الخاصّ .

٥ - وأخيراً القول بأنّ الوضع عام وكذلك الموضوع له ، فيكون الوضع حينئذٍ على نحو المشترك المعنوى .

هذا كلّه بحسب مقام التّصوّر والثبوت .

وأما فى مقام الإثبات : أمّا الاحتمال الأوّل فإنّه خلاف الفرض قطعاً ، لما قد عرفت فى المباحث السابقه من أنّ الألفاظ الشرعيّه قد استعملت فى المعانى المستحدثه إمّا بنحو الحقيقه الشرعيّه - كما عليه جماعه من الأصوليين - أو على نحو الحقيقه المتشرّعه ، ولا- أقلّ إلى زمن الصادقين عليهما السلام ، لو لم نقل بثبوتها فيما قبله، فلا بدّ من إثبات الوضع ولو على نحو الوضع العملى والفعلى كما سبق تفصيله ، فلا نعيد .

وأما الاحتمال الثانى: فغير صحيح هنا قطعاً ؛ لأنّ تعدّد الوضع من خلال الاشتراك اللفظى مضافاً إلى بُعده ، غايته إفاده أنّ الشارع قد وضع لكلّ قسم من أفراد الصلاه فرداً تامّاً لحال القيام للقادر ، وجالساً ومضطجعاً وإيماءً للعاجز



والغريق ، وهكذا فى أفرادها الفاسده ، وأمياً على القول بالأعمّ فلا بدّ أن يكون له وضع خاصّ ، وهذا إنّما يصحّ فيما إذا كان المعنى لكلّ فرد متفاوتاً مع الآخر ، نظير لفظ (العين) الموضوعه للمعانى المتعدّده المتفاوته ، بخلاف الصلاه التى تكون جميع أفرادها مشتمله على معنى واحد وكيفيته خاصّه متّحده بحسب الأثر والخاصيه ، كما لا يخفى .

وأمياً الاحتمال الثالث : وهو كونه موضوعاً لقسم خاصّ ، فقد استعمل فى المعنى الآخر تنزيلاً وعنايه فهو وإن احتمله المحقّق النائينى بل حكم فيه بعدم الاستبعاد ثمّ مال إلى قبوله ، لكن نجده رحمه الله قد تفضّن أخيراً عدم صحّته إلاّ بدعوى مصحّح للإطلاق والتنزيل ، والحال أنّ صلاه الغريق غير مشتمل على ما يصحّح إطلاق العنوان عليها شىء من الأجزاء والشرائط الواجبه حصولها ، عدا الإيماء ، ومعلومٌ أنّه ليس هناك علاقه مصحّحه بين الإيماء مع الصلاه الجامعه لتمام الأجزاء والشرائط ، ولهذا اضطرّ رحمه الله إلى الالتزام بما لا شاهد له من الأدلّه والعرف ، وهو أن يكون الشارع قد استعمل لفظ الصلاه أوّلاً فى مثل صلاه الغريق مستقلاً ، ثمّ بعده صحّح له التنزيل ادّعاءً وإطلاق الصلاه على الفاقده للأجزاء والشرائط ، وإلاّ لولا إطلاق الشارع ذلك لما كان هذا الاستعمال فى مثل تلك الصلاه صحيحاً ، من جهه عدم قيام القرائن والأدلّه الدالّه على الصحّحه من المشاكلة والمشابهه بين الصلاه الواجده التامه مع صلاه الغريق التى لم تشتمل إلاّ على الإيماء والإشاره ، وخلوّها من القراءه والذّكر والأفعال الواجبه والمستحبّه ، وبالتالي فإنّ أصل استعمال الشارع فيه هو التنزيل والادّعاء فى مقام الاستعمال ، إلاّ أنّه بعد استعماله كذلك يصحّح الإطلاق على الفرد الفاقده بالعنايه والمجاز ، هذا ملخّص كلامه .

وقال المحقق الكاظمي : إنَّ شيخه المحقق النائيني قد تبع في رأيه هذا الشيخ الأنصاري ، حيث يقول :

(فما قاله وأفاده المحقق النائيني موافق لما أفاده الشيخ في تقريراته) ، فلا بأس بذكر كلام الشيخ كما جاء في تقريراته المسمّى «مطرح الأنظار»(١) :

قال رحمه الله : (إنَّ الصلاة مثلاً موضوعه لقسم من الصلاة، وهو الذى يأتى بها القادر المختار العالم العامد ، وإطلاق الصلاة على غيره كان مجازاً عند الشارع ، ولكن المتشرّعه توسّيعوا فى تسميتهم إيّاه صلاة فصارت حقيقه عندهم ، لحصول ما هو المقصود من المركّب التامّ من غيره ، وهذا نظير لفظتى (الخمير) و(الإجماع) ، فإنَّ الخمر كان فى الأوّل يقال للمسكر المتخذ من العنب ، ثمّ سمّوا كلّ مسكر خمراً وإن لم يكن متخذاً من العنب ، والإجماع كان مستعملاً فى اتّفاق الكلّ، ثمّ توسّعوا فى إطلاق الإجماع على اتّفاق البعض الكاشف) ، انتهى كلام الشيخ الأنصاري قدس سره على ما فى تقريراته .

أقول : ويرد عليه أنّه كيف يفرض فيما لا يكون مثل صلاة الغرقى الفاقده لجميع الأجزاء والشرائط، بل المصلّى قادرٌ على القيام بأداء بعض الأجزاء كالإيماء والقراءة دون مانع ، فحينئذٍ يعدّ هذا المصلّى كالمومى فى صلاته من جهة فقدان المشاكله بحسب طبعه وذاته ، بحيث لولا- إطلاق الشارع على إيماءه عنوان الصلاة لما صدق عليه ذلك عرفاً ، فإذا صحّ الإطلاق من الشارع هناك لا بدّ من صحّته فى المقام أيضاً وفى غيره ؛ مثل صلاة من اهدم الدار عليه ، وهكذا فى أمثال

ذلك ، فيلزم أن يكون إطلاقات الشارع في تلك الأقسام متعدداً ، فيرجع إلى ما ذكرنا من وجود تعدد الوضع بنحو الاشتراك اللفظي ، مع أنه قد عرفت أنه بعيدٌ ولا- يصح ذلك، إلا- فيما إذا كانت المعاني متفاوتة كما في لفظ (العين) دون ما إذا كان المعنى في الجميع واحداً ومشملاً على أثر واحد وخاصيه فارده .

فإن قيل : إن إطلاق الشارع يكون في واحد من الأقسام مثل الإيماء في الغرقى دون من انهدم الدار عليه .

قلنا : لا دليل على لزوم تقدم الأول على الثاني ، بل كلاهما متساويان في صحه الإطلاق عليهما ولا مخصص لأحدهما .

فظهر أن ما ذكره المحقق النائيني - وما استفيد من كلام العلامة الطباطبائي في «حاشيته على الكفايه» أيضاً - من أن الفرد الكامل التام هو الموضوع له في الصلاه ، وأنه يكون بمنزله الكل المتواطى في جميع أفرادها ، فاستعمل فيه أولاً ثم استعمل في سائر أفراد المشككه والفاقد له بعض الأجزاء والشروط، باعتبار اشتمال الفرد المشكك على وحده الغرض والملاك وإن تفاوت مع أصل الموضوع له باعتبار الأجزاء .

ممنوع، ولا- يمكن الموافقه معه بناءً على ما عرفت من الإشكال فلا- نعيد ، فلا بد أن نلاحظ الاحتمالين الآخرين ، وهو كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً أو أن يكون الوضع في كليهما عاماً .

أما الاحتمال الأول فالظاهر عدم صحته لأنه أولاً :

لا إشكال أن هذا الاحتمال لا يتضمّن قدراً جامعاً على نحو الاشتراك المعنوي كالقسم الثاني ، لأن ذلك بعيد غايته ؛ لاستلزامه أن يكون الشارع قد

لاحظ أولاً- كل فرد فرد من الأفراد الخارجيه، ثم جعل عنوان الصلاه لكل واحد من الأفراد الخارجيه بخصوصه، برغم وجود الفروق الكبيره بين خصوصيات الأفراد .

وثانياً : ثبت اتفاق الأصوليين على أن الوضع فى المقام من قبيل الوضع العام والموضوع له العام ، كما صرح بذلك كثيرهم ، فيلزم حينئذٍ ملاحظه الجامع الموجود بين الأفراد سواء قلنا بالصحيح أو الأعم .

فإذا ثبت لزوم تصوّر قدر جامع بين الأفراد للسبب المذكور ، فنقول :

فضلاً عن الدليل المذكور الدال على لزوم ملاحظه القدر الجامع ، نقول : إن الدليل على لزوم ملاحظه الجامع ، هو قيام الدليل على الإطلاق الذى هو الفارق بين الصحيح والأعم ، بمعنى أنه لو كان عنوان الصلاه موضوعاً للجامع ، فلانزومه ثبوت دليل الإطلاق إن كان موضوعاً للأعم ، وإلا لا يكون دليل الإطلاق موجوداً على فرض كونه موضوعاً للصحه .

هذا ، وقد ناقش العلامة الطباطبائى - صاحب الميزان - فى وجه هذا الفرق قائلاً: (بأن الوجه المذكور فى الفرق بين الصحيح والأعم ، هو وجه صادر عن الشيخ الأنصارى ، ولم يقصد الشيخ بذلك بيان الجامع على أحد التقديرين دون الآخر ، لما قد عرفت من وحده الصحيح والأعم فى إبهام الجامع ، كما صرح بذلك بقوله : (إن الصحه والفساد أمران عارضيان لا بدّ لهما من موضوع يعرضانه ، فالعلم بوجود أحد الوصفين مسبق بالعلم بأصل الموضوع ، ووحده الموضوع لا بدّ منه فى المتقابلين ، فالجامع على الأعم حاله فى الإبهام حال الجامع على الصحيح ، لكان التداخل فى المراتب من حيث الصحيح والفساد .

ثم أضاف : بل الوجه تبين الصدق على الأعمّ دون الصحيح ، فالعلم بصدق مهيه على فرد لا يتوقف على العلم بحده التام ، كما أنه من الممكن أن يعلم أنّ زيدا أو عمروا من الإنسان ، مع جهله بحده التام بكونه حيوانا ناطقا وكذا سائر المهيئات ، فهذا هو الموجب لإجمال الخطاب على الصحيح ، لكون المناط في اعتبار قيد ما بين القيود ملازم للشك في صدق الصلاه ، لاحتمال الدخاله في التسميه بخلاف الأعمّ ، والوجه في ذلك تداخل المراتب ، فما من مرتبه تتصف بالصحّه إلا- أمكن أن تتصف بالفساد ، فيكون مصداقا للأعمّ ، كما يكون مصداقا للصحيح ، ومن كان وروده مورد البيان في جميع المراتب غير ممكن ، وأما بالنسبه إلى مرتبه واحده فإنه ممكن ، لكن الشأن في تمييز مرتبه عن أخراها ، وعلى فرض التميم فحاله حال الأعمّ ، فتأمل) ، انتهى موضع الحاجه من كلامه .

أقول : إنه قد أجاد فيما أفاد في الرد على كلام الأصوليين ؛ لأنهم لو أرادوا أنّ الفرق بين القولين من وجود الجامع الموجب للإطلاق في القول بالأعمّ دون الصحيح ، هو المذكور من عدم قيام جامع على أحد القولين لما ذكر من أنّ تقابل العدم والملكه ، يقتضى قيام جامع في كلّ مورد فرض له جامع على أحد الوصفين ، غايه الأمر يكون صدق الجامع على الفرد المشكوك في أحدهما أجلى من الآخر ، كما كان الأعمّ حاله كذلك بخلاف الصحيح ، حيث لا يمكن إحراز الصدق فيه لإمكان مدخلية المشكوك في تسميته مثلاً .

وإن قصدوا ما التزم به الشيخ الأعظم ومن سلك مسلكه من أنّ وجه لزوم قيام الجامع تحقق الإطلاق الذي يقتضى صدق العنوان على الفرد المشكوك في الأعمّ ، وعدم الصدق في الصحيح ، فهو مدفوع لما ذكره من أنه ليس مقتضى ذلك

هو التفصيل فى أصل الجامع بكونه لازماً فى أحد القولين كالقول بالأعمّ مثلاً، دون الصحيح لوجود الإطلاق فى أحدهما دون الآخر أو القول بعكس ذلك بلزوم قيام الجامع على القول بالصحيح دون الأعمّ ، حتّى يرد عليه ما ذكره قدس سره .

فتحقّق من جميع ما ذكرنا لزوم قيام جامع يشمل جميع الأفراد الصادقة عليها العنوان ، خصوصاً فى الصحيح الذى يؤثّر كلّ فرد مع اختلافها فى تحقّق الأثر ، ومستند القول بلزوم قيام الجامع هو قاعده الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد ، حيث أنّ مدرك هذه القاعده أمران عقليان :

أحدهما : بأنّه لا بدّ من وجود السنجيّه والربط بين العلّه والمعلول ، وبين الأثر والمؤثّر ، وإلّا لزم صحّه صدور كلّ شىء عن كلّ شىء ، وهو باطل قطعاً .

وثانيهما : أنّه من المستحيل عقلاً أن يكون شىء واحد بما هو واحد مرتبطاً ومتسانخاً مع أمور مختلفه متباينه بما هى متباينه ، فالشمس والنار والاصطكاك جميعها عوامل توجب تحقّق الاحتراق ، وليس ذلك إلّا لأنّها مرتبطه بعضها مع بعض فى جامع مشترك بينها ، وليس هو إلّا الحراره ، فهى المؤثّره فى الاحتراق ، وكذلك الحال فى المقام من قيام جامع فى المقام حيث يكون بين الأفراد الصحيحه من الصلاه، حيث يؤثّر فى ترتيب آثار الصلاه من النهى عن الفحشاء وغيره من الآثار على الجامع الصادر ، إلّا أنّ الإشكال هو ما قد يرد عليه من إمكان اختصاص قاعده الواحد بالأمور الحقيقيه دون المركّبات الجعليه الشرعيه .

وعليه ، فلا بأس حينئذٍ بصرف الكلام فى بيان الجامع لكلّ من القولين :

فأمّا الجامع على القول بالصحيح ، فقد اختلفوا فى بيانه .

فقد قال صاحب «الكفايه» : (لا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحه

وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره ، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع ، فيصح تصوير المسمى بلفظٍ مثلاً بالناهيه عن الفحشاء وهو معراج المؤمن ونحوهما . . . ) .

هذا ، وقد ردّ عليه الشيخ الأنصارى قدس سره في «التقريرات» بأن الجامع المذكور إن فرض مركباً فهو ممنوع ، لما قد عرفت من اختلاف حالات الصلاه من حيث الأجزاء قلّة وكثره بحسب أحوال المكلفين ، فيوجب دخول جزء فيحال دون حال .

وإن فرضاه بسيطاً مثل مطلوبٍ أو أمراً مساوياً له ومعروفاً له مثل عنوان الصحيح أو التام مثلاً .

ويرد على الأوّل : بأنه غير معقول ؛ لتأخر المطلوب بمرتين عن متعلّق الأمر ، لوضوح أنّه ما لم تكن الماهية موجوده وكذلك المسمى حتّى يتعلّق بهما الطلب ، لما وجد طلب حينئذٍ ، ومن المعلوم أنّه ما لم يوجد الطلب لم يتحقّق مطلوب ، فما كان متأخراً عن شيء بمرتين كيف يؤخذ فيه وفي مرتبه ، هذا أولاً .

وثانياً : يلزم أن يكون لفظ الصلاه مترادفاً مع لفظ مطلوب وصحيح وأمثال ذلك ، وهو واضح البطلان .

وثالثاً : يستلزم القول بجريان الاشتغال في الشكّ في الجزء والشرط في الأقل والأكثر على القول بالصحيح ، لأنّ المفروض معلومته المكلف به وانحصار الشكّ فيما عليه تحقيقه خارجاً ، وهو يقتضى الاحتياط ، مع أنّ القائلين بالصحيح في هذا الباب يقولون بالبراءه دون اشتغال .

وأجاب عنه رحمه الله : (بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفه زياده ونقيصه ، بحسب اختلاف الحالات ، متحد معها نحو اتحاد ، ففي

مثله يجرى البراءه ، وما لا- يجرى فيه ما يكون المأمور به أمراً خارجاً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر، نظير الشك في المحصل والمحصل كالطهاره المسببه عن الغسل والوضوء إذا شك في أجزائهما) ، انتهى كلامه .

وفيه أولاً: هناك اضطراب في كلامه ، حيث لم يبين حقيقه المأمور به في لفظ (الصلاه) فنجده يقول في صدر كلامه : (لا إشكال في وجوده وإمكان الإشاره إليه بخواصه) فيستفاد منه أن المأمور به هو المركب المشتمل على ما يحقّق النهى عن الفحشاء ومعراج المؤمن ، لكن المستفاد من ذيل كلامه : (فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن) ، أن المأمور به هو نفس الناهي عن الفحشاء ، مع أنه يعدّ من الآثار العارضه على الصلاه ، فلا بدّ أن تكون الصلاه شيئاً آخر وراء ذلك ، ويكون أثرها النهى عن الفحشاء ونظائره .

وثانياً: أن المذكور يعدّ إحالة على أمر مجهول ، كما فعل ذلك في تعريف الوضع حيث قال إنّه : (نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى) ، ولم يبين ما هو المكلف به في المقام حتّى يكون جامعاً .

وثالثاً: يلزم ممّا قاله رحمه الله أن يكون معنى قوله تعالى : «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١) أن الناهيه عن الفحشاء تنهى عن الفحشاء ، نظير القضيّه بشرط المحمول ، وبطلانه واضح .

ورابعاً: لا يستفاد من كلامه حقيقه المأمور به ، وهل هو الجامع أو ما كان مقيداً بهذه القيود ، لعدم إشارته إلى ما هو متعلق الأمر بل من خلال تصريحه بأنّه



يمكن الإشارة إليه ولا يكون هو الموضوع له ، نستفيد أنّ مراده أنّ المأمور به هو المقيد الذي لا يعدّ أثراً بناءً على دلالة القاعده الجاربه .

وخامساً : ما قيل في الجواب من أنّه يستفاد من وحده الأثر كون المؤثر واحد، إنّما يكون في الواحد المجرد البسيط بناءً على دلالة القاعده الجاربه عند أهل البرهان من أنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد ، لا في مثل الواحد الاعتباري ، حيث يمكن أن يكون متأثراً من مؤثرات متعدده لأثر واحد أو بالعكس ، لعدم استحاله ذلك فيه ؛ لأنّه أمرٌ اعتباري وليس بحقيقي ، فما ذكره ليس بصحيح كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

ومنها : ما ذكره المحقق الحائري قدس سره من أنّ المجمعول هو الجامع للأفراد الصحيحه ، بمعنى أنّ كلّ واحد من تلك الحقائق المختلفه إذا أضيفت إلى فاعل خاصّ يتحقّق لها جامع بسيط ، يتّحد مع هذه المركبات اتّحاد الكلّي مع أفرادها ، مثلاً قيام شخص القادر لتعظيم الوارد وإيماء شخص المريض له مشتركان في معنى واحد ، وهو إظهار عظمه الوارد بقدر الإمكان ، وهذا المعنى يتّحد مع قيام القادر ، كما أنّه يتّحد مع إيماء المريض ، وعليه فالصلاه بحسب المفهوم ليس التكبير والقراءه والركوع والسجود وكذا وكذا ، بل هي بحسب المفهوم هو المعنى الواحد البسيط الذي يتّحد مع تمام المذكورات تاراً ، وعلى بعضها أخرى ، ومع ما قيّد بكيفيه خاصه تاراً وبنقيضها أخرى ، وهذا المعنى وإن كان أمراً متعلّقاً بل لا محيص عن الالتزام به ، بعدما علم أنّ لتلك الحقائق المختلفه فائده واحده ، وهي النهي عن الفحشاء والمنكر ، ولا يكاد أن تؤثر الحقائق المتباينه في الشئ الواحد من دون رجوعها إلى جهه واحده ، ولكن كون هذا المعنى مفاد لفظ (الصلاه) محلّ

إشكال من وجهين :

أحدهما : أنّ الظاهر ممّا ارتكز في أذهان المتشرّعه ، هو أنّ الصلاه عباره عن نفس تلك الأجزاء المعهوده التي أولها التكبير وآخرها التسليم .

وثانيهما : هو الذي ذكره المحقّق الخراساني من لزوم الاشتغال في الشكّ في الجزء والشرط في الأقلّ والأكثر ، لمعلوميه متعلّق التكليف حينئذٍ ، لا البراءه كما عليه القائلين بالصحيح في المورد) ، انتهى كلامه .

أقول : إذا لاحظنا كلامه وتأملنا فيه نجد أنّه قدس سره حاول إثبات جامع واحد لجميع الأفراد ، لكنّه برغم محاولته بقي شاكاً في ذلك ولم يطمئن إلى جامعه المذكور ، بل ما حقّقه قبله من المعنى المشترك لجميع الأفراد أورد عليه بإشكالين ولم يحاول الإجابة عنهما ممّا يعنى قبوله بهما ، مضافاً إلى أنّ ما حقّقه كان مشابهاً مع مختار استاذه المحقّق الخراساني في «الكفايه» ، غايه الأمر أنّه تفتّن إلى أنّ قاعده الاشتغال جاريه حتّى مع فرض كون الجامع مفهوماً منتزعاً عن الأفراد ومتّحداً معها في الخارج ، لأنّه المأمور به أمر واحد بسيط قد تعلّق به التكليف ، فلا بدّ من تحصيله ولو بإتيان ما شكّ في وجوبه ، بخلاف ما لو اعتبرنا المأمور به أمراً مركّباً، فحينئذٍ يجوز جريان البراءه فيه ، والمفروض عدمه كما لا يخفى ، وهكذا ثبت أنّه رحمه الله أيضاً عجز عن بيان ما يعين الجامع في المقام .

ومنها : ما ذكره المحقّق الاصفهاني قدس سره في «نهايه الدرايه» فإنّه رحمه الله بعدما صرّح بأنّ الجامع إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً مقولياً ، أو جامعاً عنوانياً اعتبارياً وفي كليهما إشكال ، قال :

(أمّا العنوانى منه كنون الناهى عن الفحشاء ونحوه ، فالوضع بإزائه وإن كان

ممكناً ، إلا أنه يلزم عدم صحّحه استعمال الصلاه فى المعنون إلا بعنايه ومجاز ، لأنّ العنوان غير المعنون ، وليس كالجامع الذاتى حتّى يتّحد مع جميع المراتب ، مع أنّ استعمال الصلاه فى الهيئه التركيبية صحيح بلا-غايه ، مع وضوح سخافه القول بوضع الصلاه للناهى عن الفحشاء .

وأما الجامع الذاتى المقولى فغير معقول فى مثل الصلاه ، لأنها مؤلّفه وجداناً من مقولات متباينه ، كمقوله الكيف والوضع ونحوهما ، ولا تندرج تحت مقوله واحده ؛ لأنّ المقولات أجناس عاليه لا جنس فوقها ، فلا يمكن اعتبار الوحده فى المقولات المتباينه ، فلا بدّ أن يسمّى فى المركّب الاعتبارى ، فإذا لم يكن اعتبار الوحده فى أفراد مرتبه واحده كالصّحّه مثلاً ممكناً ، فعدم إمكان اعتبار الوحده بين المراتب المختلفه من الكمّ والكيف يكون بطريق أولى .

مع أنّ اتّحاد الأفراد بسيط مع المركّب ، ولو كان جميع أفراد المركّب من مقوله واحده أو غير معقول .

إلى أن قال : (والتحقيق ما ملخصه : إنّ سنخ المعانى والماهيات من حيث السعه والإطلاق، يكون عكس سنخ الوجود العينى ، الذى حيثيه ذاته حيثيه طرد العدم ، إذ سعه الماهيه يكون فى إبهامها ، وسعه الوجود يكون فى فعليتها وشدّتها ، فإن كانت الناهيه بين الماهيات الحقيقته مثل الإنسان مثلاً ، كان ضعفها وإبهامها فى عوارضها وطواريتها ، مع حفظ نفسها بذاتها حيث لا إبهام فى جنس الإنسان وفصله ، وإنّما الإبهام كان فى محو أرضه من حيث الشكل وشدّه القوى وضعفها وعوارض النفس والبدن .

وإن كانت الماهيه من الأمور المؤتلفه ، بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً ،

فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقتها وتشبثها ، أن تلاحظها على نحو مبهم غايه الإبهام ، بمعرفيه بعض العناوين غير المنفك عنها ؛ نظير الخمر مثلاً- مايع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما ، ومن حيث اللون والطعم والريح ، ومن حيث مرتبه الإسكار ، ولذا لا يمكن معرفته إلا بالسكريه من دون ملاحظه الخصوصيات تفصيلاً معه ، وهكذا لفظ الصلاه ، مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً وكيفاً ، لا بدّ من أن يوضع سنخ عمل معرّفه النهى عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات ، بل العرف لا- ينتقلون من سماع لفظ الصلاه إلا إلى سنخ عمل خاصّ مبهم ، إلا من حيث كونه مطلوباً فى الأوقات الخاصّه ، وهو الذى ذكرناه ولا بدّ منه فى الجامع بعد القطع بوجود الوضع ولو تعيّنًا ، انتهى حاصل كلامه .

أقول : وفى كلامه مواقع للنظر :

أولاً- : كون سنخ الماهية والوجود من حيث السعه والإطلاق متعاكسان ليس فى محلّه ، لوضوح أنّ الإبهام فى الماهيه بما هي ماهيه غير معقول ، لو كان مراده من الماهية ما كان من الذاتيات ، إذ الإبهام فى الذاتيات معناه الاختلاف والتخلف وهما ممنوعان فيها ، ولذلك قيل إنّ إبهام الجنس إنّما يكون فى مرحله الوجود لا فى الماهية ، مع أنّ الجنس يعدّ ماهيه ناقصه فضلاً عن النوع الذى يعدّ ماهيه تامّه ، فالإبهام فى الماهية بحسب ذاتها غير معقول .

وثانياً : ما ذكره فى صدر التحقيق من ( أنّ سنخ المعانى والماهيات من حيث السعه والإطلاق يكون سنخ الوجود العيني ، الذى حيثه ذاته حيثه طرد العدم ، إذ سعه الماهيه يكون فى إبهامها) مخالفٌ لما ذكره مثله فى ذيله للإنسان ، حيث يقول بأنّ ماهيتها حيث كانت من الماهيات الحقيقيه لا إبهام فيها ، بل الإبهام الحاصل

فيه إنَّما بلحاظ العوارض والطوارئ من جهة الشدَّة والضعف ، بخلاف حقيقتها حيث أنَّها واضحة ومعلومه من حيث الجنس والفصل .

فتقول : متى وجدت ماهية كانت حقيقتها وذاتها دون عوارضها وطوايرها مبهمه ، إلا أن يكون في مثل الفرد المرَّد ، فإنَّه أيضاً يكون الإبهام فيه بحسب الوجود الخارجى مرَّدداً بين فردين ، وإلا ليس حقيقته مبهمه واقعاً ، لأنَّ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد ، ففي حال عدم تشخصه وعدم وجوده يكون مرَّدداً ومبهماً ، وهذا هو الذى أقرَّ به رحمه الله ، ولذا نجده يقول فى ذيل كلامه : (ولا دخل لما ذكرناه بالنكره فإنَّه لم يؤخذ فيه الخصوصية البديهه) .

وثالثاً : إنَّ ما اختاره من الجامع لا يخلو عن إجمال وإبهام ؛ لأنَّه لم يبيِّن فى المقام حقيقه الجامع ، وهل مراده منه الجامع العوانى منه أو الجامع المقولى الذاتى أو غيرهما ، ولم يأت بشىء يبيِّن مراده ، وما ذكره فى مورد الصلاه من معرفيتها بآثارها من النهى عن الفحشاء كونها قربان كلِّ تقى أيضاً يأتى فيها الاحتمالات من أنَّه جامع ذاتى مقولى أو جامع عوانى ، وبالتالي فما ذكره يعدُّ كراً على ما قرَّ منه ، وإن كان غيرهما فعليه البيان ولنا النظر والإمعان .

ورابعاً : أمّا عن ما مثله من الخمر ، حيث جعل فيها الإبهام من حيث أنَّها من أى مادّه أخذت ، من العنب والتمر وغيرهما فإنَّ العنوان صادق عليها .

لا- يخلو عن مسامحه ، لوضوح أنَّ عنوان الخمر بحسب ذاته ليس مبهماً، إذ لا مجال لتصور الإبهام فيما هو متحقّق خارجاً ، وأمّا بحسب ماهية ما يتحقّق منها الخمر ، فهى قابله للتحقّق من مواد عديده ومتنوّعه ، لكن ذلك لا يجعل الخمر مبهماً لأنَّ الحقيقه التى يتضمَّننها الخمر وهى الإسكار لا إبهام فيه ، فقد يكون

الإبهام فى منشأ الخمر لكن هذا الأمر لا يسرى إلى الإبهام فى ذاتها التى هو المقصود فى المقام .

فما ذكره فى المقام عاجزٌ عن حلّ مشكله الجامع ، بل زاد قدس سره فى الحيره والإبهام فى تعيين الجامع للأفراد ، مع اختلافها بحسب الحالات وعوارض الأيام فى متعلّق التكليف ممّا يستلزم التأمل فيما أوردنا عليه .

ومنها : ما ذكره بعض الأعظم حسب ما جاء فى تقريراته (نهايه الأفكار) فإنّه رحمه الله بعد ما أبطل ما التزم به الشيخ الأنصارى من الأصليّه والبدليّه ، وأنّ أصل الجامع لعنوان الصلاه هو المشتمل على مجموع الأجزاء والشرائط ، وأنّ ما عداها من الصلوات الأخرى تعدّ بدائل لها لا أنّها صلاه حقيقه ، ويعدّ إطلاق العنوان عليها توسعه وبالغنايه ، وبعد إبطال احتمال الاشتراك اللفظى وتعدّد الوضع بشهاده صحّح قول القائل فى حقّ المأمومين فى الجماعه، حيث يصلّى بعضهم الفريضة وبعضهم القضاء وغيرها وغيرهم ممّن يصلّى الصلاه اليوميّه أو صلاه الخسوف أو العيدين أو صلاه الجنازه، حيث يطلق على مثل الجميع عنوان الصلاه دون عنايه فى البين من نحو التأويل بالمسمّى .

ثمّ بعد هذه المقدمه، قال رحمه الله : (فلا محيص من الكشف عن القدر المشترك بين تلك المختلفات فى الكميّه والكيفيه، حيث يكون المسمّى بالصلاه ، ويدور عليه مدار التسميه والصحّه ، مع أنّ هذا العنوان من العناوين المشكّكه التى تنطبق على الزائد والناقص بتمام الانطباق ، فينطبق على الفرد المشتمل على ثلاثه أجزاء ، وعلى المشتمل على الأربعة ، وعلى المشتمل لتمام الأجزاء والشرائط وهو صلاه العالم القادر المختار ، نظير مفهوم الجمع الصادق على ثلاثه وأربعة

وخمسه ، ونظير مفهوم الكلمه الصادقه على كل كلمتين فصاعداً .

ثم أضاف رحمه الله : وطريق كشف الجامع حينئذٍ يكون بأحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ .

الأول : استكشافه من جهه صدق مفهوم الصلاه على الصلاه المختلفه كمّاً وكيفاً ، وانسباق وحده المفهوم منها ، الحاكيه عن اتحاد الحقيقه ، نظير انسباق مفهوم واحد من الوجود على كونه مشتركاً معنوياً ومّتحداً في الحقيقه ، وحيث أنّ الانسباق المزبور وصدق الصلاه على الصلوات المختلفه في قولك : (هذه الجماعه يصلّون كلّ واحد منها غير صلاه أُخرى) من دون رعايه عنايه وتأويل بالمسمّى ، يقتضى قهراً وجود جامع بين تلك المختلفات ، مع كونه من قبيل التشكيكات الصادقه على القليل والكثير ، وحينئذٍ نقول ، بعد عدم تحقّق جامع صوري محفوظ في البين بين تلك الأفراد ، وعدم جامع مقولى ذاتي أيضاً ، لا لقيام الصلاه خارجاً من مقولات متعدّده كاليف والوضع والفعل والإضافه ونحوها ، فلا بدّ في تصويره من أن يجعل الجامع المزبور عبارته عن الجامع الوجودى .

وذلك بأن يؤخذ من كلّ مقوله من تلك المقولات المتعدّده جهه وجودها ، بإلغاء الحدودات الخاصّه المقومّه لخصوصيّات المقولات ، مع تحديد الوجود المزبور أيضاً ، بأن لا يخرج عن دائره أفعال الصلاه وأجزائها على اختلافها حسب اختلاف حالات المكلفين ، ثم جعله أيضاً من التشكيكات الصادقه على الزائد والناقص ، وعلى القليل والكثير ، فيقال في مقام شرح حقيقه الصلاه بأنّها عبارته عن مرتبه خاصّه من الوجود المحدود بكونها من الدائره المزبوره ، مع اشتمالها أيضاً على الأركان ، ولولا بوصف مقوليتها ، بل بجهه وجودها السارى

فيها ، نظير تحديد مفهوم الكلمه مثلاً الملتئمه من حرفين فصاعداً ، بكونها مشتمله على الحرف أو حرفين من حروف التهجي ، وجعلها من طرف غير الأركان من الأفعال والأذكار مبهماً محضاً ، وعلى نحو اللابشرط كي يصدّق على ذى أجزاء خمسه وذى أجزاء سبعة فصاعداً ، بحيث يشار إليها فى مقام الإشاره الإجماليه بما هو معراج المؤمن ، وما هو قربان كلّ تقى ، وما هو ناهٍ عن الفحشاء ، فإنّه على هذا البيان يكون مفهوم الصلاه بعينه من قبيل مفهوم الجمع الصادق على كلّ ثلاثه وأربعة فصاعداً ، على اختلاف مراتب الجمع قلّه وكثره ، فينطبق الصلاه أيضاً على كلّ واحده من أفرادها من صلاه الكامل العالم المختار ، وصلاه المضطرّ والغريق ، ونحوها من المصاديق المختلفه كيفيه وكميه ، نحو انطباق الكلّى المتواطى على أفراده ومصاديقه ، ومع ذلك أيضاً باعتبار جعلها لا بشرط من طرف غير الأركان ، فيكون من قبيل الحقائق التشكيكيه المتصوّره فى الكمّ من أجزاء مختلفه بحسب المصادق من حيث الزيادة والنقصان .

وقال أخيراً : فتلخّص أنّ حقيقه الصلاه التى رتبّ عليها غرض التكميل ، لا تكون إلّا عباره عن معنى بسيط وحدانى لا يكون بجوهر ولا- عرض ، بل مرتبه خاصّه من الوجود من المقولات الخاصّه بعد إلغاء خصوصيات الحدود ، والمقولات المحدوده بكونها من أوّل التكميره إلى آخر التسليم مثلاً- ، ولها جهه كليّه بالنسبه إلى الأفراد العرضيه ، ينطبق عليها بنحو التواطى ، وكليّه بالقياس إلى الأجزاء والأفراد الطوليّه ، ينطبق عليها بنحو السريان والتشكيك ، نظير مفهوم الجمع الصادق على الثلاثه والأربعة وغيرها من مراتب الجمع على اختلافها قلّه وكثره .



نعم ، فى عالم تنزّل تلك الحقيقه ومرحله تحقّقها فى الخارج ، نحتاج إلى خصوصيّات الحدود والمقولات ، نظراً إلى استحاله تحقّق تلك الحقيقه فى الخارج إلّا- محدوده بحدود خاصّه ، وفى ضمن المقولات المخصوصه من الكيف والفعل والإضافه والوضع ونحوها .

وبذلك أيضاً يُجمع بين ما ذكرنا من بساطه حقيقه الصلاه ، وبين ما ورد فى شرح الصلاه بأنّها ركوع وسجود وقراءه ونحوها ، حيث يحمل تلك النصوص على بيان المصداق الخارجى للصلاه) ، انتهى موضع الحاجه من كلامه .

أقول : ويرد عليه أوّلاً : قيام التهافت بين صدر كلامه وذيله ، إذ الاستفادة من صدر كلامه من قوله : (فيقال فى مقام شرح حقيقه الصلاه بأنّها عباره عن مرتبه خاصّه من الوجود المحدود بكونها من الدائره المزبوره ، مع اشتمالها أيضاً على الأركان بوجودها السارى) كون الصلاه مركّبه من الأركان الخمسه مثلاً ، لكن لا بخصوصيّاتها الفرديّه ، بل بحقيقه وجودها وحصصها الكليّه على نحو الكلى المتواطئ بالنسبه إلى أفرادها ، مع أنّه صرّح فى ذيل كلامه من قوله : (فتلخص أنّ حقيقه الصلاه التى رتب عليها غرض التكميل ، لا تكون إلّا عباره عن معنى بسيط وحدانى ، لا يكون بجوهر ولا عرض ، بل مرتبه خاصّه من الوجود . . . إلى آخره) حيث يستفاد منه أنّ الصلاه أمرٌ بسيط ، وبالتالى فلزوم كونها مشتمله على الأركان ممّا لا- وجه ، وإلّا- لكان الأركان مأخوذه فى حقيقتها ، فإذا أخذت كذلك لزم أن تكون مركّبه .

وثانياً : كيف يعقل أن نفرض للصلاه وجوداً خاصياً وحقيقه واقعيّه من دون أن يكون بجوهر ولا- عرض ، لوضوح أنّ الوجود بحسب الخارج المعبر عنه

بالحصّه - كما تكرر ذكرها في كثير من الموارد - لا يكون إلا بنحو الجوهر إن كان وجوداً قائماً بنفسه ، وإلا بنحو العرض إن كان وجوده قائماً بالغير ، وبالتالي فليس لنا في الوجود الخارجى قسماً ثالثاً يسمّى بالوجود السارى والحصّه الحقيقيه .

نعم ، قد يكون بعض الأشياء من الأمور الاعتباريّه أو الانتزاعيّه ، حيث لا وجود لها إلا من خلال الاعتبار ، ولا تأصل لها في الخارج حتّى يطلق عليه الجوهر أو العرض ، والعجب منه تشبيهه بمثل الكلمه المعدوده من مقوله الكيف حيث لم يكن بخارج من أحدهما .

وثالثاً : ولو أغمضنا عمّا ذكرنا ، لنقول : إنّ الأركان المأخوذه بنحو بشرط لا إن كانت أخذت بما لها من الأقسام الخمسه ، بأن تكون الجميع معتبره في الصلاه ولو بحصّيتها ووجودها السارى ، لزم أن لا يكون عنوان الصلاه شامله لمثل الصلاه الفاقده لتلك الأقسام مثل صلاه الغرقى والمنهدم عليه ، وإن كان المراد اشتماله على الأركان بأيّ صورته اتّفقت مع قيام المناسبه بينها وبين تلك الصلاه - أى اعتبار أركان كلّ صلاه على النحو المناسب لها - فيلزم أن تكون الصلاه بحسب الأركان من جهه القلّه والكثره ، بحسب حالات المكلفين وأفرادها ، مأخوذه على نحو اللابشرط ، ولا يكون على نحو المتواطى ، لاختلاف الأفراد من حيث الأركان قلّه وكثره .

والاختلاف في اعتبار الشارع من جهه كون الأركان سهوها كعمدها في الزيادة والنقصان دون الأفعال والأذكار ، لا يوجب التفاوت في حقيقه الصلاه ، لاشتمالها لها ولغيرها ، من جهه أنّ صحّه الصلاه في أحدهما مقيدّه بلزوم الإتيان على أى حال دون الآخر ، كما يشهد لذلك حكمه بالصحّه برغم وجود الفرق

وكذلك المأخوذ في الجهل من الإتمام في موضع القصد برغم زياده الأركان فيه ، بخلاف الجهل في الأفعال والأذكار حيث حكم بالبطلان لزيادتهما جهلاً .

ورابعاً : إنَّ حقيقه الصلاه إن أخذت على نحو الحصّه الخارجه والوجود الخارجى فإنّه لا يمكن حينئذٍ فرض انطباق الكلى على أفراده ، إذ الشىء الخارجى بوجوده يكون متشخصاً ، فلا يكون حينئذٍ كلياً حتّى ينطبق على الأفراد .

ومما ذكرنا يظهر بطلان اعتبار وجود المقولات المختلفه بالذات مصاديق وحصصاً خارجيه للعنوان ، فإنّ تسريه العنوان إلى تلك المصاديق ممنوعه .

وخامساً : إذا كان الوجود الخارجى هو الجامع ، فكيف يعقل أن يكون الأمر متعلقاً به ، إذ أنّ الوجود الخارجى علّه لسقوط الأمر وامتناله ، لا- لثبوتة وتحققه ، وبالتالي فكيف يمكن أن نجعل لوجود السارى والحصّه الخارجيه مسمى الصله ، فما ذكره رحمه الله عليه وأتعب نفسه الشريف فى تصحيح جامع للصلاه غير مقولى ولا- صورى ، بل جامع وجودى ، ليس بشىء ، بل خرج بظاهر كلامه عمّا يليق بالقبول من جهه علم المعقول ، فالأولى هو الاعتماد على ما هو المتعارف عند العرف والعقلاء .

ومنها : ما عن بعض محققى عصرنا كما جاء فى تقريراته المسمى ب- «تهذيب الأصول» ، وإليك كلامه ملخصاً :

قال : (لابد قبل توضيح الجامع من تقديم مقدّمه ، وهى :

إنّ المراد هو تصوير جامع كلى منطبق على الأفراد المختلفه كميّاً وكيفياً ، فحينئذٍ مرتبه فرض الجامع تكون متقدّمه على مرتبه الصّحه والفساد ، لأنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً .

ثم ذكر أنّ توهم كونهما من الأمور الإضافية ممنوع، لقيام التضادّ بينهما ومع قيامه لا يعقل التضاييف .

إلى أن قال : إنّ بعض الشرائط دخيله في الصحه خارجاً ، غير داخل في محطّ البحث ، لأنّه يكون في مرتبه متقدّمه على الوجود الخارجى ، وما يعرضه من الصحه ومقابلها ، وعليه فلا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمى ، لما علمت من أنّ الماهية التي وضعت لها لفظه الصلاه إذا وجدت في الخارج مجرّده عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له ، تتّصف لا- محاله بالفساد ، ولا يمكن اتّصافها بالصحه في هذا الحال ، فلا تكون الماهية الموضوع لها متّصفه في الخارج بالصحه دائماً ، وهذا بعينه مقاله الأعمى وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته .

وقد تقدّم أنّ النزاع ليس في وضع هذه الألفاظ لمفهومي الصحيح والأعم ، ولا للماهية المتقيّده بالصحه ، بل لا يمكن الوضع لماهيته ملازمه لها لدى مفهوم الصحه ، وحقيقتها غير لازمين للماهية ، لأنهما من عوارض الوجود ، كما أنّه لا يمكن وضعها لماهيته إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة ، لما عرفت من خروج بعض الشروط من حريم النزاع ، فلا بدّ أن يكون النزاع هكذا : هل الألفاظ موضوعه لماهيته تامه الأجزاء والشرائط الكذائيه أو ما هو ملازم لها أو لا؟

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المركّبات الاعتباريه إذا اشتملت على هيئه وماده ، يمكن أن يؤخذ كلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط لا- بمعنى لحاظه كذلك ، فإنّه ينافى اللابشرطيه ، بل بمعنى عدم اللّحاظ في مقام التسميه إلاّ للماده والهيئه بعرضها العريض ، وذلك كالمخترعات من الصنایع المستحدثه ، فإنّ صانعها بعد

اختراعها وتحكيم موادها المختلفه وتأليفها بهيئته خاصه ، وضع لها اسم الطياره أو السياره كذلك لا بشرط من جهه مادتها وهيئتها ، ولهذا ترى تكامل الصنعه كثيراً ما يوجب تغييراً في موادها وتبديلاً في شأن من شؤون هيئتها ، ومع ذلك يطلق عليها اسمها .

ثم قال في مقام توضيح كلامه : بأن المركبات الاعتبارية على قسمين :

قسم: يكون الملحوظ فيها كثره معينه كالعشره ، فإنها واحده في قبال العشرين والثلاثين ، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها .

وقسم: يكون فيها قوام الوجود الاعتباري بهيئته وصورته العريضه، غير ملحوظ فيها كثره معينه في ناحيه الماده ، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العريضه موجوده يطلق عليها اللفظ الموضوع ، وإن تقلت موادها أو تكثرت .

وإن شئت قلت : إن الهيئه قد ابتلعت هذه المواد والأجزاء وصارت مقصوده في اللحاظ . هذا حال الماده .

وأما الهيئه : فقد تلاحظ : تارة بنحو التعيين ، وأخرى بنحو اللابشرط مثل مادتها .

والحاصل : أن المركبات غير الحقيقيه قد تؤخذ موادها فانيه في هيئتها ، وكان النظر إلى الهيئات ، ومع ذلك أخذت الهيئه لا بشرط أيضاً ، وذلك مثل الدار والسياره ونحوهما التي يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضي بين أفرادها ، بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلف من الجنس والفصل فيها .

وبالجملة : لا يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلا بعناوين عرضيه كالعباده الخاصه في الصلاه ، والمركوب الخاص ، أو المسكن الخاص في مثل البيت

والسياره ، فإذن البيت بيتٌ سواء أخذ موادّها من الحجر والطين أو من الجصّ والخزف ، وبقي على هيئته المربع أو المثلث أو غيرهما ، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئته مخصوصه تكون الماد فانيه فيها ، ومع ذلك لم تلحظ الهيئته أيضاً معيّنه من جميع الجهات .

إذا عرفت هذا فنقول : إنّه لا- منع عن القول بكون الصلاه وأضرابها موضوعه لنفس الهيئته اللابشرطيه الموجوده فى الفرائض والنوافل ، قصرها وتمامها ، وما وجب على الصحيح والمريض باق منها إلاّ بعض المراتب التى لا تكون صلاه كصلاه الغرقى .

والحاصل : أنّها وضعت لهيئته خاصّه مأخوذه على النحو اللابشرط ، فانيه فيها موادّها الخاصّه من ذكر وقرآن وركوع وسجود ، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها ، وهيئتها صورته اتّصاليه خاصّه حافظه لمادّتها ، أخذت لا بشرط فى بعض الجهات .

نعم ، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثله كالدار والسياره ، حيث أنّه فى المقام نحو تضيق فى الموادّ من التكبير إلى التسليم ، إلاّ أنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض ، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء بعرضه العريض ، ولكن الغرض متوجّه إلى الهيئته الخضوعيه التى تصدق على فاقد الحمد والتشّهّد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها) .

انتهى موضع الحاجه من كلامه رفع الله فى درجاته ومقامه .

\*\*\*

أقول : ويرد على كلامه إشكالات عديده :

أولاً: سبق وأن ذكرنا سابقاً بأنّ التقابل بين الصّحّة والفساد يكون على نحو تقابل العدم والملكه دون التضادّ ، وبالتالي فإنّه يبطل كثيراً ممّا ابتنى عليه ، لأنّه بنى أساس كلامه على عدم كونهما من الأمور الإضافية ، فرتبّ عليه عدداً من المباحث التي لا تخلو عن المسامحة ، وحيث اعتبر الصلاه في حالٍ محكومها بالصّحّة بالنسبه إلى حال وشخص ، وفاسده في حاله أخرى بالنسبه إلى شخص آخر ، فلا بدّ أن يفرض تارةً صحيحه وأخرى فاسده ، كما أنّ أفراد الصحيحه أيضاً حيث كانت متفاوتة ، فلا بدّ من فرض جامع يحوى جميع الأفراد، بحيث يعدّ ذلك الجامع حلقةً يتعلّق به الأمر ، وحينئذٍ يصل الدور إلى السؤال عن الجامع في مثل الصلاه وأضرابها .

وثانياً: إذا عرفت لزوم قيام جامع يتعلّق الأمر به ، فكيف يمكن مع ذلك الالتزام بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمى ، بل يقول بأنّ الموضوع إذا وجد في الخارج برغم تجرّده عن الشرائط يتّصف بالفساد لا محاله ، ولا مجال لآتصافه بالصّحّة في الخارج دائماً ، ومن الواضح عدم إمكان تعلّق الأمر بما هو متّصف بالفساد .

وثالثاً: اتفق أهل المعقول بأنّ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه ، لاستحاله تحوّل الشىء عند وجوده وتحقّقه عمّا وقع عليه ، فحينئذٍ إذا فرض بأنّ الماهية المتحقّقه دائماً تتّصف بالفساد ، فكيف يمكن أن ينقلب ويصبح صحيحاً ، حتّى يصلح لوقوع الأمر عليه ، وإن بقي على ما هو عليه من الفساد ، فكيف للمولى أن يبعث إليه ويأمر به ويطلب من المكلف إيجاده ما هو فاسدٌ، لبطلان البعث إلى إيجاد الصلاه الفاسده خارجاً .

ورابعاً: لو سلّمنا ما ذكره من عدم تحقّق الماهيّة إلّا فاسداً ، وعدم إمكان تصوير جامع للصحيح بما له من الأفراد المختلفه كماً وكيفاً ، فما ذكره في آخر كلامه من فرض الجامع أمراً مركّباً اعتباريّاً، بأن تكون المادّة والهيئه مأخوذه على نحو اللّابشرط الشامل لجميع أفراد الصلاه من قصرها وتمامها ، وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها المتصوّره ما لا يناسب مع ما ذكره أوّلاً ، لأنّ ما اعتبره لا يخلو حاله من أن يعدّ جامعاً للصلاه الصحيحه أو الفاسده ، فإن كان الأوّل فهو مخالف لدعواه من عدم الإمكان كما ذكره ، وإن كان الثاني ، فإنّه - مضافاً إلى أنّه خارج عن فرض المسأله ، لأنّنا كُنّا بصدد بيان الجامع للصحيح دون الفاسد - لا يناسب مع ما ذكره من ترتيب عنوان الناهى عن الفحشاء أو كالعباده الخاصّه فى الصلاه كما صرّح به رحمه الله ، ومن الواضح أنّ ما لا يكون صحيحاً لا يترتّب عليه تلك الآثار المسمّاه بعناوين عرفيه .

وخامساً: أنّ هناك فارقاً بين ما اتّخذته فى معنى الصلاه من أنّ مادّتها وهيئتها تكون على نحو اللّابشرط الشامل لجميع المصاديق، وبين اعتبار التضييق من جهه التكبير والتسليم ، مع أنّ الالتزام بلزومهما أيضاً بحيث لو عجز عنهما وقام بإحضار بدلها من الإشاره - كما فى الأخرس مثلاً - لما كان كافياً غير مقبول قطعاً لأنّ صلاه الأخرس صلاه .

فإن قيل: بأنّ المراد هو الأعمّ منهما ومن بدلها، فتكون صلاه الأخرس داخله فيها .

قلنا أوّلاً: يلزم أن يكون التكبير والتسليم مأخوذين على نحو اللّابشرط فى أصل وجودهما الذاتيين كسائر الأفعال .



وثانياً : إنّه أئى فرق بين الأخذ على نحو اللأبشرطيه فيهما كذلك، حتّى يشمل البدل أيضاً ، وبين اعتبار الأجزاء فى جميع أقسامها - حتّى التكبير والتسليم - من تلك الحيشيه أيضاً لا- بشرطاً ليصدق عنوان الصلاه على صلاه الغرقى ، فلا ميزه لصلاه الغريق ليخرجها عن العنوان.

وسادساً : إنّ جعل البيت والسياره وأمثالهما من المركّبات الاعتباريه لا- يخلو عن مسامحه ، لأنّ تركيبهما يختلف عن تركيب الإنسان من الجنس والفصل هذا، فضلاً عن أنّها ليست من المركّبات الاعتباريه لوجود تأصل لأجزائها فى الخارج وانضمام بعضها مع بعض حقيقه .

نعم، لا- يصدق عليه التركيب المزجى الذى يصدق على السكنجيين المركّب من الخلل والإنكبين، حيث يختلط أجزاءها جميعاً مثلاً . اللهمّ إلا أن يراد به التشبيه فقط دون المماثله من جميع الجهات .

وبالجملة : فما ذكره من ذكر الجامع لا يصحّح ما يمكن القبول منه لمثل الصلاه مع ما عرفت من الإشكالات الوارده عليه، فلا بدّ حينئذٍ من تصوّر جامع يشمل جميع الأقسام فى مثل صلاه الغرقى والمهدوم عليه، وصلاه الميّت وغيرها .

بل قد يظهر عن المحقّق الخوئى عجزه عن تصوير جامع بين الأفراد الصحيحه حيث قال فى «المحاضرات» بما خلاصته:

(إنّ الجامع المتصوّر لا بدّ أن يكون: إمّا جامعاً ذاتياً مقولياً أو جامعاً عنوائياً.

فالأوّل غير معقول، لأنّ المؤثّر فى جهه النهى عن الفحشاء هو نفس الخصوصيات الخارجيه من الأجزاء والشرائط، لا الجامع بين الأفراد ، مع أنّه لو سلّمنا إمكان تعقله لا طريق لنا لإثباته ، لأنّ الجامع لا يخلو: إمّا أن يكون مركّباً أو بسيطاً .

والأول: غير معقول لأنَّ الصَّحَّه والفساد لَمَّا كانا مفهومين إضافيين - سواء كان من المركَّب العالى كصلاه المختار، أو الوسطى أو الدانى كصلاه العاجز - كان صحيحاً بالنسبه إلى شخص أو زمان أو حاله، وفساداً بالقياس إلى الآخر أو الأخرى ، فحينئذٍ لا يعقل بواسطه هذا التداخل أن يؤخذ منها جامع تركيبى، وهو أمرٌ بديهى .

والثانى: أيضاً غير معقول، لأنَّ الصلاه مؤلَّفه من مقولات متباينه ومن الأجناس العالیه - ظهر من خلال كلام المحقِّق الأصفهانى فلا نعيده إلاَّ بإشاره خفيفه إليه، فكيف يمكن فرض جامع ذاتى مقولى لها، وإلاَّ لما كانت أجناساً عالیه.

إلى أن قال : ولو سلّمنا إمكانه لا بدّ أن يكون الجامع أمراً عرفياً، وما ذكر فى الجامع لا يكون عرفياً حتّى يكون مورداً للخطاب، إذ هو متعلّق على المفاهيم العرفيه، لأنَّ كثيراً من الناس لا يفهمون من الصلاه تأثيرها فى النهى عن الفحشاء، فضلاً العلم بكشفها عن جامع مقولى ، هذا فى القسم الأوّل .

وأما الجامع العوانى: فهو ممكنٌ إلاَّ أنَّ لفظ الصلاه لم يوضع له، وإلاَّ لزم الترادف بينها وبين عنوانها كناهى الفحشاء مثلاً، وهو باطل، وأما بلحاظ معنونه فإنّه يلزم أن تكون وضع لفظ (الصلاه) من قسم الوضع العام والموضوع له الخاصّ ، مع أنّه كالمشترك اللفظى وهو باطل ، لوضوح أنّ انطباق الصلاه على جميع أفرادها يكون على نسق واحد، فيكون كالوضع والموضوع له فيها العام لا الخاصّ .

ثمّ قال فى الجواب عن المحقِّق الأصفهانى بعد إبطال تصوير الجامع بكلا قسميه كما عرفت : إنّ الكلام فى هذه المسأله فى تعيين المسمّى للصلاه الذى هو

متعلق للأمر الشرعى ، ومن الظاهر أنّ الجامع المزبور لا يكون متعلقاً للأمر الشرعى ، بل المتعلق له هو نفس الأجزاء المتقيده بقيود خاصه، فإنها هي التي واجده للملاك الداعى للأمر بها ، ومن هنا كان المتبادر عرفاً من لفظ الصلاه هذه الأجزاء المتقيده بتلك الشرائط لا ذلك الجامع) ، انتهى ملخص كلامه .

ويرد على كلامه أولاً : بأنّ الجامع ممّا لا بدّ منه كما عرفت وجهه عند ذكر كلام المحقق الأنصارى قدس سره ، من جهة إمكان وجود الإطلاق وعدمه حيث لا بدّ من الرجوع فى الموارد المشكوكه على اختلاف القولين .

ثانياً : وأيضاً نحتاج للجامع باعتبار أنّ الأمر يتعلّق به دون الأجزاء الخارجيه، لوضوح أنّ الأجزاء عند وجودها فى الخارج مع تماميه شرائطها يوجب سقوط الأمر وامثاله، وأمّا متعلقه فإنّه يستحيل تعلّق الأمر به لأنه محال، فلا بدّ من وجود مفهوم كلى متعلق للأمر قابل لانطباقه على الأفراد على نحو انطباق الكلى على أفراده .

والعجب منه أنّه ردّ على من توهم كون الوضع فيه عامياً دون الموضوع له، بأنّه يكون يعدّ من باب الانطباق على الأفراد كانطباق الكلى على أفراده على نسق واحد ، وبرغم ذلك أنكر فى المقام فى آخر كلامه كونه متعلقاً للأمر، فلعلّه قصد بذلك أنّه الوضع المسمى للأفراد دون الكلى المأمور به، فلازم ذلك تطبيقه للجامع الأعمى حينئذ كما عليه المحقق الخمينى، وقد عرفت الإشكال فيه .

وثالثاً : إنّ انحصار الجامع بين مقبولى وعنوانى بالمعنى الذى ذكره، والإشكال فى كلّ منهما ليس على ما هو عليه، إذ ستعرف إن شاء الله من وجود جامع بين الأفراد الصحيحه وتكون العناوين المعروفه مثل النهى عن الفحشاء

والمنكر وكونها معراجاً للمؤمن داخلاً في آثار الصلاة وبركاتها كما وردت الإشارة إليهما في القرآن .

والعجب منه دعوى عدم فهم العرف لذلك من لفظه الصلاة ، لأنه من الواضح أنه ليس المراد من العرف عامه الناس ، بل أهل الدّين وعلماء الشريعة العارفين بالآيات والأحكام والتفاسير والأوامر الشرعيّة ، الذين كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخاطبهم بمثل تلك الآيات .

نعم لم تكن الألفاظ موضوعه لتلك العناوين ، لما ذكرنا في محلّه من الإشكالات العديده التي يستلزم القول بها .

إذا عرفت عدم تماميه ما ذكره المحقّقون في بيان وجود الجامع للأفراد الصحيحه وعدمه ، فلا بأس حينئذٍ بصرف الكلام إلى ما نلتزم به في المقام ، ونرجو من الله رجاءً واثقاً أن يهدينا إلى سواء السبيل ، وأن يأخذ بأيدينا ويرشدنا إلى طريق الحق والصواب ، إذ روى : «أنّ العلم نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء» ، فنقول ومن الله الاستعانه :

أنّه بعدما ثبت من لزوم وجود الجامع وأن ترتيب الآثار عليه يعدّ من البديهيّات كما عليه المحقّقون من الأصوليين ، فلا يخلو هذا الجامع من أن يكون إمّا ذاتياً أو عرضياً .

أمّا الأوّل منهما فغير معقول ، لأنّ الصلاة ليست من الحقائق الخارجيه والمركبات الواقعيّه ، بل هي عنوان اعتباري متّرع عن عدّه أمور متباينه ، كلّ واحد منها كان من نوع خاصّ ومقوله مخصوصه ، وليس صدق عنوان الصلاة على هذه الأمور صدقاً ذاتياً بحيث تكون هذه الماهيّات المختلفه متّحده من ذاتاً في

عنوان الصلّاتيه ثمّ تختلف أجزائها وشرائطها باختلاف حالات المكلّفين من الحضر والسفر، والصحّه والسقم، والاختيار والاضطرار، ونحو ذلك، فإذا لم يمكن تصوير الجامع بين الأجزاء في مرتبه واحده، يكون عدم إمكانه في المراتب المتفاوته بطريق أولى .

وأما الجامع العرضي، فتصويره معقول، فلا يبعد أن يكون الجامع عباره عن نحو توجّه خاصّ وتخشع مخصوص من العبد لساحه مولاه بواسطه هذا النوع من العباده المأخوذ فيها الأجزاء على نحو اللابشرط في جميع مواردّه، على حسب كيفيه خاصّه في كلّ مورد بحسبه، بحيث يتحقّق هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها في كلّ موضع بحسب ذلك الموضع من القيام أو القعود أو الاضطجاع أو الإيماء بما يناسبه ويبقى هذا الحال إلى نهايه الصلاه، فيكون هذا التوجّه بمنزله الصوره لتلك الأجزاء المتناسبه بحسب الذات، المتفاوته كمّاً وكيفاً، وبحسب المراتب.

وبالجملة: ليست الصلاه عباره عن نفس الأقوال والأفعال المتباينه بحسب الوجود، حتّى لا يكون لها حقيقه ثابتة باقيه إلى آخر الصلاه ومحفوظه في جميع المراتب حتّى تكون نتيجه عدم صدق الاشتغال بالصلاه حال السكونات والسكونات المتخلّله، بل هي عباره عن توجّه خاصّ يحصل للعبد ويتحقّق بالشروع فيها ويبقى ببقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى كالكلي المشكّك الذي له مراتب متعدّده متفاوتة تنزع في كلّ مرتبه عمّا اعتبر جزءاً لها، ويكون وجود هذه الصوره بعين وجود الأجزاء في الخارج، لا أن تكون الأجزاء لها محصّيه له حتّى يكون الشكّ في الزيادة والنقيصه فيها شكّاً في المكلّف به الموجب للاشتغال ، بل يعدّ في الحقيقه شكّاً في التكليف بالنسبه إلى ذلك المشكوك،

والمرجع حينئذ البراءة كما عليه المشهور القائلون بالوضع للصحيح ، فيكون وزان هذا الأمر الاعتبارى حينئذ وزان الإنسان ونحوه من الموجودات الخارجيه، حيث تكون طبيعته محفوظة في جميع مراتب أفراده المتفاوتة بالنقص والكمال، والصغر والكبر، وتحول الحالات ما دام الصورة الإنسانيه محفوظة في جميع ذلك، كما لا- يكون تعلق الأمر إلا- هو الجامع العرضى لا ما هو الموجود فى الخارج يستلزم أمراً محالاً .

إذا عرفت إمكان مثل هذا التصوير فى الصلاه بأقسامها وأفرادها بعرضها العريض، ثبت شموله لمثل صلاه الغريق والمهدوم عليه وصلاه الجنازه خلافاً لما التزم به البعض من إنكار كونها من الصلاه، برغم أنّ الموجود فى الأخبار والآثار إطلاق الصلاه عليها مثل غيرها .

ودعوى شموله لها بالعنايه والمجاز دون غيرها مع تساويها فى الإطلاقات والاستعمالات تكون دعوى بلا بيان وقولاً بلا برهان ، كما لا يخفى .

كما يمكن تصوير هذا الجامع فى سائر العبادات كالصوم والحج أيضاً ، بل وهكذا فى المعاملات لو قلنا بوضعها للصحيح .

وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكر من الإشكالات ، ولا- يلزم محذور أصلاً، ويوافقنا بل قد سبقنا فى ذلك أستاذنا المحقق البروجردى، رضوان الله تعالى عليه، وجعل الجنة منزله ومأواه، وحشرنا معه بجوار الرسول والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، آمين يارب العالمين .

هذا كله فى تصوير الجامع على القول بالصحيح بتفصيله .

وأما تصوير الجامع على القول بالأعم: فقد اختلفت كلمات الأصوليين فى

إمكانه وقوعاً بعد فرض إمكانه ذاتاً، مع أنّ المستفاد من كلمات بعض الأعلام كالمحقق الخراساني قدس سره والمحقق النائيني الإشكال في الثاني أيضاً لأنهما يقولان إنّ تصوير الجامع على الأعمّ يعدّ أشكل، كما وقع الخلاف بينهم فيما هو الجامع أيضاً، فلا بأس بالإشارة إليه، واختيار ما هو الحقّ عندنا، فنقول :

قال المحقق القمي قدس سره : - واختاره المحقق الخوئي في «المحاضرات» - إنّ الجامع عبارته عن أركان الصلاة الدخيلة في تسميتها، على نحو يكون الزائد عليها داخلاً في المأمور به لا في المسمّى ، كما أنّ النقصان عن مثل ذلك مضرّ بالتسميه.

وأضاف صاحب «المحاضرات» بكون هذا المعنى مستفاداً من الأخبار، وأتعب نفسه فيه بنقل الأخبار الدالّة على أنّ تكبيره الإحرام والرکوع والسجود والطهاره داخله في صدق الصلاة بالتسميه .

ثمّ أضاف في آخر كلامه: (كون الموالاة والترتيب أيضاً داخلاً في المسمّى، لأنّه جعل الصلاة من المركّبات الاعتباريه، فلا مانع من جعل جمله أجزائها على سبيل التعادل مأخوذاً في المسمّى، ولو استلزم دخول بعض فيه في حال، دون حال وخروجه في آخر ، لأنّ المحذور في ذلك إنّما يكون في المركّبات والماهيات الحقيقيه، لا في مثل الاعتباريه، فمثّل بمثل المدار حيث يكون بعض مرافقه مثل البئر والسرداب والحوض داخلاً إن كانت المدار مشتمله لها، وخارجاً في غيره ، بل وهكذا يكون في غيرها من المركّبات الاعتباريه التي لم تلحظ فيها من جانب الكثره حدّاً خاصيّاً، بخلاف القلّه حيث لوحظ فيها حدّاً مخصوصاً كما لا يخفى)(١) ، انتهى محصّل كلامه .

وفيه أولاً: إن أُريد من الأركان جميع الخمسة، فلا إشكال في أنه ربما هو أقل من ذلك، ويصدق عليه الصلاه عرفاً ولو فاسداً، كما لو فرض من أتى بالصلاه مع تمام أركانها إلا- أنه نسي التكبير بزعم أنه قد أتى بها، فيصدق عليها الاسم وإن لم تكن مصداقاً للمأمور به .

وإن أُريد بعضها، فإنه مضافاً إلى أنه لو أخذ مقدار معين منها مثلاً اثنان أو ثلاثة فيسئل عن وجه التعيين بذلك، لإمكان دعوى الأقل من ذلك أو أكثر، مضافاً إلى عدم ثبوت وجه معين للتعين في الخارج بأنه هو الركوع والسجود مثلاً أو الركوع والقيام المتصل به، أو هو مع التيه، إن أُريد التعيين بخصوصه، وعدم تعين ما هو المتعلق للثنتين أو الثلاثة، لو أخذ على نحو التبادل لا على التعيين من إتيان نفسها أو بدلها، حيث لا دليل لنا لإثبات ذلك في صدق التسميه.

ولو سلّمنا إمكان ثبوته واقعاً، وما يشاهد في لسان بعض الأخبار من إطلاق صدق الصلاه في بعض، أو عدمه في آخر يمكن أن يكون المقصود هو المأمور به منها لا المسمّى، ولذلك يصحّ أن يُقال: (إنه يعيد صلاته) حيث قد أطلق الإمام عليه السلام لفظ الصلاه لما أتى بها فاقدًا لبعض الأركان .

ودعوى: أنه يكون بالمجاز مساويه مع دعوى احتمال كونه بالحقيقه في التسميه كما التزم به القائل بالأعم، بل هو أولى عمّن يقول بأن الأصل في الاستعمال الحقيقه .

وثانياً: إنّ ما ذهب إليه المحقق الخوئي مع ملاحظه ذيل كلامه يوجب صدق ما ادّعيناه، وكونه خلاف ما اختاره المحقق القمي قدس سره لأنه قد أضاف إلى الأركان الموالاة والترتيب مع عدم كونهما من الأركان، فليس هذا إلا لما ذكرنا بأن



صدق الصلاة تسميةً لا- يدور مدار الأركان فقط ، إذ ربّما يوجب الإخلال بالموالات من الفصل الطويل بين الأجزاء إخلالاً بالمسمى ولو أتى بجميع الأركان أيضاً كما لا يخفى .

وثالثاً: من لزوم كون إطلاق الصلاة للمجموع من باب المجاز، من جهة استعمال اللفظ الموضوع للجزء على الكل فهذا الإشكال باق في محله .

أقول: ومن هنا ظهر فساد قول من ذهب إلى أنّ الجامع عبارته عن معظم الأجزاء، كما نسبه الشيخ الأعظم قدس سره في تقريراته إلى المشهور، وقبله المحقق الخوئي أيضاً بحسب ما يستظهر من كلامه في محاضراته(١)، لورود ما ذكرناه من الإشكالات فيه أحسن وأبين من سابقه، للاختلاف الفاحش بين الأفراد بالنظر إلى الحالات الواردة للمكلفين، وعدم تشخيص تلك الأجزاء بمعظمها .

كما يظهر فساد تشبيه ما نحن فيه بالمقادير، بكون وزانه كوزان المقادير والأوزان من صحّح إطلاقها على القليل والكثير من وزن الأصل ومقداره ، فهكذا الأمر في المقام .

لوضوح أنّ صحّح الإطلاق في تلك الموارد إنّما تكون من باب المسامحة عرفاً، لا إطلاق الحقيقي أوّلاً .

وثانياً: لا يعملون بهذه المسامحة في كلّ الأشياء ، بل يفزّقون في مثل الذهب والفضّة والمجوهرات، ويراعون الدقّة حتّى بأقلّ من مثقال بخلاف في مثل التبن حيث يتسامحون فيه كثيراً، لعدم قيمته العرفيّة كسائر الأشياء ، كما لا يخفى .

قال الشيخ الأعظم: عند توجيه التصوير الجامع في تقريراته، وتبعه صاحب «الكفايه» بأن يكون اللفظ موضوعاً للفرد الكامل الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، ثم بعد تنزيل فاقد بعض الأجزاء والشرائط منزله الواجد ادعاءً - كما ذهب إليه السكاكي في المجاز العقلي - استعمل اللفظ في الفاقد، أو صار الفاقد حقيقةً بالاستعمال والتعيين بدفعه أو دفعات، فيكون استعمال لفظ الصلاه في الفاقد حينئذٍ حقيقياً لا بالمسامحه والعنايه، هذا .

وفيه أولاً: إن هذه الدعوى إنما تصح في المركبات الخارجيه التي تتحقق لها فرداً كاملاً صحيحاً فيطلق في الأقل منها بالمسامحه كما في المعاجين، إذ قد يكون استعمالها في فاقد بعض الأجزاء منها على نحو الحقيقه بالاعتبار الذي ذكر، وهذا بخلاف مثل الصلاه التي لها أفراد متفاوتة في الصحه بحسب اختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والضروره والاختيار، بل اختلاف نوع أفراد الصلاه من الآيات والجنائز والغرقى وغيرها، بل قد يطلق على ما هو مشتمل على إحياء واحد وإشاره فارده فقط فكيف يصح ذلك؟

وثانياً: مضافاً إلى أن المسامحه في مثل المركبات والمعاجين أيضاً يكون على حد معين من الفاقد، لا بمثل هذه المقادير، مثلاً لو كان المعجون مركباً من عشره أجزاء يتسامحون في فقدان جزء أو جزئين منها، لا ما يكون الموجود منها جزءاً أو جزئين فقط، كما لا يخفى، فتتنظير المقام به لا يخلو عن وهن .

والذي يمكن أن يُقال في تصوير الجامع: كما يستظهر من كلام بعض الأعلام مثل المحقق الحائري والعراقي في الجمله، هو أن لفظ الصلاه قد وضع على عمل كان مواده لا بشرط من حيث الأجزاء، وإن كان له صورته معينه نوعيه

بحسب مصداق من مصاديقه من الأقسام، بحيث كانت الأجزاء مؤثرة فعلياً لو انضمت إليها ما اعتبره الشارع من الأجزاء والشرائط فعلاً، فيتحقق منه الصّحّه، ويؤثر في حصول الآثار والبركات، ومؤثراً اقتضائياً وشأئياً لو لم ينضم إليها ما هو المعتبر فيه فيطلق عليه الفساد ويقال إنه فاسد، وهذا العنوان يصدق على ما كان مشتملاً لجميع الأجزاء أو بعضها، بما لا يضرّ بصدقته وتسميته عرفاً .

فعلية يكون إطلاق لفظ الصلاه لكل من الصحيح من أفرادها المتفاوتة والفاسد منها كذلك، إطلاقاً حقيقياً على القول بالأعم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات، كما لا فرق فيه في العبادات بين الصلاه وغيرها، فحينئذ يكون إطلاق الصلاه على الفرد الصحيح من الغرقى كإطلاقها على الفرد الصحيح الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، كما هو الحال في طرف فسادهما أيضاً كذلك، ولعلّ هذا التوجيه يعدّ أحسن الوجوه من كلمات القوم .

فحينئذ لا يبعد أن يكون تشبيه بعضهم للمقام بمثل الاعداد في عدم تغييره باختلاف حالات الشخص، ونقصان بعض الأجزاء منه، وصحّه إطلاقه ما دام وجوده الحقيقي موجوداً خارجاً، خالياً عن قرب تقريباً للأذهان بالمثل، لا أن يكون مثله حقيقه، لوضوح أنّه يكون متشخصاً خارجاً حقيقه، دون الصلاه ونظائرها حيث تعدّ من المركبات الجعليه الشرعيه، كما لا يخفى .

هذا كلّه فيما يمكن ذكره في بيان تصوير الجامع بين الأقوال على كلا القولين من الصحيح والأعم .

\*\*\*

الأمر الخامس : من الأمور التي لا بدّ من تقديمها هو بيان ثمره القولين ، فقد

ذكر لذلك ثمرات ثلاث :

الأولى : هو إجمال الخطاب على القول بالصحیح، فلا يجوز الرجوع إليه عند الشك في جزئیه شیء للصلاه أو شرطیته لها، كما لو شك في أن السوره هل هي معتبره وواجبه، فلا يجوز حينئذ الرجوع إلى إطلاق قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أو (صلّوا الصلاه اليومیه) لرفع وجوبها على القول بالصحیح، لأنّ ترك الشكوك موجب للشك في صدق أصل الصلاه الصحیحه، لإمكان دخالتها في تسميتها حقيقه لصحتها .

هذا بخلاف القول بالأعم، حيث يصح فيه الرجوع إلى إطلاق الخطاب في رفع وجوبها للقطع، بعدم دخالتها في تسميتها، فإن كانت دخيله كان في صدق المأمور به عليها فيرجع فيه إلى الأصول العمليّه أيضاً، فالتمسك بالإطلاق لرفع وجوبها صحیح من دون حاجه للرجوع إلى الأصول العمليّه .

هذا غايه ما يمكن أن يُقال في تقريبها.

وفيه : أنه غير صحیح في بعض الموارد، لوضوح أنّ التمسك بالإطلاق في الشبهه المفهومیه لنفس المقام أو المصادقيه له غير جائز، حتّى على القول بالأعم ، مثلاً لو قيل : (أكرم عالماً) ، وشك في وجوب إكرام زيد من جهه الشك في كونه عالماً أو لا؛ للشك في أصل معنى العالم، بأنّه هل يُطلق على من علم الصنعه مثلاً أم لا ، وهكذا لو شك في حصول العلم له أصلاً فإنه لا يجوز حينئذ الرجوع إلى الأصل اللفظي والإطلاق ولو على الأعم، لكونه راجعاً إلى الشك في التسميه ، ولهذا يقال التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه له غير جائز، وهو أمرٌ معروف على ألسنه أهل الفن.

كما أنه يجوز الرجوع إلى العام والإطلاق حتى على القول بالصحيح، فيما إذا كان المتكلم في صدد بيان ما هو المعتبر في الماهية من الصلاة مثلاً، فمع ذلك شك في وجوب شيء ولم يذكره المولى في مقام بيان الأجزاء والشرائط لتلك الماهية، فلا إشكال حينئذ في جواز الرجوع إلى ذلك العام في رفع الوجوب عن الجزء المشكوك، نظير ما ورد في بيان حقيقة الصلاة في روايه حماد بن عيسى (١)، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه لإثبات عدم وجوب الاستعاذه مثلاً، ويسمى هذا بالإطلاق المقامى، وهذا ممّا لا كلام فيه في جواز الرجوع .

كما لا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الإطلاق اللفظي، فيما إذا أحرز أو شك في أنّ المولى كان في صدد بيان أمر آخر غير ما هو المعتبر في الماهية أم لا، مثلاً. كان في مقام بيان أصل التشريع لذلك العمل، كما هو المتعارف في مثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أو «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) أو «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٣) وأمثال ذلك، لا في صدد بيان ما هو الواجب في الصلاة شرطاً أو شرطاً حتى يؤخذ بإطلاقه، بلا فرق في ذلك أيضاً بين الذهاب إلى الصحيح أو الأعم .

هذا ما ذكره صاحب «الكفايه» قدس سره من لزوم كون الدليل وارداً مورد البيان وإلا أصبح الدليل مجملاً أو مهملاً .

قيل: في بيان وجه الفرق بين القولين في الرجوع إلى الإطلاق وعدمه، هو ما إذا كان المولى في مقام بيان ما هو المعتبر في الشيء لا في حقيقته وماهيته

١- وسائل الشيعة: الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، ح ١.

٢- سورة البقره: الآية ١٨٣ .

٣- سورة آل عمران: الآية ٩٧ .

وتسميته ، بل ممّا هو خارج عن ماهيته، وداخل في الأمور به من القيود والخصوصيات ، فحينئذٍ لو شكّ في وجوب سوره مثلاً في الصلاة وعدمه ، ففي هذا المورد يجوز الرجوع إلى الإطلاق على القول بالأعمّ، لصدق ماهية الصلاة وحقيقتها على فاقد السوره أيضاً، بخلاف القول بالصحيح ، لاحتمال عدم صدق الصلاة صحيحه مع عدم السوره، فلا يصدق الماهية حينئذٍ كما لا يخفى .

هذا كما في «عنايه الأصول»(١).

أقول: لكن الإنصاف عدم تمامية هذا الفرق المذكور أيضاً مطلقاً؛ لأنه حينئذٍ لا يخلو عن أن يكون الإطلاق في مقام بيان ما هو الدخيل في الماهية، فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الإطلاق، للشكّ في أصل الماهية، مع عدم إتيان المشكوك ، غايه الأمر تكون الماهية على الصحيح هو الصحيح منها وعلى الأعمّ هو الأعمّ منها .

وإن لم يكن الإطلاق والدليل وارداً إلاّ بصدد بيان ما هو الدخيل في الأمور، فيجوز الرجوع إلى الإطلاق على الأعمّ لصدق الماهية عليه حينئذٍ، بخلاف القول بالصحيح، لأنه على مبناه يرجع الإطلاق في الجزء المشكوك إلى الشكّ في جزء الماهية، لأنه يساوي عنده ما هو الأمور به مع الماهية الصحيحه ، إلاّ أنّه أيضاً يرجع إلى الإطلاق فيما إذا علم كون المتكلم بصدد بيان ما هو المعبر في حقيقه الصلاة، ولم يتبّه إلى ذلك المشكوك، حيث يقال له الإطلاق المقامي دون اللفظي الذي هو المقصود في بيان جهة الفرق بين القولين .

ومن هنا يظهر فساد كلام المحقق العراقي من إنكار أصل الثمره باعتبار

عدم تحقّقها خارجاً، لأنّ جواز الرجوع إلى الإطلاقات فرع كون مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (١) بصدد بيان ما هو المعتبر فيهما، مع أنّهما ليستا كذلك، بل كان في صدّد بيان أصل التشريع، فالأعمى أيضاً لا يجوز له الرجوع إلى المطلقات .

وجه الفساد: أنّ وجود الإطلاقات في مقام بيان ما هو المعتبر في الواجب ممّا لا ينكر، وإلّا لكان جميع بحوث الفقهاء في التمسك بالإطلاقات في موارد الشكوك لاغية، وهذا ممّا لا يقبله الذوق السليم، كما يشاهد كثيراً منها في باب المعاملات من التمسك ب- «أَحَلَّ اللَّهُ الْمُبَيْعَ» (٢) و«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) وأمثال ذلك .

أقول: ثبت من جميع ما ذكرنا صحّح قول الشيخ الأعظم قدس سره من جعل هذه الثمره ثمره للقولين في بعض الموارد، أى في مقام الإطلاقات اللفظية دون الإطلاقات المقاميّة، إذ فيها يجوز الرجوع إلى الإطلاق على كلا القولين .

الثمره الثانيه: بأنّ مقتضى القول بالصحيح هو الرجوع إلى الاشتغال في الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيته؛ لأنّ الشكّ فيهما موجب للشكّ في أصل التسميه والحقيقه، وكان المطلوب والمأمور به شيئاً معلوماً والخارج يحصّله، فالقاعده حينئذٍ تقتضى الاشتغال، هذا بخلاف القول بالأعمّ حيث يكون المرجع في تلك الموارد إلى البراءه، لأنّ مرجع الشكّ في الجزئيه والشرطيه يكون شكّاً في التكليف فيرجع إلى البراءه، هذا .

١- سورة البقره : الآيه ٤٣ .

٢- سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .

٣- سورة المائده : الآيه ١ .

وفيه: قد عرفت ممّا إمكان القول بتصوير الجامع على الصحيح، مع كون الأصل في المشكوكات هو البراءة أيضاً، لما قد عرفت من كون الجامع عرضياً كلياً منطبقاً على الخارج، ومُتحدداً مع الأفراد؛ ففي الحقيقة يكون المركب الخارجى والمؤلف الاعتبارى الجعلى متعلقاً للتكليف باعتبار اتّحاده مع ذلك الجامع، فليس الجامع شيئاً مستقلاً خارجاً عن الأفراد حتّى يكون الشكّ فى الجزء دون الشرط من قبيل الشكّ فى المحصّل والمحصّل ، ليكون المرجع حينئذٍ الاشتغال .

ولعلّه لما ذكرناه ذهب المشهور إلى البراءة فى الشكّ فى الأجزاء والشرائط مع ذهابهم إلى كون ألفاظ العبادات موضوعاً للصحيح ولا يكون ما ذهبوا خلافه إن جوّزنا جريان البراءة فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين .

ومن هنا يظهر عدم تماميته ما يشاهد عن بعض من التفصيل فى الصحيح بين كون الصحيح شخصياً فيكون المرجع هو الاشتغال وكونه نوعياً فالمرجع هو البراءة ببيان أنّ فقدان بعض الأجزاء عند الشكّ يوجب الشكّ فى إمكان قيام البدل وهو الفاقد مكان الواجد ، فالأصل العدم فلازمه الاحتياط والاشتغال ، هذا بخلاف الصحيح النوعى حيث أنّه يمكن شموله للفاقد أيضاً فيجوز الرجوع إلى البراءة لدى الشكّ فى الجزء والشرط لعدم كون الفاقد خارجاً عن الصحيح لكون المراد من الصحّحه هو النوع الشامل لنفسه وبدله ، هذا .

وأما وجه عدم تماميته لأنّ منشأ الشكّ فى كفايه البدل مكان الأصل وعدم الكفايه يكون مسبباً عن الشكّ فى جزئيه المشكوك أو شرطيته ، فإن قلنا جريان البراءة فيه فيلزم كون الفاقد بدلاً عن الواقع لو كان فى الواقع جزءاً أو شرطاً ، وإن



لم يجز فمعناه عدم كفايه ذلك عنه ، فلا بدّ من حلّ المسأله في أصل جريان البراءه في المشكوك وعدمه بما ذكرناه من الوجه .  
 فثبت ممّا قلناه إنّ هذه الثمره التي قد ذكرها المحقّق القمّي للفارق بين القولين ممّا لا وجه لها ، بل لا يجوز الرجوع إلّا إلى البراءه سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ إن جرينا البراءه في الأقلّ والأكثر الارتباطيين وإلّا لا يجرى على كلا القولين أيضاً ، وهو العالم .

ثالثها : ما هو المذكور في الكفايه عن قول بأنّ الثمره تظهر في كون الوفاء بالنذر حاصلًا لمن نذر إعطاء درهم بمن صلّى وأعطاه به مع علمه بفساد صلاته على القول بالأعمّ، لعدم الإخلال بالتسميه حينئذٍ ، بل أخلّ بما هو المعترف في المأمور به ، وهذا بخلاف القول بالصحيح حيث لا تحصل البراءه عن النذر في المفروض لإخلاله بالتسميه ، هذا .

لكنه مخدوش أوّلاً : بأنّ صدق الوفاء بالنذر وعدمه يدور مدار مطابقه المأتي به لما هو متعلّق للنذر حتّى يصدق عليه الوفاء ، لوضوح أنّ النذر إن كان متعلّقه هو المسمّى بالصلاه من دون لحاظ عنوان صحته، فيتحقّق الوفاء بذلك، لحصول متعلّقه، وإن كان المقصود الصلاه التي كانت منشأً للأثر ومحكوم به بالصحه - كما هو المتعارف والمتبادر إليه لدى الإطلاق - فلا تحصل البراءه بها على القول بالأعمّ، لا- لعدم صدق الصلاه تسميهً ، بل لعدم كونها حال فسادها متعلّقه للوفاء حتّى تكون مصداقاً للامتثال، فجعل مثل ذلك ثمره بين القولين لا تخلو عن المناقشه .

وثانياً : بأنّ الثمره لا بدّ أن تكون من المسائل الأصوليه، بأن تكون نتيجة المسأله واقعه في طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه، لا مثل المثال ، لأنّ

تطبيق كبرى الوفاء بالنذر الواقع فى لسان الشارع بقوله : (فِ بنذرك) على ما يصحّ الانطباق عليه فى صورهِ دون صورهِ أُخرى يعدّ من المسائل الفرعيّة الإلهيّة دون المسائل الأصوليّة .

فثبت ممّا قلنا عدم صحّهِ جعل هذه الثمره وسابقها ثمره بين القولين ، فالأصل فى الثمره الأولى منها ، كما لا يخفى .

إذا عرفت الأمور الخمسه المتقدّمه على أصل الاستدلال فى مقام إثبات أحد القولين من الصحيح أو الأعمّ ، فنقول :

### أدله القائلين بالصحيح

قد استدلل على الصحيح بوجوه كثيره :

منها : التبادر ، وهو كون الصحيح هو المنسب إلى الذهن لدى الإطلاق ، ووجهه واضح .

وفيه: إن أريد من التبادر هو التبادر من حاق اللفظ من دون معونه القرائن الخارجيّة من المقاليته والمقاميّة، ولو من جهه أنّ غرض المسلم حيث كان ترتيب الآثار على العمل، وهو لا يتحقّق إلا بالصحيح، بل ولو من جهه أنّ المسلم لا يقدم فى العبادت بأمر فاسد ، فهذا مسلّم العدم بلا إشكال عندنا؛ لأنّه لا يفيد لإثبات المدعى والمطلوب بكون اللفظ موضوعاً للصحيح فقط ، كما هو المعتر فى التبادر، إلا أن يثبت كون التبادر من حاق لفظه، وهذا ما لم يثبت.

وإن أريد من التبادر الأعمّ، أى ولو كان بمعونه القرائن، فهو صحيح إلاّ أنّه لا يفيد إثبات كون عناوين العبادات موضوعه للصحيح كما هو المنظور فيما نحن فيه .

كما أنه لو سلمنا التبادر فيبقى الإشكال على مبنى المحقق صاحب «الكفاية» من جعل الجامع عبارته عن ما هو المؤثر في النهي عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ، حيث أورد على نفسه بناءً على التبادر، بأنه قد عرفت الإجمال في ذلك الجامع ، ولا مجال للرجوع إليه عند الشك وأنه غير مبين .

ثم أجاب عنه : بأنه مبين من غير وجه كونه الناهي عن الفحشاء وغيره من الآثار ليس إلا- ما يكون من انسباق ذلك المعنى الصحيح من حاق اللفظ، ومن المعلوم أنه لا يكون إلا لنفس الجامع .

فحينئذ نقول : لا يخلو الأمر من اختيار أحد الشقين :

إما أن يكون نفس الجامع مبيّناً ومعلومًا ولا إجمال فيه ، فلا بدّ من القول حينئذٍ بجواز الرجوع إلى إطلاقه في الشك في الأجزاء أو الشرائط.

أو لا يكون معلومًا وعدّ مجملًا، ولذلك لا مجال للرجوع إليه عند الشك ، فلازمه عدم تحقّق تبادر المعنى الصحيح المحمل من اللفظ أيضًا، لأنه لا انسباق لشيء مبهم ومجمل من اللفظ .

وكيف كان، فإنّ هذا الإشكال مبني كما قلنا في ابتدائه ، فإثبات التبادر للصحيح به مشكل جدًّا .

ومنها : صحّح السلب عن العبادة التي وقع الإخلال ببعض أجزائها وشرائطها ، يعنى يصحّ أن يقال إنّ الصلاة فاسده عند فقدان بعض أجزائها وأنها ليست بصلاة ، فصحّح السلب علامه كونها موضوعه للصحيح ، هذا .

وفيه : أنه لا يخفى عليك أنّ معنى صحّح السلب عبارته أخرى عن عدم صحّح حمل لفظ الصلاة مثلاً على الصحيح منها ، كما أنّ عدم صحّح السلب عبارته أخرى

عن صحّحه الحمل .

فحينئذٍ نقول : إن أريد من عدم صحّحه الحمل هو الحمل الذاتى الأوّلى، أى لا يصحّ الحمل الهوهوى للفظ الصلاه على الفاسد منها، فلا نمنع عنه ، ونلتزم به، لكن الفاسد فقط ليس كذلك حتّى يصحّ ذلك الحمل، بل لا يصحّ الحمل الأوّلى للصحيح أيضاً لأنّه أحد فرديها لا تمام حقيقتها وماهيّتها عيناً .

وإن أريد من عدم صحّحه الحمل هو الحمل الشائع الصناعى، فهو أوّل الكلام، لعدم إقامه برهان على عدم كون الفاسد من أحد فرديها ، بل نحن ندعى خلافه من صدق الصلاه على الفاسد أيضاً عند العرف ، هذا أوّلاً .

وثانياً : قلنا : إن أريد من صحّحه السلب صحّحه سلب الصلاه المأمور بها عن ما هي فاسده، فهو مقبول لكن لا يفيد بحالهم .

وإن أريد صحّحه السلب عن الفاسد حتّى باعتبار المسمّى بالصلاه، أى لا يطلق على الفاسد أنه مسمّى بالصلاه ، فهو مخدوش قطعاً، لشهاده الوجدان والعرف بمشاهده إطلاقاتهم على خلاف ذلك ، كما لا يخفى .

ومنها : إنّه يمكن الاستدلال لكون ألفاظ العبادات موضوعه للصحيح، بما ورد فى الأخبار والآثار من كون (الصلاه عمود الدّين) و(معراج المؤمن) و(قربان كلّ تقى) و(الصوم جُتّه من النار) ، حيث أنّه يفهم من مفهوم هذه الجمل الخبريّة بأنّ ما ليس بعمود الدّين ومعراج المؤمن ليس بصلاه حقيقه .

ودعوى: كون المراد من تلك الجمل فى الأخبار هو الصحيح منها، بأن يكون المقصود بأنّ الصلاه الصحيحه تعدّ عموداً للدّين ومعراجاً للمؤمن، أى إحدى فردى الصلاه يكون كذلك ، فلا ينافى حينئذٍ أن تكون الصلاه الفاسده صلاه أيضاً

لا تترتب عليها هذه الآثار، كما لا يخفى .

مدفوعه أولاً: بأن ذكر الجامع الكلى الأعم على مذاق الخصم، وإرادته خصوص فرديه يوجب مجازاً، فلا بد من ذكر قرينه ،  
والحال أنها مفقوده فلا يصار إليه من دونها .

وثانياً: إن مقتضى مفاد أصاله الحقيقه هو كون المراد من الصلاه والصوم فى تلك الأخبار، حقيقتها وماهيتها لا الفرد الصحيح  
منهما حتى يكون مجازاً .

فظهر ممياً ذكرنا كون المقصود من موضوعات تلك القضايا هو حقيقه الموضوعات ، فينتج أن حقيقه الصلاه التى تثبت الآثار  
ليس إلا الصحيح، فهذا هو المطلوب ، وهو منقول عن الشيخ الأعظم ، ومذكور فى «الكفايه» مع توضيح منا .

وفيه أولاً: إن إثبات ذلك الاستدلال متوقف على ثبوت حجيه أصاله الإطلاق والعموم، لإخراج الفرد المقطوع خروجه عن  
الإطلاق والعموم حكماً وموضوعاً وفرداً، حتى يوجب كون خروجه تخصصاً لا تخصيصاً .

توضيح ذلك: فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى محله بأن حجيه أصاله الإطلاق والعموم، كما أنها ثابتة لمورد الشك فى  
التخصيص بعد القطع بفرديه شىء للعام حيث يثبت بذلك عدم رجوع التخصيص، هل هى ثابتة فيما إذا قطع بخروج فرد من  
العام حكماً، إلا أنه شك فى أنه كما خرج عن حكم عموم العام، هل هو خارج عن موضوعه وفرديته أم لا، بحيث إن كان  
خارجاً فرداً أيضاً فتكون نتيجه كون خروجه تخصصاً، وإلا كان تخصيصاً؟

وقلنا: بأن مقتضى أصاله العموم هو حفظ عموميه العام، ولزوم الحكم بالتخصيص كما لو قيل: (أكرم العلماء) ، وقطعنا بخروج  
زيد عن وجوب الإكرام،

وشكّ في أنّ خروجه كان من حيث الحكم فقط ليكون تخصيصاً لأكرم العلماء، فكان خروجه حينئذٍ أنّه عالم إلاّ أنّه لا يجب إكرامه به ، أو كان موضوعياً وفردياً أى كان غير عالم، فلا يجب إكرامه، فيتمسك بأصالة العموم لإثبات الثانى، وهو التخصص.

اختار المحقق الخراسانى قدس سره فى محلّه عدم حجّيه أصاله العموم والإطلاق فى الثانى ، فعليه كيف ذهب هنا إلى خلافه !؟

وبعبارة أخرى: إنّ إطلاق (الصلاه عمود الدين) أو (معراج المؤمن) يكون شاملاً لجميع أفراد الصلاه، ونحن نقطع خارجاً بأنّ الصلاه الفاسده والصوم الفاسد لا يكونان مشتملين لهذه الخصوصيات، ويعدان خارجين قطعاً إذ الفاسد لا يكون عمود الدين وغيره ، فالآن نشكّ بأنّ خروج الفاسد عن تلك الإطلاقات، هل كان فى خصوص الحكم حتى يكون تخصيصاً، أى يصدق على الفاسد عنوان الصلاه حقيقه إلاّ- أنّه لا- يشمل هذه الآثار ، أو كان خارجاً موضوعاً وفرداً حتى يكون خروجه تخصصياً، فالتمسك بأصالة الإطلاق فى قوله: (الصلاه عمود الدين) ومعراج والحكم بأنّ خروج الفاسد كان حقيقه حتى يكون بالتخصص لا بالتخصيص يعدّ مخالفاً لما التزم به سابقاً.

كما أنّ الظاهر - بحسب ما يخطر بالبال فعلاً حتى نصل إلى محلّه - هو عدم حجّيه أصاله العموم والإطلاق إلاّ لخروج الحكمى فقط دون الموضوعى، لأنّ حجّيتهما ثابتة بواسطه بناء العقلاء، وهو أمرٌ لئبى فلا بدّ من الاقتصار فى مثله على القدر المتيقن فيه، ولوجوه أخر ليس المقام مجالاً لتعرضها، فيوكل أمرها إلى موضعه إن شاء الله تعالى .

وثانياً : إنّه لا إشكال في أنّ المراد من الصلاه في مثل هذه القضايا هي الصحيحه منها سواء كانت هي تمام الحقيقه والماهيه أو كانت أحد فردى الحقيقه .

وأما كون المراد خصوص الصحيح مجازاً، وكونه محتاج إلى القرينه ممّا لا يكاد ينكر، إلاّ أنه نقول بأنّ القرينه قد تكون مستفاده من سياق نفس القضيه، بكون المقصود هو هذا الفرد، كما إذا قيل بأنّ الإنسان حلّال لمشكلات العلوم ، فإنّه يفهم من حاق نفس الجمله بأنّ المقصود من الإنسان ليس مطلق الإنسان، حتّى يشمل الجاهل، بل المقصود العالم منهم ، وهكذا الأمر في المقام ، إذ يفهم من قوله : (إنّ الصلاه عمود الدّين) أو (معراج المؤمن) أنّ المقصود ليس مطلق الصلاه ، بل كانت الصلاه الصحيحه مقصوده، هكذا كما قد يشاهد في بعض الاستعمالات أنّ المقصود إفهام أصل الحقيقه من دون ملاحظه كونها صحيحه أو فاسده، كما إذا قيل للرجل: أحضر زيدا لكذا ، فأجاب : إنّه يصلّى ، إذ ليس المراد من قوله يصلّى أنّه يصلّى صحيحاً أو فاسداً ، بل المقصود إفهام أنّه مشغول بذلك العمل، حتّى لو كان في الواقع صلاته فاسده .

فنوع هذه الإطلاقات يفيد أنّ المقصود منها والمراد هي الحقيقه والماهيه منها أو الصحيح فقط أو الفاسد فقط كما لا يخفى .

وثالثاً : هو الجواب المنقول عن المحقّق الخراساني في حاشيته، ومفاده: إنّ التمسك بأصالة الحقيقه لإثبات كون الألفاظ في مثل تلك الإطلاقات في الأخبار هو الصحيح حقيقه وماهيه، وكونه هو الموضوع له للألفاظ لا يخلو عن إشكال ، لوضوح أنّ أصالة الحقيقه إنّما يصحّ التمسك بها لإثبات ما هو المراد والمقصود للمتكلّم، فيما إذا شكّ في مقصوده، بأنّه أراد من اللفظ معناه الحقيقي أو غيره،

فيلمسك بها لإثبات المعنى الحقيقي، وهذا أمرٌ يمكن دعواه بجواز الاستدلال به عند العقلاء ، وهذا بخلاف ما لو أُريد إثبات ما هو الموضوع له للفظ، فإنَّ العقلاء لا يتمسكون لإثباته بالأصل.

ومنها: الاستدلال بالأخبار التي تنفي الصلاة فيما إذا فقد بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً، كقوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ، و(لا صلاة إلا بطهور) ، حيث أنّ مقتضى رعايه طبع لا النافية، كونها لنفي الجنس والحقيقة ، كما يُقال: لا رجل في الدار ، فإنَّ المقصود إثبات نفي الحقيقة والجنس من ذلك .

ودعوى: احتمال كون المراد من المنفَى الصَّحَّة دون الحقيقة، لا ينافي كون الصلاة الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط أيضاً صلاة حقيقة .

مدفوعه: بأنَّه خلاف الظاهر فلا- يصار إليه مع عدم وجود قرينه على ذلك، بل يمكن أن يُقال: كون المراد من مثل هذا الاستعمال والتركيب نفي الصَّحَّة أو الكمال، حتَّى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) لا يخلو عن منع ، لوضوح أنّ مثل هذه الجمل قد أدَّت للمبالغة ولا تستحقَّ المبالغة إلا بأن تستعمل في نفي الحقيقة ، وكأنَّه أراد بيان أنّ صلاة جار المسجد في بيته ليست بصلاة حقيقة بالادِّعاء، فإذا كانت القضية في مثلها كذلك ففي مثل الأمثلة المذكورة يكون بطريق أولى ، هذا .

لكنَّه أيضاً مدفوع: بأنَّ المقصود في مثل هذه الجمل ليس إلا- إفهام لزوم وجود مثل فاتحة الكتاب أو الطهور في الصلاة الصحيحة جزءاً أو شرطاً، لا أنه عند فقدهما ليست بصلاة ولو بالمسمَّى، فحينئذٍ لا محيص عن أن يكون المقصود نفي الصَّحَّة، لانصراف الإطلاق إلى ذلك ، أو إن كان المراد منها هو نفي الحقيقة عن



المأمور بها لا عن المسمّى بالصلاه كما لا يخفى .

ومنها : بأنّ طريقه الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ على المعانى الصحيحه، أى المركّبات العامّه للأجزاء والشرائط أو الحكمه المقتضيه لذلك، فإذا استعمل أحياناً فى الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط لا يعدّ استعمالاً حقيقياً ، بل كان بالمسامحه والعنايه إذا كان طريقتهم كذلك، فينضمّ إلى هذه المقدمه مقدّمه أخرى ، وهى : أنّ الشارع يعدّ أحد أفراد الواضعين ، والظاهر أنّه غير متخطئ عن هذه الطريقه فى وضع ألفاظ العبادات على معانيها ، فينتج بأنّ ألفاظ الصلاه والصوم وغيرهما وضعت للصحيح منها حقيقه .

وفيه : أنّ هذا الاستدلال بكلتا مقدّمته ممنوعه .

أمّا الأولى : لإمكان دعوى كون الحكمه فى الوضع عند العرف هى عكس ما ادّعى يعنى بأن يكون الوضع للأعمّ لئلا يحتاجوا فى استعمالاتهم فى الفاسد من المركّبات إلى القرينه حتّى يكون استعمالهم فيه مجازاً ، وأمّا لو كان موضوعاً للأعمّ فلا يكون الإطلاق فيه إلاّ استعمالاً فى أحد أفراد الحقيقه كما لا يخفى .

وأمّا عن الثانى : فلائذّ الشارع يمكن أن يتخطّى ذلك لحكمه اقتضت ذلك، وهى بناء أمره على التسهيل للعباد ، لكونه رؤوفاً بهم ، فيمكن أن يكون الوضع عنده للأعمّ منه للعباد والمجتهدين، حتّى يتمكّنوا عند الشكّ فى بعض الأجزاء والشرائط الرجوع إلى الإطلاقات والتمسيك بها لرفع الجزء المشكوك وشرطه، دون أن يرجعوا فى تلك الموارد إلى الأصول العمليّه من البراءه والاشتغال، إذ هى دليل عند فقد الأدلّه اللفظيّه كما لا يخفى ، ولعلّه لذلك نرى أنّ المحقّق الخراسانى قدس سره بعد استدلاله بذلك يقول : (إلاّ أنّها قابله للمنع ، فتأمل) .

أقول: هذه جملة ما استدللّ بها للصحيح، القابله للإشارة إليها، وإن بالرجوع إلى الكتب المطوّله نقف على أزيد من ذلك، ولكن لا حاجة لذلك.

\*\*\*

### أدله القائلين بالأعمّ في ألفاظ العبادات

وهي وجوه :

منها: التبادر، وقد عرفت توضيحه في السابق خلاف ما يدّعيه الصحيحى، لوضوح أنّه إذا أطلق لفظ الصلاة أريد منها هو ما يسمّى بذلك، سواء كان صحيحاً أو فاسداً، إلاّ أنّه كما كان أكثر موارد استعمالها في الصحيح بواسطة احتياج الصحيح إلى ذكر الآداب، وبعض ما يعتبر فيها، وكان مورد استعمالها في عرف المتشرّعه وهم لا يحتاجون إلّا إلى الصحيح، ولذلك كثيراً ما يطلق على الصحيح منها، فإذا استعمل هذا اللفظ في الفاسد، كما إذا قيل لمن نسى الطهارة: (أعد صلاتك) فإنّ ذلك لا يعدّ مجازاً لأنّه استعمال للفظ في معناه الحقيقي، كما لا يخفى.

ومنها: عدم صحّه السلب، أى يصحّ حمل لفظ الصلاة حملاً شائعاً عليها وعلى المسمّى بها ولو كان فاسداً، كما يصحّ الحمل الشائع الصناعى على الصلاة الصحيحه، حيث يعدّ علامه الحقيقيه، وإن قلنا سابقاً رجوع ذلك إلى التبادر أيضاً، كما لا يخفى .

ومنها: صحّه التقسيم إلى الصحيح والفاسد، أى يقال: بأنّ الصلاة قد تكون صحيحه، وأخرى فاسده، فصحّته دليل على كون الوضع للأعمّ .

نعم، هذا يكون دليلاً بعدما ثبت كون الوضع للأعمّ بالأدله السابقه واللاحقه،

وإلا- يمكن دعوى كون الاستعمال فى الأعمّ فيه وإن كان مسلماً، إلا أنه مجاز لكونه استعمالاً فى غير ما وضع له ، فلذلك لا يكون هذا بنفسه دليلاً مستقلاً ، كما لا يخفى .

ومنها : استعمال الشارع هذه الألفاظ فى الأخبار والروايات فى الصحيحه، لوجود ما يدلّ على ذلك فيها، وهو مثل الخبر المروى عن أبى جعفر عليه السلام ، قال:

«بُنى الإسلام على خمس : الصلاة والزكاه والحجّ والصوم والولاية ، ولم يناد أحد بشيء كما تُودى بالولاية ، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه ، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاه» (١).

فإنه بناءً على كون عباده تارك الولاية باطله، فيكون المراد من الأخذ بالأربع هو الأعمّ حتى يشمل الفاسد أيضاً .

وكذلك النبوى صلى الله عليه و آله المشهور الوارد فى حقّ الحائض : «دعى الصلاة أيام اقراءك» (٢).

حيث أنه لو لم يكن المراد هو الفاسد منها، لزم عدم صحّ النهى عنها، لعدم قدره الحائض على إتيان الصحيحه فى حال حيضها ، فيلزم أن يكون نهياً لما لا- تقدر عليها، وهو محال ، فيكون المراد هو الفاسد، فيكون ذلك دليلاً على كون الصلاة موضوعاً للأعمّ ، هذا .

وفيه : أمياً عن خبر الأوّل أولاً: أنه لو تمّ البيان المذكور، لزم كون الاستعمال فى الأربع فى قوله : «وأخذ الناس بالأربع» ، هو الأعمّ، لا أن يكون اللفظ فى كلّ

١- وسائل الشيعة: الباب الأوّل من أبواب مقدّمات العبادات، ح ١٠.

٢- الكافى: ج ٣ / ٨٨ الحديث ١.

واحد موضوعاً للأعمّ حتّى يكون حقيقه فيه .

وثانياً: إنّ الألفاظ فى ذلك الخبر بحسب ما جاء فى صدره لابدّ أن تكون خاصّه بالصحيح، باعتبار كونها أركان الإسلام، فهو لا يبنى على الفاسد .

وأما ذيله وهو قوله بالإجمال: «فأخذوا الناس بالأربع»:

تارة: يفرض كون التصرف والعنايه فى نفس الأخذ، باعتبار كون عبادته تارك الولايه باطله، فتكون الأربع باطله، فحينئذ لو كانت الألفاظ بحسب الحقيقه والماهيه والمسمى موضوعاً للصحيح، فمتعلّق أخذهم ليس بشيء أصلاً، فيكون تعبير الأخذ هاهنا مع أنّه ليس بشيء حتّى يأخذه مجازاً، فإذن قد يفرض كونه مجازاً فيالكلمه، أى استعمل الأخذ هنا مجازاً مع عدم تحقّق الأخذ أصلاً، أو يكون مجازاً فى الاسناد أى الأخذ استعمل فى معناه الحقيقى، إلا أنّ إطلاقه للمخالفين المعتقدين صحّحه عملهم كان مجازاً لادّعاء أنّه أيضاً أخذٌ كالأخذ الحقيقى.

وهذا الجواب هو الذى يظهر من كلمات المحقّق الخراسانى قدس سره مع توضيح منّا، فيكون مصحح الادّعاء حينئذ اعتقادهم بالصحّه، كما لا يخفى .

هذا بناءً على أنّ المراد من الأربع هى الأربعة المذكوره فى الصدر، وقال شيخنا السيّد المحقّق الداماد رحمه الله (١):

(إن أراد أنّه هو الظاهر من الروايه، فبعيدٌ لو كان فى ذيله (لو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله، حيث يؤيّد كون ذيلها مستتبعاً لما فى صدره)، نعم لو لم يكن هذا الدليل فيه كما هو فنقول أيضاً أمكن ذلك، وحينئذ يأتى الاحتمال ولا يخفى أنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وبالتالي يسقط الخبر عن الحجّيه فضلاً عن الظهور.

وأخرى: يفرض التصرف والعنايه فى متعلّق الأخذ، أى المأخوذ، بأن يكون

الأخذ مستعملاً في معناه الحقيقي ، كما أنّ الأربع بالإجمال عبارته عن الصحيح كالتفصيل المذكور في صدر الرواية، كما قد يؤيد ذلك وجود الألف واللام في لفظ الأربع، حيث يكون عهدياً ومشيراً إلى ما هو المذكور في الصدر .

غايه الأمر يكون وجه إطلاق الأخذ عليها، لفرض الصحه باعتقادهم ، فالألفاظ استعملت حينئذٍ في معناها الحقيقي، وهو الصحيح دون الأعم منه، فلا يكون مجازاً .

وهذا هو الذي يظهر من كلام الشيخ الأعظم في التقريرات ، وذكره المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» (١) أيضاً .

أقول: لكن وفي كلا الجوابين تأمل .

فأمّا الأول : لوضوح أنّ لفظ الأخذ ليس فيه الشبهه، بأنّه استعمل في معناه الحقيقي، لأنّ ما يقومون به من الصلاه والصوم ولو كان فاسداً، وقلنا بكون حقيقه هذه الألفاظ موضوعه لخصوص الصحيح ولو تسميه، فمع تلك التي هي للأعمال صورته خارجيه وهيئه خاصه، يصح إطلاق الأخذ عليها حقيقه بواسطه تلك الصوره، وإن لم يصدق عليه الصلاه والصوم مثلاً، فالإشكال ليس في مادّه الأخذ وفي كونها قد استعملت في معناها الحقيقي أو المجازي، بل الكلام في متعلّق الأخذ الذي يكون مأخوذاً بأنّ ما لا تكون صلاه ولا صوماً حقيقه لعدم كونها صحيحه على هذا المسلك، كيف يمكن الأخذ به بما لا يمكن أن يعدّ ركن الإسلام، بخلاف ما لو كان المراد هو الأعم، فيصحّ الأخذ حينئذٍ لصدق الصلاه والصوم على الفاسد الواقعي ولو كان باعتقادهم صحيحاً، فهو يصحّ أن يقع موضوع الاستدلال .

وأما عن الثاني: بأن ما يكون صحيحاً باعتقادهم بخلاف نفس الأمر والواقع، حيث لا يكون صحيحاً، فإنه لا نسلم كون استعمال لفظ الصلاه والصوم فيه حقيقه، حتى يكون إطلاق الأخذ عليها حقيقياً، لوضوح أنّ مراد القائلين بكون ألفاظ العبادات موضوعاً للصحيح، ليس ما هو الأعمّ من الصحيح الواقعي والاعتقادي، بل المقصود هو الصحيح الواقعي الحقيقي، إلا أنه يستعمل فيه بصورة الحقيقه زعماً بكونها صحيحاً، فإذا علم بكونها فاسداً، علم أنّ الإطلاق والاستعمال لم يكن حقيقياً، فلا محيص لمن يعلم الحال أن يكون الإطلاق عنده مجازاً، إذا قيل بكون الألفاظ موضوعه للصحيح، وكانت علاقته المجاز هو المشاكلة والمشابهه، هذا بخلاف من يقول بالوضع للأعمّ، فهو يعتبر الاستعمال حقيقياً ولو كان فاسداً واقعاً، وهو يعلم كما لا يخفى.

ولكن التحقيق في الجواب هو أن يقال: بأنّ عمل المخالفين لا يعدّ في عالم التكليف باطلاً وإلاّ لما جاز الاقتداء بهم في صلاتهم، مع وجود أخبار كثيرة دالّة على جواز الاقتداء بهم في مقام التقيّه، وجواز الاكتفاء بتلك الصلاه.

وإن أورد عليه: بأنه يمكن أن يكون لجهه التقيّه، حيث يحكم ظاهراً بالصحة لا أن يكون في الواقع صحيحاً.

قلنا: مع أنه مخدوش، بأنه لو لم تكن صلاتهم صحيحه، وكانت الحكمة في الحكم بالصحة للتقيّه، فلا بدّ أن يحكم بالإعادة في الخفاء إذا ارتفعت التقيّه، لا الحكم بالاكتفاء مطلقاً، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الدعوى المذكوره غير مسموعه بعد ملاحظه فتوى المشهور، بأنّ المخالف لو ترك بعض ما يعتبر في صحه عمله في اعتقاده، لا بدّ له من القضاء على

نسق ما هو الصحيح عندهم، ولا يجوز له الإتيان بمثل صلاتنا، فيفهم أنّ عباداتهم على حسب اعتقادهم كان صحيحاً في عالم الظاهر والتكليف، وإتّما بحسب القبول عند الله الموجب لرفع العقوبة عن ترك ما هو الواجب عليه في الواقع لا- يكون ساقطاً، خصوصاً مع صراحه الحديث في ذيله بأنّه لم تقبل صلاته وصومه، فإنّ عدم القبول أعمّ من الصّحّه ، بل قد يكون العمل صحيحاً ولكن لا يقبل منه ، فهذا الخبر لا يمكن جعله دليلاً للأعمّ، لأنّه استعمل في خصوص الصحيح دون الفاسد، ولا الأعمّ .

وثالثاً : قد أُجيب عنه بأنّه لو سلّمنا استعمال الأبرع في الفاسد، لفقدهم الولايه، فمع ذلك نقول بأنّ هذا غير مضرّ للقائلين بالصحيح، لأنّ مقصودهم من الصحيح هو الصحيح من غير ناحيه قصد القربه، فحيث كانت الولايه من شؤونات القربه المصحّحه للعباده، فالقائل بالصحيح دعوى خروجها أيضاً كنفس قصد القربه في الصحيح حيث لا يشمل لمثله ، هذا .

لكنّه مخدوش أوّلاً : بما قد عرفت منّا سابقاً من تحوّل عنوان الصّحّه والفساد لأمثال قصد القربه وشؤوناتها، وسبق الاستدلال على ذلك ، فلا نعيده .

وثانياً : أنّه لو سلّمنا ذلك نقول لا نسلّم كون موضوع قبول الولايه وعدمه من شؤون قصد القربه المصحّحه، إذ ربّ مخالف لم تكن ولايته صحيحه مقبوله برغم كونه غير ناصبي معاند، ولكنّه يقصد القربه لله حقيقه، لخلوص نيته، وكونه جاهلاً قاصراً، فلا ملازمه بين قبول الولايه وتحقّق قصد القربه ، كما لا ملازمه بين ردّ الولايه وعدم تحقّق قصد القربه ، بل النسبه بينهما عموم من وجه ، فأحسن الأجوبه هو الجواب الثاني ثمّ الأوّل .

هذا كله في الاستدلال بالحديث الأول، لكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم.

نعم، قال شيخنا الأستاذ المحقق الداماد رحمه الله بعد رد الاستدلال بالخبر الأول بما خلاصته: ولو أُريد الاستدلال بموارد الاستعمال كان الأنسب الاستدلال بمثل قوله عليه السلام: (صل إلى الأربع) في مورد القبلة، و(صل في الثوبين) عند اشتباه الثوب، وقوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسه) ونحو ذلك، ولا يخفى استعمال لفظي الصلاة والثوب فيهما في الأعم، وعليه فالاستعمال يكون على نحو الجامع بين الصحيح والفساد، إلا إذا أثبت أن الأصل في الاستعمال هو الحقيقي فحينذاك يتم الاستدلال وإلا فلا.

وفيه: لا دليل على أن الموضوع في تلك الاستعمالات الأعم، خصوصاً مع ملاحظه كثره المجازات المستعمله في الشرع، إلا إذا قام دليل على أن الأصل في الاستعمال هو الحقيقي، وإثبات ذلك أول الدعوى.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في الاستدلال بالحديث الأول.

وأما الجواب عن الحديث الثاني: فقد أُجيب عنه (كما في نهاية الأفكار) بأن النهي الوارد فيه:

تارة: يفرض كونه مولوياً ذاتياً ناشئاً عن وجود مفسده ذاتيه في متعلقه حال الحيض .

وأخرى: أن يكون تشريعياً بواسطة مزاحمه مصلحه الصلاة في حال الحيض مع مفسده أقوى في الين .

وثالثاً: يكون إرشادياً، أى أن يكون إرشادياً إلى مانعيته حال الحيض عن صحه الصلاة .



فأما على الأول: فلا دلالة له على المطلوب، لأن النهى المولوى الذاتى يقتضى فساد الشىء إذا كان عبادياً، فيما كان الشىء من سبيل الخضوع، ومن سبيل العبوديّه، نظير تقبيل اليد ورفع القلنسوه للتعظيم وأمثال ذلك، فإنه يصحّ تعلق النهى به، كما يصحّ وقوعها نيابته عن المولى إذا كان مع رضا المولى، ومن تلك الجبهه صحّحنا نيابه فى العبادات إذا وقعت عن رضا الغير، ويكفى فى صحّتها حيث يقع مع أمره ورضائه عن الغير، كما أنه إذا نهى عنه ولم يرض فلا يكون حينئذٍ مقرباً ولا يعدّ خضوعاً.

فحينئذٍ نقول: بأن الروايه لو لم تدلّ على الصحّح حينئذٍ، لا تدلّ على الوضع للأعم، لأنّ الفساد هنا كان مستنداً إلى نهى الشارع لا إلى قصورٍ فى نفس العباده فى عالم اقتضائها للمقربيه، ولقد عرفت بأنّ مثل قصد القربه خارج عن المسمّى عند الصحيحى، وأنّ ما هو المسمّى عنده إنّما هو الصحيح من غير ناحيه قصد القربه، والمفروض هاهنا أنّه لولا نهى الشارع لا قصور فى صلاه الحائض فى عالم مقربيتها، كما لا يخفى، هذا.

ولكن الإنصاف أنّ هذا الجواب لا يخلو عن مناقشه أولاً:

بما قد عرفت أنّه لو سلّمنا كون النهى هنا بلحاظ قصد القربه من عدم تمكّنها من ذلك، لا لقصور فى نفس العباده، فلا يكون الصحيحى ناظراً إلى الصحّح من ناحيه قصد القربه، بتقريب ما ذكرناه فى محلّه من إمكان دخوله فى النزاع.

وثانياً: أنا لا- نسلّم كون الحائض من ذلك القبيل، لوضوح أنّ ملاك النهى هاهنا كان بواسطه فاقدية الصلاه لشرطها، وهو الطهاره عن الحدث القابل للارتفاع، فحيث كان حال الحيض والنفاس ما دام كانت مستمرّه الدم فى المدّه

محكوم به بالحدث ، فلا تكون صلاتها حينئذٍ واجده للشرط، فكيف يمكن إتيانها صحيحه، غايته أنّ حالها حينئذٍ كانت مبغوضه لله تبارك وتعالى، ولا يحصل لها القربه بذلك بما أنّها في حال الصلاه ، ففساد صلاتها ليس من جهه فقدان قصد القربه ، بل من حيث كونها فاقده لشرط الطهاره عن الحدث، فلا تحصل لها التقرب ، وإن قصدت فتصبح حينئذٍ نظير من زعم كونه متطهراً عن الحدث الأصغر وصلّى قاصداً القربه إلى الله، مع عدم حصوله من جهه فاقديته للطهاره، إلاّ أنّه حيث كانت متلبسه بهذه الحاله فينهاها إن قلنا بحرمة الذاتيه، أى تكون الصلاه لها حينئذٍ حراماً، فلا بدّ أن تكون وجه الحرمة هو أن يفرض بأنّ قصدها للإتيان بهذا العنوان، وإن لم يتحقّق خارجاً نفس ذلك العنوان كان حراماً .

فحينئذٍ إن قلنا بكون الصلاه موضوعه للصحيحه، فلا- تكون استعمالها فيها إلاّ- بالمجاز والعنايه ، فأريد منها ما تكون مشابهه للصلاه الحقيقيه ، وإلاّ- نفس إتيان العمل بتلك الهيئه حرام ولو كانت فاقده لبعض الشرائط كالوضوء مثلاً ، ولكن الالتزام بالحرمة الذاتيه مشكل جداً .

ولكن إن قلنا بكون الصلاه موضوعه للأعمّ، كان استعمالها فيها مع كونها فاسده استعمالاً حقيقياً ، وكيف كان إثبات كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقه حتّى يكون موضوعاً للأعمّ فى غايه الإشكال .

ثمّ ذكر الاحتمال الثانى وهو كون النهى تشريعياً ، فقال بأنّه أيضاً يكون فاسداً من جهه فقد الأمر، فيرجع إلى قصد القربه ، وقد عرفت الكلام فيه .

وفيه: أنّه مجرّد احتمال، لوضوح أنّ مثل هذا اللسان بعيد أن يكون استعمالاً فى النهى التشريعى ، حيث قد ادّعى الكلام على نحو الخطاب، فيفهم من ذلك أنّه

كان فى صدد بيان النهى المولى أو الإرشادى ، مع ما عرفت الجواب عن قصد القربه كما لا يخفى .

فبقى هاهنا أن يكون النهى للإرشاد، كما اختاره المحقق الخراسانى؛ ففى «نهاية الأفكار» أنه يدلّ على المطلوب إن كان الإطلاق فى قوله : (دعى الصلاه)، بلحاظ حال الحيض بنحو يتحد ظرف الجرى مع ظرف النسبه الحكيمه، وإلا فبناءً على تغاير الطرفين، وكون الإطلاق بلحاظ حاله السابقه على الحيض أى حال الطهاره ، فلا تدلّ على المطلوب ، إذ المعنى يكون هكذا أنّ الصلاه التى تأتى بها فى حال الطهاره ليس عليها إتيانها فى حال الحيض ، فيكون حينئذٍ مستعملاً فى الصحيح .

ولكن الحقّ أن يُقال : إنّ هذا الخبر أيضاً لا- يدلّ على المطلوب، سواء قلنا بالنهى المولى الذاتى، أو النهى الإرشادى، لأنّ الصلاه حيث كانت مشتمله على الألف واللام العهدى، وهى إشاره إلى الصلاه الصحيحه المتعارفه، ولو قلنا بالأعم أيضاً قد استعملت هنا فى الصحيح لذلك، ويخاطب للمرأه الحائض بأنّ الصلاه المتعارفه التى كانت تأتى بها قبل الحيض عليها أن تتركها فى تلك حاله ، والنهى إمّا نهى مولى فيكون العمل - ولو لم يصدق عليها الصلاه - لها حراماً كما عرفت، أو يكون إرشادياً أى ليس عليها أن تفعل لعجزها حينئذٍ عن إتيانها لعدم إمكان تحقّقها .

فثبت من الجميع عدم تماميه الاستدلال بهذين الحديثين للمدعى، والله العالم.

ومنها : استدلال على كون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم، بصحّه وقوع النذر على ترك الصلاه، فيما لو كان إتيانها فى ذلك المكان مكروهاً كالحمام والطرق

وغيرهما من الأماكن المكروهه، فحينئذٍ لا- إشكال في صحّحه هذا النذر وانعقاده ، وحصول الحنث بفعلها ، فحينئذٍ لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحه لزم إشكالين :

أحدهما : أنه يلزم عدم حصول الحنث حينئذٍ، لأنّ بوجودها خارجاً يوجب أن يكون متعلّقاً للنهي، باعتبار كونه تركاً للوفاء بالنذر والحلف ، وحيث كان العمل عبادياً، انتهى تعلق النهي به فساده، فمع فساد لا يتحقّق المخالفه للنذر والحلف .

وثانيهما : إذا فرض كون المتعلّق هو العمل الصحيح، وكان العمل من ناحيه النهي حراماً، فيلزم كونه فاسداً ، فما يلزم من وجوده الفساد يلزم أن لا يكون وجوده حثّاً للنذر والحلف، لأنّ الصحيح هو ما إذا وجد استلزم تحقّق الحنث ، والمفروض عدم قدرته عليه، فيلزم من النذر والحلف حينئذٍ عدم قدرته، لعدم إمكان إيجاد الصحيح حينئذٍ، فما يلزم من فرض وجوده عدمه يكون محالاً، فلا وجه للنذر والحلف ، هذا بخلاف ما لو أريد من الصلاة المنذور والمحلوف تركها هو الأعمّ، حتّى يشمل للفساد، فلا إشكال في حصول الحنث في الفرض المزبور كما لا يخفى ، لعدم لزوم ما يوجب المحال فينعقد النذر والحلف ، هذا .

أقول: ولكن لا يخفى عليك من المناقشه في الاستدلال:

تارة : في خصوص النذر .

وأخرى: في أصل الموضوع، ولو كان بغير نذر ممّا يلزم وجوب العمل به والوفاء به كالعهد واليمين .

وأما الأول: فلاّنه لا بدّ في صحّحه انعقاد النذر من كون متعلّقه من الفعل أو الترك راجحاً فعلاً، لو قلنا باعتبار الرجحان الفعلي فيه، كما عليه جماعه ، فحينئذٍ

لو نذر ترك الصلاة في الحَمَام ، تارة يُقال بأنَّ معنى مكروهيتها فيه كونها أقلَّ ثواباً عن غيرها، لا أن يكون تركها راجحاً ، فحينئذٍ لا- رجحان في متعلق النذر حتَّى يحكم بصحَّته، فضلاً عن أن يقع الكلام في وقوع الحنث عنه بأنَّه قادر عليه أو لا . فلو أتى بالصلاة في الحَمَام على هذا التقدير، كانت صحيحه ولا يتحقَّق الحنث، لأنَّه لم يتحقَّق النذر من أصله حتَّى يوجب الوفاء به ومن ثمَّ حرمتها، فتكون فاسده حتَّى يتمسَّك بها بما قد ذكر من الاستدلال .

هذا هو الذى يظهر من كلام صاحب «نهاية الأفكار»(١) .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه : بأنَّه إذا فرض صحَّه النذر المذكور عند الفقهاء في المورد ونظائره، حتَّى عند القائلين بكون معنى الكراهه هو الأقلَّ ثواباً واعتبار رجحان متعلِّقه، فلا بدَّ حينئذٍ أن يقال بأنَّه إذا كان فعل الصلاة في ذلك المكان ثوابه أقلَّ، فيكون تركها لا بنحو المطلق بل بنحو الترك المضاف؛ أى ترك الصلاة في ذلك المكان بالإضافة إلى فعلها في مكان آخر غير الحَمَام يكون راجحاً، أى أكثر ثواباً، لا أن يلاحظ مع الترك المطلق، بأن لا يأتى الصلاة أصلاً فيصبح معنى النذر في تركها هو فعلها في غيره ، فمع ملاحظه ذلك يكون الترك راجحاً ونذره صحيحاً ، وإلَّا يرد هذا الإشكال في نذر ترك كلِّ المكروهات، فلا بدَّ أن يلتزم بعدم إمكان وقوع النذر فيها إذا قلنا بمعنى غير المصطلح، ولا أظنَّ أن يلتزم أحد بذلك، كما لا يخفى .

فثبت ممَّا قلنا : بأنَّ الإشكال من هذه الجهة مندفعه، فيرجع الكلام إلى إمكان وقوع الحنث أولاً .

وأخرى: يُقال بكون معنى الكراهه هو المصطلح فيها من كون العمل مرجوحاً ، فهو أيضاً يتصوّر وقوعه على ضربين:

تارةً: يفرض كون متعلّق النذر كينونه الصلاة في الحَمَام، أى تعلق النذر والكراهه بأصل وجودها في ذلك المكان، بأن يكون أصل الوجود مرجوحاً لا- أصل العبادة والصلاة، بأن تكون الصلاة برجحائيتها ومحبوبيتها باقيه على حالها ، فحينئذٍ لا إشكال حينئذٍ في كون الصلاة المأتى بها بعد النذر محكوماً بالصحة، لأنّ ما تعلق به النذر صار حراماً، دون نفس الصلاة ، بل كينونتها في ذلك المكان، وهى كان من قبيل ما لو وقع عملاً حراماً لا يكون عين الصلاة، مثل أن ينظر إلى الأجنبيّه في حال الصلاة، حيث لا- يرتبط بأصل الصلاة ورجحان ذاتيتها ، فلازم ذلك استحقاق العقوبه لأصل الإتيان في المكان، لصدق تركّب الوفاء بالنذر حينئذٍ، كما يستحقّ ثواب إتيان الصلاة .

فدعوى: تحقّق الاتّحاد في الخارج في مصداق ترك الوفاء مع مصداق الصلاة، فيوجب السرايه، فيصبح الصلاة محرّمه ومنهيّاً عنها .

غير مسموعه: لأنّه يوجب على القول بالسرايه الإشكال في أصل مكروهية الصلاة في الحَمَام ، فتصبح الصلاة بنفسها مرجوحه فتبطل الصلاة ، مع أنّه لم أظنّ أن يلتزم به أحد ، فيلزم على هذا التقدير حينئذٍ صحّة الصلاة المأتى بها من دون ورود إشكال عليه، بعدم إمكان تحقّق الحنث، لكونه حينئذٍ حنثاً بالنسبه إلى النذر قطعاً ، إلّا ما يتوهم الإشكال فيه في أصل انعقاد النذر، لأنّ المفروض عدم تحقّق رجحان الترك بالنسبه إلى أصل العبادة والصلاة حتّى ينعقد النذر ، لكنّه مندفع بما عرفت بأنّ متعلّق النذر حينئذٍ ليس ترك أصل الصلاة حتّى يرد الإشكال المزبور ،

بل متعلق النذر هو خصوصيته كينويته الصلاة في ذلك المكان ، وقد عرفت حينئذٍ رجحان تركها ، فصحة الصلاة هنا لا يفيد في حق الأعمى للاستدلال بها، لأن صحتها كانت بطبيعتها من دون ارتباط بها لحصول الحنث وعدمه .

هذا هو الذى يستظهر من صاحب «نهاية الأفكار»(١) مع إضافات منا كما يتضح لمن راجع كلامه.

مع أن الأعمى أيضاً لا- محيص له من الإتيان بالصلاة الصحيحة لتحقق الحنث بالنذر، غايه الأمر يكون استعماله فيها بالحقيقه فرداً، وعلى الصحيح وضعاً.

ولكن يمكن أن يُجاب عن ما قيل في الأتحاد أيضاً:

بأن الأتحاد في العنوانين هنا - وهما عنوان ترك الوفاء بالنذر الذى كان حراماً ، وعنوان وجوب الإتيان بالصلاة الذى كان واجباً - لو لم يوجب السرايه ليكون مثل الأتحاد فى الحكم بجواز اجتماع النهى عن الغضب فى قوله : (لا- تغضب) ، وعنوان الأمر بالصلاة فى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فى محلّ واحد، وهو الصلاة فى الدار المغصوبه فى الوقت؛ لوضوح أن الحرمة فى ذلك ليس إلا خصوصيته كينونه الصلاة فى الغضب، لا أن تكون أصل الصلاة محرّمه ، بل كانت هى بذاتها باقيه على محبوبيتها .

بل ربما يمكن أن يقال: بكون القول بالفساد هنا أولى من هناك؛ لأن النسبه فى مثل الغضب والصلاة تكون عموماً من وجه، والمكلف يجمع بينهما فى الخارج فى محلّ واحد ، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث تكون النسبه العموم والخصوص المطلق، إذ الكراهه متعلقه بنفس الصلاة فى الحمام بالخصوص، وهو قد وقع متعلقاً

للنذر، فيكون الأتّحاد هاهنا أولى بالقبول .

وإن أبيت إلاّ أن يكون مثل الغصب والصلاه - كما هو الحقّ - فلا بدّ من الحكم بالفساد، إن التزم بذلك في مثل الغصب والصلاه .

نعم إن التزمنا الجواز في الاجتماع، وفيه حكمنا بالصّحّه هناك، فللقول بذلك فيما نحن فيه له وجه ، والله العالم .

نعم يبقى إشكال تعرّض له المحقّق البروجردى رحمه الله - كما في تقريراته(١)- ما خلاصته: أنّ لازم الاجتماع في محلّ واحد كون شيء مقرباً مبعداً وهو ممنوع.

وأجاب عنه المحقّق الخميني: بما حاصله أنّ المبيديّه والمقربيه لا- تعدّان من الأمور الخارجيه العارضه للموضوع نظير السواد والبياض حتّى يستحيل اجتماعهما، بل هما من الاعتباريات فيمكن اجتماعهما فيصحّ اعتبار الشيء محبوباً من جهة ومبغوضاً من جهة أخرى في آن واحد كالسارق المنقذ لولد صاحب الدار، وعليه فيصحّ انعقاد النذر والحلف بترك الصلاه في الأمكنه المكروهه لاختلاف متعلّقيهما(٢).

أقول: دعواه صحيحه في الأمور المذكوره، ولكن يشكل قبولها في العبادات لعدم تحقّق المورد لتقبل عنوانين، فالصلاه في المكان المبغوض للمولى لا يمكن تحويلها إلى صلاه مقربه، وبناءً عليه حكم الأصحاب بعدم إمكان التقرب بالصلاه في الثوب المغصوب أو الدار المغصوبه.

وأخرى: يفرض كون متعلّق النذر على المعنى المصطلح نفس الصلاه

١- نهايه الأصول: ١ / ٥٦ - ٥٧.

٢- جواهر الأصول: ١ / ٣٤٦ - ٣٤٧ .



العباديه، أى أنه نذر ترك الصلاه بنفسها بلحاظ كونها فى الحّمّام، لا بأن يكون متعلّق النذر ترك الكينونيه، كما قد فرض فى سابقه ، فلا إشكال فى صحّه العباده وعدم تحقّق الحنث حينئذٍ ، وذلك لعدم انعقاد النذر، لعدم تحقّق ما يكون متعلّقاً للنذر من لزوم كونه ذا رجحان، مع عدم كونه كذلك، لأنّ ترك الصلاه بنفسها ليس راجحاً على الفعل، لأنّه لا حضاضه فى نفس العباده من غير ملا-حظه المكان ، ومع ملا-حظته تكون بلحاظه ، فإذا لم يكن النذر منعقداً، فلا تكون حينئذٍ ترك الصلاه واجباً حتّى يكون فعلها حراماً ، هذا كلّ بالنسبه إلى خصوص النذر .

وأما على الثانى: وهو الإشكال بالنسبه إلى أصل الموضوع، سواء كان بالنذر - لو لم نقل بلزوم الرجحان فى متعلّقه - أو العهد أو اليمين، حيث لا اعتبار الرجحان فى متعلّقيهما، وذلك يكون الإشكال حينئذٍ من وجهين :

الوجه الأوّل : أنّه وإن كان النذر والعهد واليمين فى تلك الحال منعقداً صحيحاً، ويكون الإتيان بالصلاه موجباً لتحقّق الحنث ، إلّا- أنّ المتعلّق حينئذٍ ليس هو الصلاه بالصحّه الفعلية حتّى بعد تعلّقها ، بل المراد هى الصحّه لولا العهد واليمين والنذر، فلا إشكال فى أنّ الصلاه لولا هذه كانت صحيحه، وأما بعد تعلّقها تكون فاسده.

نعم ، لو نذر الإتيان بالصلاه المحكوم به بالصحّه المطلوبه حتى بعد تعلّقها مثلاً ، فحينئذٍ يوجب عدم القدره المستلزم لعدم تحقّق النذر، فلا يكون حينئذٍ النذر متعلّقاً بالصحّه أصلاً . إلّا أن تكون الصلاه الفاسده صلاه فتكون حينئذٍ صادقاً على هذه الصلاه ، إلّا- أنّه لا- يقيّد بتحقّق الحنث ولو على القول بالأعمّ، لعدم تحقّق ما يكون منذوراً تركه، حتّى يوجب الحنث وهو الصلاه الصحيحه، فلا ينعقد نذره، لعدم إمكانه .

والحاصل: أنّ المقصود في أمثال هذه الموارد، إن كان صحَّه الصلاه اللولائي، فلا إشكال في انعقاد النذر والعهد واليمين، وتحقق الحنث بالإتيان حتى على القول بالصحيح، وإن كان الصحَّه حتى بعد النذر والعهد، فحينئذٍ لا يتحقق الحنث، لعدم انعقاد نذره، لعدم قدرته على إتيان الصلاه حتى بعد النذر، ولو قلنا بصدق اسم الصلاه على الفاسده أيضاً لعدم كونها متعلقه حينئذٍ للنذر وأخويه .

الوجه الثاني: لو سلّمنا كون الأمر كذلك في مثل النذر والعهد واليمين، من ورود الإشكال عليه على القول بالصحيح، فلازمه ليس إثبات كون وضع الصلاه لخصوص الأعمّ مطلقاً، بل يثبت كون الاستعمال في مثل هذه الموارد لخصوص الصحيح، أى أريد من الاستعمال هذا القسم منه دون الأعمّ، وهذا غير ما كنّا بصدده من إثبات كونه موضوعاً للأعمّ .

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ القول بكون العبادات موضوعاً للأعمّ أولى، بواسطة التبادر وعدم صحَّه السلب عن الفاسد واستعمالها في الشرع فيه أيضاً .

هذا في العبادات.

### وأما الكلام في المعاملات

فبقي هنا أمور لا بدّ من ذكرها :

الأمر الأوّل: يقع البحث في هذا الأمر في أنّ المعاملات بالمعنى الأعمّ هل المراد منها البيع الذى هو تملك للعين، أو الإجاره التى تكون هى تملك وللمنفعه، أو غيرهما من النكاح والرهن، بل حتى مثل الإيقاعات فى بعض الموارد، وهى موضوعه للصحيحه أو الأعمّ، فحينئذٍ نقول :

تارة يُقال: بأنّ المعاملات أسامٍ للأسباب وهى العقود والإيقاع، من

الإيجاب والقبول في الأوّل، والإنشاء الإيقاعي في الثاني .

وأخرى يُقال: بكونها أسامٍ للمسببات من الملكيه والزوجيه والحريه وغيرها .

وثالثه: لا- للأسباب ولا- للمسببات ، بل هي أسامى للأفعال التوليديه من التمليك الصادر عن البايح لحصول التمليك أو عن المشتري ، فيكون البيع مثلاً اسماً لهذا التمليك والتملك ، غايه الأمر قد يتحقّق هذا الفعل في ضمن القول فيكون إنشاءً قولياً ، وقد يتحقّق في ضمن الفعل والمعاطاه فيكون إنشاءً فعلياً، كما يتصوّر هذان القسمان في الأسباب أيضاً كما لا يخفى .

فقد قيل: بأنّه إن قلنا بأنّ المعاملات تكون أسامٍ للأسباب، فلورود النزاع فيه من كونها موضوعه للصحيحه أو الأعمّ مجالٌ واسع، بخلاف ما لو كانت من القسمين الآخرين .

قال صاحب «نهايه الأفكار»: (بإمكان أن يُقال في تقرير عدم جريان النزاع فيها أيضاً، بأنّ النزاع لَمّا كان مخصوصاً بالمخترعات الشرعيه، ولا يجرى في الأمور العرفيه، أمكن دعوى خروج الأسباب عن مورد النزاع من هذه الجبهه، نظراً إلى أنّ العقد والإيقاع والإيجاب والقبول أمور عرفيه، لا تكون من المخترعات الشرعيه ، فبهذه الجبهه لا مجال للنزاع فيها في كونها موضوعه للصحيح أو الأعمّ كما هو واضح) ، انتهى موضع الحاجه (١) .

يمكن أن يورد عليه: بأنّ العقود والإيقاعات ولو قلنا بكونها من الأمور العرفيه، لا- ينافى بأن يتصرّف فيها الشارع، ويجعلها موضوعاً لما يترتب عليها

الأثر العقدي أو الإيقاعي، بأن يجعل اسم البيع وغيره ولو تقريراً للعقد العرفي بما أنّها مؤثره في الأثر من الملكيه والزوجيه، فيطلق عليها الصحيح أو الأعمّ منه، فيطلق حينئذٍ كون وضعها للأعمّ، فليس الأمر فيها حينئذٍ دائراً بين الوجود والعدم كما قيل في الآخرين، فصرف كونها من المخترعات العرفيه لا يوجب المنع عن إجراء النزاع فيها كما لا يخفى .

قال المحقق الخراساني قدس سره : (إنّ المعاملات إن كانت أسامى للأسباب، فلا يبعد أن تكون موضوعه للصحيحه أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق وتخطئه الشرع العرف، كان في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره الشرع في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى، فافهم، انتهى كلامه (١).

فحاصل كلامه : أنّه يمكن أن يكون مفهوم البيع عند الشرع والعرف متّحداً، ولكن التخطئه تكون في المصداق، بأن ما يرى العرف بكونه بيعاً مثل بيع المنابذه والرّبا يخطئه الشارع بعدم كونهما بيعاً، أمّا أمره بالتفهّم لعلّه إشاره إلى ما أورد عليه بعض كما سنشير إليه .

ولقد أورد عليه المحقق الخميني سلّمه الله، فقال ما خلاصته :

(إن كانت المعاملات أسامى للصحيح من الأسباب يوجب إجمال الخطاب، لأنّ الاختلاف بين الشرع والعرف حينئذٍ يرجع إلى المفهوم لا إلى المصداق، كما التزم به صاحب «الكفايه»؛ لأنّ الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل

الأولى ولا- الشائع، لوضوح بطلانهما كما مرّ نظيره في العبادات ، فإذا لا محيص إلا بالقول بأنها وضعت لماهية إذا وجدت لا تنطبق إلا على الصحيح المؤثر ، فحينئذ لا بد من الالتزام بتضييق دائره المفهوم، حتى لا ينطبق إلا عليه، ولا يعقل رجوع الاختلاف إلى المصداق مع الاتفاق في المفهوم ، وبناءً على ذلك يلزم الإجمال في الخطابات، وعدم جواز التمسك بإطلاقاتها) ، انتهى ملخص كلامه(١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الاتحاد بين العرف والشرع في المفهوم والمصداق، وإن كان في الواقع ونفس الأمر موجباً لعدم إمكان التفكيك بينهما ، بأن يكون كلّ مورد ينطبق عليه البيع شرعاً مفهوماً ومصداقاً ينطبق عليه عرفاً كذلك ، وكلّ ما لا ينطبق عليه عرفاً مفهوماً ومصداقاً لا ينطبق عليه شرعاً كذلك .

إلا أنّ الكلام ليس في هذه المرحله ، بل في مقام التشخيص؛ يعنى قد يتفق بأنّ العرف يزعم ويتخيل أنّ بيع الملاقح والمنازله بيع، ولكن الشارع يخطئه، أى يفهمه بأنه ليس ببيع واقعاً ، وكان توهمه غلطاً ، فهذا ممّا يمكن وقوعه وليس بمحال ، فلعلّ المحقق الخراساني أراد هذا المعنى لا بحسب نفس الأمر والواقع .

نعم ، قد يرد عليه حينئذ: بأنّ الملكيه والزوجيه ليستا من الأمور الواقعيه حتى يكشفها الشارع، ويخطئ العرف في بعض أفرادها ، بل تعدّان من الأمور الاعتباريه، ومثل ذلك يوجد باعتبار المعبر وبجعل الجاعل، سواء كان المعبر من العرف أو غيره من الشرع، فإذا اعتبر العرف الملكيه في موضع، فيتحقّق هذا الاعتبار حينئذ قطعاً ، فلا معنى لتخطئه الشارع له في ذلك .

نعم ، يمكن ذلك في مقام الاقتضاء للأسباب؛ يعنى بأنّ السبب له اقتضاء بحسب المصلحه الموجوده فيه لتحقّق المسبّب به؛ لوضوح أنّ تحقّق المسبّب من دون اقتضاء لسببه يكون على حدّ وجود المعلول من دون علته، وهو محال ، فحينئذٍ يمكن تحقّق الخطأ للتشخيص للعرض، بأن يرى المصلحه في اقتضاء السبب في مورد مع عدم وجود المصلحه فيه واقعاً عند الشرع ، فالتخطئه حينئذٍ صحيحه ومتحقّقه .

ثمّ نقل الكلام فيما إذا قلنا، بأنّ المعاملات أسامٍ للمسبّبات كما عليه المشهور ، فحينئذٍ ربما يقال بعدم جريان النزاع فيه حينئذٍ، لأنّه:

تارة: يُقال باعتبار أنّ الملكيه والزوجيه تعدّان من الآثار ولا تعدّ صفتي الصّحه والفساد متعلّقه للآثار ، بل تكون متعلّقه للمؤثّرات، لأنّ الأثر أمره دائرٌ بين الوجود والعدم، لأنّه لدى تحقّق المؤثر يوجد وإلا فلا ، هذا .

ولكن قد أورد عليه المحقّق العراقي قدس سره : (بأنّ الملكيه والزوجيه حيث تكون بنفسها متعلّقه ومركزاً لآثار آخر من جواز التصرف لمالكه وحرمة التصرف لغيره، فبذلك الأمر يكون مؤثراً وداخلاً في محطّ النزاع) ، انتهى كلامه (١) .

لكنّه مخدوش: بأنّ الملكيه وإن كانت حينئذٍ مركزاً للأحكام مثل جواز التصرف، إلا أنّ هذه الآثار تكون أثراً لأصل الأسباب الحاصله من الإيجاب والقبول ، غايته يكون من باب أثر الأثر ، ففي الحقيقه ليس الملكيه سبباً لتحقّق الأحكام، بل السبب حقيقه هو العقد، كما هو كذلك في جميع الموارد، كما في القتل

إذا وقع بحركه الآله القتياله لفرى الأوداج، فهو وإن كان بحسب الظاهر سبباً للقتل، إلا أنه فى الواقع ليس السبب إلا ما يقع عن الشخص المرید لذلك .

والحاصل: أن أثر الأثر أثر فلا يتّصف بالصّحه والفساد قطعاً، بل يكون أمره دائراً بين الوجود والعدم ، فما ذكره فى الجواب لا يخلو عن إشكال .

وأخرى : يُقال فى وجه عدم جريان النزاع فى المسببات، كونها من الأمور البسيطة ، وكلّما يكون من البسائط أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا يتّصف بالصّحه والفساد .

ففى «نهاية الأفكار» التفصيل بين ما يكون البيع عند الشرع والعرف متّحداً مفهوماً ومصداقاً، حتّى صارت تخطئه الشرع للعرف إلى عدم ما يروونه بيعاً أصلاً وحقيقهً ، فىكون حينئذٍ لعدم الاتّصاف بالصّحه والفساد وجهٌ ، وبين ما يكون متفاوتاً فلا .

وقال موضحاً ذلك بقوله: (والمحتملات المتصوّره فى موارد تخالف الشرع والعرف، ولعدم إمضاءه لكثير من المعاملات العرفيه كبيع المنابذه والملامسه والبيع الربوى ، تكون ثلاثه :

الأول : هو الاتّحاد بينهما مفهوماً ومصداقاً ورجوع التخطئه إلى عدم كون ما هو بيع عندهم بيعاً حقيقهً .

الثانى : هو أيضاً مثل السابق فى الاتّحاد، إلا أن التخطئه تكون راجعه إلى التخصيص الحكمى؛ أى ما يروونه بيعاً هو بيع شرعى حقيقهً . إلا أن أثر الشرعى لا يترتب إلا على بعض مصاديقه .

الثالث : هو عدم الاتّحاد حقيقهً من حيث المفهوم والمصداق، حتّى تكون

التخطفه فى بعض الأفراد راجعه إلى التخطفه فى الموضوع؛ أى ليس ببيع حقيقه).

توضيح ذلك: إن النسبه بين البيع العرفى والشرعى حينئذٍ قد يقال إنها بالعموم والخصوص المطلق إن قلنا بالعموميه من طرف الشرع، أى كل بيع شرعى هو بيع عرفى دون العكس . وقد يُقال بالعموم والخصوص من وجه إن قلنا بالافتراق من كل جانب، مثلاً- بيع الولى عن المولى عليه الممتنع، بيع شرعى كبيع الحاكم لا- مطلقاً، أى بخلاف العرف حيث إنهم لا- يرون ذلك بيعاً لصاحبه الممتنع إلا فى مثل الصبيان والمجانين حيث يوافق الشرع فى كونه بيعاً .

ثم قال : (وفى كل ما ذكرنا فرق من جهه الآثار واللوازم، فإن لازم الوجه الأول هو عدم قابليه العرف للاتصاف بالصحه تارة وبالفساد أخرى؛ نظراً إلى دوران أمره بين الوجود والعدم، بخلافه على الآخرين، فإنه عليهما قابل لأن يوجد البيع ويكون مؤثراً شرعاً تارةً وغير مؤثر أخرى .

هذا كله فى مقام التصور والشبوت .

وأما فى مقام الإثبات: فأبعد الوجوه هو الأوسط، لأنه لا معنى للحكم بتحقق الملكيه، ولا يترتب عليه السلطنه، فإن الحكم بإثبات الملكيه مع نفى السلطنه التى تكون من آثارها يشبه التناقض، ويكون خلاف ما هو المرتكز عند العرف ، فيدور الأمر بين أحد الآخرين ، فحينئذٍ:

إن بنينا بأن البيع أمر واقعى انتزعى عن منشأه غير منوط بالجعل، يتعين المصير إلى الوجه الأول ، فيكون التخطفه حينئذٍ راجعاً رجوعاً إلى عدم كونه بيعاً حقيقه ، فلازمه خروج بحث المسببات عن بحث الصحه والفساد .

وأما إذا بنينا على كون تلك المسببات من الأمور الاعتباريه الجعليه،



فلازمه المصير إلى الوجه الأخير، وحيث كانت التخطئه راجعه إلى ما هو البيع عند المعتبر والبيع المضاف إليه، فحينئذ يكون البيع مختصاً لهم ومحققاً عندهم ولو لم يكن عند الشارع بيعاً .

فإطلاق القول بخروج عناوين المعاملات عن حریم النزاع ممّا لا وجه له ، بل لابدّ من التفصيل ، فحيث كانت العناوين من قبيل القسم الثاني لاستبعاد أن تكون الملكيه من الأمور الواقعيه، فتدخل المعاملات بناءً على المسببات أيضاً في حریم النزاع) ، انتهى ملخص كلامه(١) .

فيرد على كلامه: أنه إن سلّمنا كون الملكيه من الأمور الاعتباريه كما لا يخلو عن قوه، فمع ذلك نقول لا تدخل المعاملات على المسببات في حریم النزاع أيضاً، لوضوح أنه إذا فرضنا كون البيع مثلاً عند الشرع مغايراً مع ما للعرف مفهوماً ومصادقاً، فتخطئه الشارع للعرف - ولو على اعتباريه الملكيه - لا توجب الحكم بفساد البيع عند الشرع حينئذ، لأنّ الملاك في وجود البيع وعدمه هو محيط نفس الشرع والعرف ، فحينئذ يصحّ أن يُقال بأنّ ما يكون عند العرف بيعاً لا يكون بيعاً أصلاً لدى الشرع، لا أنه بيع فاسد عنده كما توهمه المحقق المذكور، لأنّ ترتّب الفساد على الشيء يكون فرع فرض وجوده في الخارج عند محيط الشرع أيضاً، والحال أنّ المفروض خلافه .

فالحقّ: هو القول بعدم تحقّق البيع أصلاً لا وجوده فاسداً حتّى يوجب الدخول في حریم النزاع، كما لا يخفى .

وأظهر ممّا ذكرنا فساداً، ما قاله المحقّق الخوئي في محاضراته ما خلاصته :

(بأنّنا لانعقل للمسبّب في باب المعاملات في ما عدا الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشره ، ومن الظاهر أنّ المسبّب بهذا المعنى يتّصف بالصّحّه والفساد؛ فإنّ الاعتبار إذا صدر عن أهله وهو البالغ العاقل فيتّصف بالصّحّه عند العقلاء، وإن كان من غير أهله وهو المجنون أو الصبيّ غير المميّز فيتّصف بالفساد كذلك .

نعم، لو كان صادراً من الصبيّ المميّز فيتّصف بالصّحّه عند العقلاء، وبالفساد عند الشرع ، فحينئذٍ لا فرق بين كون المعاملات أسام للأسباب أو المسبّبات من هذا الاتّصاف ، فما ذكروه من أنّ المعاملات إذا كانت أسام للمسبّبات لم تتّصف بالصّحّه والفساد، بل تتّصف بالوجود والعدم، ممّا لا أصل له؛ لأنّ ما ذكروه صحيح لو كان المسبّب عباره عن إمضاء الشارع، فإنّه لم يتّصف بالصّحّه والفساد، أو كان عباره عن إمضاء العقلاء، فإنّه لا يقبل اتّصافهما، إلاّ أنّ المسبّب هنا ليس منهما، ضروره أنّ المعاملات من العقود والإيقاعات أسام للأفعال الصادره عن آحاد الناس ، فالبيع مثلاً اسم للفعل الصادر عن البائع، والهبة اسم للفعل الصادر عن الواهب، وهما أجنبيّ عن مرحله الإمضاء .

نعم ، تقع مورداً للإمضاء إذا كانت واجده للشرائط من حيث الاعتبار أو مبرزه ، وقد لا تقع إذا كانت فاقده ، انتهى محصّل كلامه (١) .

ويرد على كلامه أوّلاً : بأنّه كيف جمع بين أن يكون المسبّب من الأمور الاعتباريّة النفسانيه، الذي معناه أنّه لم يتحقّق خارجاً إلاّ قائماً باعتبار المعتبر، فإن اعتبره فيوجد وإلاّ فلا . وبين أن يكون له وجوداً مستمراً متّصفاً بالصّحّه

والفساد، حيث يكون معناه أنه لا يكون وجوده متوقفاً على اعتباره ، بل إذا اعتبر وجد فيوصف تارة بالصحة ، وأخرى موجوداً موصوفاً بالفساد ، ولذلك لا يصح أن يقال بأن الملكية والزوجيه لهما فردان صحيح وفساد؛ لأنهما يعدان من الأمور الاعتباريه ، ومن الواضح أن اعتبار المعبر إذا كان واجداً للشرائط، فما يعتبره يوجد خارجاً فيترتب عليه الآثار، وإلا فلا يوجد أصلاً لا أنه يوجد فاسداً .

وما توهم: بأن اعتبار الصبي المميز صحيح عند العقلاء وفساد لدى الشرع.

ليس في محله؛ لأن الاعتبار عند كل محيط يكون بسبب اعتقادهم من الشرائط ، فإذا فرضنا أن العقلاء يصحون اعتبار الصبي المميز للملكيه مثلاً- دون الشرع، فلا- إشكال حينئذ بأن المطلب يرجع إلى ما ذكرناه سابقاً، بأن مفهوم كل شيء ومصادقه قد يكون عند الشرع والعرف متحداً ، ففي ذلك يرجع التخطئه إلى نفي الحقيقه رأساً، أى يكون نظرهم فى وجود الاعتبار هنا خطأ ، وإلا يكون متحداً ، فالمرجع حينئذ إلى أنه ليس فى نظر الشارع اعتباراً وفى نظر العرف اعتباراً، بل أمره دائر بين الوجود والعدم دون الصحة والفساد .

وثانياً : من وجود التهافت بين صدر كلامه بقوله : (بأن المسبب لا يعقل له معنى إلا الاعتبار النفساني) ، وبين قوله فى ذيله : (بأن المسبب فى العقود والإيقاعات أسام للأفعال الصادره عن آحاد الناس ، فالبيع مثلاً اسم للفعل الصادر عن البائع... إلى آخره).

لوضوح أنه لو كان المراد من المسبب هو الفعل، لزم أن يكون من الأمور المتأصليه الخارجيه، وهو ينافى كونه من الأمور الاعتباريه ، مضافاً إلى أنه لو كان المسبب هو الفعل الصادر أيضاً، لا يعقل أن يتصف بالصحة والفساد إلا باعتبار ما

يتحقق من فعله، كما هو واضح لا خفاء فيه .

أقول: ثم لا يذهب عليك أن الشهيد الثاني رحمه الله صرح في «القواعد»: بأن المعاملات تكون كالعبادات موضوعه للصحيحه (١) .

فيشكل عليه حينئذٍ: بأنه يلزم عدم جواز التمسك بالإطلاقات على نفى ما شك في اعتباره من العربيه والماضويه مثلاً ، كما لا يصح التمسك بالإطلاقات في نفى ما شك في اعتباره في العبادات ، فلازم عدم جواز التمسك في المعاملات هو الاحتياط؛ لأن الأصل العملي في المعاملات - من أصله عدم النقل والانتقال، وعدم الملكيه للغير، واستصحاب بقاء ملكيه صاحبه، وغير ذلك من الأصول الحكيمه من الوجوديه والعدميه، والوضعيه والتكليفيه - يقتضى الفساد ، مع أن المتداول بين الفقهاء هو التمسك بالإطلاقات من «أحلَّ الله البيع» و«أوفوا بالعقود» وغيرهما في نفى المشكوكات من الأجزاء والشرائط ، فكيف التوفيق بينهما؟

والظاهر كون المسأله واضحه لو جعلنا المعاملات عباره عن نفس الأسباب مثل العقود في الأفعال أو المعاطاه في الأفعال، حيث يمكن القول باتصاف الصحه والفساد فيهما ، فإنه حينئذٍ ربما يمكن أن يقال بأن التمسك بالإطلاقات في هذا الفرض صحيح ، ولو قلنا بكون المعاملات موضوعه للصحيح؛ لأن الإطلاقات حينئذٍ منزله على ما يراه العرف عقداً ، فلو كان العقد الفارسي عند العرف سبباً لتحقيق الملكيه، فيجوز التمسك ب- «أحلَّ الله البيع» ، أو ب- «أوفوا بالعقود» لإثبات أن العقد الفاقد للعربيه عقد أيضاً فيجب الوفاء به .

نعم، لو شك في مورد في أصل صدق البيع والعقد عند العرف أيضاً، بعدم

١- القواعد الفوائد ، القسم الأول ، الفائده الثانيه من قاعده ٤٣ / ص ١٥٨ الطبعه الجديده .

إتيان المشكوك، فحينئذ لا يجوز التمسك بالإطلاق، بل لابد من الاحتياط حينئذ، ولعل العلماء لا يضايقون في هذا الفرض من القول بالاحتياط وترك التمسك بالإطلاقات، وهذا مما لا إشكال فيه.

وإنما الكلام والإشكال يكون فيما إذا كانت المعاملات أساساً للمسببات كما هو الأقوى؛ لأن ما يصح الحكم بوجود الوفاء عليه، لابد أن يكون بما له وجود استمرارى وبقائى، وهو ليس إلا المسبب من الملكيه والزوجيه لا مثل العقد الذى كان لفظاً حيث لا بقاء له فى الوجود، بل يكون من الوجودات المتصرّمه المنقضيه فى الوجود، فحينئذ يقع الإشكال بأنه إذا فرضنا أن إمضاء الشارع للمسبب - أى الملكيه مثلاً فى البيع - لا يلازم ذلك إمضاء كل سبب، حتى ولو كان ذلك السبب عقداً فارسياً أو غير الماضى، بل إمضاء المسبب قد يصح مع إمضاء سبب فى الجملة، فحينئذ لابد من الاكتفاء على القدر المتيقن من السبب، فهو ما كان عربياً ماضوياً، وهذا خلف مخالف للمطلوب من التمسك بالإطلاقات، هذا.

قال المحقق النائنى محاولاً دفع الإشكال بما خلاصته:

(إن باب العقود والإيقاعات ليس من باب الأسباب والمسببات، بل يكون من باب الآله وذى الآله، والفرق بينهما أن السبب إذا تحقق يحصل المسبب بلا اختيار، لأن الإراده والاختيار تتعلّق أولاً وبالذات بالأسباب لا المسببات، إذ هى تترتب بلا اختيار كما فى الإلقاء فى النار، إذا تحقق عن المكلف يصدر الإحراق بلا اختيار، هذا بخلاف ما يوجد بالآله من آلات النجار والصايغ والحدّاد والعلم للكتابه، بأن ما يوجد بسبب الآلات يكون اختيارياً، فالبيع بواسطه الألفاظ يكون فعلاً اختيارياً للفاعل، ويكون إيجاده بيده، فمعنى حليه البيع أى حليه إيجاده،

فكلّ ما يكون إيجاباً للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت الإطلاق في قوله «أحلّ الله البيع»، والمفروض أنّ العقد الفارسي مثلاً يكون مصداقاً لإيجاد البيع بنظر العرف، فيشمله إطلاق حليّه البيع، انتهى خلاصه كلامه (١).

وفيه أولاً: أنّ ما ذكره قدس سره يكون خروجاً عمّا قرره الأصوليون في فرض المسألة من أنّ الكلام فيما إذا كانت المعاملات أسامى للمسببات، فمعنى ما ذكره أنّه ليس باب المعاملات من الأسباب والمسببات في شيء، فلم ينحلّ الإشكال مع حفظ الموضوع في المسألة.

وثانياً: إنّنا لا نفهم الفرق بين نفس الكتابه الحاصله بواسطه القلم، والملكيه الحاصله من العقد، وبين الإحراق الحاصل من إلقاء الجسم في النار، فكما أنّ قدره لا تتعلّق بالملكيه والكتابه بدون الاستعانه القلم والألفاظ، هكذا يكون في الإحراق، حيث لا تتعلّق قدره به إلاّ باستعانه الإلقاء في النار، فكما أنّ الملكيّه والكتابه مقدوره بواسطه القلم والعقد، فهكذا يكون الإحراق مقدوراً بواسطه الإلقاء، فمجرد تغيير التعبير لا ينحلّ الإشكال.

والتحقيق في حلّ الإشكال هو أن يُقال: بأنّ الإطلاق الذي يصحّ المرجع إليه يكون على ضربين:

أحدهما: هو الإطلاق المقامي الذي يكون ويحصل من مقدّمات الحكمه، وذلك فيما إذا كان المولى بصدد بيان الحكم ولم يبيّن شيئاً يدلّ على التقييد، ولم يكن قدراً في البين متيقناً في مقام التخاطب يضرب بالإطلاق، فحينئذٍ لا إشكال في جواز الأخذ به في نفى اعتبار ما شكّ في اعتباره من الجزء أو الشرط، فهو أمر

مسلم جازٍ حتى على القول بوضع المعاملات للصحيح، وكونها أسامياً للأسباب أو المسببات، بل هو خارج عن مورد الكلام، ومحلّ النقض والإبرام، كما لا يخفى.

ثانيهما: هو الإطلاق اللفظي الذي كان إطلاقه بدلاله الوضع واللفظ، نظير «أحلَّ الله البيع» و«أوفوا بالعقود» و«تجارة عن تراض» ، فهذا هو الذي لا بد أن ينظر إليه في جواز الرجوع إليه وعدمه؛ فهو:

تارة: يفرض المعاملات أسام للأسباب، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه، سواء كانت المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعم، لإمكان اتصاف العقد الإيجابي في الأقوال أو المعاطاة الفعلية في الجملة في الأفعال بالصحة والفساد، وبلا فرق في ذلك بين كون الأسباب في المعاملات أسباباً شرعياً وعرفياً معاً مفهوماً ومصداقاً، أي كانا متّحدين، أو لم تكن كذلك بل اختلفا من حيث المفهوم والمصداق.

وأخرى: يفرض كون المعاملات أسام للمسببات من الملكيه والزوجيه، وحيث قد عرفت عدم اتصافها بالوضعين المذكورين، وكون أمرها دائراً بين الوجود والعدم، فحينئذ يقع الكلام في أنه إذا كانت المعامله موضوعه للصحيح وشك في نفي اعتبار جزء أو شرط، فإن قصد بالرجوع إلى إطلاق قوله: «أحلَّ الله البيع» في نفي اعتبار العربيه، فإنه مشكّل لأن نفي العربيه يوجب الشك في أصل صدق البيع الصحيح والمسّمى، فلا بد من العمل بالاحتياط، مع أن المشهور يتمسكون بالإطلاق، مع عدم ثبوت كون مسلكهم هو الأعم لو لم نقل بثبوت كون مختارهم هو الوضع للصحيح في المعاملات كالعبادات، كما رأيت تصريح الشهيد رحمه الله بذلك في «القواعد»، فحينئذ هل يكون القول بأن إضاء الشارع للمسبب في البيع هو إضاء لسببه ولو لم يكن عربياً، بل تحقّق من طريق العقد

الفارسي، وهو ما نلتزم به ونقول بجواز الحكم بذلك في المعاملات دون العبادات، ووجه الجواز هو القول بأن أمر المعاملات متفاوت عن العبادات، إذ العبادة ماهيته مخترعه شرعيه مثل الصلاه والحج والصوم، وكيفيه جعلها بيد الشارع، فحدود سعتها وضيقها تكون منوطه بنظره، فلذلك يتفاوت الحال في جواز الرجوع إلى الإطلاق وعدمه عند القول بوضعها للصحيح وعدمه، فالأول للثاني، والثاني للأول - وإن ذهب العلامة الطباطبائي إلى خلافه في حاشيته على «الكفايه» واحتمل كون باب العبادات والمعاملات من وادٍ واحدٍ، ويرتضعان من ثدى فارد، ولكن رجع في آخر كلامه عن ذلك وأجاز الرجوع إلى الإطلاق في المعاملات، لأن المعاملات كانت موجوده في صدر الإسلام، أما العبادات فقد تحققت حدودها في عصر الصادقين عليهما السلام وصارت في عصرهما عليهما السلام من المعاني الشرعيه، والعبره بالإطلاقات كانت في العصر الثاني دون الأول، وللمزيد راجع كلامه رحمه الله .

هذا بخلاف باب المعاملات، فإن الشارع لم يخترع تلك المفاهيم من نفسه، بل كان إمضاء الشارع على نحو التقرير لما هو الموجود عند العقلاء، فيكون المعتبر في مصداق هذه المفاهيم - مثل البيع والإجاره - هو الصدق عندهم، نظير أخذ مفهوم الدم العرفي موضوعاً للحكم في النجاسه الشرعيه، فما يصدق على شيء أنه دم عرفاً فيحكم بنجاسته . وأما إذا لم يصدق لديهم ذلك، مثل ما لو غسل وبقي لونه فإن العرف يحكمون بأنه ليس بدم، بل هو لونه فلا يحكم بنجاسته شرعاً، وإن كان بالدقه العقليه أمراً محالاً، لاستحاله نقل العرض عن المعروض مع بقاء ذراته ولو باللون، إلا أن الاعتبار حيث كان بلحاظ العرف لا العقل فلا يعبأ به في المورد .



فهكذا الأمر في المقام أيضاً، حيث أنّ كلّ ما يصدق عند العرف والعقلاء عليه بأنّه بيع، فيحكم في الشرع أيضاً بوجوب الوفاء به وحليته، فما لا يصدق لديهم أو شكّ في صدقه، باعتبار نفى بعض أجزائه أو شرائطه، فلا يحكم شرعاً حينئذٍ بوجوب الوفاء به وحليته، ولا- فرق في ذلك بين كون المعاملات أسامٍ للأسباب أو للمسببات. غايه الأمر في الفرق بينهما يكون من جهة الاتّصاف، بأنّ الأوّل يمكن اتّصافها بالصّحّة والفساد، بخلاف الثاني حيث لا يمكن اتّصافها بهما، بل يكون أمرها دائراً بين الوجود والعدم.

فعلى هذا التقدير لا محيص من أن يقال بكون الملكيه المتحقّقه من الأسباب لدى العرف، لا بدّ أن يكون ملكاً للشرع أيضاً من ذلك السبب، لثبوت الملازمه بينهما حينئذٍ بذلك البيان. إلا أن يصرّح الشارع في مورد بأنّ ذلك البيع مثل الربا مثلاً ليس بيع؛ يعني لا يكون عقده حينئذٍ سبباً لتحقق الملكيه عند الشارع، فيؤخذ بدليل النصّ تعبداً، ففي هذه الموارد لا بدّ عند الشكّ في بعض الأجزاء أو الشرائط لخصوص هذا البيع الشرعي في خصوص ذلك المورد من الاحتياط، ولا ضيق فيه، ولا يكون الالتزام بذلك نفسها مضرّاً للتمسك بالإطلاقات في سائر الموارد.

ولعلّ هذا هو الوجه في تمسك المشهور بالإطلاقات، مع التزامهم بوضع المعاملات للصحيح كالعبادات، هذا.

مع إمكان الإشكال في أصل المدعى: بأننا لا نسلم كون المعاملات أسامى للصحيح أيضاً فقط، بل تكون أسامى للأعمّ ولو كانت عبارته عن الأسباب، فضلاً عن المسببات التي قد عرفت الإشكال في كفيته اتّصافها بالصّحّة والفساد؛ وذلك

لما قد حَقَّقناه سابقاً من دلالة الأدلَّة من التبادر وعدم صحَّه السلب والإطلاق في لسان الأخبار على الأعم، ووضع الواضعين عند العرف أسامى مصنوعاتهم للأعم، وغير ذلك من الأدلَّة فلا نعيد، فارجع ما قرَّرناه حتَّى يقع في نفسك القبول لما ادَّعينا، والله العالم .

الأمر الثاني من الأمور المذكورة في باب المعاملات:

هو أن مدخلية شيء في شيء مأمور به:

تارة: تكون باعتبار أنه دخيل في ماهيته وقوامه، بأن يكون قوام الشيء المأمور به على المركب منه ومن غيره، فهو يسمَّى جزءاً، وهو أيضاً على قسمين :

تارة: يكون من قوام الماهية والتسميه، بحيث لولا ذلك لم تكن الماهية متحققة أصلاً ولو فاسداً، فلا يبعد أن تكون الغسلتان ولو بإمرار اليد في الوضوء كذلك لأنَّ بفقدانهما لا يصدق الوضوء حقيقه ولو فاسداً، فيكون هو جزء الماهية .

وأخرى: أن يكون من قوام المأمور به دون التسميه كما في أكثر الأجزاء في الصلاة، حيث تكون جزء الصلاة المأمور بها لا في التسميه كالقراءة مثلاً، حيث لو فقدت لما خرجت الصلاة عن تسميتها بالصلاة، ولو لم تكن مأموراً بها، كما يظهر ذلك ممَّا قيل بوضع لفظ الصلاة للأعم أو لخصوص الصحيح كما عليه المشهور .

وأخرى: تكون دخالته على نحو التقييد، أي لا- يحصل الغرض من ذلك المأمور به إلا متوقفاً به، بحيث كان التقييد داخلاً فيه والقيود خارجاً، فهذا هو الذي يسمَّى بالشرط، فهو أيضاً ينقسم على قسمين:

تارة: يكون التقييد والقيود كلاهما تحت اختيار المكلف، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاة .

وأخرى: أن يكون التقييد اختيارياً دون نفس القيد، كالقبلة حيث يكون التقييد وهو جعل الصلاة إلى القبلة اختيارياً بخلاف ما يكون قبله وهى عين الكعبة أو جهتها باعتبار نفس البيت الحرام الواقع بمكّه المكرّمه.

كما ينقسم الشرط أيضاً بتقسيم آخر على قسمين:

تارة: بأن يكون الشرط شرعياً، إن كان الشارع قد جعل حصول الغرض من الأمور به متوقفاً على تحقق هذا الشرط، كالطهاره والستر والقبلة .

وأخرى: يكون الشرط عقلياً بأن يرى العقل تحقق ذلك الشيء على وجود هذا الشرط كالتمييز فى المكان للصلاه، ووقوعها فى وعاء من الزمان، وغير ذلك من الشروط العقلية كالقدره والعقل وغيرهما .

هذا كله فى دخاله شىء بشىء بحسب ماهيته وحقيقته ، غايه الأمر تصوّر جزء الماهية أو شرطها فى الماهيات الحقيقية والخارجية يكون واضحاً، لأنه يكون ما هو الموجد لتمام هذه العناوين هو الوجود ، فإذا وجد يكون الوجود مركزاً لظهور نفس الماهية ولوازمها وعوارضها وعوارض الفرد والوجود وسائر ما يتعلّق بها .

وإنما الإشكال يقع فى تصوّر جزء الماهية وشرطها فى المركبات الاعتبارية، حيث أنّ كلّ جزء إذا وجد فله وجود بحياله، وتشخص بنفسه غير ما يوجد فى الآخر ، فتصوير الماهية بحيث يكون ذلك جزءاً لها وشرطاً لا يكون إلا فى عالم الاعتبار دون عالم الوجود الخارجى ، فلا محيص حينئذٍ إلا أن يقال فى أنّ ترتّب الأجزاء بعضها مع بعض يوجب له تناسباً حسناً لتلك الماهية المركبة، بحيث لا يكون ذلك الحسن والتناسب للماهية الفاقده لذلك الجزء والشيء، وهو

أمر معقول متصوّر ممكن، فلا- يكون تصوّر الجزء في المركّبات الاعتباريّة كالصلاه بالنسبه إلى أجزائها وشرائطها إلا ما ذكرنا من المناسبات الحاصله، سواء كان ذلك في الأجزاء الواجبه أو المندوبه .

أقول: ومن كفيته تقريب ما ذكرنا في صدر المسأله، من قولنا بمدخلية شيء في شيء مأمور به إلى آخره ، حيث جعلنا جميع الوجوه المذكوره في هذا الفصل ، بل وهكذا في الفصل القادم مربوطاً بوجود الشيء لا عدم الشيء ، يظهر فساد كلام صاحب «الكفايه» حيث قال:

(إن دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به... إلى آخره)<sup>(١)</sup> ومراده أنّ العدم بما هو عدم لا يؤثّر في المصلحه، حتّى يعتبر في المأمور به جزءاً أو شرطاً .

نعم ، ربما يكون الشيء بوجوده مانعاً ومخلاً لتحقّق المأمور به، فيعتبر عدمه من هذه الجهه ، فالتأثير حينئذٍ ليس لعدم هذا الشيء بما هو عدم، بل لوجوده وهو إخلاله، فعند عدم المانع من أجزاء العلّه التامه ليس إلاّ بلحاظ كون وجوده مخلاً، وإلاّ فالعدم بما هو عدم لا يؤثّر ولا يتأثّر كما لا يخفى ، هذا .

وربما يتوهم<sup>(٢)</sup>: إمكان أخذ العدم جزءاً للمأمور به ، ومثّل لذلك بمثل التروك المخصوصه فيالصوم، حيث أنّه مركّب من مجموعه من الأعدام والتروك.

ولكنّه مندفع: بإمكان إرجاع مثل الصوم إلى أمر وجودي وهو إمساك النفس وكفّها وإعراضها عن الأكل والشرب، ومما يمتنع إتيانه منضماً إلى التيه التي هي أمرٌ قلبي وجودي ، كما أنّ الإعراض والكفّ أمر وجودي، وإلاّ العدم بما هو

١- الكفايه : ج ١ / ٥٠ .

٢- نهايه الأصول : ج ١ / ١٠١ .

عدم لا يمكن أن يصبح جزءاً ولا شرطاً، لأنه ليس بشيء حتى يلاحظ خاصيته مع الشيء الآخر، كما هو واضح .

أقول: إنَّ الشرط ينقسم بتقسيم آخر إلى ثلاثة أقسام:

تارةً: يكون المشروط المتوقف عليه باعتبار وجوده قبل المشروط، فيسمى ذلك بالشرط السابق وبالمقدمه، كغسل المستحاضه في الليله لصحه صوم غدها .

وأخرى: يكون الشرط بوجوده المقارن مع المشروط مؤثراً كالطهاره والستر والقبله، فيسمى مقارناً .

ثالثه: يكون بوجوده المتأخر مؤثراً في الشروط على فرض إمكان ذلك بالتوجيهات المذكوره في محلّه، فيسمى شرطاً متأخراً، كأغسال المستحاضه في العشائين لصحه صوم اليوم السابق.

هذا تمام الكلام في الجزء والشرط بتمام أقسامهما بالنسبه إلى الماهيته والمأمور به .

الأمر الثالث: هو أن يفرض دخاله شيء للمأمور به جزءاً أو شرطاً لا للماهيته والمأمور به ذاتاً ، بأن كان دخيلاً في التشخص والفرديه بحيث يوجب وجود ذلك الشيء في المأمور به وجوباً أو ندباً خصوصيته ومزيه زائده على أصل الطبيعه أو نقيصه كذلك ، فيمكن أن يجعل المآل للجزئيه بمثل قراءه الاستعاذه قبل البسمله للمزيه، أو اعتبار قراءه الآيه في الركوع منقصه، حيث يكون عنوان الصلاه منطبقاً على المجموع المشتمل على تلك الأجزاء باعتبار التفرّد والتشخص ، وللشرطيه بمثل إتيان الصلاه في المسجد للمزيه، وفي الحمام للنقيصه حيث لا ينطبق عنوان الصلاه لتلك الخصوصيه .

نعم ، يكون منطبقاً باعتبار تقيدها لكونه داخلاً في المشروط دون القيد، كما هو واضح .

هذا على ما في «الكفايه» بتوضيح ومزيد بيان منّا كما عرفت .

ولكن أورد عليه: بأنّ لا تُسَلَّم كون هذه الخصوصيّ من المزيّه والنقيصه مرتباً بالفرد والشخص، بل مرتبط بأصل الطبيعه بمرتبته من المراتب .

بيان ذلك: إنّ عنوان الصلاه عنوان بسيط للطبيعه ذات مراتب من النقص والكمال ، فما وجد منها تشمله بجزء المندوب، تكون طبيعه كامله في قبال الطبيعه الفاقده لمثل هذا الجزء، من الاستعاذه والقنوت، وهكذا تكون بالنسبه إلى الشرط من المسجد والحمام، حيث أنّ الطبيعه ذات مرتبه كامله إذا وقعت في المسجد في قبال ما لم تكن كذلك ، بل لو وقعت في الحمام فالنقص والكمال يرجعان إلى أصل الطبيعه لا إلى فردها) ، هذا كما في نهايه الأصول(١) .

وفيه: ولكن الإنصاف عدم تماميه كلا- الدعويين بإطلاقهما ، بل الأولى هو التفصيل في بعض المندوبات والمكروهات مع الصلاه، حيث أنّ كون الصلاه طبيعه ذات مشكّكه ومراتب عديده صحيح بالنسبه إلى مثل القراءه زياده ونقيصه، بأن يقرأ بعض السور كان فضلها أزيد من بعض آخر ، وبالنسبه إلى بعض الأفعال من إتيانها مع الطمأنينه والوقار وحسن صورته في الركوع والسجود ، بل وهكذا بالنسبه إلى بعض الشروط أيضاً، بأن يأتي بها بالدقه الكامله كان أحسن وأولى في الطبيعه ممّا لا يكون كذلك .

هذا بخلاف بعض آخر من الأشياء، حيث أنّ إتيانها في الصلاه ربما يوجب

مزيه ونقيصه، إلا أنّ تلك الزيادة والفضيله تكون لتلك الخصوصيه مستقله من باب تعدّد المطلوب لا وحده المطلوب وشدّته ، فلا- يبعد أن يكون مثل المسجد والأماكن المتبرّكه أو المواضع المكروهه من حيث إتيان الصلاه فيهما من قبيل القسم الثاني، كما يستفاد ذلك من الأخبار الوارده الداله على ترتّب المثوبه لإتيان الصلاه فى المساجد، وكون المطلوب متعدّداً، فيعطى ثواباً لأصل الصلاه من كونها ناهيه عن الفحشاء ومعراج المؤمن، وغير ذلك من الآثار والخواص والثواب، كما يعطى أزيد من ذلك لكون إتيانها فى المسجد مثلاً ، ولذلك احتملوا كون كراهه الصلاه فى الحّمّام لأجل كونها أقلّ ثواباً ، فكأنّه بواسطه وقوعها فيه أوجب تنزيل درجات الصلاه عن مرتبتها العاليه إلى مرتبه دانيه بواسطه التهاثر بذلك فى المثوبه والخصاصه؛ فمثل القنوت فى الصلاه حيث كانت بنفسه مطلوبهً كما ادّعى تكون موجباً لتعدّد المطلوب ، ولعله لذلك ادّعى أنّه جزء للفرد؛ تارةً لانطباق الصلاه على ما اشتمله ، وأخرى أنّه مندوب مستقلّ فى واجب، أى كان الواجب - أى الصلاه - وعاءً له إن كانت واجبه، وإلاّ كانت مستحبّه وعاءً للمندوب وهو القنوت، أو كان الواجب وعاءً للواجب كالقنوت إذا صار مندوراً به فى الصلاه الواجبه .

وبالجملة: فما ذكره صاحب «نهايه الأفكار»<sup>(١)</sup> من عدم وجدان واجب فى واجب فى الصلاه إلاّ أنّه موجود فى الحجّ غير وجيه، وإن كان مقصوده وجوبه بالذات لا بالعرض، إلاّ أنّه لا داعى لنا لإثبات خصوص ذلك فقط، كما لا يخفى .

أقول: ظهر ممّا ذكرنا أنّ كلام المحقّق الخراسانى والبروجردى كلاهما مخدوشان إن أرادا الكليه فى كون الجزء والشرط للفرد أو للطبيعه ، وإن أرادا ذلك

فى بعض الموارد، فكلامهما مقرون بالصحة ، ولكن الظاهر هو الأول ، فالإشكال وارد عليهما ، والله العالم .

فبقى هنا قسم آخر هو ما لا- يكون مدخلية فى المأمور به، إلا بما أنه كان وعاءً له . غاية الأمر قد ادعى أنه تارة يكون بنفسه راجحاً، فمع أنه أتى به فى المأمور به، لكن من دون تأثير فى العمل والمأمور به، من جهة المزيه، فقد مثل بمثل إتيان الأدعية المندوبه المأثوره فى يوم رمضان فى حال الصوم، حيث لا يؤثر فى الصوم من جهة المزيه والكمال .

وفيه: الحق أن إثبات ذلك مشكل جداً؛ لأنّ فى النفس أن مثل هذه الأدعية تجعل الصوم ذى كمال وشرف فى قبال ما هو الفاقد منها ، وأخرى ما لا- يؤثر ولا- يكون بنفسه أيضاً راجحاً إلا- فى موارد خاصه مثلاً، بلا فرق فى كون ذلك فى عمل الواجب أو المندوب .

وأخيراً: إذا عرفت الوجوه المتصوّره، فاعلم بأن ما هو داخل فى النزاع الصحيحى والأعمى هو جزء الماهية ، بل المأمور به قطعاً، كما لا يكون من الجزء داخلاً قطعاً فى القسم الأخير الذى هو دخيل فى الفرد، إنما الكلام فى الشرط سواء كان للماهية أو للفرد وعن دخوله فى النزاع وعدمه، وقد عرفت منّا سابقاً فى صدر المسألة من دخول الشرط مطلقاً حتى بالنسبه إلى مثل قصد القربه فى محلّ النزاع . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

هذا تمام الكلام فى الصحيح والأعم .



## الأمر التاسع فى الاشتراك اللفظى فى الاشتراك اللفظى

وقع البحث فى إمكانه الوقوعى، بعد الفراغ عن إمكانه الذاتى، وما نُقل من الاستحالة عن بعض، الظاهر إرادته امتناعه العقلى وهو لا- يخلو عن إشكال، فإنّ أدلّ دليل على إمكان الشىء وقوعه، ولا إشكال فى وقوعه فى القرآن وغيره وفى لغة العرب وغيرها بالوضع التعيينى أو التعينى .

أقول: يقع الكلام فيه من جهتين :

الجهة الأولى : فى بيان ما هو العله لتحقق الاشتراك، وهل هى:

من جهة الوضع فى اللغة - كما عليه الأ-كثر - يعنى أنّ الواضعين شاهدوا المناسبه بين لفظ واحد مع معان متعدده ، فلذلك وضعوا للفظ واحداً بتعدد الوضع كما عليه المشهور .

أو بوضع واحد على نحو وضع العام والموضوع له الخاص، كما عليه القائلون بكون الوضع هو التعهيد النفسانى عن المتكلم - كما اختاره المحقق الخوئى والحائرى - لاستعماله على معانٍ متعدده:

أو أنّ العله جمع لغات متعدده بأوضاع متعدده، فى كلّ طائفه من العرب لمعنى واحد بخصوصه فى لفظ فارد ، فإذا اجتمع بعضها مع بعض، ظهر الاشتراك بين لفظ واحد لمعان متعدده كما نقل هذا الوجه صاحب «المحاضرات» عن شيخه الأستاذ نقلاً عن بعض مؤرخى المتأخرين .

والظاهر هو الأوّل، أولاً- لعدم إمكان إثبات الثانى قطعاً، ونوعيه تحقّق هذا الوجه فى اللغات المختلفه كثيره لا فى لغة واحده؛ يعنى ربما يكون لفظ واحد مع تركيب فارد وكيفيته متّحده، يفيد فى لغة بمعنى ، وفى لغة أخرى بمعنى آخر يخالفه أو يضاده .

وثانياً وإن كان وجود ذلك في نوعيه لغة العرب مع اختلاف في بعض خصوصيات طائفه خاصه بمكان من الإمكان ، والله العالم .

وأما الجبهه الثانيه: وهى فى أن الاشتراك اللفظى هل هو واقع ممكناً أو واجباً أو يكون ممتنعاً مطلقاً ، أو أنه ثابت عند الله تبارك وتعالى فى كلامه المجيد وقرآنه الكريم .

وجوه وأقوال :

أما القول بالامتناع مطلقاً: فقد استدلوا عليه بأن الغرض من الوضع هو الفهم والتفهيم والتفهم، والاشتراك الموجب لتعدد الوضع مخلٌ بذلك، لخفاء القرائن، فلا يناسب هذا مع حكمه الحكيم .

فالأولى أن يُقال: إنه على هذا القول ليس محالاً ذاتياً ، بل لجبهه محاليه صدوره عن الحكيم الذى لا يصدر عنه عملاً لغواً .

ولكنه مندفع: بأن القرائن ليست خفيه دائماً ، فربما يمكن استفادتها من القرائن الواضحه، خصوصاً مثل قرائن الحاليه حيث يكون كثيراً ما فى افهام المطلب أدل وأوقع، ولا يحتاج إلى الوضع أصلاً ، كما أن افهام المقصود الأصلى من اللفظ لا يكون مطلوباً فى جميع الموارد، إذ قد يتفق أن الحكمه تدعو إلى القول بالإجمال .

أقول: إذا عرفت هذا الجواب، يظهر ما فى كلام بعض من أنه يمتنع ذلك من الله تبارك وتعالى، لأن استعمال الاشتراك فى القرآن يلزم تطويلاً بلا- طائل إن كان معتمداً على القرائن، وإلا- أخلّ بالمقصود بسبب الإجمال فى المقام، لأنك قد عرفت إمكان الاستفاده من القرائن الحاليه بدون لزوم تطويل بلا طائل .

مع إمكان أن يُقال: قد يؤتى بلفظ يفيد المقصود من ذكره بخصوصه، ويصبح

قرينه لإفهام المراد من لفظ المشترك أيضاً، كما في قوله تعالى في سورة القمر «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا»<sup>(١)</sup>؛ حيث أنّ لفظ التفجير مضافاً إلى إفهام قدره الحقّ من تفجير الأرض للعباد، يكون قرينه على كون المراد من لفظ العيون هو العين الجارية لا الجارحة وغيرها .

بل ربما يستعمل اللفظ في مورد يكون مع انضمام لفظ آخر دالاً على أنّ المقصود كلا المعنيين، كما في لفظ عَسِجَسَ في قوله تعالى : «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَيْتَ»<sup>(٢)</sup>؛ حيث يكون المراد من اللفظ هو الإقبال والإدبار، فأريد منه كلا- معنيه؛ يعنى أقسم بالليل إذا أقبل وإذا أدبر ، فعلى هذا يكون لفظ عسعس مشتركاً لفظياً ، ولكن يحتمل بأن لا يكون اللفظ مشتركاً ، بل كان وضع اللفظ في معنى واحد مركّب من الإقبال والإدبار، نظير لفظ الاثنين حيث يكون لفظه مفرداً، ومعناه مركّباً من الفردين ، فحينئذ لا يصحّ أن يستعمل لفظ عسعس في خصوص أحدهما من الإقبال والإدبار ، فصحّه هذا الاحتمال منوط بمراجعته كتب اللّغه وما هو معدّ لذكر مثل هذه الأمور .

وكيف كان، فإنّ وقوع لفظ المشترك في القرآن كالعين للجارية والجارحة والقرء للحيض والطهر، يغنى عن إتعاب النفس للاستدلال، لأنّ وقوع كلّ شيء أدلّ دليل على إمكانه .

أقول: استدللّ على امتناع وقوع الاشتراك اللفظي عقلاً بوجهين آخرين:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه المحقّق العراقي وأجاب عنه، وهو مركّب من

١- سورة القمر: الآية ١١ .

٢- سورة التكوير: الآية ١٧ .

الأولى: لا يكون شخص اللفظ موضوعاً لشخص المعنى في عمليته الوضع بل موضوعه وضع طبيعي اللفظ بنحو القضية الحقيقيه لطبيعي المعنى كذلك.

الثانية: أنّ الوضع ليس جعل اللفظ علامه للمعنى، بل هو مرآه له وفانيه فيه، بحيث لا يرى السامع في الخارج إلا وجود المعنى ولذا يسرى استهجاناه إلى اللفظ.

وعليه فإنّ لازم الاشتراك كون لفظ من أفراد طبيعي اللفظ مرآه وفانياً دفعه واحده فنائين في أمرين متباينين وهو ممنوع. كما أنّه بمقتضى دلالة المقدمه الأولى لا- يعقل اختصاص طائفه من أفراد طبيعي اللفظ بمعنى والطائفه الأخرى منها بمعنى آخر، لأنّ التخصيص إن كان مع تمييز تلك الطائفه عن غيرها بمائز متقوم به اللفظ الموضوع خرج اللفظ عن الاشتراك، وإن كان المائز الاستعمال المتعلق باللفظ، فلا- يعقل أن يتقوم اللفظ الموضوع بما هو متوقّف على الوضع، لأنّ استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له متأخر عن اللفظ ووضع.

والجواب: بأنّ المقام لا- يعدّ من صغريات المقدمه الثانيه، إذ لا نسلم أنّ اللفظ مرآه للمعنى بالفعل بل هو آله فيها الاستعداد للحكاية عن المعنى عند الاستعمال وبه يخرج من القوه إلى الفعلية، وعليه فلو استعمل أولاً- أصبح مرآه للمعنى الأوّل، ولو استعمل ثانياً في معنى آخر أصبح مرآه له، وعليه فلا يصبح لفظ واحد شخصي مرآتين لمعنيين ولو في آئين (١).

وفيه أولاً: أنّ المقدمه الأولى ممنوعه لأنّ اللفظ إذا كان موضوعاً لطبيعي

المعنى استلزم خصوصيته الوضع والموضوع فى جميع الأوضاع حتّى فى أسماء الأجناس، لأنّ كون الوضع فى اللفظ للمعنى على نحو القضية الحقيقيه مساوٍ لملاحظه الكثرات والأفراد فى ناحيه الوضع وهو كما ترى، بل الوضع عباره عن جعل نفس طبيعى اللفظ لطبيعى المعنى بنحو الكلى الطبيعى من دون لحاظ الأفراد والكثرات فيها المحقّقه أو المقدّره، والشاهد على ذلك لفظ الإنسان فإنّه غير موضوع للماهية المعلومه، بل إنّ طبيعى هذا اللفظ موضوع لطبيعى المعنى من دون ملاحظه أفرادها ومصاديقها الكثيره.

وثانياً: أنّ المستعمل - بالكسر - أيضاً لا يستعمل شخص اللفظ فى المعنى بل يستعمل الطبيعى منه فى المعنى، فكلمه (الحنطه) لم تستعمل إلاّ فى طبيعى الحنطه، ولا يخفى أنّ حمل الطبيعى على الموضوع يكون على نحو الشائع الصناعى ممّا يقضى بانطباق طبيعى المعنى على الهيئه، فدعوى شخصيه استعمال اللفظ فى المعنى الشخصى - كما ادّعاها المحقّق العراقى - ممنوعه.

وبالجملة: هناك فرق بين تطبيق المعنى على المصداق، وبين استعمال اللفظ الجزئى فى المعنى الجزئى.

وأيضاً: المقدّمه الثانيه أيضاً ممنوعه، لأنّه إن أراد بإفناء اللفظ فى المعنى إفناء الكيف المسموع فيه فهو غير معقول لأنّه يعود إلى إفناء موجود خارجى فى موجود آخر وهو محال، وهو غير مقصود قطعاً. فلا بدّ أن يقصد بالإفناء أنّه عند الاستعمال ينصرف ذهن السامع إلى المعنى دون اللفظ، وبحسب دعواه لا مجال لاستعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى واحد، وسوف نقول بأنّه لا مانع منه ولا يلزم منه محالاً، لأنّ الوضع عباره عن وضع اللفظ علامه للانتقال منه إلى المعنى لا

إفناءً فيه لعدم معقولية الإفناء في ناحيه الوضع لأنّ الواضع يلاحظ حين الوضع كلاً من اللفظ والمعنى مستقلاً ثم بعد ذلك يجعل اللفظ علامه للمعنى، وهذا غير ممكن على فرض الإفناء، لوضوح أنّ الفانى لم يلحظ إلا مرآه للمعنى لا مستقلاً.

نعم قد توجب كثرة الاستعمال وأنس الذهن بالمعنى غفلته عن اللفظ، وليس ذلك إلا لشده الأناس وسرعه الانتقال وهذا أمرٌ يباين الإفناء والفناء.

الوجه الثانى: ما التزم به العلامة النهاوندى صاحب «تشریح الأصول» بأنّ الوضع ليس إلاّ- جعل الملازمه الذهنيه بين اللفظ والمعنى أو ما يستلزمها، فإذا وضع لفظاً لمعنيين استلزم فرض ملازمتين مستقلتين، كما أنّ تصوّرهما يستلزم انتقالين مستقلين وحضور معنيين دفعهً واحده في الذهن، وهو مُحال (١).

ويرد عليه أولاً: نثبت أنّ الواضع لا- يقوم خلال جعله إلاّ- بوضع العلامة بين اللفظ والمعنى، من دون تحقّق ملازمه بينهما، نعم سرعه الانتقال نتيجةً لأنس الذهن وكثرة الاستعمال قد يوجبان تخيل قيام الملازمه، وهو خيال باطل.

وثانياً: لو سلّمنا قيام الملازمه، فإن قصدم بعدم إمكان حضور المعنيين عدم إمكان تصوّرهما أو أكثر دفعه واحد، فهذا مرتبط بالبحث القادم وسيظهر الأمر هناك.

وإن قصدم أنّه بعد الوضع لابدّ من أن يوجد كلّ واحد من المعنيين أو المعانى مستقلاً دون الآخر كما هو الحال حين الوضع فهو ممنوع لأنّ معنى استقلال المعنى عدم ارتباط معناه بمعنى آخر وهذا لا ينافى حصول المعنى الآخر مقارناً لحصول المعنى الأوّل.

وبالجملة: هناك فرق بين عنوان الاستقلال وعنوان الانحصار، فالأول لا ينافي حصول المعنى الآخر مقارناً، وأمّا الثاني فإنه يقتضى ذلك ولكنّه أوّل الدعوى.

مضافاً إلى أنّ مرجع هذا الإشكال إلى عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وهذا غير الوضع للكثير والبحث عن الأخير وعدم إمكانه وعدمه، وغايه ذلك صيروره اللفظ مجملاً، والإجمال غير ما كنتم تدعون من الاستحالة، وهكذا ثبت أنه لا محذور عقلى ولا عرفى فى ذلك حتّى لو قلنا بامتناع الاشتراك اللفظى.

لكنّه مخدوش أولاً: أنا لا- نسلم كون المعانى المنتسبه إلى الإنسان الممكن غير متناهيه بمعناه الحقيقى، لوضوح أنّ المعانى مرتبط بما يستعمله الإنسان ويكون مقصوداً له فى تمام الأشياء، فمجرد كثرتها فوق حدّ الإحصاء، لا يوجب صدق غير المتناهي عليه.

كما أنّ القول بأنّ الألفاظ غير متناهٍ باعتبار كيفيه تركيبها من الحروف الهجائيه، وملاحظه الحركات والسكنات والتقدم والتأخر لها يكون غير متناهٍ.

فى غايه الضعف والسخافه، أولاً- لوضوح أنّ الكثره فوق الإحصاء لا يوجب صدق أمر غير متناهٍ عليه، بل ربما يمكن إحصاءه بواسطه بعض الأجهزة المستحدثه فى زماننا هذا المسمى ب- (الحاسوب) حيث يسهل بواسطتها الاحتساب، فيمكن أن تكون بيان حدود إحصاء التركبات من الألفاظ المركبه من ثمانيه وعشرين حرفاً منه مقدوراً.

وثانياً: لو سلمنا كون المعانى غير متناهيه، فيلزم حينئذٍ أوضاعاً غير متناهيه، وهو لمثل الواضع الذى كان إنسان غير ممكن، وإن قال المحقق النائينى من أنّ الواضع هو الله الواجب الوجود، فيقدر أن يضع أوضاعاً غير متناهيه.

لكن نقول حينئذٍ: بأنّ الوضع حيث كان للاستعمال، والمستعمل ليس إلّا- الإنسان الممكن، فوضع شيء لمن لا- يمكن له الاستفادة يكون لغواً، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وثالثاً: أُجيب بإمكان الوضع للمعاني والمفاهيم الكليّة، أى لطبيعيّ - كلّ شيء فيجتمع تحته جميع الجزئيات الغير المتناهية .

لكنّه لا- يخلو عن إشكال لأنّه لو سلّمنا كون المعاني غير متناهية، فلا- ينحلّ الإشكال به؛ لأنّ المفاهيم الكليّة لا تشمل كلّ الجزئيات غير المتناسبه لها، إلّا أن يكون مقصودهم المفاهيم العامّة الكليّة، مثل الشيء والوجود ونظائر ذلك، ففساده أوضح من أن يخفى، لأنّ ذكر مثل ذلك لا يفهم المقصود إلّا في الموارد الخاصّة المحتاجه إليها كما لا يخفى .

ورابعاً أُجيب: بأنّ باب المجاز واسع، أى يوضع الواضع اللفظ لمعنى متعين، فيستعمل في غيره من المعاني مجازاً، من دون احتياج إلى الوضع الجديد .

فهو أيضاً لا يخلو عن تأمل، لأنّه على القول بلزوم الوضع النوعي في المجاز كما عليه الأكثر، فيعود المحذور مرّة أخرى من كون المعاني غير متناهٍ، فحينئذٍ كيف يلاحظ من حيث الوضع .

وإن قلنا بالطبع وحسن الاستعمال من دون احتياج إلى الوضع، لكن قد عرفت في موضعه من أنّه لا بدّ من ملاحظه المناسبه بين تلك المعاني مع المعنى الموضوع له، وذلك متوقّف على تعيين المعاني، وهو غير ممكن مع عدم كونها غير متناهية .

فالأولى في الجواب: هو إنكار الدعوى من أصلها .



أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الصحيح هو القول بإمكان وقوع الاشتراك، وقد وقع قطعاً بلا إشكال في القرآن ولغة العرب، بل وفي غيرها كما ترى في اللغة الفارسيّة في مثل لفظ شير حيث يستعمل تارة في اللبن ، وأخرى في الأسد ، كما قال الشاعر في شعره :

آن يكي شير است أندر باديه وآن دگر شير است أندر باديه

وآن يكي شير است كآدم ميخورد وآن دگر شير است كه آدم ميدرد

وتوهم: أنّ اللفظ في الوضع إذا كان فانياً في المعنى ومرآة له، فكيف يمكن أن يكون فانياً فيه مرتين، وهو محال، فما لم يحصل ذلك لم يتحقّق الوضع، فما لم يحصل الوضع ثانياً لم يتحقّق الاشتراك .

مدفوع: بأنّ الوضع في اللفظ إن سلّمنا كونه كذلك، فلا يلزم أن يكون ذلك في دفعه واحده ، بل يكون ذلك في دفعات متعدّده، بأن يجعل اللفظ في كلّ مرّه عند لحاظه مرآة للمعنى الآخر، كما جعله كذلك في المعنى الأوّل .

وإن أريد الإشكال بلحاظ حال ما بعد الوضع، يعنى عند السامعين والمستمعين، فنقول لا يقتضى هذا الوضع إلاّ إيجاد الاقتضاء للفظ في استعماله في كلّ من المعنيين لو لم يزاخمه الآخر .

ولذلك نقول: بأنّ المشترك اللفظي مثل المجاز محتاج إلى القرينه، ويفارق المجاز من حيث كونه حقيقه، وكون القرينه هاهنا معينه وفي المجاز صارفه ، فالقول بتعدّد الوضع للاشتراك اللفظي لا يوجب ولا يستلزم أمراً محالاً أصلاً، وقد وقع في الخارج كثيراً ولا يحتاج إلى مزيد بيان ، والله العالم.

## الأمر العاشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

أقول: يقع البحث عنه من جهتين: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

الجهة الأولى: من حيث الجواز وعدمه عقلاً؛ يعنى هل يستحيل استعمال اللفظ فى أكثر من معنى عقلاً أم لا ؟

الجهة الثانية: بعد الفراغ عن جوازه وإمكانه عقلاً، يقع البحث فى أنه هل يحتاج جواز الاستعمال إلى ترخيص الواضع واللغة أم لا يجوز ذلك لغته ووضعاً وإن كان ممكناً عقلاً؟

والأقوال فى المسألة أربعة:

قول: بالامتناع عقلاً، وهو كما عليه صاحب «الكفايه» و«نهايه الأفكار»، بل نقل عليه الأكثر من الأصوليين .

وقول: بالجواز عقلاً ووضعاً ولغته مطلقاً؛ أى سواء كان فى المفرد أو التشبيه أو الجمع، حقيقة كانت أو مجازاً .

وقول: بالجواز لكن تفصيلاً، فى المفرد لا يجوز حقيقة ويجوز مجازاً، وفى التشبيه والجمع يجوز حقيقة، وهذا هو المحكى عن صاحب «المعالم» .

وقول: بالتفصيل، أى لا يجوز حقيقة مطلقاً، سواء كان فى المفرد وغيره، ويجوز مجازاً مطلقاً وهو المنقول عن صاحب «القوانين» .

أقول: لا بدّ قبل الخوض فى بيان المطلب من تقديم مقدّمه موضحة ومبيّنه للمقصود والمرام؛ وهى :

أنه يشاهد فى أكثر كلمات القوم قولهم بأنه هل يجوز استعمال اللفظ فى

أكثر من معنى مستقلاً في كل من المعنيين أم لا؟ فما المراد من الاستقلال؟

هل المقصود من الاستقلال هو في ذات المعنى الملحوظ، لأنه قد يكون مستقلاً ملحوظاً بذاته من دون انضمام مع الغير ذاتاً، سواء كان بحسب اللحاظ أيضاً مستقلاً كما لو تعلّق به فقط؟

أو به ومع غيره بلحاظ واحد مع استقلال ذاته، أي مجموعاً لإمكان وحده اللحاظ وتعدّد الملحوظ بحسب ذات المعنى، نظير ما إذا تعلّق اللحاظ بأشياء متعدّده ذاتاً، إلا أنها صارت متّحدة بحسب عالم اللحاظ، أي لاحظها جميعاً معاً.

أو المراد من الاستقلال الموجود في كلماتهم، هو الاستقلال في عالم اللحاظ والاعتبار، من دون ملاحظه استقلال ذات المعنى وعدم استقلاله.

أقول: الظاهر كون الثاني هو المراد من كلامهم، كما يشير إليه ما في كلامهم بقولهم: (هل يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى) بحيث كأنه لم يستعمل اللفظ إلا في خصوص هذا أو في ذاك، كما لو كان كل واحد من المعنيين أو المعاني منفرداً مقصوداً مع اللفظ.

ثم نقول بعد ذلك: بأن وضع الألفاظ للمعاني قد يفرض:

تارة: كونه على نحو التعهيد فيما بين المتكلم مع المخاطب والسامع، فكأنه التزم بأنه إذا تلفظ بكلام قصد منه ذلك المعنى، كما عليه بعض مثل سيدنا الخوئي والمحقق الحائري.

وأخرى: يفرض بأن اللفظ والمعنى يكون من قبيل العلامه وذى العلامه، كنصب العلامه على رأس الفرسخ لإفهام المسافه ونظائرها.

وثالثه: يفرض بأن مثل اللفظ والمعنى كان مثل الوجه وذى الوجه، والعنوان

والمعنون، والمرآه وذى المرآه؛ بأن ينتقل إليه الذهن أولاً. وبالذات، ويكون هو المعنى مستقلاً، ويكون الانتقال إلى لفظه بالعرض، باعتبار كونه مرآة لذلك المعنى، ففي الحقيقه كان اللّحاظ مستقلاً للمعنى أولاً، وثانياً وبالعرض آلياً للفظ، فهذا هو الذى ذهب إليه صاحب «الكفايه» كما صرّح به فى المقام، والعلامه الطبائى وغيرهما من الأصوليين، هذا.

إذا عرفت هذه المقدّمه فنقول: ربما قيل - كما عن «منتهى الأصول» و«نهايه الأفكار» - بأنّه إن قلنا بأنّ الوضع فى اللفظ للمعاني إنّما هو من قبيل العلامه وذى العلامه، لا - مانع عقلاً - بالقول بجواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، لأنّ العلاميه كما يمكن أن تتحقّق لشيء واحد، هكذا يصحّ أن تكون علامه لأشياء متعدّده، كما يشاهد ذلك فى العلام المنصوبه فى الطرق، من أنّه قد يكون علامه لأمر متعدّده، من كونها رأس المسافه وكونها بدايه المدينه أو القرية وغير ذلك ممّا يمكن فرضه.

فهكذا يكون فى باب استعمال الألفاظ للمعاني، فيمكن أن يجعل اللفظ علامه لإفهام أصل المعنى وأمر آخر، كما لو تكلم بالعربى وقال: (جننى بماء) مثلاً وأراد منه إفهام المخاطب بأنّه طالب للماء، وهو أصل المعنى، وإفهامه أيضاً بأنّه قادر على التكلم باللغه العربيه، فيكون اللفظ حينئذٍ مثل العلامه المنصوبه مشيراً إلى معنيين، وهكذا يكون فى مثل التعهد النفسانى.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالوجه الثالث حيث أنّه لا بدّ أن يلاحظ اللفظ فانياً فى المعنى الأولى، بحيث كأنّه هو، فلا يمكن بعد إفنائه فيه إفنائه فى معنى آخر، لعدم وجود شيء حينئذٍ حتّى يفنيه فى الآخر، فلذلك يقال إنّّه محال عقلاً.

أقول: انصرف المحقق العراقي قدس سره لاحقاً عن القول بهذه النظرية وقال بإمكان أن يقال بعدم الفرق بين جعل اللفظ علامه وأماره، وجعله مرآه وحاكياً في الاستحاله؛ لأنّ صرف تعدّد المتعلّق مع وحده الشىء، نظير جمع الحبّ والبغض في النفس وتعلّقهما بشيئين متعدّدين لا يوجب رفع الاستحاله.

وفيه: هناك فرق بين ما نحن فيه وبين الممثل عليه، لأنّهما تتحقّقان في النفس قهراً وبلا اختيار، هذا بخلاف اللّحاظ حيث أنّه أمرٌ اختياريّ يتحقّق في النفس باختيارها، فلا يمكن تحقّقه في آن واحد مرّتين .

ولكن عدل عنه أيضاً مرّة أخرى وقال بإمكان الفرق بين العلامه والحكايه، وبعدم لزوم كون الملحوظ بتمام اللّحاظ في كلّ من المعنيين حتّى يلزم المحال، لأنّ توجّه النفس إلى أحدهما بخصوصه يوجب الغفله عن الآخر قطعاً، بل يكفي أن يكون كلّ من المعنيين تمام الملحوظ، ولو لم يكن بتمام اللّحاظ، بأن يكون تمام اللّحاظ في أحد المعنيين دون الآخر مثلاً، فيعتقد التفصيل في الجواز وعدمه عقلاً بين صورتى العلامه والمرآتيه (١).

هذا خلاصه كلامه رحمه الله، ولكنّه اختار المرآتيه أخيراً فيكون ممتنعاً عقلاً عنده.

أقول: ولا يخفى عليك أنّ ما يمكن أن يُقال في وجه استحاله استعمال اللفظ الواحد في معنيين أموراً متعدّده، فلا بأس بالإشاره إليها، والنظر فيها صحّه وفساداً، حتّى يظهر حالى المسأله جوازاً وامتناعاً بحسب حكم العقل، فنقول ومن الله الاستعانه :

الأمر الأول : ما هو الموجود فى بعض الكلمات هى استحاله تصوّر النفس لشيئين، وكون اللفظ علّه لحضور المعنيين فى الذهن، وذلك من جهة امتناع صدور الكثير عن الواحد، إذ ما هو الموجود فى النفس يكون متعدداً على الفرض، مع كون علّه حصوله هو اللفظ الذى يكون واحداً، وهذا هو ما يقتضى الامتناع .

ويمكن أن يقال فى جوابه : بأن المراد من عدم إمكان تصوّر النفس للمعنيين لا يخلو:

إمّا أن يُراد منه بآئه لا مجال لأن يتصوّر الشىء إلا مرّه واحده، فهو واضح الفساد؛ لوضوح إمكانه، ولذلك يصحّ تصوّر الشىء بكونه شيئاً، أى يتصوّره أولاً- موضوعاً، ثم يتصوّر الشىء بما أنه محمول على المتصوّر أولاً- فى مقام التصديق؛ لوضوح أنّ الإذعان فى التصديق يحتاج إلى تصوّر الطرفين كما لا يخفى .

لكن الإنصاف عدم كون هذا المعنى مقصوداً للمستدلّ، فما نسب ذلك فى «تهذيب الأصول»<sup>(١)</sup> إليه لا يخلو عن وهن .

وإن أُريد بأنّ النفس عاجز عن تصوّر المعنيين فى عرض واحد من اللفظ الفارد، فهو أمرٌ لا بدّ من الدقّه فيه كما سيأتى ذكره إن شاء الله . ولكنّه لا- يرتبط بمسأله حديث امتناع صدور الكثير عن الواحد، كما توهم، لأنّ ذلك متعلّق بباب صدور شىء من شىء بسيط من جميع الجهات من الوجودات الحقيقيّه، دون ما فى باب الألفاظ والمعانى الذى تعدّ من الأمور الجعليّه والاعتباريه بالمواضعه كما لا يخفى .

الأمر الثانى : وهو المنقول عن المحقّق الاصفهانى فى «نهايه الدرايه» حيث

يقول:

(إنَّ حقيقة الاستعمال هو إيجاد المعنى فى الخارج بسبب اللفظ، حيث أنَّ وجود اللفظ خارجاً يكون وجوداً لطبيعى اللفظ بالذات، ولطبيعى المعنى بالجعل والمواضعه لا بالذات، إذ لا يمكن أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، وحيث أنَّ الموجود الخارجى وهو اللفظ يكون واحداً بالذات، فلا مجال للقول بأنَّ وجود اللفظ يكون وجوداً لهذا المعنى خارجاً، ووجوداً آخر لمعنى آخر خارجاً، لأنَّه بعد كونه وجوداً للمعنى الأوّل بالتنزيل، فلا يبقى حينئذٍ وجود للفظ حتّى يكون وينسب للمعنى الآخر كما لا يخفى)، هذا خلاصه كلامه (١).

وفيه: أنه لا- إشكال فى كون وجود اللفظ فى مورد استعماله فى المعنيين لا يكون إلاً واحداً، فحينئذٍ لو قلنا بأنَّه يكون وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فهو لا- يكون بحسب الحقيقة والواقع، بل يكون بالجعل والمواضعه، وهو أمرٌ اعتبارى، كما يمكن فرض اعتباره لمعنى واحد فى اعتبار واحد، كذلك يمكن فرض اعتباره وجوداً تنزيليّاً للمعنيين فى عرض واحد، كما يعتبر ذلك فى باب العلامة، لأنَّه قد يكون شيئاً واحداً تارةً علامه لشيء واحد، وأخرى يكون علامه لشيئين أو أشياء، ولا محذور فيه من تلك الجهة، لما عرفت من كونه أمراً اعتبارياً بالجعل والمواضعه، فإن كان حينئذٍ ممتنعاً لا بد أن يكون من جهة شيء آخر.

هذا كلّه على فرض تسليم كون حال اللفظ والمعنى من هذا القبيل، لأنَّه يلزم على فرض الامتناع عدم جواز وجود المشترك اللفظى، للزوم أن يكون

وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعاني، مع صرف النظر عن الاستعمال، وهو محالٌ على فرض كلام المستدلّ، فضلاً عن أنّه باطل قطعاً، فليس إلّا من جهة بطلان فرض مسأله التنزيل في باب الألفاظ والمعاني كما لا يخفى .

الأمر الثالث : هو أنّ استعمال اللفظ في المعنى ليس إلّا من باب إفناء اللفظ فيه، أي جعله مرآةً وفانياً في المعنى، فإذا فنى اللفظ في معنى مرّةً فليس حينئذٍ شيء آخر بعده حتّى يفنى فيه، ولعلّ هذا الاستدلال يستفاد من كلام المحقّق الخراساني قدس سره ومن سلك مسلكه .

وفيه : أنّه لو سلّمنا كون مثل اللفظ والمعنى مثل الوجه وذو الوجه، ومن قبيل فناء شيء في شيء، ولكن لو تحقّق الفناء مرّتين متعاقبتين بأن يكون اللفظ قد فنى في معنى مرّةً وفي الآخر مرّةً أخرى، فيكون للوجه المذكور توجيه .

وأما لو كان الفناء واقعاً في عرض واحد في المعنيين، بأن جعل اللفظ فانياً في المعنيين من دون ترتيب فلا- توجيه لحكمه بالامتناع، هذا . مع أنّ الفناء الحقيقي على نحو لا يبقى للفظ وجود أصلاً غير متصوّر هاهنا، لتغاير سنخيه وجود اللفظ مع وجود المعنى، إذ هو من الموجودات الغير القارّه بالذات، بحسب عالم التلقّظ والتكلم، هذا بخلاف المعاني حيث ربما تكون من الموجودات المتأصّله الخارجيه والأعيان الحقيقيه .

وإن قصد الإفناء ولو بلحاظ عالم الاعتبار، فهو وإن كان أمراً ممكناً، إلّا أنّه قد عرفت عدم لزوم محذور في تحقّقه من تلك الجهة، كما لا يخفى .

الأمر الرابع : أن يقال بأنّ استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى في عرض واحد، يلزم الجمع بين اللّحاظين، وهذا ما يمكن تقريره بوجهين :



الوجه الأوّل : أن يُقال بأنّ اللفظ والمعنى حيث يكونان وجودين مستقلّين بحيالهما، فلا بدّ لكلّ واحدٍ منهما من اعتبار اللّحاظ مستقلّاً، فحينئذٍ إذا لوحظ لفظ (العين) مثلاً في (رأيت عيناً) لحاظاً آلياً للذهب مثلاً، فلا بدّ من لحاظ الذهب لحاظاً استقلالياً، فهاهنا لحاظان :

أحدهما : المتعلّق للفظ وهو اللّحاظ الآلي .

والآخر : للمعنى ، وهو الذهب الملحوظ استقلالاً .

فإذا فرض حينئذٍ استعمال لفظ (العين) بذاك اللفظ أيضاً في المعنى الآخر وهو الفضة، فلا محيص إلّا أن يكون بلحاظ آخر آلي للفظ، ولحاظ استقلالى للفضة، فيلزم الجمع بين اللحاظين الآليين في لفظ واحد، وهو محال .

أجاب عنه صاحب «تهذيب الأصول» : (بأنّ اللزوم في الاستعمال ليس إلّا وجود اللّحاظ في اللفظ آلياً في الجملة .

وأما لزوم اللّحاظ الآلي فيه في كلّ استعمال من المعنيين على حده غير معلوم ، كالبصره والسامعه اللتين كانتا آلتين للرؤيه والاستماع ، مع أنّه قد ينظر إلى الشيتين ويسمع الصوتين في عرض واحد، من دون لزوم حضور الآله في كلّ نظر واستماع عند النفس، فهكذا يكون في المقام) ، انتهى كلامه (١).

أقول: الإنصاف عدم تماميه ما ذكره؛ لوضوح أنّ تعدّد اللّحاظ دائر مدار تعدّد الاستعمال؛ يعني إن كان استعمال اللفظ في كلّ معنى من المعنيين استعمالاً مستقلاً، فلا إشكال في لزوم لحاظ اللفظ آلياً في المعنى الملحوظ الاستقلالي، ولا

يمكن حينئذٍ تشبيه المقام بما ذكره من آلات الإدراك، لأنه هناك أيضاً ينظر أو يسمع الشئيين لا بما أنّها متعدّد ، بل بينهما وحده جامع مشترك من جهة أصل النظر من دون ملاحظه خصوصيّة كلّ واحدٍ بخصوصه، وإلاّ- لا بدّ من لحاظ كلّ واحدٍ مستقلاً، حتّى يتوجّه كيفيه كلّ واحد من الشئيين بخصوصه ، ولذلك قد يُقال في الجواب عنه عند السؤال عن كيفيه كلّ واحدٍ بخصوصه من حالاته ومشخصاته، بأننى وإن لاحظته لكننى لم أدقّق في خصوصياته، حتّى يظهر لى حاله بمشخصاته، وهو ليس إلاّ- مصدّقاً لما قلناه ، غايه الأمر حيث كان فعل النفس وانفعالها سريعاً غايه السرعة، فربّما يوجب التوهّم أنّ الناظر قد لاحظ الشئيين بلحاظ واحد ، مع أنّه ليس كذلك واقعاً كما لا يخفى .

نعم ، هذا يصحّ لو جعلنا استعمال اللفظ في المعنيين استعمالاً واحداً للفظ إلى المعنيين ، فحينئذٍ يمكن أن يُقال بكفايه لحاظ واحد آلى للفظ في المعنيين المستقلّين، لولا لزوم محذور آخر فيه كما سيأتى بحثه إن شاء الله .

ثانيهما : أن يُقال بأنّ الاستعمال حيث كان من جهة لحاظ اللفظ لحاظاً آلياً للمعنى بلحاظ استقلالى، أى يكون المعنى مقصوداً بالأصالة واللفظ مقصوداً بالتبع ، فحينئذٍ كيف يمكن أن يجعل اللفظ الملحوظ آلياً فى معنى وتبعاً له، ملحوظاً بذاك اللّحاظ فى معنى آخر استقلالى:

فإن كان من دون تعدّد لحاظ فى اللفظ، لزم أن يكون المعنى الآخر ملحوظاً مستقلاً من دون لفظ، وهو خلاف الفرض .

وإن كان مع تعدّد لحاظ آلى فى اللفظ أيضاً، بأن يكون اللفظ تابعاً لكلّ واحد من المعنيين مرّتين ، فقد يعدّ من الجمع بين اللّحاطين عند المستعمل، أى لا

يمكن للمستعمل أن يجمع في استعمال واحد لحاظين آليين في الذهن، إلا أن يكون الاستعمال في كل من المعنيين في طول استعمال الآخر لا في عرضه، فحينئذ لا محذور فيه، لكنّه خارج عن الفرض والمطلوب، فهذا الإشكال أمرٌ مقبول عندنا وعند من يذهب هذا المذهب كالعلامة الطباطبائي والمحقق الخراساني وغيرهما، ولا فرق في ذلك بين أن يكون اللفظ والمعنى من قبيل العلامة وذيها، أو المرآه وذيها، إذ الإشكال قد عرفت إنّما كان في استحاله الجمع في اللّحاظ بين الآليين في استعمال واحد، كما لا فرق في هذا المحذور بين التثنيه والجمع، كما سيأتي بحثهما لاحقاً.

أقول: إذا عرفت ما ذكرناه، يظهر لك بأنّه لا يمكن الموافقه مع ما التزم به المحقق الخميني قدس سره في تهذيبه حيث قال :

إنّ المراد من التبعيه إن كان المتكلم يتصوّر المعنى ويتبعه الانتقال إلى اللفظ، فلا- يجب من تصوّر المعنيين عرضاً انتقالان إلى اللفظ، بل لا- ينتقل إليه إلاّ انتقالاً واحداً، كما هو كذلك في الانتقال من اللّازمين إلى ملزوم واحد، وكون النظر هناك إلى اللّازمين استقلالياً دون اللفظ، حيث لا يوجب الفرق بينهما فيما نحن بصدده .

وإن كان المراد اجتماع اللّحاظين في السامع، فلا نسلم لزومه، لأنّ السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى.

وإن كان اللفظ آله فيكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ وسماعه، كما أنّ الناظر إلى الكتابه يدرك نفس المكتوب أوّلاً، فينتقل منه إلى المعنى، فحينئذ إذا كان اللفظ دالاً على معنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم محذور أبداً .

وبالجملة: لا- يلزم من تبعية الانتقال جمع اللحاظين والانتقالين في اللفظ، كما لا يلزم اجتماعهما في المعنى إذا سمعنا اللفظ من متكلمين دفعه) ، انتهى كلامه (١).

وفيه : أننا نختار الشقَّ الأوَّل، فنقول : بأنَّ نطفه الإشكال إنَّما تكون في أنه كيف يمكن للمتكلِّم والملاحظ أن يلحظ اللفظ مرَّتين في الاستعمال في المعنيين في استعمال واحد، بأن يكون الانتقال من اللفظ تارةً في عالم التَّصوُّر واللَّحَاظ للمعنى وهو الذهب في المثال المفروض مثلاً، وأخرى للمعنى الآخـر وهو الفِضَّة ، وهو محال من جهة التَّصوُّر واللَّحَاظ، لا- من جهات أُخرى ، فتشبيه المورد بمثل الانتقال من لازمين إلى ملزوم واحد، تشبيه بأمرٍ فارق بينهما.

توضيح ذلك: إنَّ الملازمه الثابته بين الشئيين والملزوم يعدُّ أمراً خارجاً عن حقيقه اللَّحَاظ والتَّصوُّر ، فإذا انتقل من تصوُّر الشمس مثلاً إلى الضوء والحراره اللَّتين كانتا لازمتين لها أو بالعكس، فإنَّه حينئذٍ لا حاجة إلى تصوُّر كلِّ واحد منهما ولحَاظه، بل نفس الملازمه الموجوده الواقعيه بنفسها يوجب الانتقال في عرض واحد . بخلاف المقام حيث أنَّ المفروض أنَّ الواضع لم يجعل الملازمه خارجاً بين المعنيين لهذا اللفظ، حتَّى يوجب الانتقال من ذلك إليهما ، بل المقصود هاهنا أنَّ معنى الذهب مع كونه مبايناً عن الفِضَّة خارجاً ، لكن المتكلِّم أراد أن يقصد الجمع بينهما في استعمال واحد بواسطة لفظ واحد مثل العين مثلاً ، وهذا الجمع لا- يتحقَّق إلا- بواسطة اللَّحَاظ ، فحينئذٍ حيث كان اللَّحَاظ المتعلِّق باللفظ آلياً والمتعلِّق بالمعنى استقلالياً، لزم مع الجمع بينهما في اللفظ الجمع بين اللحاظين

الآليين في الذهن بالنسبه إلى لفظ العين، وهو محال، وبالتالي لم ينتهي محاولته - سلمه الله - إلى رفع المحذور العقلي في المقام.

وبناءً على ما ذكرناه من عدم إمكان الجمع في ناحيه اللّحاظ، نلتزم بأنه لو استعمل المتكلم لفظاً مشتركاً لفظياً له معانٍ متعدده غير متلازمه خارجاً لا يخلو عن إحدى الحالتين:

إما أن يجعل قرينه على كون المراد منه معنىً معيناً واحداً، فيحمل عليه بلا إشكال .

أو يأتي اللفظ بلا قرينه فيصبح اللفظ مردداً بين أحد المعاني ، ولا يحمل على فرد معين ، غايه إتيانه بالأمر يكون امتثالاً له لكونه أحد المعاني . دون أن يكون أحدها بالخصوص مطلوباً ومقصوداً ، ومن المعلوم عدم إمكان حمل اللفظ على جميع المعاني المتصوّره فيه، فلا يعقل أن يقول (جئني بعين) أو (رأيت عيناً) مثلاً ويقصد بها سبعين معنى من المعاني المذكوره فيها .

نعم ، يصحّ ذلك فيما إذا كانت المعاني بحسب المواضعه والجعل متلازمات خارجاً، بحيث إذا استعمل ذلك اللفظ كانت جميع المعاني ملحوظاً بالتبع ولو بوجه، نظير ملحوظيه الأفراد الموجوده تحت لفظ كلى، حيث أنّ الأفراد داخله بوجه في مقام تصوّر الكلى أو العام المجموعى كالعشره وأمثال ذلك ، لكنّه خارج عمّا نحن بصددّه في استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما لا يخفى .

أقول: ومما ذكرنا ظهر فساد كلام المحقق الحكيم المذكور في «حقائق الأصول»:

(من جعل النزاع في المسأله نزاعاً لفظياً، لأنّ المراد من المعنيين في محلّ النزاع:

إن كان المعنيين بالنظر إلى ما قبل الاستعمال، فلا مانع عقلاً من الاستعمال فيهما، نظير لفظ العشره حيث أنه عند استعماله في تمام العشره مستعمل في المعنى المتكثّر المتعدّد في نفسه، وبواسطه طرؤ الاستعمال والحكاية عليه يكون معنى واحداً، فهو قبل الاستعمال معنى متكرّر وبعده واحد .

وإن كان المعنيين بالنظر إلى ما بعد الاستعمال، فهو ممتنع ، ولعلّ من هنا يظهر إمكان كون النزاع في جوازه عقلاً وعدمه لفظياً ناشئاً من الخلط بين الوحده والتعدّد بلحاظ ما قبل الاستعمال وما بعده) ، انتهى كلامه (١).

وجه الفساد هو ما عرفت أولاً : بأنّ المحذور إنّما كان من حيث اللّحاظ في مقام الاستعمال، سواء كان ذات المعنى قبله متعدّداً أو متّحداً؛ لما قد حقّقناه في المقدمه في مقام بيان معنى الاستقلال، من أنّ المراد بلحاظ حال اللّحاظ والتصوّر في مقام الاستعمال، لا بلحاظ ذات المعنى المستعمل فيه .

وثانياً : أنّ تكثّر المعنى قبل الاستعمال ووحده لا علاقته له ببحث عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنّه خارج عن موضوع المسأله ، فكيف يصبح النزاع لفظياً كما لا يخفى .

أقول: كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا فساد كلام المحقّق الخوئي في «المحاضرات»، حيث يقول:

(الحكم بالجواز من جهه أنّ الجمع بين اللّحاظين الاستقلاليين ممّا لا مانع فيه، لعدم منعه في باب الحكم والإذعان، حيث يلاحظ نفس الموضوع والمحمول

معاً ، فمع لحاظ كل واحدٍ يحكم عليه، ولا مانع فيه لسعه النفس وإحاطتها ، هذا أولاً .

وثانياً : إمكان تعدد إدراك الإنسان بآلات متعدده وتوجه النفس إلى كل منها نظير ما لو تكلم فمع ذلك يفعل يده شيئاً آخر من دون غفله وذهول في تلك الحال إلى شيء من الفعلين .

ثم قال : وأما على القول بالتعهد النفساني في الوضع - كما هو مختاره - فلا مانع للاستعمال في أكثر من معنى ، لأنه حينئذ يصير اللفظ علامه لإبراز تفهيم ما قصده المتكلم ، فقد يكون علامه لإفهام معنى واحد وآخر للأكثر من معنى أى في معنيين مستقلين ، كما يجوز استعماله في مجموع المعنيين أو في أحدهما لا بعينه ، من دون وجود محذور في شيء منها ، وأما الأصل المشهور بينهم من كون النظر في اللفظ آلياً وفي المعنى استقلالياً ، فقد سبق أنه لا أصل له) ، انتهى محصل كلامه (١).

وجه الفساد: ما عرفت من أن نطفه الإشكال ليس هو استقلال المعنيين في مقام الاستعمال ، بل المشكله هي عدم إمكان الجمع بين اللحاظين الآليين في النفس مرةً واحده ولا فرق في هذا المحذور والاستحاله بين كون اللفظ علامه للمعنى كما اختاره تبعاً للآخرين ، أو كان مرآة له كما هو الحق في المسأله ، كما أن تشبيهه بمثل تعدد إدراك الإنسان من آلات متعدده فاسد:

أولاً: بأننا ننتقل في الممثل عليه أيضاً حيث لا يمكن توجيه النفس إلى كل ما يلاحظه البصر وما تفعله اليد إلا بالتعاقب ، غايه الأمر سرعه العمل للنفس

يوجب الإيهام بكونهما في وقت واحد .

وثانياً : إنّ فعل اليد ناش من العاده، ويتحقّق من دون الحاجه إلى التوجّه ، ولذلك ترى الإشكال فيما لو لم تكن عادته كذلك، إذ ربّما يشاهد بأنّ اليد مع توجّه النفس إلى موضع يسكن عن التحرّك ويبطئ وهو ليس إلّا لما ذكرنا .

هذا فضلاً عن أنّ القول بالآليه والمرآتيه لم يوجب أصل المحذور على فرض فساد المبني .

وبعبارة أخرى: التزم بأنّ المبني فاسدٌ، وأمّا دعواه فساد البناء فلم يقدّم عليه دليل، فكأنّه تسليم للإشكال عليه كما يظهر من كلامه ، كما لا يخفى .

أقول: هذا كلّه تمام الكلام في الألفاظ المقرّره من دون فرق فيما ذكرنا بين كون الاستعمال في الإكراه على نحو الحقيقه أو المجاز؛ لأنّ هذا متفرّع على فرض إثبات إمكان المسأله عقلاً، فإذا ثبت استحاله فلا تصل النوبه إليه أصلاً .

وأمّا حكم التشبيه والجمع:

تارة: نبحت عن حكمها في أسماء الأجناس، فهما أيضاً كذلك، أى يستحيل ذلك لو أُريد إثبات استعمال اللفظ للتشبيه أو الجمع في أكثر من معناهما بما يناسبهما؛ بأن يقال: (رأيت عيينين) وأريد فردان من المعنيين أى الذهب والفضّه، وهكذا في الجمع، لأنّ التشبيه والجمع بحسب المادّه ليس إلّا. ما هو المأخوذ في المفرد ، غايه الأمر أنّ العلامه الدالّه على التشبيه والجمع توجب جواز إرادته التعدّد، أى الفردين من معنى المأخوذ في المفرد دون غيره ، فكما ثبت عدم جواز استعمال اللفظ المفرد في المعنيين، هكذا يكون في التشبيه والجمع أيضاً غير جائز .

نعم ، يأتي البحث عن جواز وعدم جواز استعمال اللفظ بصورة التشبيه



والجمع وإرادته المتعدّد من حقيقه المعانى، أى الفردين من المعنى المتفاوت بأن يُراد من قوله : (رأيت عيين) فرد من الذهب وفرد من الفضة ، وهكذا فى الجمع بالنسبه إلى المعانى .

ثمّ على الجواز يأتيالبحث عن أنّه هل يكون بنحو الحقيقه أو المجاز أم لا؟

فإنّ البحث عنهما لا علاقته له بما نحن بصددّه، لأنّه يرجع الأمر إلى أنّ العلامه الموجوده فى التشبيه والجمع هل تفيد التكرّر من حيث ذات المعنى ، أو يكون مخصوصاً للتكرّر من حقيقه معنى واحد؟ والظاهر هو الثانى ، فعلى فرض تسليم الجواز، يكون على النحو المجاز من حيث وضع القاعده فى النحو للعلامات، كما لا يخفى ، ولذلك لابدّ من التفريق بين هذه المقامات حتّى لا يشتبه الأمر، ولئلاّ نقع فى الخلط والاشتباه كما وقع فيه بعض الأعلام، والله الهادى إلى سبيل الرّشاد .

وأخرى: فى التشبيه والجمع فى الأعلام الشخصيّة وأسماء الإشارات، مثل (رأيت زيدين) أو (زيدين)، و(اضرب هذين) حيث أنّ المراد من التشبيه والجمع ليس فردين من حقيقه واحده ، بل المراد من الفردين الطبيعيين والمعنيين .

فلا محيص حينئذٍ:

إمّا الالتزام بكون الوضع فيهما فى تلك الموارد يكون على خلاف أوضاع التشبيه والجمع فى أسماء الأجناس، بأن يكون الوضع بالمادّه والهيئه محقّقه بهذا النحو كالجواهر، فلا- تكون العلامه والهيئه هاهنا دالّه على تكرّر المعنى من طبيعه واحده ، ولكّنه خلاف ما هو المرتكز عند الأدباء فى باب وضع التشبيه والجمع .

أو القول بكفايه الاتّفاق فى اللفظ فى باب الأعلام الشخصيّة، لو لم يكن

المعنى فيهما واحداً، ولكنه أيضاً بعيداً، لوضوح أنّ المقصود في هذه الموارد ليس إلا المعنى دون اللفظ؛ مثلاً إذا قيل: (رأيت زيدين) فإنه ليس مقصود القائل رؤيه لفظين من زيد، بل المقصود هو رؤيه الطبيعه والمعنى أى الذات الخارجى .

نعم ، قد يكون فى بعض الموارد هو اللفظ، كما إذا قيل: (اكتب زيدين) حيث أنه ليس المراد منه هو معنى الخارجى كما لا يخفى .

فبقى هنا بأن يقال بأنّ حلّ الإشكال يتحقّق بأحد الطريقتين:

إمّا بالقول بالتأويل بالمسمى بزید، فهو وإن كان يلزم كونه مجازاً وبالغنايه، إلا أنه يلتزم به إذا كان الارتكاز له مساعداً، فيصبح اللفظ حينئذٍ بلحاظ المعنى كلياً، فالعلامه توجب تعدده، فيصح حينئذٍ كون وضعهما كالوضع في أسماء الأجناس.

وأما بالقول بكون المراد من زيدين هو المتفق فى طبيعى اللفظ، الذى يعدّ حينئذٍ كلياً أيضاً قابلاً للتعدّد ، غايه الأمر أنّ المراد من طبيعى اللفظ هو ما يكون مرآة للمعنى، لا ما كان منظوراً فيه بالاستقلال ، بل بما كان منظوراً به آله للمعنى.

نعم قد يتحقّق خارجاً ما كان المقصود هو طبيعى اللفظ، بما أنه منظوراً فيه، كما إذا قيل: (اكتب زيدين) مثلاً حيث لا يكون المقصود إلا إلى اللفظ، فيكون هذا نظير استعمال اللفظ وإرادته نوعه ولفظه، كما حقّقناه فى محلّه .

أقول: وفى كلا- الوجهين غنى وكفايه، ولا يبعد جريان هذين الجوابين فى أسماء الإشارات، لا سيما الجواب الأوّل بأن يكون المقصود هو التأويل بالمسمى بالإشاره .

وخلصه الكلام: أنّ الأوضاع فى الثنيه والجمع فى جميع الموارد فى الجملة، تكون على نسق واحد، ولا يكون متفاوتاً إلا بيسير كما لا يخفى ،

فالاستعمال فى أكثر من معنى يكون محالاً وممتنعاً عقلاً مطلقاً؛ حتى فى التثنيه والجمع ، بل حتى فى الأعلام الشخصيه وأسماء الإشارات ، وعليه فالقول بالجواز عندنا سخيـف ، والله العالم بحقيقه الحال .

\*\*\*

تكمـله :

فقد يتوهم بأن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى يكون جائزاً، لما ورد فى الحديث بأن القرآن مشتمل على سبعة بطون أو سبعين بطناً، والخبر مشهور عند المخالفين أيضاً، كما جاء فى «تفسير البرهان» والمسمى بـ «مرآه الأنوار»: (بأن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه إلى سبعة أبطن). فاشتماله على هذه المعانى لا يكون إلا من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى .

لكنه قد أُجيب عنه: كما فى «الكفايه» بأنه يمكن أن يكون بإرادته تلك المعانى حال الاستعمال، لا أن يكون مقصوداً من اللفظ حتى يدل على الجواز .

وفيه: إن إرادته تلك المعانى حال الاستعمال أمرٌ عادى، حتى لغير الله تبارك وتعالى أيضاً، ولا يعد ذلك مختصاً بالله سبحانه وتعالى، مع أن الظاهر من الأخبار المفهمه لذلك أنه كان من باب إعجاز القرآن وعظمته .

فالأولى فى الجواب أن يُقال: بأحد أمور ثلاثه :

إما القول بأنه يفهم من لوازم معنى المستعمل فيه أو ملزوماته أو ملازماته ذلك، وإن كان عقولنا قاصره عن إدراكها كما تؤمى إليه الأخبار الوارده فى «مرآه الأنوار» بأن القرآن يجرى فى كل ليل ونهار، وفى كل زمان، كما تجرى الشمس والقمر . وهو كما فى الخبر الذى رواه العياشى بسنده عن الفضيل بن يسار، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عما جاء في أنّ للقرآن ظهر وبطن، وما فيه حرفٌ إلا وله حدٌّ، ولكلّ حدّ مطلع ما يعنى بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يجيء بعد، يجري كما تجرى الشمس والقمر لكلّ ما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (١) نحن نعلم (٢).

وغيره من الأخبار التي تدلّ على ذلك، فليس هذا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل يكون من خصوصيات كلام الله عزّ وجلّ، حيث أنّه يجري في كلّ زمان كأنّه نزل في ذلك العصر مع جميع خصوصياته.

أو يكون المراد بأنّ لألفاظه مصاديق، حيث يكون بعض مصاديقه واضحاً يفهم الناس ذلك من اللفظ، بخلاف بعضها الآخر كلفظ الميزان والطريق حيث يطلق تارة للكفتين وأخرى لغيره فيه، وقد يُطلق للطرق المنسوبة في العلوم، وقد يُطلق للإمام عليه السلام كما ورد في الأدعية بأنّه (السيبيل الأعظم، والصراط الأقوم الذي لا يضلّ سالكه)، كما يُطلق لأمير المؤمنين عليه السلام أنّه (ميزان الأعمال) كما لا يخفى.

أو يكون المراد هو الانتقال إلى معان متعدّده من ضميمه بعض الآيات مع بعض، حيث يوجب تفسيرها بما لا يستفاد منه استقلالها، كما ورد في الحديث بأنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، كما كان في بعض الأحاديث من استفادة الأحكام من خلال انضمام آية بآية أخرى، كما استفاد الإمام الصادق عليه السلام حرمة الاستمنا من انضمام آية أوصاف المؤمنين الوارد في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُجُورِهِمْ

١- سورة آل عمران: الآية ٧.

٢- مرآة الأنوار: ج ١ / ٤ - ٥.

حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ» (١)، مع آية «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (٢)، فيكون المستمنى من المبتغين من غير طريق الشرعى، فيكون عادياً وظالماً فيكون عمله حراماً. أو غير ذلك ممّا لا يعلمها إلا الراسخون فى العلم، وهى من أحسن الوجوه، خصوصاً لكى يناسب مع كونه معجزاً، ولا- مجال للالتزام بما قاله المحقق الفيروزآبادى فى «عنايه الأصول» بوجهين آخرين :

أحدهما : كون المراد من قبيل استعمال اللفظ فى المجموع، نظير استعمال اللفظ فى المركب حتى يكون كل جزء منه بطناً للمعنى لا معنى مستقلاً برأسه .

ثانيهما : من قبيل استعمال اللفظ فى القدر الجامع نظير المشترك المعنوى ، بحيث يكون لكل فرد منه بطن (٣)، وهو كما ترى .

١- سورة المؤمنون : الآية ٥ و ٦ .

٢- سورة المؤمنون : الآية ٧ .

٣- عنايه الأصول : ج ١ / ١١٥ .

## الأمر الحادى عشر فى المشتق وما يتعلّق به فى المشتق

البحث المهمّ فى هذا الأمر هو وقوع الخلاف بين الأعلام فى أنّ المشتقّ هل هو حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ ومجازاً فى غيره ، أم أنّه حقيقه فى الأعمّ ممّن يتلبّس بالمبدأ وممّن انقضى عنه المبدأ، بعد الفراغ اتّفاقاً بكونه مجازاً فيما سيتلبّس بالمبدأ ولم يتلبّس بعد، نظير قوله عليه السلام : (من قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ) .

أقول: لا بدّ قبل الخوض فى تعيين ما هو الحقّ فى المسأله، والاستدلال عليه من تقديم أمور يكون الاطلاع عليها موجباً للبصيره فى انتخاب ما هو الحقّ فى المقام ، والمسأله ذات فائده كثيره فى أبواب الفقه . فنقول ومن الله الاستعانه :

الأمر الأوّل : لا يخفى أنّ المشتقّ (كالضارب) و(العالم) يمكن أن يقع النظر فيه من جهات شتى :

تارةً : يلاحظ من حيث نفس الكلمه، بأنّ (الضارب) هل هو عباره عن الذات المتلبّس بالمبدأ وهو الضرب فى الجملة، أى ولو كان فى زمان ما سوائه كان فى السابق وانقضى عنه، أو كان متلبساً فعلاً ، أو الذات المتلبّس بالمبدأ بالفعل فقط ، هذا إن أخذ الذات فى حقيقه المشتقّ ، وإن لم يؤخذ الذات فيه كما هو أحد المسلكين فكذلك يقرّر هل المشتقّ عباره عن المبدأ القائم بالذات مطلقاً، ولو كان فى زمان سابق وانقضى عنه المبدأ فهو للقائل بالأعمّ ، أو عباره عن المبدأ القائم بالذات فعلاً ففى غيره ولو كان قد انقضى عنه المبدأ كان مجازاً .

وأخرى : يلاحظ بلحاظ حال الجرى والتطبيق لذلك المشتقّ على المصداق بأن يقال : (زيد الضارب) و(الشجره المثمره) وأمثال ذلك، حيث يكون الذات فى حال الجرى والتطبيق متلبساً به بالفعل، كما عليه القائل بالأخصّ ، أو يجوز ولو كان حال الجرى والتطبيق غير متلبّس به، بأن كان متلبساً به فى زمان ما ، فهذا هو

القائل بالأعمّ ، فيكون اللّحاظ والنظر في هذا القسم إلى النسبه الناقصه بين المشتقّ بحسب المفهوم، مع تطبيقه على المصداق، وهو الذات كمثال زيد والشجره فى المثال كما لا يخفى .

وثالثه : أن يلاحظ المشتقّ بلحاظ حال النسبه الكلاميه والحكميه؛ أى فى حال جرى الحكم على الذات المتلبّسه بالمبدأ :

فتارة: يتعلّق الحكم على الذات المتلبّس مطلقاً؛ يعنى ولو كان متلبساً فى زمان وقد انقضى عنه، كما قد يُقال: (يكره التغوّط تحت الشجره المثمره) أى ولو كانت كذلك سابقاً، يعنى ولو كانت بالفعل يابسه باعتبار حال الفصل .

وأخرى: يلاحظ باعتبار كونه متلبساً بالفعل، فحينئذٍ لا يشمل حكم الكراهه للشجره المثمره إلاّ حال واجديتها للثمره لا مطلقاً .

أقول: إذا عرفت هذه الفروض الثلاثه فى اللّحاظ، فلا- يخفى عليك أنّ ما وقع بين الأعلام من الكلام لا يكون إلاّ فى القسم الأوّل منها، أى بلحاظ نفس كلمه المشتقّ مثل (الضارب) و(العالم)، لا بلحاظ حال الجرى والتطبيق، كما يوهم بعض كلمات القوم ، ولا حال ورود الحكم والنسب الكلاميه عليه .

نعم ، يلزم على القول بالأخصّ فى الكلمه - بأن يكون لفظ المشتقّ حقيقه لخصوص المتلبّس - أن لا- يكون حال الجرى والتطبيق للمفهوم على المصداق حقيقه، إلاّ- إذا لوحظ بما هو المعبر فى الكلمه من كونه متلبساً بالفعل، وإلاّ يكون مجازاً فى مرحله الجرى أيضاً . هذا بخلاف ما لو قيل بمذهب الأعمّ فى الكلمه حيث أنّ فى تلك مرحله أيضاً تكون حقيقه فيما انقضى عنه المبدأ، لأنّه أخذ فى الكلمه هذا المبنى ، وهو واضح .

الأمر الثانى : فى أنّ الاختلاف الواقع بين الأعلام فى المشتقّ - على ما

عرفت توضيحه - هل هو بالوضع والاستعمال حتى يكون البحث لغوياً، أو يكون من جهة صدق المفهوم بحسب فهم العرف سعه وضيقاً، حتى يكون البحث عرفياً، أو يكون من جهة حمل شيء على شيء لا بد وأن يكون الشيء متحيزاً بحيثيه وواجداً للمبدء حتى يصح الحمل، وإلا فلا، فيكون البحث عقلياً؟

أقول: الظاهر هو الأول، إذ بالتبع في كلمات القوم واستدلالاتهم في المشتق، وأمثلتهم بأن (الضارب) مثلاً معناه مَنْ صدر منه الضرب يعمّ البحث لمن انقضى عنه المبدأ كما في استدلال العلامة في «التهذيب» وغيره، أو ما ورد في جملة كلماتهم من التصريح بالحقيقه والمجاز، حيث كانا مربوطين بالوضع والاستعمال فيفهم أنّ البحث لفظي من جهة أنّ الواضع له الخيار في تعيين ما هو الموضوع له للمشتق من وضعه لخصوص المتلبس أو الأعمّ منه الشامل لمن انقضى عنه المبدأ أيضاً.

قال المحقق الأصفهاني: إنّ البحث عقلي من جهة أنّ حمل شيء على شيء إنما يتم فيما لو كان الموضوع متحيزاً بحيثيه وواجداً لمبدءه حتى يصح الحمل عليه وإلا لجاز حمل كل شيء على كل شيء، وهو محال. ثمّ إنّ حدوث هذا العنوان في الموضوع قد يكفى حدوثه آنماً في صحه الحمل عليه، وإن لم يكن له بقاء واستمراراً كالأبوة حيث أنّه أمرٌ آتئ ناش من تخلق الابن من مائه، والعرف يحكم بالاستمرار.

ثمّ فرع على ذلك كلام العلامة الطهراني صاحب المحجّه رحمه الله حيث قال :

(إنّ القائل بعدم صحه الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ، يرى سنخ الحمل في الجامد والمشتق واحداً، فكما لا يصح إطلاق الماء للهواء، فهكذا لا يصح لمن انقضى عنه الضرب إطلاق الضارب عليه، بخلاف القائل بالأعمّ فهو يقول



بالتفاوت في الحمل بين الجامد وبين المشتق، لأن الحمل في الجامد يكون حمل المواطاه وحمل هو هو ، والحمل في المشتقات يكون حمل ذى هو وحمل الانتساب، حيث يكفي في الثانى الخروج عن العدم والتلبس بالوجود بالمبدأ آنأ ما، فيحكم بالبقاء ولو انقضى عنه المبدأ، فيقال للقاتل إنه قاتل ولو لم يكن فعلاً مباشراً للقتل) .

انتهى ما فى نهايه الدرايه (١) على ما حكاه عنه المحقق الخمينى فى «تهذيب الأصول» (٢) .

وفيه: لا- إشكال فى كون الانطباق والإطلاق لا يكون إلا للواجد للمبدأ بحسب الواقع ونفس الأمر، لأنه يكون من قبيل تطبيق الكبرى على الصغرى، فما لا يكون المورد من صغريات ذلك لا ينطبق عليه قطعاً وهو غير قابل للبحث ، هذا بخلاف البحث من حيث الوضع واللغة، فهو أمرٌ جعلى اعتبارى، كان صحه إطلاقه عليه حقيقه وعدم صحته إلا مجازاً بيد الواضع والمستعمل، فإذا استفيد من التبادر وغيره أحد الأمرين من خصوص المتلبس أو الأعم لا بد من حكم على طبقه .

أقول: وممّا ذكرنا يظهر فساد كلام المحقق البجنوردى فى «منتهى الأصول»، حيث جعل السرّ فى الاختلاف منحصرأ فى فهم العرف فقال:

(فالسرّ فى هذا الاختلاف والاتفاق ليس إلا من جهه ما يفهم العرف وأهل المحاوره من ضيق المفهوم وسعته بالنسبه إلى بعض المفاهيم، والشكّ بالنسبه إلى بعض موارد أخر ، فكلّ مفهوم إذا لاحظناه قد يكون له سعه نعلم بانطباقه على بعض الموارد، وقد يكون له ضيق من ناحيه أخرى نعلم بعدم انطباقه على بعض

١- نهايه الدرايه : ج ١ / ١٦٤ .

٢- تهذيب الأصول : ج ١ / ٧٢ .

الموارد ، وربما نشكّ بالنسبه إلى بعض الموارد من جهة الشكّ في سعته وضيقة بالنسبه إليه ، وذلك كمفهوم (الخشب) مثلاً نعلم بانطباقه على الأخشاب المتعارفه ، ونعلم بعدم انطباقه على الأوراق اليابسه، ونشكّ في انطباقه على القصب مثلاً ، فكذلك فيما نحن فيه تارةً يفهم العرف من لفظ المشتقّ ، وثانيه معنى معلوم الانطباق على المتلبس فعلاً ، وأخرى معلوم عدم انطباقه مثل ما لم يتلبس بعدُ ، ومشكوك الانطباق مثل ما انقضى عنه المبدأ بعدما كان متلبساً في الزمان الماضي ، فهذا هو سرّ الاختلاف فيما انقضى والاتفاق في المتلبس في الحال وفيما لم يتلبس بعده) ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: إن أريد من ذلك - أي من جهة فهم العرف سعته وضيقةً كان مختلفاً - بأنّ الملاك والمناط فيه هو عدم معلوميه ما هو الموضوع له بالوضع والاستعمال في لفظ المشتقّ، بعدما كان الوضع بالنسبه إلى بعض المصاديق معلوماً بالعدم أو بالوجود، فهو أمرٌ صحيح، حيث يرجع حاصل كلامه إلى أنّ السرّ هو عدم معلوميه ما هو الموضوع عند اللغه، فيكون النزاع لغوياً، وبالرغم من أنّه قدس سره عتبر بالعرض وهو ما اصطلح عليه، لكن لا مشاحه مشاحه في الاصطلاح والتعبير، لأنّ لبّ الأمرين يرجع إلى شيء واحد.

وإن أراد من كلامه غير ذلك، بأن اعتبر فهم العرف أمراً مستقلاً في ذلك في قبال اللغه والوضع، فنحن نخالفه جداً .

ولكن الإنصاف أنّه لم يقصد إلاّ - الأمر الأول، لأنّ منشأ اختلاف رأى العرف في الحقيقة ليس إلاّ من جهة عدم اطلاعه على ما هو الموضوع له للفظ كما لا يخفى ، وإلاّ لو علم ذلك لما شكّ فيه .

وكيف كان، فالنزاع في المشتق يعدّ نزاعاً لغوياً لا عرفياً ولا عقلياً .

الأمر الثالث: إنّ العناوين على أقسام شتى:

تارةً : تكون منتزعه عن حاق الذوات من غير دخاله شيء فيه، فهو أيضاً قد يكون الخارج مصداقاً ذاتياً له، وهي كالأجناس والأنواع والفصول كالحوائث للحيوان، حيث تكون جنساً له، والإنشائي للإنسان وهكذا، وهو ما يعبر عنه بالذاتى الايساغوجى ، وقد يكون كالمصداق الذاتى له كما فى انتزاع الوجود عن الموجودات الخارجيه .

وأخرى : ما يكون منتزعا عن الذات باعتبار تلبسه بشيء من الأمر الوجودى أو العدمى .

فالأول أيضاً قد يكون أمراً حقيقياً يتلبس الذات بمبدئه، نظير الأبيض والأسود حيث يكون المراد منه الذات المتلبس بالبياض والسواد ، وقد يكون أمراً انتزاعياً باعتبار تلبسه بمنشأ انتزاعه، نظير انتزاع وصف الإمكان عن الممكنات ، وقد يكون أمراً اعتبارياً أى لا وعاء له إلا فى الاعتبار كالملكيه والزوجيه والرقيه .

والثانى وهو التلبس بالأمر العدمى يمكن التمثيل له بمثل الأعمى والأعمى والجاهل، حيث يكون معناها عدم البصر والكتابه والعلم .

ثم إنّ العنوان الجارى على الذات قد يكون أمراً اشتقاقياً كالضارب والعالم ، وقد يكون أمراً جامداً كالماء والنار .

فالجامد يكون على قسمين:

لأنه قد يكون موضوعاً لمعنى منتزعه عن مقام الذات، بحيث ينتفى بانتفاء الذات كالإنسان والحيوان والشجر .

وآخر يكون متزجاً عن أمر خارج عن مقام الذات كالزوج والرق والحز.

كما أنّ المشتقات أيضاً على قسمين:

قسم ما يكون موضوعاً لمعنى يجرى على الذات المتّصفه بالمبدأ، ويكون متّحداً معه بنحو من أنحاء الاتّحاد بالصدور أو الحلول أو القيام كاسم الفاعلين والمفعولين والزمان والمكان نظير الضارب والعالم والمتكلّم وأمثال ذلك .

وقسم ما يكون موضوعاً لمعنى لا يجرى على الذات، ولا يصدق عليها ولا يتّحد معه خارجاً، وذلك كالأفعال جميعاً والمصادر المزيده بل المجزّده، حيث لا يقال بأنّ زيد قيام أو ضرب أو إكرام . كما لا يكون الذات متّحداً مع ضَرْب في (زيد ضرب) ، بل الفعل يدلّ على حدوث الحدث منه لا- على قيام الضرب به، كما في (ضارب) حيث كان الذات داخلاً فيه، أى ذاتٌ ثبت له الضرب، أو الضرب القائم بالذات .

ثمّ إنّ الفرق بين المشتقّ والجامد قد يكون بلحاظ الوضع، لأنّ الوضع في المشتقّ يكون بهيئته ومادّته نوعياً، أى الواضع وضع هيئته نوع الفاعل لمن كان يفعل ويصدر عنه الفعل بأيّ نحو من أنحاء الفعل ، كما أنّ الواضع وضع مادّه ضاء وراء وباء بمعنى حدوث الضرب نوعاً بأيّ هيئته تحقّقت من الفاعليّته والمفعوليّته والماضويّته والمضارعويّته وغيرها من المشتقات، من المفردات والتثنيات والمجموع والمذكرات والمؤنّثات .

هذا بخلاف الجوامد، حيث أنّ وضع مادّتها وهيئتها يكون بوضع واحد شخصي لكلّ مصداق بالخصوص كالماء والنار وسائر أسماء الأجناس وأعلام الأشخاص .

أقول: إذا عرفت هذه المعاني في العناوين، والتفاوت بين المشتقات

والجوامد وأقسامهما ، فاعلم بأن النسبه بين المشتقّ والجامد المصطلح في العلوم العربيّه والأدب مع المشتقّ والجامد في علم الأصول هي العموم والخصوص من وجه، لأنّ قسماً من المشتقات يكون لدى المسلكين مشتقاً كما هو الغالب وهو كأسماء الفاعلين والمفعولين، فهو مورد للاجتماع لكلام القولين في إطلاق الاشتقاق عليه ، كما أنّ قسماً من الجوامد تكون في الموردين جامداً وهو ما يكون العنوان منتزعاً عن مقام الذات كالماء والنار فهو جامد اصطلاحى وأصولى .

وقسم من المشتقّ مشتقّ اصطلاحى دون الأصولى، كالأفعال والمصادر المزيده والمجرّده ، وقسم من المشتقّ مشتقّ أصولى، أى يعامل معه معامله الاشتقاق دون الاصطلاحى، وهو كالجامد الذى ينتزع عن أمر خارج عن مقام الذات، كالزوجه في الزوج فإنه مشتقّ أصولى وجامد اصطلاحى .

كما أنّ في الجامد قسم جامد أصولى دون الاصطلاحى، كالمصادر والأفعال حيث يعامل معها في الأصول معامله الجامد مع أنّها مشتقّ اصطلاحى ، وقسم هو جامد اصطلاحى دون الأصولى كما عرفت في مثل زوجته الزوج ورقية الرقّ وحريه الحرّ وأمثال ذلك .

والسرّ في ذلك: أنّ المشتقّ المعتبر في الأصول هو ما يكون الذات له حالتان حاله التلبس وحاله الانقضاء، بحيث تكون الذات باقيه بعد الانقضاء أيضاً ، والعنوان قابلاً للجرى على الذات، فيقيد الأول، خرج مثل عنوان الإنسان والحيوانيه من عناوين الذاتيه، لأنّ بانتفاء العنوان ينتفى ذات الإنسان والحيوان ، وبقيد الثانى خرج مثل المصادر والأفعال .

والشاهد على كون مثل الزوج والزوجه من الجوامد داخلاً في النزاع، هو ما ذكره فخر المحققين قدس سره في «الإيضاح» بقوله: (من كان له زوجتان كبيرتان

أرضعتا الصغيره ، فإنه تحرم المرضعه الأولى والصغيره مع الدخول بإحدى الكبيرتين ، وأما المرضعه الثانيه ففيه تحريمها إشكال ، واختار والدى العلامة قدس سره تحريمها ، لأنه يصدق عليها أنها أم زوجته ، لأنه لا يشترط فى صدق المشتق بقاء مبدأ الاشتقاق).

ومثله كلام الشهيد الثانى فى المسالك حيث جعل الحكم فى المسأله مبتنياً على الخلاف فى مسأله المشتق .

فيفهم من كلامهما دخول مثل عنوان الزوج والزوجه فى النزاع ، كما كان اسم المنسوب الذى كان موضوعاً بهيته للنسبه نوعاً كبغدادى وحمامى داخلاً فيه .

وعليه ، فما توهمه صاحب «الفصول» من اختصاص النزاع بأسماء الفاعلين والمفعولين ، وما ألحق بهما مثل اسم المنسوب ، ليس فى محله ، ومنشأ توهمه كثره التمثيل بمثل تلك العناوين للمشتقات حيث زعم منها الاختصاص .

فإن قلت : قد يكون الاتصاف بالشأنيه أو الصنائه أو الملكه موجباً لصدق المشتق ؛ يعنى يُقال له إنه مجتهد وصانع مع أنه لم يتلبس بعمل الاجتهاد فعلاً ، فيفهم أن صدق المشتق ليس دائراً مدار التلبس فى الحال .

قلت : كما فى «الكفايه» إن الاختلاف فى أنحاء التلبسات لا يوجب التفاوت فيما هو المهم ، إذ الملاك هو التلبس فى كل مورد بما يناسبه ، إذ فى بعض الأوصاف لا يكون التلبس إلا بالفعليه كالضارب والآكل ، وفى بعض يكون التلبس بلحاظ الشأنيه والملكه الموجوده فيه لا بتلبسه بمبدئه فعلاً وهو كما فى الاجتهاد والحرفه مثل النجار والحداد ، حيث أنه يطلق عليه باعتبار الملكه والحرفه ولو لم يكن متلبساً فعلاً .

تنبيه: هنا بحثٌ فقهيٌّ قد يختلط بالأصول، وهو أنّ ديدن الأعلام في المقام تبعاً لصاحب «الكفايه» وغيره من ذكر بحث الرضاع والزوجيه في المقام، تبييناً للمقصود والمراد، فلا بأس للبحث عن هذه المسأله إجمالاً.

فقول: لو أرضعت الزوجتان الكبيرتان زوجته صغيره:

تارة: تكون الزوجتان الكبيرتان غير مدخول بهما أصلاً.

وأخرى: تكون مدخولاً بها ولو بواحدة فضلاً عن كليهما.

ففي كلا التقديرين قد تكون الصغيره مرتضعه من لبن الزوج، وأخرى أن لا تكون كذلك.

فإن فرضنا عدم الدخول بهما، وإن كان اللبن للزوج، وهو يتحقق بأن حملتا من مائه من غير دخول، بل بالملامسه وانجذاب الماء إلى رحمهما فصارتا حاملتان وصارتا ذات لبن من ذلك الرجل، فإن لم نشط في سرايه اللبن في الحرمة إلا كونه حاصلًا منه ولو بغير دخول، فحينئذٍ تكون الزوجه الصغيره محرمة، لصيرورتها بعد تكميل نصاب الرضاع الشرعي - من خمسه عشر رضعه متواليه، أو بشدّ العظم وإنبات اللحم - فتصبح محرمة أبدأ، سواء دخل بعد ذلك بزوجه الكبيره أم لم يدخل بها، وسواء طلقها أم لم يطلق، لما هو واضح من حرمة تزويج البنت في النسب، فهكذا يكون في الرضاع لقوله عليه السلام: (الرضاع لُحمه كُلُّحمه النسب) فما تحرم بالنسب تحرم بالرضاع.

وإن كان اللبن من غير هذا الرجل، والزوج كما لو كانت الكبيره صاحبه لبن من فحل آخر فزوجه هذا الرجل لنفسه، فأرضعت الزوجه الصغيره قبل الدخول بالكبيره المفروضه، ولم يتزوج الكبيره الثانيه، أو أنّ زوجها لم يدخل بها أيضاً بعد، فحينئذٍ لا بد أن تكون حرمة الصغيره من باب الربيبه الرضاعيه، فبعدها

عرفت بأن ما تحرم بالنسب تحرم بالرضاع، فيوجب كما أنّ ربيبه النسب تكون محرّمه على الرجل فهكذا يكون في الرضاع، وحيث كانت قبل الدخول بأُمّهما فتكون الحرمة للزوجه الصغيره، هي الحرمة في الجمع بينها مع الكبيرتين أو كبيره واحده دون الحرمة الدائمه، لأنّ المفروض عدم تحقّق الدخول بإحداهما . كما أنّ الحرمة الدائميه تحصل بالدخول بإحداهما لصيروره الصغيره حينئذٍ ربيبه التي دخل بأُمّها، فيكفي في حصول هذا العنوان للصغيره الدخول بإحداهما، فضلاً عن الدخول بكليتهما.

هذا كلّه في بيان وجه حرمة الزوجه الصغيره للرجل بعد حصول الرضاع الشرعي، بحسب القواعد الموجوده عند الفقهاء في باب الرضاع، مضافاً إلى وجود النصّ والإجماع على الحرمة، فقد روى صاحب «الوسائل» بسنده في خبر صحيح عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال :

«لو أنّ رجلاً تزوّج جاريه رضيعه فأرضعتها امرأته فسد النكاح»(١).

ومثله الخبر الصحيح المروى عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (٢).

والظاهر من الحديثين كون الرجل صاحب اللبّن، فاحتمال كون المرأه ذات لبن من فحل آخر فزوّجها الرجل بعيد جداً، كما أنّ الظاهر من الخبرين أنّ النكاح الفاسد هو نكاح الرضيعه لا المرضعه، وإن كان يحتمل فساد نكاحهما بإرادته الجنس أيضاً. وأمّا احتمال فساد نكاح الكبيره دون الصغيره ففي غايه السخافه لعدم وجود وجه واضح فيه .

هذا كلّه في الزوجه الصغيره .

وأما الكلام في حال الزوجه الكبيره المرضعه الأولى: ففي صورته كون اللبّن

١- وسائل الشيعه باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع من النكاح / ح ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع من النكاح / ح ١ و ٢ .



من هذا الرجل الزوج، فتصبح المرضعه بعد حصول نصاب الرضاع أم بنت الرضاعي للرجل وأم زوجته، فإن الحرمة لها حينئذ لا تكون إلا- من جهة كونها أم الزوجه ، فحرمة أم الزوجه لا- تكون موقوفه على حصول الدخول ، بل تصبح محرمة أبداً بمحض صدق العنوان عليها، سواء كان تحقق ذلك بالعقد فيما كانت الأمومه ثابتة بالنسب والزوجيه بالعقد كما هو المتعارف، أو حصلت الأمومه بالرضاع والزوجيه بالعقد؛ لأن لحمه الرضاع كلحمه النسب ، فالدخول دخيل في الحرمة الدائميّه للزوجه الصغيره لأجل كونها ربيبه لا لكونها تعدّ بنتاً لها، أما الكبيره فلا علاقته بالدخول فيها في نشر الحرمة أصلاً ، كما أنّ الحكم فيما إذا كان اللبن لغير الزوج يكون مثل سابقه، من جهة كون حرمة الكبيره المرضعه بلحاظ كونها أم الزوجه ، غايه الأمر يصدق هاهنا كون الزوجه الصغيره ربيبه رضاعيه للرجل، فإن كانت هذه الكبيره أو كبيره أخرى مرضعه مدخولاً بها، فتكون الزوجه الصغيره محرمة أبداً، وإلا تكون محرمة جمعاً مع الكبيره لا مطلقاً كما لا يخفى.

وهذا الحكم مشهور ومعروف بين الفقهاء ، بل قد ادعى الإجماع على حرمة المرضعه الأولى لو كانت مدخولاً بها ، وقد ناقش أصحابنا في هذا الحكم، نشير إلى بعضها.

وأما الكلام في المرضعه الكبيره الثانيه: سواء كانت لبنها من هذا الرجل أو من غيره ، فقد وقع الخلاف فيها باعتبار المشتق:

لأنّه إن قلنا بأن المشتق حقيقه في خصوص المتلبس ، فحينئذ لا- تكون محرمة، لأن الصغيره حال إرضاعها لم تكن زوجة بل كانت أمّاً لابنه الرجل أو ربيته . نعم ، كونها زوجة سابقه فلا أثر لها حينئذ .

وأما إن قلنا بأن المشتق حقيقه في الأعم، فيصدق عليها الزوجه فعلاً

باعتبار حال الانقضاء، فتكون الكبيره أمّ الزوجه فتحرم ، فالمسأله اختلافيه .

ذهب إلى الأئمة المحقق في «الشرائع» والشيخ وابن الجنيد ، وإلى الثاني ابن إدريس والمحقق في «النافع» وأكثر المتأخرين، ومنهم الشهيد قدس سره في «المسالك».

وهنا قولٌ ثالثٌ في المسأله وهو عدم حرمة الكبيرتين المرضعتين مطلقاً، سواء كانتا مدخولاً بهما أم لا ، فتكون الحرمة منحصره للزوج الصغيره فقط ، وهذا ما ذهب إليه المحقق الخوئي في «المحاضرات» .

أقول: أورد المحقق الاصفهاني قدس سره على حرمة الكبيره المرضعه الأولى دون الثانيه، بأنهما تكونان مثلين، أى لا يمكن اجتماع أمّ الزوجه مع الزوجيه ، إلا- أن يُقال بكون المشتق حقيقه للأعم حتى تشمل ما لو كانت زوجة سابقاً، فتصدق على المرضعه الأولى أنها أمّ الزوجه، كما كانت كذلك في المرضعه الثانيه ، فلا فرق بينهما من حيث الملاك إثباتاً ونفياً .

توضيح ذلك: أنّ الرضاع الشرعى إذا تحقّق بحدّ نصابه، لزم تحقّق العنوانين؛ أحدهما هو الأمومه للمرضعه ، وثانيهما البنتيه للرجل والمرضعه معاً فى صورته كونه صاحب اللبن، أو البنتيه لخصوص المرضعه والريبيئيه للرجل فى صورته أخرى هو ما لم يكن له ، فبعد تحقّق هذين العنوانين المتضايقين بالقوّه والفعل يوجب ارتفاع الزوجيه المتضاده ، فكما أنّ آخر مرحله من مراحل حصول النصاب للرضاع موجب لتحقّق العنوانين، موجب لارتفاع الزوجيه، ففى أى وقت وزمان يمكن فرض اجتماع الأمومه للمرضعه والزوجيه للصغيره ، لأنّ زمان حصول العنوانين هو زمان فقدان الزوجيه ، فإذا لم تجتمع فلا مجال للحكم بحرمة الأولى إلا- من باب كونها أمّاً للزوجه السابقه، باعتبار صدق المشتق للانقضاء أيضاً ، فهذا الأمر موجود فى الكبيره الثانيه . هذا أساس الإشكال الذى ذكره بعض

الأعظم قدس سره (١). وقد سبقه صاحب «الجواهر» قدس سره بهذا الإشكال وأجاب عنه .

أجاب عنه المحقق الخميني بما خلاصته: بأنَّ الفارق بينهما ليس هو القاعده حتّى يرد عليه هذا الإشكال ، بل الفارق هو النصّ والإجماع، بكون الكبيره الأولى محرّمه دون الثانيه ، ومراده من النصّ الخبر المروى عن ابن مهزيار بخلاف المرضعه الثانيه إذ ليس فى موردها إجماع .

ودعوى وحده الملا-ك غير مسموعه، والنصّ الوارد فيها من طريق على بن مهزيار الذى صرّح بحرمه المرضعه الأولى دون الثانيه، غير خال عن الإرسال وضعف السند بصالح بن أبى حمّاد، ولذلك بيتنى حكم المرأه على مسأله المشتقّ. انتهى كلامه بتقرير منّا (٢).

ويرد عليه: بأنَّ الظاهر من صدر كلامه أنّه لولا- فارق النصّ والإجماع كان مقتضى القاعده تساوى الحكمين فى الزوجتين الكبيرتين ، فحينئذٍ لا يناسب ظاهر صدر كلامه مع ذيله، بأنَّ وحده الملا-ك غير مسموعه؛ لأنّ معناه عدم الاتّحاد حيث لم يقدّم دليل على كلامه فى مقابل كلام بعض الأعظم ، مضافاً إلى إيرادات أخرى سنذكرها فيما بعد إن شاء الله .

قيل فى جواب بعض الأعظم: بأنَّ الرضاع إنّما يكون علّه لتحقق الأمومه والبنّيه أو الربيبيّه من جهه التضاييف بين الأمومه والبنّيه فعلاً وقوّه ، فإذا تحقّق العنوانان فى الرتبّه السابقيه، كان عنوان البنّيه أو الربيبيّه علّه لارتفاع الزوجيّه شرعاً، لوجود التضاد شرعاً بين هذين العنوانين مع عنوان الزوجيّه، فلم يجتمع فى

١- نهايه الدرايه : ج ١ / ١٦٨ .

٢- تهذيب الأصول : ج ١ / ١٤٥ .

رتبه البنتيه أو الربيبيّه إلّا- كون الصغيره زوجه؛ لأنّ المفروض كون ارتفاعها في رتبه متأخره عن رتبه ذلك العنوانين . فلو فرض حينئذٍ عدم الزوجيه في رتبهما أيضاً لزم ارتفاع النقيضين، وهو محال ، فثبت أنّ الزوجيه ثابتة في رتبه البنتيه المساويه رتبه مع الأمومه، فتصبح الكبيره حينئذٍ في هذه الرتبه أمّاً للزوجه، فيوجب الحرمة دائماً كما لا يخفى .

ولكن يمكن المناقشه فيه: بأنّ الملاك في صدق عنوان أنّها أمّ الزوجه كونها في زمان تحقّق الأمومه تحققت الزوجيه، أي إنّها كانت ثابتة ، مع أنّه من حيث الزمان لا يكون إلّا بثبوت الأمومه متّحداً مع ارتفاع الزوجيه، لا مع وجودها معاً، وإلّا لزم اجتماع النقيضين أو الضدّين إن كان مع وجودها فقط، لضدّيه الأمومه مع الزوجيه وهو محال، وتقدّم الأمومه والنسيبه بحسب الرتبه عن ارتفاع الزوجيه لا يكون مؤثراً في صدق الحرمة، لأنّ الأحكام تستقي معانيها ممّا هو المتفاهم عند العرف، وهو لا يكون إلّا من حيث الزمان دون الرتبه، فبقيالإشكال الشرعي بحاله.

ولكن قد يمكن الجواب عنه: بأنّ وجه الحكم بحرمة الكبيره الأولى كانت بحسب دلالة الروايه، أي كان أمراً تعديداً لا بحسب القاعده . والخبر الدال عليه هو الخبر المروى عن عليّ بن مهزيار، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال :

«قيل له : إنّ رجلاً تزوّج بجاريه صغيره فأرضعها امرأته، ثمّ أرضعتها امرأه له أخرى .

فقال ابن شبرمه : حرمت عليه الجاريه وامراتاه .

فقال أبو جعفر عليه السلام : أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجاريه وامراته التي أرضعتها أولاً ، فأما الأخيره فلم تحرم عليه كأنّها أرضعت ابنته» (١).

١- وسائل الشيعه: أبواب ما يحرم بالرّضاع، الباب ١، ح ١.

أقول: إنَّ الروايه صريحه فى إثبات الحرمة للكبيره الأولى المرضعه والرضيعه الصغيره، دون الكبيره الثانيه كما تدلّ فى الثانيه بأنَّ المشتقَّ حقيقه فى المتلبس بالفعل وإلاّ كان المقتضى هو الحكم بفساد الثانيه أيضاً لكونها أمّ زوجته، إلاّ أن يكون الحكم فيها تعبدياً أيضاً، لكنّه خلاف الأصل .

قال صاحب «المسالك»<sup>(١)</sup> ما خلاصته: بأنّه ضعيف من حيث السند من جهه صالح بن أبى حمّاد، مضافاً إلى إرساله لأنّ المراد بأبى جعفر حيث يطلق هو الباقر عليه السلام وقرينته قول ابن شبرمه فى مقابله، لأنّه كان مقارناً مع زمانه، وابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام . ولو أريد من أبى جعفر أبو جعفر الثانى الجواد عليه السلام، بقرينه أنّه أدركه، فإنّ مجرد الإدراك لا يفيد السماع بالضروره، وجاز أن يكون قد سمع ذلك بواسطه، فالإرسال يتحقّق على التقديرين، مع أنّ المراد هو الثانى بعيد؛ لأنّ إطلاق أبى جعفر لا يحمل على الجواد عليه السلام .

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود الإشكال عليه، وإمكان العمل على طبقه، ولعلّ الأصحاب عملوا به حيث أفتوا بالحرمة للأولى قطعاً دون الثانيه حيث قد وقع فيها الاختلاف؛ لأنّ الحديث برغم ضعفه بصالح بن أبى حمّاد؛ الذى لم يرد فى حقّه توثيق فى كتب الرجال، وإن عدّه بعض من الحسان، إلاّ أنّه يمكن انجبار ضعفه بعمل الأصحاب وإجماعهم .

وما فى «المحاضرات»: (من عدم معلوميّه الاستناد إليه، بل المعلوم خلافه، لأنّهم أفتوا بحرمة كليهما من المرضعتين لا الأولى فقط).

لا يخلو عن وهن، لأنّه من العجيب أنّه نقل اختلاف الأصحاب فى الثانيه

دون الأولى، ومع ذلك نجدّه يصرّح بمعلوميّه عدم الاستناد إليه، بل قد ادّعى الإجماع على حرمة الأولى، ولم يشاهد فيها خلاف من أحد إلا عن المحقّق الخوئي قدس سره حيث اختار بعد البحث عنها عدم حرمتها أيضاً كالثانية، وهذه الدعوى منه مخالف للأصحاب قطعاً .

هذا بالنسبة إلى الضعف من حيث الطريق، واحتمال عدم عملهم بها، للاختلاف في حرمة الثانية حيث لم يفتوا بخلافها، واندفاع ذلك بإمكان أن يكون ذلك بواسطة دليل خارجي .

وأما ضعفه من حيث الإرسال: فإنّه مضافاً إلى انجباره أيضاً بما عرفت، يمكن أن يقال بأنّ المراد من أبي جعفر ليس إلا أبي جعفر الجواد عليه السلام، بقريته تقارنه لابن مهزيار، إلا أنّ المراد من (قيل له) ليس المراد منه اعتبار المنقول مرسلًا، كما أنّ الإشارة إلى قول ابن شبرمه المقارن لزمان الباقر عليه السلام لا ينافي كون المراد من أبي جعفر هنا الجواد عليه السلام؛ لأنّه نقل له عليه السلام قول ابن شبرمه وجواب الإمام عنه، فإنّ ذلك لا يلازم مع حياته في زمان الإمام عليه السلام، فالعمل على طبق الحديث صحيح بلا- إشكال، فلانزومه الحكم بحرمة المرضعه الأولى والصغيره قطعاً، كما أنّ مقتضى العمل على طبق هذا الحديث، وقول أكثر الأصحاب بكون المشتقّ حقيقه في خصوص المتلبّس، هو عدم حرمة المرضعه الثانية، كما عليه المحقّق في «الشرائع» والشيخ الطوسي وابن الجنيد، كما لا يعدّ الالتزام به مخالفاً للإجماع بخلاف ما عليه حكم المرضعه الأولى .

أقول: إذا عرفت ما عليه من صحّحه العمل بخبر ابن مهزيار، يظهر لك الإشكال في كلام المحقّق الخميني، فإنّه مع تصرّحه بأنّ قول الأصحاب بحرمة

الأولى كان باعتبار النصّ والإجماع، ومع ذلك استشكل في خبر علي بن مهزيار بالضعف والإرسال .

وجه الإشكال: أنّ النصّ الدالّ على حرمة الأولى بالصراحة ليس إلاّ هذا الخبر، لأنّ خبري محمّد بن مسلم والحلبى يدلّان بسبب ظاهرهما على أنّ المراد من فساد النكاح هو الزوجه الصغيره لا الكبيره إلاّ احتمالاً كما صرّح بنفيه أيضاً ، فلا خبر يفيد ذلك إلاّ روايه ابن مهزيار ، فمع سقوطها عن الاعتبار لا يبقى لنا نصّ حتّى يقال إنّّه كان بالنصّ والإجماع .

وبالجملة: ثبت إلى هنا كون حرمة المرضعه الأولى تعبدى لا على مقتضى القاعده .

ولكن يمكن أن يُقال: بأنّ الفرق بين المرضعه الأولى والثانية كان عرفياً أيضاً؛ يعنى بأنّ الملاك في صدق الوحده والاتحاد في ظرف الأمومه وظرف الزوجيه، يكون بالنظر العرفى لا الدقّى الفلسفى، فإنّ العرف بحسب الخارج يرى هذا الاتحاد من جهه شدّه اتّصال أحد الطرفين مع الآخر ، فيرى المرضعه الأولى من هذه الجهه أمّا لزوجه الفعلية .

وهذا بخلاف المرضعه الثانية، فإنّها حين إرضاعها للصغيره لا يطلق عليها أنّها أمّ الزوجه، لأنّها قد سلبت عن الصغيره عرفاً عنوان الزوجيه قبل ذلك، فيكون رضاعها رضاعاً للبت إن كان الرجل صاحب اللبن، أو الربيبه إن كان صاحب اللبن غيره، فيكون هذا الوجه أيضاً مؤيِّداً للنصّ والإجماع، فلا تكون المسأله حينئذٍ تعديداً محضاً ، بل تكون في الجملة عرفيه ومطابقه للارتكاز والعقلاء .

قال المحقّق العراقي في «نهايه الأفكار»: حيث أراد أن يضيف إلى ما ذكرنا من

الاتحاد العرفي، إثبات التقارن بالدقه العقليه أيضاً زماناً بين الأمومه والزوجيه، نظراً إلى أنّ الأمومه وإن كانت في رتبه متأخره عن علّتها التي هي الرضعه الأخيره، لكنّها متقارنه معها زماناً، كما هو شأن كلّ معلول مع علّته، فإذا كان ظرف الأمومه متّحده مع ظرف علّتها، وكانت الزوجيه أيضاً متحقّقه للصغيره في ذلك الظرف، فلا جرم يلزم اتّحاد ظرفي الأمومه والزوجيه أيضاً بحسب الزمان على نحو الدقه العقليه، انتهى كلامه .

ولكنّه لا- يخلو عن إشكال: لوضوح أنّه قد عرفت بأنّ الرضاع الشرعي يكون علّه لتحقق الأمومه والبنّيته، فمن تحقّق البنّيته أو الربيبيّه بحكم الشرع مع الحكم بالتضادّ بينها وبين الزوجيه، يحكم بارتفاع الزوجيه، ففي ظرف زمان الحكم بالأمومه، يحكم بارتفاع الزوجيه في ذلك الزمان والظرف، لا بوجود الزوجيه، وإلاّ لزم الجمع بين المتضادّين، أو عدم كون الزوجيه ضدّاً للبنّيته والربيبيّه، وكلاهما خلف . فالأحسن والأولى في حلّ الإشكال هو ما ذكرناه .

تنبيه: لا- يخفى أنّ عنوان أمّ الزوجه المبحوث عنه في المقام لم يرد في لسان الأدلّه حتّى نبحت عن اشتقاقه وأنّ المراد منه الحقيقي المتلبس بالفعل أو الأعمّ، بل الوارد في الآيه الشريفه «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» والقول بجريان النزاع في المشتقّ في ما جاء في الآيه بناءً على أنّ المراد منها أمّ الزوجه.

هذا ما تيسّر لنا في فهم هذه المسأله، نسأل الله التوفيق في حسن التفهيم والتفهّم في كلّ زمان وحال، بحقّ محمّد وآلال .



الأمر الرابع: بعدما ثبت في الأمر السابق بأنّ العناوين المتزعه عن الذات تكون مختلفه، فإنّه ربّما يكون عنوان متزعه عن حاقّ الذات ويبقى بقاء الذات ويتنفى بانتفائه ، هذا كما في عناوين الذاتيه مثل الحيوانيه والإنسانيه المسّماه بالمحمول بالضميمه ، وقلنا بأنّها خارجه عن بحث المشتقّ، لأنّه لا بدّ فيه أن يفرض فيما يمكن بقاء الذات وانقضاء التلبس بالمبدأ عنه ، فمثل تلك العناوين تكون فاقده لهذه الحيثيه .

هذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك، مثل عناوين المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول والجوامد الملحقة بها، حيث تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ عن التلبس، فيجرى فيه البحث عن أنّ الحقيقه هل هو خصوص التلبس بالمبدأ أو الأعمّ منه .

فبناءً على هذا التقدير يجب أن يكون اسم الزمان مثل مقتل والمشرق هو زمان القتل والشرق خارجاً عن بحث المشتقّ، لأنّ الزمان بذاته من الأمور المتصرّمه وغير قارّه بالذات ، ففي لحظه وقوع الحدث فيه ينقضى بذاته وينصرم، إذ مع عدم انقضاءه لم يتحقّق الزمان، إذ لولا انعدام جزئه السابق لم يتحقّق اللاحق حتّى يحصل الزمان، حيث أنّ للزمان حركه قطعيه وتمدّجه ، ولهذا السبب لا مجال للبحث عن جريان المشتقّ فيه، وأنّ الزمان الثانى يعدّ وجوداً مغايراً للوجود الأوّل، فلا يكون هو نفسه حتّى يقال إنّ حقيقه أو مجاز ، هذا أصل الإشكال .

أقول: أجيب عنه بأجوبه لا بأس بالتعرّض إليها والبحث في حولها ، فنقول :

منها : ما عن «الكفايه» بإضافه منّا في توضيح المطلب، وهو:

أن يقال: إنَّ وضع اللفظ في مثله ليس بالنظر إلى المصداق والفرد، حتَّى يقال بأنَّ هذا الفرد منه يعدُّ كالزمانيات غير ممكن، حيث يستحيل في مورد يكون الذات - وهو الزمان - ثابتاً ومستقراً فينقضى عنه المبدأ، حتَّى نبحت عن أنَّ الوضع فيه مثل المقتل هل هو حقيقته في خصوص المتلبس أو الأعم منه ، بل الوضع في مثله باعتبار أصل مفهوم العام ، فمجرد انحصاره في الفرد لا يوجب كونه موضوعاً له بخصوصه ، وإلا لزم أن لا يقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله ، بأنَّه هل هو علم لخصوص الذات أو اسم جنس، لأنَّ مصداقه حقيقته لا يكون في الخارج إلا منحصراً في البارى تعالى ، وهكذا في الواجب، حيث إنَّه من الواضح أنَّه ليس في الخارج له مصداق إلا - الله سبحانه وتعالى ، فمع ذلك وقع فيه الخلاف والكلام ، فليس ذلك إلا بالنظر إلى مفهومه حيث يكون عامياً وقابلاً للبحث ، بل نحن نقول كيف لا يكون كذلك ، مع أنَّه ربَّما يكون الوضع في مفهوم لا يمكن تحقيقه بالنظر إلى مصداقه، نظير ارتفاع النقيضين واجتماعهما وشريك البارى وأمثال ذلك، ومع الوصف كان مفاهيمها قابلاً للوضع أيضاً، فلا يكون ذلك إلا من جهة أنَّه لا يلاحظ في هذه الموارد إلى المصاديق أصلاً، هذا .

ولكن يرد على كلامه بوجه :

أولاً : أنَّه لو كان النظر في مثله إلى المفهوم فقط، من دون توجه وعنايه إلى المصداق أصلاً، ولو بنحو الحكايه والمرآتيه، فنقول : يلزم أن يكون البحث في المشتق في تمام الموارد من العناوين المنتزعه عن الذوات، حتَّى فيما يكون من حاق الذات والذاتيات أيضاً، نظير الإنسانيه للإنسان والحيوانيّه للحيوان كذلك؛ لأنَّ المقصود ليس متوجَّهاً إلى الفرد الخارجى منه، حتَّى يقال باستحاله بقاء ذات

الإنسان مع زوال عنوان الإنسانيته، بل المقصود مفهوم هذا العنوان والبحث يدور عنه من دون النظر إلى الخارج، مع أنه واضح الفساد .

فثبت أن البحث في المفهوم العام كان بملاحظته مع الخارج بنحو الحكايه والمرآه عنه، ومع فرض ذلك يعود المحذور والإشكال الذي قد قرر فيصدر البحث.

وثانياً: بأن الوضع للمفهوم العام فيما لا يكون له مصداقاً في الخارج ولا في الذهن أصلاً - كما في مثل الزمان، حيث لا بقاء لمصداقه بحسب ذاته لا خارجاً ولا ذهنياً بعد لغواً وبلا فائده؛ إذ المقصود من وضع الألفاظ والمفاهيم ليس إلا التفهيم والتفهيم، وهو لا يحصل إلا ما يكون له مصداقاً في الخارج أو في الذهن كما لا يخفى .

وثالثاً: أن مقاييسه ما نحن فيه بمثل اسم الجلاله وهو الله، وواجب الوجود لا يخلو عن وهن آخر، وهو ما سنذكره إن شاء الله تعالى .

وأما بالنسبه إلى لفظ الجلاله (الله): لأنه إما يكون علماً للذات الواجب المستجمع للكمالات، أو اسم جنس مشتقاً من وَلَه أو أَلَه:

فإن كان من قبيل الأول فلا إشكال في كون الوضع فيه شخصياً بمادته وهيئته، لما قد عرفت بأن الأعلام الشخصيه تكون وضعها شخصيه، ولا يكون نوعياً حتى يكون عاماً فيدخل في البحث .

وإن قلنا كونه من أسماء الأجناس، فلا إشكال في كون وضعه عاماً بحسب مفهومه، ولو بالنظر إلى مصداقه، لأنه إن كان مشتقاً من مادّه (وَلَه) فيكون معناه هو التحير، فهو مولوه أى من كان الناس متحيراً في معرفه كنهه، فهذا العنوان أمرٌ كلى يصدق على كل ما يكون حاله كذلك، سواءً كان هو الله عزّ وجلّ - كما هو كذلك

قطعاً - أو غيره ، وإن كان مشتقاً من (أله)، فهو يكون بمعنى المألوه أى المعبود ، فهو أيضاً يصدق على كل ما يكون معبوداً، سواءً كان هو الله أو غيره .

نعم ، إن أضيف إليه عنوان آخر مثل لفظ الحق بأن يكون المراد هو المعبود بحق، فهو حينئذٍ ينحصر فى حقه جلّ وعلا، لكنّه خارج عن فرض المسأله، لأنّ الانحصار حينئذٍ لم يأت من ناحيه وضع لفظ الله، بل كان متحققاً من ضمّ مفهوم إلى مفهوم آخر وهو كلمه الحق إليه، كما لا يخفى .

إذا عرفت هذا فى لفظ (الله) تفهم الجواب عن حكم الواجب أيضاً، لأنّ الواجب بانفراده لا- يكون منحصرأ فى الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ معنى الواجب هو الثابت، وهو صادق على كل وجود ثابت بذاته أو بغيره . كما أنّ انضمام الوجود إليه لا يوجب إلاّ إثبات كون الثابت فى العين والتحقق، سواءً كان لذاته - كما فى الله تبارك وتعالى - أو كان بالغير، كما فى غيره مثل وجوب تحقّق المعلول عند ثبوت علته .

نعم ، إذا انضمّ إليه لفظ بذاته، فينحصر فى حقه، لأنّه الواجب الوجود بذاته ، لكن الانحصار كما عرفت غير حاصل من ناحيه وضع خصوص لفظ الواجب ، بل حاصل من ناحيه ضمّ مفهوم إلى مفهوم، وهو خارج عن مورد النزاع والبحث كما لا يخفى .

ومنها: ما التزم به المحقّق النائينى من أنّ المقتل عباره عن الزمان الذى وقع فيه القتل، وهو اليوم العاشر من المحرم، واليوم العاشر لم يوضع بإزاء خصوص ذلك اليوم المشؤوم الذى وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلى متكرّر فى كلّ سنه، وكان ذلك اليوم الذى وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العام المتجدّد عند

كلّ سنه ، فالذات فى اسم الزمان، إنّما هو ذلك المعنى العام، وهو باقٍ حسب بقاء الحركه الفلكيه ، وقد انقضى عنه المبدأ الذى هو عباره عن القتل.

ثمّ قال: (نعم لو كان الزمان فى اسم الزمان موضوعاً لخصوص تلك القطعه الخاصه من الحركه الفلكيه التى وقع فيها القتل، لكانت الذات فيه متصرّمه كتصرّم نفس المبدأ ، إلاّ أنّه لا موجب للحاظ الزمان كذلك) ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

وفيه: أنّ اسم الزمان ليس هو الكلّى القابل للصدق على الكثيرين، لأنّه لا يكون وعاءً وظرفاً لوقوع الفعل والحدث فيه، وما هو كذلك ليس إلاّ- ما هو المصداق لهذا الكلّى ، لوضوح أنّ الزمان لا يتحقّق إلاّ فى مصداق الزمان لا فى الماهيه الكلّيه القابله لتبدّل أفرادها، حتّى يجوز ملاحظه كون الحقيقه هو خصوص المتلبّس بالمبدأ أو ما يكون أعمّ .

فهذا الجواب ممّا لا يسمن ولا يُغنى من جوع .

ومنها: ما هو استدلال به المحقّق الإصفهاني صاحب «نهايه الدرايه»، وتبعه المحقّق الخوئي، من أنّ اسم الزمان له يوضع بوضع على حده فى قبّال اسم المكان ، بل الوضع هو الهيئه المشتركه بينهما، وهى هيئه مَفْعَلٌ ، فوضع بوضع واحد لمعنى واحد كلّى، وهو ظرف ووقوع الفعل فى الخارج، أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً ، وقد سبق أنّ النزاع إنّما هو فى وضع الهيئه بلا نظر إلى المادّه ، فإذا لم يعقل بقاء الذات فى مادّه مع زوالها، لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئه نفسها، وهى مشتركه بين ما يعقل بقائها وما لا يعقل .

وبعباره أخرى: يكون لاسم المكان مصداقان ممكنان، وهو صورته المتلبّس

بالظرفية للحدث، وصوره الانقضاء، هذا بخلاف اسم الزمان فله مصداق واحد وهو صورته التلبس فقط، لعدم بقاء ذاته، وكونه غير قارٍ بالذات، فالمفهوم من حيث هو مفهوم لا إباء له من حيث الشمول والعموم لأن يشمل المتلبس والمنقضى عنه، وإن لم يكن في خصوص الزمان إلا مصداق واحد (١).

وفيه أولاً: أن الجامع الحقيقي بين الوعائين من المكان والزمان غير موجود، لأن وقوع الفعل في كل وعاء يكون مغايراً لوقوعه في وعاءٍ آخر، والجامع العرضي الانتزاعي من عنوان الظرف الذى وقع فيه الفعل، فإنه وإن كان مقصوراً إلا أنه بالحمل الأولى باطل قطعاً؛ لأن اسم الزمان والمكان عرفاً ليس هو الظرف والوعاء الذى وقع فيه الفعل، أى وعاء العقل الجامع بين المكان والزمان.

وإن أريد بالحمل الشائع، فهو يرجع إلى ما هو المصداق، وملاحظه خصوصية الموضوع، فيرجع المحذور والإشكال.

هذا مع أن إطلاق الظرف والوعاء للزمان نوع تشبيه ومسامحه، وليس ظرفاً حقيقياً لتصرّم ذاته، وهو واضح.

وثانياً: قد عرفت منّا سابقاً فى الجواب عن المحقق الخراسانى، بأن المفهوم من حيث هو من دون نظر إلى المصاديق، لا يمكن إجراء البحث فيه فى تمام الموارد، حتى فى مثل العناوين الذاتيه المتسالم فيها كونها خارجاً عن بحث المشتق، فيفهم أن نظر الأصوليين كان فى المفهوم بملاحظه ما هو الموجود فى الخارج، ومع فرض ذلك يعود الإشكال مرّة أخرى.

وثالثاً: إن ما ذكره فى الجواب، هو عبارته أخرى عن تسليم الإشكال فى

اسم الزمان من كونه خارجاً عن محلّ النزاع؛ لأنّه إذا فرض كون الجامع بالنظر إلى اسم الزمان لا- مصداق له إلا- خصوص المتلبس فقط، فيرجع النزاع في الجامع بأنّه حقيقه في الأخصّ أو الأعمّ إلى خصوص اسم المكان الذي يمكن فيه جريان التلبس والانقضاء، فهو يعدّ تسليمًا للإشكال لا جواباً عنه .

أقول: وحيث أنّ المسأله تعدّ من المسائل العويصه نرى بأنّ المحقّق الخميني - سلّمه الله - التزم بخروج اسم الزمان عن محلّ النزاع والبحث في المشتقّ (١) راجع إلى كلامه في «التهذيب» .

ولكن التحقيق الموافق للصواب هو أن يقال: بأنّ الزمان وإن كان بحسب الدقّه غير قارّ وغير ثابت لأنّ الزمان عبارته عن تصرّم الآنات ، فما لم ينعدم جزءاً لم يوجد جزءاً آخر ، إلاّ أنّ العرف يرى في الزمان وحده اتّصاليه لاّتصال الأجزاء المتعاقبه اتّصاليّاً قوياً، بحيث يقال لمن قتل في الساعه السابقه بأنّه قتل الآن في مقام الاخبار ، وليس هذا إلاّ لما ذكرناه من قيام الاتّصال ، فمع ملاحظه ذلك يمكن إجراء البحث فيه حينئذٍ، لأنّ العرف يرى بقاءً للزمان من جهه تلك الوحده ، فحينئذٍ يجرى الكلام في أنّه لو تلبس بالمبدأ وانقضى عنه، فهل يطلق عليه المشتقّ، بأن يقال بأنّه (مقتل) وإن انقضى عنه القتل بساعه أو ساعتين ، أو لا بدّ من التلبس في الصدق حقيقه .

نعم ، لا يخفى عليك بأنّ إطلاق لفظ المقتل ليوم العاشر من المحرّم في السنوات القادمه بعد سنه القتل كان مجازاً قطعاً، ولا يعدّ داخلاً في بحث المشتقّ من حيث كونه حقيقه في الأعمّ، كما تنبّه إليه بعض الأصوليين (كصاحب «منتهى

الأصول» ) ، فالمسأله حينئذٍ عندنا واضحه بحمد الله والمئه .

الأمر الخامس: فى بيان المراد من الحال الواقع فى مبحث المشتق من كونه حقيقه فى خصوص المتلبس بالحال أو الأعم منه، فىشمل ما انقضى عنه المبدأ؛ لأنه قد يراد منه تارةً حال النطق والتكلم ، وأخرى حال الجرى والإطلاق، حيث يقع فى حمل المحمول على الموضوع، فتتحقق النسبه الحكيمه .

أو يكون المراد هو حال التلبس، أى فعلية تلبس الذات بالمبدأ، ولو لم يكن حال النطق متلبساً ولا- حال حمل المحمول على الموضوع موجوداً ، بل كان البحث فى مفهوم الافرادى للمشتق بحسب الوضع من دون نظر إلى كونه موضوعاً أو محمولاً فى الجملة التركيبية .

والحق كون المراد هو الأخير ، خلافاً لما يستفاد من المحقق القمى ، بل المحقق الخراسانى فى بعض النسخ على ما حكى عنهما من كون المراد هو حال النسبه لا حال التلبس .

فلازم ما ذكرناه، أنه إذا قيل: (زيد ضارب الآن) فإن كان قيد الآن قرينه على حال زمان التكلم والنطق ، فحينئذٍ إن كان أصل التلبس أيضاً واقعاً فى ذلك الزمان، فلا إشكال فى كونه حقيقه، لتطابق حال زمان النطق مع حال التلبس وفعليته للذات . وأما إذا كان حال النطق غير متلبس فعلاً بالعنوان والضرب ، فحينئذٍ لا يخلو:

إما أن يكون فى السابق متلبساً ولكن قد انقضى عنه الضرب والمبدأ ، وبرغم ذلك يقال له بأنه ضارب الآن، فهذا مبنى على ما يختاره كل من القولين بكون المشتق حقيقه فى خصوص التلبس - ففى المفروض يكون مجازاً - أو



يكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ، فيكون المثال المفروض حقيقه لا مجازاً .

وأما أن يكون قد انقضى عنه المبدأ على الفرض ، أو يكون ضارباً مستقبلاً، وبرغم ذلك يقول إنّه ضارب الآن ، فلا إشكال في أنّه مجاز على كلا القولين، لأنّه استعمل المشتقّ فيما يتلبس لاحقاً وهو مجاز بالاتّفاق .

كما أنّ لازم ما ذكرنا واخترناه أيضاً أنّه إذا قيل: (زيدٌ كان ضارباً أمس) ، وكان لفظ أمس قرينه باعتبار حال التلبس بأنّه كان في الأمس، فهو يكون حقيقه على كلا القولين، لأنّه استعمال للمشتقّ فيما تلبس به وحال فعليته، ولو كان حال التلبس بالنسبه إلى زمان النطق سابقاً ومقدماً .

نعم ، يكون مجازاً في المثال المذكور فيما إذا كان التلبس حال النطق، وبرغم ذلك قال إنّه كان ضارباً أمس، فهو مجاز عند نسبه الضرب إلى الزمان؛ لأنّ النسبه قد تحققت في زمان قبل تلبس الذات بالمبدأ، وهو مجاز قطعاً على كلا القولين .

كما أنّه لو كان زمان التلبس في المثال المذكور هو في أمس الأمس ، فإنّ القول بأنّه ضارب أمس ، فمجازيته موقوفه على ما يختاره من القولين بأنّ المشتقّ حقيقه في الأخصّ، فيكون مجازاً في الفرض المذكور، أو حقيقه في الأعمّ فيكون حقيقه فيه .

كما أنّ لازم مختارنا أنّه إذا قيل: (زيد سيكون ضارباً غداً) وفرضنا وقوع التلبس في زمان النطق والتكلم فيكون وجه الحقيقه والمجاز مبتنئاً على اختيار المبنى في القولين، من كونه حقيقه في الأخصّ فمجازاً في المفروض، أو حقيقه في الأعمّ فحقيقه فيه .

وأما لو فرضنا كون التلبس في نفس اليوم، فهو حقيقه قطعاً ولو كان بالنسبه إلى زمان النطق استقبالياً .

كما أنه لو فرضنا وقوع التلبس في غد الغد، فلا إشكال في كونه مجازاً قطعاً على كلا القولين، لكونه مستعملاً في الاستقبال .

هذه نتيجة المختار من الأمثله المذكوره .

وأما بيان نتيجة المختار بالنسبه إلى ما يتوهم من التنافي بين ما اخترناه في المشتق، وبين ما ذكره النحاه والفلاسفه في الأسماء والصفات والقضايا الحملية ، فلا بأس بالإشاره إلى كل واحد منها على حده والجواب عنها.

فربما قيل: بأنه يقع التنافي بين قولكم بأن المشتق حقيقه مثلاً في خصوص المتلبس بالمبدأ بالحال، الظاهر فيكون زمان الحال مأخوذاً فيه إماً بتمام الموضوع له أو بجزئه، حتى يكون بالمطابقه أو التضمن . وبين ما ذهب إليه النحاه اتفاقاً من أن الأسماء ومنها الصفات مطلقاً لا تدل على الزمان، سواء في ذلك الجوامد والمشتقات ، بل قيل: بأن الأفعال تدل على الزمان، وإن نوقش فيه أيضاً، كما سيأتي بحثه إن شاء الله فيمحله، وعلى أيه حال كيف الجمع بين هذين الدعويين؟!.

وأجيب عنه: بأن توهم التنافي كان من جهه الاشتباه في معنى الحال في المقام، إذ المتوهم زعم كون المراد من الحال هو زمان الحال والنطق، وأنه مأخوذاً في المشتق فأورد هذا الإيراد . ولكن قد عرفت خلافه، وكون المراد منه هو حال التلبس، أي فعلية المبدأ بالذات تلبساً من دون ارتباط مع حال النطق، إلا بما سبق وأن تحدّثنا عنه، فلا حاجه للإعاده.

وبالتالي فما ادّعه النحويون كان بملاحظه الزمان، وهو أمرٌ صحيح متقن

فى محلّه، ولا ینافى ما ذكرناه فى المشتقّ، كما لا یخفى على المتأمل .

كما أنّه ربّما قيل بأنّ الدعوى المذكوره فى المشتقّ لا تتناسب مع ما ذكره النحويون أيضاً من أنّ اسم الفاعل والمفعول إن كان بمعنى الحال والاستقبال عمل عمل الفعل المضارع، أى يعمل الفاعل والمفعول عمل الفعل من حاجته إليهما، وإن كان بمعنى الماضى فلا- يعمل على الفعل مطلقاً أى لا- یختار فاعلاً- ولا- مفعولاً، حیث أنّ ظاهره لا یساعد مع كون المشتقّ حقیقه فى خصوص المتلبّس أو الأعمّ ومجازاً فى الاستقبال .

أقول أوّلاً: قد عرفت بأنّ المراد من الحال والماضى هنا هو حال التلبّس والانقضاء، من دون كون الزمان مأخوذاً فيه لا بالمطابقه ولا بالتضمّن ولا بالالتزام.

غايه الأمر حیث كان المشتقّ مستنداً إلى الزمانيات من الأوصاف، فلذلك يفهم الزمان منه، بخلاف ما لو أسند المشتقّ إلى نفس الزمان أو إلى المجردات، حیث لا يفهم منه زمان أصلاً، لعدم كونهما فى الزمان، كما یشهد لما ذكرنا من عدم أخذ الزمان فى المشتقّ، وحده النسق فى مثل ما لو قيل: (زيد موجود) و(الزمان موجود) و(الروح موجود) من حیث حمل المشتقّ على الموضوع فى كلّ منها، مع أنّه لو كان الزمان مأخوذاً فيه، فلا بدّ فى مقام الحمل على ما ليس فيه الزمان من نفس الزمان والمجردات، من التجريد والانسلاخ من قيد الزمان، فیوجب كونه مجازاً، وحيث لا یكون الحمل فى الجميع إلّا واحداً، فیفهم صدق ما قلناه .

هذا بخلاف المراد من الحال والاستقبال فیما یقوله النحويون، حیث یكون المقصود هو زمان الحال والاستقبال والماضى؛ یعنى إن أفاد اسم الفاعل أحد المعنيين من الحال والاستقبال يعمل عمل فعله وإلّا فلا .

وثانياً: إنَّ فهم أحد الأزمنة الثلاثة في اسم الفاعل في مقام العمل، ليس من نفس اسم الفاعل ، بل يكون بواسطة إحدى العلامات من الروابط الزمانيه؛ مثل أداه كان والسين وسوف وغيرها ، ولذلك يصح إتيان إحدى العلامات فيه، حيث يكون شاهداً على عدم إفادته بنفسه خصوص إحداها، وإلا لزم فيما خالف مقتضاه مجازاً ، كما يشهد لذلك أيضاً اتفاقهم في كون إفادته للاستقبال مجازاً .

ومن الواضح عدم إمكان الجمع بين الاتفاقيين، من عدم دلالة على الزمان مع كونه مجازاً في الاستقبال، إلا بما قلناه من كونه مفيداً للاستقبال بمعونه القرينه .

كما يشهد لذلك عدم دلالة على شيء من إحدى الأزمنة الثلاثة، فيما لو جُرد عن العلامات، كما لو قيل: (زيد ضارب) ، مع أنه لو كان الزمان مأخوذاً في المشتق بإحداها لزم أن يكون في المثال المذكور مجازاً، وهو ما لم يلتزم به أحد كما لا يخفى .

كما لا- ينافي بين ما ذكره الأصوليون من أنَّ المشتق حقيقه في المتلبس بالحال قطعاً ، مع الاختلاف الواقع بين المعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس أبو علي سينا؛ من أنَّ صحه حمل المحمول على الموضوع في القضايا الموجهه بإحدى الجهات بين الضروره والإمكان والامتناع، هل يكون محمولاً على الموضوع الذي يمكن أن يتصف بالوصف العنواني كما عليه المعلم الثاني ، أو على الموضوع الذي كان يتلبس بالوصف بالفعل بأى واحده من الأزمنة الثلاثة كما عليه الشيخ الرئيس مثلاً- في مثل (الكاتب متحرك الأصابع) ، وأنه هل يكون معناه أنَّ الإنسان الذي يمكن أن يكون كاتباً هو متحرك الأصابع ، أو الذي كان كاتباً بإحدى الأزمنة وصارت كتابته بالفعل هو متحرك الأصابع كما عليه الشيخ الرئيس؟.

وجه توهم التنافى: أنه إذا كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالحال من دون أن يشمل غيره، أو يكون أعم، فلا يبقى مورد لكلام الفارابي من كون التلبس للذات بالإمكان لا بالفعل.

أقول: ومما ذكرنا ظهر فساد توهم عدم ارتباط ذلك البحث بالمقام وكونه أجنياً جداً كما في «منتهى الأصول»؛ لما قد عرفت وجه الارتباط، ولذلك تعرض للبحث عنه المحققين من الأصوليين، هذا.

وأما الجواب عما قيل بأنه لا منافاه بينهما: هو ما قد عرفت من أن البحث في المشتق كان عن المفهوم الافرادى ووضعه المقرّر، ولو لم يكن واقعاً في جملة من القضايا الحملية، نظير ما لو نهى أو أمر على عنوان بقوله: (أكرم العالم) أو (لا تهن عالماً)، فيأتى البحث عن أنه هل المشتق - وهو العالم - حقيقة في خصوص المتلبس بالحال أو الأعم منه.

وهذا بخلاف الاختلاف الواقع بين العلمين، حيث يدور حول الموضوع وعقد الوضع في القضايا الحملية الموجهه بإحدى الجهات، من حيث صحه الحمل وعدمها، فلا تنافى بين المقامين أصلاً كما لا يخفى.

\*\*\*

وهم ودفع: والمتوهم هو صاحب «المحجّه» حيث ذهب إلى أن الوضع لخصوص المتلبس بالحال الذى هو حقيقة قطعاً ينافى عدم التلبس خارجاً، خصوصاً فيما إذا كان التلبس له ممتنعاً كالمعدوم والممتنع، فحينئذ يلزم إما القول بالانقلاب من العدم إلى الوجود والامتناع إلى الإمكان، أو القول بكون الوضع للمتلبس، فحيث كان الأول محالاً فلا محيص إلا القول بالثانى.

وأما الدفع أولاً: فقد عرفت بأن كلامنا هنا كان عن المفهوم التصوري للفظ دون التصديقي، وهذا المعنى من الانقلاب - لو سلمناه - يلزم فيما لو اعتبرنا كون الوضع في المشتق لمعناه التصديقي يفى بأن يكون المشتق شيء ثبت له العدم، فحينئذ يستلزم إثبات التلبس له مع كونه معدوماً الانقلاب حتى على الأعم، إلا ما يكون في مقام التصور كذلك.

وثانياً: إمكان الإشكال في أصل الانقلاب، حتى على القول بالمعنى التصديقي أيضاً، لوضوح أنه ليس إلا في فرض وعاء التعقل كشريك الباري ممتنع، فإنه مع كونه قضيه تصديقيه، مع ذلك ليس بمحال ولا يلزم الانقلاب؛ لأن التلبس المفروض في الكلمات المفردة من المشتق من لفظ (الشريك) و(الباري) خصوصاً في كلمته الأولى هو فرض وجوده تعقلاً وفرضاً، لأن فرض المحال ليس بمحال. غاية الأمر إذا لوحظ هذا المفروض بالنسبة إلى الخارج، فقد يكون ممكناً وقد يكون ممتنعاً، وما نحن فيه من القسم الثاني، فالقضيه مع كونها تصديقيه لا يكون محالاً ولا يلزم انقلاباً كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

وجواب المحقق الأصفهاني في «نهاية الدرايه»: بأن الكون الرابط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول.

لا يمكن دفع الإشكال به، لأن الكون الرابط وإن كان لا ينافي مع كون المحمول معدوماً أو ممتنعاً، ولكن لا يمكن تحقّقه إذا كان الموضوع معدوماً أو ممتنعاً، فلا يمكن القول بتحقيق كون الرابط في مثل (زيد معدوم) و(شريك الباري ممتنع)، وهو واضح.

الأمر السادس: لا يذهب عليك بأن المشتق المصطلح في الأصول الذي وقع

البحث حوله، عبارة عن المفهوم الجارى على الذات، وهذا العنوان يستلزم حمل المفهوم عليه بنحو يكون الاتحاد متحققاً بينهما بالحلول أو الصدور أو الانتزاع، وهو مثل أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وصيغ المبالغه، وأسماء الأزمنه والأمكنه والآلات وبعض الجوامد .

بخلاف المشتق المتعارف فى علم الصرف وغيره، حيث يطلق على ما يمكن اشتقاقه عن شىء آخر، وتصريفه عنه، فيشمل مثل المصادر المجزده والمزيدة، وأسماء المصادر والأفعال بأقسامها من الماضى والمضارع والأمر والنهى، وأسماء الفاعلين والمفعولين .

والسرّ فى خروج هذه المشتقات، أنّ المصادر بقسميها كالغسل (بالفتح) والاغتسال وأسمائها كالغسل (بالضم) ليس فيها حمل على الذوات، واتّحاد بين الوصف والذات أصلاً؛ لأنّ المصادر بحسب مقتضى وضعها لا تكون لها دلالة إلاّ على مجرد المبدأ فقط، ونسبته لها إلى ذات ما بنسبه تصوّريه فيها، كما لا تكون الأفعال لها دلالة إلاّ على وجود نسبه تصديقيّه بين الذات والمبدأ، من دون وجود حمل واتّحاد، ومجزّد وجود النسبه والإسناد بين الفعل والفاعل فى مثل: (زيد ضرب) لا يوجب الحكم بالاتّحاد والجرى بين المبدأ والذات .

وبعبارة أخرى: قلنا فى المباحث السابقه بأنّ البحث فى المشتقّ فى الأصول ليس فى الاشتقاق التركيبى (كزيد ضارب) مثلاً حتّى يبحث فيه عن كيفيّه حمل الضارب على زيد، بل المقصود فى باب المشتقّ هو الافرادى منه؛ يعنى يبحث فى نفس كلمه (ضارب) حيث يكون مشتقاً، لأنّه عبارة عن ذات صدر عنه الضرب، فيبحث عن أنّ هذا المبدأ المنتزع عن ذاته هل هو حقيقه فى المتلبّس فقط أو فى

الأعم، وهذا النوع من الاشتقاق ليس فى كلمه ضرب أو يضرب أو اضرب أو لاتضرب.

وبالجملة: إنَّ البحث يجرى فيما يمكن ويتصوّر فيه البقاء والإنقضاء ، وهذا المعنى غير متصوّر فى المصادر والأفعال، إذ لا يتصوّر فيهما الذات القابله للتلبس تارةً والخلو عنه أخرى كما لا يخفى .

\*\*\*

أقول: وحيث انجرّ البحث والكلام إلى هنا فقد اقتضت العاده عند المتأخّرين من الأصوليين التعرّض لموضوعين، يعدّ دخولهما فى بحث المقام استطرادياً ، فنحن نفتى أثرهم ، فنقول :

الموضوع الأوّل : أنه قد اشتهر عند الصرفيين كثيراً بأنهم يقولون بأنّ المصدر أصل الاشتقاق، كما سمعناه كثيراً فى الدروس الابتدائية ، لكنّه مختار المتقدمين منهم من الكوفيين ، ولكن المتأخّرين منهم ذهبوا إلى أنّ اسم المصدر الذى كان له نوع تعيّن فى الخارج هو الأصل دون المصدر الذى كان مبهماً من جهه دلالتة للحدث المبهم .

خلافاً للبصريين حيث ذهبوا إلى كون الفعل هو الأصل فى الاشتقاق فصار ذلك ثالث الأقوال .

فذهب نجم الأئمّه رحمه الله إلى أنّ الخلاف بينهم ليس فى الأصليّه والفرعيّه ، بل البحث عن حقيقه أنّ ما وضعه الواضع أوّلاً ثمّ بعده غيره ، هل هو المصدر أو الفعل، أو قول خامس وهو إنّ المصدر واسم المصدر والفعل ليس شىء منها بأصل والآخر فرع أصلاً ، بل لكلّ واحد منهما وضع مستقلّ للمادّه والهيئّه، بحيث توجب



المباينه مع الفرد الآخر ، بأن يكون الأصل هي المادّه التي لو أمكن فرضها من دون هيئه خاصّه، كان هو الأصل لتحقّق المصدر والفعل وغيرهما .

فهذا هو الأقوى، كما عليه بعض المحقّقين من الأصوليين، كالمحقّق النائيني والإصفهاني والبجنوردي والعراقي والخميني مع توجيه .

والوجه في ذلك هو أن يقال: بأنّ لكلّ من المصادر وأسمائها والأفعال وصيغها مادّه مخصوصه وهيئه خاصّه، بحيث يحتاج كلّ واحدٍ منهما في كلّ واحد منها وضعاً مستقلاً على حده ، ولا يكفي وضع أحدهما عن الآخر، كما لا يتوقّف وضع أحدهما على الوضع في الآخر، فوضع مثل المصدر لا يُغنى عن وضع الفعل ولا عكسه ، كما لا يتوقّف وضع أحدهما على الآخر ، هذا أولاً .

وثانياً: إنّ المادّه التي يمكن أن تكون أصلاً ومبدئاً لجميع المشتقات، لا بدّ وأن تكون مادّه مشروطه حتّى يمكن تطوّرها بهيئات مختلفه في المشتقات والصيغ ، وأمّا ما كان بشرط شيء أو بشرط لا ، لا يمكن إتيانها كذلك، لاستحاله أن يكون ما هو ملحوظ بإحدى العناوين أن يلحظ عنوان آخر له، إلّا ما يكون بنفسه ملحوظاً بلا شرط، إذ يجتمع مع ألف شرط لو كانت اللابشرطيه ذاتيه، لا ما أخذت بنحو اللّحاظ، حتّى يكون اللابشرط القسمي أيضاً مثل أحد أخويه .

فعلى هذا يصحّ أن تكون مادّه الضاد والرّاء والباء من دون أن تكون متهيئه بهيئه خاصّه هي مبدأ المشتقات، لا ما تكون في هيئه خاصّه مصدرية أو اسمها أو الفعلية ، ولعلّ السرّ في ذلك أنّ المادّه المتشكّله في هيئه خاصّه، لا يمكن أن تقع عليها هيئه أخرى مع حفظ تلك الهيئه الأولى، لأنّه لو زالت الهيئه حتّى تكون أصلاً لشيء آخر، رجعت إلى كون الأصل هو نفس المادّه لا مع هيئتها المصدرية، وإن

لم تنزل فلا يمكن وقوع هيئته أخرى عليها ، وهو واضح .

أقول: مع ملاحظته هاتين المقدمتين فإنّ النتيجة الحاصله هي أنّ الأصل في المشتقات ليس شيء مما قيل فيها ، بل الأصل هي المادّة من دون وجود هيئته خاصّه لها .

غايه الأمر يمكن أن يوجّه كلام الأصحاب في الأصلية بأحد من التوجيهين أو التوجيهات ، أحدها كما يستفاد من مطاوى كلمات المحقق الخميني - مدّ ظلّه - بأنّ الهيئه الوارده على المادّه تكون على قسمين :

أحدهما : أن تكون تلك الهيئه مطلوبه واقعاً وبقاءً، نظير الخشب الذي يصنع منه الباب أو مادّه الضاد والراء والباء إذا جعل صيغه من الفعل كضرب مثلاً، فإنّها هيئه خاصّه مطلوبه ، فلا يمكن أن تكون المادّه فيها مبدئاً وأصلاً للمشتقات .

وأخرى: أن لا تكون كذلك ، بل كانت هيئته هيئه تهيئيه ووسيله للوصول إلى جعلهما مبدئاً للمشتقات، وكانت الصوره عليها لإمكان التلفّظ والتنطق بها، وإمكان إفهامها للآخرين، نظير الهيئه الوارده على الحروف الرمزيه الداله على أشياء وأعمال، نظير قول شيخنا البهائي رحمه الله في مناسك الحجّ بالشعر المعروف عنه :

أطْرَسَتْ لِلْعُمَرِه اجْعَلْ نَهْجَ أَوْوُ وَأَرْنَحْطُ رَسَّ طَرْمَزْ لِحَجِّ

حيث لا تكون الهيئه والصوره في هذه الحروف إلّا لإفهام المكلف بأنّ مجموع مناسك الحجّ عبارته عن ذلك ، وبالتالي فهناك فرق بين تلك الهيئه في اطْرَسَتْ والهيئه الواقعه في اكتسبت، حيث لا تكون الأولى متصوّره إلّا-وسيله لإيصال مفهوم آخر بخلاف الهيئه الواقعه في الثانيه، حيث تكون مقصوره لتلك المادّه بالخصوص في ذلك المعنى .

وبالجملة: فلا- يبعد أن تكون الهيئه الواقعه فى المصدر أو اسمه من هذا القبيل، أى أن تكون مقدمهً وتسهيلاً لإيصال مادّه المشتقات إلى السامعين، وإلا- فإنّ المقصود فى الأصل هو نفس المادّه مثل الضاد والراء والباء لا- هى مع هيئتها المصدرية وغيرها (١).

هذا ملخص كلامه بتوضيح منّا.

ولكنّه مخدوش أولاً: بأنّ هذا التقرير وإن كان بنفسه مقبولاً وحسنّاً، إلاّ أنّه غير تامّ، لأنّه لو كان الأمر كذلك فلماذا قد يستفاد من المصدر ما هو خلاف ذلك، بأن يجعل المصدر مع هيئته على نحو تكون التهيئه فيه مطلوبه بذاتها غير بهيئته، حيث نجد أنّه يُقال فى الجملات التركيبية: (ضربُ زيدٍ شديد) حيث أنّ الهيئه المجمعوله فى الضرب هنا مثل هيئه ما كان فى (ضرب زيدٍ عمرواً)، فيفهم بأنّ هيئته المصدرية ليست بهيئه فقط .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فى مثل هيئه المصدر أو اسمه، فلا يمكن القول كذلك فى الفعل كما هو قول البصريين؛ لوضوح أنّ الهيئات الوارده على صيغ الفعلية مطلوبه بذاتها قطعاً، لتوقف مدار الإفاده والاستفاده عليها .

وثالثاً: لو كان الأمر كما ذكر، فلم يعدّ المصدر إحدى المشتقات بخلاف المادّه اللابشرط الأولى المركبه من الضاد والراء والباء، حيث لا تعدّ من المشتقات أصلاً .

فهذا التوجيه ممّا لا يمكن قبوله بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

والتوجيهان الآخران للمحقّق العراقى فى «نهاية الأفكار» المبني على أن

يكون أحد التوجيهين لأصله المصدر للفعل والآخر لعكسه ، وإليك بيان ذلك، حيث يقول ما خلاصته:

(إنّ المادّه التي تصير مبدئاً للمشتقات، لا بدّ وأن لا تكون لها هيئته خاصّه ، بل تكون عاربه عن جميع التعيّنات والخصوصيّات، وإن لم يمكن وجودها وتصورها إلّا في صورته خاصّه، ولكن حيث لم تؤخذ تلك المادّه الكذائيّه أصلاً فذهبوا إلى ما هو الأقرب إليها من الأدلّه على المعنى الأقلّ، حتّى يكون شبيهاً لتلك المادّه، وقد لا يكون إلّا المصدر، لأنّه لا يدلّ إلّا على الحدث فقط من دون دلالة على الزمان ، وهذا بخلاف الفعل، فإنّه يدلّ على المعنى مع دلالة على نسبه خبريّه تامّه ، فالمصدر بالنسبه إلى الفعل يكون بحيث يدلّ على المعنى مع دلالة على نسبه تامّه خبريّه ، فالمصدر بالنسبه إلى الفعل يكون أولى وأقرب بأصل المادّه ، ولذلك جعلوا المصدر أصلاً لأقربيه المادّه التي هي مبدئاً للمشتقات حقيقه ، وهذا المعنى يجرى في الفعل وكذلك في اسم الفاعل والمفعول إذ الفعل يكون أقرب عنهما، فيكون أصلاً بالنسبه إليهما ، فهذا توجيه لكلام الكوفيين .

وأما ما يكون توجيهاً لكلام البصريين من كون الفعل أصلاً للمصدر ، أن يقال: بأنّ الأصل في الكلام أن يكون مستعملاً ودالاً دلالة تامّه على المعنى، لأنّ المقصود من الكلام عند العقلاء ليس إلّا الإفاده والاستفاده، وهما لا يحصلان إلّا أن يكون الكلام مستعملاً .

وعليه، فأى كلام كان مهملاً أو مستعملاً باستعمال ناقص غير تامّ، لا يليق أن يُجعل أصلاً ، فحينئذٍ إذا دار الأمر بين أن يكون المصدر أصلاً أو الفعل، كان الثاني أولى، لأنّ المصدر لا ينتج إلّا نسبه ناقصه تصوّريه ، بخلاف الفعل حيث

يكون مشتقاً على النسبه التامه الخبريه ، فالثاني أولى عند أهل البصيره؛ ولذلك عُدَّ عندهم الفعل أصلاً للمشتقات .

فعلى هذا يلزم أن يكون الفعل الماضى أصلاً للمضارع، وهو أصل لاسم الفاعل ، وهكذا يمكن توجيه ذلك.

أقول: الإنصاف أن هذا التقريب لا يخلو عن تكلف .

هذا كله بيان لأصليه المصدر أو الفعل على نحو المماشاه مع القوم، وإلا فقد عرفت عدم تماميه بيان الأصلية لأحد الطرفين للآخر بما ذكرناه آنفاً .

خلاصه الكلام: فثبت من جميع ما ذكرنا عدم صحه ما ادعاه الصرفيون من كون المصدر أصلاً للكلام، إلا بواحد من التوجيهين فى المصدر، حيث كان الثانى منهما أولى بالقبول، وإن كان الأول أيضاً لا يخلو عن وجه ، فتأمل .

فذلكه: لا يذهب عليك بأن المشتقات - من المصادر والأفعال - مشتمله على الماده والهيئه كالجوامد ، إلا أن الفرق بينهما أن الجامد كان وضع الماده والهيئه فيه بوضع واحد شخصى، ومن دون أن يكون وضعه انحلالياً ومتغيراً ، بل كان ثابتاً وجامداً ، ولذلك سمى بالجامد، وهذا بخلاف المشتق، حيث أنه أيضاً مركب من الماده والهيئه ، إلا أن لكل واحد منهما وضع مستقل انحلالى . فحينئذ إذا ثبت لزوم تعدد الوضع فى المشتق لمادته وهيئته ، فيأتى البحث عن أنه هل الوضع فى كليهما شخصى كالجوامد ، أو فى كليهما نوعى ، كما ذهب إليه المحقق البجنوردى ، أو بأن الماده وضعها شخصى والهيئه نوعى ، كما عليه المحقق الخمينى ، أو عكس ذلك كما عليه المحقق العراقى؟ وجوه:

أقواها هو الثالث لو قلنا فى الماده بما ذكرنا وحققناه من الضاد والراء

والباء، إذ لا يعقل تصوير الوضع بالوضع النوعى فى ضمن مادّه ما، إذ المادّه بهذا العنوان بالحمل الشائع غير موجوده، لأنّ وجود المادّه يساوق مع تشخيصها وتعينها وخروجها عن الإبهام، والمادّه بالحمل الأوّلى لا أثر معقول لها فى المقام، فلا بدّ أن تكون المادّه وضعها شخصياً بلا إشكال .

وأما وضع الهيئه، فلا مانع من كون وضعها نوعياً، بأن يقال إنّ هيئه الفاعل من أى مادّه حصلت، كانت دالّه على صدور الفعل عن فاعله أو حلوله فيه، فهو أمرٌ معقول، ولو كان فى حال الوضع لا محيص من إتيان الهيئه على مادّه موقّته إلاّ أنّه ينسلخ عنها فى مقام الدلاله والافهام، بأنّه لا خصوصيه فى هذه المادّه من الفاء والعين واللام كما لا يخفى، فبذلك ثبت كون وضع المشتقات انحلالياً ومتغيراً لا ثابتاً كالجوامد .

إشكالٌ: نُسب إلى المحقّق السيّد محمد الفشاركى بأنّه لو كان الوضع لكلّ من المادّه والهيئه وضعاً مستقلاًّ لما استلزم أن يكون الدال والمدلول متعدّداً؛ بأن يدلّ على معنيين مستقلّين، لأنّه خلاف الضروره، فإنّ اعتبار تعدّد المعنى فى لفظ واحد وعرض فارد ممّا لم يقل به أحد، هذا .

والتحقيق فى الجواب أن يُقال: بأنّ الوضع الحاصل كان فى المادّه لم يكن أمراً مستقلاًّ بل هو مندىك فى المعنى الثابت فى الهيئه؛ لأنّ المادّه (الضرب) مثلاً لا يدلّ إلاّ على المعنى الحدى، والهيئه لا تدلّ إلاّ على نسبه الفعل إلى فاعله إن كان فعلاً أو المتبهياً للانتساب إن كان مصدرأ، فما كان فى المادّه كما كان لفظها متّحداً خارجاً مع هيئتها، كذلك الأمر فى طرف معناها أيضاً، فلا يلزم تعدّد الوضع تعدّد المعنى المستقلّ .

الموضوع الثانى : قد اشتهر على ألسنه النحاه بأنّ الفعل هو ما دلّ على المعنى، مقترناً بإحدى الأزمنه الثلاثه، بحيث يعدّ الزمان أحد مدلولى الفعل تَضْمِناً، كما ترى التصريح بذلك عن صاحب «شرح الجامى» بقوله:

(الفعل ما كان دالاً على معنى فى نفسه ومقترناً بأحد الأزمنه، باعتبار معناه التضمينى أعنى الحدث).

كما جاء فى كلام ابن مالك فى منظومته بقوله :

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولى الفعل كامن من أمن

وكذلك غير ذلك ممّا جاء فى كلماتهم، حيث يظهر منهم أنّهم متفقون على كون الفعل دالاً بالدلاله التضمينيه على الزمان كما يدلّ على معنى الحدث ، هذا .

أقول: لكن التحقيق - كما عليه أكثر المحققين - خلافه لجهات عديده ، قيل بها ، أو يمكن أن يُقال :

الجهه الأولى: إنّ الفعل مركّب من أمرين المادّه والهيئه كضرب مثلاً ، فإنّ المادّه وهى الضاد والراء والباء تدلّ على المعنى الحدتى، وهو الضرب، والهيئه تدلّ على نسبه هذا الضرب التحقى إلى فاعله ، وعليه فكيف أصبح دالاً على الزمان؟! لأنّ كلّ دالّ له مدلول على حده من دون إشاره فيه إلى الزمان ، فصيوره الزمان مدلولاً تَضْمِناً غير وجيه؛ لأنّه:

إن أريد دخوله فى المدلول من جهه المادّه، وقد ثبت أنّها ليست إلّا ما كانت فى الأسماء المشتقات، وإلّا لزم كون المادّه فى الأسماء أيضاً دالّه على الزمان، وهو باطل قطعاً، كما عليه النحويين أيضاً .

وإن كان ذلك من حيث الهيئه، فليست هي دالّه إلا على نفس النسبه التحقّيته في الماضي، أو على النسبه المتحقّقه بعد ذلك في المضارع، فإنّ السبق واللّحوق لا- يكونان بنفسها مدلولاً للهيئه، لأنّ المدلول ليس إلا نسبه الفعل إلى فاعله بالصدر أو الحلول .

الجهه الثانيه : إنّه لا إشكال في عدم كون المادّه دالّه على الزمان أصلاً، حيث لم يتفوّه بذلك أحد، فلو كانت في المقام دلالة كانت في مرحله الهيئه، وهي أيضاً غير دالّه، لأنّ الهيئه ليست حالها إلا حال معانى الحرفيه، حيث أنّ وجودها متّحد مع وجود المادّه وليس لمعانيها ومفهومها وجوداً استقلالياً، بل يكون له وجود اندكاكى مع وجود المادّه، فكما أنّ الهيئه متّحده مع المادّه وجوداً، كذلك مدلول الهيئه - وهي النسبه الحقيقيه بين الفعل والفعل - مندكّه مع وجود معنى الحدثي، لكونه معنأ حرفياً، فحينئذٍ لو كانت الهيئه دالّه على الزمان الذي يعدّ معنأ إسمياً وله مفهوم استقلالي، لزم خروج معنى الحرفي عن ما هو عليه، وهو محال .

الجهه الثالثه : لو كان الزمان داخلاً في مدلول الفعل، لزم فيما إذا كان الفعل ماضياً وكان الفعل مسنداً إلى نفس الزمان أو إلى المجرّادات؛ مثل ما لو قيل (سبق) أو (انقضى الزمان)، أو كانت الصفات من الذات مثل (عَلِمَ اللهُ)، أو كان المفعول من المجرّادات مثل (خلق الله الأرواح)، أن يجرد الفعل عن الزمان، ممّا يستلزم أن يصبح مجازاً، أو لا يتجرّد عنه فيلزم أن يكون الزمان مسنداً إلى الزمان أو المجرّادات، وكلاهما غير صحيح .

هذا بخلاف ما لو لم نقل بكون الزمان داخلاً في مدلوله، فلا يلزم حينئذٍ أحد المحذورين كما لا يخفى، ففي ذلك دلالة على أنّ الزمان لا يكون مدلولاً للفعل بالدلاله التضمّنيه .



نعم ، لا يبعد دعوى دلالة الفعل على الزمان من خلال الدلالة الالتزامية أو الاقتضائية العقلية.

بيان ذلك: إنّ الهيئه إذا دلت على النسبه التحقّقيه بين الفعل والفاعل، فلازم التحقّق هو صدور الفعل فى السابق . كما أنّ مقتضى وجود النسبه المتحقّقه فيما بعد بين الفعل والفاعل، هو صدور الفعل فى اللاحق ، فيدلّ الفعل بالدلاله الالتزاميه على الزمان، أو يقتضى الإدراك العقلى على وجود الفعل فى السابق أو اللاحق ، ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفايه» حيث قال :

بأنّ لكلّ من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصيه أخرى، موجه للدلاله على وقوع النسبه فى الزمان الماضى فى الماضى، وفى الحال أو الاستقلال فى المضارع، فيما كان الفاعل من الزماتيات .

وهو أمرٌ قابلٌ للقبول . فحمل كلام النحاه على هذا المعنى مشكل جدّاً، مع تصريح بعضهم كشارح «الجامى» على أنّ دلالاته عليه تكون بالدلاله التضمّنيه، كما لا يخفى .

الأمر السابع : فى بيان الأصل فى المسأله الذى يمكن التمسّيك به عند الشكّ، وهو أنّ المشتقّ هل هو حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ أو الأعمّ منهما ؟

والأصل الذى يمكن أن يستدلّ به: إمّا أن يكون موضوعياً ، أو حكماًياً.

أمّا الأوّل منهما، فهو غير موجود هنا كما صرّح به صاحب «الكفايه» بقوله :

(إنّه لا أصل فى نفس هذه المسأله يعوّل عليه عند الشكّ) .

لا يقال: إنّه يمكن أن يتمسّك بأصالة عدم ملاحظه خصوصيه المتلبّس، لأنّه أمرٌ زائد على أصل لحاظ المفهوم، فالأصل عدمه .

لأننا نقول أولاً: إنه معارض بأصالة عدم ملاحظه العموم في المفهوم .

إن قلت: بأن ملاحظه العموم مفروغ عنه على أي حال، لأنه إما أن يكون ملحوظاً بنفسه، أو في ضمن ملاحظه الخصوص، لأنه لا يكون منفكاً عن الخصوص أيضاً، نظير ما يكون من قبيل الأقل والأكثر، حيث أن الأقل ملحوظ في ضمن الأ-كثر، أو هو بخصوصه، فهو ملحوظ على كل حال، فكيف يُقال إن الأصل عدم ملاحظه العموم حتى يعارض مع أصالة عدم ملاحظه الخصوص .

قلت أولاً: بأن ملاحظه العموم بذاته مهماً من ملاحظته عاماً بما هو عام لا يفيد في إثبات عموم الموضوع له، لأنه لا بد له من ملاحظه العام بما هو عام، فهذا أمر حادث مسبق بالعدم، فالأصل عدمه، فيعارض مع أصالة عدم ملاحظه الخاص بما هو خاص .

وثانياً: إن باب المفاهيم ليس من باب الأقل والأ-كثر حتى يقال بما ذكر، بل بابه باب المتبائنات، فإذا كان الأمر كذلك، فالأصلان جاريان في كل منهما ومتعارضان ومتساقطان، كما عرفت في أول البحث، هذا أولاً بالنسبة إلى أننا نقول.

وثانياً: ولو سلمنا جريان أصالة عدم ملاحظه الخصوصيه، فأى دليل لإثبات اعتباره، لأن ما يمكن أن يكون دليلاً: إما هو بناء العقلاء، أو الدليل الشرعي .

فالأول مفقود، إذ لا- بناء للعقلاء في إثبات الموضوع له في المشتقات، لا- لخصوص المتلبس ولا للأعم، وإلا لما احتجنا إلى الأصل، بل كان نفس البناء رافعاً للشك .

وأما فقدان الثاني فواضح؛ لوضوح أن غايه أصالة عدم ملاحظه الخصوص،

هو إثبات كون الوضع للأعمّ ، فهو مضافاً إلى أنّه أصلٌ مثبت لا- حجّيه فيه، لعدم كونه بنفسه حكماً شرعياً ، ولا موضوع ذى حكم شرعى ، فلو سُيِّم إثبات الظهور بأصالة عدم الخصوصيّة ، لكان بواسطة ثبوت الوضع ، فيثبت به حكماً شرعياً، فهو مثبت أيضاً ، وأنّه لا- يثبت الظهور فى مقابله بواسطة ذلك الأصل؛ لأنّ الظهور يحتاج إلى انضمام أصولٍ آخر إليه، مثل عدم وجود القرينه على خلافه، وعدم كون المتكلم فى صدد بيان غير ما هو الموضوع له للفظ، لجهه من الجهات من التقنيه وغيرها ، فأصالة عدم ملاحظه الخصوصيّة وحدها، لا يكفى فى ثبوت الوضع فى مقابله، ومثله الكلام فى أصالة عدم ملاحظه العموم بما هو عموم أيضاً.

فثبت بأنّ الأصل الموضوعى غير موجودٍ هنا .

أقول: وقد يوجه إثبات الوضع لأحدهما حتى يثبت الحقيقه بتقرير آخر؛ وهو أن يقال :

لا- إشكال فى أنّ المشتقّ فى مقام الاستعمال قد استعمل فى كلّ من المتلبس والأعمّ، كما ترى فى الموارد المختلفه منه فى الاستعمالات ، فحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون الاستعمال فى واحد منهما مثل خصوص المتلبس حقيقه وفى الآخر مجازاً ، أو يكون الاستعمال فى كلّ واحد منهما حقيقه، بأن يكون المشتقّ موضوعاً لعنوان جامع لمن تلبس وصدّر عنه ذلك، سواء كان بالحال أو بالانقضاء، فيكون مشتركاً معنوياً ، فيقال بأنّ الثانى أولى لغلبته خارجاً ، فيفهم كونه حقيقه فى كلّ واحد منهما بالوضع ، هذا .

لكنّه أيضاً مخدوش أولاً: بالمنع عن الغلبه، لإمكان أن يُقال بكثره المجاز وكونه أكثر من المشترك المعنوى .

وثانياً: لو سلّمنا ثبوت الغلبة، فأى دليل إثباتي على حجّيه مثل تلك الغلبة؛ لأنّ الغلبة التي يوجب الظنّ، كما قيل: (بأنّ الظنّ بالشىء يلحق الشىء بالأعمّ والأغلب) ربما يكون في مقام استفاده مراد المتكلّمين من الكلام إذا استعملوا في معنى خاصاً غالباً، فإنّه يوجب حمل كلامه على ذلك المعنى، عند تجرّد كلامه عن القرينه على خلافه، هذا بخلاف ما لو كنّا في صدد بيان إثبات المعنى الموضوع له الحقيقي في المفاهيم، فإنّ الغلبة في الاستعمال في واحد منهما لا يوجب إثبات الوضع فيه، كما لا يخفى .

فظهر من خلال ذلك عدم وجود أصل موضوعي هنا كما ادّعينا أوّلاً .

وبالتالي فلا محيص إلّا عن الرجوع إلى الأصل الحكمي، فهو مختلف باختلاف الموارد؛ لأنّه:

تارة: يحكم بالحكم فيما كان التلبس قد انقضى عنه المبدأ، كما لو قيل: (أكرم كلّ عالم) بعدما كان زيداً عالماً، وخرج عن هذا الوصف وصار جاهلاً، فحينئذ يشكّ في أنّه هل يجب إكرامه إن كان المشتقّ حقيقه في الأعمّ أم لا؟ وقد ذهب جماعه منهم المحقّق الخراساني في «الكفايه» وكذلك في «نهاية الأفكار» و«المحاضرات» إلى أنّ الأصل هنا هو البراءة، لكونه شكّاً في أصل التكليف، خلافاً للحكيم قدس سره في «حقايق الأصول» حيث قال: الأولى هنا الرجوع إلى استصحاب عدم الوجوب لا البراءة، لأنّ زيدا قبل تعلق الحكم كان خارجاً عن وصف العلماء، ولم يكن إكرامه واجباً، فالآن نشكّ في وجوبه بواسطه إبهام حال حقيقه المشتقّ، فالأصل عدمه .

هذا ولكن يجري فيه ما يجري من الإشكال في بديله كما سيأتي عن قريب إن شاء الله .

وأخرى: ما يكون الحكم وارداً في حال كان الشخص متلبساً بالمبدأ حين تعلق الحكم، فخرج عن التلبس بعد ذلك وصار جاهلاً ، فالأصل هنا كما في «الكفايه» ومن تبعه استصحاب الوجوب، لأنه حال التلبس كان الإكرام واجباً وكذلك عند الشك.

قال المحقق الخوئي في «المحاضرات» ردّاً على «الكفايه»:

بعدم الفرق في كون المرجع هو أصله البراءة بين كون الشك في الحدث كما في الفرض الأول، أو الشك في البقاء كما في الفرض الثاني؛ لأن الاستصحاب هنا حكمي ، فاعتراضه صحيح على المسلك الذي التزم به، لأنه خالف المشهور القائل بأن الاستصحاب في الأحكام غير جارٍ لمعارضته مع استصحاب عدم جعل السعه أي أن لا يكون المجعول وسيعاً فيتعارضان ويتساقطان .

وأما على المسلك المشهور، حيث يجرون الاستصحاب في الأحكام، فإنما يكون فيما إذا كان المفهوم من جهة السعه والضيق معلوماً، والشك كان من ناحيه أخرى غير المفهوم؛ مثل استصحاب حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال ، أو استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره ، فالأصل في مثل هذه الموارد جارٍ بلا إشكال على مسلكهم .

وهذا بخلاف ما لو كان مفهوم اللفظ من حيث السعه والضيق مردداً، نظير الشك في مفهوم المغرب، والشك عن أنه استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيه، فإنه لا يجوز الاستصحاب هنا لإثبات عدم حدوث الغروب لإثبات وجوب الإمساك للصوم، أو عدم خروج وقت صلاه العصر، لأن الاستصحاب الذي يمكن أن يتصور هنا إما موضوعي أو حكمي .

فالموضوعى غير جارٍ لعدم الشكّ فيه، لأنّ الخارج لا شكّ فيه، حيث لم تذهب الحمرة، برغم استتار القرص، فالموضوع فى الخارج معلوم لا شكّ فيه .

وأما الحكمى، فلأدّن الشرط فى جريان الاستصحاب فيه، هو إحراز بقاء الموضوع، واتّحاد القضيه المتيقّنه والمشكوكه فى الموضوع، وهما هنا مفقودان، لأنّ النهار بلحاظ الاستتار يكون مقطوع العدم، وهو بالنسبه إلى الذهاب مقطوع الوجود، فالموضوع فى المتيقّن يكون غير ما هو فى المشكوك، فالموضوع لم يحرز بقائه بعد الاستتار، كما لا يكون متّحداً مع حال المتعيّن بوجوده، فالاستصحاب غير جارٍ هنا .

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المشتقّ إن كان حقيقته فى خصوص المتلبّس، فلا يجب إكراهه قطعاً، والموضوع فى الخارج معلوم أيضاً، وإن كان حقيقه فى الأعمّ فيجب إكراهه قطعاً، فالموضوع لم يحرز بقائه .

انتهى محصل كلامه (١) .

ولكن يمكن أن يجاب عنه فى الجمله حلّاً ونقضاً:

أما الحلّ: فهو أنّ الذى لا- يمكن له إثباته، تحقّق نفس الموضوع - أى المغرب - بواسطة الاستصحاب الحكمى، حيث إنّه لا يمكن إثباته مع استصحاب وجوب فى الإمساك فى الصوم لعدم دخول وقت العصر؛ لأنّ المفروض كون الموضوع من حيث المفهوم مرّدد، لأنّه إن كان تحقّق المغرب بالاستتار، فلا إشكال فى تحقّقه، وإن كان بذهاب الحمرة فلا إشكال فى عدم تحقّقه .

وأما إذا لم يكن الموضوع مجرد إثبات المغربيه، بل كان لزوم البقاء على

الإمساك والصوم إلى حين إحراز المغرب، ولو فرض عدم معلوميته مفهوماً، فحينئذٍ لا غرو أن يقال باستصحاب وجوب العدم، فلازمه الاستمرار في الإمساك إلى أن يحصل القطع بحصول المغرب بتحقق الذهاب، فهذا الاستصحاب جارٍ بلا إشكال.

ولعلّ المقام يكون من هذا القبيل، بأن يستصحب وجوب الإكرام إلى حين حصول القطع بعدم وجوبه، من جهة بروز حقيقته المشتقّ بكونه حقيقه في خصوص المتلبّس .

أمّا النقض: بأنّ هذا الإشكال يمكن أن يكون سارياً في مثل نجاسه المتغيّر إذا زال تغيّره، من حيث إنّه لا يكون الموضوع في الحكم مشتبهاً، لأنّ الموضوع إن كان هو المتغيّر بقاءً وحدوثاً، فلازمه الحكم بالنجاسه، لكونه أيضاً متغيّراً بناءً على تغيّره السابق، وهو كافٍ لبقاء الحكم .

وأمّا إن كان الموضوع في الحكم هو المتغيّر حدوثاً فقط، فلا إشكال في عدم نجاسته، فالماء من حيث الخارج لا شبهه فيه، للعلم بكونه غير متغيّر، وإنّما شبهه من جهة موضوع الحكم، فلا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب فيه قطعاً .

ولهذا السبب لا بدّ من الدقّه والتأمّل حتّى لا تشتبه ولا تتداخل الأمور المذكوره، ولكي نتمكّن من التفريق بين الوجهين اللذين ذكرناهما.

فثبت أنّ الحقّ مع صاحب «الكفايه» و«الدرر» و«نهايه الأفكار» و«الحقايق» للحكيم قدس سره، من صحّح جريان الاستصحاب في المورد، وعدم لزوم الرجوع إلى البراءة .

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمات السبعه، وقبل الخوض في أصل

البحث نقول : وقد وقع الخلاف بين الأصوليين - من المتقدمين والمتأخرين - في أنّ المشتق هل هو حقيقة في خصوص المتلبس بالحال، أو في الأعمّ منه وفيما انقضى عنه المبدأ، بعد اتّفاقهم على كونه مجازاً فيما يتلبس في الاستقبال ؟ وفيه أربعة أقوال مشهوره:

المشهور بين المتقدمين - ومنهم المعتزله - هو القول الثاني مطلقاً .

كما أنّ المشهور بين المتأخرين - بل يمكن دعوى اتّفاقهم لعدم ورود ما يدلّ على مخالفتهم إلا من شواذ لا يعتدّ برأيهم - هو القول الأول مطلقاً، وهو مذهب الأشاعره.

وقول التفصيل بحسب اختلاف المبادئ، بأنّه إذا كان المبدأ الذي يتلبس به من الحرف والصناعات فحقيقه في الأعمّ، وإلاّ فبالمتلبس فقط .

وقول رابع بالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً عليه، فيكون حقيقه في الأعمّ نظير ما لو قيل: (رأيت عادلاً) فإنّه حقيقه ولو لم يكن حين الإخبار عادلاً، لكونه عادلاً حين الرؤيه، وهذا القدر كاف في كونه حقيقه ، وبين ما يكون محكوماً به، نظير قوله : (زيدٌ عادل) ، فإنّه حقيقه في المتلبس .

وهنا قول خامس وهو: الفرق بين الأوصاف فيما كان بينها من التضادّ، فهو حقيقه في المتلبس كالأسود والأبيض ، وبين ما يكون بينها تخالفاً لا تضاداً، أو ليس له شيء يضادّه، فإنّه حينئذٍ يمكن كونه حقيقه في الأعمّ .

أقول: والحقّ كما عليه قاطبه المحققين من المتقدمين والمتأخرين في الجملة، هو كونه حقيقه في الأخصّ، وأدلّ دليل عليه - بل هو العمده، إذ رجوع الكلّ إليه في الحقيقه عند التأمل - هو التبادر؛ لأنّ ما ينسب إلى الذهن عند سماع



لفظ المشتقّ مثل الضارب والمضروب، هو ما كان متلبساً بالضرب صدوراً عنه أو وقوعاً عليه، وهو بالارتكاز والوجدان، فهو دليل على كونه موضوعاً له حقيقة لدى الوضع .

إن قلت : لعلّ التبادر ليس من حاق اللفظ حتّى يكون علامه الحقيقه ، بل إنّما هو من جهه مقتضى الإطلاق الناشئ من جهه غلبه الإطلاق والاستعمال فى المتلبس الفعلى، وهو ليس بعلامه، ولا أقلّ من احتمال ذلك فلا يكون دليلاً على المدعى .

قلت أولاً: إن كان الأمر كما ادعى استلزم أن يكون استعماله فى ما انقضى أيضاً بلا عناية ورعايه، كما هو الحال فى المتلبس الفعلى، مع أنّه ليس كذلك بالوجدان.

وثانياً : يأتى السؤال عن وجه الانسباق فيه، وأنّه لو كان من جهه كون المتلبس هو حقيقه فهو المطلوب ، وإن لم يكن كذلك، فلا بدّ أن يكون بواسطه الغلبه فى الاستعمال فى المتلبس، وعليه فلو لم يكن الاستعمال فيما انقضى أزيد لم يكن بأقلّ .

لا- يقال: بأنّه يلزم أن يكون أكثر الاستعمالات استعمالاً مجازياً ، وهو بعيدٌ، بل ربما لا يلائمه حكمه الوضع، وما اشتهر من أنّ أكثر المحاورات مجازات، إنّما هى من جهه تعدّد معانى المجاز بالنسبه إلى معنى الحقيقه، لا لكونه فى جميع الموارد أزيد .

لأنّنا نقول : بأنّ هذا الإشكال وارد إذا لم يكن الاستعمال فيما انقضى باعتبار تلبسه فيه حقيقه بمكان من الإمكان ، إذ من الممكن أن تكون أكثر الاستعمالات فيما انقضى حقيقياً، لأنهم يلاحظون حال التلبس فى الانقضاء، لا أن يكون

مرادهم لدى الإطلاق بالمشقّق مثل الضارب أنّه ضارب الآن حقيقةً، باعتبار كونه ضارباً بالأعمّ، كما هو مراد من ادّعى الأعمّ، حيث يقول إنّ إطلاق المشقّق لمن انقضى عنه المبدأ في الحال بقوله إنّ (ضارب) يكون مثل ما يكون ضارباً بالفعل باعتبار كونه حقيقة فيه أيضاً .

وبالجملة: فما هو المقبول عندنا حقيقة، هو كونه مقصوداً باعتبار حال تلبّسه في الانقضاء حيث يعدّ حقيقةً، نظير المتلبّس في الحال، لا- ما يطلق عليه الضارب الآن باعتبار أنّه كان ضارباً سابقاً، وكون الإطلاق حقيقة فهو ممنوع، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

أقول: إذا عرفت ذلك، فاعلم بأنّ الدليل في المقام هو صحّح سلب المشقّق عمّا انقضى عنه المبدأ كما تمسّك به أكثر المتأخّرين، وجعلوه دليلاً مستقلاً، وكذلك يمكن الاستدلال عليه من طريق الارتكاز بالتضادّ في بعض الصفات، مثل العلم والجهل، والفقر والغنى، والسواد والبياض، حيث يلزم على القول بالأعمّ أن يصحّ إطلاق الأسود والأبيض على الشيء الأبيض بالفعل والذي كان أسوداً سابقاً، فلازم هذه الصحّح رفع التضادّ بين هذه الصفات المتضادّه، وهو باطل قطعاً، فيكون هذا دليلاً على كون المشقّق في خصوص ما تلبّس بالفعل من الصفه حقيقة ويكون في ما انقضى عنه مجازاً .

بل وكذلك يمكن الاستدلال بأنّ القول بالأعمّ يلزم أمراً غير معقول، فيما إذا قلنا ببساطه المشقّق، كما ذكره المحقّق الأصفهاني في «نهاية الدرايه» بقوله :

(إنّ مفهوم الوصف بسيط كما سيجيء إن شاء الله تعالى، سواء كانت البساطه على ما يراه العلامه الدواني تبعاً لبعض عبارات القدماء من اتّحاد المبدأ والمشقّق

ذاتاً، واختلافهما اعتباراً، أو كانت البساطه على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتقّ صورته مبهمه متلبسه بالقيام على نهج الوجدانيه، كما هو كذلك في الخارج، ومع البساطه بأحد الوجهين لا يعقل الوضع للأعم... (١).

أقول: إنّ جميع هذه الاستدلالات ترجع إلى التبادر، لأنّه بواسطته يفهم التضاد بين الصفات، وهكذا صحّه السلب عمّا انقضى عنه المبدأ كما أنّه من خلال الوضع والتبادر يوجب كونه على البساطه حقيقه لخصوص المتلبس، وهكذا ثبت أنّ عمده الأدله ليست إلاّ التبادر كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

بحث: لو سلّمنا كون صحّه السلب دليلاً مستقلاً في المقام، كما اعتمد عليه صاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين ، فقد أورد عليه بعض الأجله - وهو المحقّق الرشتي صاحب «بدائع الأفكار» - قائلاً: إنّ المراد من صحّه السلب:

إن كان هو السلب المطلق أى سلب الضاربيّه لمن انقضى عنه الضرب مطلقاً، أى سلبه عنه انقضاءً وحالاً ، فالكبرى - وهو كون صحّه السلب علامه المجازيه - مسلّمه ، ولكن الصغرى - وهو صحّه هذا النوع من السلب عنه - هنا ممنوع؛ لأنّ الضارب في الأمس ضارب انقضاءً قطعياً .

وإن أريد السلب المقيّد بمعنى سلب الضاربيّه بالفعل عمّن انقضى عنه المبدأ، فالصغرى مسلّمه وصحيحه، لأنّه لا يصدق عليه أنّه ضاربٌ بالفعل .

وأما الكبرى، وهى كون هذا السلب المقيّد علامه للمجاز؛ فممنوعه إذ صحّه السلب المطلق علامه له لا للمقيّد ، هذا .

ولكن يمكن الجواب عنه : بأنّ وقوع القيد في القضيه السالبه يمكن أن يكون

على أقسام أربعة، بعد أن لا يكون السلب الذى ليس فيه قيداً أصلاً بصحيح بأن يقال زيد ليس بضارب؛ لأنه كان ضارباً ولو فى الزمان الماضى ، فهذا القسم من السلب لا ينطبق، لكن عدم صحته لا يدل على كونه حقيقه فى الانقضاء إلاّ بلحاظ حال التلبس فى الانقضاء كما لا يخفى .

وأما الأقسام الأربعة :

فتارة: يكون القيد قيداً للذات والمسلوب عنه الضرب، بأن يقال زيد المنقضى عنه الضرب ليس بضارب ، وهذا لا إشكال فى صحته وكونه علامه للمجاز، إذ لو كان زيد المذكور من مصاديقه الحقيقه، لما صحّ السلب بالحمل الشائع الصناعى عنه، لصدق المطلق على كل فرد فرد من مصاديقه من جملة زيد المذكور على الأعم .

وأخرى: أن يكون القيد قيداً للسلب، بأن يقال زيد ليس فى حال الانقضاء عنه الضرب بضارب أى هذا العدم متحقق فى حال العدم ، فإنه أيضاً صحيح ويكون علامه للمجاز، بالتقريب الذى عرفت فى سابقه .

فهذان القسمان قد سلّمهما صاحب «الكفايه» وردّ بها على صاحب «الفصول» رحمه الله .

ثالثه: أن يكون القيد قيداً للمسلوب وهو المشتقّ ، فهو ينقسم إلى قسمين:

تارة: يكون المسلوب مقيداً باعتبار هيئته، نحو زيد ليس بضارب فى حال الانقضاء، فهو الذى يتوافق عليه صاحب «الكفايه» مع صاحب «الفصول» من عدم كونه علامه؛ لأنّ سلب المقيد ليس بعلامه، خلافاً لصاحب «نهايه الأفكار» والمشكينى كما هو الحقّ عندنا أيضاً؛ لأنه إن كان حال الانقضاء من مصاديق

الحقيقه للضارب، لما صحَّ السلب عنه بالحمل الشايح الصناعى عن حقيقه الضارب، لأنَّ المفروض أنَّه معدودٌ من أفرادهِ إذ التقيده لا يخرج حقيقه الفرديّه عن فرديّته، فصحَّه السلب دليل على كونه مجازاً .

وأخرى وهو قسم الرابع: أن يكون القيد قيداً للمسلوب باعتبار مادّته، ومثاله قول القائل: زيد ليس بضارب بالضرب الفعلى فى حال الانقضاء، فالمشكينى قدس سره يقول بأنّه صحيح لكن لا يعدّ علامهً لصحّهِ الإطلاق بناءً على الأعمّ، لكن المستفاد من ظاهر «النهايه» للعراقى - كما نوافقه عليه - حيث لا يفصل بين الهيئه والمادّه، بل صرّح بأنّ صحّهِ سلبه كسابقه دليل على كونه مجازاً فيه، لعدم الفرق من حيث الخصوصيّه بين كون القيد قيداً للهيئه أو للمادّه .

أقول: وعليه فما أورده بعض الأجلّه قدس سره ليس بوارد كما لا يخفى .

وقد ثبت أنّ الإشكال فى أصله، بأنّ صحّهِ السلب ليست بنفسه دليلاً برأسه، بل الدليل الأصلى هو التبادر وهى وما يليها متولّده من التبادر.

هذا تمام الكلام فى أدلّه القائلين بالاشتراط فى المشتقّ .

أمّا أدلّه القائلين بعدم الاشتراط، وهى وجوه :

الوجه الأوّل: التبادر، وقد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً بأنّ التبادر ثابت على خلاف ما ادّعوه وهو واضح بالوجدان .

الوجه الثانى: عدم صحّهِ السلب فى مثل مضروب ومقتول عمّن انقضى عنه الضرب والقتل، مع أنّه لو كان حقيقه فى خصوص المتلبّس لصحّ السلب عنهما.

وفيه أولاً: أنّ الدليل يعدّ أخصّ من المدعى، لأنّه لو سلّمنا ذلك لأثبت الحقيقه إلّا فى مثل صيغ اسم المفعول لا مطلقاً مثل أسماء الفاعلين والصفات

المشبهه والمبالغه، كما لا يخفى .

وثانياً : إنّ المقصود فى مثل هذه الصيغ - ولو بلحاظ حال مبدأها - هو وقوع الضرب والقتل عليه، وهو صادق ولو فى حال الانقضاء حقيقه، فهو ليس من جهه كون المشتق حقيقه فى الأعم، بل بلحاظ حال ما أخذ فى مبدئه ولو كان هذا التصرف فى المبدأ مجازاً .

وثالثاً : بما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ عدم صحه السلب فى مثل هذه الصيغ لعلّه كان بلحاظ مراعاة حال التلبس فى الانقضاء الذى كان حقيقه أيضاً، لا عدم صحه السلب ولو بلحاظ حاله الفعلى، فإنّه بذلك الحال يصحّ سلبه، ولهذا يصحّ أن يقال بأنّه ليس بمضروب الآن، مع أنّه لو كان حقيقه مضروباً لما صحّ هذا السلب، وهو واضح .

الوجه الثالث : قد تمسّكوا بأنّ استعمال الألفاظ فيما انقضى عنه المبدأ كثيره فى المحاورات العرفيه، فلو كان تمام هذه الاستعمالات مجازاً لزم كونه منافياً لحكمه الوضع، مع أنّ الأصل فى الاستعمال كونه حقيقه .

وفيه أولاً: قد عرفت منّا سابقاً جوابه بأنّه مجرد استبعاد، إذ ليس استعمال المجاز بمستهجن، بل كيف يكون ذلك، مع أنّ كلمات الفصحاء والبُلغاء مشحونه بالمجازات والكنيات والاستعارات .

وثانياً : إنّ قد عرفت أنّه يمكن أن تكون هذه الاستعمالات على نحو الحقيقه، من جهه كونه ملحوظه بلحاظ حال التلبس فى الانقضاء فهو حقيقه قطعاً .

الوجه الرابع : الاستناد باستدلال الإمام الرضا عليه السلام فى الخبر المروى عن محمّد بن مسلم - والذى رواه صاحب «تفسير البرهان» (١) الوارد ذيل قوله تعالى:

١- تفسير البرهان: ١ / ١٥٠ الطبعه الحجرية.

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» ردًا لمن أجاز إمامه الخلفاء الثلاثة، تأسيًا بالنبي صلى الله عليه وآله في مقام الاستدلال، ولعله إشاره إلى الخبر الذي رواه صاحب هذا التفسير (١) عن عبد الله بن مسعود قال :

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أنا دعوه أبى إبراهيم عليه السلام ، قلنا : يارسول الله وكيف صرت دعوه أبيك إبراهيم عليه السلام ؟ قال : أوحى الله عز وجل إلى إبراهيم إننى جاعلك للناس إماماً ، فاستخف إبراهيم الفرح ، فقال : يارب ومن ذريتي أئمة مثلى ؟

فأوحى الله عز وجل إليه أن يا إبراهيم إننى لا أعطيك عهداً إلا أفى لك به ، قال : يارب ما العهد الذى لا تفى لى به ؟ قال : لا أعطيك عهداً الظالم من ذريتك ، قال : يارب ومن الظالم من ولدى الذى لا ينال عهدك ؟ قال : من سجد لصنم من دونى لا أجعله إماماً أبداً ، ولا يصلح أن يكون إماماً ، قال إبراهيم : «وَاجْتَبَيْتَنِي وَبَيَّنَّيْتُ أَنْ نَعْبُدَ إِلَّاكَ وَنَحْنُ مُسْلِمُونَ» (٢) ، ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وآله فانتهدت الدعوه إلتى وإلى أخى على لم يسجد أحد منّا لصنم قط ، فاتخذنى الله نبياً وعلياً وصياً (ولياً) .» .

فالوارد فى حديث الرضا عليه السلام ذيل الآية، بأن الآية قد أبطلت إمامه كل ظالم إلى يوم القيامة واختصت بالصفوه ممن لم يسجد لصنم قط .

وجه الاستدلال للأعمم: هو أنه لو كان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس لما صح استدلال الإمام عليه السلام فى رد الخلافه عنهم، بأنهم كانوا ظالمين لعبادتهم للصنم

١- تفسير البرهان: ١ / ١٥١ ، ح ١٣ .

٢- سورة إبراهيم : الآية ٣٥ و ٣٦ .

والوثن، لأنهم لم يكونوا حال تصديهم للخلافه كذلك ظاهراً، فكان مقصود الإمام عليه السلام هو تلبسهم للظلم من عباده الصنم في عصر الجاهليه، الذي كان منقضياً عنهم تلك الحاله، فثبت أن المشتق - وهو الظالم - صادق عليهم بعد الانقضاء حقيقه، فلا يليقون لتصديها، وهذا هو المطلوب .

فأجاب عنه صاحب الكفايه بما حاصله: أن وضوح المسأله متوقف على تقديم مقدمه، وهى:

إن الأوصاف العنوانيه المأخوذه فى الأحكام قد تكون على نحو المشير إلى ما هو الموضوع فى الحقيقه، لمعهوديه هذا الوصف الذى قد أخذ فى الدليل والحكم من دون أن يكون الاتصاف واقعاً دخيلاً فى الحكم، وهو نظير قول الإمام عليه السلام لمن سأله: «عمّن أخذ معالم ديني؟ فأشار عليه السلام وقال: عليك بهذا الجالس» قاصداً زواره، فإن وصف الجالسيه غير دخيل فى تحصيل معالم دينه .

وأخرى: قد يكون الوصف بحدوثه علّه محدثه ومُبقيه للحكم، بحيث لو خرج عن الاتصاف كان الحكم باقياً بحاله، وهو نظير قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (١) وكذا قوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (٢) حيث لا- يكون حكم القطع والجلد دائراً مدار السرقة والزنا بعده، بل يكفى تحقق العنوان فى الخارج ولو سابقاً لإثبات حكم القطع والجلد .

وثالثه: أن يكون الحكم دائراً مدار الوصف حدوثاً وبقاءً، نظير مالو قيل: صلّ خلف العادل ولا تصلّ خلف الفاسق، أو يقال: يحرم وطى الحائض، وأمثال ذلك .

١- سورة المائده: الآية ٣٨ .

٢- سورة النور: الآية ٢ .



إذا عرفت هذه المقدمه، فإن الاستدلال للأعمى بهذه الآيه صحيح، لو كان وصف الظلم المأخوذ في حكم عدم نيلهم وصلاحيّتهم للحكومته دخيلاً حدوثاً وبقاءً، فحينئذٍ يصحّ أن يقال بأن من كان عابداً للصنم سابقاً لا حال تصديّه للخلافه ليس بظالم، إلا أن يكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ .

هذا بخلاف ما لو قلنا بالوجه الثاني؛ يعنى بأن يكون حدوث وصف الظلم بواسطة العباده للوثن ولو آناً ما، يكفيفيشوت حكم عدم لياقتهم للتقمص بالخلافه، حيث لا يكون إثباته متوقفاً على كون المشتقّ حقيقه فيالأعمّ كما لا يخفى .

لا- يقال : إنه يلزم على الفرض المذكور فى الأخيرين كون استعمال الظلم لمن كان متلبساً بالظلم سابقاً استعمالاً مجازياً؛ لأن ظاهر الآيه كونه ظالماً حال التصدى ، مع أنه كان سابقاً كذلك، فيلزم كونه مجازاً ، والحال أن ظاهر استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآيه استفادته من الوضع لإسناد الظلم إليهم حقيقه لا مجازاً، وهو ليس إلا أن يكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ .

لأننا نقول : لا يستلزم استعمال المشتقّ على النحو الثانى من الأقسام المذكوره أن يكون مجازاً دائماً، لإمكان أن يكون الإسناد والجرى بلحاظ حال التلبس فى الانقضاء، لا بلحاظ الحال الفعلى حتى يكون مجازاً .

وبالجملة: فقد ظهر الجواب عن التفصيل بين المحكوم عليه بكونه للأعمّ كآيه السرقة والزنا ، والمحكوم به بكونه لخصوص المتلبس؛ لإمكان أن يكون صحه إطلاق عنوان السارق لمن سرق كان بلحاظ حال التلبس فى الانقضاء، لا فى حال الفعلية ، وهو واضح .

وهذا الجواب قد تبعه كثير من الأصوليين بعبارات مختلفه، مع اتحاد

الجميع فى المعنى المراد، فارجع وانظر كلماتهم تجد صدق كلامنا .

أقول: التحقيق فى الجواب عن هذه الآيه يقتضى البحث عن أمور متعدده :

الأمر الأول : إن استفاده كون حال الجرى والنسبه هو حال التلبس ومّتحداً معاً زماناً ، يعدّ أمراً عرفياً وصحيحاً بحسب الطبع الأولى فى القضيّه، لو لم تقم القرينه على خلافه ، نظير ما لو قيل : (لا- تصلّ خلف الفاسق) ، أو قيل : (لا- تسلّم على اليهود والنصارى وعلى الفاسق) ، حيث لا- يتوهم أحد ولا- يخطر فى ذهنه بأن يسأل عن قصد المتكلّم؛ لظهور القضيّه بحسب حال الارتكاز العرفى على حال التلبس، إلّا أنّه قد تكون القضيّه من جهه محفوفيتها بالقرينه اللفظيه أو المقاميّه مفهمه، كون المقصود غير ما هو الظاهر كما كان المقام من هذا القبيل .

لأنّه إذا لاحظنا صدر الآيه من حيث سؤال إبراهيم عن ربّه لإعطاء هذا العهد إلى ذريته ، هل كان مقصوده هو الولد الذى كان مشغولاً بالظلم دائماً؟ أو فى حال تصدّيه لمنصب الخلافه .

أمّا الأول فبعيدٌ لأنّ جلاله إبراهيم عليه السلام بعيدٌ عن أن يسأل عن ربّه مثل ذلك المنصب لمثل هذا الولد ، فليس مقصوده من هذه المطالبه إلّا ما طلبه لمن كان معصوماً فعلاً ، فهو غير بعيدٍ إلّا استفاد من جواب الله له بعدم إعطائه للظالمين، أنّه كان عليه السلام يحتمل دخول فرد آخر من أولاده فى تلك الدعوه، وهو من كان متلبساً بالظلم فى زمان ثمّ تاب مثلاً ، فأجابه الله بأنّه لا يليق بذلك المنصب لتلبسه بالظلم ولو آنأ ما .

فبضميمه ذيل الآيه مع صدرها، تكون الآيه ممّا احتفت بالقرينه الدالّه على كون المراد هو القسم الثانى من المحتملات .

الأمر الثاني : يمكن استفاده هذا المعنى من صراحه خبر النبوى المذكور فى صدر البحث، حيث قال صلى الله عليه و آله :

«قال إبراهيم: ياربِّ ومَن الظالم من ولدى الذى لا ينال عهدك؟»

قال : من سجد لصنم من ذريتك لا أجعله إماماً، ولا يصلح أن يكون إماماً.

إلى أن قال النبى صلى الله عليه و آله : فانتهدت الدعوه إلى وإلى أخى علىّ، لم يسجد أحدٌ منّا لصنم قطّ ، فاتخذنى الله نبياً وعلياً وصياً .

فإنّ هذا الحديث صريح فى أنّ المقصود من الظالم فى الآية هو من تلبس بالظلم ولو آنأ ما ، ولو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه فى الأخصّ، لما صحّ أن تكون الآية دليلاً على كون المشتقّ حقيقه للأعمّ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : يمكن أن يقال بأنّه لو لم يكن لنا مثل هذا الحديث وما استفدناه منه من الاستدلال، لقلنا مع ذلك بأنّ المناسبه بين الموضوع والحكم يقتضى ذلك؛ لأنّ منصب الخلافه والإمامه مقام رفيع وشأن عظيم لا يليق إلا لمن كان معصوماً، ولم يتلبس بالظلم أبداً، بل كيف أن لا يكون كذلك، مع أنّ التصدّى لإمامه الجماعه التى تكون شأنها أقلّ من الولاية والخلافه بمراتب مشروطه بالعداله، فمع ذلك قد نهوا عن الجماعه خلف المحدود، نظير الخبر الصحيح المروى عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال :

«خمسه لا- يأمنون الناس، ولا- يصلون بهم صلاه فريضه فى جماعه : الأبرص والمجدوم وولد الزنا والأعرابي حتّى يهاجر والمحدود»(١).

وغير ذلك من الأخبار، وليس ذلك إلا لجلاله شأن الجماعه ، فمثل منصب

الخلافة يكون بطريق أولى من أن لا يكون اللايق بحالها إلا من لم يتلبس بظلم أبداً، سيما مثل ظلم عباده الأوثان والشرك بالله الذى يعدّ من أعظم الكبائر، وهو أمر متين ولا نقاش فيه، فثبت ممّا حَقَّقنا أنّ الآيه لا تعدّ دليلاً على القول الأعمى.

وأما دعوى: عدم معقولية كون المشتقّ فى مثل هذه الآيه التى قد كان الحكم فيها متعلّقاً بالوصف، على نحو القضيّه الحقيقيه لا الخارجيه موضوعاً للأعمّ؛ لأنّ الوصف حينئذٍ يكون مثله كمثل الموضوع للحكم، فإذا تحقّق الوصف لا بدّ أن يتحقّق الحكم معه، ولا يعقل أن لا يتعلّق الحكم إلا بعد الانقضاء؛ لأنّه يستلزم إشكال تخلف المعلول عن علته.

محال إذ الوصف حينئذٍ يكون علّه والحكم معلولاً، كما قال به صاحب المحاضرات تبعاً لاستاذه المحقّق النائينى (١).

مدفوعٌ، لأنّه رحمه الله قد تراجع عنه فى «المحاضرات» بعد صفحته، وقال ما لفظه :

(إنّ الظاهر من العناوين الاشتقاقية المأخوذه فى موضوعات الأحكام أو متعلقاتها بنحو القضايا الحقيقيه، هو أنّ فعلية الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً وبقاءً، وبزوالها تزول لا محاله، وإن قلنا بأنّ المشتقّ موضوع للأعمّ فمن هذه الجبهه لا فرق بينها وبين العناوين الذاتيه .

إلى هنا موافق لما ذكره سابقاً، لكنّه استدرك وقال :

نعم قد ثبت فى بعض الموارد بمناسبه داخلية أو خارجيه أنّ حدوث العنوان علّه محدثه ومبقيه معاً كما تقدّم، انتهى كلامه (٢).

فنقول : إن كان الأمر غير معقول، فكيف يصحّ إرادته مع وجود المناسبه

١- محاضرات الأصول : ج ١ / ٢٥٨ و ٢٥٩ .

٢- محاضرات الأصول : ج ١ / ٢٥٨ و ٢٥٩ .

المذكوره! فثبت أنّ الموضوع المأخوذ للحكم فى القضايا الحقيقيه أيضاً مختلف كالقضايا الخارجيه؛ حيث تارة يؤخذ على نحو ما يكون وجود الوصف وعدمه علّه لحدوث الحكم وعدمه .

وأخرى أن يكون حدوثة علّه لحدوث الحكم وبقائه دائماً، ولا يلزم من ذلك محذور وأمر غير معقول؛ لأنّ الموضوعيه حينئذٍ قد أخذ على هذا النحو الواسع، فلا ينافى إطلاق الحكم حتّى مع انقضاء ذلك الوصف، كما لا يخفى ، فالمسأله واضحه بحمد الله .

وبالجملة: لا فرق بين القضايا الخارجيه والحقيقيه من هذه الجهه، حيث إنه قد يكون الموضوع هو الوصف فى حال تلبسه فقط موضوعاً، وآخر ما هو الأعمّ

منه حتّى يشمل حال الانقضاء ، فليتأمل .

**تنبيهات باب المشتق**

أقول: وينبغي التنبيه على أمور مهمّة:

الأول: في أنّ المشتقّ هل هو بحسب مفهومه بسيط أو مركّب؟

ومنشأ وجود البحث هذا عند الأصوليين، هي المناقشه الحاصله بين صاحب «شرح المطالع» والمحقّق السيّد الشريف في «حاشيته على شرح المطالع»، فالأولى قبل الخوض في اختيار المبنى وبيان الأقوال، ذكر أصل المسأله، فنقول ومن الله الاستعانه:

إنّ المنطقيين عرّفوا الفكر بأنّه عبارته عن ترتيب أمور معلومه لتحصيل أمر مجهول، فصاحب «شرح المطالع» بعد ذكره لهذا التعريف أورد عليه إيراداً وأجاب بنفسه عنه.

والإيراد هو: إنّ التعريف غير جامع، لأنّه ربما لا يكون المعرّف إلاّ أمراً واحداً لا أمور متعدّده نظير ما لو قيل: الإنسان ما هو، فأجيب بالفصل القريب فقط بأنّه (ناطق)، أو قيل: الإنسان أيّ شيء هو في عرضه، فأجيب بالعرض الخاصّ فقط بأنّه ضاحك، فإنّ المعرّف حينئذٍ مقصور على الحدّ والرسم الناقصين وكان صحيحاً.

فأجاب عنه: بأنّه ليس إلاّ مجرد توهم بكونه أمراً واحداً؛ لأنّ الناطق والضاحك كليهما مشتقان، والمشتقّ أمرٌ مركّب، لأنّه عبارته عن الشيء الثابت له

النطق أو الضحك فصار المعرف حينئذٍ مركباً .

فأورد عليه المحقق السيد الشريف: بأن هذا الجواب مستلزم لأمر محال ، إمّا دخول العرض العام فى الذاتى أو انقلاب مادّه الإمكان الخاصّ إلى الضروره ، وكلاهما غير معقول .

بيان ذلك: لأنه إذا كان الشىء داخلاً فى الناطق نقول حينئذٍ بأن ما هو الداخلى فيه ، هل هو مفهوم الشىء ، أو مصداقه؟

إن كان هو الأوّل، فيلزم أن يكون الشىء بمفهومه الذى كان من الأعراض العامه لصدقه على المتبائنات، ولا يمكن أن يكون الشىء الواحد موضوعاً مشتركاً فى الشئين المتبائن ذاتاً .

وإن كان ممكناً عرضاً داخلاً فى النطق الذى كان ذاتياً للإنسان لكونه فصلاً قريباً له، وهو محال كما لا يخفى .

وإن كان ما هو الداخلى مصداق الشىء لا مفهومه ومصداقه، يكون هو الإنسان عيناً، فيلزم الانقلاب فى مثل الإنسان ضاحك؛ لأنّ صدق الضاحك على الإنسان يكون بالإمكان الخاصّ؛ لأنّ وجود الضحك وعدمه ليسا ضرورياً للإنسان ، فإذا صار مصداق الشىء - يعنى الإنسان - بعينه داخلاً فى الضاحك، فيكون حينئذٍ من قبيل ثبوت نفس الإنسان على الإنسان، وهو ضرورى؛ لأنّ ثبوت شىء على نفسه ضرورى قطعاً، فصار الضاحك الذى كان ممكناً للإنسان ضرورياً له، وهو محال .

وهذا الإشكال الذى تعرّض له المحقق الشريف فى شرحه على المطالع، هو الذى حثّ الأصوليين على إيراد البحث فى كتبهم والمناقشه حوله، ولهذا

السبب يعدّ البحث حينئذٍ استطرادياً .

ولا يذهب عليك أنّ البحث في تركيب المشتقّ وعدمه، ليس من جهه مرحله التصوّر والإدراك ، بل المقصود من البحث فيه من جهه الواقع والتعمّل بالعقل بالتحليل فيه، بأنّه هل هو بسيط واقعاً أو مركّب ، وإن كان الشىء فى مقام التصوّر والإدراك بسيطاً، لأنّه ربما يكون الشىء بحسب التصوّر واحداً وبتصوّره المتصوّر فardاً وبسيطاً، مع كونه فى الواقع مركّباً .

فمن زعم أنّ الاختلاف فى هذا البحث إنّما من جهه التصوّر والإدراك، كما يشاهد ذلك من المحقّق البجنوردى ومن صاحب «الكفايه» ذيل كلامه بقوله إرشاداً . ولا يخفى أنّ معنى البساطه بحسب المفهوم، وحدته إدراكاً وتصوّراً، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شيئاً واحداً لا شيئان، وإنّ ينحلّ بإدراك العقل إلى شيئين .

ليس فى محلّه كما لا يخفى لدى الدقّه؛ لوضوح أنّ البحث فى البساطه والتركّب فى مقام اللّحاظ والتصوّر، ليس بحثاً قابلاً لأنّ يكون محوراً لهذا النزاع؛ لأنّه أمرٌ يرجع فى إثباته وعدمه إلى فهم العرف واللّغه، وأنّ الانطباع فى الذهن وتحقّق صورته فيه هل هو بنحو التركّب البسيط أم لا ؟

أقول: إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل البحث ، ولقد تصدّى بعض الأجله - وهو صاحب «الفصول» - للجواب عن ما ذكره المحقّق الشريف قدس سره ؛ قائلاً بأننا نختار الشقّ الأوّل بأن يكون مفهوم الشىء داخلاً فى الناطق، ويدفع الإشكال بأنّ كون الناطق فصلاً قريباً للإنسان إنّما هو على عرف المنطقيين، حيث أنّهم اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وجعلوه فصلاً ، وهذا لا يوجب أنّ يكون الناطق بحسب



وضعه اللغوى ملحوظاً مجرداً وبسيطاً ، فيمكن أن يكون بحسب الوضع واللغه مركباً كما عليه صاحب «شرح المطالع» .

قال صاحب «الكفايه»: الظاهر كون المنطقيين الذين اعتبروه فصلاً له إنّما هو مع ما له من المعنى الوضعى واللغوى، من دون تصرف فيه حتى يصح ما ذكره من إمكان كونه بسيطاً عندهم دون الوضع واللغه .

ثم إنّ صاحب الكفايه قد تصدّى بنفسه للجواب بتوضيح منّا، فقال :

التحقيق أن يقال إنّ الناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان ، بل كان فصلاً مشهورياً منطقياً .

أمّا عدم كونه فصلاً حقيقياً لأنه لا يمكن للإنسان الوصول إلى حقيقه الأشياء .

أمّا من جهه ما قاله المحقق الشريف فى الكبرى (بأنّ معرفه الإنسان بحقايق الأشياء من حيث الأجناس والفصول والأنواع فى غايه الإشكال) .

أو لما ذكره صدر المتألهين من أنّ الفصول الحقيقيه أنحاء الوجودات، ولا يمكن الوصول إلى كنه الوجود وحقيقته لغير علام الغيوب (١) .

أو لما ذكره الشيخ الرئيس فى تعليقاته على ما حكى عنه، بأنّ العلم الحصى إلى كنه الذاتى من طريق الحدّ غير ممكن، لأنه بسيط، وما كان كذلك لا حدّ له، للزوم الحدّ التركيبى المستلزم للخلف، لأنّ المفروض كونه بسيطاً لا جزء له، مع أنّ الحدّ لا بدّ من تركيبه من جزئين، أى من الجنس والفصل، وهو خلاف المطلوب .

وكيف كان، فحيث لا- يمكن معرفه كنهه وحقيقته، فلا- محيىص إلا- أن نتوسيل إلى ما هو أظهر خواصه ولوازمه فيكون فصلاً مشهورياً منطقياً .

كما أن حقيقة الناطق المشتق من النطق يكون كذلك، لأنه:

إما أن يكون بمعنى الكلام والتكلم، فهو أمر عرفى لكونه من الكيف المسموع.

أو يكون من النطق بمعنى الإدراك، فهو أيضاً يكون من الكيف النفسانى أو الإضافه أو الانفعال على اختلاف الأقوال .

وبالتالى فكيف يكون الناطق ذاتياً، حتى يكون دخول مفهوم الشىء الذى كان عرضاً عاماً دخول العرض فى الذاتى ، بل غايته دخول العرض التام فى العرض الخاص ، فلا محذور فيه .

بل قد يؤيد ما ادعينا إتيان اللازمين فى بعض الموارد فى التعريف، كما يقال فى السؤال عن حقيقه الحيوان، بأنه ما هو بقولهم (حسبى اس مدرك بالإبراده) فلو كان الحسبى اس فصلاً ذاتياً مقوياً حقيقه، فلماذا يقال فى الجواب مع شىء آخر ، فيفهم أنه ليس بفصل مقوم حقيقه .

هذا كله فى الشق الأول من كلام المحقق الشريف رحمه الله .

ثم ذكر صاحب «الفصول» : يمكن أن نختار الشق الثانى بأن مصداق الشىء داخلاً فى الناطق .

فإن قيل : بأنه يلزم انقلاب مادّه الإمكان إلى الضروره فى مثل (الإنسان ضاحك) .

وأجاب عنه: بأن المحمول ليس مصداق الشىء والذات مطلقاً، حتى يكون صدق الشىء مثل الإنسان على مصداقه ضرورياً ، بل يكون المحمول هو الإنسان

المقيّد بالوصف وهو الضاحكيه، وليس ثبوت الإنسان كذلك - أى مع الوصف - ضرورياً لمصداقه، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد له ضرورياً، هذا .

فأورد عليه صاحب «الكفايه»: بأنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب؛ لأنّ المحمول لا يخلو:

إمّا أن يكون ذات المقيّد، وكان القيد الذى هو الكتابه خارجاً وإن كان التقيّد والانتساب إليه على نحو المعنى الحرفى داخلاً، فالقضيّه لا محاله تكون ضروريّه ضروره ضروريّه، ثبوت الإنسان الذى يكون مقيّداً بالنطق للإنسان .

وإن كان القيد داخلاً فى المحمول كالمقيّد، فقضيّه (الإنسان ناطق) ينحلّ إلى قضيتين فى الحقيقه :

أحدهما : الإنسان إنسان فهى ضروريّه .

والأخرى : قضيّه الإنسان له النطق، وهى ممكنه.

وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار ، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف ، فعقد الحمل بنفسه ينحلّ إلى قضيّه ، كما أنّ عقد الوضع أيضاً ينحلّ إلى قضيّه مطلقه عامّه عند الشيخ، وقضيّه ممكنه عند الفارابى ، فتأمل .

أقول: ثمّ تنظر صاحب «الفصول» فى كلامه بما لا يخلو عن إشكال جدّاً، وكان الأولى أن لا يتعرّض له حيث أدخل المسأله إلى القضيّه بشرط المحمول الذى يكون ضرورياً بالوجود أو ضرورياً بالسلب؛ لأنّ الذات المأخوذه مقيّده بالوصف إن لوحظت مع الوصف واقعاً معه بالفعل أو بالقوه، فلا إشكال فى كونه ضرورياً؛ لأنّ زيد الكاتب كانت بالضروره قطعاً ، كما لو رآه مسلوباً عنه واقعاً، فيكون سلبه عنه ضرورياً، وهذا أمر واضح حيث لا يرتبط بباب المشتقّ الذى

أورد عليه بأنه فى صورته أخذ المصداق فى لزم الانقلاب، إذ ضروريه قضيه الحملية بشرط المحمول واضح فى جميع الموارد ،  
فالأولى أن نعرض عنه ونرجع إلى أصل البحث .

فقول ومن الله الاستعانه :

### فى المشتق

قد عرفت فى صدر البحث بأن محلّ البحث فى المشتق ليس فى عالم التصور والإدراك من حيث مفهومه، وإلا قد عرفت بأن مفهومه يكون بسيطاً قطعاً، لأنه لا يخطر فى الذهن عند ملاحظه (الضارب) و (القائم) إلا الشكل الخاص الموجود فى الخارج بصوره واحده بسيطه من دون تركيب فى هذا العالم أصلاً، فليس النزاع بين العلماء متوجّهاً إلى هذه الحاله.

بل الخلاف إنما هو بلحاظ الخارج والواقع ، وما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم نظير الإنسان، حيث أنه برغم كون مفهومه بحسب عالم التصور بسيط، لكنّه بحسب الواقع يكون مركباً من الجنس والفعل ، هذا بخلاف الجسم والوجود الذى يعدّ من الجوامد، فهو كما أنه يعدّ من البسائط من حيث المفهوم والتصور، كذلك يعدّ بسيطاً من حيث الواقع والخارج ومنشأ انتزاعه .

وإنما النزاع واقع فى مفهوم المشتق كالقائم والضارب، بأنه فى الواقع مركب أو بسيط ، فلا بأس من بيان ما هو الممكن من أقسام التركيب والبساطه حتى يظهر ما هو الحقّ فى البين ، فحينئذٍ قد يُقال فى مقام التركيب بأنّ (القائم) مركب من الذات والنسبه التقيديه والقيّد - وهو المبدأ - تركيباً حقيقياً، نظير سائر التركيبات الحقيقيه مثل السكنجيين، حيث يكون مركباً حقيقه من الخلّ والانكبين، وإن كان فى الخارج بصورته وحدانيه، فيكون القائم مثله فى الخارج، كما نسب ذلك إلى المشهور.

لكنه باطل جداً ، إذ يلزم منه محاذير متعدده وتوالى فاسده ، فلا بأس بالإشارة إليها في الجملة ، فنقول:

أولاً : إن المشتقات إذا كانت من الأعراض ، وهو الذى إذا وجد وجد في الموضوع ، وكان مقتضى ذاته كون وجوده تبع وجود الجوهر ، نظير السواد والبياض وأمثال ذلك ، والبحث حينئذٍ عن أنه كيف يمكن أن يكون الذات مأخوذه في نفسه ، بحيث يكون وجود الذات وجوداً جوهرياً؛ يعنى إذا وجد وجد لا في موضوع ، ولا يحتاج إلى ذات آخر ، والحال أن المفروض أن المشتق يصح حمله على ذات آخر .

وثانياً : يلزم أن يكون في القضيّه الخبريه ، حيث يخبر بأن زيدا كان قائماً أن يكون إخباراً عن وجود الذات أيضاً؛ يعنى بأن زيدا كان زيدا نفسه ، مع أنه ليس بمقصودٍ للمتكلم في حال الإخبار أصلاً ، فكيف يمكن أن يكون داخلاً من دون قصده الإخبار ، فيفهم أنه ليس بداخل قطعاً .

وثالثاً : لو كان مركباً كذلك ، فلا بد من وجود دال عليه ، مع أنه ليس في البين دال يدل عليه؛ لأن المشتق لا يخلو عن مادّه وهيئه ، والمادّه تدل على الحدث ، وهيئه تدل على قيام المبدأ على الذات ، فما هو الدال على خصوص الذات ؟

نعم ، لو قيل في وضع المشتقات نظير ما قيل في وضع الجوامد ، من أن اللفظ بمادته وهيئته موضوعاً لمجموع الذات وهيئه والمبدأ ، كان للاحتمال المذكور مجال .

ولكنه فاسد ، لما قد عرفت من سابقاً بأن أوضاع المشتقات انحلاليه بخلاف الجوامد ، فلا نعيد .

ورابعاً : يلزم الإشكال الذى ذكره المحقق الشريف ، من أنه بنفسه مفهوم

الذات أو مصداقه؛ والقبول بكل واحد منهما يستلزم محذوراً سوف نتعرض له لاحقاً ونذكر الإشكال في بعض صورته .

فثبت أن احتمال التركيب الحقيقي في المشتق كان بمعزل عن الصحه والتحقيق .

الاحتمال الثاني: هو أن يُقال بالتركب، لكن لا بالتركيب الحقيقي كما مرّ، بل نعتبره تركباً متوسّطاً بين البساطه والتركيب، وهو أن يكون لفظ (القائم) مثلاً موضوعاً للمبدأ وقيام هذا للذات، بأن يكون المشتق مركباً من المبدأ والنسبه التقيديّه دون القيد، بأن يكون التقيّد هو مرآة ومشيراً إلى ما هو قيام المبدأ بالذات؛ بأن يكون المشتق عبارة عن المبدأ وجهه قيامه بما أنه وجه وعنوان للذات على نحو أن لا- يرى في مثل العالم والقائم إلاّ الذات المتجلّيه بشكل ذلك المبدأ من العلم والقيام، فالمشتق حينئذٍ - باعتبار لحاظ النسبه فيه - يكون مركباً، والدالّ عليه يكون هو التهيئه التي كانت موجوده في كلّ مشتق وبسيط من حيث المفهوم والتصور، كما أنه بسيط إجمالاً- من حيث الواقع أيضاً؛ لأنه ليس بتركيب حقيقي حتّى يقال بأنّه مركب، فهو بما أنه معنون وحداني ينحلّ إلى الشئين بالعقل لا عند الإطلاق .

هذا كما عليه المحقق الشريف والحائري والعراقي والطباطبائي والخميني كما أنه الحقّ عندنا .

الاحتمال الثالث : أن يكون المشتق موضوعاً للمبدأ خاصه، إلاّ أنه يلاحظ مع الذات على نحو الحيثيه، بحيث تكون النسبه كالذات خارجه عن المشتق، فيكون مدلول المشتق حينئذٍ ليس إلاّ نفس المبدأ، فبالالتزام يدلّ على الذات وما يتحد

معه . هذا هو الاحتمال الذى ذكره صاحب «نهاية الأفكار» .

الاحتمال الرابع : أن يكون موضوعاً لنفس المبدأ خاصه دون الذات، لكن مع ملاحظته على نحو الالبشرط فيقبال المبدأ المصدر حيث يلاحظ كونه بشرط لا.

وهذا هو الذى نسب إلى المحقق الدوانى، وإن كانت فى النسبه لا تخلو عن تأمل؛ لأنّ المستفاد من ظاهر كلامه يجعل المشتقّ نعتاً للذات متعلقاً لمفهومه، إرادته الاحتمال الثانى، وهو الذى ذهب إليه استاذ المحقق الشريف قدس سره .

وكيف كان، فما ذهب إليه أهل المعقول بأنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه ليس إلاّ بالاعتبار فقط، من حيث أنّ المشتقّ يكون هو المبدأ على نحو لا بشرط .

والمبدأ هو شرط لا ، نظير ملاحظه الاعتبار الملحوظ فى أجزاء المركّب، حيث أنّ كلّ جزء إذا لوحظ لا بشرط فهو عين الكلّ ، وإذا لوحظ بشرط لا يكون غير الكلّ ومقدمه لوجوده .

ليس فى محلّه، لأننا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد فى مفهوم (الضارب) بحسب الواقع أمراً وحدائياً، وهو الذى يعبر عنه فى الفارسيه (زننده)، برغم أنّ العقل قادر على أن يحلّ هذا المشتقّ إلى شىء ثبت له الضرب، إلاّ أنّه ليس الذات مأخوذاً فى ذاته واقعاً إلاّ بنحو من الإضافه إليه بحيث لا ينافى مع بساطته .

والحاصل: ثبت من خلال ما ذكرنا أنّ مفهوم المشتقّ مفهوم آخر مباين لمفهوم المبدأ، لا أنّهما متّحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً كما يقوله أهل المعقول .

كما أنّه أيضاً بسيط من جهه عدم أخذ الذات فيه، وإن كان مركّباً من حيث أخذ التقييد بالمعنى الحرفى فيه، إلاّ أنّ إطلاق التركّب له إطلاق مسامحى، ولذلك قد يقال إنّ المشتقّ له وجود برزخى بين المركّبات والبسائط .

فثبت بما ذكرنا من الإشكال فى الاحتمال الأوّل والأخير صحّه أحد الاحتمالين المتوسّطين ، وقد عرفت من تضاعيف مطالبنا أنّ الأوجه والأولى منها هو الأوّل منهما أيضاً؛ لعدم وجود مانع لإتيانه مع مساعده الوجدان والاعتبار والعقل معه، فيكون هذا هو الأقوى .

### رأى المحقّق الشريف حول حقيقه المشتقّ

قال المحقّق الشريف: إنّ مفهوم المشتقّ بسيط، لأنّه إن أخذ مفهوم الشىء فيه، لزم أخذ العرض العام فى الفصل الحقيقى، وإن أخذ المصداق فيه لزم الانقلاب بالضروره من الممكنه إلى الضروريّه فى مثل (الإنسان ضاحك) .

أورد عليه المحقّق الخمينى أولاً: أنّه لم يثبت البساطه بهذا البيان ، بل الثابت عدم إمكان أخذ الذات فى مفهوم المشتقّ، وهو غير عنوان البساطه .

وفيه: إن المقصود من البساطه هنا ليس بمعناه الحقيقى ، بل هو فى قبال التركيب الحقيقى يكون بسيطاً؛ لأنّ النسبه الداخله فى المشتقّ ليس إلاّ معناً حرفياً، فلا يلزم بذلك التركّب حتّى يضرّ ببساطته ويصبح مركباً .

وثانياً: قال فى «تهذيب الأصول» :

(فلأنّ المشتقّ بما له من المعنى الذى لا يعقل أن يعدّ من مقدّمات الجوهر، سواء كان بسيطاً أو مركباً، فلو صحّ القول بنقله عن معناه على البساطه، فليصحّ على القول بالتركيب أيضاً .

نعم سيوافيك بإذنه تعالى أنّ المبدأ لا يشترط فيه سوى كونه قابلاً لاعتوار الصور والمعانى عليه ، وأمّا كونه حديثاً فليس بواجب ، بل هو الغالب فى



وفيه: إنَّ المحقّق الشريف لم يلتزم بهذا النقل حتّى يورد عليه ذلك .

نعم ، هذا الإشكال يرد على من جعل المشتقّ عبارته عن المبدأ بنفسه ، واعتبر أنّه يغيّره بالاعتباره، حيث ينقله عن معناه الحدثي إلى معنى الوصفي .

مع أنّ كلامه أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنّه كيف يمكن أن يلاحظ المبدأ المصدري خالياً وعارياً عن المعنى الحدثي، إذ ليست المادّة دالّة إلاّ على الحدث كما عرفت، وذلك فيما قلنا سابقاً، بل أشار إليه بنفسه سابقاً .

اللّهم إلاّ أن يكون مقصوده من المبدأ هو أصل الحروف من دون الهيئته الواردة عليها أى الضاد والراء والياء.

لكن هذا أيضاً ممنوع لعدم مساعدته مع قوله: (كونه حديثاً غالباً وليس بواجب).

وبالتالي فما ذكره لا يخلو عن إشكال، كما لا يخفى على المتأمل.

فلنرجع إلى أصل كلام المحقّق الشريف ، ونقول :

ذهب رحمه الله إلى أنّ النزاع في المشتقّ مركّب أو بسيط إنّما هو بلحاظ حال الأوضاع والمتبادر العرفي، بأنّه إذا قيل فلان ضارب هل يتبادر إلى الذهن من لفظ (الضارب) أمراً مركّباً، بأن يكون المعنى في الواقع هو الذات الثابت له الضرب، أو ليس الذات مأخوذاً في مفهومه واقعاً .

لا علاقة له بما ذهب إليه المناطقه في بيان الفصل حيث استعاروا للفصل القريب لفظ الناطق الذي هو على وزن المشتقّ ، إذ قد يمكن أن لا يساعده

التركيب في ذلك للبرهان العقلي، فيوجب تجريده عن معناه العرفي، كما هو الحال فيما هذه المشتقات إلى المجردات، لا سيما إلى حضره الباري جلّ وعلا، وقيل بأنه جوادٌ، حيث أنه لو قلنا بالتركيب الحقيقي في المشتقات لما أمكن نسبه إليه تعالى قطعاً، بل لابد من التجريد .

أقول: ولكن ذلك لا يوجب رفع اليد عمّا يقال بحسب ما يتبادر عند العرف، فمع ما ذكرنا ظهر أنّ الإشكال في كلامه يكون قبل الوصول إلى الجواب بأنّ الناطق هل هو فصل قريب أو عرض خاصّ للإنسان .

كما أنه ظهر ممّا ذكرنا بأنّ ما ادّعه صاحب «الكفايه»<sup>(١)</sup> بأنّ إطلاق الناطق على الإنسان يكون بما له من المعنى من دون تصرّف لدى المنطقيين، يعدّ دعوى بلا دليل، لأنّه فرع ثبوت كون المشتقّ بسيطاً لا مركّباً، وإلاّ لو ثبت التركّب وكان الناطق في الواقع فعلاً فلا محيص إلاّ عن القول بالتجريد، كما يكون كذلك إذا أطلق واستعمل على الله تبارك وتعالى، مع أنّ إشكال المحقّق يجرى لو قيل بالتركّب الحقيقي، بخلاف ما لو قلنا بالتركّب النسبي كما عرفت، فنقض المحقّق الشريف لمدّعى التركّب بمثل ذلك لا يخلو عن إشكال .

هذا كلّه بالنسبه إلى الشقّ الأوّل من كلامه .

وممّا ذكرنا في الجواب أخيراً من التركّب النسبي، يظهر الجواب عن ما أورده ثانياً على فرض أخذ المصداق فيه، لأنّه يلزم هذا إن أخذ الذات تفصيلاً لا مع النسبه فقط دون الذات .

إلاّ أنّ هذا الجواب يعدّ تسليماً لإشكاله؛ لأنّ المدّعى ادّعى التركّب بلحاظ

أخذ الذات تركيباً حقيقياً، فكأنّ هذا الجواب يوهم أنّ الإشكال في التركيب الحقيقي وارد.

وأما التركيب النسبي فقد وافق عليه المحقق المذكور ولا يعدّ جواباً جديداً، فالأحسن أن نقول إنّ قال بأنه يلزم الانقلاب .

قلنا: إذا صارت القضية منحلّة إلى قضيتين، إحداهما ضروريّة، والأخرى ممكنة، فأى انقلاب حينئذٍ، مع أنّك قد عرفت منّا سابقاً بأنّنا لا- نسلم حينئذٍ كونه إخباراً عن نفس الذات؛ لأنّ الإخبار لا بدّ أن يكون مقصوداً للمتكلّم إذا أريد إفهام المخاطب ذلك، فكونه إخباراً من دون أن يقصده المتكلّم أو يلاحظه مشكل جداً.

وثالثاً: بأنّ ضروريّة عقد الوضع وهو قوله (الإنسان إنسان) لا ينافي ممكّيته عقد الحمل، وهو قوله: (له الضحك) والذي يكون بصوره الإمكان للذات إنّما هو المحمول، وهو باقٍ على حاله بعد أخذ المصداق في مفهوم الضاحك .

قال المحقق صاحب «الكفايه»<sup>(١)</sup>: إنّ قضيه الإنسان له النطق، قضيه ممكنه من تكرر الإنسان، لأنّ لفظ الإنسان لا يتكرر في القضيه الثانيه، وإلاّ لزم حملاً آخر للإنسان في هذه القضيه أيضاً .

وفيه: يظهر اندفاع كلامه بما ذكرناه آنفاً فلا نعيد.

أقول: وكيف كان، فالحقّ في هذا التقدير أيضاً مع صاحب «الفصول» لولا- ما يرد عليه على ذيل كلامه؛ لوضوح أنّ ثبوت المحمول إذا كان مع قيدٍ غير ضروري لا يكون ضرورياً، إلاّ أنّ الإشكال كان في أصل المسأله، من أنّ الذات مطلقاً - أى لا بمفهومه ولا بمصداقه - غير مأخوذه في المشتقّ، كما عرفت من التبادر العرفي .

كما يؤيد ذلك أنه لو أخذ المشتق على نحو التوصيف للذات، لا يكون تكراراً للموصوف ، فإذا قيل: (زيد العالم جائني) فليس معناه زيد الذي هو زيد والذي له العلم جائني بالضرورة، لأنه أمرٌ مستنكر عرفاً، فليس هذا إلا لخروج الذات مفهوماً ومصداقاً عن المشتق .

وبالجملة: إذا عرفت ما ذكرنا في المشتق من البساطه والترتب، تعرف بأنه لا فرق فيما ذكرنا بين أن يصبح المشتق محمولاً في القضية مثل (زيد عالم) ، أو كان موضوعاً للحكم في القضية مثل (العالم حي) أو (العالم يجب إكرامه) حيث أن العالم عبارة عما يشير إليه وهو الذات المتجلية في العلم على نحو أو يكون العلم والنسبه جهه وجوب إكرامه من دون نظر إلى خصوصيته الذات أصلاً ، كما لا يخفى، فهو أيضاً دليل آخر على ردّ من زعم بأن الفرق بين المشتق والمبدأ هو الاعتبار كما ذكره صاحب «الكفايه» من كون المبدأ هو المفهوم بشرط أن لا يحمل ، والمشتق هو المفهوم لا شرط، أي لا يأتي عن الحمل .

ووجه الردّ أنه كيف يكون المشتق كذلك فيما إذا وقع موضوعاً للحكم، حيث ليس فيه عنوان المبدأ لا شرط؛ لأنّ التصور ليس في تلك الموارد على حمل المشتق كما هو واضح ، بل يكون الحكم في مثل (أكرم العالم) متعلقاً لوصفه وهو العلم، باعتبار أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته، وإن كان له تعلق بالذات أيضاً ، إلاّ أنّه باعتبار كونه طرف إضافة ونسبه لا أن يكون المقصود نفس الذات ، فإذا كان المشتق في الموضوعات للأحكام هكذا، فيكون المشتق في المحمولات في القضايا أيضاً كذلك، لعدم التصرف فيها في الموارد، كما لا يخفى .

## فى حقيقه المشتق

### لزوم ملاحظه الذات فى الجملة فى المشتق

الأمر الثانى: فى لزوم ملاحظه الذات عند حمل الموضوع على المشتق.

قال صاحب «الفصول» بما خلاصته: إنَّ المشتقَّ لابدَّ فيه من ملاحظته مع الذات فى الجملة، لصحَّه حمله على الموضوع، فيما إذا كان المشتقُّ من الأعراض المتغايره مع الذوات كالعلم والحركه، مثل قولنا: (زيد عالم)، وصرَّح بأنَّ حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر لا يصحَّ إلاَّ بشروط ثلاثه:

الأول: أخذ المجموع من حيث المجموع .

الثانى: وأخذ الأجزاء لا بشرط .

الثالث: واعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع من حيث المجموع؛ لأنَّ العرض وهو العلم صرف أخذه لا بشرط لا يصحَّ حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركَّب منها شيئاً واحداً، ويعتبر الحمل بالقياس إليه .

أورد عليه صاحب «الكفايه» أوَّلاً: بأنَّ لحاظ المجموع مخلَّ للحمل لاستنزاهه المتغايره بالجزئيه والكلية .

من الواضح أنَّ لحاظ ملاك الحمل يكون بنحو الاتِّحاد بين الموضوع والمحمول.

وثانياً: أنَّه قاس المورد بالتحديدات فى عدم هذه الملاحظه فى التحديدات مثل: (الإنسان حيوان ناطق) ، كما أنَّه لم يلاحظ فى طرف المحمولات أوَّلاً- تركيب الإنسان من البدن والنفس، ثمَّ يحدِّده بأنَّه حيوان ناطق، بل يلاحظه شيئاً واحداً ثمَّ يجاب عنه بالجنس والفصل ، وكذلك فى المقام .

أقول أولاً: لا يخفى ما فى كلام المحقق الخراسانى قدس سره ، لوضوح أنّ ملاحظه الجزء على اللابشرطيه ليس إلا عين الكلّ . نعم ، لو لاحظته بشرط لا لزم المباينه والمغايره بلحاظ الجزئيه والكلّيه .

وثانياً : إنّ صاحب «الفصول» صرّح بأنّ الإشكال يتحقّق فيما إذا كان من الأعراض ومغائراً فى الخارج والوجود مثل العلم والحركه حيث يكون قياسه بمثل التحديدات وسائر القضايا فى غير محلّه .

وأما كلام صاحب «الفصول» فظاهره متين ، إلاّ أنّه لا نحتاج إلى ملاحظه الموضوع مجموعاً مع المشتقّ؛ لأنّ لحاظه لا بشرط يكفى لصحّه الحمل حتّى عليه ، لأنّ الشىء إذا لوحظ لا بشرطاً أمكن اجتماعه مع شىء آخر، وهو يكفى فى صحّه الحمل عليه، فلا يحتاج إلى ملاحظته معاً فى طرف الموضوع .

ثالثاً : لا يذهب عليك أنّه قد استشكل فى المشتقّ بأنّه إذا اعتبر فيه مغايره المبدأ معه، ولزوم تلبس الذات بالمبدأ، وقيامه بها فى صدق المشتقّ حقيقه، استحال ذلك فى مثل صفات الله تبارك وتعالى الجاريه عليه، بناءً على مسلك الحقّ فيها، من كونها عين الذات ، فمثل العالم والقادر كيف يطلقان على الله حقيقه مع فاقديتها للتغاير والتلبس والقيام بناءً على الغيبه ، وهذا هو أصل الإشكال .

فقد أُجيب عنه بأجوبه لا يخلو بعضها عن وهن:

منها : ما هو المنقول عن صاحب «الفصول» من الالتزام بالتجوّز أو النقل فى إطلاقاتها على الله، لأنّها قد استعملت فيما لم يكن موضوعاً للمشتقّ؛ لأنّ القيام والتلبس لازمان للمغايره والإثنيه، وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه ، فلا بدّ فيها من التجريد عمّا هو عليه من الحقيقه ، هذا .

وأورد عليه المحقق الخراساني والأصفهاني: بأن اعتبار حملها عليه تعالى مجازاً يستلزم أن تكون الألفاظ المستعمله في الأذكار والأوراد الواردة في مثل دعاء الجوشن الكبير : يا عالم ويا قادر ونظائرهما ، مجرد لقلقه اللسان، لأنّ معناه الحقيقي المتعارف في غير الله لا- يمكن إرادته في حقّه، ومعناه المتقابل غير مراد قطعاً ، إذ يستحيل إسناد الجهل والعجز إلى الله، وأمّا غيرها من المعاني فغير معلوم، فيلزم أن يراد منها ألفاظ من غير معانٍ ، فثبت المدعى ، مع أنّه باطل قطعاً .

ولذلك التجأ صاحب الكفايه في الجواب عنه بأمرين :

الأمر الأول : بأنّ المغايره المفهوميّه بين المبدأ مع ما يجري المشتقّ عليه مفهوماً، كافٍ في صحّح الإطلاق والحمل، وإن اتّحداً عيناً وخارجاً ، وهذا التغاير المفهومي بين مبادئ هذه الألفاظ وذات الله تبارك وتعالى موجود ، وإن كان في الواقع صفاته جلّ وعلى عين ذاته، فهذه العينيّه لا تضرّ في صحّح الحمل في مثل قوله : الله أعلم حقيقةً .

الأمر الثاني : بأنّ التلبس المعتبر في الذات لمبدأ المشتقّ، يكون على أنحاء مختلفه:

تارة: يكون على نحو الصدور كالضارب .

وأخرى: على نحو الوقوع عليه كالمضروب .

وثالثه: على نحو الوقوع فيه كالمضروب في كذا .

ورابعه: على نحو الانتزاع عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً ، بل الأولى أن يقال: مع كونه عينه خارجاً، لأنّ الاتّحاد مساوق للاثنيته في الجمله .

وكيف كان، وهو كما في صفاته الجاربه عليه لا في صفات الأفعال كالرحيم

والكريم ، كما مثله في «الكفايه»، لأنها يلاحظ متلبساً بالخارج نظيره الرازقيه ، بل المراد هو صفات الذات كالعالم والقادر ، حيث تعدّ عين الذات ، أو كان التلبس والقيام على نحو عدم تحقق إلا للمنتزع عنه فقط دون نفسه، كالإضافات والاعتباريات نظير الفوقيه والملكيه وأمثال ذلك .

والحاصل: أنّ اختلاف الأوصاف في المصاديق لا يوجب الاختلاف في أصل حقيقه القيام المعتبر للمبدأ للذات .

ولكن التحقيق أن يقال أولاً: بأنه يمكن الجواب عن أصل الإشكال بما أجاب به صاحب «الفصول» من الالتزام بالتجوّز والنقل في المشتقات الجاربه على الله تبارك وتعالى، من دون أن يلزم محذور الذي ذكره صاحب «الكفايه» من أنّ نسبة الأذكار المذكوره تعدّ لقلقه اللسان وفاقداً للمعاني الحقيقيه، لأنّ المغايره بين مبدأ العلم والذات بحسب فهم العرف واللغه من المشتقات الدائره على ألسنتهم أمر واضح لا ريب فيه ، فيكون مراده من المجازيه هو أنّ المشتقّ الحقيقي بحسب فهم اللغه والعرف، يكون فيما إذا كان الذات مع ما يجرى عليه من المشتقّ مغايراً حقيقه، ولو كان متّحداً خارجاً ، فلو استعمل المشتقّ في غير هذا الموضوع، أى استعمل فيما كان ذاته عين المبدأ للصفات كان مجازاً، لأنه لا بدّ من تجريده عمّا هو عليه كما ذكرناه وحقّقناه سابقاً ، فما ذكرناه ليس بمعزل عن الصواب لو التزمنا به.

وثانياً: يرد على كلام الخراساني قدس سره بأنه لا نسلم كون المعتبر في صحّحه حمل المشتقّ على الذات لزوم المغايره ولو مفهوماً كما ذكره صاحب «الكفايه» ، بل التغاير الاعتباري يكفي في صحّحه الحمل ، كما ترى ذلك في مثل: (الوجود موجود) ، مع عدم وجود تغاير بينهما لا خارجاً ولا مفهوماً كالنور منورٌ ، وأمثال



ذلك مع أنّ الإطلاق عليه كان صحيحاً، فالعيتيه الموجوده فيالبارى لا يوجب عدم صحّه حمل الأوصاف عليه حقيقه، لكفايه فرض التغاير بينهما ، ولو فرضاً محالاً .

وثالثاً : يمكن أن يقال بأنّ التلبس هاهنا ليس بمعناه الأوّلى الوضعى من الاثنيّيه ، بل يعنى كونه واجداً لذلك المبدأ، وهذه الواجديه قد تكون على نحو التغاير بين المبدأ والذات، وهو الغالب الموجب لتوهم أكثرهم بأنّه معتبر فى حقيقه المشتقّ مع أنّه ليس كذلك .

وقد يكون واجديته لنفسه من دون اثنيّيه، فهو أولى بالإطلاق ، فإطلاق العالم على الله يكون مثل إطلاق العالم على زيد بمعنى الكشف له . غايه الأمر الكشف الموجود فى مثل زيد يكون مغايراً مع ذاته ، ولكن فى الله تبارك وتعالى يعدّ عين ذاته ، بل هو الكشف التام الحقيقى ، بل هو حقيقه العلم والقدره كما أشير إلى ذلك ما ورد فى بعض الأخبار بأنّ الله تعالى علم كلّه وقدره كلّه وحياه كلّه .

فعلى هذا ليس استعمال لفظ العالم وغيره من صفات ذاته - لا صفات الفعل - على الله بمجاز أصلاً ، وهذا هو الحقّ عندنا وفاقاً للمحقّق للخمينى والخوئى وبعض المحقّقين من الأصوليين ، والله العالم .

### البحث عن صحّه المشتقّ فيما لو كانت الذات متلبسه بالمبدأ وعدمه

الأمر الرابع : هل يشترط فى صحّه صدق المشتقّ على الذات كون جريه عليه حقيقه؛ يعنى بأن يكون الذات متلبساً بالمبدأ حقيقه وبلا واسطه فى العروض، كما عليه صاحب «الفصول» ، أو لا يكون هذا شرطاً ، بل يصحّ الحمل والصدق حتّى مع كون إطلاقه على نحو المجازيه، سواء كان مجازاً فى الكلمه أو

مجازاً في الإسناد ، فلا- فرق حينئذٍ بين قوله: (الماء جارٍ) حيث يكون إسناد الجريان إلى الماء حقيقياً ، أو قوله: (الميزاب جارٍ) حيث يكون إسناده إليه بواسطة جريان الماء فيه ، إلا أنّ الجريان في المثال الثاني لم يستعمل في معناه المجازي ، بل قد استعمل في معناه الحقيقي ، إلا أنّه قد ادّعى كون الميزاب بمنزله الماء فيطلق عليه الجريان من قبيل المجاز في الإسناد لا في الكلمة، حتّى يقال بما قاله صاحب «الفصول» ، مع ما قد عرفت بأنّه لو سلّمنا كونه مجازاً في الكلمة أيضاً لا محذور في صحّحه جرى المشتقّ وصدقه عليه، كما لا يخفى .

\*\*\*

أقول: هذا تمام الكلام في المباحث التي أردنا ذكرها في الألفاظ التي وقعت في المقدّمه وجمعناها في أحد عشر أمراً ، فالآن نريد أن نشرع في المقاصد التي وعدنا بالبحث عنها في صدر المسأله ، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان :

\*\*\*

البحث عن الأوامر

## البحث عن الأوامر

فها هنا مقاصد :

المقصد الأول في الأوامر : والكلام فيها يكون في مرحلتين :

إحداهما : في مادّة الأمر .

وثانيهما : فيما يتعلّق بصيغته الأمر .

المرحلة الأولى: البحث عن مادّة الأمر.

مقدمه: لا بأس هنا بالإشارة إلى نكته أدبيّه، وهي أنّ الأوامر هل تعدّ جمعاً لأمره كالطوالب التي هي جمع لطالبه فيكون قياسياً .

أو تعدّ جمعاً للأمر حتّى يكون على خلاف القياس؛ لأنّ جمعه القياسى هو الأمور .

والظاهر كون الثانى أولى؛ لأنّه إذا قيل خالفت أوامر زيد ليس معناه خالفت كلّ أمر لزيد بخلاف الثانى، فإنّه يصحّ أن يكون المخالفه لكلّ أمر من أوامره ، وهو واضح .

وها هنا جهات من البحث :

الجهة الأولى : فى البحث عن المعنى الحقيقى لمادّه الأمر لغه وعرفاً .

أقول: لا يخفى أنّه ذكر لمادّته معان متعدّده:

منها : الطلب كما يقال: (أمره بكذا) أى طلب منه بكذا .

ومنها : الشأن ، كما يقال: (شَعَلَه أمر كذا) أى شأن كذا، والشأن بحسب النوع يطلق على مثل المقام الرفيع، كما ورد فى زياده فاطمه بنت موسى بن جعفر عليهم السلام : (فإنّ لك عند الله شأناً من الشأن) . أو لشيء من الانحطاط والعذاب كما فى قوله

تعالى : «لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمٌ يُؤَمِّدُ شَأْنَ يُغْنِيهِ» (١) ، فلا يستعمل الفعل في مقام الشأن إذ

لا يحسن أن يقال: (إنّ لك فعلاً من الفعل) فيفهم أنه ليس بمرادف للفعل كما توهم .

ومنها : الفعل كما في قوله تعالى : «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (٢) .

ومنها : الفعل العجيب ، كما في قوله تعالى : «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا» (٣) .

ومنها : الشيء ، كما يُقال: (رأيت اليوم أمراً عجيباً) .

ومنها : الحادثه ، مثل أن يقال : (وقد وقع أمر كذا) .

ومنها : الغرض ، كما تقول : (جاء زيد لأمر كذا) .

وإلى غير ذلك ، ولقد أنهاها بعض إلى خمسة عشر من المعاني ، لا- يهّم لنا ذكرها، لأنّ بعد التأمل يظهر بأنّ أكثرها يندرج ويتّحد مع غيرها، وليس بمعنى مستقلّ مثلاً ، مثل «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» ، ومثل : «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» حيث أنّ الأمر فيهما بمعنى الطلب، فليس الأمر فيهما مستعملاً في الفعل ولا في الفعل العجيب .

وفي بعضها كان من باب اشتباه المصداق بالمفهوم، نظير ما كان في مثل الحادثه أو الغرض بقوله : (جاء زيد لأمر كذا) ، حيث أنّ الأمر لم يستعمل إلا في معناه من الشيء أو الفعل ، إلا أنّ الغرض يستفاد من لفظ اللّام أو من لفظ الوقوع، فيكون استعمال الأمر فيهما استعمالاً في مصداق الحادثه أو الغرض .

١- سورة عبس : الآية ٣٧ .

٢- سورة هود : الآية ٩٧ .

٣- سورة هود : الآية ٨٢ .

نعم ، ما بقى من المعانى يقتضى المقام البحث عنه هو الفعل والشىء والطلب والشأن ، مع إمكان إدخال الشأن فى بعض الموارد من الفعل، وإن لم يكن مرادفأ له ، فأتى البحث عن أنه هل الأمر حقيقه فى خصوص جامع اسمى مشترك بين هيئات الصيغ بما لها من المعانى ومجاز فى غيره، كما عليه المحقق الخمينى حفظه الله فى «التهذيب» حيث ادعى: (إن مادته موضوعه لجامع اسمى بين هيئات الصيغ الخاصه بما لها من المعنى، لا الطلب ولا الإراده المظهره ولا البعث وأمثالها ، وقال : إنه الظاهر المتبادر من الأمر، فيصير وزان الأمر وزان لفظه القول ، واللفظه معنىً اسمياً، ومع ذلك صح الاشتقاق منه بأنه المعنى الحديثى .

أو أنه مشترك معنوى بين جميع المعانى من الطلب وغيره، بعد استبعاد كونه مشتركاً لفظياً، وإن كان الجمع بينهما غير معلوم لنا ، إلا أن عدم العلم والوجدان لا يدل على عدم الوجود ، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق النائينى قدس سره .

أو أنه مشترك لفظى بين الطلب والشىء، كما عليه صاحب «الكفايه» .

أو أنه مشترك لفظى بين الطلب وما عداه ، وإن كان مشتركاً معنوياً فيما عدا الطلب من المعانى ، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق العراقى والبجنوردى .

أو أنه مشترك معنوى، بأن يكون الأمر موضوعه لما يظهر الإراده ويبرزها، تكويته كانت أو تشريعته ، وهذا هو الذى ذهب إليه الشيخ المنتظرى فى «حاشيه نهايه الأصول» .

أو أنه مشترك لفظى بين الطلب فى إطار خاص، وهو الطلب المتعلق بفعل الغير لا ما يشمل بفعل نفسه ، وبين الشىء الخاص وهو الذى يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفه أو نحوهما كما عليه المحقق الخوئى .

أو أنه مشترك لفظي بين الطلب وبين الفعل كما عليه المحقق البروجردى والطباطبائي والأصفهاني ، وهذا هو الحقّ عندنا .

أقول: ولا يذهب عليك أنّ الوجه الذي أوجب كون الأمر الذي يتشعب منه الطلب يكون مغايراً مع الأمر الذي كان بمعنى ما عداه، هو التفاوت بينهما في أمور ثلاثه :

الأمر الأول : يكون من حيث المعنى؛ لأنّ الأمر بمعنى الطلب يكون معنأً اشتقاقياً، ويشتقّ منه الصيغ مثل أمر يأمر أمرٌ مأموراً إلى آخره ، بخلاف الأمر بمعنى غير الطلب مثل الشيء أو الفعل، حيث يكون معنئاً جامداً مثل الكلمه واللفظ والمفرد ، بل مثل الاسم والفعل والحرف، حيث تكون دالّه على الشيء الخارجى من ذلك فلا يشتقّ منها اشتقاقاً .

الأمر الثانى : يتفاوت بينهما من حيث الجمع دون جمع الأمر بمعنى الطلب الذي هو الأوامر، بخلاف الجمع معنى غير الطلب الذي هو الأمور .

الأمر الثالث : التفاوت بينها أيضاً من حيث أنّ الأمر بمعنى الطلب له متعلقات من المطلوب والمطلوب منه بخلاف الأمر بمعنى غير الطلب .

فإذا عرفت ذلك فنقول : والمتبادر من لفظ الأمر عند العرف واللغه:

تارة: كونه موضوعاً فى الطلب الذى له مظهر ومبرز من القول أو الكتابه أو الإشاره ، وهذا المعنى يعدّ اشتقاقياً فلا يكون مجرد الطلب والإرادته النفسائيه من دون مظهرٍ أمراً ، كما أنّه ليس الأمر منحصراً فى خصوص الطلب بالقول أو بصيغه مخصوصه ، وإن أطلق كان هو المراد بحسب الغلبه فى الخارج وأوجب انصراف الذهن واستيناسه إلى ذلك .

وأخرى: فى الفعل الذى يمكن أن تتعلّق به الإرادة والطلب، فى قبال الذات والصفات، مثل السواد والبياض حيث لا يمكن أن تتعلّق بهما الإرادة والطلب .

ثمّ إنّه ليس المراد من كونه متعلّقاً للطلب، أن يكون بالفعل كذلك ، بل المراد منه إمكانيه واستعداده لذلك، حيث يكفى ذلك فى صدق عنوان الأمر عليه .

فعلى هذا يلزم أن يكون الوضع على نحو الاشتراك اللفظى بين هذين المعنيين، فيكون سائر المعانيق قابلاً للإرجاع إلى معنى الفعل ولو ببعض الاعتبارات.

وأما احتمال كون الأمر بمعناه الجمودى مرادفاً للشئء، فاسدٌ قطعاً؛ لأنّ الشئء معدودٌ من الأعراض العامه وقابل للانطباق على الجواهر والصفات والأعراض كلّها، بخلاف الأمر حيث لا يطلق على الذوات وعلى بعض الأعراض ، فلا يقال: (زيد أمرٌ من الأمور) بخلاف الشئء، حيث يصحّ أن يقال: (بأنّ زيداً شئء من الأشياء).

نعم ، حيث كان الشئء بنفسه قابلاً بحسب مفهومه بالقيام فى أكثر الموارد مكان بعض الأمور ، فلذلك يقوم وينطبق الأمر فى بعض الموارد مكان الشئء أيضاً، ويقال : (رأيت أمراً عجيباً) أى شيئاً عجيباً .

كما أنّ احتمال المشترك المعنوى بين المعنيين أو أزيد، كما ذكره المحقّق النائنى فاسدٌ جداً؛ لعدم معقوليه فرض جامع ذاتى بين ما يكون اشتقاقياً وما هو جامد.

كما أنّ جعل الجامع بينهما واعتباره مظهراً للإرادة، تكويته كانت أو تشريعيه، كما عليه الشيخ المنتظرى فى «حاشيه النهايه» .

غير صحيح؛ لأنّه حينئذٍ نفس الطلب الذى كان مبرزاً للإرادة التشريعيه، كان

مبرزاً ومُظهراً للإرادة التكوينية أيضاً؛ لأنّ نفس الطلب هو فعل من الأفعال، فيلزم حينئذٍ أن يكون الموضوع له هو الشيء الواحد وهو المظهر للإرادة، سواء تحققت في ضمنها إرادته التشريعيّة المسمّى بالطلب، أم لم يتحقّق كسائر الأفعال .

وبالتالي يعدّ الموضوع له حينئذٍ نفس المبرز المتحقّق للإرادة التكوينية، فلا تصل النوبة إلى التشريعيّة مستقلاً من دون تكويّنته، حتّى يصبح أحد فردى المشترك المعنوى ، فتأمل فإنّه لا يخلو عن دقّه .

أقول: ثبت ممّا ذكرنا الجواب عن المحقّق البجنوردى، حيث توهم كون ما ذكرنا هو الجامع المتصوّر بين المعنيين ، فكيف لا يعقل ، لاحظ كلامه فى «منتهى الأصول» .

وأما ما احتمله المحقّق الخمينى بكون الموضوع له الأمر هو المفهوم الجامع الإسمى المنتزع من الهيئات بما لها من المعانى، دون الطلب والإرادة المظهره والبعث وأمّالها.

فهو لو سلّمناه، كان لأحد فردى معنى الأمر من حيث الطلب الذى كان بحسب مبناه موضوعاً لذلك .

وبعبارة أخرى: ما ورد فى كلامه ليس إلّا الأمر بمعناه الاشتقاقى ، وأمّا الأمر بمعناه الجمودى الذى كان جمعه بصورة الأمور، فإنّه لم يتعرّض له ، ولم يذكر أنّ الاستعمال فيه كان مجازاً كما لا يخلو عن احتمال الانحصار الموضوع له فقط فى خصوص الاشتقاقى، أو أنّ الاستعمال فيه كان على نحو المشترك اللفظى أو المعنوى؟ فأخرج هذا القسم من مصاديق الأمر وجعله مجازاً لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى ، لما ترى من الاختلاف من حيث معناه الأفرادى والجمعى



عَمَّا كَانَ بِمَعْنَى الْأَمْرِ الطَّلْبِيِّ .

هَذَا كُلُّهُ تَمَامَ الْكَلَامِ مِنْ جِهَةِ اللَّغَةِ وَالْعُرْفِ فِي مَادَّةِ الْأَمْرِ، إِذَا قَلْنَا بِالظُّهُورِ فِي أَحَدِ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ وَالْأَقْوَالِ الْمَذْبُورَةِ .

بَقِيَ الْكَلَامُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَتَّعِنِ كَيْفِيَّةَ الْوَضْعِ مِنَ الْأَقْسَامِ الْحَقِيقِيَّةِ أَوْ الْمَجَازِ أَوْ الْأَشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ أَوْ الْمَعْنَوِيِّ، وَلَمْ يَكُنْ مَا ذَكَرَ فِي تَرْجِيحِ هَذِهِ الْأُمُورِ بِمَرْجِّحٍ وَاقْعًا، أَوْ لَوْ كَانَ لَمَّا ثَبِتَ حُجَّتُهُ بِمَا اسْتَدَلَّ بِهِ مِنَ الْأَصُولِ، فَحَيْثُ لَوْ كَانَ الظُّهُورُ فِي أَحَدِ مَعَانِيهِ ثَابِتًا، وَلَوْ لِأَجْلِ الْإِنْسَابِ مِنَ الْإِطْلَاقِ فَلِيَحْمَلَ عَلَيْهِ، وَلَوْ لَمْ نَعْلَمْ كَيْفِيَّةَ مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ .

وَأَمَّا لَوْ وَرَدَ لَفْظُ الْأَمْرِ فِي دَلِيلٍ وَلَمْ يَتَبَادَرَ وَلَمْ يَنْسَبِقِ الذَّهْنُ إِلَى أَحَدِ مَعَانِيهِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي اللَّفْظِ قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَحَدِ مَعَانِيهِ، فَلَا مَحِيصَ حَيْثُئِذٍ إِلَّا- الرَّجُوعُ إِلَى الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ مِنَ الْإِسْتِصْحَابِ أَوْ الْبِرَاءَةِ أَوْ الْأَشْتِغَالِ أَوْ قَاعِدَةِ التَّخْيِيرِ حَسَبِ اخْتِلَافِ مَوَارِدِ الشُّكُوكِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

هَذَا حَالُ الْمَسْأَلَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّغَةِ وَالْعُرْفِ فِي حَالَتِي الشُّكِّ وَغَيْرِهِ .

### البحث عن معنى المراد الاصطلاحى فى مادّة الأمر

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي الْإِصْطِلَاحِ: فَقَدْ وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ أَيْضًا، بَأَنَّ الْأَمْرَ هَلْ هُوَ مَوْضُوعٌ لِنَفْسِ الطَّلْبِ وَالْإِرَادَةِ الْوَاقِعَةِ فِي النَّفْسِ، أَوْ لِلطَّلْبِ الْمُبْرَزِ بِالْقَوْلِ أَوْ الْإِشَارَةِ أَوْ الْكِتَابَةِ، أَوْ لِإِبْرَازِ الطَّلْبِ وَتَلَفُّظِهِ بِأَحَدِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ، وَجَوِّهِ:

فَقَدْ ذَهَبَ إِلَى الْوَجْهِ الثَّانِي عِدَّةٌ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ، كَمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ «الْكَفَايَةِ» حَيْثُ يَقُولُ: (وَأَمَّا بِحَسَبِ الْإِصْطِلَاحِ فَقَدْ نَقَلَ الْإِتِّفَاقَ عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ

فى القول المخصوص ومجاز فى غيره) ، انتهى .

بـخلاف الوجه الأوّل حيث لم يعرف له قائلٌ، كما هو كذلك؛ لأنّ إطلاق الأمر لنفس الإراده الموجوده فى النفس من دون إظهارٍ لم يعهد من أحد من العقلاء إطلاق الأمر عليه ، ففساده واضح لا ستره فيه .

يبقى الأمر دائراً بين أحد من الاحتمالين الآخرين: من كونه موضوعاً للطلب المبرز بأحدها، أو لإبراز الطلب بأحدها .

والظاهر كون الثانى صحيحاً كما يظهر هذا من المحقّق العراقى والخمينى والخونى والحكيم ، بل ومن ذيل كلام صاحب «الكفايه».

لأنّه إن كان الأمر موضوعاً لخصوص الطلب المبرز، وهو الملفوظ بالصيغه مثل (اضرب) فلا يكون حينئذٍ معنى اشتقاقياً؛ لأنّ الملفوظ بهذه الصيغه وتشكّله بالهيئه الخاصه، لا مجال للاشتقاق منه ، نظير الكلمه والاسم والفعل والحرف عند جلّ علماء العربيه ، مع أنّ الأمر الذى كان مبدأ الاشتقاقات ويشقّ منه مادّتى أمرٍ يأمر وغير ذلك له معنى اشتقاقى ، والظاهر كون المشتقات مشتقاً عن الأمر القابل لذلك ، فلا محيص إلاّ الالتزام بالاحتمال الثالث ، إذ ما يتلفّظ بالطلب:

يمكن تصوّره تارةً بلحاظ نفسه ، مع عدم ملاحظه شيء معه من الخصوصيات الخارجه فهو المبدأ .

وإن لوحظ قائماً بغيره فحسب فهو مصدر .

وإن لوحظ كون وجوده وتحقّقه فى الخارج قبل زمان التكلّم ، فهو ماضٍ ، وفى زمانه وما بعده فمضارع فهو أمرٌ معقول ومناسب لما هو الموضوع فى اللغه والعرف أيضاً كما لا يخفى .

## البحث عن لزوم صدور الأمر من العالى إلى السافل وعدمه

الوجه الثانيه : فى بيان أنّ حقيقه الأمر هل أخذ فيها لزوم صدوره من العالى وكون الأمر مستعلياً ، أو يكفى وجود أحدهما فى صدق الأمر ، أو يكون العلوّ فقط دخيلاً دون الاستعلاء ، أو يكون بالعكس أى يصدق مع الاستعلاء دون غيره ، أو لا يعتبر فيه شيئاً منهما أصلاً ، وجوه بل أقوال:

ذهب المحقق الخمينى إلى الأول ، والمحقق صاحب «الكفايه» والخوئى والأصفهانى والبجنوردى والعراقى والحكيم والمشكينى وكثير من الأصوليين إلى الثالث ، والعلامة البروجردى إلى الأخير ، والعلامة الطباطبائى إلى كفايه أحدهما .

أقول: والذى يقرب إلى الذهن فى بادئ النظر صحّه قول البروجردى؛ لأنّ الأمر الذى عبارته عن نفس الطلب، يصدق ولو كان صادراً من السافل أيضاً ، ولكن حيث كان هذا العنوان حقّاً للعالى دون السافل، فلذلك يوبّخه العقلاء لأمره لا لاستعلائه ، ولذلك يقال له لِمَ تأمره ، ولا يقال لِمَ استعليت نفسك ، فالأمر عبارته عن نفس الطلب ، إلاّ أنّه إن كان صادراً عن العالى كان بنفسه محرّكاً وباعثاً للمأمور ، وإن كان صادراً عن السافل لا- يحركه إلاّ مع انضمام شىء من الدّعاء والالتماس، كما يفعله المسكين الطالب من الغنى شيئاً ومساعدته ، هذا .

ولكن بعد الدقّه والتأمّل فى الاستعمال نستنتج خلاف ذلك؛ لأنّه إذا سمع الإنسان من شخص قال : (قد أمرنى فلان بكذا) ، يفهم ويتبادر منه ذاتاً أنّه كان عالياً حقيقهً ، بل لا- يفهم الاستعلاء إلاّ- من جهه أنّه بحسب الواقع صدوره عن العالى توأم مع استعلائه ، فلو أمر من دون استعلاء كما لو التمس المولى من عبده،

وكان التماسه بصوره الأمر ، يقال : إنّه تواضع ، أى رفع يده عن كونه عالياً ونزّل نفسه فالتمس ، فليس هذا إلا من جهه كون الاستعلاء مفهوماً من الأمر الصادر من العالى ، فادّعاء التبادر فى ذلك لا يخلو عن قوّه ، فإطلاق الأمر لغير هذه الصوره يكون بنوع من العنايه والمجازيه .

نعم ، لا يبعد أن يصدق الأمر للأمر الصادر ممّن جعل نفسه عالياً ادّعاءً ثمّ استعمل فى مقام الأمر، فإنّه أيضاً أمر من العالى لكن لا حقيقه بل ادّعاءً، فلم يعدّ أمره مستعملاً فى معناه المجازى ، بل كان ادّعاءً بالمجاز والعنايه .

فالأقوى حينئذٍ هو القول الأوّل كما عليه المحقّق الخمينى مدّ ظلّه العالى .

### البحث عن لزوم كون الأمر للطلب الوجودى وعدمه

الجهه الثالثه : هى البحث عن أنّ مادّه الأمر مضافاً إلى لزوم أن يكون صادراً من العالى الذى يكون العلوّ داخلاً فيه، بل وهكذا جهه الاستعلاء دخلياً فى حقيقته ، هل هى حقيقه فى خصوص الطلب الوجوبى فقط كما عليه عدّه من الأصوليين قديماً وحديثاً منهم صاحب «الكفايه» و«تهذيب الأصول» وغيرهما.

أو أنّها حقيقه فيه وفى الاستجابى على سبيل الاشتراك اللفظى ، وهو الظاهر من كلام الحكيم قدس سره فى حقايقه، حيث صرّح بأنّ الأمر حقيقه فى الاستجاب فى أيضاً لظهور فيه لا لكونه مصداقاً للجامع حتّى يكون مشتركاً معنوياً .

أو كان حقيقه فى الجامع، وهو أصل الطلب، حتّى يكون مشتركاً معنوياً فيهما، وهو الظاهر من كلام العلامة البروجردى والبنجوردى والنائينى والعراقى وغيرهم.

وأما احتمال كون الأمر حقيقه في الندب ومجازاً في الوجوب، فلم يذهب إليه أحد من الأعلام .

أقول: والأقوى عندنا هو الأول ، ولا يخفى عليك أنّ الأصوليين كلّهم متفقون على كون الطلب الوجوبى هو المتبادر من لفظ الأمر ، غاية الأمر كان الخلاف بينهم فى منشأ هذا التبادر:

وهل يكون بالوضع كما هو المدعى .

أو يكون بالغلبه فى الاستعمال كما احتمله بعض ، كما ذكره صاحب «المعالم» .

أو يكون من باب الإطلاق المقامى ومن مقدمات الحكمه كما ذكره المحقق العراقى والجنوردى ، أو يكون من طريق حكم العقل وهو كما عليه صاحب «المحاضرات» .

والدليل على الوجه المختار: أنه إذا سلم كون التبادر علامه للحقيقه بحسب حال الوضع، كما كان كذلك فى غير ما نحن فيه ، وسلمنا كون الطلب الوجوبى هو المتبادر فقط من لفظ الأمر دون الندب، وقد استعمل هذا اللفظ الذى فرض تبادر الوجوب منه فى الآيات والروايات فيه أيضاً، نظير آيه وجوب الحذر عن مخالفه الأمر فى قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (١) الآيه ، حيث أنّ الأمر الذى لا حذر فى مخالفته لا يعدّ أمراً، فيفهم كون الأمر فيه مستعملاً فى الوجوب .

وآيه التوبيخ لترك السجده عند أمره تعالى لإبليس بالسجده لآدم كما فى قوله تعالى: «مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (٢) . ومن المعلوم عدم تعلق توبيخ

١- سورة النور : الآيه ٦٣ .

٢- سورة الأعراف : الآيه ١٢ .

لترك المندوب .

بل وهكذا استعماله في الروايات، مثل قوله صلى الله عليه وآله: «ولولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»<sup>(١)</sup>؛ حيث أن الكلفة والمشقة من لوازم الأمر الوجوبي دون الندبي، برغم أن نفس السواك بنفسه مطلوب ومستحب فلا يحتاج إلى الأمر به ثانياً، وكذلك في الخبر المروي حول الشفاعة في قضية بريه حيث أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله بالرجوع إلى زوجها حيث قال صلى الله عليه وآله بعد قولها: «أأمرني يا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وقال: «لا بل إنما أنا شافع»<sup>(٢)</sup>؛ حيث قد يتبادر من كلامه صلى الله عليه وآله أمراً وجوبياً، ولذلك سئل عن أنه أمر وجوبي فقال: لا، بل إنما هو شافع.

فبعد فرض وجود الاستعمال فيه مع التبادر الخارجي العقلاني لخصوص الوجوب، يدلنا على أن الأمر يكون حقيقه في الطلب الوجوبي دون الندبي .

ومن ذلك يظهر الجواب عمياً يمكن أن يتوهم: بأن استعمال الأمر في مثل هذه الآيات والروايات في الوجوب، يكون من جهة احتفافها بالقرينه من وجوب الحذر والتوبيخ والمشقة والشفاعة، وهو لا يدل على كونه حقيقه فيه، مع أن الاستعمال يكون أعم من الحقيقه، فلا يكون هذا دليلاً لما ذكرتم .

وجه الظهور: ما عرفت من أنه إذا كان طبيعه الأمر متعلقاً وموضوعاً لحكم وهو وجوب الحذر عن مخالفته، وفرضنا أن التبادر من لفظه هو خصوص الوجوب، وقلنا بأن التبادر هو الدليل الوحيد للحقيقه، فأى مانع حينئذ أن يحكم

١- من طرق العامه في سنن أبي داود: ٢ / ٢٧٠ الحديث ٢٢٣١ باب المملوكه تعتق من كتاب الطلاق، ومن طرق الخاصه في الوسائل: ج ١ / ٣٥٤ الحديث ٥ الباب ٣ من أبواب السواك .

٢- المستدرک: كتاب النكاح للبيد والإماء، الباب ٣٦ الحديث ٣٠ .

بأنه حقيقه فى خصوصه، فلم يبق للمورد حينئذ التمسك بأن الاستعمال أعم من الحقيقه نظراً إلى التبادر كما عرفت .

قال المحقق العراقى: معترضاً على الاستدلال بالآيات والروايات بما هو حاصله بتقرير منّا:

وهو أن الاستدلال بها مبنى على حججه أصاله العموم والإطلاق، لإثبات ما هو مشكوك الفرديه للعام بكونه خارجاً عن العام تخصصاً وموضوعاً، لا تخصصاً وحكماً، وهو مشكل .

توضيح ذلك : بأننا إذا علمنا من الخارج عدم وجوب إكرام زيد، ولكن لا ندرى بأن عدم وجوبه هل كان لخروجه عن عموم (أكرم العلماء) تخصصاً بأن لا يكون زيد عالماً، فلا يجب إكرامه، فيبقى عموم الدليل فى وجوب الالتزام بحاله.

أو كان خروجه تخصصاً، حتى لا يبقى عمومه حينئذ، فبالتمسك بأصاله العموم نحكم بكون خروجه موضوعياً وتخصيصاً لا تخصصياً .

ولكن لا- مجال لذلك لأن حججه أصاله العموم ثابتة من باب بناء العقلاء والسيره، ووجوده فى إثبات الإخراج الموضوعى فى مشكوك الفرديه مشكل، إذ القدر المتيقن منه يكون فيما إذا كان فرديته مقطوعاً، والشك كان فى تخصيصه حكماً، فمقتضى أصاله العموم إثبات عدم التخصيص فى الحكم .

تطبيق القاعده فى المقام: الثابت بدليل خارجى أن مخالفته لا محذور فيها، غايه الأمر إذا استعمل لفظ الأمر فى الآيه فيما بعد تعلق وجوب الحذر والتويخ على مخالفته، فيستفاد من قاعده عكس النقيض بمقتضى أصاله العموم والإطلاق، كون الندبى ليس بأمر حقيقه، ويكون خروجه عن مصداق الأمر موضوعاً، دون

أن يكون أمراً حقيقه ليكون خروجه حكماً ، فالتمسك بمثل هذا الأصل لإثبات كون الأمر حقيقه فى الوجوب ، مشكل لما قد عرفت من عدم ثبوت حججه فى مثل ذلك .

هذا ملخص كلامه فى النهايه والمقالات ، هذا (١) .

وفيه أولاً: أنا لو سلمنا ذلك الأصل فى مثل المثال، وهو ملاحظه زيد مع دليل (أكرم العلماء) ، فله وجه، لكون الجمع المعرف بالألف واللام مفيد للعموم ، هذا بخلاف ما نحن فيه إذ ليس لنا عموم حتى نتمسك به .

وإن عاد علينا المعترض وادعى أنه يجب فى المقام أيضاً التمسك بأصالة الإطلاق - كما قد شوهد هذا التعبير فى «النهايه» ، وإن لم يكن فى «المقالات» منه عين ولا أثر - فمع ذلك نقول إن أصالة الإطلاق أيضاً غير جاريه هنا؛ لأن الإطلاق إنما يعمل فيما إذا كان المتعلق بعد خروج الفرد المشكوك له فردان وما زاد ، حتى يصح أن يقال بأنه مطلق من حيث القيد والخصوصيه، نظير أصالة الإطلاق فى (اعتق رقبه) ، حيث يصح إجرائه فيه بعد خروج فرد من الرقبه كالكافره مثلاً، بأن يقال: إن الإطلاق يقتضى ثبوت الحكم للرقبه المؤمنه أيضاً، سواء كانت هاشميه أو لا ، فيكون الإطلاق بلحاظ التقييد بالهاشمي له مورد .

هذا بخلاف ما نحن فيه ، حيث أن الأمر ليس له إلا فردان وهما الوجوبى والندبى، فإذا فرضنا خروج الندبى بواسطه ذلك ، فلم يبق لمورد الإطلاق إلا فرداً واحداً وهو الوجوب، فلا يكون له حينئذ إطلاق حتى يجرى فيه أصالة الإطلاق .

وثانياً: إن هذا الإشكال إنما يجرى فيما إذا سلمنا كون الأمر بالإطلاق



شاملاً لكل واحدٍ من الوجوب والندب ، مع أنّنا ننكر ذلك الإطلاق، ونقول ونَدعى من أوّل الكلام بواسطة دليل الوضع - وهو التبادر - بأنّ الأمر لا يكون له مصداق إلاّ الوجوب فقط، فلا يكون إخراج الندب من مصداق الأمر إلاّ بواسطة التبادر، لا أصاله الإطلاق، حتّى يرد علينا بعدم ثبوت حجّيته فيه ، وذكر الآيات والروايات يكون من باب المؤيّد لما ادّعينا، كما عليه صاحب «الكفايه» ، لا أن تكون بنفسها دليلاً مستقلاً كما لا يخفى .

هذا كلّ فيما إذا كان منشأ تبادر إلى الوجوب هو الوضع كما هو المدعى .

والثانى : كون منشأ التبادر غلبه الاستعمال فى الوجوب، كما ذكره المحقّق العراقى فى «النهايه»(١) ، فأجاب عنه بأنّ ذلك ساقطه قطعاً تمسّكاً بما ذكره صاحب «المعالم» قدس سره من أنّ استعمال الأمر فى الندب فى الأخبار المرويّه عنهم عليهم السلام لو لم يكن أكثر كان غالباً قطعاً ، فكيف يوجب ذلك التبادر والانصراف؟

أقول: إنّ ما نسبته إلى صاحب «المعالم» غير صحيح، لأنّ دعواه فى «المعالم» كان فى صيغته افعال لا فى مادّته ، ودعواه فى موردّه صحيح ومتين فى غايه المتانّه ، هذا بخلاف ما نحن بصددّه من مادّه الأمر، حيث ورد فى الأخبار كثيراً فى الوجوب، كما ترى فى كلام أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما يقول بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أمرنى بكذا، ويقصد بأمره الوجوب .

فالغلبه الاستعماليه هنا مولوده عن حقيقه الاستعمال، وكونه مولوداً من التبادر ، فليس الاستعمال هنا من موارد كون الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، ولكن مع ذلك حيث كان أكثر موارد غلبه الاستعمال من قبيل ما هو الأعمّ من الحقيقه ،

فلذلك لم تتمسك بها لإثبات كون الأمر حقيقه في الوجوب في هذه الاستعمالات ، من هذا الطريق ، وإلا كان الاستدلال بذلك فيما نحن فيه حسناً ووجيهاً كما لا يخفى .

والثالث : كون منشأ التبادر هو الإطلاق المقامى ومن مقدمات الحكمه، وقد قرره المحقق العراقي في «النهايه» بوجهين :

أحدهما : بأن الطلب الوجوبى حيث كان أكمل بالقياس إلى الطلب الندبى؛ لما فى الثانى من نقص لعدم اقتضائه المنع من الترك، بخلاف الوجوبى حيث لا- حد له ولا- قيد، أى ليس فيه إلا- أصل الطلب بصوره الإطلاق بخلاف الندبى حيث يكون الطلب فيه منضمّاً مع قيد الترخيص فى تركه ، فلذلك إذا صدر الأمر وكان الأمر فى صدد بيان الحكم، ولم يبين له الحد من جواز الترك ، استفاد منه الإطلاق أى الوجوب الذى لا حد له .

وثانيهما : أنّ الأمر بعد أن كان فيه اقتضاء التحريك للعبد لإيجاد متعلقه فى الخارج، ولو حكم العقل بلزوم الاستطاعه :

فتارة: يكون الأمر باعثاً لتحريكه بنحو الرغبه للثواب، بأن يطلب منه مجرد إيجاد الشىء وإخراجه من العدم إلى الوجود، فيسمى بالندب .

وأخرى: يكون تحريكه أشدّ وأكمل بحيث يوجب باعثيه العبد بأن يوجد الشىء فى الخارج بصوره الأتمّ والأكمل ، فإذا أمر المولى بشىء بصوره الإطلاق كان مقتضاه أن يكون باعثاً لإيجاد الشىء بما لا يحتمل أن يجوز له عدم إيجاده؛ لأنّ ذلك الاحتمال مستلزم لإثبات نقص، من عدم ترتب العقوبه على مخالفته، وهو أمرٌ زائد ويحتاج إلى بيان، فحيث كان مفقوداً فيحمل على الوجوب عند الإطلاق .

انتهى ملخص كلامه (١) .

وفيه أولاً : أنه بعد الدقه يعلم كون مصير الوجهين منتهياً إلى وجه واحد، وهو أن الوجوب عباره عن الطلب الذى لا حد لوجوده من طرف المولى أو من غير حد له من جهه تحريكه للعبء اقتضاءاً، بخلاف الندب حيث أن له حد ومؤونه فى طرفيه ، فلا بد له فيه من البيان، وحيث لم يبين فيحمل على الوجوب عند إطلاقه .

وثانياً : أن التمسك بالإطلاق إنما يصح بعد إثبات كون الأمر حقيقه فى كليهما قبل ذلك، حتى يكون كلاً منهما مصداقاً حقيقياً له ، فحينئذ يتوجه إلى الإطلاق المقامى بما قد ذكره ، ولكن نحن نلتزم بالتبادر الذى يعدّ دليلاً وضعياً ومقدماً بالطبع على الإطلاق المقامى، فلا تصل النوبه إلى ما ذكره أصلاً كما لا يخفى.

الرابع : كون منشأ التبادر هو حكم العقل بوجوب إتيان الأمور به امتثالاً لأمر المولى .

بيان ذلك: قال المحقق الخوئى فى «المحاضرات»: (أنه لا إشكال فى كون العقل يدرك بمقتضى العبوديه والرقيه لزوم خروج العبد عن عهده ما أمر به المولى، ما لم ينصب له قرينه على الترخيص فى الترك ، وهذا هو حكم العقل بلا بديه الخروج عن العهده) ، انتهى كلامه .

وفيه أولاً- : أن التبادر إنما يكون من الأدله الوضيعه فى العرف واللغه لا من الأدله العقلية حتى يكون ذلك منشأ حكم العقل بذلك ، بل إننا نقول بدلاله الوضع على ذلك ولو لم يكن حكم العقل هنا موجوداً أصلاً .

وثانياً : إنّ اقتضاء الرقيّه والعبوديّه والمولويّه فى الموالى العرفيه على لزوم الامتثال والإتيان ، أمرٌ مسلّم إذا المولى لذلك الشىء ولو من غير وجود أمر أصلاً ، كما لو شاهد العبد بأنّ العدو قد شدّ فمّ المولى ومنعه عن إبراز طلبه عن العبد بدفعه عنه، فإنّ العبد يجب عليه دفع العدو بمقتضى ذلك، برغم عدم وجود أمر فى البين أصلاً .

فهذا دليل على أنّ هذا الدليل ليس دليلاً لكون الأمر به حقيقه فى الوجود بواسطه التبادر الذى ذكره، وهو واضح لا خفاء فيه .

أقول: ولا- يخفى عليك أنّ البحث فى الطلب حيث بلغ إلى أنّه حقيقه فى الوجود أو الندب، كما عرفت تفصيله، فإنّ المقام يقتضى البحث عن حقيقه نفس الطلب، حتّى يتّضح حال تسميته إلى القسمين المذكورين ، بأنّه هل هو من الأمور الحقيقه الخارجيه والصفات النفسائيه؟ أو من الأمور الاعتباريه الانتزاعيه؟

وحيث كان بيان ذلك موقوفاً على وضوح حال الطلب والإراداه من جهه الاتحاد والتغاير، فلذلك اعتاد الأعلام - خصوصاً فى المتأخرين منهم - من إيراد هذا المبحث فى المقام، ولذلك لا بأس للتعرّض إليه، ونحن أيضاً نقتفى آثارهم لأننا وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان :

### البحث عن الطلب والإراداهالبحث عن الطلب والإراداه

الجهه الرابعه: فى مبحث الطلب والإراداه ؟

أقول: الأولى أن نتعرّض فى هذه المسأله لسبب وجود هذا البحث بين علماء الأصول، وبيان علّه جريان هذا الفرع فى علم الكلام، ومنه يُعلم وجه تسميه علم الكلام بالكلام ، كما أنّه يعلم وجه تسميه الأشاعره بالأشاعره

والمعتزله بها ، والاطلاع على هذه الأمور موقوف على بيان «نكته تاريخيه» .

لا بأس بذكرها تفصيلاً، كما تلقيناها عن أكبر مشايخنا العظام، وهو الاستاذ الكلّ الذي وقّنا الله سبحانه وتعالى للاستفاده من دروسه وإفاضاته في مدّه مديده، وكان رحمه الله ملماً بالأبحاث التاريخيه، عارفاً بتفاصيلها، وقد استعان بها كثيراً في القضايا الفقهيّه والروائيّه، وليس هذا العلم الفرد إلاّ السيّد الجليل والعالم النبيل والعلّامه الفقيه السيّد حسين الطباطبائي البروجردى طيب الله ثراه، وجعل الجنّه منزله ومأواه . وقد جاء جانب من هذه البحوث في تقريراته المطبوع والمسمّى ب- «نهايه الأصول».

فبقول ومن الله الاستعانه :

ولقد كان البحث والجدال في ذات الباري تعالى وحقايق صفاته دائراً بين حكماء العجم والروم مدّه مديده، وأزمنه طويله، إلى أن ظهرت شمس الإسلام، وطلعت بين الأناس، فحجبت هذه الطليعه جميع المباحث المتداوله بينهم؛ لأنّ الصحابه ببركه الإسلام كانوا يعتقدون بما أخبر به النبيّ صلى الله عليه وآله بواسطه نزول الوحي من القرآن وغيره، فكانوا يتلقّونه بنفوسهم ويدونه بعقولهم، واستمرّ ذلك إلى زمان التابعين ، وفي زمانهم وقع قتال كثير بين المسلمين والكفّار والمنافقين، فأخذ المسلمون من أعداءهم أسرى، وأسلم جماعه كبيره منهم، جلب هؤلاء مع أنفسهم هذه المباحث الكلاميه حول كيفيه صفات الباري وذاته جلّ وعلا، وكان المسلمون يتلقّون بالقبول ويباحثون فيما يتلقّونه في حلقاتهم التي كانوا يؤسّسونها للمناظرات الدينيه ، وممن أسّس حلقة بين المسلمين لإجراء هذه المباحث هو الحسن البصرى - حيث يعدّ والده ممن أسره المسلمون في معركة

عين التمر - وكان رئيساً في الحلقة، ويذاكر مع تلامذته في المسائل الكلامية، إلى أن وقع يوماً بينه وبين تلميذه وهو واصل بن عطاء مشاجره شديده في مسأله، فأوجب ذلك اعتزال واصل بن عطاء عن حلقه درس البصرى، وأسس لنفسه حلقه أخرى وخالف استاذه في أكثر المسائل، ومن هنا ظهر مذهب الاعتزال وسمى بذلك وتابعته بقيه مذاهب المعتزله .

وكان ممن وافق الحسن البصرى في معتقداته أبو الحسن الأشعري، الذى كان من أحفاد أبى موسى الأشعري وتلميذ أبى على الجبائى، وكان أبو الحسن معاصراً للكلىنى وكان فى الأصل معتزلياً ثم اختار مذهب الحسن البصرى وتاب عن الاعتزال، وإليه نسبت طائفة الأشعريه، انتهى كلامه بتقرير من (١).

وأول مسأله طرحت بين الفريقين وسفكت فيها دماء غزيره، وهتكت بها أعراض كثيره، هى مسأله كلام البارى تعالى، وكان غرضهم من هذا النزاع إثبات حدوث القرآن وقدمه، وقد كان بعض خلفاء العباسيين مثل المأمون معتزلياً يقول بحدوث القرآن، وساندوا من يقرّ بذلك وضيّقوا الخناق على مخالفيهم وخاصّه الأشاعره الذين خالفوهم فى القول بقدم كلامه تعالى، ولهذه الجبهه سُمى علم الكلام بالكلام؛ لأنّ البحث فيه كان فى تكلم البارى .

وكيف كان، فقد وقع الخلاف بينهما فذهبت الإماميه والمعتزله إلى أنّ كلام الله كان معدود من صفات الفعل، إذ هو عبارته عن إيجاد الله تعالى أصواتاً فى أحد الموجودات كالشجره كما جاء فى قوله تعالى: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي

الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (١)، أو في الجبل وغيرهما، وقد وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (٢)، وغير ذلك من الموارد المشابهة التي قد أوجد الله فيها الحروف والأصوات .

أما الأشاعره فقد ادّعوا أنّ كلامه تعالى يعدّ من صفات الذات فيكون من القدماء .

واستدلّ كلّ منهما لمذهبه ومسلكه بوجوه لا بأس بذكرها، حتّى يتّضح بذلك مسأله اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه ، فنقول :

لقد ذهب الأشاعره إلى مغايره الطلب والإرادة ، لجهات ثلاث أو أربع :

الجهة الأولى: إنّ الطلب لا يبدّ أن يكون لنفى قابل للتعلّق بالمحال ، كما لو تعلّق الأمر بما انتفى شرط تحقّقه، نظير الأوامر الامتحتاتيه حيث كان شرط تحقّقه منتفياً لعدم المصلحه في متعلّق الأمر، ولم يتحقّق خارجاً لعدم تعلّق إرادته الله بوجوده، حيث لا يعقل وجوده مثل ذبح الولد لإبراهيم عليه السلام ، حيث لم يتحقّق في الخارج، لأنّه لم يتعلّق إرادته الله تعالى بذبحه، وبرغم ذلك لم يكن متعلّقاً أمره بذلك، فلا- محيص أن يكون متعلّقاً للطلب فقط دون الإرادة، وإلاّ لزم تعلّق الإرادة بأمرٍ محال وهو خلف .

الجهة الثانيه: حيث إنهم لا يعتقدون بلزوم وجود المصلحه والمفسده في متعلّق الأوامر والنواهي ، بل يجوزون بأن لا يكون في متعلّقه مصلحه أصلاً،

١- سورة القصص : الآيه ٣٠ .

٢- سورة البقره : الآيه ٢٤ .

لإنكارهم التحسين والتقييح العقليين ، فحينئذٍ يقولون إنّ الإرادة لا- يمكن تعلقها بما ليس فيه مصلحة أصلاً ، بل كان منشأ المصلحة في نفسه كالأوامر الامتحانية ، فلا بد أن يفرض هنا وجود شيء آخر عدا الإرادة، حتى يكون هو الموجب لتعلق الأمر في مثل تلك الموارد، وهو ليس إلا الطلب المعدود صفة من صفات النفس قائمه بها، ومغائراً للإرادة، فيصح تعلقه بما ليس فيه مصلحة إلا في نفسه ، ولأجل الفرار من الالتزام بحدوث كلام الله ذهبوا إلى الالتزام بقدم كلامه تعالى واعتبروه مدلولاً للكلام اللفظي متمسكين لذلك بالبيت المعروف المأثور عنهم :

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فمن أجل ذلك يقولون بأنّ كلام الله عزّ وجلّ قديم؛ لأنّ ما يتكلّم به الله تبارك هو اللفظ المدلول على كلامه النفسي، فالحدث هو الكلام اللفظي الدالّ، والقديم هو الكلام النفسي المدلول القائم بالذات فينا وعين ذاته في الله عزّ وجلّ .

الجهة الثالثة: بأنّ الكلام النفسي أو الطلب النفسي لو لم يكن موجوداً بغير الإرادة، لزم أمراً محالاً- آخر في الأوامر المتعلقة بالكافرين والعاصين؛ لأنّه إذا فرض وجود إرادته الله محلّ امتثالهم للأوامر والنواهي ، كيف يعقل تخلفهم عنه ، لأنّه لو قلنا بعدم إمكان تخلفهم عن ذلك، لزم الجبر وهو باطل؛ لأنّ المكلفين بعد كونهم مختارين في التكليف ، فإنّ ذلك يعنى قدرتهم على التخلف، فيلزم تخلف المراد عن الإرادة، وهو محال .

هذا بخلاف ما لو قلنا بوجود عنوان آخر، وهو الطلب من دون وجود إرادته، فلا- يلزم بتخلفهم ومعصيتهم محذوراً من تخلف المراد عن الإرادة، لعدم وجودها حينئذٍ حتى يلزم ذلك .



هذا غاية ما يمكن أن يقال لبيان مرادهم من قيام المغايره بين الطلب والإرادة .

وردّ عليهم المعتزله والإماميه: بأننا إذا رجعنا إلى وجداننا وأنفسنا لم نجد في النفس غير الإرادة في الأوامر، والكراهه في النواهي، والعلم بالنسبه في الأخبار، وكذلك في الترجي والتمني، وليس وراء هذه الأمور شيئاً آخر يسمّى بالطلب في الأوامر، والزجر في النواهي، والكلام النفسى في الأخبار وغيرها، فيعلم أنّ الطلب في الأوامر ليس إلّا نفس الإرادة ومُتحدّاً معها .

فإذا عرفت ذلك فنقول:

ويرد على الجبهه الأولى: بأنّ إرادة الله قد تتعلّق بنفس الشىء ، فحينئذ لا يمكن تخلفه، لاستحاله تخلف مراد الله عن إرادته، إذا أراد القادر المتعال بإرادته مطلقه غير مشروطه بإرادته الغير متوسطه بين إرادته وإرادة الله .

وقد تتعلّق إرادته الله بمقدمات الشىء لا بالشىء نفسه، كما فى ذبح الولد فى قصه إبراهيم عليه السلام ، فلا إشكال حينئذ بقيام المقدمات فى الخارج، من تهيئته للذبح، واضطجاعه له، ووضع الآله على النحر، وأمثال ذلك التى قد وقعت إرادته الله بتحققها ووجدت . وأمّا نفس الذبح فلم يكن متعلّقاً للإرادة حتّى يتحقّق ، بل لو تحقّق كان فرضاً محالاً، للزومه بذلك وجوده من غير إرادته الله ومشيتته وهو محال؛ لما هو من المعلوم والمسلّم عند العلماء بأنّ الله إذا شاء شيئاً كان، وإذا لم يشأ لم يكن ، فما لم يوجد كان لعدم وجوده مشيّه الله فيه فى ما لم تكن إرادته الغير مأخوذه فى تحقّقها، كما لا يخفى .

ويرد على الجبهه الثانيه: - فضلاً عمّا قيل فى الجواب الأول - بأنّ إرادته الله

إنّما تتعلّق بأمرٍ فيه المصلحه وهى المقدّمات، نظير ما لو وقعت على أصل الأمور به وكان فيه المصلحه ، فكما يصحّ تعلّق الإراده بما فيه المصلحه من الأمور به ، كذلك يصحّ تعلّق الإراده بمقدّمات الأمور به إذا كانت فيها مصلحه، من اختبار عبده من حيث الانقياد والتجرى وأمثال ذلك .

وأمّا إنكارهم لأصل لزوم التحسين والتقييح العقليين بالنظر إلى أوامر الامتحانيه والاعتذار ، فهو لا يخلو عن إشكال، لما قد عرفت من وجود المصلحه فيها أيضاً فى تهيئه المقدّمات، وهو كاف فى صحّته تعلّق الأمر والإرادته بها، كما لا يخفى .

وأمّا الجواب عن الجبهه الثالثه: بأنّ الإراده على قسمين:

إرادته تكويته وإرادته تشريعيه .

فالإرادته التكويتيه: عبارته عن إرادته الفاعل لفعل نفسه فهى ممّا يستحيل تخلف المراد عن الإراده .

وأمّا الإراده التشريعيه: وهى ما يتعلّق بفعل الغير مع توسط إرادته بين ما طلب منه وبين الفعل ، فإنّ المراد حينئذٍ ليس إلاّ الفعل بإيجاده مع إرادته فعله، لا بلا إرادته، فتخلف هذا المراد عن الإراده ليس بمحال .

نعم لو أراد الله شيئاً عن الغير، وتعلّقت إرادته عزّ وجلّ بفعل الغير لا- من خلال واسطه إرادته، فيكون صدور الفعل عن الغير حينئذٍ قهرياً، فيكون هو أيضاً من قبيل الإراده التكويتيه ولا يتحقّق تخلف المراد عن الإراده ، وقد وردت الإشاره إلى ذلك فى قوله تعالى: «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»<sup>(١)</sup> وكذلك فى قوله

١- سورة الأنعام: الآية ١٤٩ .

تعالى : «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ»<sup>(١)</sup> وغير ذلك من الآيات .

أقول: ومع ملاحظه هذه المقدمه يظهر أنه لا منافاه حينئذٍ بين تكليف الكفار والعصاه بالأحكام الفرعيه، وتعلق إرادته الله بذلك بإرادته تشريعيه ، وبين إمكان المعصيه والتخلف لهم، كما يتحقق ذلك كثيراً، كما قال الله تعالى بأن أكثرهم لفاسقون؛ لأن إرادته الله بصدور الفعل عنهم أو تركه كانت بإرادته تشريعيه، أى تعلقت إرادته بالفعل مع توسط إرادتهم، فيمكن لهم التخلف .

فإذا عرفت وجه الاختلاف والنزاع بين الفريقين، تعرف بأن مرجع نزاعهما إلى أمر لغوى بمعنى أن اختلافهما فى لفظى الطلب والإرادته فى أنه هل يكون ما بإزاء مفهوم كل منهما معناً مغايراً لمعنى الآخر كما يدعيه الأشعري، أم أنهما متحدان، كما يقول به المعتزلى.

كما أن النزاع بينهما ليس فى تشخيص ما هو المنصرف إليه إطلاق كل من الطلب والإرادته، حتى يقال بأن المنصرف إليه الطلب يكون إنشائياً، والمنصرف إليه الإرادته يكون حقيقياً ، كما قاله صاحب «الكفايه» وزعم أن ذلك موجب لرفع النزاع بين الطائفتين، لأنهما يقبلان كون الطلب والإرادته متحدين بحسب المفهوم والإنشاء والخارج ، إلا- أن النزاع وقع ظاهراً بينهما لتوهمهم من حيث إن الإرادته ينصرف إلى الحقيقى والطلب إلى الإنشائى فإنهما متغايران .

وذلك لما قد عرفت من أن اختلافهما كان بحسب الواقع والمبنى وكان النزاع بينهما لئياً وليس لفظياً .

قال الشيخ محمّد تقي صاحب «الحاشيه»: إنّ التّغاير بينهما حقيقه يتحقّق بكون الطلب حقيقه فى الإنشاء، والإراداه حقيقه فى الصيغه القائمه بالنفس ، وزعم أنّه وافق الأشاعره فى ذلك وخالف المعتزله والإماميه .

مع أنّ التّغاير بين الإنشائى منهما وبين الحقيقى يكون أظهر من الشمس وأبين من الأمس ، كما لا يخفى .

أقول: الأولى حينئذ الرجوع إلى أصل البحث، والفحص عن أنّ الحقّ هل هو اتّحاد الطلب والإراداه أو تّغايرهما .

والذى يظهر من صريح كلام صاحب «الكفايه» هو الاتّحاد بينهما مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، وهو المستفاد من قوله : (كونهما مترادفين ، مع أنّ تّغاير مفهومهما يكون من أوضح الواضحات ولا يحتاج إلى مزيد بيان وبرهان).

لوضوح أنّ التّوجّه إلى موارد استعمالهما يوصلنا إلى صحّ ما قلناه، مثلاً يقال : (فلان خرج ليطلب الرزق) ولا يقال : (ليريده) ، كما ورد فى الحديث بأنّ (طلب العلم فريضه على كلّ مسلم) ولا يقال إراداه العلم ، بخلاف موارد استعمال الإراده، مثل ما يقال (خرج فلان يريد الحجّ) ولا يقال يطلبه ، أو قوله تعالى : «تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (١) ولم يقل: تطلبون.

وبالجملة: ففى موارد الإراده نوع من قرب الحصول، كأنّه متّصل بالإراداه غير منفصل عنها، بخلاف مورد الطلب ففيه تحقّق للمطلوب ، غير أنّ حصوله للطالب يحتاج إلى طيّ عمل وحرکه وزمان ، فإذا شوهد فى بعض الموارد استعمال الطلب

فى موضع الإراده كان ذلك من قبيل الاستعاره بالكنايه والاستعاره التخيليه، ثم تكرر استعماله فيه حتى صار بمنزله الحقيقه . إذ أصل الطلب فى معناه هو أن يدور الإنسان للحصول على ما افتقده كطلب الضالّه والمفقود .

فثبت أنّ الطلب والإراده ليسا بمترادفين ولا متقاربين فى المعنى ، وإن استعمل كلّ منهما فى موضع الآخر فى بعض الموارد .

فما ادّعه صاحب الكفايه ومن تبعه أو سبقه كالعلّامه الحلّي، من الاتّحاد والعيّته فى المفهوم ، فى غايه الضعف، وهو واضح لا خفاء فيه .

فهذا البحث لغوى قد عرفت حاله ، هذا كلّه فى مفهومهما .

وأما الكلام فى مقام الإنشاء: والذى يعدّ بحثاً أصولياً، حيث يدور البحث عن الإراده هل هى متّحده مع الطلب إنشاءً كما عليه صاحب «الكفايه» والعلّامه الطباطبائى، أو أنّ البعث الموجود بوجوده الإنشائى غير الطلب والإراده كما عن «نهايه الدرايه» ، وإن كان كلامه رحمه الله فى خصوص صيغه افعل ، ولكن قال بعدها (وأشباهها) فيحتمل شموله للمادّه أيضاً.

أو كان الطلب والإراده متغايرين فى الإنشاء أيضاً، بمعنى أنّ الإراده تعتبر من صفات الحقيقه الخارجيه للنفس، بخلاف الطلب حيث يكون من الأمور الانتزاعيه من السعى نحو المطلوب، كما عليه العلّامه البروجردى. وقد يستفاد ذلك من كلام السيّد الحكيم قدس سره فى حقايقه وعن النائينى فى فوائده ، وهو الحقّ عندنا أيضاً .

وبالجملة: فلنا دعويان :

أحدهما : كون الإراده من صفات النفس .

وثانيتها: كون الطلب من الأمور الانتزاعية .

أمّا الأولى: فلأنّ الإنسان حيث كان فاعلاً مختاراً وفعالاً لما يشاء من الأفعال، سواء كان ذلك الفعل من الأمور الدنيوية أو الأخروية، وسواء كان ذلك من الأفعال النافعة بحاله كما هو الغالب، بل هو مقتضى كمال عقله، أو الضارّه به كما يقتضى ذلك بعض شهواته وميوله النفسية، فلا بدّ في وجه اختياره كونه ذا إرادته واختياره، وهي لا تكون إلّا من جهة وجود مقدمات سابقة على الإرادة . كما لو فرضنا وجود إنسان له تلك المقدمات فشاء أن يصلّى أو يأكل، فإنّه ابتداءً يخطر ويتصوّر في ذهنه الأكل والصلاه، ثمّ بعده يميل إليه، ثمّ يهيج بالرغبه أشدّ من الميل، ثمّ يصدّق بفائدته وعدم وجود ضرر فيه، ثمّ بعده يجزم عليه، فبعده يريد ويتعلّق به الإرادة، وهي عباره عن الشوق المؤكّد .

ثمّ بعد ذلك وقع الكلام بين الأعلام:

هل تستتبع الإرادة تحريك العضلات في الإرادة التكوينية، فيكون الفعل الصادر عن مثل هذه الإرادة اختيارياً، كما هو المشهور بين العلماء من أنّ الفعل الاختياري عباره عن كلّ فعل ينشأ عن الإرادة، كما عليه صاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين .

أو يكون بعد الإرادة صفه أخرى غير الإرادة، وهي تصدى النفس نحو المطلوب وحملها إليه، فيكون ذلك التصدى النفساني هو مناط الاختيار، وهذا هو المسمّى بالطلب، وليس نسبة الطلب والتصدى إلى الإرادة نسبة المعلول إلى علته حتّى يعود المحذور، بل النفس هي بنفسها تسرع نحو المطلوب من دون أن يكون لتصدّيها له علّه تحملها عليه .

نعم تكون الإرادة بما لها من المبادئ من المرجحات لطلب النفس وتصديها ، هذا كما عن المحقق النائيني والمحقق العراقي في مقالاته ، فلا بأس بالإشارة إلى بعض كلامه لأنه لا يخلو عن فائده في بيان مختارنا .

قال رحمه الله : (وأما صفة الاختيار، من الممكن كونه من لوازم وجود الإنسان بحيث لا- يحتاج في جعله إلى مزيد من جعل ملزومه ، بل ولا- أقل من دعوى كونه من لوازم بعض مراتبه، لو لم نقل بكونه من لوازم وجوده على الإطلاق ، ولازمه كون الاختيار موجوداً بمحض اقتضاء وجود ملزومه بلا- كونه معللاً- بجعل آخر غير جعل ملزومه ، وحينئذٍ ففي ظرف القدره والعلم بالمصلحه بلا مزاحم، إذا توجه اختياره إلى وجود شيء أو عدمه، ربما يترتب العمل عليه بتوسط إرادته المتهيئه إلى اختياره... وحينئذٍ لهذا العمل الصادر جهتان:

بجبهه مستند إلى الإراده الأزلية ، وبجبهه أخرى مستند إلى ذاته بلا- تعلله بشيء آخر وراء وجود ملزومه ... فلا يكون مثل هذا العمل مفوضاً إلى العبد بقول مطلق، ولا- مستند إليه تعالى كى يكون فى إيجاده مقهوراً، فيصح لنا حينئذٍ أن نقول لا جبر فى البين من جهه الاختيار المنتهى اقتضائه إلى ذاته، ولا تفويض بملاحظه انتهاء بقيه مبادئ وجوده إلى إرادته الأزلية وجعله ، وهذا معنى قولهم : (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين)...(١).

أقول: ويرد عليه أولاً: إنَّ الداعى لعدولهما عن ما اختاره غيرهما من كون اختياريه الأفعال مسبوقتها بالإرادة ، إن كان بلحاظ أنَّ الإراده حيث كانت

بنفسها متحققه قهراً من المبادئ القهريّة السابقة عليها ، فكيف يمكن أن يوجد الاختيار في الأفعال بما ليس وجود نفسه وتحققه اختيارياً؟

ولا يمكن دفع هذا الإشكال بمجرد العدول عنه والقول بوجود صفة أخرى في النفس المسمّاه بالطلب، والتصدي له أن يفعل وأن لا- يفعل كما وقع في كلام العراقي ، لأننا ننقل هذا الإشكال إليه، ونقول : كيف يمكن أن يكون ما كان بوجوده مقهوراً لسابقه وغير اختياري أن يكون موجداً للاختيار في الفعل والعمل ، فكلّ ما أجابا عنه، فنحن نجيب بذلك في الإرادة ونفعل ذلك في الإرادة السابقة .

وإن كان مقصودهم إثبات وجود صفة أخرى في النفس غير الإرادة التي كانت هي الموجهة لاختيارية الأفعال ، فللخصم إنكاره، إذ هو ليس إلا مجرد الدعوى لا برهان عليها .

وثانياً : أنّ مقتضى إثبات ذلك ربما يوجب أمراً محالاً، وذلك لأنّ القاعده المعروفة بين العلماء من استحاله تخلف المراد عن الإرادة في الأمور التكوينيّة أمرٌ ثابت لا نقاش فيه، مع أنّه يلزم ذلك المحال على مقتضى كلام هذين العالّمين، لأنّهما قد فرضا بأنّ الإنسان بعد الإرادة قادر بأن يفعل وأن لا يفعل ، فإن فعل ما أراد فلا يوجب الاشكال ، وأمّا لو لم يفعل ما أراد، فلا يخلو حينئذٍ : من الالتزام بأحد الوجهين :

إمّا القول بعدم وجود الإرادة حينئذٍ، فيلزم أن لا تكون الإرادة قهريّة، وهو خلاف الفرض .

أو القول بوجودها حينئذٍ، فيلزم الاستحاله المذكوره من تخلف المراد عن الإرادة .



وثالثاً: بأنه إذا فرض بأنّ الطلب والتصدي للنفس لا يكون مجعولاً بجعل أزلّى مستقلاً، بل كان مجعولاً بواسطة جعل ملزومه وهو وجود الإنسان، فيكون وصف الاختيار متحققاً من هذا اللازم، فلم لم يقولوا بذلك في نفس الإرادة واعتبار الإرادة مجعوله بالتبع لجعل وجود الإنسان، ليكون وصف الاختيار متحققاً منه طابق النعل بالنعل .

وبالجملة: بعدما ثبت الإشكال في كلامهما، وعدم تماثيه دعواهما في المقام، لا بأس بالإشارة إلى ما هو الحقّ الموافق للتحقيق .

ف نقول: إنّ المبادئ الستة المتقدّمة على تحريك العضلات في الإرادة التكوينيّة وعلى الأمر في الإرادة التشريعيّة تكون متفاوتة في القضايا الجبريّة والاختياريّة، بأن يكون الخطور والميل وهيجان الرغبة، وحصول التصديق بالفائده، كلّها بالقهر والجبر، ولكن في هذه المرحلة - أي مرحلة التصديق بالفائده وعدم الضرر الذي قد يسمّى بمركز الشعور - طرفي الفعل والترك للشئ يكون مركزاً لتحقيق الاختيار؛ يعني يكون من آثاره - بحسب قدره الباري جلّ وعلا - تحقّق وصف الاختيار من الجزم والإرادة والفعل والترك؛ بحيث لو لاحظ في فعل مصلحه ومنفعه وفائده يتوجّه إليه ويجزم به ويريده فيحرّك عضلاته نحو فعله أو يأمره به، وإن رأى في فعل ضرراً ومفسدة فلا يتوجّه إليه ولا يجزم به ولا يريده، فلا يفعله .

وبالتالي تكون نتيجة المسألة كون الجزم والإرادة والفعل كلّها اختياريّة، وهذا أمر يساعده الاعتبار من إطلاق لفظ الجزم عليه وأنّه كان بعد اختياره فيقصده ويريده فيأتي به لاحقاً مباشرة، أو يأمره بلا فصل لو وجد شرائطه . ولعلّه بالمسامحه يطلقون بأنّ الفعل الاختياري هو الذي كان مسبقاً بالإرادة، وإلا كان

الاختيار فى الحقيقه مربوطاً بمرحله التصديق بالفائده .

بل قد يمكن أن يؤيد أو أن يستدل على كون الإراده أيضاً اختيارية لا- إجبارية، ما يشاهد من وقوع الإراده متعلقه للمدته والتويخ من الله تبارك وتعالى ، مع أنه لو كانت بنفسها إجبارية وقهرية فلا وقع للإيراد والمدته عليها ، والشاهد على ذلك ما ورد فى بعض الآيات من ذم من يريد عرض الدنيا وحرثه كما قوله تعالى : «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» (١) ، وكذلك فى قوله تعالى : «فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (٢) ، وأمثال ذلك كثيره فى القرآن .

وخلصه الكلام: ثبت من جميع ما قلناه بأن الإراده معدوده من الصفات الحقيقية النفسانية ولا يمكن أن يتعلق بها الإنشاء أصلاً؛ لأنَّ الإنشاء إنما يصح فى الأمور الاعتبارية مثل الزوجية والملكية، حيث يكون منشأه بالإنشاء، بخلاف ما لو كان من الأعيان والحقائق الخارجيه مثل زيد وعمر من أسماء الأعيان، أو القيام والقعود من أسماء المعانى والصفات، حيث لا يمكن إيجادها بالإنشاء، بخلاف الأشياء التى كانت من الأمور الالتزامية الاعتبارية حيث أنها قابله للإنشاء، وبالإنشاء توجد، كما لا يخفى .

وبعبارة أخرى وأوفى: إنَّ الموجودات على قسمين:

القسم الأول: ما يكون له وجود حقيقى فى الخارج، بحيث ما يكون بإزائه شىء فيه .

١- سورة الأنفال : الآية ٨ .

٢- سورة النجم : الآية ٢٩ .

وهذا القسم أيضاً ينقسم إلى قسمين:

قد يكون من أسماء الأعيان كالإنسان والحيوان .

وهذا القسم قد يكون من أسماء الصفات والمعاني كالقيام والقعود والبياض وغير ذلك من الأعراض .

القسم الثاني: ما لا يكون كذلك ، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذه الأمور تسمى بالأمور الانتزاعية، كما تسمى الأول بالأمور الحقيقية .

ثم إنَّ الأمور الانتزاعية على قسمين أيضاً:

قسم منها ما ينتزع من الأمور الحقيقية، بحيث لا يحتاج في انتزاعه إلى فرض الفارضين واعتبار المعبرين، لوجود منشأ انتزاعه في الخارج حقيقه كالفوقيه والتحتيه والأبوه والبنوه والأخوه ونظائرها .

وقسم آخر يكون منتزِعاً عن الاعتبار والإنشاءات، بحيث يكون محتاجاً إلى اعتبار المعبرين وفرض الفارضين ، غايه الأمر يكون هذا الاعتبار منشأً لاعتبار ترتب الآثار عليه شرعاً أو عرفاً، كالملكيه والزوجيه المنشأه بالصيغ والإيقاعات، وكالسلطنه والولاية والحكومه .

أقول: إذا عرفت هذه الأقسام الأربعة، فإنَّ الذي يمكن أن تصل إليه يد الإنشاء والاعتبار هو القسم الرابع منها دون الثلاثه الأخيره، أمّا الإراده حيث قد عرفت كونها عباره عن الصفه القائمه بالنفس، فتكون من الأمور الحقيقه الخارجيه، فلا تنالها يد الجعل والإنشاء ، بخلاف الطلب حيث أنه ينتزع من البعث والتحرريك نحو المطلوب ، وهو كما يحصل عملاً بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه إلى نحو المطلوب، فيكون عملاً حقيقياً خارجياً مثل الإراده ، وهكذا يمكن أن

يفعل ذلك بإنشائه بتحريك قولى بأن يقول الطالب : (أطلب منك أو آمرك بكذا) ، فينتزع من أمره للمأمور عنوان الطلب، فيكون إنشائياً فى اعتبار العقلاء ، نعم يكون الطلب بكلا قسميه من الطلب العملى والقولى مظهراً ومبرزاً لوجود الإراده فى نفس المولى، ممّا يعدّ أبرز آيه على تغيارهما لكون الطلب آيه ودالاً ومظهراً لها ، فكيف يمكن أن يكون عينها ومُتحدّاً معها؟

وأخيراً: بمقتضى ما حقّقناه واخترناه فى معنى الإراده والطلب يظهر لنا أمران:

الأمر الأوّل: إنّ الإراده تعدّ من الصفات النفسانيه ، ولا يمكن أن تقع مورداً للإنشاء ومصدّقاً له ، كما أنّ الطلب أيضاً يكون من الأمور الانتزاعية الاعتبارية ، ويمكن أن يقع مورداً ومصدّقاً للإنشاء دون الحقيقه .

الأمر الثانى: أنّ الإراده والطلب كما لا يكونان متّحدين إنشاءً، كذلك لا مجال لفرض اتّحادهما خارجاً ومصدّقاً ، لما قد عرفت من التغيار بينهما بالحقيقه والواقع ، فكيف يمكن تصوّر اتّحادهما من حيث المصدّق والخارج الذى ثبت أنّه معدودٌ من القسم الثالث من الأقسام المذكوره فى صدر البحث وكان البحث فيه عقلياً وكلامياً .

تنبيه: لا يخفى عليك أنا وإن وافقنا الأشاعره فى قضيه تغيار الطلب مع الإراده، إلّا تخالفهم فى اعتبارهم إلّا أنّه ليس بوجود صفه أخرى وهى الطلب فراراً عن المحاذير السابقه، من حيث كون الطلب أيضاً مثل الإراده من الصفات النفسانيه، لا كونه أمراً انتزاعياً كما قلنا ، فالفرق بين كلامنا وكلامهم يكون أظهر من الشمس.

تتمه: بعدما ثبت من بطلان كلام الأشاعره عند المعتزله وعند أصحابنا الإماميه - قدس الله أسرارهم - من وجود كلام نفسى مدلولاً للكلام اللفظى فى الأخبار والطلب غير الإراده مدلولاً للأمر اللفظى، سواء كان فى الأوامر الامتحانيه والاعتذاريه أو فى الأوامر الحقيقته فى الإنشاءات، فإنه يبقى البحث عن سؤال يطرح نفسه فى المقام وهو أنه هل الأخبار والإنشاءات لها مداليل لفظيه، أم أنها فاقده لها؟

وقد حاول المحقق الخراسانى البحث عنها، وقد سبق تفصيل كلامه فى روايه مباحث الوضع، وإليك خلاصه كلامه فى المقام حيث قال فى «الكفايه»:

(أمّا الجمل الخبريه فهى داله على ثبوت النسبه بين طرفيها أو نفيها فى نفس الأمر من ذهن أو خارج، كالإنسان نوع أو كاتب . وأمّا الصيغ الإنشائيه فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا، موجدته لمعانيها فى نفس الأمر، أى قصد ثبوت معانيها وتحققها بها، وهذا هو نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأً لانتزاع اعتبارٍ مترتبٍ عليه شرعاً أو عرفاً آثار كما هو الحال فى صيغ العقود والإيقاعات .

نعم لا- مضايقه فى دلالة مثل صيغه الطلب والاستفهام والترجى والتمنى بالدلاله الالتزاميه على ثبوت هذه الصفات حقيقه؛ إمّا لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعى إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصوره، فلو لم تكن هناك قرينه كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لأجل قيام الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً أو إطلاقاً(١).

أقول: ولا يذهب عليك أنّ وجه كلام المحقّق المذكور وداعيه هو ما تخيله القوشجى المحقّق كما أشار إليه صاحب «الكفايه» فى فوائده - من أنّ الأصحاب والمعتزله يقولون بأنّ الكلام اللفظى يكون دالاً للعلم فى الأخبار، والإرادة فى الأمر، والكراهه فى النهى، والترجى والتمنى وطلب المجهول والاستفهام فى الألفاظ الموضوعه لهذه الصفات المشهوره، فلذلك حاول المحقّق المذكور دفع هذه الشبهه وبيان ما هو مدلول الكلام اللفظى من خلال كلامه المذكور آنفاً.

ونحن نحاول أن نبيّن ذلك بما هو الحقّ عندنا، وعلى القارئ مراجعه كلام المحقّق المذكور وملاحظتهما مع كلامنا حتّى يظهر مواضع الخلاف بينهما، فنقول هنا إجمالاً لما قد حقّقناه تفصيلاً فى المباحث السابقه :

بأنّ الجمله - سواء كانت إسميه أو فعليّه أو مركّبه منهما - تكون على ثلاثة أقسام:

تارة: تكون ممخّضه فى الأخبار .

وأخرى: ممخّضه فى الإنشاء فقط .

وثالثه: مشتركه بينهما .

فما كانت من القسم الأوّل مثل: (زيد قائم) فيكون لفظها حاكيه عن وقوع النسبه بين طرفى القضيه فى الخارج ، فالكلام دال على ثبوت النسبه فى الإيجاب، وعلى نفيها فى السلب ، ولكن ينبغى الإشاره إلى أنّ الألفاظ هنا حقيقه كانت دالّه على الصوره العلميه الموجوده فى الذهن أولاً وبالذات، فينطبق ويدلّ على وقوع النسبه خارجاً فى القضايا الخارجيه، أو وقوعها فى الذهن فى القضايا الذهنيه ثانياً وبالعرض .

ولكن الجبهه التي دعتهم إلى عدم التعرّض لها في كلماتهم، لعلّها كانت من ناحيه أنّ الصور العلميه حيث كانت واسطه بين الخارج والألفاظ، فلذلك لا يكون النظر إليها بالاستقلال، وتكون مندّكّه في الخارج ، ولذلك تكون دلالة الألفاظ على النسبه بالمطابقه . ولا- ينافي ذلك أن تكون من جهه أخرى دالّه بالالتزام على وجود العلم بالنسبه في النفس أيضاً ، لكن لا بالوضع؛ لوضوح أنّه لم توضع الألفاظ للصفات القائمه في النفس حتّى بالالتزام ، بل تكون دلالتها عليها بالانصراف وتوجّه العقل إليها، فتكون دلالتها دلالة التزاميه عقليّه لا وضعيه كما قاله صاحب «الكفايه» .

أمّا ما كانت من القسم الثاني، فيجرى فيها أكثر ما ذكر فيما سبقه ، إلا أنّ الفرق بينهما أنّ الإنشاء بصيغه الأمر أو مادّته يكون موجداً لمعانيها ومحققها في نفس الأمر، أي في عالم الإنشاء، وتكون كيفيّة دلالتها دلالة عقليّه مطابقيه وضعاً والتزاماً كسابقها .

وأمّا ما كانت من قبيل القسم الثالث؛ أي الجمل المشتركه من حيث اللفظ بين الخبريه والإنشائيّه، مثل: (بعثُ) و(أنكحْتُ) في الجمله الفعلية ، (وأنت حرٌّ) و(أنت طالق) في الجمله الإسميه، فإنّه قد بيّنا في محلّه من أنّ الاحتمالات الوارده فيها كونها على نحو الحقيقه والمجاز ، فالأولى هو الأوّل، ويليه في القوه الاحتمال الثاني، كما اخترناه على فرض ثبوت الحقيقه الشرعيّه أو الحقيقه المتشرّعه ، وإلا- كان الاحتمال الثاني - وهو الاشتراك اللفظي بتعدّد الوضع - قوياً ، كما يحتمل ثالثاً القول بالاشتراك المعنوي بأن يكون الاختلاف بين الحكايه والإيجاد من شؤون الاستعمال دون الموضوع له أو المستعمل فيه ، هذا كما عليه

صاحب «الكفايه» والعلامة الطباطبائي .

وأما الكلام من جهة دلالتها للنسبه أو على المعنى الإنشائي بالمطابقه، وللصفات النفسائيه من العلم بالنسبه والإراداه وغيرها بالالتزام، فإن حكمها كان كما في سابقهما ، فلا حاجه لإعادته.

هذا آخر الكلام في بحث اتحاد الطلب والإراداه وما يتعلّق بهما.

\*\*\*



## حول مسألة الجبر والاختيار

البحث حول مسألة الجبر والاختيار

اعلم أنّ صاحب «الكفايه» رضوان الله تعالى عليه قسّم الإراده إلى قسمين: الإراده التكوينيّه والتشريعيّه.

وفسّر الإراده التكوينيّه بالإيراده الثابته في الله تعالى بعلمه بالنظام على النحو الكامل التامّ (أعنى ما تراه وتشاهده في صفحات عالم الوجود، من الإيمان والكفر، والنزاع والجدال والعصيان ، وبعبارة أخرى كلّ ما وجد أو يوجد إلى يوم القيامة) .

وفسّر الإراده التشريعيّه له تعالى بعلمه بالمصالح الكامنه في أفعال المكلفين الموجهه لأمره تعالى إياهم بفعالها .

ثمّ لاحظ رحمه الله مشكله توافق هاتين الإرادتين وتخالفيهما، ممّا اضطرّه إلى البحث عن مسأله الجبر والتفويض، ولذلك لا محيص لنا إلاّ التعرّض إليها بمقدار ما يقتضيه المقام، وتفصيله موكول إلى محلّه من علم الكلام .

فنقول في المقام : التزم صاحب «الكفايه» بأنّ الإرادتين إن توافقتا، فلا إشكال في صدور فعلٍ من أفعال المكلف مشتملاً على مصلحه خاصّه، وكان ذلك الفعل دخيلاً في النظام الأكمل، فيكون من الجهه الأولى متعلقاً للإيراده التشريعيّه ومن الجهه الثانيه يكون متعلقاً للإيراده التكوينيّه ، وهذا أمرٌ ثابت لا نقاش فيه، فلا بدّ من الإطاعه والإيمان .

وإنّما الإشكال والكلام فيما إذا تخالفتا؛ يعنى إذا كان صدور الفعل عن المكلف ذا مصلحه له ولكن لم يأت به ، فكان مورداً للإيراده التشريعيّه المتخلفه ،

فحيث يكون الفعل متعلقاً للإرادة التكوينية، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان .

ثم استشكل على نفسه أولاً: بأنه إذا كان الكفر والعصيان والطاعة والإيمان بإرادته تعالى التكوينية بسبب عدم تخلف المراد عن الإرادة فيها، فعليه كيف يصح التكليف المشروط بالاختيار، حتى يصح العقوبه ويستحقها لدى المخالفه، أو الثواب عند الموافقه لخروجها بذلك عن الاختيار؟

فأجاب: بأن إرادته تعالى لم تتعلق بصرف صدور الفعل عن المكلف، بل تعلقت بصدورها عنه مسبقاً بإرادته، فما أراد منه بالإرادة التكوينية لله تعالى هو أن يريد ويفعل مع إرادته لا الفعل بلا إرادته، وإلا لزم تخلف المراد عن الإرادة في إرادة الله، كما لا يخفى للمتأمل .

ثم استشكل على نفسه ثانياً: بأنه وإن كان صدور الفعل منه مسبقاً بإرادته واختياره، إلا أنها منتهيه بالأخره إلى إرادته تعالى، وإلا لو كانت بإرادته أيضاً لزم التسلسل، فخرجت من كونها اختياريه، فلا تصح المؤاخذه عليه .

فأجاب عنه: بأن المؤاخذه تعد من تبعات الكفر والعصيان المسبوقين بالاختيار الناشئ من مقدماته الناشئه من الشقاوه الذاتيه، واستدل على ذلك بالخبرين المشهورين عن رسول الله صلى الله عليه وآله بأن:

(السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه) (١).

وقوله صلى الله عليه وآله: (إن الناس معادن كمعادن الذهب والفضه) (٢).

١- توحيد الصدوق الباب ٥٨ الحديث ٣، باب السعاده والشقاء .

٢- سفينه البحار: ج ٢ مآده عدن .

ثم قطع سؤال السائل عن أنه كيف أصبح السعيد سعيداً والشقي شقيماً، بقوله بأن الذاتى لا يعلل واحترار فى توجيه ذلك، وحاول التملص من الجواب بدعواه (قلم به اينجا رسيد سر بشكت)!!

قال السيد الحكيم:

(فالأولى أن يقال: إن إرادة العبد لو كانت مخلوقه فيه بلا توسط العقل والقدرة تم الإشكال، بل لم يحسن التكليف أيضاً، كما هو الحال فى أفعال الصبيان والمجانين والحيوانات كآفه .

أمّا لو كانت بتوسط العقل والقدرة، فلا مانع عقلاً من حسن التكليف، ولا من حسن العقاب على مخالفته، والرجوع إلى العقلاء أوضح شاهد بما ذكرنا(١). .

أقول: إن الإجابة المذكوره غير كافيه لدفع الإشكال، بل ربما توجب إثباته بشكل آخر، لأن كون العقل من شرائط حسن التكليف ممّا لا كلام فيه، إلا أنه غير مرتبط بما نحن بصدده؛ لأنه إذا فرض وجود العقل، وكان تشخيص الخير والشرّ والحسن والقبح على عهده المكلف صحّ ما ذكره، ولكن إذا لم يكن الفعل اختيارياً، فأى أثر فى تشخيصه فى رفع إشكال الجبر؟

وأمّا واسطه القدره فى الفعل، فليس هى إلا- هو الاختيار الذى ذكرناه؛ لأن معنى الاختيار ليس إلا هو القدره على فعل شىء وتركه، فأصبح الجواب نفس الإشكال؛ لأنّ المعترض قال بأنّ ما ينتهى أمره بما لا اختيار فيه وهى الإراده الأزلّيه والمشئنه الإلهيّه لئلا يلزم التسلسل، وهو غير اختيارى إذ لو كانت الإراده

مسبوقة بإرادته أُخرى، فحينئذٍ لو كانت الإرادة الثانية أيضاً غير اختياريّة، لا بدّ أن تكون الأولى أيضاً غير اختياريّة لاتّحادهما. وإن كانت الثانية اختياريّة فليست إلّا بواسطة إرادته أُخرى ثالثة، فننقل الكلام فيها بمثل سابقها فيلزم التسلسل وهو محال، فلا بدّ أن ينتهي إلى إرادته الله فيكون غير اختياريّة، فما يكون بالآخره منتهيه إلى ما لا بالاختيار يكون غير اختياري، وهذا هو الإشكال الذي نجده باقياً ولم يجيب عنه المحقّق الحكيم من خلال جوابه السابق.

أمّا الحكيم القدوسى المحقّق الطوسى: فقد حاول الإجابة بقوله:

(إنّ العلم تابع للمعلوم، لا- أنّ المعلوم تابع للعلم، بمعنى أنّ الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان وإن كانتا مسبوقتان بإرادته الله وعلمه بالنظام الأتمّ الأكمل، إلّا- أنّ علمه تعالى تابع للمعلوم، أى يعلم الله ما وما يقوم العبد بفعله فى الخارج، لا أن يكون المعلوم وهو فعل العبد تابعا لعلمه، حتّى يكون جبراً، فلا يصحّ التكليف المشروط بالاختيار .

ورُدّ عليه: بأنّ العلم الذى هو تابع للمعلوم، عبارته عن العلم الانفعالى كعلم العباد بالنسبه إلى الأشياء، هذا بخلاف العلم الفعلى الذى هو علّه لوجود المعلول فى الخارج، فإنّه ليس بتابع، وكلامنا فى المقام فى علمه تعالى الذى هو عين إرادته الأزليه التى وجد بها كلّ شىء، ويوجد من البدو إلى الختم، كما لا يخفى .

أقول: ونحن سنوضح كلامه رحمه الله لاحقاً بما يدفع عنه اعتراض المعترض.

قال السيّد المحقّق مير الداماد نصر الله تربته بقوله :

(الإرادته حاله شوقيه إجماليه متأكّده بحيث ما إذا قيست إلى نفس الفعل، وكان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات، كانت شوقاً وإرادته بالقياس إليه، وإذا

بالذات تلك الإرادة والشوق لا- نفس الفعل، كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف، وإرادة أخرى جديدة، وكذا الأمر في إرادة الإرادة وإرادة الإرادة إلى سائر المراتب، فإذا كل من تلك الإرادات المفصّله يكون بالإرادة والاختيار، وهي بأسرها منضمّة في تلك الحالة الشوقية الإجمالية المعبر عنها بإرادة الفعل واختياره).

انتهى كلامه بحسب ما جاء في كتاب «الطلب والإرادة»<sup>(١)</sup> للسيد الخميني .

ثمّ مثل المحقّق المزبور لتوضيح مطلبه بأمثله موضحة لكلامه :

ومنها : مثل إرادة الإنسان المتعلّقه لطى مسافه ميلاً مثلاً ، فعند ملاحظه كلّ جزء من أجزاء تلك المسافه، كان متعلّقاً للإرادة كما لا- نهايه للأجزاء في التجزيه، فهكذا لا- نهايه للإرادة المتعلّقه بها ، غايه الأمر كلّ تلك الإرادات مجتمعه ومنضمّمه فيالإرادة الجامعه الإجماليه لتلك المسافه بمجموعها ، فهكذا كان فيما نحن فيه.

وغير ذلك من الأمثله مثل العلم ولزوم الزوجيّة في الأربعة وغيرها .

أشكل عليه تلميذه الأكبر وهو صدر المتألّهين الشيرازي:

بأنّه نفرض أوّلاً جميع الإرادات بحيث لا يشدّ عنها شيء، ثمّ نبحث عن علّه إيجادها؛ فإن كانت هناك إرادة أخرى لزم الجبر إن كانت الإرادة حاصله من غير هذا المرید، وإن كانت تلك الإرادة من نفس هذا الشخص يكون ذلك على خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض جمع كلّ الإرادات في هذه الإرادة .

ونزيد نحن في إشكاله على التقدير الثاني بما عرفت من لزوم التسلسل،

١- في كتاب الطلب والإرادة للخميني قدس سره : ٩٢ .

لاحتياج كل إرادة إلى إرادة أخرى ، فهكذا يتسلسل ، وهو محال .

وقد أُجيب عنه أيضاً: بما لا- يخلو عن إشكال ، وهو أنّ إرادته الفعل تكون بالإرادة لكن إرادته الإرادة تكون بنفسها لا بإرادة أخرى ، كموجوده الموجود حيث أنّها تكون بالوجود بذاته ، كما في منوره النور حيث لا تكون نورانيه النور إلاّ بذاته ، هذا .

لكنه مخدوش أولاً- : بأنّ الإرادة تعدّ من الصفات الحقيقيه للنفس وليس من العوارض ، حتّى يقال بأنّ وصف إرادته الإرادة تكون بنفسها .

وثانياً : إنّ وصف الإرادة عباره عن شيء تعلق به الإرادة ، لا ما كان بنفسه إرادته ، كما ترى أنّ وصف المنوره ثابت للنور لا للشيء الآخر الذى يتعلق به النور حيث لا يكون منوراً إلاّ بالنور ، فهو وصف عارضى يعرضه . بخلاف ذلك فى نفس النور إذ هو ليس إلاّ- نفس النور لا- عرضاً يعرضه ، مع أنّ ملا-ك اختياريه كلّ شيء هو وصفه الإرادة لا نفسها ، أى بأن يكون الفعل إرادياً لا كونه بنفسه إرادته ، كما لا يخلو عن دقّه .

وثالثاً : بأنّه خلط بين الجبهه التعليليه والتقيديه ، حيث أنّ الموجود إذا وقع محمولاً للوجود لا يحتاج إلى ضمّ قيد وهو الوجود عند تلوه ، لأنّه بنفسه وجود كما فى قولنا البياض أبيض ، بل فى حمل كلّ شيء على نفسه حيث يطلق عليه أنّه خارج المحمول يكون الأمر كذلك ، فلا حاجه فيه إلى ضمّ الوجود إلى تلوه ماهيته عند حملة ، وهذا بخلاف ما لو كان المحمول غير الموضوع ، نظير حمل الأبيض على الجسم ، حيث أنّه لا بدّ من ضمّ الوجود لماهيه البياض ، لأنّ الجسم الموجود بياضاً كان أيضاً لا مطلقاً ، فيطلق عليه ويسمى بالمحمول بالضميمه ، فعدم احتياج

بعض القضايا إلى الجبهه التقيديّه، لا- يوجب ولا يستلزم عدم حاجته إلى الجبهه التعليليه ، وهو احتياجه إلى العله التي تعدّ من مقتضيات كلّ ممكن بحسب إمكانه ، فقولنا: (كلّ موجود ممكن) يحتاج في وجوده إلى العله ، وكذلك الأمر في الإراده، فهي بحاجه إلى العله، رجع الكلام إلى ما كتبا فيه؛ لأنّ كون إراديتها بنفسها - لو سلّمناه - كان معناه عدم احتياجها إلى الجبهه التقيديّه، بخلاف ما كان مقتضاه بحسب العله فإنّه لا بدّ منها لكونها من الممكنات ، فيقع الكلام في أنّه هل العله لوجود الإراده يعدّ أمراً اختيارياً ليستلزم التسلسل الباطل، أو غير اختياري ليكون جبراً واضطرابياً .

وأجيب عنه: - كما نسبه المحقّق الخميني إلى بعض الأكابر وتلقاه بقوله :-

(إنّ الإراده بما هي من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه، ووزانها وزان سائر الصفات الكذائيه ، فكما أنّ المعلوم ما تعلق به العلم لا ما تعلق بعلمه العلم ، والمحبوب ما تعلق به الحبّ لا- ما تعلق بحبه الحبّ وهكذا، كذلك المراد ما تعلق به الإراده لا ما تعلق بإرادته الإراده ، والمختار من يكون فعله بإرادته واختياره لا- بإرادته وإرادته واختياره ، والقادر من يكون بحيث إذا أراد الفعل صدر عنه وإلا فلا ، لا من يكون إذا أراد أراد إرادته الفعل.

ولو توقّف الفعل الإرادي على كون الإراده المتعلّقه به متعلّقا للإرادته، لزم أن لا يوجد فعل إرادي قطّ، حتّى ما صدر عن الواجب .

إن قلت : هذا مجرد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحه العقوبه على الفعل الإلجائي الاضطرابي، فإنّ مبدأ الفعل وهو الإراده إذا لم يكن إرادياً اختيارياً يكون الفعل اضطرابياً، ومعه لا تصح العقوبه .

قلت : هاهنا مقامان:

أحدهما : تشخيص الفعل الإرادى من الاضطرارى .

وثانيهما : تشخيص مناط صحه العقوبه عند العلماء .

وأما المقام الأول: فلا إشكال فى أنّ مناط إراديّة الفعل فى جميع الأفعال الإراديّة الصادره من الفاعل، واجباً كان أو ممكناً، فى مقابل الاضطرارى الإجائى، هو تعلق الإراده به لا بإرادته، والاضطرارى كحركة المرتعش ما لا تتعلّق به الإراده، فهذا تمام المناط فى الإراديّة لا غير، كما أنّ تمام مناط المعلوميّه هو كون الشىء متعلّقاً للعلم لا مباديه ولا العلم المتعلّق به .

وأما المقام الثانى: فلا ريب فى أنّ العقلاء من كلّ ملّه يفرّقون بين الحركة الارتعاشيه والإراديّة فى صحه العقوبه على الثانى دون الأولى، وليس ذلك إلاّ- لحكمهم كافّه على أنّ الفعل اختيارى وصادر عن إرادته واختياره من دون إلجاء واضطرار وإجبار، وهذه الشبهات فى نظر العقلاء سوفسطائيه وفى مقابل البديهه(١).

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره - حفظه الله - يعدّ بياناً لوجه تسميه الفعل الإرادى بذلك، أما فى مثل ارتعاش المرتعش فإنّ الفعل الصادر منه اضطرارى وإجائى، فلا- إشكال فى صحه ما ذكره من توسط الإراده فى الأوّل دون الثانى، إلاّ أنّ المستشكل لم يكتف بذلك واعتراض بأنّ الفعل المتعقّب بالإراده يكون إرادياً، لكنّه غير مفيد إذا كانت الإراده بنفسها غير اختياريه، فما ينتهى بالآخره إلى ما لا

١- كتاب الطلب والإراده للمحقّق الخمينى : ص ١٠٥ .



بالاختيار يكون غير اختياري بالضرورة ، فبقى هنا سؤال وهو عن كيفية حصول الإرادة المعدودة من الممكنات - كما صرح به في كلامه - فإنه لا يخلو إمّا أن يكون وجودها اختياريّاً أو اضطراريّاً ، ففي كلّ واحدٍ منهما يأتي محذور التسلسل ، وبقاء الاضطرار والجبر في أفعال العباد والمفروض خلافهما .

وأمّا كلامه حول صحّ العقوبة للفعل الإرادي لدى العقلاء، فهو أمرٌ ثابت لا نقاش فيه، ولكن لعلّه كان من جهه أنّهم يرون الإرادة أيضاً اختياريّه - بيان سوف نذكره لاحقاً - لا مع كون الإرادة غير اختياريّه المستلزمه لعدم كون الفعل اختياريّاً، حتّى تصحّ العقوبة كما هو المستفاد من كلامه .

وبالتالي فما ذكره من الجواب لا ينحسم به الإشكال كما لا يخفى .

أقول: ولقد أجب عن هذا الإشكال المحقّق النائيني والعراقي، وصاحب «المحاضرات» بما قد عرفت منّا سابقاً عند نقل كلام العراقي قدس سره القائل بوجود صفة أخرى نفسانيّه غير الإرادة المسمّى بالطلب أو بالاختيار في التشريعيّه والتكوينيّه - أو بتوسط قدره والسلطنه المذكور في كلمات المحقّق الخوئي - فليست الإرادة هي العله التامّه لتحقّق الفعل الاختياري، حتّى يرد الإشكال بكونه متولّداً من الإرادة التي يكون من قبيل العله والمعلول فيكون جبراً واضطراريّاً ، بل الإنسان بعد الإرادة أيضاً مختار بأن يفعل أو أن لا يفعل ، وقد مثل المحقّق الخوئي لذلك أمثله عرفيه ليثبت دعواهم، لكنّها لا تعدّ بنفسها دليلاً مستقلاً، وللمزيد راجع ما ورد في «المحاضرات» في بحث الجبر والتفويض (١) .

والجواب عنه: - مضافاً إلى ما عرفت منّا سابقاً من أنّه إذا راجعنا الوجدان نجد أنّه لا يدرك وجود صفة أخرى في النفس بعد الإرادة قبل الفعل والعمل يسمّى بالاختيار - أنّه لا ينحلّ الإشكال بذلك، لأنّه لا فرق بين دعوى كون الفعل المتولّد عن نفس الإرادة اختياريّاً لكونه قد فعل عن إرادته واختياره، أو كان الفعل بعد الإرادة قبل جوده متولّداً عن صفة أخرى اسمها الاختيار .

وعلى أيّ حال، عند وجود العمل قد حصل وصف الاختيار، إمّا من خلال الإرادة، أو من خلال صفة أخرى، وهو الاختيار والطلب .

ولكن أصل الإشكال وهو انتهاء هذا الفعل الاختياري إلى ما لا بالاختيار، وهو الإرادة الأزليّة التكوينيّة لله تعالى، حيث يوجب خروج الفعل عن الاختياريّة ويجعله جبراً واضطرابياً؛ لأنّه إذا أراد الحقّ تعالى بوجود الطاعة والإيمان فلا بدّ للعبد من إرادته واختياره وجوداً ولا يقدر على الترك، فلا معنى حينئذٍ لاستحقاق الثواب عند فعله، وهكذا يكون في طرف الكفر والعصيان، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً . فهذا الجواب ممّا لا يُغنى ولا يضمن من جوع .

أقول: إذا عرفت هذه الأجوبة، ولاحظت عدم قدرتها على دفع الإيرادات المذكورة، فلا بأس بالتعرّض للإشكالات الواردة على كلام المحقّق الخراساني في «الكفاية» والذي تعرّضنا له في بدايه البحث، فنقول:

ويرد عليه أوّلاً: وجود التهافت والتخالف بين صدر كلامه وبين ذيله، حيث أنّه قد أسند الكفر والإيمان والطاعة والعصيان في صدر كلامه إلى إرادته الله التكوينيّة، غير أنّ إرادته تعالى قد تعلّقت بهذه الأمور مسبوقة بمقدّماتها الاختياريّة، حيث قال في سياق كلامه:

(إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان) .

وفي الجواب عن الإشكال الثاني أسندها أخيراً إلى الشقاوه والسعاده الذاتيتين من دون استناد إلى إرادته تعالى، حيث قال :  
(العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللزومه لخصوص ذاتهما...).

فعند مقايسه هذين الكلامين يفهم التخالف بينهما، لو لم نقل بكونه تناقضاً كما ادّعه صاحب «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup> .

وثانياً : ينبغي البحث عن معنى التخالف بين الإراده التكوينيّه والإراداه التشريعيّه، إذ المخالفه قد تكون من خلال تعلّق إرادته التكوينيّه على الطاعه والإيمان ، والتشريعيّه على الكفر والعصيان أو بالعكس ، ويعدّ صدور كليهما عن الله تبارك وتعالى محالاً ، إذ كيف يعقل أن يتعلّق إراداه الله تكويناً أو تشريعاً بفعل الكفر والعصيان؛ لأنه تبارك وتعالى حكيم على الإطلاق، ولا يسند إليه إلا الخير لا الشرّ كما أشار إليه تعالى بقوله : «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»<sup>(٢)</sup> .

فالكفر والعصيان لا يمكن أن يسندا إليه لا تكويناً ولا تشريعاً كما عرفت .

ومن هنا يظهر عدم إمكان إراداه معنى الثالث فى التخالف، هو بأن لا تكون الإراده التكوينيّه موجوده أصلاً، لكونه مخالفاً بالنظام على النحو الكامل التام، بخلاف التشريعيّه حيث أنّها موجوده بالنسبه إلى الكفر والعصيان ، ووجه الظهور

١- عنايه الأصول : ج ١ / ١٩٧ .

٢- سوره النساء : الآيه ٧٩ .

ما عرفت من عدم إمكان صدور أمر من الله إلى الكفر والعصيان ، كما هو واضح .

فلا يبقى هنا معنى للتخالف ، إلا المعنى الرابع بأن يقال إن المراد منه هو تعلق إرادة الله التكوينية بالإيمان والطاعة مثلاً من دون إرادته التشريعية، فإنه حينئذ يمكن البحث عن أنه إذا تعلقت إرادته الله التكوينية على طاعة العبد فلا قدره له حينئذ على ترك الطاعة ، فلا مورد حينئذ للتكليف، لأنه - مضافاً إلى عدم وجود إرادته التشريعية حسب الفرض - لو فرض وجودها فهو عاجز عن ترك الطاعة حتى يصح التكليف بالإتيان؛ لأن التكليف إنما يصح أن يتوجه فيما لو تعلق بأمر مقدور، لأنه لو كان قادراً على الترك لزم تخلف المراد عن الإرادة في التكوينية، وهو محال .

وهكذا يمكن جريان الكلام في صورته عكسه وهو المعنى الخامس منه، والمراد منه هو فيما لم يقصد الإرادة التكوينية على فعل الطاعة فيما لو كان فرضه غير مستحيل؛ لأن معنى عدم إرادته فعل الطاعة ليس إلا أن تكون إرادته التكوينية متوجهة إلى ترك الطاعة، وهو قد عرفت عدم صدوره من الله تبارك وتعالى .

كما لا يمكن فرض عدم وجود إرادته التكوينية في صورته ترك الطاعة، لأنه مع عدم الإرادة التكوينية لا مجال لتحقيق الشيء في الخارج ، وكيف كان إن لم يكن ذلك مستحيلاً ، فيمكن فرضه من عدم وجود الإرادة التكوينية على الطاعة ، إلا أنه قد تعلقت إرادته التشريعية به، فيجرى فيه ما ذكرنا من أنه إذا لم يقصد بإرادته التكوينية وجوده فلا مجال لوجوده، لأنه عبارة عن تعلق إرادته على تركه ، فلا يمكن حينئذ فعله لاستلزامه تخلف المراد عن الإرادة .

اللهم إلا أن يقال: بعدم وجود الإرادة التكوينية مطلقاً، لا بالفعل من خلال

الطاعة ولا بتركه من خلال المعصية .

لكن فى إمكان ذلك إشكال؛ لأنه يلزم إمكان تحقق وجود شىء من دون دخاله إرادته الله فيه، وهو محال؛ لما هو ضرورى من أن أزمه الأمور طراً بيده تعالى، لأنه الخالق لكل شىء ولو بواسطة إرادته العبد، وهو واضح .

وثالثاً: أنه لو كان مجرد إرادته تعالى بصدور الفعل من العبد مسبقاً بمقدماته الاختيارية، كافيته فى رفع الجبر والاضطرار، ومصححاً لتوجيه التكليف إلى العبد، فلماذا لا يصح التمسك بذلك فى تصحيح العقوبة أيضاً؟

قال صاحب «الكفاية»: لأنه خالف أمر المولى بالفعل والعصيان الذى كانت مقدماته الاختيارية بيده، فلذلك يصح عقوبته لا بأن ينتهى صحه عقوبته إلى الشقاوه الذاتيه والمثوبه إلى سعاده الذاتيه.

هذا كله مع أنه رحمه الله عجز عن دفع الإشكال فى الموضوعين لا من خلال الجواب الأول الذى قال فيه إن أفعال العبد مسبوقة بإرادته نفسه؛ لاندفاعه بفرض كون إرادته مسبوقة بإرادته الأزليه القهريه والمشيئه الإلهيه، فتعد إرادته حينئذ كإرادته عجلات السياره للحركه حيث أنها لا- تتحرك إلا بعد إرادته السائق لذلك، وبالتالي لا تعد إرادتها إرادته هكذا فى المقام، فإن الإرادته منتهيه إلى إرادته الله سبحانه وتعالى.

ولا- من خلال الجواب الثانى، حيث جعل مآل فعل العبد من المعصيه والطاعه إلى الشقاوه والسعاده الذاتيه وهما ذاتيتان غير اختياريّتين .

وبالتالى بقى الإشكال على حاله من دون أن يستطيع دفعه من خلال الجوابين المذكورين.

والذى ينبغى أن يقال فى حسم مادّه الإشكال: لكن قبل الخوض فيه لابدّ من تقديم مقدّمه ، وهى :

إنّ طريق الاستدلال والوصول إلى المطلوب قد يكون من خلال ملاحظه حكم العقلاء بصحّه شيء حيث يكشف عن صحّه حكم العقل به للملازمه القائمه بينهما من هذا الطرف، بخلاف عكسه بأن يقصد استكشاف حكم العقلاء بصحّه شيء من حكم العقل بصحّته، فإنّه لا ملازمه بينهما، إذ ربّما يكون حكم العقل بصحّته موجوداً من دون أن يدركها العقلاء، لعدم قيام بناء لهم فيه ، والمقام يعدّ استدلاله من قبيل القسم الأوّل من استكشاف صحّه حكم العقل من خلال حكم العقلاء .

فنعول : لا- يخفى للجميع قيام الفرق بين الأفعال الاختيارية الصادره عن العباد - من الأكل والشرب والحركه نحو المطلوب بأيديهم وأرجلهم وأمثال ذلك إنّما هى بواسطه وجود الإراده قبلها، وكونها مع اختيار وإراده عند العقلاء - وبين الأفعال الصادره عنهم من غير اختيار وإراده، مثل الحركات الصادره من النائم والمغمى عليه أو المرتعش الذى لا يقدر قطع الحركه عن نفسه، ولذلك لا- مجال لتوجيه الذمّ إلى الطبقة الثانيه دون الأولى فيما لو صدرت منهم القبيح، وكذلك الحال فى الأفعال الحسنه الصادره منهما.

وفى السؤال عنهم بوجه الفرق بينهم يجيبون بأنّ الأفعال الصادره عن الفرقه الأولى إنّما هى صادره عنهم عن إراده واختيار دون غيرهم ، فمن ذلك الجواب يستفاد أنّ العقلاء جعلوا ملاك الاختيار وعدمه وجود الإراده وعدمها ، فلو كانت الإراده بنفسها غير اختياريّه، لما كان جوابهم بإرادتهم صدور الفعل

جواباً يصحّ السكوت عنه في الاستحقاق، لإمكان الردّ إليهم بأنّ الإرادة المذكوره غير اختياريّه ، فيفهم من صحّحه السكوت بذلك الجواب عند العقلاء بطريق البرهان الإنّي - أي من طريق الأثر الكاشف عن المؤثّر - أنّ الإراده إذا كانت اختياريّه صحّ السكوت بذلك الجواب ويصحّ حكم العقل بالعقوبه والمثوبه .

فإن قيل: لو كانت الإراده أيضاً اختياريّه، فليس ذلك إلّا من جهه تعلق إرادته أخرى بها، فيرجع إلى التسلسل الذي ذكره الخصم ويعود المحذور مرّة أخرى.

قلنا: أنا لا- نسلم انحصار اختياريّه كلّ شيء أن يكون مسبقاً بالإرادة فقط ، بل الملا-ك في الاختياريّه هو قدره الإنسان واستطاعته على الفعل والترك بعد ملاحظه منفعتة وضرره ومصالحته ومفسدته ، وهذا المعنى موجود فيما قبل الإراده ، لما قد عرفت منّا سابقاً عند البحث عن مبادئ الإراده والاختيار من كون بعضها قهريّاً وجبريّاً دون بعض ، فالقهرية منها هو الخطور والميل وهيجان الرغبه في النفس ، فهذه الثلاثه جبريه ، بخلاف الثلاثه اللاحقه لها من التصديق بالفائده والجزم والشوق المؤكّد المسمّى بالإرادة المستتبع لتحريك العضلات في الأمور المباشريّه أو صدور الأمر في الأمور التسيبيّه ، فإنّ جميعها اختياريّه وهكذا تصبح الإراده أيضاً اختياريّه، لكونها مسبوقة بأمر اختياري، فتكون الأفعال الصادره عن مثل تلك الإراده اختياريّه، وقابله لتعلق المثوبه والعقوبه بها؛ لأنّ النتيجة تابعه لأخسّ المقدمات ، فإذا كانت بعض مقدمات الإراده اختياريّه، كانت الإراده أيضاً اختياريّه، فلا جبر حينئذٍ كما لا يخفى .

فإن قلت : هبّ صارت الإراده بذلك اختياريّه، وكذلك الأفعال الصادره منها، إلّا أنّ هذا المقدار لا ينحسم به الإشكال من أصله؛ لأنّ تمام هذه المقدمات منتهيّه

بالاخره لإرادته تعالى الأزليته ومشيتته القاهره، فإذا شاء الله الإيمان وأراده من العبد آمن العبد به دون تخلف منه، غير قادر على تركه وهكذا فى الطاعه وغيرهما من الأفعال ، فلا يبقى مع ذلك اختيار للعبد حتى يتعلّق به الإراده التشريعيّه بالإيمان والطاعه؛ لأنّه إمّا مؤمن قهراً مع إرادته الله وإلا كافر عاصٍ، فلا خيار للعبد بل هو مسيرٌ مجبور.

قلت : إنّ الإراده الأزليّه التكوينيّه من الله تبارك وتعالى المتعلّقه بالأشياء على قسمين:

تارةً : تتعلّق بشيء بصوره الإطلاق من دون واسطه شيء آخر فيما بين إرادته وبين ذلك الشيء، وهو كما فى إرادته الله لخلقه نوع الموجودات والممكنات التى وجدت بحسب مشيئته جلّ وعلى، كما أشار إليه فى قوله تعالى: «أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (١)، فلا إشكال فى كونه هو الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى ، من دون واسطه شيء .

وأخرى : ما لا يكون كذلك ، بل يوجد الله تبارك وتعالى وينسب إليه من جهه أصل إفاضه الوجود الذى هو خير محض ، إلاّ أنّه أوجده من دون واسطه إرادته الغير واختياره ، بل قد تعلّقت المشيئّه بوجوده مع ميل العبد وإرادته واختياره، حيث لا يمنعه الله تبارك وتعالى عن ما يقصده العبد من وجوده، ويحقّقه ولو كان فى تحقّقه شراً ومفسدَةً للعبد أو لغيره من العباد ، إلاّ أنّ أثر شرّه يعود إلى العبد لا إلى الله تبارك وتعالى، كما يشير إلى ذلك ما فى بقوله تعالى : «إِنَّ



الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ» (١).

ففى هذه الصورة ما تعلقت به الإرادة، حيث كان بواسطة إرادته العبد، لا مجال لتخلّفه بعدما عمد العبد إلى إحضار المراد، بخلاف ما لا يكون كذلك مثل حال النوم والإغماء وأمثال ذلك .

لأنّ الخلاف حينئذٍ عبارة عن وقوع الشىء خلاف ما أَرَادَهُ تَعَالَى وهو محال؛ لأنّ تخلّف المراد عن الإرادة فى التكويني محال ، فالعبد الذى يتخيل فعل، العمل ويصدق ضرره دنيوياً كان أو آخروياً ، وبرغم ذلك أقدم بإحضار الشىء تبعاً لهوى نفسه، فهو آثم ومخطئ لصدوره عن الاختيار فيستحقّ العقوبة ، وإذا فعل فعلاً حسناً كذلك فيستحقّ المثوبة ولا امتناع فيه ولا إشكال .

أقول: وإن شئت كلاماً أوضح وأوفى ممّا ذكرنا فى هذه المسألة، حتّى يتّضح كلام المحقّق الطوسى بذلك ، فاعلم:

إنّ المراد من النظام الأكمل الأتمّ الذى يكون متعلّقاً لإرادته تعالى، بإرادته التكوينيّة، هو سلسله العلل والمعالي من بدو الوجود إلى الختم، لأنّ دار الوجود يعدّ دار العلل والأسباب، ولذلك اشتهر القول بأنّه أبى الله أن يجرى الأمور إلّا بأسبابها (٢).

١- سورة محمّد: الآية ٣٢ .

٢- راجع: «مجمع البحرين» مادّة السبب ، بتفاوت يسير، ولعلّ قوله تعالى: «وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَاتَّبَعِ سَبَبًا» فى سورة الكهف الآية ٨٤ و ٨٥ إشارة إلى ذلك، وكذا ما فى سورة الرحمن فى قوله تعالى: «لَا تَنْفُدُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» الآية ٣٣ .

ولعل من الموجودات الممكنة ما فيها من تأثيرات مخصوصه بنفسها لا توجد في غيرها ، ونفس العلية للأشياء ومعلولاتها ليست بمجعوله ، بل هي من خصوصيات ذوات الأشياء ، كما أنّ الذاتيات ومعلولاتها ليست بمجعوله ، بل هي من خصوصيات ذوات الأشياء، والذاتيات لا-تعلم، والمجعول من الأشياء ليس إلا-ذوات العلل والأسباب بالجعل البسيط ، فكلّ موجود وإن سبقته الإرادة الأزلية وكان وجوده مفاضاً من قبل المبدأ الفياض، إلا أنّ له خواصّ وآثار ذاتيه غير قابله للجعل ، وربما يصير علّه لغيره ومؤثراً فيه ، فما يكون مورداً للإرادة الأزلية والعلم الفعلى ليس إلا وجود الأشياء وتحققها بذواتها .

وأما عليتها ومعلوليتها فليستا مجعولتين، فلا تكونان متعلّقاتاً للإرادة والعلم الفعلى ، بل يشبه تعلّق العلم بها شبه العلم الانفعالى ، فهما وإن كانتا متعلّقتان للإرادة لكونهما من النظام ، إلا أنّه كان بالواسطة، أى لا يكون موجوداً ومتعلّقا للإرادة مستقلاً ، بل كان بالتبع ، فلذلك لا يكون متعلّقا للعلم الفعلى الموجب لوجودها ، بل يكونان متعلّقا للعلم الانفعالى بحسب ما يوجد فى الخارج، وبواسطة إرادته العبد يكون متعلّقا لإرادة الله، لا أن تكون إرادته الله موجبة لتحققهما بكيفيتها كما كان كذلك فى نفس وجود العلل بذواتها .

إذا عرفت ذلك ظهر أنّ النتيجة تكون حاصله من خلال أمرين:

الأمر الأوّل : إنّ الإرادة الموجوده فى العبد، إن كانت بوجودها وذاتها مجعوله للإرادة الأزلية، ولم نقل بالبيان الذى سبق أنّها ، فمع ذلك نقول إنّ عليتها ومعلولاتها ومنها الأفعال الصادره عنها لا تكون مجعوله مستقلاً ، بل كانت تلك من خواصّ العلّه وآثار الإرادة، فتكون متعلّقا للعلم الانفعالى ، فالعلم تابع للمعلوم

فيها، دون العكس بأن يكون المعلوم تابعاً للعلم كما في الأوّل، حيث يكون المعلوم وهو الإرادة بذاتها ونظائرها تابعه للعلم ، والظاهر أنّه الصحيح .

وبعبارة أوجز: ما يكون متعلقاً لإرادة الله بلا واسطه، فهو داخل في العلم الفعلي ، وما كان مع الواسطه فهو داخل في الانفعالي .

الأمر الثاني: ظهر بما عرفت ما ذكر في ذيل الكلام، من التبعية المذكوره في كلام المحقق الطوسي قدس سره ، فإنّه أمر قابل للقبول، ولا مجال للردّ عليه بما قيل من أنّ المتابعه ثابتة في العلوم الانفعاليه دون الفعلية، كما صرح بذلك السيد الخميني في كتابه «الطلب والإرادة» ، لما قد عرفت من اختلاف محلّ كلّ علم بحسب متعلقه ، وعرفت أيهما كان فعلياً أو انفعالياً .

أقول: وهكذا ثبت اندفاع الإشكال المتوجه إلى جبرية الإرادة بالنسبة إلى إرادة الله الأزليّة والمشيئة الإلهية، وثبت بأنّ الله تبارك وتعالى قادر بالقدره المطلقة على جميع أفعال العباد، لقدرته بتعلّق إرادته بكلّ شيء بلا واسطه لو شاء ، بل لو تعلّقت إرادته عجز العباد جميعاً عن مخالفه إرادته، ولعلّه المراد من قوله تعالى : «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (١) .

كما أنّ الله تبارك وتعالى قادر بالقدره المطلقة على إيجاد أفعال العباد بالواسطه، من دون أن ينفي اختيارهم وإرادتهم من انتخاب الخير والشرّ والهدايه والضلاله أشار إليه تعالى بقوله: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (٢) ،

١- سورة الإنسان : الآية ٣٠ .

٢- سورة الإنسان : الآية ٣ .

وأيضاً في قوله تعالى: «وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»<sup>(١)</sup>، فذلك تكون مثل هذه الأفعال الصادره من العبد عين الاختيار، فله تبارك وتعالى أن يجازى العباد بأعمالهم من الخير والشر، كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وآله في الحديث المشهور والمعروف على الألسنة بأن الناس مجزون بأعمالهم إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً.

فإن قلت: بقي هنا إشكال آخر وهو أنه لماذا يختار الكافر الكفر والمؤمن الإيمان، والفاسق الفسق، والمطيع الإطاعة والانقياد، وليس هذا إلا من جهه سوء سريرته وخبث طينته في الكافر والفاسق، وحسن سريرته وطيب طينته في المؤمن المنقاد، وسوء السريره وحسنها لا يكونان إلا من جهه الشقاوه الذاتيه والسعاده كذلك، فالذاتى ممّا لا يمكن أن يعلل، وهو الذى أشار إليه الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

\* ذاتى شىء لم يكن معللاً \*

بل قد يؤيد ذلك ما ورد فى الآثار والأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله، قوله: (بأن الناس معادن كمعادن الذهب والفضّه)<sup>(٢)</sup>.

كما ورد أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: (السعيد سعيد فى بطن أمه، والشقى شقى فى بطن أمه)<sup>(٣)</sup>.

فإذا كانتا ذاتيتين فلا يقدر الإنسان أن يغيّر ما خلق الله له، كما وردت

١- سورة الكهف: الآية ٢٩.

٢- سفينه البحار: ج ٢ مادّه عدن.

٣- كتاب التوحيد: الباب ٥٨ الحديث ٣.

الإشارة إليه في قوله تعالى: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (١) أى سنّه ثابتة راسخه لا تتغير ، فرجع الأمر إلى كون الكفر والعصيان والطاعة والإيمان معلولين للشقاوه والسعاده الذاتيتين، ومعدودان أمرين غير اختياريين، فلا يصحّ العقوبه لأجل المخالفه والمثوبه عند الموافقه ، فعاد الإشكال والمحذور .

قلت : لا- بأس فى بيان الجواب عن هذا الإشكال، من ذكر ما يحصل به تلك الحالات للإنسان، وبيان مفاد الأخبار ومضمونها، وكيفيه دلالتها، وذكر مأخذها ومدركها، والتوضيح فى حولها ، حتّى يكون الناظر إلى ذلك مستبصراً بحقيقه المطلب، ويرتفع به الإشكال إن شاء الله ، فنقول ومن الله الاستعانه :

اعلم أنّ الإنسان كما أنّه يكون بدنه وجسمه مركّباً من طبائع مختلفه متباينه من حيث الذات، ومن حيث الآثار والخواص والمقتضيات، ولذلك تعرض عليه الحالات المختلفه من الصحّه والسقم، والفرح والنشاط، والهّم والحزن، ويحتاج إلى الأكل والشرب بكيفيات مختلفه حارّه وبارده ورطبه ويابسه، كذلك يكون روحه وجوهره الحقيقى الذى صار به إنساناً مركّباً من دقائق مختلفه ولطائف متباينه، من حيث الآثار والخواصّ فى عالم المعنويات فى مقابل ما سبقها من أجزاء من عالم الماديات .

فهذا الإنسان الذى عبّر عنه أمير المؤمنين عليه السلام بالعالم الأكبر فى المنظوم المنسوب إليه بقوله عليه السلام :

أترعمُ أنّك جرمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العالمُ الأكبرُ

يعدّ مجموعه من تلك الأميال المختلفه، والاستعدادات المتشّته، فكما أنّه قد يمرض وقد يصحّ وقد ينشط وقد يحزن من حيث عالم الوجود والجسم، كذلك له حالات مختلفه في عالم الروح أيضاً؛ حيث أنّه قد يتهدّب ويصبح متديناً وتلومه النفس اللّوامة والوجدان الأخلاقي، فيقدم في هذه الحاله على الأعمال الحسنه والأعمال المحبوه الراجحه، وقد يعطف على الأفراد من بنى نوعه وغيره؛ ففي تلك الحاله كان فمناً هذه الحاله هي الجبهه المستعدّه لحسن الأفعال، وهي ارتباطه مع العوالم الملكوتيه العاليه الموجهه لصدور الأفعال الحسنه منه.

كما أنّه قد يعكس الأمر، فيصبح ذا خلق خبيث وأعمال قبيحه، مستتبعا للشهوات، ومتابعا لخطوات الشيطان، ويفعل من الأعمال القبيحه بحسب إرادته نفسه الأمّاره من دون أن يهاب الله القادر المتعال، حتّى يبلغ خبثه وسوء سريره إلى ما لا يصل إليه غيره من الموجودات؛ ففي ذلك يستحقّ اللعنه والنفره من ربّ العالمين، وقد أشار تعالى إلى ذلك بقوله: «قُتِلَ الْأَنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ» (١)، وهي إشاره إلى الجبهه المستعدّه لذلك، وهي ارتباطه مع الجبلّ الشيطانيه والطينه الخبيثه الملعونه.

فاختلاف حالات كلّ إنسان في عالم الماديات والمعنويات، أدلّ دليل على وجود الاستعدادات المختلفه في ذات الإنسان المستعدّه لقبول هذا تارة، وذاك أخرى. كما أنّه أيضاً دليل على حرّيته واختياره في ذلك، وعلى قدرته لاتخاذ ما هو خير له والاجتناب عمّا هو شرّ له، من تهيئه أسبابه الشرعيه

والمقتضيات العقلية التي قد أوضحتها الكتب السماوية من خلال بعثه الأنبياء، وبيان الوسيله الموجه لتقويه القوه العاقله الرافعه للأخلاق الرذيله والملكات الخبيثه، وتضعيف القوه الشيطانيه والشهويه السبعيه الموجه لحصول الأخلاق الكريمه والملكات الحسنه الجميله «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (١)، فلو كان صدور الأفعال عن العباد - سواء الأعمال الحسنه أو السيئه - أموراً غير اختياريه، فلماذا يشاهد فيها من الاختلاف والتباين والتنوع، فإنّ جميع ذلك دليل على أنّ هذه الأفعال صادرة عن ميوله ورغباته وشهواته النفسانيه وأنه مختارٌ في انتخاب طريقته، كما أشير إليه في بعض الآثار المرويّه عن الصادق عليه السلام بأنّ للإنسان أذنان في قلبه ينفث في أحدهما الملك وفي الأخرى الشيطان (٢). وأيضاً ما ورد عن الباقر عليه السلام بأنّ في قلب الإنسان نقطتين نقطه بيضاء ونقطه سوداء، فإذا صدر عنه المعصيه زاد السواد بحيث ربّما يؤدّي إلى اضمحلال النقطه البيضاء، وقد يكون بالعكس (٣).

نعم، ما لا يمكن إنكاره مدخلية شرائط محلّ الخلقه، وما يتغذى منه المكلف، والظروف المحيطه بحياته، بل كلّ ما يكون مؤثراً في النفس الإنسانيه من أمور الخير والشرّ، وما يقتضيه ذلك الاستعداد من الشقاوه والسعاده، فيعينه في توجيهه نحو الأعمال القبيحه أو الحسنه، ولكن ذلك لا ينافي ما أثبتناه من اختياريه الأفعال الصادرة من العباد.

١- سورة الأنفال: الآية ٤٢.

٢- سفينه البحار مادّه أذن: ج ١ ص ١٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ جهاد النفس، الحديث ١٤.

كما يمكن الاستدلال على الدعوى المذكوره بمضامين الأدعيه والزيارات الوارده عن الأئمه الأطهار عليهم السلام ، كما فى زياره الوارث:

(كنتَ نوراً فى الأصلاب الشامخه، والأرحام المطهره، لم تنجسك الجاهليته بأنجاسها، ولم تلبسك من مدلهّمات ثيابها) .

حيث تشير هذه المقاطع من الزياره إلى محلّ رشد النطفه وتغذيتها، والمحيط الذى كان فيها، ولم يؤثّر فيه لأجل طهاره نطفتهم ونظافه تغذيتهم ، ويقابلهم المعاندون الذين خبثت سرائرهم فصدرت منهم الأعمال الشريره.

وبالجملة: فإنّ الشروط والأجواء المذكوره برغم أنّ لها التأثير فى تنميتها، لكنّها لا توجب سلب الاختيار عن الإنسان عمّا يختاره بالميل إلى جهه مقابله من الخير والشرّ، فيكون مختاراً فى أفعاله وأعماله .

فظهر ممّا ذكرنا بأنّ الشقاوه والسعاده ليستا ذاتيتين للإنسان، بل تكونان من حيثيات وجود الإنسان للميل إلى الخير والشرّ والعمل على طبقه .

فما توهمه صاحب «الكفايه» من كونهما ذاتيتين، ومن ثمّ تمسّك بالكبرى الثابته عند أهله بأنّ الذاتى لا يعلل ، فى غير محله.

هذا تمام الكلام فى أصل المسأله من الإشكال والجواب .

أقول: فإذا بلغ الكلام إلى هنا، فلا بأس بصرف عنانه إلى الحديثين المعروفين وبيان معناه وكيفية ارتباطهما بالمقام وعدمه . فنقول :

هناك خبران مرويان فى مصادرنا قد يستفاد منهما كون الإنسان مسلوب الإراده والاختيار فى أفعاله وأعماله:

أمّا الحديث الأوّل: وهو الذى رواه الأصحاب عن كتاب «شهاب الاخبار»(١)

١- راجع: سفينه البحار، مادّه عدل.



عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) .

فقد استدلّ به صاحب «الكفايه» على أنّ الاختلاف في الشقاوه والسعاده يكون مثل الاختلاف في المعادن من الذهب والفضة ذاتياً ، وقد ورد التصريح بهذا الاحتمال في كتاب «الطلب والإرادة» للمحقّق الخميني حفظه الله بقوله :

(تنبيه: ومما ذكرنا ظهر مغزى قوله : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)(١)، فإنّه كناية عن اختلاف نفوس البشر في جوهرها صفاءً وكدوره، كاختلاف المعادن في الصور النوعية والخاصية ، حيث أنّه يمكن أن يكون المقصود بذلك هو الصفاء لمن كان سعيداً، والكدوره لمن كان شقيماً من حيث جوهرها، فيوافق ما استفاده صاحب «الكفايه» رحمه الله ) .

كما أنّه يمكن أن يكون المقصود من هذه الجملة بيان مراتب كمالات الإنسان؛ يعنى أنّ الله تبارك وتعالى خلق الإنسان، وأعطى الوجود لكلّ فرد من أفرادها، من دون فرق واختلاف في أصل نعمه الوجود ، إذ الأفراد من حيث الوجود متساوون، بلا فرق في ذلك بين شرّهم وخيرهم، إلّا أنّهم مختلفون من حيث الوصول إلى مراتب الكمالات؛ فبعضهم يبلغ إلى مرتبه يفوق تصوّر البشر العادي، كالأنبياء والأئمّه والأولياء ، كما أشار إليه في بعض آياته بالنسبه إلى النبيين بقوله تعالى : «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (٢) ، و«وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (٣) وغير ذلك من الآيات .

١- الطلب والإرادة: ١٤٩.

٢- سورة الإسراء : الآية ٥٥ .

٣- سورة الإسراء : الآية ٧٠ .

فإنّ التفضيل وإن كان منسوباً إلى الله تبارك وتعالى ، إلاّ أنّه كان من جهه كونه معطياً وواهباً لكلّ خير وكمال بواسطه قابليته المحلّ ولياقته ، لوضوح أنّه لا يعقل أن يهب الله تعالى هذه المراتب لكلّ موجود إلاّ بعد كونه قابلاً ، فلا يبعد أن يكون التشبيه في هذا الخبر ناظراً إلى هذا المعنى ، وهو تفاوت مراتب الكمالات من مراتب السعاده .

غايه الأمر يمكن استفاده الاختلاف في أصل مرحله الشقاوه والسعاده باختياره ، من جهه اختيار الإنسان في تكميل مراتب السعاده ، بأن يقال : كما أنّ الإنسان مختار في تحصيل تلك المراتب من السعاده والكمال ، فكذلك مختار في تحصيل أيّهما أيضاً من السعاده والشقاوه ، كما أنّه مختار في تحصيل مراتب الشقاوه والخبائث ، فهذا الاحتمال في الخبر من جهه التشبيه في خصوص مراتب السعاده والكمالات يعدّ قوياً جداً.

أقول: ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما استظهره صاحب «الكفايه» والمحقّق الخميني ، كما بطل ما استظهره صاحب «نهايه الدرايه» حيث جعل ذلك من جهه الاختلاف في قابليته المحلّ من حيث إفاضه الوجود ، حيث صرّح بقوله :

(وإن كان بالإضافه إلى الوجود ، فهو فاسد ، لما عرفت من أنّ إفاضه الوجود على وفق قبول القوابل عدلّ وصواب ، وهذا معنى ما ورد من أنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضّه ، وهو معنى قوله عليه السلام : (السعيد سعيدٌ في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه) . انتهى كلامه (١) .

وجه الاندفاع: ما عرفت من أنّ الظاهر كونه تشبيهاً لمراتب الكمالات فقط لا خصوص السعادة والشقاوه ، على حسب ما يدلّ عليه عطفه بحديث السعيد والشقيّ ، هذا أولاً .

وثانياً : قد عرفت بأنّ الناس، بل كلّ الموجودات متساوون من حيث أصل الوجود، حيث أنعم الله تعالى على جميعهم نعمه الوجود بالتساوى، لكنّهم مختلفون من جهات أخرى من جهة الأولويّه والأولّيّه وغيرهما؛ نظير أولويّه وجود العلّه بالنسبه إلى وجود المعلول وأمثال ذلك ، ومنها السعادة والشقاوه، لكن بحسب ذات الوجود فإنّ الجميع متنعمون به على السويّه كتّعمهم بالإمكانيّه، فلا تُحدّد من تلك الجبهه لا ينافى الاختلاف في الأفعال الصادره ، فتأمل فإنّه لا يخلو عن دقّه .

فثبت من جميع ما ذكرنا في هذا الحديث بأنّه لا يخلو عن دلالة حول اختياريّه الإنسان في تحصيل الكمالات ، فبالنسبه يفهم اختياره في مقابلاته وفي بديل السعادة من الشقاوه أيضاً ، والله العالم بحقيقه الحال .

وأما الحديث الثاني: فهو الخبر الذى رواه الشيخ الصدوق فى كتابه «التوحيد» بسنده عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله حيث يدلّ على صدوره عنه صلى الله عليه وآله ، كما رواه عنه العلّامه المجلسى فى «بحار الأنوار» بسنده نقلاً عن كتاب «التوحيد» للشيخ الصدوق، عن محمّد بن أحمد العلوى، عن ابن قتيبه، عن الفضل عن ابن أبى عمير، قال :

«سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله : (الشقيّ من شقى فى بطن أمّه ، والسعيد من سعد فى بطن أمّه؟) .

فقال : الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء .

قلت له : فما معنى قوله صلى الله عليه وآله : (اعملوا فكل مسير لما خلق له)؟

فقال : إن الله عز وجل خلق الجن والإنس ليعبدوه، ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عز وجل : «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١) فسير كلاً لما خلق له ، فالويل لمن استحَبَّ العمى على الهدى (٢) .

أقول: بعدما ثبت من خلال هذا النقل أنه منقول وصادر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، فلا بأس بذكر ما قيل في تفسيره، ثم نذكر الاحتمال الأصح عندنا، فنقول:

ذهب صاحب «الكفايه» إلى أن هذا الخبر شاهد على أن الشقاوه والسعاده تعدان من الأمور المتأصّله في ذات الإنسان، فكأنه أراد بأن السعيد سعيد من أصله والشقي كذلك .

ولكن المحقق الأصفهاني في «نهايه الدرايه» - بعد تمهيد مقدمات طويله لا ضروره في نقلها - قال ما هذا لفظه:

(إذا تمهّدت هذه المقدمات وتدبّرت فيها حقّ التدبّر، تعرف أن تفاوت الماهيات الجنسيه والنوعيه والصنفيه والشخصيه في أنفسها ولوازمها، بنفس ذواتها لا- بجعل جاعل وتأثير مؤثّر، فمنهم شقي ومنهم سعيد بنفس ذاته وماهويته، وحيث كانت الماهيات موجوده في العلم الأزلي، وطلبت بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود، ويمتنع عليه الإمساك عن الوجود وحيث أن

١- سورة الذاريات : الآية ٥٦ .

٢- البحار : الباب ٦ من أبواب السعاده والشقاوه ، الحديث ١٠ .

الجود بمقدار قبول القابل، وعلى طبق حال السائل، كانت الإفاضه عدلاً وصواباً، إذ الشيء لا ينافى مقتضاه، إفاضه الوجود على الماهيات كائنه ما كانت، إفاضه على ما يلائم الشيء، حيث أنّ الشيء يلائم ذاته وذاتياته ولوازمه .

وقياسه بإجابه السفیه، قياس باطل، إذ السفیه ربما يطلب ما ينافى ذاته، فإجابه خلاف الحكمة، بخلاف إجابه الماهيات، فإنه لا اقتضاء وراء الذات والذاتيات.

فالاعراض إن كان بالإضافة إلى مرتبه الذات والماهية، فهو باطل، بأنّ الشقيّ شقيّ في حدّ ذاته، والسعيد سعيد كذلك، كما عرفت والذاتي لا يعلل إلا بنفس ذاته.

وإن كان بالإضافة إلى الوجود، فهو فاسد، لما عرفت من أنّ إفاضه الوجود على وفق قول القابل عدل وصواب، وهذا معنى ما ورد من: (أنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)، وهو معنى قوله: (السعيد سعيد في بطن أمه والشقيّ شقيّ في بطن أمه). انتهى موضع الحاجة من كلامه (١).

وصريح كلامه دالّ على أنّ الشقاوه والسعاده تكونان للماهيات بحسب مقتضى ذواتها لا بجعل جاعل وتأثير مؤثر، فمنهم شقيّ ومنهم سعيد بنفس ذاته وماهويته . غايه الأمر حيث طلبت الماهيات - بلسان حال تلبس الوجود - الدخول إلى دار الحقيقه والوجود، فأعطاها الله ذلك .

أقول ويرد عليه أولاً: بأنّه اعتبر السعاده والشقاء من الأمور المربوطه

بالمهيات ، مع أنه ليس كذلك، إذ هما تعدّان من حيثيات الوجود كما سنبيّن لك إن شاء الله ما هو المتّضح لذلك .

وثانياً : لازم عدم كونهما من ذاتيات الشيء، أن لا يكون الإنسان قادراً على خلافه، لأنّ ذاتي شيء لا يتغيّر، مع أنه لا نقاش في إمكان التغيّر والتبديل فيه، ولذلك جاء في الأدعية الواردة في الليالي الأخيره من شهر الصيام - وهي الليله الثالثه والعشرين - قوله : (وإن كنت من الأشقياء فامحنى من الأشقياء واكتبنى من السعداء، فإنّك قلت في كتابك : «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (١) ، فلو كان الشقاء ذاتياً فلا معنى لأن يطالب العبد ربّه لأن يمحوه عن سلسله الأشقياء، ويدرجه في زمرة السعداء ، فيفهم أنه كان أمراً اختيارياً يمكن أن يتغيّر بتوفيق من الله وهمّه من العبد .

وثالثاً : يلزم أن يكون الإشكال السابق من الجبر والاضطرار وعدم صحّه التكليف والعقوبه عند المخالفه باقياً، لأنّه حينئذ يكون باقتضاء طبيعته وجبلته .

أمّا المحقّق الخميني حفظه الله: قد سلك مسلكاً لا يخلو عن وجهه، حيث قال:

(ويمكن أن يكون المراد منه ما تّبهنّا عليه من اختلاف النفوس في بدو النشو، فإنّ النفس المفاضه على المادّه اللطيفه لطيفه نورانيّه، تكون ممّن تحنّ إلى الخيرات وموجبات السعاده، فهيسعيده خيرّه، وعكس ذلك ما يفاض على المادّه الكثيفه. وقد عرفت أنّ هذا الحنين والميل لا يخرج النفوس عن الاختيار والإراده.

ثمّ قال : ولا ينافى ما ذكرناه ما في «التوحيد» ، فنقل الحديث بتفصيله .

ثم قال : فإن من علم الله أنه سيعمل عمل الأشقياء، هو الذى ينتهى أمره إلى الشرّ وإلى النار ، وهو الذى تكون طيبته من السجّين، والنطفه التى كانت مبدئه القابلى نطفه خبيثه صلبه كدره .

وكذا فى جانب السعاده ، ولا ينافيان الاختيار والإرادته كما أشار إليه فى ذيل الحديث الشريف(١). هذا، وله - حفظه الله - كلامٌ سبق هذا البيان، حيث يقول: - بعد ذكر مقدّمه لبيان الذاتيات ولازم الماهيّة - :

(إذا عرفت ما تلوناه عليك اتّضح لك أنّ السعاده والشقاوه ليستا ذاتيتين غير معلّتين، لعدم كونهما جزء ذات الإنسان ولا لازم ماهيته ، بل هما من الأمور الوجوديّة التى تكون معلّله ، بل مكسوبه باختيار العبد وإرادته ، فمبدأ السعاده هو العقايد الحقّه والأخلاق الفاضله والأعمال الصالحه ، ومبدأ الشقاوه مقابلاتها ممّا يكون لها فى النفس آثار وصور، ويرى جزائها وصورها الغيبية فى عالم الآخرة على ما هو المقرّر فى لسان الشرع والكتب العقلية المعده لتفاصيل ذلك .

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ السعاده والشقاوه، لما كانتا منترعتين من الحيثيات الوجوديّة، وهى كما عرفت معلّله كلّها ، فلا سبيل إلى القول بأنّها من الذاتيات الغير المعلّله(٢) ، انتهى كلامه .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، وكان كلامه موافقاً لما حقّقناه قبل ذلك بكون السعاده والشقاوه من الحيثيات الوجوديّة لا من الذاتيات غير المعلّله ، هذا أوّلاً .

وثانياً : كلامه موافق لما قلناه من مدخلية الظروف والشرائط فى تأثير

١- الطلب والإرادته: ١٤٩.

٢- الطلب والإرادته: ١٣٩.

الاستعدادات فى الوجهه التى أعانتها تلك الشرائط، من كلفئه الخلقه للنطفه والتغذيه والإرضاع والمزواجه والمعاشره والترفيه وغير ذلك من الأمور الدخيله .

هذا، ويقتضى المقام أن نضيف إلى الأمور المذكوره أموراً أخرى دأله على أن السعاده والشقاوه من الأمور المنتزعه والحيثيات الوجوديه .

فنبول أولاً: قد عرفت أنه لو كانتا ذاتيتين فلماذا وردت فى الأدعيه من المطالبه بإمحاء اسم الشقى من ديوان الأشقياء، والكتابه فى ديوان السعده، مع أن طلب ما لا يمكن أن يتغير لغو كما لا يخفى .

وثانياً: إن منشأ تحقّق السعاده والشقاوه يكون فى الآثار والخواص؛ يعنى أن السعيد كان سعاده من زمان بلوغه إلى مرحله التكامل الروحانى الملكوتى حتى يكون فى راحه دائميّه واستراحه أزلتيه، لصبره فى أيام قصيره من أيام الدُّنيا ومخالفته لهواه النفسانيه، وفى قبالة الشقى الذى كان شقاءه من جهه بلوغه إلى مرحله الابتلاء الدائمى، والعقوبه الأبدية بعذاب أليم لأجل ما قام به من إشباع هواه النفسانيه وانقياد النفس فى مشتهياتها وأميالها المبعوضه للرحمن والمرضىه لخواطر الشيطان ومن تبعه، فالسعاده والشقاوه تعدّان نتيجة أعمال الإنسان وما يصدر منه من الأفعال، فهما حاصلتان لاحقاً لا سابقاً وقبل التكليف والعمل حتى يقال إنهما ذاتيان .

وثالثاً: يمكن تأييد الاستدلال لذلك، وكونهما مرتبطين بالأعمال والأفعال لا- أن يكونان من الذاتيات . بما ورد فى الخبر المنقول عن كتاب «الخصال»، والذى نقله العلامة المجلسى فى «بحار الأنوار» بسنده عن وهب بن وهب، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آباءه، عن عليّ عليهم السلام، أنه قال :



«حقيقه السعاده أن يختم الرجل عمله بالسعاده ، وحقيقه الشقاوه أن يختم المرء عمله بالشقاء»(١).

بل يمكن استفادته من الخبر الذى رواه العلامة المجلسى فى «البحار» بسنده نقلاً عن البنزطى، قال :

«سمعت الرضا عليه السلام يقول : جفّ القلم بحقيقه الكتاب من الله بالسعاده لمن آمن وأتقى، والشقاوه من الله تبارك وتعالى لمن كذب وعصى»(٢).

حيث يدل على كونه كذلك فى أم الكتاب، أى أنّ الرجل فى علم الله كذلك، وذلك لا ينافى الاختيار فى مقام العمل .

فإن قلت : فإن كان المطلب هو الذى ذكرناه فى معنى السعاده والشقاوه من كونهما من العنوانين المنطبقه على الأعمال ، فكيف التوفيق حينئذٍ بينه وبين ما ورد فى الخبر من اعتبار السعاده والشقاوه متحققه من بطن الأم ، فيفهم كونهما ذاتيين ووجودهما قبل تحقق التكليف والعمل والفعل ، هذا .

قلت أولاً: إنّ الخبر ضعيف السند لمجهوليه حال محمّد بن أحمد العلوى وابن قتيبه، فإذا كان مجموع الحديث ضعيفاً ، فلا يمكن إثبات كلام النبى صلى الله عليه وآله ، لو لم يرد نصّه بسند آخر فى حديث غيره كما لا يخفى .

وثانياً : إنّ هذا الخبر مشتملٌ على المعانى الوارده فى خبر آخر منقول عن الرسول صلى الله عليه وآله بما لا ينافى ما ذكرنا ، بل قد يؤيّده لإرجاع السعاده والشقاوه إلى علم الله تبارك وتعالى بعمل العبد قبل أن يبلغ مرحله التكليف أو الفعل ، وعلم الله بذلك

١- البحار : ج ٥ / ١٥٤ الباب ٦ ، الحديث ٥ و ٤ .

٢- البحار : ج ٥ / ١٥٤ الباب ٦ ، الحديث ٥ و ٤ .

قبل تحقّقهما لا ينافى ثبوتهما بعد ذلك باختياره .

وثالثاً : هذا فضلاً عن أنّ نفس الخبر مشتمل على الذى يؤيّد دعوانا وهو قوله الوارد فى ذيل الخبر أنّه صلى الله عليه وآله قال : (اعملوا فكلُّ ميسّر لما خُلِقَ له)؛ يعنى لا بدّ لكم من العمل بما قد جعل فى أيديكم وسهّل عليكم لتحصيله لكونه مخلوقاً له .

فأجاب عليه السلام : بأنّ الله تبارك وتعالى خلق الجنّ والإنس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه ، فجعل لهم أسباب الهدايه، وسهّل لهم ما يوجب التوفيق للهدايه والسعاده ، فكأنّه عليه السلام أراد بذلك بيان أنّ السعاده والشقاوه أمران اكتسائيان لعمل العباد ، ولا مجال للزعم بأنّ الإنس والجنّ مجبورين فيهما، كما لا يخفى على المتأمل فى مضمون الحديث.

هذا تمام الكلام حول مبحث الجبر والاختيار، وقد تعرّضنا له بما يقتضيه المقام، والحمد لله أولاً وآخراً.

\*\*\*

## فى صيغه الأمر

## الكلام فى صيغه الأمر

يدور البحث فى المقام عن دلالة صيغه الأمر ، ففيها مباحث :

المبحث الأول : فى بيان معنى الموضوع له لصيغه (إفعل) وما شابهها :

وقد ذكر لها معان متعدده :

منها : الطلب البعثى كما هو الغالب .

ومنها : للتمنى ، وقد مثل له بالشعر المعروف لإمرئ القيس فى معلقته :

ألا يا أيها الليل الطويل أنجلِ بصبحٍ وما الإصباح منك بأمثل (١)

ومنها : للتهديد ، كقوله تعالى : «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (٢) .

ومنها : للإنذار ، كقوله تعالى : «فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدُّ غَيْرِ مَكْدُوبٍ» (٣) .

ومنها : للإهانة ، كقوله تعالى : «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (٤) بعد قوله تعالى : «ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ» (٥) .

ومنها : للاحتقار ، كقوله تعالى : «أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ» (٦) .

١- جامع الشواهد : ١٦١ .

٢- سورة فصلت : الآية ٤٠ .

٣- سورة هود : الآية ٦٥ .

٤- سورة الدخان : الآية ٤٩ .

٥- سورة الدخان : الآية ٤٨ .

٦- سورة يونس : الآية ٨٠ .

ومنها: التعجيز ، كقوله تعالى : «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (١) .

ومنها: التسخير ، كقوله تعالى : «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (٢) .

وغير ذلك من المعانى ، وقد أنهاها صاحب «هدايه المسترشدين» إلى أربعة وعشرين ، ومن أراد الإطلاع عليها فليراجعه أو إلى غيره من المطولات .

وكيف كان، فهل هى حقيقه فى الجميع على نحو المشترك اللفظى ، أو على نحو المشترك المعنوى ، أو أنها على نحو الحقيقه والمجاز ، بأن يكون الواحد المعين منها حقيقه ، والباقي مجازاً ، أو كان الباقي على نحو المشترك المعنوى ، وجوه وأقوال :

قال صاحب «الكفايه»: أنها حقيقه فى خصوص الطلب الإيقاعى الإنشائى، بداعى البعث والتحرك، فلا تستعمل إلا فيه، ويكون فى هذا حقيقه دون سائر الدواعى، وإن كانت الصيغه فيها أيضاً مستقله فى الطلب الإيقاعى الإنشائى .

ووافقه على ذلك صاحب «عنايه الأصول»، والمحقق الأصفهانى صاحب «نهايه الدرايه».

بل قد يستظهر ذلك من كلام المحقق البجنوردى .

ولكن قد ذهب سيدنا الحكيم قدس سره فى «حقائق الأصول» إلى: (أنها موضوعه للنسبه التكوينيّه القائمه بين المكوّن والمكوّن (بالفتح) ، فمعنى اضرب (كُن ضارباً)، ومعنى كن ضارباً جعله ضارباً ، فهى لإنشاء الماده المنتسبه إلى المتكلم نسبه التكوين، واستفاده الطلب منها من جهه ملازمه التكوين لتحقق إرادته فى

١- سورة البقره : الآيه ٢٣ .

٢- سورة البقره : الآيه ٦٥ .

نفس المكوّن، فهي تحكى عن الطلب النفسى بالالتزام على النحو المذكور ، وهى فى جميع الموارد مستعمله فى التكوين حقيقه، كما فى قوله تعالى : «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (١) ، أو ادعاءً كما فى سائر الموارد من استعمالها، لا فى إنشاء النسبه الكليه كما قد يظهر بالتأمل) ، انتهى كلامه (٢) .

أقول: ولا يخفى عليك ما فى كلام السيد الحكيم من الإشكال:

أولاً: أنه يلزم أن يكون جميع الاستعمالات فى المحاورات من الأوامر مجازاً، لأنها مستعمله فى التكوين بزعمه ادعاءً، لعدم معقوليه الجعل والتكوين الحقيقى إلا من الله سبحانه وتعالى، ومن كان مؤيداً من عنده كالأنبياء والأئمه عليهم السلام .

وثانياً: إنه لو كان معنى اضرب هو جعله ضارباً، لزم من ذلك أن يكون هذا الجعل محققاً قبل تحقق الضرب حتى ينسب إليه ، مع أنه فاسدٌ جدّاً، لوضوح أنّ الضرب يعدّ من الأمور الحقيقه الخارجيه الغير قابله للجعل .

وعليه، فلا يمكن الموافقه مع ما التزم به رحمه الله .

وأيضاً: ما التزم به صاحب «الكفايه» مقرون بالصحه، لو أراد من كونه حقيقه فى الطلب الإنشائى، أى إيجاد البعث بالقول، حتى يكون مفاد الصيغه معنىً إيجادياً لا- حكائياً، فيكون نظير البعث بالفعل أو الإشاره نحو المطلوب ، كما أنّ البعث العملى وهو تحريك للمأمور به نحو المطلوب بأخذ يده وجزه إليه ، هكذا يكون فى الصيغه فى نحو بعث وتحريك نحو المطلوب بالقول ، فكلامه فى غايه

١- سورة يأس : الآيه ٨٢ .

٢- حقايق الأصول : ج ١ / ١٥٧ .

المتانه . لكن كون هذا مقصوده ، ممّا لا تفيده العبارة .

وأما إن كان مقصوده كون المعنى هو نفس الطلب الحقيقى الذى يكون هو عين الإراده، أو كان هو إنشاء الطلب، كما هو ظاهر كلامه ، فهو مخالف لما التزمنا به الذى كان موافقاً مع ما هو المتبادر منها، كما لا يخفى .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر فساد كلام المحقق النائينى والمحقق الحائرى ومن تبعهما، من جعل مفادها هو الحكايه عن النسبه الإيجاديه بين الفاعل والمبدأ - كما قاله النائينى - ، أو موضوعه لأن تحكى عن حقائق موجوده فى النفس وهى الإراده الموجوده فيها ، كما عن المحقق الحائرى قدس سره .

وأيضاً: ظهر فساد كلام المحقق الخوئى فى «المحاضرات» من جعله عبارة عن اعتبار الأمر النفسانى، وإبرازه فى الخارج بمبرز، من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك ، ثم التزم بتعدد المعانى، وإن اختار أخيراً كونه حقيقه فى واحدٍ منها ومجازاً فى غيره .

لما قد عرفت بأن الحكايه إنّما تكون فى النسب الخبريه لا- الإنشائيه، لأنها إنّما كانت لإنشاء البعث والتحرك نظير البعث والتحرك بالعمل .

نعم ، يفهم بالملازمه بواسطه التحريك نحو المطلوب، كون المأمور به مطلوباً له ومراداً منه ، ولا بدّ على المكلف القيام بإحضاره.

وعليه، فما ذكرناه موافق لما ذهب إليه المحقق الخمينى قدس سره ، بل قد يستفاد من كلام المحقق البروجردى فى مادّه الأمر مثله أيضاً .

وبالجملة: يمكن تقرير ذلك بأن نقول:

إنّ الصيغه مركبه من المادّه والهيئه ، فالمادّه لا تدلّ إلا على أصل المبدأ ،

والهيئه الأقربيّه لا تدلّ إلا على إيجاد النسبه البعثيه للمأمور به إلى نحو المطلوب الذى قد وجد فى مادّته ، وعليه فلا حكاية عن شىء ثابت قبل الإيجاد حتّى يقوم المكلف بحكايتها ، وإن كان المقصود من الوجود قبله هو الإراده فى النفس فهى تعدّ من الأمور الحقيقيه الغير قابله للإيجاد والإنشاء . فالمسأله واضحه بحمد الله .

قال صاحب الكفايه : (قصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعى البعث والتحرريك، لا- بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقهً، وإنشائه بها تهديداً مجازاً ، وهذا غير كونها مستعمله فى التهديد وغيره ، فلا تغفل) .

وفيه أنه يمكن أن يُقال : بأنّه إذا فرضنا استعمال الصيغه فى جميع تلك الموارد من المعانى، استعمالاً فيما وضعت له، وهو الطلب الإيجادى والإنشائى، فيكون الاستعمال حينئذٍ حقيقياً، لكونه استعمالاً فى الموضوع له ، ولو كان الداعى من الاستعمال أحد تلك الدواعى من التهديد والتعجيز وغيرهما، لاستبعاد أن يكون الاختلاف فى الدواعى موجباً لدخالته فى كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً؛ لأنّ الملا-ك فى الحقيقه والمجاز، ليس إلا- الاستعمال فيما وضع له وغيره ، فإذا استعمل فيما وضع له فهو حقيقه، حتّى ولو كان بداعى غير البعث والتحقيق .

كما أنّ الاستعمال فى غيرها وضع له مجازٌ ، حتّى ولو كان بداعى البعث والتحرريك .

وبالجملة: مدخليه اختلاف الدواعى فى تحقّق صدق عنوان الحقيقه والمجاز - عدا الاستعمال فى الموضوع له وعدمه - ، تكون فى غايه الإشكال .

فعلى هذا، يكون استعمال صيغ الأوامر فى جميع تلك الأمثله الوارده فى

القرآن استعمالاً حقيقياً، إذا كانت مستعمله فى إنشاء الطلب الإيجادى حقيقهً، ولو بقصد التهديد وغيره .

فبناءً على هذا، ينحلّ الإشكال فى سائر الصيغ الإنشائية بالنسبه إلى الله تعالى، من التمنى والترجى والاستفهام، كما فى قوله تعالى : «وَمَا تَلُكُ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى» (١) ، وقوله تعالى : «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (٢) . وأمثال ذلك ، حيث إنّه يستحيل فى حقه إرادته المعانى الحقيقته من تلك المعانى، لاستلزامها الجهل فى الاستفهام والترجى والعجز فى التمنى فى حقه تعالى، كما لا يخفى .

وجه الانحلال : ما عرفت بأنّ تلك الألفاظ قد استعملت فى الموارد المذكوره، فيما وضعت له من التمنى والترجى والاستفهام ، وإن كان لداع آخر غير طلب الفهم، المستلزم للجهل المستحيل فى حقه تعالى؛ نظير إظهار المحبه للمؤمن فى مثل الآيه الأولى ، أو إظهار التوبيخ والإنكار فى قوله تعالى : «قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ» (٣) ، أو الحكم بالإبطال فى قوله تعالى : «أَفَأَصْبِحُوا بِكُمْ بِالْبَيْنِ» (٤) ، وغير ذلك من الآيات ، فليست تلك الاستعمالات بمجاز أصلاً؛ لأنّ الصيغه قد استعملت فيما وضعت له ، فعليك بالتأمّل والدقه ، حتّى يظهر لك التفاوت بين قولنا وبين كلام صاحب «الكفايه» ، وما يرد عليه، حيث توهم بأنّ عدم انسلاخ الصيغ الإنشائية عن معانيها الأوليه كافٍ فى رفع الإشكال .

١- سورة طه : الآيه ١٧ .

٢- سورة طه : الآيه ٤٤ .

٣- سورة الصافات : الآيه ٩٥ .

٤- سورة الإسراء : الآيه ٤٠ .



مع أنه من الواضح على المبني الذي اخترناه، من عدم مدخلية اختلاف الدواعي في كيفية صدق الحقيقه والمجاز ، يصح ما ذكره .

وأما على ما اختاره في آخر كلامه: من تأثير اختلاف الدواعي في العنوان، فيلزم أن يكون استعمال الاستفهام والترجي لإظهار المحبه أو الإنكار وغيرهما مجازاً، لأنّ الحقيقى منهما عباره عمّا استعمل في داعى طلب الفهم، المستلزم لجهل المستفهم، وداعى التمنى المستلزم لعجز المتمنى، وهما مستحيلان في حقه تعالى ، فاستعمالهما في داعى غيرهما من إظهار المحبه يوجب المجازيه عنده .

مع أنك قد عرفت كونها حقيقه في تلك الآيات ونظائرها .

فى حقيقه صيغه الأمر

### فى حقيقه صيغه الأمر

المبحث الثانى: فى بيان ما الحقيقه المراده من الطلب بالصيغه

فنعول: اختلف الأصحاب فى حقيقه دلالة إن صيغه (افعل) على أقوال:

فقيل إنها حقيقه فى خصوص الوجوب، أو فى خصوص الندب، أو كان مشتركاً لفظياً فيهما، أو كان مشتركاً معنوياً، أى أن الصيغه حقيقه فى أصل الطلب الجامع لهما .

ثم على فرض كونها حقيقه فى الوجوب: هل كان ذلك بالوضع، أو كان بالانصراف إليه عند الإطلاق، أو كان بحكم العقل، أو كان بحكم العقلاء لا العقل، وجوه وأقوال:

وحيث أن هذا المبحث مشتمل على ما يستفاد منه فى كثير من الموارد، لا بأس بالبحث عنه بنحو الاستقصاء، فنختار ما هو الحقّ عندنا فى آخر البحث إن شاء الله .

أقول: وقبل الخوض فيه، لابدّ من تقديم أمور لا يخلو الاطلاع عليها عن الإفاده فى بحثنا هذا:

الأمر الأوّل: لا نقاش عند الإماميه والعدليه بكون الأوامر الصادره من الشارع، صادره عن قيام مصالح فى متعلقاتها، حذراً عن انتساب عمل اللغو والعَبَث إلى الحكيم المطلق، حيث أنّ الإنسان العاقل لا يفعل ولا يأمر بما ليس فيه مصلحة ومنفعه، فضلاً عن مثل ربّ الأرباب، الذى يكلّ ويعجز اللسان عن مدحه وتوصيفه، بل أى دليل أصدق وأتقن من نفس كلامه الشريف فى قرآنه المجيد،

حيث يصف نفسه تعالى: «الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ» (١).

فإذا كانت الأوامر صادرة عن المصالح الموجودة في متعلقاتها، فلا إشكال في أنّ المصالح في الموارد مختلفه، من جهة كونها مصلحة قد تكون تارة ملزمه وأخرى غير ملزمه، إذ لا تكون المصالح متساوية في جميعها، فإذا كانت المصالحه متفاوتة، فتوجب ذلك التفاوت اختلافاً في مرحله الإراده والطلب أيضاً، سواء كانت الإراده تكويته أو تشريعيه؛ لأنه لا يمكن أن تكون المصلحة متفاوتة، مع كون الإراده المتعلقه بها سنخاً واحداً، فبالنتيجه أنّ المصلحة قد تكون ملزمه وقد لا تكون ملزمه، فهكذا تكون الإراده المتعلقه بها شديده ومؤكده أو غيرهما، كما يمكن مشاهده ذلك بالمراجعه إلى وجداننا في حوائجنا اليوميّه، حيث أنّ الإراده المتعلقه بشرب الماء لرفع العطش المهلك، تعدّ أشدّ من الإراده المتعلقه لشرب الماء للتبريد فقط مثلاً.

فدعوى: عدم التفاوت بين الإرادتين، كما صدر عن بعض الأعاظم - المحقق النائيني - في «الفوائد» في مثل تلك الأمثله.

يعدّ دعوى بلا برهان، وخلافاً للوجدان، فلا يحتاج إلى مزيد بيان، كما لا يخفى.

فكما أنّ الإراده التكوينيّه متفاوتة في ذلك، فهكذا تكون الإراده التشريعيّه متفاوتة بتفاوت المصلحة، فينتزع عن الطلب المتولّد عن إرادته شديده الوجوب، فهو المستفاد من نفس الطلب أو من الأمور المقارنه معه، أو غير ذلك على حسب

اختلاف المشارب في ذلك، كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى .

كما ينتزع النذب عمّا لا يكون كذلك ، وهو واضح .

وبالتالي فالوجوب والنذب أمران انتزاعيّان عن الطلب الإنشائي الإيقاعي، المتولّد والمتحقّق عن الإرادة .

الأمر الثاني : أنّ امتياز الشئين يتحقّق بأحد الأمور الثلاث:

إمّا أن يكون بتمام الذات .

أو يكون ببعض أجزائها .

أو يكون بأمر خارج عن الذات .

فالأوّل: هو ما لا- يكونان مشتركين أصلاً، أو كان الاشتراك بأمر خارج عن تمام الذات، وهي كالأجناس العاليه وأنواعها كالجوهر مثلاً، ونوعه مع الكم، ونوعه حيث يكون تمام ذاتهما ممتازاً ولا اشتراك بينهما .

الثاني : ما يكون مشتركاً ببعض الذات دون بعض ، وهما نظير الإنسان والفرس، حيث أنّهما مشتركان في بعض الذات وهو الحيوانية، وممتازان في بعض آخر وهو الناطقية والصاهلية .

وثالثه : ما يكونان مشتركين في تمام الذات، ولكن امتيازهما كان بأمر خارج عن الذات، مثل العوارض الخارجيه المتشخصه، وهو كزيد وعمرو حيث أنّهما مشتركان في الإنسانية بتمام الذات، وامتيازهما تكون بواسطه العوارض الشخصيه .

وبقى هنا قسم رابع: وهو ما لو كان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وهو متحقّق في البسايط الحقيقيه كالوجود والعلم والإرادته، وأمثال ذلك من البياض

والسواد والخط الطويل والقصير .

بيان ذلك: أنّ ما به الاشتراك بتمام الذات، عبارته عن نفس الخطّ ، كما أنّه أيضاً ما به الامتياز في القصير والطويل ، كما هو الحال كذلك في البياض الشديد والضعيف ، فالطول والشده أيضاً معدودان من أصل البياض والخطّ ، فصارت الأقسام أربعة .

الأمر الثالث : بعدما ثبت أنّ الوجوب والندب حكمان متضادّان ، لأنّهما متّخذان من الطلب الحتمى وغيره ، يأتي البحث عن أنّه:

(١) هل هما أمران مركّبان، كما قيل عنهما بأنّ الوجوب عبارته عن طلب الفعل مع المنع من الترك ، وأنّ الندب هو طلب الفعل مع الاذن في الترك .

(٢) أم أنّهما أمران بسيطان بأن يكون الوجوب هو الطلب مع الشده ، والندب أيضاً هو الطلب لكن مع عدم شده، من دون وجود تركيب فيه .

(٣) أو أنّ فيهما احتمال ثالث، بأنّ الوجوب والندب أمرين متّزعين عن الطلب الحتمى وغير الحتمى، لا أن يكون الوجوب هو نفس الطلب مع الشده كما سبق ذكره.

أقول: الظاهر كون الأخير هو الأقوى؛ لأنّ الوجوب ينتزع من البعث والإغراء نحو المطلوب، بأيّ وجه حصل، من القول أو الإشارة أو العمل، والتحريك بجزّه إليه ليتحقّق المطلوب، فهو أمرٌ انتزاعي وليس بمركّب ، كما أنّه ليس عبارته عن نفس الطلب الإنشائي، لما قد عرفت بأنّه قد ينتزع من شيء لا إنشاء فيه، كالإشارة أو الكتابه أو العمل ، إلّا أن يريد من الإنشاء ما يشمل ذلك أيضاً.

إذا عرفت هذه الأمور المتقدّمه نشرع في أصل المطلب ، فنقول :

قال صاحب الكفايه: إنَّ الصيغه حقيقه فى خصوص الوجوب، تمسكاً بالتبادر، وتأيداً بعدم صحه الاعتذار عن المخالفه، باحتمال إرادته الندب من أمره، مع قبول العبد بعدم وجود قرينه حالیه أو مقالیه على إرادته الندب .

وأجاب عن كلام صاحب المعالم قدس سره : القائل بأن كثره الاستعمال فى الندب موجب لعدم تبادر الوجوب فى الكتاب والسنة.

بأن الكثره فى الاستعمال لا- يوجب نقله إلى الندب، أو حمل الأمر عليه، لكثره استعماله فى الوجوب أيضاً ، مع أن الكثره فى الندب مصحوبه مع القرينه، والكثره الكذائيه فى المعنى المجازى لا توجب صيرورته مشهوراً فيه الموجب لترجيحه ، أو التوقف فيه، على الخلاف الموجود فى المجاز المشهور .

ثم مثل لذلك بكثره استعمال العام فى الخاص، حتى قيل (ما من عام إلا وقد خصّ) ، مع ذلك لا ينتلم به ظهوره فى العموم بعد التخصيص ، بل يحمل على العموم ما لم تقم قرينه بالخصوص على إرادته الخصوص ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

فيرد على كلامه بوجه :

أولاً:- برغم أن تبادر الوجوب عن الصيغه مسلّم، لكن لم يظهر أنه كان بالوضع ، أو بالانصراف إليه من الإطلاق ، أو بحكم العقل ، أو ببناء العقلاء ، فغير معلوم من كلامه ، فإثبات ذلك بحاجة إلى دليل يدل عليه.

وثانياً : أن تبادر الوجوب من الصيغه يكون دليلاً لكونه حقيقه، إذا لم نقل بكونها حقيقه فى مطلق الطلب ، غايه الأمر كان هذا الفرد منه متبادراً لكثره

الاستعمال فيه ، وإلا- لا- يكون هذا التبادر دليلاً- على كون الاستعمال في الندب مجازاً ، بل يصحّح مع كونه حقيقةً فيه أيضاً، خصوصاً إذا قلنا بأنّ الوجوب والندب ليسا فردين من الطلب ، بل هما هو الطلب فقط ، والخصوصية الندبية مستفاده من الأمور الخارجيه، منه لا من نفس الطلب كما عليه العلامة البروجردى قدس سره .

وثالثاً : ما أورده على صاحب المعالم قدس سره ، غير وجيه؛ لوضوح أنه إذا فرض أنّ كثره الاستعمال في الندب - ولو كانت مصحوبه بالقربينه في ابتداء الأمر - ربما يوجب كونه مجازاً مشهوراً موجباً للترجيح أو التوقف، فإنّه لا مانع من القول بأنّ كثره الاستعمال فيه ربما يوجب الاطمئنان إلى كونه حقيقة في الندب أيضاً، كما كان حقيقه في الوجوب، ولو كان بصوره الاشتراك المعنوي، كما ادّعا بعض الأعلام كصاحب «عنايه الأصول» .

ورابعاً : بأنّ تنظير ما نحن فيه بمثل كثره استعمال العام في الخاص ليس بوجيه؛ لأنّ العام - كما سيأتي بحثه في محله إن شاء الله - لم يستعمل بعد التخصيص ، إلا في العام أيضاً ، ولذلك يتمسك بعمومه بعد التخصيص ، غايه الأمر قد تتصرّف في تطابق الإراده الجدّيه مع الإراده الاستعماليه، حيث تكون الإراده الجدّيه مخصوصه بالخاص ، وأما الاستعمال فكان في العام والعموم كما لا يخفى .

قال صاحب «حقايق الأصول» بما ملخصه :

إنّ المراد من كون الصيغه حقيقه في الوجوب، أنّها حقيقه في معنى يكون منشأً لاعتبار الوجوب وادّعائه، وهو النسبه التكوينيّه - على مختاره - ، وذلك لأنّ الوجوب الحقيقي أعني الثبوت ليس معنى للصيغه ، وكذلك الوجوب الادّعائي الاعتباري ، وحيث أنّ الوجوب ينتزع عن مقام إظهار الإراده، مع عدم

لحاظ الترخيص في ترك المراد، بشهاده عدم اعتباره من الأمر بالشىء مع الترخيص في تركه ، مع أنّ الأمر لا قصور فيه، في كونه مظهراً للإرادة ، فدعوى كون الصيغه حقيقه في الوجوب، متوقّف على دلالتها على الإراده، وعلى عدم الترخيص في تركه ، مع أنّ الصيغه لا تحكى إلا عن الإراده فقط ، فلا حقيقه في الوجوب ، فاستعمالها في الاستحباب لا يكون مجازاً .

نعم ، مع الشكّ في الترخيص، بينى العقلاء على عدمه، فيكفى الشكّ فيه في اعتبار الوجوب عقلاً ، انتهى ملخص كلامه (١) .

حاصل كلامه: كون الصيغه مستعمله على نحو الحقيقه باعتبار النسبه التكوينيّه التي تكون مظهراً للإرادته، لا يدلّ على كون الصيغه حقيقه في الوجوب بمعنى الثبوت ، فلازم كلامه كون الصيغه مشتركاً معنوياً بين الوجوب والندب ، هذا .

لكن يرد على كلامه: مضافاً إلى ما عرفت منّا سابقاً في الإشكال على مختاره، بالنسبه إلى جعل الصيغه، وأنّه عبارته عن النسبه التكوينيّه وكونها مجازاً في جميع الاستعمالات، لعدم كون الجعل والتكوين من غير الله تعالى حقيقياً .

ومضافاً إلى لزوم كون الضرب بالجعل محققاً قبل تحقّقه خارجاً .

أولاً: بأنّه يلزم إذا فرض كونها حقيقه للنسبه الكاشفه والحاكميه عن الإراده فقط، أن لا يتبادر هذا الوجوب وعدم الترخيص في تركه عند العقلاء أيضاً ، بل وكذا عند العقل؛ لأنّه استعمل في حقيقه النسبه بوجود الإراده فقط ، دون عدم جواز تركه ، وعليه فلا يمكن قبول قوله رحمه الله بأنّ الوجوب منتزع عن مقام إظهاره



الإرادة، مع عدم الترخيص فى تركه، بشهاده عدم اعتباره فى ترخيص تركه .

حيث يستفاد منه أنه لا يكون حقيقه إلا فى الوجوب فقط ، فإذا لم يكن حقيقه فيه، فهكذا يكون عند الشك لدى العقل والعقلاء

وثانياً : بأن الوجوب هنا ليس بمعناه اللغوى وهو الثبوت الحقيقى ، كما زعم ، بل هو أمرٌ اعتبارى انتزاعى كما صرح بذلك فى ضمن كلامه .

غايه الأمر، قد استعير هذا اللفظ له بشبهاته بما هو ثابت، لأنه قد كان فيه عدم الترخيص فى تركه، فصارت كأنه ثابت محقق ، وهذا المعنى لا ينافى كونها حقيقه فى خصوص الوجوب أيضاً كما لا يخفى .

وقد ذهب بعض الأعظم وهو المحقق النائنى قدس سره إلى اعتبار الوجوب حكماً عقلياً، فقال :

إن الصيغه لا تكون موضوعه للوجوب، لا وضعاً ولا انصرافاً ، بل كان الوجوب حكماً عقلياً، لا أنه أمر شرعى ينشأ الأمر حتى يكون ذلك مفاد الصيغه ومدلولها اللفظى .

وخلاصه دعواه: (أن العبد لا بد أن ينبعث عن بعث المولى، إلا أن يرد منه الترخيص بعد إعمال المولى ما هو وظيفته ، بقوله: (افعل)، فحينئذٍ تصل النوبه إلى حكم العقل من لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، ولا-نعنى بالوجوب سوى ذلك إذ لولا ذلك، لا معنى لكون الوجوب موضوعاً له الصيغه، لأنها مركبة من المادّه والهيئه ، فالمادّه لا تدلّ إلا لمعناها الحدتى ، والهيئه معنى حرفى موضوعه لنسبه المادّه إلى الفاعل بالنسبه الإيقاعيه ، فأين الدال على الوجوب ؟

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ نُوَجِّهَ لِلْهَيْئَةِ بِكُونِهَا مَوْضُوعَهُ لِلنَّسْبَةِ الْإِيقَاعِيَّةِ بِالطَّلَبِ

الوجوبى، فيكون هذا قيداً لوضع الهيئه)، انتهى ملخص كلامه (١).

قال المحقق العراقي: إنّ الأمر ظاهر فى الطلب الوجوبى بخصوصه لكن لا- بالوضع، بل من جهة اقتضاء الإطلاق ومقدمات الحكمه من الحمل على الوجوب بأحد من التقريبين اللذين ذكرهما فى مادّه الأمر من «نهايه الأفكار» (٢)، وإليك خلاصتهما:

قال أولاً: إنّ الطلب الوجوبى لَمَّا كان أكمل بالنسبه إلى الطلب الندبى، لعدم اقتضاء الثانى المنع من الترك، فهو نقض، فلا جرم عند الدوران يقتضى الإطلاق الحمل على الأكمل، وهو الوجوب؛ لأنّه لا حدّ فيه حتّى يحتاج إلى التقييد، بخلاف الاستجابى فمقدمات الحكمه مقتضيه للحمل على الطلب الوجوبى لا الندبى.

وقال ثانياً: وكلامه فيه أدقّ من الأوّل، وهو أنّ الإطلاق إنّما يدلّ من جهة الأتميه فى مرحله التحريك للامثال .

تقريب ذلك: أنّ الأمر له اقتضاء إلى وجود متعلقه، ولو باعتبار منشأيته لحكم الفعل بلزوم الإطاعه والامثال :

فتارة: يكون اقتضائه بنحو يوجب خروج العمل عن اللا اقتضائيه للوجود لدى العقل، بحيث كان حكم العقل بالإيجاد من جهه الرغبه إلى الثواب .

وأخرى: يكون اقتضائه لتحريك العبد بالإيجاد بنحو أتمّ، بحيث يوجب سدّ باب العدم حتّى من طرف العقوبه على المخالفه، علاوة عمّا يترتب عليه من الثواب .

١- فوائد الأصول : ج ١ / ١٣٥ - ١٣٦ .

٢- نهايه الأفكار: ١ / ١٦٢ .

فحينئذٍ نقول: إن مقتضى إطلاق الأمر هو الثاني، لكونه أتم في عالم الاقتضاء للوجود؛ لأن غيره فيه جهه نقص، فيحتاج إرادته إلى مؤونه بيان، من وقوف اقتضائه على الدرجة الأولى، من عدم ترتب العقوبه على المخالفه ، فلذلك يحمل الأمر على الطلب الوجوبى لا الندبى ، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: إذا عرفت وفهمت كلام العَلَمِين المحققين، فى كون الصيغه حقيقه فى الوجوب عقلاً وانصرافاً ، نقول حينئذٍ فى جوابهما ما يؤدى إلى بيان ما هو المختار عندنا إن شاء الله تعالى .

نقول أولاً: إن صدق كون الصيغه حقيقه فى الوجوب ولو انصرفاً - كما قاله المحقق العراقى قدس سره - موقوف على كون الوجوب أمراً مركباً من إذن الفعل مع المنع مع الترك ، أو كان من البسائط الحقيقيه، كما قاله المحقق النائينى قدس سره ، مع أنك قد عرفت فى المقدمه الثالثه بأن الوجوب أمرٌ انتزاعى، ينتزع من بعث المولى للعبد نحو المطلوب ، فإذا كان انتزاعياً، فلا وجه لكون الصيغه حقيقه فيه ، فالإشكال حينئذٍ وارد على العَلَمِين كما لا يخفى من حيث المبنى لا البناء .

وثانياً: يرد على المحقق النائينى بأنه كشف ذكر ما وجهه فى كلامه من اعتباره حقيقه فى الوجوب، بكونه داخلاً تحت الهيئه ، لكنّه برغم ذلك أعرض عنه وذهب إلى كونه حكماً عقلياً .

ولكن نحن نقول: ولعل وجه الإعراض ما سبقت الإشارة إليه من أن الوجوب ليس من الأمور الحقيقيه الثابته تركيباً أو بسيطاً حتى يوضع اللفظ له

بالوضع ، أو كان متبادراً فيه بالانصراف ، بل هو أمرٌ انتزاعيٌّ ينتزع بعد طلب المولى من العبد . فالصيغه لو كانت موضوعه حقيقه كانت فى أصل الطلب لا الطلب الوجوبى .

وثالثاً : يرد على كلام المحقق العراقى ، بأنه كيف جعل الطلب فى الوجوب غير محدود بحدٍّ ومقيداً ب قيد ، مع أنّ من المعلوم أنّه لا بدّ فى كلّ شيء لامتيازهِ عن غيره من حدٍّ حتّى من باب زياده الحدّ على المحدود ، ولا يمكن أن يجعل شيئاً بلا حدٍّ وقيد ، فكما أنّ الندب - لو كان على نحو الذى قاله - لا بدّ له من ذكر حدّ فيه ، كذلك الحال فى الوجوب ، مع أنّه باطل من رأسه؛ لما قد عرفت من أنّهما أمران انتزاعيان ولا نحتاج إلى ذكر الحدّ فيهما ، كما لا يخفى .

فإذا عرفت الإشكال فى كلامهما ، فنقول :

والذى يختلج بالبال ، هو أن يقال بأنّ الصيغه وضعت لأصل الطلب الإنشائى الإيقاعى ، الكاشف عن وجود إرادته للمولى فى الموالى العرفيه . غايه الأمر إذا بعث المولى وأمر عبده نحو المطلوب ، بأى آله من القول والإشاره والعمل ، فحينئذٍ ينتزع لدى العقلاء من ذلك البعث عنوان الوجوب؛ لأنّ البعث عندهم يعدّ كاشفاً عن وجود الحجّه للمولى على العبد ، بحيث لا يمكنه الاعتذار من تركه ، بل لا يقتضى الطلب إلاّ الإيجاد والتحقّق لما طلبه ، بل لا يرى المولى عند الأمر إلاّ وجود المطلوب والمأمور به وثبوته من قبل المكلف ، إلاّ أن يقيم بنفسه دليلاً وقرينه على جواز ترك المطلوب ، فحينئذٍ ينتزع منه الندب ، فهو خارج عن مقتضى طلب المولى بالطبع الأولى ، ولا بدّ من إثباته من دليل خارجى غير لسان الطلب .

فعلى هذا، يمكن إثبات الوجوب بحكم العقل أيضاً، نظير إثبات وجوب شكر المُنعم، أى كما أنه يكون بمقتضى حكم العقل واجباً، فهكذا يكون وجوب الإطاعة لأمر المولى المجازى - فضلاً عن المولى الحقيقى - على العبد لازماً وواجباً، فإثبات الوجوب لصيغه الأمر عقلاً أو عقلائياً كان بمكان من الإمكان .

فإذا عرفت ذلك فى الصيغ الإنشائية الأمرية، يمكن بيان وجه استفاده الوجوب من الجمل الخبرية أيضاً، إذا كانت فى مقام البعث والإغراء، لأنها حينئذ تكون مثل هيئه الأمرية .

بمعنى أن العقلاء كما ينتزعون الوجوب عن البعث المستفاد من الأمر ويكون من تمام الحجج على العبد، فهكذا فى الجمله الخبرية فى مقام البعث، إذا فهم ذلك من القرينه الحالتيه أو المقاليه، فإنه حينئذ أيضاً ينتزعون من قول الوالد لولده: (إنه يصلّى) فى مقام البعث إنه يجب عليه الإتيان، وأما كون الاستعمال حينئذ حقيقه أو مجازاً، فهو أمر قد مضى بحثه فى موضعه فلا نعيد تفصيله، ولكن إجماله على حسب ما قرناه فى الجزء الأول فى بحث الوضع، هو:

أنّ الظهور الأولى كون الجمله الخبرية - إسميه كانت أو فعلية - حقيقه فى ما قصد بها الحكايه والخبر، غايه الأمر إذا استعملت فى مقام البعث والإنشاء، كان مجازاً، لأنه استعمال فى غير ما وضع له، إن لم نقل بوجود الحقيقه الشرعيه أو المتشرّعه، وإلاّ يمكن القول بالاشتراك اللفظى، بكونه حقيقه وموضوعاً فى كلّ واحدٍ منهما، كما لا يخفى .

أقول: ومن هنا انقدح فساد كلام المحقق الخراسانى قدس سره، حيث قال فى البحث الثالث ما هو ملخصه بتقرير منّا:

إنَّ الجمل الخبريَّ ظاهره في الوجوب ، بل كانت أظهر من الصيغه، وليست الجمل المستعمله في مقام البعث والإنشاء مستعمله في غير معناها ، بل تكون مستعمله في معناها ، غايه الأمر ليس بداعى الإعلام والحكاية ، بل بداعى البعث بنحو الآكد، حيث إنَّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنَّه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكثر دلالة في البعث من الصيغه، نظير نفس الصيغه حيث قد استعملت في معناها ، غايه الأمر قد يكون بداعى البعث وقد يكون بدواعٍ آخر من التهديد والتعجيز ، ولكنَّه أيضاً كان مستعملاً في معنى الإنشاء والإيقاع .

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج ، تعالى الله وأوليائه عن الكذب ؟

فإنَّه يقال : إنَّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإعلام، لا لداعى البعث، كيف وإلا لزم الكذب في غالب الكنايات ، فمثل (زيدٌ كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا- يكون كذباً إذا قيل كناية عن وجوده، ولو لم يكن له رماداً وفصيلٌ أصلاً ، وإنَّما يلزم الكذب إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنَّه مقال بمقتضى المحال ، هذا .

مع أنَّه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمه مقتضيه لحملها على الوجوب ، فإنَّ تلك النكته - وهى ثبوت مطلوبه وأنَّه لا- يرضى بتركه - إن لم تكن موجه لظهورها فيه، فلا- أقل من كونها موجه لتعينه من بين احتمالات ما هو بصدد، فإنَّ شدَّه مناسبه الاخبار بالوقوع مع الوجوب، موجه لتعین إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره ، فافهم . انتهى كلامه (١) .

وجه الانقداح: هي من جهة الأمور التالية:

أولاً: بأنَّ الجملة الخبرية إذا استعملت في مقام الإنشاء، لا تكون مستعملة في معناها الأولى التي هي الحكاية والإعلام، وإن كان هذا المعنى أيضاً استعمالاً فيما وضع له، كان بلحاظ تعدد الوضع من جهة الاشتراك اللفظي، لا على النحو المشترك المعنوي المستظهر عن كلامه .

وثانياً: لو سلّمنا ما قاله، وكونها مستعملة في ما وضع له إذا استعملت في مقام البعث والأمر، ولكن لا نسلم كونها في الوجوب أظهر وأكد من الصيغ؛ لأنه إذا عرض على العرف هاتان الجملتان من قوله: (أعد صلاتك) أو (يعيد صلاته) وأعاد صلاته كانت الأولى خالصة في البعث والإغراء، فلو لم تكن أشدّ وأقوى، فلا أقلّ من التساوي، أمّا كون الجملة الفعلية أكد في الدلالة على العقوبة لدى المخالفه، فغير واضح .

وثالثاً: يرد عليه من جهة ذيل كلامه، حيث قد تمّ البحث في اقتضاء الجملة للوجوب من جهة مقدمات الحكمه؛ وذلك لأنها مناسبات ذوقيه ذكرت لذلك، لا توجب ظهوراً عرفياً للدلالة على الوجوب، ما لم يبلغ إلى تلك المرحلة، بحيث تكون ظاهرة في الوجوب لا يؤثر ذلك في المدعى .

ولذلك ترى أنّ المحقق النراقي قدس سره يتوقف في «المستند» في مثل الجمل الخبرية، ولا يقبل دلالتها على الوجوب، إلا إذا حفّت بما يصلح كونها قرينه داله على الوجوب، وهذا أمر ثابت لا نقاش فيه.

نعم، قد عرفت إمكان استفادة الوجوب من الجملة الفعلية، بحسب ما عرفت من حكم العقلاء على تمامية الحجّه للمولى على العبد، بكونه هذا مطلوباً

للمولى، فلا يجوز له تركه، إلا أن تقوم قرينه دالّة على جواز تركه، والمفروض انتفائها فى المقام، فتكون الجملة الفعلية كالصيغته مقتضيه للوجوب، بحسب حكم العقلاء أو العقل، إذا فهم العبد كونه مطلوباً له، فيجب إتيانه وامتناله أداءً لحقّ المولى والعبودية، كما عرفت تفصيله فلا نعيد .

أقول: إذا عرفت الإشكال فى الجملة الفعلية، فى دلالتها على الوجوب وضعاً وانصرافاً، كما عرفت الإشكال فى دلالة الصيغته على الوجوب وضعاً فى صدر المسألة أيضاً، تعرف عدم تمامية ما اختاره المحقق الخراسانى قدس سره فى بيان دلالة الصيغته على الوجوب تنزيلاً عن الوضع إلى دلالتها عليه انصرافاً للإطلاق، من باب اقتضاء مقدمات الحكمة ذلك، فلا بأس بذكر كلامه وبيان الإشكال عليه .

قال المحقق الخراسانى خلال المبحث الرابع من «كفايه الأصول»:

(إنّه إذا سلّم أنّ الصيغته لا تكون حقيقة فى الوجوب، هل لا تكون ظاهره فيه أيضاً، أو تكون؟

قيل: بظهورها فيه، إمّا لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده، أو أكملية، والكلّ كما ترى .

أقول: ولا يخفى أنّه أراد من الأكملية، الأكملية من جهة الوجود والفرد، فلا يرد عليه أنّه لو كان الأمر كذلك، لزم أن ينصرف لفظ (الإنسان) إذا أطلق إلى الرسول والأئمة عليهم السلام، مع أنّه ليس كذلك؛ لأنّ المقصود هو الكامل من حيث الجسم، لا الكامل من حيث المعنوية والروحانية، فانصرف اللفظ إلى الكامل من حيث البدن والجسم ممّا لا يكون مستبعداً .

ثمّ قال رحمه الله: والكلّ كما ترى، ضروره أنّ الاستعمال فى الندب وكذا وجوده،



ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر .

وأما الأكمليّته: فغير موجه للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشده أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكمليّته لا يوجه كما لا يخفى .

نعم ، فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضيّه مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب ، فإنّ الندب كأنه يحتاج إلى مؤونه بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك ، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد .

فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافٍ في بيانه ، فافهم . انتهى كلامه (١) .

أقول: ويرد عليه إشكالان :

الإشكال الأوّل: أنّ ما ذكره من مقدمات الحكمه لإثبات الظهور في كون الصيغه في الوجوب ، قد عرفت في الجمله الخبريّه، بأنّ هذه المناسبات والدعاوى لا- توجب الظهور من كون الوجوب من حاق اللفظ ، فإذا لم يقبل في مثل الجمله الخبريّه التي يكون بزعمه أكد وأشدّ في الظهور ، فالصيغه تكون بطريق أولى غير مقبوله .

مع أنّ هذا الكلام يصحّ، بناءً على كون الوجوب أمراً بسيطاً، وكون ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز، وهو شده الطلب كما زعمه المحقق النائيني ، وأما لو لم نسلم ذلك، وقلنا بتركيبه كالندب كما زعمه صاحب «المعالم» وصاحب «العنايه» حيث قالوا : بأنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل مع المنع من الترك ، كما أنّ الندب مركّب من طلب الفعل مع الإذن في الترك ، فلازمه حينئذ:

إمّا إجراء مقدمات الحكمه فى طرف الندب .

أو غايته التوقف حتى يرد دليل لإثبات أحد الأمرين ، إلاّ أن يتمسك بما يوجب إثبات أحدهما وهو الوجوب مثلاً ، كما لا يخفى .

ثانيهما : إنّ إثبات كون الصيغه حقيقه فى الوجوب ولو انصرفاً ، موقوفٌ على كون الوجوب من الأمور الحقيقيه والمتأصله ، مع أنّك قد عرفت بأنّ الوجوب والندب يعدّان أمران انتزاعيّان ينتزع من الهيئه الأمريه والبعث والإغراء . فدعوى كونها حقيقه فيه لا وجه له .

نعم ، يثبت الوجوب ، إمّا ببناء العقلاء ، أو بحكم العقل كما عرفت ، فلا نعيد .

\*\*\*

الواجب التوصلى والتعبدى

## الواجب التوصلى والتعبدى

المبحث الثالث : فى البحث عن الواجب التوصلى والتعبدى

أقول: لا- يذهب عليك أن هذا البحث حيث كان ذا فائده كثيره، وموردًا للنقض والإبرام فى كلمات الأعلام، فلا بأس بذكره تفصيلاً حتى يتضح حال المسأله .

فقول : لابد قبل الخوض فيها من تقديم أمور :

الأمر الأول : فى بيان الفرق بين الواجبين والامتياز بينهما .

فقد قيل : فى تفسيرهما بأحد الأمرين :

تارة : بأن الواجب التوصلى هو عبارته عما يسقط الأمر بإتيان نفس الواجب لحصول الغرض به . بخلاف التعبدى فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بوجود الواجب ، بل لابد فى سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به مع قصد القربه .

وأخرى : بأن التعبدى عبارته عن الواجب الذى تنشأ منه المثوبه والعقوبه، وهما يدوران مدار وجود قصد القربه وعدمه؛ يعنى لو أوجد المكلف الواجب بدون قصد القربه وقصد الامتثال لما أوجب تركه العقوبه لعدم حصول الغرض به ، بخلاف التوصلى حيث أن الثواب والتقرب لا يحصلان إلا مع قصد القربه ، ولكن العقوبه تزول بإتيان نفس الواجب ولو بدون قصد القربه ، وهو واضح .

أقول: ومما ذكرنا فى تفسير الواجب التوصلى والتعبدى، يظهر أن التقسيم الذى ذكره المحقق الخمينى من إرجاع التقسيم الثنائى إلى الثلاثى، فراراً عما وقع فيه المحقق النائنى فى «فوائد الأصول»، بل الأولى هو الإبقاء على ما ذكره

المشهور، فلا بأس بذكر كلام المحقق المذكور على ما في تقريره المسمى ب- (جواهر الأصول)، يقول:

(الجهة الرابعة في التعبد والتوصل، ولتوضيح المقال في ذلك نقدّم أموراً:

الأمر الأول: في أقسام الواجبات والمستحبات:

منها: ما يترتب عليه غرض البعث بمجرد حصوله بأيّ نحو حصل، ويسقط الأمر كيفما اتفق، ولو لم يقصد العنوان، فضلاً عن قصد التعبد والتقرب، وذلك كغسل الثوب النجس فإنّ الأمر به لأجل تحقّق الغسل والطهارة، وإن لم يقصد الأمر والعنوان.

ومنها: ما يعتبر في تحقّقه قصد العنوان فقط، من دون احتياج له في تحقّقه إلى قصد التقرب والتعبد، وذلك مثل ردّ السلام، فإنّ سقوط التكليف برّد السلام إذا قصد بقوله: (سلام عليكم) مثلاً ردّ السلام، وإلاّ فإذا لم يقصد شيئاً أو قصد السلام ابتداءً لا يسقط التكليف، بل يكون آثماً لو اكتفى به إذا أخر ردّه، بل إذا قصد السلام ابتداءً يجب على كلّ منهما ردّ السلام.

ومن هذا القسم النكاح، إذا وجب أو استحَبَّ، لأنّ الموجب والقابل إذا لم يقصدا بقولهما: (أنكحت) إيجاد عنوان النكاح والزوجيه لا يكاد يتحقّق النكاح والزوجيه بمجرد التلفّظ بذلك، ولا يكونا ممثليين.

ومنها: ما يعتبر فيه - مضافاً إلى قصد العنوان - قصد التقرب من دون أن يعدّ العمل عبادةً، كأداء الخمس والزكاة ونحوهما، فإنّه لا يحصل الامتثال بأداء الخمس مثلاً كيف اتفق، بل لا بدّ فيه من قصد التقرب، ولكن مع ذلك لا يعدّ ذلك منه عبادةً وإتيانه لم يعبد الربّ تعالى وإنّما يتقرب إليه.

ومنها: ما يعتبر فيه - مضافاً إلى قصد العنوان - قصد التقرب، وينطبق عليه كونه عبادة لله تعالى كالصلاة، وهي أظهر مصاديقها كما يشعر بذلك الأذكار والأوراد الواردة فيها، فإنها وظيفة شرّعت لتعبد الرب والثناء له بالربوبية وسائر الصفات الجماليه وتنزيهها عن النقص والصفات الجلايه، وتخضع العبد بالنسبه إلى ربه تعالى، ويُقال لهذا القسم العباده، ويُعبّر عنه بالفارسيه ب- (پرستش).

ولا يخفى وجود الفرق بين القسمين الأخيرين، وذلك لأنّ الابن إذا امتثل أمر والده وأطاعه لا يقال له إنّه عبده بل يُقال إنّه أطاعه وتقرب إليه.

فإذن لم يكن كلّ فعلٍ قُربياً وإطاعته عباده، فإنّ العباده المُرادفه لكلمه: (پرستش) مختصّ بالربّ تعالى، ولا يجوز عباده غيره ومن عبده غيره تعالى يكون مشرّكاً، فهياًخصّ من مطلق التقرب والإطاعه، ولذا لا يكون صرفُ الإطاعه والتقرب إلى غيره تعالى شركاً ومحرّماً، بل يكون جائزاً، وربما يكون واجباً.

فظهر أنّ التعبدات وما يكون قصد التقرب معتبراً فيها على قسمين:

١ - قسمٌ منها ما يعدّ العمل من الشخص عباده، وهو التعبد بالمعنى الأخصّ.

٢ - وقسمٌ لا يُطلق عليه ذلك، بل يعدّ ذلك منه تقرباً وإطاعه.

فعلى هذا الأولى دفعاً للاشتباه بتدليل عنوان التعبد بعنوان المتقرب، فعند ذلك ينقلب التقسيم الثنائي إلى التقسيم الثلاثي فيقال الواجب:

إمّا توصلى: وهو الذى لا يعتبر فيه قصد العنوان.

أو قُربى: وهو الذى يعتبر فيه قصد الإطاعه والتقرب.

والتقربى القُربى:

١ - إمّا تعبدى، وهو الذى يؤتى به لأجل عبادته تعالى والثناء عليه بالعبوديه.

٢ - أو غير تعبدى، وهو الذى يؤتى به إطاعة له تعالى لا بمعنى الثناء عليه بالعبوديّة، فتدبر واغتنم.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ المقابل للتوصّلى أى التقربى القربى لا التعبدى بالمعنى العام، ليس التعبدى بالمعنى الأخصّ المعبر عنه بالفارسيّة ب- (پرستش) كما ربما يظهر من بعضهم.

فإذن هانّ التنبيه على ما فى مقاله المحقق النائنى قدس سره فإنّه قال:

(التعبدية عبارة عن وظيفة شرّعت لأجل أن يتعبد بها العبدُ لربه، ويظهر عبوديته، وهى المعبر عنها بالفارسيّة ب- (پرستش)، ويقابلها التوصّليه وهى التى لم تكن تشريعها لأجل إظهار العبوديّة)(١).

توضيح النظر: أنه لم يكن جميع التعبديات شأنها ذلك، أى لا- يكون بحيث تطلق عليها العبادة المُعبر عنها فى لغه الفرس ب- (پرستش) لأنّ بعضاً منها لا يكون عبادة بل يعدّ إطاعة له تعالى وتقرباً إليه.

فإذن إطلاق التعبدى قبال التوصّلى، إنّما هو بمعناه الأعمّ الشامل لما لا يكون عبادة، بل طاعة وتقرباً إليه تعالى، وإطلاق التعبد على هذا القسم بعنوان المجازيّة.

فالحقيق أن يطلق على هذا القسم القربى كما أشرنا إليه، فتدبر). انتهى(٢).

أقول: ولا يخفى عليك أنه يرد عليه :

أولاً: إنّ التوصّلى إذا التزمنا أنه عبارة عمّا لا يلزم فى سقوط أمره إلّا

١- فوائد الأصول: ١ / ١٣٧.

٢- جواهر الأصول: ٢ / ١٦٠.

حصول المطلوب والمأمور به، بلا- لزوم قصد القربة، ففي ذلك لا- فرق فيه في كونه محتاجاً إلى قصد عنوانه أم لا- لأنه يعدّ حينئذٍ من شرائط أفراد التوصل إلى لا من الخصوصيات الدخيلة في عنوان توصليته، وإلاّ لأمكن ذكر أقسام أخرى فيه أيضاً، حيث أنّ بعض التوصليات لا- تقبل النيابة، ويشترط فيها المباشرة، مثل ردّ السلام حيث لا يمكن إحالته إلى الغير، بأن يُقال له ردّ عليه جوابه نيابةً عنّي، حيث لا يوجب سقوط الأمر منه بخلاف بعض آخر ممّا ليس فيه المباشرة شرطاً، بل يجوز تحقّقه حتّى قهراً بلا مدخله الإنسان فيه، مثل غسل الثوب أو اليد وغيرهما حيث أنّ المطلوب تحقّق الطهاره ولو بلا دخاله شخص فيه مثل ما لو رمى الريح الثوب في الكر أو الماء الجاري، ففي مثل هذه الأقسام لا تكون ممّا يوجب تمييز التوصل إلى عن غيره.

كما أنّ الأمر كذلك في التعيّد إذ الملا-ك في امتيازها عن التوصل إلى هو احتياجه إلى قصد الأمر والقربة، غاية الأمر هو على قسمين:

١ - قد يكون في نفسه عبادةً كالصلاه.

٢ - وقد لا يكون كذلك.

كما ينقسم التعيّد إلى أقسامٍ أخرى:

من كون بعضها في بعض الزمان لا تقبل النيابة، ولا بدّ فيه من المباشرة، مثل الصوم والصلاه.

وبعض آخر يمكن فيه كذلك إذا عجز عن المباشرة كالحجّ.

ولكن وجود هذه الأقسام مع تلك الشرائط غير دخيله في امتيازها المقصود في التعريف.

وثانياً: لو سلّمنا كون الأمر كذلك، أى كما ذكره، فلا بدّ حينئذٍ أن يرجع التقسيم الثنائى من التوصل والتعبدى إلى الرباعى بحسب ما قرره من التوصل إلى العنوانى وغيره، والتعبدى والتقربى وغيره، كما له نظيرٌ فى التوصل إلى غير العنوانى أصلاً، فكذا يكون فى التعبد، حيث لا يلاحظون خصوص القربى منهما، فليس هذا إلا لأجل ما ذكرناه كما لا يخفى.

الأمر الثانى : لا يخفى عليك بأن الواجب - سواءً كان فى شرعنا أو فى الشرائع السابقه - على قسمين:

(١) فقد يكون معلوماً بكونه تعبدياً ، كالصلاه والطواف بالبيت، حيث يفهم لدى العرف أنّهما وسيلتان للتقرب إلى الأمر والمولى

(٢) وقد يكون معلوماً بعدم تعبديته وأنّ الأمر بعكس ذلك كما فى دفن الميت، حيث يفهم أنّ الأمر المولى به ليس إلا لأجل عدم تناثر الجسم والبدن وعدم الإهانه بأكل الحيوانات له مثلاً ، فليس المقصود منه هو التقرب إلى الأمر والمولى ، بل يتحقّق ولو مع قصد التقرب إليه.

وثالثاً : ما لا يكون حال الواجب معلوماً بأحدهما ، بل كان مشكوكاً فى كونه من التوصل أو التعبدى، نظير العتق فى الكفارات، إذا لا يعلم بأنه هل يعتبر فيه قصد القربه أو لا ، فحينئذٍ لا بدّ أن يلاحظ فى مثل هذه الموارد الأصول الجارية فيها ، والأصول التى يمكن أن يتمسك بها تكون على قسمين لأنّها :

إمّا أن تكون من الأصول اللفظية، أو من الأصول العمليّة .

فتمتّى يمكن إجراء الأصل اللفظى فيه لا- تصل النوبه إلى الأصل العملى، لأنّ مع جريان الأصل اللفظى - مثل أصاله العموم أو الإطلاق - يرتفع الشكّ، فلا يبقى



مورد لجريان الأصل العملى .

وما ذهب إليه الأصوليون فى كيفية جريان الأصل على أنحاء شتى:

فبعضهم ذهب إلى كون الأصل اللفظى الجارى فى المقام توصلى، وهم:

(١) بين من يقول بذلك بواسطة إطلاق الصيغه ، كما عليه أكثر الأصوليين؛ لأن إطلاق الصيغه كما يتمسك به فى رفع جزء المشكوك وشرطه ، فهكذا يؤخذ به فى رفع اعتبار قصد القربه فى الواجب عند الشك فى اعتباره .

(٢) وبين من يقول بذلك بواسطة ظهور الصيغه فيه؛ لأن الأمر مركب من الهيئه المقتضيه للطلب ، والماده المقتضيه للفعل المتعلق به الطلب ، فإذا أتينا بالفعل فقد سقط الأمر عقلاً فيكون الإلزام حينئذ طلباً للحاصل ، فليس فيه ما يقتضى قصد القربه أيضاً ، هذا كما ذكره صاحب «هداياه المسترشدين» .

وفرقه إلى أن الأصل اللفظى يفيد التعبدية :

(١) فبعضهم يتمسكون تارة بأن ظهور الأمر كما يقتضى كون صدور الفعل عن عمد وقصد ، هكذا يقتضى كون صدوره بقصد التقرب إلى الأمر .

(٢) وأخرى إلى أن العقلاء يذمون العبد بترك قصد القربه فى الإطاعه .

فهذان الوجهان هما اللذان ذكرهما صاحب «البدائع» .

(٣) وثالثه : بأن العقل يحكم بوجوب إطاعه أمر المولى، ولا طاعه إلا مع قصد القربه كما عن «التقريرات» .

أقول: وفى كل من الأدله الثلاثه إشكال؛ لوضوح عدم ظهور فى الأمر لاعتبار قصد القربه ، وإلا لما وقع الخلاف بين الأعلام .

كما أن القول بمذمه العقلاء إذا أتى بالواجب بلا قصد امتثال الأمر بإطلاقه،

غير صحيح، نعم يمكن القول إنه إذا نوى كان أحسن لا أن يُذم على ذلك، خاصّة إذا فرض كونه توصلياً .

كما أن دعواه بأنّ العقل يحكم بلزوم قصد القربه فى الإطاعة، وإلا لا يصدق الطاعة.

دعوى بلا برهان؛ لصدق الإطاعة فى التوصلّيات أيضاً من دون حاجتهما إلى قصد القربه .

وبعضهم تمسك لإثبات أصاله التعبدية بالعمومات، مثل ما جاء فى قوله تعالى:

«وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ - مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (١) .

وقوله تعالى : « أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٢) .

حيث يستفاد منهما وجوب الإطاعة لأمر المولى، ولا إطاعة إلا مع قصد القربه والامتثال .

وأيضاً: مثل ما روى عنه صلى الله عليه و آله : (لا عمل إلا بالتيه) ، أو (إنما الأعمال بالتيات) ، ونظائرهما .

والإشكال: فى الآيه الأولى، بكونها تدلّ على التعبدية لأهل الكتاب، فلا تشمل الشريعة الإسلاميه .

مدفوع: بإمكان إثباته لشريعتنا أيضاً؛ إمّا بالاستصحاب ، أو بالإجماع على اشتراكنا معهم ، إلا ما ورد النسخ فيه ، أو استفاده

التعميم ممّا جاء فى ذيل الآيه من قوله تعالى : «وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» .

١- سورة البينه : الآيه ٥ .

٢- سورة النساء : الآيه ٥٩ .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه شيء من هذه الأدله، كما حَقَّقناه في بحث التيه في باب الوضوء في كتابنا الموسوم ب- (المناظر الناظره في أحكام العتره الطاهره)، وقلنا بأن الآيه متعلقه بالأصول الاعتقاديّه لا فروع الدين .

مضافاً إلى كون الحصر إضافياً لا حقيقياً؛ لوضوح عدم انحصار الواجبات في التعبديات حتّى في سائر الأديان .

وحيث كانت تلك الأدله لإثبات أصاله التعديده والتوصيليه كلها حقيقيه، لم يتعرّض صاحب «الكفايه» إلى الأدله إلا ما ذكرها المشهور من أصاله الإطلاق في الصيغه لإثبات التوصيليه لرفع وجوب قصد امتثال الأمر ، فبين ثلاث مقدمات لردّ الإطلاق المذكور؛ لتوهمه بأنّ التمسك بإطلاق الصيغه يتفرّع على إمكان وجود الإطلاق بشموله لمثل هذا القيد ذاتاً .

كما يمكن الأخذ بالإطلاق، لرفع الجزئيه المشكوكه - مثل السوره - لعدم وجود محذور فيها لشمول إطلاق الدليل لها، وإثبات وجوبها مع نفس الأمر ، هذا بخلاف قصد القربه حيث أنه لا- يتأتى إلا- من قبل الأمر ، فلا يمكن إدخاله في متعلق الأمر، وما يكون حاله كذلك لا يمكن أخذ الإطلاق لمثله؛ لأنّ تقابل مثل الإطلاق وعدمه كتقابل العدم والملكه ، فكلّ مورد من شأنه إمكان شمول الدليل له يجوز فيه التمسك بالإطلاق لعدم وجوبه ، بخلاف ما لا يمكن شموله كما في المقام ، فتفصيل الكلام سيأتي عن قريب في محلّه إن شاء الله تعالى .

الأمر الثالث: أنّ عنوان أصاله الإطلاق في التوصيليه والتعديده يُطلق في أربعة موارد ، فلا بدّ من توضيحها ليُعرف أيّ منها هو المقصود في المقام، فنقول:

المورد الأوّل: قد يقال بأنّ مقتضى إطلاق الصيغه هو التوصيليه، بمعنى إمكان

الامتثال سواءً كان بالمباشرة أو بالاستتابة أو التبرّع ، بخلاف التعبدية حيث يعتبر فيها المباشرة ولا يجوز فيها الاستتابة والتبرّع .  
ولكنّه مخدوش: بأنّه لا- كليه في كلا الطرفين، إذ ربّ واجبٍ تعبدىّ يجوز فيه الاستتابة، ولا يجب فيه المباشرة ، كما في قضاء صلاة الميت الواجب على الولد الأكبر من الذكور ، والحجّ مع عجز صاحبه؛ حيث يجب فيه الاستتابة مع اعتبار قصد القرية فيها .  
كما لا كليه في التوضيلى أيضاً من جواز الاستتابة فيه، حيث أنّ بعضها لا بدّ فيه من المباشرة، نظير الأوامر الامتحانية وهو واضح ، لتعلّق غرض المولى إلى امتثال نفس العبد بخصوصه ، مع أنّه قد يكون الأمر توضيلىاً، أو مثل وجوب ردّ السلام حيث يكون توضيلىاً ولا يقبل الاستتابة .

المورد الثانى: هو ما يقال بالإطلاق من جهة كون الواجب بحسب حاله الأولى، هو ما يكون صدوره عن إرادته واختياره، وهو كما فى الواجب التعبدى ، هذا بخلاف التوضيلى حيث يمكن امتثاله بإتيان الواجب، ولو كان بلا إرادته واختياره، بأن امتثل الأمر خطأً وغفلةً ، بل ولو صدر منه فى حال النوم أو من غير شعور .

وأما الواجب التعبدى فلا- يمكن تحقيقه إلاّ مع الإرادة والاختيار، من جهة لزوم قصد القرية والامتثال، فيه وهو لا يتحقّق إلاّ مع الاختيار .

لكنّه أيضاً مخدوش: بأنّ الأمر وإن كان كذلك بحسب النوع، ولكن قد يمكن فى بعض الموارد من الأمر التوضيلى ما لا يكون ولا يتحقّق، إلاّ مع القصد والإرادة، كما فى الأوامر الامتحانية ، لأنّ مقصود المولى حينئذٍ ليس إلاّ اختبار

حال العبد، من جهة الانقياد وعدم التخلف، فيلاحظ القصد والإرادة فيه قطعاً، برغم أنّ الأمر فيه توصلى.

نعم ، يصحّ ذلك في التّعبدى، لو لم نقل بكفايه نيه الإجمالى الارتكازى، حيث يصحّ حينئذٍ مع فقد التّيه الإخطاريّه .

المورد الثالث: هو الإطلاق التوّصّلى والتّعبدى، من جهة أنّ التّعبدى لا- يمكن أن يجعل الفرد الحرام مصداقاً لامتثاله ، هذا بخلاف التوّصّلى حيث يجوز لأنّ المقصود من التوّصّلى، ليس إلّا تحقّق نفس الفعل خارجاً من أىّ طريق حصل، من كونه فرداً مباحاً أو حراماً ، نظير ما لو قال : (اغسل ثوبك من بول ما لا يؤكل) ، فلو غسل بماء غصبى كان ممثلاً، وحصل بذلك الطهاره ، وإن كان الفرد منه حراماً ، هذا بخلاف التّعبدى كالوضوء بالماء المغصوب حيث لا يكون صحيحاً ، هذا .

ولكنّه مخدوش أيضاً: بأنّ المراد من الحرام قد يكون تارةً هو الحرام الواقعى، وقد يكون أخرى هو الحرام العملى .

وإن كان المقصود هو الأوّل، فلا نسلم كليته؛ لأنّه ربّما يكون الشىء فى الواقع حراماً ، ولكن لا يعملّه المكلف ، فلا إشكال فى صحّه عمله العبادى أيضاً، كما لو صلّى فى مكان غصبى، وهو لا يعلم، خصوصاً إذا لم يكن بنفسه غاصباً، فصلاته صحيحه قطعاً كما عليه الفتوى .

وإن كان المقصود هو الحرام العلمى، أى ما يعلمه كونه حراماً ، فهو أيضاً على قسمين:

تارةً: يكون حراماً علماً، ولكنّه صادف الواقع، حيث أنّ لازمه حينئذٍ

المبغوضيَّة الذاتية ، وفي هذه الحالة:

تارةً: يعرضه الغفلة بعد العلم .

وأخرى: يكون متذكراً حال الإتيان بكونه حراماً .

وبالجملة: فالحكم ببطلانه فيهما حينئذٍ مبنى على كلام المشهور، من أنّ الشيء الذى يكون بنفسه مبغوضاً، لا يمكن أن يتقرب به، ولو فرضنا إمكان تمشي قصد القربة من المكلف ، وإلا لو لم نقل بذلك، كان العمل العبادى فيه صحيحاً، وإن كان مستحقاً للعقوبة بواسطة فعل الحرام .

فظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّه وجه الفرق بين الواجبين بذلك أيضاً، كما لا يخفى .

وأخرى: ما لا يكون مصادفاً للحكم بالصحة فيه يكون بطريق أولى لو قلنا بصحة سابقه .

أقول: إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة من إطلاق التعبدى والتوصيلى، فإنّه يقتضى أن نقول: بأن المقصود من الإطلاق فى الباب والمبحث عن التعبدى والتوصيلى، ليس بواحدٍ من الثلاثة المذكوره ، بل المراد هو :

المورد الرابع: من الإطلاق فى التعبدى والتوصيلى، وهو لزوم قصد امتثال الأمر فى الأول دون الثانى، فهو الذى وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام .

الأمر الرابع: لا يخفى عليك أنّ كلاً من التوصلي والتعبدى، ينقسم إلى قسمين:

(١) فأما التوصيلى: فهو قد يكون بتحقيق الواجب يحصل غرض المولى ويسقط الأمر، من دون احتياج إلى قصد العنوان، مثل ستر العوره، واستقبال القبلة وأمثال ذلك .

(٢) وقد لا يتحقق الواجب ولا يحصل الغرض، إلا إذا قصد المكلف العنوان، مثل النكاح والبيع والإجاره إذا كانت واجبه لجهه من جهات الوجوب، فإنها لو لم يقصد كل واحد منها لم يتحقق الواجب أصلاً .

هذا فى التوصلى .

أما التعبدي: فهو أيضاً ينقسم إلى قسمين:

(١) ما تكون العبودية والعباده فيه ذاتيه، أى وضعت عند العرف لذلك كالصلاه والاعتكاف والصوم ونظائرها .

(٢) ما لا يكون كذلك، وإن كان الواجب قريباً، كالزكاه والخمس ونظائرها .

وأيضاً: كما أن التعبدي يمكن تصويره - على ما قيل - على وجهين آخرين:

(١) لأنه قد يكون الواجب تعبدياً جعلياً، أى بجعل من العقلاء والقوم، يجعلون ذلك وسيله للتعبد والتقرب، كالركوع والسجود وتقبيل اليد ورفع القلنسوه، أو ضرب الرجل على الأرض، ورفع اليد إلى محاذاه الأذن فى مقام التعظيم إلى الأمر بين الضباط والجنود ونظائرها .

(٢) وآخر ما لا يكون كذلك، بل كان تعبدية ذاتيه، من دون أن تناله يد الجعل والإنشاء، وهو عباره عن إتيان الواجب بقصد داعويه الأمر، وقصد الامتثال، والتقرب إلى الأمر والمولى، كما لو قام المكلف بإتيان الواجب بقصد امتثال الأمر، فإن العمل حينئذ يكون عباده ذاتيه .

وقد قيل فى الفرق بينهما: أن الجعلى يمكن الاستنابه فيه، كما يشاهد ذلك فى العرف من أخذ النائب فى تقبيل يد الوالد مثلاً، عوضاً عن المنوب عنه، فلا إشكال

حينئذٍ بأن ما يتقرب به هو عبارته عن المنوب عنه حينئذٍ لا النائب ، هذا بخلاف القسم الثاني، إذ ربما لا يمكن الاستتابة فيه؛ لأن من يتقرب بقصد الامتثال يكون نفس من يباشر التيه، لا المنوب عنه ، ولذلك أشكل الأمر في مثل استيجار الصلاه القضائيه، حيث يصححها بعنوان الاستيجار لتنزيل نفسه منزله المنوب عنه ، فيكون عمله حينئذٍ عمل ذلك تنزيلاً .

وكيف كان، فصار التعبدى على هذا التقسيم على أقسام متعدده ، فالمراد من التوضيلى هنا هو القسمان منهما ، كما أن التعبدى يكون بجميع أقسامه مقصوداً، بلحاظ وجود قصد الأمر فيه، غير مثل الركوع والسجود .

الأمر الخامس : لا بد في كل تكليف متوجه إلى المكلفين من فرض وجود أمور ثلاثه ، وهى: الحكم، والموضوع، والمتعلق .

أما الموضوع: فهو عبارته عن نفس المكلف.

أما الحكم: فهو الذى وضع للمكلف وتوجه إليه.

أما المتعلق: فهو عبارته عن الصلاه والزكاه فى الأفعال، أو ترك شرب الخمر، أو التيه فى التروك .

فحينئذٍ، إذا لوحظ الحكم مع كل واحدٍ منهما، فهنا:

(١) فقد يلاحظ حالات الموضوع بالنسبه إلى قبل تعلق الحكم .

(٢) وقد يلاحظ بالنسبه إلى بعد تعلق الحكم ووجوده .

فالقسم الأول: مثل أن يفرض المكلف بالغاً عاقلاً وقادراً .

كما أن القسم الثانى: عبارته عن ملاحظه حالات ذهن المكلف بالنسبه إلى الحكم من العلم والجهل والظن والشك والوهم، حيث أنه لا يمكن فرض كل واحدٍ



منها إلا بعد تحقق الحكم ، فبعده يجوز تعلق العلم والجهل به ، هذا بخلاف القسم الأول حيث يمكن تحققه مع قطع النظر عن وجود الحكم من الشارع، كما لا يخفى .

كما أن المتعلق أيضاً قد ينقسم إلى قسمين :

(١) ملاحظه المتعلق قبل تعلق الحكم به مثل كون الصلاه مستقبل القبله، أو قبل الوقت، أو بعد دخول الوقت، حيث أن هذه الخصوصيات يمكن تحققها قبل وجود الحكم بحسب الواقع؛ لأن هذه الأمور كانت لها تعييناً خارجياً ، غايه الأمر كان بيان الشارع موجبا لالتفات المكلفين إلى هذه الأمور .

(٢) وقد يكون ما لا يتحقق إلا بعد تعلق الحكم بالمتعلق، مثل الوجوب والاستحباب، وكون الحكم تخييراً أو تعييناً أو نفسياً أو غيرياً أو تعييناً أو كفاًئياً، وأمثال ذلك .

أقول: إذا عرفت ما ذكرناه يتبين أن الصحيح هو الحكم بأن التوضيحيه والتعديديه تعدان من القسم الثاني للتعلق، حيث أن قصد امتثال الأمر والتقرب لا يتحققان إلا بعد تحقق الأمر والحكم ، حيث يتبين بعد ذلك أن الواجب أو المستحب توصلى أو تعبدي .

الأمر السادس : التزم القدماء بأن قصد القربه يعد من شرائط المأمور به أو أجزاءها من دون تأمل وإشكال ، وهذه الرؤيه كانت باقيه من زمن شيخنا المفيد والطوسى إلى زمان شيخنا المرتضى الأنصارى قدس سره ، وهو أول من فتح باب الإشكال لأخذ قصد القربه من قيود المأمور به، وتبعه تلامذته وأرسلوا ذلك إرسال المسلمات من استحاله ذلك ، مستدلين على ذلك بأن قيود المأمور به يكون

على قسمين :

(١) قسم يمكن بأن يكون قيداً قبل تحقّق المأمور به بوصفه العنوانى، وهى كأكثر القيود والأجزاء .

(٢) وقسم ما لا يكون قيداً إلاّ بعد تعلّق الأمر به، وكونه مأموراً به، وهو كالوجوب والندب وقصد القربه وقصد امتثال الأمر .

وما كان من قبيل القسم الثانى، لا يمكن أن يؤخذ شرطاً أو شرطاً فى المأمور به قبله؛ لاستلزامه المحال، أو الأمر بالمحال، على ما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى .

الأمر السابع : إنّ قصد القربه الذى يعتبر فى العباده:

تارة: يُقال إنّه عباره عن قصد امتثال الأمر كما عليه صاحب «الجواهر» وعدد كبير من الفقهاء، فيلاحظ أنّ أخذه قيداً فى المأمور به هل يستلزم محذوراً أم لا؟

وأخرى: يُقال إنّه عباره عن قصد المصلحه المأخوذه فى متعلّق الأمر إن قلنا باستحاله أخذ قصد القربه بمعنى قصد امتثال الأمر فيه .

وثالثه : يقال إنّه يكفى فى عباديّه العباده كونها محبوباً ذاتياً، وذا رُجحان واقعى، من دون حاجه إلى قصد امتثال الأمر أو قصد المصلحه، حتّى يستلزم المحذور كما سيأتى نقله .

\*\*\*

### فى جواز أخذ قصد القربه وعدمه

البحث عن جواز أخذ قصد القربه وعدمه

فلا بدّ بعد ذلك بيان كلّ واحد من الصور الثلاث مستقلاًّ حتّى يتّضح الحال .

أقول: إذا عرفت هذه الأمور السبعه، يقتضى المقام صرف عنان الكلام إلى

أصل البحث، وهو عن أنه هل يجوز إجراء أصاله الإطلاق للتوصّليه أو التعبدية، لأجل إمكان أخذ قصد الامتثال قيماً للمأمور به ، أو لا يجوز ذلك؛ لامتناع أخذ القيد المذكور ؟

فالبحت في المقام الأول يدور حول جواز قصد امتثال الأمر وعدمه كما قلناه سابقاً ، فيكون التقابل بين الإطلاق والتقييد على نحو تقابل العدم والملكه لا التضاد .

والأقوال في المسأله في أصل جواز ذلك بأمر واحد، أو بأمرين، أو عدم الجواز ثلاثه :

قول : بالامتناع إذا كان بأمر واحد دون الأمرين، وهو كما عليه المحقق العراقي والعلامة الطباطبائي والنائني .

وقول: بالامتناع وأنه سواءً كان بأمر واحد أو أمرين ، فلا بدّ في اعتبار قصد الامتثال من قيام حكم العقل بذلك ، وهذا كما عليه صاحب «الكفايه» ومن تبعه .

وقول ثالث : بالجواز حتّى مع أمر واحد، وهو كما عليه المحقق الخميني والخوئي وصاحب «العنايه» والعلامة البروجردى .

أقول: يقع البحث عن هذه الأقوال في عدّه مقامات:

المقام الأول: البحث عن جواز قصد الأمر في الواجبات بأمر واحد، والقائلون بالامتناع بأمر واحد جماعه كبيره من الأصوليين - مضافاً إلى من عرفت - منهم المحقق البجنوردى والحائرى والحكيم وصاحب «نهايه الدرايه» على رأيين:

بين قائل بالامتناع الذاتى، بحيث يكون التكليف على هذا النحو تكليفاً محالاً.

وبين قائل بالامتناع بالغير ، فيكون التكليف حينئذٍ تكليفاً بالمحال، أى لا يمكن للمكلف الإتيان به .

\*\*\*

### قصد القربه / أدله القائلين بالامتناع الذاتى

أدله القائلين بالامتناع الذاتى

وأما الدعوى الأولى: وهى الامتناع الذاتى، فقد أُقيم لإثباته وجوه ثمانية ، لا بأس بذكرها، والنظر إلى أجوبتها، بلا فرق فى ذلك بين أخذ قصد الامتثال شرطاً للمأمور به أو شرطاً :

الدليل الأوّل : إنه يستلزم الدور .

بيان ذلك: أنه لا إشكال بأن وجود الأمر متوقّف على وجود الموضوع قبله؛ لأنّ الموضوع إذا لم يمكن لم يكن موجوداً استحالة توجه الأمر إليه؛ لأنّ كلّ أمر يحتاج إلى محلّ قبل تحقّقه ، فلو أخذ قصد امتثال هذا الأمر فى متعلّقه لزم كون الموضوع أيضاً موقوفاً على الأمر؛ لأنّ حكم جزء الموضوع يكون كحكم تمام الموضوع ، كما أنّ وجود تمام الموضوع لا بدّ أن يكون متحقّقاً قبل وجود الأمر، وهكذا وجود جزء الموضوع ، فحينئذٍ إن أخذ قصد الامتثال فى الموضوع جزءاً، يكون معناه أنّه ما دام لم يكن الأمر موجوداً، لم يوجد قصده ، وما لم يوجد قصده، لم يوجد جزء الموضوع ، وما لم يوجد جزء الموضوع، لم يوجد تمامه . فيلزم أن يكون تمام الموضوع موقوفاً على وجود الأمر، مع أنّ الأمر قد عرفت وقوعه على وجود الموضوع ، فهذا هو الدور المصرّح الممتنع .

الدليل الثانى : يلزم تقدّم الشىء على نفسه ، وقد تقرّر بأحد من التقريرين :

أحدهما : للعلامة البجنوردى كما فى «منتهى الأصول» من قوله إنّ نسبه

الأحكام للمتعلقات تكون كنسبه الأعراض إلى معروضها ، كما أنّ العرض يكون رتبته بعد وجود المعروض، فما لم يكن المعروض موجوداً لم يمكن وجود العرض ، هكذا تكون الأحكام بالنسبه إلى متعلقاتها ، فإذا لم يكن المتعلق موجوداً قبل الحكم، لما أمكن فرض وجود الحكم ، فإن أخذ قصد الامتثال للحكم قيماً للمتعلق يلزم أن يكون العرض - وهو الحكم - واقعاً في مرتبه المفروض ، مع أنّ الحكم والعرض رتبتهما بعد المعروض والمتعلق، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، أى تقدّم الحكم على نفسه وهو محال .

ثانيهما : وهو الذى ذكره المحقق النائيني وملخصه(١):

إنّ القضايا المأخوذة فى الأحكام التى أريد إنشائها، تكون على نحو القضايا الحقيقيه، أى سواء كانت أفرادها محققه أو مقدّره ، وسواء كان تحت قدره المكلف أو لا ، فلا بدّ فى جعلها أن يكون على نحو مفروض الوجود؛ لأنّ بعض أفرادها على الفرض غير موجود ، فلو أخذ قصد امتثال الأمر فى المتعلق، لزم أن نفرض فى عالم الإنشاء وجود الأمر فى مرتبه التكليف والإنشاء ، مع أنّ الحكم كان رتبته بعد المتعلق على الفرض، فيلزم حينئذٍ تقدّم الشيء وهو الحكم الإنشائي على نفسه، وهو محال.

الدليل الثالث: إن أخذ قصد الامتثال فى الأمور به، يستلزم الجمع بين اللّحاظ الآلى والاستقلالى، كما ذكره العلامة البروجردى فى «نهايته» .

بيان ذلك: أنّ الموضوع لا بدّ أن يلحظ استقلالاً بتمام قيوده وخصوصياته ، والأمر بما أنّه طرفٌ لإضافه هذا القيد إلى الموضوع ، لا بدّ أن يلاحظ آلياً؛ لأنّه آله

لذلك ، لأنَّ الأمر هو آله للبعث إلى نحو المطلوب ، فيلزم من أخذ هذا القيد - وهو الأمر في الموضوع - أن يكون الأمر ملحوظاً استقلالاً، وبما أنه جزء الموضوع ، وأن يلاحظ آلياً بما أنه آله للبعث ، فهذا هو الجمع بين اللّحاظين ، وهو محال، كما لا يخفى .

الدليل الرابع : وهو أنه يلزم التهافت والتناقض في اللّحاظ، لأنَّ موضوع الحكم متقدّم على الحكم في اللّحاظ، وقصد الأمر حيث كان متأخراً عن الأمر برتبه؛ لأنه ما لم يكن الأمر بنفسه موجوداً لا معنى لقصده ، كما أنّ الأمر متأخّر عن الموضوع في الوجود، فيكون قصد الأمر أيضاً متأخراً عن الموضوع برتبتين ، فإذا أخذه جزءاً من الموضوع أو قيده فيه، لزم أن يلحظ قصد الأمر في مرتبه الموضوع المتقدّم على الأمر ، فيلزم أن يكون قصد الأمر ملاحظاً في اللّحاظ الواحد متقدّماً في اللّحاظ تارةً للموضوع ، ومتأخراً فيه أخرى، وهذا يعدّ قصداً للأمر المتأخّر عن الموضوع فهو محال .

فهذا هو معنى التهافت والتناقض في اللّحاظ .

الدليل الخامس : هو ما ذكره المحقّق الحائري في «درر الأصول» والمحقّق الأصفهاني في «نهاية الدرايه» وخلاصه ما التزم به:

إنَّ الإنشاء حيث أنه بداعى جعل الداعى، فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليه الشيء لعلّيه نفسه، وكون الأمر محرّكاً إلى محرّكته نفسه يعدّ كعلّيه الشيء لنفسه .

نعم ، هذا الإشكال إنّما يأتي إن أخذ قصد الامتثال جزءاً أو شرطاً . وأمّا إذا لوحظ ذات المأتى به بداعى الأمر، أى هذا الصنف من نوع الصلاة، فلا يرد فيه هذا

المحذور، كما سيجيء إن شاء الله تعالى (١).

الدليل السادس: ما ورد في «الكفايه» ما خلاصته:

إنه على فرض كون قصد الامتثال جزءاً، يلزم أن يكون الأمر متعلقاً بذات فعل الصلاه مع قصد امتثال الأمر، فيكون قصد الامتثال متعلقاً للأمر، وهو غير ممكن؛ لأن ما يكون متعلقاً للأمر لا بد أن يكون شيئاً اختيارياً، والقصد عبارته عن نفس الإراده، ومن المعلوم أن اختيارية كل فعل تكون بواسطه الإراده، فلو كان القصد والإيراده أيضاً اختيارية بها لزم التسلسل، فإذا لم يكن اختيارياً، فلا يجوز تعلق الأمر به لعدم كونه اختيارياً.

الدليل السابع: وهو ما استدلل به المحقق الخراساني في «الكفايه» أيضاً، وهو مبني على القول بالجزئية لا الشرطية، وخلاصته:

إن الأمر يتعلق بالمجموع من الصلاه وقصد الامتثال، فالإتيان بجزء الواجب وهو ذات الصلاه بداعي أمرها، إنما يمكن إذا كان في ضمن المجموع، الذي كان قصد الامتثال أحد جزئيه، المستلزم للإشكال الفوق، فإذا فرض خروجه عن متعلق الأمر لذلك المحذور، فلا يكون جزئه الآخر حينئذ مأموراً بها، حتى يوتى به بداعي أمره كما لا يخفى، لعدم صدق المجموع عليه حينئذ (٢).

الدليل الثامن: هو المستفاد من كلام صاحب «الكفايه» أيضاً ما خلاصته:

لا يقال: بأن الصلاه إذا كانت مقيدة بقصد امتثال الأمر مورداً للأمر، والمفروض عدم إمكان تعلق الأمر بذلك الجزء أو الشرط - وهو قصد امتثال -

١- نهايه الدرايه: ج ١ / ٣٢٥.

٢- الكفايه: ج ١ / ١١٠.

فيؤتى بالصلاه نفسها بداعى أمرها ، لا هى مع قصد الامتثال بداعى أمرهما حتى يلزم المحذور .

فإنه يُقال: فى جوابه بأن الأمر لا يكون له الداعويّه، إلّا إلى متعلّقه، لا إلى الصلاه بنفسها بدون قصد الامتثال، حتى يصير إتيان الصلاه مع قصد الداعى أمرها كافياً لذلك .

وهذا الإشكال يرد من جهه عدم إمكان جعل قصد الامتثال جزءاً أو شرطاً للمأمور به، كما لا يخفى .

أقول: هذا جميع ما يتصوّر وما قيل فى المقام من ممنوعيه أخذ قصد القربه، ويقتضى المقام أن نتعرّض لذكر ما قيل فى جوابها، بل ربما كان جواب بعضها يتّضح من جواب بعض آخر، وبذلك ينحلّ معه الإشكال إن شاء الله تعالى .

فنقول: لا بدّ قبل الشروع فى استعراض الأجوبه من تقديم مقدّمه مرتبطه بالأجوبه :

المقدّمه الأولى: أنّ هناك بحث فى حقيقه الأحكام الشرعيّه، وهل أنّها من قبيل الأعراض أم لا؟

فإن عدّت من الأعراض، هل هى من الأعراض المتعلّقه بالوجود الخارجى، أو المتعلّقه بالوجود الذهنى، أو أنّها من أعراض الماهيه ؟

أو ليست من شىء منها ، بل تعدّ من الأمور الاعتباريه القائمه باعتبار المعبر ، وجوه وأقوال :

قول: بأنّها تعدّ من الأمور المتأصّله وكالأعراض الخارجيه، كما عرفت من خلال كلام العلامة البجنوردى من التصريح بكونها كالأعراض ، فيكون الحكم



حينئذٍ مثل العَرَض كالسواد والبياض .

وهو فاسد قطعاً ، لوضوح أنّ المراد من الحكم إمّا أن يكون هو نفس الإرادة والكراهه ، ففساده واضح؛ لأنّها تعدّ حينئذٍ من الصفات النفسانيه القائمه بالنفس الموجوده بها ، ومن الواضح أنّ نفس وجود الإرادة والكراهه، من دون مبرز لها من الأمر والنهي، لا يصدق عليها الحكم ، هذا إن كان المقصود منها هو الإراده التكوينيّه .

وإن أُريد بها التشريعيّه، وهى ليس إلاّ الأمر، ففساده أوضح، لأنّه علّه لوجود الحكم لا نفسه .

وإن أُريد من الحكم الوجوب والحرمة وغيرهما ، كما هو الظاهر .

فلا إشكال حينئذٍ إنّّه ليس له فى الخارج ما به الازاء، حتّى يقال إنّّه كالعرض أو العرضى كالنهي ، بل هو أمرٌ ينتزع من بعث المولى لعبده أو زجره له عن شىء ، فإذا بعثه بواسطه الأمر ينتزعون ويعتبرون العقلاء من ذلك الوجوب والحرمة ، ويقال إنّّه حكم وجوبى أو تحريمى، فيكون حينئذٍ مثلّ الحكم مثلّ الملكيه والزوجيّه من الأمور الاعتباريّه ، وهذا هو الحقّ عندنا .

فعلى هذا، فليس الحكم من الأعراض الذهبيّه أيضاً كالكليّيه والجزئيّه العارضه للإنسان ولزيد والرجل ، حيث أنّ هذين العنوانين يعدّان من أعراض الوجودات الذهبيّه لهما .

كما أنّه ليس من الأعراض للماهيّه كعروض الزوجيّه للأربعه والفرديّة للواحد .

ولو سلّمنا وأغمضنا عمّا ذكرنا، وتنزّلنا عنه ، فنقول :

إنه يعدّ من الأعراض الوجوديّة الذهنيّة، كالكلّيّة والجزئيّة والجنسيّة والفصليّة والنوعيّة، فيصير من المعقولات الثانويّة .

فحينئذٍ لا إشكال في أنّه على أحد التقديرين - أي سواءً كان الحكم من الأمور الاعتباريّة، أو كان من الأعراض الذهنيّة - لا بدّ أن يكون لمتعلّقه وعاءً في الذهن لا- في الخارج، لوضوح أنّ ما يكون مركزاً لوجود ذلك الحكم، ليس ما هو الموجود في الخارج من الصلاه والزكاه كما لا يخفى .

المقدّمه الثانيه: وهي أنّه سيأتي في بحث تعلق الأوامر والنواهي على الطبايع ما يفيد هاهنا، وخلاصته أنّ هناك اختلاف في أنّ الأوامر هل هي:

متعلّقه بالمتعلّقات والموضوعات بما هي موجوده في الخارج .

أو متعلّقه بها بما هو موجود في الذهن .

أو لا- يكون شيء منهما متعلّقا لها، بل المتعلّقات عباره عن طبيعه الموضوعات بما هي هي، من دون تقييد بقيد الوجود في الخارج، أو في الذهن، فتكون طبيعه الصلاه متعلّقه للأوامر، فيما إذا لم يتعلّق الأمر بما هو الموجود في الخارج من القضايا الخارجيّة، مثل ما لو قال المولى لعبده: (أعطني هذا الكتاب) وأشار إلى ما هو الموجود في الخارج .

الظاهر هو الأخير؛ لأنّه إن كان الأمر في القضايا الكلّيّه - مثل الصلاه والزكاه - متعلّقا بالصلاه بوجودها الخارجيّ، لزم أحد المتخلّفين؛ لأنّه:

(١) أمّا أن يكون الأمر متعلّقا بالصلاه الموجوده المأتي بها في الخارج بعد تحقّقها، فهو يستلزم طلب تحصيل الحاصل، وهو محالٌ لأنّ بقاء الأمر بعد امثاله محال، فالخارج يكون مركز سقوط الأمر بثبوته .

(٢) وأمّا أن يكون متعلّقاً بالصلاه قبل تحقّقها، فيكون أمراً بإيجادها، فهو خلاف للفرض، لأنّه قد فرضنا تعلق الأمر بالموجود الخارجى لا بإيجادها فيه ، كما لا يخفى .

(٣) وأمّا أن يكون متعلّقاً بالموضوعات متقيّده بوجودها الذهني ، فهو أيضاً يستلزم عدم إمكان الامتثال لو قيّد به؛ لأنّ الشىء المقيّد بالوجود فى الذهن، لا يمكن الأمر به المقتضى للامتثال، ولو قلنا بالتجريد عنه حينئذٍ لا يكون هو المأمور به .

فلازمه عدم مطابقه المأتى به مع المأمور به؛ لأنّ المأتى به يكون موجوداً خارجياً ، والمأمور به يكون موجوداً ذهنيّاً ، فلا مطابقه بينهما ، ومن المعلوم أنّه ما دام لم يحصل الموافقه بينهما لم يحصل الامتثال، كما لا يخفى .

فلا- محيص عن أن يكون متعلّق الأوامر فى القضايا الكليه، هى طبيعه الموضوعات بما هى هى ، فمحلّ ذلك الموضوع والمتعلّق ليس إلّا الذهن، بما أنّه وعاءٌ له، لا مقيداً به حتّى يكون مثل ما قبله .

وبعباره أخرى: أنّ وجودها تكون نحو القضيّه الحيثيه لا المشروطه .

فالموضوع الذى يكون وعائه الذهن ولحاظه فيه، لا فرق فيه بين أن يلاحظ ذلك بما أنّه يوجد بعد ذلك فى الخارج، سواء كان بتمام موضوعه أو بأجزائه ، أو لاحظه بما أنّه قد وجد سابقاً، إلّا أنّه أراد إيجاده ثانياً ، ولذلك يأمر به، فهو أيضاً باعتبار الأمر به ثانياً يكون ملحوظاً بما سيأتى من وجوده .

وكيف كان، فيمكن أن يلاحظ المولى مع هذا المتعلّق بما سيتحقّق بعد الأمر لاحقاً؛ لأنّ ذلك البعديّه ، إنّما يكون بلحاظ وجوده الخارجى، أى ما لم يكن الأمر

المتعلق للصلاه موجوداً خارجاً، لا يمكن قصد ذلك الأمر خارجاً .

هذا بخلاف عالم اللّحاظ والاعتبار في الذهن، فإنّه حينئذٍ يكون الموضوع والمتعلّق بتمام أجزائه - حتّى لحاظ قصد الأمر - أيضاً متقدّماً على نفس وجود الأمر في الخارج؛ لأنّ الموضوع هنا لم يلحظ في الذهن أوّلاً، ولذلك لا يمكن تعلّق الأمر به .

فظهر أنّ عالم اللّحاظ لا- يتوقّف على ما هو المتقدّم والمتأخّر خارجاً، لأنّه يكون عالم اللّحاظ والفرض، فهو خفيف المؤونه، ويتحقّق به الأمر خارجاً كما لا يخفى .

أقول: إذا عرفت هاتين المقدّمتين يتبيّن لك الجواب عن بعض ما ذكر من الإشكالات:

أمّا الإشكال الأوّل: وهو إشكال الدور؛ فإنّه ممنوع لما قد عرفت بأنّ ما يتوقّف عليه الأمر يكون هو الموضوع بما هو ملحوظ في الذهن متقدّماً، لأنّ الموضوع ما لم يكن موجوداً سابقاً لا- يمكن تعلّق الحكم به لاحقاً، لأنّه الوجوب المتولّد من تعلّق الأمر بذلك الموضوع المفروض وجوده في الذهن .

وأما ما يتوقّف عليه إتيان الصلاه في الخارج، فهو عبارته عن نفس وجود الأمر خارجاً، لكي يقدر المكلف من قصده ، فما لم يتحقّق الأمر خارجاً لا يمكن تحقّق قصده أيضاً ، فما لم يوجد الأمر خارجاً لا يمكن إتيان الصلاه بقصد أمرها .

فعلى هذا ما يتوقّف عليه الصلاه شيء غير ما يتوقّف عليه الأمر ، فلا دور حينئذٍ؛ لأنّ الموقوف عليه في الأمر غير متّحد مع ما هو موقوف عليه في الآخر ، والحال أنّ الدور المحال يلزم هذا الاتّحاد والوحده، فلا دور كما لا يخفى .

أما الإشكال الثانى: فقد ظهر الجواب عنه بكلا تقريريه وهو لزوم تقدّم الشىء على نفسه .

وجه الظهور: فيرد على التقرير الأوّل:

أولاً: أنه إذا فرضنا كون الموضوع عبارته عن الموجود فى الذهن، الذى يكون مقدّماً على الأمر أيضاً، فهذا المتقدّم لا يصير متأخراً أصلاً، ولو أخذ فى لحاظه قصد الأمر جزءاً أو شرطاً، كما أنّ إتيان الصلاه خارجاً مع قصد أمرها يكون متأخراً عن وجود الأمر، ولا يمكن أن يتقدّم على الأمر وقصده أصلاً، حتّى يلزم تقدّم الشىء على نفسه .

وثانياً: ما عرفت فى المقدمه الأولى، بعدم كون الأحكام مثل الأعراض الخارجيه والذهنيه، بل تكون من الأمور الاعتباريه المنتزعه، فالأمر الاعتبارى يكون أمره أسهل من الأمور المتأصله؛ لأنّ وجوده يدور مدار اعتبار المعبر، كما أنّ كيفيه اعتباره - مع الخصوصيات المتقدّمه أو اللآحقه معه أيضاً- موقوفٌ على حسب ما يلاحظه المعبر، ولا يوجب ذلك محذوراً عقلياً أصلاً .

ويرد على التقرير الثانى أيضاً:

أولاً: بما قد عرفت بأنّ فى عالم الإنشاء أيضاً يلاحظ الصلاه بما لها من الخصوصيات قبله، ثمّ يتعلّق بها الأمر، وهذا لا يرتبط بما هو مقتضى الخارج، من كون إتيان الصلاه خارجاً وفى مقام الامتثال، موقوفاً على وجود الأمر قبله حتّى يقصده، ويحصل بذلك جزئه الآخر للموضوع .

وثانياً: قد عرفت فى المقدمه الثانيه أنّ المتعلقات فى الأحكام والأوامر، ليست هى القضايا الحقيقيه، بل تكون القضيه قضيه طبيعته متعلقه للأوامر، وهى

غير موجوده إلا في الذهن فقط ، على نحو الفرض والتصور فيتعلق حينئذ الأمر به ، وهذا المقدار من الفرض قبل وجوده خارجاً لا يستلزم أمراً محالاً، لاعتراف الخصم بكونه فرض لوجوده لا حقيقه .

وهذا هو المايز الجددي في تحقق إمكانه واستحاله الثاني، كما لا يخفى؛ لوضوح أنّ الأفعال الاختيارية الصادره عن المكلفين، يكون تصورهما مقدماً على تحققها خارجاً، فهذا يكون مثل الصلاه أيضاً، فتقدم تصورهما لا ينافي تأخر نفس الأفعال خارجاً عن وجود الأمر وقصده .

وأما الجواب عن الإشكال الثالث: وهو أنّ ذلك يستلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالي والآلي، وهو محال .

فيقال أولاً: إنه لا- يقتضى ذلك في رتبه واحده؛ لأنّ المفروض - كما قلنا- إنّ تصور الموضوع ولحاظه الاستقلالي، يكون متقدماً على التصور ولحاظه الآلي المتعلق لنفس الأمر وقصده؛ لأنّ الأمر ولحاظه ولحاظ قصده يكون بحسب الرتبه متأخراً عن لحاظه الاستقلالي المتعلق بالموضوع قطعاً ، فلا يستلزم الجمع بين اللحاظين أصلاً في رتبه واحده، حتى يستلزم أمراً محالاً .

وثانياً: إنّ لحاظ بعض الشيء قيماً للشيء الآخر، لا يمكن إلا أن يلاحظ ذلك الشيء قبله مستقلاً أولاً ، ثم يلاحظه ثانياً متقيداً بذلك القيد، الذي يكون هو المعنى الحرفي ، فلحاظ التقييد مع الشيء لا يمكن إلا بعد ملاحظه الشيء المقيد مستقلاً بلحاظ مستقل على حده ، ثم لحاظه ثانياً مع وجود ذلك القيد في الشرط لا في الجزء، وليس هذا هو الجمع بين اللحاظين المستحيل كما ادّعاه الخصم، هذا.

وبعبارة أخرى: إن أريد الإشكال من جهة لحاظ القيد مع ذات المقيد، حيث

يكون لحاظه آلياً بمعناه الحرفي، ولحاظ الموضوع هو الذات المقيّد لحاظاً استقلالياً، فيكون المتحقّق في المقام لحاظان : أحدهما استقلالي، والآخر آلي، لا الجمع بين اللّحاظين .

وأما إن أخذ قصد الأمر جزءاً للموضوع، فلا إشكال في كون لحاظه كلحاظ الكلّ استقلاليّ .

وإن أريد الإشكال بالنسبة إلى نفس قصد الأمر، من حيث كونه تابعاً للأمر، وهو ما قد عرفت كونه آله لا يصلح مطلوبه إلى العبد، فهو آله للبعث والإغراء، فيكون لحاظه حينئذٍ آلياً لا استقلالياً، مع كون اللّحاظ في الموضوع استقلالياً، فهو وإن كان الأمر كذلك، إلاّ أنّه ليس من باب الجمع بين اللّحاظين المستحيل؛ لأنّ المحال منه عبارته عن جمعه في لحاظ واحد لا في لحاظين، كما في المقام؛ لأنّه:

تارة: يلاحظ ويفرض قصد الأمر في عالم التصرّو، جزءاً من الموضوع، فيلاحظه استقلالاً .

وأخرى: يلاحظ ويفرضه بلحاظ آخر آلياً، لكونه علّه دالّه لتحقق الحكم وانتزاعه، وفي كلا الحالين ليس هناك جمع ممنوع بين اللّحاظين.

جواب الإشكال الرابع: كونه مستلزماً للتناقض والتهافت في اللّحاظ، ويظهر جوابه عن ما قلناه في الجواب السابق، لما قد عرفت من أنّ لحاظ الموضوع استقلالاً كان مقدّماً في عالم التصرّو، حيث تصوّر الأجزاء والقيود بلحاظ مستقلّ على نحو استقلاليّ أولاً، ثمّ لاحظ بلحاظ آخر آليّ قصد الأمر، بما أنّه آله للإنشاء، وهذا اللّحاظ كان متأخراً رتبةً عن اللّحاظ الأوّل، ولا تناقض بينهما أصلاً .

أما لو أريد الإشكال من جهة تقييد الموضوع بقصد الأمر، الذى يكون بمعناه الحرفى محتاجاً إلى لحاظه آلياً .

فلا إشكال فى لزوم هذا اللّحاظ فى جميع القيود والمعانى الحرفية، ولا يكون منحصراً فى المقام ، وبالتالى فإنّ هذا الإشكال لا أساس له أصلاً لكى يستلزم أن يتكلّم حوله، كما لا يخفى .

وأما الإشكال الخامس: وهو لزوم أخذ قصد امتثال الأمر فى المتعلّق وكون الأمر محرّكاً لنفسه، وبلزوم كون الشىء علّه لنفسه، وهو محال .

فهو مخدوش أولاً: بأنّ الأمر وإن كان وجوده وإنشائه سبباً لإيجاد الداعى فى العبد للامتثال ، إلاّ أنّه قد يتعلّق بنفس الصلاه فقط، وقد يتعلّق بها مع قصد الأمر جزءاً أو شرطاً .

ولا نسلم كون قصد الأمر أيضاً هو جعل الداعى، حتّى يقال إنّهُ يتعلّق الأمر به يصبح كون الأمر داعياً لجعل الداعى .

لوضوح أنّ القصد يعدّ من أفعال النفس ، وليس هو متّحداً مع الداعى، حتّى يلزم المحذور ، فجعل القصد جزءاً أو شرطاً لا يوجب كون الأمر محرّكاً لنفسه .

وثانياً: إنّ الأمر الذى يعدّ محرّكاً، هو الأمر الخارجى الصادر عن المولى، بالهيئة المخصوصه الموجهه لتحقّق صورته فى ذهن العبد وتحريكه نحو المطلوب ، هذا بخلاف الأمر الذى يقصده، ويكون مورداً لتعلّق القصد، حيث إنّهُ مع الغصّ عن وجود الأمر، كما كانت الصلاه فى طرف الموضوع أيضاً كذلك وفى ناحيه المولى ، وهذا الأمر لا يكون محرّكاً لإتيان الصلاه أصلاً، فما هو المحرّك يكون متفاوتاً مع الأمر المأخوذ فى القصد، فلا يلزم الإشكال من هذه الجبهه أصلاً، كما لا يخفى .



كما أنّ قصد الأمر في طرف العبد، وفي حال الامتثال كان متحققاً بعد وجود الأمر في الخارج حيث يوجب إلزام العبد إلى شيئين؛ أحدهما نفس الصلاة، والثاني كونها مأتياً بها مع قصد الأمر.

فحينئذٍ لا يكون الأمر محرّكاً إلا إلى الصلاة، وإلى القصد الذي كان فعل النفس للعبد، ولا مجال لفرض الأمر علّةً ومحرّكاً لنفسه حتّى يصبح محالاً، لعدم كون قصد الأمر بنفسه محرّكاً من ناحيه الجزئيه والشرطيّه.

والمتموهم قد خلط هذا القصد مع شيء آخر وهو كون الأمر المحرّك للإنسان لا يكون إلا ما تصوّره وقصده.

فالتوهم المذكور فاسد؛ لأن ما قصده وتصوره، هو توجه العبد إلى وجود الأمر هنا الذي قد عرفت كونه الصورة العلميه المتحققه، وهذه الصورة لم تؤخذ في متعلق الموضوع حتّى يلزم المحال المذكور.

بل قصد الأمر المأخوذ شرطاً أو جزءاً يتحقق مع ملاحظته ملاحظه أخرى غير الأول، بأن المولى غرضه تعلق بذلك الشيء مع القصد الكذائي لا بذاته فقط، فيقصد الأمر في هذه المرحله، نظير ما لو أمر بعددٍ من الأفعال والعناوين القصديه من التعظيم والتوهين، حيث لا يكفي في مقام الامتثال صرف إيجاد الفعل فقط من دون قصد، هكذا الأمر في المقام أيضاً، حيث أنّ المحرّك هو الأمر الخارجى، بواسطه الصورة العلميه الحاصله في نفس العبد، فيقصد الأمر في ناحيه المولى المتوجه إلى فرض كالصلاه، فلا يكون الأمر محرّكاً لنفسه.

وأما الجواب عن الإشكال السادس: فإن ما ذكره المحقق الآخوند ممنوع:

أولاً: إنّنا لا نسلم عدم اختياريه القصد والإرادته، بل كما عرفت في بحث

الطلب والإرادة فإنَّ الإرادة تكون اختياريَّة من دون أن يستلزم التسلسل؛ لأنَّ اختياريَّة الإرادة كانت بواسطة بعض مبادئها ، وهو التصديق بالفائده الذى كان مقدِّماً على الإرادة بمرتبتين ، فإذا كانت الإرادة اختياريَّة، فلا يكون تعلق الأمر مستلزماً لأمرٍ محال من تلك الناحية أصلاً .

وثانياً : لو سلّمنا كون قصد الأمر غير اختياري ، فحينئذٍ لا فرق فى ذلك بين أن يكون قصد الأمر جزءاً لمتعلق الأمر، أو يكون شرطاً؛ لأنه كما أنَّ تعلق الأمر الضمنى على الشئ الغير المقدور غير جائز ، هكذا تعلق الأمر بالشئ المقيد بأمر غير اختياري غير جائز، إن كان الشرط واجب التحصيل، كما هو المقصود، وإلا لا وجه للحكم بالشئ مقيداً بذلك الشرط ، فالأولى هو القول بما قلناه .

وثالثاً : قد عرفت أنَّ الإرادة الواقعيَّة فى العبد لم تؤخذ فى المتعلق ، بل المأخوذ هو قصد الأمر الفرضي، وهو أمرٌ متعلق بالمولى عند فرض المتعلق لأمره، كما لا يخفى .

أمّا الجواب عن الإشكال السابع: وهو كون تعلق الأمر بذات الصلاه فى ضمن جزئه الآخر ، فإذا كان ذلك الآخر غير قابل للجزئيه، فيكون الامتثال عن الأمر بلحاظ جزئه الآخر محالاً أيضاً .

لما قد عرفت من إمكان كون الآخر جزءاً لمتعلق الأمر، فيبقى تعلق الأمر بالمجموع باقياً على حاله، فيكون الامتثال عن كل متعلق الأمر ممكناً، وهو واضح كما لا يخفى على من كان له أدنى تأمل .

أمّا الجواب عن الإشكال الثامن: فهو أنه لو فرضنا إمكان تعلق الأمر بقصد الامتثال جزءاً، فلا يكون الأمر حينئذٍ داعياً إلا إلى نفس متعلقه، ولا يوجب

محذوراً أصلاً، مع أنّ داعويّه الأمر إلى نفس الصلاة، إنّما كان بالنسبه إلى الأمر الضمني المتعلّق بذات الصلاة، لا بالنسبه إلى الأمر المتعلّق بالكلّ، حتّى يقال بأنّه إذا فرض عدم مقدوريّه جزء منه في مقام الامتثال، فلا يكون الأمر للجزء الآخر أيضاً داعياً أصلاً، وهو لا يخلو عن تأمل كما ستأتى الإشارة إليه .

أقول: هذا كلّه في الوجوه المستمسكه بها للامتناع الذاتي في الأمر بالصلاه مع قصد الأمر، وقد عرفت عدم تماميّه شيء منها .

## قصد القربه / أدله القائلين بالمنع لاستلزامه المحال

أدله القائلين بالمنع لاستلزامه المحال

الدعوى الثانيه: وهى دعوى عدم جواز أخذ قصد القربه لاستلزامه التكليف بالمحال:

فقد استدلوا على عدم الجواز بوجوه لا بأس بالتعرض إلى المهم منها وذكر أجوبتها:

الدليل الأول: هو الذى ذكره المحقق النائيني رحمه الله ما خلاصته:

إنه لو أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلق الأمر، لزم أن يكون الأمر موجوداً قبل نفسه وهو محال، فالأمر بما يكون محالاً للمكلف يكون محالاً أيضاً.

توضيح ذلك: إن المكلف لا يتمكن من الامتثال، إذ ليس له القيام بفعل الصلاه بداعى أمرها؛ لأن المفروض عدم تعلق الأمر بنفس الصلاه فقط، بل تعلق بها مع قصد امتثال الأمر، فيجب على المكلف أن يقصد امتثال الأمر بداعى أمره، وهذا لا يكون إلا بعد فرض وجود الأمر قبل نفسه، ليمكن القصد إلى امتثاله بداعى أمره الذى هو نفسه، إذ ليس فى المقام إلا أمر واحد، فهو معنى لزوم وجود الأمر قبل نفسه.

انتهى كلامه رفع مقامه.

ويرد عليه: بأن الأمر الذى كان يقصده فى مقام الامتثال، هو الأمر المفروض الذى ذكرناه فى البحث السابق، وكان ذلك متحققاً قبل امتثاله، فقصد ذلك لا يوجب تقدم الأمر على نفسه ليستلزم المحال المذكور؛ لأن زمان البعث والأمر متفاوت مع زمان الامتثال، وأخذ ذلك القصد فى الأمر كان بحسب الفرض

فى مقام البعث والتحرىك . وأما فى مقام الامتثال كان أصل الأمر موجوداً خارجاً ، فلا يكون قصده مستلزماً لما ذكره ، فلا يكون ذلك تكليفاً بالمحال .

الدليل الثانى : بأن صحه كل تكليف موقوف على أن يكون متعلقه مقدوراً للمكلف وكونه تحت اختياره ، فما لم يكن كذلك ، يوجب أن لا يكون مقدوراً ، فتكليفه حينئذ يكون تكليفاً بالمحال .

وما نحن فيه يكون من هذا القبيل بالنسبه إلى قصد الأمر ، بخلاف نفس الصلاة؛ لوضوح أن هذا الجزء منه يكون مقدوراً ، لكون إتيان الصلاة تحت اختياره وقدرته ، ولكون الصلاة من أفعاله ، لكن وجود قدره فيها بالخصوص غير مفيد ، لأن المفروض عدم كونها بالخصوص مورداً للتكليف ، بل هى مع الجزء الآخر - وهو قصد الأمر - يكون متعلقاً للأمر ، والأمر الذى يكون القصد متوجهاً إليه يكون من فعل المولى وتحت اختياره ، وليس للعبد فيه قدره من عند نفسه ، لعدم كونه من فعله وقدرته ، فلا يجوز تكليفه إلى تحصيل ما كان أحد جزئيه خارجاً عن تحت قدرته ، وإن تعلق به التكليف والحال هذه ، استلزم التكليف بالمحال ، وهو مستحيل ، هذا .

وفيه : لكنه مندفع بما قد عرفت من سابقاً ، بأن الأمر الذى كان يقصده المكلف هى الصورة المتصوّره عند نفسه ، المتحققه من الأمر الخارجى الذى أنشأه المولى فى زمان البعث والتحرىك ، فالأمر الذى كان من فعل المولى قد صدر عن نفس الأمر ، ولا يكون ذلك مرتباً بالعبد ، والأمر الذى قصده العبد فى مقام الامتثال ، كان شيئاً متحققاً فى محله ؛ لأنه المفروض ، فقصده وكان القصد من فعل نفس العبد وكان تحت قدرته ، فلا يستلزم ذلك محذور أصلاً ؛ لأن وجود الأمر

الذى يقصده لابد من وجوده فى زمان الامتثال لا فى زمان البعث والتحرريك، وهو موجود ومتحقق، فيكون مقدوراً له كما لا يخفى .

الدليل الثالث : هو ما قد عرفت من خلال الإشكال الخامس الذى سبق وأن ذكرناه آنفاً، من أن امتثال الأمر المتقيد بقصد أمره مستلزم لكون الأمر محرّكاً لنفسه ، وهو محالٌ، من جهة عدم إمكان الامتثال أيضاً ، كما أنه محال من جهة نفس الأمر؛ لأنّ الشىء إذا كان علّه لنفسه، لزم تقدّمه على نفسه، وهو محال ، فبالنظر إلى هذا المحذور يكون من قبيل الامتناع الذاتى ، وبالنظر إلى عدم إمكان امتثاله للصلاه المتقیده بذلك، يكون من قبيل الامتناع بالغير، وتكليفاً بالمحال ، هذا .

أقول: ولكنّك قد عرفت الجواب عنه فى البحث السابق، وهو جواب عن المقام أيضاً؛ لكونه من أفعال نفس المكلف وتحت اختياره، وقد عرفت تفاوت هذا الأمر المقصود مع الأمر الخارجى الصادر عن المولى، فلا يلزم محذور أصلاً .

الدليل الرابع : إنّ فعلية الحكم فيما نحن بصدده، يستلزم الدور، والتكليف بما هو كذلك يكون تكليفاً بالمحال .

وبيان ذلك: أنّ فعلية كلّ حكم موقوف على فعلية موضوعه ومتعلقات تكليفه ، ضروره أنّه لو لم تكن قبله متحقّقه خارجاً لما أمكن توجيه التكليف الفعلى باستقبالها .

فهكذا يكون فى المقام ، مع أنّ فعلية الحكم هنا موقوف على فعلية الأمر؛ لأنه أخذ جزءاً للموضوع باعتبار لزوم قصده ، فما لم يكن الأمر فعلياً لما أمكن قصده ، مع أنّ فعليته موقوفه على فعلية موضوعه ، ممّا يستلزم الدور الممنوع، فإذا

كانت فعلية الحكم ممتنع، أصبح التكليف به ممتنعاً بالغير ، لوضوح أنه ما لم يصير التكليف فعلياً لما استطاع المكلف القيام به، وهذا واضح لا خفاء فيه .

والجواب منه: يظهر ممّا ذكرنا سابقاً، بأنّ فعلية الأمر الذى لا بدّ منه من جهة قصده فى طرف الموضوع ، ليس إلاّ فرض وجود الأمر المقصود، منضمّاً مع الصلاه، فينشأ التكليف على مثل هذا الأمر المفروض، فيصير الموضوع بعد الإنشاء كذلك فى الآن المتأخّر فعلياً، وفعلية الحكم تتوقّف على الأمر الحاصل بنفس الإنشاء .

وبعبارة أخرى: فعلية التكليف متأخّره عن الإنشاء رتبه ، وفى رتبه الإنشاء يكون الموقوف عليه بالفرض موجوداً .

وما أوجب عنه: بأنّ تعلقّ التكليف الفعلى بموضوع ليس فعلياً حال فعلية الحكم محال ، وأمّا إذا فرض صيروره الموضوع فعلياً مع فعلية نفس الحكم، فلا دليل على امتناعه ، فيمكن أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل، بأن يكون فعلية الموضوع مقارناً مع فعلية الحكم، فتكون الضروره قاضيه بجوازه .

ليس بوجيه: لأنّ أوصاف كلّ شىء ومشخصاته تابعه لنفس ذلك الشىء ، فكما أنّ نفس الموضوع، لا بدّ أن يكون مقدّماً على نفس الحكم زماناً أو رتبهً ، فكذلك مشخصات نفس الموضوع وأوصافه أيضاً، يجب أن تكون مقدّمه على أوصاف الحكم .  
ففعلية الموضوع لا بدّ أيضاً أن يكون مقدّماً على فعلية الحكم .

فالأولى فى الجواب هو ما عرفت من عدم كونه مستلزماً للمحذور والمحال، كما لا يخفى .

أقول: ثمّ اعلم أنّه يمكن أن يقال فى جواب مسأله الانحلال:

بأن الصلاة حينئذٍ إذا كانت متقيده بقصد أمرها متعلقاً للأمر، كما ذهب إليه صاحب «الجواهر» قدس سره ، وكثير من المتقدمين، حيث إنهم التزموا بذلك دون أن يلاحظوا الإشكال الذي يترتب عليه، وليس ذلك إلا من جهة أن تعلق الأمر بشيء بسيط أو مركب من الأجزاء أو مقيد بالقيود، يكون من حيث نفس الأمر شيئاً واحداً على وزن وحده الأمر المتعلق للبسيط، أى ليس تعلق الأمر بالجزء فى المركب، وبالقيود فى المقيد إلا هو نفس الأمر المتعلق لذات المركب والمقيد، من دون انحلال فى الأمر حتى يقال بتعدد الأمر الضمنى، من تعلقه إلى ذات المقيد بأمر، وإلى قيده بأمر آخر، وإلى أحد جزئيه فى المركب بأمر انحلالى، وإلى جزئه الآخر بأمر آخر ، لما ثبت من عدم لزوم الإشكال فى ذلك، ولا يستلزم كون قصد الأمر داخلاً فى المأمور به محذوراً عقلياً لا ذاتاً ولا بالغير .

وهذا هو الذى اخترناه وفقاً لجماعه من المحققين من الأصوليين .

وهناك جواب آخر لبعض الأصوليين كالعلامة البروجردى وخلاصته:

أن الأمر بذاته يعدّ محرّكاً وباعثاً، مع قطع النظر عن المبادئ والملكات . غاية الأمر أن محرّكته بالنسبه إلى ذات الصلاة وبنفسها تكون جائزه، لكن بالنسبه إلى قيده الآخر من قصد الامتثال لأمره ممتنع ، لكن لا- معنى لمحرّكته بالنسبه إلى هذا القيد بخصوصه، بعد وجود التحريك إلى أصل الطبيعه لكون التحريك إلى القيد يعدّ حينئذٍ لغواً، لكونه تحصيلاً وطلباً للحاصل ، لأنه إذا كان الأمر محرّكاً لأصل الصلاة، فلا- ينفك ذلك عن كون قصد امتثال الأمر له حاصلًا ، فلا- يحتاج إلى تعلق الأمر بالخصوص إلى القيد، بعد كون تحرّكه للصلاه بواسطه الأمر الموجود المتعلق بالمركب، حتى يقال بما ذكروا من الإشكالات .



هذا خلاصه كلامه رحمه الله في «نهايه الأصول» (١).

وفيه: لأنه إن سلّمنا ذلك، فلازمه أن تكون جميع الأوامر المتعلّقه بالموضوعات من هذا القبيل، أي كان معدوده من التعبديات؛ لأنّ الأمر بنفسه كان محرّكاً لأصل النهى وقيد الآخر، وكونه بقصد امتثال الأمر مأتياً به كان حاصلًا بنفسه، من دون احتياج إلى الأمر المستقلّ، ممّا يستلزم أن يكون ذكر قيد قصد الامتثال وعدم ذكره مثلاً متساويان؛ لأنّ هذا الجزء بنفسه حاصل، وهو كما ترى .

اللهم إلّا- أن يقال: وإن كان المطلب كذلك، إلّا أنّ التفاوت بين التوضيلى والتعبدى يكون بيد المكلف من حيث التفاته إلى هذا المعنى، وهو أنّ محرّكيه الأمر إلى الصلاه كانت تعبدياً بلحاظ توجهه إلى قيده الحاصل بذاته، بخلاف التوضيلى حيث إنّه يصدق الامتثال، ولو لم يكن ملتفتاً إلى هذه الجبهه أصلاً .

فإنه نقول: برغم أنّ لهذا القول حينئذٍ وجهٌ وجيه كما لا يخفى، ولكن لا بدّ حينئذٍ للتكليف بلزوم هذا الالتفات فيه إلى أمرٍ آخر غير الأمر الأوّل، إذ لولاه ربما لم يقصد، وهذا مخالف للفرض .

هذا تمام الكلام فى جواز أخذ قصد الأمر فى الواجب بأمر واحد، فىكون هذا هو المقام الأوّل من البحث .

\*\*\*

## جواز أخذ قصد الأمر وعدمه

### البحث عن جواز أخذ قصد الأمر وعدمه بأمرين

المقام الثاني: البحث عن جواز قصد الأمر في الواجبات بأمرين.

أقول: يدور البحث في أنه هل يصح أخذ التكليف بقصد الأمر في الأمور به من خلال أمرين أم لا؟

ذهب جماعة كصاحب «الكفايه» ومن تبعه إلى استحاله ذلك، خلافاً لجماعه أخرى كالمحقق النائيني والعراقي والفيروزآبادي والخميني، بل أكثر الأصوليين، فلا بد من ذكر وجه الامتناع والنظر فيه من الصحه وعدمها .

فنقول: قال صاحب «الكفايه»: (وأما إذا كان بأمرين، تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور فيه أصلاً، كما لا يخفى، فلا أمر أن يتوسل بذلك في الوصله إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعه .

قلت: - مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلاّ - أمراً واحداً، كغيرها من الواجبات والمستحبات . غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمياً فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبه فمترتبة على ترك الطاعه ومطلق الموافقه .

إنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضيه الأمر الثاني، فلا يبقى مجالاً لموافقته الثاني مع موافقه الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله والوسيله .

وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجهٌ إلاّ عدم حصول غرضه بذلك من أمره، لاستحاله سقوطه مع عدم حصوله إلاّ ما كان موجباً لحدوثه،

وعليه، فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدد الأمر، لاستدلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه ، فيسقط أمره .

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال) . انتهى كلامه (١) .

وقد أجاب عنه المحقق الخميني أولاً : بما هو حاصله :

ثبت أن ألفاظ العبادات موضوعه لمعنى غير مقيد بشرائط آتية من قبل الأمر، بلا فرق بين كونها موضوعه للصحيح أو الأعم ، إذ الشرايط الآتية من قبل الأمر خارجه من حريم النزاع والموضوع له اتفاقاً . فإن نفس الأوامر المتعلقة بالطبائع غير متكفله لإفاده شرطيتها، لخروجها من الموضوع له ، فلا بد من إتيان بيان منفصل لإفادتها، بعد الامتناع عن أخذها في المتعلق ، بل مع جوازه أيضاً يكون البيان لا محاله منفصلاً، لعدم عين ولا أثر منها في الأوامر المتعلقة بالطبائع . والإجماع والضروره القائمتان على لزوم قصد الأمر أو التقرب في العبادات، يكشفان عن وجود أمر آخر كما لا يخفى ، هذا .

وثانياً : إن ما ذكره من استقلال العقل بوجود تحصيل غرض المولى، غير صحيح؛ لأن مرجع ذلك إلى أن العقل يستقل بالاشتغال ، ومعه لا مجال لأمر مولوى ، وفيه مضافاً إلى أن العام مورد البراءه لا الاشتغال كما سيأتى، أن اكتفاء الشارع بحكم العقل كان فيما إذا كان حكم العقل في ذلك ضرورياً، ومورد اتفاق جميع العقول ، لا مثل ما نحن فيه الذى كان محل تضارب الأفكار والعقول .

وثالثاً: إنّ ما أفاده من أنّ المولى لا يتوسّل بغرضه بهذه الوسيله .

مدفوعٌ بأنّ ترك الأمر الثانى ولو برفع موضوعه، موجب للعقوبه، فيحكم العقل بلزوم إطاعته، وليس للمولى وسيله إلى التوسّل بأغراضه إلاّ الأمر والإيعاد بالعقاب على تركه . انتهى كلامه (١).

أقول: أمّا الجواب الأوّل ففيه ما لا يخفى، لأنّ الجواب بأنّ الشرط لا بدّ فى إثباتها مطلقاً - سواءً كانت من قسم ما يمكن أخذها فى متعلّق الأمر، أو ممّا لا يمكن - من إتيان دليل آخر عليها انفصلاً؛ صحيحٌ على فرض ما لو كانت الشروط مقدوره فى أخذها فى متعلّق الأمر بالثانى، وإلاّ لو لم يكن كذلك - أى استحالة ذلك - فلا يمكن الجواب بما قيل ، فالأولى - وهو الجواب عن أصل الاستحاله - بأن يقال: ذكر الشرط الذى يأتى من قبل الأمر، لا يستلزم ذكره بالأمر الثانى محالاً، كما نبيته لاحقاً إن شاء الله تعالى ، مضافاً إلى أنّ الأمر الثانى ليس من قبيل تعلّق الأوامر بالطبايع .

أمّا الجواب الثانى: فهو أيضاً صحيح، فيما لو لم يطلّع ببقاء غرض المولى بعد الإتيان بذات الفعل، وإلاّ لكان الجواب بوجوب إتيان الفعل على نحو يحصل به غرض المولى صحيحاً؛ لأنّه العله لوجوب الإطاعه عن الأمر ، فلا إشكال بأن يكون فرض الكلام فيما إذا علم بأنّ الواجب تعبّدى لا توصّلى ، فليس معناه حينئذٍ إلاّ بقاء غرض المولى بعد الإتيان بذات الفعل ، فلا بدّ من إتيان قصد الأمر الذى هو شرطه ، غايه الأمر قد يكون إيجابه بواسطه الأمر الأوّل، وآخر بواسطه الأمر الثانى ، وثالثاً من طريق آخر ، كما سنذكره إن شاء الله تعالى .

أما الجواب الثالث: فهو غير وارد أيضاً؛ لأنَّ صاحب «الكفايه» أراد بعدم توَسُّل المولى بذلك الحيله الوصول إلى غرضه ، فيما لو كان الأمر قد سقط بالموافقه من دون قصد الامتثال، المستلزم لإفناء موضوع الأمر الثانى بزعمه ، فلا يبقى حينئذٍ للأمر موضوع حتَّى يقال بوجوب إتيانه مع قصد الأمر ، فلا يتوسَّل الأمر بتلك الوسيله إلى غرضه ، فكلامه على هذا الفرض صحيح ، فأجوبته مع صحَّه بعض فروضه ليس فى محلّه .

أما المحقِّق الأصفهاني: فقد ذكر فى حاشيته على «الكفايه» - أى فى «نهايه الدرايه» - ما هو خلاصته:

(لنا الالتزام بسقوط الأمر الأوَّل بالامتثال ، إلا أنَّ الصلاه مع قصد القربه كانت لها مصلحه أخرى ملزمه، غير ما فى المصلحه فى أصل ذات الصلاه ، كما أنَّه قد تكون تلك المصلحه الحاليه غير ملزمه، فيلزم الحكم بالندب .

فهكذا فى طرف الوجوب، أو كانت المصلحه فى الفعل مع قصد الأمر مصلحه أولى من المصلحه الأوَّليه، فلذا يجب إعادته المأتى به بداعى الأمر الأوَّل فيحصل الغرضان) ، انتهى مورد الحاجه من كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنَّ كلامه لا يخلو عن إشكال من وجوه :

أوَّلاً: بأنَّه لو كان الأمر الأوَّل مشتملاً على المصلحه المستقلَّه التى حصلت بامتثالها ، لاستلزم سقوط الأمر بإتيان الصلاه بدون قصد الأمر ، فحينئذٍ كيف يمكن إتيان قصد الأمر فيها إلا بتكرار العمل، وهو مخالف للإجماع قطعاً .

وثانياً: إنَّ الأمر الثانى على الفرض كونه متعلِّق لقصد الأمر، مع ما يتضمَّنه

الأمر الأوّل المفروض سقوطه ، مع أنّ شمول الأمر الثانى لذات العمل مع قصد الأمر يوجب عود المحذور كالأمر الأوّل ، كما لا يخفى .

وثالثاً : إنّه يلزم بناءً على ذلك كون ترك الصلاة مستلزماً للعقوبتين ، وإتيانها مع قصد القربه والأمر لمثوبتين وهما فاسدان قطعاً .  
اللهم إلا أن يقال: بأنّ المصلحه الواقعه فى الأوّل، ليست موجبہ للعقوبه فى تركها والمثوبه فى فعلها .

فإنه يُقال: ليس للأمر الأوّل حينئذٍ اقتضاء فى وجوب الامتثال، وهذا خلاف الفرض ، بل هو باطل قطعاً، لأنّه يخرج الأمر حينئذٍ عن كونه مولوياً .

فالأحسن فى الجواب أن يقال : بأننا إن سلّمنا عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى الأمر الأوّل ، وقلنا بأنّ متعلّق الأمر بدون قصد الامتثال، لا يفي بتحصيل غرض المولى كما هو المفروض ، فيمكن الالتزام بأنّ الأمر الثانى بالنسبه إلى بيان لزوم قصد الأمر فى متعلّق الأمر الأوّل، كان بمنزله الأوامر النفسية الضميه فى المركبات الخارجيه ، فكما أنّ إتيان أحد الأجزاء موجبٌ لامتثال أمره المتعلّق به ، إلاّ أنّه يكون مراعى بإتيان بقيه الأجزاء، وامتثال أوامرها، وإلاّ لما كان الإتيان بذلك الجزء مفيداً ، فهكذا الأمر فى المقام، حيث أنّ الإتيان بالصلاه بدون قصد الأمر يعدّ امتثالاً للأمر الأوّل ومعلّقاً على امتثال الأمر الثانى بإتيانها مع قصد الأمر ، فحينئذٍ تكون المصلحه وافية بالغرض، وإلاّ فلا .

هذا كلّه فى مقام الثبوت .

وأما فى مقام الإثبات: أى كيف يستظهر فى الواجب بأنّه واجب تعبدى لا توصلى ؟

والظاهر أنّ الطرق الموضوعه لذلك كثيره :

منها: ما لو تحدّث في مجلس وأخبر الحاضرين بأنّ على جماعه القيام بإحضار عمل عبادى مشتمل على الأجزاء والشرائط فى الزمان اللاحق، ثمّ أوصل إليهم الأمر بالمطلوب بأمر واحد، وجعل موضوع الصلاه التى تحدّث عنها هى تلك الأركان والهيئه مع انضمام قصد الأمر إليها ، أو جعل ذلك بأمرين؛ أحدهما لأصل الصلاه، والآخر بها مع قصد الأمر كما قلناه آنفاً .

ومنها: استفاده ذلك من خلال الجمل الخبريّه والقضايا المتعارفه .

ومنها: ثبوت ذلك بواسطة الإجماع والضروره، وأمثال ذلك كما كان الأمر كذلك على ما حقّقناه فى مبحث الفقه .

فثبت أنّ أخذ قصد الأمر فى متعلّق الأمر، مضافاً إلى إمكانه، غير محتاج إليه بخصوصه، كما لا يخفى .

فعلى هذا يلزم جواز التمسك بالبراءه دون الاشتغال عند الشكّ فى الواجب بأنّه تعيّدى أو توصّلى ، لما قد عرفت من إمكان إبلاغ اعتبار قصد الأمر إلى العبد بإحدى الطرق المذكوره آنفاً ، فحيث لم يذكره ولم يبلغه إلى العبد، فمقتضى حكم العقل هو البراءه دون الاشتغال .

كما أنّه ظهر أيضاً: إمكان أخذ الإطلاق فى الصيغه والأمر، لعدم اعتبار قصد الأمر، عند عدم وصول ما يقتضى التقييد وأنّه المطلوب مع قصد الأمر، كما هو واضح لا خفاء فيه .

هذا تمام البحث فى المقام الثانى، من أخذ قصد امثال الأمر فى متعلّق الأمر بأمرين .

\*\*\*

## جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه

## البحث عن جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه

المقام الثالث: يدور البحث في هذا المقام في أنه هل يصح أخذ قصد المصلحه في متعلق الأمر أم لا ؟

قال المحقق الخراساني: (إنّ اعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان ، إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً، لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه) ، انتهى كلامه (١).

ولكن المحقق النائيني قدس سره : قد أشكل عليه بما هو حاصله :

(إنّ أخذ قصد الجبهه في متعلق الأمر لا قصد امتثال الأمر يستلزم الدور؛ وذلك لأنّ قصد المصلحه يتوقف على ثبوت المصلحه ولو فيما بعد ، والمفروض أنّه لا مصلحه بدون قصدها، إذ قصد المصلحه يكون من أحد القيود المعتبره فيه؛ لأنّ الصلاه الفاقده لقصد المصلحه لا تشتمل على المصلحه، فيلزم توقّف المصلحه على قصدها، وقصدها موقوف على ثبوت أصل المصلحه، فهو دورٌ محال.

فإذا امتنع القصد على هذا الوجه، امتنع جعل قصد المصلحه قيماً في المتعلق؛ لأنّ جعل ما يلزم منه المحال محال) انتهى كلامه (٢).

وفيه: قد عرفت في بحث قصد الامتثال في الأمر، بأنّ أخذ مثل هذا العنوان في متعلق الأمر ليس بوجودها الخارجي موضوعاً في عالم الإنشاء ، بل كان ذلك بحسب عالم الموضوع فرضياً لا خارجياً .

١- الكفايه : ج ١ / ١١٢ .

٢- فوائد الأصول : ج ١ / ١٥١ .



وأمرًا بالنسبه إلى عالم الامتثال، فكانت المصلحه الواقعيه مفروضاً مع قصدها الذى كان باختيار المكلف؛ لأنَّ القصد كان من أفعال النفس، وبفعله يصبح العمل حينئذٍ ذات مصلحه .

وهكذا يمكن دفع سائر الإشكالات المذكوره فى المقام فى قصد الأمر، والإجابه عنها بما ذكرناه فى البحث السابق ، فلا نحتاج إلى إعادتها .

فإمكان أخذ هذا القصد فى المتعلق ثابت بالأولويه الحاصله من أخذ قصد الامتثال فى الأمر فى البحث السابق، كما لا يخفى .

## فى جواز أخذ قصد العباده فى الأمر وعدمه

### البحث عن جواز أخذ قصد العباده فى الأمر وعدمه

المقام الثالث: فإنَّ البحث يدور فى أنه هل يصحَّ للمكلف القيام بإتيان العباده قاصداً بذلك وجه الله سبحانه وتعالى ورضاه، وهل أن ذلك يكون كافياً فى صدق عبادته العباده ، كما يكفى ذلك فيما لو قصد الإتيان بالعباده خوفاً من النار أو طمعاً إلى الجنّه أم لا ؟

قال المحقق النائنى قدس سره ما خلاصته: إنَّ أخذه ممنوع، لأنَّ (باب الدواعى لا يمكن أن يتعلّق بها إرادته الفاعل، لأنّها واقعه قبل الإراده، والإيراده إنّما تنبعث عنها ولا يمكن أن تتعلّق بها الإراده؛ لأنَّ الإراده إنّما تتعلّق بالفعل، ولا يمكن أن تتعلّق بما لا يكون من سنخ الفعل كالدواعى؛ لأنّها تكون فى سلسله العلل ، فلا يعقل أن تقع معلوله للإيراده ، فإذا لم تكن الدواعى متعلّقه لإيراده الفاعل، فلا يمكن أن يتعلّق بها إرادته الأمر عند إرادته للفعل، لوجود الملازمه بين الإرادتين ، كذلك يمكن تعلّق إرادته الفاعل به ، فكذلك يصبح تعلّق إرادته الأمر بها تشريعاً، وإلا فلا) ، انتهى كلامه (١).

أقول: لكن الإنصاف أن إمكان اعتبار ذلك وجعله متعلّقاً للأمر ، واضح كما اعترف بذلك المحقق الخراسانى قدس سره ، والإشكال الذى ذكره المحقق النائنى قابل للدفع:

أولاً: بأنّ الدواعى التى تقع فى مرتبه سلسله العلل، إنّما هى فيما لم تكن متعلّقه للأمر، وإلا كانت تلك الدواعى معلوله بإرادته الأمرين، فىكون مأموراً بها

فى مقام الامثال .

فعلى هذا التقدير، تكون الدواعى هنا شيئاً آخر غير ما هى التى تكون فى سلسله العلل ، فتكون الدواعى الواقعه فى سلسله العلل، متفاوتة مع الدواعى الواقعه فى سلسله المعلول، فلا مجال للإشكال فيما لو تعدد متعلق الإراده فيما إذا كان له داعياً .

وثانياً : إمكان جعل بعض المبادئ النفسائيه من الحبّ وغيره من الدواعى فى مثل تلك الموارد، ومورداً للأمر، فلا يكون حينئذٍ ما تعلق به الأمر متّحداً مع ما تكون من الدواعى المذكوره .

ولكن الذى يُسهّل الخطب، أنا لا نحتاج إلى مثل هذه الأمور، لما قد عرفت من إمكان أخذ قصد الأمر فى نفس الأمر الواحد ، بل وهكذا بأمرين ، أو بالجمل الخبريّه أو غيرها ، فلا نعيد .

\*\*\*

## مقدمه الواجب

والبحث فيها يقع في أمور :

الأمر الأول : في أنّ هذه المسأله هل من المسائل الفقهيّه كما يتوهمه عنوان البحث المنقول عن المتقدمين بأنّ (مقدمه الواجب هل هي واجبه أو لا؟).

أو تكون من المسائل الكلاميه؟

أو تكون من المبادئ الأحكاميه؟

أو تكون من المسائل الأصوليه؟

أقول: فقد ذهب عدد كثير من المحققين إلى الأخير، ولذلك قاموا بتبديل عنوان البحث، وقالوا بأنّه لا بدّ أن يطرح هكذا : هل هناك ملازمه بين وجوب ذبيها مع وجوبها، أو ملازمه بين تعلّق الإراده إلى ذبيها مع تعلّق الإراده إليها أم لا؟

فبناءً على هذا العنوان تكون المسأله حينئذٍ من المسائل الأصوليه، بخلاف ما عليه عنوان البحث عند القوم ، وهذا هو المستفاد من كلام المحقق الخراساني قدس سره في الكفايه (١).

أمّا المحقق البروجردى قدس سره : فقد التزم بأنّها من مبادئ الأحكام، لأنّ القدماء كان لهم مباحث، بحثوا خلالها عن معانداة الأحكام وملازماتها وسمّوها بالمبادئ الاحكاميه، ومنها هذه المسأله .

وجعل الوجه في ذلك: بأنّ ملاك كون المسأله من علم الأصول، هو أن يكون البحث فيها عن عوارض موضوع ذلك العلم، الذي كان الموضوع في

الأصول هو «الحجّية في الفقه»، فيكون البحث فيها عن حجّيته ، لكن لا مجال لمثل هذا البحث في مقدّمه الواجب، لأنّ البحث فيها عن وجوب الملازمه وعدمها لا- في الحجّيه، فإن كانت الملازمه موجوده فالحجّيه لأحد المتلازمين لثبوتها في الآخر كان قطعياً، وإلا فلا ملازمه حتّى نبحت عن وجود الحجّيه وعدمها.

هذا خلاصه كلامه في نهايه الأصول(١).

أقول: لكن كلامه قدس سره مخدوش من جهات عديده :

أولاً: أنّه خروج عن ما هو عنوان بحث القوم، من أنّهم جعلوا البحث هو وجوب المقدّمه وعدمه لا الملازمه وعدمها .

وثانياً: بأنّ الملازمه في كون المسأله من مسائل الأصول، هو كون نتيجهتها تكون صغرى لكبرى القياس في استنباط الأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها .

وهذا المعنى موجودٌ هنا، لأنّه بعد ثبوت وجوب المقدّمه، يلزم أن يكون كلّما وجبت الصلاه مثلاً من دليل شرعي، يثبت به وجوب مقدّماتها بواسطه هذه الكبرى وهي أنّ مقدّمه كلّ واجب واجبه.

وثالثاً: يمكن دعوى كون المقام أيضاً من عوارض الحجّيه في الفقه، لكن لا بما أنّه عرض خارجي ، بل بما أنّه عرض تحليلي فتكون المسأله من المسائل الأصوليه .

وأما توهم: كونها من المسائل الكلاميه، فقد ذكر فيه بوجوه ثلاثه لا تكون شيئاً منها جارياً في مسأله مقدّمه الواجب لأنّه :

قد يُقال: بأنّ علم الكلام عبارته عن العلم بأحوال أعيان الموجودات بقدر

الطاقه البشريه .

فيقال: إنَّ البحث في المقام أيضاً بحثٌ عن حالات وجوبات الأشياء .

ولكنه مخدوش ؛ أولاً: بأنَّ أصل علم الكلام يدور البحث فيه عن أحوال المبدء والمعاد لا مطلقاً .

وثانياً: لو سلّمناه بما ذكر، إلّا- أنّ البحث كان حول أعيان الموجودات العينيّه الواقعيّه ، لا- الموجودات الاعتباريّه كالأحكام الشرعيّه أو الملازمات العقليّه .

وقد يُقال: بأنَّ علم الكلام هو العلم المبحوث فيه عن أحوال المبدء والمعاد، لكن بما أنّ البحث عن ثبوت الملازمه بين الوجوبين يرجع بالأخره إلى البحث عن أحوال المبدء والمعاد من وجود المثوبه والعقوبه والتحسين والتقييح، فتكون المسأله داخله في علم الكلام .

قلنا: فهو أيضاً مخدوش، بأنَّ انتهاء البحث إلى ذلك، ولو بوسائط بعيده لا يوجب كونها منه، وإلّا لزم أن يدخل في ذلك كثيراً من مسائل سائر العلوم ، مع أنّه لا يلتزم به أحد، فلا بدّ أن تكون ذات المسأله بنفسها كذلك .

وقد يُقال: بأنَّ علم الكلام هو العلم الذي يرجع البحث فيه إلى استحقاق فاعله للمثوبه والعقوبه والتحسين والتقييح العقليين، فكان الأمر في مقدّمه الواجب أيضاً كذلك .

لكنه مخدوش أيضاً: بأنَّ المقدّمه مع فرض وجوبها لا يستحقّ فاعلها وتاركها للمثوبه والعقوبه لكون وجوبها غيريّه لا نفسيّه ، ولو ثبتت العقوبه على تركها في موردٍ، كانت لجهه أن تركها موجباً لترك ذيها ، فالعقوبه كانت مترتبّه له لا لها كما لا يخفى.

وهكذا ثبت ممّا ذكرناه أنّ المسأله ليست من المسائل الكلاميه .

وأما وجه توهم كونها من المسائل الفقهيّه: فقد نُسب ذلك إلى صاحب «المعالم» قدس سره - كما في «المحاضرات» - ، ولكن في نسبه إشكال، لأنّه فرق بين أن يجعله من المباحث اللفظيه، وكونها أصوليه كما هو عليه . وبين أن يجعلها من المسائل الفقهيّه .

واستدلّ على ذلك: بأنّ ملاك علم الفقه، هو كون موضوعه فعل المكلف ومحموله حكماً من الأحكام، ووجوب المقدمه أيضاً من هذا القبيل، لأنّ نفسها يكون فعلاً من أفعاله، والوجوب أيضاً حكماً من الأحكام ، هذا .

ولقد أورد عليه: بما لا يكون تاماً، وهو المنقول عن المحقّق النائيني:

أولاً: إنّ المسائل الفقهيّه تكون موضوعاتها من الموضوعات الخاصّه، كالصلاه والصوم والحجّ ، هذا بخلاف وجوب المقدمه، لأنّ عنوان المقدمه عنوان عام ينطبق على عناوين كثيره في موارد مختلفه .

وثانياً: وهو المنقول عن المحقّق الخوئي في «المحاضرات»، من أنّ البحث عن مقدمه الواجب ليس منحصراً في حكم الوجوب، بل لدى إثبات الملازمه يثبت حكم المقدمه، سواء كان بالوجوب أو الحرمة أو الاستصحاب .

أقول: ولكن في كلا الوجهين إشكال :

أمّا الأول: فلاّ أنّ ملاك كون المسأله فقهيّه هو كون الموضوع فعل المكلف والمحمول حكمه ، فهو منها سواء كانت موضوعاتها من العناوين الخاصّه كالصلاه والصيام ، أو من العناوين العامه كالنذر واليمين والعهد ، فالمقدمه الواجبه أيضاً تكون كذلك . ولو كانت موارد عنوانها عامه فهذا العنوان لا يوجب الافتراق فيما

هو الملاك في ذلك .

أمّا الثاني: فهو أيضاً ممنوع وغير مفيد للفرار عن الإشكال، لأنّه أيّ فرق بين كون الحكم هو وجوب المقدمه، أو حرمتها أو كراهتها أو استحبابها ؟

وكيف كان ، فإنّ جميعها حكم أيضاً فتصير المسأله فقهيه .

فالأولى في الجواب أن يُقال : إنه ليس الكلام في مقدمه الواجب من حيث حكمها المترتب عليها، حتّى يُقال إنّها فقهيه ، بل المقصود هو إثبات أنّه هل الملازمه بين المقدمه وذيها موجوده حتّى يثبت الحكم به أم غير موجوده ، فلازم ذلك هو كون نتيجة المسأله واقعه في كبرى قياس حكم شرعى فرعى ، يعنى إن قلنا بوجود الملازمه، فيلزم أنّه لو ثبت في موردٍ وجوب ذى المقدمه فيثبت به وجوبها أيضاً ، وهذا هو المطلوب .

\*\*\*

الأمر الثاني : فى بيان ما هو المراد من وجوب المقدمه

فهل المراد أنّ وجوبها وجوبٌ نفسى شرعى، أو وجوبٌ طريقي، أو وجوبٌ عقلى بمعنى اللابديّه العقليّه، أو ليس بشيءٍ منها ، بل هو وجوب شرعى غيرى تبعى ، وقد يُعبّر عنه بالارتكازى.

أقول: الحقّ هو الأخير، لأنّه من الواضح :

أنّ الوجوب النفسى لابدّ أن تكون نفس المقدمه بذاتها ذات مصلحه ملزمه، فتخرج حينئذٍ عن كونها مقدمه من تلك الناحيه .

كما أنّ الطريقي أيضاً منفى لاقتضائه كونها ذات مصلحه طريقيّه ، والمفروض انتفائها .



كما أنّ الوجوب العقلي غير مقصود هنا؛ لأنّه من الواضح أنّه موجود لا بحث فيه، لأنّه إذا توجّه العقل إلى أنّ ذى المقدمه لا يمكن وجوده إلّا بها وكان واجباً، فلا إشكال في حكمه بوجوب الإتيان بها .

كما أنّه أيضاً ليس المقصود من البحث هنا، بيان أنّ نسبه الوجوب الذي كان حقيقه لذيها إلى المقدمه، هل يكون مجازاً أو لا؟ لأنّه من الواضح أنّ هذا السنخ من البحث يكون لغويّاً لا-أصوليّاً، مع أنّه مجازٌ قطعاً في بعض الموارد، وهو فيما إذا كانت المقدمات خارجيه، وفي بعض الموارد نفسيه وعييه، وهو فيما إذا كانت المقدمات داخلية، لو سلّمنا صدق المقدميه عليها، فسيأتى بحثه في موردها إن شاء الله تعالى .

وبالجملة: إنّ المراد هو أنّه إذا التفت الأمر والحاكم إلى وجوب أمور تعدّ مقدمه للواجب فهل يوجب وجوب ذلك الواجب إيجاب مقدماته وجوباً شرعياً متعيّناً، أم لا، وهذا هو موضع النزاع بين الأعلام كما لا يخفى .

\*\*\*

الأمر الثالث: في أنّها هل هي من المسائل اللفظيه الأصوليه أو العقليه

أقول: والذي يظهر عن صاحب «المعالم» أنّه اختار الأول منهما، حيث يستدلّ بنفي الملازمه في ذلك بانتفاء الدلالات الثلاث من الألفاظ، أي المطابقه والتضمّن والالتزام، بكلا قسميه من البيّن وغيره .

مع أنّ الحقّ - كما عليه كثير من المحقّقين من الأصوليين - هو كونها من المسائل العقليه الأصوليه، غايه الأمر أنّ المسائل العقليه على قسمين :

أحدهما: ما كانت من المستقلّات العقليه، وهي فيما إذا حكم العقل في مورد

كان الشرع له حكمٌ فيه، من دون واسطه أمر خارجي، كالتحسين والتقيح العقليين في قبح الظلم وحسن العدل .

وثانيها : ما كانت من المسائل العقليّه غير المستقلّه ؛ أي لا يحكم العقل في مورد إلاّ بواسطه وجود حكم شرعي في غيره، وهو كما في الملازمات العقليّه ؛ نظير مسألتنا حيث أنّ وجوب المقدمه لا يكون محكوماً بحكم العقل، إلاّ بعد تعلّق الوجوب الشرعي على ذيهما، فيكون من المسائل العقليّه غير المستقلّه، لا اللفظيّه كما ادّعاها، وهو واضح .

فإن قلت : بأنّه كيف خرجت المسأله عن الدلالات اللفظيّه ، مع أنّ البحث في أنّ وجوب ذي المقدمه هل يلازم وجوب المقدمه أم لا، يكون بحثاً عن الدلاله الالتزاميّه ؛ لأنّ من ادّعى الملازمه، فكأنّه يقول بأنّ لفظ العمى الذي هو ملزوم كما يوجب الانتقال إلى لازمه وهو البصر، لأنّه عباره عن عدمه ، فهكذا يدّعى هنا بأنّ تحقّق وجوب ذي المقدمه، يوجب تحقّق وجوب المقدمه أيضاً، لأنّه ملزوم للازمه، فتكون المسأله من المسائل اللفظيّه الأصوليّه، كما ادّعاها صاحب «المعالم» قدس سره .

قلت : إنّه مدفوع أولاً : إنّنا لا نسلّم كون الدلاله الالتزاميّه دلاله لفظيّه بصرف كون أصل الانتقال من معنى المطابقي للملزم إلى اللّازم منتهياً إلى اللفظ، لأنّ لفظ العمى قد أوجب انتقال معناه المطابقي في الذهن ، ومنه حصل الانتقال إلى لازمه وهو البصر في الذهن، وهذا لا يوجب صدق كونه من الدلالات اللفظيّه ، إذ من الواضح أنّ الدلاله اللفظيّه عباره عمّا يكون موجباً للانتقال الذهني من اللفظ إلى المعنى لا الانتقال من المعنى، كما هو الأمر كذلك في المطابقه والتضمّن، حيث أنّ

اللفظ موجب للانتقال لا المعنى، فاحتساب الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية لا العقليّة لا يخلو عن تسامح .

وثانياً : سلّمنا كون الدلالة الالتزامية من المسائل اللفظية لا العقليّة ، ولكن مع ذلك نلتزم بأنّ مسأله مقدّمه الواجب من المسائل العقليّة، للفرق بين الأدلّه الالتزامية ومسأله الملازمه في المقدّمه ، لأنك قد عرفت أنّ سبب الانتقال إلى معنى اللازم، كان هو المعنى المطابق للملزوم المتولد من لفظ ذلك الملزوم ، هذا بخلاف الانتقال من وجوب ذي المقدّمه إلى وجوب المقدّمه، إذ ليس هو من لفظ الأمر والبعث فقط ، بل كان منبعثاً عن كلّ ما يفهم تعلق إرادته الأمر بذي المقدّمه، واستلزم انبعثه نحو المطلوب، فهو يوجب تحقّق البعث إلى مقدّمته أيضاً سواء كان منكشف الإراده لذيها هو اللفظ أو الإشاره أو الفعل الاختياري الآخر من المولى .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا الفرق بينهما ، فلا- إشكال في اعتبار مسأله مقدّمه الواجب من المسائل العقليّة، سواء كانت دلالتها الالتزامية عقليّة أو كانت من المسائل اللفظية، كما لا يخفى .

\*\*\*

الأمر الرابع : في تقسيمات المقدّمه

تنقسم المقدّمه إلى:

تارة: إلى المقدّمه الداخليه، وأخرى: إلى المقدّمه الخارجيه.

فلا بأس بتوضيح المقصود فيهما ومحطّ النزاع من تقديم مقدّمتين :

المقدّمه الأولى : فقد قيل بأنّ كلاً من المقدّمه الداخليه والخارجيه منقسمه إلى

تارةً: يُقال المقدمه الداخليه بالمعنى الأخصّ ، وهي التي كان وجود المقدمه وماهيتها خارجاً متّحداً مع وجود ذبيها، كأجزاء الواجب والمركب ، حيث أنّ وجودها مع وجود المركب متّحد خارجاً .

وأخرى: ما لا يكون كذلك إلزاماً، بل كان أعمّ منه، ولو بأن كان التقييد والإضافه داخلاً تحت المركب دون وجودها ، فبالنسبه إلى الوجود غير متّحد مع ذبيها ، وأما بالنسبه إلى التقييد كان داخلاً، فيسمى ذلك بالمقدمه الداخليه بالمعنى الأعمّ .

فهذا المعنى يشمل الشرائط وعدم الموانع بالنسبه إلى المركب، لأنّ وجودها ذاتاً خارج عن ذبيها، ولكن إضافتها وتقييدها كان داخلاً ، وهو واضح .

أقول: ويجرى هذان القسمان في المقدمه الخارجيه أيضاً، إلّا أنّها بالمعنى الأخصّ عبارته عن المقدمات التي تعدّ وجودها خارجاً عن الماهية المركبه، إلّا أنّها أخذت في المركب بنحو التقييد، كالشرائط وعدم الموانع بالنسبه إلى الواجب .

فظهر من ذلك أنّ تلك المقدمات قابله لانطباق العنوانين بلحاظين، من جهة تكون الشرائط من المقدمات الداخليه بالمعنى الأعمّ . ومن جهة أخرى تكون من المقدمات الخارجيه بالمعنى الأخصّ .

وقسم آخر وهي المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعمّ، وهي عبارته عن مقدمات كانت دخالتها في وجود المركب وذى المقدمه عقليه، وإن كان الأمر والحاكم لم يلاحظها في ظاهر كلامه وأمره، كالشرائط العامه العقليه، وحيث يكون وجودها مشروطاً عقلاً مثل نصب السلم للكون على السطح، وإن لم يؤمر المولى

إلا الكون على السطح ، إلا أنّ العقل يحكم بلزوم نصب السلم وأمثاله، فهي من المقدمات الخارجيه بالمعنى الأعم، وإن أخذت في لسان الدليل أصبح من المقدمات الخارجيه بالمعنى الأخص، كما لا يخفى .

أقول: إذا عرفت هذه التفاصيل، فاعلم بأنّ محطّ النزاع في مقدّمه الداخليه هو القسم الأول منهما، وهو ما يكون بالمعنى الأخص، وهي الأجزاء مقدّمه لا الشرائط وعدم الموانع، ولا كليهما، كما صرّحوا في كلماتهم بالأجزاء .

المقدّمه الثانيه : وهي أنّ الأصوليين ذكروا للفرق بين أجزاء المركّب وبين الكلّ ، بأنّ الأجزاء عبارته عن الجزء بلا شرط، والكلّ هو الاجزاء بشرط الانضمام، ممّا أوجب وقوع الوهم لبعض بمنافاته مع ما ذكروه في فنّ المعقول من أنّ الجزء:

إذا لوحظ بلا شرط، كان الجنس والفصل .

وإن لوحظ بشرط لا كان الهيولى إن كانت بالقوّه والاستعداد كالمادّه ، أو الصوره إن أخذت بالفعلته .

فكيف قيل هنا بأنّ الجزء عبارته عمّا هو ملحوظ لا- بشرط، مع كونه في المنطق مأخوذاً بشرط لا-، ممّا يستلزم التنافى بين الاصطلاحين .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: أنّه فرق بين الإطلاقيين ؛ لأنّ الجزء في كلّ شيء إن لوحظ بالنسبه إلى الكلّ والمركّب، كان الصحيح هو ملاحظته لا بشرط بالنسبه إلى الجزء، وبشرط شيء بالنسبه إلى الكلّ .

وإن لوحظ الجزء بالنسبه إلى الخارج، وإلى التحليل العقلى، كان الصحيح أن يُقال بأنّ الجزء إن لوحظ بشرط لا، أى بأن لا يحمل على الكلّ فهو الهيولى

والصوره، ولذلك لا يطلق على الإنسان إنه بدن أو يد أو غير ذلك؛ لأن الجزء يأتي في الحمل على الكلّ .

وإن لوحظ لا بشرط عن الحمل، فيصحّ حمله ويكون جزءاً تحليلياً عقلياً، ويصحّ حمله على الكلّ، ولذلك يُقال الإنسان حيواناً أو ناطقاً .

والمقصود هنا هو الأوّل منهما، أى ملاحظه الجزء مع المركّب والكلّ، لا ملاحظته بلحاظ صحّحه حمله وعدمه على الكلّ، كما لا يخفى .

إذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول :

إنّ المقدمه الداخليه بعدما عُرِّفَتْ بأنّها عبارته عن الأجزاء ، فحينئذٍ هل يصحّ إطلاق المقدمه على الأجزاء أم لا؟

قيل : نعم ؛ لأنّ وجود الكلّ موقوف على وجود الجزء، فيكون محتاجاً إليه، فليس معنى المقدمه إلا هذا .

ولا يخفى عليك أنّ أصل الأولى فى وجود كلّ جزء كونه غير الآخر من الأجزاء، وأنّ وجوده مقدّم على وجود الكلّ ؛ لأنّه لا يتحقّق إلا بوجود جميع الأجزاء ، إلا أنّ عنوان الجزئيه لكلّ جزء لا يوجد إلا بعد تحقّق عنوان الكلّيه ؛ لأنّه ما لم يعتبر الكلّيه أولاً على المجموع، لا ينتزع منه الجزئيه للأجزاء، فبحسب حال الانتزاع يكون الأمر معكوساً ؛ يعنى بأن يكون عنوان الكلّيه مقدّماً على عنوان الجزئيه ، إلا أنّ التقدّم والتأخّر فى المرحله الأولى يفارق التقدّم والتأخّر فى المرحله الثانيه ؛ إذ الأوّل زمانى بخلاف الثانى حيث أنّه رتبى .

فلا بدّ أن يلاحظ حينئذٍ هل الملاك الموجود فى المقدمه وذيها فى سائر الموارد، موجود فى الأجزاء بالنسبه إلى الكلّ، ليصبح مقدمه، ويصحّ الإطلاق

عليه أم لا ؟

فنعول : إن الملاك في مقدّميه المقدمات الخارجيه - مثل الشرط مثلاً - هو كون وجوده مقدّمًا على وجود ذبيها، وكون وجودها الغيري مترشّحًا عن الوجوب المتعلّق بالكلّ، فيكون متأخّرًا عن وجوب الكلّ حينئذٍ ، وهكذا بحيث يجب أن نلاحظ الأجزاء أيضًا.

فإن قلنا : بأنّ جميع الأجزاء بالأسر تعدّ مقدّمه للكلّ ، فلا يمكن الالتزام بذلك، لأنّ وجود الجميع من حيث هو هو، مع وجود الكلّ من حيث هو هو، يكون واحدًا من دون تقدّم وتأخّر لأحدهما على الآخر ، فكيف يعقل أن يُقال بأنّ الأجزاء مقدمات داخلية للكلّ، مع عدم وجود ملاك المقدّمه فيه .

ولعلّ هذا هو السرّ في إنكار المحقّق الخراساني للمقدّميه في ذلك ، حيث صرّح بقوله : (لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء من محلّ النزاع) كما صرّح به بعض ، والمقصود من البعض هو صاحب «الحاشيه» ؛ لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتًا، وإنّما كانت المغايره بينهما اعتبارًا ، إلى آخر كلامه .

وأما إن قلنا: بأنّ وجود كلّ جزء يكون مقدّمه لوجود الكلّ ولسائر الأجزاء فيما إذا كانت الأجزاء وجودها مترتبه ، فلا إشكال في أنّ التقدّم والتأخّر حتّى من حيث الزمان موجود هاهنا ؛ لوضوح أنّ وجود أوّل الجزء من الأجزاء يكون مقدّمًا على ثانيها وهو على الثالث وهكذا إلى أن يتحقّق الكلّ، إلّا- أنّ عنوان الجزئيه المترتبه عليه لا- يكون إلّا- بعد تحقّق عنوان الكلّيه، ولكن هذا التأخّر والتقدّم لا يضرّ في أصل القضيه ؛ لأنّ المسأله في الشرط والمشروط أيضًا تكون كذلك، لوضوح أنّ أصل وجود الشرط متقدّم على المشروط ، إلّا أنّ عنوان

الشرطيّه لا يتحقّق إلاّ بعد ملاحظه وجودٍ للمشروط، الذي أخذ له ذلك شرطاً، فهكذا يكون في المقام وهذا هو الذي ذهب إليه المحقّق البروجردى والخمينى ، بل قد يظهر الميل إليه من صاحب «العنايه» حيث لا يُبعد دعوى صحّته ؛ لأنّه لا إشكال في أنّ كلّ ما شرط في صدق عنوان المقدّميه وذيها، موجودٌ في مثل ما فرضناه، لأنّه قد يُقال فيه بلزوم كون وجود المقدّمه منها أيضاً من وجود ذيها، كما ذكره صاحب «المحاضرات» .

قلنا : بأنّ هذا المعنى موجود فيما ذكرناه ؛ لأنّ وجود كلّ جزء من الركوع والسجود والتشّهّد، كان مفارقاً عن وجود الصلاه، ولذلك لا يطلق على الركوع أنّه صلاه إلاّ بنوع من المسامحه والمجاز ، كما لا يطلق على الصلاه أنّها ركوع .

نعم ، ما يكون وجودهما واحداً ولا تعدّد فيه، يكون وجود جميع الأجزاء مجتمعاً بعضها مع بعض، كوجود الصلاه مع وجود جميع أجزائها .

وقد يُقال: في شرط صدقها، كون وجود أحدهما موقوفاً على وجود الآخر ، ففي مثل هذا الوجه قال صاحب «المحاضرات» : بأنّ إطلاق المقدّمه للأجزاء صحيح، لوضوح أنّ وجود الكلّ يتوقّف على وجود أجزائه . وأمّا وجود الأجزاء لا يتوقّف على وجود الكلّ ؛ وذلك كالواحد بالإضافه إلى الاثنين، حيث أنّ وجود الاثنين يتوقّف على وجود الواحد دون العكس .

قلنا : بأنّ إطلاق المقدّميه على مثل هذا الشرط أيضاً يجرى فيما فرضناه ، إلاّ أنّا نورد عليه :

بأنّه لو كان المقصود صحّه هذا الشرط، حتّى مع ملاحظه الأجزاء منضمّة بعضها مع بعض .



قلنا : هذا أمرٌ عجيب منه ؛ لأنه من الواضح بأنّ التوقّف بين الشيئين لا يكون إلا بعد ثبوت تعدّد الوجود فيها، ولو اعتباراً، وإلا مع وحده الوجود فليس لنا شيء يصدق عليه أنّه موقوف والآخر موقوف عليه ؛ لأنه لا يعقل توقّف الشيء على نفسه ، وهذا أدلّ دليل على أنّ وجود الجزء بنفسه مفارق عن وجود كلّه ، فحينئذٍ يصدق عليه التوقّف المعتر في عنوان المقدّميه .

وإن كان يتصوّر صحّحه هذا مع فرض وجود الجزء بنفسه غير حال الاحتجاج ، فحينئذٍ يقتضى السؤال عنه ، فلم أنكر في فرضه السابق تعدّد وجودهما؟!

أقول: فظهر ممّا ذكرنا بأنّ كلا الشرطين موجود فيما نحن فيه، إذا لوحظ الجزء كلّ برأسه ومستقلاً، من دون أن يكون شيئاً منهما موجوداً، لو لوحظ الجزء منضمّاً مع سائر الأجزاء، كما لا يخفى .

ومن هنا ظهر فساد كلام صاحب «المحاضرات» عند تأييده لكلام المحقّق الخراساني في حاشيه «الكفايه» حيث قال: (لا مقتضى لائتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، لأنّ ملاك ذلك إنّما كان فيما إذا تعدّد وجود المقدّمه مع ذبيها، ليقع البحث عن أنّ إيجاب الشارع ذى المقدّمه هل يستلزم إيجاب مقدّمته تبعاً أم لا؟

وأما إذا كان وجودها عين وجود ذبيها في الخارج، كالمجرّد بالإضافه إلى الكلّ، فلا ملاك لائتصافها به ؛ لوضوح أنّها واجبه بعين الوجوب المتعلّق بالكلّ، وهو الوجوب النفسى ومعه لا مقتضى لائتصافها به ، بل هو لغو محض) . انتهى كلامه (١).

وجه الفساد: هو ما قد عرفت من تعدّد وجود المقدمه وذيها خارجاً هنا بالنظر إلى كلّ جزء بنفسه، فيكون فيه ملاك وجوب الغيرى أيضاً بلا إشكال، ولا يكون وجوداً متّحداً مع الكلّ، وإن كان الملحوظ هو الجزء مع حال الانضمام، فلا إشكال في أنّه كما لا يكون فيه ملاك وجوب الغيرى، لا يكون مقدمه أيضاً كما لا يخفى .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر بأنّ المورد لا يكون من موارد اجتماع الحكمين المثليين في مورد واحد، كما ادّعاها صاحب «الكفايه»؛ لأنّ مورد وجوب الغيرى عبارته عن نفس وجود الجزء، الذى يكون مقدمه من دون ذيها، ومورد تعلق وجوب النفسى هو الأجزاء بجمعها المسمّى بالكلّ، الذى يكون هو ذى المقدمه من دون مقدمه، فلا اتّحاد فى متعلّقهما، حتّى يجرى الكلام فيه بأنّه هل يكفى تعدّد الجبهه فى رفع التضادّ بين الحكمين أم لا؟ وأنّه هل يجوز اجتماع الحكمين المثليين أم لا؟

وهذا، خلافاً لصاحب المحاضرات، حيث أنّه أراد إثبات جواز ذلك حتّى مع وحده المتعلّق، من جهه أنّه يصير بعد الاجتماع أحدهما مندكاً فى الآخر، فيصبح المجموع واجباً بوجوبين :

أحدهما: وجوباً نفسياً بملاك الكلّ، والآخر: وجوباً غيرياً بملاك الجزئيه، فمثّل لتجويز ذلك بصلاه الظهر بالنسبه إلى صلاه العصر، حيث أنّها واجبه بنفسها لنفسها، وواجبه غيريه لصلاه العصر .

ثمّ قال: وبالجمله، ففى كلّ مورد اجتمع فيه حكمان متماثلان، سواء كانا من نوع واحد أم من نوعين، وسواء كانا كلاهما معاً إلزاميين، أم كان أحدهما إلزامياً

دون الآخر، يندك أحدهما فى الآخر، ولا يعقل بقاء كل واحدٍ منهما بحده ، هذا . انتهى كلامه (١) .

وفيه: الإنصاف عدم تماميته ما ذكره من الاندكاك هاهنا، ولو سلّمنا أصله فى موارد، فإنّ قياس المقام بمثل صلاة الظهر مع صلاة العصر يكون قياساً مع الفارق.

بيان ذلك: إنّ الاندكاك بين الحكمين أو أزيد، إنّما يصحّ فيما إذا كان مورد كلّ حكم من جهه المرتبه متّحداً مع المورد الآخر؛ أى كان الحكمان فى عرض واحد، لا فيما إذا كان أحد الحكمين فى طول الآخر، فحينئذٍ لا معنى للاندكاك فيهما، إذا كانت مرتبه حكم الآخر واقعه بعد رتبه حكم سابق عليه، فحينئذٍ كيف يصحّ إطلاق الاندكاك عليه؟

نظير ما لو تعلّق حكم الوجوب بواسطه النذر على صلاة الليل التى هى من النوافل، فإنّ رتبه وجوبها بالنذر متأخره عن رتبه حكم استحبابها ذاتاً، ولا- يكون ذلك من باب اجتماع الحكمين المتضادين، ولا اندكاك حينئذٍ؛ لأنّه لو لم يقصد استحبابها، لما تحقّق عنوان الوفاء بالنذر الذى قد تعلّق أمره على إتيان الصلاة المتّصفه بالاستحباب، مضافاً إلى تفاوت رتبهما حيث أنّ أحدهما فى طول رتبه الآخر .

ولعلّ الأمر فى باب صلاة الظهر بالنسبه إلى العصر لدى حال ذكر المكلف كان كذلك، لأنّ صلاة الظهر التى وقعت واجبه بوجوب غيرى مقدّمى لصلاة العصر، كانت فى رتبتها بما هى واجبه بنفسها ابتداءً فى موردّها التى تأتيا بما أنّها

واجبه بوجوب نفسى متقدّمه .

فحينئذٍ كيف يمكن القول باندكاك أحد الحكمين فى الآخر؟! فعليه يكون المثال أيضاً مثل ما نحن فيه .

مع إمكان أن يُقال: بأنّه لو لم يكن الأمر فى المثال كذلك، بتوهم أنّ مورد الوجوبين عبارته عن نفس صلاه الظهر من دون تقييد بكونها واجبه بوجوب نفسى داخله فى وجوبها الغيرى ، لأمكن القول بأنّ ما نحن فيه يكون من مصاديق تفاوت المرتبه قطعاً، لأنّ وجوب الجزء بما أنّه جزء للواجب بعد الجعل، يكون متقدّمًا بوجوده على وجوب الواجب بوجوبه النفسى المتعلّق على الكلّ ، كما أنّ وجوب الكلّ متأخّر بوجوده عن وجوب الجزء بوجوبه الغيرى، وهو واضح .

أقول: ويبدو أنّ هذا القائل تتبّه إلى هذا الإشكال الوارد فى كلام المحقّق العراقى، وحاول الجواب حيث قال:

إنّ عدم إمكان الاندكاك فى الحكمين المختلفين فى الرتبه، إنّما يكون إذا كان التفاوت فى المرتبه زمانياً لا رتّبياً، وإلاّ لما يوجب التفاوت فيه إشكالاً فى الاندكاك ، كما فيما نحن فيه، لأنّ ملاك اتّصاف الأجزاء بوجوب الغيرى المقدمى مقدّم عن اتّصافها بوجوب النفسى رتبه لا زماناً، هذا .

وفيه: فإنّ جوابه غير صحيح، ووجه عدم الصحّحه هو ما قد عرفت ممّا كررنا بأنّ ما هو المتّصف بملاك الوجوب الغيرى ليست الأجزاء منضمّة بعضها مع بعض، حتّى يكون التفاوت رتّبياً، بل المتّصف به هو الجزء بذاته مستقلاً، وهو مقدّم على وجوب الكلّ تقدّمًا ذاتياً، فمع هذا كيف يمكن القول بالاندكاك هنا؟ حتّى ولو سلّمناه فى مثل المثال الذى مثله، وقبلنا ذلك فى المقيس عليه.

وهكذا ظهر الأمر، وتبين دخول الأجزاء المسماة بالمقدمات الداخليه داخله في محلّ النزاع، كما عليه المحققين .

نعم ، قد يشاهد عن بعض الفحول (العلامة البروجردى في نهايته) أنه أشكل في تقدّم وجوب الغيرى وأصله للأجزاء، بما لا يخلو تعرّض كلامه وجوابه عن فائده ، فإنه قال :

الجهه الثانيه: هل المقدمه الداخليه واجبه بالوجوب النفسى الضمنى الانبساطى، أو بالوجوب الغيرى، أو بهما معاً؟

فى المسأله أقوال: أجودها الأول، لما مرّ فى مبحث الصحيح والأعمّ من أنّ الوجوب وإن كان واحداً حقيقه، ولكنّه يتبعّض بتبعّض متعلّقه، وينبسط على أجزاءه ، ومرتبّه الوجوب النفسى متقدّمه على الوجوب الغيرى، لكونه من ترشّحاته . وعلى هذا فلا يبقى موضوع للوجوب الغيرى .

وأردء الأقوال ثانيها، إذ الكلّ ليس إلا نفس الأجزاء ؛ فلو فرض كون كلّ واحد من الأجزاء واجباً بالوجوب الغيرى فقط، لم يبق موضوع للوجوب النفسى حتّى يترشّح منه الوجوبات الغيريه . انتهى كلامه فى «نهايه الأصول»(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من تهافت مع صدر كلامه فى الجملة، لأنّه قال قبل عدّه صفحات:

(أقول : لا- يخفى عليك أنّ المقدمه الداخليه ليست عباره عن الأجزاء بالأمر ، بل هى عباره عن كلّ واحد من الأجزاء بحياله واستقلاله ؛ فالركوع مثلاً مقدّمه للصلاه...).

فنقول : إن سلم كون الركوع مقدّمه، فلا بدّ من تحقّقه قبل ذبيها، ولا يتحقّق ولا يوجد المكلف إلّا إذا كان واجباً إتيانه قبل ذبيها ، وإلّا لا يصير مقدّمه، فلا محيص بالالتزام بكون وجوبه غيرياً في مقام الامتثال وكونه متقدّماً ، فكيف لا يبقى له حينئذٍ موضوعٌ، والوجوب النفسى متعلّق لجميع الأجزاء لا لكلّ جزء جزء، كما لا يخفى .

نعم ، في مقام أصل الجعل والتشريع لا يتحقّق الوجوب الغيرى الترشّحى، إلّا بعد جعل الوجوب للكلّ ، إلّا أنّه لا يخفى عليك أنّه مع ذلك كان ملاك الاتّصاف بالوجوب الغيرى في الواقع مقدّماً على ملاك الوجوب النفسى .

وكيف كان ، فالأجزاء داخله في محلّ النزاع، وكانت واجبه بوجوب غيرى بلحاظ المقدّميه، وواجهه نفسيه ضمّتيه في الكلّ، من دون لزوم محذور شرعى أو عقلى . فافهم واغتنم .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، أنّ المقدّمات الداخليه بالمعنى الأخصّ، تعنى الأجزاء للواجب إذا كانت داخله في محلّ النزاع، فالمعنى الأعمّ منها أو الخارجيه بكلا قسميه داخله فيه قطعاً .

هذا، ويقتضى المقام البحث عن أقسام المقدّمات الخارجيه، وما وقع فيها من الخلاف بين الأصوليين.

أقول: قسّم الأصوليون المقدّمه الخارجيه إلى أقسام:

**المقدمات الخارجيه وأقسامها**

منها : المقتضى، وهو الذى يطلق عليه السبب، وهو المؤثر فى المقتضى (بالفتح) وهو من وجوده وجوده، ومن عدمه عدمه كالنار فى الإحراق .

ومنها : الشرط، وهو الدخيل فى تأثير المقتضى فى مقتضاه، وهو الذى يلزم من عدمه عدمه ، بخلاف الوجوب حيث لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط كالمجازاه بالنار للإحراق حيث أنه لولا ذلك لما احترق بالنار.

ومنها : عدم المانع وهو الذى بوجود المانع لا يوجب عدم تحقق ذلك ويمنعه ، وأما بعدمه لا يوجب الوجود، كعدم الرطوبه للإحراق، فإن الرطوبه مانعه عن تأثير المقتضى وهو النار فى الإحراق .

ومنها : المعدّ، وهو الذى يوجب التهيؤ والاستعداد له من دون أن يكون له تأثير فى المقتضى بنفسه، ولا فى تأثير المقتضى فى المقتضى، وذلك كإحضار الحطب، وإحضار ما يوقد به النار وأمثال ذلك للإحراق، أو كالزاد والراحله وتحصيل الرفقه فى طريق الحجّ .

أقول: لا إشكال فى أنّ هذه الأربعة داخله تحت النزاع بلا خلاف .

إنّما الذى وقع فيه الخلاف فى عدم كونها محللاً للنزاع مطلقاً، هى العله التامه، وهى عبارته عن مجموع المقتضى والشرط وعدم المانع والمعدّ، فإذا حصل الجميع حصل المقتضى قهراً، وقد نقل عن السيد المرتضى قدس سره - وإن كانت عبارته المحكيه عنه كما فى «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup> لا تنطبق على ذلك - بخروج العله التامه

عن محلّ النزاع، نظراً إلى أنّ إرادته الأمر لا بدّ أن تتعلّق بما تتعلّق به إرادته الفاعل، وهي لا تتعلّق بالمعلول، لأنّه ليس فعلاً اختيارياً له، بل هو تابع لعلّته، ويرشح وجوده منها قهراً، فهكذا تكون إرادته الأمر أيضاً حيث لا تتعلّق بالمعلول للملازمه بين الإرادتين .

فكما أنّ إرادته الفاعل تتعلّق بالعلّه، لأنّها فعل اختياري له، فهكذا تكون إرادته الأمر أيضاً، للملازمه بين الإرادتين في متعلّقيهما من جهة الاختيار وعدمه .

بل قد يظهر التفصيل في العله التامه :

بين ما يكون لكلّ واحد من العله والمعلول وجوداً مستقلاً ؛ نظير طلوع الشمس، الذى يكون عله لضوء النهار، حيث أنّه داخله فى محلّ النزاع، وتكون العله التامه واجبه بالوجوب المقدّمى، والذى يكون واجباً بالوجوب النفسى هو المعلول .

وبين ما لا- يكون كذلك، بل كان هناك وجودٌ واحد مفعول بعنوانين ؛ عنوان أوّلى وعنوان ثانوى، وهو كالأبقاء للإحراق والغسل والطهاره، حيث قد يطلق عليه الأسباب التوليديه، سواءً كان المسبّب من الأمور القصدية كالباع بالنسبه إلى الاعطاء الخارجى فى البيع المعاطاتى ، أو القيام بالنسبه إلى التعظيم ، أو لم يكن من الأمور القصدية كالأحراق والقتل ، حيث أنّه خارج عن محلّ النزاع، إذ ليس هناك إلّا- وجوب نفسى تعلّق بالفعل ، غايته أنّه لا بعنوانه الأوّلى ، بل بعنوانه الثانوى، وذلك لأنّه لم يصدر من المكلف فى الغسل للطهاره إلّا- فعلاً واحداً وهو الغسل فقط ، فلا معنى للنزاع فيه، لعدم تعدّد الفعل لكى يقال هل يقتضى الوجوب الغيرى للعلّه، بوجوب المعلول النفسى ، والشاهد على كونه فعلاً واحداً هو صحّه



حمل أحدهما على الآخر .

أقول: وهذا التفصيل قد ذكره المحقق النائيني في «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup> والبعنوردى في «منتهى الأصول».

ولكنّ الإنصاف عدم تماميّه ذلك، لأنّه لا فرق في كون العله والمعلول داخلان في محلّ النزاع، بين أن يكون كلّ واحدٍ منهما موجوداً بوجود مستقلّ خارجي أم لا-؛ لوضوح أنّه لولا-الا-ثنيته، لما صحّ إطلاق العله والمعلول عليهما، فحيث كان الإطلاق بذلك صحيحاً، يكشف عن صحّه دخوله في محلّ النزاع، بل وكان المعلول في الصورتين معدوداً بالواسطه، وهو يكفي في صحّه تعلق الوجوب به والدخول في محلّ النزاع، كما لا يخفى؛ لأنّ التعدّد بينهما - ولو في عالم الاعتبار - كافٍ في صحته، ولذلك يصحّ أن يبحث عن أنّه إذا قال الشارع (بع دارك بالمعاطاه) هل يجب الإعطاء الذي هو مقدّمته أم لا .

ومنها: تقسيمها إلى العقليّه والشرعيّه والعاديه .

بتقريب أن يُقال: بأنّ الشئ المسمّى بذى المقدّمه:

إن كان وجوده عقلاً- متوقّفاً على شئ آخر وهو المقدّمه، بحيث لولاها لاستحال وجوده عقلاً-، فهي عقليّه، كتوقّف وجود المعلول - لا سيّما في العلل التكوينيّه - على علته .

وإن كان وجوده شرعاً متوقّفاً على وجودها، بحيث مشتمل على وجوده شرعاً لا عقلاً . فهي مقدّمه شرعيّه، مثل الطهاره بالنسبه إلى الصلاه، حيث أنّها متوقّفه على حصولها شرعاً لا عقلاً .

١- فوائد الأصول : ج ١ / ٢٦٩ - ٢٧١ .

وإن كان وجوده عادةً متوقفاً على وجود المقدمه، لا عقلاً ولا شرعاً، فهي عاديه، والمثال المشهور لها نصب السلم للكون على السطح والصعود عليه، حيث أنّ العاده قد جرت لعدم إمكان الكون والوقوف على السطح إلا من خلال السلم عادةً .

أقول: قد أورد على القسمين الأخيرين - كما عن صاحب «الكفايه» و«نهايه الأصول»، بل عن «فوائد الأصول» في الأخير فقط (١):

بأنهما عقليهما أيضاً، لأنه لا يخلو الأمر :

إمّا أن يكون وجود ذى المقدمه موقوفاً عليها واقعاً ، فلازمه الاستحاله فى الوجود بدونها عقلاً، فيكون عقليته، ويدخل تحت محلّ النزاع .

وإن لم يكن فى الواقع بينهما توقّف أصلاً، كما فى العاديه، فهى لا تكون عقليته، ولا داخلاً فى محلّ النزاع .

ولكن الإنصاف هو أن يُقال أولاً : إنه لا فرق بين العقليته والعاديه، كما أنه يمكن القول بالافتراق بين العقليته والشرعيه أيضاً .

أمّا الفرق فى الأخير فلائذّ التوقّف والإناطه فى العقلى يكون ذاتياً بحسب حكم العقل لا بجعل جاعل ، وهذا بخلاف الشرعى، حيث أنّ توقّفه عقلى، لكنّه بعد جعل الشرع ذلك شرطاً باعتبار دخالتها فى تحقّق ذى المقدمه وحصول المصلحه فيه لا مطلقاً ؛ إمّا لكونه فى الواقع موقوفاً والشارع كاشفه ، أو أنّ التوقّف يحصل بسبب ذلك الجعل أمرٌ آخر . لأنه من الممكن أن يكون نفس ذى المقدمه جعليه فى زمان جعل المقدمه، فلا وجود لذيها حتّى يلاحظ كيفيه توقّفه واقعاً .

وثانياً: مع إمكان الجواب حتّى مع وجود ذبيها أيضاً، لإمكان أن لا يكون فى الواقع توقّفًا، وقد حصل التوقّف من زمان الجعل ، وعليه فما ذكره صاحب «الكفايه» ليس بجيّد .

وكيف كان، فلا يكون قبل حكم الشارع للعقل فيه حكماً ، وهذا بخلاف الفعلية .

وهذا المقدار من الفرق يكفى فيصّحه إطلاق التقسيم على هذين القسمين .

أقول: كما أنّ الفرق أيضاً حاصل بين العقلية والعادية، لأنّ فى العادية ليس فى الواقع توقّف إلاّ على أحدٍ من الأمرين أو أزيد، بحيث كان التوقّف موجوداً للجامع بعنوان أحد الفردين أو الأفراد ؛ لأنّ الصعود على السطح كما يحصل بنصب السلم، يحصل أيضاً بالتوتّب والطيران ، إلاّ- أنّ بحسب العاده لا- سبيل للصعود إلاّ- من خلال نصب السلم، فلا يكون توقّف العقلى إلاّ بأحد الفردين والعادى على نصب السلم ، فإرجاع ذلك إلى العقلى، كما فى «الكفايه» وغيرها فى غير محلّه فيكون الانتساب إلى العادى بهذه الجهه لا يخلو عن حسن .

وهذا المقدار من التوقّف كافٍ لوقوعه فى محلّ النزاع، فى أنه هل يستلزم وجوبها وجوب ذبيها أم لا؟

ومنها : تقسيمها إلى مقدّمه الوجود ومقدّمه الصّحه ، ومقدّمه الوجوب والمقدّمه العلميه .

أمّا مقدّمه الوجود: فلا إشكال فى دخول الأولى فى محلّ النزاع ؛ لأنّ مقدّمه الوجوب عباره عمّا هو خارج عن الواجب، ولكنّه دخيل فى وجوده ، وخروجه قد يكون قيّداً وتقييداً، كالشرائط العامه العقلية للواجب، فيما إذا لم يؤخذ فى

لسان الدليل ، وقد يكون داخلاً تقييداً بلا نفس القيد كما فى الشرائط الخاصه التى أخذت فى لسان الدليل فىهما، وقد عرفت كونهما من المقدمات الخارجيه .

وقد يكون بقيده وتقييده داخلاً فى الواجب، كما فى الأجزاء التى قد عرفت كونها من المقدمات الداخليه ، فمقدمه الوجود عبارته جامعاً لجميع هذه الأقسام، فتكون هى داخله فى محل النزاع قطعاً .

وأما مقدمه الصحه: فإن كانت هى عبارته عن خصوص ما أخذ فى الواجب تقييداً لا قييداً، كما فى «المحاضرات» فهو أيضاً قد عرفت كونها من أقسام مقدمه الوجود، وليست خارجه عنها .

كما أنها أيضاً من أقسامها، لو جعلنا أعم من كون القيد خارجاً أو داخلاً بحيث يشمل الأجزاء ، فهو أيضاً من أقسامها .

إن قلنا: بأن العبادات بل مطلق الواجبات وضعت للصحيح منها - لأنه لولا تلك المقدمه لما كانت العباده والواجب صحيحاً - فرجوعها إلى مقدمه الوجود واضحه .

وأما إن قلنا: بكون العبادات أو الواجبات موضوعه للأعم، فقد يمكن أن يكون شيئاً هو مقدمه للمسمى، ولا يكون مع ذلك عبادته صحيحه .

قال صاحب «الكفايه»<sup>(١)</sup>: وغيره من الأصوليين بأن هنا إشكال من جهه أن البحث فى المقام عن مقدمه الواجب لا مقدمه المسمى ولو لم يكن واجباً ، فلا محاله يرجع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود ، فمقدمه المسمى إذا لم تكن صحيحه، فليست بمقدمه أصلاً، لعدم كونها بمقدمه وجود واجب أيضاً .

فالحق رجوع مقدّمه الصّحّه مطلقاً - أي على مبنى الأعمى والصحيحى - إلى مقدّمه الوجود مطلقاً أى فى كلّ الأقسام من مقدّمه الصّحّه ، كما لا يخفى .

وأما مقدّمه الوجوب: فلا إشكال فى عدم كونها داخلاً فى محلّ النزاع ؛ لأنّ البحث فى أنّ المقدّمه هل هى واجبه أم لا، يكون بعد الفراغ عن وجوب ذبيها، فإن كانت المقدّمه مقدّمه للوجوب، كان معناه بأنّ الواجب إذا لم تحصل مقدّمته لم يكن الوجوب حاصلًا لذبيها، فلا وجوب لمقدّمته، وبعد حصول المقدّمه فلا إشكال فى وجوب ذبيها ، فالمقدّمه حاصله، فالحكم بوجوب تحصيلها يكون طلباً للحاصل، وهو محال ، فلا يصحّ البحث عن دخولها فى محلّ النزاع وعدمه.

وأما مقدّمه العلميه: فهى على أقسام لأنّه :

منها: الواجب النفسى شرعاً كما فى الأصوليه الاعتقاديّه الواجبه، كعرفه النبى والأئمّه عليهم السلام .

وأخرى: ما لا تكون واجبه .

والثانيه أيضاً قد تكون فيما علم بخروج ما يأتية عمّا هو الواجب ، بل يحصله، لاحتمال أن يكون الواجب داخلاً فيه فتحصيله كان للقطع بحصول الواجب ، وكما فى وجوب غسل ما زاد على المرفق لأجل تحصيل الواجب والعلم بحصوله ، والحال أنّه يعلم بأنّ الزائد ليس من الواجب قطعاً .

وآخر ما ليس كذلك ، بل يحتمل أن يكون هو الواجب ، فهو أيضاً :

قد يكون فى الشبهات الحكميه، كالإتيان بصلاه الجمعه والظهر معاً، لتحصيل العلم بإتيان الواجب .

وقد تكون فى الشبهات الموضوعيه، كإتيان الصلاه إلى الجهات الأربع فى

القبله المشتبهه .

فأما القسم الأول: أى كل ما يكون تحصيل العلم فيه واجباً نفسياً شرعياً كالأصول الاعتقاديّة، أو فى الأحكام الشرعيّة إن وجدت كما قال بعض بوجوب تحصيل الوجه والتميز فى العبادات . فحينئذٍ ترجع المقدمه العلميه إلى مقدمه الوجود، لأنها تصير مثل سائر الواجبات ؛ فيجب تحصيل العلم حتى يحصل له القطع بها ، فليس حينئذٍ من المقدمه العلميه المتعارفه، كما لا يخفى ، بل يعدّ حينئذٍ من الأسباب التوليديه التى كان وجودها واحداً والعنوان اثنين .

وأما ما لا- يكون واجباً كذلك، فلا- يمكن القول بوجوبها شرعاً، لأنّ حكم العقل بوجوب التحصيل لأجل العلم بتحقيق هو الواجب فى البين، لحصول الطاعه الواجبه بلا- فرق فيه بين الأقسام الثلاثه ، لكن كيف يمكن القول بوجوبها مع أنّه قد يكون ما أتى به ضدّ الواجب ، وقد يكون نفس الواجب . فلو سلّمنا ورود دليل شرعى على وجوب العمل فى أطراف العلم الإجمالى، أو فى تحصيل العلم بحصول الواجب - كما فى غسل الزائد على المرفق، أو وجوب الإتيان بالصلاه إلى جهات الأربع لتحصيل القبلة - كان أمراً إرشادياً لا- مولوياً، لأنّ نفس العقل كان حاكماً بالوجوب من عند نفسه ، فالمقدمه العلميه خارجه عن محلّ النزاع قطعاً، وكان وجوبها عقلياً لا شرعياً إلاّ فى بعض الموارد ، وكان شرعياً نفسياً لا غيرياً كما هو المقصود فى البحث هاهنا .

أقول: ظهر ممّا ذكرنا أنّ النزاع الواقع بين الأعلام، فى أنّ تعلم الأحكام هل يعدّ واجباً نفسياً للإتيان بالواجبات الواقعيه الموجوده فى الأحكام أم لا ، أمرٌ خارج عن بحث وجوب مقدمه الواجب، الذى كان وجوباً غيرياً شرعياً لا وجوباً

نفسياً شرعياً ، والله العالم.

منها : تقسيمها إلى المتقدم والمقارن والمتأخر

وهي قد تكون في شرائط الأمور به، أو في التكليف، أو في الوضع .

أما في شرائط الأمور به: فنقول إن وجود شيء :

تارةً: يكون متوقفاً على وجود شيء آخر مقارناً له كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، وكذلك الستر والاستقبال ونظائرها، فيسمى ذلك بالمقدمه المقارنه بذيها .

وأخرى: يكون وجود شيء موقوفاً على وجود شيء قبله، كالأغسال الليلي للمراه المستحاضه في الليله السابقه، التي أخذت شرطاً لصحة الصوم في يوم القادم عند بعض من الفقهاء .

وثالثه: قد يكون مثله لكن متأخراً عنه، مع عدم وجود لذي المقدمه عند وجوب المقدمه ، وهو كما في مثل الأغسال لها في الليله اللاحقه التي أخذت شرطاً لصحة الصوم في اليوم السابق .

أما في التكليف: فإن الفروض الثلاثه أيضاً جاريه:

(١) فقد يمكن أن يمثل لك في الشرط المقارن بالعقل والبلوغ والعلم والقدره، حيث أنها شروط للتكليف مقارناً له .

(٢) وقد يكون سابقاً عليه فيمكن أن يمثل لذلك بوجوب الإطعام في يوم الجمعة إن أخذ مشروطاً بمجيئ الولد عن السفر في يوم الخميس، وهو شرط سابق.

(٣) وثالثه أن يكون الوجوب في اليوم السابق مشروطاً بما هو متأخر عنه، كأن يُقال (إن سافرت في يوم الاثنين يجب عليك التصدق ليوم الأحد الذي كان قبله) ، فالشرط هو السفر اللاحق، والمشروط هو وجوب التصدق عليه في السابق .

وأما الوضع: فقد يفرض هذه الفروض في الوضع - أي في الأحكام الوضعيّه - أيضاً مثل الملكيّه والزوجيّه وأمثالها :

(١) فقد يكون الشرط مقارناً له، وقد مثّلوا بمثل الماضيّه للصيغّه وعريّتها، حيث تكون هذه مقارنه مع الأمر الحاصل منها كالملكيّه زماناً وإن فرض تقدّمها عليه رتبّه .

(٢) وقد يكون سابقاً على الوضع، كما في شروط الوصيّه، حيث أنّ العقد كان متقدّماً وشرطاً، ولكن الملكيّه تحصل لاحقاً وبعد الموت ، وكذلك في بيع الصرف والسلم، حيث أنّ العقد فيهما سابق، ولكن الملكيّه تحصل بعد القبض والإقباض .

(٣) وقد يكون لاحقاً، مثل الإجازة في العقد الفضولي، بناءً على الكشف الحقيقي ، فالملكيّه حاصله من حين العقد والإجازة متأخره عنها زماناً .

أقول: إذا عرفت الفروض يقتضى المقام أن نستعرض الإشكال المعروف في الألسنه وهو :

لا إشكال في أنّ الشرط كان هو المؤثر في المشروط، بحيث لولاه لما وجد المشروط، كما عرفناه في البحث السابق ، فحينئذٍ لو كان الشرط مقارناً مع المشروط فيؤثر ولا إشكال فيه ، حيث تسالم جميع العلماء والأصوليين على ذلك، إنّما الإشكال وقع في القسمين الآخرين من الشرط المتأخر - كما عليه الأكثر وهو العمده - أو المتقدّم - على ما في «الكفايه» - وإن أنكر الآخرون الإشكال فيه .

بيان الإشكال : قد عرفت في البحث السابق أنّ العله التامّه هي المركّبه من



المقتضى والشرط والمُعَدَّ وعدم المانع، فيكون الشرط من أجزائها، كما لا إشكال في أنّ العلة لا بدّ أن تكون بحسب الوجود مقدّماً على المعلول، ويستحيل تقدّم المعلول على العلة، لاستلزامه الخلف والمناقضه. هكذا لا يجوز تقدّم المعلول على أجزاء العلة التامّة ومنها الشرط، فلو قلنا بجواز تأثير الشرط المتأخّر في المشروط، الذي هو معلول، لزم المحال من الناقضيه والخلف، والحال أنّ الفقهاء قد التزموا بالشرط المتأخّر في الأحكام الشرعيّة، كالأغسال الليليّة اللاحقه لصحّه الصوم في اليوم السابق عليها. أو كالأجازه للعقد المتقدّم في البيع الفضولي، بناءً على الكشف الحقيقي لا الحكمي؛ لأنّه يكون بالنسبه إلى العين غير مؤثّرهُ أمّا بالنسبه إلى المنافع المتصرّمه يكون كالكشف الحقيقي.

بل أضاف إليه في «الكفايه» الشرط والمقتضى المتقدّم على المشروط زماناً، أو حين الشرط كالعقد في الوصيّه الذي هو شرط للملكيه المشروطه التي تحصل بعد الموت، وكالعقد في بيع الصرف والسلم للملكيه الحاصله بالقبض والإقباض، بل في كلّ عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثير العقد، ضروره اعتبار مقارنتها معه زماناً، فانخراص القاعده العقليّه في كلا القسمين من الشرط والمقتضى ثابتة كما لا يخفى (١).

وهذا هو الإشكال، فيجب البحث عن الجواب عنه.

وأما الجواب عنه:

أقول: فلا بأس أن نتعرّض أولاً لجواب الإشكال المتقدّم، ثم نتعرّض للجواب عمّا هو أساس للإشكال، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

وأما الشرط الذى كان متقدماً على المشروط، الظاهر أنه مما لا إشكال فيه ؛ لأنه:

أولاً: لا بد أن تكون العلة التامة تامه بتماميتها لا بجميع أجزائها مقارنة للمعلول، وإلا استلزم ذلك أمراً محالاً فى العلل المركبه من الأجزاء والشرائط، لعدم إمكان مقارنة غير جزئها الأخيره للمعلول ، فكما لا يكون تقدم بعض الأجزاء عن وجود المعلول فى عالم الوجود - كما هو مقتضى طبيعته - موجباً للاستحاله فى التكوينية ، فهكذا يكون الأمر فى الشرائط المتقدمه أيضاً فى التشريعات ؛ لأن التكوين أمره أشد من التشريع ، فإن أمكن فيه فى الآخر يكون بطريق أولى .

وثانياً : أن التقارن المعتبر إنما هو ضرورى فى العلة التامة والمعلول ، فهذا العنوان كما يصدق فيما إذا كانت أجزاء العلة وشرائطها متصله بعضها مع بعض، حتى يحصل المعلول ، كذلك يصدق فيما إذا كان بعض الشرائط أو الأجزاء غير مرتبطه ؛ يعنى فى غير الواجب الارتباطى اللازم فيه الاتصال للأجزاء، متقدماً على المشروط كما كان متقدماً على بقيه الأجزاء والشرائط، لعدم تحقق عنوان العلة التامة حتى يقال بلزوم التقارن المعتبر بينها وبين المعلول ؛ لأن تحققها متوقف على وجود جميع أجزائها وشرائطها وعدم المانع ووجود المقتضى، كما عرفت توضيحه منّا سابقاً .

والسرّ فى ذلك: أن مرجع الشرط فى طرف الفاعل إلى مصحح فاعليه الفاعل ، كما أن مرجعه فى طرف القابل إلى متمم قابليه القابل .

وبعبارة أخرى : أن شأن الشرط إنما هو إعطاء الاستعداد والتأثير للمقتضى

فى المقتضى . ولىس شأنه التأثير العقلى فى المقتضى مباشرةً أو مع الواسطه فعلاً، حتّى لا يمكن تقدّمه عليه زماناً . ومن الواضح أنّه لا- مانع من تقدّم ما هو معدّ للمعلول إلى حيث ما يمكن صدوره عن العله ، ولا تعتبر المقارنه فى مثله ، ولعله لذلك انفرد صاحب «الكفايه» فى هذا الإشكال، ولم يوافقّه أحد من الأصوليين على ذلك، ولىس ذلك إلّا لعدم تماميه هذا فى الشرط المتقدّم، كما لا يخفى على المتأمّل .

فبقى الإشكال منحصراً فى الشروط المتأخّره فى أقسامها الثلاثه من الشرط للتكليف أو للوضع أو للمأمور به ، والسؤال هو أنّه كيف يمكن ذلك مع أنّه من الثابت كون أجزاء العله التامه لابدّ أن تكون كنفس العله التامه، متقدّمه على وجود المعلول رتبه، المتقارنه معه زماناً، إذا صارت عله تامه ، مع أنّ تأثير الشرط المتأخّر الذى كان هو جزءاً من العله فى المشروط المتقدّم الذى كان معلولاً، يوجب انخرام القاعده العقلية المذكوره، وهو محالّ ، فالأولى البحث عن كلّ واحد منها مستقلاً وبرأسه، وملاحظه ما أُجيب أو يمكن أن يُجاب عنه .

\*\*\*

هذا تمام الكلام فى مباحث مقدّمه الواجب وما كان ينبغى التعرّض له فى المقام، وقد وقع الفراغ من كتابه هذا الجزء بقلم مؤلّفه السيّد محمّد على ابن حجّه الإسلام آيه الله المرحوم المبرور السيّد سجاد العلوى الحسينى ، يوم السبت الثامن من شهر ربيع الثانى من عام ألف وأربعمائه وتسعه بعد الألف من الهجره النبويه الشريفه، الموافق ليوم الثامن والعشرين من شهر آبان سنه ١٣٦٧ هجرية شمسيه. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

\*\*\*

ص: ٥٩٨

صفحه بيضاء

## الفهرس

- القول فى أصول الفقه ●●● ٥
- بحث حول موضوع العلوم ●●● ١٣
- موضوع علم الأصول ●●● ٥٦
- فى بيان موضوع علم الأصول ●●● ٥٦
- بحث حول الوضع ●●● ٦١
- البحث عن معانى الحروف ●●● ٧٨
- البحث عن المعنى الإسمى والحرفى ●●● ٩٧
- حول معنى الحقيقه والمجاز ●●● ١١٩
- بيان صحه استعمال الألفاظ ●●● ١٢٤
- حول معانى الألفاظ ●●● ١٣٣
- البحث عن وضع المركبات ●●● ١٤٣
- علائم الحقيقه والمجاز ●●● ١٥٣
- فى تعارض أحوال اللفظ ●●● ١٧٧
- فى الحقيقه الشرعيه ●●● ١٩٢
- الأمر السابع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه ●●● ١٩٢
- فى الصحيح والأعم ●●● ٢٠٤
- الأمر الثامن فى بحث الصحيح والأعم ●●● ٢٠٤
- أدله القائلين بالصحيح ●●● ٢٦٠

أدله القائلين بالأعمّ في ألفاظ العبادات ●●● ٢٦٨

الكلام في المعاملات ●●● ٢٨٤

الأمر التاسع في الاشتراك اللفظي الاشتراك اللفظي ●●● ٣٠٧

الأمر العاشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى ●●● ٣١٦

الأمر الحادي عشر في المشتقّ وما يتعلّق به ●●● ٣٣٦

تنبيهات باب المشتقّ ●●● ٤٠٠

في المشتقّ ●●● ٤٠٦

رأى المحقق الشريف حول حقيقه المشتقّ ●●● ٤١٠

في حقيقه المشتقّ ●●● ٤١٥

لزوم ملاحظه الذات في الجملة في المشتقّ ●●● ٤١٥

البحث عن صحه المشتقّ فيما لو كانت الذات متلبسه بالمبدأ وعدمه ●●● ٤١٩

البحث عن الأوامر البحث عن الأوامر ●●● ٤٢١

البحث عن معنى المراد الاصطلاحى في مادّه الأمر ●●● ٤٢٧

البحث عن لزوم صدور الأمر من العالى إلى السافل وعدمه ●●● ٤٢٩

البحث عن لزوم كون الأمر للطلب الوجودى وعدمه ●●● ٤٣٠

البحث عن الطلب والإرادته ●●● ٤٣٨

حول مسأله الجبر والاختيار ●●● ٤٥٩

في صيغه الأمر ●●● ٤٩٣

الكلام في صيغه الأمر ●●● ٤٩٣

في حقيقه صيغه الأمر ●●● ٥٠٠

الواجب التوصلى والتعبدى ●●● ٥١٧

في جواز أخذ قصد القربه وعدمه ●●● ٥٣٢

قصد القربه / أدله القائلين بالامتناع الذاتى ●●● ٥٣٤

قصد القربه / أدله القائلين بالمنع لاستنزاهه المحال ●●● ٥٥٠

جواز أخذ قصد الأمر وعدمه ●●● ٥٥٦

البحث عن جواز أخذ قصد الأمر وعدمه بأمرين ●●● ٥٥٦

جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه ●●● ٥٦٢

البحث عن جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه ●●● ٥٦٢

في جواز أخذ قصد العباده في الأمر وعدمه ●●● ٥٦٤

مقدمه الواجب ●●● ٥٦٦

المقدمات الخارجيه وأقسامها ●●● ٥٨٥

الفهرست ●●● ٥٩٩

\*\*\*



سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمّد على العلوى الحسينى الكركانى دام ظلّه

الجزء الثانى



بسم الله الرحمن الرحيم



## فى الشروط المتأخره عن زمان التكليف

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث عن الشروط المتأخره عن زمان التكليف

قلنا: إنَّ هناك مشكله فى كلفيه تصوير الشروط المتأخره عن زمان التكليف، وقد حاول الأعلام حلها، فنبغى استعراض أقوالهم فى المقام:

قال المحقق الخوئى: ما خلاصته:

(إنَّ الأحكام الشرعيه بجميع أنواعها أمور اعتباريه، فلا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، ولا ربط ولا صلّه لها بالموجودات المتأصله الخارجيه أبداً .

وبعباره أخرى: الموجودات التكوينيّه خاضعه فى قبال العلل الطبيعيّه، فلا- يتعلّق بها جعل حاصل، هذا بخلاف الموجودات الاعتباريه، فهى خاضعه لاعتبار المعبر، وعلى هذا قد اتّضح أنّ موضوعات الأحكام، وإن كانت من الأمور التكوينيّه، إلاّ أنّه لا تأثير لها فيها لا بنحو العلّه والمعلول، ولا بنحو الشرط والمشروط، ولا بنحو السبب والمسبّب، وإن أطلق عليها تارةً بالسبب، وأخرى بالشرط، لكنّه مجرد اصطلاح من الأصحاب على تسميه الموضوعات فى الأحكام التكوينيّه، بالشروط فى الأحكام الوضعيه بالأسباب، مع عدم واقع موضوعى لها، فالقول بأنّ الاستطاعه شرط لوجوب الحجّ، كالقول بأنّ البيع سبب

للملكية وبالعكس ، فكما أنّ الشارع علّق وجوب الحجّ على وجود الاستطاعة، هكذا علّق وجود الملكيه على وجود البيع ، هذا .

ومن ناحية أخرى: أنّ فعلية الأحكام وإن كانت دائره مدار فعلية موضوعاتها، وتامية قيودها وشرايطها في الخارج ، إلاّ أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً ، والسبب في ذلك أنّه تابع لكيفيته جعلها واعتبارها ، كما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً أو متقدماً ، وكذلك يمكن جعل حكم الموضوع مقيداً بقيد فرض وجوده متأخراً، فإنّ ذلك بمكان من الإمكان، لما قد عرفت من كون الأحكام من الأمور الاعتبارية .

والسرّ في ذلك: أنّ المَجْعول في القضايا الحقيقيه حصّه خاصّه من الحكم، وهي الحصّه المتقيده بقيد فرض وجوده في الخارج لا- مطلقاً ، ومن الطبيعي أنّ هذا القيد يختلف ؛ فمرّة يكون قيداً لها بوجوده المتأخّر ، وأخرى بالمتقدّم أو بالمقارن ، فإذا جعل الحكم متعلقاً على وجود القيد متأخراً، فبطبيعته الحال تكون فعلية الحكم قبل وجود ذلك الموضوع ، وإلاّ لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء وهو خلفٌ كما عرفت . ومثال ذلك في العرفيات، الحمامات المتعارفه في زماننا هذا ، فإنّ صاحب الحمام يرضى في نفسه رضاً فعلياً بالاستحمام لكلّ شخص على شرط أن يدفع بعد الاستحمام، وحين الخروج مقدار الأجره المقرره من قبله ، فالرضا من المالك فعليّ والشرط متأخّر) ، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

ويرد عليه أولاً : بأنّ الأحكام الشرعيه وإن كانت من الأمور الاعتبارية ، إلاّ

أنّ ذلك لا يوجب أن يكون إطلاق السبب والشرط، والمسبب والمشروط، مجرد استعمال خالٍ عن الفروق، بحيث يصحّ إطلاق كلّ واحدٍ منها مكان الآخر، وإلاّ لا داعى لإثبات كلّ واحدٍ فى موضع بأنّه سببٌ أو شرط، فليس هذا إلاّ من جهة أنّ ما ينطبق عليه عنوان السبب والشرط يصدق ما يكون بالنسبة إلى الأحكام، أى ما إذا وجد السبب فوجد المسبب، ويعدم بعده، وهذا بخلاف الشرط حيث أنّه بوجوده يمكن أن يوجد وبعدمه ينعدم . غاية الفرق بين الأسباب والشرط فى الموجودات المتأصّله، كون ذلك ذاتياً لها من دون جعل جاعل ، ولذلك اشتهر بينهم لزوم قيام التضادّ بين الأحكام الخمسه، مع كونها من الأمور الاعتبارية ، فمجرد اعتباريتها لا يوجب عدم تحقّق هذه الأمور فيها ، بل يجرى ولكنّه بمناسبه عالم الاعتبار، فصحّ إطلاق كلّ من السبب والشرط مكان الآخر، وكون الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ، كالبيع بالنسبه إلى الملكيه، أمرٌ عجيب نستغرب صدوره منه رحمه الله ؛ لأنّه من الواضح أنّه بوجود الاستطاعه يوجد الوجوب، وبعدمه ينعدم، فيكون حاله حال الأسباب دون الشرط .

والسرّ فى ذلك: أنّ تمام الشرط فى التكاليف راجعٌ إلى الأسباب، بخلاف المشروط فى الأمور به ، ولذلك قلنا فى البحث السابق بأنّ مقدّمه الوجوب ليست داخله فى موضع النزاع ، هذا بخلاف مقدّمه الوجود للواجب الذى يُطلق عليها عنوان الشرط حيث يصحّ إطلاق الشرط عليه واقعاً ، ولذلك يُقال إنّ دخول الوقت شرطٌ لوجوب الصلاه، ولكنّه فى الحقيقة سببٌ للوجوب وشرطٌ للوجود ، فهكذا يكون فى مثل الاستطاعه لوجوب الحجّ لا- لوجوده ، مع أنّه يمكن أن يُقال إنّ الاستطاعه لو كان المقصود خصوص الاستطاعه المائيه أو البدنيه، تكون شرطاً

لأنه بوجودها يمكن أن يوجد الوجوب لو كان سائر الشرائط موجوداً، وإن كان المقصود هو الاستطاعة بجميع أقسامها، فتكون سبباً للوجوب .

وثانياً: فإنّ قوله (فإذا جعل الحكم معلقاً على وجود القيد متأخراً فبطبيعته الحال تكون فعلية الحكم قبل وجود ذلك الموضوع وإلا لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء ، وهو خلف) .

مياً لا- يرجع إلى أصل صحيح ؛ لأنه دعوى بلا برهان ، بل خلاف الاستدلال والبرهان ؛ لأنّ فساد تقدّم الحكم على الموضوع من الواضحات ، مع أنّه من المعلوم أنّ الأحكام كلّها تكون من الأمور المجعولة والاعتبارية ، فكيف يصحّ أن يُقال : إنّ الحكم لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّق الموضوع ؟

فدعوى جواز فعليته قبل الموضوع، دعوى فاسده مستحيله .

مع أنّا نرد الإشكال على كلامه نفسه، بأنّه إذا لم يكن تقدّم الحكم على الموضوع مستحيلاً، لكونه من الأمور الاعتبارية، فنحن نقول مثله في خلاف الفعلية للإنشاء، لأنه أمرٌ اعتباري ولا يكون فيه شيئاً من الحدود الموجودة في الموجودات المتأصّله ، فكما أنّ هذا خلفٌ كما اعترف به ، كذلك يكون في جهات أخرى للأحكام من التضادّ، وعدم جواز تقدّم فعليته على الموضوع، وأمثال ذلك من استحاله اجتماع النقيضين وارتفاعهما أيضاً ؛ لأنّ جميعها خلف كما لا يخفى .

وثالثاً : أنّه قد أخطأ رحمه الله في تنظير المقام بالمال العرفي في الأجره المتأخّره في الحّمّات العامّه حيث يكون إعطائها في المتأخّر شرطاً لرضا المالك في أوّل الأمر ، لوضوح أنّ الاستعمال والاستفاده من الحّمّام لا يجوز إلاّ بإعطاء الأجره أوّلاً ؛ لأنه نوع إجاره ، فما دام لم يدفع الأجره، يجوز للحمامي المنع عن



الاستفاده والانتفاع . غايه الأمر قد يكون المتعارف في الخارج هو تأخير الأجره في إجاره المساكن والحمامات إلى آخر العمل والمدّه ، فهذا لا يوجب أن يكون في الواقع الشرط المتأخر عن المشروط، بحسب الجعل والتشريع، مؤثراً حتى يكون من قبيل ما نحن فيه ، فليتأمل .

أقول: وقد حلّ بعض الأعظم إشكال شرط المتأخر للتكليف، بطريق آخر غير ما عرفت، فلا بأس بالتعرض إليه، قال رحمه الله في «نهاية الأحكام» نقلاً عن المحقق العراقي قدس سره (١) ما خلاصته:

(ثم إنه ممّا ذكرنا ظهر حال شرائط الوجوب والتكليف وقيوده أيضاً ، فإن قيود الوجوب بعد أن كانت راجعه إلى مقام الدخل في أصل الاحتياج إلى الشيء، واتفق الذات بوصفه العنوانى، بكونه صلاحاً ومحتاجاً إليه ، فلا جرم يكون قضيه دخلها أيضاً من باب دخل طرف الإضافه في الإضافه، ودخل ما به التقييد في التقييد ، ومعه أمكن فيها أيضاً تصوير الشرطيّه للأمر المتأخر بالنسبه إلى التكليف ، بداهه أنّ قضيه كون الشيء شرطاً، وحينئذ ليس إلاّ كونه بحيث يحصل للشيء بالإضافه إليه خصوصيه، يكون بتلك الخصوصيه متصفاً بكونه صلاحاً ومصلحه، كما قد يكون بالنسبه إلى المقارن والمتقدم كذلك، بحيث لولا حدوث المتأخر في موطنه، لما كان للسابق تلك الإضافه الموجه لتعونه ، غايته في شرط المتأخر للتكليف، يحتاج حينئذ في فعليه الإراده والتكليف من القطع بتحقق المنوط به في موطنه، حيث أنه مع القطع المزبور، يرى كون المتعلق متصفاً فعلاً- بالصلاح، ومحتاجاً إليه ، فتوجه إليه الإراده فعلاً، من دون أن تخرج عن الإناطه

أيضاً إلى الإطلاق ، ويمكن تمثيله في العرفيات بمثل اشتراء اللحم في اليوم لورود الضيف غداً، حيث يكون القطع بذلك موجباً لصرافه لتوجه النفس إلى تحصيله.

إلى أن قال : فيمكن المصير إلى أنّ الشرط في التكليف في الثلاثه، من المقارن وأخويه هو نفس الشرط بوجوده في موطنه، من دون احتياج إلى جعل الشرط عبارته عن الشيء بوجود العلمي اللّحاطي، كما في «الكفايه».

لأننا نقول : إنّ ذلك يتم بالنسبه إلى فعلية الإراده، حيث كان له دخل بوجوده العلمي لا الخارجي . وأما بالنسبه إلى مقتضيات الأحكام، من المصالح والأغراض، فلا شبهه في أنّ ما له الدخل فيها في اتّصاف الشيء بالمصالح والمصلحه، بنحو الشرطيه أو غيرها، إنّما كان هو الشيء بوجوده الخارجي لا بوجوده العلمي ، بل العلم واللّحاط في ذلك لا يكون إلاّ طريقاً محضاً ، ولذلك قد يتخطى عن الواقع، فيكشف عدم تحقّقه عن فقد العمل المشروط للمصالح ، ولذلك ترى المولى الذي يتصوّر في حقّه الخطأ كالموالى العرفيه، قد يحصل له الندامه على فعله وطلبه، بأنّه لم أمر به مع كونه في الواقع غير ذى المصلحه ، فلو أنّه كان الدخيل فيهما أيضاً هو الشيء بوجوده العلمي كما في الإراده والاشتياق، لما كان وجهه لانكشاف الخلاف، وكشف فقد الشرط في موطنه المتأخر عن فقد العمل للمصلحه حينئذٍ، فكان ذلك برهاناً تاماً على أنّ ما له الدخل في مقام المصالح والأغراض، هو الشيء بوجوده الخارجي، وكون العلم فيه طريقاً محضاً ، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال ، لأنه قدس سره قد خلط في بيان مراده

بين ما هو شرط للمتعلق والواجب، وبين ما هو شرط للتكليف والبعث، المولود من الإرادة والكراهه ؛ لأنّ كون شيء دخيلاً في مصلحه شيء، وكونه ذا صلاح بالتقدّم أو التقارن أو التأخر، ممّا لا ستره فيه كما سيأتى توضيح ذلك أزيد من هنا في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى . لكنّه تكون بالنسبه إلى المأمور به والواجب ، ولذلك نجدّه يصرّح بقوله: (وأما بالنسبه إلى مقتضيات الأحكام...) ، فإنّ كون الاقتضاء للمتعلق لا ربط له بالوجوب والتكليف، الذى هو مولود من تلك المقتضيات. ومجرّد كون شيء ذا صلاح ومصلحه، منوطاً إلى وجود الشرط فى المتأخر، لا يوجب كون تكليفه أيضاً منوطاً به ، فلا بدّ أن يكون للتكليف شرطاً آخر غير ذلك الشيء بوجوده الخارجى ، وذلك ليس إلاّ- كون الشيء بوجوده العلمى واللّحاظى هو شرطاً لتحقيق التكليف والحكم، كما اعترف به بنفسه بأنّ فعلية الإرادة منوط على علمه بوجود ذلك الشيء المسمّى بالشرط فى موطنه ، فما هو شرط لتحقيق الإرادة المولود منها التكليف، ليس هو الشيء بوجوده الخارجى ، بل الشرط هو الشيء بوجوده العلمى واللّحاظى ليس إلاّ.

والذى يؤيّد ويشهد لذلك: ما عرفت فى المباحث السابقه بأنّ الملازمه موجوده بين ما يتعلّق به الإراده الفاعليه فى الفاعل، وبين إرادته الآمرية فى الأمر ، فكما أنّ تحرّك الفاعل لتحصيل شراء اللحم فى اليوم فى المثال المذكور موقوف على علمه بتحقيق الشيء فى محلّه، فإذا فرضنا أنّه لم يكن فى الواقع حاصلًا ، بل كان علمه مجرّد تخيل وخيال ، فوجود الشيء فى الحقيقه وعدمه لا- يكون مرتباً بوجود الإراده للفاعل ، بل المرتبط هو علمه بذلك، فهو يكون شرطاً لوجود الإراده المستلزمه لتحريك العضلات للقيام بشراء اللحم، لا أصل ورود الضيف فى الغد .

هكذا الأمر في الإرادة الأمرية لاشتراء اللحم ؛ يعني إذا علم المولى بورود الضيف ومجيئه في الغد، يحكم ويبيث بالاشتراء ؛ لأنَّ شرط التكليف وهو علمه بتحقق ورود الضيف في موطنه، وقد وجد في الآن، فيكون التكليف حينئذٍ فعلياً، لأنَّ شرطه كان موجوداً ومقارناً به، إذ الشرط ليس ورود الضيف حقيقه في الغد، بل الشرط في الحقيقه هو علمه بذلك ولحاظه هكذا، ولهذا لو انكشف الخطأ لما تحققت صورته الإرادة الجديّة، كما لا يجعل البعث الحقيقى غير الواقعى، بل يلزم لغويّه التكليف والإرادة، وهذا القول يختلف عن القول بأنَّ التكليف لم يكن واجداً لشرائطه .

والحاصل : أنّ التكليف معلول للإرادة، وهى معلول لعلمه بوجود الشرط وهو الصلاح الذى وقع فى كلامه بالنسبه إلى وقوع شىء آخر فى محلّه، لا- معلول لوجوده الخارجى للشىء بدون العلم، وإلاّ لزم أن يكون التكليف والإرادة موجوداً، ولو لم يكن علمه بوجوده محققاً، مع أنّه واضح البطلان كما لا يخفى .

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا، صحّه كلام المحقق الخراسانى فى ذلك، ولكنّه فى الحقيقه يرجع إلى عدم وجود شرط متأخر للتكليف، لأنّه يرجع الأمر إلى كون العلم بوجود الشرط فى موطنه، هو الشرط للتكليف، وهو مقارن أو متقدّم على التكليف وهو متقدّم لا متأخر، فليتأمل .

هذا كلّه فى الشرط المتأخر للتكليف .

## فى الشروط المتأخره فى الأحكام الوضعية

البحث عن الشروط المتأخره فى الأحكام الوضعية

أقول: هناك بحث فى هذه الشروط وهو نظير الإجازة المتأخره للعقد السابق الصادر عن الفضولى، وسكوت الموصى، الموجب لحصول الملكيه للموصى له بواسطة عقد الوصيه فى السابق .

فالإشكال هو ما عرفت من أنّ الشرط إذا كان من قبيل أجزاء العله ، فلا بدّ فى تأثيره من تقدّمها على المعلول، وهو على الشروط ، فكيف يؤثّر الشرط المتأخر فى المشروط المتقدّم ؟

فقد أجاب عنه صاحب «الكفايه»: بالجواب الذى قاله فى التكليف، بأنّ الشرط ليس إلّا لحاظه وتصوّر الأمر والجاعل، بأنّ العقد الذى يعلم بتعقّبه للإجازة يكون موجبا للملكيه، فيصير الشرط حينئذٍ هو تصوّره ولحاظه حال العقد .

أقول: ذكرنا آنفاً عن هذا الجواب، والإنصاف أنّ أصحّ الأجوبه وأحسنها هنا، هو الذى يصدر عن صاحب «الفصول» وذكره الشيخ الأنصارى قدس سره فى «المكاسب» من الكشف الحكمى ، أو يُقال بالكشف الحكمى الذى أنشأه الشيخ قدس سره بعدما استحال الكشف الحقيقى فى مثل ذلك ، فلا بأس بالتعرّض لها حتّى يتّضح المرام فى المقام:

فنعول : قلنا هنا دعويان :

الدعوى الأولى : بيان مقاله صاحب الفصول وتبعه صاحب «عنايه الأصول» وصاحب «تهذيب الأصول» وبعض آخر من الأصوليين ، هو:

القول بأنّ الشرط فى مثل الإجازة المتعقّبه ليس هو نفس الإجازة

بوجودها الخارجى، حتى يقال إنه مستلزم للمحال، بل الشرط عبارته عن الوصف العنوانى الذى كان عارضاً للعقد الحاصل من جهة إضافته إلى تلك الإجازة .

وبعبارة أخرى: العقد المتّصف بالوصف العنوانى يكون محققاً للملكية لا مطلق العقد؛ يعنى العقد المتعقب، وهذا الوصف يعدّ مقارنةً للعقد باعتبار ما تتعقبه الإجازة فى موطنها، فعلى ذلك تكون الإجازة كاشفه بالكشف الحقيقى، أى تكون الملكية حاصله فى الواقع من زمان العقد، لوجود شرطه وهو تعقبه بالوصف العنوانى، إلا أنه لولا وجود الإجازة فى موطنها، لما علم واكتشف كون العقد سبباً لتحقق الملكية أم لا، فبعد الإتيان يكشف عن تأثيره من ذلك الحين .

ولذلك لو فرض من كان عالمًا بوقوعها - كالأنبياء والأوصياء - فلا إشكال حينئذٍ بأن الملكية حاصله بنفس العقد، لحصول شرطه وهو تعقبه بذلك الوصف، فلو كان الشرط هو نفس الإجازة بوجودها الخارجى، كان اللازم أن لا يترتب على هذا الفرض آثار الملكية، مع أن الجميع على ثبوت الآثار المذكورة، مما يؤيد ما التزمنا به.

وبتعبير آخر: إن العقد الواقع متقدماً على الإجازة، حيث أنه واقع فى الزمان فيكون زمانياً، فكما أن الزمان يكون تقدّم بعض أجزائه على الآخر ذاتياً وطبيعياً لا إضافياً، ولا يكون التقدّم ثابتاً للزمان المتقدم إلا لثبوت الآخر الذاتى لجزئه الآخر، فهكذا يكون فى ما يقع فى الزمان من الزمانيات من العقد المتقدم، فعليه يكون شرط العقد المسبب لتحقق الملكية، هو نفس التقدّم الذى كان ذاتياً له بواسطة الزمان، بحيث لو لم يوجد ما هو المتأخر، لما تحقق هذا المتقدم، فالشرط لا يكون الموجود المتأخر من الإجازة، بل الشرط قد يكون العقد متصفاً بوصف

التقدم الذى لا يحصل ذلك إلا بعد حصول الإجازة فى محلها، فيصير الشرط حينئذٍ مقارناً للعقد بالدقه العقليه، لا متأخراً عنه كما لا يخفى .

وأما الدعوى الثانيه: وهى الالتزام بالكشف الحكمى، فإنّ الشيخ قدس سره بعد أن اعترض فى «المكاسب» على الوجهين اللذين استدللّ بهما المحقق الثانى والشهيد الثانى لإثبات أنّ العقد هو السبب التامّ للنقل والإجازة وأنه الرضا بمضمونه وليس هو إلاّ النقل من حينه ، وذكر إشكالات ثلاثه على الوجه الثانى ، قال :

إنّ هذا المعنى - أى حصول النقل من حين العقد بعد الإجازة المتأخّره - على حقيقته غير معقول ؛ لأنّ العقد الموجود على صفه عدم التأثير، يستحيل لحوق صفه التأثير له ؛ لاستحاله خروج الشىء عمّا وقع عليه ، فإذا دلّ الدليل الشرعى على إمضاء الإجازة على هذا الوجه الغير المعقول، فلا بدّ من صرفه بدلاله الاقتضاء إلى إرادته معامله العقد بعد الإجازة، معامله العقد الواقع مؤثراً من حيث ترتيب آثاره الممكنه عليه، فإذا أجاز المالك، حكّمنا بانفصال نماء المبيع بعد العقد إلى المشتري، وإن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك، ووقع النماء فى ملكه .

والحاصل : أنه يعامل بعد الإجازة معامله العقد الواقع مؤثراً من حينه، بالنسبه إلى ما أمكن من الآثار ، وهذا نقلٌ حقيقى فى حكم الكشف من بعض الجهات .

إلى أن قال : وقد تبين من تضاعيف كلماتنا أنّ الأنسب بالقواعد والعمومات هو النقل، ثمّ بعده الكشف الحكمى ، وأما الكشف الحقيقى على كون نفس الإجازة من الشروط، فإتمامه بالقواعد فى غايه الإشكال). انتهى محلّ الحاجه من كلامه

رفع مقامه (١) .

أقول: ولا يذهب عليك أنه على الكشف الحكمي، لا يكون حينئذٍ داخلًا في مفروض مسألتنا، بل هو عبارة عن الخروج عما هو المقصود في المقام؛ لأنه بناءً على الكشف الحكمي لا يكون ملكية الرقبه خارجة عن ملك مالكةا، إلا بعد الإجازة، فلا تكون الإجازة حينئذٍ شرطاً متأخراً للوضع الذي كان هو مفروض الكلام .

وأما بالنسبة إلى ملكية المنافع: حيث كانت من حين العقد :

فإن قلنا: بالملازمه، وبلزوم تبعية ملكية المنافع لملكه العين، فلازمه عدم إمكان الالتزام بما ذكره الشيخ من الكشف الحكمي؛ لأنه لا يمكن التفكيك بين الملكين من العين والمنفعة .

وإن قلنا: بجواز التفكيك، وقلنا بأن لا سبب التام لملكه المنافع، كان نفس العقد في الفضولي سبباً - من دون دخاله للإجازة - بالنسبة إلى ملكية المنافع من حين العقد في الفضولي على استفادة ذلك من الأدلة، كما استظهره الشيخ بمقتضى الجمع بين الأدلة، فيلزم خروج المسألة أيضاً عما نحن بصدده، لعدم كون الإجازة حينئذٍ دخيلاً في ملكية المنافع، حتى يُقال لها بالشرط المتأخر كما هو المقصود في طرح المسألة .

وإن قلنا: بدخاله الإجازة الواقعة في ما بعد ذلك، في تحقق ملكية المنافع من حين العقد، فيرجع إشكال الموجود في الشرط المتأخر فيه، فنقول حينئذٍ بأنه لو كان ذلك ممكناً في ملكية المنافع، فلم لم يقل به في أصل ملكية العين؟ وأى



فرق بين الملكين في هذا المحذور ، فتأمل .

وبالجملة: فظهر ممّا ذكرنا بأنّ الالتزام بالكشف الحكمي، لا- يوجب الفرار عن محذور الشرط المتأخّر، إلّا- بأن يخرج عن موضوعه، ويلتزم بما يرجع إلى أحد الشرطين من التقدّم والتقارن .

فعلية لا- نحتاج إلى هذه التكلّفات ، بل يمكن الأخذ بما ذكره صاحب «الفصول» من العنوان الاتّصافي بالمتعقّب بالإجازة ، أو بالوصف الزماني من العقد المتّصف بالتقدّم، الذي لا يتحقّق إلّا بإتيان الإجازة في موطنها . وهذا هو المطلوب .

والنتيجة: استحاله الشرط المتأخّر في التكليف والوضع بمعناه الحقيقي، من دون تصرّف فيه بأحد من الوجوه المشيريه إليها في المباحث السابقة، كما صار إليه المحقّق النائيني وبعض آخر من الأصوليين .

أقول: ولعلّه هذا هو المراد من كلامه بالاستحاله، لا حتّى مع التصرّفات التي ذكره وقلناها، حيث كان حقيقه ذلك هو رفع اليد عن الشرط المتأخّر بالمعنى الواقعي، بأن يكون المؤثر ما هو المتأخّر وجوداً في الخارج ، والحال أنّه قد عرفت عدم كونه حقيقه شرطاً في التكليف ؛ إذ وجوده العلمي هو الشرط الذي كان متقدّماً على المشروط .

وهكذا في الوضع أيضاً، يكون الشرط هو الوصف العنواني ، أي العقد المتعقّب بالإجازة، أو وصف المتقدّم الذي كان مع العقد ذاتاً لا- بالوصف الإضافي ؛ لأنّ الوصف إذا كان من مقوله الإضاافه، لا بدّ من وجود المتضائفين في الوجود فعلاً وقوّة ، مع أنّ وجود المتأخّر لم يتحقّق بعدُ - كما لا يخفى مع التأمل - ووصف

المتقدّم يكون ذاتياً فلا نعيد .

هذا تمام الكلام فى الشرط المتأخّر فى الوضع ، وقد عرفت فرقه عن الشرط المتأخّر للتكليف ، وليس حكمه بحكم شرط المتأخّر فيه، وإن اتّحدا فى المآل والنتيجة من جهة الخروج من الشرط المتأخّر إلى الشرط المتقدّم أو المقارن .

\*\*\*

البحث عن الشرط المتأخر من المأمور به

### البحث عن الشرط المتأخر من المأمور به

أقول: والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال بين الأصوليين، من عدم استحاله كون شيء بوجودها الخارجي شرطاً هو واجبٌ ومأمورٌ به، وجعلوا ارتباط الواجب بالشرط كارتباطه بالأجزاء، كما أنّ الأجزاء إذا تحققت جزئها الأول يكون المتحقق مرتبطاً مع أجزائه الآخر إلى آخره، وكان المركب مترتباً ومنطبقاً على المجموع لا على الجزء الأول فقط، هكذا يكون في الشرط أيضاً، لأنّ ذات القيد لا يكون داخلاً تحت الأمر حتى يُقال كيف يعقل مع كونه بحسب الوجود متأخراً، بل الداخل تحته عبارته عن نفس التقييد، وهو كما يمكن دخوله بالمقارن، ويوجب ذلك تحقّق الحسن في متعلّقه - باعتبار أنّ الحسن والقبیح متحقّق بالوجوه والاعتبارات والانتساب والإضافات - كذلك يمكن حصول ذلك بالمتقدّم والمتأخر، من دون أن يستلزم المحاذير التي قد ذكرت في الأحكام التكليفيّة والوضعيّة .

ومثّلوا لذلك بالأغسال الليليّة اللاحقه، لصحّه الصيام في اليوم السابق، حيث أنّ تقييده بها يوجب اتّصاف الصوم بالصحّه، فتكون هي شرطاً متأخراً له، كما لا يخفى .

وحيث كانت المسأله واضحه، وكان وضوحها على نحو قد أسقط بعض الأصوليين عن ذكرها، فالأولى حينئذٍ الانصراف عنها وعدم التعرّض لها .

فإذا عرفت أصل الإمكان بحسب ذاته، فنقول :

بأنّ الشرط في المأمور به على أقسامه الثلاثه: من المقارن، والمتقدّم،

والمتأخر، وجميعها داخله في محلّ النزاع في مقدّمه الواجب ؛ يعنى لو قلنا بوجود الملازمه بين المقدّمه وذيها، فيكون الشرط فيه دخيلاً في تحقّق الوجوب ، فإذا وجب ذيها تجب مقدّمته أيضاً بأقسامها الثلاثه ، فليتأمل .

ثمّ لما بلغ الكلام إلى بيان الشرط والمشروط في مقدّمه الواجب، فإنّ ذلك يستدعى سوق الكلام والبحث إلى الواجب المطلق والمشروط.

## في الواجب المطلق والمشروط

البحث عن الواجب المطلق والمشروط

أقول: إنّ من أقسام الواجب، الواجب المطلق والمشروط وقد اختلفت تعاريف القوم فيها، وفي بيان النقص والإبرام فيها، وفي عدم جامعيتها التعريف ومانعيتها، فلا بأس بالإشارة إليها ولو بنحو الإجمال، لعدم خلوّ ذكرها عن الفائدة. وهناك تعاريف عديده لهما:

١ - الواجب المطلق: عن التفتازاني والمحقق الشريف، وتبعهما المحقق القمي قدس سره - على ما في تقارير شيخنا الأنصاري قدس سره - أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده .

الواجب المشروط: وهو خلاف الواجب المطلق، أي ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، كالحجّ بالنظر إلى الاستطاعة .

أورد عليه: بعدم الجامعية لمثل الصلاة، مع كونها من الواجبات المطلقة، مع أنّ وجوبها مشروط بدخول الوقت، فما لم يتحقق الزوال مثلاً لم يتحقق وجوب صلاة الظهر والعصر، فإذا ورد هذا الإشكال في عدم جامعيتها، فيرد على تعريف الواجب المشروط بأنه لا يكون مانعاً لشموله لمثل الصلاة مع كونها من الواجبات المطلقة لا المشروطة كالحجّ .

٢ - وتعريف آخر قد نسبه صاحب التقارير إلى السيد عميد الدين، وتبعه صاحب «الفصول» وهو:

أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامّة الأربعة - من البلوغ والعقل والعلم والقدره - على شيء، والمشروط ما هو بخلافه .

فأورد عليه أيضاً: بعدم شموله لمثل الصلاة، لتوقف وجوبها بعد تلك الشرائط الأربعة على الوقت أيضاً، فحينئذٍ يكون واجباً مشروطاً مع كونها واجباً مطلقاً بالتعريف غير جامع.

فإذا اختلف التعريف من جهة الجامعيه، فيرد عليه أيضاً من جهة المانعيه أيضاً كما لا يخفى، لأنه مع كونها من الواجبات المطلقة تدخل تحت تعريف الوقت بالمشروط أيضاً.

٣- وتعريف ثالث: كما عن جماعه، ومال إليه بل اختاره صاحب «التقريرات» وتبعه صاحب «الكفايه» والمحقق الخميني والخوئي كما هو الحق، وهو:

إنَّ كلَّ مقدّمه لا يتوقّف عليها وجوب الواجب، فالواجب مطلقٌ بالنسبه إليها، وكلّ مقدّمه يتوقّف عليه وجوب الواجب، فالواجب مشروطٌ بالنسبه إليها، فالصلاه مثلاً مشروطه بالنسبه إلى الزوال، ومطلقه بالنسبه إلى الطهاره، وهكذا في سائر الموارد.

فعلى هذا يمكن أن يكون الواجب متّصفاً لكلّ من وصفى الإطلاق والتقييد بالنسبه إلى كلّ واحده من المقدّمه، فتكون الصلاه مثلاً مطلقه بالنسبه إلى الطهاره، وذلك يجب تحصيلها عند فقدها، ومشروطه بالنسبه إلى وقت الزوال، وهكذا يكون في مثل الحج، حيث أنه واجب مطلق بالنسبه إلى بعض المقدّمات كالإحرام والختان للرجال، ومشروطاً بالنسبه إلى الاستطاعه، فوصفى الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان لا حقيقيان.

قال المحقق الخراساني: وأما كون التعريف لهما بما قد عرفت تعريفاً حقيقياً،

كتعريف الشيء بالجنس والفصل، حيث يطلق عليه بالحدّ أو بالجنس والغرض، حيث يطلق عليه بالرسم الذي هو تعريفٌ بحقيقته الشيء وكنهه، أو تعريفاً لفظياً وهو المسمّى بشرح الاسم، كما إذا قيل في جواب السّعدانه ما هي؟ أنّها نبتٌ، أو الرمد ما هو؟ إنّهُ داء .

ففيه كلام من جهة إمكان دعوى كونه تعريفاً حقيقياً بالنسبه إلى مثل هذه الأمور؛ لأنّ الجنس والفصل في كلّ شيء يناسب مع ذلك الشيء، فحقيقه الإطلاق ليس إلاّ بمعنى الإرسال، فهو صادق حقيقه للواجب بالنسبه إلى بعض المقدمات دون بعض .

هذا، ومزيد الكلام فيه موكول إلى محلّ آخر وهو بحث العام والخاص إن شاء الله تعالى .

## فى متعلق الشرط الواجب المشروط

بحث فى متعلق الشرط الواجب المشروط

أقول: يقع الكلام فى أنّ الشرط الواجب المشروط هل هو:

١ - راجع إلى الهيئه والطلب، حتى يثمر بأن لا يكون الوجوب والطلب فعلياً قبل تحقق الشرط ، وهذا هو الذى ذهب إليه صاحب «الكفايه» وتبعه عليه عدّه من الأصوليين ، كما أنّه مقتضى القواعد العربيه فى تعليق الطب والجزاء عليه، كما اعترف بذلك بعض من خالف فى أصل المسأله .

٢ - أو راجع إلى الماده والموضوع لثبته، وإن كان فى الظاهر متعلقاً بالهيئه، حتى يثمر بكون الطلب والبعث فى الواجبات المشروطه فعلياً وموجوداً قبل تحقق الشرط ، برغم أنّ الواجب يبقى تعليقاً ، وهذا هو الذى التزم به الشيخ الأنصارى كما فى تقريراته ، والظاهر تفرّده فيه إذ لم يشاهد من المتأخرين من يوافقه .

٣ - أو يكون كلّ واحد منهما صحيحاً وواقعاً ، فتارةً يكون كالأول ، وأخرى كالثانى ، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق العراقى قدس سره والخمينى والبروجردى ، وهو الحقّ عندنا .

أقول: فلا- بأس أولاً بالإشاره إلى ما هو المحذور فى إرجاع القيود إلى الهيئه فى مقام الثبوت ، فإذا دفعنا الامتناع عقلاً وبحسب العرف، فنرجع إلى ما هو فى مقام الإثبات .

فنعول : بأنّ المستفاد من كلام الشيخ - حسب ما حكى عنه، أو يمكن أن يستدلّ به للامتناع ولو لم يقل به الشيخ قدس سره - هو أمور :



الأمر الأوّل : إنّ مفاد الهيئه وهو الطلب معدود من المعانى الحرفيه غير ملحوظ استقلالاً ؛ لأنه اندكاكى فيكون جزئياً، فما لم يكن الشىء موشّياً كيف يمكن تضيقه وتقييده ، فإنّ هيئه الأمر والنهى موضوعان بالوضع العام والموضوع له الخاصّ، لأنه يكون لخصوصيات الطلب وجزئياته لا- لمفهوم الطلب ، وإذا كان الموضوع له للهيئه جزئياً، فكيف يتصوّر تقييدها، إذ الإطلاق والتقييد إنّما يجريان فى المفاهيم الكلّيه .

الأمر الثانى : إنّ تقييد شىء لا بدّ أن يكون مع اللحاظ الاستقلالى، وهو من المعانى الاسميّه ، والحال أنّ الهيئه تعدّ من المعانى الحرفيه، ولأنّها كانت من اللحاظ الآلى الاندكاكى لا الاستقلالى ، فالتقييد موجب لخروجها عن معنى الحرفى ، وهو خلف .

الأمر الثالث : وهو العمده كما عن «المحاضرات»، وهو أنّ رجوع القيد إلى الهيئه يستلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، والإيجاب عن الوجوب الذى هو مساوق لتفكيك الإيجاد عن الوجود، وهو غير معقول .

والعلّه فيه: أنّه لا ريب فى استحاله التفكيك بين الإيجاد والوجود فى التكويتيات، حيث أنّهما متّحداً ذاتاً وحقيقهً ، والاختلاف الموجود بينهما اعتبارى ، وكذا الحال فى الإيجاب والوجوب فى التشريعات ، فعليه لا بدّ أن يكون رجوع القيد إلى المادّه لبناً وإن كان راجعاً بحسب الظاهر إلى الهيئه، لئلاّ يستلزم المحال المذكور .

الأمر الرابع : هو الذى استدلّ به الشيخ بما خلاصته:

إنّ الإنسان إذا توجه إلى شىء والتفت إليه، فلا يخلو: إمّا أن يطلبه أو لا

يطلبه ، ولا ثالث لهما . ولا كلام فى الثانى منهما .

وعلى الأول: لا يخلو بأن تكون الفائدة:

تارة: مترتبة على طبيعى ذلك الشئ، من دون دخاله خصوصيته فيه من الخصوصيات .

وأخرى: ماتكون الفائدة على صورته وجود خصوصيته وفي حصه خاصه منه.

ثم قد يكون ذلك القيد الدخيل فى حصول الفائدة :

تاره: من الأمور الاختيارية للمكلف .

وأخرى: غير اختيارية .

وعلى الأول: قد يكون القيد بنفسه مورداً للطلب والبعث، وذلك كالطهاره للصلاه .

وأخرى: ما لا يكون كذلك ، بل أخذ مفروض الوجود، وذلك كالأستطاعه بالإضافه إلى الحجج .

فعلى هذا يكون الثانى لا- محاله مأخوذاً مفروض الوجود فى مقام الطلب والبعث، لعدم صحه تعلق التكليف به ، بلا فرق فى ذلك بين كون القيد اختيارياً للمكلف أو غير اختيارى، كالزوال للصلاه والأستطاعه للحجج ، والأول للثانى والثانى للأول .

فعلى جميع المقادير، يكون قد تعلق الطلب المطلق الفعلى بالمطلوب المقتيد المعلق الأستقبالى، وهذا هو معنى كون رجوع التقييد إلى الماده لئلاً .

ولا فرق فيما ذكرنا:

بين الألتزام بمذهب الأشاعره القائلين بأن الأحكام تابعه للمصالح

والمفاسد الموجوده فى نفس الأحكام، حيث أنّ الأمر أوضح، لما قد عرفت من أنّ المصلحه كامنه فى الحكم المطلق المتعلق على المطلوب المقيّد كما علمت ممّا قلناه .

أو كانت الأوامر والنواهي والأحكام تابعه للمصالح والمفاسد الموجوده فى المتعلق بين المأمور به والمنهى عنه ؛ لأنّ الطلب المنقذ فى نفس الأمر والطالب فى كلّ منهما شىء واحد، لا اختلاف فيه، وإنّما الاختلاف راجع إلى التعبير، وهو راجع إلى الفعل لئلاّ، إذ الفعل هو الذى يختلف مصالحه ومفاسده باعتبار القيود الطارئه عليه لا الطلب والبعث، كما لا يخفى. انتهى كلامه بتوضيح منّا (١).

وأما الجواب عن الدليل الأوّل، فنقول : بأننا وإن التزمنا فى المعنى الحرفى كون الوضع فيه عامياً والموضوع له خاصياً، لأنّ له وجود اندكاكى فى الطرفين أو فى طرف واحد، إلاّ- أنّ الكليّه والجزئيه لا تلاحظان فى المعنى الحرفى بنفسيهما، بل الحالتان تلاحظان فى متعلقهما، فإن كان المتعلق أمراً جزئياً، كان معنى الحرفى فيه كذلك، وإن كان كلياً فهو أيضاً كذلك، فعلى هذا التقدير مجرد كون الموضوع له فيه خاصياً، لا- يمنع عن التقييد، مع أنّ التقييد والإطلاق كانا فى الأطوار والحالات فى الجزئى الحقيقى لا فى ذاته، حتّى يُقال إنّه كيف يمكن فرض سعتة، حيث لا يناسب مع جزئيه الحقيقى .

فعليه يمكن أن يُقال : بأنّ الطلب على قسمين :

تارة : يتحقّق من دون اختصاصه بحال دون حال، فيطلق عليه أنّه طلب مطلق.

وأخرى: يتحقق مع وجود حال أو خصوصيته دون أخرى، فيُطلق عليه أنه طلب مقيد، ولا محذور فيه .

كما أنّ هذين العنوانين موجودان في نفس الأمر، من إرادته النفسانية التي كان الطلب حاكياً عنها ، فحيث كان المحكى عنه له حالتان، كذلك الحال في ما يحكى عنه، فإرجاع التقييد إلى الطلب والوجوب المنتزع عنه، ممّا لا مانع فيه من تلك الجهة .

وأما عن الثانى: وهو أنه كيف يمكن تقييد الهيئه مع أنه مساوق مع لحاظ الطلب استقلالاً، وهو لا يساعد مع كونه معنى حرفياً الذى كان لحاظه آلياً .

فيمكن الجواب عنه أولاً: بما قد عرفت بأنّ التقييد في الجزئى الحقيقى يكون في حالاته لا في ذاته ، واللحاظ الآلى الذى كان في الهيئه، كان في ذاتها التي كانت معنى حرفياً لا في ملاحظتها بلحاظ حال التقييد، الذى يرد على أحواله، فيجوز أن يكون اللحاظ فيه استقلالياً، ولا ينافى معنى جزئيته بحسب ذاته .

وثانياً: قد ذكرنا في بحث المعانى الحرفيه والإخبار والإنشاء، بأنّ التقييد في كلّ شىء يكون لحاظه بعد الفراغ عن لحاظ الشىء أولاً، سواءً كان الملحوظ الأولى من المعانى الاسميّه أو الحرفيه ، فعلى هذا فلا بدّ في حال التقييد ملاحظته استقلالاً، من دون منافاه مع أصل اللحاظ الآلى الذى كان فيه .

وقد أُجيب عنه ثالثاً: كما عن صاحب «الكفايه» و «عنايه الأصول» بأنّ التقييد الذى يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالى، المنافى مع اللحاظ الآلى، إنّما هو التقييد بعد الفراغ عن إطلاق الشىء أولاً، ثمّ إيراد التقييد عليه ، وأمّا لو فرض كون الشىء من أول إيجاده قد تحقّق متقيداً ، فحينئذٍ لا يحتاج مثل هذا التقييد إلى

اللحاظ الاستقلالي، حتّى ينافى مع اللّحاظ الآلى الذى قد فرض فى متعلّقه ، وما نحن فيه من قبيل الثانى دون الأوّل .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه ذلك ؛ لأنّ وصفى الإطلاق والتقييد معدودان من الأوصاف الإضافيه ، فالشئ ما دام لم يمكن ورود الإطلاق عليه أوّلاً، لا يمكن ورود التقييد عليه ثانياً ، فلا بدّ فى إمكان وقوع التقييد فيه من إمكان وقوع الإطلاق فيه أوّلاً ، فملاحظه كون هذا الشئ مثلاً متقييداً، لا يكون إلّا أن يلاحظه أوّلاً بصوره الإطلاق فى الذهن، ولو من حيث الأحوال لو كان جزئياً حقيقياً ، أو من حيث الأجزاء لو كان الشئ كلياً ، فبعد ملاحظته كذلك يلاحظه مع وجود خصوصيه معه فيصبح متقيداً ، وهذا هو معنى لخاصه استقلالاً فى حال التقييد ، فهذا الجواب ممنوع.

أمّا قول المحقّق الخميني: فقد ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه ما ذكره حفظه الله فى المقام بقوله:

(وثانياً : أنّه يمكن أن يُقال إنّ التقييد لا يحتاج إلى اللّحاظ الاستقلالي، وإن كان لا يضّرّ لخاصه ثانياً أيضاً ، بل يكفى فيه ما هو حاصل فى ضمن الكلام الذى يحكى عن الواقع إذا كان حكائياً، أو يوجد معناه بنفس الاستعمال إذا كان إيجابياً، لما عرفت من أنّ الهدف الأعلى لأهل المحاوره، إنّما هو النسب والإضافات)<sup>(١)</sup> ، انتهى محلّ الحاجه .

لما قد عرفت ممّا بأنّ لخاصه التقييد لا يمكن إيجاده وتحقيقه، إلّا بعد ملاحظه الإطلاق فى الشئ قبله ، فعلى هذا يكون مقتضى هذه التعليليه، لزوم

لحاظه استقلالاً غير ما هو الملحوظ به أولاً ، ولعله لما قلنا قد تذكّر نفسه الشريف بالتأمل فيه في الإيجاديات ، مع أنا نقول لا فرق فيما ذكرنا بين الحكائيات والإيجاديات ، وتحقيق الكلام موكول إلى محله .

وأما الجواب عن الدليل الثالث: وهو استحاله ما يلزم منه التفكيك بين الإيجاب والوجوب ، فقد أجاب صاحب «الكفايه» عنه بعد بيان الإشكال بقوله :

(فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط .

قلت : المنشأ إذا كان هو الطلب مع تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان ، فتأمل جيداً) . انتهى كلامه .

أقول: ولا يخفى أن كلامه وجوابه مصادره ظاهره ؛ لأنه لم يجب عن الإشكال الوارد بأنه إذا كان الطلب موجوداً على فرض حصول الشرط، مع كون الإنشاء والإيجاب فعلياً، يلزم مع كون الوجوب بعد حصول الشرط تفكيك الإيجاب عن الوجوب ، حيث يعود المحذور في التشريعات، كما يستحيل التفكيك بين الإيجاد والوجود في التكوينية .

قال المحقق الخميني: في معرض جوابه عن الإشكال:

(وفيه: أن الخلط نشأ من إسراء حكم الحقائق إلى الاعتباريات التي لم تُشَمَّ ولن تُشَمَّ رائحه الوجود حتى يجرى عليه أحكام الوجود .

ولعمري! أن ذلك هو المنشأ الوحيد في الاشتباهات الواقعة في العلوم الاعتبارية، إذ الإيجاد الاعتباري لا مانع من تعليقه ، ومعنى تعليقه أن المولى بعث

عبده على تقديرٍ وألزم وحثّم شيئاً عليه لو تحقّق شرطه، ويقابله العدم المطلق؛ أي إذا لم ينشأ ذلك على هذا النحو، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكنّ الإنصاف عدم تماميّة ما ذكره حفظه الله؛ لأنّ كون الأمور الاعتباريّة أهون وأيسر من الأعيان والأُمور الحقيقيّة، أمرٌ مسلمٌ غير قابلٍ للإنكار، إلّا أنّه لا يوجب أن يكون في مقام الموارد قابلاً للافتراق بينهما، وممّا لا يقبل هذا المعنى يكون هو هذا المورد، إذ لا يخفى كما لا يمكن فرض التفكيك بين الإيجاد والوجود في التكوين، كذلك لا يمكن تحقّقه بين الإيجاب والوجود في التشريع.

وبالجملة: إنّ الهويّة الواحد لها نسبتان: نسبتها إلى فاعلها، ونسبتها إلى قابلها.

فباعتبار الأولى يسمّى بالإيجاد في التكوين والإيجاب في التشريع، وباعتبار الثانية وجود في الأوّل ووجود في الثاني، ولا يعقل تحقّق إحدى النسبتين من دون تحقّق الهويّة المزبوره، وتلك الهويّة سواء كانت حقيقيّة أو اعتباريّة إمّا متحقّقه فالنسبتان كذلك، وإمّا غير متحقّقه فكذلك النسبتان، فعلى هذا لا يمكن تحقّق نسبه الفاعل بالإيجاد أو الإيجاب، من دون تحقّق نسبه القابل وهو الوجود أو الوجود.

وبعبارة أخرى: يستحيل الإيجاد الإنشائي من دون وجود المعنى الإنشائي لأنّهما إضافيان، فبناءً على ذلك فادّعائه من إمكان التفكيك في الاعتباريّات دون الحقائق والأعيان، تكون دعوى بلا برهان، بل عليه البرهان كما عرفت، هذا.

فالتحقيق الحقيقي للتصديق أن يُقال: بأنّ الطلب سواءً كان صدوره بالإطلاق أو بالتقييد على تقديرٍ، لا يلزم التفكيك بين الإيجاب والوجوب حتّى يستلزم المحال .

وجه ذلك: أنّ اتّصاف كلّ من الإيجاب والوجوب بوصفٍ يعدّ تابعاً لما هو منشأ هذا الوصف :

فإن كان منشأ الإنشاء المطلق والطلب المطلق ، لزم أن يكون كلّ من الإيجاب والوجوب متّصفاً بالإطلاق؛ أى الإيجاب الإطلاقي والوجوب الإطلاقي.

وإن كان منشأ الإنشاء على تقدير والطلب التقديرى، يلزم أن يكون الإيجاب التقديرى والوجوب كذلك، أى كان إيجابه تقديرياً ، فوجوبه كان كذلك .

فبعد إنشاء وجوب الإِكرام عند مجيئ زيد بقوله : (إن جاءك زيد فاكرمه) ، فكما أنّ الإنشاء التقديرى فى الحال موجود، كذلك يكون الطلب التقديرى أيضاً موجوداً .

نعم ، يصبح ذلك الطلب بعد حصول الشرط طلباً فعلياً ، كما هو الحال فى الوجوب فى ذلك الوقت والإيجاب حيث أنّ كليهما فعلياً ، فعليه لا يستلزم التعليق فى الهيئه والطلب تفكيكاً بين الإيجاب والوجوب كما عرفت .

وأما الجواب عن الدليل الرابع:

أولاً: إنّ رجوع القيود فى تمام الموارد لئباً إلى المادّه غير صحيح، لأنّه يستلزم فى بعض الموارد بما هو أمرٌ محال ، وهو فيما إذا كان الشىء المطلوب بإطلاقه دخيلاً فى رفع المفسده المتوجّه إليه لا الشىء المقيد؛ لأنّ تقييده موجّب



لجلب المفسده ، وهذا كما يشاهد في مثل الكفارات أو أوامر الأطباء لشرب الدواء لإزالة المرض، فإن القيود في هذه الموارد لو رجعت إلى المادّه، لزم أن يُقال في مثل : (إن ظاهرت اعتق رقبه) ، أنّ العتق بإطلاقه لا- يكون دافعاً للمفسده المتوجّهه إلى المكلف بالظهار ، بل العتق المقيّد بوجود الظهار يكون دافعاً ، مع أنّ القيد بنفسه يكون حاكياً للمفسده ، فكيف يكون دافعاً ورافعاً؟ وهكذا في مثل قول الطبيب : (إن مرضت وشدّد عليك الصفراء فاشرب السقمونيا) فإنّ شربه المطلق رافع للمرض لا الشرب المقيّد بازدياد الصفراء، إذ هو جالب للمرض لا رافع له ، فلا محيص في أمثال هذه الموارد التي هي كثيره في الشرعيّات، من رجوع القيد إلى الهيئه لا المادّه كما لا يخفى .

ومن هذا القبيل أيضاً من الاشكال: ما لو كان رجوع القيد إلى المادّه مستلزماً لما هو غير ممكن عقلاً، وهو كما لو كان القيد من الشرائط العامه، وكان المتعلّق ذا مصلحه مطلقاً من دون قيد ، ولكن المانع أوجب رجوع القيد إلى الهيئه للمنع عقلاً من البعث المطلق عليه، وإن كان المطلوب واقعاً مطلقاً ، كما لو غرق ابن المولى في الماء ، ولكن العبد عاجز عن إنقاذه، فيقول المولى إن قدرت فانقذه ، فلا إشكال حينئذٍ من رجوع القيد إلى الهيئه ؛ أي عند عدم قدره لا يكون الطلب الحالى موجوداً، لاستلزامه أمراً محالاً ، مع أنّ المادّه - وهو إنقاذ الابن - مطلوب واقعاً مطلقاً، سواء كان قادراً أو عاجزاً أم لا .

وثانياً : أنّ رجوع القيود إلى المادّه في جميع الموارد، يستلزم ما لا يمكن الالتزام به، حتّى عن مثل الشيخ الأعظم رحمه الله .

توضيح ذلك منوط على بيان مقدّمه، وهي :

إنّ الفرق بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه، يكون في تعلق التكليف إلى

تحصيل القيد فى الأوّل، وتعلّقه بوجوب تحصيله فى الثانى ، والعلة فى ذلك أنّه إذا كان الطلب مطلقاً من غير تقييد ذلك القيد المفروض، فيجب على المكلف تحصيله ، ولعله من هذا القبيل الطواف حول البيت ورمى الجمرات، وأمثال ذلك ، حيث أنّه يستفاد من نفس هذا الدليل وجوب احداث البيت وتعميره، لتحصيل الطواف الواجب المطلوب مطلقاً ، هذا بخلاف ما لو كان القيد راجعاً إلى الهيئه، فحينئذٍ لا يكون الطلب موجوداً إلاّ مع حصول القيد بنفسه ، وهو كما فى الاستطاعه فى الحجّ، فإنّه مع عدم الاستطاعه لا يجب تحصيلها، لعدم وجود طلب حينئذٍ حتّى يجب تحصيلها ، بل الطلب يوجد مع وجود الاستطاعه .

والنتيجه المستفاده من هذه المقدمه: فى المقام أنّه لو سلّمنا كلام الشيخ من رجوع القيد لثباً فى جميع الموارد إلى الماده، وكانت الهيئه مطلقه، فيلزم القول بوجوب تحصيل الاستطاعه فى الحجّ والنصاب فى الزكاه، لإطلاق الطلب والهيئه ، مع أنّه باطل قطعاً حتّى عنده رحمه الله ، حيث تفتنّ إلى هذا الإشكال فتصدّى لدفعه ، ولا بأس بذكره والنظر فيه :

فقال ما خلاصته : إنّ الغرض على قسمين:

تارة: قد يكون مترتباً على شىء على الإطلاق، لأنّ المصلحه الموجوده فيه كانت كذلك، وهو كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره، حيث أنّه لا تكون مصلحه الصلاه متقيده بوجود الطهاره ، بل المصلحه كانت فيها ويجب تحصيلها ولو بتحصيل الطهاره خارجاً .

وأخرى: تكون المصلحه مترتبه بشرط أن لا يشمل التكليف للقيد، وإلاّ لو شمله التكليف لخرج عن المصلحه .

وبالجملة : ترك شمول التكليف لذلك القيد، موجبٌ لوجود مصلحه في الشيء وإلا لخرج عنها ، ومن هذا القبيل الاستطاعه للحجّ، فإنّ الطلب وإن كان مطلقاً إلاّ- أنّه يشمل الحجّ مع وجود الاستطاعه، لو لم تكن الاستطاعه داخله تحت التكليف في تحصيلها، وإلاّ- لخرج الحجّ عن المصلحه كما يخرج القيد عن المصلحه أيضاً ، فعلى هذا لا يوجب رجوع القيد إلى المادّه وإطلاق الهيئه، وجوب تحصيل القيد في جميع الموارد، وهو المطلوب ، انتهى محصّل كلامه(١).

ولكنّه مخدوش أولاً : بأنّه إذا فرض كون المصلحه الموجوده في الشيء منوطاً على وجود القيد من دون تعلّق التكليف به ، فهو بنفسه يوجب تعلّق القيد بالطلب ؛ لأنّ معنى ذلك - خصوصاً على مسلك العدليه، من تبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد الموجوده في الأمور به والمنهى عنها - أنّ الفعل الذي يكون مركزاً للطلب، إنّما يكون صورته وجود هذا القيد، فله حينئذٍ مصلحه ويوجب تحقّق الطلب فيه، وإلاّ لا مصلحه فيه، كما لا طلب له، فليس هذا إلاّ معنى التقييد في الهيئه .

فدعوى إطلاق الطلب والهيئه، مع كونه مقيداً بحصول القيد بنفسه لا مع التكليف، لا يخلو عن تهافت .

وثانياً : أنّ فرض كون المصلحه منوطه بعدم تعلّق التكليف للقيد، يوجب إشكالين:

الإشكال الأوّل: هل المقصود من تلك المصلحه المتوقّفه على ترك الطلب، هي المصلحه المربوطه بنفس الأمور به كالحجّ .

الإشكال الثاني: أنّ المصلحة المتوقّفه على ترك المطلوب هي إمّا المصلحة الموجوده في القيد أو كلاهما .

والذى يظهر من صدر كلامه إلى ذيله هو الأخير ، مع أنّه من الواضح أنّ المصلحة كامنه في المأمور به فقط لا في القيود ، فهي دخيله في تحقّق المصلحة الموجوده في المأمور به ، إلاّ أن يكون القيد بنفسه واجباً مستقلاً أخذ شرطاً في واجب آخر ، فلا يبعد أن تكون الطهاره هكذا . وأمّا مثل الاستطاعه التي كانت مورداً للبحث فلا .

أقول: يبقى الكلام في خصوص مصلحة المقيّد حيث نقول :

كيف يمكن أن تكون المصلحة منوطه بعدم التكليف الذى هو أمرٌ عدميّ، إذ الأمر العدمي لا يمكن أن يؤثّر ويقتضى المصلحة

نعم ، يمكن أن يكون عدم شيء موجباً لتأثير المقتضى في اقتضائه، المسمّى حينئذٍ بعدم المانع .

وبعبارة أخرى: يمكن أن يقرّر كلامه كذلك، بأنّ وجود المصلحة في الحجج كان متوقّفاً على حصول الاستطاعه بنفسها لا بتحصيلها ، فهو أمرٌ وجودي لا عدمي .

ولكن يعود المحذور حينئذٍ ؛ لأنّ الطلب إذا كان مطلقاً، الكاشف عن إطلاق المصلحة، فيوجب إيجاب القيد لا حصوله بنفسه ، كما هو الفارق بين الواجب المطلق والواجب المشروط .

وإن لم يكن مطلقاً، فيكشف عن عدم إطلاق المصلحة ، فلا يجب حينئذٍ تحصيل القيد، لعدم وجوب الواجب قبله ، فيلزم حينئذٍ رجوع القيد إلى الهيئه لا

إلى المادّه، كما قاله الشيخ قدس سره .

وبالجملة: فإذا عرفت رفع جميع الإشكالات المتوهمه، فى رجوع القيد إلى الهيئه، وعلمت بأنّه لا يستلزم أمراً محالاً فيمقام الثبوت ونفس الأمر، وكان بحسب الواقع كلاهما ممكناً، تصل النوبه إلى البحث فى مقام الإثبات والوقوع الخارجى.

البحث فى مقام الإثبات:

نقول: لا إشكال بأنّ الواقع فى الخارج ليس إلّا رجوع القيد إلى الهيئه، لأنّه مقتضى ظاهر القضيّه الشرطيّه، من ترتّب الجزاء - سواءً كان إخباراً أو إنشاءً - على مفاد الشرط، مثل قوله: (إذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) فى الاخبار، وقوله: (إن جاءك زيد فآكرمه) فى الإنشاء، حيث أنّ الظاهر منها أنّ وجود النهار ووجوب الإكرام مشروط بطلوع الشمس ومجيئ زيد، كما عليه أهل المحاوره .

بل قد يمكن أن يدعى أنّ رجوع القيد إلى الهيئه يكون أصلاً ومقدّمًا فى جميع الموارد، فيحمل عليه فى جميع موارد الشروط، إلّا- أن تكون القرينه دالّة على رجوعه إلى المادّه، أو كان مورداً لم يمكن الرجوع إلى الهيئه، إمّا من جهه وجود مانع، أو لفقدان المقتضى .

كما أنّه يجب فى بعض الموارد رجوع القيد إلى الهيئه، ولا يمكن أخذ الإطلاق فى الوجوب بواسطه إطلاق الهيئه :

١ - إمّا من جهه فقدان المقتضى لأخذ الوجوب مطلقاً، كما فى وجوب الصلاه بعد الوقت، حيث لا اقتضاء فى الصلاه قبل دخول الوقت .

٢ - أو كان لوجود مانع فى فعليه الحكم والتكليف، وإن كان الاقتضاء فيه موجوداً قطعاً .

ولا يبعد أن تكون الأحكام الواقعيّة بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة الثابتة بالأصول من هذا القبيل ؛ أى جعل الأحكام الظاهريّة فى ظرف الشكّ فى الواقع فعليّاً، ولم يحكم بفعليّته الأحكام الواقعيّة ما لم ينكشف الخلاف، وكان ذلك لوجود المانع فى الحكم بفعليّته الأحكام الواقعيّة، من لزوم العسر والحرج والمشقّة الشديده، أو اختلال النظام أو المعاش فى بعض الموارد، أو غيرها ممّا لا يجوّزه العقل والعقلاء، ولا يرضاه الشارع ، وإلاّ فإنّ أصل الاقتضاء فى تلك الأحكام الواقعيّة موجوده قطعاً .

أقول: ولعلّه من هذا القبيل فعليّته بعض الأحكام فى عصر حضور المهدي عليه السلام ، حيث أنّ أصل وجود المقتضى فيها محرز قطعاً ، إلاّ أنّ المانع - وهو عدم تحقّق ما هو المستعدّ لإجراء تلك الأحكام فى الناس - موجودٌ فيمنع عن فعليّته ، كما هو الأمر كذلك فى فعليّته بعض الأحكام فى صدر الإسلام، حيث كان فعليّتها مندرجهً بتدرّج قوّه استعداد الناس لتحملها وأمثال ذلك ، فخطابات هذه الأحكام لا تكون فعليّته إلاّ بعد تحقّق شرطها ، فكلّ حكم يثبت قيده وشرطه يصبح فعليّاً ، والوجوب فيه حالياً ، وكلّ ما لا يكون كذلك فالحكم فيه أيضاً يكون تقديريّاً .

وخلاصه الكلام: ثبت من جميع ما قلناه، إنّ الحقّ فى المسأله هو القول بالتفصيل:

من أنّه قد يرجع القيد إلى المادّه، فلازمه إطلاق الوجوب ولزوم تحصيل القيد.

وقد يرجع إلى الهيئه، فلازمه تقييد الوجوب وعدم وجوب تحصيل القيد ، فليتأمل .

## فى موانع رجوع القيد إلى الهيئه

البحث عن موانع رجوع القيد إلى الهيئه

أقول: ثبت ممّا ذكرناه أنّ المشهور على أنّ الواجب المشروط، لا- يمكن أن يكون الوجوب فيه قبل تحقّق الشرط فعليّاً ، بل يكون تقديرياً كما حقّقناه سابقاً بالتفصيل فلا نعيده، لكن هناك إشكالات لبعض الأعلام يقتضى المقام التعرّض لها لما فيها من الفائده، فنقول ومن الله الاستعانه:

الإشكال الأوّل: أنّه لا يمكن الذهاب إلى رجوع القيد إلى الهيئه والطلب، لاستلزامه الاستحاله، لوضوح أنّ الطلب والحكم ليس إلا- الإراده التشريعيّه ، فكما أنّ الإراده إذا تحقّقت لا- يمكن أن تكون معلّقه على تقدير، لأنّها من الأمور التكوينيّه النفسانيّه وأمرها دائرٌ بين الوجود والعدم ، فإذا تحقّقت تكون فعليّه، وإلا- فلا- وجود لها، لا- ما كانت موجوده معلّقه على شرط وقيد ، فهكذا الأمر فى الطلب والحكم الذى هو عباره عن الإراده التشريعيّه ، هذا .

ولكنّه مندفع: بأنّ هناك اختلاف بين الأعلام فى كون الحكم والطلب هل هما عباره عن نفس الإراده أو عن الإراده المظهره، أو لم يكن شيئاً منهما ، بل الحكم والطلب عباره عن البعث والتحرك نحو المطلوب، الناشئ عن الإراده بحيث تعدّ الإراده من مباديها كسائر مقدّماته ؟

وقد قدّمنا ذلك فى المباحث السابقه من أنّ الأقوى عندنا - كما عليه بعض الفحول - هو الأخير بشهادته العرف والعقلاء، بأنّ الإراده تكون من مباديّه، لأنّه من الواضح أنّ الأمر إذا تحقّق يوجب انتقال العبد إلى الوجوب، من دون التفات وتوجّه بأنّ الأمر هل صدرَ عن إرادته أو لا ، ولذلك ترى أنّ البعث والطلب بأى آله

تحققت، يوجب تحقق الوجوب ، بلا- فرق في ذلك بين كونه باللفظ الكاشف عن الإرادة، أو بالإشارة أو غيرها ؛ لأن ما هو الملاك في الحكم وهو البعث قد تحقق، وهو يكفي فيه .

فعلى هذا التقدير، ليس الحكم والطلب نفس الإرادة حتى يرد ما قيل فيه من أن الإرادة سبب لانتزاع الوجوب لا أنها نفسه ، وقد عرفت فيما سبق أن الوجوب يمكن جعله على تقدير ، كما أن الإيجاب أيضاً يكون كذلك .

وبالتالي فما ذهب إليه بعض الأعلام من أن الحكم عبارته عن الإرادة التشريعيه ممنوع جملته وتفصيلاً.

الإشكال الثاني: أن وجوب المقدمه قبل وجوب ذيهام ممتنع، لأنه ناشئ منه ، فإذا كان بين الوجوبين ملازمه، كان ذلك لوجود الملازمه بين الإراده المتعلقه بالمقدمه، وبين الإراده المتعلقه بذيهام ، فتكون الإراده المتعلقه بالمقدمه ناشئه عن إرادته ذيهام ، فلا بد أن يكون وجوبها بعد وجوبه ، فلو تقدمت وكانت المقدمه واجبه قبل وجوب ذيهام، لزم وجود المعلول قبل وجود علته، أو وجود أحد المتلازمين دون الآخر، وكلاهما محال .

أقول: وهذا الإشكال يتوجه على مسلك المشهور، من قولهم بعدم وجوب فعلى لذى المقدمه، لعدم تحقق شرطه، مع أن مقدماته يجب تحصيلها قبل الشرط ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بفعليته وجوب ذى المقدمه قبل الشرط، واعتبرنا القيد مربوطاً بالواجب ، فحينئذ لا يستلزم التفكيك بين وجوب ذى المقدمه مع وجوب المقدمه ولا تقدمه عليه .

أجاب عنه المحقق الخميني بما حاصله : أن هذا الإشكال وارد لو قلنا بكون



الإرادة المتعلّقه بالمقدّمه ناشئه عن الإراده لذيها ، ولكنه ليس بحقّ إذ الإراده المرتبطه بالمقدّمه تكون بعضها مستقله من دون أن تنشأ من الإراده الأخيره ، فيمكن أن تتحقّق الإراده للمقدّمه، ويصير الوجوب فيها غيريّه، من دون أن تكون الإراده لذيها موجوده أصلاً، لعدم كون هذه متولّمده عنها، ولا- متلازمه معها ، بل ربما لا- يكون للمولى بعث إلى المقدّمات ، فالإراداه المرتبطه بالمقدّمات تكون مطلقه تحصل من مباديها ، فلا- منافاه بين القول بأنّ الإراده لذيها غير فعليّه وبين ما تقدّم من كون الإراده التشريعيّه في الواجب المشروط فعليّه .

والسرّ في ذلك: أنّ الملاك في إراداه المقدمه، هو علمه بتوقّف التوصل إلى الواجب عليها ، فحينئذٍ :

إن كان ذو المقدمه مراداً فعلياً، ومبعوثاً إليه مطلقاً، فلا محاله تتعلّق الإراده الفعليّه بما يراه مقدّمه بناءً على الملازمه .

وأما إذا كان ذو المقدمه غير مبعوث إليه، فعلاً ولكن المولى وقف على أنّ له مقدمّات، لا بدّ من إتيانها قبل حصول الشرط ، وإلا- يفوت الواجب في محلّه بفوتها ، فعند ذلك تتعلّق إراداه آمريّه على تحصيلها، لأجل التوصل بها إلى المطلوب بعد تحقّق شرطه .

فظهر أنّه على فرض الملازمه، لا محيص عن تعلّق الإراده بهما) ، انتهى محصّل كلامه(١) .

أقول: لا يخفى ما في كلامه من النظر، لأنّه كيف يمكن أن يفرض شيئاً بأنّه مقدّمه لشيء آخر ، بمعنى أنّه لا يمكن تحقّق الآخر المطلوب في الخارج إلاّ به ،

فمع ذلك لم يكن الشيء الأول - المسمى بالمقدمه - مراداً ومطلوباً .

نعم ، ما يشاهد بأن المولى قد يريد ويبحث إلى ذبيها، من دون بعث وإرادته إلى المقدمات، ليس ذلك من جهه عدم كون المقدمه مراده ، بل إنما من جهه أنه قد فرض تعلق الإراده بالمقدمه مفروضاً ومفروضاً عنه بحسب الارتكاز والعقل ، ولهذا يعدّ السؤال عن الأمر عن إرادته للمقدمات سؤالاً لا يتفوه به عاقل لشناعته ؛ لأنّ مطلوبيتها من الواضحات والبدهيّات الأولى التي لا تحتاج إلى السؤال ، فليس هذا بمعنى أنّه ليس له إرادته بالمقدمه وكان ذبيها فقط مراداً كما قيل .

وأما كون هذه الإراده ناشئه من الإراده المتعلقه لذيها، فليس يعنى أنّ الإراده متولده من إرادته أخرى كذلك ، بل المقصود أنّ الإراده المرتبطه للمقدمات لا تتحقّق بمباديها، إلّا بعد تحقّق الإراده لذيها ؛ يعنى إذا علم المولى بالمقدميه والتوقف، وتصور أنّ الشيء الفلاني كان مطلوباً، وعلم توقّفه عليه، فقهرأ يحصل له بعد ذلك إرادته مستقله للمقدمات ، فرتبه هذه الإراده بل وزمانها تكون بعد الإراده المتعلقه لذيها، فيستحيل أن تتحقّق قبل إرادته ذبيها ؛ لأنّ الشيء المتأخّر رتبه محال أن يتقدّم على الآخر، كما لا يخفى ، فثبت الإشكال وعاد المحذور .

وبالجملة: ومن هنا ظهر أنّ ما قاله في ذيل كلامه: (من أنّ المولى إذا علم أنّ له مقدمات لا بدّ أن يحصيّلها قبل الشرط ، وإلّا يفوت، فعند ذلك تتعلّق الإراده الأمرية إلى تحصيلها).

ليس في محلّه ؛ لأنّ هذا العلم لا يخلو حاله إمّا يوجب صدق عنوان المقدميه لتلك الأشياء أم لا :

فإن أوجب، فلا تكون المقدمه مقدمه ، إلّا إذا كان ذى المقدمه موقوفاً

عليها ، فإذا كان كذلك، فلا بد أن يكون هو مراداً حتى تكون مقدماته مراده وإلا فلا ، فكيف يمكن أن يكون ذى المقدمه غير مراده، مع كون مقدماتها مراده مع حفظ صدق المقدميه عليها، وهو أمرٌ مستحيل ، فلا بد من البحث عن الجواب من طريق آخر غير ذلك .

ولكن الحق أن يُقال: بأن الإراده المتعلقه بالمقدمات تابعه لأصل وجود الإراده لذى المقدمه، لا بالإراداه الفعلية المتعلقه لذيها . حتى يرد ما قيل فيه .

توضيح ذلك: بعد ما عرفت أن ملاك المقدميه لشيء، هو كونه موقوفاً عليه، بحيث لولاها لما وجد ذيها ، فإذا ثبت هذا التوقف، لا بد حينئذٍ لمن يريد وجود ذيها فى الخارج مطلقاً أو معلقاً على تقدير، أن يريد وجود مقدماته أيضاً، فالمقدمه بحسب الإراده تابعه لأصل وجود الإراده لذى المقدمه، لا تابعه للإراداه الفعلية الحائيه لذيها، لأنه قد يكون وجود ذى المقدمه منوطاً بوجود شيء وقيد، مع كون المقدمه لازمه الوجود قبل تحقق الشرط، لاحتمال عدم إمكان تحصيل المقدمه حال وجود القيد .

فحينئذٍ يصح أن يُقال: بأن المقدمه مراده لأن وجود ذيها مراداً ، وأما لزوم التبعية بين الإرادتين، حتى فى الفعلية والتقديرية، غير معلوم ، بل ربما يمكن دعوى عدمها فى مثل ما نحن فيه .

فعلى هذا يصح أن يُقال على مسلك المشهور المنصور من كون الوجوب فى الواجب المشروط استقبالياً مع كون المقدمه قبل الشرط واجباً حالياً، إذا كانت حالها هو ما عرفت من عدم إمكان وجودها فى حال وجود الشرط، وإلا لما كانت المقدمات واجبه، إلا بعد تحقق الشرط كوجوب نفس واجب المشروط .

أقول: هذا كله إذا قلنا بأن الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيها، توجب وجود الملازمه بين الإرادتين، وكون المقدمه واجبه غيريه متحققه عن وجوب المتعلق لذى المقدمه، كما نسب إلى المشهور .

وأما إن لم نقل بوجود الملازمه : وقلنا بأن وجوبها يكون عقلياً من دون وجوب شرعي غيري للمقدمه ، بل لابد من تحققها من جهة حكم العقل، إذا يرى بأن ذى المقدمه لا يتحقق إلا بها ، فلا يحتاج إلى هذه التكاليفات ، بل يكون حينئذٍ وجوب الواجب تقديرياً مع عدم وجوب شرعي للمقدمه ، بل تكون واجبه عقليه كما عليه صاحب «الكفايه» وعدّه من المحققين ، وهذا لا يخلو عن قوه .

أقول: إذا عرفت الجواب عن ما أورد على المشهور، بناءً على الملازمه وغيرها ، نرجع إلى كلام صاحب «الكفايه» قدس سره فهو بعدما ذكر بأن المقدمات الوجوديه - على مسلك الشيخ الأنصاري - تكون واجبه قبل الشرط، لكون الوجوب على مسلكه حالياً دون الواجب ، قال هذا في غير المعرفه والتعلم من المقدمات .

وأما المعرفه: قال المحقق الخراساني في الكفايه:

(فلا يبعد القول بوجوبها، حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه ، لكنّه لا بالملازمه بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام، على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقلّ بعده بالبراءه، وأن العقوبه على المخالفه بلا حجه وبيان، والمؤاخذة عليها بلا برهان ، فافهم) . انتهى كلامه (١) .

فيرد عليه أولاً: بأن معرفه الأحكام والتعلم لها، لا- تكون بأقسامها من المقدمات الوجودية للواجب، حتى يستدل بذلك الاستدلال الذي ذكره صاحب «الكفاية»؛ لأنه:

تارة: تكون معرفه الأحكام متوقفه عليها الموافقه التفصيليه للأحكام، فحينئذ لو قلنا بوجود الموافقه التفصيليه عقلاً، كانت المعرفه واجبه عقلاً.

وإن قلنا بوجود الموافقه التفصيليه شرعاً، فتجب المعرفه شرعاً، كالصلاه إلى القبله عيناً أو جههً لمن اشتبهت عليه القبله، حيث تجب الصلاه إلى أربع جهات لتحصيل الموافقه التفصيليه، فإنه لو لم يعرف المسأله ربما صلى إلى جهه واحده فيتحقق الموافقه الاحتماليه، فلا يقطع بالمخالفه بترك الصلاه إلى القبله، لكن لا يحصل بذلك الموافقه التفصيليه.

وأخرى: قد تكون الموافقه القطعيه متوقفه على المعرفه، لعدم إمكان الاحتياط من باب الاتفاق، كما لو علم بوجود أحد أمرين لا يمكنه فعلهما معاً، كما لو علم أنه نذر إما على الإقامه في يوم كذا وساعه كذا في المسجد، أو في حرم الإمام عليه السلام، فإن الموافقه الواقعيه غير متوقفه على العلم بالواجب، لإمكان فعل أحدهما، فيصادف كونه هو الواجب الواقعي، ولكن الموافقه العلميه به موقوفه عليه، لأنه إذا علم ما هو الواجب عليه، أمكنه حينئذ العلم بالموافقه القطعيه، وهذا هو الغالب في الناس من لزوم تحصيل العلم في أطراف العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

وثالثه: قد تكون المعرفه من المقدمات الوجوديه للواجب، وهو كما لو فرض فيما إذا استلزم ترك المعرفه إلى ترك الواجب، وهو كما في حال نوع الناس

بالنسبة إلى بعض الأحكام، نظير وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه، حيث أنّ الجهل به قد يؤدّي إلى تركها، ففي ذلك يمكن إجراء ذلك البحث من أنّ المعرفة الكذائيه هل هي واجبه بوجوب الواجب إطلاقاً وتقييداً، قبل تحقّق الشرط وبعده، أم لا بدّ من التفصيل، فإطلاق كلام صاحب «الكفايه» في وجوب المعرفة في ذلك - مع ما قد عرفت من خروج الفردين منه - لا يخلو عن إشكال، إلا أن يكون مقصوده خصوص الأخير فقط، فلا بدّ من البيان، هذا أولاً .

ويرد عليه ثانياً: أنّ استدلاله قدس سره بوجوب تحصيل المعرفة والتعلّم، بما ذكره من قيام احتمال تنجيز الأحكام للإمام، واستقلال العقل بذلك، إلا أن يفحص وحصل اليأس عن الظفر بالدليل، غير مناسب لا من جهة وجوب تحصيل المعرفة، لأنّ ذلك لا يقتضى وجوب تحصيل المعرفة، بل مقتضاه عدم جواز الرجوع إلى أصل البراءة أو نحوه ممّا يسوغ ترك الواقع .

وبعبارة أخرى: ذاك يوجب إيجاب الاحتياط لإدراك الواقع، وأما وجوب تحصيل المعرفة لما هو الواقع، فلا يوجبه .

فالأولى في الجواب أن يُقال: بأنّ وجوب المعرفة والتعلّم:

تارة: يفرض من حيث الثبوت .

وأخرى: من حيث الإثبات .

فأمّا الكلام في الأول: فإنّه يتصوّر وجوبها على أنحاء أربعة:

تارة: يُقال بالوجوب النفسى التهيئى كما ذهب إليه صاحب «المدارك» وغيره من الفقهاء والأصوليين .

وأخرى: يُقال بالوجوب الإرشادى العقلى من جهة احتمال فعلية التكليف

قبل الفحص ، وقلنا بتنجز هذا الاحتمال كما عليه صاحب «الكفايه» .

ثالثه : بالوجوب الإرشادي العقلي من باب حفظ غرض المولى، فإنه يجب عليه عقلاً إحراز تحصيله من غير فرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة، بعد الشرط وقبله .

رابعه : الوجوب الغيرى المولى الاستقلالى، من باب الملازمه، بناءً على عدم وجود حكم العقل وإلا يكون إرشادياً .

وأما فى مقام الإثبات: فيمكن أن اختيار الأول إن تمت دلالة الأخبار على إثبات وجوب التعلّم، قبل تحقّق شرط وجوب الواجب - كما فى الفرض الآخر كما سيأتى بحثه إن شاء الله فى خاتمه الأصول - وهو ممّا لا كلام فيه ، وتفصيل البحث فيه موكولٌ إلى محلّه .

كما أنّه لا- إشكال فيه إن قلنا بالوجوب الإرشادي العقلي، من جهة تحصيل غرض المولى، كما عرفت منّا سابقاً بأنّ العقل فى تلك الموارد حاكمٌ بذلك، والعقل بنفسه يكفى ولا نحتاج إلى دليل آخر لإثبات وجوب تحصيل المقدمات .

وأما إن قلنا بالوجوب الغيرى الاستقلالى من باب الملازمه، أى بأن لم نقل بوجود حكم العقل هنا ، بل أردنا إثبات وجوب المعرفة والتعلّم من وجوب نفس ذلك الوقت، بما أنّها مقدّمه وجوديّة له ، فحينئذٍ :

١ - إن كان وجوب الواجب مطلقاً ولا قيد فيه، فلا بحث فيه من حيث تعلّق الوجوب بمقدّماته، منها المعرفة.

٢ - وأما إن كان الواجب مشروطاً بوجود الشرط والقييد ، فمع تحقّق ذلك الشرط وفعليّه الوجوب، وكونه متمكّناً من تحصيل الأحكام من دون لزوم ترك

الواجب ، فلا إشكال أيضاً في وجوب مقدماته ومنها المعرفة .

فيبقى الإشكال في صورته واحده، وهو ما لم يقدر على إتيان الواجب بعد تحقّق الشرط ، بل لابدّ أن يكون التعلّم قبل الشرط .

فحينئذٍ السؤال المهمّ هو أنّه هل يمكن القول بوجوبها فعلاً، مع عدم كون وجوب الواجب فعلياً أم لا؟

فعلى مسلك من يقول بأنّ وجوب الواجب المشروط حالي قبل الشرط - كالشيخ قدس سره - فيترشّح عنه وجوب لذلك أيضاً .

وأما على المسلك المشهور من أنّ وجوب الواجب استقبالي، فقد عرفت الإيرادات التي أوقعوها ، وعلمت الأجوبه عنها ، وقلنا إنّ إمكان كون الإراده المتعلّقه بالمقدمات ومنها المعرفة، تابعه لأصل وجود الإراده للواجب، لا تابعه لتمام كفيّاتها ، فلا فرق بين المعرفة وغيرها من المقدمات، إلّا - من جهة القول بالوجوب النفسى التهيئيّ المستفاد من الأخبار الوارده في ذلك، من الاعتراض للمتخلّف والعاصي بقوله تعالى: (هَلَّا تَعَلَّمْتَ) إذا أجاب بأنّه كان جاهلاً، بخلاف سائر المقدمات كما لا يخفى على المتأمل.

وعليه ، فاستثناء صاحب «الكفايه» لمثل المعرفة عن ذلك بغير ما عرفت، ممّا لا وجه له .

نعم ، قد يبقى الإشكال على ما اخترناه في الواجب المشروط، من ثبوت الوجوب للمقدمات الوجوديّة للواجب، قبل وجود الشرط والقيّد في بعض المقدمات للواجب، قبل دخول وقت الواجب، مثل الوضوء والغسل قبل دخول وقت الصلاه ، حيث قيل:



لازم ما ذكرناه لزوم اتّصاف مثل هذه المقدمات بالوجوب الغيرى :

إمّا على التخيير فيما لو علم تمكّنه من تحصيل الوضوء والغسل بعد دخول الوقت، حيث يكون مخيراً بين إتيانهما قبل الوقت أو بعد دخوله .

وإمّا على التعيين، إذا علم بعدم تمكّنه من تحصيلهما فى ظرف دخول الوقت لولا تحصيلهما قبله .

بل ربما ترتّب على ما ذكرناه وجوب إبقائهما إلى ما بعد دخول الوقت، إذا فرض كونه متطهراً قبل دخول الوقت .

مع أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب تحصيلهما قبل الوقت، حتّى مع العلم بعدم تمكّنه فى الوقت من تحصيلهما، كما أفتى به بعضٌ بجواز إجناب نفسه قبل الوقت مع علمه بعدم تمكّنه من الغسل والطهاره الحديثه قبل الوقت، حيث يفهم عنه عدم وجوب إبقائهما، هذا .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه : أنّ حكم الفقهاء بعدم وجوب التحصيل أو الإبقاء فى هذه الموارد، لا يوجب الإشكال فيما حقّقناه ، لإمكان أن يُقال فى وجه عدم الوجوب فيها :

إنّ الاستفادة من الأدلّه الوارده فى هذه المقدمات، هو أنّ القيد والشرط يعدّان قيداً للواجب والمقدمات كليهما ، وهو كما ترى فى مثل قوله عليه السلام : (إذا دخل الوقت وجبت الصلاه والطهور) ، حيث يستفاد منه أنّ ملاك المقدميه للطهاره هو وجودها بعد دخول الوقت لا قبله ، فلعلّه لذلك لم يفتوا بوجوبها قبل الوقت، فلا يجب إبقائها أيضاً .

فإن قلت : لازم هذا الجواب عدم كفايه الطهاره التى تحقّقت لغايه أخرى غير

الصلاه، لأنها ليست هي الطهارة المتحققه بعد دخول الوقت للصلاه، مع أنه لم يلتزم به الخصم ، بل الفتوى على جواز الاكتفاء بالطهارة المتحققه بأيه غايه قبل الوقت .

قلت : إن ملائك المقدميه هو وجود الطهارة بعد الوقت، ولو بوجودها البقائى مطلقاً، أى سواء حصلت لغايه الصلاه أو لغايه أخرى غيرها ، وسواء حصلت وحدثت فيما قبل الوقت أو بعده ، فما هو المقدمه هي الطهارة بعد الوقت بما هي جامعته بين وجودها الحدوثي أو وجودها البقائى فيه من باب الاتفاق ، فلا يرد الإشكال على ما اخترناه فى وجوب المقدمات الوجوديه للواجب .

\*\*\*

خاتمه البحث: تعرّض صاحب التقريرات فى الواجب المشروط - الذى قد أشار إليهما صاحب «الكفايه» - إلى أمرين، يقتضى المقام استعراضهما والبحث عنهما ليظهر الحقّ فيهما فى المقام:

الأمر الأول: أنّ إطلاق الواجب للواجب المطلق إطلاق حقيقى بلا إشكال ؛ لأنّ وجوبه متحقّق فى أوّل أزمنه الطلب بعد الإنشاء، وهو واضح .

وأما إطلاق الواجب للواجب المشروط، بلحاظ حال حصول شرطه وقيده، فهو حقيقى أيضاً مطلقاً - أى بلا فرق بين اختيار الشيخ قدس سره من كون الوجوب فيه حالياً قبل الشرط، وبين اختيار صاحب «الكفايه» من كون الوجوب قبله استقبالياً - لأنّ ملائك الحقيقه فى المشتقّ هو ملاحظه حال التلبس والنسبه ، لا حال النطق ، ففى حال قيام النسبه وهو وجود الشرط، كان واجداً للوجوب، فيصدق ذلك عليه حقيقه .

فبقى صورته ثالثه: وهى إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل

حصول شرطه ، فهو على مسلك الشيخ قدس سره يكون الإطلاق حقيقياً، لأنّ الوجوب فيه حالّي ، وهكذا على ما ذكرنا يكون أصل الإرادة والطلب على تقدير موجوداً فعلاً ، كما كان كذلك على من اعتبر الوجوب عباره عن اللّحاظ الذهني والتصوّري، كالمحقّق العراقي والحكيم .

هذا بخلاف ما عليه مسلك صاحب «الكفايه» من كون الوجوب قبل الشرط غير حاصل ، فإطلاق الواجب عليه يكون مجازاً بعلامه الأول والمشارفه، كما صرّح بذلك شيخنا البهائي قدس سره واعترف به صاحب «الكفايه» .

الأمر الثاني: إطلاق الصيغه على الواجب - بكلا قسميه من المطلق والمشروط - هل هو على نحو الحقيقه أو المجاز؟

فعلى مسلك الشيخ قدس سره حيث يعتقد حالته الوجوب في كليهما، يكون إطلاقها عليهما حقيقه ؛ لأنّ معنى الواجب المطلق ، ليس إلّا طلبٌ حالّي فإطلاق صيغه الأمر عليه حقيقى . وأمّا الواجب المشروط، حيث كان الشرط فيه قيداً للواجب لا الوجوب، فالطلب والوجوب فيه فعلّي ، فإطلاق الصيغه عليه أيضاً تكون حقيقته، فتكون الصيغه مستعمله في الطلب المطلق الشامل لهما .

وأما على مسلك صاحب «الكفايه» حيث اعتبر الوجوب في المشروط استقبالياً ، وصرّح قدس سره بأنّ إطلاقها للطلب والقيد للمقيّد إذ القيد عباره عن القرينه الدالّه على معنى القيد، لا قرينه صارفه لمعنى الحقيقه عن الصيغه .

كما أنّ الحال في استعمال الصيغه في الطلب المطلق القسمى - وهو الذى في مقابل الطلب المقيّد - أيضاً يكون كذلك، أى الصيغه لم تستعمل إلّا في أصل الطلب .

وأما الإطلاق فقد استفيد من مقدمات الحكمه، حيث دلت على أنه لا يكون في الكلام قيد ، فيوجب ذلك في كلام الحكيم - مع كونه في مورد البيان، وليس في البين قدراً متيقناً - إرسال الكلام والطلب على إطلاقه ، فيندرج حينئذ في باب تعدد الدال والمدلول .

ثم أمر أخيراً بالتفهم بقوله : فافهم (١) .

لعله إشارة إلى أنه يمكن أن يكون استعمال الصيغه في الطلب المطلق أو المقيّد على نحو وحده الدال والمدلول ؛ أي تكون مستعمله في الطلب المقيّد ، والقيد مستفاداً من القرينه الصارفه، أو تكون مستعمله في الطلب المطلق القسّمى، والإطلاق المقتضى للمقدمات كانت قرينه صارفه ؛ لأنّ الحقيقه في الصيغه عباره

عما استعملت في الطلب المطلق المقسّمى الشامل لكلّ من الطلب المقيّد والمطلق .

ونحن ملتزمون بما التزم به الشيخ ، وقد وجهنا كلام المشهور عليه من جعل الوجوب في المشروط حائياً، فاستعمال الصيغه في الطلب المطلق المقسّمى يكون حقيقياً، كما لا يخفى .

\*\*\*

## فى الواجب المنجز والمعلق

البحث عن الواجب المنجز والمعلق

أقول: قسم صاحب «الفصول» قدس سره الواجب المنجز والمعلق، فقال ما هو خلاصه كلامه من صدره إلى ذيله:

(أنه ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى:

١ - ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفه، وليسّم هذا منجزاً .

٢ - وإلى ما يتعلّق وجوبه به، ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له وليسّم هذا معلقاً كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه، ولكن يتوقّف فعله على مجيء وقته، وهو أمر غير مقدور للمكلف .

والحاصل: أنّ الواجب المعلق ما كان حصوله متوقّفاً على أمر غير مقدور للمكلف كالوقت، من غير أن يكون الوجوب مشروطاً به، فالوجوب بالنسبه إلى هذا الأمر مطلق والواجب مقيد .

ثمّ قال ما حاصله: أنّه من هذا القبيل كلّ واجب مطلق توقّف تحصيله على إتيان مقدّمات يحتاج تحصيلها إلى مرور زمان، كالصلاه المشروطه بالطهاره، فمن أدرك الوقت غير متطهر، ثبت عليه وجوب الصلاه من أوّل الوقت، إن كان بحيث يثبت له القدره فى زمانٍ يمكن فيه تحصيل الطهاره والصلاه بشرائطها، وإن لم يكن كذلك فى متن الواقع، فليس الوجوب ثابتاً له من أوّل الأمر .

ومن هذا القبيل أيضاً الواجب الذي توقّف حصوله على أمرٍ مقدور للمكلف، ولكن لم يمكن تعلّق التكليف بهذا الأمر المقدور، من جهه كونه محرّماً شرعياً .

وبعبارة أخرى : الواجب الذى توقّف حصوله على أمرٍ غير مقدورٍ شرعاً، وإن كان مقدوراً عقلاً كالوضوء من الماء المباح الكائن فى الآنيه المغصوبه مع الانحصار، فإنّه واجبٌ على المكلف من أوّل الأمر، إن كان المكلف فى متن الواقع ممّن يقدم على المعصيه والاغتراف من الآنيه المغصوبه) ، انتهى كلامه ملخصاً .

أقول: ولا يخفى أنّ ظاهر كلامه من أوّله إلى آخره، هو جعل الواجب المطلق من حيث الوجوب منقسماً إلى قسمين من التنجيز والتعليق ، فمثّل للمنجز بالمعرفه ، وللمعلّق إلى أقسام ثلاثه :

١ - بالتعليق بأمرٍ غير مقدور عقلاً كالوقت .

٢ - أو بالتعليق بأمرٍ مقدور من مرور الزمان كتحصيل المقدمات .

٣ - أو بالتعليق على أمرٍ غير مقدور شرعاً لا عقلاً كالمحرّمات .

لكن فى كلامه مواقع للنظر، أوّلاً :

أنّ غرضه من هذا التقسيم ليس إلّا- من جهة أن يرفع الإشكال المشهور وهو أنّه كيف يمكن أن تكون المقدمه واجبه قبل وجوب ذبيها كالغسل فى الليل لصوم النهار للمستحاضه وأمثال ذلك ، فأراد أن يثبت بأنّ الصوم بالنسبه إلى الوقت يكون واجباً مطلقاً معلّقاً، فالوجوب فيه حالى وإن كان الواجب فيه استقبالى، فيمكن ترشّح الوجوب من الوجوب الحالى إلى مقدمته وهو الغسل فى الليل من دون دخول وقت الواجب .

مع أنّه مندفع بما قد عرفت منّا سابقاً، فى الواجب المشروط بإمكان القول بالوجوب الفعلى فى الواجب المشروط أيضاً، من دون أن يلزم أن يجعله واجباً معلّقاً ، بل يصحّ أن يُقال بأنّ الواجبات التى قد جعل فى الشرع لها وقت كانت من

الواجبات المشروطة ؛ يعنى يكون الوجوب فيه حالى والواجب استقبالى، وذلك أنّ تبدل التسميه المشهوره فى ذلك بالواجب المعلق فى قبال غيره ممّا لا يكون كذلك ، فلا مشاحه فى الاصطلاح ، فدفع الإشكال لا يكون موقوفاً على هذا التقسيم ، بل يمكن دفعه بحسب مسلك الشيخ والمشهور مع توضيح الذى ذكرناه .

نعم ، يمكن أن يُقال فى وجه الفرق: بأنّه كيف لا يطلق لمثل الصلاه بالنسبه إلى الوقت واجباً مشروطاً، بخلاف الحجّ بالنسبه إلى الاستطاعه، بأنّ العمل لو كان بذاته ذات مصلحه وفى نفسه كذلك ، إلا أنّ الشارع لاحظ فيه حال المكلفين تفضلاً عليهم، لئلا يقعوا فى حرج من ذلك ، ولهذا لم يأمر بهم إلاّ بعد وجود الشرط لهم كالاستطاعه للحجّ ، فهو يطلق عرفاً على مثل هذا الواجب واجباً مشروطاً . وأمّا ما لا يكون إتيان العمل قبل تحقّق الشرط ذا مصلحه مقتضيه فيه كما فى صلاه الظهر قبل الزوال، حيث لا مصلحه لها ولا اقتضاء فيها ، ففى مثل ذلك يطلق على الواجب بالنسبه إلى هذا الشرط، واجباً مطلقاً، وإن كان هو أيضاً فى اللبّ واجباً مشروطاً ، فمثل هذا الوجه من الفرق فيهما لا يوجب التفاوت فى أصل الوجوب، بأن لا يكون الوجوب فيه حالياً ، بل حالى فى الذى ذكرناه .

ثانياً : أنّ هذا التقسيم لا يكون لمطلق الواجب الأعمّ من المطلق والمشروط ، بل يكون تقسيماً للواجب المطلق فقط ، كما يظهر من تصريحه بأنّ الوجوب لا- يكون مشروطاً بذلك القيد ، وعليه فما قاله فى أوّل كلامه بأنّ الواجب باعتبار آخر ينقسم إلى شيئين ممنوع .

ثالثاً : هناك مناقضه بين صدر كلامه وذيله، لأنّه جعل المعرفه فى الواجبات من الواجب المنجز، لكونه أمراً متعدداً ، بخلاف الصلاه بالنسبه إلى الطهاره التى

يحتاج في تحصيلها إلى مضيّ زمان ، فإنّ الواجب بالنسبة إلى المقدمات يكون واجباً معلقاً ، مع أنّ ملاك التعليق لو كان ما كان تحصيله مقدوراً كما كان كذلك في الطهارة ، فلم لا يكون الواجب بالنسبة إلى المعرفة واجباً معلقاً لأنّ تحصيلها مقدور أيضاً؟ وإن كان ملاك التعليق هو احتياج الواجب إلى المقدّمه بمرور زمان، فلم لا يطلق الواجب بالنسبة إليها واجباً معلقاً؟

والحاصل : أنّه لا- فرق بين المعرفة والطهارة بالنسبة إلى وجوبهما، بالنظر إلى القدره ومرور الزمان في ملاك التنجيز والتعليق ، كما لا فرق بين الطهارة المحتاجه إلى مرور زمان غير مقدور، مع الواجب بالنسبة إلى دخول الوقت، إذ هما سيّان.

أقول: إذا فإذا عرفت هذه الإيرادات على كلام صاحب الفصول ، يظهر أنّه لا وجه لمثل هذا التقسيم جهه أنّه جعلنا الوجوب في الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه وجوباً حالياً، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره ، فلا نحتاج لدفع الإشكال إلى هذا التقسيم .

وأخيراً: هناك إشكالات أخرى على كلام صاحب «الفصول» قدس سره أشرنا إلى بعضها في السابق، في باب رجوع القيد إلى الهيئه، أو في باب أنّ الإراده في المقدّمه تابعه لذيها ، وأنّه يستحيل تحقّقها قبل الشرط دون الإراده لذيها ، كما أنّ بعضها ممّا لا فائده فيها لوضوح بطلانها، وقد أشار صاحب «تهذيب الأصول» إلى بعضها والردّ عليها، فالأولى الانصراف عنه والبحث عن ما هو مهمّ في المقام، وهو عن القيود الواردة في الخطابات الشرعيّه وأقسامها في مقامى الثبوت والإثبات وفي صورتى العلم والشكّ.



## في القيود الواردة في الخطابات الشرعيه

البحث عن القيود الواردة في الخطابات الشرعيه

حيث قد عرفت سابقاً اختلاف حال رجوع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده، من وجوب تحصيله في بعضه دون بعض ، فلا بد من بيان ذلك هنا تفصيلاً .

فنقول : إن القيد الوارد في الخطابات الشرعيه على أقسام:

أولاً: أما مقام في مقام الثبوت:

تارة : يكون راجعاً إلى الهيئه، بمعنى أن يكون من قبيل المقدمه الوجوبيه ، فلازمه عدم وجوب تحصيله، لعدم وجوب ذيها حتى يترشح منه الوجوب إلى مقدماته .

وأخرى : أيضاً ما يكون كذلك ؛ أي لا يجب تحصيله لو كان القيد مأخوذاً عنواناً للمكلف ، كما لو قيل (المستطيع يحج) أو (المسافر يقصر) حيث أنه من المعلوم أنه ما لم يتحقق العنوان لا يكون الحج واجباً ولا يجب عليه قصر الصلاه فرضاً .

وثالثه : أن يكون القيد راجعاً إلى الماده، ولكنه من خلال أمر غير اختياري للمكلف كالوقت ونحوه ، فمن قال إنه حيث لا يكون اختياريّاً فلا معنى لإيجاب تحصيله، فلا يجب إلا بعده ، وإن كان ذلك غير مقبول عند بعض آخر، كما نتعرض له إن شاء الله .

ورابعه : أن يكون القيد أمراً اختياريّاً ، إلا أنه أخذ على نحو لا يترشح عليه التكليف ؛ يعني أخذ على نحو أنه تحقق بنفسه كان واجباً كما لو قال : (حج عند حصول الاستطاعه) .

وخامسه : أن يكون القيد مأخوذاً على نحو اختياري، يتعلّق به التكليف ويتّضح منه الوجوب، كما لو قال : (حجّ مع تحصيل الاستطاعه) ، أو (صلّ عن طهاره) ونحو ذلك .

وهذه هي الوجوه المتصوّره في أخذ القيود ثبوتاً للهيئه أو المادّه .

وثانياً: في مقام الإثبات:

تارةً : يكون جهه الرجوع إلى إحداهما معيّناً :

إمّا بواسطة وجود قرينه لفظيه دالّه على ذلك .

أو بواسطة قرينه حالته مقاميه مفهمه لذلك .

أو بمقتضى القواعد العرفيه، كما قد عرفت دعواها في القضايا الشرطيّه، من رجوع القيد إلى الهيئه .

أو بمقتضى حكم العقل أى دلالة الاقتضاء من إلزام الرجوع إلى الهيئه بالخصوص، أو إلى المادّه كذلك ، فيعمل به ويعيّن ما هو المأخوذ به من الأقسام .

وأما لو لم يكن الجهه في موردٍ مشخّصاً، لفقدان جميع ما قلناه ، فحينئذٍ يكون الحكم هو التوقّف والرجوع إلى الأصول العمليه ، وهي مختلفه:

فتاره: يكون في مورد قام الشكّ في التكليف بأن كان الشكّ في أنّ القيد هل هو ما يجب تحصيله أم لا؟ ولم يكن له حاله سابقه من الحكم، ولم يكن المشكوك أحد الفردين من المكلّف به ، فتجرى فيه البراءه حينئذٍ قطعاً .

وأخرى: لو كان من قبيل ما له حاله سابقه في التكليف، فيستصحب .

كما أنّه لو كان في مورد من أحد الفردين من أطراف العلم الإجمالي، فمقتضاه الاحتياط .

وإن كان من دوران الأمر بين المحذورين مع شيء آخر، فمورده التنجيز .

أقول: هذا تمام الكلام فى المرحلتين من مقامى الثبوت والإثبات ، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى ما استدللّ به بعض لإثبات كون القيد فى موضع الترييد راجعاً إلى المادّه دون الهيئه، حيث استدللّ بأدلّه غير مقبوله ، وقد جاء ذلك فى كلام الشيخ الأعظم قدس سره - حسبما نقل عنه فى تقريراته - وإليك خلاصته كما هو المنقول عنه فى «الكفايه» حيث يقول:

(ربما قيل: فى الدوران بين الرجوع إلى الهيئه والمادّه ترجيح الإطلاق فى طرف الهيئه وتقييد المادّه بوجهين :

أحدهما : أنّ إطلاق الهيئه يكون شمولياً، كما فى شمول العام لأفراده (يعنى أنّ الطلب ثابت على كلّ حال وعلى كلّ تقدير ، إذ مقتضى إطلاقه شموله لحالتي وجود القيد وعدمه) فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق، يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديرها له، وإطلاق المادّه يكون بدلياً غير شامل لفردين فى حاله واحده .

ثانيهما : أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه ويرتفع به مورده ، بخلاف العكس (لأنّه من الواضح أنّه إذا قيّدت الهيئه وصار الوجوب منحصرأ بحال وجود القيد، فإطلاق المادّه لا أثر له لعدم حكم حتّى يتعلّق بذلك الإطلاق) ، وكلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك، كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الآخر أولى .

أمّا الصغرى: فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئه محلّ حاجه وبيان لإطلاق المادّه، لأنّها لا محاله لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئه ، بخلاف تقييد المادّه فإنّ محلّ

الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه .

وأمّا الكبرى: فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً، إلاّ أنّه خلاف الأصل، ولا فرق في الحقيقه بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به)، انتهى كلامه (١).

ثمّ أورد عليه صاحب الكفايه بقوله :

وأنت خير بما فيهما :

أمّا الأوّل: فلأنّ مفاد إطلاق الهيئه وإن كان شمولياً بخلاف المادّه، إلاّ أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنّه أيضاً يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمه . غايه الأمر أنّها تارة تقتضى العموم الشمولى، وأخرى البدلى، كما ربما تقتضى التعيين أحياناً، كما لا يخفى .

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق، إنّما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فإنّه بالحكمه، فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه، فلو فرض أنّهما في ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلى، ومطلق بإطلاقه دلّ على الشمول لكان العامّ يقدم بلا كلام .

وأمّا في الثانى: فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلاّ أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه وانتفاء بعض مقدماتها، لا يكون على خلاف الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل .

وبالجملة : لا- معنى لكون التقييد خلاف الأصل ، إلاّ كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدّمات الحكمه ، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً .

وكأنّه توهم: أنّ إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به تارةً لأجل التقييد ، وأخرى بالعمل المبطل للعمل به . وهو فاسد ؛ لأنّه لا يكون إطلاق إلاّ فيما جرت المقدّمات .

نعم ، إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئته، كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينه الحكمه ، فتأمل) . انتهى كلامه (١) .

أقول: وفى كلامه مجالاً للنظر ، لكن لا بأس بذكر مقدّمه مفيدة قبل الدخول فى الإشكال والنظر إلى مطالبه ، وهى :

إنّ الأدلّه إنّما هى حجّه بواسطه حجّيه الظهور عند العقلاء، لما ترى من احتجاجاتهم بظواهر الألفاظ على المقرّين والمتكلمين فى اعترافاتهم وأقاريرهم، ويرتّبون الآثار على تلك الظواهر، ولا يقبلون اعتذار المعتذر عن إرادته غير ظاهر الكلام، وتوجيهه بما لا- يدل عليه ظاهره ، ويحكمون باستحقاق العقوبه لمن خالف ذلك ، وهذا أمرٌ ثابت عند العقلاء جميعاً، أعمّ من المسلمين وغيرهم ؛ لأنّه حكمٌ بمقتضى كونهم عقلاء لا بما هم مسلمون .

فعلى هذا، فإن ملاك الحجية فى الدليل هو الظهور :

- ١ - فإن لم يكن لذلك معارض، فلا إشكال فى وجوب اتباع الدليل لظهوره .
- ٢ - وأما إن كان له معارض، فلا محيص بالرجوع إلى الأخذ بما هو أقوى ظهوراً عندهم، من جهة ما عرفت فى ملاك الحجية، فيقدم هو على الآخر ، وهذا أمرٌ ثابت فى باب التعارض بين الظهورين .

إذا عرفت هذه المقدمه، فنقول :

إن العموم الواقع بين الطرفين المتعارضين:

- ١ - قد يكون أحدهما شمولياً والآخر بدلياً .
- ٢ - كما أنه قد يكون العموم فى أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق ومقدمات الحكمه .
- ٣ - وقد يكون كلاهما بالوضع ، وقد يكون كلاهما بالإطلاق وبمقدمات الحكمه .

وكيف كان، فقد عرفت أن ملاك التقدم فى المتعارضين هو أقوائيه ظهور أحدهما على الآخر، بأى طريق ثبت هذا الظهور، سواء كان بالوضع أو بالشمول أو بأمرٍ آخر ، فلو لم يحرز هذه الأقوائيه، يوجب التعارض بينهما، والإجمال إن كان القيد متصلاً، فالمرجع حينئذ الأصول العمليه ، أو يسقط عن الاعتبار من دون إجمال ؛ إن كان الدليل الوارد المتكفل للقيد منفصلاً، فيرجع حينئذ أيضاً إلى مقتضى الدليل الفقاهتى، وهو الأصل العملى أيضاً .

هذا كله إذا قام التعارض بين الدليلين واقعاً بين عمومهما أو إطلاقهما بالذات ؛ مثل ما لو قال المولى : (أكرم العلماء) أو (أكرم عالماً) ، ثم قال : (ولا تكرم

الفَسَادِ)، أو (فاسقاً)، حيث أنّ طبع إطلاق الحكمين متناف معاً في مورد التصادق والاجتماع وهو (العالم الفاسق) حيث يكون مقتضى دليل الأول وجوب الإكرام، ومقتضى الثاني حرمة. فطريق الجمع هو ما عرفت فلا نعيد .

وأما لو لم يكن إطلاق الدليلين يقتضيان التنافر بالذات، بل كان بينهما كمال الملائمة، وإنما وقع التعارض بينهما بسبب أمرٍ خارجيٍّ عارضٍ أى من جهة العلم الإجمالي بورود التقييد أو التخصيص لأحد العامّين أو الإطلاقين، فحينئذٍ لا علاقة لمسأله أقتوائيه ظهور أحدهما في الدلالة، لأن يكون وجهاً لتقديم إطلاق ذلك على الآخر، وإرجاع القيد إلى الآخر دون ذلك، مع أنّ لسان إطلاق كلّ واحد منهما مع القيد كان لساناً واحداً، فلا بدّ في مثل ذلك من سلوك طريق آخر غير ما مرّ سابقاً، وهو أنّه:

١ - لو كان في المورد قدرٌ متيقّن للتقييد في أحد الطرفين دون الآخر، فلا إشكال حينئذٍ من انحلال العلم الإجمالي فيه، ولزوم الأخذ بالإطلاق في الآخر، وهو واضح .

٢ - وإن لم يكن لأحدهما قدرٌ متيقّن في البين أصلاً، فلازمه دوران الأمر والترديد بينهما، وعدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر، فيسقط حجّيه كليهما بإطلاقها :

إمّا بالإجمال، إن كان القيد متصلاً به، لأنّه يمنع عن انعقاد إطلاق لأحدهما، وهو غير معلوم، فيصير مجملاً .

أو بسقوطه عن الاعتبار بواسطة التردّد والتحيّر عمّا لا يكون إطلاقه وعمومه مراداً، إن كان القيد منفصلاً، فيرجع في كلتا صورتين إلى الأصول

أقول: إذا عرفت هاتين الصورتين في المتعارضين من التعارض الذاتي والعرفي، يقتضى في المقام البحث عن أنه:

هل التعارض قائمه بين رجوع القيد إلى الهيئه - حتى يرفع اليد عن إطلاقها، فلا يجب حينئذٍ تحصيل قيدها - وبين رجوعه إلى المادّه ورفع اليد عن إطلاقها، لكي يجب تحصيل القيد حينئذٍ، كان من فعل التعارض الذاتي أو العرضي ؟

والجواب: الظاهر أنه لا إشكال في كونه من القسم الثاني ؛ لوضوح أنّ إطلاق الهيئه في الوجوب لجميع حالات المادّه وأفرادها، لا ينافي مع تحقّق إطلاق المادّه من جهه الوجوب في أيّ فرد منه ، وإنّما التعارض وقع بواسطة العلم بأنّ القيد قد ورد من الشارع مثلاً، وعلم أيضاً بأنّه لا بدّ من رجوعه إلى أحدهما الذي كان لكلّ واحد منهما أثرٌ بخصوصه، غير ما هو للآخر ، فلا يدرى بأيّهما تعلّق ، فلا محيص من المصير إلى ما عرفت وجهه آنفاً من الإجمال أو الإسقاط ، فلا علاقه له حينئذٍ بالرجوع إلى أقوائيه ظهور أحدهما على الآخر، كما ذهب إليه عدّه من الأصوليين، منهم صاحب «الكفايه» و«العنايه» و«الحقائق» وغيرهم .

وأما ملاحظه أنه هل كان في البين قدر متيقّن يرجع إليه أم لا ، فإنّ أمر البحث عنه موكولٌ إلى ما بعد ذكر الإشكال على كلام صاحب «الكفايه» وما يمكن أن يرد عليه، على فرض صحّه دعواه في ملاحظه أقوائيه الظهور في التقدّم .

فيرد عليه أولاً-: بما قد عرفت خطأه واشتباهاه من جعل المورد من قبيل القسم الأوّل من المتعارضين، حيث قد لاحظ فيهما الترجيح بما هو أقوى ظهوراً، كما لا يخفى لمن لاحظ في كلامه .



وثانياً: أنّ صراحه كلامه هنا من جعل ملاك تقدّم العام على المطلق، هو كونه أظهر منه بلحاظ الوضع، بخلاف المطلق حيث يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمه، لا- يناسب ولا- يجمع مع ما ذهب إليه في باب التعادل والتراجيح في الفصل الخامس من «الكفايه» حيث يُجيب عن الشيخ بما هو حاصله :

أنّ الذى يعدّ جزء المقتضى للإطلاق، هو عدم البيان فى مقام التخاطب، لا إلى الأبد، فإذا انتفى البيان فى مقام التخاطب، انعقد الإطلاق المطلق، فيعارض العموم ولا يريّح أحدهما على الآخر، فإذن ليس العبره بالوضع وعدمه، بل بأظهرية أحدهما كما حقّقناه، وهو ما يقتضى البحث عن كيفيه التوفيق بين هذين الكلامين .

اللهمّ أن يريد كون فرض كلامه ما هو الأظهرية الثابت بالوضع، أى وضعاً كان أظهر عن إطلاق المطلق .

فهو وإن كان فرضه ممكناً، إلا- أنّه لا- كليه له فى الخارج، إذ ربما ينعكس الأمر فى الأظهرية بواسطة وجود ما يوجب ذلك، فالأحسن اعتبار الأظهرية هو الملاك من أىّ طريق كان .

ولكن قد عرفت أنّ المورد ليس من هذا القبيل لكون التعارض هنا عرضياً لا ذاتياً .

وقد أورد عليه صاحب «المحاضرات» ثالثاً: - بما قاله بأنّ تقييد المادّه لا يستلزم تقييد الهيئه بخلاف عكسه، حيث إنّّه يوجب ترتّب أثر التقييد للمادّه أيضاً - بما خلاصته:

(إنّ التحقيق فى المقام يقتضى أن يُقال :

إذا كان القيد راجعاً إلى الهيئه، فمرجهه إلى أخذه مفروض الوجود فى مقام الجعل والاعتبار ، سواء كان القيد اختيارياً أو غيره .  
وإذا كان قيداً للمادّه واقعاً، فمرجهه إلى اعتبار تقييد المادّه به فى مقام الجعل والإنشاء ، بلا فرق بين كون القيد اختيارياً أو غيره .  
والنتيجه: أنّ تقييد كلّ من الهيئه والمادّه مشتمل على خصوصيّه مباينه للخصوصيّه التى فى الآخر، فإنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود ، وتقييد المادّه مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى ، وعلى هذا فليس فى البين قدر متيقّن لتأخذ به وندفع الزائد بالإطلاق .

وبعبارة أخرى : معنى إطلاق الهيئه رفضها عن القيود، وعدم ملاحظتها معه لا وجوداً ولا عدماً ، كما أنّ معنى إطلاق المادّه هو أنّ الواجب ذات المادّه، من دون ملاحظه دخل قيدٍ من القيود فى مرتبه موضوعيتها للحكم .

وفى مقابله تقييدها بخصوصيّه ميا ، فإنّ مفاده هو أنّ المولى جعل حصّه خاصّه منها موضوعاً للحكم ومتعلّقاً له، وهى الجهه المقيده بهذه الخصوصيّه . فينتج بأنّ النسبه بين هذين التقييدين هو العموم من وجه .

ثمّ قال : فيمكن أن يكون شىء قيداً للهيئه دون المادّه، وذلك كما إذا فرضنا أنّ القيام مثلاً قيدٌ لوجوب الصلاه دون نفس الصلاه ، فعندئذٍ جاز الإتيان بالصلاه جالساً بعد تحقّق القيام ، بل لا مانع من تصريح المولى بذلك بقوله : (إذا قمت فصلّ قاعداً) ، وكالاستطاعه فإنّها قيدٌ لوجوب الحجّ دون الواجب . ومن هنا لو استطاع شخص ووجب الحجّ عليه ، ولكنّه بعد ذلك أزال عن نفسه الاستطاعه باختياره ، فحجّ متسكّعاً، صحّ حجّه وبرئت ذمّته ، فلو كانت الاستطاعه قيداً لنفس الحجّ أيضاً

لم يصحّ جزماً لغرض انتفائها .

إلى أن قال : وقد يكون قيدياً للمادّة دون الهيئته، وذلك كاستقبال القبلة وطهاره البدن واللباس وما شاكل ذلك، فإنّها بأجمعها تكون قيدياً للمادّة وهى الصلاه دون وجوبها ، وقد تكون قيدياً لهما معاً وذلك كالوقت الخاصّ ، بالإضافة إلى الصلاه مثلاً لزوال الشمس وغروبها وطلوع الفجر، فإنّ هذه الأوقات من ناحيه كونها شرطاً لصحّه الصلاه، فهى قيد لها ، ومن ناحيه أنّها ما لم تتحقّق لا يكون الوجوب فعلياً فهى قيد له .

فلا ملازمه بين تقييد الهيئته وبين تقييد المادّه) ، انتهى محصّل كلامه(١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الإشكال ؛ لأنّ الظاهر - كما عليه كلّ الأصوليين أو أكثرهم، كما صرّح بعضهم بذلك - أنّ أثر التقييد فى الهيئته يظهر فى المادّه أيضاً ، ولا- يمكن حفظ إطلاق المادّه مع كون الهيئته متقيده ، غايه الأمر أنّ القيود الملحوظ فى الهيئته تكون على قسمين :

تارة : يكون حدوث القيد شرطاً وقيدياً للوجوب والهيئته لا بقاءه، فلو تحقّق القيد يصير الوجوب حاصلًا ، وأمّا حال المادّه لما بعده لا يكون مشروطاً بوجود القيد ؛ لأنّ وجوده حدوثاً كان قيدياً للهيئته والمادّه معاً . ويشهد لذلك أنّ الهيئته لا اقتضاء لها لما قبل ذلك القيد . هكذا المادّه لا تكون مطلوباً قبل حدوث هذا القيد ، فلو كان القيد فقط قيدياً للهيئته لا المادّه، استلزم أن يكون تحقّق المادّه قبل هذا القيد مطلوباً ، ومثاله الاستطاعه لوجوب الحجّ بقوله : (حجّ عند الاستطاعه) ، فإنّ حدوث الاستطاعه يكفى فى تحقّق الوجوب والمطلوبيه الملزمه للمولى فى الحجّ ،

فقبل تحقّق الاستطاعه كما لا يكون الحجّ واجباً، لعدم تحقّق قيد الهيئه ، هكذا لا يكون صحيحاً ومطلوباً إيجابياً لعدم تحقّق المادّه ، فلا يكون تقييد المادّه منفكاً عن تقييد الهيئه . وأمّا بعد زوال الاستطاعه فيكون الحجّ واجباً وصحيحاً، لعدم كون بقاء القيد شرطاً فيهما .

وأخرى : يكون القيد بحدوثه وبقائه قيدياً لا بحدوثه فقط ، وهو كما يمكن القول بذلك في الوقت الذي يكون قيدياً لوجوب الصلاه وصحّته، حيث أنّه يكون باستمراره قيدياً للوجوب ؛ أي ما دام كان الوقت موجوداً كان الوجوب ثابتاً ، كما أنّ صحّه الصلاه تكون كذلك ، فهذا القيد يكون قيدياً لهما حدوثاً وبقاءً .

والتفاوت بين هذين القيدين، لا يوجب التفاوت في حصول التقييد واحداً أو متعدداً ، بل كان التقييد في كلا الموردین متعدداً إذا رجع التقييد إلى الهيئه، فيؤثر في حصول التقييد في المادّه .

وعليه فما ذهب إليه المحقّق المذكور واستشكل عليه ليس في محلّه، كما لا يخفى . وهكذا ثبت أنّ الإشكال الثالث غير وارد .

ورابعاً : أنّ صاحب «الكفايه» قدس سره قد فصّل بين صورتى الاتّصال والانفصال، حيث قد تسلّم كلام الشيخ في حصول التقيدين في الانفصال دون الاتّصال، لعدم انعقاد إطلاق في الثانى حتّى يوجب التقييد .

وفيه: أنّ الملازمه بين تقييد الهيئه مع تقييد المادّه موجوده ولو تقديرأ، سواء كان القيد متصلاً أو منفصلاً ؛ يعنى الانفصال والاتّصال لا يؤثران في حصول وحده التقييد وتعدّده ، بل يؤثران في حصول أصل التقييد ؛ بمعنى أنّه لو اتّصل بحيث لا ينعقد ظهور وإطلاق لهما للإجمال ، فلا تقييد أصلاً لا أنّه حاصل إلاّ أنّه واحد وإن

كان فى متن الواقع موجوداً ، إلا أنه كما يحتمل أن يكون راجعاً إلى المادّة حتّى يكون التقييد واحد ، كذلك يحتمل أن يكون راجعاً إلى الهيئته حتّى يكون التقييد فيه متعدداً ، فلا أثر لهذا الاحتمال ، وإن انفصل كان هذا الاحتمال موجوداً أيضاً وله أثر ، فالأتصال والانفصال لا يوجبان الافتراق بين تحقّق التقييدين أو تقييد واحد ، لوجود الملازمه بين هذين التقييدين فى ناحيه ، إلا أن لا يتحقّق التقييد للهيئه أصلاً وتصبح المادّة متقيده فقط ، فيكون حينئذٍ تقييداً واحداً ، والمفروض أنه غير معلوم هنا .

هذا تمام الكلام فى الإشكال على كلام المحقّق الخراسانى .

أقول: ولكن الحقّ فى المسأله - بحسب ما يخطر بالبال فى الحال - أن يُقال:

إنّ التعارض بين الإطّلاقين من الهيئه والمادّه ليس ذاتياً كما عرفت ، بل عرضى من ناحيه قيام العلم الإجمالى ، هذا من جهه .  
ومن جهه أخرى ثبت عدم جريان أقوائيه الظهور فى أحدهما على الآخر ، فلا بدّ من الرجوع إلى ما هو مقتضى التعارض بالعرض :

من ملاحظه وجود قدر متيقّن فيه ليؤخذ به وينحلّ به العلم الإجمالى بورود التقييد به .

أو عدمه لكى يستلزم التوقّف والرجوع إلى الأصول العمليه ؟

فإثبات هذا الأمر منوط على البحث المتقدّم ، من أنّ تقييد الهيئه هل يستلزم تقييد المادّه أم لا؟

فمن ذهب إلى عدم الملازمه - كالمحقّق الخوئى - فالمسأله تكون من قبيل الحكم بالتوقّف والرجوع إلى الأصول العمليه .

ومن ذهب إلى أنّ تقييد الهيئه مستلزمٌ لتقييد المادّه - كالشيخ الأنصارى والمحقّق النائنى - فلازمه الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو تقييد المادّه؛ لأنّه المتيقّن من رجوع القيد إليه ابتداءً أو بواسطة الهيئه، فهو تقييد قطعاً، وتقييد الهيئه مشكوك ، فأصالة الإطلاق فيها يقتضى عدم التقييد، بلا فرق فى ذلك بين كون القيد متصلاً أو منفصلاً؛ لما قد عرفت من أنّ القيد كان فى الواقع راجعاً إلى أحدهما، فالمادّه فى نفس الأمر كان محلاً للتقييد قطعاً، إمّا بنفسه أو بواسطة الهيئه، وإن كان فى مقام الظاهر غير معلوم من جهة إثبات كونه من عند نفسها أو من ناحيه غيرها .

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه فساد كلام المحقّق الخراسانى فى الجواب الثانى، من عدم انعقاد إطلاق للإجمال، لأنّه يلزم عدم كونه تقييداً أيضاً، مع أنّه لا إشكال فى وجود تقييد واحد لكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه، فكيف يمكن ثبوت أحدهما دون الآخر مردّداً .

وأما القول بالتفصيل بين المتصل - حيث لا يكون التقييد بينهما لعدم انعقاد ظهور وإطلاق له، فلا قدر متيقّن له فى التقييد حينئذٍ - وبين المنفصل حيث كان التقييد فيه موجوداً ومردّداً بين كونه واحداً أو متعدّداً، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو تقييد المادّه .

فإنّ الأقوى عندنا هو القول الثانى، لما قد عرفت تفصيل الكلام من أنّ تقييد الهيئه مستلزمٌ لتقييد المادّه قطعاً، كما قاله الشيخ ، وكونه القدر المتيقّن، بلا فرق بين كونه متصلاً أو منفصلاً .

فعلى هذا يثبت الإشكال على كلام الشيخ الأعظم رحمه الله أيضاً، من عدم تماميه دليله الأوّل المبني على أنّ ملاك تقدّم إطلاق الهيئه على إطلاق المادّه، هو كونه

شمولياً والآخر بدلياً، وأنَّ الشمول أقوى ظهوراً في الدلالة من البدلي، لما قد عرفت من أنَّ ملاحظه هذه المرجحات صحيح في التعارض الذاتى لا العرضى .

كما قد عرفت عدم تماميه كلام المحقق الخراسانى أيضاً، حيث تمسك في أقوائيه الظهور بكون الشمول في العام بالوضع، وفي المطلق بالإطلاق ومقدمات الحكمه ، لما ذكرنا أنه يلاحظ في المتعارضين بالذات دون غيره .

وأخيراً: ثبت أنَّ الحقَّ هو رجوع القيد عند التردد إلى المادّه والأخذ به ؛ لأنّه القدر المتيقن وحفظ إطلاق الهيئه بحاله ، بلا فرق فيه بين الاتّصال والانفصال .

هذا كلّ لو لم نقل باستحاله رجوع القيد إلى الهيئه عقلاً، كما قاله الشيخ قدس سره ، وإلاّ لما تصل نوبه إلى هذا، الوضوح أنّه لا تردّد حينئذٍ حتّى يحمل بالرجوع إلى المادّه ، بل يرجع إليها قطعاً .

ومن هنا ظهر أنّ كلام الشيخ قدس سره - في مقام التردد من بيان الدوران واختيار الرجوع إلى المادّه - مبنى على أحد الأمرين :  
إمّا على التنزيل عن مبناه، والمماشاه بذلك من باب الفرض .

أو أراد صورته ما كان القيد راجعاً إلى الواجب المذكور على نحو الجملة الاسميّه، فيأتى البحث حينئذٍ عن أنّ القيد هل يرجع إلى الوجوب أو إلى الواجب ؟

لكنّه بعيد جداً ؛ لأنّه لا- يناسب مع تعبيره بالهيئه أو المادّه ؛ لأنّه لا هيئه أمریه هاهنا حتّى يبحث فيها ، فوجه الأوّل كان أولى .  
وكيف كان، فالمسأله واضحه عندنا .

\*\*\*

تكملة

لا يخفى عليك أنّ القيود المأخوذة في الأوامر :

١ - إن كانت بصوره القضايا الشرطيه ومصدره بأدوات الشرط، فإنّ مقتضى ظواهر القواعد العرييه في القضايا الشرطيه، لزوم رجوع القيد إلى الهيئه كما اعترف به الشيخ قدس سره .

٢ - أمّا إن كانت على نحو المفعول فيه أو به مثل : (صلّ في المسجد) ، و(طّف بالبيت) ، فهي راجعه إلى الماده ، ولهذا لا بدّ من تحصيل بناء البيت أولاً، بحيث لو كان خرباً لوجب بناءه لأجل ما هو الواجب من القيد وهو الطواف بالبيت ، وهكذا في المسجد لو كان الصلاه واجبه فيه، وإلاّ كان تحصيله مستحبّاً ؛ باعتبار استحبابها فيه.

٣ - فبقى هنا صورته ثالثه، يمكن فرض التردّد فيها، وهو كون القيد مذكوراً على نحو الحال في الكلام، مثل قوله : (حجّ مستطيعاً) ، أو (صلّ متطهّراً) ، فهو يمكن أن يقع فيه البحث من جهة رجوع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده ، ولكن الثاني أولى كما عرفت فلا نعيد ذكره ، فليتأمل .

\*\*\*



## فى الواجب النفسى والغيرى

البحث عن الواجب النفسى والغيرى

أقول: ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى نفسى وغيرى، والبحث يقع فى عدّه أمور:

الأمر الأول: تعريف الواجب النفسى والغيرى.

قال الشيخ قدس سره فى تقريراته: قد فسّر غير واحد من الأصوليين الواجب النفسى بما أمر به لنفسه، والغيرى بما أمر به لأجل غيره، فمثّلوا للأول بالمعرفة بالله الكريم، وللتانى بغيرها من الطهارات الثلاث.

ثمّ ذكر رحمه الله: بأنّه قد يرد عليه بعدم جامعّيه تعريف النفسى، وعدم مانعيّيه تعريف الواجب الغيرى؛ لأنّ مثل الصلاة والصوم والحجّ تعدّ من الواجبات النفسىّيه عندهم، وليست من الغيرىّيه، مع أنّ تعريف النفسى لا يشملها لأنّها واجبه لا لنفسها، بل لأجل الغايات المترتبه عليها من كونها ناهيه عن الفحشاء ومعراج المؤمن وجنّه عن النار وأمثال ذلك، وعدم إخراج تعريف الغيرى لمثلها بلحاظ ما قلنا.

ولذلك التجأ الشيخ بالعدول عن مثل هذا التعريف إلى آخر، وقال:

(فالأولى فى تحديدهما أن يُقال: إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر، والنفسى ما لم يكن كذلك).

كما وقع هذا التعريف فى كلام صاحب «الكفايه»، مضيفاً إليه بقوله:

سواءً كان الداعى محبوبيّه الواجب بنفسه كالمعرفة، أو محبوبيّته بما له من الفائدة المترتبه عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليات.

ولكن قد أشكل عليه: بأنه أيضاً يلزم كون الواجبات النفسيه غيريه، لأنها وجبت للغايه المترتب، وإلا لما كانت الواجبات واجبه .

ثم قال : لا يُقال : بأن هذه الغايات لا تكون تحت قدره المكلف، فلا يتعلّق بها الوجوب .

فأجاب: بأنها مقدوره بالواسطه، وهو يكفى ، وإلا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج مورداً للحكم والإيجاب، مع كونها من المسببات .

وهكذا فرّ عن هذا الإشكال بالتزامه بتعريف آخر وهو :

أن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً - حيث التزم بوجود الأثر - إلا أنّ ذا الأثر وذا الغايه وهى الصلاه لما كانت معنونه بعنوان حسن، يستقلّ العقل لمدح فاعله ، بل ويذمّ تاركه صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمه لأمرٍ مطلوب واقعاً ، بخلاف الواجب الغيرى مثل الطهاره، لتمخض وجوبه فى كونه مقدّمه لواجب نفسى، وهو لا- ينافى كونه بنفسه أيضاً معنوّاً بعنوان حسن فى نفسه ، إلا أنّ حُسن عنوانه لا يكون دخيلاً فى وجوبه الغيرى .

انتهى كلامه بتقرير [منا\(١\)](#) .

ولقد أورد عليه المحقق النائنى قدس سره أولاً: وتبعه صاحب «المحاضرات» - بأن حسن هذه الواجبات لا يكون بلا ملاك قطعاً ، فإمّا يكون بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر، فيعود الإشكال ، وإن كان بلا ملاحظه ذلك أصلاً، فيوجب أن لا يكون لنا واجباً ممخضاً للنفسى فقط ؛ لأنّ كلّ واجب مضافاً إلى مطلوبيته نفسه فى حدّ ذاته، يترتب عليه الغايه أيضاً ، فيصير الواجب فى جميع الموارد متّصفاً بوصفين من

النفسي والغيري، كصلاه الظهر حيث تكون واجباً نفسياً بلحاظ نفسها، وواجبه غيريّه بلحاظ كونها مقدّمه لصلاه العصر .

وثانياً : إنّ دعوى كون الواجبات النفسيه في جميع أقسامها مشتمله على الحسن الذاتى مجازفه ؛ إذ كثير من الواجبات لولا الغايه المترتبّه والأمر المتعلّق بها، لما كان في حدّ ذاته مشتملاً على الحسن، كترك الأكل والشرب للصوم لولا تعلّق الأمر به ، ومثل أفعال الحجّ وغيرها حيث لا حسن ذاتى فيها بنفسها .

نعم ، قد يكون في بعض الأفعال كذلك ؛ أى ذات حُسن بنفسه كالسجود والركوع وما شاكلهما ، انتهى كلامه (١) .

وثالثاً : نحن نزيد في الإشكال بأننا لا نسلّم كون المعرفة بالله الكريم محبوبه بنفسها لا لأجل غايه، لما قد قزر في محلّه في علم الكلام بأنّ وجوب المعرفة كان بملاك وجوب شكر المنعم، وأنّ شكره موقوف على المعرفة، وإلاّ لما كان الشكر واجباً بنفسه فيكون وجوبها أيضاً غيرياً لا نفسياً ، مع أنّ وجوبها نفسى قطعاً .

ورابعاً : أن يُقال إنّ ما المراد من الفائده المترتبّه على الواجبات النفسيه التى بواسطتها صارت ذات حسن نفسى ومحبوباً ذاتياً وترتبت عليها الفائده؟

فإن كان المراد الفائده المترتبّه ماهو من قبيل السبب والمسبّب، بحيث لا يمكن التفكيك بينهما أصلاً ، فعلى هذا لا يمكن تعلّق حكمين عليهما ؛ أحدهما للسبب والآخر للمسبّب ؛ لأنّه لو تعلّق الأمر بالسبب وتحصيله لحصل المسبّب قهراً، ولا مجال لتركه مع فعل سببه ، فالغرض حاصل حتماً ، فلا يحتاج إلى إيجاب المسبّبات بوجوب مستقلّ .

وإن كان المراد من الفائدة المترتبة هي الغايات لكن لا مطلقاً ، بل ومع وجود سائر مقتضياتها الخارجة عن تحت قدره المكلف، وفقد الموانع بحيث كان فعل الواجب من أحد الأمور الدخيلة في ترتب الفائدة ، فلا معنى حينئذٍ أن يتعلّق التكليف بتلك الغاية، لعدم كونها مقدوره، كما لا يخفى .

فعلى هذا، لا- يمكن جعل الواجب النفسى واجباً للغايات ، وبالنظر إليها من الواجبات الغيرية، سواء قلنا بكونها بنفسها مطلوباً ذاتياً، أم لم نقل بذلك ، فمجرد كون الواجب له حُسن ذاتى لا يوجب حلّ الإشكال .

فالأولى أن يُقال: فى تعريف الواجب النفسى والغيرى بما لا يستلزم الاعتراض، وهو :

الواجب الغيرى: عبارته عن إيجاب واجب لكونه مقدّمه لتحقيق واجب تكليفى آخر الذى وقع عليه حكمٌ تكليفى مستقلّ، مع مقدّماته السّته فى الأمر ، لا ما يكون مقدّمه لما هو الغرض للواجب ؛ لأنّه لا يتعلّق به الوجوب بنحو الاستقلال ، ولا يتوجّه إليه الخطاب ، ولعلّ وجه عدم توجّهه هو ما عرفت فى الإشكال الرابع من عدم إمكان تعلّقه :

إمّا من جهه كونه بنحو السبب والمسبّب، وقد عرفت عدم إمكان انفكاكهما فيه ، فإذا تعلّق التكليف بالسبب فإنّ ذلك يعنى تعلّقه بالمسبّب ، كما أنّ الأمر من العكس كذلك، فليس هاهنا تكليفان حتّى يكون السبب المسمّى بالواجب النفسى واجباً غيرياً بالنظر إلى مسبّبه، لصدق أنّه واجب لأجل غيره ، كما لا نقول بمقاله صاحب «المعالم» قدس سره بأنّ الأمر المتعلّق بالمسبّب هو عين الأمر المتعلّق بالسبب، لأنّه ممنوع.

أو من جهة أنّ الفائده تكون من قبيل الغايات، حيث يكون الواجب بوجوده من أحد مقتضياته، فترتبها متوقّف على وجود سائر شرائطها وفقدان موانعها، وهما خارجان عن تحت قدرته، ولذلك لا يلاحظ وجوب الغايات ملاكاً للواجب النفسى .

وكيف كان، إن كان الشىء المتعلّق به الخطاب والتكليف واجباً بلحاظ إيجاد واجب آخر مثله، من حيث تعلّق الخطاب به، فهو واجب غيرى، وإلاّ كان واجباً نفسياً .

ولا يرد عليه: النقض بصلاه الظهر مقدّمه للعصر .

لأنّ وجوبها لا يكون لأجل العصر، بل صحّه العصر موقوفه عليه كما لا يخفى .

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه صحّه تقسيم الواجب قسمين، كما ثبت صحّه تصريفهما من دون أن ترد عليهما الإشكالات السابقة.

فالصلاه والصوم والحجّ تعدّ من الواجبات النفسيه، لعدم وقوعها مقدّمه لواجب آخر تكليفى مستقلّ، بخلاف الطهارات الثلاث، حيث أنّها واجبه لأجل التوصل إلى الصلاه التى هى بنفسها واجبه ومتعلّقه للخطاب .

ولعلّ هذا هو مراد من فسّر الواجب الغيرى؛ بأنّه واجب للتوصل إلى واجب آخر، كما وقع فى عبارته الشيخ الأعظم حيث كان لفظ (الآخر) قرينه على أنّ مراده ما هو واجب تكليفى مستقلّ لا ما يكون تحصيله لازماً من جهة كونه غايه لواجب مثلاً، حيث أنّه ليس بواجب آخر كما عرفت توضيحه .

هذا تمام الكلام فى ما إذا علم أحد القسمين من الواجب من كونه نفسياً أو غيرياً .

الأمر الثاني: فيما لو شكَّ في الواجب أنه نفسى أو غيرى

والكلام فيه يقع فى مقامين :

الأول : فى ما تقتضيه الأصول اللفظية .

والثانى : فى ما تقتضيه الأصول العملية .

وأما المقام الأول: فقد قيل إن مقتضى التمسك بالإطلاق، هو الحكم بالوجوب النفسى ، ولا إشكال فى أن المراد من الإطلاق هو مقدمات الحكمه من كون المولى حكيماً ولم ينصب قرينه، وليس فى المقام ما يوجب كونه بياناً بالقدر المتيقن فى مقام التخاطب ، فيحمل على الإطلاق .

وهذا بمقتضى مسلك المشهور القائل بأن الواجب الغيرى هو الذى كان وجوبه مقيداً بوجوب واجب آخر، بخلاف النفسى صحيح لا غبار عليه ، باعتبار أن مقتضى إطلاق الهيئه كونه نفسياً، لعدم استحاله التمسك عندهم بالإطلاق لوجوده فى الهيئه.

وأما على مسلك الشيخ الأعظم قدس سره حيث ذهب إلى استحاله الإطلاق فى الهيئه فإنه لا طريق له لإثبات النفسيه إلا بأحد من الطرق الثلاثه أو الأربعة :

١ - إما أن يكون الوجوب مذكوراً على نحو الجملة الاسميّه أو الفعلية ليصح التمسك فيها بالإطلاق .

٢ - أو يُقال بصوره الانصراف من حيث الإطلاق فى اللفظ ؛ لأن البعث النفسى يعدّ بعثاً حقيقياً بخلاف الحال فى البعث الغيرى ، فإطلاق اللفظ ينصرف إلى ما هو المصداق له واقعاً لا مسامحةً .

وهذا هو الذى ذكره العلامة البروجردى قدس سره فى «نهايه الأصول» .

٣ - أو يُقال بأنَّ المراد من الإطلاق هو الذى ذكره صاحب «نهاية الدرايه» ، بأن يكون المراد من الإطلاق هو عدم تقييده بانبعائه من داع آخر غير الواجب، لا- أنَّ المراد هو التوسعه فى وجوب ذلك من وجوب شىء آخر معه وعدمه، حتَّى يُقال بأنَّ البعث الحقيقى جزئى حقيقى، لا يجمع مع التقييد المقتضى لإطلاق البعث، فإنَّه مُحالٌ على مسلك الشيخ .

٤ - أو يُقال بالانصراف إلى النفسى ، لا بمعنى انصراف الجامع الكلى إلى أحد أقسامه ، بل من جهه كون الوجوب الغيرى يعدّ أمراً نادراً بخلاف النفسى ، فلذلك ينصرف إليه .

هذا كما عن المحقّق الخمينى، وإن ناقش فيما قبله فى أصل الحكم (باعتبار كونه أمراً إيجابياً جزئياً فلا يجتمع مع الجامعيه ، فلا مناص أن يكون تقسيم الحكم إليهما باعتبار مبادٍ متقدّمه على الحكم، بأن يُقال إنَّ الوجوب إمّا لأجل التوصل إلى مبعوث إليه فوجه ، وإمّا لأجل ذلك ، بل تعلق بشىء من غير أن يكون خطاب فوجه ، فحينئذٍ كلٌّ من النفسى والغيرى متقوم بقيد زائد). انتهى كلامه (١).

هذا ما عرفت من الصور المتصوره فى كون الإطلاق مستلزماً لكون الواجب واجباً نفسياً .

أقول: ولكن المحقّق النائينى قدس سره ذكر للأصل اللفظى بياناً، لا- يخلو ذكره عن فائده ، حيث ينبغى استعراضه ومن ثمّ ملاحظه ما أورد عليه المحقّق الخمينى سلّمه الله .

قال المحقق النائيني: (وعلى كل حال لو شك في واجب أنه نفسى أو غيرى :

فتارة: يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل اللفظى .

وأخرى: فيما يقتضيه الأصل العملى .

أما الأول: فمجمل القول فيه هو أنّ الواجب الغيرى لما كان وجوبه مترشحاً عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير ، كما أنّ الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى ، فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيرى ، ووجود الواجب الغيرى من المقدمات الوجودية لذلك الغير ؛ مثلاً- يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة ، وتكون نفس الصلاة مشروطه بوجود الوضوء ، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادّة ، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئته بالنسبة إلى الوضوء وبالمعنى، المتقدم من تقييد الهيئته، بحيث لا يرجع إلى تقييد المعنى الحرفى ، وحينئذٍ يرجع الشكّ فى كون الوجوب غيرياً إلى شكّين :

أحدهما : الشكّ فى تقييد وجوبه بوجوب الغير .

وثانيهما : الشكّ فى تقييد مادّة الغير به .

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّه إن كان هناك إطلاق فى كلا- طرفى الغير والواجب الغيرى ، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيدها لها ، وكذا كان دليل إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيده بوجوبه بالصلاة كما فى قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»(١)، حيث أنّه قيد الوضوء بالقيام إلى الصلاة ، فلا



إشكال في حجه التمسك بكل من الإطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء، وعدم كونه قيداً وجودياً للصلاه، فإن إطلاق دليل الوضوء يقتضى الأول، وإطلاق دليل الصلاه يقتضى الثانى .

إلى أن قال : وعلى كل حال، ظهر صحه التمسك بإطلاق كل من الغير والواجب الغيرى لو كان لكل منهما إطلاق ، بل لو كان لأحدهما إطلاق يكفى فى المقصود من إثبات الوجوب النفسى، لأنّ مثبتات الأصول اللفظيه حجه ، فلو فرض أنه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق، وكان لدليل الصلاه إطلاق، فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد مادتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها، لما عرفت من الملازمه بين الأمرين ، وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاه .

وبالجملة : الأصل اللفظى يقتضى النفسيه عند الشكّ فيها، سواء كان لكل من الدليلين إطلاق ، أو كان لأحدهما إطلاق ، ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليه، إلا إذا فقد الإطلاق من الجانبين ، انتهى كلامه (١).

ولقد أورد عليه المحقق الخمينى بقوله :

(وأنت خير بأنّ القول بكون وجوبها مشروطاً بوجوب ذبيها، لا يجتمع مع القول بكون وجوبها مترشحاً عن وجوبه، لاستلزامه أن يكون المعلول متقيداً أو مشروطاً بعلة، وهو باطل بالضروره .

أمّا الملازمه: فلاّ أن الإراده الغيريه إذا كانت مفاضه عن الإراده النفسيه على

نحو الإيجاد، تكون الأولى في حدّ المعلول بالنسبه إلى الثاني، وتقييد وجود المعلول بعلمته :

إمّا في حال وجوده، وهو يستلزم أن يوجد المعلول بتمام شؤونه، ثم يرتبط بعلمته بعد استقلاله .

وإمّا في حال عدمه وهو باطلٌ بالبدهه، لأنّ المعدوم الباطل العاطل كيف يقع طرفاً للإضافه .

إلى أن قال : فتحصل ممّا ذكر أنّه لا مجال للتمسك بالإطلاق لرفع الشكّ المزبور .

أضف إلى ذلك أنّ عدّ الواجب الغيرى من قيود الماده في الواجب النفسى مطلقاً، لا يصحّ إلاّ في الشرائط دون غيرها من الغيريات، كنصب السلم بالنسبه إلى الصعود .

وأما القول بحجّيه المثبتات اللفظيه من الأصول، فإنّما يصحّ لو كانت من الطرق العقلائيّه الكاشفه عن الواقع، وهو محلّ تأمل وتردّد، انتهى كلامه (١) .

أقول: ولكنك خبير أنّ ما ذكره من الإشكالات الثلاثه لا يكون وارداً على كلامه.

فأما الإشكال الأوّل: فممنوع باعتبار أنّ مقصود المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ وجوب الواجب مشروط بوجوب واجب الغير، ليس هو الشرط الاصطلاحى بما يلزم من عدمه عدم المشروط، ويلزم من وجوده وجوده، حتّى يرد عليه بما ذكره بأنّ الشرطيّه مقتضيه لوجود المشروط الذى كان معلولاً أولاً، ثم لحاظه مع علمته

مشروطاً ومقيداً فيستحيل، لأنه لا يجامع مع كون وجود المعلول بعد وجود العلة لا قبله .

لا يُقال: بأنّ الوضوء مثلاً كان شرطاً للصلاة بالمعنى الاصطلاحي ، فكيف يمكن لكم إنكار ذلك؟

لأننا نقول : إنّ المراد ليس نفي الشرطيّة عن ذات الوضوء مع الصلاة، حتّى يستشكل كذلك ، بل المقصود هو وجوب الوضوء مع وجوب الصلاة ، فلا- إشكال أنّهما ليس حالهما معاً بنحو الشرطيّة الاصطلاحية ، بل كانا بنحو السببية، إذ من الواضح أنّ بوجوب الصلاة يجب الوضوء، وبعدمه لا- يجب، فيكون معنى قوله : (إنّ وجوبها مشروط بوجوب ذيها) يعنى أنّه ما لم يجب ذيها لم يجب ذلك ، فإذا وجب وجبت، فيكون الشرط على ما ذكرنا مناسباً مع كون وجوبه مترشّحاً عن وجوب الغير، كما لا يخفى .

وأما الجواب عن الإشكال الثاني: من عدم حجّه كون الواجب الغيرى من قيود المادّة للغير الواجب فى غير الشرائط كنصب السلم للصعود .

فنقول أولاً : إنّهُ فرق بين الشرط الذى يعدّ شرطاً عقلياً للواجب، وبين ما أخذ شرطاً فى لسان نفس الدليل ، ومقصود المحقّق النائينى من الواجب الغيرى هو الثانى لا الأوّل ، مع أنّ نصب السلم للصعود يعدّ من القسم الأوّل باعتبار كونه أحد أفراد ما يمكنه تحصيل الصعود .

وبعبارة أخرى : القدره على الصعود بأى وجه اتفق، كان شرطاً عقلياً لتحقّق الواجب .

وثانياً : يمكن دعوى ذلك فى المثال، بأن يُقال المطلوب من مادّة الصعود

هو إحداه ما يمكنه من الصعود به ، ومنه نصب السلم لا خصوصه فقط ؛ لعدم خصوصيته فيه إلا لإيصاله إلى المطلوب الذي يمكن حصوله بوسيله أخرى مثل الطيران والتوثق ونظائرها .

أما الإشكال الثالث: وهو إشكاله في حججه الأصول اللفظية بأنها إنما هي حجه في الطرق العقلية الكاشفه عن الواقع دون غيرها. فممنوع أولاً: بأن إجراء أصاله الإطلاع في الهيئه أو الماده تعدد من الأصول العقلية ، ولذلك يُطلق عليه عنوان مقدمات الحكمه، إذ من الواضح أن العقلاء يحكمون بواسطه إطلاق كلام المولى في الهيئه أو الماده أنه هو المراد .

وثانياً: لو سلمنا عدم كونه من الطرق الكاشفه عن الواقع ، إلا أنه قد ادعى الملازمه بين هذين الإطالقين، بحيث لو ثبت وجود الإطلاع في أحدهما، ثبوت الإطلاع في الآخر ، كما أن تقييد أحدهما استلزم ثبوت تقييد الآخر .

فالإشكال على أنه ليس من الطرق الكاشفه ليس بجوابه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

وكيف كان، فإن إجراء أصاله الإطلاع في الهيئه في ناحيه الواجب الغيرى، أو في الماده في الغير الواجب يكفى في إثبات الإطلاع في الآخر لوجود هذه الملازمه، وكون مقتضى كل واحدٍ منهما إثبات الوجوب النفسى في كل من الواجبين بالنسبه إلى الآخر ، ولكن ذلك لا ينافى كون الواجب غيرياً لأمرٍ آخر غير ما يفرض معه .

فالأقوى عندنا - كما عليه المشهور - أن إجراء أصاله الإطلاع في الهيئه في نفس الواجب، يقتضى نفسيته . كما أن مقتضى إجراء أصاله الإطلاع في ماده الغير

الواجب، يقتضى ذلك بالنسبه إلى ما هو المشكوك شرطيته .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصول اللفظيه وحجيه مثبتاتها .

وأما المقام الثانى: وهو ملاحظه حال الأصول العمليه عند الشك فى النفسى والغيرى ، وهو يتصور على وجه شتى وأقسام مختلفه :

الوجه الأول : أن يكون حال وجوب الغير فعلياً، ولكن قام الشك فى الغيرى فى أنه هل هو غيرى أو نفسى، كما لو علم حال وجوب الصلاه بعد دخول الوقت، ولكن شك فى أن الوضوء هل هو واجب غيرى حتى تكون مقدمه للصلاه أو واجب نفسى؟

فهو ممّا لا- إشكال ولا- خلاف فيه، بكون الوضوء واجباً ومعلوماً بالوجوب، وإن لم تكن من جهه الوجوب من النفسيه والغيريه معلومه، إذ لا- أثر فى معلوميه الجبه إلا من حيث ترتب الثواب والعقاب الواحد أو المتعدد؛ لأن الواجب الغيرى لا ثواب فيه ولا عقاب بخلاف النفسى .

قال صاحب «فوائد الأصول»: ففى هذا القسم يجب رجوع الشك إلى الشك فى تقييد الصلاه بالوضوء، وأنه شرط لصحتها ، حيث عرفت ملازمه الشك فى ذلك على الشك فى تقييد الصلاه ، وحينئذ يرجع الشك بالنسبه إلى الصلاه إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطى، وأصالة البراهه تقتضى عدم شرطيه الوضوء للصلاه وصحتها بدونه ، فمن هذه الجبه تكون النتيجة النفسيه(١) .

ولقد أورد عليه تلميذه المحقق الخوئى حفظه الله على ما فى «المحاضرات» بما

وغير خفى أنّ ما أفاده قدس سره غير تامّ، لمعارضه أصالة البراءة عن التقييد مع أصالة البراءة عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى ؛ لأنّ أصل الوجوب معلوم تفصيلاً ، وأمّا خصوصيّة كونه نفسياً أو غيريّاً مشكوكه ، وبما أنّ العلم بوجود إحدى الخصوصيتين موجود، وجريان أصالة البراءة عن كونه نفسياً معارضه مع أصالة البراءة عن كونه غيريّاً ، فلا بدّ من الاحتياط ؛ لأنّ إجراء كلا الأصلين يستلزم المخالفه القطعيه ، فلا بدّ أولاً من الإتيان بالوضوء ثمّ الصلاه ، وردّ هذا بحسب النتيجة إلى كون وجوب الوضوء غيريّاً لا نفسياً) ، انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً : أنّه إذا فرض معارضه أصالة البراءة عن كون الوجوب نفسياً، مع أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى، لاستلزم سقوطهما بالتعارض ، فليس هاهنا أصلٌ آخر غيره يعارض مع أصالة البراءة عن التقييد المقتضى كون الوجوب للوضوء نفسياً .

اللهمّ إلّا- أن يُقال : إنّ أصالة البراءة عن التقييد ليس شيئاً آخر غير أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى، الذى كان معارضاً مع أصالة البراءة عن الوجوب النفسى .

أو يُقال : إنّ لو كان أصلاً آخرًا غيرها ، إلّا- أنّه حيث كان فى عرض أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى، فيكون فى عرض التعارض مع أصالة البراءة عن الوجوب النفسى، ويتساقط معه، فلا تبقى لجريان أصل البراءة هاهنا وجه .

وثانياً : إنّ قوله: (نتيجة وجوب الاحتياط هو كون وجوب الوضوء واجباً

غيرياً لا نفسياً).

غير وجيه، لوضوح أنّ ما هو المعلوم في مقام الثبوت هو أصل الوجوب ، وأمّا كونه غيرياً بالخصوص فلا ، ولذلك يظهر أثره فيما لو عمل بمثل هذا الموضوع حيث لا يقطع بالوفاء بالندر، إذا كان متعلقاً بعدم فعل واجب غيرى في ذلك اليوم، لعدم العلم بعدم تحقّقه، لاحتمال أن يكون وجوبه غير نفسى، كما لا يخفى .

فالأولى أن يُقال: في الإشكال على كلام المحقّق النائنى :

إنّ إجراء أصله البراءة عن التقييد فى المادّة للصلاه، حتّى لو سلّمنا جريانه ولو بلا معارض، لما أمكن إثبات كون الوجوب فى الموضوع نفسياً، بواسطة الملازمه بين الشكّين ؛ لأنّ أصل الملازمه وإن كانت موجوده فى الواقع، لكنّها ليست بحجّه فى الأصول العمليه، بل هى ثابتة وحجّه فى مثبتات الأصول اللفظيه .

مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال الآخر، هو إمكان أن يكون أصله البراءة عن التقييد عبارته أخرى عن أصله البراءة عن الوجوب الغيرى المعارض، مع أصل البراءة عن الوجوب النفسى، كما لا يخفى .

فالحقّ أن يُقال : إنّ أصل الوجوب لكلا الواجبين مسلّم ، وأمّا إثبات الخصوصيّة من النفسيّة والغيريّة للموضوع، وإثبات التقييد وعدم الصلاه مشكوك غير ثابت، كما لا يخفى ، فيكون مقتضى القاعده هنا هو وجوب الاحتياط عملاً بمقتضى الدليل القائم على لزوم الإتيان بالموضوع مقدّماً والصلاه بعده، وترتيب آثار النفسيّة والغيريّة كليهما على الموضوع، إن كان لعدم وجود أصل فيه بلا معارض ينفى خصوص أحدهما .

الوجه الثانى : هو ما إذا علم بوجود كلّ من الغيرى والغير ، إلا أنّ وجوب

الثانى كان مشروطاً بشرط غير حاصل ، ولكنّ الأوّل مشكوك فى أنّه هل هو واجب مطلقاً أو أنّه واجب مشروطٌ بذلك الشرط، حتّى يكون فى الاحتمال الأوّل واجباً نفسياً ، وفى الثانى واجباً غيرياً ، وهو كالمثال المتقدّم عند فرض الأمر فرض قبل الوقت فلا يعلم بأنّ الوقت كما هو شرط لوجوب الصلاة، هل هو شرط للوضوء أيضاً ، ليصبح وجوبه غيرياً ، أو لا فيكون وجوبه نفسياً .

قال صاحب «الفوائد»:

(إنّه يكون من أفراد الشكّ بين المطلق والمشروط ، وقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل العملى هو الاشتراط، للشكّ فى وجوبه قبل الزوال، وأصله البراءة تنفى وجوبه ، كما تنفى شرطية الصلاة بالوضوء ، ولا- منافاه بين إجراء البراءة لنفى وجوب الوضوء قبل الزوال، وإجراء البراءة لنفى قيدته للصلاة) ، انتهى كلامه (١).

أقول: ولقد اعترض عليه تلميذه فى «المحاضرات»، بعد أن جعل كلام أستاذه لجريان البراءة فى ثلاث مواضع :

أحدها : فى تقييد الصلاة بالوضوء ، فالأصل البراءة عنه .

والثانى : فى وجوب الوضوء قبل الوقت ، فالأصل البراءة ، فنتيجته كون وجوبه وجوباً غيرياً، فلا وجوب له حينئذٍ، لعدم تحقّق شرط وجوب الغير وهو الصلاة .

والثالث : جريان البراءة عن وجوب الوضوء بعد الوقت لمن أتى به قبل الوقت ، فمرجع هذا الشكّ إلى الشكّ فى أنّ الوجوب للوضوء هل هو مطلق أو مشروط بعدم إتيانه قبل الوقت ، فلا مانع حينئذٍ من جريان البراءة عن وجوبه



لاحقاً، لينتج من ذلك بأنّ المكلف مخير بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاة وبعدها ، هذا .

والملاحظ عدم وجود الإشارة إلى القسم الثالث فى الكلام المنقول عن المحقق النائنى، ولعلّ سقط من قلم مقرّر دروسه المحقق الكاظمى رحمه الله .

وكيف كان ، حيث أنّ الثالث المذكور فى «أجود التقريرات» فقد ناقشه المحقق الخوئى بقوله:

(إنّ وجوب الوضوء المرّد بين النفسى والغبرى، إذا كان نفسياً لا يخلو عن:

أن يكون مقيداً بإيقاعه قبل الوقت ، أو يكون مطلقاً .

وأما وجوبه الغبرى، فهو مقيد بما بعد الوقت على كلّ تقدير .

وعلى الأوّل: أى المقيد بما قبل الوقت، فلا- يمكن إجراء البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء ؛ لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسى قبل الوقت، للعلم بوجوبه نفسياً أو غيرياً ، وجريان البراءة عن كليهما يستلزم للمخالفة القطعيه ، وقلنا فى محلّه بعدم الفرق فى تنجز العلم الإجمالى بين كون أطرافه من الدفعيات أو التدريجيات ، فلا بدّ من الاحتياط بالإتيان بالوضوء قبل الوقت ، فإن بقى إلى ما بعد الوقت، فهو يكفى، وإلا- يجب تحصيله بعد الوقت بحكم العقل بالاحتياط ، فتكون النتيجة كون الوجوب هنا نفسياً وغيرياً معاً من باب الاحتياط .

وأما على الثانى: ما لو كان وجوب الوضوء مطلقاً ، فلا معنى لإجراء البراءة عن إطلاق وجوب الوضوء قبل الوقت، لعدم احتمال تقيده بما قبل الوقت ؛ لأنّ البراءة تجرى لرفع التضييق لا لرفع الإطلاق والسعه ، وأما بعد الوقت فالعقل

يحكم بوجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً للعلم الإجمالى، فلا يجرى فيهما البراءة، فيجب الاحتياط .

نعم، لو شككنا فى وجوب إعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً، أمكن رفعه بأصالة البراءة، لأنّ تقييد الوضوء بوجوبه غيرياً بعد الوقت كان مجهولاً، فيجرى فيه البراءة؛ وذلك لأنّ وجوبه لو كان نفسياً فهو غير مقتيد بذلك، وإن كان غيرياً فالمقدار المعلوم إنّما هو تقييد الصلاة به، وأما تقيدها به بخصوصية أن يأتى به بعد الوقت فهو مجهول، فيدفع بالبراءة، فجرى الاشتغال فى الجميع إلا فى الأخير فقط، انتهى كلامه (١).

أقول: ونحن نناقش ما فصله من جريان البراءة فى الصور المذكورة، فنقول:

أما الصورة الأولى: وهى كون وجوب الوضوء نفسياً مقتيداً بما قبل الوقت .

فيرد عليه أولاً: إنّ عدم جريان البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لمعارضته بجريان البراءة عن وجوبه النفسى قبل الوقت، متوقفاً على إثبات أحد الأمرين:

تنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات، كما هو متنجز فى الدفعيات كما ذكره .

أو القول بالوجوب الفعلى فى الواجب المشروط قبل حصول شرطه .

أما تنجز العلم الإجمالى فلا إشكال فيه، ولو قلنا بكون العلم الإجمالى فى الدفعيات فقط حجة ومنجزاً، حيث قد عرفت مختارنا فى السابق من فعلية الوجوب فيه، فلا إشكال حينئذٍ فيعدم جريان البراءة للمعارضه كما لا يخفى، هذا.

مع أنّ الوضوء المقتيد بقبل الوقت لا يوجب تقييد الصلاة به قطعاً، لعدم

وجوبها حينئذٍ ، إلا أن يكون عنواناً للوضوء مشيراً إلى الوضوء المطلق .

وثانياً: إن جعل الاحتياط فى هذا المورد مستلزماً للحكم بالوجوب النفسى والغيرى ممّا لا يخلو عن إشكال ؛ لأنه من الواضح أنّ الوضوء كما يكون وجوبه معلوماً قطعاً فى الواقع ، هكذا يكون عدم وجوبهما معاً فى الواقع ولو من باب الاحتياط معلوماً ، فالحكم بالاحتياط لا يوجب إلا الحكم بوجوب الإتيان قطعاً، لا بأنّه واجب نفسى وغيرى معاً كما قاله، لأنّه يحتاج إلى الدليلين لا دليل واحد ، مع أنّ المفروض هنا وحده الدليل، ومفاده غير معلوم بينهما كما لا يخفى .

وثالثاً: أنّ كلامه هنا لا يساعد مع ما ذكره فى القسم الأوّل، من أنّ مقتضى الاحتياط كون وجوب الوضوء واجباً غيريّاً لا نفسياً، مع كون الملاك فى كليهما هو وجوب الاحتياط بالإتيان بهما .

فالأولى أن يُقال هنا: بعدم إمكان إثبات واحد بخصوصه فيه، ويكون ذلك مشتبهاً ومردّداً، وإن كان أصل وجوب الإتيان مسلماً كما كان الأمر فى الأولى كذلك .

وأما الصورة الثانية: فعدم جريان البراءة عن وجوبه الإطلاقى للوضوء لما قبل الوقت، حتّى يوجب إثبات الوجوب النفسى المقيد بما قبل الوقت، صحيحٌ لما قد ذكره بأنّ حديث الرفع ورد للامتنان ورفع التضييق، لا رفع السعه والإطلاق.

وأما البراءة بلحاظ نفى أصل الوجوب النفسى سواءً كان قبل الوقت أو بعده لا مانع من جريانها لولا العلم الإجمالى ، غاية الأمر أنّ المشكله التى تمنع جريانها هى نفس الموجوده فى الصورة السابقه، وهى تنجز العلم الإجمالى المانع عن جريانها كما كان كذلك لما بعد الوقت أيضاً ، لا لما ذكره من عدم جريان

البراءة لرفع السعه والإطلاق، كما لا يخفى ، فيعارض هذا مع أصل البراءة الجارى فى الوجوب الغيرى، والأصل الجارى فى عدم كونه واجباً نفسياً مقيداً بما قبل الوقت، فينجز العلم الإجمالى فيه .

أما الصورة الثالثه: فإن ما يرد عليها هو أنّ الشكّ فى وجوب إعادة الوضوء بعد الوقت، باحتمال أن يكون مقيداً بإيقاعه بعده فيما يكون واجباً غيرياً ، يوجب الحكم بوجوب الإعادة قضيه للعلم الإجمالى، لأنّ المشكوك إذا أصبح أحد أطراف العلم الإجمالى، فيحتمل أن يكون وجوبه الغيرى منوطاً بما إذا أوجده بعده ، فتحصيله قبله يصبح غير كافياً ، إلا أن يعلم من الخارج أنّ الملاك فى تقييد الصلاه هو وجوده ولو كان قبل الوقت لا تحصيله بعده ، فهو أمرٌ آخرٌ وخروج عن فرض المسأله، وهو صورته الشكّ فيه لا العلم كما قلناه .

وبالجملة: وكيف كان ، فالأقوى عندنا - كما عليه بعض المحققين من الأصوليين - هو القول بالاحتياط فى جميع الصور المتصوره فى الثانى، حتى فى الصوره الأخيره كما عرفت، خلافاً للمحقق النائنى حيث ذهب إلى البراءه عن تقييد الصلاه به .

الوجه الثالث : ما لو كان الواجب الغيرى كالوضوء مردداً بين كونه نفسياً أو غيرياً، وكان الغير - وهو الصلاه - مشكوكاً فى الوجوب ، فهو:

تارة: يكون من جهه كونها أحد طرفى العلم الإجمالى .

وأخرى: أن تكون مشكوكه بالشكّ البدوى .

والذى يظهر من كلام المحقق النائنى هو الثانى، خلافاً للمحقق الخوئى حيث قد فرض المسأله فى الأوّل وحمل كلام أستاذة عليه .

أقول: وكيف كان، لابد أن يلاحظ حكم كليهما، فيقول:

وأما الفرض الأول: كما لو نذر المكلف إتيان واجب مردّد بين تعلّقه بالوضوء أو الصلاة، فيكون وجوب الوضوء نفسياً لو تعلّق به، وغيريّاً لو تعلّق بالصلاة، فذهب صاحب «المحاضرات» إلى إجراء أصاله البراءة عن وجوب الصلاة؛ لأنّ ذلك الأصل لا معارض له، لعدم جريانه في طرف الوضوء، لأنّه واجب، سواء كان نفسياً أو غيريّاً، فلكونه معلوماً تفصيلاً بوجوبه والاستحقاق للعقوبة في تركه قطعاً، فينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في وجوب الوضوء، والشكّ البدوي لوجوب الصلاة، انحلالاً حكميّاً لا حقيقيّاً، كما ينحلّ ذلك العلم في الأقلّ والأكثر الارتباطي، كما لو تردّد في وجوب ما عدا السوره في الصلاة، حيث أنّ وجوب بقيه الأجزاء قطعي وما عداها بدوي، فتجرى البراءة فيه. غايه الأمر، انحلاله في الأقلّ والأكثر كان لعدم أثر للعلم الإجمالي، لعدم جريان الأصل في الإطلاق وهو الماهية اللابشرط. فلا مانع من جريانه في المقيّد، فنتيجه هذا الانحلال هو التفكيك بين أجزاء الواجب في التنجيز، مع عدم إمكان التفكيك بين الأجزاء في مرحلتى السقوط والثبوت.

وهذا بخلاف الانحلال المتحقّق في المقام، حيث أنّ الوضوء معلوم الوجوب، فلا يجرى فيه البراءة، بخلاف الصلاة حيث أنّها مشكوكه الوجوب، فالمرجع حينئذ البراءة لأنّ العقوبة عليها عقوبه بلا بيان، فحيث لا يكون الأصل هنا له معارض، فلا أثر للعلم الإجمالي بالنسبه إلى الصلاة تنجيزاً، فالانحلال هاهنا أيضاً حكمي، إلا أنّ عدم التنجيز هنا كان لعدم تعارض الأصليين، وفي هناك لعدم الأثر للعلم في طرف الآخر، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ ممنوعيه كلامه ككلام أستاذه النائيني، لأنه:

إن أراد الاعتراض والإشكال على هذه الصورة أو الصورة التي نذكرها لاحقاً فلا يصحّ ذلك، لوضوح أنّ العلم الإجمالي بكون وجوب الوضوء مردّداً بين النفسى والغيرى، لا يجمع مع عدم وجوب الصلاة قطعاً أو عدمه بالأصل؛ لأنه إذا شكّ في وجوبها وحكم أصل البراءة بعدم وجوبها، فمعناه أنّ الصلاة لا تكون واجبه تعديداً، فالوضوء أيضاً لا يكون واجباً غيرتاً لها تعديداً. فإذا قطع بعدم وجوبه الغيرى للصلاة، فيكون وجوبه النفسى مشكوكاً أيضاً، فتجرى فيه البراءة، فيلزم حينئذٍ عدم وجوب الوضوء نفسياً أيضاً، وهو لا يساعد مع العلم الإجمالي بوجوبه الذى فرضه صاحب «المحاضرات» فى صدر مسألته.

وهذا المحذور نشأ من تجويز إجراء أصالة البراءة فى وجوب الصلاة، فالأولى فى مثل هذا الفرض من الحكم بعدم جواز إجراء أصالة البراءة فى الصلاة، لأنه يمكن فرض التعارض بين الأصلين فى الطرفين.

بتعبير آخر: كون الأصل فى كلّ من الوضوء والصلاة، عدم تعلق النذر بهما، فهو أمرٌ صحيح ولا نقاش فيه، حيث يقع التعارض بينهما أمّا الحكم بأصالة الوجوب للوضوء حتّى يُقال إنّه معلوم له بالتفصيل وللصلاة مشكوك، فالأصل عدم وجوبها، فأثر هذا التعارض الذى ذكرناه هو الحكم بوجوب الاحتياط كأخويه فى الإتيان بالوضوء والصلاة.

نعم، يمكن القول بإجراء البراءة فى وجوب الصلاة فى الفرض الثانى، وهو كون وجوبها بنفسها مشكوكاً بدوياً من دون علم إجمالى، بأن لم يكن وجوب الصلاة فى أحد طرفيه، بل كان العلم الإجمالى بطرفيه متعلقاً للوضوء، بأن يُقال

بأنّ الوضوء إما أن يكون واجباً غيرياً للصلاة، لو كانت الصلاة واجبه، أو واجباً نفسياً لنفسه، فإذا جرى أصل البراءة في الصلاة، وحكمنا بعدم وجوبها، فينعدم العلم الإجمالي للوضوء حينئذٍ أيضاً؛ لأنّه لو كان حينئذٍ واجباً كان نفسياً، وهو أيضاً مشكوك بدوى، فيجرى فيه أصل البراءة. فمرّد هذا القول إلى انكشاف عدم وجود علم إجمالي بوجوب الوضوء، بل العلم المفروض كان علماً بدوياً، ولا يلزم من إجراء هذين الأصلين البراءتين مخالفته قطعياً لوجوب الوضوء، فيكون الحقّ حينئذٍ مع ما عبّر عنه المحقّق النائيني بالقبيل، من عدم وجوب الوضوء حينئذٍ، لا-وجوب الوضوء كما قاله المحقّق المذكور، تشبيهاً للمقام بالأقلّ والأكثر الارتباطيين. مع أنّ التفاوت بين هذين الموردتين واضح؛ لأنّ العلم الإجمالي هناك مسلّم، للقطع بوجوب الصلاة في تسعة أجزاء، والشكّ إنّما كان في عاشرها، بخلاف ما نحن حيث عرفت أنّ ظاهره هو العلم الإجمالي، مع أنّه إذا دققنا نجد أنّ وجوب الوضوء لم يكن ثابتاً، مع الشكّ في وجوب الصلاة وقابليتها لجريان البراءة فيها، إذ لا معارض له كما لا يخفى.

أقول: ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفاية» من اعتبار الشكّ في وجوب الوضوء بدوياً، أو يكون المراد أنّ وجوب الصلاة مشكوك بالشكّ البدوى، فيجرى فيه البراءة، فيصير وجوب الوضوء عندئذٍ بدوياً أيضاً.

فحمل صاحب «المحاضرات» كلام المحقّق الخراساني على الوجه القادم ليس في محله.

الوجه الرابع: هو الذي فرضه صاحب «المحاضرات» وحمل عليه كلام المحقّق الخراساني قدس سره فقال ما خلاصته:

(أن يكون التردد في وجوب الموضوع بكونه نفسياً أو غيرياً، فيما إذا علم أنه لو كان واجباً غيرياً ومقدمه لواجب آخر، لم يكن ذلك الواجب فعلياً، وذلك كما إذا علمت الحائض بوجوب الموضوع عليها، وترددت بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً، وهي تعلم بأنه لو كان مقدمه للصلاه لم تكن الصلاه واجبه فعلاً .

ففي مثل هذا الفرض يجوز الرجوع إلى البراءة عقلاً- ونقلاً- لعدم قيام علم فعلي عند المكلف على الوجوب على كل تقدير، فتجرى البراءة، لعدم فعليته وجوبه على تقدير كونه غيرياً، وإن كان فعلياً على تقدير كونه نفسياً، انتهى حاصل كلامه .

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من الإشكال، فإنه كيف يطلق على الموضوع بكونه معلوم التردد في الوجوب بين النفسى والغيرى ، مع أنه ليس بواجب غيرى قطعاً ، فالأولى أن نقرر البحث بهذه الصوره، بأن نقول:

لو شكك في الموضوع هل هو واجب نفسى أم لا ، فيكون عدله الآخر عدم الوجوب المطلق، لا الوجوب المضاف إلى الغيرى، كما وقع في كلامه ؛ لأنّ الوجوب الغيرى يطلق فيما إذا كان الغير واجباً فعلاً ، والمفروض عدمه ، فلا إشكال في كونه مورداً للبراءة ، كما لا إشكال في خروجه عن محلّ النزاع، وأنه ليس بمراد لصاحب «الكفايه» ، فتأمل .



تنبيهات باب مقدّمه الواجب

### تنبيهات باب مقدّمه الواجب

أقول: يتضمّن باب مقدّمه الواجب عدّه تنبيهات، يقتضى المقام التعرّض لها، وهى:

التنبيه الأوّل: لا- إشكال فى أنّ إطاعه أوامر المولى يستلزم الأجر والثواب، وعصيانه يوجب ترتّب العقوبه، إنّما البحث فى أنّ المثوبه والعقوبه متعلّقان بفعل الأمر النفسى وتركه، أو أنّهما أعّم منه ليشمل الأمر الغيرى بأن يترتّب الثواب على فعله والعقاب على تركه؟

ثمّ إنّ الثواب الذى يترتّب على الأمر النفسى، هل يكون بالاستحقاق أو التفضّل؟

فهاهنا بحثان:

البحث الأوّل: فى أنّ الثواب هل بالاستحقاق أو التفضّل؟

والبحث الثانى: هل الثواب والعقاب يختصّان بالواجب النفسى أم يعمّانه فيشمّلان الغيرى أيضاً؟

فأمّا الأوّل: حيث كان معنى الاستحقاق - بحسب الظاهر فى الاصطلاح - هو كون الطرف المقابل ذا حقّ على الآخر، بحيث لو لم يؤدّه عدّ ظالماً له؛ لا- أن يكون الشخص بالإتيان والامتثال ذا أهل ومحلّ للإنعام، كما وقع ذلك فى كلام المحقّق الحكيم قدس سره والسيد الخوئى؛ لأنّه من المعانى المستحدثه ولا يعدّ من معانيه الواقعيّه.

اللهمّ إلا- أن استعمله فراراً عن ما يترتّب عليه من المحذور، فهو حينئذٍ عبارته أخرى عمّن سلّم الإشكال القادم، ولا بدّ عليه من اختيار القول الثانى، كما لا يخفى.

وعليه نقول: اختلف الفقهاء والمتكلمين فذهب أكثرهم إلى أنّ الثواب المترتب على الامتثال استحقاقى يستحقّه المطيع، فقد استدلّ عليه فى علم الكلام:

١ - بأنّ تحميل الغير بالمشقّه بلا أجر قبيح .

٢ - أو بأنّ المولى إذا وعد عبده بالثواب على الامتثال كان التخلف عنه قبيحاً من الحكيم ، فلا بدّ له من الإعطاء بحسب جعله ، فالاستحقاق نشأ من جعله لا أن يكون بالذات وبالطبع الأوّلى .

أقول: وفى كلا الاستدلّالين نظر، لا بأس بالإشارة إليه :

فأمّا الأوّل: فإنّه يرد عليه:

أولاً: بأنّ القبّاحة إنّما تكون فيما إذا لم يكن الأمر والمكلف (بالكسر) مالكاً حقيقياً للغير ، كما ترى ذلك فى الموالى العرفيه، حيث يكلفون عبيدهم بالأعمال، ويحكمون العقلاء بوجوب امتثال أوامرهم، ولا يقولون بأنّ عمل الموالى بالأمر إلى عبيدهم من الأعمال القبيحه ، فإذا كان الأمر للموالى العرفيه فكذلك ، فما ظنك بالله العلىّ العظيم الذى له ملك السماوات والأرض ويعدّ مالكاً حقيقياً لعباده، إذ من حقّ الله على العباد تكليفهم بذلك، واستحقاق الله منهم الامتثال للشكر الواجب عليهم بحسب كون شكر المُنعم واجباً ، فعليه دعوى حكمهم بالاستحقاق فى الثواب على نحو يكون تركه موجبا للظلم القبيح، من جهه تحميل الغير بالمشقّه تعدّ ممنوعه وأمرأ غير وجيه قطعاً .

وثانياً: إذا كان الإتيان بالأوامر والامتثال بها على نحو لا يرجع للممثل نفعاً ومصلحه ، فلاحتمال المذكور وجه بحسب الظاهر، وإن كان فى الواقع باطلاً .

وأما إذا كان الامتثال موجبا لرجوع المصالح والمنافع إلى نفس العبد ،

وحيث أنه لم يقف على المصالح والمفاسد التي تتضمنها الأوامر والنواهي لكي يقوم بتحصيلها أو الاجتناب عنها، فقد جعل الشارع تلك الأوامر والنواهي وسيلة لإفهام العباد على ذلك، وإيصالها إليهم بواسطة الامتثال، فهل لعاقل أن يحكم هنا بأنه لا بد للآمر أن يعطى عبده الأجر لذلك، بل الأمر بالعكس فإن للمولى حقُّ عليه حيث أرشده وتفضّل عليه ووفّقه للامتثال، ليصل إلى المصالح والمنافع الواقعيّة، فاستحقاق العبد للثواب حينئذٍ يكون من قبيل أمر الطبيب للمريض بتحمّل تحصيل الدواء والاستفادة منه في علاج نفسه، ومن ثمّ البرء والصحة والسلامة، ومطالبته الطبيب بالأجر لامتثاله لأوامره، فإنّ هذا أمرٌ يستقبّحه العقلاء ويذمّونه، ويحكمون بأنّ للطبيب حقُّ عليه بالأجر لا للمريض، فالمسألة واضحة بحمد الله .

قال الفيروزآبادي في «عنايه الأصول»: حيث قال في ذيل كلام صاحب «الكفايه» من قوله: (نعم لا ريب في استحقاقهما عليها عقلاً).

قال: (وفيه ما لا يخفى، فإنّ استقلال العقل باستحقاق العقاب على عصيانه، وإن كان ممّا لا ريب فيه، ولكن استقلاله باستحقاق الثواب على امتثاله، بحيث إذا امثل العبد أمر مولاه، استقل العقل ثبوت حقِّ له، فغير معلوم، بل من المعلوم خلافه، فإنّ المولى ليس إلّا- من له حقُّ ثابت على العبد أن يمثّل أوامره ونواهيّه، فإذا أطاع العبد أمر مولاه فقد أدّى حقّه إليه . ومن المعلوم أنّ بأداء حقّه إليه لا يصير العبد ذا حقِّ عليه وإلّا لتسلسل، فإنّ العبد على هذا إذا امثل أمر مولاه وأدّى حقّه إليه، صار ذا حقِّ عليه، والمولى إذا أثاب عبده وأدّى حقّه إليه صار ذا حقِّ على العبد وهلمّ جرّاً، وهذا باطل قطعاً، وعليه فالمثوبات كلّها تكون من التفضّل لا من باب الاستحقاق، وهذا لدى التدبّر واضح ظاهر)، انتهى كلامه (١).

وفيه: قد عرفت بأن الامتثال يعدّ من حقوق المولى على العبد بمقتضى مالكيته، وكونه شكراً للنعمه، وهو واجب عقلاً فإذا أداه فقد برء ذمّه العبد عن حقّ المولى بالنسبه إليه لا مطلقاً؛ لأنّ أصل وجوده كان لمولاه، ولذلك قد اشتهر بأنّ العبد وما فى يده كان لمولاه، وهو فيما نحن فيه بمعناه الحقيقى، فإذا برء ذمته فلىمولى إعطاء الثواب تفضّلاً ولطفاً؛ لأنّ الله لطيفٌ بعباده، وببيده الفضل، «يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ».

وأما كون المولى بإعطاء الثواب قد جدّد له حقّ على العبد ثانياً وبالعكس هكذا حتّى يتسلسل فلا، ولم يلتزم به أحد حتّى من ذهب إلى الاستحقاق؛ لأنّ معناه كون تماميه هذا الحقّ ومنتهاه هو إعطاء الثواب إلى العبد فقط، لا متابعه حقّ جديد بعده، كما لا يخفى .

أقول: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ ترتّب الثواب على الامتثال فى الأوامر النفسيه يكون بالتفضّل لا بالاستحقاق، فإذا كان الأمر النفسى حاله كذلك، فما ظنّك بالثواب مع الأمر الغيرى، فلا يكون فيه أيضاً لو كان إلا تفضّلاً ومنه .

أما الاستدلال الثانى: من الواضح أنّ أصل الوعد والجعل كان تفضّلاً، فيعدّ الإعطاء بعد الجعل منه أخرى وتفضّلاً آخر، لا أن يكون الحقّ مولوداً من ذلك الجعل للعبد .

نعم، مقتضى سياده السيّد هو الإعطاء وعدم التخلف عن ما وعده، لأنّ الله هو أصدق الصادقين، ولا يخلف الله الميعاد كما هو كذلك حقّاً .

البحث الثانى : بأنّ الاستحقاق أو التفضّل مخصوص للنفسى فقط أم يشمل الغيرى أيضاً؟

والكلام فى العقوبه، هل هو كالمثوبه أو متفاوت عنها، أو لابد من التفصيل بين الوجوب الغيرى وبين المستفاد من خطاب أصلى  
فيترتب الثواب عليه استحقاقاً أو تفضلاً وبين المستفاد من خطاب تبعى فلا يترتب؟

أو التفصيل بين الثواب فلا يترتب على الغيرى دون العقاب فيترتب؟

وجوه، بل أقوال كما فى تقريرات الشيخ قدس سره .

أقول: اختار صاحب «الكفايه» تبعاً لأستاذه الشيخ قدس سره عدم الترتب على الأمر الغيرى، حيث لا يستحق ثواباً فى فعله ولا عقاباً فى تركه .

والدليل عليه: استدلال العلمين بحكم العقل بأن الثواب والعقاب هاهنا للموافق والمخالفة لا يكون إلا واحداً، هذا من ناحيه .

ومن ناحيه أخرى: لا- إشكال فى أنّ الأمر النفسى بالموافق والمخالفة قد اكتسب الثواب والعقاب، فلم يبق للأمر الغيرى من  
الموافق والمخالفة ثواب وعقاب ، وهذا هو المطلوب .

نعم ، افترقا رحمهما الله فى طريقه الاستدلال، حيث علل صاحب «الكفايه» لحكم العقل بأن الثواب والعقاب يعدان من تبعات  
القرب والبعد، والأمر الغيرى لا قرب فيه ولا بعد ؛ لأنه لا يوجب إطاعته قرباً ولا فى عصيانه بُعداً سوى القرب والبعد الحاصلين  
من الإتيان بالواجب النفسى أو من تركه .

وأما صاحب «التقريرات»: فقد علل حكم العقل بعدم الثواب :

(بأن الثواب من فروع الامتثال، والامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجه يكون الداعى إلى إيجاد هو الأمر، والأمر الغيرى لا  
يصلح للداعويه ، بل يصلح للتوصل بالمقدمه إلى ذى المقدمه) ، ومع التوصل بها إليه يكون الامتثال امتثالاً

لذى المقدمه لا للمقدمه ، انتهى حاصل كلامه (١) .

ولكن التحقيق أن يُقال : إنَّ الثواب والعقاب أمران متفاوتان فى ذلك ؛ فينبغى البحث عن كل واحدٍ منهما مستقلاً :

أمَّا العقاب: فهو أمرٌ متفرع على العصيان والمخالفة للأمر النفسى ؛ لوضوح أنَّ مخالفه أمر الغيرى لو استلزم العقوبه استلزم ما لا يلتزم به أحد، وهو تعدد العقوبه بتعدد مقدمات الواجب ، فلو كان له مقدمات عديده لزم ترتب العقوبه على ترك كل مقدمه، فيكون فيها كذا عقوبات ، وفساده أوضح من أن يخفى .

ونزيد فى الدليل على ذلك: أنه لو عصى أمر غيرى لمقدمه واحده فيها، فلا- يخلو عن القول بترتب العقوبه على تركها، مع الإتيان بغيرها من سائر المقدمات ، فإن كان العمل بتركها باطلاً، لا إشكال فى كون العقوبه متعلقه لذى المقدمه قطعاً، فإن بقيه المقدمات الآتية مع امتثال أمرها يكون بلا أثر، لعدم ترتب أثر عليها ، فلا بد أن يعاقب بعقوبتين إحداهما للمقدمه ، والأخرى لذيها ، وإن كان ذو المقدمه مع تركها صحيحه، فلا- أثر لوجودها وعدمها حتى يوجب خلافه استحقاق العقوبه ؛ لأنها إنما وجبت للتوصل إلى ذيها ، فإذا فرض صحه ذيها بدونها فلا وجه للأمر بها .

أو القول بأن عدم ترتب العقوبه عليها، فيما إذا تركت مع قيامه بإتيان سائر المقدمات وذى المقدمه ، فيأتى حينئذ السؤال عن وجه التفات بينها وبين غيرها.

فالظاهر أن العقوبه لا تكون إلا فى مخالفه الأمر النفسى، ولو عوقب على

ترك المقدمه كان بلحاظ أنّ تركها سبب لترك ذبيها.

نعم ، يمكن القول بأنّ ترك المقدمات فيما لا- يعلم ترتّب ذى المقدمه عليها، كان موجبا للتجرّي، المستلزم لنوع من الذمّ والتوبيخ ، كما لو ترك مقدمه بزعم أنّه يقدر على إتيان ذبيها ، فانكشف بعده - بالموت أو بأمر أهمّ الموجب لترك ذبيها - عدم وجوب مقدمته ، حيث أنّ العقلاء يلومون العبد لتجرّبه على ترك المقدمه ، ولكن هذا غير العقوبه المبحوث عنها فى المقام.

فحكم العقوبه واضح، والخلاف فيه قليل، والبحث فيه أزيد من ذلك قليل الجدوى .

أما الثواب: فإنّه لا بدّ أن يبحث عن كيفيّة ترتّبه، وهل الموجب له:

مطلق الامتثال والإطاعه الحاصله من داعويّه الأمر كما عليه الشيخ .

أو أنّ الثواب من أثر حصول التقربّ والقرب إلى المولى، كما عليه صاحب «الكفايه» .

أو أنّ الثواب من آثار عباديّه الواجب بالخصوص دون نفسيّه الأمر أو الامتثال والطاعه، بمعنى أنّ عباديّه الواجب المستلزم للثواب تحصل من خصوص قصد الأمر والامتثال، لا من مطلق الطاعه والامتثال ولو كان نفسياً ، هذا كما عليه العلّامه الطباطبائى .

أقول: والأولى هو الإعراض عن نقل كلمات الأصحاب بألفاظها بل ينبغى التعرّض لمجمل أقوالهم، فنقول :

قد عرفت ممّا سابقاً بأنّ ترتّب الثواب على العمل لو كان ثابتاً، لم يكن على نحو الاستحقاق حتّى فى الأوامر النفسيه فضلاً عن الأوامر الغيريه ، بل كان على

نحو التفضّل والامتنان من الله الملك المَنَّان ، فلهذا يمكن أن يُقال : إنّ المستفاد من لسان الأدلّه وكلمات الفقهاء فى الواجبات التوضيحيّ، من أنّ الممثل للواجب التوضيحيّ إذا قصد بإتيانه امتثال أمر الله تبارك وتعالى وإطاعته، يوجب كسب الثواب ، كما ورد فى بعض الأخبار من ترغيب العباد بأن لا يكون غافلاً عن امتثال أمر الله وقصده حتّى فى التوضيحيّات، كالإنفاق على العيال، وتجهيز الميت حيث كان الثواب مترتباً على ما لو كان العبد قد قصد التقرب لله، وهو كون الثواب على قصد الامتثال فى حال الإطاعة، فلو لم يقصد لم يكن العمل عبادياً مستلزماً للثواب.

فبناءً على هذا التقريب، يلزم أن لا يكون إطاعه كلّ أمرٍ نفسىّ مستلزماً لكونه ذا ثواب ، إلّا أن يقصد أمره حال الامتثال، فيصير عبادياً ذا ثواب ، هذا فى الجملة حسن .

إلّا أنّ التفضّل والإحسان، لا- سيما من ربّ الأرباب، ربما كان أوسع من هذا ؛ لأنّ الله ربما يعطى الثواب على إطاعه كلّ أمرٍ نفسىّ، سواءً كان عبادياً إذا قصد امتثال أمره ، أو توضيحيّاً فيما إذا لم يقصده ، بل ربما يستفاد من أخبار باب التسامح فى أدلّه السنن بأنّ من أتى بشيء التماساً للثواب الذى بلغه، أعطاه الله ذلك الثواب، ولو لم يكن فى الواقع أمراً ولا ثواباً ، باعتبار كون الثواب مترتباً على مطلق الإطاعة والامتثال للأمر النفسىّ والانقياد، ولو كان غير واقعى .

بل ولعلّه من ذلك يمكن الاستظهار من ترتّب الثواب على امتثال الأوامر الغيريّة أيضاً، من باب التوسعه فى الفضل ، ولعلّه كان من هذا الوجه قيام بعض الآيات والروايات الدالّة على ترتّب الثواب على مقدّمات بعض الواجبات



والمستحبات ، كما فى قوله تعالى : «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ قَدَسَ سِرُّهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (١).

حيث رتب الله سبحانه الثواب على المقدمات التى يترتب عليها الجهاد، من قطع البوادي، وإنفاق الأموال وصرف المؤونات، فظاهر الآيه الشريفه داله على ذلك بما لا ينبغى إنكارها .

بل وما ورد من الثواب فى زياره مولانا الإمام الحسين عليه السلام من أنه لكل خطوه ثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السلام .

وعليه فلا إشكال فى اعتبار الثواب على الأوامر الغيريه على نحو التفضل من الربّ الكريم ، كما قد يؤيد ذلك ترتب الثواب على ما ليس بمقدمه، نظير الثواب المترتب على الخطوات التى يخطوها الزائر بعد عودته من زياره قبر الحسين عليه السلام ، فبالرغم من أنها لا تعدّ من المقدمات، لكن يصحّ فرض الثواب لها.

أقول: فيظهر من جميع ذلك، أنّ ترتب الثواب على العمل ليس من قبيل الاستحقاق حتى يلاحظ أى موضع فيه الحقّ حتى يطالب به، بخلاف غيره من التفضل والإحسان، فإنّ بابه واسع لا يمكن حصره فى موضع بالخصوص دون

آخر، كما لا يخفى .

فلو تنزلنا عن ذلك وأغمضنا عما قلناه من إنكار الاستحقاق، وقلنا بمقاله الشيخ ومن تبعه بأن الثواب يكون بالاستحقاق، فلا يبعد القول بأن الأمر النفسى إذا قام بإتيانه المكلف مع قصد أمره، ترتب عليه الثواب، لكونه واجداً لجهات ثلاث: من الداعويّه، وكونه مقرباً، وعبادياً بواسطة قصد الأمر، فهذا هو القدر المتيقن من ترتب الثواب .

وأما امتثال الأمر النفسى بدون قصد الأمر، فهو أيضاً مستلزم للثواب لو كان ملاك استحقاق الثواب مجرد الداعويّه أو التقرب وإن لم يكن العمل عبادياً .

وقال العلامة الطباطبائى قدس سره : فى معرض الإشكال:

(والحق أنّ الملاك فى استحقاق الثواب على الموافقه هو العباديّه، دون الوجوب النفسى، ضروره أنّ الواجبات التوصيليّه لا ثواب على مجرد موافقتها، لو لم تأت بقصد القربه على نحو العباديّه، فالواجب النفسى من حيث هو واجب نفسى لا يوجب ثواباً، إلاّ إذا أتى بها عباده، ولا- تفاوت فيها بين أن تكون مقدّمه، أو ذا مقدّمه لاستقلال العقل بكون الإتيان بقصد القربه موجباً للقرب والثواب)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

فإنه قدس سره جعل الملاك فى الاستحقاق العباديّه لا ما ذكرناه .

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه قد جعل فى بيان السرّ فيه بعد أسطر أنّ الملاك فى الاستحقاق فى الثواب والعقاب ليس إلاّ موافقه الأمر ومخالفتها، غايه الأمر أنّه

يَدْعَى أَنَّ الموافقه للأمر فى الواجب النفسى التوصلى لا يحصل إلا مع قصد الامتثال حتى يصير عباده .

وهو ممنوع، لوضوح أَنَّ الممثلين للأوامر التوصلية من دون قصد الأمر يعدّون ممثلين للأمر ، والامتثال عقلاً لا يمكن تحقّقه إلا بالموافقه ، فكيف يصفه بأنه ليس بموافقه .

وكيف كان، لا- يجامع بين قوله فيما قبله بأنّ الملاك فى الاستحقاق هو العبادية دون الموافقه ، وبين قوله لاحقاً فى ذيل كلامه بأنّ ملاك الاستحقاق هو الموافقه ، ولا يحصل إلا بقصد الأمر ؛ لوضوح فساد هذه الدعوى قطعاً ، فلا بدّ من الالتزام بأحد من الأمرين :

إمّا القول بأنّ ملاك الاستحقاق هو العبادية، وهو أخصّ من الموافقه .

أو القول بأنّ الملاك هو الموافقه للأمر النفسى ولو لم يكن عباده .

وثانياً : أنّ حكمه قدس سره بأنّ قصد الأمر فى المقدمه يكون مثل ذى المقدمه من حيث استقلال العقل بالاستحقاق.

لا يخلو عن وهن ؛ لوضوح أنّ الأمر الغيرى ليس بأمر حقيقه، خصوصاً إذا كان تبعياً لا بخطاب أصلى ، لا سيما إذا قلنا بأنّ أمره يكون بحكم العقل لا بالملازمه الشرعيه ، فاستلزام قصد مثل هذا الأمر الذى ظهر أنّ حاله كذلك الاستحقاق . بعيداً غايته، خصوصاً مع دعواه استقلال العقل بذلك .

وإن أراد أنّ قصد الأمر النفسى يجعل المقدمه عبادهً موجباً للاستحقاق، فهو يستلزم:

إمّا أن يكون الثواب للمقدمه دون ذى المقدمه .

أو لكليهما فيتعدّد الثواب .

أو أنّ الثواب يكون لذى المقدمه فقط دون المقدمه .

وجوه لا يخلو وجه الأول عن وهن جداً؛ لأنه يلزم مزيه الفرع على الأصل إذ لا يصح تسليم أن يُقال بترتب الثواب للمقدمه دون ذيهما .

كما لا يكون القول بتعدّد الثواب وجيهاً، لعدم وجود دليل إثباتي له إلا في بعض الموارد .

فيبقى الآخر هو المتعين، وهو كون الثواب لذى المقدمه فقط، وهو مخالف لما ادّعاه .

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إثبات الاستحقاق للثواب .

نعم، لا يبعد أن يكون الملاك هو حصول الموافقه للأمر النفسى ، سواءً كان حصولها من جهه داعويته ، أو من جهه تقرّبه ، أو من جهه عباديته . وقد يتفق اجتماع الثلاثه فى مورد ، كما لو أتى بأمر نفسى مع قصد امتثال الأمر ، وأمّا الافتراق بين الداعويّه والقربيه فمشكلٌ جداً .

ولكن لا يترتب على ما التزمنا به الإشكال، باعتبار أنّ المختار عندنا كون الثواب تفضلياً، فيمكن الالتزام بوجود الثواب فى جميع أقسامه ، بل أوسع من ذلك كما عرفت .

\*\*\*

فرع: البحث عن تأثير المشقه فى كثره الثواب.

أقول: يمكن أن تكون زياده الثواب بلحاظ تعلق الثواب على نفس المقدمات تفضلاً كما قلناه ، أو كان الثواب الكثير متوجّهاً إلى ذى المقدمه بواسطه

أحمزيه مقدماته كما قيل : (أفضل الأعمال أحمزها) . لا بأن يكون الثواب موزعاً مع المقدمات، كما وقع هذا في بعض كلمات القوم ، بل كان ثواب موافقه الأمر النفسى - الذى كان متكفلاً لمثل هذه المقدمات - أزيد وأشد من الثواب الذى لم تكن مقدماته كذلك ، كما لا- يبعد استفاده ذلك من نفس التعبير الوارد فى الأخبار من أحمزيه العمل الظاهر كونه لأجل ذى المقدمه بواسطه مقدماته ، لا بأن يكون وصف الأحمزيه وصفاً لمقدماته، وكون المراد من العمل هو المقدمه ، فتأمل .

واعلم أنه إن قلنا بتعلق الثواب على المقدمات تفضلاً كما اخترناه، فلا يتوجه إشكال بتعلق الثواب على بعض المقدمات فى بعض الموارد، كالطهارات الثلاث، لما قد عرفت من إمكانه .

وإنما على القول بالاستحقاق، وكون الملاك فيه هو داعويه الأمر، وكونه موجباً للقرب .

فيرد الإشكال أولاً: فى مثل الطهارات الثلاث، حيث أن أمرها مع كونها غيرياً كيف يكون مورداً للثواب وحصول الإطاعه والقرب بموافقه أمرها .

وثانياً: إلى أن الأمر الغيرى عُدّ توصيلياً، مع أن المعتبر فى صحه هذه الطهارات هو الإتيان بقصد القربه .

وثالثاً: لزوم الدور حينئذٍ، فإن الطهارات بما هى عبادات جعلت مقدمه، وعباديتها متوقفه على الأمر الغيرى، ولا يترشح الأمر الغيرى عليها إلا بما هى مقدمه ، ومقدميتها متوقفه على عباديتها وهو دور لأن العباديه المتوقفه على الأمر الغيرى المتوقف على مقدمتها المتوقفه على عباديتها، فيكون دوراً مضمرأ لا مصرحاً ، وهو باطل .

وهذا الإشكال نشأ من جهه صيروره عباديتها من الأمر الغيرى.

أقول: هذه إشكالات ثلاث لابد من الفرار عنها.

فأجاب عن الإشكال المحقق الخراسانى فى «الكفايه» بقوله :

(والتحقيق أن يُقال إنَّ المقدمه بها بنفسها مستحبه وعباده، وغاياتها إنَّما تكون متوقفه على إحدى هذه العبادات ، فلا بد أن يؤتى بها عباده، وإلا فلم يؤت بما هو مقدمه لها بقصد القربه فيها، إنَّما هو لأجل كونها فى نفسها أموراً عباديه، ومستحبات نفسيه ، لا لكونها مطلوبات غيريه)(١).

وقد اعترض عليه المحقق النائنى أولاً:

(بأنَّ كون الطهاره بنفسها مستحبه لا تتم فى مثل التيمم، فيبقى الإشكال فيه بحاله ، ولو سلمنا عباديتها فى الوضوء والغسل)(٢).

وردَّ عليه المحقق الخوئى فى «المحاضرات» : بإمكان استفاده استحباب التيمم من قوله عليه السلام : (التراب أحد الطهورين) ، بضميمه الإطلاقات التى تدلُّ على استحباب الطهور فى نفسه .

فالنتيجه أن التيمم بما أنه طهور فهو مستحب بمقتضى تلك الإطلاقات)(٣).

قال المحقق الخمينى فى ردِّ هذا الإشكال:

(قلت : يمكن أن يُقال ، بل يستكشف من احتياجه إلى قصد التقرب وترتب المثوبه، كونه عباده فى نفسه، إلا أنه فى غير حال المقدميه ينطبق عليه مانع عن

١- الكفايه : ج ١ / ١٧٧ .

٢- فوائد الأصول : ج ١ / ٢٢٩ .

٣- المحاضرات : ج ٢ / ٣٩٨ .

عباديتها الفعلية .

أو يُقال : بأنه عباده في ظرف خاص، وهو كونه مأثماً به بقصد التوصل إلى الغايات، لا بأن تكون عباديته لأجل الأمر الغيرى(١).

أقول: يرد كلام المحقق الخميني:

أولاً:- أنه لو كان التيمم بنفسه عباده، لا بد أن يكون قصد التقرب والامتثال فيه ضرورياً سواءً ترتب عليه الغاية لاقتضاء نفسه كالوضوء والطهارة أم لا ، ولو كان المفروض وجود المانع فيه فلا يؤثر المقتضى فيه ، فلا بد أن لا تكون عباده أصلاً ، إلا إذا ترتب عليه الغاية . فيمكن حينئذ أن يكون قصد التقرب فيه من جهة قصد الأمر المتعلق لذي المقدمه الكافي في كونه عباده . غاية الفرق بين هذا الشرط وغيره من الشرائط، هو أنه أخذ بصورة العباده مقدمه وشرطاً دون غير الطهاره من الستر والاستقبال ، فلا يرد حينئذ نقض .

لا يُقال: لو كان قصد الأمر النفسى لذي المقدمه موجباً لعباديته، فلم لا يكون كذلك في غيرها من الشرائط؟

لأننا نقول : إنه أيضاً كذلك، إلا أنه لم يعتبر فيه قصد التقرب شرطاً ، بخلاف الطهارات الثلاث.

وهذا الجواب وإن لا يخلو عن تأمل ، حيث ترى قد يتحقق بلا توجه إلى ذلك الأمر النفسى ، لكن يكفى للرد على الإشكال.

وثانياً : يرد على كلامه الأخير من إمكان أن يكون عباديته في ظرف

خاص، وهو كونه مأتياً به بقصد التوصل إلى الغايه، بأنه:

إن كان قصد التوصل دخيلاً فيها، فيلزم أن يكون عباده ولو لم يترتب عليه الغايه واقعاً ؛ لأنّ قصد التوصل قد تحقق .

وإن كان الترتب الواقعي دخيلاً- دون القصد فقط، فيلزم أن لا- يكون ذلك إلا من جهه أمره الغيرى، أو من جهه الأمر النفسى الذى تعلق بذى المقدمه .

فالأولى الالتزام بعبادته فى كلّ مورد ثبت العذر الشرعى من الطهاره المائيه من الحدث الأكبر والأصغر، وكانت الطهاره فى تلك الموارد مطلوبه أيضاً، فلا- محيص حينئذٍ إلا- الالتزام بمطلوبيه التيمم، فىكون وجه لزوم قصد القربه هو حصول الطهاره المعنويه التى من شرط تحصيلها قصد القربه والامثال ، وهذا القصد كما يمكن حصوله من قصد الأمر النفسى المتعلق لذى المقدمه، لأنه يعدّ من شؤون ذبيها ومراتبه ، فكذا يمكن أن يكون بلحاظ محبوبيته النفسيه، كما عرفت وجودها فيما لو عجز عن تحصيل الماء من الموارد الخاصه .

فثبت أنّ قصد الأمر الغيرى لا دخاله له فى عبادته الطهارات الثلاث، كما لا يخفى .

فإن قلت : إنّ الأمر المتعلق بالصلاه إنّما تعلق بأجزائها وتقيدها بشرائطها ، وأمّا نفس الشرائط والقيود فهى خارجه عن متعلق الأمر، وإلا لم يبق فرق بين الجزء والشرط .

ويؤيد ذلك: أنّه قد يكون الشرط غير اختيارى، على أنّها لو كانت داخله فى متعلقه، فكيف تتصف بالوجوب الغيرى ، مع أنّه لا مقتضى لاتصاف المقدمات الداخليه بالوجوب الغيرى ، هذا .



قلت : إننا لم ندع كون الأمر المتعلق بذيها قد تعلق بالمقدمات، حتى يُقال بذلك ويشكل بهذين الإشكاليين ، بل قلنا بأن قصد الأمر الذى كان مخصوصاً لذيها يكفى فى عبادته مقدماته ؛ لأنها كانت من شؤون ذلك الأمر باعتبار تعلقه ، ولذلك يجوز الإتيان بالمقدمات قبل دخول الوقت تهيئاً لذيها ؛ لأنّ العرف يرى الشروع بالمقدمات شروعاً للإتيان بالغايه المقصوده .

أقول: ومما ذكرنا يظهر الجواب عما أورد عليه:

قيل: بأنّ الأمر المتعلق لذيها لا يدعو إلا إلى متعلقه، ومحال أن يدعو إلى مقدماته ، فكيف يمكن جعل قصد امتثال الأمر النفسى موجبا لعبادته المقدمات؟

والجواب ما عرفت بأننا لا ندعى داعويته الأمر إلى ذلك، حتى يرد علينا بما سمعت ، بل المقصود عكس ذلك، وهو أنّ عبادته المقدمات يكفى فيها قصد مثل ذلك الأمر الذى يعدّه العرف من متعلقات الأمر النفسى وشؤونه .

مضافاً إلى ما عرفت من إمكان دعوى كونه محبوباً بنفسه ، فقصد ذلك الأمر يكفى فى صيرورتها عباده، فيجعل بعده مقدّمه للصلاه ونظائرها ، وهذا هو الأقوى .

هذا تمام الكلام فيما إذا قلنا بالاستحقاق ، وأمّا بناءً على القول بالتفضّل فقد عرفت أنّه باب واسع، فلا مانع من إمكان تعلق الثواب على المأتى بالأمر الغيرى، كما لا يخفى .

التنبيه الثانى: وهو إذا قلنا بأنّ الطهارات الثلاث يمكن أن تكون محبوبه فى نفسها ومستحبّه فى ذاتها، ويجوز ترتب الثواب بواسطتها وصيرورتها عباده بذلك ، فحينئذٍ لو لم تصادف مع الأمر الوجوبى الصلاه وغيرها من الغايات فلا

غرو ، وأما لو صادفت كما إذا كان بعد دخول الوقت، حيث أنّ الطهاره حينئذٍ واجبه للصلاه قطعاً ، فمع وجوبها الغيرى ، كيف يمكن كونها مستحبّه مع فرض قيام التضادّ بين الأحكام، كما لا يخفى .

قال السيّد الطباطبائي صاحب «العروه» قدس سره : - على ما هو فى المحاضرات - بأنّه لا- مانع من اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى فى شىء واحد من جهتين ؛ لأنّ مبناه جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد من جهتين ، وبما أنّ المقام أيضاً كان ذات جهه متعدّده، لأنّ جهه الوجوب الغيرى وهى المقدّميه غير جهه الاستحباب النفسى وهى ذوات الأفعال ، فلا مانع من اجتماعهما ولا يوجب ذلك اندكاك الاستحباب فى الوجوب) ، انتهى كلامه (١) .

فأورد عليه الناقل لكلامه بقوله : (وغير خفى أنّ تعدّد الجهه إنّما يجدى فى جواز اجتماع الأمر والنهى إذا كانت الجهه تقيديّه ، وأما إذا كانت تعليليه كما فى المقام فلا أثر لتعدّدها أصلاً) ، انتهى كلامه (٢) .

أقول: ولكن يمكن أن نناقش على كلام صاحب «المحاضرات»:

أولاً: بأنّ الكون الذى كان جزءاً للصلاه وللغصب كان بحمل الشايح الصناعى جزءاً لا ما يكون عنواناً للجزئيه .

وبعباره أخرى : إنّ وصف الجزئيه يكون كوصف المقدّميه، فكما أنّ عنوان المقدّميه لا يكون متعلقاً للأمر الغيرى، حتّى تكون الجهه جهه تقيديّه ، بل المقدّمه عباره عن المعنون فى الخارج فتكون الجهه جهه تعليليه ؛ أى يجب لأنّها مقدّمه

١- محاضرات فى الأصول : ج ٢ / ٢٠٢ .

٢- المحاضرات : ج ٢ / ٢٠٢ .

هكذا يكون في وصف الجزئية للكون في الصلاة والغضب، حيث يكون وصف الجزئية حيشه تعليليه لا تقيديه، فيكون المرجع في كلا الموردين إلى شيء واحد، فإذا قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وكفايه تعدد الجبهه في جواز الاجتماع، فلا فرق في ذلك بين الأمر والنهي وبين غيره كما فيما نحن فيه . فما أجابه لا يخلو عن وهن .

وثانياً: أنّ الظاهر كون حال الكون في الغضب حال الطهاره، بكونها متعلقه للنهي النفسى بذاته، وحال الكون الصلاتى بما أنه جزء لها بجبهه تعليليه، حال الطهاره كونها مقدّمه لجبهه تعليليه، فالجبهه التعليليه تكون في واحد منهما لا في كليهما .

وأجاب صاحب «المحاضرات» عن الإشكال تارةً بالتفصيل في الجزء الثانى فى الصفحه ٢٩٨، وأخرى بالإجمال فى الصفحه ٤٠٣، وحاصل كلامه فى الموردين:

إنّ حال المورد كغيره من موارد الاستحباب التى يعرض عليها الوجوب مثل النذر والعهد، فكما يندكّ الأمر الاستحبابى فى ضمن الوجوبى، فيتحصّل منه أمرٌ واحدٌ وجوبى مؤكّد، ويكون ذلك الأمر الواحد أمراً عبادياً؛ لأنّ كلّاً منهما يكتسب من الآخر صفهً بعد عدم إمكان بقاء كلّ منهما بحده الخاصّ، على أنّه يكفى فى عباديتها محبوبيتها فى أنفسها، وإن لم يبق أمرها الاستحبابى بإطاره الخاصّ .

أضف إلى ذلك: أنّه لا- اندكّ ولا- تبدّل فى البين، على ضوء نظريتنا من أنّه لا فرق بين الوجوب والاستحباب إلا فى جواز الترك وعدم جوازه، وعليه فعند

عروض الوجوب يتبدل الجواز بعدمه .

وإن شئت قلت : إن الأمر الغيرى إن تعلق بداعى أمرها الاستجابى، كان متعلق أحدهما غير ما يتعلق به الآخر ، وإن تعلق بدواتها، فعندئذٍ وإن كان متعلقهما واحداً، إلا أنك قد عرفت أنه لا تنافى بينهما، ولا يوجب زوال الاستجاب بالمره) ، انتهى كلامه .

فيرد عليه أولاً : بأن بين صدر كلامه وذيله تهافت ؛ لأنه صرح فى صدر كلامه بأنه :

(فكما يندك الأمر الاستجابى فى ضمن الوجوبى، فيتحصل منه أمرٌ واحدٌ ووجوبى مؤكداً بالاندكاك) ، لكنه يقول فى ذيل كلامه:

(أضف إلى ذلك أنه لا اندكاك ولا تبدل فى البين) .

حيث ذكر فى الذيل عدم تحقق الاندكاك والتبدل مع أن صريح كلامه فى الصدر هو الاندكاك والتبدل ؛ لأنه اختار بصيروره الاستجاب وجوباً مؤكداً إذا انضم إلى ما هو الواجب ، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

وثانياً : بأنه إذا صار الجواز الذى هو فصل الاستجاب متبدلاً إلى عدم الجواز الذى يعدّ فصلاً للوجوب، فكيف يمكن فرض عدم التبدل؟ فصرف بقاء الجنس وهو رجحان الفعل لا يوجب بقاء الاستجاب بحدّه وعدم تبدله ، مع أنه قد عرفت فى سابقه من عدم بقاءه بحدّه ؛ لأنه إذا تعلق الوجوب بذات شىء تعلق به الاستجاب لا إشكال فى تحقيق الاندكاك والتبدل وعدم بقاء الاستجاب حينئذٍ إلا بملاكه الواقعى فقط، وهو المصلحه المربوطه به مضافاً إلى المصلحه الملزمه للوجوب، كما لا يخفى .

قال المحقق النائيني ما خلاصته :

(ثم لو أغمضنا عن ذلك كله، كان لنا التفصلي عن الإشكالات بوجه آخر يختص بالوضوء والغسل فقط، ولا يجري في التيمم .

وحاصل ذلك الوجه : أن الوضوء والغسل لهما جهة محبوبته ذاتيه أوجبت استحبابهما قبل الوقت، وعروض الوجوب لهما بعد الوقت، لا ينافي بقاء تلك الجهة، وإن قربت بعد الوقت وحصلت لها شدّه أوجبت الوجوب .

والحاصل : أن عروض ملاك الوجوب على ملاك الاستحباب، لا يوجب انعدام الملاك الاستحبابي، وحدوث ملاك آخر للوجوب ، بل غايته تبدل الاستحباب بالوجوب، وفوات الرخصه من الترك التي كانت قبل الوقت مع اندك الملاك الاستحبابي في الملاك الوجوبي، نظير اندك السواد الضعيف في السواد الشديد .

ولكن لا يخفى عليك، أن ما ذكرناه من تبدل الاستحباب بالوجوب فإنما هو بالنسبه إلى الوجوب النفسى الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيرى ، فإنّ التبدل بالوجوب الغيرى لا يعقل لاختلاف المتعلق .

ثم تعرّض لضابط تبدل الأحكام بعضها مع بعض ليتّضح المقصود :

فقال : إن ضابط التبدل هو أن يتعلّق الوجوب بعين ما تعلّق به الاستحباب، مثل وقوع النذر على صلاه الليل، فهو تعلّق بذاتها لا بما أنّها مستحبّه، ولا يمكن تعلّقه بعنوان الثانى لأنّها تصير بالنذر واجبه، فلا يمكن إتيانها حينئذٍ مستحبّه ، فتعلّق الوجوب بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي، فيتبدل الاستحباب بالوجوب، ويكتسب الأمر الوجوبى التبعديّه، كما اكتسب الأمر الندبى وصف الوجوب،

فالأمر النذرى بعدما كان توصيئياً صار تعديئياً ، فالتبديل إنما يتحقق إذا كان متعلقهما واحداً . وأما إذا لم يكن متعلقهما واحداً ، بل الأمر الثانى قد تعلق بالشىء بما أنه كان مأموراً به بالأمر الأول ، ففى مثله لا يعقل التبديل ، وهو كما فى صلاة الظهر حيث اجتمع فيها أمران ؛ أمرٌ تعلق بذاتها وهو الأمر النفسى العبادى الذى لا يسقط إلا بامثاله والتعديء به ، ولمكان كون صلاة الظهر مقدّمة لصلاة العصر ، حيث أنّ فعلها شرط لصحتها وقد تعلق بها أمر مقدّمى . ولكنّه قد تعلق بالظهر بما أنه مأمور به بالأمر النفسى ، وقد تعدّد متعلق الأمرين ، فلا يتحد فلا تبديل فى مثله ، فلو قصد الأمر الغيرى فى الظهر كان باطلاً لكونه توصيئياً ولا يكتسب التعديء به لاختلاف متعلقهما .

إلى أن قال : إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ الوضوء قبل الوقت كان أمره استجبائياً ، وبعده وجوبياً بالأمر الصلاتى ، ولمكان اتحاد المتعلق بتبديل الأمر الاستجبائى بالأمر الوجوبى ، حيث أنّ الأمر الاستجبائى قد تعلق بالذات ، والأمر الوجوبى النفسى العارض من جهة الأمر بالصلاة بعده أيضاً قد تعلق بالذات فيتبادلان .

وأما الأمر الغيرى العارض له بعد الأمر بالصلاة ، فلا يعقل أن يتحد مع الأمر الاستجبائى أو النفسى ؛ لأنّ الأمر الغيرى إنما يعرض على ما هو بالحمل الشايع مقدّمةً ، والوضوء المأمور به بالأمر الصلاتى يكون مقدّمةً ، فيكون حال الوضوء بالنسبة إلى الأمر النفسى والأمر الغيرى كحال صلاة الظهر التى تكون مقدّمة لصلاة العصر ، من حيث عدم تبديل أمرها ، وبالنسبة إلى الأمر النفسى والأمر الاستجبائى كحال نذر صلاة الليل من حيث التبديل . انتهى كلامه (١) .

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر :

أولاً : بما قد عرفت بأن الرخصة في الاستحباب إذا صارت غير جائزه ولا يجوز الترك فهو في الحقيقة تبدل ؛ لأن ملاك الامتياز بين الأنواع إنما هو بواسطة الفصل المقوم للنوع لا- الجنس ، فإذا زالت الرخصة فيزول الأمر الاستحبابي بتبعه، فليس هاهنا اندكاك من هذه الجهة وإن كان بحسب نفس الأمر تكون المصلحه لكلا- الأمرين موجوده . ولعلّه هذا هو المراد من كلامه وكلام تلميذه من عدم الاندكاك، كما يشعر إلى ذلك عبارته (ملاك الأمر الاستحبابي) في كلام النائيني قدس سره دون تلميذه .

وثانياً : أننا لا نفهم حقيقته مراده من قوله: (الأمر الوجوبى النفسى للوضوء) وأنه أى أمر يقصده، هل هو غير الأمر المقدمى الذى كان يسمّى بالأمر الغيرى الذى فرض مستقلاً؟

أم أراد منه الأمر النفسى الذى قد تعلق بنفس الصلاة الذى قلنا بجواز قصده ، فقد عرفت أنه لا يكون متعلقاً إلا بنفس الصلاة دون الوضوء .

وإن فرض وجود أمر مستقل نفسى وجوبى على الوضوء ، فإن منشأ وجوده مجهول لدينا.

وبعبارة أخرى : ليس لنا فى الوضوء إلا- ثلاث أوامر، حيث لم يكن ذلك الأمر الذى فرضه فرداً منه . والأوامر الثلاثة هى: الأمر النفسى الاستحبابى ، وأمره الوجوبى المقدمى ، والأمر النفسى الوجوبى المتعلق بذى المقدمه .

فما فرضه من الوجوب النفسى منها - حتى تكون نسبتته مع النفسى الاستحبابى، من قبيل تبدل الأحكام واكتساب التعبدية منه - غير مفهوم لنا فعليه البيان .

وثالثاً : أنّ لا نسلم كون النذر متعلّقاً بصلاه الليل بذاتها، لا بما أنّها مأموراً بها بالأمر الاستجابي ، مع أنّه من المعلوم بأنّ النذر قد تعلق أمره على الوفاء بمتعلّقه، وهو قد تعلق بصلاه الليل التي تعدّ مستحبّه بنفسها ومأموراً بها بالأمر النفسى ، وصيرورتها واجبه بواسطه النذر، لا ينافى أنّ قصدها لأجل أمرها الاستجابي مع كونه وفاءً للنذر وجوباً أيضاً ؛ يعنى إذا امتثل بالنذر كان ممثلاً للأمرين من النفسى الندبى، والوجوب النذرى الذى يعدّ مصداقاً للوفاء بالنذر ، غايه الأمر يجوز للمصلّى بعد النذر أن يقصد الأمر الذى تعلق بنفسها، فيصير بذلك عباده ومصداقاً للوفاء بالنذر .

وأما لو قصد خصوص الأمر النذرى من دون قصد أمر نفسه، ولم نقل بكفايه محبوبيتها النفسية فى صحه قصد التقرب، كان صحه ذلك محلّ إشكال، لعدم حصول عباديّه ذلك بقصد خصوص الأمر النذرى ؛ لأنّه أمرٌ توصّلى، وليس بتعبدى قربى ، إلاّ أنّه حيث كان الارتكاز عند المتشرّعه فى نذر مثل ذلك هو الإتيان بما هو مطلوب للشارع، فقهرّاً يقصد من خلال الإتيان امتثال أمر نفسه قضيه للوفاء بالنذر ، فعلى هذا لا يكون المتعلّق فى الأمرين واحداً حتّى يوجب القول بالتبدّل والاندكاك .

وهكذا نقول فى المقام : بأنّ الوضوء ليس حاله إلاّ- حال صلاه الليل فى كونه مستحبّاً فى نفسه ، والوجوب الغيرى المقدمى بالنسبه إليه ليس إلاّ- حال وجوب الوفاء بالنذر فى الأمر النذرى ، فكما لا يكون المتعلّق فيها متّحداً فلا تبدّل ولا اندكاك . كذلك يكون فى الوضوء ، فلا- ينافى أن يكون قصد المأمور به الذى قصد إتيانه بالأمر النفسى وكونه مأموراً به متعلّقاً للأمر الغيرى المقدمى ، فحيث كان



الأمر الغيرى تَوْصِيَةً لا يجوز أن يقصده ليصبح الوضوء عبادياً، بخلاف قصد أمره النفسى، أو قصد الأمر النفسى المتعلق بذيها حيث يمكن جعله عبادياً.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه عدم لزوم التبدل والاندكاك، وكما ثبت أن الأمر الاستجابى بملاكة وبحده موجود لاختلاف متعلقهما، وأن عباديته محفوظه بعد ذلك أيضاً، كما لا يخفى على المتأمل.

التنبية الثالث: فقد ظهر مما حَقَّقناه فى الطهارات الثلاث أن إتيانها على نحو العباده، منوطه:

إما بإتيانها بقصد الأمر النفسى الاستجابى لنفسه، سواء كان حال عدم انطباق واجب عليه كالوضوء قبل دخول الوقت، أو انطبق عليه غايه من الغايات، كالوضوء لما بعد دخول وقت الصلاة، حيث قد عرفت جواز قصد هذا الأمر أيضاً فى هذه الحالة.

أو يقصد الأمر النفسى الوجوبى المتعلق بذى المقدمه، من جهه أن المقدمه كانت من متعلقاته وشؤونه، فيصدق أنه شرع بذيها بالشروع بمقدماته، فيصدق حينئذ أنه قد تعبد بذلك الأمر، فيصح قصد أمره ليصبح عباده.

أو يُقال بكفايه محبوبته ذاته ونفسه فى جواز قصد القربه، ولو لم يكن الأمر الاستجابى موجوداً:

إما من جهه القول بالاندكاك والتبدل، وعدم بقاء الأمر الندبى مثلاً مع الأمر الوجوبى.

أو لوجود مزاحم آخر من تحقّق الأمر النفسى، كما اختاره بعض الفقهاء فى نظائره، فيمن اغتسل الجنابه للصلاه بزعم أدائها، فظهر أنها كانت قضاءً، فقد قيل

بصحة الغسل لأنَّ حسنه الفعلى وإتيانه مع قصد القربه، كافيان فى صحته ولو لم يكن قد توجه إليه الأمر.

وكيف كان، فيصح عبادته الطهارات الثلاث بواحدٍ من هذه الطرق المذكوره.

وأما احتمال: كفايه قصد التوصل إلى ذى المقدمه فى عبادته، بمعنى كفايه قصد أمره الغيرى فى عبادته .

مما لا يمكن أن يُصار إليه، ولكن لا تكون صحتها موقوفه على قصد التوصل ؛ لما قد عرفت عبادتها بنفسها من دون احتياج إلى قصد التوصل إليها .

نعم ، لو قصد بها ذلك، يكون حينئذٍ مقدمه للصلاه أيضاً، فيتعلق بها الأمر الغيرى كما لا يخفى .

## فى الواجب النفسى والتهىؤ

البحث عن الواجب النفسى والتهىؤ

والمراد من الواجب التهىؤى، هو الذى وجب للتوصيل به إلى وجوب شىء، قبل حصول شرط ذلك الواجب، مثل تحصيل الطهاره قبل الوقت تهيئاً للصلاه الواجبه فى ما بعد الوقت.

أقول: الغرض من هذا التقسيم هو الفرار عن شبهه المقدمات المفوتة للواجبات الموقته قبل وقتها، لأن الذى يبنى على عدم وجوب ذى المقدمه المشروطه بالوقت قبل دخول الوقت، يشكل عليه بوجوب مقدماته الوجوديه قبل حصول الوقت، ولذلك التجأوا إلى القول بالوجوب التهىؤى لتصحيح وجوب هذه المقدمات .

وأما على مختارنا فى الواجب المشروط من الالتزام بفعليه الوجوب وإن كان الواجب استقبالياً، فلا- إشكال فى جواز الإتيان بالمقدمات قبل دخول الوقت، ولذا لا حاجه - على مسلكنا - إلى هذا التقسيم أصلاً، ولذلك لا ترى فى كلمات القدماء من هذا التقسيم عيناً ولا أثراً، وإنما وجد فى كلام المتأخرين بسبب ما التزموه فى الواجب المشروط، فالأولى الاقتفاء بآثارهم من ترك البحث حول هذا التقسيم، والرجوع إلى مطلب آخر كما انصرف عنه كثير من المتأخرين أيضاً .

\*\*\*

## فى الواجب الأصلى والتبعى

البحث عن الواجب الأصلى والتبعى

أقول: ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلى والتبعى:

فالأصلى: هو الواجب الذى كان إيجابه مقصوداً بخطاب مستقل كالصلاه والصوم والوضوء ، مثل قوله عليه السلام : (إذا دخل الوقت وجب الصلاه والطهور) .

والتبعى: ما كان إيجابه لا بخطاب مستقل ، بل بتبع خطاب متعلق بواجب آخر .

والغرض من هذا التقسيم، بيان أن وجوب المقدمه كيف يمكن الالتزام به مع أنه تكون مقدمه غير ملتفت إليها الأمر ، بل كثيراً ما تكون المقدمه مغفولاً عنها، إذ ربما يقطع الأمر بعدم مقدميه شيء لمطلوبه، كما كان نظيره فى الأوامر العرفيه مثل قول المولى لعبده : (اشتر اللحم) ، غافلاً عن أنه لا بد له من مقدمه وهو الدخول فى السوق ، فمع ذلك كيف يمكن دعوى وجوب مطلق المقدمه بقول مطلق ، ولذلك صاروا بصدد بيان هذا التقسيم، بأنه لا يمكن أن يكون الشيء الواجب - نفسياً كان أم غيرياً - أن يكون مورداً للخطاب استقلالاً ، بل يكفى كونه واجباً ولو بخطاب تبعى لإيجاب أمر آخر عند ثبوت الملازمه بينهما، كما فى المتلازمين فى الحكم ، حيث أنه إذا ثبت الحكم فى أحدهما يثبت للآخر بالتبع من جهة قيام الملازمه، ولو كان الحكمان كلاهما نفسيين ، فضلاً عن الغيرى مع النفسى ، فتكون المقدمات واجبه بوجوب ذيهما، سواء التفت إليها الأمر أو كان غافلاً عنها، وسواء تعلق الخطاب بها مستقلاً واصلاً، كما لو قال : (ادخل السوق واشتر اللحم) ، أو لم يذكره بخطاب أصلاً .

وحيث لا- ثمره مهمه مترتبه عليه، فلذلك أسقط الأصوليون هذا التقسيم من كتبهم، ولم يبحثوا عنه ، فالأ-حسن الإعراض عن إطاله الكلام حوله ، والرجوع إلى أصل المطلب من بيان حالات أصل المقدمه، وبيان ما هو الواجب على فرض ثبوت الملازمه .

\*\*\*

## المقدمات المطلقة والموصولة

البحث عن المقدمات المطلقة والموصولة

الأمر الخامس: في المقدمه المطلقه والموصوله

أقول: وقد وقع الخلاف بين الأعلام - بناءً على ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب مقدماته - في أن وجوبها هل هو تابع لوجوب ذيتها في الإطلاق والاشتراط ، أم لا؟

والذى يظهر من عبارته صاحب «المعالم» في بحث الضد، أن المقدمه وجوبها يكون في ظرف كون المكلف مريداً للإتيان بذيتها .

وأيضاً: فحججه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب، في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر ، انتهى كلامه .

وفيه: وفساد كلامه من أوضح الواضحات ؛ لأنه :

١ - إن أراد من ذلك أن وجوب ذى المقدمه أيضاً مشروط بإرادته المكلف، فهو فاسد قطعاً ؛ لأنه :

أولاً: يكون الغرض من التكليف هو إيجاد الداعى والإرادته له ، لا أن يكون التكليف مشروطاً بها .

وبعبارة أخرى : إنَّ تحصيل الإراده تتحقق من خلال التكليف ، فكيف يمكن أن تكون الإراده علّة لوجود التكليف .

وثانياً : أنه يلزم أن يكون لنا تكليفاً مطلقاً ؛ لأنه حينئذٍ يكون منوطاً باختيار نفس المكلف، فمتى شاء الإتيان وأراد ، وجب، ومتى لم يشأ لم يكن واجباً. فلا

يكون الكفار الذين لا يريدون الامتثال حينئذٍ، بل المتخلفين عصاةً، لإمكانهم بعدم إيجاد الشرط وهو إرادة الإتيان ، والحال أنه واضح الفساد ، بل لا يلتزم بذلك القائل بنفسه أيضاً كما لا يخفى .

٢ - وإن أراد أن إرادته الإتيان بالفعل هو شرط لوجوب المقدمه دون ذبيها ، كما هو الظاهر من كلامه .

فيرد عليه أولاً: أنه يلزم التفكيك بين وجوب ذبيها ووجوبها ، فيما إذا كان الفعل واجباً ، ولكنه لم يرد إتيانه حتى يجب مقدمته ، وهو لا يجامع مع فرض ثبوت الملازمه بين وجوبها .

وثانياً : أنه لو كان إرادته شرطاً، فيلزم أن لا تكون المقدمه مع عدم إرادته لها واجبه ، فإذا لم تجب فيكون له جواز تركها ، فإذا تركت لا- يقدر على الإتيان بذبيها ، فكيف يمكن تعلق الوجوب بذبيها مع عدم القدره على إتيانه مع تركها ، فذلك واضح الفساد، لأنه إذا أصبح ذى المقدمه واجباً فمعناه أنه مقصور ولو بالواسطه، ويجب تحصيله ولو بإيجاد الإراده له حتى تكون المقدمه حينئذٍ واجبه مطلقاً .

اللهم إلا أن يكون مقصوده عدم وجوبها شرعاً، عند عدم الإراده، لإيجاد الفعل لا عدم الوجوب عقلاً، فإنه يجب مطلقاً كوجوب ذى المقدمه ، فحينئذٍ لا وقع لما ذكرنا فى الإشكال الثانى دون الأول ، هذا على القضيّه الشرطيّه .

٣ - وإن كان مقصوده هو القضيّه الحيثيه، وأنّ وجوبها فى حال إرادته الفعل.

فهو أيضاً مخدوش، لعدم دخالته فى ملاك وجوبها .

أقول: إذا ظهر فساد كلام صاحب «المعالم» وثبتت تبعيّه وجوب المقدمه

لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط ، فيبقى السؤال عن حاله :

١ - هل المقدمه بذاتها حينئذٍ واجبه مطلقاً - كما عن المحقق الخراساني - من دون انضمام قيد معها .

٢ - أو أنها واجبه بقيد ما قصد به التوصل إلى ذبيها، كما عليه الشيخ الأعظم على ما في تقريراته .

٣ - أو أنّ المقدمه الموصله واجبه، كما عليه صاحب «الفصول» وصاحب «المحاضرات».

وجوه وأقوال .

أقول: فلا بأس بذكر الأقوال، وما أقاموا لها من الأدله، حتى يلاحظ ما فيها من الإشكال فينتخب ما هو الحق عندنا .

القول الأول: ذهب صاحب «الكفايه» و«العنايه» و«حقايق الأصول» وغيرهم إلى القول الأول وهو كون مطلق المقدمه واجبه، سواء رتب عليها ذبيها أم لم يترتب ، وسواء قصد بها الإيصال أو لم يقصد ، فتكون ذات المقدمه واجبه .

واستدل صاحب «الكفايه» على كلامه، أولاً :

(إنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلاّ لأجل المقدميه والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح . ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العباديه لحصول ذات الواجب ، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص .

نعم ، إنّما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت من أنه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلاً لأمرها، وآخذاً في امتثال الأمر بذبيها ، فيثاب بثواب أشق الأعمال



فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب، ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصلية، لا على حكمه السابق الثابت له لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلى المنجز عليه، فيقع الدخول فى ملك الغير واجباً إذا كانت مقدمه لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلى لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدميه .

غايه الأمر ، يكون حينئذ متجزياً فيه ، كما أنه مع الالتفات يتجزى بالنسبه إلى ذى المقدمه فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً ، وأما إذا قصده ولكنه لم يأت بها بهذا الداعى ، بل بداعٍ آخر أكده بقصد التوصل ، فلا يكون متجزياً .

وبالجملة : يكون التوصل بها إلى ذى المقدمه من الفوائد المترتبه على المقدمه الواجبه ، لا أن يكون قصده قيدياً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها، بلا دخل له فيه أصلاً، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به كما لا يخفى) . انتهى محلّ الحاجه (١) .

واستدلّ ثانياً فى جواب كلام صاحب «الفصول» بقوله :

(وأما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفة الوجوب ، فلاّنه لا يكاد يعتبر فى الواجب إلا ما له دخل فى غرضه الداعى إلى إيجابه، والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه ، ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره ، ولا يترتب على المقدمه إلا ذلك ، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلاً ، وأنه لا محاله يترتب عليهما كما لا يخفى .

وأما ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها،

والباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب - إلا ما قل - في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلف:

تارة: إتيانه بعد وجود تمام مقدماته .

وأخرى: عدم إتيانه .

فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحد من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامهما، فضلاً عن كل واحد منها .

نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسيبيية والتوليدية، كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته . ومن هنا قد انقذح أن القول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العله التامه في خصوص الواجبات التوليدية .

فإن قلت: ما من واجب إلا وله عله تامه، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص .

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا عله، إلا أن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته، وهي لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار وإلا لتسلسل).

ثم استدلل ثالثاً: (بأنه لو كان الترتب فيه معتبراً، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظاره لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم يكن هذه بمقدمه، أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقه أو بالعصيان والمخالفه، أو بارتفاع موضوع

التكليف، كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه ، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقه .

إن قلت : كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه فى التوصيليات بفعل الغير أو المحرّمات .

قلت : نعم ، ولكن لا- محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختيارى للمكلف متعلقاً للطلب، فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرّماً، ضروره أنه لا- يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر) ، انتهى كلامه (١).

ويرد عليه أولاً- : بأنّ دعواه بعدم مدخلية قصد التوصل فى اتّصاف المقدمه بالوجوب صحيحه ، إلاّ أنّه لا يوجب كون ما هو الواجب هو مطلق المقدمه، سواءً كان فى الخارج موصله إلى ذيهام أم لا ؛ لوضوح أنّ ما لا يكون كذلك، فلا يكون ما يتوقّف عليه الواجب فعلاً، وإن كان كذلك بحسب الإمكان، بمعنى قابليته كلّ واحدٍ بما يتوقّف عليه المقدمه موجوده لجميع ما هو الموجود فى الخارج يترتب عليه ذيهام ، إلاّ أنّ ما هو المتّصف بالوجوب الفعلى فى الواقع، ليس إلاّ ما هو المشير إلى الخارج ممّا يوصل إلى ذيهام .

ويتفرّع عليه حينئذٍ: أنّ ما ينطبق عليه الواجب، هو الذى يوجب تغيير كلمه السابق لولا المقدمه، فلا يكون جميع ما يمكن أن يكون مقدمه واجبه ، بل يكون خصوص ما يترتب عليه الواجب خارجاً بحسب الواقع . غايه الأمر ، قد لا يكون

المكلف عالماً بما هو كذلك ، بل ربما يتوهم أو يعلم غيره إلى حين الإتيان فينكشف الخلاف .

ومن الواضح أنّ علمه وجهله بذلك، لا- يوجب التغيير لما هو الواقع، ولا يؤثر إلا في حكم ثبوت التجزئ وعدمه ؛ لأنه إذا علم أنّه مقدّمه لواجب ويترتب عليه ، فمع ذلك تركها ولم يأت بها مع عدم كونها في الواقع مقدّمه فعليّه لا إمكانيّه ، فإنّه حينئذٍ يكون متجزئاً بالنسبه إليها، فيستحقّ اللوم لتركها بما هو مختصّ للمقدّمه عند العقلاء ، لا مثل الملازمه والعقوبه الموجوده في ذى المقدّمه، كما لا يخفى .

كما أنّه لو علم خلاف ذلك، وعلم أنّه مصداق لما هو الحرام ، فمع ذلك أتى بما أنّه محرّم عنده وليس بمقدّمه ، مع كونها في الواقع مقدّمه واجبه وليست بحرام، فإنّه يكون متجزئاً بالنسبه إلى الحرام بخلاف المقدّمه .

وثانياً : أنّه ليس الغرض من إيجاب المقدّمه، إمكان التحصيل لذي المقدّمه ، بل كان الغرض هو حصول ذبيها ، فكما أنّ وجوب المقدّمه يكون فعليّاً، كذلك كان المقصود هو تحقّق ذبيها لا إمكان حصوله ، فعليّه يكون ترتّب ذى المقدّمه عليها مؤثراً في فعليّه حصول ذلك الأمر .

ودعوى: أنّ جعل الاختيار من قيد صفة الوجوب مستلزم لأمرٍ محال .

فمخدوش: بما قد عرفت منّا سابقاً في بحث الطلب والإرادة، بأنّ الإراده والاختيار أمران اختياريّان لاختياريّه بعض مباديها، وهو يكفي في اتّصافها بذلك ، فلا يستلزم التسلسل المحال، فلا بأس بجعله جزءاً أو قيداً لصفه الوجوب للمقدّمه.

غايه الأمر - بما سيّضح لك إن شاء الله - كون المقدمه الموصله المشيره إلى ما هو كذلك في الخارج، واجبه لا ذات المقدمه كما قاله صاحب «الكفايه» .

فعلى هذا لا فرق في وجوب المقدمه الموصله، بين كونها من الأسباب التوليديه التي كانت من قبيل العله والمعلول، أو غيرها مثل سائر الواجبات المباشريه التوضيحيه أو التعبديه، بكون المقدمه الخاصه واجبه لا مطلقاً .

وثالثاً نقول : بأنّ الإتيان بالمقدمه من دون ترتب ذيها عليها، وأنه موجب لسقوط الطلب المتعلق بالمقدمه أولاً ، متفرّع على إثبات المبني في وجوب المقدمه، فإنّه لو التزمنا بأنّ المقدمه بذاتها واجبه ، فلا إشكال حينئذٍ في كون سقوطه كان من جهه موافقه أمره بالامتثال .

وأما لو التزمنا بأنّ المقدمه ليست ذات الشيء، بل بما أنّها موصله لذيها، فمن المعلوم أنّ الطلب بعد الإتيان بذات المقدمه، من دون ترتب ذيها لا يكون ساقطاً لأمرها، لعدم تحقّق الامتثال حينئذٍ .

فظهر ممّا قلناه : أنّ جعل ذلك دليلاً في المسأله، مع كونه من فروع أصل المدعى، يكون شبيهاً بالمصادره، إذ المدعى صار دليلاً .

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الغرض من إيجابها ليس هو إمكان الترتب، حتّى يحكم بتحقّق الامتثال بذلك ، بل الغرض من إيجابها هو نفس فعلية الترتب، فتكون المقدمه أيضاً بفعليتها واجبه لا بإمكانها .

ورابعاً : قوله (إنّ إيجاب المقدمه كان لغرض التمكّن من الإتيان بذيها بواسطه إتيان المقدمه).

لا يخلو عن وهن ؛ لوضوح أنّ التمكّن من الإتيان بذيها يعدّ من آثار

التمكّن بالإتيان بالمقدّمه، لا من آثار نفس الإتيان ؛ يعنى إذا كان المكلف قادراً على الإتيان بالمقدّمه، ولو لم يأت بها بعد، كان قادراً على الإتيان بذاتها ؛ لأنّ المقدور بالواسطه مقدور أيضاً .

مع أنّ القدره على إتيان الواجب النفسى، الذى كان شرطاً له قطعاً، لو كانت متوقّفه على إتيان المقدّمه لا على تمكّنها، فيكون معناه حينئذٍ أنّه لولا الإتيان بالمقدّمه لما كان شرط الواجب - وهو القدره - حاصلًا ، فلا يكون الواجب حينئذٍ واجباً، فيخرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً بالنسبه إلى إتيان المقدّمه، والتالى باطل قطعاً ، فالمقدّم مثله ، فيثبت كون القدره موقوفه على القدره على إتيان المقدّمه، لا على نفس الإتيان، كما لا يخفى ، فتكون القدره بالنسبه إلى ذيهها حاصله بواسطه وجود القدره على المقدّمه ، بخلاف الآخر حيث أنّ القدره لمّا لم تكن واجبه التحصيل، فيلزم أن يكون تفويت الواجب للمكلف جائزاً ، وفساده واضح كما لا يخفى .

أقول: بعدما ثبت اندفاع كلام المحقّق الآخوند ومن تبعه، يصل الدور إلى بيان ما هو المختار وذكر أدلّته ، والجواب عمّا يمكن أن يورد عليه ، فنقول ومن الله الاستعانه :

لا إشكال فى أنّ المقدّمه بناءً على ثبوت الملازمه كان وجوبها لأجل الغير وهو ذيهها ، كما لا إشكال فى كون وجوبها غيرياً لا نفسياً ، فحينئذٍ كما يكون ذلك موقوفاً عليه للغير، كان واجباً له أيضاً، وإن لم يكن كذلك، فلا وجوب له حينئذٍ قضيهً لغيريه وجوبها ، فيعدّ الإتيان بما لا يرتبط بذيهها أصلاً . غايه الأمر إمكان كونها مقدّمه لا أثر له فى جعلها واجباً، لأنّه قد عرفت كون وجوبها لأجل

وجود الغير .

نعم ، كان التوقف الموجب لتحقيق الوجوب أمرٌ واقعيّ تابع لنفس الأمر، لا لما علمه أنه موقوفٌ عليه ، إذ ربما يمكن أن يزعم بكونها موقوفه عليها مع عدم كونها كذلك في الواقع، فلا وجوب لها ، كما قد ينعكس ويكون واجباً وهو لا يعلم، وقد علمت سابقاً وجه التفاوت بين صورتى العلم والجهل فى التجزى وعدمه وتحقيق العصيان للأمر الغيرى وعدمه .

وبالجملة: فثبت من خلال ما ادّعيناه كون المقدمه الموصله المشيره إلى ما هو فى الواقع والخارج، موصله واجباً لا مطلقاً .

والدليل: ويدلّ عليه - مضافاً إلى شهاده الوجدان كما ادّعاه كثيراً ممّن خالفنا فى أصل الدعوى - أمور :

الأمر الأول : أنّ الحاكم بثبوت الملازمه بين وجوب ذبيها ووجوبها ليس إلا العقل، وهو لا يحكم بالوجوب أزيد ممّا هو واقع فى سلسله علل وجود ذى المقدمه، بحيث يكون وجودها ملازماً لوجود الواجب فى الخارج ، وأمّا ما ليس كذلك فلا وجوب له أيضاً .

الأمر الثانى : أنّ العقل لا يأبى عن تصريح الأمر بعدم إرادته غير المقدمه الموصله ، بل قد يجوز النهى عنه لعلّه أخرى ، مع أنّه لو كان واجباً لما جاز ذلك التصريح ولا النهى ، إلا أن تكون جهه النهى أهمّ من غيرها ، فعدم امتناع العقل عن ذلك بنفسه دليلٌ على عدم الوجوب ، كما يمتنع ذلك عقلاً بالنسبه إلى المقدمه الموصله ، فيدلّ على كونها واجباً ، إلا أن يزاحمها بأمرٍ أهمّ ، فهو شىءٌ آخر خارج عن الغرض .

ولا يذهب عليك أنّ صاحب «المحاضرات» جعل جواز التصريح بعدم الإرادة، مع التصريح بالنهاى عنه وجهين مستقلين ، ونسب الثانى منهما إلى السيد الطباطبائى صاحب «العروه» ، ولكنّ الإنصاف كون الملاك والمناطق فى الموردين هو شىء واحد، وهو عدم تعلق الوجوب لذلك الغير الموصل .

وإن نقل الإشكال عن صاحب «الكفايه» للثانى منهما فقط، وهو أنّه خارج عن مورد الكلام فى المسأله ، فإنّ محلّ الكلام كان فى المقدمات المباحه فى أنفسها . وأما إذا كان بعضها محرّماً، فعدم اتّصاف المحرم بالوجوب الغيرى، إنّما هو لوجود مانع ، لا لأجل عدم المقتضى له . فعلى هذا لا يعدّ نهى المولى عنه على أنّها لا تقتضى الاتّصاف بالوجوب ، إذ من المحتمل أن يكون عدم الاتّصاف لوجود مانع عنه فيه ، لا لأجل عدم الاقتضاء .

هذا وقد ذهب صاحب «المحاضرات» إلى اعتباره من الإشكالات المتينه.

مع أنّه مخدوش جدّاً ، لوضوح أنّ الغرض من هذا الدليل، بيان جواز النهى عن غير الموصل، من دون أن يمنعه مانع من وجوبها من باب المقدمه، كما كان كذلك فى المقدمه الموصله ، فجواز النهى عنه دون غيره، دليلٌ على عدم كونه واجباً لأجل المقدميه .

نعم ، وجود هذا المانع عن النهى فى الموصله، إنّما يكون فيما إذا كان أمر ذيهما أهمّ من النهى الواقع فيه ، وإلاّ لما كان وجوبه لأجل المقدميه أيضاً مانعاً عن تعلق النهى به، وهو واضح .

وبالجملة : كون المقدمات من الأمور المباحه، أو من المنهى عنه، لا تكون مؤثّره فى المقدمه الغير الموصله، بخلاف الموصله حيث تؤثّر فيها من جهه أنّ



وجوبها صحيح في المباحه منها ، والمنهى عنه الذى كان مهمماً بالنسبه إلى أمر ذيهها لا الأهم، وإلا يمنع عن تعلق الوجوب به لوجود مانع فيه، لا لأجل عدم المقتضى .

فما ذكره صاحب «الكفايه» واستجوده صاحب «المحاضرات» كان صحيحاً في خصوص هذا القسم وهو الأهم، دون ما ذكرهما من المقدمه الغير الموصله .

الأمر الثالث : لا يخفى أنّ هناك فرق واضح بين القوانين الجعليه من الأحكام الشرعيه، وبين الأحكام العقليه ، حيث أنّ الأولى يصحّ فيها جعل الحكم على عنوان يمكن أن يترتب عليه الغايه لا- على نفس وجود الغايه والملا-ك، لجهل المكلف بما هو الملا-ك والمناطق ، كما ترى من جعل الحكم على الصلاه التى هى عبارته عن مجموعه من الأفعال مع جهل العباد بالملاك الواقعى المترتب عليها.

هذا بخلاف الأحكام العقليه، فإنّ الحكم يترتب لخصوص ما كان فيه الملا-ك والمناطق، ولا يتعلّق لغير ما فيه ذلك ، بل قد يستحيل ذلك باعتبار قيام العقل بتحليل ما هو دخيل فيه عمّا ليس فيه كذلك ، ولذلك اشتهر وقيل بأنّ الجهات التعليليه فى الأحكام العقليه ترجع إلى الحيثيات التقييديه ، فحينئذ إذا كان الملا-ك فى شىء موجوداً دون الآخر، يتعلّق الحكم بما فيه الملاك دون الفاقد له، وإلا لزم الحكم بجواز صدور حكم العقل بلا ملاك ومناطق ، وهو مُحال.

إذا عرفت هذه المقدمه، نقول:

لا إشكال بأنّ المقدمه الموصله تتضمّن الملاك والمناطق وهو ترتب ذيهها عليها ، فيصحّ الحكم بوجوبها عقلاً ، وأمّا ما ليس فيه التوصل إلى ذيهها، لو كان واجباً للزم حكم العقل بوجوب شىء ليس فيه الملاك والحيثيه، وهو محال، كما قد

عرفت ، هذا .

ولكن لا- يخفى أنّ هذا الدليل لا- يثبت إلا- وجوب المقدمه الموصله عقلاً لا شرعاً ، إلاّ بناءً على القول بثبوت الملازمه بين الوجوب العقلي والشرعي ، أى كلّما حكم العقل بوجوبه حكم به الشرع أيضاً كذلك ، وقلنا بعدم الفرق فى ثبوت الملازمه بين الوجوب النفسى والغيرى ؛ يعنى إن قلنا بالثبوت فيثبت الوجوب الشرعى الغيرى أيضاً من جهة ثبوت وجوبه الغيرى العقلى ، وإن لم نقل بالملازمه ففى كليهما كذلك .

أقول: إذا تأملنا فى هذا الدليل المسمى بالدليل الثالث، فإنّه يمكن إرجاعه إلى الدليل الأوّل بحيث يكون الثالث تفصيلاً للدليل الأوّل المجمل، أى كأنّه قد ذكر فيه جهه حكم العقل بوجوب الموصله دون غيرها، كما لا يخفى .

فإذا ثبت بالأدله السابقه وجوب المقدمه الموصله لا مطلقاً، فعندئذٍ قد أورد عليه إشكالات متعدده ومحاذير عديده ، بل قد ادعى استحاله بعضها، فلا بأس بذكرها ومحاولة الجواب عنها .

الإشكال الأوّل : هو الذى تعرّض له المحقّق النائينى قدس سره بقوله:

إنّ قيد التوصل هل هو قيد للوجوب أو للواجب، وفى كليهما إشكال لأنّه:

لو كان قيداً للوجوب، فيلزم أن يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجوب المقدمه، لأنّ قيده التوصل إنّما تحصل بحصول ذى المقدمه ، وهو كما ترى أردأ من طلب الحاصل، إذ يلزم أن يتأخّر الطلب عن وجود المقدمه، ومن وجود ذيهما المتأخّر عن وجودها .

وإن كان قيداً للواجب كما صرح بذلك صاحب «الفصول» قدس سره ، فيرد عليه:

أنه يلزم حينئذٍ أن يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجود المقدمه، وإن لم يكن من شرائط وجوبها، إلا- أنه لا- فرق فى الاستحاله، ضروره أنه لا- يعقل أن يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجود المقدمه، لاستلزامه الدور، فإنه يلزم أن يكون وجود كل من المقدمه وذى المقدمه متوقفاً على الآخر)، انتهى موضع الحاجه (١).

وفيه: الإشكال غير وارد، سواء قلنا بكون التوصل قيداً للوجوب أو للواجب .

فأما على الأول: فلأن معناه ليس كون تحقق الوجوب للمقدمه متأخراً فى الخارج عن ترتب ذى المقدمه عليها، كما فرضه وأورد على ما فرضه، بل المقصود أن الوجوب مترتب على المقدمه قبل وجود نفسها فضلاً عن ذيها، إلا أنه بما كان فى الواقع موصله إلى ذيها، وكان ذلك معلوماً فى الواقع ونفس الأمر، يكون مقدمه ولو لم يعلمه المكلف، نظير الشرط المتأخر فى وجوب العباده، كغسل المستحاضه فى الليله اللاحقه، حيث يكون شرطاً لصحة صوم يوم السابق، وكالإجازة اللاحقه حيث تكون شرطاً لتحقيق وجوب الوفاء بالعقد السابق، فما يحصل الشرط فى موضعه، كان المشروط من أول الأمر حاصلًا، وإن كان لا يعلمه الإنسان وجوده خارجاً .

كما قد ينعكس الأمر، بأن يزعم ويطمئن وجوده فى موضعه وترتبه عليه، ويتخيل وجوبه، ولكن فى الواقع لا يكون واجباً، لعدم الوصول إليه من جهه تحقق

الموت قبله، أو زوال التكليف بعارض وأمثال ذلك ، وقد عرفت ممّا سابقاً بما لا مزيد عليه بأنّ علم المكلف وجهله لا يكون دخيلاً إلاّ في تنجّز الحكم عليه وعدمه، لا في أصل وجود الحكم وعدمه .

هذا لو قلنا بقيديّه التوصل للوجوب، فضلاً عن الواجب، فلا يستلزم محذوراً أصلاً، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يُقال: بأنّ التوصل لم يكن على نحو الشرطيّه والقيديّه ، بل كان على نحو القضيّه الحيثيه ؛ بأن يكون وجوب المقدمه ثابتاً في حال تحقّق الإتيان بها في الخارج لا مطلقاً حتّى لا يرد عليه ما توهم وروده في القيديّه والشرطيّه .

وأما على الثاني: فهو أيضاً قد أُجيب عنه بما ذكرناه في الواجب، باعتبار أنّه أسهل عن الوجوب في الإشكال ؛ لأنّ من الواضح أنّه يكون على نحو الشرط المتأخّر للواجب وهو المقدمه ؛ أي المقدمه المترتبه عليها ذيهما واجبه .

وأما إشكاله باستلزامه الدور، للزوم توقّف وجود كلّ من ذى المقدمه والمقدمه على الآخر .

فمدفوع، لاستلزام ذلك فيما إذا فرض كون الواجب - وهو وجود المقدمه - أو نفس الوجوب تحقّق بعد وجود ذى المقدمه المترتبه على المقدمه كما فرضه . وأمّا إذا قلنا بوجود الوجوب أو وصف الواجب بوجود المقدمه، فإنّه لا دور حينئذٍ كما لا يخفى .

نعم ، قرّر صاحب «المحاضرات» الدور بتقريب آخر غير ما في «الفوائد» حيث يقول في بيان ذلك:

(إنّ تخصيص الوجوب بخصوص الموصله يستلزم أحد محذورين :

إمّا الدور أو التسلسل ، وكلاهما محال .

أمّا الأوّل: فلأنّ مرجع هذا القول إلى كون الواجب النفسى مقدّمه للمقدّمه، لغرض أنّ ترتّب وجوده عليها قد اعتبر قييداً لها ، وعلى هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسى ناشئاً من وجوب المقدّمه، وهو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدّمه على الفرض إنّما نشأ من وجوب ذى المقدّمه ، فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار) ، انتهى محلّ الحاجه (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بأنّ توقّف وجوب المقدّمه على وجوب ذىها أمرٌ مسلّم، لكون وجوبها ترشّحياً ومتولّداً منه ، وأمّا وجوب ذى المقدّمه لا يكون موقوفاً على وجوب المقدّمه، حتّى يوجب الدور ، بل وجوبه موقوف على قيام الدليل عليه.

نعم ، وجود ذى المقدّمه فى المقدّميه، يكون موقوفاً على وجوب المقدّمه على فرض المتوهّم، يعنى لو أغمضنا عمّا ذكرنا من فرضنا على نحو الشرط المتأخّر ، وإلاّ لما كان وجوده أيضاً موقوفاً على وجوبها ؛ لأنّ وجوبها على ما افترضنا كان متحقّقاً قبل تحقّق وجود ذى المقدّمه وترتّبه عليها .

وثانياً: أنّه يكون وجوب ذى المقدّمه بعنوان المقدّميه للمقدّمه متأخراً عن وجوب نفس المقدّمه ، كما أنّ وجوبها بنفسه متأخّر عن الوجوب النفسى لذى المقدّمه ، فذى المقدّمه يكون مركزاً للوجوبين فى المرتبتين، إذ فى المرتبه السابقه كان وجوبه نفسياً ، وفى المرتبه اللاحقه عن وجوب المقدّمه كان وجوبه غيرياً ،

فلا مانع من جمع الوجوبين النفسى والغيرى فى شىء واحد، وهو وجوب ذى المقدمه ، فلا دور لتأخر رتبه الوجوبين .

هذا تمام الكلام فى الإشكال الأول وهو الدور بتقريبه .

الإشكال الثانى : أنه لو كانت المقدمه الموصله واجبه، لزم التسلسل.

قال صاحب «فوائد الأصول» فى تقريب ذلك:

(مضافاً إلى أنه يلزم القول بمقدميه الذات أيضاً، فإنَّ المقدمه حينئذٍ تكون مركبه من أمرين ، أحدهما : الذات ، والآخر : قيديّه التوصل ، ولو على وجه دخول التقييد وخروج القيد، فتكون الذات مقدمه لحصول المقدمه المركبه، كما هو الشأن فى جميع أجزاء المركب، حيث يكون وجود كل جزء مقدمه لوجود المركب، مثلاً لو كان الضوء الموصول إلى الصلاه مقدمه ، أو السير الموصول إلى الحجّ مقدمه ، فذات الضوء والسير يكون مقدمه للضوء الموصول والسير الموصول، وإنما اعتبر قيد الإيصال فيه أيضاً لأنه يلزم التسلسل، ولا محيص بالأخره من أن ينتهى إلى ما يكون بالذات مقدمه، فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أول الأمر مقدمه لذيها من دون اعتبار قيد التوصل ) ، انتهى محلّ الحاجه .

ولقد أجاب عنه المحقق العراقى: (بأنه يمكن أن يدفع هذا بدعوى قصور الوجوب الغيرى حينئذٍ فى سرايته، وعوده إلى ذى المقدمه بعد سرايته منه إلى المقدمه، إذ حينئذٍ وإن كان ملاك المقدميه متحققاً فى ذى المقدمه، ولكنّه بعد قصور الوجوب الغيرى، وعدم قابليته لا يكاد اتّصاف ذى المقدمه إلا بوجوب واحد وهو الوجوب النفسى) ، انتهى كلامه (١).

ولكنه لا- يخلو عن إشكال ، أولاً- : لأنه إذا قلنا بأنّ المقدمه الموصله واجبه لا فرق في السرايه من الوجوب المتعلق لشيء إلى شيء آخر، الذى كان مقدمه لذلك الوجوب، بين كون الوجوب نفسياً أو غيرياً، إذ الغيريه لا تكون مانعه عن السرايه ، كما لا يخفى .

وثانياً : أنا لا نسلّم عدم قابليته ذى المقدمه بالاتّصاف بالوجوب إلاّ واحداً ؛ لأنه لا مانع من تعلّق الوجوبين، فيما إذا كان رتبتهما متفاوتين، ونوعهما متغايرين، وكون أحدهما نفسياً والآخر غيرياً .

نعم ، قد يشكل هنا من جهه أخرى، وهى أنّ هذا الوجوب بنفسه كان مترشحاً عن وجوب ذى المقدمه ، فكيف يمكن أن يرشّح وجوب آخر من هذا الوجوب المقدمى ولو بالواسطه، فيتعلّق بذى المقدمه، وإن كان هذا الوجوب غيرياً، فهو إشكال آخر، ستعرف جوابه إن شاء الله تعالى عن قريب .

والأولى فى الجواب هو أن يُقال:

أولاً : يمكن أن يُقال بأنّ المقدمه الموصله إلى الواجب النفسى، واجبه لا إلى الواجب الغيرى ، فعلى هذا لا يكون الإيصال إلى نفس المقدمه واجباً آخر حتّى يوجب التسلسل .

هذا هو الجواب الذى ذكره المحقّق الخمينى حفظه الله ، لكنّه لا يخلو عن تأمل .

وثانياً : أنّ وجوب ترتّب ذى المقدمه ليس إلاّ- عباره عن وجوب وجود ذى المقدمه، وهو بنفسه يعدّ واجباً ، فلا- يحتاج إلى وجوب آخر غيرى، حتّى يلزم منه التسلسل ، هذا إذا قلنا بصوره القيديه والشرطيّه .

مع أنك قد عرفت بإمكان أن يكون على نحو القضية الحيثية، فيكون عنوان الموصل عنواناً مشيراً إلى ما هو الموصل في الخارج، فلا يلزم شيئاً من تلك المحاذير، كما لا يخفى .

الإشكال الثالث: هو الذى طرحه صاحب «نهاية الأفكار» بقوله:

(لو كانت المقدمه الموصله واجبه، استلزم محذور تقدم الشيء على نفسه، وتأخره عنه رتباً، نظراً إلى ما هو المفروض من مقدمته المقيد لوجود ذى المقدمه، ومقدمته ذى المقدمه لتحقيق التقييد المزبور .

ثم قال بعد الجواب عن سائر الإشكالات : وأما الإشكال الثالث فله وجه ، بل لا محيص عنه لو قيل بمقدمته التقييد أيضاً كذات المقدمه، لما هو الواجب والمطلوب النفسى .

ولكنه ليس كذلك ، بل ولا يظنّ أيضاً التزام القائل بدخل حيث الإيصال والترتب فى الواجب به ، وذلك من جهه وضوح أنّ تمام همّه من أخذ الإيصال قيماً فى الواجب، إنّما هو إثبات أنّ موضوع الوجوب الغيرى ومعرضه، هى الذات الخاصه، دون الذات المجردة عن القيد المزبور، مع تسليمه لأنّ ما هو المقدمه وما فيه ملاك الوجوب الغيرى، عباره عن ذات المقدمه لا هى مع وصف التقييد بالإيصال، بأن كان للوصف المزبور دخل فى تحقق الواجب كما هو واضح) ، انتهى كلامه (١) .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، إذ قد عرفت ممّا سابقاً بأنّ إشكال تقدم الشيء



على نفسه إنَّما يلزم لو قلنا بكون الترتب بما له من الوجود في المتأخر، مأخوذاً جزءاً للتقييد، فيستلزم للمحال .

وأما إن قلنا على نحو الشرط المتأخر الذى كان هو موجود بالفعل، لو كان فى الواقع حاله كذلك، فلا يوجب ذلك ؛ لأنَّ المقدمه حينئذٍ كانت حاصله هاهنا إذا كان الترتب موجوداً ، فوجب هذا القيد لحصول المقدمه الموصله والخاصه، لا يوجب تقدّم الشيء على نفسه كما لا يخفى .

مضافاً إلى ما عرفت من أنه لو سلّمنا الإشكال، كان فى التقييد على نحو القيديه والشرطيّه، لا على نحو القضيّه الحيثيه .

فظهر من جميع ما ذكرنا صحه هذا القول أى بأن الموصله كانت واجبه، وعدم توجه إشكال لا يمكن الذب عنه .

وعليه، ثبت من خلال ما ذكرناه:

١ - أن المقدمه الموصله واجبه لا ذات المقدمه، كما يقول به صاحب «الكفايه» رحمه الله .

٢ - كما لا تكون المقدمه بقصد التوصل واجبه ، كما نسب ذلك إلى الشيخ الأعظم قدس سره .

٣ - وظهر فرقه مع كلام صاحب «المعالم» حيث أنه يقول بأن المقدمه لمن يريد الفعل واجبه ، فيكون فى مرحله الوجوب والواجب، حيث يرجع القيد من الإراده وقصد التوصل إلى الأول فى الأول وإلى الثانى فى الثانى ، فالواجب - وهو المقدمه - يكون مقيداً بقصد التوصل، وإن كانت عبارته غير واضحه لاضطراب كلام الشيخ قدس سره فى تقريراته حيث يظهر من بعض كلامه:

تارةً: أنه أراد من ذلك بيان أن قصد التوصل دخيلٌ في جعل المقدمه مصداقاً للامتنان وعبادةً، حتى يترتب عليهما الثواب، فهو متين في غايه المتاننه ولا إشكال فيه ؛ لوضوح أنه لولا قصد التوصل والأمر لا يصير العمل عبادياً، وما لم يكن عبادياً لا يترتب عليه الثواب .

وأخرى : يظهر أو ينسب إليه أنه أراد من قوله، من لزوم قصد التوصل في وجوب المقدمه، اعتباره في حال المزاحمه مع حرام، كما إذا كانت المقدمه محرّمه - كالدخول في الأرض المغصوبه - حيث يكون مع قصد التوصل إلى الإنقاذ الواجب المتوقف على الدخول واجباً، لا ما إذا كان بدواعٍ أخر من التنزه واللعب .

هذا وقد نقل المحقق النائيني عن أستاذه السيد محمد الأصفهاني قدس سره أنه كان جازماً في إسناده إلى الشيخ بهذا الوجه ، ولكن المحقق النائيني كان متردداً في كونه استنباطاً عن السيد إذ كان نقله عن أستاذه السيد الشيرازي .

وكيف كان ، إن كان مقصوده هو هذا، ففيه بحثٌ وكلامٌ سيأتي الإشارة إليه عن قريب إن شاء الله تعالى .

وثالثه : ينسب إليه بأن مراده كان المقدمه الواجبه واجبه مطلقاً من دون تقييد بتلك القيود الماضيه إذا قصد التوصل بها إلى ذيه دون غيرها، سواء كان لها مزاحم أم لا ، وسواء كانت المقدمه من التعدييات أو من التوصليات .

أقول: فالآن نستعرض كلامه المنسوب إليه في القسم الأخير في تقريراته، وإن كان البحث في جميع احتمالات الثلاثه حسناً ، فنقول :

أمّا الوجه الأول: فقد عرفت صحته، إلا أنه حينئذٍ لا يكون مرتبطاً بما نحن بصدده، وكان هذا الحمل من أحسن المحامل، ويناسب مع وجاهه الشيخ قدس سره

وخبرته فى العلم والكمال .

وإن أراد الوجه الثانى: بأن يكون مقصوده أنّ المقدمه إذا كانت مباحه فتكون مطلقها واجبه، لأنّ وجوبها لمجرد توقّف واجب عليها، وكان ما يتوقّف عليه هو الذات ، وحيث لم تكن الذات مقتضيه لشيء ، بل لا اقتضاء فيها على الفرض، فتكون الذات واجبه من دون اعتبار قصد التوصل ؛ لأنّ اللامقتضى لا يزاحم مع ما فيه الاقتضاء .

هذا بخلاف المقدمه المحرّمه، حيث أنّها كانت مقتضيه للحرمه، فتزاحم مع الوجوب الذى فيه الاقتضاء، فيقع التزاحم بين الاقتضائين ، فحيث كان اقتضاء الوجوب أهمّ، فيقدم ذلك على الآخر بشرط أن تكون المقدمه مأتياً بها بقصد التوصل، لا بقصد آخر مثل التنزّه واللعب والتصرّف فى ملك الغير عدواناً .

فلازم هذا التوجيه لكلام الشيخ نسبه التفصيل إلى الشيخ فى وجوب المقدمه، بين ما كانت مباحه فتجب مطلقاً، وبين ما كانت محرّمه فالموصله منها بالقصد واجبه ، هذا غايه ما يمكن أن يوجّه به لكلام الشيخ قدس سره .

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ ظاهر كلام الناسيين هذا القول إليه هو أنّ الشيخ قدس سره التزم بوجوب المقدمه بقصد التوصل مطلقاً، لا فى خصوص مورد مزاحمته مع الحرام، كما يظهر ذلك عند ملاحظه كلامهم .

وثانياً: أنّ ملاحظه وجود التزاحم وعدمه، كان فرع إثبات ما هو الواجب من المقدمه أولاً، بأنّه هل كانت بذاتها واجبه أو بقصد ما يتوصل إليها، لعدم تأثير وجود الحرام وعدمه فى أصل ما هو الملاك فى وجوب المقدمه ؛ لأنّه:

إن كان ملاكها موجوداً فى ما كان حراماً، فالوجوب فيه ثابت، سواءً كانت

المقدّمه من أجل أمر آخر حراماً أم لا .

وإن لم يكن فيه ملاك المقدميه ثابتاً، فلا يكون واجباً، سواءً كانت محرّمه أم لا .

فالتفصيل المذكور المنسوب إليه ليس في محله .

وثالثاً : بأنّ وجوب المقدّمه في صورته الحرام، وإن كان له مزاحماً، إلا أنّ المزاحمه الواقعه بين وجوب الإنقاذ، الموقوف على دخول ملك الغير، وبين حرمة الدخول لكونه تصرفاً في ملك الغير، لا- يكون موقوفاً على وجود قصد التوصل له ، بل هذه المزاحمه متحقّقه بأصل جعل الوجوب للإنقاذ، الموقوف على الدخول، وجعل الحرمة على الدخول المنطبق عليه التصرف في ملك الغير .

غايه الأمر ، لو قصد التوصل إلى الإنقاذ، كان بالنسبه إلى أمره ممثلاً ، وبالنسبه إلى النهي عن الدخول مبيّناً على ما هو المختار فيه من السقوط، لكونه مهمّياً ، أو كان موجوداً ، أو كان من قبيل جواز اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد، مع كفايه تعدّد الجبهه عن ذلك، فيكون حينئذٍ عاصياً بالنسبه إلى النهي عن الدخول، كما كان ممثلاً بالنسبه إلى الأمر الوجوبى .

وأما لو لم يقصد به التوصل بل قصد شيئاً آخر، فكان حينئذٍ عاصياً للأمر المتعلّق للإنقاذ وللنهي أيضاً، لو لم نقل بسقوطه وكونه من باب الترتّب، حيث يكون النهي موجوداً في طرف المهمّ أيضاً، مع فرض عصيان الأمر بالأهمّ ، أو عدم العصيان لو لم نقل بالترتّب، وقلنا بسقوط النهي حينئذٍ .

فما ذكره من التوجيه المذكور لا يُسمن ولا يُعنى عن جوع، كما لا يخفى .

وأجاب عنه رابعاً صاحب «المحاضرات» بقوله : وغير خفى أنّ المزاحمه في

الحقيقه إنّما هي بين الحرمة النفسية الثابتة للمقدمه، وبين الوجوب النفسى الثابت لذيها، وإن لم نقل بوجوب المقدمه أصلاً، فالتراحم فى المثال المزبور إنّما هو بين وجوب إنقاذ الغريق، وحرمة التصرف فى الأرض المغصوبه، سواء كانت المقدمه واجبه أم لا .

وبكلمه أخرى : أنّ التراحم المذكور لا- يتوقف على القول بوجوب المقدمه، فإنّه سواء قلنا بوجوبها مطلقاً، أو فى خصوص الموصله منها، أو ما يقصد به التوصل إلى الواجب، أم لم نقل به أصلاً على الاختلاف فى المسأله ، فالتراحم بينهما موجود، انتهى موضع الحاجة (١).

ولا- يخفى ما فيه من الإشكال : لأنه لولا وجود المقدميه فى الطريق الواقع فى الأرض المغصوبه، لما كاد أن يقع التراحم أصلاً بين وجوب الإنقاذ وحرمة التصرف فى ملك الغير ، فلا بدّ أن يكون الدخول مقدمه، فإذا صارت كذلك، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بوجوبها، لأجل وجوب ذيها ولو عقلاً لو لم نقل بذلك شرعاً . فإذا كانت واجبه لأجل الإنقاذ تحقّق التراحم، وإلا لولا وجوبها ولو عقلاً لزم حينئذٍ جواز تركها، فضلاً عن وجوب تركها لأجل الحرمة .

ومع جواز الترك وتركها يعجز عن القيام بالإنقاذ، سواء كان تركها واجباً لأجل الحرمة أم لا ، فقبل تحقّق وجوب الترك لأجل الحرمة، كان غير قادر لفعل الإنقاذ وهو باطل قطعاً ، لوضوح أنّ العقل حاكم بالوجوب لتحصيل الإنقاذ، فيكون التراحم حينئذٍ حاصلًا، فيقدم الأهمّ على المهمّ .

وخامساً : أنّ ما هو المقدمه فى الواقع، أى ما كانت موصله إلى الإنقاذ كان واجباً ، سواء قصد التوصل به إلى الواجب أم لم يقصد ، وسواءً كان عدم قصده لأجل عدم التفاته إلى مقدميته أو لأجل الإعراض عنه حتى يكون عاصياً عن التكليف، لو كان فى الواقع قادراً على الإتيان ولم يأت به ، أو متجرباً لو لم يكن فى الواقع قادراً لأجل تحقق مانع من الموت، أو عروض عارضٍ آخر .

وكيف كان ، فقصد التوصل لا يكون دخيلاً فى إيجاد المزاحمه فى المقدمه المحرمه، كما عرفت توضيحه.

هذا كله بالنسبه إلى الاحتمال الثانى لكلام الشيخ قدس سره وتوجيه مرامه ومقصوده .

وإن أراد الاحتمال الثالث: وهو كون قصد التوصل مطلقاً دخيلاً فى وجوب المقدمه، كما هو الظاهر من كلام الناسيين إلى الشيخ قدس سره .

ففساده أوضح من أن يخفى لمن كان له أدنى تأمل، فضلاً عن مثل الشيخ الأنصارى قدس سره الذى هو يعدّ فى المرتبه العاليه من العلم والكمال.

وعلى كلّ حال، يظهر جوابه ممّا ذكرنا فى سابقه، بأنّ قصد التوصل لا يكون دخيلاً فى وجوب المقدمه ، فلا بأس بأن نوضح ذلك بأزيد ممّا ذكر وهو:

إنّ المقدمه لو كانت من الأمور والعناوين القصديه كالتعظيم والتأديب فلدخاله القصد فيه وجه ، ولكنها ليست كذلك ؛ لأنّ الذات الخارجيه عن المقدمه بحسب ما تقع فى الخارج موصله تكون واجبه، سواءً قصد بها ذلك أم لم يقصد ، وفى مثل ذلك لا يمكن أن يكون القصد محققاً لوجوبه كما لا يخفى، وحيث لا دليل آخر يدلّ على لزوم قصد التوصل فى وجوبه، فكيف يمكن الذهاب إلى هذا القول؟

مع أنا نشاهد كثيراً أنّ المقدمه تتحقق من دون أن يكون حال الإتيان قاصداً للتوصل إلى ذبيها ، فهذا أدلّ دليل على العدم كما لا يخفى .

نعم ، قد يوجه كلام الشيخ بتوجيهين آخرين لتصحيح كلامه ، والموجه هو المحقق الأصفهاني في «نهايه الدرايه» قال ما خلاصته:

(لا يخفى أنّ الوجه في اعتبار قصد التوصل في مصداقيه المقدمه للواجب، مركّب من أمرين :

الأمر الأول: أنّ الحثّيات التعليقيه في الأحكام العقليه راجعه إلى التقيديّه ، فإذا كانت مطلوبيه المقدمه لا لذاتها، بل لحيثيه مقدميتها والتوصل بها، فالمطلوب الجدّي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي، هو نفس التوصل .

ومن البين أنّ الشيء لا يقع على صفة الوجوب، ومصداقاً للواجب بما هو واجب ، إلّا- إذا أتى به عن قصد وعمد، حتّى في التوصّيات، لأنّ البعث تعديداً كان أو توصّلياً لا يتعلّق إلّا بالفعل الاختياري ، فالغسل الصادر بلا اختيار، وإن كان مطابقاً لذات الواجب، ومحضاً لغرضه ، لكنّه لا يقع على صفة الوجوب ؛ أي مصداقاً للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بمثله ، فكيف يكون مصداقاً له ، فاعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمه على صفة الوجوب مطلقاً، كان من جهه أنّ المطلوب الحقيقي بحكم العقل هو التوصل .

الأمر الثاني: أنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجباً، فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختيار لا يقع مصداقاً للواجب، وإن حصل عنه الغرض مع عدم القصد والعمد إليه) ، انتهى كلامه (١).

ولكن يرد عليه بما فى الأوّل : بأننا وإن سلّمنا كون الغرض الجدّى والمطلوب الحقيقى للحكم العقلى، توصيليه المقدمه إلى المطلوب وذى المقدمه، بحيث لولا- ذلك لما صارت المقدمه واجبه، إلا- أنه لا يوجب ولا يقتضى كون صيروره المقدمه مصداقاً للواجب، أن يأتيها بقصد التوضيل، بحيث لو لم يقصد كان محصياً للغرض دون الواجب، مع أنه من الواضح أنّ مصداقيتها للواجب لم تكن إلا لتحصيل الغرض، فكيف يمكن التفكيك بينهما بحصول الغرض بذلك دون الواجب .

نعم، يصحّ هذا التفكيك بين كونه مصداقاً للواجب، وبين كونها عباده يترتب عليها الثواب، إذ مع قصد التوضيل إلى ذى المقدمه وقصده امتثال الأمر تصبح عباده مستحقّه للثواب، ومصداقاً للواجب، وأما لو لم يقصد فلا تصبح عباده وإن صدق عليه الواجب، فحصول التوصل إلى ذىها بواقعه موضوع لمصداقيه الواجب، سواء قصده أم لم يقصده .

مضافاً إلى أنّ الوجوب الذى نبحت فى أطرافه، على فرض ثبوت الملازمه، كان وجوباً شرعياً والحاكم لوجوده العقل، لا الوجوب العقلى بمعنى اللابدئيه، فهو ممّا لا- خلاف ولا إشكال فى لزومه؛ لعدم إمكان الحكم بوجوب ذىها من دون وجوب مقدمته، فحينئذ يصير الوجوب المتعلق على المقدمه من الأحكام الشرعيه، حيث لا تكون الحثيات التعليليه راجعه إلى التقيديّه، بل الحكم يتعلّق بما هو الواجب بالعمل الشائع الصناعى عن الواجب، وهو ذات المقدمه بما أنّها موصله فى الخارج إلى ذىها، كما أوضحناه سابقاً .

وأما عن الثانى: فبأنه إذا عرفت فى الجواب عن الوجه الأوّل، أنّ التوصل بعنوانه لم يكن واجباً بل بحمله الشائع الصناعى كان واجباً، فلا نحتاج فى جعل



ذلك مصداقاً للواجب قصد هذا العنوان عن عمدٍ واختيار ، بل الملاك هو الوصول إلى ما هو المقصود، وهو وجود ذى المقدمه . غايه الأمر ، حيث كان التكليف من جمله شرائطها هي قدره على الإتيان ، فكان الاختيار والعمد دخيلين فيها، فإذا فرض أنه كان فى الخارج قادراً على ذلك ، فالتكليف متوجه إليه، وإن لم يكن المكلف حين الامتثال والإتيان ملتفتاً إلى اختياره . بل كان غافلاً عن كون ذلك محصياً للغرض، ومقدمه لمطلوبه ؛ لأن الملاك فيه موجود ، فيكفى فى فعله ذلك توجه التكليف إليه ولو لم يقصد التوصل بذلك . وقد عرفت الآثار المترتبة على قصده والتفاته، من الامتثال والعصيان والتجزي فى موارد المتصوره، فلا نعيدها حذراً من الإطناب وخوفاً من الإطاله .

وبالجمله: ثبت بحمد الله أن المقدمه الموصله واجبه بعنوانها المشير إلى فردها الخارجى، دون لا ذات المقدمه، ولا هي مع قصد التوصل .

## فى الثمرات المترتبة على وجوب المقدمه وعدمه

بحث عن الثمرات المترتبة على وجوب المقدمه وعدمه

أقول: رتب الأصوليون على كون المقدمه الموصله أو غيرها واجبه أو غير واجبه، ثمرات لا بأس بذكرها، والنظر إليها من الصحه والفساد، وذكر ما يمكن أن يستدل به لإثبات الثمره عليها .

فنعول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان :

الثمره الأولى: جعلوا صحه العباده التى وقعت ضدًا لواجب أهم كإزاله النجاسه عن المسجد ثمره، على فرض كون المقدمه الموصله واجبه ، بخلاف ما لو كانت المقدمه المطلقه واجبه، حيث تكون العباده - كالصلاه فى الفرض المزبور - فاسده .

وجه ذلك: لأن الضدّ وهو الإزاله إذا كان واجباً مطلقاً، فيكون ما هو ضدّه المطلق أيضاً حراماً ، وضدّه المطلق عباره عن فعل الضدّ - ومنه الصلاه - فتكون منهيّاً عنها ، والنهى المتعلّق بالعباده يوجب الفساد .

هذا ، بخلاف ما لو قلنا بمقاله صاحب «الفصول» قدس سره من كون المقدمه الموصله واجبه ، فعلى هذا لا يكون ترك المطلق حراماً ، بل الترك الذى لا يوجب الوصول يكون حراماً ، فالترك حينئذ يكون له فردان :

تارة: ينطبق عليه فعل الضدّ، وهو الصلاه.

وأخرى : ينطبق عليه غيرها من سائر الأضداد الخاصه، من الأكل والشرب والنوم .

فحينئذ إذا كانت الإزاله واجبه لأهميتها، فيكون ترك الضدّ واجباً ، ولكنه

ليس مطلق الترك واجباً ، بل الترك الموصل إلى الإزالة ، فمن لم يأت بالإزالة ولو ترك الصلاة، فلا تكون الصلاة حينئذٍ منهيّاً عنها، لأجل أن تركها لا تكون فاسده .

وهذه ثمره مهمّة فقهيّة مترتبه على هذين القولين، قد ذكرها صاحب «الفصول» في كتابه، والتزم بمقتضاها بصحّح العباده عند مزاحمتها لواجب أهمّ.

قال الشيخ الأنصاري: في معرض ردّه عليه بما خلاصته:

(إنّ فعل الصلاة وإن لم يكن حينئذٍ نقيض الترك الموصل، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ونقيض الترك المطلق يكون ترك هذا الترك لا-الفعل، كما أنّ نقيض الترك الموصل الذي كان تركاً خاصّاً لا يكون فعلاً؛ لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ كما أنّ نقيض الأعمّ أخصّ، كما أنّ نقيض الإنسان وهو اللا-إنسان يعدّ أعمّاً من لا-حيوان، ولا-حيوان يعدّ أخصّاً من لا إنسان، لأنّه ربما يصدق في بعض الموارد لا إنسان ولا يصدق عليه لا حيوان، كالحیوان غير الناطق .

وعلى كلّ حال، فنقض الترك الموصل يكون أعمّ من الفعل؛ لأنّ نقيض الترك الموصل عبارته عن ترك الترك الموصل، وترك الترك الموصل له أفراد من الأكل والشرب والنوم ومنها الصلاة، فالصلاة تكون أحد أفراد النقص المنهى عنه، ومعلوم أنّ النهى عن الكلّي يسرى إلى أفرادها، فتكون الصلاة منهيّاً عنها، غاية أنه لا بخصوصها، بل بما أنّها أحد أفراد النقيض الواجب .

والحاصل: لو كان مطلق ترك الصلاة واجباً بالوجوب المقدمي لإزالته النجاسه عن المسجد، فنقيض مطلق الترك ترك هذا الترك، وهو متّحدٌ خارجاً مع فعل الصلاة، فتكون الصلاة بما أنّها نقيض الترك الواجب منهيّاً عنها .

وأما لو كان الترك الخاصّ واجباً أي الترك الموصل للإزاله، فنقيض الترك

الموصل، هو ترك ترك الموصل، وهو الذى يكون منهيًا عنه، لكونه نقيض الواجب، وترك الترك الموصل المنهى عنه له أفراد منها الصلاة، فلا فرق فى فساد الصلاة حيثُذ بين أن نقول مطلق الترك واجب، أو خصوص الترك الموصل، بعد البناء على مقدّمته ترك أحد الضدين لفعل الضد الآخر.

وبالجملة: فما ذكره من الثمره بين القولين ليس بصحيح، بل العباده فى كلا الوجهين باطله إذا وقعت طرفاً للضد، وقلنا بوجوب المقدمه واللاقضاء). انتهى كلامه (١).

قال المحقق الخراسانى: فى معرض ردّه لكلام الشيخ وإثباته للثمره المذكوره:

(قلت: وأنت خير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل فى الأوّل - والمقصود هو الترك الخاص - لا يكون إلّا مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تارة، ومع الترك المجرد أخرى، ولا يكاد يسرى حرمة الشيء إلى ما يلزمه، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً.

نعم، لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل فى الثانى، فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه، لا- ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً فلا- محاله يكون الفعل منهيًا عنه قطعاً، فتدبر جيّداً، انتهى كلامه (٢).

١- مطارح الأنظار للشيخ: ص ٨٠ وفى قوامع الفضول: ١٥٢ تقريرات الشيخ قدس سره.

٢- كفايه الأصول: ج ١ / ١٩٣.

ووافق في ذلك المحقق النائيني في «فوائده»<sup>(١)</sup> وتبعه على ذلك الخوئي والخميني حفظهما الله .

والتحقيق أن يُقال: وضوح صحّحه هذا الفرق بين القولين وعدمها، موقوف على إثبات مقدمات لا بأس بالإشارة إليها :

المقدّمه الأولى: قيام الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب مقدّمته كما هو المفروض .

المقدّمه الثانيه : ممنوعيته كون ترك الضدّ بنفسه مقدّمه لفعل ضدّ آخر، كما سيأتى بحثه إن شاء الله في مبحث الضد ؛ لأنّ ما يكون موجباً لترك الواجب الأهمّ، ليس هو فعل الضدّ الآخر، حتّى يكون ترك الضدّ مقدّمه لفعل الواجب ، بل الموجب لتركه هو الصارف والإعراض عن إتيان الواجب، الذى كان مقدّمماً على فعل الضدّ، فيكون ترك الواجب مستنداً إلى الصارف قبل استناده إلى فعل الضدّ، فيكون الصارف والإعراض حراماً لا نفس الفعل الخارجى الواقع بعد الصارف ، وتفصيل ذلك موكول إلى محله .

المقدّمه الثالثه : لو سلّمنا كون المقدّمه واجبه ، وسلّمنا كون فعل الضدّ نفسه موجباً لترك الواجب الأهمّ، فيكون فعله حراماً ، إلّا أنّ فساد ذلك لو كان عباده موقوف على تسليم كون النهى الغيرى المتعلّق للعباده، كالنهي النفسى موجب لفسادها ، وإلّا لما أوجب حرمة الغيرى مع تسليمه مؤثراً فيما هو المقصود، كما لا يخفى .

المقدّمه الرابعه: وهى العمده والمقصود الأعلى، هى أن يكون متعلّق النهى وما هو المتحقّق فى الخارج واحداً ذاتاً، ومتّحداً معه عيناً، وإلا لو لم يكن كذلك بل كان منطبقاً عليه عَرَضاً لا ذاتاً لما سرت الحرمة المتعلّقه به إلى ما هو الموجود فى الخارج .

توضيح ذلك: موقوف على بيان ما هو المراد من كلمه (النقيض) المشهوره على الألسنه بقولهم : اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال :

فنقول: والذى وقع تفسيره فى علم المنطق، واشتهر بينهم، هو أنّ نقيض كلّ شيء رفعه ، وهذا المعنى معنى عام يجرى فى جميع الموارد، من دون ذكر تفصيل فيما بين أن يكون متعلّق الرفع شيئاً عاماً أو خاصاً ، وبلا فرق بين:

أن يتعلّق الرفع بشيء وجودى وحقيقى، الذى كان إطلاقه عليه حقيقياً ؛ لأنّ رفع الشيء يستلزم تعلّقه إلى الوجود حتّى يناسب مع معناه وهو الرفع .

أو يتعلّق إلى عدم شيء، فيكون رفعه هو عدم عدمه، حيث يكون الإطلاق بالرفع فيه نوع من المسامحه والعنايه ؛ لعدم وجود شيء حتّى يلاحظ فيه الرفع ، فنقيض وجود زيد هو عدمه ، ونقيض عدم وجوده، هو عدم عدمه المنطبق بالعرّض على وجوده، لعدم إمكان اتّحاد عدم مع الوجود ؛ لإبائه حيثيه الوجود عن ترتّب عدم عليه ذاتاً .

نعم ، ينطبق عليه عَرَضاً أى عنواناً كالأمر الاعتباريّه، حيث يلاحظه الذهن بنحو عدم المضاف لا عدم المطلق ؛ لأنّ الثانى لا ميّز فيه ؛ إذ لا ميّز فى الأعدام من حيث عدم ، هذا بخلاف عدم المضاف، فإنّ له حظّاً من الوجود ولو ذهنياً بالإضافه إلى ما يضاف إليه ذلك عدم .

وكيف كان، فانطباق العدم على الوجود يكون عَرَضِيًّا .

فإذا كان الأمر كذلك، فلا اتّحاد بين الوجود والفعل مع العدم والترك ذاتاً ، ولا يتّحد معه خارجاً نحو اتّحاد الكلّي الطبيعي مع أفراده، حيث يكون اتّحاده ذاتياً، والسرايه في الحكم من الكلّي إلى أفراده، إنّما يكون في الكلّي الذاتى على أفراده، لا العَرَضى بعدم الاتّحاد فيه حقيقةً ، فلا منافاه بين الالتزام بحكم خاصّ للكلّي العَرَض دون فرد، أى بأن لا يكون متّصفاً بذلك الحكم، لعدم اتّحاده معه حقيقةً .

فبناءً على هذا، يلزم أن يكون التعبير بأنّ الوجود والعدم متناقضان تعبيراً مسامحياً لعدم كون الوجود نقيض العدم حقيقةً ، بل نقيضه هو عدم العدم ، ونقيض الشيء هو رفعه المساوق لهذا مع الوجود، أى ينطبق عليه عَرَضاً ، فحينئذٍ إذا فرضنا كون ترك الترك - المسمّى بعدم العدم - حراماً، لم يستلزم ذلك كون الوجود المنطبق عليه بالعرض حراماً أيضاً، لعدم الاتّحاد بينهما ذاتاً ، بلا فرق في ذلك بين كون الترك مفروضاً بنحو الإطلاق ، أو مفروضاً على نحو خاصّ، لعدم تأثير هذا التفاوت فيما هو المقصود منه .

كما لا فرق في عدم سرايه حكم الكلّي إلى أفراد العَرَضى، بين أن يكون للكلّي أفراد متعدّده أو منحصرّاً في فرد واحد ، لعدم دخاله التعدّد والوحده فيما هو المهمّ في المسأله .

فبناءً عليه يلزم أن لا تكون العباده كالصلاه مثلاً التى أصبحت مزاحمه لواجب أهمّ كالإزاله فاسده أصلاً ، لا على القول بكون التعدييه المطلقه واجبه، كما عليه صاحب «الكفايه» ، ولا على القول بكون المقدمه الموصله واجبه، كما عليه

صاحب «الفصول» ، ولو سلّمنا جميع المقدمات الثلاثه السابقه، لأنّ المقدمه الرابعه فيهما مفقوده، وهو الاتّحاد بين الكلّي وفردّه ذاتاً، حتّى يوجب السرايه فى الحرّمه، لما قد عرفت أنّ فعل الضدّ - وهو الصلاه - لا يعدّ نقيضاً لترك الصلاه، حتّى يُقال إنّ ترك الصلاه إذا كان واجباً للإزاله، فيكون فعلها حراماً لأنّه نقيضه . إذ قد عرفت أنّ نقيض ترك الصلاه هو ترك تركها، وهو يكون حراماً المنطبق هذا عَرَضاً على فعل الصلاه، والانطباق العَرَضى لا يوجب سرايه حكم التحريم منه إلى فعلها ، بلا فرق فى ذلك بين أن يجعل الترك المطلق مقدّمه للإزاله، أو ترك الموصول، كما عرفت توضيحه .

وبالجملة: فالقول ببطلان الصلاه مطلقاً - كما عليه الشيخ - أو بطلانه على مسلك صاحب «الكفايه» دون صاحب «الفصول»، ليس فى محلّه .

هذا إن قلنا فى النقيض أنّه عباره عن رفع الشىء، أعمّ من أن يكون الشىء وجودياً أو عدمياً بعدم المضاف .

أقول: ولكن فى المسأله احتمالان آخران، ذكر أحدهما المحقّق السبزوارى فى «المنظومه» فى الصفحه ٥٩ فى (غوص التناقض) فى قوله : (نقيض كلّ رفع أو مرفوع «تعميم رفع لهما مرجوع»):

بأن يكون المراد من الرفع القدر المشترك بين المبنى للفاعل كاللإنسان الذى كان رافعاً للإنسان، والمبنى للمفعول كالإنسان نقيضه لكونه مرفوعاً بالرفع ، فعلى هذا التقدير يكون كلّ من الوجود والعدم نقيضاً للآخر ، كما يساعد ذلك مع النسبه الموجوده، مثل التناقض الظاهر فى كونه من الطرفين ؛ أى إذا صدقت النسبه فى أحد الطرفين يصدق فى الآخر، نظير التضادّ والتمانع والتماثل .



أقول: وقد ردّ السبزواری هذا الاحتمال بقوله :

(تعميم رفع لهما برفع) لما قال بعضهم نقيض كل شيء رفعه ، وفهم منه التخصيص بمثل اللانسان ولم يشمل عين الشيء ، ولذلك بدّل بعضهم هذه الجملة بقوله (رفع كل شيء نقيضه) ، وبعضهم عمّم الرفع كما قلنا في صدر المسأله ، فلا نعيد .

أو يُقال باحتمال ثالث بأنّ الاصطلاح المعروف في بيان النقيض كان على ما هو عليه، من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، الصادق بحسب إطلاقه الحقيقي على نقيض الوجود، كما يدلّ ويشعر به لفظ الشيء عليه ونقيضه كان هو العدم، فليس النقيض إلاّ هذا. إلاّ أنّه حيث كان هذا الوصف من الأوصاف ذات الإضافه عند العرف ، فكذلك يطلق بالمسامحه نقيض العدم على الوجود ، مع أنّه ليس بنقيض حقيقه، لعدم كون العدم شيئاً حتّى يرفع ويصدق عليه النقيض ، فينضمّ إليه أنّ العرف يطلقون لكلّ من الوجود والعدم نقيضاً، ويجعلهما مقابلاً لهما في الحكم . بقى إذا صار وجود شيء واجباً فيكون عدمه حراماً ، وإذا كان عدمه وتركه واجباً فيقال إنّ وجوده كان حراماً ، فينتزع من ذلك الإطلاق أنّ التقابل بين عدم المطلق والوجود، هو تقابل الإيجاب والسلب ، فإذا كان أحدهما مشتملاً لحكم، فيكون نقيضه مشتملاً على حكم في مقابله ، فيلزم على هذا التقدير أن يكون الترك المطلق واجباً، فيكون نقيضه وهو فعل الضدّ وهو المسمّى بالصلاه حراماً، لكون التقابل حينئذٍ تقابل الإيجاب والسلب ، فيوجب فسادها، فيكون مركز النهى على هذا التقريب نفس وجود الصلاه، لا ما يلازمه، ولا ما يتّحد معه خارجاً وعيناً؛ لأنّه من الواضح أنّ عنوان ترك الترك أمرٌ عدميٌّ، لا يعقل اتّحاده ذاتاً مع أمر

وجودي حتى يقال بالسرايه في الحكم وعدمه .

هذا بالنسبه إلى الترك المطلق الذي كان مقدّمه للإزالة، وصار واجباً لها، فيكون نقيضه وهو فعل الصلاه حراماً بالتقريب الذي عرفته آنفاً .

وأما على القول بكون المقدمه الموصله واجبه لا المطلق: فيكون ترك الصلاه الموصول إلى الإزاله واجباً ، فنقيضه على الفرض الأول - من جعل كل رفع سواء تعلّق بالوجود أو العدم نقيضاً - يلزم أن يكون هو ترك الترك الموصول، فيصير كلام الشيخ الأعمش هنا صحيحاً، بأن ترك ترك الموصول يكون لازماً أعيناً للفعل والترك المجرد ، وليس الفعل بنفسه نقيضاً والترك المجرد نقيضاً آخرًا ؛ لأنّ نقيض الواحد لا بدّ أن يكون واحداً ، وإلاّ استلزم إمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما ؛ لأنّه لو فرض أنّه لا يكون آتياً بفعل من الصلاه ولا بترك الصلاه الموصول ، بل كان متلبساً بالترك المجرد ؛ أي ترك ترك الصلاه الموصول ، ولم يشتغل بشيء آخر، فإنّه قد ارتفع النقيضين ، وهو عدم الفعل وعدم الترك الموصول ، والحال أنّ ارتفاع النقيضين محال عند أهل المعقول ، فهو دليل على كون الفعل أحد فردي لازم النقيض ، وفرده الآخر هو ترك المجرد ، فيكون الانطباق حينئذٍ الترك الترك الموصول على الفعل عَرَضِيّاً لا ذاتياً ، نظير ما قلنا في الاحتمال الأول ، فلازمه صحّه العباده حينئذٍ في الموصله ، كصحتها في المطلقه على الاحتمال الأول أيضاً ، خلافاً لما التزم به الشيخ ، لأنّه ادّعى وحده الاستدلال في كلا الموردین .

غايه الأمر ، أنّه يدّعى بأنّ الملازمه يكفي في السرايه ، فيكون الحكم في كلا الموردین فساد الصلاه .

فالإشكال كان في المبني لا البناء ، وهو كفايه الاتّحاد العرضي للسرايه ، كما

قاله الشيخ، أو عدم الكفايه كما قلنا وبيناه .

وأما فى البناء من وحده الحكم فى الموردین، من كون الموصله واجبه أو مطلقه فى عدم صحه العباده على مبنى الشيخ، والصحه على مسلكنا كان صحيحاً كما لا يخفى .

وأما على القول بالاحتمال الثالث: بأن يكون النقيض مستعملاً لكل من الوجود والعدم بالتقريب الذى ذكرناه، فلا يكون نقيض ترك الموصّل، إلا نفس الفعل الذى يكون اتصافه بالعدم قهرياً، ويكون ترك الترك لازماً له، وهكذا ترك المجرد . فعلى هذا، ما ترتب عليه الحرمة بواسطة وجوب ترك الموصّل، ليس هو ترك الترك الموصّل، لعدم كونه نقيضاً ، بل المحرّم نقيضه وهو نفس الفعل، فيكون العمل حينئذٍ فاسداً لكونه متعلقاً للنهى حتى بناءً على الموصّليّه ، فلانزم هذا التقريب هو فساد العباده المزاحمه مطلقاً، سواء قلنا بكون المقدمه الموصله واجبه أو مطلقه .

أقول: ولكن حيث قد عرفت عدم تماميه بعض المقدمات الأربعة، كما سيأتى البحث عنه فى محلّه إن شاء الله، فنقول بصحه العباده فى كلا التقديرين، ولا تكون الثمره المذكوره ثمره على اعتقادنا على كلّ تقدير، كما لا يخفى ، فنحن نوافق الشيخ فى بعض الفروض والتقاير دون بعض ، والله العالم .

الثمره الثانيه: من الثمرات المترتبه على ثبوت الملازمه ووجوب المقدمه، هو براء النذر بالإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها، فيما إذا تعلق النذر بإتيان فعل واجب ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، حيث لا يحصل البرء إلا بإتيان واجب نفسى .

أقول: ولكن لا يخفى ما فيه :

أولاً: لا- يمكن عدّ البرء المذكور من الثمرات المترتبة على المسألة الأصولية ولا يكون بحثاً أصولياً ، بل هو بحثٌ فرعى فقهي من باب انطباق الكبرى فى الحكم الفرعى على صغراه ؛ لأنّ المسألة الأصولية عبارة عمّا تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الكلّى الإلهى، وتنقيح كبرى من كبريات الفقه، سواءً كانت إيجابيه أو سلبيه ؛ كما فى البحث عن حجّيه الاستصحاب أو خبر الثقة حيث يثبت بذلك وجوب صلاه الجمعة، إذا فرض قيام خبر الثقة عليه ، أو وجوبها لأجل استصحاب ذلك من زمان الحضور إلى الغيبه وأمثال ذلك ، وهذا الإشكال عام يجرى نوعاً فى الثمرات التى تذكر بعد ذلك، كما لا يخفى .

وثانياً : أنّ الإتيان بالمقدّمه الموجب لبرء النذر والوفاء به، إنّما يصحّ إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمه لا خصوص الموصله منها ، وإلاّ لا يكون الإتيان بالمقدّمه فقط من دون ترتّب ذى المقدّمه عليها إتياناً بواجب أصلاً، ولا وفاءً بالنذر ثمره بين القولين .

وثالثاً : إنّ صدق الوفاء بإتيانها وعدمه موقوف على كيفيه نذر الناذر، لأنّه إن جعل نذره بالإتيان بالواجب مطلقاً، أعمّ من الغيرى والنفسى فللوفاء بذلك وجه ، وإلاّ- لو جعل نذره لخصوص الواجب النفسى ، أو قلنا بأنّ الإطلاق فى الصيغه ينصرف إلى النفسى، فلا يكون الإتيان بها وفاءً ، كما لا يكون الإتيان بالواجب النفسى وفاءً، إذا خصّص نذره تصريحاً بالواجب الغيرى ، فالوفاء بها وعدمه يتبعان لقصد الناذر فى نذره، بلا ربط بالمسأله التى قلناه .

نعم ، لو لم نقل بوجوب المقدّمه أصلاً ، فلا يبقى حينئذٍ لصدق الوفاء بالنذر

مورداً ، لو لم نقل بإمكان ذلك من جهة تعميم مورد النذر، حتّى يشمل ما لو كان واجباً عقلاً دون الشرع ، وقلنا بأنّ المقدمه من اللابديه عقلاً للإتيان بندى المقدمه الواجب، فيكون الوفاء له موردٌ حينئذٍ ، إلاّ أنّه لا بدّ من التصريح فى الصيغه لعدم شمول إطلاقها لمثله، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل .

الثمره الثالثه : أنّ الفسق يحصل بترك واجبٍ له مقدّمات عديده، إذا قلنا بوجود المقدمه، لحصول الإصرار بالذنب بتركها متعدده، بخلاف ما لو لم نقل بوجودها حيث لم يترك إلاّ واجباً واحداً، وهو الواجب النفسى، فلا يصدق الإصرار، وبالتالي فلا فسق حينئذٍ ، هذا .

وقد أورد عليه أولاً: جماعه منهم صاحب «الكفايه» و«النهايه» والمحقّق النائنى وغيرهم، بأنّ الفسق لا يحصل ولو قلنا بوجود المقدمه ؛ لأنّ بترك أوّل مقدمه من المقدمات يسقط وجوب الواجب النفسى، ووجوب سائر المقدمات ، فلا تكليف للمقدمات بعد ترك أوّل المقدمه، حتّى يكون تركه موجباً لصدق الإصرار ، هذا .

لكن يرد عليه أولاً : كما أنّ ترك أوّل المقدمه يوجب سقوط التكليف عن ذى المقدمه ولكن يعدّ عاصياً ، فهكذا يكون بالنسبه إلى سائر المقدمات لوحده الملاك بينهما وبين الواجب النفسى، وهى عدم القدره، لأنّ الواجب النفسى حينما سقط وجوبه بتركه، لعدم قدرته بإتيانه للأجزاء اللاحقه، ولكن ذلك لا يوجب عدم صدق العصيان ؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، إذ بسوء اختياره ترك المقدمه الأولى ، فهكذا يكون بالنسبه إلى تكليف سائر المقدمات ، فسقطه لا- يوجب عدم صدق العصيان .

وثانياً : أنه إذا فرض صدق الإصرار بتحقق معصيتين، فهو يكفي هاهنا بتحقق ذلك ، ولو سلمنا عدم صدق العصيان لترك سائر المقدمات، لوضح أنّ ترك أصل الواجب بذلك كان عصيانياً قطعاً، لعدم إمكان القول بعدم العصيان به، وإلا لزم ما لا يلتزم به أحد ، وهو كون العصيان والعقوبه حاصلان لترك أمر غيرى لا- نفسى . إن قلنا بالعقوبه لترك المقدمه ، وإن لم نقل بالعقوبه عليه أيضاً، لزم جواز ترك جميع الواجبات النفسيه بترك مقدمه منها من دون تحقق معصيه أصلاً ، وهو ممّا لا يقول به أحد. فثبت تحقق العصيانيين ، فثبوته يُثبت الإصرار فيحصل الفسق.

والنتيجه هي أنه لو قام بترك أول مقدمه وكانت واجبه أيضاً، فهو عاصٍ، فيلزم تحقق تعدد المعصيه ممّا يستلزم الإصرار ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجود المقدمه، حيث لا إصرار لعدم تعدد المعصيه حينئذٍ .

ولقد أورد عليه صاحب «المحاضرات» : بأن هذه الثمره مبنيّه مضافاً على كون معصيه الواجب النفسى معصيه صغيره لا من الكبائر ، أنّها موقوفه على إثبات أمرين:

أحدهما : ثبوت التفصيل بكون الفسق حاصلًا بالإصرار فى الصغيره دون مرّه واحده ، بخلاف الكبيره .

وثانيهما : أن يكون الإصرار حالاً بارتكاب معاص عديده، ولو فى زمان واحد ودفعه واحده .

وفى كليهما إشكال :

أمّا عن الأول: فلأنّ الفسق هو الخروج عن جادّه الشرع إلى اليمين والشمال، ولو كان فى الصغيره ، والعدل فى قباله هو الاستقامه فى جادّه الشرع ، فالخروج

بأى صورته تحقق فسق ، فلا ثمره فى كون المقدمه واجبه أم لا ، إذ هنا قد عصى بترك الواجب النفسى ففسق .

وأما عن الثانى: فلأن الإصرار على المعصيه عرفاً، هو إتيانها مرّة بعد مرّة ، وأما تحقّقها فى دفعه واحده متعدّده، لا يوجب صدق الإصرار ؛ لوضوح أنه لو نظر إلى جماعه من النسوان وإن كان يرتكب معاصى متعدّده ، إلاّ أنه لا يصدق عليه الإصرار) ، انتهى محضل كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى بعض كلامه ؛ لأنّ كون معصيه ترك الواجب النفسى من الصغائر أمرٌ مسلم ، وإلاّ لما بقى للإصرار مورد وموضوع .

وأما كون الفسق هو العدول عن جاده الشرع يميناً وشمالاً ولو لمّرّه واحده ، فممنوعٌ ، وتفصيله فى مقامه، لكن نقول مجملاً بإمكان القول بالفرق بين الفسق المصطلح عند الفقهاء والشرع المستفاد من الأخبار ، وبين ما هو المستفاد من اللغه والعرف، حيث أنّ فى الأوّل منه لا بدّ فى تحقّقه وجود الإصرار فى الصغيره، وإن لم يكن كذلك على اللغه والعرف .

كما أنّ إشكاله فى الإصرار بإطلاقه لا يخلو عن تأمل ؛ لأنه إن قلنا بأنّ الإصرار عباره عن تكرار المعصيه وتعدّدها فى أزمنه متعدّده، لا تعدّدها فى زمان واحد ، لزم أن لا يكون الإصرار محقّقاً ، فيما لو ارتكب معصيه متعدّده بالعين بالنظر إلى الأجنبيّه، ولمسها بيده وتقبيلها بشفتيه، ووطئها فى زمان واحد لا بالتعاقب وأن لا يكون مضراً بعدالته ، مع أنّ الالتزام بذلك مشكل ؛ لأنه يستلزم عدم تفاوته مع شخص لا يرتكب إلاّ اللّمس بيده، وهو كما ترى .

وما مثله من النظر إلى جماعه من النسوان في زمان واحد لا يبعد أن يكون المجموع بالنظر إلى النظر معصيةً واحده لو لم يتعدّد نظره إلى كلّ واحده مستقلاً؛ لأنّه نظره واحده لهذا المجموع ، فمعصيته واحده ، لا أن تكون متعدّده، ولا يصدق الإصرار كما قاله .

وكيف كان ، فلا إشكال في الجملة بأنّ العرف يفهم من الإصرار وقوع المعصيه عقب المعصيه ، أو على نحو يصدق عليه التعدّد الناشئه من تعدّد الدواعي في ارتكاب المعاصي، وإن كانت دفعه واحده وفي زمان واحد .

ولكن الإشكال الواقعي: إنّما هو من جهة أنّ ترك المقدّمه التي كانت واجبه بوجوب غيري، لا يكون عصياناً وموجباً للعقوبه والتبديد ، بل ما يكون كذلك إمّا يكون في مخالفه الواجب النفسى، فإذا كان الأمر كذلك فلا ثمره حينئذٍ للقول بوجوب المقدّمه وعدمه في تحقّق الفسق وعدمه ، والعلّه فيما ذكرناه هو أنّ العصيان في ترك الواجب، إنّما يكون بجهه ترك غرض المولى ، فكما أنّ الغرض مترتب على ذى المقدّمه وهو واحد ، فكذلك يكون العصيان مربوطاً له وواحداً وكانت العقوبه له أيضاً كما لا يخفى .

الثمره الرابعه : أنّ المقدّمه لو كانت واجبه، فعلى فرض كونها عباده، أمكن الإتيان بها بقصد التقرب ، وأمّا على القول بعدم وجوبها، فلا يمكن قصد التقرب فيه لعدم وجود أمر لها حتّى يقصد به الامتثال .

هذا كما ذكره الشيخ الأعمش في «التقريرات» والمحقّق العراقي في «النهايه» خلافاً للآخرين ومنه صاحب «المحاضرات» تبعاً لأستاذه النائيني قدس سره .

أقول: إنّ هذه الثمره ليست مختصّه بوجوب المقدّمه ، لوجود جهات أخرى



الموجبه لصيروره المقدمه عباده ، ولو قلنا على الفرض بصحه قصد التقرب بالأمر الغيرى ، لما قد عرفت منا سابقاً من إمكان قصد أمر نفسها الاستجابى إذا كانت من الطهارات الثلاث ، أو قصد الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمه إذا قصد التوصل بها إليه ، بل وكفايه قصد محبوبيتها الذاتيه مع قصد القربه، ولو لم يكن الأمر لها موجوداً لأجل المزاحمه ، ومنها يكون قصد الأمر الغيرى المقدمى ، لو قلنا بصحته ، ولكن قد حققناه فى محلّه أنه لا يكون نفسه مقرباً فلا نعيد .

فثبت أنّ الثمره من جهه أنّ الأمر المقدمى قد يكون مقرباً ، متوقفه على تسليم قابليه أمر الغيرى على التقرب بالامتثال والتعبد بالعصيان ، ولكنّه محلّ تأمل ، فعليه لا تأثير فى وجوب المقدمه وعدمه فى إمكان التقرب وعدمه، كما لا يخفى .

الثمره الخامسه : واعتبر الأصحاب من الثمرات المترتبه على وجوب المقدمه، عدم جواز أخذ الأجره عليها ، بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، فيجوز أخذ الأجره ، هذا بناءً على القول بعدم جواز أخذ الأجره على الواجبات .

وقد أجاب عنه صاحب «المحاضرات» لسيدنا الخوئى بما هو حاصله :

(أولاً- : أنا قد حققنا فى محلّه أنّ الوجوب بنفسه لا يكون مانعاً من أخذ الأجره على الواجب، سواء كان وجوبه عينيّاً أم كفايياً، توصلياً كان أم عبادياً ، إلا إذا قام الدليل على لزوم الإتيان بالواجب مجاناً، كتغسيل الميت ودفنه ونحو ذلك ، وحيث أنه لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدمه مجاناً، فلا مانع من أخذ الأجره عليها، وإن قلنا بوجوبها .

وثانياً : لو تنزلنا عن ذلك ، فلا بد من التفصيل بين المقدمات العباديه

كالطهارات، وبين غيرها، لإمكان أن تكون المانع هي عباديتها، سواء كانت واجبه أم لم تكن، فلا دخل للوجوب في ذلك، إذ ربما لا يكون الشيء واجباً مع ذلك لا يكون أخذ الأجر له جائزاً مثل الأذان .

فالنتيجة: أنه لا ملازمه بين وجوب شيء وعدم جواز أخذ الأجر عليه أصلاً، بل النسبه بينهما عموم من وجه). انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من المناقشه :

أولاً: من الواضح أنّ المانع من جواز أخذ الأجر، إنّما هو الوجوب؛ لأن مقتضى الوجوب كون الإتيان بذلك حقاً للآمر، وكان الإتيان حتمياً إلزامياً عليه، فحينئذٍ سواء أخذ شيء في قبالة أم لا، لا محيص عن لزوم الإتيان به، فحينئذٍ إذا كان العمل مستحقاً للغير، فلا يجوز أن يجعله حقاً للآخر لذلك العمل، نظير ما لو استأجره لعمل كالخياطه أو البناء وغيرهما، فتعلق حق شخص بذلك العمل، فلا يجوز بعد ذلك جعله حقاً للآخر لعدم كونه بعد الإجازة مالكاً لذلك الحق، فالواجبات سواء التعبديات أو التوضيئيات جميعها من هذا القبيل، ولذلك ناقش الفقهاء في أخذ الأجر على الواجبات، بلا فرق في ذلك بين كون الوجوب عينيّاً أو كفايياً، تعيينياً أو تخييرياً، لوحده الملا-ك في الجميع، من حتميه العمل ووجوبه عليه، وكون العمل حقاً للآمر على الأمور، فلا يجوز إجارتة للغير.

لا- يُقال: بناءً على هذا يلزم أن لا يكون أخذ الأجر على الصناعات التي وجبت كفايياً أو عينياً في بعض الموارد - كما إذا لم يكن من يقوم بها، وانحصر

القيام به بشخص واحد - جائزاً ، مع أنه من الواضح جوازه ، بل قد يكون أخذ الأجره واجباً لأجل حفظ نظام المعاش ، فيظهر منه أنّ الوجوب بنفسه لا يكون مانعاً لذلك، وإلا لكان الجرى في مثلها كونه كذلك .

لأننا نقول : بأنّ الواجب في مثل الصناعات والحرف ليس هو نفس العمل مجرداً ، بل كان متعلقاً بالوجوب هو العمل مع أخذ الأجره المسمى بالبيع والإجاره واجباً ، ويجب على الإنسان إيقاع المعامله المتعارفه بأخذ الثمن في مقابل المثلث ، أو بأخذ الأجره في مقابل العمل كالخياطه والحياكه ، سواء كان وجوبه كفاثياً أو عيئياً .

هذا وينبغي أن لا- يتوهم بأنّ أخذ الأجره بنفسه واجب ، بحيث لو عمل الإنسان من دون أخذ الأجره منه لكان تاركاً للواجب وعاصياً ، لوضوح أنّ أخذ الأجره كان وجوبه منوطاً بوجوب الصناعه ، وهو إنّما يكون فيما لو انحصر الوصول إلى الصنعه بأخذ الأجره ، فلا- إشكال في أنّه أيضاً واجب ، كما أنّ أصل الصنعه واجبه ، أمّا لو فرض إمكان الوصول إلى الصنعه من دون أخذ الأجره أيضاً ، كما لو فعلها تبرّعاً أو مجاناً أو كانت حاصله ، فحينئذٍ كما لا تكون الصنعه في تلك الموارد واجبه ، كذلك لا يكون أخذ الأجره عليها واجباً أيضاً ، وهو واضح .

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا يلزم القول بأنّ القاعده والأصل الأولى في الواجبات ، هو عدم جواز أخذ الأجره ، إلا أن يقوم دليل على الجواز كما في الصناعات ، حيث يجوز بنحو خاصّ باعتبار أنّها من الواجبات التوصلية .

كما قد ورد الدليل على جواز أخذ الأجره على الواجبات التبعديه كالحجّ والصلوات الاستجابية ، حيث أنّه لا بدّ من إثبات طريق لجواز أخذ الأجره عليها ،

ولذلك استدَلَّ الفقهاء لإثبات الجواز بأدله، سوف نتعرض لها لاحقاً، وهي مذكوره في المطوّلات الفقهيّه.

وكيف كان ، فلا- إشكال في أنّ كون الفعل واجباً يعدّ مانعاً لأخذ الأجره على الواجبات، وإن كان هناك مانع آخر يمنع عن جواز أخذ الأجره في بعض الواجبات كالتعديديّات وهو منافاتها مثلاً مع قصد القربه المعتبر فيها، كما لا يخفى ، أو لأجل وجود دليل شرعى على عدم الجواز، ولو لم يكن تعبدياً كأجره القاضى.

لا- يُقال : إنّه لو لم يكن أخذ الأجره على الواجبات التعديديّه جائزاً، فلمّ يحكم بجواز أخذ الأجره على قضاء الصلوات الواجبه الاستيجاريّه ، مع أنّها تتضمّن مانعين: أحدهما وجوبها ، والآخر كونها قريباً عبادياً .

لأننا نقول : يمكن الجواب عن هذا الإشكال بجوابين:

الأوّل: كما عن صاحب «الكفايه» وبعض الأكابر من الأصوليين، من أنّه على نحو الداعى على الداعى ؛ بأن تكون الأجره على الداعى بالإتيان بقصد امتثال الأمر، لا على نفس العمل حتّى لا يجوز.

خلافاً للشيخ الأعظم وصاحب «العنايه» و«الحقايق» القائلين بأنّه لو أخذ الأجره على ذلك، فلا يكون الداعى للامتثال إلا الأجره دون طلب الأمر ، فلا- يُقال لمن لا- يكون أمر الأمر محرّكاً له ، بل كان محرّكه الأجره أنّه امتثل أمر المولى ، بل يُقال : إنّه قام بأداء العمل لأخذه الأجره .

مع إمكان إجراء ما هو المانع فى الواجب التوصلى، من جواز أخذ الأجره هنا وهو الوجوب .

فالأولى أن يُجاب عنه بوجه آخر ثانياً: وهو أنّ الأجره فى الصلوات

الاستيجاريه لا- تكون في قبال الواجب، حتّى يرد فيه الإشكال ، بل الأجره وقعت في قبال ما يكون محبوباً للمؤمن أن يفعله لمؤمن آخر تبرّعاً، وهو جعل نفسه نائباً عن مؤمن ميّت لإتيان الصلوات القضائيه تقرّباً ، فما يكون حاله كذلك وكان توصيئاً وكان عمله محرّماً عند الشرع ، يجوز له أن يأخذ الأجره في مقابل العمل له والتقرب به ، لأنّه عمل المؤمن وهو محرّم وليس بذاته واجباً عليه، لكن يكون أخذ الأجره عليه حراماً ، هذا بخلاف ما لو كان المكلف من ولد الميّت، ووجب عليه قضاء صلوات أبيه، حيث يكون ذلك عليه واجباً ، فلا يجوز له أخذ الأجره عليها ، ولكن يجوز له أن يأخذ نائباً لأبيه في الإتيان بالصلاه الواجبه على ذمّته، وحيثُ يحصل للنائب التقرب إلى العمل ؛ لأنّ الأجره ليس في قبال أصل العمل ، بل كان في قبال جعل نفسه نائباً، والتقرب للمنوب عنه أيضاً يحصل بقصد النائب، وإن لم نسلم حصول التقرب للنائب لأجل الأجره ؛ لعدم وجود مانع من حصول القربه للمنوب عنه ، مع أنّك قد عرفت حصول القربه للنائب أيضاً .

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا عدم حصول نقض بمثل أخذ الأجره في الواجبات التعبدية على ما صرّح به بعض الفقهاء من عدم جواز أخذ الأجره على الواجبات .

ويرد على كلامه ثانياً: بما في جوابه الثاني بأنّ العبادية إن كانت بنفسها مانعه - لا كما قاله من أنّ المانع هو جهه الوجوب - فيلزم أن لا يكون أخذ الأجره على الصلوات الليلية من النوافل جائزاً ، بل وهكذا سائر المستحبات العبادية كالوضوء والصوم ، مع أنّ الفقهاء أفتوا بعدم جوازه ، إلّا- ما قام الدليل على عدم جوازه، كما في مثل الآذان وغسل الميّت ونظائرها من الواجبات والمستحبات .

نعم ، ربما يمكن أن يكون أخذ الأجره في قبال المندوبات أن يسقطها عن كونها موجه لمطالبه الثواب في قبالها ؛ لأنّ أجرها قد أخذ من غير المولى ، لكنّه يصحّ على فرض القول بالاستحقاق في المثوبات . وأما إن قلنا بالتفضّل منه سبحانه وتعالى على العباد ، فلا مانع من فضل الله تعالى أن يؤتیه من يشاء ، ولو كان قد أخذ أجراً في قبال صلاه الليل عن أبيه ؛ لأنّ الله ذو فضلٍ عظيم .

وخلصه الكلام: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ المانع ليس إلاّ الوجوب كما عرفت توضيحه .

نعم ، فيه إشكال من جهة عدم حصول منفعه دنيويه للمستأجر، حتّى تصحّ منه الإجاره، وتفصيل الكلام عنه في مقامه.

قال المحقّق النائيني: ما خلاصته إنّه (جعل ملاك عدم جواز أخذ الأجره على مقدّمه الواجب منوطاً على حكم ذبيها ، إن كان أخذ الأجره لذيها حراماً فلمقدّمته كذلك ، وإلاّ فلا ، وجعل ملاك عدم جواز أخذ الأجره عليه فلا يجوز أيضاً لمقدّماته ، وإن كان الواجب على نحو الفعل بمعناه المصدرى، فيجوز أخذ الأجره عليه ، فيجوز لمقدّماته بالتبع) . انتهى محصّل كلامه (١) .

وقد جاء تفسير كلامه في (منيه الطالب) بحمل كلامه في الفعل بالمعنى المصدرى والاسم المصدرى بقوله:

(ووجه ذلك حصول كلا الشرطين ، فإنّ الأجير مالك لعمله، والمستأجر يمكن الحصول له :

أما الثاني: فواضح .

وأمّا الأوّل: فلأنّ الواجب على الأجير هو بذل عمله، أى تعلّق التكليف والوضع له بالمعنى المصدرى، لا نتيجة عمله التى هى المعنى الاسم المصدرى ، فإنّ الطيب وإن وجب عليه الطبايه عيناً، إلّا أنّه مالك لعمله، والأجره تقع بإزاء العمل الذى هو مناط مائيه المال لا- بإزاء قوله من حيث الإصدار ، وهما وإن لم يكونا أمرين خارجيين متميزين ، إلّا أنّهما شيان اعتباراً ، فللشارع التفكيك بين وجوب المصدر وملكيه اسم المصدر، وليس الطيب والصباغ والخياط كالقاضى، فإنّ فى باب القضاء تعلّق التكليف بنتيجة عمله ، وهو فصله الخصومه ، وهذا إذن خرج عن ملكه، فلا يجوز له أخذ الأجره عليه . وأمّا الصباغ ونحوه فما وجب عليه هو بذل عمله لا أثره) ، انتهى محلّ الحاجه من كلامه(١).

أقول: ولكن الإنصاف أن يُقال إنه على فرض تسليم ما ذكره فى الواجبات، من التفصيل بين كون الواجب هو الفعل بمعنى المصدر، أو اسم المصدر فى الجواز وعدمه ، لإمكان الإشكال فيه فى مثل القضاء أيضاً، إذ ليس الواجب فيه إلّا الحكم الذى كان بنفسه فعل وقول لا الفصل فى الخصومه ، إذ هو أثر قد يترتب عليه واقعاً وقد لا يقع لعللٍ وعوارض خارجيه ، وعليه فالجواز وعدمه فى المقدمه يدوران مدار أن يعلم أنّ الوجوب الذى جعله الشارع مانعاً لأخذ الأجره ، هل هو وجوب نفسى فقط، أو أنّه أعمّ منه ومن الغيرى ؟

فإن قلنا بالأوّل: فلازمه جواز أخذ الأجره للمقدمات ؛ لأنّ وجوبها غيرى .

وإن قلنا بالأعمّ: فلازمه عدم الجواز .

وبالتالى فلا- يدور جواز الأخذ للمقدّمه وعدمه على كون الواجب كما قاله ، بل كيف يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقق النائنى من دعوى أنه فرع إثبات تبعيته المقدمه لذيها فى جميع الجهات، من الإطلاق والتقييد والوجوب وعدمه، وجواز أخذ الأجره وعدمه، وقصد القربه وعدمه، وغير ذلك من الخصوصيات؟! .

مع أنه أول الكلام إذ ليس لنا دليل واسع يدل على ذلك ، هذا فضلاً عن أنّ المحقق الخوئى أنكر التبعيه فى «المحاضرات» .

وكيف كان لا يبعد دعوى عدم الجواز، من جهه فهم العرف، أنه إذا كان الشىء بأصله حقاً للإنسان، فيستحقّ مقدماته أيضاً، لعدم قدره على إعطاء الحقّ إلاّ بتلك المقدمات ، إلاّ أن يدلّ دليل من الخارج على جواز أخذ الأجره على المقدمات .

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا يلزم أن تكون هذه الثمره صحيحه، من جهه أنّ المقدمه إذا كانت واجبه شرعاً ، فلا يجوز له أخذ الأجره فى قبالتها، وإلاّ- يكون جائزاً ، إلاّ أنّ الإشكال فى أنّ هذه الثمره لا تعدّ ثمره فى مسأله أصوليه، بل هى حينئذٍ من قبيل تطبيق كبرى منع أخذ الأجره على الواجبات، الذى يعدّ مسأله فقهيّه على الصغرى، وهى كون المقدمه كذلك، كما لا يخفى .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ خروج الصناعات الواجبه والصلوات الاستيجاريّه من الواجبات التبعديه، عن حرمه أخذ الأجره على الواجبات، ليس تخصيماً لها أصلاً ، بل كانا خارجين موضوعاً وتخصيماً، لعدم كون الأجره فى قبالة عمل واجب فيهما أصلاً كما حقّقناه .

الثمره السادسه : ما نسب إلى الوحيد البهبهانى قدس سره من لزوم اجتماع الأمر



والنهي في المقدمه المحرمه، لو قلنا بوجوب المقدمه ، وإلا فلا .

أقول: ولكن أورد عليه في «الكفايه» وغيرها بإيرادات، لا بأس بالإشاره إليها وملاحظه صحتها وسقمها ، فنقول :

قيل يرد عليه أولاً: إنّ عنوان المقدميه حيث كان من الحيثيات التعليليه التقيديّه، أى المقدمه بالحمل الشائع الصناعى تكون مقدمه، فتكون المقدميه واسطه فى ثبوت الوجوب للذات الخارجى، لا أن يكون نفس العنوان مركزاً للحكم، حتى يكون من قبيل اجتماع الأمر والنهي فى مجمع العنوانين ، بل يكون حال الأمر والنهي فى المتعلق هنا، من قبيل تعلق النهى بالعبادات الموجب للفساد، أو بالمعاملات المستلزم للفساد، أو للحرمة دون الفساد على الاختلاف الموجود فيها ، هذا .

لكنه مخدوش أولاً: بأن مجرد كون عنوان المقدمه من الحيثيات التعليليه، لا يوجب كون النهى متعلقاً بخصوص الفرد الخارجى الذى يكون مقدمه، لوضوح أنّ مركز الأوامر والنواهي فى الأحكام الكليه، ليس هو الفرد الخارجى ، بل يكون المصداق من أفراد هذا الكلى الذى يكون مركزاً للأمر والنهي، فيرجع البحث إلى كونه من فروع جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، فتكون النسبه حينئذٍ هى نسبه العامين من وجه .

وثانياً: يمكن أن يُجاب عنه أيضاً، بأنه على فرض تسليم كون ذات المقدمه وفرداها متعلقاً للوجوب دون الكلى المنطبق على الفرد ، فمع ذلك نقول :

يكفى فى المغايره تعدد الجبهه فى واحدٍ منهما، وهو التعدد الموجود فى العنوان والمعنون فى الحرمة، وإن كان العنوان الآخر من الجهات العليليه جزئياً،

فيصبح الوجوب المتعلق بالعنوان الجزئي مع الحرمة الواقعة للعنوان الكلي، من قبيل نسبه العام والخاص المطلق، فيكون هذا من قبيل النهي في العبادات من حيث النسبه فيكون من قبيل العموم والخصوص المطلق، لكنّه يصحّ جريان البحث فيه على القول بالجواز بخلاف الانتفاعي .

وعليه فلا مجال لورود الإشكال الأول على الوحيد قدس سره .

وأورد على كلام الوحيد ثانياً: أنّه لا- مجال للجمع بين الوجوب والحرمة في المقام أصلاً؛ وذلك لأنّ المقدمه إمّا أن تكون منحصره أو غير منحصره :

فعلى الأول: فإن كان ملاك الوجوب أقوى من ملاك الحرمة وأهمّ منها، فلا حرمة حينئذٍ في البين، فيكون الوجوب هاهنا فقط موجوداً دون الآخر .

وإن كان بالعكس، كانت الحرمة فقط موجوده دون الوجوب، فلا اجتماع بينهما على هذا الفرض .

وأما على الثاني: فلا محاله يختصّ الوجوب بغير المحرّم من المقدمه، لوضوح أنّ العقل لا يحكم بالملازمه إلا بين وجوب شيء ووجوب خصوص مقدماته المباحه .

فالتتيجه: أنّ المقدمه لا تكون مجمعاً للحكيمين المتضادين أصلاً، حتّى تنتج في المسأله .

وقد اختار المحقق النائيني في فوائده الشقّ الأول منها، وسلّم كونه من مورد الاجتماع، وكذا إذا كان غير منحصره، لو لم يتعلّق بخصوص فردٍ منها، وإلاّ أصبح من قبيل النهي عن العباده، لو كانت المقدمه من العباديات، فيوجب الفساد وإلاّ فلا .

وأما إن تعلق النهى بالعنوان الكلى الذى له أفراد، فيكون من قبيل الاجتماع (١)، هذا تمام ما أورد على الوحيد قدس سره فى المرحلة الثانية .

أقول: ولكنّه مخدوش جدّاً؛ لوضوح أنّه لا فرق بين الوجوب الغيرى والنفسى فى هذا الأمر، فكما أنّه يقع التعارض بين إطلاق دليلى وجوب الصلاة وحرمة الغصب سواء فرض الانحصار فى كون الصلاة المأتى بها فى الأرض المغصوبه، بحيث ليس له أرض غيرها، أو كانت غير منحصره ووقعت فيها، حيث أنّه لا فرق فى جهة الإطلاق بين صورتين، والمزاحمه إنّما تكون فى الأرض المغصوبه التى أراد إيقاع الصلاة فيها، فكما أنّه يكون على القول بالجواز مجمع الحكمين الفعليين من الوجوب والحرمة، والمثوبه والعقوبه، لتعدّد الجبهه فيهما، وقلنا بكفايه رفع التضاحم والتعارض، هكذا تكون فى المقدمه والواجب الغيرى مع الحرمة النفسى، حيث أنّ إطلاق كلّ من الدليلين يترجم ويعارض مع الآخر فى مورد التصادق والتجامع بينهما، سواء كان المورد والمقدمه منحصره أو غير منحصره، والوجوب الغيرى لأجل الوجوب المتعلق بذى المقدمه، يعارض مع الحرمة، وعلى القول بالامتناع فيكون أحد الحكمين من الوجوب والحرمة فعلياً دون الآخر، والتقدم يكون بالأمر أو النهى، يكون على خلاف فى مورد.

فخروج المقام عن تلك المسأله ليس على ما ينبغي؛ لوضوح أنّ ملاك المقدمه موجودٌ فى الفرد المحرّم والمباح والمنحصر وغيره، فلا وجه لاختصاص الحكم لأحدهما دون الآخر .

أقول: فما ذكره فى المنحصر من وجود أحد الحكمين الأهمّ دون الآخر، فلا اجتماع .

لا يخلو عن اشتباه ، لوضوح أنّ ذلك يكون موافقاً للقول بالامتناع .

وأما على القول بالجواز، فيحكم بوجود كلا الحكمين وتنجزهما في مورد التصديق، من دون تقديم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى .

الإيراد الثالث: وهو الإيراد المذكور في «المحاضرات»:

(أنّ الغرض من المقدمه هو التوصل بها إلى الواجب النفسى ، فإن كانت توصلّيه أمكن التوصل بها إلى ذبيها ، ولو كانت محرّمه ، سواء قلنا بوجوبها أو لم نقل ، ضروره أنّه لا- أثر لها فى ذلك ، وإن كانت تعبدية كالتطهارات الثلاث ، فحينئذٍ إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهى صحّت العباده فى مورد الاجتماع ، سواء قلنا بوجوب المقدمه أم لم نقل ، وإن قلنا بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهى على جانب الأمر ، فلا مناص من الحكم بفسادها ، من دون فرق بين القول بوجوب المقدمه وعدمها ، فإذن لا ثمره للقول بالوجوب من هذه الناحيه ) ، انتهى(١) .

وفى «الفوائد» زياده فى التعبدية من المقدمه وهى:

(أنّها لَمّا كان وجوبها مترشّحاً عن وجوب ذبيها ، وكان لها أفراد مباحه ، فالوجوب إنّما يترشّح إلى المقدمه المباحه لا محاله ، ومعه لا يصحّ التعبد بها على كلّ حال فتأمل ) ، انتهى(٢) .

أقول: ولا- يخفى ما فى كلام المحقّق الخراسانى قدس سره ومن تبعه من صاحب «المحاضرات» و«عنايه الأصول» و«الفوائد» وغيرهم ، حيث لم يستشكلوا عليه بعد نقل الاعتراض فى كتبهم .

١- المحاضرات : ج ٢ / ٤٣٢ .

٢- فوائد الأصول : ج ١ / ٣٠٠ .

ولكنَّ الحقَّ أن يُقال: إنَّه يرد على كلامهم في جميع الفروض التي فرضوها .

وأما في المقدمه التوضيحيه: فقولهم بأنَّ التوصل بها إلى ذبيها حاصل ولو كانت المقدمه محرّمه، سواءً قلنا بوجوبها أم لم نقل، ولا أثر لوجوبها حينئذٍ .

ففيه: أنّه لا منافاه بين كون المقدمه مجمعاً للحكمين الفعليين لو قلنا بجواز اجتماعهما ، وبين كونها واصله إلى ذبيها بالإتيان بها ، غايه الأمر يكون أثره ظاهراً فيما لو أجزنا العقوبه والمثوبه للمقدمات أيضاً .

كما يجوز في ذبيها بأن يكون الآتى بهذه المقدمه المتّصفه بهذين الوصفين ممثلاً وعاصياً بالنسبه إلى الأمر الغيرى والنهى النفسى .

وأما لو قلنا بعدم الجواز، فليس هنا حكمان بل لا بدّ أن يقال بوجود أحد الحكمين من الوجوب أو الحرمة ، فبالضروره يرجع إلى ما هو الأقوى ملاكاً ومناطاً، فيحكم ببقائه دون الآخر ، هذا إن قلنا بوجوب المقدمه .

وأما ما لو لم نقل بذلك، فليس في الفرض المذكور إلاّ- حكماً واحداً، وهو الحرمة فقط، فلا مزاحم لها حتّى يُقال بملاحظه جواز الاجتماع وعدمه، كما لا- يخفى ، فأى ثمره وأثر أقوى من ذلك ، وبالتالي فلا مجال للاعتراض على الوحيد البهبهاني رحمه الله .

وأما الكلام في المقدمه التعبدية: كالطهارات الثلاث، فقالوا:

إن قلنا بجواز الاجتماع صحّت العباده، سواءً قلنا بوجوب المقدمه أم لا .

وإن لم نقل بالجواز، وقلنا بتقديم جانب النهى على الأمر، فتكون فاسده، سواءً قلنا بوجوبها أم لم نقل .

ففيه أولاً : أنّه إن لم نقل بوجوب المقدمه أصلاً، فليس لنا حينئذٍ حكمان حتّى

يُفرض اجتماعهما ومن ثمّ البحث عن أنّه هل يجوز أم لا ؛ لأنّه من الواضح حينئذٍ ليس للمقدّمه إلاّ حكماً واحداً، وهو الحرمة المستفاده من النهى الشرعى فقط، لأنّ المفروض عدم وجوبها شرعاً، وإن كانت واجبه عقلاً ، لكنّه خارج عن فرض الكلام ، هذا بخلاف ما لو قلنا بوجوبها، فحينئذٍ يصحّ النزاع عن جواز الاجتماع حتّى يكون ممثلاً وعاصياً ، أو عدم جوازه حتّى لا يكون العصيان والإطاعة ملحوظاً إلاّ بأحد الحكمين دون الآخر .

فالكلام فى جواز الاجتماع وعدمه، يكون فرع إثبات الوجوب للمقدّمه، حتّى فى العبادات، لعدم دخاله عباديّتها وتوصيّة لميّتها فى ذلك كما لا يخفى .

وثانياً : أنّ عباديّته المقدمه لا تكون متحقّقه من الأمر الغيرى والوجوب الترشّحى عن وجوب ذى المقدمه، حتّى يلاحظ ملاك جواز الاجتماع وعدمه مع هذا الوجوب فى المقدمه العباديّه ، لما قد عرفت فى محله أنّ عباديّتها تكون:

إمّا بالأمر المتعلّق لذيها .

أو من الأمر النفسى الاستجابى لنفس المقدمه فى مثل الطهارات الثلاث .

أو من محبوبيّتها الذاتيه .

فإنّ لوحظ التعارض، لا بدّ أن يلاحظ بين الحرمة النفسيه مع الأمر النفسى المتعلّق بالطهارات .

ومن الواضح عدم إمكان المعارضه بين التحريم النفسى مع الاستجاب النفسى ؛ لتقدّم الحكم الإلزامى على غيره قطعاً، كما هو واضح .

اللهمّ إلاّ أن يُقال: بجريان قاعده اجتماع الأمر والنهى فى الإلزامين وغيرهما، وهو المركّب من الإلزامى وغيره .

نعم ، لو وقع التعارض بين التحريم للمقدّمه وبين الوجوب لذيها، فليس التعارض إلاّ فى أصل الوجوب، لو قلنا بوجوب المقدمه لا فى مقدّميّتها ، وأمّا كون

المقدّمه العباديّه مع تعلق النهى بها فاسده أم لا ، فموقوف على الوجوه السابقه فى الجواب الأوّل عن الإشكال الأوّل ، فلاحظ وتأمل.

فظهر من جميع ما ذكرنا دفاعاً عن الوحيد البهبهاني قدس سره صحّح كلامه فى الثمره على القول بوجوب المقدّمه ، إلا أنّ إشكال عدم كون المسأله أصوليه باقٍ بحاله كما عرفت سابقاً .

الثمره السابعه : قد نُقل عن بعض أهل التحقيق - كما جاء فى «تهذيب الأصول» - أنّ من الثمرات المترتبه على وجوب المقدّمه، أنّه إذا أمر الأمر إنساناً بما له مقدّمات عديده كبناء البيت، فامتثل المأمور به ولم يأت بذى المقدّمه، حيث كانت المقدّمات واجبه وتعلّق بها الأمر، يكون الأمر ضامناً للمأمور أجره المقدّمات المأمور بها.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ الضمان وعدمه لا يدوران مدار وجوب المقدّمه ، بل الملاك فى الضمان صدق كونه مطيعاً لأمره، ولو كان الأمر إرشادياً لا مولوياً، وكون الإطاعه لكلامه صادقاً عرفاً، ولو لم يكن الإطاعه لأمرٍ نفسى، لأنّه عمل المسلم والمؤمن ، فإذا قام بإحضار العمل إطاعه لأمره ولو كان من جهه اللابيديه العقلية حتّى يكون أمره المتعلّق به إرشادياً كانت الأجره عليه واجباً، لأنّه عملٌ محترم لا بدّ له من الأجر، بلا فرق فى ذلك بين كون المقدّمه واجبه أم لا .

ودعوى المحقّق الخميني: (بأنّ الضمان الآتى من قبل الأمر يكون فرع إطاعته، فهو أيضاً يكون فرع باعثيته إذ لو أتى بمتعلّق الأمر بلا باعثيه لم يستحقّ شيئاً كما لو أتاها لدواعٍ أخر، أو كان جاهلاً بالحكم ، فمع عدم صلوح الأمر المقدّمى للباعثيه لا يوجب الضمان) .

ليس بوجيه: لما قد عرفت من أنّ الضمان لا يدور مدار الأمر الوجوبى ، بل يحصل ولو بأمر غير وجوبى، كما لو قيل لشخص برفع مال عن نقطه إلى نقطه

أخرى، وصدق عرفاً أنه فعله استجابةً لكلامه، حتّى ولو لم يكن قد أمره بذلك بل قال من فعل كذا فله كذا، فيوجب الضمان عليه لو فعله إنسان مع عدم كونه بأمر أصلاً، فالمعتبر في الضمان إسناد الفعل عرفاً إلى كلامه وقوله ولو كان من جهه كونه مقدّمه لموضوع آخر، سواء ترتّب على إتيان المقدمات ذى المقدمه أم لم يترتب .

وقياس المقام بمورد جهله بالحكم قياس مع الفارق؛ لأنه مع الجهل به لا يصدق عرفاً أنّ إتيانه مستند إلى كلامه وقوله، هذا بخلاف صورته العلم حيث كان قوله السبب في قيامه بالعمل وما ترتبت عليه من المشقة، فيحكم العرف حينئذٍ بالضمان، ويرى أنّ من حقّ العاقل المطالبة بالأجره لما قام به، كما أنّ المحاكم أيضاً تحكم له لو أقيمت فيها الدعوى.

وثانياً: لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا عدم الضمان في صورته عدم الوجوب، ولكنّه يصحّ هذا على القول بكون المقدمه الموصله واجبه، حيث لا-وجوب مع عدم ترتّب ذيهها عليها، وأما على القول بكون المقدمه المطلقه واجبه، فلا أثر لترتب ذى المقدمه وعدمه في وجوبها .

اللهمّ إلا أن يُقال: بعدم وجود أصل الملازمه في الوجوب، فلازمه عدم الضمان مطلقاً، أى سواء ترتّب عليها ذيهها أم لم يترتب .

وهذا فساده أوضح من أن يخفى . فيصحّ أن نجعل ذلك مؤيداً آخر لصحّه ما قلناه سابقاً من عدم دوران الضمان وعدمه مدار وجوبها وعدمه، كما لا يخفى .



فى تأسيس الأصل فى مسأله الملازمه

### فى تأسيس الأصل فى مسأله الملازمه

أقول: يقع البحث فيه من ناحيتين :

تارة: من حيث مقتضى الأصل العملى .

وأخرى: من حيث مقتضى الأصل اللفظى .

فأما الأولى فتارة: يبحث فى أنّ الملازمه المدّعاء بين المقدمه وبين ذبها من حيث الوجوب وعدمه ، هل هى من لوازم الماهية، كما عليه صاحب «الكفايه» و«عنايه الأصول» والمحقق العراقى والنائينى والبروجردى وصاحب «المحاضرات» وكثير من الأصوليين حتى تكون حينئذٍ من قبيل استحاله اجتماع النقيضين والضدين، ومثل الزوجيه للأربعه .

أم ليس من لوازم الماهية، ولا من لوازم الوجود كما عليه المحقق الخمينى .

وأخرى: يبحث فى أنّه سواء التزمنا بأنهما من قبيل اللوازم للماهية أو لم نلتزم ، هل فيها أصل يجرى ويثبت به الملازمه أو لا؟

فأما الكلام فى المرحله الأولى، فنقول: لا بدّ أولاً من أن نستعرض كلام المحقق الخمينى حفظه الله، فإن استطعنا الجواب عنه، ثبت الطرف الآخر بالضرورة:

قال: (اعلم أنّ الملازمه الواقعه بين إرادته ذى المقدمه وبين إرادته ما يراه مقدمه على فرض ثبوتها، ليست من قبيل لوازم الوجود، لما عرفت من إرادته ذبها غير مؤثره فى إرادته المقدمه، تأثير العله فى المعلول ؛ لأنّ كلاً من الإرادتين تحتاج إلى مبادئ برأسها ، كما أنّه ليس من قبيل لازم الماهية وهو واضح .

وما يقال: بل إنه من هذا القبيل، ويُراد منه ما يكون له تقرّر وثبوت فى نفس

الأمر، غير صحيح جداً حتى في الحقائق الخارجيه ؛ لأنّ الماهيه مع قطع النظر عن الوجود، لا حقيقه لها فضلاً عن أن يكون لها لازم ، ومعنى لازم الماهيه هو ما يكون تبعاً لها عند تجریدها عن كافه الوجودات ، وإن كانت موجوده بهذا اللحاظ المغفول عنه ، ويرى العقل حينئذ نفس الماهيه بل توجه إلى وجودها وموجوديتها مزدوجه مع لازمها . ومن المعلوم أنّ إرادته المقدمه ليست لازمه لإرادته ذيهما بهذا المعنى) ، انتهى كلامه (١) .

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: إنّ معنى لوازم الماهيه ليس إلاّ أنّه إذا كان الشئء تابعاً لشيء آخر مطلقاً - أى سواء لوحظ في الوجود الخارجى ، أو فى الوجود الذهنى كالزوجيه للأربعه - تكون معها سواء تحققت الأربعه فى الخارج أو فى الذهن، فى قبال لوازم الوجود الخارجى الذى هو ما يكون لازماً فى الخارج فقط دون الذهن كالإحراق للنار ، وفى قبالها لوازم الوجود الذهنى ، وهو ما يكون تابعاً له فى الذهن فقط دون غيره مثل الكليه للإنسان ، فإذا لم يكن اللازم من هذين القسمين، بل كان تابعاً لشيء لا من حيث لزوم لحاظ وجود له ، بل كان بحسب واقعه، بأى حال وجد كان معه، عد ذلك لازماً للماهيه .

ومن الواضح أنّ التلازم الملحوظ عند العقل بين المقدمه وذيهما، ليس فى خصوص الخارج فقط ، كما لا يكون كذلك فى خصوص الذهن فقط ، بل يكون حكم المقدمه لذيهما حكم الزوجيه للأربعه، من حيث أنّه كلّما لوحظ بأى وضع كان كانت المقدمه معه مع فرض وجود المقدميه ووصف ذيهما بين الشئئين، لوضوح أنّ

تصوّر وصف ذى المقدمه بالوصف العنوانى لشيء كالصلاه مثلاً، ملازمٌ لتصوّر المقدميه للطهاره أيضاً، ولا ينفك تصوّر الأوّل عن تصوّر الثانى عقلاً إذا فرض تصوّره بالوصف العنوانى .

نعم ، لو تصوّر ذا المقدمه بذاته من دون الوصف، فمن المعلوم حينئذٍ عدم لزوم تصوّر المقدمه معه، لكنّه خارج عن الفرض .

فإذا عرفت ذلك فى معنى لانزم الماهيه، تجد بأنّ ذلك موجود فى المقدمه وذيها ، وليس معنى لانزم الماهيه إلاّ هذا، كما لا يخفى . إذ لا يكون التلازم بين تصوّريه إلاّ من جهه وجود الملازمه بينهما فى الواقع، ولا يكون التلازم فى الواقع مجعولاً لا بالجعل البسيط - وهو الجعل بمفاد كان التامه - ولا بالجعل التآليفى، وهو الجعل بمفاد كان الناقصه .

وثانياً : أنّ من يدعى قيام التلازم بينهما، وكونه من قبيل اللوازم للماهيه، لا يدعى ذلك بين إرادته وذيها وإرادته المقدمه ؛ لوضوح أنّ الإراده تعدّ من الوجودات النفسائيه للإنسان، ولكلّ منها وجوداً مستقلاًّ منحاذاً عن الآخر، محتاجاً إلى مبادٍ مستقلّه، ولا يمكن تحقّق الآخر قهراً بتحقّق إرادته وذيها، وهو كلامٌ متين . بل المقصود من ادّعائهم هو التلازم الواقعى والنفس الأمرى بين ذيها والمقدمه، وغير ذلك كما عرفت توضيحه آنفاً؛ لوضوح عدم إمكان التفكيك بين تصوّرين مع ملاحظه وصفه العنوانى، حيث أنّه فى الواقع نفس هذه الملازمه موجوده، ولذلك يُدعى أزليتها ثبوتاً أو نفيّاً؛ حيث ليس لهما حاله سابقه منفكّه عن الآخر واقعاً، هذا لمن يدعى ثبوت الملازمه بينهما .

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه كلام المحقّقين، من دعوى التلازم بينهما

واقِعاً، وكون التلازم من قبيل اللّوازم للماهيّة، بحيث تكون النسبه بين المقدّمه وذيها، اللابديّه العقليّه .

ومن هنا يظهر ما فى كلام المحقّق الحكيم فى «حقائق الأصول» من إنكار ذلك، حيث أنّه لاحظ التلازم بين الوجوب الغيرى والوجوب النفسى، فقال :

(أقول : أمّا حال الإراده الغيريّة بالإضافه إلى الإراده النفسيّة ، فليس حال لازم الماهيّة بالإضافه إليها ، فإنّهما معاً أمران حقيقتان خارجيّان . غايه الأمر ، أن يكون أحدهما معلولاً للآخر . وقد عرفت أنّ لازم الماهيّة دائماً يكون من الاعتباريّات .

وأما حال الوجوب الغيرى بالإضافه إلى الوجوب النفسى :

فإن أريد من الوجوب، نفس إظهار الإراده بداعى البعث، فإظهار الإراده الغيريّة أجنبى عن إظهار الإراده النفسيّة، فإنّه مثله، وهما أمران حقيقتان معلولان للإرادتين اللتين إحداهما معلوله للأخرى .

وإن أريد من الوجوب الأمر الاعتبارى المنتزع عن مقام إظهار الإراده، فهو وإن كان أمراً اعتباريّاً، لكنّه أجنبى عن الوجوب النفسى ، بل جعله بجعل منشأ اعتباره ، كما أنّ الوجوب النفسى كذلك .

وبالجملة : التوهّم المذكور لا أساس له ظاهر يبتنى عليه لتكّلف الجواب عنه) ، انتهى كلامه رفع مقامه (١) .

وجه الإشكال فى كلامه: ما قد عرفت من ملاحظه دعواه بالنسبه إلى

الإرادتين، لأنهما من الموجودات النفسائيه، وكلّ واحدٍ منهما محتاج إلى مبادٍ بنفسه ، ولا يمكن دعوى التلازم بينهما إلا على نحو لازم الوجود، كما عن المحقق الأصفهاني في «نهايه الدرايه» حيث يقول:

(إنّ جعل الملازمه بين المقدمه وذيها، من قبيل لوازم الوجود ، أى الغرض الأصلي يتوجّه أولاً وبالذات إلى إرادته ذيها ، وثانياً وبالتبع إلى إرادته المقدمه ، فليس هما من قبيل لوازم الماهيه ولكنّه غير معلوم) ، انتهى (١).

وليس فى كلام من ادعى ذلك تصريح بهذه الخصوصيات من قيام وجود الملازمه بين الإرادتين ، بل أكثرهم يدعون لقيام الملازمه بين وجوب ذيها مع وجوب مقدمته .

كما أنّه لا- يمكن ملاحظه دعوى التلازم بينهما من جهه الوجوب الشرعى الذى لا بدّ له من إرادته فى كلّ من المقدمه وذيها ، وإن كان لا يبعد دعوى هذا التلازم عند من يدعى الملازمه بين وجوب ذيها شرعاً ووجوب مقدمته كذلك ، ولكن الإشكال يرد على دعواه من أنّه لا- يمكن تحقّق أحدهما إلاّ بأنّه يحتاج كلّ واحدٍ منهما من إظهار الإراده والبعث . غايه الأمر ، أحدهما فعلى وهو المتعلّق لذيها والآخر تقديرى وهو المتعلّق للمقدمه .

وأما لو أريد من الوجوب للمقدمه تبعاً لذيها من باب اللابديّه العقليّه، فهو صحيح حيث أنّ العقل يرى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب مقدمته ؛ على نحو لا- يمكن له التفكيك بين وجوبيهما ؛ يعنى إذا صار ذو المقدمه وجوده واجباً ولازمًا فى الخارج، فالعقل يحكم بوجوب مقدمته ولزومها فى التحقّق ، ولا

يمكن التفكير بينهما ، لا فى مقام التصوّر والذهن، ولا فى الخارج .

فهذا المعنى من الدعوى فى التلازم بينهما يعدّ من قبيل سنخ لوازم الماهية، من جهة عدم انحصار الملازمه لأحد الوجودين فى الخارج والذهن فقط ، بل كان التلازم موجوداً فى كلا الموردين .

نعم، برغم أنّ ما نحن فيه يختلف مع الزوجية للأربعة، من جهة كون الزوجية من الأمور الاعتبارية الانتزاعية من الأربعة، وليس لها وجود تأصيلي فى الخارج ، بل له وجود اعتباري وكان جعله بجعل واحد للأربعة لكونه مجعولاً بالعرض ، وهذا بخلاف الوجوب للمقدّميه - أى اللزوم عند العقل - حيث يكون جعله جعلاً وجودياً تابعاً لجعل الوجوب لذى المقدمه ، لا مجعولاً بالعرض، كما توهمه المحقق الخراساني حيث جمع بين المجعول بالعرض مع المجعول التبعي، إذ الجعل فى العرض مع جعل منشأ انتزاعه يكون جعلاً واحداً ، أحدهما يُطلق عليه بالذات اعتباراً ، والآخر بالعرض، كجعل الزوجية حيث يكون بالعرض بالنسبة إلى جعل الأربعة ، هذا بخلاف الجعل بالتبع مع الجعل بالذات، حيث يكون فى مقام الجعل فردين من الجعل، يتّصف أحدهما بالذات كذى المقدمه، والآخر بالتبع كالمقدمه .

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأولى أن يُقال، إنّه يكون من قبيل لوازم الماهية، وأنّه من سنخها بالمعنى المذكور فى تفسيره من أنّ لوازم الماهية إمّا بمعنى كونه معها فى كلا الموردين والوجودين ، أو أنّه معها حتّى مع قطع النظر عن الوجود على اختلاف فى تفسيرها ، فارجع واطلب توضيحه فى محلّه .

نعم ، إن أُريد دعوى الملازمه بين الإرادتين المتعلقتين بهما، فيكون الحقّ

حينئذٍ مع المحقق الخميني القائل بعدم وجود التلازم بينهما لا- في الوجود ولا- في الماهية ، كما كان كذلك أيضاً إن أُريد اللّحاظ في التلازم بين الوجوبين الشرعيّين فيهما، حيث أنّه أيضاً يمكن دعوى الافتراق بينهما بأن يجعل الشارع مثلاً ذا المقدمه واجباً دون مقدماته .

هذا بخلاف الوجوب بمعنى اللّابديّه العقليّه، حيث أنّ الملازمه بين ذي المقدمه والمقدمه موجوده قطعاً، ويكون من قبيل لوازم الماهية - أي من نسخها - مع تفاوت يسير بين المقام وبين سائر اللّوازم للماهية، كما عرفت فلا نعيد .

وخلاصه الكلام: ثبت ممّا ذكرنا أنّ هذه الملازمات، وإن لم تكن من الموجودات الحقيقيّه من الجواهر والأعراض ، إلاّ أنّها أمور واقعيّه أزليّه، وتشابه استحاله اجتماع النقيضين والضدّين ونظائرهما ، فعليه إن كان التلازم بين وجوب المتبوع - وهو ذو المقدمه - ووجوب التابع - وهو المقدمه - موجوداً كان ثابتاً أزليّاً وله واقع موضوعي ، وإن لم يكن التلازم موجوداً فلا يكون كذلك من الأزل . فبناءً عليه لا مجال لاعتبار الملازمه هي الأصل في المسأله الأصوليه حتّى نتمكّن من إثبات الملازمه أو نفيها.

هذا تمام الكلام في الأصل بالنظر إلى المسأله الأصوليه، وفي المرحله الأولى .

وأما الكلام في المرحله الثانيه: أي ملاحظه إمكان إجراء الأصل في ثبوت الملازمه أو عدمها، بالنظر إلى الوجوب الشرعي بين المقدمه وذيها، وملاحظه كلام الأصوليين في المقام.

فنقول : فقد أفاد صاحب «الكفايه» قدس سره وتبعه صاحب «عنايه الأصول» بأنّه

لا مانع من الرجوع إلى أصل عدم وجوب المقدمه، لأنه كان حادثاً شرعاً ، إذ قبل إيجاب الشارع لذيها لم تكن المقدمه أيضاً واجبه، وبعد إيجابه يشك في وجوبها فنرجع إما إلى الاستصحاب أو إلى البراءه عنه ، هذا .

ولقد اعترض عليه صاحب «المحاضرات»: بصححه دعواه في المسأله الأصوليه، دون ما قاله في المسأله الفرعيه، فإنّ دعواه ممنوعه: (لأنّ الأصل المقصود هنا إما استصحاب أو براءه ، وكلاهما غير جارٍ في المورد .

فأما البراءه إما عقليه أو شرعيه .

فالأول: لا تجرى لأنها وارده لنفي المؤاخذة والعقاب، والمقدمه لا عقاب فيها على تركها وإن قلنا بوجوبها ، والعقوبه إنّما كانت لترك الواجب النفسى .

وأما الشرعيه: لأنها وردت للامتنان، فيكون موردها مختصاً بما فيه كلفه التكليف، والمقدمه لا عقاب فيها، فلا كلفه فلا امتنان في رفع وجوبها ، على أنّ العقل يحكم بلزوم إتيانها، لتوقف الواجب عليها سواء قلنا بوجوبها أم لم نقل ، فإذا نى أثر وهنه في رفع الوجوب عنها بعد عدم إمكان تركها حيث لا يجوز عقلاً .

وأما الاستصحاب: فهو أيضاً لا يجرى ؛ لأنّ موضوعه وإن كان تاماً ، إلاّ أنّه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها .

وبالجملة، فلا يترتب أى أثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لا بدّيّه الإتيان بها على كلّ تقدير، ومعه لا معنى لجريانه .

نعم ، لا مانع من الرجوع إلى الأصل من ناحيه أخرى، وهى ما ذكرناه سابقاً



من الثمره فيما إذا كانت المقدمه محرّمه ، وقد توقّف عليها واجب أهمّ ، فعندئذٍ لا بدّ من ملاحظه دليل حرمة المقدمه ، فإن كان لدليلها إطلاق أو عموم لزم التمسك به في غير مقدار الضروره، وهو خصوص المقدمه الموصله .

وإن شئت قلت: إنّ القدر المتيقّن هو رفع اليد عن تحريم خصوص تلك المقدمه .

وأما غيرها، فإن كان إطلاق في البين، فلا مناص من التمسك به لإثبات حرمتها، لعدم ضروره تقتضى رفع اليد عنها، وإن لم يكن إطلاق فالمرجع هو أصل البراءه عن حرمة المقدمه غير الموصله، للشكّ فيها وعدم دليل عليها .

فالتجيه : هي سقوط الحرمة عن المقدمه مطلقاً، سواءً كانت موصله أم لم تكن ، أمّا عن الأولى فمن ناحيه المزاحمه ، وأمّا عن الثانيه فمن ناحيه أصاله البراءه .

هذا على القول بوجوب مطلق المقدمه .

وأما على القول بوجوب خصوص الموصله ، أو خصوص ما قصد به التوضيل، فالساقط إنّما هو الحرمة عنه فحسب دون غيره، كما سبق) ، انتهى كلامه (١) .

قلنا : ولا يخفى عليك أنّ الإشكالات التي قد ذكرت في كتب الأصوليين بالنسبه إلى جريان الأصل من الاستصحاب أو البراءه في المقدمات، تكون على أقسام ، فينبغي التعرّض لها أولاً ليتبين ما في كلام صاحب «المحاضرات» .

أمّا الإشكال الأوّل: فهو الذي ذكرناه آنفاً نقلاً عن «الكفايه». وقد ردّ عليه

صاحب «الكفايه» وقبله صاحب «نهايه الأصول».

أما الإشكال الثاني: ما تعرّض له صاحب «نهايه الأصول» قائلاً:

وأما ثانياً: فلأنّ وجوب المقدمه بناءً على الملازمه، أمرٌ لا يعقل انفكاكه عن وجوب ذيهها، فإنّ القائل بالملازمه يدعى أنّ المولى إذا بعث بعثاً مولوياً نحو شيء، فلا محاله يترشّح منه وجوبات تبعيه ظلّيه بعدد المقدمات، بحيث يستحيل صدور البعث عنه من دون ترشّح هذه الوجوبات والتحريكات التبعيه، فالأمر المتعلّق بذى المقدمه مستتبع لهذه الأوامر الغيريه، من دون أن يكون لإرادته المولى دخل في ذلك .

وهذا من غير تفاوت في مراتب الحكم من الإنشائيه والفعليه والتنجز، فإنّ هذا القائل يدعى أنّ وجوب المقدمه كالفىء لوجوب ذيهها، والفىء من لوازم الشيء لا ينفكّ منه أبداً .

إلى أن قال: فتفكيكهما غير ممكن، فلا محاله كان وجوبها أيضاً فعلياً منجزاً بناءً على الملازمه .

غايه الأمر، الشاكّ في أصل الملازمه شاكّ في فعليه وجوبها، من جهه الشكّ في أصل الملازمه، ولكن هذا الشكّ لا يضرّ بفعليته على فرض ثبوت الملازمه واقعاً، فالشاكّ في الملازمه أيضاً عالم بكون المقدمه واجباً فعلياً على فرض، وغير واجب على فرض آخر .

وعلى هذا، فلا مجال لجريان استصحاب العدم في وجوب المقدمه، أى علم وجوب ذيهها فإنّ الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعليه مؤداه، وعدم فعليه الحكم الواقعي المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلا تجرى في الموارد التي

لا- تنفك الحكم الواقعي على فرض ثبوته من الفعلية ، بل اللأزم على الشارع حينئذٍ إيجاب الاحتياط كما في باب الأموال والأعراض والنفوس) ، انتهى موضع الحاجه من كلامه (١).

ويرد عليه أولاً : أنا لا نسلّم كون مثل وجوب المقدمه لذيها مثل الفئ والظلّ لذي الظلّ، لأنهما يعدّان من لوازم الوجود ؛ حيث لا يقبل الانفكاك في الوجود الخارجى بينهما ، بخلاف الوجوبين الثابتين للمقدمه وذيها حيث يمكن وقوع التفكيك بينهما، إن كان المراد هو الوجوب الشرعى ؛ لأنّ الوجوب أمرٌ منتزع عن الأمر المتعلّق بالشيء، والأمر تابع لوجود الإراده ، وقد حقّقنا سابقاً بعدم قيام التلازم بين الإرادتين المتعلّقتين أحدهما بالمقدمه والأخرى بذيها ؛ لأنّ كلّ إرادته يحتاج إلى مبادٍ مستقلّه ولا تتحقّق الإراده المتعلّقه بالمقدمه بلا اختيار وقهراً بعد تحقّق الإراده لذيها ؛ لأنّه يستلزم خروجها عن الاختيارية ، مع أنّه قد عرفت منّا سابقاً في محلّه بأنّ الإراده أمرٌ اختياري من دون لزوم تسلسل، فلا نعيد وارجع واطلب ذلك من مظانّه .

فإذا انفكّت الإراده للمقدمه عن إرادته ذيها، فمن الضرورى انفكاك أمرها عن أمره أيضاً ، فإذا انفكّ أمرها عن أمره فينفكّ وجوبها عن وجوبه ؛ لأنّه تابع للأمر أيضاً ، فثبت أنّه ليس من قبيل اللوازم التى لا ينفكّ عن ملزومه وجوداً .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ دعوى استحاله تفكيكهما ممنوعه، لما قد عرفت من إمكان تفكيكهما ، بل ندعى عدم إمكان خلافه كما قلنا فلا نعيد .

وإن أراد أنّ الوجوب يتحقق من الوجوب النفسى قهراً .

ففيه : أنّ الوجوب أمرٌ انتزاعى واعتبارى ولا بدّ له من منشأ الانتزاع ، فإن كان هذا الأمر النفسى فهو غير صحيح ؛ لأنّه لا ينتزع منه إلاّ الوجوب النفسى ، وإن كان ينتزع من نفس وجوب النفسى ففيه أنّه ليس بوجود حقيقى حتى تنزع منه ، بل هو أمرٌ اعتبارى فلا يجوز كما لا يخفى .

وثانياً : لو سلّمنا ما قلتم والتزمنا بقيام الملازمه بين وجوب ذى المقدمه والمقدمه ، ولكن مع ذلك إنّما يفيد ذلك فى إثبات الوجوب للمقدمه بمجرد إثبات الوجوب لذيها ، فى صورته العلم بوجود الملازمه بينه ووجوب ذيها كما ثبت عدم وجوبها أيضاً بمجرد ثبوت عدم وجوب ذيها ، إذا علمنا بالملازمه مع عدم وجوب ذيها . ولكن هذا لا ينافى الحكم بعدم ثبوت الوجوب للمقدمه فى صورته الشكّ فى أصل الملازمه ، حيث أنّ العلم بوجود ذيها لا يوجب العلم بوجوب مقدماته ؛ لأنّ المفروض قيام الشكّ فى أصل ثبوت الملازمه ، سواء كان الشكّ فى ثبوت الملازمه بحسب أصل الملازمه الواقعيه بين الحكمين الواقعيين ، أو كان الشكّ فى الملازمه بين العقليين من الحكم ، وإن كانت الملازمه فى الواقعي منهما ثابتة ، فهذا المقدار من الشكّ فى الملازمه يكفى فى إثبات إمكان الانفكاك بين وجوبيهما فى مقام فعليته الحكم ، فيحكم بوجوب ذيها فعلاً ، بخلاف المقدمه بواسطه جريان استصحاب العدم أو البراءه فيه .

وبالجمله : ثبت أنّ هذا الإشكال غير وارد ، وأنّ الحقّ مع صاحب «الكفايه» من إمكان إجراء الأصل فيه ، كما لا يخفى .

وأما الإشكال الثانى : الذى تصدّى لذكره المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار»

حيث قال: (وأما نفس وجوب المقدمه، فهو وإن كان مسبقاً بالعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمه، إلا أنه من جهة عدم قابليته المورد لا يجرى فيه الأصل أيضاً؛ لأن جريان مثل هذه الأصول إنما كان فى مورد قابل للوضع والرفع، ومع كون فعلية الوجوب على الملازمه من اللوازم القهريه لوجوب ذى المقدمه، لا- يكون المحل قابلاً للرفع كى يجرى فيه الأصل، فيقتضى عدم فعلية وجوبها .

ولئن شئت قلت بالعلم التفصيلى حينئذٍ بعدم جريان الأصل فيه، إما لعدم وجوبها واقعاً على تقدير عدم ثبوت الملازمه، وإما لعدم قابليته المورد للرفع على تقدير ثبوت الملازمه كما هو واضح)، انتهى محل الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه؛ لأنه:

إن أراد من الوجوب للمقدمه، هو الوجوب العقلى، فكلامه بعدم قابليته المورد للرفع والوضع حسن، إلا- أنه خارج عن مورد البحث، فالصغرى ممنوعه وإن كانت الكبرى مقبوله .

وإن أراد الوجوب الشرعى، فقد عرفت بعدم وجود الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذىها؛ لأن الوجوب المولوى أو غيره تابع للأمر، وهو تابع للإرادة المحتاجه إلى المبادئ المستقله فى الموالى العرفيه، كما أنه تابع للإرادة التشريعيه بالنسبه إلى الشارع، فكما أنه قابل للوضع بواسطه إمكان تحقق الإراده فيه، فهكذا هى قابله للرفع أيضاً فى عالم الفعلية، ولو كان الوجوب ثابتاً للمقدمه

فى عالم نفس الأمر والواقع .

فما قاله من العلم التفصيلى بعدم وجوبها واقعاً، إمّا على تقدير عدم ثبوت الملازمه ، وإمّا لعدم قابليته للرفع على تقدير ثبوتها وكلامه قريب إلى ما ذهب إليه المحقق البروجردى قدس سره .

لا- يخلو عن إشكال ؛ لأنّ هذا العلم كان بملا-حظه حال واقعه، لا- بملا-حظه حال فعلية الحكم ؛ لأنّ فى مورد الفعلية يمكن التفكيك بين وجوب ذبها ووجوب مقدمته شرعاً، بأن يكون وجوب ذى المقدمه منجزاً دون مقدمته ، وهذا المقدار من التفكيك ممكن وكافٍ فى إثبات المطلوب .

وأما الإشكال الثالث: فهو الذى ذكره وتقدّم من صاحب «المحاضرات»<sup>(١)</sup> من دعواه بعدم جريان البراءة العقلية، لعدم ترتّب العقوبة على ترك المقدمه حتّى يجرى فيها قبح العقاب بلا-بيان ، ولا الشرعية لعدم الامتنان فى رفعه لعدم الكلفه فيه، إذ لا عقوبه فيه ، ولا الاستصحاب لعدم ترتّب أثر عليه بعد لزوم الإتيان بها عقلاً .

لكنّه مخدوش: إمّا عن البراءة العقلية لعدم الجريان يكون فى محلّه .

وإمّا الشرعية، فنقول : إنّ الرفع لا يكون دليلها منحصراً فى حديث الرفع، حتّى يكون جريانها مخصوصاً فيما فيه الامتنان فى رفعه ؛ لأنّ من أدلته أيضاً ما ورد من قوله عليه السلام : «الناس فى سعه ما لم يعلموا» المعروف بحديث التوسّع ، أو حديث الإطلاق : «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» وأمثال ذلك .

مع أنّ رفع الوجوب الشرعى الذى لا- عقاب فى تركه أيضاً امتناناً لمن كان متعبداً بإتيان ما هو الواجب مطلقاً، نفسياً كان أو غيرياً، وإن كان العقل هنا حاكماً بلزوم الإتيان للمقدمه .

وأما عن الاستصحاب: فيكفى فى ترتب الأثر عليه ما أجاب عنه المحقق العراقى قدس سره على ما فى «نهاية الأفكار» بأنه لو قلنا بوجوب المقدمه شرعاً فيمكن التقرب بأمرها أيضاً ، بخلاف ما لو لم نقل به، فيكفى فى الأثر التوسع فى التقرب بإتيان المقدمه بداعى أمرها، حيث أنه لو نفى الوجوب يترتب عليه نفى هذا الأثر فتضيق بذلك دائره التقرب .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب ؛ إلا- على تقدير تجويز التقرب بالأمر الغيرى ، ولا- يُقال بانحصار ذلك فى الإطاعه للأوامر النفسيه، كما هو المتعارف عند الأصوليين ، فالالتزام بكونه أثراً مطلقاً محلّ إشكال ، مضافاً إلى أنه أثر للحكم الاستصحابى لا أثراً للمستصحب حتى يصحّ جريان الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر، كما لا يخفى للمتأمل .

نعم ، يترتب على مثل هذا الوجوب أثر المزاحمه مع الحرام فيما إذا اجتمع كما أشار إليه فى ذيل كلامه ، بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب فلا- مزاحمه، فيجرى دليل الحرمة بلا- معارض وأثر آخر من حيث صدق الوفاء بالنذر والعهد إذا تعلق بامتنال أمر وجوبى ، ولم نقل بانصراف إطلاقه إلى الوجوب النفسى، وإن كان يمكن الجواب عنه أيضاً بأنه متعلق بحدود نذر النادر من جهة السعه والضيق، كما قلنا سابقاً فى مثله .

الإشكال الرابع: وهو العمده حيث لا يمكن الجواب عنه برغم أنه قد تصدى

للجواب عنه كثيرٌ من الأصحاب هو :

إنَّ الأصول العمليَّة إنّما وضعت للشاكِّ بحسب حال العمل بالوظيفه، أى تجرى فى الموارد التى يكون لجريانه فيها الأصل أثرٌ عمليّ لا علميّ فقط ، ولذلك تسمّى بالأصول العمليَّة دون العلميه ، والحال أنّ المقام ليس كذلك ؛ لأنّ المقدمه إن كان لا بدّ الإتيان بها لذيها عقلاً، فلا أثر عمليّ مهمّ يترتب على الحكم بعدم وجوب المقدمه شرعاً ، ولعلّه لذلك ذهب جلّ الأصحاب من الأصوليين إلى عدم جريان الأصول فى وجوب المقدمه، وهذا كما هو معلوم كلام متين فى غايه المتانهِ .

هذا تمام الكلام فى الناحيه الأولى من مقتضى الأصول العمليَّة من جهه المسأله الأصوليه أو الفقهيّه .

وأما الناحيه الثانيه: وهى مقتضى الأصول اللفظيه أو العقلانيّه أو العقليّه على وجوب المقدمه مطلقاً .

فقد استدللّ على وجوبها شرعاً بأمر لا بأس بذكرها تفصيلاً، والجواب عنها:

منها: ما ذكره أبو الحسن البصرى رئيس الأشاعره - المتوفى سنة ٤٣٦ للهجره - من أنّ المولى إذا أوجب شيئاً لا بدّ له من إيجاب مقدمته ؛ لأنه لو لم يوجبها لجاز تركها ، وعليه حينئذٍ يستلزم أحد المحذورين ، لأنه:

إن بقى الواجب على وجوبه، لزم التكليف بما لا يطاق .

وإن لم يبق وجوبه بعد تركه، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ، وهو خلفٌ لأنّ المفروض كونه واجباً مطلقاً وإلا لزم جواز ترك كلِّ واجب بواسطه



عدم الإتيان بمقدمته، لعدم تحقق شرط وجوبه وهو باطل قطعاً ، هذا .

ولكنّه مخدوش: بأنّ ما المراد من جواز تركها المسمّى بالتالى للشرطيّه الأولى، وهو قوله لو لم يوجبها :

١ - إن أريد منه الإباحه الشرعيّه، فإنّه يلزم بقاء صدق القضيه الشرطيّه الثانيه، من عدم إمكان بقاء الواجب بوجوبه، مع ترخيص الشارع فى ترك مقدمته ، إلاّ- أنّ الملازمه ممنوعه ، أى لا- يقتضى عدم وجوب المقدمه شرعاً الحكم بجواز تركها - أى ترخيصها - شرعاً ، بل ساكت عن حكمه حينئذٍ، والمرجع هو العقل .

٢ - وإن أريد من الجواز عدم المنع الشرعى عن الترك، من جهه عدم اقتضاء المرام فى الحكم بالالتزام فى المقدمه شرعاً ، فهو من حيث التالى صحيح، ولكن منع لزوم أحد المحذورين من لزوم التكليف بما لا يُطاق ، أو خروج الواجب المطلق عن إطلاقه ؛ لأنّ عدم المنع الشرعى عن ترك المقدمه لا يقتضى سلب قدره عن إتيان الواجب، ولو بإتيان مقدمته من باب حكم العقل بوجوبه تحصيلاً للواجب، والغرض الموجود فى الواجب، فلذلك يحكم بوجوب المقدمه عقلاً لا شرعاً .

اللهمّ إلاّ أن يُدعى: الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ؛ أى كلّما حكم العقل بالوجوب فحكم الشرع بذلك .

إلاّ- أنّه أيضاً لو أثبت الملازمه كانت فى الأحكام العقليه المستقله لا مطلقاً ، أى دون ما يحتاج إلى إثبات حكمه إلى انضمام مقدمه أخرى معه كما فى المقام ، حيث أنّ حكم العقل بوجوب المقدمه ليس لذاته ، بل كان من جهه انضمام مقدمه أخرى معه ، وهو أنّه يستلزم من عدم وجوبه جواز تركه، فيلزم من جواز تركه مع

نفس الترك عصيان الواجب بتركه، وهو مستلزم للعقوبه، فيحكم بوجوبها عقلاً، ففي مثل هذه الأحكام العقليّه لا تكون الملازمه المذكوره ثابتة .

٣- وإن أُريد من لفظ جواز الترك نفس الترك، فعليه وإن كان هذا خلاف الظاهر من لفظ (الجواز) الظاهر في الحكم دون الفعل وبديله، إلاّ أنّه يلزم بترك المقدمه في آخر الوقت ترك ذبيها، ولا يبقى معه وجوب الواجب، إلاّ أنّه لا يوجب سقوط العقوبه والعصيان عنه، لأنّه كان قادراً على إتيان الواجب ولو بالواسطه، لأنّ المقدور بالواسطه مقدورٌ، هذا فضلاً عن حكم العقل أيضاً بإتيانها فكيف تركها، ولا يقبل منه الاعتذار بأنّ الشرع لم يوجبه، لأنّ نفس العقل يعدّ له بياناً وحجّه فيكون ترك الواجب حينئذٍ بسوء اختياره، كما لا يخفى، فيمكن للشارع التفكيك بين وجوب ذى المقدمه ووجوب مقدمته من دون أن يلزم محذور أصلاً.

وبالجملة: فجواب المسأله واضح، وقد تصدّى لجوابها أولاً صاحب «المعالم» إجمالاً وتبعه بعد ذلك عدّه من الأصحاب، ولكثره وضوح بطلان كلامهم انصرف بعض من الأصوليين كالمحقّق النائيني عن التعرّض لها، فليس فيها ما يحتاج إلى بيان أزيد ممّا سمعته .

ومنها: ما حكى عن المحقّق السبزواري كما نسبه إليه المحقّق الحائري عن «درر الأصول» وخلاصته:

(أنّها لو لم تكن واجبه لزم عدم كون تارك الواجب المطلق مستحقّاً للعقاب .

بيان الملازمه: أنّه إذا كلّف الشارع بالحجّ، ولم يصرّح بإيجاب المقدمات، فتارك الحجّ بترك قطع المسافه الجالس في بلده :

إمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب في زمان ترك المشى .

أو في زمان ترك الحجّ في موسمهِ المعلوم .

لا سبيل إلى الأوّل، لأنّه لم يصدر منه في ذلك الزمان إلاّ ترك الحركة والمفروض أنّها غير واجبه عليه .

ولا إلى الثاني، لأنّ الإتيان بأفعال الحجّ في ذى الحجّه ممتنع بالنسبه إليه .

فكيف يكون مستحقّاً للعقاب بما يمتنع صدوره عنه ؟ ألا ترى أنّ الإنسان إذا أمر عبده بفعلٍ معيّن في زمانٍ معيّن في بلدٍ بعيد، والعبد ترك المشى إلى ذلك البلد، فإنّ ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان، معترفاً بأنّه لم يصدر منه إلى الآن فعل قبيح يستحقّ به التعذيب ، لكن القبيح أنّه لم يفعل في هذه الساعه هذا الفعل في ذلك البلد، لنسبه العقلاء إلى سخافه الرأى وركاكه العقل ، بل لا يصحّ العقوبه إلاّ على الاستحقاق السابق قطعاً .

ثمّ نقول : إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترك المقدمات كان نائماً في زمان الفعل ، فإمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب أو لا ؟

لا وجه للثاني، لأنّه ترك المأمور به مع كونه مقدوراً ، فثبت الأوّل .

فإمّا أن يحدث استحقاق العقاب في حاله النوم ، أو حدث قبل ذلك ؟

لا وجه للأوّل لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لفعل القبيح، وفعل النائم والساھى لا يتّصف بالحسن والقبح بالاتّفاق .

ولا- وجه للثاني، لأنّ السابق على النوم لم يكن إلاّ ترك المقدمه والمفروض عدم وجوبها) ، هذا حاصل ما أفاده قدس سره ملخصاً (١) .

أقول: وفيه ما لا يخفى، في كلا الموردین والفرضين من كلامه :

فأما في الأول: فنقول إنَّ ترك المقدمه قد لا يكون موجبا لترك ذيها، لبقاء وقت الواجب ، فلا إشكال في عدم ترتب العقاب على ترك مثل هذه المقدمه، لا- لنفسه ولا- لترك ذيها لبقاء القدره عليه بإتيان المقدمه في وقت آخر، يمكن فيها تدارك الواجب بها .

وأما لو فرض أنَّ ترك مقدمه موجب لحصول عدم القدره على إتيان الواجب بعده ، كما في آخر الوقت ، فحصول ترك ذى المقدمه لا يحتاج إلى حصول وقت نفس الواجب ؛ لأنَّ إيجاد الامتناع وإزاله القدره عن إتيانه في وقته قد حصل في زمان ترك المقدمه ، فحصل الاستحقاق من هنا لترك ذيها في وقته ، فكما لا يكون العصيان بسلب القدره عن إتيان ذيها إلا في وقت ترك المقدمه لا وقت ذيها ، فهكذا استحقاق العقوبه لذلك، لا يكون إلا في هذا الوقت، فلا تكون العقوبه حينئذٍ إلا لخصوص ترك الواجب لا ترك المقدمه ، هذا أولاً .

وثانياً : نجيب عنه بالحلّ ، بأنه:

لو سلّمنا عدم صحه العقاب حال ترك المقدمه، لعدم كونه له، وعدم وصول ترك الواجب بعدم وصول وقت فعله .

ولكن نقول : لا قبح ولا مانع للعقوبه حال وقت الواجب الذي ترك فيه بواسطه عدم إتيان المقدمه .

ودعواه: بأنه غير مقدور في حال ترك المقدمه .

فممنوعه: بجريان قاعده الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار ، فالعقوبه على ترك ذيها بواسطه وجود القدره على إتيانه بإتيان مقدمته لا يكون عند العقلاء قبيحاً .

فأما الثاني: فإنه يظهر ممّا ذكرنا الجواب عن كلامه الثاني بالنسبه إلى حال النوم في وقت الواجب ، لوضوح أنّ ما هو السبب لترك الواجب يعدّ بنفسه ترك مقدّمته لا نومه ، فحدوث حال النوم وعدمه، لا يؤثّران في عدم وجود القدره لإتيان الواجب بعد ترك المقدّمه بالترك الغير القابل للتدارك ، وبذلك ثبت إمكان إجراء العقوبه حال ترك المقدّمه من دون استهجان عرفي .

نعم ، قد يشكل في الفرض الأخير من جهه أخرى ، وهو أنّ ترك الواجب الذي كان تنجزه في وقته مفروضاً لولا سلب القدره عن ناحيه ترك المقدّمه ، موجبٌ لاستحقاق العقوبه ، لا ما كان غير واجب فيه من غير تلك الناحيه من عروض النوم أو الجنون أو حدوث الحيض والنفاس، الموجب جميعها لسقوط التكليف في هذه الأمور .

وعليه فالحكم بجواز العقوبه من جهه ترك مقدّمته وفي زمانه، مع كون حاله كذلك حال وقت الواجب ، مشكلاً في غايه الإشكال . فعلى هذا يمكن إنكار العقوبه وفي الفرض المزبور في كلا-الوقتين، من جهه ما عرفت، من دون أن يلزم نقضاً لما اخترناه من عدم وجوب المقدّمه شرعاً .

أقول: ولكن الظاهر أنّه يقصد الواجب الذي تنجز بدخول وقته، فترك مقدّمته، فعرض له النوم بعد الإعراض عن إتيان المقدّمه، حيث أنّ العقوبه تكون لأجل ترك الواجب، وهو بحسب ذاته ممكن.

وثالثاً: نجيب عنه نقضاً بأنه :

لو سلّمنا كون المقدّمه واجبه وتركها المكلف، فحينئذٍ نقول أيضاً معترضاً عليه بأنّ العقوبه لا تخلو إمّا مترتبه على ترك المقدّمه أو على ترك ذبيها ، وفي

كليهما إشكال .

فأما في الأول: فإنّ ترك الواجب الغيرى وهو المقدمه، لا عقوبه فيه أصلاً .

وأما الثانى: فلأنّ الواجب النفسى بعد ترك مقدمته على مسلك الخصم يكون غير مقدور، فلا تصحّ العقوبه عليه لذلك، كما لا يخفى .

وعليه فمجرد القول بوجوب المقدمه لا يوجب حلّ الإشكال ، بل الجواب هو ما عرفت بأنّ العقوبه متعلّقه بترك ذيهها ، غايه الأمر أنّ الاستحقاق حاصلٌ بواسطه ترك مقدمته، لأنّه السبب لإزاله قدره عن إتيان الواجب النفسى، ولا يترتب عليه إشكال أصلاً .

ومنها: هو الذى ذكره المحقّق الحائرى أيضاً فى «درر الأصول» وهو:

(لو لم تكن المقدمه واجبه لزم أن لا يستحقّ تارك الفعل العقاب أصلاً .

وبيانه: أنّ المريد للشىء إذا تصوّر أحوالاً مختلفه، يمكن وقوع كلّ واحدٍ منها :

فإمّا أن يريد الإتيان بذلك على أىّ تقديرٍ من تلك التقادير .

أو يريد الإتيان به على بعض تلك التقادير ، وهذا ممّا لا إشكال فيه .

وحينئذٍ نقول : إذا أمر أحدٌ بالإتيان بالواجب فى زمانه وفى ذلك الزمان يمكن وجود المقدمّات، ويمكن عدمها ، فإمّا أن يريد الإتيان به على أىّ تقديرٍ من تقديريّ الوجود والعدم، فيكون فى قوه قولنا إن وجدت المقدمه فافعل وإن عدمت فافعل .

وإمّا أن يريد الإتيان به على تقدير الوجود .

والأول مُحالٌ لأنّه يستلزم التكليف بما لا يُطاق ، فثبت الثانى، فيكون

وجوبه مقيداً بحضور المقدمه، فلا يكون تاركه بترك المقدمه مستحقاً للعقاب لفقدان شرط الوجوب ، والمفروض عدم وجوب المقدمه فينتفى استحقاق العقاب رأساً ، انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً : ما قد عرفت أنّ وجوب المقدمه لا يحلّ هذا الإشكال ، لأنّ وجوبه غيرى لا يمكن الالتزام باستحقاق تركها العقوبه، ولو قلنا بوجوب المقدمه كما لا يخفى .

وثانياً : أنّه يلزم على ذلك رجوع الواجبات المطلقه إلى المشروطه، بأن تكون وجوبها مشروطاً باختيار المكلف بإتيان المقدمه، لأنّه قد قيّد وجوب الواجبات بصوره حضور المقدمه، بحيث لو كان تاركاً للمقدمه لما كان الواجب حينئذٍ واجباً لعدم القدره بإتيانه ، مع أنّه قد عرفت منّا سابقاً أنّ التقييد بذلك لا يوجب سلب القدره عن الواجب، على نحو لا يصحّ العقوبه معه، لأنّه كان بسوء اختياره، فلا نعيده .

وثالثاً : أنّ الواجب المسمّى بذى المقدمه، يكون الوجوب متعلّقاً به من دون أن يلاحظ معه من المقدمه إطلاقاً أو تقييداً من حيث وجودها الخارجى . نعم ، يمكن أن يكون الملحوظ من المقدمه فى حال إنشاء الوجوب على ذى المقدمه، من جهه ملاحظه إمكان إيجادها ، لأنّ الوجوب المتعلّق بذى المقدمه لا يمكن أن يكون له إطلاق من حيث المقدمه بأنّها كانت ممكنه أو غير ممكنه ، لوضوح أنّ المقدمه الغير الممكنه توجب سرايه عدم الإمكان منها إلى عدم إمكان الواجب أيضاً .

١- درر الفوائد للحائرى ، المحشى بحاشيه آيه الله الأراكى : ج ١ / ١٢٨ .

وأما من حيث الوجود والإيجاد في الخارج، لا يكون الواجب من تلك الناحية له إطلاق ولا تقييد، حتى يستلزم المحذور الذي ذكره، فكلامه لإثبات الوجوب للمقدمه لا يخلو عن وهن، ولعل لذلك أعرض من تأخر عنه عن الرد عليه.

ومنها: ما في «دُرر الأصول» للحائري قدس سره، من التمسك باتفاق أرباب العقول كافة على وجوبها، على نحو يكشف ذلك عن ثبوته عند العقل، نظير الإجماع المدعى في علم الكلام على وجود الصانع وحدوث العالم، فإن اتفاقهم كاشف قطعي إجمالاً عن حكم العقل، فالإيراد بأن المسألة عقلية لا يجوز التمسك بها بالإجماع لعدم كشفه عن رأيا المعصوم، غير صحيح، لأنه وارد لو أريد من الإجماع هو الإجماع الاصطلاحي لدى الفقهاء، لا الإجماع بالمعنى الذي قررناه، هذا (١).

ولكنه رحمه الله قد أورد عليه بقوله:

(ولكن الشأن في إثبات مثل هذا الاتفاق).

ونحن نضيف إليه: بأن المراد من هذا الدليل:

إن كان هو إثبات الوجوب للمقدمه عقلاً، فلا إشكال فيه، لكنه غير منوط بإثبات الاتفاق منهم، لأن عقل كل عاقل يحكم بالآبديته للمقدمه عند وجوب ذبها.

وإن أريد إثبات الوجوب شرعاً للمقدمه بالاتفاق:

ففيه أولاً: عدم ثبوت الاتفاق لمشاهده كثره المخالفين لا سيما في المتأخرين.



وثانياً: مع أنه خلاف ظاهر ما استدلل به بقوله: (يثبت الحكم عند العقل) مع دعواه أن الوجوب الشرعى لا يثبت بالاتفاق والإجماع، إلا إذا كان إجماعاً اصطلاحياً كاشفاً عن رأى المعصوم لأنه الذى يثبت به الحكم الشرعى دون غيره.

ومنها: ما ذكره الشيخ المرتضى الأنصارى قدس سره فى «الدرر» فهو أمتن الوجوه وأسدها، وقد تبعه صاحب «الكفايه» و«نهايه الدرايه» وبعض آخر من الأصوليين، وهو أن شهاده الوجدان شاهد على وجوبها، بيان:

(أن من راجع وجدانه والضعف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلق بالفعل والمتعلق بمقدماته، لا- نقول بتعلق الطلب الفعلى بهما، كيف والبداهه قاضيه بعدمه، لجواز غفلته عن المقدمه، إذ ليس النزاع منحصراً فى طلب الصادر من الشارع حتى لا يتصور فى حقه الغفله، بل المقصود أن الطالب للشىء إذا التفت إلى مقدمات مطلوبه، يجد من نفسه حاله الإراده على نحو الإراده المتعلقه بذيها، كما قد يتفق هذا النحو من الطلب النفسى أيضاً، فيما إذا غرق ابن المولى ولم يلتفت إلى ذلك، أو لم يلتفت بكونه ابنه، فإن الطلب الفعلى فى مثله غير متحقق لابتنائه على الالتفات. لكن المعلوم من حاله أنه لو التفت إلى ذلك لأراد من عبده الإنقاذ، وهذه الحاله وإن لم تكن طلباً فعلياً، إلا أنها تشترك معه فى الآثار، ولهذا نرى بالوجدان فى المثال المذكور أنه لو لم ينقذ العبد ابن المولى عُدَّ عاصياً ويستحق العقاب). انتهى كلام صاحب «الدرر» (١).

ولكن صرح صاحب «الكفايه» فى بيان هذا الدليل بقوله:

(إنَّ الأمر المتعلّق إلى المقدمات لو التفت يكون مولويّاً، لأنّه قال ما هو لفظه ويقول مولويّاً ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً، بداهه أنّ الطلب المنشأ بخطاب (ادخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) في كونه بعناً مولويّاً...)(١).

فيرد عليهم أوّلاً: أنّ الالتزام بوجود الإرادة للمقدّمه تقديرًا - أي لو التفت إليها لأرادها - موجب لإنكار الملازمه العقليّه بين الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه والإراداه المتعلّقه بالمقدّمه ، مع أنّه قد ادّعى القطع بثبوت الملازمه لو أراد من الملازمه هي العقليّه، لأنّ الملازمه :

١ - إن كانت ثابتة، فلازمها ثبوت الإراده الفعلية في المقدّمه لا التقديرية .

٢ - وإن أراد منها ثبوت الملازمه شرعاً، كما هو الظاهر من كلامه، فلازم ذلك - لو سلّمناه - هو ثبوت الوجوب للمقدّمه تقديرًا لا- فعلاً؛ لأنّ الوجوب الفعلي تابع لإراداه فعلية ، فإذا كانت الإراده تقديرية لزم كون الوجوب أيضاً تقديرية ، ومعه لا مجال لثبوت الوجوب شرعاً للمقدّمه فعلاً .

٣ - وإن أراد من الملازمه هي الملازمه العقلية بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب مقدّماته تقديرًا .

ففيه: - مضافاً إلى ما عرفت أنّه لا يثبت الوجوب الفعلي - أنّه لا يثبت الوجوب شرعاً لأنّ الوجوب الشرعي، يستلزم دليلاً شرعياً لا عقلياً ، إلّا أن يكون من قبيل بناء العقلاء المُمضى عند الشارع، وهو غير ثابت هنا، كما لا يخفى .

وثانياً: أنّ قياس ما نحن فيه بمثل الوجوب المتعلّق لإنقاذ الابن، يعدّ قياساً

مع الفارق ؛ لأنّ الواجبات النفسِيَّة تجب بلحاظ الملاكات والمصالح الموجوده في متعلّقها ، وكان الذى واجباً واقعاً على العبد هو تحصيل غرض المولى والمصالح الملزمه . غايه الأمر ، هذه المصالح لا طريق إلى ثبوتها إلاّ بواسطه الأوامر، فيعدّ امتثال الأمر في الحقيقه امتثالاً لتلك المصالح .

فعلى هذا لو علم العبد بوجود المصلحه الملزمه من غير طريق الأمر ، بل من علم لدنى إلهى الحاصل لبعض عبادته ، أو من طريق علوم غير متعارفه كعلمى الجفر والاسطرلاب مثلاً، كان للعبد أن يمتثل ويأتيه، سواءً كان الأمر موجوداً أم لا ، وسواء كانت الإراده متحقّقه فى المولى أو لم تكن متحقّقه أصلاً، لكونه نائماً ، فتوييخ العقلاء لتارك ذلك فى هذا المورد كان بواسطه ذلك ، ولذلك يعدّ تاركه عاصياً ويستحقّ العقوبه ، وكان إنقاذ الابن أيضاً من هذا القبيل، وهو صحيح، ولو لم تكن الإراده متحقّقه أصلاً لغفلته ، أو لنومه ، أو غير ذلك من العوارض .

هذا بخلاف المقدمه، حيث أنّ الملاك فيها ليس إلاّ الإيصال إلى ذبيها ، فإذا حصل ذلك بحكم العقل بالوجوب واللابديّه، فالغرض حاصل بالضروره، فلا يحتاج حينئذٍ إلى أمر غيرى مستقلّ إلى نفس المقدمه ، ولو فرض وجود أمر كان الأمر إرشادياً لا مولوياً ؛ لأنّه إرشاد إلى ما هو واجب بحكم العقل ، فكلّ مورد يكون العقل بنفسه حاكماً على الوجوب، والإلزام لا يكون الأمر من الشارع هنا إلاّ إرشادياً لا مولوياً، نظير وجوب الإطاعه للمولى ونظائره .

وثالثاً: وممّا ذكرنا ظهر وجه الإشكال المتوجّه إلى كلام صاحب «الكفايه» حيث صرّح بكون البعث المتوجّه إلى المقدمه يعدّ بعثاً مولوياً ، فالوجدان الذى ادّعوه لا يكون شاهداً على وجوب المقدمه شرعاً ، بل يكون شاهداً على وجوبها

عقلاً كما لا يخفى .

ومنها : ما فى «الكفايه» بقوله قدس سره :

(ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريه فى الشرعيات والعرفيات ، لوضوح أنه لا يكاد يتعلّق بمقدمه أمر غيرى ، إلا إذا كان فيها مناطه ، وإذا كان فيها كان فى مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقق ملاكه ومناطه) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما فى كلامه من شباهته بالمصادره للمطلوب، حيث جعل المدعى فى المسأله دليلاً ، لوضوح أنّ مجرد وجود الأوامر الغيريه فى العرف والشرع لا يثبت به المدعى، من كون البعث فيها مولوياً ، لعلّه كان إرشادياً إلى الشرطيه والمانعيه ، كما يكون الأمر باجزاء المركب أمراً إرشادياً إلى جزئيه ، لا أن يكون بعثاً مستقلاً مولوياً بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب، كما هو المقصود فى البحث من تصوّر الوجوب الشرعى للمقدمه، كما هو الأمر كذلك فى الواجبات النفسيه ، فيعدّ المقام نظير الأوامر الموجوده فى باب المعاملات ، فكما أنّها تكون إرشاديه ، فهكذا يكون فيما نحن فيه .

بل ربما يمكن أن يُقال : بأنّ الوجه والسرّ فى كون الأوامر فى مثل هذه إرشاديه، هو أنّ الوجوب المترتب منه فى تلك الموارد كان مسلماً بحكم العقل ؛ أى أنه يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه عند وجوب ذى المقدمه ، فمع وجود هذا الحكم يكون أمر الشارع بالمقدمه ولو تصريحاً، نظير قوله : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» وقوله : (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) ؛ أمراً إرشادياً ، إمّا إلى إيفهام المخاطب بذلك ، بأنّه شرط حيثُ ربما لا يكون ملتفتاً في بادئ الأمر إليه ، أو يكون لإفهام أهمّيه ذلك من سائر الشرائط وأمثال ذلك .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مجرد وجود ملاك المقدميه في شيء ، لا يوجب إثبات كون الوجوب في المقدمه وجوباً شرعياً وبعثاً حقيقياً مولوياً ، كما ادّعاها صاحب «الكفايه» ، لأنّه لازم أعمّ من ذلك ، لإمكان أن يكون إرشاداً إلى الشرطيه والمانعيه والجزئيه ، كما لا يخفى .

أقول: نعم ، قد يختلج بالبال في المقام شيء لا بأس أن نشير إليه وهو:

أنّ الأوامر الإرشاديه هل تكون مختصّه بموارد كان العقل في ذلك حاكماً بالوجوب مستقلاً ، أو يجرى الإرشاد حتّى فيما يكون العقل حاكماً ولو بواسطه انضمام مقدمه أخرى معه ؟

وبعبارة أخرى : هل الإرشاد يكون مخصوصاً بالمستقلّات العقليه ، أو يكون في غيرها أيضاً ؟

المعروف في الألسنه هو الأوّل ، إلّا أنّ مقتضى ما اختاره المحقّقون من الأصوليين كالسيد الخميني والخوئي وغيرهما ممّا تقدّم عليهما كالعلامة الأصفهاني في «نهايه الدرايه» والسيد الحكيم في «حقائق الأصول» هو جريان ذلك في الأحكام العقليه الغير المستقبليه ، لما قد عرفت ممّا سابقاً أنّ حكم العقل بوجوب المقدمه ليس لنفسه ولذاته ، بل من جهه انضمام ما يستلزم تركها ما لا يجوز الالتزام به من التكليف بما لا يطاق ، كما لا يخفى .

اللهمّ إلّا أن يُقال : إنّ حكم العقل بلزوم إتيان المقدمه ، وإن كان من جهه حال

ذبيها، من حيث أنّ ترك المقدمه مستلزم لترك ذبيها، المستلزم لتحقيق استحقاق العقوبه ، إلا- أنّ هذا ليس من الأحكام غير المستقله، لأنّ طبع المقدميه مقتضى لذلك، لا أن يكون حكم العقل بالوجوب لأجل الغير أمراً خارجاً عن ذات المقدميه، حتّى يستلزم كونه من الأحكام غير المستقله، كما لا يخفى على المتأمل .

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكر في الأجوبه عن الأدله المذكوره، فساد كلام المحقق العراقي في «نهايه الأفكار» والسيد الحكيم في «حقائق الأصول» حيث جعلوا المقدمه في الأوامر كالمقدمه في الإرادات التكوينيّه، من أنّه إذا التفت إليها لأرادها بنفسها ، فهكذا الأمر في الإراده التشريعيّه ، فتكون المقدمه واجبه بوجوب شرعى إرشادى .

وجه الفساد: هو ما عرفت من أنّ المولى يمكنه عدم إرادته للمقدمه، حتّى مع التوجّه إليها، فضلاً عن كونه غافلاً عنها .

أقول: فالأقوى عندنا إلى الآن هو عدم وجوب المقدمه وجوباً شرعياً مولوياً ولا إرشادياً ، بل كان وجوبها وجوباً عقلياً ، بلا فرق في ذلك بين كون المقدمه سبباً أو شرطاً، أو وجودها مانعاً، لا اشتراك الجميع فيما هو المقصود والملاك في المقدميه.

هذا تمام الكلام فى ما استدللّ به على وجوب المقدمه مطلقاً .

وأما بيان دليل القائلين بالتفصيل فى وجوب المقدمه :

فهم على طائفتين :

الطائفه الأولى: التفصيل بين السبب وغيره، بالوجوب فى الأوّل دون الثانى .

الطائفة الثانية: التفصيل بين الشرط الشرعى بالوجوب فيه، وبين غيره بعدم الوجوب .

وأما دليل القول الأول: فله تقريران :

أحدهما : على ما فى «نهاية الأفكار» بأنَّ القدره لَمَّا كانت غير حاصله على المسببات فقط ، فلا بدَّ من انضمام الأسباب إليها فى حال لحاظ الأمر، وحال تكليفه بالمسببات، من جهه بعدُ كون التكليف مختصاً بالمسببات وخروج الأسباب عن حيز التكليف رأساً .

ثانيهما : كما فى «الكفايه» و«نهاية الأفكار» بأنَّ التكليف لَمَّا كان لا يمكن تعلُّقه إلاَّ بأمرٍ مقدور للمكلف، ولا يكون المقدور له إلاَّ الأسباب لا المسببات، لأنها من الآثار المترتبه على الأسباب من غير اختيار ، فالتكليف إن كان بظاهره متوجَّهاً إلى المسببات ، لا بدَّ صرفه إلى الأسباب ، فالمقدّمه إن كانت من قبيل السبب ، فلا بدَّ من وجوبها قطعاً وإلاَّ فلا ، لما قد عرفت حال دخاله السبب فى التكليف ، هذا .

ولكن يمكن المناقشه فى الدليل الأول :

أولاً:- بأنَّ لازم ما ذكرتم ليس هو إمكان تعلق التكليف بالمسبب الغير المقدور ؛ لأنَّ انضمام المقدور إلى غير المقدور، لا يستلزم رفع استحاله تعلق التكليف بغير المقدور، لأنَّ القدره كما أنَّها شرطٌ فى أصل متعلق التكليف، هكذا تكون شرطاً فى أجزاء متعلقه ، فلا محيص إلاَّ الالتزام بصرف التكليف عن المسبب إلى سببه، فيكون حينئذٍ مرجع الدليل الأول هو الثانى ، كما لا يخفى .

وثانياً : أنَّ لازم ما ذكر هو صيروره السبب متعلقاً للتكليف النفسى الضمنى،

من قبيل تعلق التكليف بالأجزاء في المركب، لا أن يكون وجوبه وجوباً شرعياً مقدّمياً، المنصرف إلى ما يكون مقدّمه لواجب آخر، كما هو مورد البحث في المقام .

وثالثاً: أن هذا الدليل لو تم لا يثبت وجوب المقدّمه السببيه، بل لازمه إثبات وجوب سائر المقدمات من الشرطيه والمعدّيه أيضاً، لوضوح أن الملا-ك المذكور فيالسبب والمسبب يجري فيهما أيضاً، لوضوح أن المشروط لا يمكن إيجاده إلا من خلال إتيان شرطه .

غايه الأمر، الفرق بينهما أن المسبب يترتب على السبب بعد تحقّقه قهراً، بخلاف غيره من المشروط وذى المعدّ، حيث أنه بعد إيجاد الشرط يحتاج المشروط إلى إرادته إيجاده مستقلاً، فالدليل المذكور لا يخلو عن وهن .

ويرد على الدليل الثاني أيضاً:

أولاً: إذا التزمنا بانصراف التكليف المتوجه إلى المسبب إلى سببه استلزم خروج المقدّمه السببيه عن محلّ النزاع، لأن مورد البحث كان في الوجوب الغيرى الشرعى للمقدّمه، والحال أنه يكون السبب حينئذٍ واجباً نفسياً لا وجوباً غيرياً، لأن التكليف الموجود للمسبب كان نفسياً لا غيرياً، فإذا صرف التكليف إلى السبب، فلازمه عدم وجوب المسبب أصلاً، وتوجه الوجوب إلى سببه كما لا يخفى .

وثانياً: سبق وأن ذكرنا عدّه مرّات أنه غير مراد بأن المقدور بالواسطة مقدور أيضاً، إذ من الواضح أن المسبب وإن لم يكن بنفسه مقدوراً من دون وجود سببه، إلا أنه مقدور بواسطة إيجاد سببه المقدور، فيكون مقدوراً، وهذا المقدار من



القدره يكفى فى صحه توجيه التكليف .

مضافاً إلى أنه لو لم يكن هذا المقدار من القدره كافياً فى صحته، لزم عدم صحه كثير من الواجبات، لوضوح أنه كثيراً ما يكون الشىء الواجب الذى تعلق به الوجوب، غير مقدورٍ بدون وجوده شرائطه وأسبابه ومقتضياته . وهذا فساده أوضح من أن يخفى .

مضافاً إلى جريان الإشكال الثالث فى الفرض السابق هنا أيضاً ؛ باعتبار أن الدليل أعم من المدعى، لوضوح أن المشروط أيضاً يكون كذلك .

أقول: ثم لا يخفى عليك أنه قد قيل فى وجه عدم إمكان تعلق التكليف بالمسبب ما لا يخلو عن إشكال ، فلا بأس بالتعرض لهذا القول وهو:

قيل إن المسبب التوليدى على وجود سببه يكون واجب الصدور ، ومع عدمه ممتنع الصدور، وشىء منهما غير ممكن لصدور ، فما لا يكون ممكن الصدور فلا يكون مقدوراً ، فما ليس كذلك لا يجوز أن يتعلق به التكليف ، هذا بخلاف غير السبب من سائر المقدمات، فإنه مع وجوده يكون ذو المقدمه على حاله كالشرط بالنسبه إلى المشروط، حيث لا يخرج المشروط عن تحت اختيار المكلف بوجود شرطه ، هذا .

وفيه: إن التكليف المتوجه إلى المسبب أن توجه إليه مقيداً بوجود سببه، فلا إشكال فى وجوب صدوره ولا مقيداً بعدمه، حتى يكون ممتنع الصدور ، بل يتعلق التكليف بذاته من دون ملاحظه حالتى السبب معه ، فإذا كان فى نفس الأمر مقدوراً ولو بواسطه سببه، كان ذلك كافياً فى صحه تعلقه به، إذ القدره المشروطه فى صحه تعلق التكليف لا يكون أزيد من هذا .

أقول: قد نقل التفصيل في المقدمه السببيه عن بعض الأجله - وهو المحقق النائيني في «فوائد الأصول» (١) وتبعه المحقق البجنوردى في «منتهى الأصول»، وقد أشرنا إلى كلامهما سابقاً، وأجبناه، فلا بأس بالإشارة إليه هنا، لكونه من مظان ذكره، وخلصه كلامهما على ما في «نهاية الأفكار»: (إنَّ العله والمعلول على قسمين :

أحدهما: ما كان لكل واحدٍ منهما وهو ممتاز مستقل عن الآخر مثل شرب الماء ورفع العطش، ففي مثله يكون التكليف أولاً يتعلّق بالمعلول والمسبّب ثم بسببه وعلته، كما أنّ الأمر في مقام الإراده الفاعليه والتكويته يكون كذلك .

هذا بخلاف قسمه الآخر وهو ما كان وجود المعلول عين وجود علته، ووجود المسبّب عين وجود سببه؛ أي لا يكون لكل واحدٍ منهما وجودٌ مستقل عن الآخر، كالإلقاء في النار والإحراق حيث أنّ وجودها واحد، فيكون تعلّق التكليف بالمسبّب عين تعلّقه بسببه، فليس هما شيئان حتّى يقال بوجود الملازمه بين وجوبهما، أو عدم وجوبهما، كما لا يخفى (٢).

أقول: وما ذكرناه لا يخلو عن إشكال، لوضوح أنّ إطلاق العله والمعلول إنّما يصحّ فيما إذا كان التعدّد والاثنيته بينهما موجوداً، لأنّ الشىء الواحد لا يصحّ القول بأنّه عله ومعلول، لأنّ العله إنّما هي عله في مرحله المؤثر والمعلول في مرحله الأثر، فدعوى أنّ التكليف المتعلّق للمسبّب هو عين التكليف المتعلّق لسببه، بعيدٌ عن الصواب .

١- فوائد الأصول : ج ١ / ٢٦٩ - ٢٧١ .

٢- نهاية الأفكار: ١ / ٣٥٤ .

نعم ، يكفى فى صحّحه الإطلاق التعدّد الاعتبارى، أى فرضه فى عالم الاعتبار متعدّداً وإن كان فى عالم الوجود واحداً، بشرط أن يكون التكليف بالنسبه إلى ذلك لا بلحاظ وجوده الخارجى ، وإلاّ لابدّ من التعدّد فى الوجود أيضاً ، وحيث كان محلّ النزاع هو المقدمه وذيها بحسب وجودهما الخارجى، أطلق عليهما هذا الوصف ، فلا بدّ من التعدّد فى هذا الوجود أيضاً، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فيما إذا كان تعلق التكليف بالمسبب على ما يكون مقدوراً لنفس المكلف وحده، نظير الوضوء إذا قلنا بأنّه محضّل للطهاره لا كونه بنفسه طهاره .

وأما إذا رفضنا كون المسبب أمراً مولّداً من المكلف نفسه ومن فعل الغير، نظير المملكه والزوجيه فى البيع والنكاح، ففى مثل ذلك لا- يمكن تعلق التكليف بالمسبب من ناحيه المكلف المخاطب فقط ؛ لأنّه غير قادر على إيجاده وحده، لمدخلية قبول الآخر فى تحقّقه .

وإن قلنا بكون التكليف فى الحقيقه متوجّهاً إلى السبب، فإنّ مجرد ذلك لا يحلّ الإشكال ، فلا بدّ أن يُقال فى مثل ذلك بأنّ المقصود من التكليف بالمسبب هو الحكم بلزوم الإتيان بالسبب من ناحيه الأول، حتّى يصلح المورد، لوقوع قبول القابل عليه من الجانب الآخر، أى يجب على الموجب إيقاع الإيجاب من جانبه، حتّى يصحّ أن يستتبعه القابل بالقبول، فيحصل المملكه بذلك ، فهو أمرٌ معقول وإلاّ لا يكون التكليف بالمسبب، ولو مع التوجّه إلى سببه بهذا الشخص وحده كافيّاً فى صحّحه وقوع التكليف، لعدم كونه مقدوراً ، بل بالدقّه يظهر أنّ مجرد إتيان المكلف بالعقد من الإيجاب من ناحيه نفسه وهو الباع، لا يوجب صدق

السبب عليه ، بل يكون هو جزء من السبب، إذ السبب في الحقيقه يطلق على مجموع الإيجاب والقبول، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في التفصيل الأول في المقدمه بين السبب وغيره .

وأما القول الثاني: وهو التفصيل بين الشرط الشرعى فيجب وبين غيره فلا يجب ، فقد استدلوا بما في «الكفايه» بأنه :

(لولا وجوب الشرط الشرعى شرعاً، لما كان شرطاً، لأنه ليس ممّا لا بدّ من الإتيان به عقلاً وعاده)(١).

فإثبات شرطيته شرعاً يقتضى وجوبه شرعاً .

أقول: ولكن يرد عليه بأمور :

أولاً: بأن الشرطيه الشرعيه إذا ثبتت خارجاً للمكلف بأيّ طريق - أى فهم أنه يكون شرطاً لواجب شرعاً - فلا إشكال حينئذٍ لوجود حكم العقل بلزوم الإتيان به، بناءً على أنّ وجوب الامتثال للواجب متوقّف على تلك المقدمه وهى الشرط . فعلى هذا لا تكون شرطيته موقوفه على كونه واجباً شرعاً ، بل إن أوجب العقل لزوم إتيانه، كانت شرطيته للواجب محفوظاً ، غايه الأمر يسمّى أنه شرط عقلاً في حال لحاظ الشارع بأخذه شرطاً لواجب .

نعم ، إن صرّح الشارع بذلك، كان الشرط حينئذٍ متّصفاً بالوصفين، أى يكون شرطاً عقلاً وشرعاً، وإلاّ ينحصر الأمر في كونه شرط عقلاً ، ولعلّه هذا هو المراد من كلام صاحب «الكفايه» بقوله : (مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط

الشرعى إلى العقلى) .

وبالجملة: فما استشكله صاحب «نهاية الدراية» على «الكفاية» بقوله :

(وليعلم أنّ وجه رجوع الشرط إلى العقلى ما ذكرناه، لا ما سبق منه قدس سره فى أوائل المبحث من استحاله وجود المشروط من دون شرطه عقلاً، بعد أخذه شرطاً شرعياً، لأنّ العقلية بهذا المعنى مؤكّده للشرعية وفى طولها، لا أنّها يقابلها وفى عرضها، فلا ينافى الاستدلال المبنيّ على كون أصل التوقف والتقيّد شرعياً، كما لا يخفى)(١).

ليس فى محلّه، لأنّ الشرط الشرعى المقابل للعقلى وفى عرضها، إنّما يكون فى الشرائط التى تكون بحسب حكم العقل شرطاً لشيء دون الشرع لا عكسه؛ لوضوح أنّ ما يكون شرطاً لشيء، وإن لم يسمّ بذلك أنّه شرط عقلى، إلاّ أنّه لا ينافى أن يحكم العقل بلزوم إتيانه بلحاظ وجوب الإتيان بالواجب، وفى ذلك يصحّ أن يُقال إنّ شرط عقلاً فى حال لحاظ الشارع شرطاً له، فلا يكون هذا شرطاً عقلياً مطلقاً، أى لا يكون الشرط العقلى المصطلح فى الألسن هو هذا القسم، إلاّ أنّه يصحّ أن يُقال إنّ الحكم بوجوب الإتيان بهذا الشرط يكون بالعقل، وهذا المقدار من الإطلاق يكفى فى صحّته إثبات المقصود من عدم لزوم الحكم بثبوت الملازمه بين وجوب المشروط ووجوب شرطه شرعاً .

ثمّ أورد عليه صاحب «الكفاية» ثانياً: (بأنّ الأمر الغيرى لا يتعلّق إلاّ بما هو مقدّمه للواجب، ولو كانت مقدّمته متوقّفه على تعلّق الأمر الغيرى بها لدار، والشرطيّه وإن كانت منتزعه عن التكليف، إلاّ أنّه عن التكليف النفسى المتعلّق بما

قيّد بالشرط، لا عن الغيرى ، فافهم) . انتهى كلامه (١) .

وفيه: الإنصاف عدم تماميته كلامه المفروض فى كـلاـ الموردین من الدور، وكون الشرطيه منتزعه عن التكليف النفسى المقيد بالشرط لا من الأمر الغيرى .

أمّا الأول: أى عدم تماميته الدور: لأنّ الشرط الشرعى قد يلاحظ بالنسبه إلى عالم الثبوت والمصلحه ؛ أى الشارع يلاحظ أنّ الشىء الفلانى له دخل فى المصلحه واقعاً ، فبالنسبه إلى ذلك يكون الشرط متّصفاً بالوجوب المقدمى، أى يكون الوجوب المقدمى متوقفاً على الشرط بهذا المعنى، من كونه دخيلاً فى المصلحه واقعاً . وأمّا ما يتوقّف عليه الوجوب المقدمى، يكون الشرطيه فى مرحله الطلب والبعث، حيث يكون الشرط قيّداً فى مرحله الطلب ، ففى هذه المرتبه تكون الشرطيه موقوفه على الوجوب المقدمى ، وبالتالى فلا دور ؛ لأنّ الوجوب المقدمى متوقّف على الشرطيه بحسب الواقع ونفس الأمر، والوجوب المقدمى يكون متوقفاً عليه للشرطيه بالمعنى الطلب والبعث على المقيد فى عالم الإثبات ، فتوقّف الوجوب المقدمى على الشرطيه ثبوتى ، وتوقّف الشرطيه الشرعيه على الوجوب المقدمى إثباتى ، فلا دور .

وأمّا الثانى: فلأنّ من الواضح أنّ مجرد كون الشرطيه منتزعه عن التكليف النفسى المتعلّق للواجب المقيد بقيد، لا يوجب رفع محذور الدور لو سلّمناه ، بخلاف ما لو كان منتزعاً عن الأمر الغيرى .

والسرّ فيه: أنّه لو لم نقل بما قلناه فى جواب الدور، فلا فرق فى ثبوت الدور بين جهه التوقّف بين الأمر الغيرى أو النفسى المقيد ، لأنّه كما أنّه ما لم يكن واقعاً

شرطاً، لما تعلق به الوجوب الغيرى ، فلو كان الوجوب الغيرى أيضاً موقوفاً عليه للشرط لاستلزم الدور، حيث لا يمكن إحراز الشرطيه إلا بعد ثبوت كون الوجوب الأمر الغيرى وهذا مستلزم للدور . هكذا يكون فى التكليف النفسى المقيّد، لأنّه ما لم يكن واقعاً شرطاً، لما تعلق به النفسى المقيّد بذلك القيد ، فلو كان إثبات كون التكليف هنا مقيداً بذلك القيد، وموقوفاً على إثبات كونه فى الواقع شرطاً لكان دوراً .

فالأولى أن يُقال فى الإشكال الثانى: إنّه لا ملازمه بين ثبوت الشرطيه الشرعيه واقعاً، وبين عدم ثبوت الوجوب الشرعى لذلك الشرط ؛ لأنّ الشرطيه ينتزع عن دخاله الشىء واقعاً فى تحقّق شىء، فهو يكفى فى صحّه تحقّق الشرطيه ، إلا أنّ الوجوب الشرعى موقوف على ثبوت أمر شرعى مولوى لذلك الشرط بالأمر الاستقلالى، لو لم يكن العقل بنفسه حاكماً بوجوبه ، وإلا كان حكم الشرع حينئذٍ إرشادياً لا مولوياً ، أو ينتزع الوجوب الشرعى عن التكليف النفسى المقيّد بذلك القيد، مثل أن يُقال : (صلّ مع الطهاره) ، فينتزع منه الوجوب الشرعى أيضاً، لو لم يكن الفعل بنفسه حاكماً بالوجوب كما كان الأمر كذلك .

وثالثاً : أنّ الكلام فى المسأله كان فى الوجوب الغيرى من باب ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه مع وجوب المقدمه ، أى فى الوجوب الترشحى للمقدمه، لا ما يكون وجوب المقدمه ثابتاً عن أمر استقلالى غيرى، مثل قوله تعالى : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» حيث يستفاد منه الوجوب الشرطى الشرعى، حتّى يُقال إنّه لولاه لما كان شرطاً ، فكلامهم فى التفصيل خارج عن مورد النزاع والبحث .

ورابعاً : أنه لو سلّمنا تمام هذه المذكورات، ولكن نقول إنّ الدليل أعمّ من المدعى أيضاً، لأنّ ما ذكرتم بأنّه لولا وجوبه لما كان شرطاً شرعاً، يجرى في الشرط العقلي والعادي أيضاً، أي لولا وجوبهما لما كان شرطاً عقلاً ولا عادةً مع أنّه خلاف المفروض .  
وبالجملة: ثبت من خلال جميع ما ذكرنا، أنّ التفصيل في وجوب المقدّمه بين الشرط الشرعي وغيره ممنوع لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع .

فالأقوى عندنا عدم وجوب مقدّمه الواجب مطلقاً، سواء كان سببياً أو شرطياً، أو مانعياً أو غيرها .

\*\*\*



## فى مقدّمه ما عدا الواجب

البحث عن مقدّمه ما عدا الواجب

القسم الأوّل: البحث عن مقدّمه المستحبّ

لا يخفى أنّ حكم مقدّمه المستحبّ كحكم مقدّمه الواجب، لاشتراك ما هو الملاك بينهما من جهه المحبوبيّه ، إذ لا فرق بينهما من جهه ثبوت الملازمه بين المقدّمه وذيها ، وعدم ثبوتها ، فكلّ من التزم بوجوب المقدّمه من باب الملازمه، يلتزم باستحبابها من هذا الباب ، ومن لا يلتزم بثبوت الملازمه فى الوجوب، فلا يلتزم فى استحبابها أيضاً ، والمسأله واضحه لا خلاف فيها .

\*\*\*

القسم الثانى: فى مقدّمه الحرام والمكروه

أقول: يقع البحث فى أنّه هل مقدّمه الحرام والمكروه تكون حراماً ومكروهاً أم لا ؟

فحيث كان المكروه حكمه مشتركاً مع الحرام فى ذلك كالمستحبّ مع الواجب، فلذلك ينحصر البحث فى خصوص الحرام فقط ، فنقول ومن الله الاستعانه :

فصل صاحب «الكفايه» فى مقدّمه الحرام بين ما كانت المقدّمه من الأسباب التوليديّه فتكون محرّمه، وبين ما لم يكن كذلك ، بل كان الحرام من الأفعال المباشريّه، فلا تكون محرّمه .

فقال فى وجهه : (بأنّ مقدّمه الحرام لا- تتّصف بالحرمه ، إذ منها ما يمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً ، كما كان ممكناً قبله ، فلا دخل له أصلاً فى

حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه ، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما .

نعم ، ما لم يتمكن معه من الترك المطلوب لا محاله يكون مطلوب الترك، و يترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمه ، فلو لم يكن للحرام مقدمه، لا يقتضى اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة مقدمه من مقدماته .

لا يُقال: كيف ولا يكاد يكون فعلٌ إلاّ عن مقدمه لا محاله معها يوجد، ضروره أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد .

فإنّه يُقال : نعم ، لا محاله يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام ، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية ، بل من المقدمات الغير الاختيارية كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار وإلاّ لتسلسل، فلا تغفل وتأمل ) ، انتهى كلامه (١) .

أقول: وفي كلامه مواضع من الإشكال :

أولاً : بأنّ الملازمه إذا لم تكن بين ذى المقدمه والمقدمه فى الوجوب والاستحباب ، فليكن الأمر كذلك فى الحرمة والكراهه لوحده الملاك فى جميعها من جهة الحكم الشرعى ، إذ كما أنّ ذا المقدمه كان وجوده مطلوباً إلزاماً، والعقل والشرع يحكمان بوجوب الإطاعه ، ومع ذلك كان حكم العقل - لا الشرع - بوجوبها ولزومها كافياً فى تحقّق ما هو اللازم فى الإطاعه، كذلك الأمر فى جانب الحرمة ، إذ العقل يحكم بأنّ الفعل المنهى وهو ذو المقدمه، لا بدّ أن لا- يتحقّق فى الخارج، لكونه مبغوضاً للمولى، وفاعله وموجده مستحقّ للعقوبه ، وهذا الترك

المطلوب والفعل المنزجر عنه قد يتحقق تارةً بإيجاد المقدمات دفعهً واحده وفي عرض واحد . وأخرى قد يكون بإيجادها مترتباً وفي الطول ، ففي الأوّل يحكم العقل بلزوم ترك جميعها، حتّى لا يتحقّق ما يستحقّ العقوبه، فتكون وجود جميع المقدمات من حيث الوجود لازم الترك ، بخلاف الثانى حيث يكون ما هو المستلزم لوجود الفعل فى الخارج منهيّاً عنه ، وهو أيضاً على قسمين ، لأنّه:

١ - قد يكون فى وجود نفس المقدمات ترتيب من الأولويّه والثانويّه والثالثيه ؛ يعنى نفس المقدمات تكون على نحو لو لم يوجد الأوّل لما تحققت الثانيه بالضروره ، ولو لم توجد الثانيه لما أمكن وجود الثالثه وهكذا ، ففي هذه الصوره يكون آخر مقدمه من حيث الوجود المستلزم لتحقق الفعل المبعوض فى الخارج لازم الترك عقلاً ، وهو عباره عن آخر فعل إرادى يترتب عليه ذلك الأثر من تحريك العضلات الذى قد تعلقت به الإراده والاختيار ، فليس آخر المقدمات نفس الإراده فى شىء من الأفعال المنهي عنها أو المأمور بها ، دون سائر المقدمات المتحققه قبل ذلك التى لا يترتب عليها وجود الفعل المنهى عنه بلا واسطه المقدمه الأخيره .

٢ - وقسم آخر هو ما لو لم تكن نفس المقدمات كذلك ؛ أى يجوز إيجاد كلّ واحدٍ منها متقدماً ومتأخراً من دون وجود ترتيب بينهما ، ولكن لا يمكن إيجادها دفعهً واحده . فعلى هذا يكون المنهى عنها أحدها وهو الذى يقع أخيراً من حيث الوجود ؛ أى ما كان من جهه نفس المقدمات بصوره التخيير، يكون منهيّاً عنه عقلاً، لإمكان جعل كلّ واحدٍ منها متأخراً فى مرحله الوجود . وأما غير ذلك الذى لا يترتب ذو المقدمه عليه فلا حرمه فيها .

هذا بخلاف مقدّمه الواجب، حيث يكون متعلق اللزوم بحسب العقل فيها هو جميع المقدمات، سواءً كانت طوليه أو عرضيه، وسواءً كانت في الوجود بين أنفسها بترتيب أم لا .

والسرّ في هذا التفاوت هو أنّ الفعل المنزجر عنه كان وجوده مبغوضاً، وهو لا يتحقّق إلاّ بوجود جميع المقدمات، حيث أنّ وصف الجميع لا يتحقّق، إلاّ بعد وجود آخر ما يكون مستلزماً لترتّب ذبها عليها، فيكون الآخر منها مبغوضاً عقلاً .

هذا بخلاف المقدّمه في الواجب، حيث يكون المطلوب فيه خصوص وجود ذبها، وهو موقوف على وجود كلّ المقدمات، فيصحّ أن يُقال بأنّ وجود كلّ من مقدّمه يكون مطلوباً لدخالته لوجود ذب المقدّمه، بلا فرق فيه من جهه طوليتها وعرضيتها، أو من جهه وجود الترتيب بين المقدمات بنفسها وعدمه .

إذا عرفت ذلك فنقول: يكفي في لزوم الحكم بترك وجود ذب المقدّمه في مقدّمه الحرام، حكم العقل بلزوم ترك مقدّمته بالتفصيل الذي عرفت من دون احتياج إلى نهى الشارع عن ذلك، كما لا نحتاج في وجوب ذب المقدّمه إلى أمر الشارع بوجوب المقدمات، بل يكتفى بحكم العقل بذلك .

غايه الأمر، لو حكم الشارع أيضاً وصريح به، يكون حكماً إرشادياً إلى شرطيته من حيث الوجود ومانعيته وراذعيته عن تحقّق ذبها من حيث الترك، فالحكم بحرمة المقدّمه شرعاً ولو في قسم واحد منهما وهو في السبب فقط، كما عن «الكفايه» ومن تبعه، ليس بوجبه . هذا أولاً .

وثانياً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا، وسلّمنا وجود نهى شرعي وحكم تحريمي من عند الشارع في طرف مقدّمه الحرام، وإن لم يكن كذلك في طرف الوجوب، فمع

ذلك نقول : لا نسلّم التفصيل الذى ذكره صاحب «الكفايه»:

فيما بين الأفعال المباشريّه من شرب الخمر والقمار وأمثال ذلك، من عدم الحرمة، لكون المقدمه الأخيره وهى الإراده غير اختياريه وإلا لتسلسل .

وبين الأفعال التوليديه كالمسببات المنهيه عنها بواسطه النهى عن أسبابها، حيث يكون آخر المقدمه منها حراماً، لأنه فعلٌ خارجيٌ وهو المسمّى بالسبب ، فلا مانع لتعلّق النهى به .

وذلك لما قد عرفت منّا فى الجواب الأوّل، بأنّ الأفعال كلّها - سواء كانت مباشريه أو توليديه - يكون آخر مقدماتها فعلٌ إرادى، وهو تحريك العضلات المتولّد والمتحقّق عن الإراده ، فليست الإراده آخرها حتّى يُقال بهذا التفصيل، كما لا يخفى .

وثالثاً : لو سلّمنا ذلك أيضاً، ولكن قد عرفت منّا كراراً بأنّ الإراده أيضاً اختياريه ؛ لأنّ بعض مبادئها أيضاً كذلك، وهو يكفى فى كونها اختياريه ، وفى صحّه تعلّق الأمر والنهى بها من دون أن يلزم التسلسل ، فلا نعيد حذراً من الإطاله .

وبالجملة: من هنا ظهر فساد بعض التفاصيل الذى صدر عن الأعاضم رحمه الله عليهم أجمعين ، منها ما عن صاحب «نهايه الأفكار» حيث قال بمقاله بعض الأصوليين:

(إنّ المقدمه الأخيره محرّمه إذا قلنا بمقاله المشهور من وجوب مطلق المقدمه .

وأما على القول بمقاله صاحب «الفصول»، من تخصيص الوجوب بالمقدمه الموصله على نحو التقييد ، أو القول بحسب ما اختاره من كون الواجب ولو بلحاظ

قصور في أمره عبارته عن الذات التوأمه مع وجود بقيته المقدمات اللازمه للإيصال قهراً .

فلا إشكال حينئذٍ أن يكون حال مقدمات الحرام كحال مقدمات الواجب ، فتكون كل مقدمه من مقدماته متصفه بالحرمة الغيريه في ظرف انضمامها لبقية المقدمات، الملازم لترتب الحرام عليها .

ومن ذلك أيضاً نقول: بأنه لو أتى بمقدمه الحرام ولولا بقصد التوصل بها إلى المحرم ، بل بقصد التوصل بها إلى أمر واجب، واتفق بعد ذلك ترتب الحرام عليها، كان ما أتى به حراماً فعلياً في الواقع .

كما أنه لو اتفق عدم ترتب الحرام عليها لا يكون ما أتى به حراماً، وإن كان قاصداً به التوصل إلى الحرام ، فالمسار حينئذٍ في اتصاف المقدمه بالحرمة وعدم اتصافها بها، على ترتب الحرام عليها وعدمه) . انتهى محل الحاجه من كلامه (١) .

وجه الفساد أولاً : بما قد عرفت من سابقاً من عدم وجوب المقدمه شرعاً أصلاً، لكفايه حكم العقل بوجوبها ، فهكذا يكون الأمر في مقدمه الحرام .

وثانياً : لو أغمضنا عنه والتزمنا بوجوب المقدمه شرعاً، فإنه لا فرق في مسألتنا اختلاف النظر في طرف الوجوب من كون مطلق المقدمه واجبه ، أو خصوص الموصله بأي وجه من الاحتمالين الذين ذكرهما في الصدر ، للاختلاف في الملاك بينهما ؛ لأن وجوب المقدمه كان بلحاظ وجوب ذيهما، وهو لا يكون إلا بإيجاد كل واحد من المقدمات ، فكان كل واحد منهما مطلوباً ومحبوباً تبعاً ، هذا

بخلاف مقدمات الحرام، إذ المبعوض فيها ليس إلا وجود الحرام، وهو لا يكون إلا بوجود مجموع المقدمات دفعه أو تدريجاً .  
غايه الأمر يكون الآخر منها هو المحصل، فيكون هو مبعوضاً وحراماً في الثاني لا غيره من سائر المقدمات .

ولو التزمنا بكون المقدمه الموصله هي الواجبه لا- مطلقاً، لعدم دخاله ذلك في طرف الحرمة، لتفاوت الملاك بينهما ، فقصد التوصل من دون ترتب الحرام لا يكون مستلزماً لحرمة المقدمه الأخيره ، بخلاف ما لو ترتب عليها، حيث يكون المحرّم أيضاً هو الأخيره لو كانت المقدمات مترتبه، أو يكون مجموع المقدمات محرّمه لو كانت المقدمات دفعيه كما لا يخفى .

ومنها: ما عن صاحب «درر الأصول» للمحقّق الحائري قدس سره ما حاصله :

(أنّ المقدمات الخارجيه للحرام هل تتّصف بالحرمة نظير المقدمات في الواجب، أم لا تتّصف مطلقاً، أم يجب التفصيل بينهما؟

إنّ العناوين المحرّمه على ضربين :

أحدهما : ما هو العنوان مبعوضاً من دون تقيده بالاختيار وعدمه، من حيث المبعوضيه ، وإن كان له دخل في استحقاق العقوبه،  
إذ لا عقوبه إلا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل .

ثانيهما : أن يكون صدور الفعل عن اختيار مبعوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختيار لا يكون منافياً لغرض المولى .

فالقسم الأول تكون علّه الحرام هي نفس المقدمات الخارجيه، من دون مدخلتيه الإراده، بل هي علّه لوجود علّه الحرام ، بخلاف الثاني حيث تكون الإراده من أجزاء العلّه التامه .

إذا عرفت هذا فنقول : نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمه بين كراهه الشيء وكراهه العله التامه له، من دون سائر المقدمات ، كما نجد هذه الملازمه بالوجدان فى ظرف الإراده لجميع المقدمات ، مع إرادته الشيء ، وليس فى هذا الباب دليل أمتن وأسد منه وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقى عن المناقشه .

ثمّ يستنتج من ذلك بأنّ فى القسم الأول منهما لو كانت عله التامه مركبه من أمور يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرّمه ، إلاّ إذا وجدنا فى الأجزاء وانحصرت اختيار المكلف فى واحده منها، فتحرم معيّنًا من تشخّص أحد أفراد الواجب التخييري بالعرّض إذا تعدّر الباقي .

هذا بخلاف قسم الثانى، حيث لا- تتّصف الأجزاء الخارجيه بالحرمة ؛ لأنّ العله التامه للحرام هى المجموع المركب منها ومن الإراده، ولا يصحّ استناد التركك إلاّ إلى عدم الإراده ، لأنّه أسبق رتبه من سائر المقدمات الخارجيه) ، انتهى محصل كلامه (١).

وجه فساده أمّا أولاً : بما قد عرفت من توسط فعل اختياري بين الإراده ونفس العمل فى جميع الموارد، وليست الإراده هى آخر جزء من أجزاء العله التامه حتّى يُقال بهذا التفصيل، فيكون المحرّم فى القسمين هو الفعل الاختياري الذى يترتب عليه الحرام، بلا فرق بين القسمين اللّذين ذكرهما ، إلاّ بالفرق الذى ذكرناه من حيث الدفعى والتدريجى، من كون المجموع حراماً أو خصوص الأخير منها .



وثانياً : أنّ مجرد كراهه وجود الشيء للمولى فى الواقع لا- أثر له، إذا لم يكن إظهار مبغوضيته قابلاً لتوجهه إلى المكلف، لفقد الإرادة والاختيار، لأنّه رحمه الله قد فرض دخاله الإرادة فى استحقاق العقوبه ، فمعناه أنّه لا يكون صدور الفعل المكروه على الفرض مورداً لتكليف المولى ، فإذا لم يكن فعله مورداً لاستحقاق العقوبه فكيف يكون حراماً؟ إذ من الواضح بأنّ الاستحقاق للعقوبه من آثار التخلف عن التكليف ، فمعنى عدم الاستحقاق عدم التكليف وعدم الحرمة، فلا يخلو كلامه الشريف عن تهافت فى الجملة ، والله العالم .

ومنها : ما عن العلامة البروجردى قدس سره فى تقريراته «نهاية الأصول»(١) حيث قد فصل فى مقدّمه الحرام للأفعال المباشريه أيضاً من حيث معنى النهى فقال :

فالتحقيق فيها أن يُقال: إنّه قد اختلف فى معنى النهى :

فقد يُقال: إنّه عبارته عن طلب الترك بمعنى أنّه يشترك مع الأمر فى كون كليهما من مقوله الطلب والبعث ، غايه الأمر أنّ المتعلّق فى النهى هو الترك، وفى الأمر هو الفعل .

وقد يُقال : إنّ النهى ليس من مقوله الطلب والبعث ، بل هو عبارته عن الزجر عن الفعل ، فالمتعلّق فى كلّ من الأمر والنهى واحدٌ، وهو الفعل .

فإن قلنا : إنّ النهى عبارته عن طلب الترك، فالترك فيه مبعوث إليه، فيصير واجباً من الواجبات الشرعيه، ويكون مقدّماته - أعنى التروك المتوقّف عليها هذا الترك - أيضاً واجباً بناءً على الملازمه ، وحكمه حينئذٍ حكم مقدّمه الواجب.

وأما إذا قلنا: بأنّه عبارته عن الزجر عن الفعل، فلو كان وجود هذا الفعل فى

الخارج متوقفاً على وجودات أخر، فلا يستلزم الزجر عنه الزجر عن هذه الوجودات .

نعم ، إن كانت المقدمه مقدمه سببيه للحرام، بأن كان وجودها علّه تامه لوجوده، كانت محرّمه أيضاً .

أمّا على القول بأنّ المسببات فى الأفعال التوليديه غير مقدوره فظاهر، إذ النهى يتعلّق حقيقه بالنسب وإن تعلّق بحسب الظاهر بالمسبب .

وأمّا بناءً على القول المختار من أنّ النهى يكون تعلّقه بالمسبب لكونه مقدوراً بالواسطه ، فإنّه يتعلّق بالسبب أيضاً ، ولكن بالعرض والمجاز، بحيث يكون الزجر عن المسبب عين الزجر عن السبب أيضاً كما عرفت بيان ذلك فى البعث والطلب ، انتهى كلامه .

أقول: وفى كلامه رحمه الله مواضع للنظر:

أولاً:- بأنّ الاختلاف فى معنى النهى لا يوجب التفاوت فيما هو الملاك . والسرّ فى اختلاف كيفيه الحكم فى الوجوب والحرمه فى المقدمات، من كون جميع المقدمات فى الواجب واجبه ، بخلاف المقدمات فى المحرّمه، حيث يكون ما هو المحقّق للشىء المبغوض حراماً لا جميعها، هو لما قد عرفت من كون وجه الاختلاف هو الاختلاف فى حقيقه الشىء المحبوب والمبغوض من جهه الوجود والعدم، حيث يكون محبوبيته موجباً لمحبوبيته جميع مقدماته، بخلاف ترك الشىء المبغوض، حيث يكتفى فى تركه ترك أحد مقدماته كما لا يخفى .

وثانياً: ما عرفت من الإشكال بالفرق بين الأفعال المباشريه والتوليديه حيث قد عرفت من عدم الفرق بينهما فى الخارج لتوسيط الفعل الاختيارى بين

الشيء المكروه وبين المقدمات ، فلا نعيد .

وثالثاً : أنه قد عرفت فيما سبق فساد القول بكون الأمر أو النهي عن المسبب، هو عين الأمر والنهي عن سببه ، بل يكون كل واحدٍ منهما شيئاً مستقلاً من حيث الأمر والنهي، كما لا يخفى، لتعدد العلة والمعلول ، ونفس التعدد يوجب صدق عنوان العلة لأحدهما والمعلول للآخر . غايه الأمر يكفى فى التعدد بين أن يكون بحسب الوجود أو أنه بحسب العنوان والاعتبار .

أقول: فثبت من جميع المباحث السابقه، عدم وجوب مقدمه الواجب شرعاً وإن كانت واجبه عقلاً ، وهكذا الأمر فى طرف الحرام مطلقاً، بلا فرق بين الأفعال التوليديه والتسبيبه، وبين الأفعال المباشره .

هذا تمام الكلام عن مباحث مقدمه الواجب، سيتلوها البحث عن أن الأمر بالشيء هل يقتضى النهي عن ضده أم لا .

\*\*\*

## فى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده وعدمه

البحث عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده وعدمه

هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده أم لا؟

وربما يتوهم: عدم لزوم ذكره منفرداً، عند من ذهب إلى وجوب مقدّمه الواجب لأنه يستلزم حرمة ضده قطعاً .

لكنه مندفع أولاً: بأنّ ذلك منوط على إثبات كون ترك الضدّ مقدّمه للضدّ الواجب، وإلا فلا وجه للقول بحرمة ضده .

وثانياً: أنّ البحث فى المقام ليس منحصرأ فى الضدّ العام فقط ، بل يجرى البحث فى الضدّ بقول مطلق من العام والخاصّ، فذاك البحث لا يكون مغتياً عن تمام خصوصيته البحث هاهنا .

إذا عرفت ذلك فنقول: قبل الخوض فى أصل المطلب وإثبات ما هو المختار ، لا بدّ من تقديم أمور :

الأمر الأوّل: فى أنّ هذه المسأله هل تعدّ من المسائل العقلية أو النقلية؟

فقد قيل بالثانى ؛ لأنه :

أولاً: قد ذكر البحث فى مباحث الألفاظ، الظاهر كونه من المباحث اللغويه والنقلية .

وثانياً: أنه قد استدللّ المتقدّمون فى كتبهم لإثبات حرمة الضدّ بالدلالات الثلاثه من المطابقه والتضمّن والالتزام ، والنافين منهم بانتفائها، كما لا يخفى على من راجع كتبهم .

أقول: ولكن يمكن المناقشه فى كليهما بما قد أُجيب عنهما :

فأمّا عن الأوّل: بأنّه كان من جهه أنّ المباحث الأصوليّة لم تكن متمحّضه في المسائل العقليّه، وحيث كانت بحسب النوع من الألفاظ، فلذلك ذكروه فيها، لا من جهه كونه منها قطعاً كما توهم .

وأمّا عن الثاني: بأنّ البحث في الاقتضاء ليس في مقام الإثبات فقط حتّى يكون البحث عنه نقلياً، إذ ربما يمكن دعوى كون الاقتضاء ثبوتياً؛ أى وإن لم يكن بالدلالات الثلاث، بل كان الاقتضاء بحسب حكم العقل بوجوب شىء، الثابت بالإجماع أو السيره وأمثال ذلك، حيث تكون الحرمة لضده ثبوتياً لا إثباتياً .

ولذلك ذهب آخرون إلى الأوّل منهما، مستدلّين بأنّ الاقتضاء قد لا يكون إلّا بالملازمه العقليّه، أى العقل يحكم بذلك، بل قد يدعى العيّيّه في ذلك، فعلى هذا لا يكون حينئذٍ من قبيل الألفاظ أصلاً .

والذى ينبغى أن يُقال: هو أنّ ذلك منوط بما يختاره الأصولى من حيث أنّه ينتخبه من الدلالات، وكون الاقتضاء منها، فيكون البحث فيه حينئذٍ من النقليه .

أو يُقال: بأنّه يكون عن حكم العقل إلزاماً أو غيره، فيكون من المسائل العقليّه المجرّده.

وحيث أنّ الثاني أولى عندنا، وعند كثير من الأصوليين، فيكون من المسائل العقليّه الأصوليه، كما لا يخفى .

الأمر الثاني: في أنّ هذه المسأله هل تعدّ من المسائل الفقهيّه، أو من المبادئ التصديقيّه، أو من المبادئ الاحكاميه، أو من المسائل الأصوليه؟

وأما كونها من القسم الأوّل، فغير وجيه، لأنّها عباره عن حكم فرعى فقهي

كالخمر حرام والصلاه واجبه، وليس حكم قضاء الأمر بالشىء لحرمة الضدّ حكماً من الأحكام الشرعيه الفرعيه، وهو واضح .

كما أنّ عدم كونها من المبادئ التصديقيه أيضاً واضح ، لأنّه منوط بدوران البحث فيه عن موضوع علم الأصول وهو البحث عن الأدلّه الأربعة ، مع أنّك قد عرفت بأنّه ربما لا يكون للدلاله فيه أثر ؛ لاحتمال كون البحث فيه ثبوتياً لا إثباتياً .

كما أنّ توهم كونها من المبادئ الاحكاميه - كما ادّعاها صاحب «نهاية الأصول»، واحتمله المشكيني رحمهما الله - ليس على ما هو عليه ؛ لأنّه اعتبار منها مرتبط باعتبار البحث عن لوازم الأحكام وملازماتها، والبحث عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده وإن احتمل كونه من البحث عن لوازم وجوب الشىء، الذى يعدّ حكماً، إلّا أنّه قد يدعى - كما عن بعض - كون الأمر بالشىء هو عين النهى عن ضده ، فعليه لا يمكن عدّها حينئذٍ من اللوازم والملازمه.

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو الاحتمال الأخير، وهو كونها من المسائل الأصوليه ؛ لأنّ نتيجهها تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه ، إذ من الواضح أنّه إذا قلنا بالاقتضاء، فلازمه حينئذٍ هو الحكم بفساد الصلاه إذا كانت ضدّاً لوجوب الإزالة وأمثال ذلك ، وعليه فالوجه الأخير هو الأقوى، كما عليه الأكثر .

الأمر الثالث : كلّ شىء إذا لوحظ مع شىء آخر من الاعراض :

إمّا أن يكون كلّ منهما من نوع واحد، فيقال لهما المتماثلان كالسوادين .

أو لا يكونان من نوع واحد، بل كلّ من نوع على حده ، فحينئذٍ أيضاً :

قد يكونان غير آبيين عن الاجتماع في موضوع واحد ، فهما متخالفان كالسواد والحلاوه .

وقد يكونان آبيين عنه، فهو المسمّى بالمتقابلين .

إلى هنا قد لوحظ حال وجود العرض في كلّ من الشئيين .

وأما المتقابلان بنفسه ينقسم إلى قسمين، لأنه :

إمّا أن يكون في أمرين وجوديين .

أو في أمر وجودى وأمر عدمى .

وأما التقابل في الأمرين العدميين غير ممكن .

فالتقابل في الأمرين الوجوديين: ينقسم إلى قسمين، لأنه :

قد يكون تصوّر كلّ واحد من المتقابلين الوجوديين مستلزماً لتصوّر الآخر، ولا ينفكّ تصوّر كلّ واحدٍ منهما من الآخر، وهو المسمّى بالتضاييف كالأبوه والبنوه .

وقد لا يكون كذلك، فهو المسمّى بالتضادّ والمتضادّين كالسواد والبياض .

كما أنّ التقابل بين الوجودى والعدمى أيضاً منقسم إلى قسمين، لأنه:

قد يكون تصوّر العدم فيه موقوفاً على قابليته المحلّ لصدق بديله وضدّه ، فهو المسمّى بالعدم والملكه، كالعمى والبصر، حيث لا يطلق الأعمى إلا على ما يمكن صدق البصر عليه كالإنسان والحيوان دون الجدار والبحار .

وقد لا يكون كذلك فهو المسمّى بالإيجاب والسلب تارةً ، وبالتناقض أخرى .

فهذه أقسامٌ أربعه للمتقابلين أو خمسه .

أقول: إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ التضادّ عند أهل المعقول والفلسفه لا يُطلق إلاّ على الأمرين الوجوديين المتضادّين فقط ، هذا بخلاف التضادّ عند أهل الأصول حيث يُطلق على الأعمّ من المتضادّين ؛ لإمكان إطلاق التضادّ على المتناقضين ، والشاهد على ذلك ملاحظه كلامهم فى هذا الباب، حيث أنّ المراد من بحثهم فى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ، هو الضدّ الأعمّ من العام والخاصّ . ومن المعلوم أنّ ضدّ المعلوم وهو ترك الشىء يكون متناقضاً للشىء لا ضدّاً اصطلاحياً .

فظهر من ذلك أنّ المقصود من بحث الضدّ هنا يكون هو الضدّ الأصولى لا المعقولى .

الأمر الرابع: وقد أهمله كثيرٌ من الأصوليين وهو البحث عن محلّ النزاع ومورده فى الباب، فنقول:

يقع البحث فى أنّ النزاع بين الأصوليين هل يدور حول أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده أو لا فيما إذا كان الأمر المتعلّق بالشىء مضيقاً والآخر موسعاً كإزاله النجاسه عن المسجد، مع وجوب الصلاه إذا كان موسعاً ؟

أو أنّ النزاع يدور فى الأعمّ حتّى يشمل المضيقين والموسعين ، بل وللموسع والمضيق للضدّ الآخر ، بل يشمل حتّى ما لو لم يكن للضدّ الآخر حكماً وجوبياً أصلاً، حتّى يلاحظ فيه السعه والضيق، كالحرمة للسفر والمعامله فى وقت النداء ظهر الجمعه إذا كانت واجبه تعييناً كعصر حضور المعصوم عليه السلام ، حيث أنّ السفر والمعامله لا يكونان إلاّ مباحاً أو مستحباً أو مكروهاً، فالنزاع عام يشمل جميع هذه الصور ؟ فيه خلاف بين الأصوليين:



والذى ذهب إليه المحقق القمى قدس سره هو الأول، حيث قال :

(موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيقاً والضدّ موسعاً، ولو كانا موسعين فلا نزاع ، وأما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الأهم) . انتهى كلامه .

خلافاً للشيخ الأنصارى قدس سره فى تقريراته حيث قال :

(ويمكن المناقشه فى هذا الكلام أولاً بأن إخراج الموسعين عن محلّ النزاع ممّا لا وجه، له فإنّ الملازمه التى أثبتوها بين الأمر بالشىء والنهى عن ضده عقليه ساريه فى جميع الأوامر ، فكما أنّ الأمر المضيق يقتضى النهى عن ضده الموسع، كذلك الأمر الموسع يقتضى ذلك من غير فرق ، والحاكم بذلك هو العقل على القول بالقتضاء . غايه الأمر أنّ النهى فى الموضوعين يختلف حسب اختلاف الأمرين ، فالأمر المضيق يقتضى النهى عن ضده على جهه التضييق والتعيين ، والأمر الموسع يقتضيه على جهه التوسعه والتخيير .

إلى أن قال : وهكذا الكلام فى المضيقين المتساويين فى الأهميه، فإنّ قاعده الاقتضاء المزبوره قاضيه باقتضاء كلّ منهما النهى عن الآخر على سبيل التخيير العارض للأمرين، باعتبار التراحم والتكافؤ .

إلى أن قال: بعد ذكر الوجوه والمحتملات وجوابها :

وثانياً : بأنّ حصر النزاع فيما إذا كان الضدّ من الواجبات الموسعه غير جيد ؛ لأنّهم يفرعون على هذه المسأله حرمه السفر وفساد المعاملات مع عدم كونهما من الواجبات جدّاً، فضلاً عن كونهما موسعين .

فالتحقيق: إرخاء عنان البحث إلى أوديه المباحات والمكروهات والمستحبات أيضاً ؛ لأنّ اقتضاء الأمر المضيق النهى عن الضدّ لا اختصاص له بما

إذا كان الضدّ واجباً . انتهى كلام الشيخ قدس سره (١) .

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ صدرّاً وذيلاً جواباً عن المحقّق المذكور لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّ التبعيّة في السعه والضيق إنّما يكون بين الأمر بالشىء والنهى عن الضدّ ، لا بين الأمر بالشىء وبين الأمر المتعلّق بال ضدّ ، إذ من الواضح أنّه لو كانت التبعيّة في هذه المرحلة موجوده ، فكيف يمكن أن يجمع مع كلامه في ذيله بإمكان أن لا يكون لل ضدّ الآخر حكماً وجوبياً، فضلاً عن سعته وضيقة . والحال أنّ المحقّق قد لاحظ مسأله النزاع بين الأمرين المتعلّقين لل ضدّين ، لا بين الأمر بالشىء وبين النهى عن الضدّ، حتّى يُجاب عنه بذلك الجواب .

إلا أنّ أصل المطلب في كلامه يعدّ صحيحاً ؛ يعنى أنّ النزاع الواقع بين الأعلام في الضدّ لا يلاحظ بين الأمرين من حيث السعه والضيق في وجوبهما ؛ لأنّه قد يفرض بأن لا يكون لأحد الضدّين حكماً وجوبياً أصلاً ، بل النزاع واقع في أصل الاقتضاء بين الأمر بالشىء وبين النهى عن الضدّ، حتّى تكون نتيجته هو بطلان العمل العبادى الذى كان مزاحماً له .

غايه الأمر يأتى الكلام في أنّ المزاحمه :

هل هى ثابتة بين الأمرين ، إذا كان أحدهما مضيقاً - وهو الأمر بالشىء - والآخر موسعاً وهو الأمر المتعلّق بال ضدّ .

أو يكون التزاحم موجوداً ولو كان كلّ منهما مضيقاً أو موسعاً ؟

فلا يبعد أن يُقال: بأنّ التزاحم إنّما يكون بين المضيقين ، وبين مضيق وموسع

بكلالة- قسميه من الأصل والعكس ، بخلاف الموسّعين وبين ما له حكم الوجوب وبين ما ليس له إلا الإباحه أو الاستحباب أو الكراهه ، لتقدّم ما هو الواجب قطعاً فى الأخير، وعدم وجود تزامم من حيث الزمان فى الأوّل منهما، لإمكان الامتثال فى الزمانين طولاً، كما هو مقتضى التوسعه الموجب للتخير الطولى .

هذا بالنسبه إلى التزامم .

وأما بالنسبه إلى التبعيه بين الأمر بالشىء والنهى عن الضدّ، فيكون الحقّ مع الشيخ الأعظم ، ولعله متفق فى ذلك مع المحقّق القمى أيضاً ، لأنّه رحمه الله لاحظ حيث التزامم لا حيث التبعيه بين الأمر والنهى ، فالأمر واضح لا خفاء فيه .

الأمر الخامس : فى بيان المقصود من مفردات الجمله المصدره بها عنوان البحث وهو: (الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده) ١ - الأمر: أنّ المراد من (الأمر) هو الأعمّ من النفسى والغيرى والأصلى والتبعى .

بل قد يُقال : إنّ الأمر اللفظى غير مقصود ، لوضوح أنّ النزاع جارٍ حتّى فى الوجوب المستفاد من دليل لئى كالإجماع والسيره والعقل ، أو من لفظى غير أمرى كالجمل الخبريه من الفعلية والاسميه ك- (يجب) أو (واجب) وأمثال ذلك ، فلفظ الأمر فى العنوان مشير إلى كلّ ما يستفاد منه الوجوب بأى طريق كان .

٢ - الشىء: كما أنّ المراد بالشىء هو الأعمّ من الفعل والترك لا خصوص الفعل فقط .

٣ - يقتضى: المراد من الاقتضاء هنا يكون هو الأعمّ من دعوى العييه بين الأمر بالشىء مع النهى عن الضدّ، أو الجزئيه، أو الالتزام اللفظى فيما إذا كان اللازم هو اليين بمعنى الأخصّ، أى ما إذا كان تصوّر الملزوم مستلزماً لتصوّر اللازم أو

الالتزام العقلي، وهو اللازم البين بالمعنى الأعم، أى كان تصوّر اللازم بعد تصوّر الملزوم، وتصور النسبه وهى الملازمه .

أو كان اللازم غير البين ؛ أى ما لا يلزم تصوّر اللازم كذلك أيضاً .

والظاهر أنّ المقصود فى العقلى هنا هو البين بالمعنى الأعم كما لا يخفى .

أو كان الاقتضاء بمعنى المقدميه، وهو على وجهين:

تارة: كون عدم وجود الضدّ مقدّمه لوجود الضدّ الآخر .

وأخرى: أن يكون وجود الضدّ مقدّمه لعدم الضدّ الآخر .

٤ - الضدّ: كما أنّ المقصود من لفظ الضدّ قد يكون هو الضدّ العام ، وقد يكون الضدّ الخاصّ . وال ضدّ العام يتصوّر على وجهين :

تارة: بمعنى ترك الشئ كما هو المشهور منه .

وأخرى : أحد الأضداد الوجوديه لا بعينه .

والمراد من الضدّ الخاصّ هو أحد الأضداد الوجوديه على نحو التعيين كالأكل والشرب وغيرهما بالنسبه إلى الصلاه .

فالضدّ الذى وقع فيه النزاع كثيراً، كان فى أحد من الأمرين من الضدّ العام بمعنى الترك ومن الضدّ الخاصّ .

فالأقوال فى الأول منهما تكون خمسه :

قول: ينفى الاقتضاء رأساً، وهذا هو صريح العضدى والحاجبى والمنسوب إلى العميدى وجمهور المعتزله، وكثير من الأشاعره .

والثانى: الاقتضاء على وجه العيئه، على معنى أنّ الأمر بالشئ والنهى عن

تركه عنوانان متّحداً ممتازان بحسب المفهوم .

والثالث: الاقتضاء على وجه التضمّن بأن يكون الأمر بالشىء متضمّناً لطلب الفعل ، مع المنع من الترك .

والرابع: الالتزام اللفظى، أى لفظ الأمر يدلّ بالملازمه على النهى عن تركه .

والخامس: الالتزام العقلى أى هو يحكم بذلك بعد ورود الأمر، كما سيّضح لك تفصيل ذلك لاحقاً.

أقول: إذا عرفت الأمور الخمسه المتقدمه، فلنشرع فى أصل المسأله، ونقول :

كلامنا فى الضدّ يكون فى مقامين :

تارة : فى الضدّ الخاصّ .

وأخرى : فى الضدّ العام .

والمراد من الخاصّ هنا، هو أحد الأضداد الوجوديه تعييناً، أو الجامع بينها لا بعينه الذى قد عرفت أنّه قد يسمّى بالضدّ العام .

\*\*\*

الكلام فى المقام الأول: فقد استدلّ جماعه على الاقتضاء فى الضدّ الخاصّ بأحد معنييه بوجهين :

الوجه الأول : أنّ ترك أحد الضدّين يكون مقدّمه للضدّ الآخر ، فإذا كان أصل الضدّ واجباً، فمقدّمته - وهو ترك الضدّ - أيضاً واجب، لأنّ مقدّمه الواجب واجبه ، فإذا كان الترك واجباً فالفعل لا محاله يكون محرّماً ، وهذا معنى النهى عن الضدّ.

ويمكن أن يوجّه الاستدلال بأحسن من ذلك بأن يُقال :

إنَّ العله التامه لوجود شىء لا تتحقّق إلاّ بعد تحقّق مقتضاها وشرائطها وعدم مانعها ، وكان الاقتضاء حينئذٍ مؤثراً فى التأثير فى المقتضى ، والشرط مصححاً لتأثير الفاعليه فى اقتضائه ، وعدم المانع هو الذى له دخل فى فعليه تأثير المقتضى ، فإذا حصلت تلك الثلاثه ، فالعله التامه تؤثّر فى المعلول وتوجده . وأمّا بانتفاء إحدى هذه الثلاثه فيزول التأثير .

إذا عرفت ذلك، ثبت أنّ عدم الضدّ المسمّى بعدم المانع يعدّ من مقدّمات وجود الضدّ ، لأنّ كلّ منهما يكون مانعاً عن الآخر، وإلاّ لم يكن بينهما تمنع وتضادّ .

وأما وجوب مقدّمه الواجب، فقد مضى بحثه فى البحوث السابقه فلا- نعيد . فإذا كان الترك واجباً فيكون ترك هذا الترك المسمّى بفعل الضدّ حراماً ، فهذا معنى قولنا إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، فوجوب الإزاله تحرم الصلاه، والنهى فى العباده موجب لفسادها ، وهذا هو المطلوب .

أقول: ولكن الاستدلال بكلتا مقدّمتيه ممنوعه . وأجيب عنهما وهو المستفاد من حاصل كلام صاحب «الكفايه» قدس سره :

أولاً:- أنّ مجرّد استحاله الاجتماع فى الضدّين فى موضوع واحد، لا- يوجب التمانع بينهما، بأن يعدّ كلّ منهما مانعاً عن الآخر ليكون عدم كلّ واحد منهما مقدّمه لوجود الآخر ، لأنّ المانع والممنوع أيضاً يستحيل اجتماعهما، مع عدم كون الضدّ من المانع الذى لا بدّ من عدمه مقدّمه لوجود الضدّ، إذ لا منافاه بين أحد المعنيين وما هو نقيض الآخر وبديل له يعدّان فى مرتبه واحده .

وفيه: الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب، لوضوح أنّ وقوع التضادّ بين

الأمرين، واستحاله اجتماع كل مع الآخر كان من جهة وجود التمانع بينهما، إذ من الواضح أنّ المانع والممنوع أيضاً لا يمكن اجتماعهما، فنفي التمانع بينهما ليس بمتين .

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّنا لا نسلّم أنّ كل مانع وممنوع لابدّ أن يكون عدم أحدهما متقدماً على الآخر في جميع الموارد، بل إذ ينقسم التمانع إلى قسمين:

١ - ما يكون عدم ذلك المانع مقدّمةً لوجود شيء لو سلّمنا تقدّمه في أصله .

٢ - ما يكون التمانع بينهما من جهة استحاله وجودهما معاً، من دون أن يكون له تقدّم في أحدهما على الآخر، نظير التمانع الموجود بين الضدّين، بل وهكذا بين النقيضين حيث لا تقديم لأحدهما على الآخر، بل يكون وجود أحد الضدّين وأحد النقيضين في مرتبه عدم الضدّ الآخر، وبديل النقيض الآخر مع وجود التمانع فيهما .

مع أنّ التأميل في التمانع ربما يمكن أن يوصلنا إلى أننا لا- نسلّم كون عدم المانع مقدّماً على وجود الممنوع رتبةً أصلاً، بل مقتضى التمانع ليس إلا- استحاله الاجتماع في زمان واحد ومحلّ فارد، فلا غرو بالالتزام بأنّ المتضادّين بينهما تمنع من دون لزوم أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر، ولعلّه مراد صاحب «الكفايه» من إنكار أصل لزوم تقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر، واعتبارهما في مرتبه واحده، إذ لا يكون ذلك مقتضى التمانع لا إنكار أصل التمانع .

وثانياً: قد أُجيب عن الاستدلال بأنّ الوجدان حاكم بأنّه مهما حصل له

الإرادة لإتيان ضدّ وهو المأمور به يحصل له في هذا الزمان إرادته ترك ضدّه، أى المكلف في زمان إرادته إتيان إزاله النجاسه عن المسجد، يحصل بها ترك إتيان الصلاة، فيكون الإزالة وترك الصلاة معاً معلولين لعلّه واحده، وهى الإرادة من دون تقدّم لأحدهما على الآخر حتّى يكون مقدّمه له، وكذلك الأمر في النقيضين حيث أنّه في زمان إرادته وجود النقيض، يحصل له ترك الآخر أى بديله وهو عدمه في عرض واحد، من دون تقدّم لأحدهما على الآخر، مع أنّه لو كان التقدّم فيه مفروضاً لما أمكن أن يكونان معلولين لعلّه واحده، لاستحاله انفكاك أحد المعلولين عن علته ولو بلحظه .

وثالثاً: أنّه لو كان التنافر والتعاند بين وجود الضدّ وعدم الآخر مستلزماً لتقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ، من جهه تقدّم عدم المانع على وجود الممنوع، فلا بدّ من الالتزام أيضاً بأنّ وجود أحد الضدّين يكون مقدّمًا على عدم الضدّ الآخر؛ لأنّ التعاند والتنافر إن كان موجوداً كان من الطرفين، والالتزام بجوازه يستلزم أمراً محالاً؛ لأنّ معناه حينئذٍ أن يكون شىء واحد من جهه في مرتبه سابقه، وأخرى في مرتبه لاحقه؛ لأنّ وجود الضدّ بما أنّه معلول لا بدّ أن يكون في رتبه متأخره عن عدم الضدّ الذى كان في رتبه عدم المانع الذى كان سابقاً، وبما أنّ وجود الضدّ يكون مقدّمًا على عدم الضدّ لأجل المطارده، فلا بدّ أن يكون في رتبه سابقه. وكيف يمكن فرض وجود شىء في رتبتين متفاوتتين سابقاً ولاحقاً، وهو أمرٌ مُحال، فلا بدّ أن يكون كلاهما في عرض واحد ومرتبه واحده، حتّى لا يوجب هذا الإشكال .

ورابعاً: أنّه لو كان وجود الضدّ - وهو الإزالة - موقوفاً على عدم الضدّ



الآخر، من باب توقّف وجود المعلول على عدم المانع ، فيلزم أن يكون عدم الضدّ الآخر أيضاً موقوفاً على وجود الضدّ وهو الإزالة، من جهة توقّف عدم كلّ شيء على وجود المانع لذلك الشيء . وهذا هو الدور المحال، لأنّه يلزم أن يكون الشيء الموقوف عليه موقوفاً على شيء آخر ، وهذا هو الذى استشكله المحقّق السبزوارى قدس سره ونقله صاحب «الكفايه» عنه، وتبعه عليه المتأخّرين فى كتبهم .

أقول: ولكن قد أجاب عن هذا الإشكال المحقّق الخوانسارى قدس سره ، وأيده وأكّده صاحب «الكفايه» قدس سره وحاصله :

إنّ التوقّف وإن كان من الجانبين إلاّ أنّه فرق بينهما ، إذ التوقّف من جانب وجود الضدّ وهو الإزالة على عدم الصلاة فعليّ ، لأنّ توقّف وجود كلّ معلول على عدم المانع يكون فعلياً ؛ لأنّ عدم المانع إنّما يكون مرتبه بعد تماميّه وجود المقتضى والشرط، فهو يكون فعلياً ، هذا بخلاف التوقّف من جانب العدم إذ هو تقديرى، بمعنى أنّه لو فرض ثبوت المقتضى فى الضدّ مع بقيه شرائطه غير عدم المانع، كان عدمه حينئذٍ مستنداً إلى وجود هذا الضدّ ومتوقفاً عليه ، ولعلّ فرض وجود المقتضى لذلك الضدّ مع وجود هذا الضدّ مُحال ، إذ ليس المقتضى لذلك الضدّ كالصلاه مثلاً إلاّ الإراده، وإرادته الصلاه مع وجود الإزالة المضادّه لها ممّا لا يجتمعان ، فإنّ وجود الإزالة فرع الإراده المتعلّقه بها ، ومع وجود الإراده المتعلّقه بها وتحققها فى الخارج، كيف يعقل تحقّق وجود الإراده المتعلّقه بالصلاه؟

لا يُقال: هذا إنّما يصحّ إذا كانت الإراده من شخص واحد، إذ لا يعقل تعلّق الإرادتين عن شخص واحد إلى أمرين متضادّين فى عرض واحد، بخلاف ما لو كان فى الطول، حيث أنّه ممكن كما لو تعلّقت إرادته إلى حركة شيء فى زمان

وإرادته إلى سكونه في زمان آخر .

وأما تعلّقهما إلى الحركة والسكون في عرض واحد فمحال ، وهذا بخلاف ما لو كانت الإرادة منتسبة إلى شخصين ، فحينئذٍ كما يصحّ تعلّق إرادته كلّ واحدٍ منهما بالحركة والسكون في الطول وفي الزمانين ، هكذا يصحّ تعلّقهما إلى كلّ منهما في زمان واحد وعرض فارد ، فإذا أراد أحدهما حركة شيء مثلاً والآخر سكونه، فالمقتضى لكلّ من الضدّين موجود ، فإذا تحقّق أحد الضدّين لغلبه الإرادة المتعلّقه به، كان عدم ذاك الضدّ حينئذٍ مستنداً إلى وجود هذا الضدّ لا إلى فقد المقتضى ، فيعود المحذور وهو الدور .

لأنّه يُقال: هاهنا أيضاً مستند عدم ذاك الضدّ إلى عدم قدره المغلوب في إرادته، إذ قدره هي شرط في تحقّق المراد ، لوضوح عدم معقولية تعلّق الإرادة بشيء لا يكون مقدوراً ، فالشياء المغلوب الذي كان متعلّقاً لإرادته الشخص يكون معدوماً ، لا لأجل وجود المانع ، بل لأجل فقدان شرطه وهو القدره .

وبعبارة أخرى : أنّ عدم الضدّ حينئذٍ إنّما هو من جهة نقصان المقتضى لا إلى وجود المانع وهو الضدّ، الذي كان متصوّراً ، فالتوقّف من هذا الطرف وهو طرف العدم منتفٍ رأساً ، فالتوقّف دائماً يكون من طرف واحد، وهو طرف الوجود لا في الطرفين حتّى يلزم الدور ، بل قد يمكن دعوى استحاله انتهاء عدم وجود الضدّ إلى وجود الضدّ الآخر ، لأنّ الانتهاء منوط لتحقّق الإرادة إلى عدم هذا الضدّ، مع وجود الإرادة إلى وجود الضدّ الآخر .

وجه الاستحاله: ما عرفت من أنّه لو كانت من شخص واحد كانت استحالته من جهة عدم إمكان تعلّق الإرادة إلى أمرين متضادّين في عرضٍ واحد وإن كانت

من شخصين، وإن كان من جهة أصل التعلق غير مستحيل، إلا أنّ شرط الإرادة - وهو القدره على المتعلق للمغلوب - مفقود. ففي كلا الموردين يكون مستند العدم في الضد الآخر منتهياً إلى فقدان المقتضى، أو إلى نقصانه، كما في الثاني، لا إلى وجود المانع حتى يستلزم الدور كما لا يخفى.

هذا غاية الكلام في التفصي عن إشكال الدور.

ولكن يمكن الإشكال على هذا التفصي بوجهين:

أحدهما: لصاحب «الكفايه» وتبعه كثير من الأصوليين، وذكروه في كتبهم، وهو أنّ التفصي عن الدور وإن كان قد ارتفع بكون التوقف من طرف الوجود فعلياً، ومن طرف العدم تقديرياً، ولكن مجرد التوقف التقديري من طرف العدم، ممّا يوجب بقاء ملاك الدور، وهو تأخر الشيء عن نفسه برتبه، حيث أنّ وجود أحد الضدين متوقف فعلاً على عدم ذاك الضد المتأخر عنه برتبه، لتأخر المعلول عن العله رتبه، وعدم ذاك الضد حيث يصلح أن يستند إلى وجود هذا الضد؛ أي على فرض كون المقتضى له موجوداً فهو متأخر عن وجود هذا الضد برتبه، فوجود هذا المعنى يستلزم تقدّم الشيء على نفسه، ووجود الشيء في زمان واحد في رتبتين من المتأخر والمتقدم، ممّا يقتضى تحقّق ملاك الدور وهو مستحيل، كما لا يخفى.

ثمّ قال صاحب «الكفايه» بعبارة أخرى: أنّ المتفصي لو منع حتى عن صلوح هذا الضد - لاستناد عدم ذاك الضد إليه، بدعوى أنّ صدق القضيه الشرطيّه كقولك لو كان المقتضى لذلك الضد موجوداً لاستند عدمه إلى وجود هذا الضد - لا يقتضى صلاحيه هذا الضد لاستناد عدم ذاك الضد إليه، لعدم اقتضاء صدق القضيه الشرطيّه صدق طرفيها، كما لا يقتضى صدق قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ»

لَفَسَدَتَا» (١) صدق طرفيها . فهذا مساوقٌ لمنع مانعيه الضدّ من أصلها ولو شأنًا، وهو يوجب عدم التوقّف رأساً ولو من طرف الوجود ، إذ لا وجه لتوقّف وجود هذا على عدم ذاك إلا مانعيه ذاك ، فإذا منع مانعيه الضدّ، فلا وجه لتوقّف وجود هذا على عدم ذاك أيضاً .

ولقد أجاب الشيخ الأعظم في «تقريراته» عن التفصّي بوجهٍ آخر:

(بأنّ التقريب الذى ذكره المحقق الخوانسارى وإن كان يندفع به الدور، إلاّ أنّه ينفى التوقّف من الطرفين رأساً ، فإن توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر، ليس إلاّ لأجل عليّيه وجود ذاك الضدّ لانتفاء هذا الضدّ ، فإنّ مقدّميه عدم ذاك الضدّ جاءت من قبل ذلك ، فإذا منع الخصم استناد عدم أحد الضدّين إلى وجوب الآخر، ونفى عليّيه أحد الضدّين لعدم الآخر، فحينئذٍ لم يتوقّف وجود هذا على عدم ذاك، كما لم يتوقّف عدم ذاك على وجود هذا) ، انتهى كلامه على ما حكى عنه (٢) .

وفيه: ولكن الإنصاف أنّ كلام الشيخ لا يخلو عن إشكال :

أولاً: لأنّ الخصم لم يفرض وجه توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر، كون ضدّ الآخر علّه لانتفاء هذا الضدّ، لوضوح أنّ الصلاه بنفسها لو كانت علّه لانتفاء الإزاله، لزم منها حينئذٍ أن تكون مقدّمه على عدم الضدّ ، وهو لا يناسب مع كونه متأخراً عن عدم الضدّ الذى فرض كونه من قبيل عدم المانع .

وثانياً : أنّ العلّه لانتفاء الضدّ - وهى الإزاله - كانت هى الإراده المتعلّقه

١- سورة الأنبياء ، الآية : ٢٢ .

٢- مطارح الأنظار : ص ١١٣ .

بالصلاه لا نفسها .

وبالجملة: فجوابه لا يخلو عن مسامحه، كما لا يخفى .

وثانيهما : نحن نردّ على التفصّي المذكور، ونقول أوّلاً:

لا قدره لذاك التفصّي برفع إشكال الدور، ولا يكون التوقف من الطرف الآخر هو عدم الضدّ لو سلّمنا وجوده إلاً فعلياً .

توضيح ذلك : أنّ وجود الضدّ وهو الإزاله كما كان وجه تحقّقها هو وجود المقتضى، وهو الإراده، ووجود شرطه وهو القدره في الإراده، وعدم تحقّق المانع، بحيث لو فقد أحد هذه الأمور لفقد تحقّق وجود الضدّ، هكذا يكون في طرف عدم الضدّ، حيث أنّ عدمه متوقّف على عدم وجود المقتضى، وعدم وجود شرطه وهو القدره، ووجود المانع، ومن المعلوم أنّ صدق المانع بالفعّل على وجود الضدّ وهو الإزاله، لا يتحقّق إلاً أن يكون وجود المقتضى وشرطه موجوداً، وإلاً لما صدق المانع فعلاً .

وعليه فلا- فرق في طرفي الوجود والعدم، إلا- أنّ الفرق بينهما من حيث الوجود والعدم حيث أنّ الوجود يحتاج في وجوده إلى تحقّق المقتضى ووجود الشرط وفقد المانع، ولذلك كان فعلياً، بخلاف طرف العدم حيث أنّ تحقّقه لا يكون إلاً بتحقّق أحد الأمور الثلاثة من فقد المقتضى أو فقد الشرط أو وجود المانع، لا بتحقّق اثنين منهما أو الثلاثة، فلذلك يطلق عليه التقديرى، وإلاً كفى في صحّحه إثبات انتساب وجود المانع وصحّحه إسناده إليه، مجرد فرض وجود المقتضى ووجود الشرط، وكان العدم حينئذٍ مستنداً إلى وجود المانع . فعلى هذا يكون الاستناد فعلياً كما كان كذلك في طرف الوجود .

وبالجملة: فالأولى والأحسن في الفرار والتفصيى عن الإشكال إنكار أصل المقدميه بين أحد الضدين وعدم الآخر من الجانبين، كما لا يخفى ، هذا أولاً .

وثانياً : أنه على فرض ثبوت المقدميه من الطرفين، فلا بد أن نلاحظ الوجود فى كل واحد من الجانبين، حيث أن وجوده - أى وجود الإزالة - متوقف على عدم الصلاة، فلازمه كون وجود الصلاة أيضاً موقوفاً على عدم الإزالة، لا ملاحظه التوقف فى عدم الصلاة مع وجود الإزالة، حتى يقال إنه تقديرى؛ لأنّ العدم ليس بشىء حتى يلاحظ فيه التوقف على وجود الإزالة؛ فيكون عدم الشىء هنا عدماً بالسلب التحصيلى لا بالعدم المحمولى ولا المعدولى، فلا يصح أن يقال بأنّ العدم هنا ثابت بل العدم هنا بمعنى أنه ليس بشىء، وليس له حظ من الوجود، فالتوقف إن لزم تحقّقه لابد من أن يكون بين الضدين بحسب وجودهما إذا لوحظ مع الآخر، لا أن يكون ملحوظاً بين الوجود والعدم، فإذن يرجع الكلام إلى أنّ التوقف حينئذٍ مستلزم لثبوت الدور وهو محال، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ العدم لو لم يكن بشىء أصلاً، فكما لا يقع موقوفاً فلا يقع موقوفاً عليه، فكيف يصحّ أن يُقال: بأنّ وجود الإزالة موقوف على عدم الصلاة كذلك يقال فى عكسه، إذ الأعدام سواءً كانت مطلقه أو مضافه لا تكون من الأمور الحقيقيه والواقعيه، بل هى معدوده من الأمور الذهنيه الاعتباريه فلا- تقارن ولا تأخر ولا تقدّم فيها، فعليه لا يصحّ ما فى «الكفايه» من ملاحظه كمال الملائمه بينه وبين وجود الضدّ، ولا بد أن يجامع معه لتقارنهما، وقد عرفت ممنوعيته.

وأما إذا لم نقل بالتوقف، فيصحّ أن يُقال :

إنّ التراحم بين الضدين كان من جهه كون المقتضى فى أحدهما مزاحماً مع

المقتضى فى الآخر، بحيث يمنع عن تأثيره ، إلا أن يكون المانع نفس وجود الضدّ، مثلاً يكون شدّه الشفقة على الولد الغريق وكثره المحبّه له، تمنع عن أن يؤثّر ما فى الأخ الغريق من المحبّه والشفقة لإرادته إنقاذه لأجل المزاحمه فينقذ الولد دونه .

فظهر ممّا ذكرنا، أوّلاً: أنّ العدم المنتسب إلى الضدّ ليس بشىء، حتّى يُقال بأنّه كان فى رتبه وجود الضدّ أم لا .

وثانياً: لو سلّمنا أنّ له حظّ من الوجود - كما لا يبعد ذلك هنا، لأنّ عدم المانع جزءٌ من العله برغم أنّ الصحيح كون وجوده مانعاً - فيقال حينئذٍ بما التزم به المحقّق الخراسانى من: (أنّ عدم الضدّ الملائم للشىء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لا بدّ أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه)، بل قد عرفت ما يقتضى عدم سبقه .

أقول: ومن هنا ظهر أيضاً فساد ثلاثه أقوال، وصحّه قول واحد :

وأما القول الصحيح فهو عدم التوقّف رأساً من الطرفين، فهو موافق لرأى كثير من الأصوليين من المتأخّرين كما عليه الخراسانى، والشيخ الأعظم والنائينى والعراقى والبروجردى والحكيم والبنجوردي وغيرهم ، وكان جيّداً عندنا .

وأما الأقوال الفاسده، وهو القول بالتفصيل الذى التزم به المحقّق الخوانسارى بأن يكون التوقّف فى طرف رفع الضدّ الموجود، حيث يكون متوقّفاً عليه لوجود الضدّ الآخر ، هذا بخلاف عدم الضدّ المعدوم حيث لا يكون متوقّفاً على وجود الضدّ ؛ لإمكان ارتفاع الضدّين ، فعدميه الضدّ المعدوم لا يكون متوقّفاً على وجود الضدّ الآخر، بيان أنّ المحلّ لا يخلو :

إمّا أن يكون خالياً عن كلا الضدّين، أو مشغولاً بأحدهما .

فعلى الأول: فحيث وجد المقتضى وشرطه ولأيهما وجد بلا إشكال، فلا يكون حينئذٍ وجود ذلك الحاصل متوقفاً على عدم ذلك الآخر، فلا توقف في هذه الصورة أصلاً من الطرفين، فالتفصيل المنسوب إليه يكون بين وجود أحد الضدين، فالتوقف من طرف عدم الضد الموجود فيه موجود كما سيشير إليه بقوله: (وعلى الثانى وإلا فلا توقف رأساً).

وعلى الثانى: فلا إشكال فى أنه مع وجود الضد لا يقبل الآخر فى عرضه، لعدم قابليته المحلّ لعروض كلا الضدين، فلا محاله يتوقف وجود الضد الآخر على ارتفاع هذا الضد الموجود، فهذا هو التفصيل المنسوب إلى المحقق، بل ربما ينسب إلى الشيخ الأنصارى قدس سره، هذا.

وقد ذكر صاحب «المحاضرات» وجه فساد بقوله:

(إن صحه هذا التفصيل منوطاً إلى أن الأشياء فى بقائها محتاجه إلى العله، كما تحتاج فى حدوثها إليها أم لا؟

إن قلنا بعدم الاحتياج فى البقاء، فيصح هذا التفصيل، وإلا فلا.

ثم قال فى توضيحه: بأن الحادث إذا كان فى بقائه غير محتاج إلى المؤثر، كان وجود الحادث المستغنى عن العله مانعاً عن حدوث ضده، فلا محاله يتوقف حدوث ضده على ارتفاعه.

وأما إذا كان الحادث محتاجاً فى بقائه إلى المؤثر:

فإن لم يكن لضده مقتضى، فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه.

وإن كان له مقتضى ولم يكن شرطه متحققاً، فعدمه يستند إلى عدم شرطه.

وإن كان شرطه أيضاً موجوداً، ومع ذلك كان معدوماً، فهو مستند إلى وجود



مقتضى البقاء المانع من تأثير مقتضى ضده، إذ لا فرق بين الضد الموجود وغير الموجود في أنّ وجود الشيء لا يتوقف على عدم ضده، بل يتوقف على عدم مقتضى ضده، إذا كان مقتضى الشيء وشرطه موجوداً في الخارج .

إلى أن قال بعد تفصيلات كثيرة : وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح أنه لا فرق بين الضد الموجود وال ضد المعدوم ، فكما أنّ الضد المعدوم يحتاج في حدوثه إلى سبب وعلة ، كذلك الضد الموجود يحتاج في وجوده في الآن الثاني والثالث وهكذا إلى سبب وعلة ، ولا يستغنى عنه في لحظه من لحظات وجوده، ونسبه حازه الضد الموجود في بقائه إلى السبب والعلة وال ضد المعدوم في حدوثه إلى ذلك على حد سواء) ، انتهى موضع الحاجة (١) .

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: لأنه إذا فرض كون حدوث كل حادث يحتاج إلى سبب وعلة، بلا فرق من تلك الناحية من كون الحادث بعد حدوثه محتاجاً إلى العلة أو مستغنياً عنها ، في أنّ حدوث الضد المعدوم يحتاج في حدوثه إلى وجود المقتضى ، ومن المعلوم أنه مع وجود المقتضى لل ضد الموجود ولو باقتضائه حدوث بقائه إلى أن يأتي اقتضائه عدمه ، فلا يعقل تعلّق الاقتضاء ب ضده أيضاً، لعدم إمكان الجمع بين الاقتضائين حدوثاً وبقاءً .

ومن هنا ظهر فساد كلامه القائل : (وإن كان له مقتض ولم يكن شرطه متحققاً، فعدمه يستند إلى عدم شرطه)، لما قد عرفت من عدم إمكان تحقق

المقتضى لصد الآخر حتى تصل النوبه إلى عدم الشرط أو إلى وجود المانع إذا كان مقتضى الضد الموجود موجوداً، سواء كان حدوثاً أو بقاءً .

غايه الأمر ، ففي الحدوث يكون أثر التمانع حاصلًا لقيام المقتضى الذى أثره، وهو وجود الضد وإن لم يكن السبب بنفسه حاصلًا لو سلمنا صحه كلامه . فإمضائه لهذا التفصيل على هذا التقدير، ليس على ما هو عليه، كما لا يخفى .

مع أنه يرد عليه ثانياً : بعدم إمكان جريان هذا المعنى فى الأمور الإراديه، لأنّ الفعل الإرادى لا يكون إرادياً إلاّ مع بقاء الإراده ، فعلى هذا كيف يمكن الجمع بين تعلّق الإراده إلى وجود الصلاه المقتضى لاعدام عدم الصلاه ، وبين تعلّق الإراده إلى وجود الإزاله المقتضى لاعدام عدم الإزاله ، فكما لا يمكن الجمع بين الضدين، هكذا لا يمكن الجمع بين المقتضيين .

وبالجمله: فظهر ممّا ذكرنا استحاله ذلك الجمع، سواء كان المكان خالياً عن أحد الضدين أو كان مشغولاً بأحد الضدين ، وأنه ليس فى البين توقّف ومقدميه أصلاً .

كما ثبت من خلال ما ذكرناه إنه لا يصحّ أن يُقال : بأنّ أحد الضدين يعدّ مانعاً للصد الآخر ، لأنّ وصف المانع يتحقّق بعد وجود الاقتضاء لكليهما والشرط كذلك ، مع أنك قد عرفت استحالته .

هذا تمام الكلام فى قول المحقّق الخوانسارى وجوابه .

وأما القول الثانى: الذى كان مثله فى الفساد هو كون التوقّف من الطرفين ، وهذا هو الذى نسب إلى الحاجبى والعضدى وقد عرفت فساده ممّا سبق ، فلا نعيد .

وأما القول الثالث: وهو الالتزام بمقدميه عدم أحد الضدين لوجوب الآخر دون العكس ، وهذا هو الذى يُنسب إلى المحقق القمى، وصاحب الحاشيه والسبزواري وغيرهم ، وقد عرفت فساده.

وأما القول الرابع: وهو المنسوب إلى الكعبى، وهو القول بمقدميه الوجود للعدم دون العكس ، وعلى ذلك ابتنى نفى المباح فى الخارج ، لأنّ أحد الأضداد الخاصه الخارجيه تكون مقدمه للتروك الواجبه، كترك الزنا وترك الخمر وترك القمار ونحو ذلك ، فإذا وجب أحد هذه التروك للنهى عن فعلها، وجب فعل أحد الأضداد الخاصه مقدمه للترك الواجب ، فإذا لا مباح فى البين .

وجه الفساد: - مضافاً إلى ما عرفت من إنكار المقدميه والتوقف - أنّ مقدمه الواجب ليست بواجبه كما قد مضى بحثها، فضلاً عن عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، خصوصاً عن مثل هذه الأضداد الخاصه، كما لا يخفى .

وأما وجه عدم التوقف: لوضوح أنّ ترك الحرام لا يتوقف على فعل وجودى، وهو المسمى بالضدّ ، بل يتوقف على الصارف عنه ، والفعل لا يكون إلا من المقارنات إن سلّمنا كون ترك الحرام الذى هو أمرٌ عدمى أيضاً شيئاً ، وإلا كان التعبير بالتقارن أيضاً مسامحه .

قال المحقق النائينى: (نعم لا مضايقه فى وجوب الفعل إذا توقّف بقاء الصارف عليه، كما إذا توقّف بقاء الصارف عن الزنا على الخروج عن الدار، بحيث لولاه لوقع فى الزنا ، فالالتزام بوجوب الخروج فى مثل هذا الفرض لا محذور فيه، ولا يلزم نفى المباح رأساً، مع أنه يمكن المنع حتى فى هذا الفرض، لأنّ الصارف لم يكن واجباً شرعاً حتى يجب ما يتوقف عليه ، بل هو فى مرحله الامتثال الذى

يكون الحاكم به العقل ، فتأمل جيداً ، انتهى كلامه (١) .

ولكن نقول : بأن وجوب الصارف أيضاً متوقف ، مع الالتزام بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عن الشىء مقتضى للأمر بضده ، ولو بضده العام وهو الترك والفعل ، وأريد من الترك الصارف المعدود أمراً وجودياً ، مع أنه بنفسه أول الكلام لإمكان الالتزام بأنه ليس فى الأحكام إلا ما يشمله الدليل بلسانه بخصوصه من الوجوب والحرمة ، سواءً تعلق بالفعل أو بالترك وطره الآخر من الحكم ليس بحكم شرعى مجعول بواسطة الشرع ، بل حكم مستنبط بواسطة العقل ، بأن الشىء إذا كان واجباً فتركه يكون حراماً .

ومما يؤكد هذا المنع ما عليه طريقه أهل الحق من الالتزام بتبعيه الأحكام الشرعية الواقعية للمصالح والمفاسد النفس الأمريه ، فعليه ليس الحكم إلا ما يقتضيه متعلقه ، فإذا كان ذا مصلحة لازمه ، فالحكم وجوبى لا- غير ، وإن كان ذا مفسده فالحكم تحريمى لا غير ، وهكذا . فالالتزام بالوجوب أو الحرمة لسائر الأشياء فى متعلقه ، حتى يقال باستلزامه انتفاء المباح رأساً كما قاله الكعبى ، بعيداً عن الصواب بمراتب عديده ، كما لا يخفى .

هذا كله بناءً على أن مختار الكعبى لنفى المباح ، كان مبنياً على مقدمته الأفعال الخارجيه لترك الحرام .

ولكن قد توهم بعض كصاحب «المحاضرات» تبعاً لصاحب «المعالم» كون وجه مختاره (هو الالتزام بالملازمه والتلازم بين أحد الأفعال الخارجيه مع ترك

الحرام، فتدخل في المسأله القادمه والتي تبحث عن كون وجه القائلين بكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضد من باب لزوم الموافقه بين الحكمين فى المتلازمين ؛ يعنى إذا كان أحد الضدين كالإزاله واجباً، فترك الصلاه الذى هو ضد آخر يكون لا محاله واجباً، وإلا لزم الاختلاف فى الحكمين المتلازمين، وهو غير جائز، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: الإنصاف عدم تماميه هذا التوهم ؛ لأن كثيراً من الأصوليين من المتقدمين وغيرهم ينسبون ذلك إلى الكعبى من طريق المقدميه دون الملازمه ، فالأولى هنا ترك تعرضه فعلاً وتوجه الكلام إلى غيره، لأنه سيأتى ذكره لاحقاً .

هذا تمام الكلام فى محذور المقدميه لأحد الضدين على الآخر، وجوداً كان أو عدماً .

هذا، ونوجه الكلام حينئذ فى محذور إثبات المقدميه لترك الضد لوجود ضد آخر، مضافاً إلى ما عرفت من المحاذير السابقه المذكوره فى تضاعيف كلماتا ، فإن أساس الأمر فى المقام مبنى على الفرق بين الدفع والرفع، واعتبار المقدميه ثابتة فى الرفع بأن يكون وجود الضد متوقفاً على رفع الضد بخلاف حال الدفع حيث لا يكون وجود أحدهما متوقفاً على عدم الآخر ، ولا عدم الآخر متوقفاً على وجود الآخر ، حيث قد تعرض تفصيله المحقق الحائرى فى «الدرر» ، فنكتفى بذكره .

قال المحقق الحائرى: فى معرض استدلاله لدفع هذا القول :

(بأن الالتزام بذلك مستلزمٌ مضافاً إلى الدور المتقدم بحثه، لمحذورين آخرين ، لا بأس بالتعرض إليهما بتوضيحٍ منا :

أحدهما : أنه إذا ثبت التوقف من جانب ترك الضد ووجود الضد الآخر ؛ أى كان وجود الضد المعدوم موقوفاً على ترك الضد الموجود، استلزم ذلك أن يكون ترك وجود الضد الموجود موقوفاً على وجود الضد الآخر المعدوم ، مع أنه خلف ؛ حيث فرض الخصم خلافه .

بيان ذلك : إذا فرض كون وجود الضد المعدوم متوقفاً على ترك ضده الموجود، فمقتضى مقدميته لزوم ترتب عدم ذى المقدمه، أى عدم وجود الضد المعدوم على عدم المقدمه، وهو عدم ترك الضد الموجود، لأنه معنى المقدميه والتوقف ، والمفروض أن فعل الضد أيضاً متوقف على ترك ضده الآخر ، ففعل الضد متوقف على ترك ضده، وترك الضد متوقف على فعل ضده، وهو خلف ، فيرجع التوقف الى الطرفين، فيعود المحذور ، فلا وجه لهذا التفصيل أصلاً .

وثانيهما : أنه يستلزم محذوراً آخرًا، وهو أنه يوجب أن يكون العدم مؤثراً فى الوجود ، مع أنه محال واستحالته من الواضحات ، وإلاّ لأمكن انتهاء سلسله الموجودات إلى العدم ؛ يعنى بأن تكون علّه وجود الموجودات هو العدم ، مع أنه محال قطعاً .

بل يمكن أن يُقال بعدم كون فعل الضد أيضاً علّه ومؤثراً فى ترك ضده ، فلأنه لو كان كذلك لزم مع عدمه وعدم موجود يصلح لأن يكون علّه لشيء، إما ارتفاع النقيضين، أو تحقق المعلول بلا علّه ، أو استناد الموجود إلى العدم .

بيان ذلك : أنه لو فرض عدم الفعل الذى فرضناه علّه لعدم الضد، وعدم كلّ

شئ من الممكنات، يصلح لأن يكون علّه لشيء، فلا يخلو الواقع من أمورٍ :

إمّا القول بوجود ذلك الفعل الذى كان عدمه معلولاً أم لا .

فعلى الأول: يلزم استناد الوجود إلى العدم ، إذ المفروض عدم وجود شئ في العالم يصلح لأن يكون علّه .

وعلى الثانى: إمّا أن نقول بتحقق العدم المفروض كونه معلولاً وعدمه.

فعلى الثانى يلزم ارتفاع النقيضين .

وعلى الأول يلزم تحقق المعلول بلا علّه ، وكلاهما مستحيل(١).

أقول أولاً: ما ذكره من التوقف في الرفع دون الدفع المستلزم لتلك المحاذير، إنّما يصحّ في الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ كالحركة والسكون إن كان السكون أمراً عدمياً لا وجودياً، وكالاتّتماع والافتراق وهكذا . وأمّا الضدين اللذين لهما ثالث أو أزيد، فلا معنى للتوقف في واحد بعينه، إلا أن يقال بالتوقف فيه بمثل ما سبق في أحد لا بعينه أيضاً، فالإشكال في كون الأحد الغير المعين مقدّمه أو علّه كان أقوى .

وثانياً: أنه إذا فرض كون فعل الضدّ هو العلّه، فبعده قد يمكن أن يقال بوجود علّه أخرى لإيجاد ما هو المعدوم من الضدّ، والعلّه هي إرادته الشخص التي تعدّ أمراً وجودياً، فلا يكون الوجود مستنداً إلى العدم حينئذٍ كما لا يخفى .

فظهر أنّ أساس القول بالتوقف بأيّ قسم يعدّ أمراً موهوناً لا يمكن الاعتماد عليه ، والله العالم .

١- درر الأصول للمحقّق الحائرى قدس سره : ج ١ / ٤١ الطبع القديم .

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل، فى الاقتضاء القائلين بوجوده فى الضدّ الخاصّ من باب التوقّف والمقدّميه .

وأما الكلام فى الوجه الثانى من الاقتضاء: هو الاستلزام.

بأن يُقال : إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ، من جهة أنّ الضدّين يكونان من قبيل المتلازمين فى الفعل والترك ، ولا بدّ من التوافق فى الحكم فى المتلازمين ، فإذا كان أحد المتلازمين محكوماً بحكم من الوجوب أو الحرمة، يلزم أن يكون ملازمه الآخر أيضاً محكوماً بما يوافق حكمه ، والملازمه موجوده بين وجود الضدّ وترك الضدّ الآخر، مثل الإزالة وترك الصلاة ، فإذا كانت الإزالة واجبه فلا بدّ أن يكون ترك الصلاة أيضاً واجباً، فيكون فعلها حراماً ، وهذا معنى كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده ؛ لأنّه لو لم يكن متوافقاً فى الحكم بين المتلازمين لاستلزم أمراً محالاً وهو التكليف بالمحال ؛ لأنّه يستحيل أن يكون مع وجوب الإزالة المستلزم لترك الصلاة، كون ترك الصلاة حراماً، لعدم قدرته الجمع بين امتثال وجوب الإزالة وحرمة ترك الصلاة .

قال صاحب «فوائد الأصول»: إنّ الاستلزام فى الضدّين الذين لا ثالث لهما كالحركه والسكون يكون هكذا ، بخلاف ما له ثالث كالسواد والبياض ، لإمكان الارتفاع فى كليهما ، فلا بدّ أن يكون المفروض فيه هو توافق المتلازمين بين وجود الضدّ وعدم أحد الأضداد، لا عدم وجود ضدّ بخصوصه . هذا ، ولكن لا ملازمه حينئذٍ بين الأمر بالشىء والنهى عن أحد الأضداد .

وفيه: ولكنّ الإنصاف عدم تماميه كلامه قدس سره ، ولذا لم يذهب إلى هذا التفصيل أحد من الأصوليين ، لأنّ الملاك فى هذه الدعوى هو ملاحظه التلازم بين وجود



الضدّ وعدم الضدّ الآخر ، بلا فرق فى هذا التلازم بين كون الضدّ الآخر من الذى له ثالث أو ضدّ لا ثالث له .

نعم ، غايه الأمر يكون الفرق بينهما من جهه التلازم ، حيث يكون التلازم بين الطرفين فى الضدّين اللذين ليس لهما ثالث ، أى يكون أحد الضدّين مستلزماً لعدم الآخر ، وعدم الآخر مستلزماً لوجود الضدّ . هذا بخلاف ما له ثالث حيث يكون التلازم فقط بين وجود أحد الضدّين مع عدم الآخر دون العكس ، وهذا ممّا لا أثر له فيما هو المهمّ من مقصدنا ، كما لا يخفى .

وبالجملة: فمّما ذكرنا ظهر عدم تماميّه ما قاله المحقّق النائينى فى «فوائده الأصول» فى وجه الفرق بينهما بقوله :

(لكن يمكن أن يُقال فى الضدّين اللذين لا- ثالث لهما - كالحركه والسكون والاجتماع والافتراق بناءً على أن يكون السكون والافتراق وجوديين - أنّ الأمر بأحد الضدّين يلازم الأمر بعدم ضده الآخر ، فإنّ الحركه وإن لم تكن مفهوماً عين عدم السكون ، ولا الاجتماع عين عدم الافتراق مفهوماً ، إلاّ أنّه خارجاً يكون عدم السكون عبارّه عن الحركه ، وعدم الافتراق عبارّه عن الاجتماع بحسب المتعارف العرفى ، وإن كان بحسب العقل ليس كذلك .

إلى أن قال : فيكون حكم الضدّين اللذين لا ثالث لهما ، حكم النقيضين من حيث أنّ الأمر بأحدهما أمرٌ لعدم الآخر ، وإن كان فى النقيضين أوضح ، من جهه أنّ عدم العدم فى النقيض هو عين الوجود خارجاً وليس الأمر فى الضدّين كذلك ، إلاّ أنّ العرف لا يرى فرقاً بينهما ، والأحكام إنّما تكون مُنزلّه على ما هو المتعارف العرفى .

فدعوى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ فيما لا ثالث لهما، ليس بكلّ البعيد .

وأما فيما كان لهما ثالث، فالأمر بأحد الأضداد لا عقلاً يلازم النهى عن الأضداد الأخر ولا عرفاً، إذ لا يكون (صلّ) بمعنى لا تبع مثلاً، ولا بمعنى لا تأكل حتى عند العرف .

وتوهم: أنّه وإن لم يقتض النهى عن واحد من الأضداد الوجوديّة بخصوصه عرفاً، إلاّ أنّه يقتضى النهى عن الجامع، فيكون ذلك الجامع منهياً عنه، فيكون ملاحظه هذا الضدّ المأمور به مع ذلك الجامع، هو حال الضدّين اللذين لا ثالث لهما،

لانطباق الجامع على الأفراد، فيسرى النهى إليهما . فيصحّ أن يُقال إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ مطلقاً، سواء كان لهما ثالث أم لا .

فاسدٌ أولاً: بأنّ الجامع ليس من الأمور المتأصّله حتى يتعلّق به التكليف الكليّ الطبيعي، بل هو من الأمور الانتزاعيّة، والنهى عن مثل هذا نهى عن مشأ الانتزاع، ومنشأ الانتزاع ليس إلاّ أحد الأضداد، قد عرفت لا ملازمه بين الأمر بالشىء والنهى عن أحدهما .

وثانياً: أنّ النهى عن الجامع ليس إلاّ بلحاظ مرآتيته عن الأفراد، كما أنّ الأمر كذلك، لأنّ الكليّ مع صرف النظر عن مرآتيته لا- موطن له إلاّ- العقل، فلا- يتعلّق به أمرٌ ولا- نهى، ويمتنع امتثاله، وفي المقام يكون المرئى بذلك الجامع إنّما هو الأضداد الخاصّة، والأمر بالشىء لا يلازم النهى عن شىء منها .

فتلخص: بأنّه قد عرفت أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن النقيض اللازم بالمعنى الأخصّ، ويقتضيه بالنسبه إلى الضدّين اللذين لا ثالث لهما باللازم بالمعنى

الأعم، حيث لم يكن بوضوح النقيض كما عرفت . وفي الضدين الذين لهما ثالث لا يقتضيه أصلاً .

وأما فيما كان بين الشئيين عدم وملكه ، فالظاهر أنه ملحق بالنقيضين في الموضوع القابل لهما، حيث أن الأمر بأحدهما يلزم النهى عن الآخر باللزوم بالمعنى الأخص ، فالأمر بالعدالة يلزمه النهى عن الفسق، كما لا يخفى). انتهى كلامه (١).

أقول: إن في هذا التحقيق مواضع للنظر:

أولاً: بما قد عرفت من عدم التفاوت في القسمين من الضدين في الجهة التي وجدت فيها التلازم، وهو كون الأمر بوجود الضد ملازماً للأمر بعدم الضد الآخر مشخصاً فيما لا ثالث لهما ، أو الأمر بعدم أحد الأضداد الخارجيه فيما له ثالث . غاية الأمر كان التلازم في القسم الأول من الجانبين، أى الأمر بالضد مستلزم للأمر بعدم الضد الآخر ، والأمر بعدم الضد الآخر مستلزم للأمر بوجود هذا الضد .

هذا ، بخلاف القسم الثانى، حيث يكون التلازم من جانب واحد، فلا يكون الأمر بعدم أحد الأضداد أمراً بوجود الضد لإمكان ارتفاع الضدين فيه دون سابقه .

وثانياً : أن ما قاله المحقق بأن (عدم الضد في القسم الأول يكون هو الضد خارجاً وإن تغاير مفهوماً ، كما أن النقيضين يكون عدم النقيض عين البديل خارجاً، فيكون عدم زيد عين وجود زيد خارجاً) .

بعيد عن الصواب ؛ لأنه :

إن قلنا بأنّ الأعدام - ولو المضاف منها - ليس بشيء أصلاً، فلا معنى لفرض العيبيّه والاتّحاد حينئذٍ أصلاً؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ فيما كان ذلك شيئاً .

وإن قلنا بأنّ الأعدام المضافه لها حظّ من الوجود، فلا وجه لدعوى العيبيّه مع الوجود، بل لا بدّ أن يدعى التلازم بينهما؛ بأن يكون وجود الضدّ والنقيض ملازماً لعدم الضدّ الآخر، وعدم النقيض الآخر .

فالأولى أن فنقول: إنّ دعوى اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضده من باب الاستلزام موقوف على إثبات أمور ثلاثه :

الأمر الأوّل: هو القول بأنّ وجود كلّ من العينين مع عدم ضده يكون متلازماً، لامتناع وجود الضدّ في محلّ قد وجد فيه الضدّ الآخر، لمكان الضديّه والمطارده، فإذا لم يمكن تحقّق وجود الضدّ الآخر، فلا بدّ أن يتحقّق في ذلك عدم الضدّ الآخر، لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، وحيث لا يكون انطباق العدم على الوجود وصدقه عليه ذاتياً، فلا بدّ أن يكون عَرَضياً بنحو التلازم في الصدق، وهو المطلوب، وليس المقصود من الملازمه إلا هذا .

الأمر الثاني: أنّ المتلازمين لا بدّ أن يكونا محكومين بحكم واحد؛ أي لا بدّ بالتوافق بين حكميهما؛ لأنّ ترك الضدّ وإن كان واجباً فيما إذا كان المطلوب وجوب أصل وجود الضدّ، وإلاّ يلزم أن يكون ترك الضدّ جائز الترك لعدم خلوّ الواقعه عن الحكم، وجواز ترك الترك مشترك في غير الحرمة من الأحكام الباقية، وحينئذٍ:

إن كان وجوب الضدّ باقياً بوجوبه، لزم التكليف بالمحال، لعدم قدره العبد على امتثال وجوب الإزالة مع جواز ترك ترك الصلاه أي الإتيان بالصلاه؛ لأنّ

الإتيان بها دافع للإزالة ولا يمكن جمعها معاً على الفرض .

وإن لم يكن وجوب الإزالة باقياً بحاله فى حال الإتيان بالصلاه، التى كان هو ترك الترك، فخرج وجوب الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ؛ لأنَّ وجوبه كان مقتيداً بعدم الإتيان بالصلاه، وهو خلف ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : هو إثبات كون الأمر بالشىء مقتضى للنهى عن ضده، ولو كان المراد هو الضد العام فى مطلق نقيض الأمور به كما تقدم ، وهو هنا فعل الصلاه .

فبعد إثبات هذه الأمور، يثبت الاستلزام .

أقول: ولكن الإشكال وارد فى بعضها لو لم يكن وارداً فى كلها :

فأما عن الأول: فقد أجاب عنه المحقق الخمينى بقوله: (إنَّ نقيض كلِّ شىء رفعه لا إثبات هذا الرفع ، فنقيض قولنا يصدق عليه السواد هو أنه لا يصدق عليه السواد إلاَّ أنه يصدق عليه عدم السواد ، وكم من فرق بين السالبة المحصّله وبين الموجبه المعدوله ، أو الموجبه السالبة المحمول ، كما إذا قلت يصدق عليه أنه ليس بسواد .

إلى أن قال : يتمتع أن يكون العدم صادقاً على الوجود ومتلازماً له ، كيف وأنه لا شىء له حتى يكون ملازماً لشىء ، أضف عليه أن التلازم فى الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين). انتهى كلامه(١).

وفيه: قد عرفت فيما مضى أن الأعدام المضافه لها حظ من الوجود، ومن تلك الجبهه ترى صحه انتساب بعض الأوصاف إليها من التقدم والتأخر والتقارن ، ولعل وجه الصحه كان بلحاظ حال متعلقها، حيث يُضاف العدم إليه ، ولذلك يطلق

هذه إلى العدم أيضاً بالعناية ، ومن الأوصاف العارضة هو التلازم ؛ أى أن يكون عدم الضدّ وعدم النقيض ملازماً مع وجود الضدّ والنقيض ، إلا أنّ الإشكال الذى يطرح نفسه فى المقام هو أنّ التلازم معدود من عوارض الوجود قطعاً كالتقدّم والتقارن ، إلا أنّ وصف التقدّم وأخويه يمكن صحّحه انتسابه إلى العدم بلحاظ متعلّقه حيث يكون قد لوحظ فيه الوجود .

هذا بخلاف المقام ، لأنّ متعلّق العدم المضاف إليه هنا عبارته عن نفس الضدّ الآخر أو النقيض ، ولا يمكن صحّحه انتساب التلازم إليه ؛ أى لا يمكن أن يُقال إنّ النقيض ملازم للآخر ، كما لا تصحّح نسبة التلازم إلى نفس العدم ، لعدم كونه بنفسه أمراً وجودياً لولا متعلّقه .

اللّهّمّ إلا- أن يُقال : إنّ صحّحه الانتساب يتحقّق من حال نسبة العدم إلى الضدّ والنقيض . وهذه النسبة والإضافه ليست إلاّ أمراً اعتبارياً ، فلها حيثيه وجوديه ولو اعتباريه ، وهذا المقدار يكفى فيما هو المقصود ، ولعلّ لأجل هذه الإشكالات ذهب المحقق الخمينى إلى عدم كون الأوصاف التى تعدّ من عوارض الوجود عارضة على العدم ، خصوصاً مثل التلازم الذى يستلزم اجتماع النقيضين ، لصدق وجود الضدّ وعدم الضدّ المفروض أنّه وجودى فى محلّ واحد ، وهو مُحال .

ولعلّ لما ذكرنا أمكن القول بصحّحه ما التزم به المحقق الخمينى هنا بالخصوص لكن من هذه الناحيه والجهه ، لا لأجل عدم كون الأعدام مطلقاً لها حظاً من الوجود كما اختاره .

أقول: لو سلّمنا ذلك ، والتزمنا بعدم الفرق بين ملاحظه وصف التقدّم والتقارن وبين وصف التلازم من هذه الناحيه أى وحده جريان الإشكال فيهما .

قلنا : بأنّ عدم الضدّ الملازم لوجود ضدّ آخر :

إن كان من الضدّين الذين لا ثالث لهما، فلا يكون الملازم إلاّ واحداً .

وأما إذا كان الضدّين من الذين له ثالث، فلازمه لا يكون عدم ضدّ واحد ، بل الظاهر كون وجود كلّ عين من السواد مثلاً ملازماً مع عدم البياض وعدم الصّفرة وعدم الخضرة وعدم الحُمْرة وغير ذلك من أعدام الألوان ؛ أى يصدق وينطبق على السواد أعدام كلّ هذه الألوان، لا عدم ضدّ واحد .

فلازم هذا المعنى، أنّه إذا وجب وجود ضدّ مثلاً كالسواد، فلا بدّ أن يكون بحسب هذا المدعى وجوبه منشعباً إلى وجوبات كثيرة المتعلّق بوجوب هذا الضدّ، وأعدام تمام هذه الأضداد التي كانت كلّ واحد منها ملازماً لوجود الضدّ كما لا يخفى . غاية الأمر أنّ المكلف عاجز عن امتثال الجمع سوى واحد من الألوان ، فعليه يكون تعلّق الأمر بأعدامه أيضاً متعلّقاً بواحد منها على سبيل البدليّة لا- بعينه ، ولذلك لا يُقال بأنّ تعلّق الوجوب بضدّ، يعنى تعلّق الأمر الوجوبى على ترك أحد الأضداد، وإلاّ فإنّ أصل الملازمه ثابتة موجوده لجميع الأعدام .

وبالجملة: فثبت من جميع ما حقّقناه، أنّ أصل الملازمه - لو لم نقل بالإشكال السابق وقلنا بكفايه الوجود الاعتبارى للنسبه وصدقها - ثابتة خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخمينى، ووفقاً للمحقّق النائينى والخوئى وغير ذلك من المحقّقين من الأصوليين .

وأما عن الثانى: فيمكن أن يُجاب عنه :

أولاً:- بأنّنا لا نسلّم لابدّيّه كون ترك الترك متعلّقاً للحكم الوجوبى، لئلا يلزم خلوّ الواقعه عن الحكم، لعدم محذور فى خلوّها عنه، لإمكان أن يُقال بأنّ الإباحه

المتساوية الطرفين ليست عبارته عن ما فيه المصلحة في طرفي الوجود والعدم، حتى يصدق عليها الإباحة الشرعية بلحاظ هذا الاقتضاء، بل المقصود ربما يكون ما لا اقتضاء فيه من المصلحة لا في وجوده ولا في عدمه، فتكون الإباحة حينئذٍ عقليته قهريته كما لا يخفى .

وثانياً: لو سلمنا لزوم ذلك، كان هذا في الحكم الواقعي أي في نفس الأمر والواقع ولو إنشاءً، لا في الحكم الفعلي التنجيزي، لا سيما مع ملاحظته مسلك أهل العدل من لزوم كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، فلا تكون المصلحة إلا في جانب واحد من وجود الضد، لا فيه وفي ملازمه وهو عدم الضد، وإلا لزم تعدد العقوبة في مخالفتها، ولا أظن أن يلتزم به الخصم أيضاً .

نعم، غاية الأمر لا بد وأن لا يكون الملازم محكوماً بحكم مخالفٍ لحكم قرينه، لئلا يستلزم التكليف بالمحال، لعدم قدره العبد على الامتثال حينئذٍ إذا كلف بالحكمين المتخالفين، وهذا لا غرو في الالتزام به، كما لا يخفى .

وأما عن الثالث: فإنه لو سلمنا المقدمتين السابقتين، ولكن لا نسلّم كون معنى الأمر بالشىء هو النهى عن ضده، ولو كان المراد هو الضد العام فضلاً عن الضد الخاص، لما قد عرفت أن الأمر والنهى تابعان لوجود المصلحة والمفسده في متعلقهما، وليس إلا في متعلق أحدهما من المصلحة والمفسده، فلا يكون مقتضاه حينئذٍ إلا الأمر إن كان فيه المصلحة، أو النهى إن كان فيه المفسده، فالالتزام بكلا الأمرين ممّا لا يمكن الالتزام به، بلا فرق في ذلك بين أقسام التقابل من الضدين بكلا قسميها والنقيضين والعدم والملكه، لا اشتراك الملازم في جميعها، وهو التلازم بين وجود أحدهما مع عدم الآخر، لو سلمنا أصل التلازم، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو الضد الخاص .



## الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام / ثمره البحث

البحث عن أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام

الكلام فى المقام الثانى: وهو كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضد العام، وهو بمعنى الترك، فقد اختلف فيه على أقوال:

القول الأول: كون الاقتضاء على نحو العيية، وفى المراد من العيية اختلاف:

قيل: بأن المراد من العيية هى العيية فى مقام الدلالة والإثبات، لا أن يكون عينه فى الثبوت، بل فى التعبير قد يعبر بلفظ صلّ وآخر بلاترك الصلاة، وكلاهما يدلان على معنى واحد، لا أن يكون المقصود كون الأمر الوجوبى الدال على المحبوبية عين النهى التحريمى الدال على المبعوضيه، فإنّ الالتزام بذلك لا ينفع الخصم ولا يضرننا، إذ المراد من البحث فى الاقتضاء ليس بحثاً لفظياً ونزاعاً كلامياً فقط، بل الاختلاف كذلك فى التعبير أمر متعارف فى الروايات فى باب الواجبات والمستحبات، بل وقع كثيراً فى كلمات الفقهاء، يعبرون عن وجوب الاحتياط بأنه لا يترك الاحتياط وأمثال ذلك.

وقيل أيضاً: إنّ معنى العيية هو الاتحاد بين الأمر بالشىء مع النهى عنه فى مقام الثبوت والواقع.

فإن قيل: إنّ لفظ (صلّ) فى الواقع عين (لا تترك الصلاة)؛ وأنه متّحد معه فى الخارج والمفهوم.

وفيه: وفساده غنى عن البيان، لوضوح أنّ ألفاظ كلّ واحد منهما ومفرداته متغاير مع الآخر بلا إشكال.

كما أنّ واقع الأمر أيضاً كذلك، لأنه إن أُريد من ذلك بأنّ النهى الواقع عن

ترك الواجب هو عين طلب ترك الترك، المنطبق على الفعل، كطلب التروك في تروك الإحرام ومفطرات الصوم .

أقول: الحقيقة في مثل هذه التروك ليس إلا أنّ ترك الأكل والشرب في الصوم، وترك لبس المخيط والمجادله في الإحرام، كان في متعلّقها مصلحة ملزمه ومحبوبيته لازمه، لا أن يكون في فعلها مبعوضيته ومفسده .

بعبارة أخرى: إن أريد بأن الأمر بترك شيء إذا كان بلحاظ مبعوضيته مورده، واشتمال المفسده الملزمه في متعلّقه، وهو وإن كان أمراً معقولاً بنفسه، إلاّ أنّه يستحيل أن يُراد منه عرفاً ذلك، لوضوح أنّ الشيء إذا كان في تركه مفسده ملزمه، فليس في فعله محبوبيته كاشفه عن مصلحة ملزمه، وإن كان في فعله مصلحة فلا- يكون في تركه مفسده، وإلاّ- لا بدّ من الالتزام بتعدّد العقاب في المخالفه، وهو ممّا لا يلتزم به أحد، فدعوى العيبيّه من حيث اللفظ أو المعنى، أو من حيث الاعتبار، أو من حيث المتعلّق تكون دعوى مجازفه .

وقد يُقال: بالعيبيّه بحسب حال الإنشاء، بلحاظ كونه كاشفاً عن مبعوضيته الترك ككشفه عن محبوبيته الوجود ومطلوبيته، وهذا ما صرّح به المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار».

وفيه: إنّه إن أريد منه بأنّه يمكن في مقام الإظهار والإبراز أن يبرزه بواحد من الطريقتين، فهو أمرٌ صحيح، ولكنّه فاقد للتأثير، باعتبار اندراجه في المعنى الذي سبق وأن ذكرناه.

وإن أريد منه أنّ في الواقع والإنشاء يمكن أن يبرزه مبعوضاً في تركه وأخرى محبوباً في فعله .

ففيه : إنّه لا- يمكن ذلك بحسب فهم العرف، لأنّه إن كان في الواقع في فعله مصلحه فيكون محبوباً فعله فقط، لا مبعوضاً تركه لجهه وجود المفسده فيه ، وإن كان في تركه مفسده ملزمه فيكون مبعوضاً فقط ولا يكون فعله محبوباً كاشفاً عن مصلحه فيه ، فالمحبيّته والمبعوضيّه تابعه للمصلحه والمفسده في الفعل أو الترك كما لا يخفى .

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ حديث العينيّه لا يمكن الالتزام به إلاّ بصوره خاليه عن الانتفاع، كما لا يخفى .

القول الثاني: هو القول بالتضمّن كما عليه صاحب «المعالم».

بيان ذلك: إنّ الأمر بالشىء مركّب من شيئين: طلب الفعل، مع المنع من الترك، فيكون النهى عن تركه جزءاً آخرّاً للأمر ، وهذا هو معنى التضمّن .

أقول: ولكن لا- يخفى ما في هذا القول ، لأنّ الالتزام بذلك يكون فرع إمكان التركّب في الأمر ، مع أنّه ليس كذلك ، لأنّ الأمر:

إمّا عبارته عن إرادته نفسانيّه، فلا إشكال في كونها من البسائط الخارجيه لكونها من الأعراض .

وإمّا أن يكون حكماً عقلياً، فلا إشكال في بساطته حينئذٍ ؛ لأنّه حينئذٍ أمر انتزاعي عقلي، أى أنّ العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى شيئاً في ذمّه عبده، مع عدم نصب قرينه في تركه، إذ الاعتبار يكون أشدّ بساطه عن الاعراض، لعدم وجود جنس وفصل له كما لا يخفى .

وهكذا يكون إن كان مجعولاً شرعياً، فهو أيضاً بسيط لا- جنس له ولا فصل، فإذا لم يمكن فرض التركّب في الأمر، فلا يعقل أن يكون المنع من الترك جزءاً منه .

مضافاً إلى ما عرفت من تابعيه الأمر والمنع من الترك للمصلحه والمفسده الملزمتان ، وقد عرفت أيضاً عدم إمكان اجتماعهما في شيء واحد عرفاً، وإن أمكن ذلك بحسب حكم العقل، فلا نعيد .

القول الثالث: فهو القول بالافتضاء على نحو الملازمه اللفظيه باللازم بالمعنى الأخص، بحيث يكون تصوّر الأمر للشيء مستلزماً لتصوّر النهي عن تركه ، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق النائيني .

وفيه: ولكنّه بعيد عن الصواب، لوضوح أنّه كثيراً ما يشاهد بأنّ المولى ربما يأمر بشيء ولا يكون ملتفتاً إلى تركه حتّى يبغضه ويكون كارهاً له ، فلو كانت الدلاله بنحو الملازمه البيّنه بالمعنى الأخص ، لما أمكن افتراق هذين التصورين .

والعجب منه أنّه كيف جمع بين الكلامين المتناقضين، حيث اعترف بنفسه بأنّ الأمر قد يكون غافلاً عن ترك تركه، فضلاً عن أن يتعلّق به طلبه ، ومع ذلك التزم بقيام الملازمه بينهما بالمعنى الأخص ، وكيف كان ففساد هذا التوهم واضح جداً .

القول الرابع: وهو القول بالالتزام العقلي، أى اللازم البيّن بالمعنى الأعم ؛ بأن يكون تصوّر اللازم مع تصوّر الملزوم وتصور النسبه بينهما حيث ينتهى إلى الانتقال إلى الملازمه بحيث لو التفت إلى الملازمه لحكم بذلك ، فهذا هو الذى ذهب إليه كثير من الأصوليين كالمحقق الخراسانى والعراقى والنائيني بعد التنزّل عمّا سبق ، وصاحب «العنايه» و«منتهى الأصول» وغيرهم ، خلافاً لبعض آخر كصاحب «المحاضرات» وجماعه للحاجبى والعضدى، من عدم وجود الملازمه أصلاً حتّى على نحو البيّن بالمعنى الأعم؛ لعدم الدليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً .

أمّا من ناحيه العقل: لأنّه لا يرى ملازمه بين وجوب شيء وحرمة تركه، لما قد عرفت من إمكان ملاحظه محبوبيه فعله فقط من دون التفات إلى حال تركه حتّى يكون مبعوضاً .

وبعبارة أخرى: المراد من الحرمة في تركه لا يخلو:

إمّا أن يقصد بها حرمة نفسيه، فإنّه من الواضح أنّ الحرمة كذلك معلوله لوجود المفسده في متعلّقها، وقد عرفت أنّ في ترك الواجب ليس مفسده، بل في فعله مصلحة ملزمه، برغم إمكان جمعها عقلاً، إلاّ أنّه لا يكون كذلك خارجاً .

وإن يقصد بها الحرمة الغيريه .

ففيه أولاً: بما قد عرفت من عدم كون الترك مقدّمه لوجود الضدّ حتّى الضدّ العام، لانتفاء ملاك الغيريه .

وثانياً: كونها لغواً لعدم ترتّب أثر على الحرمة الغيريه من العقوبه وغيرها، فلا وجه لدعوى الملازمه عقلاً هاهنا كما لا يخفى .

وأما من ناحيه الشرع: لوضوح أنّ الحكم الواحد - وهو الوجوب - لا ينحلّ إلى حكمين، أحدهما يتعلّق بالفعل والآخر بالترك؛ لأنّه يستلزم تعدّد العقوبه، أحدهما للوجوب والأخرى للحرمة، ومن هنا قلنا بأنّه لا مفسده في ترك الواجب، كما أنّه لا مصلحة في ترك الحرام ليكون واجباً .

أقول: هذا ما قيل في ردّ القول الرابع، ولا يخلو عن قوّه بالنظر إلى ملاكات الأحكام، من حيث أنّها تابعه للمصالح والمفاسد، ولا يكون في متعلّق الأحكام فعلاً أو تركاً إلاّ ملاكاً واحداً من المصلحة الملزمه فيترشّح منه الوجوب، أو المفسده الملزمه فيتولّد منها الحرمة، فلا مجال للجمع بين وجوب فعل شيء

وحرمة تركه من حيث الملازم بحسب العرف، وإن أمكن ذلك أحياناً بحسب حكم العقل، فلا مانع من ذلك عقلاً، إنما المانع عرفي.

ولعلّ مراد القائلين بالملازمه هو إتيانها من حيث فهم العرف، بأنهم يوجهون محبوبته فعل شيء بمبغوضيته تركه، وهكذا بالعكس كما يشاهد التصريح بألسنتهم في الأسواق بأمثال ذلك، فدعوى الملازمه كذلك ولو مسامحةً، ليست بدعوى مجازفه، فافهم واغتنم.

أقول: فإذا فرغنا عن البحث في المقامين من حيث اقتضاء الأمر بالشيء والنهي عن ضده، وعدمه، سواء كان الضدّ عاماً أو خاصاً، وعرفت عدم الاقتضاء فيهما حقيقةً، وإن سلّمناه مسامحة بحسب العرف في الأوّل منهما ملازمه، يصل الدور إلى البحث عن الثمره المترتبة على هذا البحث.

## فى ثمره البحث

فى ثمره البحث عن اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده

أقول: المحكى عن القوم فى هذا الباب ثلاث ثمرات، لا بأس بالإشاره إليها والبحث عنها:

الثمره الأولى: ترتب العقوبه على فعل الضد على فرض القول بالاقتضاء، وعدمه على فرض عدم الاقتضاء؛ لأن الضد حينئذ يصير محرماً بواسطة تعلق النهى به على الاقتضاء.

لكنه مخدوش أولاً: بأنه لابد أن يبين أى ضد أريد من هذا، هل هو العام أو الخاص؛ لأن الثانى منهما لا يكون حرمة إلا غيرياً ومقدمياً لو سلمنا الاقتضاء فيه. ومن الواضح أن الحكم الغيرى، سواء كان وجوبياً أو تحريمياً لا عقوبه فى تركه ولا فى فعله، لعدم وجود المفسده فى الحكم الغيرى التحريمى، كما لا مصلحه فى الحكم الوجوبى الغيرى، فلا معنى لهذه الثمره على هذا الفرض.

وإن أريد به الضد العام، فقد تصدى بعض كصاحب «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup> بالجواب عنه، مستدلين على رد ذلك بأنه من باب المقدميه، فيكون الحكم فيه غيرياً، فلا عقوبه فيه. هذا، وبرغم أن دليل المستدل يختص بخصوص الضد الخاص، لكن جوابه مطلق يشمل الخاص والعام.

وعلى أى حال، فلا يجرى هذا الجواب فيه، لعدم وجود المقدميه فى الضد العام.

ثانياً : بأنه لو سلّمنا الاقتضاء فيه، سواءً كان على نحو العيّيّه أو التلازم العرفي، فإنّ ذلك ليس من جهة وجود مفسده في الترك، حتّى يستلزم تعدّد العقوبه ، بل الملاك في صحّه العقوبه هنا هو ترك ما فيه المصلحه الملزمه، لا ما فيه المفسده الملزمه، ولا في كليهما حتّى يوجب تعدّد العقوبه ، فهذه الثمره غير مثمره كما لا يخفى .

الثمره الثانيه : تحقّق حكم العصيان على الضدّ ، على القول بالاقتضاء، فيترتب عليه أحكام العصيان ، مثلاً لو فرض وجوب قضاء صوم شهر رمضان بوجوب مضيق، كما لو بقي عشره أيام إلى شهر رمضان ، وكان القضاء عليه واجباً بهذا المقدار ، فلا إشكال في وجوب القضاء عليه ، فلو قلنا بالاقتضاء استلزم الوجوب المذكور حرمة السفر في هذه المدّه، فيكون السفر سفر معصيه ، فلازمه إتمام الصلاه وصحّه الصوم ، بخلاف ما لو لم نقل بالاقتضاء ، حيث لا يكون السفر سفر معصيه حينئذٍ، فلا يترتب عليه حكم العصيان .

وقد أجاب عنه صاحب «التقريرات» بقوله :

(والحقّ أنّ ترتّب أحكام المعصيه على مثل هذا العصيان الناشئ عن النهي المقدّمى مشكل ، وقيل لعلّ وجه الإشكال في نظره هو انصراف أدلّه سفر المعصيه عن مثل هذه المعاصي الغيريه .

وفيه: ما لا يخفى عليك، أنّ هذه الثمره لو سلّمنا صحّتها، لا تكون تامّه في مثل الصوم في السفر؛ لأنّه إذا فرض كون وجوب الصوم القضائي واجباً، ومقتضياً لحرمة السفر ، فلا يكون مثل هذا السفر حينئذٍ منافياً لصحّه الصوم حتّى يحرم، لإمكان إتيان الصوم في حال السفر أيضاً ، فلا بدّ أن يلاحظ التنافي بينهما من جهة



أنه لولا الحرمة - أي السفر - لكان مزاحماً لصحة الصوم، فيكون حراماً لأجل التزاحم، فصحة الصوم في حال السفر كذلك لا ينافي الحكم الوجوبي المضيّق للصوم القضائي. وأما صحة الحكم بالنسبة إلى الصلاة فواضح، لأنه ليس لولائياً، بل يكون نفس السفر مستلزماً لإتمام الصلاة، لمنافاته مع صحة الصوم القضائي بالطبع.

أقول: وكيف كان، نرجع إلى أصل المسألة، حيث إذا لاحظناها نجد أنها ليست منقّحة عند الفقهاء، كما نشاهد كلام السيد في العروه في مسأله ٢٧ من مسائل حكم القصر، حيث قال:

(إذا كان السفر مستلزماً لترك واجب، كما إذا كان مديوناً وسافر مع مطالبه الديان، وإمكان الأداء في الحضر دون السفر، ونحو ذلك، فهل يوجب التمام أم لا؟)

الأقوى التفصيل بين ما إذا كان لأجل التوصل إلى ترك الواجب، أم لم يكن كذلك، ففي الأول يجب التمام دون الثاني، لكنّ الأحوط الجمع في الثاني). انتهى كلامه.

ومن الواضح أنّ النهي الغيري إذا لم يكن مستلزماً للعصيان في السفر، لا يوجب قصد التوصل إلى ترك الواجب فيه مؤثراً في صيرورته حراماً ومعصية؛ لأنّ غايته تأثير هذا القصد، ليس إلاّ جعله مقدّمة، وكون خصوص المقدّمة الموصلة حراماً لا مطلقاً، فمع ذلك يقع الكلام في أنه كيف يوجب ذلك حرمة السفر وعصيانه إن اعتبر فيه كون الحرمة نفسياً لا غيرياً.

ومن ذلك يظهر عدم توقّف صدق عصيان السفر وعدمه، على القول

بالاقتضاء وعدمه ، لأنَّ السيّد قدس سره مع تصريحه بعدم الاقتضاء فى مسأله ٦٥ من شرائط وجوب الحج بقوله : (إذا حجَّ مع استلزامه ترك واجب أو ارتكاب محرّم ، لم يجزه عن حجّه الإسلام ، وإن اجتمع سائر الشرائط، لا لأنَّ الأمر بالشىء نهى عن ضده لمنعه أوّلاً ، ومنع بطلان العمل بهذا النهى ثانياً...).

وقد فصل فى مسأله حكم السفر فى القصر والإتمام، من جهه كونه لأجل التوصل إلى ترك الواجب فيحرم، وإلا فلا .

أقول أوّلاً: الأقوى عندنا - كما عليه السيّد الحكيم قدس سره - فى حكم هذه المسأله هو الحكم بعدم صدق العصيان بالنسبه إلى السفر، لعدم كونه مقدّمه أصلاً، لما قد حقّقناه فى محلّه من أنّ ما يوجب ترك الواجب ليس فعل الضدّ خارجاً ؛ لأنّ ما هو السابق منه هو قصده وإعراضه عن إتيان الواجب فهو يكون حراماً ، فهو ملازم للسفر، لو سلّمنا كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضدّ، لا السفر الواقع بعده.

وثانياً: لو سلّمنا كون نفس السفر مقدّمه لترك الواجب، فيما لو كان تركه موقوفاً عليه مثلاً ، فمع ذلك نقول بأنّ الحرمة غيريّه لا نفسيّه، ولم يظهر من الأدلّه الدالّه على أنّه يُتمّ الصلاه فى السفر عن معصيه شمولها لمثل هذا العصيان الذى لا مفسده فيه بنفسه، ويكون التحريم فيه مقدّمياً غيرياً، فلا تكون هذه الثمره أيضاً من ثمرات هذه المسأله، لما ثبت من أنّ ما يدلّ على كون السفر معصيه ما كان بنفسه كذلك، مثل سفر الزوجه بدون إذن زوجها ، أو مع نهيه لها ، وسفر المملوك بدون إذن سيّده ، أو مع نهيه له عنه ، أو كان السفر لغايه محرّمه ذاتيه مثل السفر لشرب الخمر والظلم والخيانه ونظائرها ، فصدق العصيان على السفر الذى يعدّ مقدّمه لحرام من دون وجود مفسده فيه، فى غايه الإشكال .

ومن هنا ظهر أنه يمكن أن يكون وجه كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى الإشكال هو ما ذكرناه، لا الانصراف الذى وجهه صاحب «عنايه الأصول» .

الثمره الثالثه ، وهى من أهم الثمرات ، بل هى أساس مسأله الترتب المعروفه بين الأصوليين، وأهميه هذه الثمره تقتضى البحث عنها وعمّا يتعلّق بها فى المقام.

فنعول: قد اشتهر بأن ثمره المسأله الاقتضاء وعدمه فى الضدّ، هو فساد العمل وبطلانه إذا كان ذلك العمل المسمّى بالضدّ عباده منضمّاً إلى كبرى كليّه، بأن تعلّق النهى بالعباده موجب لفسادها ، فلازم ذلك فساد الصلاه المزاحمه للإزاله على الاقتضاء، لكونها منهياً عنها، وصحّتها على القول بالعدم .

هذا، وقد أنكر جماعه من الأصوليين هذه الثمره، فلا بأس بذكرها والنظر إليها .

منهم: صاحب «الفصول» قدس سره حيث قال ما خلاصه كلامه:

(إنّ الثمره المفروضه على على المقدمه الموصله منفيّه، نظراً إلى أنّه إذا وجب مثل الإزاله لم يجب مطلق ترك الصلاه مقدمه حتّى تحرم وتفسد ، بل ما هو المحرّم خصوص الترك الموصّل إلى الإزاله ، فإذا وجب الترك الموصّل حرم نقيضه وهو ترك الترك الموصّل ، وهذا الترك الترك الموصّل قد يقترن مع فعل الصلاه تارةً ومع الترك المجرد أخرى ، والحرمة لا تسرى من ملازم إلى ملازم آخر، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً) . انتهى حاصل كلامه .

ويمكن أن يُناقش فيه أولاً: بأنّ ظاهر كلامه تسليمه لهذه الثمره إن قلنا بالمقدمه المطلقه لا الموصله ، لأنّه حصر الإنكار على الموصله فقط ، مع أنّ الحكم

فى صورته الإطلاق أيضاً يكون كذلك ؛ لأنه إذا كانت الإزالهه واجبته، فتصبح تركها محرّمه، سواءً كان موصولاً إلى فعل ضدّ من الإتيان بالصلاه أو لم يكن كذلك ، بل كان تركاً صرفاً ، فإذا كان ترك الإزالهه حراماً أصبح ترك تركها واجباً ، وترك الترك لا- يكون إلا مساوqاً لأصل وجود الإزالهه ، فترك الإزالهه يكون ملازماً للفعل أو مقارناً له لعدم إمكان كونه عينه ، لأنّ الترك أمرٌ عدمى والفعل أمرٌ وجودى ، والالتزام بهذا يستلزم القول بأنّ الحرمة لا تسرى من ملازم إلى ملازم آخر ، فضلاً عمّا يقارنه ، فعلى هذا كون المقدمه المطلقه مقدمه لا الموصله لا يستلزم تحقّق الثمره .

وثانياً : أنّ الحرمة هنا لا يكون من قبيل سائر الموارد حتّى يستلزم الفساد فى صورته دون صورته أخرى ، لوضوح أنّه قد عرفت أنّها بناءً على العيئته فى الضدّ العام ليس إلاّ نفس الوجوب، وإلاّ خرج عن العيئته وأصبح مستلزماً للإثنيئته.

وعلى فرض التلازم، قد عرفت أنّها ليس بحكم حقيقه، لوضوح أنّ الحكم الحقيقى ليس إلاّ ما فيه المصلحه الملزمه أو المفسده كذلك ، وما لا يكون كذلك لا يصدق عليه الحكم إلاّ بالمسامحه ، والتحرّيم هنا كذلك إذ ليس فى النقيض مفسده مطلقاً - أى سواء كان منطبقاً على الفعل على المقدمه الموصله، أو على المقدمه المطلقه - فالحكم بوجود الثمره فى فساد العباده، ممّا لا وجه له أصلاً، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ ترك الصلاه يصبح واجباً باعتبار تولّده من وجوب الإزالهه ، فحيث كان الترك واجباً ففعلها حرام من جهه اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده ، فحرمته غيرى يتولّد من حكم غيرى .

ومنهم: الشيخ البهائي قدس سره ، حيث أنكر الثمره من جهة أنّ العباده فاسده سواء كانت العباده متعلقه للنهي من جهة كونها ضدّاً للواجب أم لم تكن كذلك من جهة عدم القول بالافتضاء ؛ لأنّه يكفي في فساد العباده عدم تعلق الأمر بها، المستلزم لفقدان قصد امتثال الأمرين . ومن الواضح أنّه إذا تعلق الأمر بالشىء فلا يمكن تعلق أمرٍ آخر بضدّه، لاستحاله الأمر بالضدين، لأنّه تكليفٌ بالمحال، وحينئذٍ تكون العباده فاسده مطلقاً ؛ أى سواء قلنا بالافتضاء أم لا ، هذا .

وأجاب عنه صاحب «الكفايه» وتبعه غيره من الأصوليين:

بأنّ الإنكار المذكور يصحّ لو اعتبرنا في صحّه العباده قصد امتثال الأمر، كما عليه صاحب «الجواهر» حيث أنّه بعد زوال الأمر عن الضدّ بواسطه تعلق الأمر بالشىء، تقع العباده فاسده .

وأما لو لم نقل باعتباره - كما عليه أكثر المتأخرين - بل التزمنا في صحّتها بكفايه وجود رجحان ذاتي ومجوبيته واقعيه في متعلقه ، فلا- وجه حينئذٍ للقول بالفساد من دون الأمر، إلّا- من جهة الافتضاء المستلزم لتعلق النهي بها، منضمّاً إلى أنّ النهي المتعلق بالعباده موجب لفسادها ؛ لأنّ متعلق الأمر متضمّن حينئذٍ للمصلحه والملاك كما هو مذهب العدليه أو غيره عند غيرهم من الأشاعره، حيث يقولون : بأنّ الغرض قد تعلق بوجود الأمر في شىء دون آخر، من دون لزوم وجود مصلحه في متعلقه ؛ حيث لا يفرّقون بين العباده للصمد وللصنم ، ولا بين الصدق والكذب ، ولا بين النكاح والسفاح ، إلّا أمر الشارع ونهيه .

وكيف كان، وحيث أنّ الأمر الذي قد ارتفع للمزاحمه لا يوجب عدم صحّه العباده ، إلّا أن يكون الفساد لعروض معارض ، مثل النهي الذي يترشّح عن الأمر بالضدّ، إن قلنا بالافتضاء وإلّا فلا .

ومنهم: الشيخ الكبير - لعل هذا هو المراد من بعض الأعاظم الواقع في كلام صاحب «الكفاية» - وهو الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره ، حيث ذهب إلى ما يقابل كلام شيخنا البهائي قدس سره ، والتزم بصحة العبادة - كالصلاة - ولو مع وجود المزاحم ، باعتبار أنّ الأمر بالإزالة مطلقاً، أى سواء قلنا بالافتضاء أم لا ، نظراً إلى التزامه بقاعده الترتب، حيث جعل الأمر المتعلق بالضد وهو الصلاة معلقاً على عصيان العبد لأمر الأهمّ والمزاحم، فحقيقه أمر المولى بالصلاة يعود إلى أنه يقول: (صلّ وإذا عصيت أو عزمت على ترك أمر أهمّ فأت بالمهمّ وهو الصلاة فهي مأمورٌ بها) ولو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده .

فعلى هذا لا- تنافى بين الأمر بالإزالة ، مع الأمر بالصلاة مترتباً ، كما لا تنافى بين الأمر بترك الصلاة مقدّمه للإزالة، على القول بوجود مقدّمه الواجب ، مع الأمر بالصلاة، وكونها واجباً مترتباً ، كما لا تنافى بين كون الصلاة منهياً عنها، لكونها ضداً للإزالة ، والتمنا بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، وبين كون الصلاة مأموراً بها بالأمر الترتبى ، كما لا فرق فى عدم التنافى بين هذه الأمور، بين أن تكون المقدّمه الموصلة واجبه أو محرّمه أو المقدّمه المطلقه .

وبالجملة: فالعبادة على هذا القول مشتمله على الأمر ، ولو شرطنا فى صحه العباده لزوم قصد امتثال الأمر، كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره ؛ لأنّ الصلاة على هذا تعدّ مأموراً بها كما لا يخفى .

أقول: وحيث بلغ الكلام إلى مسأله الترتب، لا بأس بالورود فيها والبحث عنها واستقصاء الآراء والأقوال فيها، لأنّها تعدّ من أهمّ مسائل الأصول ، بل وقع الخلاف بين الفحول من الأصوليين فى جواز الترتب وعدمه .

## البحث عن الترتب

## البحث عن الترتب

واعلم أنّ المسأله قد نشأت من ناحيه أنه هل يجوز تعلّق الأمر بالضدّين طولاً، أى بنحو الترتب على معصيه الأمر الآخر، أم لا يجوز مطلقاً، كما لا يجوز عرضاً، لاستحاله تعلّق الطلب بالضدّين؟

وأول من أبدع جواز ذلك على نحو الترتب هو المحقّق الثانی رحمه الله الملقّب بالكرکی صاحب «جامع المقاصد»، ثمّ تبعه بقيه الفحول وشيّدوا أركانه مثل السيّد السند الميرزا الشيرازي، وتلامذته كالسيّد محمّد الفشاركي الأصفهاني، والنائيني والحائري وتبعهم المحقّق الخوئي وآخرين. أما العلامه الطباطبائي فقد التزم بنتيجه الترتب.

وفي المقابل ذهب جماعه أخرى إلى نفيه، كالشيخ المرتضى الأنصاري وصاحب «الكفايه» فقد صرّحوا بعدم الجواز تبعاً لجماعه كبيره من المتقدمين من الأصوليين قبل المحقّق، فالأولى أن نذكر أولاً- كلام المانعين وأدلّتهم ثمّ نتعرّض لكلام غيرهم من المجوّزين.

أدلّه المانعين للترتب:

منهم صاحب «الكفايه» حيث قال ما تفصيل كلامه: تصدّى جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتب على العصيان، وعدم إطاعه الأمر الذي وقع على الضدّ الآخر، غايه الأمر كان أخذه العصيان للأمر الآخر بنحو الشرط المتأخّر، لأنّه لو أخذ الترتب فيه بنحو الشرط المقارن - فضلاً عن الشرط المتقدّم- لما كان مجدياً في المطلوب؛ لأنّ الأمر إذا كان مترتباً على عصيان الأمر

الأهمّ بنحو الشرط المقارن، كان متأخراً عنه برتبة بالضروره، من قبيل تأخر الحكم عن الموضوع والمعلول عن العله ، وإذا كان متأخراً عنه كان متأخراً عن فعل الضدّ كذلك .

ومن المعلوم أنّ الأمر المتأخّر عن فعل الضدّ برتبة ممّا لا يصحّ، ولا يمكن الإتيان به بقصده، ما لم يكن سابقاً عليه زماناً أو رتبةً ، ولا أقلّ من كونه في عرضه رتبةً ، مع أنّ عصيان الأمر الأهمّ وفعل الضدّ حينئذٍ يعدّ في رتبة واحده فلا قدره على تصحيحه ، فإذا كان هذا حال الشرط المقارن، فكيف يكون حال الشرط المتقدّم، بأن يكون عصيان الأمر بالأهمّ متقدّماً على الأمر بالمهمّ، حتّى يكون تقدّم الأمر بالأهمّ حينئذٍ على الأمر بالمهمّ برتبتين ؛ لأنّ الأمر بالأهمّ لو لم يكن لا مفهوم للعصيان، فهو متقدّم عليه برتبة، فما لم يتحقّق العصيان المفروض أخذه بنحو الشرط المتقدّم، لا يتحقّق الأمر بالمهمّ ، فهذا الأمر متأخّر عن العصيان برتبة أيضاً من قبيل تأخر الحكم عن الموضوع والنتيجه هي أنّ الأمر بالمهمّ متأخّر عن الأمر بالأهمّ برتبتين .

وبناءً عليه لا- مجال للجمع بين الأمرين ، لوضوح أنّ الأمر بالأهمّ في رتبة الأمر بالمهمّ ساقط بواسطة العصيان، كما يسقط بالإطاعه والامتثال ، فليس لنا هاهنا أمران تعلقاً بالضدّين حتّى يستحيل ، ولذلك صرح المحقّق الخراساني بأنّ العصيان بنحو الشرط المتأخّر شرطٌ للأمر بالمهمّ، فما لم يتحقّق العصيان خارجاً لا يتحقّق الأمر بالمهمّ ، ولكن سيأتي في محله أنّه يكفي في الاستحاله ثبوت الأمر بالمهمّ في ظرف وجود الأمر بالأهمّ ، فهذا هو الترتّب في هذا القسم من الشرط .



ثم قال : (أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك) ، أى بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلقاً على البناء والعزم عليه ، بل هو واقع كثيراً عرفاً .

ثم قال : (قلت : ما هو ملاك استحاله الضدين فى عرض واحد، آتٍ فى طلبهما كذلك ، فإنه وإن لم يكن فى مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما ، إلا أنه كان فى مرتبه الأمر بالمهم اجتماعهما ، بداهه ، فعليه الأمر بالأهم فى هذه المرتبه، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد، ما لم يعص أو العزم عليها ، مع فعلية الأمر بغيره أيضاً لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً) .

ثم أشكل بقوله: نعم، كان ملاك الاستحاله موجوداً ، إلا أنه حيث كان بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلا مانع ولا قبح فيه ، فلولا سوء اختياره لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم فقط، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار .

فأجاب عنه : بأن استحاله الضدين ليست إلا- لأجل استحاله طلب المحال، واشتمال طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليه لا تختص بحال دون حال ، وإلا لصح التعليق على أمر اختياري فى عرض واحد، بلا حاجه فى تصحيحه إلى الترتب ؛ أى لو كان سوء الاختيار مجوزاً لتعلق الأمر بالضدين، لزم جوازه حتى مع التعليق على مجيىء زيد مثلاً، أو ما كان بيد الأمور ، مع أن استحاله كذلك فى الضدين واضح .

ثم اعترض: على دعوى الفرق بين صوره اجتماع الأمر فى الضدين عرضاً ، وبين اجتماعه مترتباً ؛ لأن الطلب فى كل واحد فى العرض يطارد الآخر، بخلاف

الطلب فى صورته الترتب، حيث لا يطارد طلب المهم لطلب الأهم، فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، حيث لا يريد غير الأهم على تقدير الإتيان بالأهم وعدم عصيان أمره .

فأجاب عنه بقوله: ليت شعرى، كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم، وهل يكون طرده له إلا من جهه فعليته ومضاده متعلقه له، وعدم إرادته غير الأهم على تقدير الإتيان به، لا- يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطارده من جهه المضاده بين المتعلقين، مع أنه يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد، كما كان فى غير هذا الحال، فلا يكون له مع الأمر بالأهم أصلاً بمجال .

ثم قال رحمه الله معترضاً: كيف الحيله بعد مشاهدته وقوع طلب الضدين فى الأوامر العرفيه؟

فأجاب: بأنه لا يخلو :

إمّا أن يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز ورفع اليد عن الأمر به وطلبه حقيقه، نظير ما يقول الأب لابنه : (ادرس فى المدرسه وإلا فطالع واترك اللعب مع الصبيان)، فكأنه رفع يده عن أمره الأول بواسطه الأمر الثانى .

وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحه والغرض، لولا المزاحمه، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه، فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم، لا أنه أمرٌ مولوى فعلى كالأمر به .

ثم أمر رحمه الله بالتفهم والتأمل جيداً.

ثم أورد: على القائلين بالجواز من التالى الفاسد، بقوله :

(ولا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازم من الاستحقاق فى صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد)، ولذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره والميرزا الشيرازى لا يلتزم به على ما هو ببالى، وكنا نورد على الترتب، وكان بصدده تصحيحه .

وأخيراً يقول: ظهر أنه لا وجه لصحة العباده مع مصادتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر . انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

والذى يستظهر من كلامه بطوله إثبات إشكالين على الترتب :

أحدهما : استلزام طلب الضدين فى مرحله امتثال الأمر بالمهم، لوجود كلا الأمرين وتنجزهما فى هذا الظرف، لعدم سقوط الأمر الأهم بعد؛ لأنّ موجب السقوط يكون أحد الأمور الثلاثة: انعدام الموضوع وزواله كغرق الرجل فى البحر، وعدم إمكان استخلاصه، المستلزم لسقوط التكليف بالنسبه إلى تجهيزه من الغسل والكفن والدفن، أو الإطاعه، أو العصيان، والمفروض فقدان هذه الأمور الثلاثة، فلا وجه لسقوطه .

كما أنه قد تنجز الأمر بالمهم أيضاً لتحقق شرطه، وهو العزم على العصيان مثلاً أو غيره من أقسام الشرط، فعاد المحذور .

ثانيهما : لزوم الالتزام باستحقاق العقوبتين فى صورته مخالفه العبد لكل من الأمرين، مع أنّ الضروره قاضيه بقبح العقاب لأمر غير مقدور، وإن التزم

باستحقاق عقاب واحد ، فهو لا يناسب مع تنجز الأمرين .

أقول: فإذا بلغ الكلام إلى هنا . فلا بأس بذكر ما أورد على الترتب أو يمكن أن يورد عليه ، فيجاب عن كل واحد مستقلاً في انتهاء البحث إن شاء الله تعالى ، فنقول :

الإشكال الثالث: أنه لو صحَّ الأمر بنحو الترتب بالمهم على عصيان الأهم، لزم اختلاف المتلازمين في الحكم، فإنَّ الملازم وإن لم نقل بوجود كونه محكوماً بحكم ملازمه، ولكن يجب أن لا يكون محكوماً بحكم فعليّ مخالفٍ له قطعاً.

وجه الملازمه: أنه إذا وجب الإنقاذ، وقلنا بجواز الأمر بالصلاه بنحو الترتب، حرم ترك الصلاه قهراً مع كون الإنقاذ وترك الصلاه متلازمين ، فكيف يختلطان في الحكم، فيجب أحدهما ويحرم الآخر؟

الإشكال الرابع : أنه لو قيل بجواز ذلك، لزم طلب الحاصل في الضدين اللّذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ، وهو محالٌ، فإذا أمر بالحركة وأمر بالسكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة، فالأمر الثاني يكون من طلب الحاصل ، فإنَّ السكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة حاصلٌ بنفسه فكيف يُؤمر به؟

الإشكال الخامس : أنه يلزم على الترتب، والقول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، الأمر بالمتناقضين في ظرف الأمر بالأهم والمهم كليهما ، لأنه إذا فرض وجوب الإزالة، فلزمه حرمة تركها، فإذا فرض وجوب الصلاه بالترتب على معصية الأمر بالأهم، فيجب حينئذٍ ترك الإزالة للصلاه المأمور بها ، إمّا من باب المقدميه أو من باب سرايه الحكم من ملازمٍ إلى ملازمٍ آخر ، فعليه يلزم أن يكون فعل الإزالة وتركها واجباً، وهو أمرٌ بالمتناقضين ومحال كما لا يخفى ، ومثله

يجرى فى طرف الأمر بالمهم أيضاً .

الإشكال السادس : أنه لو قلنا بالافتضاء وتوقف صحه العباده إلى قصد امتثال الأمر، فيلزم على الترتب فساد العباده من جهه كونها منهيًا عنها بواسطة الافتضاء ، فلا يمكن تعلق الأمر بها من ذلك ولو مترتبًا ، فإذا لم يتعلق بها الأمر وكان النهى أيضاً قد تعلق بها، فلا وجه للحكم بالصحه حينئذٍ ولو على نحو الترتب .

الإشكال السابع : أنه لا إشكال فى أن الواجب إذا انحصرت مقدمته بالحرام الأهم سقط وجوبه، وفى المقام بناءً على الافتضاء ومقدمته ترك أحد الضدين لفعل الآخر يتوقف فعل المهم على ترك الأهم وهو محرم أهم ، فمع أهميته كيف يجب فعل المهم وبقاء وجوبه؟

الإشكال الثامن : أن صحه خطاب الترتب موقوفه على صحه كون التكاليف على نحو الواجب المعلق والشرط المتأخر ، وإن أنكرنا ذلك وقلنا بعدم كونها كذلك، فلا يمكن القول بصحه خطاب الترتب .

توضيح ذلك : أنه لما كان الكلام فى الخطاب الترتبى واقعاً فى المتراحمين المضيقيين، الذين أحدهما أهم، فإن كل من خطاب الأهم والمهم يعدّ مضيّقاً ، ولما كان خطاب المهم مشروطاً بعصيان الأهم، وكان زمان عصيانه زمان امتثال المهم كما هو لازم التضيّق ، فلا يمكن أن يكون الخطاب بالمهم مقارناً لزمان عصيان الأهم، لأنه زمان امتثاله، فلا بد أن يتقدم الخطاب بالمهم آنأ ما على عصيان الأهم، لما تقدم من اعتبار سبق التكليف فى المضيقات عن الامتثال ، فباعتبار سبق زمان التكليف على زمان الامتثال، يكون من الواجب المعلق، وباعتبار أن الخطاب بالمهم مشروط بعصيان الأهم وقد سبقه، يكون من الشرط المتأخر، لأن زمان

العصيان كان مقارناً لزمان الامتثال للمهم، فيكون من قبيل الشرط المتأخر، هذا .

فإذا كان صحه ما التزمنا به منوطاً بوجود الواجب المعلق والشرط المتأخر، فمع إنكارهما يوجب عدم صحه القول بالترتب .

الإشكال التاسع : أن خطاب المهم لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهم، لم يلزم محذور طلب الجمع ؛ لأن امتثال خطاب المهم اعتبر في زمان خلؤ المكلف عن الأهم، فلا يعقل اقتضائه لطلب الجمع .

وأما إن أخذ الشرط للمهم ما هو الانتزاعي منه ووصف التعقب فيه ؛ أي كون المكلف ممن يعصى بعد ذلك، فيلزم محذور طلب الجمع ؛ لأن خطاب المهم يكون فعلياً قبل عصيان الأهم إذا كان هو ممن يعصى بعد ذلك، فلم يعتبر في ظرف امتثاله خلؤ المكلف عن الأهم ، بل يلزم اجتماع كل من الأهم والمهم في زمان واحد، وهو محال .

الإشكال العاشر : بأن الأمر الترتبي لا يمكن تصحيحه ؛ لأن العصيان الذي أخذه شرطاً للمهم، إما أن يكون مأخوذاً بنحو الشرط المتقدم، أو المتأخر .

فعلى الأول: لا بد أن يتحقق العصيان حتى يصبح أمر المهم فعلياً، وأنه في ذلك الظرف يسقط الأهم، لأن سقوط أمره ، كما أنه يحصل بالامتثال كذلك يحصل بالعصيان ، وهذا مخالف لفرض الأمر الترتبي، لأن القائل به يقول بوجود كلا الأمرين في زمان واحد ، والحال أن ذلك بالفرض ليس بمحال، لأنه ليس طلب الجمع بين الضدين .

وعلى الثاني: واعتبار الشرط متأخراً، فقبل وجود العصيان وإن كان المهم يصبح فعلياً مع عدم سقوط أمر الأهم ؛ لأن العصيان بعد لم يتحقق ، إلا أنه يكون

حينئذٍ يعدّ طلبه طلباً للجمع بين الضدّين، وهو من الحكيم مُحال؛ وذلك من جهة أنّ الأمر بالأهمّ حيث لم يتحقّق فيه العصيان يدعو إلى إيجاد متعلّقه قبل حال العصيان، لأنّ المفروض أنّه أخذ على نحو الشرط المتأخّر، فالأمر بالأهمّ قبل تحقّق عصيانه يدعو لزوماً إلى إيجاد الإزاله مثلاً، وكذلك الأمر بالمهمّ أيضاً قبل عصيان الأهمّ يدعو لزوماً إلى إيجاد الصلاه مثلاً، فليس هذا إلاّ طلب الضدّين الذي هو طلب المُحال.

فالإشكال وارد على كلّ حال، سواءً التزمنا بأنّ العصيان شرط متقدّم له أو شرط متأخّر.

هذا تمام مجموع الاعتراضات التي أورد على القول بالترتب، وقد تعرّض لبعضها صاحب «فوائد الأصول»، ولبعضها صاحب «عنايه الأصول»، ولبعضها صاحب «منتهى الأصول»، وغير ذلك، فلا بأس حينئذٍ للتعرّض في جوابها بعون الله الملك المَنَّان، فنقول:

أمّا الإشكال الأوّل: وهو الذي ذكره صاحب «الكفايه» من لزوم الاستحاله لأنّه مستلزم لطلب الضدّين وهو محال، واستحالته ليست إلّا لأجل استحاله طلب المحال، أي يكون من قبيل التكليف بالمحال، وصدوره عن الحكيم محال.

أقول: فللمناقشه في كلامه مجال واسع:

أولاً: إنّنا لا نسلم كونه من التكليف بالمحال، كما صرّح بذلك من أنكر الترتب، بل قد يستظهر ذلك من كلام صاحب «الكفايه» أيضاً؛ لأنّه من الواضح أنّه لو كان أمر الأمر قد تعلق بالضدّين معاً بأمرٍ واحد، كان هذا من قبيل التكليف بالمُحال، ولكن في المقام ليس كذلك، بل هنا أمران قد تعلق كلّ واحدٍ منهما إلى

كل واحد من الضدين اللذين كان كل واحد منهما مقدوراً أو ممكناً للمكلف، ولا يكون تعلق الطلب بهما مستحيلاً، بل الذى يوجب الاستحالة هو أن يكون طلب كل واحد منهما فى عرض واحد، وزمان فارد ورتبه واحده، وجهه الاستحاله حينئذ ليس من باب التكليف بالمحال، بل يكون من قبيل أنه تكليف محال .

توضيح ذلك : أن المولى الحكيم لا يوجه خطابه وأمره إلى أحد، إلا أن يكون بعثه موجباً وداعياً لانقداح الانبعاث فى نفس العبد، فإذا كان العبد ممن يمكن له الانبعاث من حيث نفسه ومتعلق الأمر، فيمكن تحقق البعث إليه من ناحيه المولى . وأما إذا لم يكن للعبد هذه القابليه، بأن لا يكون قادراً عليه إما من جهه عجزه بنفسه، أو لما فى متعلق الأمر من العجز، فحينئذ لا يمكن فرض انقداح الانبعاث فى حقه، فما لم يمكن كذلك لا يمكن صدور الكليف والبعث عن المولى الحكيم نحوه؛ لأن حكيمته تمنع عن ذلك، إذ لا يصدر عن مثله عملاً لغواً، ومن الواضح أن الأمر والبعث إلى شخص عاجز عن الانبعاث يكون لغواً، فمرتبه التكليف بالمحال تحصل بعد إمكان صدور التكليف، مع أن مقتضى ما ذكرناه فى طلب الضدين فى عرض واحد، هو عدم إمكان الصدور لا إمكانه واستحاله من حيث المتعلق، كما يستظهر ذلك من بعض .

هذا، ولا فرق فى ما ذكرناه بين أن يكون الدليلين فى الضدين مطلقين أو مشروطين بشرط خارجي، أو مختلفين من حيث الإطلاق والاشتراط، لأن تلك الخصوصيه لا يوجب التفاوت فيما هو المقصود من الاستحاله فى طلبهما فى زمان ومرتبه واحده، كما أن الأمر يكون كذلك، فلو علم الأمر بأن على العبد من جهه علل خارجيه تقتضى من إيقاعها فى عرض واحد ورتبه واحده، وإن كان



لسان الأمر خالياً عن إيقاعهما كذلك ، فإنه حينئذٍ مع علم المولى بذلك وكونه حكيمًا ، وكون الأمر من جهه داعويته للانبعاث الذى لا يمكن تحقّقه فى المورد، يوجب استحاله صدور التكليف منه كذلك بواسطه ما عرفت من الدليل والبرهان عليه ، هذا أوّلاً .

وثانياً : أنّ الواجبين اللذين قد تصوّر فيهما التراحم، يكون على أقسام ثلاثه:

الأولى: إنّ الواجبين الممتنع اجتماعهما فى زمان واحد، قد يكونان موسّعين كالصلاه اليوميّه وصلاه الآيات فى سعه وقتهما، أو الصلاه الأدائيه مع القضاء على القول بالمواسعه.

الثانيه: أن يكون أحدهما موسّعاً والآخر مضيقاً كصلاه الظهر وإزاله النجاسه عن المسجد.

الثالثه: أن يكون كلاهما مضيقين، كالإزاله والصلاه فى آخر وقتهما.

قيل : فلا- شبهه فى أنّها غير داخله فى كبرى التراحم، لىتمكّن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال من دون منافاه بينهما ، ويكون الأمر فيهما فعلياً من دون تراحم ، ومن هنا لم يقع إشكال ولم يصدر عن أحد لذلك فى مثله كلام .

نعم ، قد يقع الكلام فى كيفيه تعلّق الأمر بالفرد المزاحم للآخر بما سيأتى تفصيله، وسيتّضح لك الأمر إن شاء الله تعالى) ، هذا كما عن المحقّق الخوئى(١) .

أقول: لكنّه مخدوش لأنّ دعواه بعدم التراحم فيه لىتمكّن المكلف من الجمع فيها بصوره الإطلاق، لىس بصحيح ، لأنّه :

إن قيل: بأن الأوامر متعلّقه بالطبائع دون الأفراد، وتعلّقها بالطبائع ليس على نحو يسرى الأمر إلى كلّ فرد فرد من أفرادها الطوليه والعرضيه، من جهة أنّه يكفي في صحّه تعلق الأمر بالطبيعه كون صرف وجودها مقدوراً في التحقّق، عقلاً أو شرعاً، فلو لم يكن كلّ فرد فرد منها مقدوراً لا يضرّ في صحّه تعلق الأمر بها، بل لو كان فرد واحد منها مقدوراً دون سائر الأفراد، لكن تعلق الأمر بالطبيعه كافياً وصحيحاً أيضاً، فعليه يكون ما ادّعه من عدم كون الواجبين الموسّعين من كبرى التراحم جيّداً، لأنّه يمكن أن يُقال حينئذٍ بوجود الأمر في أحد المتراحمين، وهو الأهمّ مثلاً- لو كان في البين أهمّ، أو أحدهما الغير المعين واقعاً، أو ما هو المعين عند الله، أو ما اختاره المولى مأموراً به دون الآخر، لعدم إمكان الجمع حينئذٍ بينهما في زمانٍ واحد يستلزم كون الآخر مأموراً به أيضاً، وهذا يندرج في طلب الضدين الذي ادّعى استحالته .

فيجاب عنه: بما سيأتى إن شاء الله تعالى؛ لأنك قد عرفت بأنّه لا يجب على هذا المبنى الذي بيناه، كون الفرد الآخر مأموراً به حتّى نحتاج إلى ما سنقول، إذ بعض أفراد هذا الأمر لا يمكن فرض المزاحمه في حقّه فيكون مأموراً به بلا إشكال، فلا نحتاج في هذا الفرض إلى التشبّث بما سنقول في صحّه الترتّب، لتعلق الأمر بهذا الفرد من الآخر الذي له مزاحم، كما لا يخفى .

وإن قيل: بأنّ الأوامر قد تعلّقت بالأفراد لا- الطبائع، أو قلنا بتعلّقها بالطبائع، إلّا أنّه قلنا بأحد الوجهين، إمّا بأنّ نسبه الطبائع والطبيعه إلى الأفراد العرضيه والطوليه ليست كنسبه الكلّي إلى أفرادها، حيث يكفي فيه وجود القدره في فرد ما فقط، بل كانت نسبه كنسبه الكلّ إلى الأجزاء والأفراد، من جهة أنّه لا بدّ أن تكون

القدره موجوده فى جميع أفرادها، حتّى يصحّ تعلق الأمر بها .

أو قلنا بأنّ التكليف إذا تعلّق بطبيعته، حيث أنّه كان بداعى إيجاد الانبعاث فى العبد ، فلا بدّ أن يكون متعلّقه بجميع أفراده المقدوره فى نفسها ليصحّ تعلق التكليف وليصحّ تعلق الأمر بالطبيعته بالنسبه إلى ذلك الفرد .

ففى هاتين الصورتين الأخيرتين أو الثلاث، يقع الواجبان الموسّعان فى الزمان الواحد، والجمع بينهما فى عدم إمكانه يكون من قبيل باب التراحم أيضاً، إذ الأمر المتعلّق بكلّ فرد من المتراحمين يزاحم مع الأمر المتعلّق بالفرد الآخر فى ذلك الوقت وفى هذا الجمع ، فلا طريق حينئذٍ لإثبات الأمرين إلّا بنحو الترتّب الذى سنذكره ، فكيف قال حفظه الله إنّّه ليس من باب التراحم أصلاً؟!!

أقول: إذا عرفت إمكان ورود التراحم فى الموسّعين على التقديرين الأخيرين، أو التقادير الثلاث، فجريان التراحم فى المضيّقين أو فى المختلفين - سواءً كان أحدهما مشتملاً على مصلحه أهمّ أو لم يكن ، بل كانا متساويين من جهه المصلحه - كان بطريق أولى ، فلا بدّ فيهما من علاج أيضاً .

وقد حاول المحقّق الخوئى حلّ المشكله عن طريق التفصيل فى الصوره الثانيه بين الأقسام، بأنّه لو كان أحد المتراحمين واجباً موسّعاً كصلاه الظهر مثلاً- فى سعه وقتها، أو إزاله النجاسه عن المسجد أو ما شاكل ذلك كإنقاذ الغريق مثلاً، فى كونها داخله تحت باب التراحم وعدمها على التفصيل .

ثمّ قال: إنّ أستاذنا المحقّق النائينى قدس سره التزم فى باب التبعدى والتوصلى إلى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد فى الخطابات يكون من قبيل تقابل العدم والملكه ، فكلّ مورد لا يكون التقييد للخطاب فيه قابلاً، فلا يكون الإطلاق فيه

قابلاً أيضاً؛ لأنّ استحالته أحدهما في خطاب يوجب استحاله الآخر، وهذا هو معنى تقابل العدم والملكه .

فعلى هذا، بما أنّ ما نحن فيه يستحيل تقييد إطلاق الواجب الموسّع بخصوص الفرد المزاحم لاستلزامه طلب الضدّين، فإطلاقه من تلك الناحية أيضاً مستحيل، فيرتّب على ذلك وقوع المزاحمه بين إطلاق الواجب الموسّع، وخطاب الواجب المضيق، فلا يمكن الجمع بينهما، إذ على تقدير فعلية خطاب المضيق، يستحيل إطلاق الواجب الموسّع بالإضافة إلى الفرد المزاحم، إذن لا بدّ:

إمّا من رفع اليد عن إطلاق الموسّع والتحفّظ على فعلية خطاب المضيق .

وإمّا رفع اليد عن خطاب المضيق والتحفّظ على إطلاق الموسّع .

فلا طريق لإثباتهما على هذا المعنى، إلا على ما يُقال في الترتّب، أو كفايه الملاك في الصحّه من دون أمرٍ، فيكون هذا كالتقسيم الثالث داخلاً في النزاع .

غايه الأمر، كان التزاحم هنا بين إطلاق الموسّع مع خطاب الآخر، بخلاف المضيقين حيث كان التزاحم حاصلًا في الخطابين .

وأما على المبني الذي اختاره المحقّق الخوئي، من اعتبار تقابل الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل التضادّ لا العدم والملكه، فلازم ذلك أنّه لو فرض أنّ إطلاق دليل بالنسبه إلى قيد في الحكم أو الموضوع كان مستحيلًا، لا يوجب عدم إمكانه في الإطلاق والتقييد لشيء آخر، بل كان الإطلاق والتقييد بالنسبه إليه ضروريًا، واستدلّ على ذلك بقوله:

(لأنّه يستلزم أن تكون الصورة الثانيه خارجه عن باب التزاحم . والوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرّه من أنّ معنى الإطلاق هو رفض القيود، وعدم دخل

شئ منها فى متعلق الحكم واقعاً، لا الجمع بينها ودخل الجميع فيه ، وعليه فمعنى إطلاق الواجب الموسع، هو أنّ الواجب صرف وجوده الجامع بين المبدأ والمنتهى، وعدم دخل شئ من خصوصيات وتشخصات أفراده فيه ، فالفرد غير المزاحم كالفرد المزاحم فى عدم دخله فى متعلق الوجوب وملاكه أصلاً ، فهما من هذه الجهة على نسبة واحده .

إلى أن قال : وعلى هذا فمعنى إطلاق الواجب المزبور، هو عدم دخل شئ من تلك الخصوصيات فيه، بحيث لو تمكّن المكلف من إيجادها فى الخارج عارياً عن جميع الخصوصيات والمشخصات المزبوره، لكان مجزياً، لأنه أتى بالمأمور به فى الخارج ، وهذا معنى الإطلاق .

ونتيجه ذلك: هى أنّ الواجب الموسع مطلقاً بالإضافة إلى الفرد المزاحم، كما هو مطلق بالإضافة إلى غيره من الأفراد ، وعليه فلا منافاه بين إطلاق الموسع وفعلية الخطاب .

ومن هنا ذكرنا سابقاً، أنه لا- منافاه بين وجوب الصلاه فى مجموع الوقت من الزوال إلى المغرب ، وبين وجوب واجب آخر كإنقاذ الغريق أو إزالة النجاسه عن المسجد فى بعض ذلك الوقت ، إذ المفروض أنّ الوجوب تعلق بصرف وجود الصلاه فى مجموع هذه الأزمنه، لا فى كلّ زمان من تلك الأزمنه، لينافى وجوب واجب آخر فى بعضها .

فبالنتيجه : أنه لا مضادّه ولا ممانعه بين إطلاق الموسع، ووجوب المضيق أصلاً ، ولذلك صحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر المتعلق بصرف وجود الواجب ، فلا حاجه إلى القول بالترتب أصلاً ، فإذن لا وجه لدخول هذا القسم فى

محلّ الكلام والنزاع) ، انتهى كلامه (١).

قلنا: يتوجّه الإشكال إلى كلام كلّ من الأستاذ وتلميذه صاحب «المحاضرات»:

فأمّا الإشكال فى كلام المحقّق النائينى قدس سره فهو أوّلاً: أنّ الإطلاق والتقييد إن كان تقابلهما على نحو تقابل العدم والملكه من استحاله الإطلاق فى كلّ مورد يستحيل فيه التقييد ، فكيف تكون هذه الجهه ملحوظه فى إطلاق الواجب الموسّع فقط ، بل لابدّ أن يلاحظ هذا الإطلاق فى المضيق أيضاً ؛ لأنّ إطلاق كلّ دليل على قسمين:

قسم: يسمّى بالإطلاق الإفرادى الدالّ على الشمول البدلى فى الافراد، كإطلاق الطبيعه على أفرادها الطوليه المحقّق فى الواجب الموسّع فى طول الزمان، من إمكان الانطباق على كلّ فرد من أفراده .

فهذا القسم من الإطلاق ليس إلّا فى الموسّع ، حيث لا يجرى فى المضيق الذى لا يكون فردّه إلّا منحصراً فى واحد .

وأما القسم الآخر منه: وهو الإطلاق من حيث الأحوال بالنسبه إلى الأفراد العرّضيه، بأن يكون الفرد فى الخارج مشتملاً على مصلحه مكانيه من المسجد وعدمها ، أو بأن يكون مشتملاً على تقابل فرد مزاحم له من الواجب وعدمه ، أو مشتملاً على نقيصه مكانيه من الحّمّام وعدمه ، وأمثال ذلك . فحينئذٍ لو كان التقييد فى إحدى هذه الحالات مستحيلاً، فهكذا يستحيل إطلاقه ، ففى المقام يكون كذلك لأنّ ملاحظه التقييد فى خطاب الواجب المضيق بكونه واجباً مقيداً فى حال وجود فرد المزاحم كان مستحيلاً، لاستلزامه التكليف بالضدّين، وهو محال على

المفروض ، فإطلاقه من تلك الناحية أيضاً مُحال ، فيلزم أن يكون التراحم فى هذا القسم من الواجبين أيضاً بين نفس كل دليل مع الآخر ، لا ملاحظه نفس فعلية خطاب الواجب المضيّق مع إطلاق الواجب الموسّع ، لما قد عرفت أنّ فى طرف المضيّق أيضاً إطلاق كالموسّع ، غاية الأمر أنّ إطلاق الموسّع افرادى طولى ، وإطلاق المضيّق أحوالى عرضى ، ووجود التفاوت غير مؤثر فيما هو المقصود من كلامه من كون التقابل هو العدم والملكه .

أقول: هذا جوابٌ إقناعى للخصم، موافقاً لما ادّعه من بيان معنى الإطلاق والتقييد، وإلاّ فسنبين لك إن شاء الله تعالى أنّ معناهما ليس على ما توهمه المحقق المذكور قدس سره .

فالتراحم هنا على مبناه يكون من قبيل التراحم فى الواجبين المضيّقين، لا بين إطلاق الموسّع ونفس فعلية الخطاب، حتّى يمكن رفع اليد عن أحدهما ؛ أى يقع التراحم حينئذٍ على ما قرّرناه بحسب مبناه بين نفس الخطابين المضيّقين لا بين إطلاق أحدهما مع نفس الآخر، كما ادّعه .

وثانياً: يرد عليه أنّ الإطلاق والتقييد الذى اعتبرهما أنّهما ليسا من قبيل العدم والملكه، فهما يعدّان من صنف الإطلاق اللحاظى دون الإطلاق الذاتى .

توضيح ذلك: أنّه فرق بين أن يلاحظ المولى شيئاً ويجعله موضوعاً لحكمه مع ملاحظه الأفراد والأحوال المرافقه معه من الوجودات وغيرها، كأن يلاحظ لزوم إكرام زيد مع مجيئه وعدمه ، ومع قيامه وقعوده، بصوره لحاظ الإطلاق فى متعلقه ، فيسمى هذا الإطلاق إطلاقاً لحاظياً ، ففى مثل هذا الإطلاق والتقييد يكون التقابل من قبيل التقابل العدم والملكه، فإنّ إمكان لحاظ التقييد فى مثله مستلزم

لإمكان لحاظ الإطلاق فيه أيضاً، واستحالته مستلزم لاستحالته .

هذا بخلاف الإطلاق الذاتى، فإنَّ معناه ليس هو لحاظ الإطلاق فى المتعلِّق من الأفراد والأحوال ، بل معنى الإطلاق الذاتى هو أن يرى ويلاحظ الموضوع من دون أن يلاحظ معه شيء لا وجوداً ولا عدماً، وكان الموضوع والمتعلِّق بالنسبه إلى الأحوال والأفراد بصوره اللابشرط، لا- أن يكون بشرط الإطلاق كما هو الحال فى إطلاق القسم الأوَّل ، فمثل هذا الإطلاق لا يكون تقابله مع التقييد ، إلا- من قبيل تقابل التضاد لا تقابل العدم والملكه ، بلا فرق فيما ذكرنا بين صورتى الإطلاق التى ذكرناهما سابقاً من الإطلاق الأفرادى والطولى أو الأحوالى والعرضى ، فى أنَّ التقابل فى الإطلاق والتقييد يتصوّر على قسمين كما عرفت .

ومن الواضح أنَّ الإطلاق والتقييد الواردان فى الخطابات الشرعيّه والعرفيّه بحسب المتعارف يعدّان من القسم الثانى وهو الذاتى لا اللّحاظى ، إلاّ أن يصرّح فى لسان الدليل كون الإطلاق لحاظياً فهو المتّبع وإلاّ فلا .

وعلى هذا، لا يكون وجود الإطلاق فى دليل الواجب الموسّع من حيث الأفراد والأحوال، وفى الواجب المضيق من حيث الأحوال مستحيلاً أصلاً ، فإطلاق (كلّ) يشمل مورد الاجتماع فيدخل تحت قاعده التراحم، وتقع المزاحمه بين الإطالقين ؛ أحدهما أحوالى فقط ، والآخر أفرادى وأحوالى، لا بين نفس الخطابين . فيلزم حينئذٍ عوده الإشكال الوارد فى المتراحمين من لزوم طلب الضدّين ، ممّا يعدّ كراً على ما قرّ منه، فلا بدّ حينئذٍ من رفع الإشكال بما سنذكره إن شاء الله تعالى فى مقام تصحيح الترتّب .

هذا تمام الإشكال فى كلام الأستاذ وهو المحقّق النائينى قدس سره .



ثم نوجه إشكالنا إلى كلام تلميذه وهو سيدنا الخوئي حفظه الله:

فإنه وإن أراد إثبات كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد لا العدم والملكه ، إلا أنه يرد عليه إشكالان :

الإشكال الأول : وهو الذى ذكرناه عند مناقشه كلام الأستاذ، من أنه كيف لاحظ الإطلاق فى طرف الموسع دون المضيق، حيث قال التراحم حينئذٍ فعلية خطاب التضييق ، مع أنك قد عرفت وجود الإطلاق لكليهما ، أحدهما أفرادى وأحوالى ، والآخر أحوالى فقط ، سيما مع ملاحظه مبناه فى تقابل الإطلاق والتقييد، من كونه من قبيل التضاد كما عرفت ، مضافاً إلى أنه لم يبين صريحاً أن التقابل بالتضاد فى أى إطلاق أراد ، والظاهر أنه أراد الذاتى منه .

الإشكال الثانى: وهو الذى يرد على النتيجة التى رتبها على كلامه، إذا فرض وجود إطلاق الموسع حتى بالنسبه إلى الفرد المزاحم ، وكان الواجب هو الطبيعه الجامعه بين المبدأ والمنتهى المأمور بها، فلا يكون إطلاق الواجب الموسع حينئذٍ مزاحماً مع المضيق أصلاً ، ولذلك لا نرى منافاه بين صلاحه الظهر الموسع مع وجوب الإزاله المضيق ، هذا .

قلنا : هذا صحيح فيما إذا لم نقل بسرايه الأمر من الطبيعه إلى الأفراد، كما ذهب إليه بعض ، وإلا كان كل فرد فرد حتى المزاحم مصداقاً للمأمور به، فيزاحم المضيق مع كونه مأموراً به، فيعود محذور طلب الضدين، ولا يمكن تصحيحه إلا على القول بصحة الترتب .

وكذا إذا لم نقل بأن القدره فى المتعلق كانت شرطاً شرعاً لصحة تعلق الأمر بالطبيعه، بالبيان الذى قررناه، من جهه كون التكليف لداعويه الانبعث، وهو لا

يكون في كل فرد فرد، إلا مع وجود القدره في متعلقه، والقدره في الفرد المزاحم متيقنه مع المزاحمه .

وكيف كان، فإن شمول إطلاق دليل الموسع لمثل هذا الفرد لا مجال لتوجيهه إلا بناءً على القول بالترتب.

وعليه فكلامه على الإطلاق في النتيجة، حيث قال: (لا مضاده ولا ممانعه بين إطلاق الموسع ووجوب المضيق أصلاً، ولذلك صحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بصرف وجود الواجب).

ليس بوجيه، وإن كان ظاهر كلامه يوصل إلى أنّ مختاره غير ما ذكرنا من الصور، فتأمل .

وبالجملة : والذي ظهر من جميع ما حققناه، أنّ الدليلين المتزاحمين سواءً كانا موسعين أو مضيقين أو مختلفين .

إن كان الإطلاق الموجود في كل واحد منهما أو في أحدهما إطلاقاً لحاظياً، فبالنسبه إلى ذلك الإطلاق لا بد أن يلاحظ التزاحم بنفس دليل الخطاب والتكليف لا بإطلاقه، للاستحاله التي عرفت وجهها .

وأما إن كان الإطلاق في كل منهما أو في واحدٍ منهما ذاتياً، كما هو الغالب المتعارف في عامه الخطابات ، فلا إشكال في أنّ التزاحم يقع بين إطلاقي الدليلين في جميع الأقسام، لكون التقابل حينئذٍ من قبيل التقابل بالتضاد .

وأما التزاحم من جهه الأمر في كل واحد منهما، فممنوط إلى تعيين القسم الذي ذكرناه في صدر البحث .

وحيث كان المتعارف في الخطابات هو الإطلاق الذاتي ، فالتزاحم بين

الدليلين يكون بإطلاقهما في تمام الأقسام من المضيّقين والموسّعين وغيرهما بلا إشكال ، فلا بدّ في تصحيحه من إجراء باب الأمر الترتيبي أو غيره، كما لا يخفى .

كما لا فرق في وجود التزام بين كون أحد الدليلين أهمّ من الآخر، أو لم يكن بأهمّ لتساوي مصلحتهما، لعدم تأثير مثل هذه الخصوصيات فيما هو المقصود في المسألة كما لا يخفى ، والعلم عند الله تعالى .

أقول: ومن هنا يظهر الإشكال في كلام المحقّق العراقي قدس سره في «نهاية الأفكار» ، فلا بأس بذكر كلامه على نحو الخلاصه والإجمال ، والإشارة إلى ما يرد عليه .

قال المحقّق العراقي:

(وأما الضدّين اللذين لهما ثالث، وتمكّن المكلف من تركهما، كما في الصلاه والإزالة ، فلا إشكال في عدم جواز ترك كليهما ، ووجوب الإتيان لأحدهما مختيراً بالتزام شرعي، لأنّ الممنوع منه هو إلزام كلّ واحدٍ منهما على التعيّن بصوره المنع عن أنحاء تروكه، حتّى الترك في حال وجود الآخر ، هذا ممّا لا كلام فيه .

إنّما الكلام فيما ينتهي إليه مرجع هذا التخيير ، وأنّه هل هو راجع إلى تقييد الطلب في كلّ من الأمرين لعدم الآخر وعصيانه ، أو إلى التقييد الواجب مع إطلاق الطلب أو غيرهما ؟ وجوه :

أحدها : بأن يكون طلب كلّ مقيّداً بعدم الآخر، أمّا بعدمه المحفوظ قبل الأمر، وأمّا بعدمه المتأخّر عن الأمر المنتزع عنه عنوان العصيان الذي هو نقيض الإطاعه .

وثانيها : رجوعه إلى تقييد الواجب في كلّ بعدم الآخر، مع إطلاق الطلب فيهما ، وهو أيضاً :

إمّا بأخذ القيد في كلّ منهما مطلق عدم الآخر، بنحو يقتضى وجوب تحصيله .

وإمّا بأخذه عبارته عن العدم الناشئ من قبيل سائر الدواعى غير دعوه الأمر والطلب، بحيث لا يقتضى الطلب وجوب تحصيله .

وثالثها : رجوعه إلى وجوب كلّ واحد منهما على التعيين ، ولكنه لا بإيجاب تام بنحو يقتضى المنع عن جميع أنحاء تروكه، حتى الترك الملازم مع وجود ضده ، بل بإيجاب ناقص مقتضاه المنع من غير ناحيه الترك الملازم لوجود الآخر من سائر التروك ، إذ الشيء بعد أن كان له أنحاء من العدم بالإضافة إلى فوت كلّ مقدّمه من مقدّماته، ووجود كلّ ضدّ من أضداده ، فلا جرم بعد خروج أحد تلك الأعدام من حيز التكليف ؛ إمّا لعدم قدره، أو لغير ذلك - كما في المقام من فرض عدم تمكّن المكلف من الجمع بين الوجودين - فلا يكون قضيه التكليف بالإيجاد حينئذٍ إلاّ وجوب سدّ بقيه الأعدام في ظرف انسداد عدمه من باب الاتفاق من قبيل بديله وضده ، ومرجعه إلى كونه أمراً بمتّم الوجود، لا بالوجود على الإطلاق بنحو يقتضى وجوب سدّ جميع الأعدام، حتى العدم الملازم مع وجود ضده .

ومرجع ذلك بالأخريه إلى تخصيص الواجب في كلّ منهما بما يكون ملازماً مع عدم الآخر، من دون أن يكون ذلك من جهه تقييد في الواجب ولا في الوجوب ، بل من جهه قصور في الوجوب بنفسه عن الشمول لغير ذلك .

هذا بحسب مقام التصوّر .

وأما بحسب مقام التصديق: فالمتعين هو الوجه الأخير، لعدم خلوه غيره عن المحذور .

أمّا الوجه الأول: سواء تقيّد كلٌّ منهما بعصيان الآخر أو بعدمه من باب الاتفاق المحفوظ من قبل الأمر ، إذ الشقّ الثاني منه غير رافع لمحذور المطارده بين الأمرين من جمله بقاء المطارده بينهما بعد على حاله بملاحظه تحقّق ما هو الشرط فيهما قبل الإتيان بواحد منهما .

وأما الشقّ الأول: فهو وإن اندفع به محذور المطارده، نظراً إلى وقوع تأثير كلّ منهما في ربه سقوط الآخر ، إلاّ أنّه يتوجّه عليه حينئذٍ محذور طوليه الأمرين، وتأخر كلّ منهما عن الآخر برتبتين، حسب إناطه كلّ منهما بعصيان الآخر .

وأما الوجه الثاني: فإنّ لازم تقييد كلّ من الواجبين بعدم الآخر، هو مثل ما عرفت الآن من التأخر برتبتين ، لازمه بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين هو تأخر كلّ من الوجودين عن الآخر، وهو ملازم لكون كلّ منهما في رتبتين ، وهو كما ترى من المستحيل ، خصوصاً مع ما يرد على الشقّ الأول منه، من لزوم وقوع المطارده بين الأمرين بلحاظ اقتضاء إطلاق الأمر في كلّ منهما لزوم ترك الضدّ الآخر من باب المقدّمه، واقتضاء الأمر به عدم تركه ولزوم إيجاده . إذ حينئذٍ يصير كلّ واحدٍ منهما وجوداً وعدمًا ، هو ردّاً للتكليف الإلزامي، وهو محال .

ثمّ فرّع عليه بقوله : وعليه أيضاً لا- داعى إلى رفع اليد عن الأمرين على الإطلاق، والمصير إلى إلزام عقلى تخييرى فيهما ، بل يؤخذ حينئذٍ بوجوب كلّ منهما على التعيين ، غايته أنّه من جهة محذور المطارده والوقوع فى ما لا يُطاق يرفع اليد عن إطلاق الأمرين واقتضاءهما للحفظ على الإطلاق ، ويصار إلى

وجوب كل منهما بإيجاب ناقص راجع إلى إيجاب حفظ المرام من سائر الجهات في ظرف انحفاظه من قبيل ضده من باب الاتفاق، من دون أن يكون ذلك من جهة تقيد في الطلب أو المتعلق بوجه أصلاً، انتهى كلامه ملخصاً (١).

أقول: التفصيلات والتحقيقات المذكوره برغم دقتها وأهميتها، حيث لا تصدر إلا عن علامه مثله رحمه الله، ولكن لنا فيها تأملات:

أولاً: أن الالتزام بكون الوجوب هنا من جهة ذاته ناقصاً لا تاماً - أى لا يقتضى ترك جميع أنحاء التروك في الضدين حتى يكون تاماً، بل يكون ناقصاً أى لا يقتضى إلا بالنسبه إلى سائر التروك - فهو مجرد ادعاء لا دليل إثباتى له حتى العرفى منه، لأنه ليس لنا فى الأمرين فى قوله: (إنقذ الغريقين)، إلا التهيئه التى تدل على الطلب إطلاقاً أو تقييداً، والماده التى تدل على نفس الإنقاذ مطلقاً أو مقيداً، فإذا فرض نفى دلالة كلا الأمرين من تلك الحيثيه، فما الدليل الذى يدل على كون الأمر فى هذا المورد يكون ناقصاً بخلاف الأمر الواقع منفرداً حيث يكون تاماً؟

وما يمكن أن يقع لذلك دليلاً، لا يخلو عن أحد أمرين:

أما أن يكون دليلاً شرعياً أو عقلياً:

فالأول: منهما مفقود على الفرض لأنه لو كان لبان.

وأما الثانى: قد نفاه رحمه الله بنفسه من خلال قوله: (لا داعى إلى رفع اليد عن الأمرين على الإطلاق، والمصير إلى التزام عقلى تخييرى فيهما).

فلا يبقى لنا حينئذ دليل يدل عليه، فكيف الالتزام به من دون وجود دليل،

كما لا يخفى على المتأمل .

وثانياً : أنّ المحذور فى الأمر بالضدّين ليس لنقصٍ فى مقام الاقتضاء ؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالشىء منفرداً ، متّحدٌ مع الأمرين المتعلّقين بالضدّين من حيث الاقتضاء، وإنّما التفاوت إنّ وجد كان من حيث وجود المانع فى مقام الامتثال للأمر بالضدّين، وهو عدم قدره المكلف على القيام بالإتيان بهما فى زمان واحد ، وهذا بخلاف الأمر المتعلّق بشىء واحد .

وعليه فما ذكره من التفاوت فى مقام الاقتضاء بين الموردين، من كون الاقتضاء فى موردٍ تامّاً، بخلاف ما نحن فيه، ليس إلّا دعوى بلا دليل وبرهان .

وثالثاً : أنّه ليس ما قرّره سوى ما ذكرنا من كون ملاحظه الإطلاق على قسمين من اللّحاظى والذاتى، ولا يكون شيئاً آخرأ عداهما ؛ لأنّ معنى الإطلاق فى الأمر المنفرد ليس إلّا- أنّه ذاتى، أى لا- يرى فى متعلّقه إلّا- ذاته من دون وجود قيدٍ آخر لا وجوداً ولا عدماً معه، حتّى من جهه وجود المزاحم له ، بخلاف الإطلاق اللّحاظى حيث أنّه يمكن أن لا يكون إلّا بالنسبه إلى بعض القيود دون بعض، ولو من جهه وجود المزاحمه له فى الخارج ، فعليه لو كان الإطلاق الملحوظ فى الأمرين المتعلّقين بالضدّين من قبيل الثانى لما أمكن القول بإطلاقه بالشمول لصوره وجود المزاحم، إن كان التقابل فى الإطلاق والتقييد اللّحاظى على نحو تقابل العدم والملكه ، ولكن هذا يرجع إلى أنّ المقيّد - أى التضيّق لا- التقييد الاصطلاحى - كان فى الواجب لا فى الوجوب، كما اعترف بذلك رحمه الله فى ضمن كلامه، بقوله : (بأنّه يرجع ذلك بالأخره إلى تخصيص الواجب لكن من دون تقييد ، بل قلنا لقصور فى الوجوب بنفسه)، وهذا يوجب أن تكون المناقشه ليس

إلا المشاخه فى الاصطلاح والنزاع فى اللفظ والتعبير، إذ هو كان حينئذٍ من قبيل نتيجه التقييد، لو لم نقل بكونه حقيقه، مع أنك قد عرفت كون الإطلاق ذاتياً لا لحاظياً .

ورابعاً : ما ذكره فى تعيين وجه الأخير فى مقام التصديق، من استلزام تقييد الطلب بالعدم السابق قبل الأمر ببقاء المطارده لتحقق الشرط فيهما قبل الإتيان ، وبالعصيان للأمر الآخر، يستلزم محذوريه طوليه الأمرين، وتأخر كل واحدٍ منهما من الآخر برتبتين .

ليس بوجيه، لأنه يتضح لك الأمر لاحقاً بأن وجود الأمرين فى زمان واحد للضدين لا يستلزم محذوراً من ناحيه اقتران زمان الأمرين ، بل المحذور إنما هو حاصل من جهه متعلقهما، من حيث عجز المكلف عن الجمع بينهما ، فإن أجبننا عن هذا المحذور لاحقاً، فلا يبقى المطارده فى نفس اجتماع الأمرين أصلاً .

كما أن محذوريه طوليه الأمرين إنما يلزم لو كان التقييد فى كلٍ منهما بنفس عصيان الأمر الآخر ، وأما لو قيدناه بالوصف العنوانى بنحو الشرط المتأخر، بأن نجعل العنوان من قبيل الشرط المتقدم أو المقارن للأمر الآخر ، فلا يلزم محذور طوليه الأمرين، لبقاء الشرط فعلاً للأمرين ، فيكون كليهما منجزاً كما لا يخفى .

كما أنه لو قلنا بأن التفاوت بين الأمر بالأهم وعصيانه ، وبين الأمر بالمهم يكون هو الرتبه، أى لا يكون الأمر بالمهم فى رتبه الأمر بالأهم، كما التزم به رحمه الله بعد ذلك، فلا يكون حينئذٍ طوليه بين الأمرين إلا من حيث الرتبه دون الزمان.

وبالجملة: فما استنتج من كلامه، بأن مقتضى كلامه إمكان القول بوجود الأمرين فى زمانٍ واحد، ورتبه واحده، حتى فى الأهم والمهم، بجعل الأمر فى



الأهمّ تامّاً وفي الآخر ناقصاً . وفي المتساويين بكون الإيجاب في كلا الطرفين ناقصاً من دون احتياج إلى التمسك بالترتب ، ليس بصحيح، لما قد عرفت الكلام في وجود الإطلاق في كلا الأمرين، والتراحم إنّما متحقّق بين الإطلاقين ، بلا فرق بين نوع الواجب من الموسّع والمضيق، من حيث كون الإطلاق ذاتياً لا لحاظياً، فلا محيص من التشبّث بمسأله الترتب .

أقول: ينبغي حينئذ الرجوع إلى الجواب عن كلام المحقّق الخراساني الذي تعرّضنا له سابقاً، وأحلنا الجواب عنه إلى المقام، لحاجه الجواب عنه إلى هذه المقدّمه لبيان أقسام الواجبات من جهه بيان وجود التراحم في تمام أقسامها كما عرفت ، ومن خلال أدلّه المثبتين يظهر بطلان ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله .

أدله القائلين بصحة الترتب

### أدله القائلين بصحة الترتب

أقول: لا بأس بتقديم أمور مرتبطة لتوضيح المراد والمقصود في باب الترتب :

الأمر الأول : أنه لا ينبغي أن يرتاب في أن الأمور الاعتبارية لا يتحقق بينها نسبة التنافي والتلائم من حيث أنفسها، إذ لا حقيقه ولا نفسية لها في الواقع، حتى يلاحظ هذه الأمور ، وإنما تتحقق بينها من حيث الآثار المترتبة عليها كالتلائم بين المتعلقين والتنافي والتضاد بينهما ، فالتدافع الواقع بين الامتثالين وهما أثر الأمرين وهو الموجب لتضاد الأمرين بنحو الوساطة في العروض دون الوساطة في الثبوت .

فعلى هذا، الأمران المتضادان إذا فرض اختلاف في متعلقيهما من حيث الظرف والامتثال ، فلا مانع من اجتماع أمريهما من قبيل امتثاليهما، سواء فرضت قبلته زمانيه أو رتبته أو غيرهما من أنحاء الاجتماع .

الأمر الثاني : إن تعلق الأمر بالضدين يكون على أنحاء:

تارة : أن يكون أمراً واحداً متعلقاً بالضدين في زمان واحد، بحيث يكون المأمور به نفس الجمع بين الضدين ، فلا إشكال في محالته هذا القسم من الأمر؛ لأن المفروض عدم قدره المكلف على إتيانهما كذلك ، والقدرة على الامتثال:

إمّا أن يكون شرطاً لفعليه التكليف، بحيث لو لم يكن المكلف قادراً لا- يكون التكليف له فعلياً ، فهذا مما ذهب إليه كثير من الأصوليين .

وإمّا أن تكون قدره شرطاً لتنجز التكليف الفعلي لا في فعليته ؛ لأن فعليته

ثابته لكل من القادر والعاجز بمجرد الإبلاغ والإصدار إلى المكلفين في الأحكام القانونيّة .

غايه الأمر ، يعدّ هذا التكليف منجزاً في حقّ العالم والقادر، ومعدّراً في حقّ العاجز والجاهل كما ذهب إليه المحقّق الخميني حفظه الله ، ولا يبعد صحّته في الأحكام الكليّة القانونيّة، بخلاف الأمر الشخصي فإنّ القدره للمكّف في المأمور به يكون شرطاً لفعليّته التكليف لا لتنجزه، لعدم تعقّل الفعليّته هاهنا بدون القدره ، هذا بخلاف فرض الأوّل حيث أنّ التكليف فيه يتعلّق بالعموم، فيكفي فيه وجود القدره لعدد من المكلفين في إمكان تحقّق فعليّته التكليف ، ولو لم يكن بعضهم قادراً على الامتثال ، وبذلك يرفع الاستهجان عن التكليف بهم .

وأخرى : بأن يتعلّق الطلب بشيئين بينهما تضادّ ، إلّا أنّه فرق بينهما في زمان فعليّته التكليف، بأن يجعل أحدهما في زمان والآخر في وقت آخر من دون مزاحمه فيما بين الطلبين أصلاً ، فلا- إشكال في صحّتهما لوجود تمام شرائطه من وجود القدره لفعليّته التكليف، وتنجزه في مرحله الامتثال .

فالتضادّ بينهما حينئذٍ يعدّ فرضياً لا فعليّاً ؛ أي لو قصد يأتيهما في زمان واحد كان متضادّاً ، وإلّا فلا .

وثالثه : بأن يكون الأمر متعدّداً بتعدّد متعلّقه ، مثل أن يتعلّق الأمران بضدّين ، فهو قد يقيد كلّ واحدٍ من الأمرين بالإتيان بمتعلّقهما في زمان واحد ، ففيما يقدر الإتيان بهما خارجاً بلا تراحم بينهما في مرحله الامتثال لإمكان الجمع بينهما على الفرض ، فهو أيضاً يكون كالقسم الثاني ممكناً، وكان التكليف بالنسبه إلى كلّ واحدٍ منهما فعليّاً ومنجزاً ، بإطلاق الضدّ على مثل هذين الشيئين

يعدّ مسامحه، لعدم قيام تضادّ حقيقي بينهما لا في مقام البعث ولا في مقام الامتثال .

فهذا القسم بل الأقسام الثلاثة خارجه عن محلّ الكلام قطعاً .

فإذا كان هذا حال التقييد، فشمول الإطلاق لكلّ منهما حتّى بالنسبه إلى حال وجود الآخر ، ممّا لا إشكال فيه ؛ لأنّ الإطلاق لا يكون أسوأ حالاً من التقييد بالجمع .

ورابعه : هو القسم الثالث إلّا أنّه إذا فرض عدم قدره المكلف من جمعهما في زمان واحد ، لأجل وجود المزامحه بين الضدّين ، فهو أيضاً يكون على قسمين :

تارة : يكونان متساويين من حيث المصلحه .

وأخرى : متفاوتين بالأهمّ والمهمّ .

ففي هذين القسمين يكون مورد البحث والكلام، لا فيما إذا قيد أمر كلّ واحد بالإتيان في ذلك الوقت، لكلّ واحدٍ من الأمرين في كليهما ؛ أي في المتساويين والمتفاوتين ، لما قد عرفت بأنّه إذا لم يكن المكلف قادراً على الجمع والامتثال لكليهما، فكيف يمكن أن يحزّكه المولى بالبعثين مع علم الأمر الحكيم الملتفت إلى عجزه !؟ مع أنّه لا إشكال في كون البعث إنّما هو لداعويّه الانبعاث في العبد والمأمور ، فإذا علم أنّه عاجز عن الانبعاث، فصدور الأمر منه كذلك لكلّ واحدٍ منهما محال قطعاً، لكونه تكليفاً محالاً لا تكليفاً بالمحال ، فلا محيص حينئذٍ أن يُقال لو وجد المكلف أمرين كذلك، أن يكون مخيراً عقلاً لامتثال واحدٍ منهما، لأنّه لولاه لزم الاستحاله كما عرفت، وهو واضح لا خفاء فيه ، بل لعلّه خارج عن محطّ النزاع .

بل يكون محطّ النزاع إمّا هو الإطلاق في لسان الدليل في كلّ منهما ، أو قيد كلّ واحد منهما ، بعدم الإتيان للآخر في المتساويين، أو بعضيان الآخر الأهمّ في المتفاوتين ، فالسؤال المطروح حيثئذٍ كما عليه جماعه من الأصوليين هو أنّه هل يجوز للأمر أن يأمر بالضدّين بأمرين لا بأمر واحد، مع كون حال القضيه كذلك ، أو أنّه مستحيل من جهة عدم وجود قدره على امتثالهما معاً، برغم قدرته على القيام بأحدهما ؟

نقول : إذا فرضنا كون التكليف غير شخصي، بأن كان البحث عن التكاليف العامه والأحكام القانونيه الكليه - دون الأحكام الشخصيه الخاصه المتوجهه إلى شخص واحد - لم يتعلّق بالمجموع منهما بموضوع وجداني ، بل تعلّق بكلّ واحد منهما مستقلاً، وكان مقدوراً بنفسه ، وفرض أنّ المتساويين قد أخذ قيد عدم الإتيان بالضدّ الآخر في كلّ واحد منهما لدخالته في تحصيل القدره للآخر ، أو أخذ قيد عدم الامتثال للأمر بالأهمّ لتحصيل القدره في المهمّ ، فلا يبق هاهنا محذور يوجب استحاله ذلك إلاّ ببعض ما توهمه جماعه من الإشكال وهو ما نرده لاحقاً.

الأمر الثالث : لا إشكال في أنّ الأمر قد يتعلّق بموضوع :

تارة: على نحو الإطلاق ؛ أي بنحو اللابشرط، حيث قد عرفت أنّه يُطلق عليه إطلاق ذاتي .

وأخرى: قد يتعلّق بموضوع مقيد بقيد ومشروط بشرط .

فالأوّل يكون واجباً مطلقاً ، والثاني مشروطاً .

ثمّ الشرط الذي أخذ في الشيء :

١ - قد يكون شرطاً للوجوب بحيث لو لم يحصل الشرط لم يتحقق الوجوب .

٢ - وقد يكون الشرط مأخوذاً في الواجب لا في الوجوب.

فيسمى الأول بالواجب المشروط كالأستطاعه للحجّ ، والثاني بالواجب المعلق كالوقت بالنسبه إلى الصلاه، والموسم بالنسبه إلى الحجّ ، ولا إشكال في القسم الأول منهما ، إنّما وقع الخلاف في القسم الثاني من كونه معلولاً أم لا .

وتظهر النتيجة في أنّ الوجوب في الثاني قبل الوقت فعلى الواجب فيه استقباليّ ، فيصحّ الإتيان بالمقدمات بقصد الوجوب قبل تحقّق شرط الواجب لكون وجوبه فعلياً ، هذا بخلاف الواجب المشروط، لأنّ الوجوب قبل الشرط لم يكن فعلياً .

كما أنّ الشرط الذي يؤخذ يكون على أنحاء :

تارة : يكون أمره بيد المكلف، بحيث يتمكن من إيجاد واعدامه .

وأخرى : ما لا يكون كذلك، لكونه أمراً خارجاً عن اختياره مثل دخول الوقت.

كما أنّ الشرط قد يلاحظ:

تارة: بوجوده الانقضائي فيؤخذ شرطاً للمشروط بهذه الكيفيه فيسمى بالشرط المتقدم .

وأخرى: بوجوده الحالي يكون شرطاً، فيسمى شرطاً مقارناً .

وثالثه: يلاحظ بوجوده الاستقبالي كذلك، فيسمى ذلك بالشرط المتأخر .

فالقسمان الأوّلان منهما ممّا لا خلاف في إمكانهما ذاتاً ووقوعاً ، وإنّما

الكلام وقع في الأخير حيث استحال بعضهم إمكانه ذاتاً فضلاً عن إمكانه الوقوعي .

فالأمران المتعلّقان بالضدّين :

١ - قد يكونان مطلقين، سواءً كانا متساويين أو متفاوتين بالأهمّ والمهمّ ، خصوصاً إذا كانا مضيقين ، فلازمه التكليف بما لا يُطاق ، فلو أريد الفعلية والتنجز في كلّ منهما، فلا محيص من الحكم بالتخير العقلي حينئذٍ في المتساويين، أو الأخذ بالأهمّ فقط ورفع اليد عن المهمّ عذراً ؛ لأنّ قدره في الامتثال يكون من الشرائط العامّة الفعلية لكلّ تكليف ، فالشرط حينئذٍ ليس شرعيّاً ، بل يكون عقليّاً .

٢ - وقد يكونان مختلفين، بأن يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً، كأن يشترط المولى في الإتيان والامتثال بأحدهما ترك الامتثال للآخر الأهمّ ، وكان هذا الشرط شرعيّاً لا عقليّاً ؛ لأنّه لم يجوّزه من عند نفسه لولا ورود الدليل بترك الامتثال للآخر ، كما أنّ الشرع أيضاً لم يجوّزه ذلك أولاً ، إلّا أنّه يجعله شرطاً لفعلية الأمر الآخر، بحيث لولا هذا الشرط لأشكل الحكم عقلاً بوجوب الامتثال للآخر المسمّى بالمهمّ ، فحينئذٍ يكون حال المكلف بالنسبة إلى الأمرين هكذا:

بأن يكون أحدهما عليه فعليّاً بالإطلاق وهو الأهمّ ، والآخر يكون فعليّاً مشروطاً بعصيان الأهمّ ، ولكن كانت فعلية قبل تحقّق شرطه وهو العصيان ، لما قد عرفت من إمكان كونه شرطاً للواجب لا- للوجوب ، فقبل تحقّق الشرط يكون التكليف في كلا الأمرين فعليّاً بصورة الاختلاف من حيث الإطلاق والاشتراط ، إلّا- أنّ ظرف الامتثال في كلّ واحدٍ منهما يكون مختلفاً، لأنّ أحدهما يكون بلا شرط ، بخلاف الآخر حيث يكون في رتبة أخرى، وهو تحقّق العصيان المستلزم

لإمكان تحقّق ظرف الامتثال للآخر، كما يمكنه ترك الامتثال له أيضاً حتّى يتحقّق العصيان لكليهما .

ثمّ نقل الكلام فى العصيان للأهمّ الذى أخذ شرطاً للأمر بالمهمّ:

١ - فقد يكون بصرف وجوده كافياً لسقوط أمر الأهمّ؛ أى بمحض إرادته المكلف ترك امتثال أمر الأهمّ والاشتغال بالمهمّ يتحقّق ذلك.

٢ - أو أنّه يتحقّق بمجرد البناء عليه فيؤدّى إلى سقوط أمره .

٣ - أو يكون سقوط الأمر بالأهمّ بعد حصول الامتثال بالأمر بالمهمّ، أى لا يسقط الأمر بالأهمّ إلاّ بفوت وقته، من دون أن يسقط بشروع إتيان شىء أو إتيان المهمّ فى محلّه ، فحال الاشتغال بالمهمّ قبل فوت الوقت كان أمر الأهمّ موجوداً ، فيكون العصيان حينئذٍ له حال دوام واستمرار إلى أن يأتى بالمهمّ بتمام أجزائه ، ففى كلتا صورتين يمكن جعلهما من باب الطلب بالضدّين، بناءً على إمكان القول بالواجب المعلق، لأنّ الوجوب لكلّ من الأهمّ والمهمّ حينئذٍ فعلىّ قبل الشرط ، غايه الأمر ، كون الواجب فى المهمّ استقبالياً لا وجوبه ولا تأثير فى ذلك ، كون العصيان بوجوده الآنى شرطاً للمهمّ أو بوجوده الاستمرارى ، أو القول فى الشرط هو العنوان المتعقّب بالعصيان .

نعم ، لو فرض أنّ فعلية الأمر بالمهمّ كان بعد تحقّق العصيان الآنى فى الخارج، بحيث لم يكن الوجوب قبل الشرط متحقّقاً أصلاً، فيكون وجوبه من قبيل الواجب المشروط لا-الواجب المعلق ، وفرض أنّ الأمر بالأهمّ قد سقط بنفس العصيان الآنى المتحقّق من قصده، أو الشروع بالمهمّ، بحيث كان العصيان منشأً لتحقّق أمرين:



أحدهما: سقوط الأمر في ناحيه الأهم .

والثاني: إيجاد فعليته في ناحيه الأمر بالمهم .

ولم نلتزم بكون العنوان - وهو التعقب بالعصيان - شرطاً كما احتمله المحقق النائيني قدس سره تصحيحاً لإجراء الترتب ، فحينئذٍ يصح أن يقال بخروج المورد عن طلب الضدين ؛ لأنّ في حال فعلية الأمر بالمهم ، وهو حال تحقّق العصيان الآنى للأهمّ الموجب لسقوطه، لا وجود لأمر الأهمّ حتّى يكون فعلياً، لما فرض سقوطه بالعصيان الآنى ، وحال وجود الأمر بالأهمّ وفعليته لم يكن الأمر بالمهمّ فعلياً لعدم تحقّق شرطه ، فهو خارج من مورد البحث والكلام .

هذا بخلاف ما لو أجزنا الواجب المعلق ، أو قلنا بفعلية الأمر بالمهمّ بالوصف العنوانى، فيصير الموردان من موارد طلب الضدين، سواء كان العصيان آتياً أو استمرارياً .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر فساد التفصيل في صورته كون الأمر بالمهمّ مشروطاً بالعصيان الآنى لا- ما كان مشروطاً بالعصيان الاستمرارى، إذ ليس هو من باب طلب الضدين، ولم يذكر لتفصيله وجهاً واضحاً .

إلا- أن يُقال : بأنّه حيث يمكن للمكلف في كلّ لحظه في حال الاشتغال بالمهمّ رفع اليد عنه، فيسقط عن الفعلية إلى أن يتمّ العمل ، فلذلك ليس للأمر المهمّ فعلية تامّه مثلاً حتّى يزاحم فعلية الأهمّ، حتّى يكون من باب طلب الضدين ، وفساده كما ترى .

الأمر الرابع : سبق وأن ذكرنا في محلّه أنّ الأوامر تتعلّق بالطبايع ؛ لأنّ الغرض قائم بنفس الطبيعه بأى خصوصيّة تحققت ، وفي ضمن أى فرد وجدت،

لأنّ ما يكون دخيلاً- في الغرض يأتي من خلال الأمر دون غيره . وقد عرفت منّا سابقاً بأنّ كلّ أمر مرّكب من الهيئه والمادّه فلا يدلّ الأولى إلّا على البعث، والثانيه إلّا على الماهيئه اللابشرطيه .

نعم ، لو كانت خصوصيّه خاصّه دخيله في الغرض ، لا بدّ أن يقصد بها الماهيئه حال جعلها موضوعاً إذا كان الطلب مطلقاً بنفسه ، أو يقيد الطلب إن فرض صحّته وإمكانه، وتكون المادّه مطلقه ، نعم هناك بحث في أنّ ذلك هل يستلزم تقييد كلّ للآخر أيضاً أم لا؟ فهو موكول إلى محلّه .

ومعنى الإطلاق في الطبيعه، ليس إلّا- كون الطبيعه هي تمام الموضوع للحكم، بلا- دخاله لشيء آخر أو عدم شيء معه ، هذا بخلاف ما لم يكن المتعلّق كذلك، حيث لا بدّ من الأخذ بما هو الدخيل فيه من وجود شيء وعدمه ، فليس معنى الإطلاق هو ما ذكره بعض من جعل الطبيعه مرآه للمصاديق، وساريه في أفرادها، تتحد معها وتحكى عنها، إذ الطبيعه من حيث هي هي لا تحكى عن الخصوصيات في الأفراد . نعم ، الاتّحاد يوجب الانتقال إلى الخصوصيّه .

فبناءً على هذا، لو رأى المولى في الأمرين المتعلّقين بالشيء المتساويين، أنّ كلّ شيء بنفسه مطلوب في كلّ حال وخصوصيّه، وكان فيه المصلحه ، إلّا أنّه:

تارة: قد يلاحظ عجز المكلف عن الجمع بين الشئيين في زمانٍ واحد، فله أن يعلّق طلبه على كلّ واحد مقيداً بعدم الإتيان بالآخر ؛ بأن يصرّح بذلك ويدلّ على أنّه لم يلاحظ الماهيئه اللابشرط في متعلّق أمره ، بل أخذه حال عدم الإتيان بالآخر، فهو يكون من قبيل التخيير الشرعي . غايه الأمر ، يكون التخيير عقلياً أيضاً، لو لم يكن المكلف قادراً على تركهما معاً كالحرکه والسكون ، وإلّا فلا تخيير

عقلى هنا لتصريح الشرع بنفسه ، إلا أنّ التخيير هنا ليس من جهة خلوّ متعلّق كلّ عن المصلحه فى حال الإتيان بالآخر ، بل لعدم قدره المكلف على الجمع فى مقام الامتثال ، وإلا لو فرض محالاً إمكان الجمع له كان كلاهما مطلوباً .

وأخرى : فى مثل هذا الفرض أيضاً مع وجود المصلحه فيهما ، إلا أنّ المولى لا يرى مصلحه لذكر هذا القيد فى متعلّق أمر كلّ واحدٍ منهما ، أو كان معذوراً عن ذكره ، ولكن برغم ذلك كان المكلف عاجزاً عن القيام بإحضارهما معاً فى مقام الامتثال ، فلا إشكال حينئذٍ بأن الإطلاق الذاتى للفظ ، وإن كان يقتضى مطلوبيه كلّ حتّى مع الآخر ، لما قد عرفت أنّ الإطلاق فى تلك الموارد ذاتى لا لحاظى ، إلا أنّ العقل يحكم بمعذوريّه من لا يكون قادراً عليه ، فيكون نتيجة هذا الحكم هو التخيير فى الانتخاب بين أحدهما ، ولكن هذا لا ينافى وجود المصلحه فى كلّ من الطرفين على الفرض كسابقه ، إلا أنّ التخيير لأجل العذر عقلاً لا شرعاً .

وثالثه : مثل هذين الفرضين ، إلا أن تكون المصلحه فى كلّ منهما حال عدم الآخر ، بحيث لو كان المكلف قادراً على الجمع على فرض المحال ، لما كان ممثلاً للأمرين فجاز التخيير .

هذا كلّه فى الأمرين المتعلّقين بالضدّين إذا كانا متساويين .

وأما إذا كان الأمران المتعلّقان بالضدّين مختلفين من حيث أهميته فى أحدهما دون الآخر :

تارة : يعلم هذه الأهميه فى واحدٍ منها معيّناً ، فهذا هو محلّ النزاع فى المتراحمين كالمثال المعروف من الإزاله والصلاه .

وأخرى : ما لا يكون معيّناً ، بل احتمال المكلف فى كلّ منهما كونه أهمّ ، ولكنّه

عالم بعدم كونهما متساويين في المصلحة .

ففي كلا الموردین لابد أن يفرض عدم إمكان الجمع بينهما في مرحله الامتثال، حتّى يدخل تحت عنوان التراحم .

غايه الفرق بين الصورتين أنّ الأولى منهما لابد أن يتقدّم الأهمّ في الامتثال تعيّنًا، بخلاف الثاني حيث له أن يختار أحدهما تخييرًا، لأنّه يعلم الأهمّ منهما.

كما أنّ هناك فرق آخر بينهما أيضاً من حيث أنّ الأولى يمكن القول فيه بأخذ عصيان الأهمّ قيدياً في المهمّ في مرحله الامتثال، بخلاف الثانيه حيث يجوز ذلك من دون لزوم أخذ هذا القيد فيه ؛ لاحتمال أن يكون المأخوذ هو الأهمّ .

هذا كلّه في تقسيمات متعلّق الأمرين من حيث مقام التصوّر والثبوت .

وبالجملة: فللمولى أن يأخذ في متعلّق أمر المهمّ عصيان الأهمّ ، فلا إشكال في أنّ أخذ القيد في شيء لابد من لحاظه معه قبل الجعل والإنشاء في مرتبه الموضوع ، فإذا رأى وجود مصلحة في المهمّ، مع تحقّق العصيان للأهمّ ، فيجعل أمره ولو بصورة القانون والكلّي لكلّ من عصى الأمر المتعلّق بالأهمّ ، فينشأ حينئذٍ أمر المهمّ في ظرف هذا اللحاظ ، بلا فرق في ذلك بين كون الأمر شخصياً أو كلياً قانونياً .

وتوهم: إمكان الجواب عنه بما في «تهذيب الأصول» في المقدمه الثالثه، بأنّه: (قد عرفت أنّ الأوامر المتعلّقه بالطبائع لا تعرض لها على أحوال الطبيعه وأفرادها .

ومنه يظهر أنّ التراحمات الواقعه في الخارج بين أفراد الطبائع بالعرض، غير ملحوظه في تلك الأدلّه ؛ لأنّ الحكم مجعول على العناوين الكلّيه، وهو مقدّم

على التراحم الواقع بين الأفراد برتبتين ؛ رتبه تعلق الحكم بالعناوين ، ورتبه فرض ابتلاء المكلف بالواقعه ، وما له هذا الشأن من التقدم، لا يتعرض لحال ما يتأخر عنه برتبتين....(١).

ممنوع: لأن تأخر هذه الحاله عن مقام الحكم والإنشاء، لا يوجب أن لا يكون لحاظه معقولاً في الرتبه السابقه ؛ لأن المولى حال ملاحظه المتعلق من حيث المصلحه ينظر إلى ما يكون دخيلاً في تحققها، سواء كان في الأهم أو المهم ، فإذا رأى أن المصلحه في الأهم مطلقه، فيجعل الحكم عليه بصوره الإطلاق ، وفي المهم بما إذا كان مقيداً بعدم امتثال الأمر في الأهم، فيجعل حكمه على المهم مع تلك الخصوصيه، بلا فرق بين الحكم الشخصى أو الكلى القانونى .

نعم ، صحه هذه الدعوى منوطه بملاحظه وضع المولى فى لسان الدليل بما يدل على هذا القيد بدال آخر، غير نفس الأمر المركب من الماده والهيئه، الذى قد عرفت عدم دلالتيهما إلا على البعث والماهيه المطلقه ، حيث لا يكون إطلاق نفس الدليل بذاته مقتضياً لذلك ، ولعل مقصود صاحب «تهذيب الأصول» صوره الإطلاق بالذات ، إلا أنه لا يناسب مع دعواه بعدم إمكان الترتب فى الأوامر الكليه والقانونيه ، بل لابد أن يقول بأنه لا يكون مقتضى إطلاق نفس الدليل بلا دال آخر ، ولذلك ترى فى كلمات الأصوليين من أن على المولى أن يصرح ويقول للمكلف عليك القيام بالمهم فيما لو عصيت الأهم، حيث أنه شاهد لما قلناه من أن البحث فى كلام القوم يدور مدار الإمكان وعدمه بالذات، لا إمكانه من حيث ملاحظه

نفس الدليلين مع الآخر .

أقول: إذا عرفت هذه المقدمات الأربع، حينئذٍ لا سبيل للأصولي إلا أن يقول بإمكان الترتب وصحته عقلاً، وأول دليل على ذلك وقوعه خارجاً في العرف والشرع، كما اعترف به الخصم، وأراد التوجيه بما هو بعيد عن الصواب والحق بمراحل، كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى .

وقد ثبت من خلال المقدمه الأولى أن التنافي ليس في الأمرين بنفسهما، بل يكون في متعلقهما، وإذا اختلف ظرف الامتثال فيهما بحسب الرتبة، ارتفع التزاحم من البين، ولو اجتمع نفس الأمرين معاً في زمان واحد، بل ولو رتبته واحده، لأنهما يعدان من الأمور الاعتبارية .

كما ثبت بحكم المقدمه الثانيه أن محط النزاع هو تزاحم إطلاق الدليلين، سواء كان في المتساويين أو المختلفين من حيث المصلحه في الأهمّ والمهمّ، حيث يكون التنجيز في الأول تارة عقلياً، وأخرى شرعياً، بخلاف الثاني حيث يكون الأمر في الأهمّ مطلقاً ومقدماً على الأمر بالمهمّ، والتقييد كان في طرف المهمّ فقط لا في الأهمّ، بلا فرق في ذلك بين الأحكام الشخصيه والكليه القانونيه .

كما ثبت بحكم المقدمه الثالثه أن الشرط المأخوذ في الدليل، قد يكون شرطاً للوجوب، وآخر شرطاً للواجب، ولا مانع من أن يكون الشرط في طرف المهمّ شرطاً وقيداً للواجب لا للوجوب، فتصبح الفعلية لكلا الأمرين موجوداً قبل حصول شرط الواجب وهو العصيان بالأهمّ، لحصول شرط الواجب في ناحيه المهمّ . وعرفت إمكان الأخذ بنحو الشرط المتأخر والمتقدم والمقارن، بل يصحّ ذلك ولو التزمنا باستحاله الشرط المتأخر؛ لأن الشرط بالنسبه إلى الواجب يكون

مقدمًا أو مقارنًا، ولا يكون شرطًا للوجوب المتقدم حتى يصبح الشرط متأخرًا أو مستحيلًا .

وعرفت من خلال ما ذكرناه في هذه المقدمه، بأن العصيان مطلقاً - سواء أُخذ بوجوده الآنى شرطاً للمهم ، أو بوجوده الاستمراري إلى تمام فوت وقت الامتثال للمهم - يكون المورد من باب طلب الضدين، وتكون فعليته الأمر لكلا الأمرين موجوداً قبل تحقق العصيان خارجاً، بناءً على فرض وجود واجب المعلق ، وقد ثبت أنه لا استحاله فيه كما اخترناه في محله .

كما ثبت من خلال المقدمه الرابعه أنّ الأوامر متعلقه بالطبائع دون بالأفراد ، وأنّ الخصوصيات غير ملحوظه فيها ، ولكن مع ذلك لا- يمتنع أن يلاحظ المولى في دليلٍ خصوصيّه بدالٍ آخر لا بدلاله إطلاق نفس الدليلين ، بلا فرق في جواز التصريح بذلك القيد - أى بمثل عصيان أمر آخر في الدليل - من أن يكون الدليل متكفلاً لحكم كلى قانونى كما هو محلّ البحث ، أو كحكم شخصى خارجى، لوحده الملاك في الاستحاله والجواز في كليهما .

وخلاصه الكلام: ثبت من خلال ما ذكرناه أنّ الترتب في الأمرين المتزاحمين ممكن وصحيح ، بلا- فرق بين المتساويين والمتفاوتين ، كما لا- فرق في الجواز بين الحكمين الكليين أو الشخصيين، إذا كانت المصلحه في كليهما موجوده ، والامتناع كان بحسب حال الامتثال لا بحسب حال الاقتضاء، كما توهمه بعض ، وهكذا يرتفع محذور استحاله طلب الضدين الذى ادّعاه صاحب «الكفايه» قدس سره .

وبذلك فرغنا عن جواب الإشكال الأول الذى تبناه صاحب «الكفايه» فى

المقام وكان يعدّ أهمّ إشكال للقائلين بممنوعيه الترتّب.

وأما الإشكال الثانى لصاحب «الكفايه»: حيث ذهب إلى أنّ الالتزام بالترتّب التزامٌ باستحقاق العقوبتين.

والجواب: بأننا نلتزم به ، لما قد عرفت من مقدوريّه كلّ واحد منهما ، فترك كليهما يستحقّ اللوم والمذمّه لكلّ واحد، بل ربّما يوجب استحقاق ثلاث عقوبات، وهو فيما لو اشتغل بحرام آخر فى ضمن ترك الأمرين، وإن كان فى طرف المثوبه لا يستحقّ إلاّ ثواباً واحداً، لعدم إمكان الجمع بين الامتثالين حتّى يستحقّ مثوبتين ، ولكن لا ملازمه بينهما فى الوحده والتعدّد، حتّى يُقال بأنّه شاهد على كون الأمر فيهما لا يكون منجزاً إلاّ بواحد .

أما الإشكال الثالث: وهو أنّه على القول بالترتّب، يلزم كون وجوب الإزالة الملازم مع ترك الصلاه متعلّقاً للحكمين المتخالفين، من الوجوب للأول والحرمة للثانى ، لكونه ضدّاً عاماً لوجوب الصلاه ، مع أنّه لا يجوز تعلّق الحكمين كذلك بالمتلازمين، ولو سلّمنا عدم لزوم كونه محكوماً بحكم الملازم الآخر .

ويرد عليه أولاً : بأنّه لو قلنا بسقوط الأمر فى طرف الأهمّ بالعصيان الآنى قبل تحقّق الأمر بالمهمّ ، فلا أمران حتّى يستلزم الجمع بين الحكمين المتخالفين .

إلاّ أنّ هذا الجواب يخرج الفرع عن محلّ النزاع من كون محلّ البحث فى الأمر بالضدّين ، وبالتالي فالجواب الذى ذكره صاحب «عنايه الأصول» (١) غير وجيه.



وثانياً : لو سلّمنا عدم سقوط أمر الأهمّ بالعصيان، إمّا لكونه على نحو الشرط المتأخّر وواجب المعلق ، أو كان العصيان بوجوده الاستمراري لا الآني شرطاً.

ومع ذلك نقول : هذا الإشكال إنّما يجرى على القول بالاختضاء ؛ أي قبول أنّ الأمر بالشيء - كالصلاه - يقتضى النهى عن ضده العام وهو الترك، حتّى يكون حراماً مخالفاً لوجوب الإزالة ، مع أنّه أوّل الكلام .

وثالثاً : أنّه لو سلّمنا ذلك أيضاً، فإنّ عدم جواز تخلف المتلازمين فى الحكم، إنّما يكون فى الحكمين النفسيين لا بين النفسى - وهو وجوب الإزالة - والنهى الغيرى - وهو ترك الصلاه - لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ النهى الغيرى لا يكون متحقّقاً عن مفسده فى متعلّقه حتّى يزاحم مع المصلحه فى الملازم الآخر ، فإذن لا بأس بتلبّس المتلازمين بالحكمين المتخالفين كذلك .

ورابعاً : لو سلّمنا الامتناع حتّى فى الغيرى مع النفسى ، فلا بأس أن يُقال بجواب آخر، وهو أنّ الأمر النفسى إذا جاز عدم تعلّقه بمتعلّق كان فيه الملا-ك والمصلحه لأجل المزاحمه مع الأهمّ - كما ذهب إليه بعض، وحكموا بصحّحه العباده إذا أتى بقصد ملاكها من دون أمر - فلم لا نقول بذلك فى النهى الغيرى، إذا زاحم مع الوجوب النفسى فى الإزالة ، مع أنّ الإمكان هنا يكون بطريق أولى من جهتين :

أحدهما : كونه غيريّاً وهو نفسى .

وثانيهما : عدم وجود مفسده فى متعلّقه .

بخلاف الوجوب فى طرف ملازمه حيث يكون نفسياً وفيه المصلحه .

فالإشكال مرتفع من جهات عديده كما عرفت ، فلا نعيد .

وأما الإشكال الرابع: وهو أنّ إجراء الترتّب وصحّته فى الضدّين اللذين لا

ثالث لهما كالحركة والسكون، يكون من طلب الحاصل، لأنه إذا عصى أمر الحركة فالسكون موجود وحاصل قهراً .

قلنا أولاً: بأن الترتب الذى كان مورد البحث هو الواقع فى الأضداد الخاصه التى يمكن للمكلف ترك كلا الأمرين ، ولهذا أشكلوا بلزوم استحقاق العقوبتين على فرض صحه الترتب ، فمثل الضدين اللذين لا ثالث لا يكون داخلاً فى مورد البحث .

وثانياً : لو سلمنا دخوله فيه، فقد عرفت ضمن المقدمه الرابعه بأن التخيير فى مثل هذين الضدين يكون عقلياً، لعدم قدره المكلف على تركهما فعلاً، غايه الأمر لو نص الشارع فى كلامه بلزوم الإتيان بكل واحدٍ منهما، مع عدم الإتيان بالآخر، يكون تخييراً شرعياً أيضاً فى قبال ما لو كان أحدهما المعين هو المشتمل على مصلحه تامه ملزمه، حيث يكون هو الأهم ويقدم ، ففى مثل هذا لو قال المولى: (إن عصيت أمر الأهم - كالحركة مثلاً لو كان هو الأهم - فاجلس) فليس أمره الثانى حينئذٍ إلاً أمراً إرشادياً إلى ما يختاره قهراً، أى يكون أمره خبراً عمياً يفعل ويقع خارجاً ، فالأمر المولى هنا لا يكون إلاً واحداً ، كما أن العقوبه هاهنا لا تكون إلاً - فardاً، فلا يكون للترتب هنا أثراً فاحشاً ، ولكن هذا لا يوجب عدم صحته فيما له أثر مستقل، ويقع أمرته فيه أمرته على نحو المولويه، كما فى الضدين اللذين لهما ثالث .

وأما الإشكال الخامس: بأنه يستلزم على فرض صحه الترتب الجمع بين المتناقضين فى طرف الأهم والمهم، بناءً على القول باقتضاء الأمر النهى عن ضده من باب المقدميه، أو سرايه الحكم من ملازم إلى ملازم آخر ، فالإزالة واجبه

وتركها محرّمه ، كما أنّ تركها واجب أيضاً للصلاه، وهو السبب في الجمع بينهما، وهو محال .

والجواب: أمّا على القول بعدم فعلية المهمّ فواضح ، لأنّ في طرف امتثال أمر الإزالة لا- أمر بالصلاه أصلاً حتّى يلزم الجمع الممنوع ولو على الاقتضاء ، كما أنّ في ظرف امتثال الأمر في ناحيه المهمّ أيضاً كذلك، إن قلنا بسقوط أمر الأهمّ بالعصيان بوجوده الآنى ، فلا- يلزم الاجتماع أصلاً لا فيما قبل العصيان لعدم وجود أمر المهمّ قبل تحقّق شرطه إذ لا فعلية له ، ولا بعده لسقوط أمر الأهمّ بعده، فلا يبقى من الأمر إلا المهمّ فقط .

ولكن هذا الجواب يوجب خروج البحث عن باب طلب الضدّين في رتبه واحده وزمان فارد، كما تقدّم ذلك عن صاحب «عنايه الأصول» .

وأمّا لو قلنا بفعلية أمر المهمّ قبل تحقّق شرطه، إذا كان الشرط شرطاً للواجب لا- للوجوب ، ومن ناحيه أخرى كان العصيان بوجوده الاستمراري دون الآنى شرطاً ، فإنّه يلزم اجتماع الأمرين المستلزم للجمع بين الحكمين في موضوع واحد .

نقول في الجواب أولاً: بأنّ ترك الإزالة لا يصبح مأموراً به من باب المقدمه، كما أنّ الملازمه لا تتحقّق إن صارت المقدمه بعضيانه لأمر لا- أهمّ محقّقه في الخارج من تلك الناحيه ، فلا يحتاج إلى يوجه إليه الأمر ؛ لأنّه لو توجّه إليه الأمر كان من باب طلب الحاصل ، ولكن لا- ينافي ذلك استحقاقه العقوبه لإرادته هذا الترك من ناحيه وجوب الإزالة وهو الأمر بالأهمّ ، إلاّ أنّه لا يكون واجباً بالأمر من ناحيه الصلاه .

نعم ، يصحّ هذا الأمر من باب المقدميه لترك سائر الأضداد الذى يمكن فعلها الموجب لترك هذا الترك ، فلا يندرج حينئذٍ فى باب الجمع بين المتناقضين ، بل يكون ترك الإزالة حراماً لا واجباً للصلاه ، فتأمل .

نعم ، هذا الجواب لا يجرى فى ناحيه ترك المهمّ وهو الصلاه ؛ لأنه من الواضح ، إذا كانت الإزالة واجبه لكونه أهمّاً ، كان ترك الصلاه مقدّمه لها أو ملازماً لها ، فلا بدّ من أن يكون محكوماً ، بحكمها فيكون واجباً ، مع أنّه حرام للصلاه الواجبه على الفرض لكونه ضدّاً لها ، وفرضنا قبول الاقتضاء أيضاً ، فيكون حراماً أيضاً ، هذا هو الجمع المذكور .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه بجوابٍ آخر وهو : أنّه يلزم الجمع بين المتناقضين ، بناءً على القول بكون المقدمه المطلقه واجبه كمذهب صاحب «الكفايه» . وأما على القول بكون المقدمه الموصله ، أو ما يتحقّق به الإيصال واجبه على نحو القضيه الحياتيه ، فلا يؤدّى إلى الجمع المذكور ؛ لأنه لو فرضنا إعراضه عن إتيان أمر الأهمّ وعصيانه ، وصيروره الأمر المهمّ فعلياً ، فعليه لو ترك الصلاه لما كان تركها مقدّمه لحصول الإزالة مع تلبسه بحال العصيان ، بل يكون تركها حينئذٍ مقدّمه لسائر الأضداد الخاصه عدا الإزالة ، فلم يلزم على ذلك أيضاً الجمع بين المتناقضين ، وقد حقّقنا فى محلّه بأنّ المقدمه المطلقه ليست بواجبه ، بل الواجب هو القسم الأخير منها ، كما لا يخفى .

وثانياً : لو سلّمنا كون المقدمه المطلقه واجبه ، ومع ذلك لا إشكال فى كون الحكم الإلزامى من باب المقدمه للأهمّ أو الملازم المستلزم لوجود الأهمّ ، مقدّمّاً على الحرمة المتولّده من وجوب الصلاه من وجهين :

أولاً : لكون أصل وجوب الصلاة في قبالة الإزالة ضعيفه ، فضلاً عما هو حكمٌ غيرى بالنسبه إليه .

وثانياً : أن الحرمة حيث كانت تابعه لوجوب الصلاة، الذى قد وجدت بعد تحقق عصيانه للأهم، فيكون حادثاً ، بخلاف الوجوب المتعلق بترك الصلاة مقدّمه للإزالة ، أو ملازماً لها ، حيث كان موجوداً قبل تحقق العصيان أيضاً ، فلا وجه لتوهم المنافاه بينهما بالتزاحم، حتى يُقال إنه يلزم كونه جمعاً بين المتناقضين ، بل الوجوب مقدّم على الحرمة .

وثالثاً : لو سلّمنا ما ذكرتم، وأغمضنا عن جميع ما ذكرنا، والتزمنا بلزوم الجمع بين المتناقضين فى مثل ترك الصلاة ، إلا أنه يكون على هذا من قبيل اجتماع الأمر والنهى لو قلنا بأنّ المقدّمه بعنوان المقدّميه واجبه، لا بوجودها الخارجى وقلنا بجوازه .

ورابعاً : نجيبكم بالجواب الذى أجبنا به فى أصل الأمرين الذين اقتضيا تعلقهما بالضدين وكان محالاً-، حيث قلنا بعدم استحالتهم لتفاوت مرتبتهما فى مقام الامتثال الذى كان أثراً لهما ، باعتبار أنّ الحكم من الأمور الاعتباريه ولا يجرى فيه التنافى والتلائم ، إلا فى الآثار المترتبه عليه ، وبمثله نقول فى الحكمين المتناقضين فى طرف ترك الأهم وترك المهم ، كلٌ بالنسبه إلى الملازم الآخر، لتفاوت مرتبه كل واحدٍ منهما عن الآخر بواسطه زمان المرتبه فى أصل الأمرين منهما ، وبالتالي يرتفع المحذور من هذه الناحيه.

وأما الإشكال السادس: وهو أنه لو قلنا باقتضاء الأمر النهى عن الضدّ، فيكون الصلاة منهيّاً عنها بواسطه الإزالة ، وقلنا بلزوم قصد الأمر فى صحه العباده ، فلا

يمكن الحكم بصحتها لكونها منهيًا عنها ، فلا أمر لها ولو ترتباً ، هذا .

والجواب: إنَّ النهي عن الصلاة إنّما يكون في ظرف قصد امتثال أمر الإزالة ، وفي هذا الظرف لا أمر للصلاة، لعدم قدرته على الامتثال ، كما لا نهى لها لعدم قدرته عليها ، إلا أن يكون نهيه بلحاظ الحالة السابقة قبل قصد امتثال أمر الإزالة، حيث كان قادراً على إتيان كلّ من المتعلّقين ، ففي هذا الظرف لا يحتاج إلى الأمر لعدم إتيانه الصلاة ، وفي ظرف قصد عصيان أمر الأهمّ ، أو إتيان العصيان خارجاً ، فلا تكون الصلاة حينئذٍ منهيًا عنها، لتصريح المولى بأنّ بإمكانه إتيان الصلاة فيما لو عصى الأمر الأهمّ، فتكون الصلاة مأموراً بها ، فضلاً عن أن تكون منهيًا عنها ، فلا يبقى مورد للصلاة التي تكون منهيًا عنها وغير مأمور بها مع قصد إتيانها وعصيان أمر الأهمّ .

مضافاً إلى أنّ النهي الغيرى لا يمنع عن الأمر النفسى، لعدم وجود مفسده في متعلّقه، بخلاف الأمر النفسى حيث يكون كاشفاً عن وجود مصلحة تامه ملزمه في المتعلّق ، فكيف يزاحم ذلك؟ فتأمل جدّاً .

وأما الإشكال السابع: وهو أنّ المقدّمه إذا انحصرت في الحرام كيف لا يوجب سقوط وجوب ذيها ، وهنا ترك الإزالة حرام على الاقتضاء، وكان أهمّاً فكيف يمكن فرضه مقدّمه للصلاة الواجبه ؟

والجواب: مضافاً عن أنّ حرمة غيرى لا نفسى، فإنّ شمول أدلّه عدم جواز الإتيان بالمقدّمه للحرمة لإتيان واجب لمثله مشكل جدّاً ؛ لعدم كون حرمة كاشفه عن وجود مفسده موجب للحرمة .

وأيضاً يمكن الجواب عنه: بأنّه يصحّ هذا الإشكال لو لم يرد تصريح من

الشارع بذلك، وأمّا لو صرّح به كما هو الفرض فى المقام، بقوله : (وإن عصيت أمر الأهمّ فأت بالمهمّ) فيكشف عن أنّ المصلحة الموجودة فى المهمّ كانت مقتضيه للإتيان، ولو كان بعض مقدماته مستلزماً للحرام ، كما قد يُقال فيمن استطاع وقصد الحجّ واستلزم سفره الوقوع فى بعض المقدمات المحرّمه كالقبور من الأرض المغصوبه مثلاً ، خصوصاً مع قدرته على ترك ذلك، والإتيان بما ليس بحرام، ولكنّه بسوء اختياره انتخب الحرام ، فلا- يوجب ذلك رفع الوجوب عن الواجب ، هذا حال الحرام الواقعى النفسى المشتمل للمفسده ، فضلاً عن مثل الحرام الغيرى الذى لا مفسده فيه، والمكلف قادر على تركه بامثال أمر الأهمّ بلا محذور، فإنّ أمره يعدّ أهون وأيسر من غيره .

هذا كلّ على القول بالافتضاء .

وأمّا بناءً على ما حقّقناه من عدم الاقتضاء، فإنّه لا حاجة إلى تجشّم عناء هذه الأجوبه كما لا يخفى ، مضافاً إلى ما عرفت من تفاوت المرتبه فى مرحله الامتثال فى التكاليف الأصليّه ، فضلاً عن مثل ما هو تابع للتكليف الأصلي مع أمر المهمّ الذى يكون أصيلاً ، فليتأمل .

وأما الإشكال الثامن: وهو أنّ صحّح الترتيب موقوفه على صحّح القول بالواجب المعلق والشرط المتأخّر؛ لأنّ تكليف المهمّ لا بدّ أن يتقدّم عن زمان امتثاله ، فالعصيان الذى هو شرطه يكون فى مرتبه الامتثال للمهمّ ، فالتكليف المربوط إلى المهمّ يندرج فى الواجب المعلق بمقتضى شرطه، كما أنّ شرطه وهو العصيان أيضاً متأخّر عن التكليف ، فمع إنكارهما لا يبقى للترتّب وجه .

والجواب أوّلاً: نحن متلزمون بصحّح الواجب المعلق والشرط المتأخّر، فلا

إشكال لنا حينئذٍ للقول بصحة الترتب .

وثانياً : قد عرفت في ما حققناه إمكان صحة الترتب من دون حاجتها إلى صحة الواجب المعلق ، باعتبار أن العصيان بوجوده الاستمراري إلى أن يفوت وقت أمر الأهم بانتهاج الامتثال للمهم ، كان شرطاً له وعلة لسقوط أمر الأهم ، فحينئذٍ بعد تحقق العصيان فقد حصل شرط أمر المهم ، مع عدم سقوط أمر الأهم ، فيكون كلا الأمرين حينئذٍ فعلياً إلى أن يفوت الوقت لكلا المضيقيين ، فلا يدور صحة الترتب على صحة القول بالواجب المعلق والشرط المتأخر ، وإن كان مع صحتهما أولى بالقبول كما لا يخفى .

وأما الإشكال التاسع : وهو أن العصيان :

إن كان بوجوده الخارجي شرطاً ، لا يؤدي إلى اجتماع الأمرين حتى نحتاج إلى الترتب ، لأن أحدهما يكون قبل العصيان والآخر بعده .

وإن كان بوجوده الانتزاعي شرطاً ، استلزم الجمع بين الأمرين قبل الشرط ، وهو طلب الضدين ، وهو محال .

والجواب : أنه قد ظهر مما ذكرنا عند بيان الإشكال بكلا شقيه ؛ لأنه إن التزمنا بالأول ، أصبح الجمع بين الأمرين ممكناً ، لو قلنا بعدم سقوط أمر الأهم بصرف وجود العصيان ، بل كان سقوطه إلى أن يفوت الوقت ، والمفروض فعلية أمر المهم أيضاً حينئذٍ بحصول شرطه .

وإن اخترنا الشق الثاني ، فلا محذور في الجمع بين الأمرين ، لتفاوت مرتبه امتثالهما للمدين كإنا أثر الأمرين ، لأنهما من الأمور الاعتبارية حيث لا تراحم في جمعها بنفسهما ، لولا المزاحمة في أثرهما ، فالقول بالترتب لا يستلزم شيئاً من



المحذور الذى ذكره .

أما الإشكال العاشر: بأنّ العصيان إن كان شرطاً متقدماً، فلا يجتمع الأمران، وهو خلاف الفرض ، وإن كان شرطاً متأخراً استلزم الجمع بين الأمرين، وهو مستلزم للجمع بين طلب الضدين، وهو مُحال .

والجواب: قد عرفت أنّ العصيان إن أخذ شرطاً متقدماً كان بوجوده الاستمرارى علّه لسقوط أمر الأهمّ ، فبعد تحقّقه كان الأمران فعليّاً ، فكما لا محذور فيه هكذا لو كان شرطاً متأخراً، حيث لا يستلزم الجمع بين الأمرين - مع تفاوت مرتبه امتثالهما - المستحيل، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق ، فعليك بالدقّه فى المقام، فإنّه من مزالّ الأقدام ، واستعن فيه من الله الملك العلام .

هذا تمام الكلام فى الحكمين المتزاحمين، إذا كان كلّ واحدٍ منهما حكماً مستقلاً نفسياً بالتساوى ، أو بالتفاوت بالأهمّ والمهمّ ، وهو القسم الأوّل . ويتلوه القسم الثانى منه .

وأما الصورة الثانى من الترتّب: وهى ما لو وقع التزاحم بين الحكمين أحدهما نفسى كوجوب ذى المقدمه ، والثانى مقدّمى كحرمة المقدمه ، فقد مثّلوا لذلك بمثل التصرف فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، أو الذهاب إلى الحجّ من طريق الأرض المغصوبه ونظائرهما . فيقع البحث حينئذٍ عن أنّه هل يقدم حكم ذى المقدمه ممّا يستلزم رفع اليد عن حكم المقدمه أو بالعكس؟ أو يجب التفصيل بملاحظه ما هو الأهمّ منهما فيقدم، وإلا أنّ المكلف مخير، أو يحكم بما هو فى الأمر الترتبى من ثبوت كلّ فى موطنه؟ وجوه .

قال المحقق النائنى: فى المسأله الثالثه من مسائل الترتّب ما خلاصته: إذا

كان التراحم واقعاً بين المقدّمه وذيها ، فالأقوى جريان الترتّب فيها .

ثمّ قسم المقدّمه بين ما إذا كانت متقدّمه فى الوجود عن ذيها كالتصرّف فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق ، وبين كونها مقارنه كالتصرّف فى الماء المغصوب لإنقاذ الغريق.

ثمّ بعدما وقع الكلام فى المقامين، تعرّض إلى المقام الأوّل وذكر فيه جهات :

أمّا الجبهه الأولى : فى أنّ المقدّمه المحرّمه ذاتاً، لا تسقط عن حرمتها بمجرد وجوب ذيها ، بل تسقط إن كان وجوب ذيها أهمّ ، وإلاّ- تكون حرمتها باقيه بحالها، لا- أن يلاحظ التخيير بينها وبين ذيها فى التساوى ، كما كان التخيير ملحوظاً فى الحكمين النفسيتين المتساويين .

ثمّ ألحق المقدّمه المقارنه بالسابقه وقال بأنّ بقيه الأحكام - من الإباحه والاستحباب والكراهه - حكمها متفاوتة مع الحرمة الثابته فيها .

أمّا الجبهه الثانيه : فإنّ الذوق والاعتبار يأتين عن وقوع المقدّمه المحرّمه الذاتيه على صفة الوجوب والمطلوبيه الغيريه مطلقاً، ولو لم يقصد بها فعل ذيها ولا يترتب عليها ، إذ لا يمكن القول بجواز التصرّف فى أرض الغير إذا أراد التنزه والتفرّج، فيما إذا كان التصرّف مقدّمه للإنقاذ، لأنّ الوجدان يكذّبه ، ولأجل ذلك نلاحظ التزام صاحب «المعالم» إلى أنّ وجوبها مشروطه بإرادته ذيها ، وصاحب «الفصول» إلى الموصله، والشيخ إلى اعتبار قصد التوصل .

ثمّ قال : حيث كانت جميع هذه المسالك مشتمله على المحاذير، فقد التزمنا بمسلكٍ يحسم مادّه الإشكال ويوافقه الاعتبار ، وهو أنّ الحرمة الذاتيه لم تسقط

مطلقاً ، بل سقط إطلاقها لحالتها فعل ذبيها وتركها، مع انحفاظ الحرمة فى صورته ترك ذبيها ، بل يكون حكم الحرمة حكم سائر الأحكام من الإباحه وغيرها .

ثم تعرّض لبعض ما قد يرد على كلامه، فلا يهمنّا التعرّض إليه. انتهى محصّل كلامه(١).

أقول: ولكن كلامه لا يخلو عن إشكال ونظر:

أولاً:- بأنّه لا وجه لذكر الاختلاف والفرق بين الحكمين المتزاحمين النفسيين من الوجوب والحرمة، وبين التزاحم بين المقدّمه المحرّمه دون المقدّمه الواجب ، إذ كما أنّه يجب فى الأول ملاحظه حال متعلّقها من وجود مقطوع الأهميه أو محتملها، فيحكم بالتقديم وإلا- يتنجّز فياالمتساويين، هكذا يكون الحال فى المقدّمه وذبيها ، لوضوح أنّ التزاحم بينهما ليس بين الحكم النفسى والغيرى المقدّمى حتّى يتفاوت مع السابق ، بل التزاحم هنا أيضاً كان بين النفسيين وهو بين الوجوب المتعلّق لذبيها، الموجب لكون المقدّمه أيضاً واجبه بين الحرمة النفسيه المتعلّقه بنفس المقدّمه ، وإلا لولا ذلك فلم يلاحظ التزاحم فى طرف الأهمّ ، مع أنّه كان ينبغى أن يلاحظ التزاحم بين حكم الحرمة النفسيه وبين الوجوب المقدّمى بنفسه ، إذ من الواضح أنّ الحكم المقدّمى لم يكن بأهمّ من الحكم النفسى ، فكما أنّه يلاحظ فيه بالنسبه إلى الوجوب فى طرف الأهمّ وهو ذو المقدّمه مع الحرمة للمقدّمه ، فهكذا يكون فى طرف المتساويين أيضاً، لقيام التقابل بين المفسده الموجوده فى المقدّمه والمصلحه الموجوده فى ذبيها، لوضوح أنّ المقدّمه بنفسها لولا ذبيها لا مصلحه فيها حتّى يلاحظ فيها التساوى أو التفاوت مع المفسده

الموجوده فى المقدمه ، فالأولى عندنا عدم وجود الفرق بين التزام المذكور فى السابق، وبين التزام الواقع فى المقام، من لزوم الحكم بالتقديم فى معلوم الأهميه ومحملها، وإلا- الحكم بالتخير بين الإتيان بالمقدمه المحرمه حتى يمتثل للواجب فى ناحيه ذيه ، وبين الامتثال للمقدمه بتركها، والتخلف بالنسبه إلى ذيه وعدم الامتثال بالنسبه إليه .

وثانياً : أنا لا نفهم الفرق بين ما ذكره فى الجواب الذى زعم أنه يعدّ حاسماً لمادّه الإشكال ، وبين ما ذكره الشيخ وأمثاله، من عدم كون المقدمه المطلقه واجبه أو محرّمه ، بل ما كان يمكن الوصول من خلاله إلى ذيه بالقصد أو ما هو المشير إلى الخارج أو غير ذلك ، فمعنى ذلك ليس إلاّ أنّ المقدمه فى غير فرض الإيصال كان محكوماً بحكم الوارد لها فى ذلك، من الحرمة أو الإباحه أو غيرهما ، فهذا ليس إلاّ- عين كلامه القائل بأنّ المقدمه محكوم به بحكم نفسها، مع قطع النظر عن عروض وصف المقدميه عليها .

وبعبارة أوفى : أنّ معنى هذا الكلام أنّ المقدمه بصوره الإطلاق ليست بواجبه حتى يرفع اليد عن حرمتها ، بل بما هى مقصوده بالوصول إلى ذيه ، وأما غير ما يصل به، فتكون محكوم به بحكم آخر متعلقاً بذلك الشئ من الإباحه أو غيرها كسائر الأشياء .

وثالثاً : أنّ ملاحظه حال الأمر الترتبى بين ذى المقدمه الواجب والمقدمه المحرمه، إنّما يكون فى صوره كون الأمر فى ذى المقدمه مقطوع الأهميه أو محتملها من النهى المتوجه إلى المقدمه ، ففى ذلك يصحّ أن يقال يجب عليك القيام بإتيان ذى المقدمه حتى يجب الإتيان بالمقدمه، وإلاّ أى وإن عصيت أمر الأهم

الذى كان على ذيتها فاترك المقدمه المحرّمه حينئذٍ، بخلاف ما هو الحال فى جريان الترتّب فى المتساويين فإنه لا يكون إلا بمعنى تقييد كلّ منهما بعدم إتيان الامتثال الآخر، وقد عرفت أنّ التقييد بهذا يكون قهرياً لو لم يقدر الجمع فيهما، سواء ذكره المولى أم لا، غاية الأمر يختلف فى تسميته بالتخيير العقلى أو الشرعى، ولكّنه ليس هنا تقييد بعصيان أمر آخر، الذى كان فى الترتّب الاصطلاحى فى الأهمّ والمهمّ، ومن المعلوم عدم الفرق بين كون التزاحم فى الحكّمين من حيث نفسيهما، أو ما يلزم ذلك باعتبار ما يتولّد منهما، فكلّ مورد يلاحظ فيه الترتّب بنحو شرطيه العصيان للآخر فى النفسين بنفسهما كما فى الأهمّ. كذلك يلاحظ فى النفسين بلحاظ ما يقتضى باعتبار الترتّب المتولّد من التزاحم بنحو شرطيه العصيان للآخر، وكلّ مورد يلاحظ فيه رفع التزاحم بالترتّب بنحو تقييد كلّ منهما بعدم امتثال الآخر كما فى المتساويين من النفسين. كذلك يكون فى التزاحم بين النفسى مع الآخر بلحاظ ما يتولّد منه حيث يتقيّد كلّ منهما بعدم امتثال الآخر.

فمن هنا ظهر فساد ما قاله رحمه الله بأنّه وإن لم تكن أهمّ فحرمه المقدمه باقيه على حالها، ولا تصل النوبه إلى التخيير فى صوره التساوى؛ لأنّ حرمتها ناشئه عن وجوب ذيتها كما وقع فى ضمن كلامه بالتفصيل.

وجه الفساد: ما عرفت من أنّ الترتّب بكلا معنيه يجرى فى المقام، كما يجرى هناك، ولا يكون جريانه منحصرأ بخصوص الأهمّ والمهمّ، إلا فيما كان مشروطاً بعصيان الأمر الآخر، كما كان كذلك فى النفسين أيضاً.

وأما القسم الثالث من الترتّب: الذى أنكر المحقّق النائنى قدس سره إمكان جريانه

فيه ، هو ما لو كان التزاحم لأجل اتّحاد المتعلّقين خارجاً ، وهو مثل ما لو قال : (لا تغضب وإن غضبت فصلّ)، فقد قال رحمه الله عن ذلك:

(لا يمكن جريان الترتّب فيه، لأنّه يلزم إمّا طلب الممتنع ، وإمّا طلب الحاصل .

لأنّه إن كان المراد من (إن غضبت) هو العزم والقصد على الغضب ، فهذا لا يكون بين الأمر الترتّبي ؛ لأنّ شرط الأثر الترتّبي هو التلبّس بالعصيان، لا العزم على العصيان ، وإلّا لزم الأمر بالضدّين على وجه المحال .

وإن كان المراد منه التلبّس بالعصيان خارجاً وفعليّه الغضب منه ، فإن كان المراد منه التلبّس بالغضب الصلّاتي، يلزم طلب الحاصل بالعيته لا بالملازمه ، وإن كان المراد التلبّس بغير الصلاه، يلزم طلب الممتنع ، وإن كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين) ، انتهى كلامه (١) .

والجواب عنه أوّلاً: بالنقض عليه ، بأننا نقول بمثله في المثال المعروف من أنّه إذا قال المولى (لا تعص أمر الإزالة وإن عصيت أمرها فصلّ) ، فلا إشكال في وحده المتعلّق في الموردين، إذ العصيان لأمر الأهمّ متّحد خارجاً مع الصلاه كاتّحاد الغضب معها ، فنعيد عليه رحمه الله كلامه بأنّه :

إن كان المقصود هو العزم على العصيان، يلزم الأمر بالضدّين على وجه المحال .

وإن كان المقصود التلبّس بالعصيان الصلّاتي، فهو طلب للحاصل .

وإن كان التلبّس بغيرها، يلزم طلب الممتنع .

وإن كان المراد هو الأعم، يلزم كلا المحذورين .

فكل ما أجاب عنه في رفع المحذور فيه، فنحن نقول هاهنا بمثله .

وثانياً وبالحل: فأمرًا عن العزم، فهو منوط على ملاحظه ما أخذ شرطاً في لسان الدليل ، إن فرض أنه أخذ بصورة العزم على العصيان، فيصح الترتب من دون لزوم محذور أصلاً؛ لما قد عرفت من تفاوت الترتبين في الامتثالين، واعتباريه الأحكام، فلا يستلزم أمراً مستحيلاً ، راجع كلامنا آنفاً تجد طعم العافيه في حل الإشكال إن شاء الله تعالى .

وإن أخذ بصورة التلبس في الخارج ، فمع ذلك نقول :

لا- يستلزم ذلك أى محذور، لأمد المقصود من قوله : (وإن عصيت فصل) ، أو (وإن غضبت فصل) هو أن الشارع يخاطب المكلف بأنه لولا الأمر المتوجه إليك بالصلاه لكنت عاصياً بالغضب ، ومخالفاً للأمر الأهم، فانتخب العصيان بإتيان الصلاه لا بالاشتغال بشيء آخر، ومثل هذا الأمر الترتبي لا يعد أمراً بالجهل ولا بالمتنع؛ لأن الأمر لا يتحقق بعد العصيان ، بل يكون إنشائه وفعليته موجوداً الآن ، إلا أن تنجزه يقع في وقت حصول العصيان، فلا يكون فيه محذور أصلاً ، فالترتب إن قلنا بصحته وإمكانه، يجرى في مثل هذا القسم أيضاً كما يجرى في أخويه .

نعم ، ما لا يجرى فيه الترتب أصلاً، هو ما كان المتعلقان من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما، كالحركه والسكون ، وما يكون التلازم بين الشيئين من المتقابلين كاستقبال القبلة الملازم لاستدبار الجدى مثلاً ، لما قد عرفت أنه يلزم طلب الحاصل ، وهو غير جائز فلا نعيد . فهذا هو القسم الرابع من الترتب.

## جريان الترتب في الحكمين المتساويين

جريان الترتب في الحكمين المتساويين

أمّا القسم الخامس : فهو جريان الترتب في الحكمين المتساويين، سواء كان التزاحم بين النفسيين أو بين النفسى والغيرى، إذا كانت المصلحه فى كلّ منهما أو المفسده كذلك ، أو المصلحه مع المفسده فيهما متساويه ، حيث يقع البحث فى أنه هل يجرى الترتب فيهما بترتب واحد، أو يجرى بترتيب كما نسب ذلك إلى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره فى الدليلين المتعارضين على فرض السببيّه والموضوعيّه .

وللمحقّق النائنى فى «فوائد الأصول» فى هذا القسم من الترتب كلامٌ - حيث أنه بعد بيان أنّ الملاك والموجب لإيجاب الجمع فى غير باب الضدّين إنّما هو إطلاق الخطابين لحالتى فعل الآخر وعدمه كالصلاه والصوم - قال:

(وهذا فى غير الضدّين واضح ، فيقع الكلام فى أنّ حال الضدّين حال غيرهما فى أنّ الموجب لإيجاب الجمع بينهما :

هو إطلاق كلّ من الخطابين، حتّى يكون هو الساقط ليس إلّا .

أو أنّ الموجب لذلك فعليه الخطابين مع وحده زمان امثالهما، حتّى يكون الساقط أصل الخطابين .

وعلى ذلك يبنى المسلكان فى التخيير فى المتزاحمين المتساويين من حيث المرجّحات، من حيث كون التخيير عقلياً أو شرعياً .

فإنه لو كان المقتضى لإيجاب الجمع هو إطلاق الخطابين، فالساقط هو الإطلاق ليس إلّا-، مع بقاء أصل الخطابين، ويكون التخيير لمكان اشتراط كلّ خطاب بالقدره على متعلقه، فيكون كلّ من الخطابين بالضدّين مشروطاً بترك الآخر، لحصول القدره عليه عند ترك الآخر وينتج التخيير عقلاً .



وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنَّ المقتضى لإيجاب الجمع هو أصل الخطابين ووحده زمان امتثالهما ، فإنه حينئذٍ لا بد من سقوط كلا الخطابين ؛ لأنَّ سقوط أحدهما ترجيحٌ بلا مرجح ، ولمكان تماميه الملاك في كلِّ منهما يستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً بأحدهما، ويكون كسائر التخييرات الشرعيه كخصال الكفارات ، غاية أنَّ التخيير الشرعى فى الخصال يكون بجعل ابتدائى ، وفى المقام يكون بجعل طارئ، ويكون وزان التخيير فى المشروطين بالقدره العقلية، وزانه فى المشروطين بالقدره الشرعيه، حيث تقدّم أنَّ التخيير فيهما يكون شرعياً .

وعلى ذلك أيضاً، يبتنى وحده العقاب وتعدده عند ترك الضدين معاً ، فإنه بناءً على سقوط الخطابين، لا يكون هناك إلا عقاب واحد ؛ لأنَّ الواجب شرعاً حينئذٍ هو أحدهما ، وأما بناءً على اشتراط الإطالقين، فيتعدّد العقاب لحصول القدره على كلِّ منهما، فيتحقّق شرط وجوب كلِّ منهما، فيعاقب على ترك كلِّ منهما . وربما يترتب على ذلك ثمرات أخر قد تقدّمت الإشارة إلى بعضها .

فتحصّل: أنَّ الذى ينبغى أن يقع محلّ النفي والإثبات، هو أنَّ الموجب لإيجاب الجمع هل هو إطلاق الخطابين أو فعليتهما، وعلى الأوّل يبتنى صحّه الترتّب ، وعلى الثانى يبتنى بطلانه .

ومن الغريب ما صدر عن الشيخ قدس سره ، حيث أنه فى الضدين الذين يكون أحدهما أهمّ، ينكر الترتّب غايه الإنكار ، ولكن فى مبحث التعادل والتراجيح من «الفرائد» التزم بالترتب من الجانبين عند التساوى وفقد المرجح، حيث قال فى ذلك المقام فى ذيل قوله : فنقول وبالله المستعان : قد يُقال بل قيل إنّ الأصل فى

المتعارضين عدم حجّيه أحدهما) ما لفظه :

(ولكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعيّه والعرفيه، مشروطاً بالقدره ، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله ، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه . فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّه وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدره ، وهذا إنّما حكم به ببديهه العقل، كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله، إلاّ تعيين الآخر عليه كذلك). انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علوّ مقامه .

وهذا كما ترى صريح في أنّ التخيير في الواجبين المتزاحمين، إنّما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدره عليه، وتحقق القدره في حال ترك الآخر ، فيجب كلّ منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتّب من الجانبين، مع أنّه قدس سره أنكره من جانب واحد ، وليت شعري أنّ ضمّ ترتّب إلى ترتّب آخر كيف يوجب تصحيحه؟

وبالجملة : هذه المناقضه عن الشيخ غريبه ، وعلى كلّ حال فقد تحصيل من المقدمه الأولى أنّ العمده هو إثبات ما يوجب إيجاب الجمع بين الضدّين على المكلف، حتّى يكون هو الساقط). انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علوّ مقامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ المحقّق لم يعين هنا ما هو مختاره من الاحتمالين، من

سقوط الخطابين ، أو سقوط الإطلاقين بالتقييد بعدم إتيان الآخر ، إلا أنه حيث كان قائلاً بصحة الترتب ، وكان ذلك مبتياً على الاحتمال الثانى - كما صرح به - يفهم مختاره .

نعم ، ورد منه رحمه الله التصريح بذلك بقوله :

(فإذا وقع التراحم بينهما من حيث قدره المكلف ، وعدم تمكنه من الجمع الذى يقتضيه الإطلاق ، فإن لم يكن لأحد الحكمين مرجح من أهميه أو غيرها ، فلا بد من سقوط كلا الإطلاقين ؛ لأن سقوط أحدهما ترجيح بلا مرجح ، وتكون نتيجة الخطابين بعد سقوط إطلاقهما ، لمكان اعتبار قدره هو التخيير عقلاً...)(١).

يرد على كلامه أولاً : بأن الإشكال على الشيخ بأن كلامه دال على صحة الترتب من حيث التكليف لا فى مقام الامتثال ، مخالف لصریح كلام الشيخ قبل هذا ، فكأن المحقق غفل عن ملاحظه كلامه ، وهو ما نص عليه قبل عبارته السابقه بقوله :

(إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين فى الجملة ، وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظى لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع ؛ لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه فى بيان الشبهه ، لكن لما كان...).

فإن صريح كلامه هذا تدل على إنكاره للترتب فى التكليف ، بأن يكون إطلاق كل مقتيداً بعدم الآخر ، فكيف ينسب إليه أنه يقول بترتيب؟

خصوصاً مع بيانه بأن التقييد فى مرحله الامتثال كان بمقتضى حكم العقل

من دون تصرّف للشارع فيه ، مع أنّ تقييد الأمر والتكليف لا يكون إلا من ناحيه الشارع لا من العقل .

نعم ، يمكنه التقييد فى مقام الامتثال، فىكون فى غير مقدوره معذورا لو لم يصرح الشارع التقييد فى نفس تكليفه ، فلا يقدر العقل على التصرّف فى حكم الشرع بالتقييد من حيث مرحله الحكم، وإن كان قادرا بذلك فى مقام الامتثال ، والشيخ يقبل الثانى دون الأوّل .

وثانياً : أنّ الترتيب الاصطلاحى إنّما هو بلحاظ أخذ عصيان أمر الأهمّ شرطاً للمهمّ حتّى يصير الأمران طوليين ، هذا بخلاف التقييد الذى أخذ فى المتباين، حيث يكون فى عرض كلّ واحد من الأمرين لا فى طولهما، وإلا لزم تقدّم الشىء على نفسه، وهو محال ؛ لأنّ كلّ منهما باعتبار قيده - وهو عدم الإتيان فى الآخر - يكون مقدّماً ، وباعتبار مقيّدته بهذا القيد الواقع فى بديله يكون متأخراً ، فلزم المحذور، فلا بدّ أن يكون الترتّب جارياً فيه ، بل القيد يكون فى كلّ منهما واقعاً فى رتبه وجود المقيّد فى الآخر لا مقدّماً ولا مؤخّراً .

من هنا ظهر أنّ نتيجة شرطيه العصيان، هو صحّه الترتّب الاصطلاحى ، ونتيجته التقييد بعدم الإتيان، هو التخيير فى مقام الامتثال فى المتساويين، لا الترتّب الاصطلاحى الذى كان متفاوتاً فى رتبه الامتثال .

وثالثاً : أنّ ما قاله المحقّق من انحصار التخيير فى العقلى بسقوط الإطلاقين، أو الشرعى بسقوط الخطابين، لا يخلو عن وهن ، لإمكان وجود قسم ثالث وهو أن يصرح نفس الشارع فى لسان كلّ من الدليلين بهذا التقييد، بأن يقول: (عليك إنقاذ أيهما إذا لم تنقذ الآخر) حيث أنّ تصرّحه يوجب كون التخيير شرعياً

بمقتضى حكم العقل بالجمع بين لسان الدليلين .

ومن الواضح أنه ليس من الترتب الاصطلاحى فى شىء ، كما أنه ليس من باب سقوط الخطابين، ولا سقوط الإطلاقين بحكم العقل، لعدم وجود إطلاق أصلاً من أول الأمر حتى يسقط .

فظهر من جميع ما ذكرنا أن الترتب الاصطلاحى لا يجرى فى الضدين المتساويين .

وبالجملة: انقذح من جميع ما ذكرنا من الأقسام الخمسه فى الترتب الذى ادعى فيه ذلك أنه لا يصح الترتب إلا فى ثلاثه أقسام منها ، وهى:

١ - فى الحكمين المتراحمين من النفسين إذا كانا متفاوتين بالأهمّ والمهمّ .

٢ - وفى الحكمين المتراحمين الذين أحدهما نفسى والآخر غيرى إذا كانا متفاوتين كذلك .

٣ - وفى الحكمين المتراحمين الذين متعلقيهما كان واحداً، مثل: (لا تغضب وإن غضبت فصلّ) .

ولا يجرى فى القسمين الآخرين:

أحدهما: ما كان فى الضدين الذين لا ثالث لهما .

والآخر: فى المتساويين، سواء كانا نفسيين أو أحدهما نفسى والآخر غيرى .

حيث لا يكون الترتب فيهما اصطلاحياً، وإن صحّ بصوره تقيد كلّ بعدم الإتيان بالآخر ، إلا أنه فى الأول منهما قهرى بغير اختيار ، بخلاف الثانى حيث يكون اختيارياً . والله الهادى إلى الحقّ المبين .

## تنبيهات باب الترتب / التنبيه الأول

### تنبيهات باب الترتب

التنبيه الأول : ينبغي أن يعلم بأن صحه امتثال العباده موقوفه:

إمّا على قصد الأمر كما عليه عدّه من الفقهاء، كصاحب «الجواهر» قدس سره وكثير من المتقدمين والمتأخرين .

وإمّا على وجود الملاك في متعلّق العباده، لولا وجود الأمر، كما عليه بعض المحقّقين كصاحب «الكفايه» قدس سره والمحقّق النائيني .

كما أنّ الأقوى عندنا هو كفايه أحد الأمرين ، إمّا قصد الأمر كما هو الغالب ، أو وجود الملاك كما لو زاحم الواجب شيئاً أهمّ، بحيث لا يقدر المولى من إبراز الأمر أصلاً ، أو يبره في صورته صحه الترتب ، فلو وجد عباده لم يتحقّق فيها شيء منهما، لما كانت صحيحه، وهو فيما إذا لم نقل بالترتب أصلاً ؛ أي لو التزمنا باستحالته وكانت العباده بنفسها منهيّاً عنها للكشف عن عدم وجود مصلحه فيها ، بل كانت مشتمله على المفسده الغالبه ، أو لم تكن المصلحه موجوده، وإن لم تشتمل على المفسده ، كما لو زاحمت الصلاه واجب آخر أهمّ كإنقاذ نفس محترمه عن أيدي الأعداء، المتوقّف على ترك الصلاه ، فلا يمكن القول حينئذٍ بصحّه العباده لمزاحمتها مع ما يوجب رفع الأمر والملاك عنها ، والترتب على الفرض هنا غير ممكن .

أقول: إذا عرفت هذا فاعلم أنّه التزم بعض الأعلام - هو المحقّق النائيني قدس سره

في «فوائده»<sup>(١)</sup> بأن الواجب الذي قد أخذ في لسان الشرع القدره عليها شرطاً، سواءً كان الشرط متّصلاً بالدليل كالاستطاعه للحجّ ، أو منفصلاً بدليل آخر كالوضوء بالنظر إلى الماء ، حيث يكون بواسطه أمر التيمّم الذي أخذ بدلاً له ، وكان حكم التيمّم في لسان دليله منوطاً بعدم وجدان الماء ، موجباً لتقييد أمر الوضوء بالقدره الشرعيّه على الماء ، فوجود ملاك الوضوء يصبح في صورته وجود الماء بلا مانع عقلي ولا شرعي . وإلا لما كان فيه الملاك ، فلو توضحاً مع ذلك لما كان صحيحاً.

وبناءً على هذا اعترض رحمه الله على حكم صاحب «الفصول» بصحّ الوضوء لمن اغترف الماء من الآنيه المغصوبه ، ولو كان الاعتراف متعدداً للغسلات ولو لم يكن الاعتراف لتخليص ماله - وهو الماء - عن ملك الغير - وهو الإناء المغصوبه - ولم يكن وقوع الماء في آنيه الغير إلا بسوء اختياره ؛ لأنه إذا كان الاعتراف بوصف أحد من الوجهين - يعنى لاستخلاص ملكه عنها، ولم يكن وقوعه فيها بسوء اختياره - لما كان حينئذٍ حراماً له، فهو خارج عن الفرض ، بل الحرام هو الواقع بغير هذين الوصفين ، ومع ذلك كان وضوءه صحيحاً .

وكأنّ الوجه في القول بصحّته، بناء حكمه على الأمر الترتيبي، لأنه عصي بالاعتراف فيكون واجداً للماء، ومصدّقاً لما وجب عليه الوضوء ، نظير ما قيل في الصلاه بالنسبه إلى الإزاله ، فكما أنّه بعضيان أمر الإزاله تجب الصلاه عليه ، هكذا في المقام، فإنّه بعضيان أمر الاجتناب عن الغصب أوجب على نفسه الوضوء فيكون وضوءه واجباً برغم تصرّفه في الإناء المغصوب.

فاستشكل عليه المحقق النائيني بقوله : (ولكن لا يخفى عليك الفرق بين باب الوضوء وباب الصلاة:

فإن الصلاة لا- يعتبر فيها أزيد من قدره العقليته على أجزائها المفروض حصولها باستمرار عصيان الإزالة ، فلا مانع من الأمر الترتبي فيها .

وأما في الوضوء، فالقدره المعتبره فيه إنما تكون شرعيه، ومما لها دخل في الملاك، ولا قدره شرعيه على الوضوء بعدما كان موقوفاً على التصرف في الآنيه المغصوبه، ولا ملاك له حينئذٍ، فيكون غسل الوجه بالغرفه الأولى لغواً لا أثر له بعدما لم يكن في ذلك الحال واجداً لماءٍ مباح شرعاً يكفي الوضوء، فلا يجرى في الوضوء الأمر الترتبي(١). انتهى موضع الحاجه من كلامه .

ثم قال في ذيل كلامه : (وحيث لو فرض انتفاء القدره الشرعيه للوضوء، بحيث انتقل تكليفه إلى التيمم ، كما لو وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النفس المحترمه، كان وضوئه خالياً عن الملاك ، فلو عصى وتوضأ كان وضوئه باطلاً ، ولا- يمكن تصحيحه لا بالملاك ولا بالأمر الترتبي .

ومن الغريب ما حُكي عن بعض الأعظم في «حاشيته على النجاه» من القول بصحة الوضوء والحال هذه ، ولا يخفى فساده ، انتهى كلامه وزيد في علو مقامه(٢) .

أقول: ولكن يمكن المناقشه في كلامه قدس سره ، بأنه فرق بين ما كان الواجب مشروطاً بشرط صريح في لسان الدليل المتصل نظير الاستطاعه للحج، حيث قال

١- فوائد الأصول: ١ / ٢٢١ و ٢٢٠ .

٢- فوائد الأصول: ١ / ٢٢١ و ٢٢٠ .



اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١) ، أو كان الواجب مشروطاً بشرط في الدليل المنفصل نظير ما وقع في الأخبار من كون بلوغ المال إلى حد النصاب أخذ شرطاً لوجوب الزكاة، المستفاد من الآية في قوله تعالى : «وَأَتُوا الزَّكَاةَ» (٢) ؛ حيث يفهم من ذلك أنه لولا- تحقق الشرط، لما كان الوجوب متحققاً، فيكشف من ذلك عدم وجود الملاك والمصلحة فيها، وإلا لأمره قبل الشرط .

وبين واجب لم يكن الشرط مأخوذاً في لسان الدليل لا متصلاً ولا منفصلاً ، بل الوجوب فيه مطلق ، غايه الأمر أن الشارع اعتبر عجزه عن إتيان الواجب بحسب العرف والشرع سبباً لإتيانه بالبدل لإدراك المصلحة الفائتة بترك ذلك الواجب ، ففي ذلك يتفاوت الحال في المسألة ؛ لأنه:

تارةً: يكون وضع البدل له من جهة تسهيل الأمر للعباد، لئلا يقعوا في العسر والحرج ، وكان وضعه من باب الامتنان على العباد، ورأفة عليهم ، كما قال الله تبارك وتعالى : «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (٣) ، كما هو الحال في تشريع التيمم المستفاد من قوله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٤) ؛ حيث دلّت على أن عدم الوجدان ولو من جهة أن تحصيل الماء مستلزم للعسر والحرج ، موجب لرفع التكليف عن وجوب تحصيل الماء، لا لعدم وجود مصلحه

١- سورة آل عمران ، الآية : ٩٧ .

٢- سورة البقره ، الآية : ٤٣ .

٣- سورة البقره ، الآية : ١٨٥ .

٤- سورة النساء ، الآية : ٤٣ .

وملاك في الوضوء ؛ لوضوح أنه حسن وفيه مصلحة ، بل لأن المصلحة الموجوده في رفع العسر والحرج على العباد بجعل بدل له من التيمم، كان أقوى وأهم من المصلحة الموجوده فيه ، فمن الواضح أن الشارع حينئذ يحكم بحكم قانوني عام يشمل الجميع وهو لزوم القيام بالتيمم، مما يدل على أهميه الواجب عند الشارع، إلا أنه ليس بمعنى عدم وجود ملاك ومصلحه في أصل الوضوء، بحيث لو عصي ذلك وتحمل المشقه والعسر في تحصيل الماء لكان وضوءه باطلاً.

والترتب في هذا القسم جارٍ بلا إشكال، وكانت عبادته - وهي الوضوء - لو أتى به صحيحاً للأمر به ، وإن لم يكن فيه أمراً من جهه عدم القول بالترتب كما عليه الشيخ وصاحب الكفايه ، ومع ذلك يمكن القول بالصحه أيضاً لوجود الملاك فيه إن قلنا بكفايه ذلك في الصحه، وإن لم يكن الأمر فيه موجوداً كما هو المختار .

وأخرى: ما لو كان جعل البدل من حيث أن العمل بالوضوء يستلزم ارتكاب حرام فيه مفسده ملزمه للترك ، فهو:

١ - قد يكون بالاستلزام، أى لا- يكون بنفسه حراماً ، بل يوجب تحقق الحرام منه، كما في الماء المباح الواقع في الآنيه الغصبيه حيث يستلزم التفصلي منه تصرفاً في الغصب ولو بالاغتراف ، أو مثل صرف الماء للوضوء إذا كان مستلزماً لتلف نفس محترمه .

٢ - وقد يكون بنفسه حراماً، كما لو كان نفس الماء غصبياً حيث يستلزم التوضي منه وقوع الحرام منه الذي كان فيه المفسده .

وأما حكم الصحه والبطالان في الأخير منوط على كونه من باب اجتماع الأمر والنهي . وقلنا بإمكانه وأجزنا ذلك ، ولم نقل بتغليب جانب النهي ، ولم نقل

بتعلق النهى بأصل العباده، حتى يستلزم النهى عنها الفساد، فمع قبول تمام هذه الجهات، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الأمر الترتيبي، بل كان التكليفان كلاهما منجزان للعنوانين، وكانت المصلحه والمفسده كليهما موجودتين، كما أنّ الأمر والنهى موجودان.

وأما إن لم نقل بذلك، ولم نجوز الاجتماع، أو قلنا بغلبه جانب النهى أو فساد العباده بواسطه النهى، فإنّ العباده تكون فاسده حينئذٍ، ولا- يجرى فيها الترتب، أى لو تصرف فى الماء حتى لغير الضوء، كان عاصياً على كلّ حال، إذ لا يمكن التوضى منه لكون النهى قد يتعلق بنفس العمل وهو موجب للفساد، كما لا يخفى.

وأما حكم الصحه والبطالان فى صوره الاستلزام، فلا- إشكال فى أنّ الواجب عليه كان ترك الضوء حفظاً عن تلف النفس المحترمه، واجتناباً عن التصرف فيما يستلزم تصرفاً فى مال الغير، والإتيان بالبدل وهو التيمم، إلاّ أنّه يمكن أن يكون ذلك من جهه نفى وجود الملا-ك والمصلحه فى الضوء، لأجل المزاحمه الكذائيه، فلازمه أنّه لو تخلف وأتى بالوضوء وحصل تلف النفس المحترمه، أو استلزم التصرف فى المغصوب، لما كان وضوئه صحيحاً، لعدم وجود الأمر حينئذٍ قطعاً،

وعدم وجود الملاك على الفرض.

ويمكن أن يكون الوجه فى تقديم حفظ النفس بصرف الماء لها، وحفظ الاجتناب عن التصرف فى مال الغير، لأهميه الملاك والمصلحه فيهما، لا لعدم مصلحه وملاك فى أصل الضوء، بحيث لو عصى الأهمم وأتى بالمهمم لأتى بما ليس فيه ملاك، وإذا كان الأمر من حيث الثبوت والواقع بكلا وجهيه ممكناً، فلا بدّ فى

إثبات أحدهما بالخصوص من مراجعه لسان الأدلّة، في أنّه هل يفهم منها على النحو الأوّل أو الثاني، فلعلّ من حكم بالصّحّه أراد أنّه لا يستفاد من أدلّه جعل البدليّه في هذه الموارد، إلّا سقوط الأمر بالوضوء، بحيث كان الواجب عليه التيمّم، وأمّا لو عصى وارتكب حراماً وأتى بالوضوء عاصياً، لكان صحيحاً، سواء قلنا بصحّه الترتّب حيث يكون الأمر حينئذٍ للوضوء ثابتاً، أو لم نقل به لاستحالته مثلاً، فيكون صحيحاً من جهه وجود الملاك والمصلحه فيه .

وبالجملة: ظهر من جميع ما فصّلناه، عدم صحّه إطلاق كلام المحقّق، بأن جعل البدليّه مستلزم لعدم إمكان صحّه الوضوء لا بالترتّب ولا بالملاك، لما قد عرفت إمكانه في جميع الصور الثلاثة على بعض التقادير، والله العالم بحقائق الأمور .

### تنبيهات باب الترتّب / التنبيه الثاني

التنبيه الثاني : أنّ الترتّب بعدما عرفت إمكانه وصحّته:

تارة: يكون من أوّل الشروع بالعمل مترتباً، كما لو علم من أوّل الأمر قبل الدخول في الصلاة بنجاسه المسجد، واعتبرنا الإزالة أهمّ منها، إمّا من جهه وسعه وقت الصلاة، أو كون الإزالة هي الأولى ولو في المضيّق وإن كان هذا بعيداً هنا . ولكن يجرى في مثال آخر لا- شبيهه فيه مثل إنقاذ النفس المحترمه المزاحم للصلاه، فهاهنا كانت الصلاه مترتبه على عصيان أمر الإزالة أو أمر الإنقاذ، فالصلاه مترتبه والإزالة مترتبه عليها .

وأخرى : ما لا يكون في أوّل العمل مترتباً، إمّا لعدم وقوع شيء يوجبّه، أو لعدم علم المكلف به ؛ لما ثبت أنّه لولا الوصول إلى المكلف لم ينتج الأمر الترتّبي، بل وصل إليه بعد الشروع في الصلاة، كما لو تنجّس المسجد في حال

الصلاه ، ففي ذلك لا- يبعد القول بكون حرمه قطع الصلاه كان أهم من حكم الإزالة ، بخلاف مثل الإنقاذ للنفس المحترمه حيث أنّ الأمر بالعكس ؛ ففي الأول وجب أن يتحقق الترتب بعكس صورته الشروع ؛ أى لو قطع صلاته وعصى لمخالفه النهى للقطع فيجب عليه الإزالة ، فصار قطع الصلاه هنا مترتباً ، والإزالة مترتبة عليه ، بخلاف الثانى وهو الإنقاذ، حيث كان الترتب هنا فى الأثناء كترتبه فى بدايه العمل والشروع فيه .

وكيف كان ، فإنّ من قال بمقاله الترتب وإمكانه، يقول به فى الأثناء أيضاً ، ومن ذهب إلى امتناعه لا بدّ أن يمنع عن جريانه فى الإنقاذ بمثل ما يمنع بدوياً ، كما أنّ الأقسام المذكوره فى الترتب إذا كانت جاريه بأقسامه الثلاثه فى أول العمل، تجرى فى أثنائه ، وكلّ الموارد التى تجرى فيها الترتب فى بدايه العمل لا تجرى فى الأثناء أيضاً .

التنبيه الثالث : قد عرفت ممّا حقّقناه سابقاً من إمكان الترتب وصحّه وقوعه فى الخارج، كما يقع كثيراً فى العرفيات تعرف أنّ ما وجّهه صاحب «الكفايه» من أحد الوجهين :

### تنبيهات باب الترتب / التنبيه الثالث

(إمّا برفع اليد عن أمر الأهم وطلبه حقيقه .

وإمّا أن يكون الأمر بالمهمّ إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحه والغرض لولا المزاحمه ، وأنّ الإتيان به يوجب استحقاق المشوبه ، فيذهب بها بعض ما استحقّقه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهمّ لا أنّه أمر فعلى نوى كالأمر به ، فافهم وتأمل جيّداً .

غير وجيه:

أما الأول: لما قد عرفت من صحه العقوبه على ترك الأهم، لعدم وجودها حيث يقتضى رفع اليد عنه وسقوطه إذا لم يتحقق أحد أمور ثلاثه من الامتثال أو العصيان أو انعدام الموضوع ، فلا محيص من أن يكون هذا بالعصيان لفقدان الآخرين على الفرض .

وأما الثانى: لوضوح أنّ ظهور كلّ أمر فى المولويّه دون الإرشاد ، إلاّ فيما إذا لم يمكن المولويّه كما فى الضدين اللذين لا ثالث لهما كالجهر والإخفات ، لا فيما إذا أمكن كما أثبتناه فى محلّه ، هذا أوّلاً .

وثانياً : لو كان إرشاداً إلى وجود المصلحه فى متعلّقه، لما كان للقول باستحقاق المثوبه وجهاً ، لو قلنا بأنّ المثوبه والعقوبه من آثار الموافقه والمخالفه للأمر المولوى دون الإرشادى، ولا القول بما هو الموجود فى المتعلّق هو المصلحه والمفسده من دون أمرٍ ونهى .

كما أنّه يمكن وقوعه فى الشرعيّات ذاتاً ، وأمّا وقوعه فى الخارج وفى الموارد الفقهيّه فهو قابل للملاحظه، لأنّه لا ملازمه بين القول بإمكان ذلك ذاتاً والقول بوقوعه خارجاً .

فما ترى فى كلام المحقّق النائنى قدس سره والسيد الخوئى بأنّه: (لا يمكن للفقيه من إنكاره، أو لا محيص عن الالتزام بذلك) .

ليس على ما ينبغى، لإمكان الإشكال فى بعض ما مثّلوا به فى الترتّب ، فلا بأس بذكره والنظر إليه .

منها: أى من الفروع الفقهيّه التى رتبوها على القول بالترتب هو:

(ما إذا كانت الإقامه من الفجر إلى الزوال حراماً للمسافر، فلو عصى وأقام وجب عليه الصوم ، ففي أول آي من الفجر يتوجه إليه خطاب جهه الإقامه ووجوب الصوم عليه مترتباً ، لو قلنا بأن الإقامه قاطعه لحكم السفر لا لموضوعه .

بل أضاف إليه رحمه الله لاحقاً الموضوع أيضاً، لأنه يقول: (إن حكمه حكم قاطع حكم السفر؛ لأنّ توسط عنوان السفر لا يدفع المحذور في الترتب لو كان موجوداً، فاجتماع الخطابين لازم على كل تقدير).

هذا خلاصه كلام المحقق النائيني في «فوائد الأصول» (١).

لكن يرد عليه : بأن الترتب الاصطلاحي الواقع في ألسنه القوم، هو ما كان أمر الثاني مترتباً على نفس عصيان الأمر الأول أو النهي الأول ، لا- ما يكون عصيانه محققاً لموضوع كان ذلك الموضوع مأخوذاً في لسان دليل آخر غير مرتبط بالعصيان، كما في الفرض المذكور، إذ أنّ وجوب الصوم لمن كان مقيماً قد وقع في لسان الدليل سواء حصلت الإقامه عن عصيان للأمر ، أو عن امتثال للأمر ، أو غير ذلك من الأحكام ، فكلّ ما يوجب تحقّق هذا العنوان يتعلّق به حكم وجوب الصوم بالضروره ، فلا يرتبط هذا بموضوع بحثنا من الترتب ، حيث أنّه لا بدّ من عنايه زائده فيه في تعلّق الأمر الثاني على عصيان الأمر الأول . ولذلك يصحّ لمن اعتبر الترتب مستحيلاً كالشيخ الالتزام بوجوب الصوم لمن أقام .

ومنها: دعوى ترتب تقصير الصلاة على عصيان أمر الإقامه، إذا كانت واجبه، سواء كانت قبل الزوال أو بعده .

وفيه: يظهر الجواب عنها ممّا سبق ذكره حيث عرفت أنّ قصر الصلاة قد تعلّق حكمه بالمسافر سواءً كان عن امتثال الأمر أو إباحته، أو من جهه كونه عن عصيان لأمرٍ آخر كالأمر في الإقامة، لو لم يستلزم ذلك حرمة نفس السفر، حتّى يوجب كون السفر عن معصيه فيتمّ .

كما أنّ الحقّ عندنا عدم الاستلزام ، فإذا تحقّق هذا الموضوع يجب عليه القصر من دون أن يكون مرتبطاً بالترتّب، كما لا يخفى . ومنها: ما أشار إليه المحقّق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول» بوجوب الخمس المترتّب على عصيان خطاب أداء الدّين، إذا لم يكن الدّين من عام الربح ، وأمّا إذا كان الدين من عام الربح فيكون خطاب أداء الدّين بنفس وجوده، رافعاً لخطاب الخمس لا بامتثاله.

وفيه : أنّ وجوب الخمس لم يكن مترتباً على عصيان أمر الدّين، بل مترتب على ما يصدق عليه الزائد من مؤونه السنه ، فإذا تحققت الزيادة، أو صدق عليه الربح، يتعلّق به الخمس أيضاً ، وإلّا فلا ، فربما يوجب أداء الدّين في العام أو بعده إذا كان الدّين للمؤونه موجباً لعدم صدق الربح عليه ، بخلاف ما لو لم يؤدّ فيصدق الربح ويجب عليه الخمس ، إلّا إذا كان للمؤونه . غايه الأمر إثبات أنّ ما يمكن أن يقع من المؤونه أو لا- يمكن إنّما هو بيد الشارع، مثلاً أداء الدين الواجب للضمان لا يكون من المؤونه حتّى يخرج من الربح ، بخلاف الدّين الواقع لمخارج العام، فإنّه من مؤونه السنه، حيث يصحّ الاحتساب في أدائه وعدم أدائه عند بعض من الربح حتّى يسقطه عن وجوب الخمس .

وكيف كان، جعل مثل هذه الأمور من الأوامر المترتّبه على العصيان لا



يخلو عن إشكال ووهن . فلا بدّ من التأمّل في كلّ ما ادّعى فيه الترتّب من الفروع الفقهيّة وملاحظه دخولها في موضوع الترتّب وعدمه . والله العالم بحقيقه الحال .

## فى جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط

### فصل

## هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

أقول: يقع البحث عن هذا الأمر فى مقامين:

تارة: فى مفردات الجملة من حيث المعنى والمقصود والواقع فى كلمات القوم .

وأخرى: فى مقام الإثبات والتصديق، وأنه أى قسم منهما يمكن قبوله دون الآخر.

وأما الكلام فى المقام الأول :

هل المراد من (الجواز) المذكور هنا، أنه هو الإمكان الوقوعى، أو أنه الإمكان الذاتى، بمعنى أن الأمر مع كونه فى هذه الحالة، هل يعدّ من الممكنات فى الوجود دون الممتنعات أم لا ؟

وبعبارة أخرى: هل مثل هذا الأمر بحسب ذاته ممكنٌ، وإن كان ممتنعاً لأمر طارئ خارجى وهو عدم تحقق شرطه، من باب أن الشرط يعدّ جزءاً من العلة، ولا تتحقق العلة مع عدم تحقق جزئها، فإذا لم تتحقق العلة لم يتحقق المعلول.

قال صاحب «الكفايه»: (وكون الجواز فى العنوان بمعنى الإمكان الذاتى، بعيداً عن محلّ الخلاف بين الأعلام)<sup>(١)</sup> فيظهر منه أنه اعتبر الجواز هنا بمعنى الإمكان الوقوعى، أى ناقش أولاً فى أنه هل يقع خارجاً وهل يصدر مثل هذا الأمر من

١- كفايه الأصول: ١٣٧ ط آل البيت عليهم السلام .

الآمر المَطَّلَع أم لا؟ واختار عدم جوازه ممَّا يدلُّ على أنَّ المحقِّق الخراساني بعد الفراغ عن إمكانه الذاتى جعل مورد النزاع فى الإمكان الوقوعى، وإلاَّ لما بقى محالًّا للبحث عن إمكانه الذاتى.

خلافًا لما يظهر من ما نسب إليه صاحب «عنايه الأصول» حيث قال فى ذيل قوله: (فى معنى عدم الجواز): (أم هو محالُّ ذاتًا كاجتماع الضدِّين أو ارتفاع النقيضين، كما يظهر ذلك من المصنّف، حيث استدلَّ على عدم الجواز بكون الشرط من أجزاء علّه الأمر، ولا يكاد يكون الشىء مع عدم علّته) (١).

أقول أوَّلاً: قد عرفت عدم صحّحه الانتساب إليه، مضافاً إلى أنَّ الدليل الذى ذكره صاحب «الكفايه» لا يثبت إلاَّ الانتفاع بدون الشرط الذى يساعد مع إمكانه الذاتى، برغم كونه ممتنعاً بالغير، أى من جهه عدم تحقُّق شرطه.

وثانياً: أنه لو كان المراد من الجواز فى العنوان، هو الإمكان الذاتى، فلا وجه لطرح علم الأمر بالانتفاء، لوضوح أنَّ الشىء الممتنع بالذات ممتنع على أىِّ حال، ولا-مدخلية للعلم فيه أصلاً، فيظهر منه أنَّ المقصود كان فى مرحله الوقوع خارجاً، كما لا يخفى على المتأمل فى كلمات القوم.

هذا، ثمَّ إنَّ الأمر الواقع فى العنوان:

تارة: يكون المراد منه الأوامر الشخصيه، حيث تتعلّق خارجاً.

وأخرى: ما يعدّ من الأوامر الكليه القانونيه.

وثالثه: ما هو الأعمّ منهما.

فلا بدّ أن نلاحظ المقصود من الأمر الوارد في كلامهم، والذي اختلفوا في جوازه وعدمه.

أقول: الظاهر إرادتهم مطلق الأمر، حيث لم يتعرّضوا لموضوع الأمر من هذه الناحية في كلامهم، إلاّ عن بعض كالمحقّق الخميني، حيث فصل في الجواز وعدمه بين كونه كلياً وشخصياً كما سيظهر لك إن شاء الله .

ثمّ إنّ الأمر الذي وقع في صدر العنوان:

تارة: يفرض مرتبه متّحده مع مرتبه الأمر الذي وقع في ظرف الشرط، بأن يكون كلاهما فعلياً أو تنجيزياً.

وأخرى: تفرض مرتبته متفاوتة، بأن يكون الأمر الأوّل في مرحله الإنشاء والشرط في مرحله فعليته الأمر أو تنجيزه.

ثمّ إنّ الشرط الذي يعلم انتفائه:

تارة: يكون علمه بالانتفاء فعلاً ولكن يعلم بتحقيقه في المستقبل.

وأخرى: لا يعلم بالانتفاء دائماً، حتّى في المستقبل.

وثالثاً: يعلم في الحال بالانتفاء، وأما من جهة الاستقبال فغير معلوم الحال.

ثمّ إنّ الشرط الواقع في العنوان:

تارة: يكون المراد منه الشرط لنفس الأمر، بحيث يعدّ من مبادئه كالشوق والتصديق وأمثال ذلك على ما احتمله صاحب «الفصول»، وتبعه صاحب «الكفايه»، وإن استبعده المحقّق الخميني عن كونه محلاً للنزاع حتّى ممّن مثل الأشعري لأنّه باطل بضروره الفطره، لأنهم لا ينكرون ضروره.

أقول: وإن كان ظاهر العنوان - بحسب ظاهر إرجاع الضمير في شرطه إلى

الأمر - هو هذا، إلا- أنّ الحقّ بحسب الواقع خلاف ذلك، كما اعترف به العلامة البروجردى، بل هو المستفاد من أمثله المجوّزين، لأنهم مثّلوا لذلك بأمر الله تعالى بالذبح مع عدم كونه واجداً للشرط، لنسخه قبل وقوعه مع علم الله بذلك .

وأخرى: يكون المراد من الشرط هو شرط المأمور والمكلّف، يعنى إذا علم الأمر بأنّ المكلّف لا يكون واجداً للشرط من الحياه والقدره مثلاً- فلا- يتوجّه إليه التكليف، كما صرّح بذلك العلامة الطباطبائي قدس سره بقوله فى حاشيته على «الكفايه»(١): (الظاهر أنّ آخر الضماير راجع إلى الامتثال، فيكون المراد انتفاء القدره على الإتيان، فيؤل الأمر إلى عدم جواز التكليف بما لا يُطاق).

كما قد أتيد صاحب «نهايه الأفكار» كونه المراد من الشرط، لا ما كان شرطاً لنفس الأمر، لأنه ليس ينبغى لعاقل أن يبحث فيه، لعدم إمكان وجود المعلول بدون العله.

وثالثه: قد يكون المراد من الشرط، هو شرط المأمور به، أى إذا علم الأمر بأنّ المأمور به غير واجد لشرطه، فهو:

تارة: يكون من الشرائط التى يمكن تحصيلها، وكان الواجب مطلوباً مطلقاً حتّى يجب تحصيل الشرط له، وكان ممكناً، فلا إشكال فى جواز ذلك، كما وقع كثيراً فى الشرعيّات، نظير الصلاه بالنسبه إلى الطهاره حيث أنّها شرط لها، فيصحّ الأمر إلى الصلاه تحصيلاً للطهاره، ولا مجال لطرح النزاع فيه أصلاً، كما لا يخفى.

وأخرى: ما يكون شرطاً خارجاً عن اختيار المكلّف، إلا أنّ الأمر يعلم

بانتفائه حال الأمر، إلا أنه يعلم أيضاً بتحقيقه بعد ذلك، كالوقت بالنسبة إلى الصلاة، والوقوف بعرفة بالنسبة إلى الحج، فهو أيضاً لا ينبغي أن يصبح محلاً للنزاع والجدال لوقوع التكليف بذلك كثيراً.

وثالثه: ما يكون الشرط منتفياً، إلا أن الأمر يجعل أمره لشيء منوطاً على وجود الشرط، فهو أيضاً لا إشكال في وجوده وإمكانه، ولا مجال للنقاش والبحث عنه، مثل الاستطاعة للحج، والنصاب للزكاة، وأمثال ذلك، حيث أن التكليف فيه صحيح ولو علم الأمر بانتفائه، لأن تكليفه معلق على وجود الشرط.

ورابعه: هو ما لو علم الأمر انتفاء شرطه، بحيث لا يمكن له تحصيل الشرط أصلاً في الخارج، فحينئذ يأتي البحث عن أنه هل يجوز للأمر الحكيم أن يأمر عبده بذلك، مع علمه بانتفاء شرط الأمور به - كما في الأوامر الشخصية، مع علمه بعدم إمكان تحقق الشرط مثل الاستطاعة مثلاً - أم لا يجوز، حيث أن هذا الشرط ربما ينجز إلى شرط نفس الأمور والمكلف، وهو عدم قدرته بإتيان الواجب بما له من الشرط.

وهذه الصورة هي التي يمكن وقوع النزاع فيها، ولعله من هذا القبيل مسأله أمر الله للخليل عليه السلام بالذبح مع عدم وقوعه خارجاً لنسخه قبل وقوعه، وإن كان في الواقع ليس كذلك، كما سيوضح إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو مقام تصديق المطلب:

ف نقول: الظاهر أن النزاع الواقع إنما في الشرط المنتفى كونه شرطاً لصحة الأمر لا شرطاً لإمكانه. بمعنى أن البحث يدور عن أنه هل يصح الأمر من الأمر

ولو كان عالماً بفقد شرط صحته، وهو كون المكلف قادراً بالإتيان أم لا؟ فإنَّ قدره وإن أخذت في طرف المكلف والمأمور، إلا أنها تعدّ شرطاً لصحة الأمر وحسنه، أى يقبح صدور الأمر عمّن يعلم بعدم قدره العبد للامتنال. فالنزاع يدور حول هذا دون ما هو شرطاً لوجود الأمر، حتّى يشمل مثل المبادئ النفسانيّة، ليرد ما قاله المحقّق الخميني من استبعاده وأنّه لا يصحّ التفوّه به حتّى من الأشعري.

وقد يؤيّد ما ذكرنا ملاحظه الخلاف بين الأشاعره القائلين بالجواز، والمعتزله والعدليّه، حيث كان ذلك من جهه اتّكاء كلِّ على مبناه من وجود الكلام النفسى فى الاختيارات، وكون الطلب النفسى غير الإراده فى الإنشاءات، كما ذهب إليه الأشاعره، وإنكارهم وجود الحُسن والقبح، فلذلك يقولون بجواز ذلك - أى وقوعه بالطلب النفسى - ولو مع العلم بعدم وجود شرطه، ولا قبح فيه لإنكار أصل وجوده، بخلاف غيرهم المنكرين للكلام النفسى، وأنَّ الطلب والإرادة واحدين فلا يجوز، ويقبح التكليف فيما يعلم عدم قدره المكلف بالإتيان، وجعلوا وجه القبح هو أنّ الأمر الحقيقى لا يكون إلاّ بداعى البعث والانبعاث، ففما يعلم عدم وجود ذلك فى المكلف إقياً لعدم قدرته، أو لعصيانه قطعاً، أو كان منبعثاً بنفسه من دون أمر، لما صحّ وقوع الأمر من المولى فى هذه الموارد.

فتمام ذلك يؤيّد ما ذكرنا من كون المقصود من الشرط هو للأمر، إلاّ أنّه لصحّته لا لوجوده، فمعنى عدم الصحّح يرجع إلى علم المولى بأنَّ قدره المكلف أو حياته أو شىء آخر منه غير حاصل حال الامتنال.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ المقصود هو الشرط للأمر الذى كان متّحداً مع أمر الواقع فى صدره بحسب المرتبه؛ أى كان المقصود فى كلا الموردين من الأمر هو

فعلية الأمر وتنجزه، لا- أن يكون المقصود من الأمر في صدر العنوانين هو الإنشاء، والأمر في متعلق الشرط هو الفعلية والتنجز، لوضوح أنّ إنشاء الأمر من دون أن يبلغ إلى مرتبه الفعلية لا- يكون أمراً حقيقياً جدياً، بل يكون هو أمر صدورى ولا قبح فى صدوره كذلك أصلاً، ولا شأن له حتى للبحث فيه، فهو خارج عن محل النزاع كما لا يخفى.

كما أنه ظهر بما قلناه بأن المراد من الشرط ليس هو شرط المأمور به من الاستطاعة الذى كان شرطاً للوجوب أو الطهاره، التى كانت شرطاً للواجب، بل المراد هو شرط الأمر من حيث الصحه.

نعم، يمكن دخول هذه الأمور من جهه عموم القضيّه، بأنه إن قلنا بعدم الجواز فلازمه عدم الجواز فى جميع الموارد التى كان عدم تحقق الشرط مستلزماً لعدم قدرته بالإتيان، لا مع الشرط مطلقاً حتى مع إمكان تحصيله أو حصوله بنفسه كالوقت وأمثلة ذلك .

ولكن الذى ينبغى أن يتبّه عليه هو بيان مورد ما يكون الأمر مع علم الأمر بالانتفاء صحيحاً عقلاً- وعند العقلاء، وما لا يكون كذلك، فنقول:

لا إشكال فى قبح الأمر مع علم الأمر بالانتفاء إذا كان الأمر شخصياً خارجياً متوجّهاً إلى فرد معين، لما قد عرفت بأن صحه الأمر تكون من جهه داعويه البعث للانبعاث، فإذا علم الأمر بأن المكلف لا يقدر عليه فكيف يمكن بعثه لداعى الانبعاث، فصدوره عن الأمر العالم بذلك قبيح، والقبيح لا يصدر عن الحكيم، فضلاً عن الحكيم المطلق، إذ صدور مثل هذا الأمر لغو منه، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.



وأما لو كان الأمر متوجّهاً إلى جمع من الناس فهو :

تارة: يكون المأمور به غير مقدور لهم جميعاً من دون استثناء بعضهم، فهو أيضاً يكون مثل سابقه في القبح والقباحه.

وأخرى: فيما لو فرض كون بعضهم عاجزين دون بعض، وكانت نسبة القادرين بينهم نسبة عقلائيّه موجهه لصحّه ورود الأمر كذلك عليهم، مع علم الأمر بانتفاء الشرط في بعضهم، فهو أمرٌ صحيح مقبول، ولا إشكال فيه، لما قد عرفت منّا سابقاً في مبحث الترتب، بأنّ الأوامر القانونيّة الكليّه لا- تتوجه إلى أفراد المكلفين بالخصوص بالخطابات المتعدّده، بل يكون الخطاب متوجّهاً لعامة الناس، فكلّ من كان واجداً للشرائط يكون الأمر في حقّه منجزاً، مضافاً إلى كونه فعلياً، ومن لا يكون واجداً لها، فلا يكون الترك في حقّه إلا- عذراً مع كونه فعلياً أيضاً، ولذلك قلنا بوجود التكليف للعصاه بل العاجزين، لكن من دون تنجز في حقّهم، عدا العصاه حيث أنّه منجز في حقّهم، لأنّهم قادرين على الامتثال، ولا عذر لهم في تركهم له.

فثبت من جميع ما ذكرنا عدّه أمور :

الأمر الأوّل: كون البحث عن الوقوع والصدور دون الإمكان الذاتى، لما قد عرفت من أنّ البحث دائر مدار صحّه الأمر وحسنه وقبحه دون إمكانه وعدمه.

الأمر الثانى: بأنّ المرتبه فى الأمر فى كلا- الموردين واحده وهى الفعلية والتنجز، لما قد علمت بأنّ الأمر فى الإنشاء ليس بأمر حقيقه، مع دوران البحث عن الأمر الجدى الحقيقى .

الأمر الثالث: بأنّ الشرط كان شرطاً لصحّه نفس الأمر دون المأمور به، لكن أنّه قد يعود إليه كما أوضحناه.

الأمر الرابع: قد عرفت أنّه لا بدّ من التفصيل فى الصحّه وعدمها، بين الأوامر

الشخصيّه، والأوامر الكليّه التي تعدّ جميع أفرادها عاجزه حيث يكون توجيه الأمر إليهم قبيحاً، وبين ما لا يكون كذلك، أى كان بعض أفرادها قادراً دون بعض، حيث يصحّ توجيه الأمر كذلك من دون قبح.

وأما الأوامر الامتحنائيه والتعجيزيه وأمثال ذلك، كما ورد في أمر الله للخليل عليه السلام، فهو خارج عن مورد البحث، لأنّ في تلك الموارد يمكن أن تكون المصلحه كامنه في نفس الأمر دون المأمور به، والله العالم. فيكون - بناءً على هذا - صورته الأمر لعدم وجود البعث إلى المأمور به غرضاً للانبعاث إليه، فيكون الأمر صورياً، هذا لو لم نسلّم ما ذكره صاحب «المعالم» بأنّ الأمر إنّما كان في الحقيقه للمقدّمات كالاضطجاع لا لفرى الأوداج. غايه الأمر أنّه قد توهم الخليل عليه السلام أنّه أمر من الجليل عزّ وجلّ، لما ترى في الآيه من تصديق رؤياه بقوله تعالى: «فَدَّ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا» مع أنّه عليه السلام قد رأى الذبح في المنام كما جاء في قوله تعالى: «يَا بُنَيَّ إِنَّيَ أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (١)، فالتصديق وقع على ما أمر به لما ما يطابق النوم، فيظهر أنّ المأمور به كان هو الذبح دون المقدّمات، كما لا يخفى.

## هل الأوامر والنواهي متعلّقه بالطبايع أو الأفراد

### في كيفيته تعلّق الأوامر والنواهي

اعلم أنّ البحث والتحقيق عن ذلك يستدعى رسم أمور، تكون بمنزله المقدّمه لبيان الحقّ في المسأله:

الأمر الأوّل: في بيان محلّ النزاع وتحريره.

فقد وقع الخلاف فيه بين الأعلام، ويظهر من بعض - كما في «تهذيب الأصول» (١) و«المحاضرات» (٢)، من نسبه ذلك إلى بعض الأصوليين - أنّ محلّ النزاع بين الفريقين في أنّ متعلّق الأوامر والنواهي في الطلب بالوجود أو الترك، هل هو الفرد الخارجى الذى كان جزئياً فأصبح عند تعلّقها بالأفراد - أى تعلّقها بالموجودات الخارجيه - طبيعياً أو كان متعلّقهما هي الطبيعه الصرفه ومن حيث هي حتّى مع قطع النظر عن حيثيه انطباقها على ما فى الخارج ؟

أقول: إنّ كلا الدعويين باطلٌ جدّاً، لوضوح أنّ الشىء بوجوده الخارجى الجزئى يكون سبباً لسقوط الأمر؛ لأنّ الخارج يعدّ ظرفاً للامتثال والسقوط، مع أنّه يلزم من توجيه الأمر إليه كونه طلباً للحاصل وفى النهى نقضاً للغرض، لوضوح أنّ الشىء إذا وجد تشخّص، والتشخّص مركزٌ لترتب الأثر عليه، فإذا تحقّق خارجاً

١- تهذيب الأصول: ١ / ٢٧٢.

٢- المحاضرات: ٤ / ١٢ .

عدّ توجيه الأمر إليه مجدداً لغواً، ولا معنى للأمر بتحصيله، كما أنه في طرف النهي يكون زجراً عن تحقّقه خارجاً، إذ المقصود منه عدم تحقّق شرب الخمر والزنا أصلاً، فلا معنى للنهي عن ما هو الموجود الناقض لغرضه، هذا بالنسبة إلى الدعوى الأولى .

وأما بالنسبة إلى الثانية، فلأنّ الطبيعه من حيث هي - أي بذاتها - لا تكون إلا هي لا مطلوبه ولا غير مطلوبه، ولا موجوده ولا معدومه؛ لأنّ الطبيعه الصرفه عباره عن الطبيعه الخاليه عن جميع هذه القيود، فلا- يمكن أن يتعلّق بها الأمر ولا النهي، وفساده أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان.

وقد يظهر عن بعض بكون النزاع لغويّاً، من جهه أنه قد جعل النزاع في أنّ مفاد مادّتي الأمر والنهي هل موضوعتان للعناوين الكلّيه أو لأفرادها، ولذلك تشبّث في المقام بالتبادر، ثمّ أورد على صاحب «الكفايه» معترضاً بأنّه كيف لم يتمسك به هنا، وهو كما عن صاحب «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup> نقلاً عن المحقّق القمّي وصاحب «الفصول» ووافقهما عليه.

مع أنّه مع سبق وأن بحثنا عنه بالتفصيل في باب المشتقّ، وقلنا إنّ المادّه في الأمر لا تدلّ إلا على الطبيعه. نعم، يمكن الاستشهاد بذلك المقام لا- أن يكون النزاع منحصرّاً في جهه المادّه والهيئه، بأنّه هل يكون الأمر متعلّقاً بمادّه المصادر أم لا، حتّى يكون القائل بكون مادّه الأمر هي الطبيعه ملزماً بالقول بكونها متعلّقه للأثر، بخلاف من لا يكون قائلاً بها فيكون الأمر متعلّقاً بالأفراد دون الطبيعه،

١- عنايه الأصول: ١ / ٤٥٤ .

ولذلك ترى أنّ صاحب «الكفايه» بالرغم من مناقشته في أنّ المصدر مادّه المشتقات، يقول بتعلّق الأمر بالطبايع، وهذا دليل على أنّ المسأله ليس مبتنياً على ذلك البحث.

الأمر الثاني: قد يظهر من بعض كصاحب «الكفايه» كون المسأله من المباحث العقلية الفلسفية، حيث يجعل الطبيعه متعلّقه للأوامر والنواهي، إلاّ أنّه يفرّق بين صورته القول بأصالة الوجود، وبين القول بأصالة الماهية، كما ذهب إليها شيخ الإشراق السهروردي، خلافاً للمشائين القائلين بأصالة الوجود، حيث لاحظ الوجود في متعلّق الطلب، وهو الطبيعه على القول الأوّل، وكون الطبيعه بنفسها في الخارج على القول الثاني، فقال رحمه الله :

(وقد عرفت أنّ الطبيعه بما هي هي ليست إلاّ هي، لا يعقل أن يتعلّق بها الطلب لتوجد أو تترك، وأنّه لا بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه، كي يكون ويصدر منه، هذا بناءً على أصالة الوجود.

وأما بناءً على أصالة الماهية، فمتعلّق الطلب ليس هو الطبيعه بما هي أيضاً، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود.

وكيف كان، فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجيه أو الوجود، فيطلبه وينبعث نحوه ليصدر منه، ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيداً (١).

ووافقه عليه صاحب «عنايه الأصول» و «نهايه الأصول» .

أقول: ولكن الإنصاف أنه اشتباه محض، لوضوح أن هذه الاختلافات بين الفلاسفه كان في الأعيان الحقيقيه والوجودات المتأصله كالموجودات الخارجيه من الممكنات، حيث نشاهد الخلاف بينهم في أن الحقيقه من الحيشيه والاعتبار في حيشيه أخرى، هل هو الوجود دون الماهيه كما عليه الأكثر والمحققون القائلون بأصالة الوجود واعتبار الماهيه، وهو ما عبر عنه الحكيم السبزواري في منظومته:

إنَّ الوجود عندنا أصيلٌ دليلٌ من خالفنا عليلٌ

أو أنَّ القضيه عكس ذلك كما عليه الإشراقيون.

هذا بخلاف ما لو كانت من الأمور الاعتباريه، والاختراعات الانتزاعيه، كالأمور المركبه المجمعوله والمخترعه كالصلاه والحج ونظائرها، حيث لا حيشيه لها في الخارج إلا كون الخارج منشأ لانتزاع هذه الأمور واعتبارها، وما ليس لها حقيقه أصلاً لا معنى لإجراء الكلام فيه بأصالة الوجود أو الماهيه، فتوهم إجراء هذا البحث فيما نحن فيه يعدّ خطأ محضاً، لأنّ الكلام يدور حول فهم العرف والعقلاء المستبعدين عن التدقيقات العقليه المربوطه بالفلاسفه كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّ الشيء الملحوظ بحسب مقام التصوّر والثبوت يمكن أن يقع على أنحاء مختلفه:

تارة: يكون الشيء الجزئي الخارجى مع جميع خصوصياته من حيث الزمان والمكان والجهه وغيرها دخيله في المطلوب والمقصود، أى أمره قد تعلق مع تمام جهات الدخيله في تشخصه، كما إذا قال: (جئنى بالكتاب الفلانى الواقع فى مكان كذا) مع خصوصيه كذا ونظائرها، فهذا القسم من الملحوظ خارج من

مورد النزاع قطعاً كما عرفت من خلال الأمر الأول .

وأخرى: ما يكون الشيء ملحوظاً بنفسه معزاً عن جميع الخصوصيات، ومن دون أن يلاحظ معها إضافه إلى الخارج أو إلى الذهن أصلاً، بل كان الملحوظ هو الشيء بحيال ذاته من دون انضمام شيء معه أصلاً، وهذا القسم أيضاً خارج عن محل النزاع أيضاً، لما قد عرفت أنه أيضاً عبارته عن الطبيعه من حيث هي هي، والطبيعه كذلك لا مطلوبه ولا غير مطلوبه.

وثالثه: أن يلاحظ الشيء بطبيعته، لكن لا يكون معزاه عن الوجود، فهو أيضاً:

تارة: يلاحظ مع ما هو الموجود في الخارج باعتبار ما يكون من مصداقها حقيقه لا بالعوارض والمشخصات، بحيث لو أمكن - على فرض المحال - مطالبه حقيقه الفرد منه من دون تشخيص بخصوصيته، كان هذا هو المطلوب، فالشيء على هذا الفرض يكون كلياً منطقياً لقابليه انطباقه على جميع أفراده الحقيقيه، غايه الأمر إن كان هذا الشيء من الأمور الحقيقيه والمتأصيله كالماء والنار والإنسان، سمى هذا الكلي بالنسبه إلى أفراده كلياً طبيعياً، وإن كان من الأمور الاعتباريه والماهيات المجعوله كالصلاه والحج، فليست من الكليات الطبيعيه، ولو قيل بها الطبيعي كان المقصود منه العنوان الكلي أي الكلي المنطقي القابل للصدق على كثيرين في قالب اعتباره دون الطبيعي الحقيقي.

وأخرى: ما يلاحظ طبيعه الشيء بنحو كلي أيضاً، لكن بالإضافه إلى وجودها في الذهن، فهو أيضاً على نحوين:

فقد يكون الملحوظ بوجوده الذهني المقيّد بقيد كون وجوده كذلك. فبهذا

الاعتبار لا- يمكن تعلق الطلب والحُب والإرادة وغيرها به، لعدم إمكان تحقّقه بوصف وجوده الذهني في الخارج، ومن المعلوم أنّ ما يقع مركزاً لهذه الصفات هو كون الشيء بوجوده الخارجى دون الذهني.

وقد يكون الملحوظ في الذهن من جهة ملاحظه كون الذهن وعاءً لإيجاد ذلك الشيء، بحيث يجعل محطاً ووسيلةً لتعلق الصفات المذكوره على ما هو الموجود في الخارج به، وإلا لولا الخارج لما كان الموجود في الذهن مطلوباً حقيقه، إلا على نحو الوهم والخيال وأنه وسيله له، ولو لم يكن في الواقع كذلك مطلوباً كما قد يتفق كذلك كثيراً.

أقول: إذا عرفت الأمور الثلاثة المتقدمه، فاعلم بأن القسم الأخير من الطبيعه هو مورد للكلام، قد وقع بين الأعلام فيه تعابير متفاوتة: فبعضهم عبّر بأن الطبيعه بوجودها السّمي تكون متعلقه للأمر، وهو المستفاد من كلام المحقّق الخراساني صاحب «الكفايه».

وقد يُقال - كما في «نهايه الأفكار» (١) - بتعلق الأمر والطلب بنفس الطبيعه، لكن بما هي مرآه إلى الخارج، وملحوظه بحسب اللحاظ التصوّري عين الخارج لا- بالوجود الخارجى، كما وقع مثل هذا التعبير أيضاً في كلام العلامة البروجردى في «نهايه الأصول» (٢).

وقد يعبّر بما وقع في «تهذيب الأصول»: (بأنّ الحقّ أنّ متعلق الحكم بعثاً كان أو زجراً، هو نفس الكلّي والعنوان بما هو، مع قطع النظر عن الوجودين

١- نهايه الأفكار: ١ / ٣٨١.

٢- نهايه الأصول: ١ / ٢١٨.



والنشأتين، لا- مقتيداً بالوجود الذهني كما هو واضح، ولا بلحاظ واتّحاده مع المعنون في الخارج كما جنح إليه بعض محقّقي العصر رحمه الله، إذ لحاظ الاتّحاد مرتبه حصول وجود المأمور به وحصول الغرض، فلا معنى للحاظه عند البعث، بل المأمور به نفس الكلّي وذات العنوان الذي إذا وجد في الخارج يصير منشأً للآثار(١).

والتحقيق الموافق للتصديق هو أن يُقال: إنّه لا إشكال في كون الطبيعه الملحوظه بنفسها مورداً لتعلّق الأمر والطلب، غايه الأمر أنّ الطبيعه من حيث هي من دون إضافه إلى ما هو الموجود في الخارج أصلاً لا تكون إلا هي، ولا يمكن أن تكون مأموراً بها، كما قد عرفت فساده في أوّل الكلام. فلا بدّ من إضافتها إلى ما هو الموجود في الخارج، وهو الذي عبّر عنها الأصوليون بالحكايه والمرآتيه، إذ أنّ هذه الإضافه الواقعه في كلماتهم:

إن أريد منها بصوره الحيثيه المتقيده أي الطبيعه المتقيده بقيد الحكايه والاتّحاد مع الأفراد الخارجيه، فيرد عليه ما قاله المحقّق الخميني بأنّ (لحاظ الاتّحاد مرتبه حصول وجود المأمور به وغرضه لا مرتبه تعلّق الأمر به).

وإن أريد منها بصوره الحيثيه التعليليه، أي بمعنى أنّه وقعت الطبيعه مركزاً للأمر والطلب، لكونها مرآه عمّا وقع في الخارج، بحيث يكون لحاظها في الذهن بما أنّها تكون وسيله للانتقال إلى الأفراد، ولو بإيجادها في الخارج، وإن كان هذا الانتقال بواسطه الملازمه العرفيه من جهه مشاهدتهم بأنّ الطبيعه من حيث هي هي

لا- فائده فيها، إلا من جهه وجودها فى الخارج، فلذلك يفهم الانبعاث إلى إيجادها، فهذه الحثيه التى تسمى بالحثيه التعليليه أوجبت تعلق الطلب بها، فبما قلنا يمكن المصالحة بين التعابير ورفع النزاع من البين، فيصح أن يقال بأن الطبيعه بصوره اللآ بشرط تكون متعلقاً للأمر لا بأن يؤخذ الوجود فى متعلق الطلب، كما يوهم ذلك ظاهر كلام صاحب «الكفايه» حتى يرد عليه بأنه كيف يمكن ذلك إذا قيل: (صل) إلا- بارتكاب أحد الأمرين؛ إمّا القول بالتكرير فى الوجود أى أوجد وجود الصلاه، أو القول بالتجريد من قيد الوجود فى مثله حتى يصبح مجازاً، وكلاهما خلاف للظاهر من المحاورات، هذا بخلاف ما لو قيل بما ذكرنا من عدم أخذ قيد الوجود فى المتعلق أصلاً بما قد عرفت بما لا مزيد عليه.

ومما ذكرنا ظهر أن متعلق الطلب والبعث فى الأمر، ومتعلق الزجر والمنع فى النهى، ليس إلا نفس الطبيعه اللآ بشرط، إذ هى التى تكون محصيه له لغرض الأمر أو تركها بنفسها ومحصيل لمقصوده، بحيث لو أمكن - جديلاً - فرض تحصيلها من دون وجود خصوصيه معها، أو أمكن تركها من غير ترك جميع الأفراد، لكان هو المطلوب. غايه الأمر حيث يرى نفس المولى والناس جميعاً - الذين يسمون بالعرف - أن تحصيل المطلوب بالإتيان به والترك وعدمه، لا يمكن إلا من خلال الأفراد، فيجعل أمره أو نهيه على ما يكون قابلاً للانطباق على الأفراد، لانتقال ذهن السامع والمأمور من متعلق الطلب وهى الطبيعه إلى إيجادها بواسطه الأفراد أو تركها بواسطه ترك الأفراد، وهو ليس إلا- الماهيه والطبيعه اللآ شرطيه من دون أن يلاحظ فى حال أمره ونهيه حاله اتحاده مع الأفراد، أو من دون أن يلاحظ الأفراد إجمالاً أو تفصيلاً حال جعل أمره على الطبيعه، إذ كون الشئ فى الواقع

والحقيقه كذلك، غير أن يكون حال أمره ونهيه ملحوظاً بالإجمال أو التفصيل، كما يتوهم من بعض التعابير.

القول فى السرايه وعدمها: فإذا عرفت هذا، تعلم أن انطباق الطبيعه اللأبشرط على الأفراد إذا وقعت متعلقه للأمر والطلب، لا يكون ذلك إلا على نحو التخيير العقلى دون الشرعى، لعدم سرايه الطلب المتعلق بها للأفراد، إلا بمقدار ما يلزمه العقل على إيجادها من باب لزوم الامتثال بها، وهو لا يكون إلا على نحو التخيير بين الأفراد، بأى فرد شاء من حيث الزمان والمكان وغيرهما من الخصوصيات والمشخصات، وكان أمره بيد المأمور من دون أن يكون الفرد من هذه الناحيه متعلقاً للأمر والطلب، لعدم دخاله هذه الخصوصيات فى المطلوب، إذ المحض ل للغرض على الفرض ليس إلا نفس الطبيعه، إلا أنها حيث لا يمكن ترتيب أثر المطلوب عليها إلا بإيجادها فى فرد ما، فلذلك يحكم العقل بالتخيير فى الإيجاد فى أى مصداق شاء، وهذا هو معنى التخيير العقلى. ومن الواضح حينئذ أن العقوبه تترتب على ترك الامتثال بترك جميع أفراد الطبيعه، وذلك بأن لا يوجد لها فى فرد منها أصلاً.

فبناءً على هذا، ظهر أن الحكم التكليفى الشرعى هنا لا يكون إلا واحداً متعیناً متعلقاً بالطبيعه، وأما على الأفراد كان حكماً تخييرياً عقلياً بالنظر إلى الأفراد مع خصوصياتها، لا أن يكون لنا فى مثل هذه الأمور ثلاث أحكام؛ حكمان شرعيان وحكم واحد عقلى، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «نهايه الأفكار» حيث قال بما خلاصته: (إن الطبيعه التى تكون متعلقه للأمر والطلب تكون محكوم به بحكم تعينى شرعى، والأفراد بما أنها مشتمله على الحصص،

وحقيقه الطبيعه كانت محكومته بحكم شرعى تخيبرى، أى يجب الإتيان بها بلحاظ أنه فردٌ من الطبيعه، وكان حصّه منها واجباً تخيبرياً شرعياً، والأفراد بما أنّها مشتمله على الخصوصيات واللواحق من المشخصات، ولا يمكن أن تكون هذه متعلقه للأمر والطلب، غايه الأمر لابد من إتيانها مع خصوصيته منها خارجاً، فيكون محكوماً بحكم تخيبرى عقلى، فهاهنا حكمان شرعيتان، أحدهما: تعينى متعلق بالطبيعه، والآخر: تخيبرى شرعى متعلق بالأفراد باعتبار حصصها، وحكم تخيبرى عقلى وهو المتعلق بالأفراد مع خصوصياتها ولو احقها)، انتهى ملخص كلامه رفع مقامه (١).

وجه الفساد: أنه قد عرفت أنّ كلّ حكم شرعى لابد من دليل يدلّ عليه فى مقام الانتخاب بين الشرع أو العقل، فإذا فقد كلاهما فلا يمكن إثباته من عند نفسه، بل لابد من ملاحظه لسان الأدله الشرعيه، فلا إشكال فى أنّ الحكم الشرعى التعينى المتعلق بالطبيعه له دليل إثباتى وهو نفس الأمر الذى تعلق بها، حيث ينتزع منه الحكم التعينى الشرعى. كما لا إشكال عند العقل من ثبوت حكم تخيبرى عقلى للأفراد، بالنظر إلى الخصوصيات من جهه اللامحيصيه عند العقل فى إيجادها فى فردٍ ما، فهما حكمان واضحان من جهه الدليل.

وأما كون الأفراد محكوماً بحكم شرعى تخيبرى، بأن يقول الشارع بلسان دليله يجب الإتيان بأحدها، فإنه ليس له دليل إثباتى، لأنّ الأمر قد عرفت أنّ له دلالة واحده للطبيعه فقط، فلا يمكن الالتزام فى شىء واحد بداليتين، إلا أن يكون

الدالّ بنفسه متعدّداً، وهو غير موجود هاهنا، وإن أراد بأنّ العقل يحكم ويتشخص بمتعلّق الحكم لكن تخييرياً لكلّ فرد فرد، فليس حينئذٍ حكماً تخييرياً شرعياً، بل هو تخييرى عقلى وخارج عن فرضه، مع أنّك قد عرفت أنّ حكم العقل بذلك كان بلحاظ الخصوصيات لا بالنظر إلى الحصص.

مع أنّ كلامه قدس سره عن الحصص من ناحيه الأدلّه العقليه مشتمل على إشكالات عديده لا يقتضى المقام البحث عنها، وإن شئت الوقوف عليها فراجع كتاب «تهذيب الأصول» (١) فقد ذكرها فى المقام ردّاً عليه، على حسب تقريرات مقرّره بما هو خارج عن شأن الأصول، وادّعى المقرّر فى هامش الصفحه بأنّه ليس من تصريح الأستاذ، بل استفاده بمقتضى مبناه المختار، ولذلك أغمضنا عن ذكرها تفصيلاً.

وبالجملة: فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ مع القول بعدم سرايه الحكم التعينى الشرعى إلى الأفراد، بمعنى أنّه لا مجال لأن يسرى الطلب والأمر إليها إلاّ بواسطة حكم العقل من لزوم إيجاد الطبيعه المأمور بها بواسطة وجود الفرد فى الخارج، ليحصل به الغرض والمطلوب الذى كان ثابتاً فى وجود أصل الطبيعه، وهذا يعنى تعلق أمر المولى بقوله: (جننى بماءٍ أو بخبزٍ) بأصل الماء والخبز لا ماء فى كوز كذا وظرف خاصّ وخبز كذا وكذا، وهو معلوم بالبداهه، فحيث لا يمكن الوصول إلى الطبيعه إلاّ بواسطة الفرد، لذلك يحكم العقل بوجوب إيجادها فى فرد ما، وهذا معنى الوجوب التخيرى العقلى، واللّه الهادى إلى سبيل الرشاد.

ونتيجه السرايه وعدمها ربما تظهر في باب اجتماع الأمر والنهي، بأن يكون المصداق مركزاً للأمر والنهي فيمتنع، أو العنوان في كل منهما فيجتمع، فعلى السرايه يوجب كون الفرد واجباً وحراماً، بخلاف العنوان حيث يكون مصداقاً للواجب والحرام.

### في أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بعده أم لا

في حكم نسخ الوجوب

قال المحقق الخراساني في «الكفايه» ما حاصله: (إنّ نسخ الوجوب لا يوجب بقاء الجواز، لا بالمعنى الأعمّ أى الرجحان أو الإذن الصادق لغير الحرام من الأحكام الأربعة الباقية، ولا- بالمعنى الأخصّ وهو الإباحه، لعدم دليل يدلّ عليه لا من الناسخ ولا من المنسوخ بإحدى الدلالات المعينه لأحدهما، فلا بدّ لإثبات واحد منهما من دليل آخر غير الناسخ والمنسوخ.

ولا- مجال لتوهم جريان الاستصحاب في الجواز الموجود في ضمن الوجوب، حتّى يثبت به الإباحه أو الإذن المطلق بعده، لأنّه يكون من الكلّي القسم الثالث من الاستصحاب، لأنّه شكّ في حدوث فرد آخر من الحكم مقارناً لارتفاع فرده الآخر، وقد حقّقنا في محلّه أنّه لا يجرى الاستصحاب فيما إذا لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّه أو الضعيفه للمتيقّن عرفاً.

ومن المعلوم أنّ الأحكام - عدا الوجوب والاستصحاب - تعدّ من المباينات عرفاً وعقلاً، وأمّا الوجوب والاستصحاب وإن كان التفاوت بينهما عقلاً بالشده والضعف، إلا أنّ العرف يرى المباينه بينهما، وهو المتّبع في باب الاستصحاب)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى عليك بأنّ البحث في النسخ الراجع للوجوب - كنسخ آيه وجوب دفع الصدقه قبل النجوى - يمكن أن يكون في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في أصل إمكانه، أي هل يمكن ثبوتاً بقاء الجواز مع نسخ الوجوب أنّ الملازمه بين نسخ الوجوب وارتفاع الجواز ثابتة؟ فعن المحقق العراقي صاحب «نهاية الأفكار»: (دعوى عدم الملازمه بينهما، من جهة أنّ الوجوب مشتمل على مراتب عديده من حيث أصل الجواز والرجحان الفعلي، وحيث الالتزام والمنع من النقيض، فيمكن أن يكون المرتفع خصوص الإلزام والمنع عن النقيض مع بقاء رجحانه الفعلي، كما يمكن ارتفاعه حتّى مرتبه رجحانه الفعلي أيضاً، مع بقاءه على الجواز، بمعنى تساوى فعله وتركه، كما يمكن ارتفاعه حتّى بمرتبته جوازه أيضاً).

فعلية يمكن أن يكون دليل النسخ رافعاً لمرتبته خاصّه منها، فلا يحتاج في بقاء سائر المراتب إلى إقامه البرهان على قيام الفصل الاستجابي مقامه، لأنّه إذا كان الدليل مشككاً فلا جرم بعد ذهاب مرتبه بالدليل يبقى الآخر في محلّه، نظير مرتبه خاصّه من الحمرة الشديده حيث إنّها إذا زالت تبقى مرتبه أخرى منها، هكذا يكون الكلام في المقام، لو لم يكن ولم يبق دليلاً عقلياً على الخلاف)، انتهى محصل كلامه (١).

أقول أولاً: لا- يخفى ما في كلامه بما قد عرفت منّا كراراً بأنّ الوجوب مثل سائر الأحكام الشرعيّه يكون من الأمور الانتزاعيه الاعتباريه، يعنى أنّ العقلاء ينتزعون الوجوب من البعث الناشئ عن أمر المولى إلى عبده بواسطه وجود إرادته



حتمية في نفس المولى، ومن المعلوم أنّ الأمور الانتزاعية والاعتبارية لا تعدّ من الأمور الحقيقية المشتملة على المراتب المتفاوتة الواقعية، بحيث إذا زالت مرتبه من مراتبها بقيت مرتبه أخرى كالأعراض الحقيقية من الألوان، حتّى يقال إنّ بقاء المرتبه الأخرى لا يحتاج إلى دليل آخر يثبتها، بل يكفي فيه عدم ثبوت دليل على ارتفاعه. والبعث أمر وجداني يقع في الخارج من خلال القول أو الإشارة وأمثال ذلك، وليس هو من المقولات المشكّكة، بل قد عرفت أنّ منشأ الإراده الموجوده المظهره بذلك، فإذا وقع وصدر البعث عن المولى، انتزع منه العقلاء كون هذا الشيء المبعوث إليه هو المطلوب، وأنّه لا يجوز تركه، إلا أن يستفاد من الخارج جواز تركه، فليس لنا هاهنا جنس من الإذن والرجحان، حتّى يفرض له فصلٌ من المنع من الترك أو الجواز، ليُقَال: إذا ذهب عنه فصل هل يقوم مقامه فصلٌ آخر دالّ على الاستحباب أم لا؟

نعم، ما كان في الخارج موجوداً وله عيية خارجيه، هو الإراده الحتمية التي كان البعث مظهرًا لها، فبعد نفي هذه الحقيقة بسبب النسخ، لا معنى للقول بوجود إرادته الأخرى ضعيفه مقامها؛ لأنّها وجود آخر لا بدّ له من دالّ آخر يدلّ عليه والمفروض انتفائه.

وثانياً: أنّ ما قاله من المراتب في الوجوب، إنّما يصحّ لو قلنا بأنّ النسخ عبارته عن رفع حكم الوجوب بما كان مقتضاه بقاءه لولاه.

وأما لو قلنا بأنّ النسخ عبارته عن الدفع، أى انتهاء أمره بأن يكون حكم المنسوخ من أوّل الأمر مغياً بهذه الغايه، فعليه لا يكون حينئذٍ له جنس وفصل، لعدم اقتضاء له حينئذٍ بالدوام والاستمرار.

ودعوى: أنّ النسخ تخصيص في الأزمان، كما أنّ التخصيص في المقام تخصيص في الأفراد، وجعل ذلك اشتهاً على ذلك المدعى في المقام، كما ورد في «المحاضرات» (١).

ممنوعه: لأنه يعدّ حينئذٍ مؤيداً للرفع لا الدفع، لأنّ التخصيص إنّما يطلق فيما إذا لم يرد دليل الخاصّ وكان دليلاً الأول مقتضياً للاستمرار والدوام في الزمان، كما لا يقتضى العام في الأفراد لولا الخاصّ شموله لجمعها، فيكون ذلك حينئذٍ خلافاً للمدعى لا مؤيداً له كما لا يخفى.

وثالثاً: لو سلّمنا كون الوجوب من المقولات أو الأمور ذات المراتب العديده، ولكن نقول إنّ ذلك بحسب مفهومه الكلى المنطبق على الأفراد الخارجيه، نظير الوجود والعقل بالنسبه إلى أفرادهما، لا أن يكون مصداقه الحقيقى الخارجى كذلك بأن يكون ذا مراتب عديده.

نعم، ما قلناه من أنّ الوجوب وغيره من الأحكام لا تعدّ من الأمور المركّبه من الجنس والفصل، لا يقتضى عدم إمكان القول بالحمل على الجامع بين الوجوب والاستحباب إذا عارضه أمر آخر يدلّ على خلافه.

وجه عدم الاقتضاء: أنّه فرق بين مقام الظاهر والدلاله، بأن يفهم من قرينه خارجيه مقالته أو مقاميه أنّ مقصوده من الأمر هنا مثلاً مطلق الإذن دون الوجوب والاستحباب، مثل ما يقال في مثل قوله: (اغتسل للجمعه والجنابه) حيث يستفاد من قرينه اقتران الواجب والمستحبّ أنّه استعمل الأمر فيه للطلب الجامع بينهما

ولا ينعقد له ظهور في الوجوب، فهو لا يكون مستحيلاً ويكون عن محطّ بحثنا خارجاً، لأنّه يعدّ جمعاً بحسب حال الظهور، ولا يرتبط ذلك بما قلنا في اقتضاء نفس دليل الناسخ والمنسوخ من حيث أنفسهما ذلك لولا القرينه، بل وهكذا لو انعقد للدليلين ظهور وتصرفنا فيهما بالحمل على الاستحباب.

أقول: ومن خلال ما ذكرناه ظهر فساد كلام المحقّق العراقي صاحب «نهاية الأفكار»<sup>(١)</sup> حيث شبّه المقام بأنّه كما يصحّ الجمع بين الدليلين بحمل الوجوب على مطلق الرجحان ونرفع اليد عن ظهوره في الإلزام وجهه المنع عن النقضين، وكذلك في المقام أيضاً، لما قد عرفت من تفاوت المقامين من حيث جهه البحث، إذ لا يكون أحدهما مربوطاً بالآخر.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ عدم إمكان القول بعد نسخ الوجوب ببقاء الإذن أو الرجحان، حيث يكون الأوّل مشتركاً بين أربعة من الأحكام، من الوجوب - حيث قد زال على الفرض - والندب والإباحه والكراهه، والثاني مشتركاً بين الثلاثة، وفي غير الأخير من حيث الجنس والفصل، بل لا بدّ من إثبات كلّ واحد منها من وجود دليل يدلّ عليه، كما لا يخفى على من أدنى له تأمل وملاحظه في حال الأحكام من حيث اعتباريّتها.

المرحلة الثانيه: وهى البحث عن مقام الإثبات.

أى بعد الغضّ عن إمكانه الثبوتى، والقول بإمكانه فى مقام الثبوت بأن يرفع الوجوب ويبقى الجواز، أو قلنا بعدم إمكانه من حيث دليل النسخ كما هو المختار

يأتي البحث عن أنه هل يمكن إثباته بدليل آخر كاشف عن بقاء الجواز بعد زوال الوجوب بالدليل أم لا.

والأقوى عندنا أن يُقال: إن حاولنا إثبات ذلك من نفس دليل المنسوخ، فهو ما قد عرفت عدم دلالة على فرض قبول إمكانه، كما لا يدلّ دليل الناسخ عليه أيضاً، لأنّ مفاده ليس إلّا رفع الوجوب على الفرض، ولا لسان له لإثبات حكم آخر بعده.

وإن شئت إثبات الجواز من دليل آخر غيرهما، مثل أن يقال الأصل الأولى في الأشياء هو الإباحة مثلاً ومنه المقام، أو يقال بأنّ الأصل هو المنع أو إثباته من جهة وجود قرينه دالّ على كون الحكم الباقي بعد رفع الوجوب في موردٍ بالخصوص هو الإباحة، فله وجه إلّا أنّ الكلام في أصل وجوده.

وأما الكلام في المرحلة الثالثة، وهي ملاحظه إجراء استصحاب الجواز الجامع بين الوجوب المنسوخ والاستصحاب المشكوك، بعد رفع الوجوب، فهو لا يتمّ إلّا بعد إثبات عدّه أمور وهي :

أولاً: إنه موقوف على إثبات كون النسخ هو الرفع علماً لا- الدفع وانتهاء الأمد، وإلّا- لا- معنى لجريانه، كما لا يجرى أيضاً لو شككنا بينهما والتزمنا باختصاص جريان الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرفع دون غيره.

وثانياً: موقوف على القول بجواز جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، وإلّا- فإنّ من لم يلتزم بجواز ذلك كالمحقق الخوئي قدس سره ، فلا وجه لإجرائه هنا، لأنه يريد أيضاً إثبات حكم كلّى شرعى في المقام.

وثالثاً: أنّ إجرائه منوط على كون الجواز الجامع هنا حكماً شرعياً، لأنّ

المعتبر في جريان المستصحب كون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، مع أنك قد عرفت أنّ الجواز مثلاً - لا - دليل عليه، لأنّ الوجوب والاستحباب معدودان من الأمور الانتزاعية العقلية، حيث ينتزع من بعث المولى وغيره وليس بمجوعول شرعي، إلا مع قيام دليل دالّ عليه.

ورابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك، إنّما يجري فيه الاستصحاب بناءً على كون الجواز في الوجوب وغيره بمنزلة الجنس والفصل، ليأتي البحث عن أنّه إذا رفع الوجوب هل يبقى فيه الجواز المثلث للاستحباب أم لا، مع أنّه قد عرفت خلافه، وأنّ الوجوب أمرٌ بسيط ولا تركّب فيه.

وخامساً: لو سلّمنا كونه مركّباً أيضاً، فجريانه فيه منوط على القول بصحّ جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي وحجّيته، لأنّ الوجوب قد ارتفع قطعاً، والاستحباب مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، فلا يمكن الحكم ببقاء الجواز حينئذٍ.

مضافاً إلى أنّ إثبات أصل الجواز الكلّي غير مثمره لإثبات خصوص الاستحباب، لكونه أصلاً مثبتاً، وإن أُريد إثبات جواز المطلق من دون وجود قيد معه ليثبت به سائر الأحكام، فإنّه أيضاً لا يفيد إلا أن يفرض في مورد بالخصوص كون الأثر الشرعي مترتباً على إثبات أصل الجواز، فله وجه، إلا أنّه خارج عن فرض كلام القوم.

وبالجملة: فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّه بعد نسخ الوجوب - كما في آية النجوى الواردة في سورة المجادلة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ» (١) مع الآية الناسخه لها وهي قوله تعالى في الآية

اللَّاحِقَهُ لَهَا: «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا» (١) إلى آخر الآيه، لا دليل لها بالخصوص على إثبات حكم من الأحكام، فيكون المرجع حينئذٍ العمومات أو الإطلاقات إن كانت، وإلا فالأصول العمليّه بحسب اختلاف الموارد، والله العالم.

نعم، التزم المحقق الحكيم رحمه الله بإمكان إجراء الاستصحاب في باب النسخ، وإثبات الاستحباب بواسطته حيث يقول في بيان ذلك :

(يكفى في إثبات الجواز، استصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه، إذ لو ثبت الرضا به بعد ارتفاع الوجوب، لا يكون وجوداً آخر للرضا، بل يكون الرضا الأوّل باقياً، وإذا ثبت الرضا به ولو بالاستصحاب، كان جائزاً عقلاً، لأنّ الأحكام التكليفيّه إنّما تكون موضوعاً للعمل في نظر العقل، بمناط حكايتها عن الإرادة والكراهه والرضا، لا بما هي هي، ويكفى في إثبات الاستصحاب استصحاب نفس الإرادة النفسانيّه، إذ مجرد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاعها، وإذا ثبت الإرادة المذكوره ثبت الاستحباب، لأنّه يكفى فيه الإرادة للفعل مع الترخيص في الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب)، انتهى كلامه (٢).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: دعواه أنّ مجرد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاع الإرادة، فيلزم أن يكون المرتفع بواسطه النسخ شيئاً آخر، دعوى ممنوعه ناشئه من توهم كون حتميه الإرادة وشدتها قد ارتفعت لا أصلها، فيقال حينئذٍ :

إن أريد بأن أصل الإرادة باقيه، وإنّما المرفوع مجرد حالتها لا أصلها، فعلى

١- سورة المجادله: ١٣ .

٢- حقايق الأصول: ١ / ٣٣١.

هذا التقدير لا يبقى شك في المسألة، وتكون الإرادة بنفسها باقية، فلا حاجة حينئذٍ إلى الاستصحاب، لعدم وجود شك بعد اليقين بوجود المتيقن كما هو المستفاد من كلامه.

وإن أُريد بأن أصل الإرادة أيضاً مشكوكه، لاحتمال أن يكون معنى نسخ الوجوب رفع أصل الإرادة حتى وإن التزمنا بصحة قوله: بأن مجرد رفع الوجوب لا يدل على ارتفاع الإرادة، وإذا ثبتت الإرادة ثبت الاستصحاب، إلا أنه قد عرفت منا آنفاً بأن الإرادة من الصفات النفسانية القائمة بالنفس، ولا بد من وجودها بأي وضع كانت من مبادئ مستقلة، سواء كانت الإرادة شديده أو غيرها، وكذلك الكراهه، وليست الحتمية وغيرها من قبيل العوارض المستقلة من حيث الوجود المنحازه من نفس الإرادة حتى يصح جعل الإرادة الكلية معقداً للاستصحاب، ثبت من خلاله فرداً آخر منها وهو الاستصحاب، بل هو بنفسه يحتاج إلى مبادئ مستقلة وإرادته خاصه به .

وثانياً: إن استصحاب أصل الإرادة إن أُريد به إثبات الاستصحاب الذي يعدّ قسيماً للوجوب عد ذلك من الأصول المثبتة، وإن أُريد إثبات أصل الجواز الكلي بوجود الإرادة، فهو مخالف لظاهر قوله: (وإذا ثبتت الإرادة المذكوره ثبت الاستصحاب).

وخلصه الكلام: ظهر من جميع ما ذكرنا، عدم إمكان إثبات الجواز في حكم من الأحكام عن طريق الاستصحاب مطلقاً، لما قد عرفت من الإشكالات الواردة عليه، والله العالم.

## في الواجب التخييري

### فصل

## في بيان تصوير الواجب التخييري

لا- إشكال ولا- خلاف في وجود الواجب التخييري في الشرع والعرف، كما في بعض الكفّارات ومنها ما ورد ذكرها في الآيه الشريفه في قضيه إفتار الصائم عمداً من لزوم إتمام ستين مسكيناً أو صيام ستين يوماً أو عتق رقبه، بل وغيرها من الكفّارات ككفّاره القتل واليمين حيث وردت في الأدله بأنّ على ذمته للتكفير عما ارتكب أحد الأمر من الأمور، ولذلك يقتضى المقام البحث عن كيفيه تصوير هذا الواجب المخير بين أمرين أو ثلاث، فنقول:

الكلام في الواجب التخييري يقع في مقامين:

أحدهما: في المتباينين.

والثاني: في الأقل والأكثر.

الكلام في المقام الأوّل: فقد وقع الخلاف فيما هو الواجب فيه على أقوال ووجوه، وعله الوجوه والأقوال نشأت من جهه ملاحظه استحاله تعلّق الإراده التكوينيّه والفاعليه على شيء مبهم مردّد واقعي، وكذلك الإراده التشريعيّه، والسرّ في ذلك هو أنّ الوجود سواء كان خارجياً أو ذهنيّاً مساوقاً للتشخيص والتعين، لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فالتردد الواقعي والإبهام الحقيقي مصاد ومناف للموجوديه، فإذا لم يكن الشيء المرّد موجوداً لا- في الخارج ولا- في الذهن، لما أمكن أن يتعلّق به الإراده التكوينيّه أو التشريعيّه حتّى ينتزع من الثاني



الواجب التخييري.

ولذلك التجأ كل من العلماء فراراً عن هذا المحذور إلى بيان ما يصحّ كونه متعلّقاً للإرادة التشريعيّة، ومن هنا ظهرت المسالك والمذاهب والأقوال.

فنشير أولاً إلى الأقوال، وما يترتب عليها من الثمرات، ثم نختار ما هو الحقّ عندنا، إن شاء الله تعالى.

القول الأوّل: هو أنّ الواجب كلّ واحد منهما على التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلاّ إلى بدل، وهذا هو القول الذي نسبه صاحب الفصول إلى أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم، بل هو مختار صاحب «الكفاية» لكن مع زياده يجعله قولاً آخر وهو:

القول الثاني: هو التخيير على تقدير كون كلّ واحد من الفردين مشتملاً على الغرض والمصلحه، ليصبح التخيير حينئذٍ شرعيّاً، وإلاّ كان الواجب هو الجامع بينهما المشتمل على الغرض والمصلحه ليكون التخيير عقليّاً.

القول الثالث: وهو أن يكون الواجب أحدهما لا- بعينه، وهذا القول نسبه صاحب الفصول إلى الأشاعره، غير أنّ مرادهم مردّد بأنهم أرادوا بأنّ الواجب هو مفهوم أحدهما أو مصداقه، وإن كان الظاهر من العضدى هو نسبه الأوّل إليهم .

أورد على القول الأوّل: بأنّ لازمه ترتّب العقوبتين على تركهما، لأنّ القيد المأخوذ في كلّ واحد من الفردين وهو الترك لا إلى بدل، صادقٌ ومتحقّق في كلّ منهما مع تركهما، فترك الواجبين يوجب استحقاق عقوبتين، مع أنّ العقوبه في الواجب التخييري ليست إلاّ واحده.

كما يرد هذا الإشكال على القول بالواجب المشروط الذي قال به صاحب

«الكفايه» أيضاً، باعتبار أنه بعد فرض كون الغرض مترتباً على كليهما، حيث أنّ الشرط في كلّ منهما قد تحقّق فأصبح الواجب المشروط واجباً مطلقاً، فترك ما هو واجب في كلّ منهما موجب لترتب عقوبتين عليه. فيرد عليه ما ذكرناه، هذا كما في «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup>.

وأما الإشكال الوارد على القول الثالث: فهو الذى ذكره صاحب «الكفايه» فى تعليقه على الكتاب ما هذا لفظه على ما نقله صاحب «عنايه الأصول»:

(فإنه يعنى به عنوان أحدهما، وإن كان ممّا يصحّ أن يتعلّق به بعض الصفات الحقيقيه ذات الإضافه كالعلم، فضلاً عن الصفات الاعتباريه المحضه كالوجوب والحرمة، وغيرهما ممّا كان من خارج المحمول الذى ليس بحذائه فى الخارج شىء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلاّ أنّه لا يكاد يصحّ البعث حقيقه إليه والتحرك نحوه، كما لا يكاد يتحقّق الداعى لإرادته والعزم عليه، ما لم يكن مائلاً إلى إرادته الجامع والتحرك نحوه، فتأمل جيّداً)، انتهى كلامه<sup>(٢)</sup>.

أقول: هذا الإشكال غير وجيه، فيما لو كان مراده عنوان أحدهما، أى الوصف المنتزع منه، لوضوح أنّه قابل لأن يتعلّق به البعث حقيقه والتحرك نحوه، كما يصحّ أن يتعلّق به العلم والوجوب وغيرهما من الصفات.

نعم، إن كان يقصد مصداق ذلك حقيقه فهو ليس إلاّ- الفرد المشخّص المعين الخارجى لا المرّدّد؛ لأنّ الشىء بما هو مرّدّد ومبهم لا وجود له خارجاً، فالعنوان وإن يصحّ أن يتعلّق به الوجوب والإرادته التشريعيه، إلاّ أنّ الذى يرد عليه هو الذى

١- عنايه الأصول: ١ / ٤٦٥ و ٤٦٦ .

٢- عنايه الأصول: ١ / ٤٦٥ و ٤٦٦ .

ذكره صاحب «فوائد الأصول» (١) قدس سره من أنه مخالفٌ لظاهر الأدلّة التي وردت في الواجب التخييري، حيث لم يجعل الواحد لا بعينه موضوعاً للواجب التخييري، وإلا لولا ذلك لكان هذا الوجه من أحسن الوجوه والأقوال.

القول الرابع: هو القول بأنّ الواجب هو الجميع، أي كلّ واحد منهما يعدّ واجباً، غير أنّه يسقط الوجوب بفعل أحدهما.

والفرق بين هذا والقول الأوّل هو أنّه في الأخير يعدّ كلّ واحد واجباً في عرض الآخر، إلاّ أنّه في مقام السقوط يوجب كلّ واحد سقوط الآخر دون الأوّل.

وفيه: بأنّه مخالف لظاهر ما يكون في الواجب التخييري من كون الواجب واحداً من الشئيين لا الاثنين، ولذلك تترتب عليه عقوبه ومثوبه واحده لا متعدّده، مع أنّ لازم تعدّد الوجوب، تعدّد الثواب والعقاب عند الموافقه والمخالفه، والسقوط لا بدّ أن يكون بأحدهما من الموافقه أو المخالفه وبالعكس، أو بانهدام الموضوع، وهنا ليس بواحد منها.

القول الخامس: هو ما نسبه المعتزله إلى الأشاعره، وتبرّأ كلّ واحد من الطائفتين عنه لسخافته، وهو مردّد بين الوجهين :

تارة: يقرّر بأنّ الواجب هو المعين عند الله، ولكن يسقط بإتيانه أو بإتيان عدله.

وأخرى: بأنّ الواجب هو المعين عند الله، ولكنّه عباره عن ما يفعله المكلف ويختاره .

فيرد عليه أولاً: كونه خلاف ظاهر الأدلة، من حيث دلالتها على كون الوجوب متعلقاً بالفعلين تخييراً، إذ لا تعين لما يختاره فى الواقع حتى يكون هو الواجب.

ثانياً: يلزم اختلاف الواجب بحسب اختلاف اختيار المكلفين، بأن يكون الواجب فى أحدهم هو القصر مثلاً لأنه يختاره، وفى الآخر التمام أو هو مختاره، كما أنه يختلف أيضاً فى مكلف واحد من حيث زمان الاختيار إذا صار الاختيار متفاوتاً، مما يقتضى أن يصبح الواجب تارة القصر وأخرى التمام، والالتزام بذلك مشكل جداً.

وثالثاً: أنه يلزم أن لا يكون الواجب متروكاً لو ترك كل واحد منهما، لأن مع إعراضه عن أحدهما وتركه له لا يكون حينئذ واجباً فى البين، لأن المفروض كون الوجوب مشروطاً بالاختيار، فقبله ليس بواجب حتى يتركه، فلا يستحق عقوبه أصلاً.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْمَخْتَارُ الْمَعْلُومُ عِنْدَ اللَّهِ.

فيرد عليه: أنه غير معلوم لنا.

ورابعاً: أنه لو كان كل واحد منهما محصلاً للغرض، فلم انحصر الواجب فيما يختاره دون الآخر، وإن لم يكن محصلاً للغرض إلا واحداً فأيهما هو، وهو غير معلوم، لأن ما يختاره فيما بعد لا تعين له فى الخارج، فلا وجه لجعل المختار هو الواجب.

ولعله لكثرة ورود الإشكال عليه قد تبرء كل من الأشاعره والمعتزله عنه، ففساده أوضح من أن يخفى .

كما أنّ مختار صاحب «الكفايه» من التفصيل بين ما يكون كلّ واحد منهما محصّلاً لغرض واحد، فكان الجامع هو الواجب تعيّنًا، فيكون التخيير فى الأفراد عقليًا، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، من جهة لزوم السنخيه بين العله والمعلول، فإذا صار الغرض واحداً وهو الجامع بينهما استلزم أن يكون الواجب واحداً، بخلاف ما لو كان كلّ واحد منهما محصّلاً للغرض، فحينئذٍ يكون كلّ واحد منهما واجباً تخييراً شرعيًا، بمعنى عدم جواز تركه إلاّ- إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما.

ليس بوجيه، لأنّه يرد عليه :

أولاً: بأنّه مخالف لظاهر الأدلّه، إذ لسانها فى الواجب التخييرى يكون على نسق واحد، فالقول بالتفصيل خارج عن ظاهرها.

وثانياً: أنّ قاعده الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد مرتبطه بالواحد الشخصى الذى يكون علّه فى إيجاد المعلول الطبيعى، دون الواحد النوعى والجنسى، وهكذا قاعده عدم صدور الكثير عن الواحد.

توضيح ذلك: ورد فى كتب المتأخّرين مثل «نهايه الدرايه» و«تهذيب الأصول» و«المحاضرات» وغيرها شرح وبيان لهذه القاعده، فلا بأس بالإشاره إليها ليتّضح عدم صحّه الاستناد إلى هذه القاعده فى أمثال هذه الموارد، فنقول ومن الله التوفيق، وعليه التكلان:

إنّ كلّ معلول طبيعى متعيّن فى مرتبه علته، أى له وجودان: وجود سابق وهو وجوده بمرته فى ذات علته المسمّى بمرته الوجوب، ووجود آخر له بوجوده الخاصّ اللاحق المسمّى بمرته وجود التشخص، وهذا هو الذى اشتهر

على ألسن أهل المعقول بأنّ (الشيء ما لم يجب لم يتشخص) أى ما لم يجب وجوده بواسطه وجود علته لم يتشخص فى مرتبه وجوده فى مرتبه معلوليته.

فعلى هذا الأساس لا- يمكن أن يوجد المعلول مع كونه واحداً شخصياً فى مرتبه ذات علته مستقلة، إذا فرض كون ذات العلتين متباينتين، لأنّ وجود كلّ علّه فى مرتبتها، يباين مع وجود علّه ومرتبه أخرى منها، فكيف يمكن تحقّق المعلول الشخص الواحد فى مرتبه علته، فإنّه محال قطعاً.

فهكذا يكون فى فرض عكسه، كما لو كان المعلولين موجودين فى مرتبه علّه واحده شخصيه، فإنّه لا يلزم أن تكون فى ذات علّه واحده جهتان متباينتان المتحققتان من المعلولين، ويستحيل أن تكون ذات وجود علّه واحده متعينه بوجودين المتباينين الموجودين فى المعلولين.

وهذا صحيح واضح فى الواحد الشخصى كما عرفت فى طرفى المسأله ولا كلام فيه، بخلاف الواحد النوعى أو الجنسى، إذ لا مانع من صدور الكثير عن الواحد بالنوع، لأنّ مرده بحسب التحليل والواقع إلى صدور كلّ معلول شخصى عن فرد منه، وإسناد صدوره إلى الجامع باعتبار ذلك، وهو جائز كما هو واضح.

كما أنّه لا مانع عن صدور الواحد النوعى عن الكثير، فإنّه خارج عن تلك القاعده، إذ نتيجته استناد كلّ فرد منه على علته، مثل وجود الواحد النوعى كالحراره مثلاً- حيث يستند تارة إلى الشمس وأخرى إلى النار وإلى الغضب مره ثالثه وإلى الحركه مره رابعه، فإذا اجتمعت هذه العلل والأسباب أصبح المجموع مؤثراً، إلا- أنّ حراره الماء لو استندت إلى كلّ واحد منهما بمرتبه ضعيفه، فإذا اجتمعت صارت مرتبه شديده، فالحراره حينئذٍ تنحلّ إلى مراتب متعدده،

فالحراره ليست واحده من جميع الجهات، بل هي ذات مراتب، وكلّ مرتبه مستنده إلى علته المربوطه به، كما لا يخفى .

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ المتحقّق في المقام هو أنّ الغرض المترتب على الواجب التخييري الموجب لإثبات الوجوب، ليس من قبيل الواحد الشخصى حتّى يستحيل صدور الكثير منه أو بالعكس، بل هو واحد نوعى، وجامع انتزاعى للفعالين أو الأفعال، لا- جامع ماهوى بينهما أو بينها، فلا مانع أن يتحقّق الوجوب متعدداً لكلّ واحد من الفردين، مع كون الغرض فى كلّ واحد منهما واحداً، لأنّ أثر الانطباق عليه كونه فرداً منه، وليس الجامع ذاتياً حتّى لا يمكن انطباقه على المتعدّد. ولذلك نعتقد أنّ استعانه صاحب «الكفايه» بهذه القاعده فى المقام لا يخلو عن وهن، كما اعترض عليه كثير من متأخري المحقّقين.

وثالثاً: إنّ الجامع الذى فرضه المحقّق الخراسانى قدس سره هنا لا يخلو: إمّا المراد منه هو الجامع الذاتى نظير جامعيه الإنسان لأفراده، أو الجامع المفهومى والانتزاعى.

فإن كان الأول مقصوداً ورد عليه: بأنّه إنّما يمكن فيما إذا كان الأفراد أو الفردين من مقوله واحده وطبيعه فارده. وأمّا إذا اختلفت كما هو الأكثر فى الواجبات التخييريّه كخصال كفّاره إفطار الصوم، حيث أنّ كلّ واحد من الإطعام والصيام والعق من مقولات متباينه، فكيف يمكن فرض جامع حقيقى ذاتى بين مثل هذه الأفراد، بل ربما يكون أحدهما من الأمر الوجودى والآخر عدمى، ونظائر ذلك فى الشرع والعرف كثيره، فإحاله أمثال ذلك إلى وجود جامع ذاتى للأفراد، حتّى يكون هو المحصّل للغرض مشكل جداً .

وإن كان الثانی مراداً: فإنّ مرجعه إلى كون متعلّق الوجوب هو عنوان أحدهما، وقد عرفت أنّه مخالف لظاهر الأدلّه من كون الوجوب متعلّقاً بالأفراد الخارجيّة دون العناوين، وإلاّ كان هذا أحسن الوجوه بلا لزوم تفصيل بين وحده الغرض وتعدّده.

هذا كلّه بالنظر إلى كلامه الأوّل من وحده الغرض.

وأما ما يرد عليه بالنسبه ما التزم به في صورته تعدّد الغرض، بأن يكون كلّ واحد منهما محصّياً للغرض مع وجود التضادّ بين الغرضين، بحيث لا يقدر على الجمع بينهما لأجله فيكون التخيير شرعيّاً.

فيرد عليه أوّلاً: بعدم كليته ذلك في جميع الموارد، إذ قد يكون الواجب التخييري من غير هذا القبيل، كما لو كان كلّ واحد من الفردين محصّياً للغرض، إلاّ - أنّه لا - تنافى بينهما من حيث الغرضيّة، فيمكن الجمع بينهما خارجاً حيث يبقى السؤال حينئذٍ عن المحقّق قدس سره بأنّ أيّهما يكون واجباً؟ فإنّ أجاب بأنّ أحدهما المعين هو الواجب، لزم الترجيح بلا مرجّح، وإن اعتبر الواجب كلاهما لزم خروجه عن الواجب التخييري، لأنّ ما فيه الغرض الملزم لا بدّ أن يكون واجباً تعييناً لا تخييراً.

وإن كان أحدهما لا - بعينه واجباً - فهو مضافاً إلى أنّه قدس سره أنكره صريحاً في ذيل كلامه بقوله: (فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً كما هو واضح) - فإنّه يرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أنّ المراد لا يخلو إمّا أنّه المصداق أو المفهوم، والأوّل غير محقّق في الخارج، والثاني قد عرفت صحّته وحسنه، إلاّ أنّه مخالف لظاهر الأدلّه .



وثانياً: أنّ الكلام فى الواجب التخييري لا يمكن أن يكون مرتباً بحال الأغراض، لأنها مرتبطة بنفس الأمر والواقع، مع أنّ البحث فى الواجب التخييري كان فى مرحلة الإثبات والاستظهار من حيث الدلالة، وليس لنا كاشف عن إثبات كيفية الغرض والملاك، حتّى يوجب الاستعانه بهذا التفصيل.

وثالثاً: إنّه لو سلّمنا وجود تعدّد الغرض، وكون كلّ واحد منهما محصّياً له، وسلّمنا عدم إمكان الجمع بينهما لأجل وجود المضاذه بين الغرضين. ولكن هذا لا- يوجب إلا- كون الثواب واحداً مترتباً على إتيان أحدهما، كما أنّ ذلك يوجب عدم استحقاق العقوبه فى ترك واحد منهما عند الإتيان بالآخر.

وأما هذا فهو لا- يوجب عدم إمكان القول بتعدّد العقاب، فيما لو ترك كلّ واحد منهما - الذى كان بحسب الفرض واجباً ومحصّياً للغرض - فيستلزم على مبناه استحقاق عقوبتين فى صورته تركهما، مع أنّك قد عرفت منّا كراراً بأنّ الالتزام بالتعدّد فى العقوبه يعدّ مخالفاً للسيره والإجماع، بل وخلاف ظاهر الأدلّه أيضاً، فما اختاره قدس سره بعيداً عن الصواب جدّاً .

فالتحقيق الحرى للتصديق هو أن يُقال: إنّ الموضوعات المأخوذه فى الأوامر التخييريّه تكون على ضربين:

تارة: يجعل المولى أمره متعلّقاً على نفس أحدهما، أى يتّخذها فى متعلّق أمره، بأن يقول: (جئنى بأحدهما)، المشير إلى الشئيين الموجودين فى الخارج، أو يقول: (صلّ خلف أحدهما) ويقصد بذلك زيد أو عمرو.

ففى مثل هذا القسم لا- إشكال فى كون معقد الأمر ليس الأفراد الخارجيه، بل الموضوع هو العنوان المنتزع عنهما المسمّى والمتمّخذ بعنوان (أحدهما) الذى

جعله مشيراً إلى الخارج بلحاظ قابليته للانطباق على كل واحدٍ منهما ولو انطباقاً عرضياً، فيشابه ذلك قوله: (جئني بمن كان على رأسه قلنسوه حمراء) مثلاً- حيث يكون الانطباق لكل من كان متلبساً بذلك عرضياً لا ذاتياً، هكذا الحال في المقام، ومثل هذا العنوان كما يمكن تعلق الصفات الحقيقيه به كالعلم مثلاً - نظير تعلق العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين، وجواز الصلاه خلف أحد الإمامين - كذلك يصح تعلق الإراده التشريعيه والأمريه بأحدهما القابل للانطباق على كل واحد منهما، وفي مثل هذا القسم لا يكون مخالفاً لظاهر الدليل، بل له كمال الملائمه لأن نفس العنوان مأخوذ في موضوع الدليل.

ويكفي في صحه هذا القسم وجود ذلك في الاعتبار العقلائيّه، مثل ما لو اشترى أحد الشيئين المعلومين من حيث جميع الخصوصيات، أو باع كذلك، فإنّ العقلاء يرتّبون عليه الصحه، بل وهكذا وقع مثله في الشرع في باب الوصيه كما لو أوصى بملكه أحد المالين لزيد مثلاً، فقد حكم الشرع بنفوذها وصحتها، وصحيح ونظائرها في الشرعيات والعرفيات كثيره فلا نحتاج إلى مزيد بيان.

وأخرى: ما لو كان متعلق الأمر والحكم الأفراد الخارجيه ظاهراً، بالإشاره إلى خصوصياتها، مثل أن يُقال: (جئني بزيد أو عمرو)، أو يقول: (صل في الأماكن الأربعة بالقصر أو التمام)، أو مثل ما ورد في القرآن الكريم في حكم كفاره اليمين بقوله تعالى: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكُم أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ» (١) الآيه، ونظائر ذلك حيث يستفاد منه مفهوم التخيير من استعمال

أداه (أؤ) أو الواو المفيدة لمعناه، حيث أنّ ظاهر الجملة والكلمه كون تعلّق الأمر والإرادة هو نفس الفرد الخارجى، مع أنّ الخارج بنفسه يكون موجباً ومسبباً لسقوط الأمر بالامتثال لا كونه مركزاً لمتعلّقه به، إلّا أن يكون الأمر شخصياً متوجّهاً إلى شيء موجود فى الخارج.

فالكلام فيه يقع فى مرحله الإراده، فلا إشكال فى أنّ الإراده كما يمكن أن تتعلّق بهذا الفرد، هكذا يمكن أن تتعلّق بالفرد الآخر، أى يكون كلاهما مطلوباً له، لكن لا بالجمع بينهما، بل يكفى وجود أحد الفردين.

كما أنّ الإراده التى تعلّقت بهما كذلك، تكون مثل الإراده المتعلّقه بشيء واحد مطلوب تعينى من دون تفاوت فى سنخيه الإراده بينهما، فإذا كان الواقع كذلك، صحّ أن يُقال بأنّ مآل الأمر فى مثل هذه الموارد إلى كون المطلوب والمراد هو أحدهما، وإن كان ظاهر التعبير يوهم خلافه، فاتّصاف كلّ واحد منهما بالإرادة من جهه صحيح؛ لأنّ إرادته قد تعلّقت بكلّ واحد بخصوصه، بمعنى أنّه لاحظ أحدهما المنحاز عن الآخر وأراده وصدّقه من جهه تحصيله للفائده وغير ذلك من المبادئ، كما هو الحال فى الآخر أيضاً كذلك، إلّا أنّه حيث يرى كفايه أحدهما فى تحصيل المطلوب، استعمل أداه (أؤ) فيه لإفهام جواز ترك أحد المرادين من دون أن يترتب على تركه عقوبه، وهكذا بيّن أنّ الثواب فى فعلهما أو العقاب فى تركهما لا يكون إلّا واحداً.

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرناه:

أولاً: إنّ أحسن الوجوه هو الذى ذكره المحقّق النائينى من أنّ العنوان الملاحظ هو عنوان (أحدهما)، غاية الأمر كان فى أحد القسمين من ذلك حسناً

من دون تأويل وخلاف لظاهر الدليل. وفي آخر لابد أن يرجع إليه لكن من خلال الاستعانة بواسطة تأويل فيه، لإفهام ذلك بأداه تفيد للتخير.

وحيث كان لفظ أحدهما مشيراً أو حاكياً عن أحد المصدقين الحقيقي، وكان الانطباق عن قبيل انطباق العرضى، صح أن يقع واسطه فى الهيئات، فلا يلزم حينئذٍ شىء من المحاذير التى ذكروها فيما اخترناه، فالأمر على كل تقدير - أى سواء كان نفسياً أو تخييرياً، وفى التخييرى سواء كان بصوره التخيير فى اللفظ أو فى العنوان - يعدّ متعلّقاً بالعنوان القابل للانطباق على الأفراد لا أن يكون متعلّقاً بنفس الفرد خارجاً، وإن كان يوهم ذلك ظاهر اللفظ والعبارة.

وثانياً: ظهر ممّا ذكرناه أنّ التخيير فى الواجبات التخييريّة بكلا- قسميها يكون تخييراً شرعياً، بأن يكون الأمر الشرعى بواسطه انطباق العنوان على الخارج متعلّقاً بالفرد بمعنى، وإن لم يكن متعلّقاً له بمعنى آخر، فلا يكون حينئذٍ تخييراً عقلياً، بلا فرق فيما ذكرنا بين كون الغرض المتعلّق بهما واحداً أو متعدّداً، لما سبق وأن ذكرنا عدم ارتباط بحث المقام بالغرض أصلاً فلا نعيد، والله هو العالم بالحقائق.

وأما الكلام فى المقام الثانى: وهو بيان التخيير بين الأقلّ والأكثر كالتخيير فى تسيّحات الصلاه بين الواحده والثلاث فى التدريجيات، أو التخيير فى مسح الرأس بإصبع واحد أو ثلاثه أصابع فى الدفعيات، وهكذا فى رسم الخطّ بين القصير والطويل فيما إذا كان دفعياً، حيث أنّ عليه أن يرسم الخطّ المذكور دفعه واحده، فيأتى البحث عن إمكان تصوير التخيير وعدمه، لأنّه من الواضح أنّه من خلال وجود الأقلّ يحصل الغرض فيسقط الواجب، وإلاّ لزم أحد المحذورين:

إمّا أن لا يكون المأتي به مصداقاً للواجب، وهو خلف، لأنّه فرد منه قطعاً على الفرض.

أو يكون طلباً للحاصل، وهو مُحال أيضاً؛ لأنّ الواجب قد حصل وسقط بالأقلّ، فلا يبقى غرض للآمر ليجب تحصيله بعد ذلك، ولذلك قيل باستحاله التخيير بينهما.

وقد أجاب عن ذلك صاحب «الكفايه» قدس سره بقوله: (لكنّه ليس كذلك، فإنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأقلّ لا الأقلّ الذى فى ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل فى حصوله، وإن كان الأقلّ لو لم يكن فى ضمنه، كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقلّ بالوجوب حينئذٍ كان بلا مخصّص، فإنّ الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ ترتّباً على الطوعى إذا رسم بما له من الحدّ لا- على القصير فى ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا- يعمّه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان..) إلى آخر كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، حيث وافق من خلال هذا التقرير عدم معقولية الواجب التخييرى بين الأقلّ والأكثر، لأنّه قد فرض حال الأقلّ والأكثر بصوره الماهية بشرط لا، والآخر الماهية بشرط شيء، وهذا هو المستفاد من تصريحه هنا حيث يقول: (إنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأقلّ لا الأقلّ فى ضمنه)، كما صرّح بعد ذلك حين ردّه على الإشكال - فى قلت - بقوله: (لا يكاد

يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام) فيصبح الفردين من طرفي التخيير متباينين لا من مصاديق الأقل والأكثر المفروض في الظهور، لأن النسبه بين الماهية بشرط لا والماهية بشرط شيء هو التباين والتضاد دون الأقل والأكثر.

وأما إذا فرض وجود الأقل بصورة الماهية اللا بشرط، فلا محاله يتحقق الواجب بوجوده حينئذٍ، سواء كان قد وجد في ضمن الأ-كثـر أو بحدّه فقط، وقيل إن هذا هو مقصود القوم في المبحث لا-القسم الأول، لأنه تخيير صوري لا واقعي، بخلاف الأول حيث إنّه عكس ذلك لأنه تخيير واقعي، والأقل والأكثر صوري ظاهري، إذ في الحقيقة يكونان متباينين.

وبالجملة: فما أجاب به عنه لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع، بل يكون خروجاً عن فرض البحث.

والذي ينبغي أن يُقال هنا: هو أنّ الفردين وهما الأقل والأكثر إن كانا من التدرجيات كالتخيير في التسيحه بواحد أو ثلاث، فلا إشكال في عدم معقولية التخيير فيها، لأن وجود الأقل دائماً يعدّ مقدماً وسابقاً على وجود الأكثر، والمفروض أنّ وجوده محصّل للغرض ومُسقط للواجب، فلا- يبقى بعده غرض حتّى يجب تحصيله. وبالتالي فمجرد كون الغرض الحاصل من الأ-كثـر يباين الغرض الحاصل من الأقل لا يرفع الإشكال، لأن الغرض الآخر الحاصل من الأكثر، بعد فرض حصول الغرض المحصّل (بالفتح) من الأقل لا يخلو حاله:

إن كان واجب التحصيل، فيخرج الواجب عن كونه واجباً تخييرياً.

وإن لم يكن بعد ذلك واجباً، فوجوده وعدمه على حدّ سواء ويكون لغواً،

لأنه لم يبلغ الوجوب فيه إلى حدّه أبداً، فصدور مثل هذا الوجوب عن الحكيم لما لا- يتحقّق في الوجود أصلاً محالّ كما لا يخفى.

هذا في التدريجيّات غير القصدية.

وأما إن كان الواجب من التدريجيّات القصدية، والغرض الذي يحصل بالأقلّ وإن كان يسقط به الواجب في حال تفرّده، إلاّ أنّه يمكن أن يفرض بصوره كان الإتيان بالأكثر أيضاً بعد الأقلّ مسقطاً له دون الأقلّ الموجود في ضمنه، وهو أن يجعل الامتياز في وجه السقوط والتشخص به من الأقلّ أو الأكثر بالقصد للمكلف في مقام الإتيان، إذا كان قصدياً، أي يجوز للمكلف في حال الإتيان بالتسيّحه أن يقصد تحقّق الواجب بالواحد فقط، فهو المحصّل له حينئذٍ دون الأكثر، كما له أن يقصد تحقّق الواجب بالثلاث، فهي المحصّل له حينئذٍ دون الأقلّ في ضمنه، فيصحّ الحكم بالتخيير في الأقلّ والأكثر في التدريجيّات، إذا كان العمل من الأمور القصدية لا غيرها من الأمور الحقيقية، حيث أنّ القصد غير دخيل فيها، فإذا تحقّق به الأقلّ لا يبقى مورد حينئذٍ للأكثر كما قرّر، فلا نعيد.

أقول: الإنصاف رجوع هذا القسم من الأقلّ والأكثر إلى المتباينين، لأنّ القصد حينئذٍ يحدّد كلّ واحد منهما ويجعله منحاذاً عن الآخر، فإذا قصد الأقلّ فالمحصّل حينئذٍ لا يكون إلاّ الأقلّ بشرط عدم انضمام الزائد، بحيث لو انضمّ إليه في هذا الفرض لما كان الغرض محصّلاً.

كما أنّ الأكثر إذا قصد لا يكون الأقلّ حينئذٍ محصّلاً أصلاً، لعدم كونه مأخوذاً لا بشرط، بل يعدّ الأقلّ في هذا الفرض مأخوذاً بشرط الانضمام بواسطة قصده نفى الحقيقة حيث يرجع التخيير فيه إلى التخيير بين الأقلّ والأكثر

المتباينين، وإن كان هو أخفى مما فرضه الخصم في السابق.

وأما التخيير بين الأقل والأكثر في الدفعيات، نظير مسح الرأس المخير وقوعه باصبع واحد أو ثلاث أصابع، حيث وقوع المسح بالثلاث يقع في ضمنه الأقل دفعه واحده، وأخرى يقع بالواحد فقط دون الأكثر، فليس هنا ما يتحقق به الأقل قبل الأكثر حتى لا يتصور فيه التخيير.

والمستفاد من صاحب «تهذيب الأصول» التفصيل في الدفعيات بما لا يخلو عن إشكال، حيث قال في معرض بيانه:

(وأما الدفعيات فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكل واحد، فلا يعقل التخيير بينها، لأن الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخط بلا شرط، يكون التكليف بالزيادة من قبيل إلزام ما لا يلزم، فيكون تعلق الإرادة والبعث إليها لغواً ممتنعاً، ومجرد وحده وجود الأقل بلا شرط مع الأكثر خارجاً يدفع الامتناع، لكون محط تعلق الأمر هو الدهن، وفيه تجريد طبيعه المطلوب من غيره من اللواحق الزائده.

وإن كان لكل منهما غرض غير ما للآخر، فإن كان بين الغرضين تدافع في الوجود لا يمكن اجتماعها، أو يكون اجتماعها مبغوضاً للأمر، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأن الأقل بلا شرط موجود مع الأكثر، فإذا وجد دفعه لا يمكن وجود أثرهما للتراحم الوجودي، فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله في الخارج. وكذا فيما إذا كان اجتماع الغرضين مبغوضاً لا يعقل التخيير أيضاً.

وأما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولا يكون اجتماعهما مبغوضاً له،



وإن لم يكن مراداً له، فالتخيير بينهما يمكن، لأن الأقل مشتمل على غرض والأكثر على غرض آخر، فإذا أوجد العبد الأكثر وجد متعلق الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أن محصل كلامه هو أنه جعل صور المسألة أربعة، فثلاث منها يمتنع فيها التخيير، وواحد منها يجرى فيه ذلك .

ومن فروض الممتنع عنده ما إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر محصياً لغرض واحد، حيث جعل وجه الامتناع كونه من قبيل إلزام ما لا يلزم بالنسبة إلى الأكثر، لأن الذهن يجرد ما فيه عن الزوائد اللاحقه .

وفيه: أن للمناقشه فيه مجال واسع؛ لإمكان أن يقال بعدم لغويته ذلك، لوضوح أن الشارع إذا لاحظ بأن كل واحد من المسحيتين يحصّل غرضاً واحداً، وهو الواجب المسمى بالمسح في الموضوع، ولكن لا- ينافى ذلك أن يكون فرداً لآخر لأجل أحزيمته وأسبغيته وكثره أفراده موجباً لمزيه زائده من الثواب، مضافاً إلى أصل الغرض الحاصل به كما يحصل ذلك بالأقل أيضاً، بل ربما يكون وجوب الأكثر موجباً لمعرفه مقدار محبه العبد لمولاه، حيث يأتي بما هو الأصعب والأشق في سبيله وحباً منه لمولاه، مع كون الغرض حاصلًا بالأقل، وهو أمر محبوب عند العقلاء. والأقل لا يتحقق بحسب الوجود قبل الأكثر، حتى يقال بسقوط الواجب به، فيرد ما فيه ما ورد في التدريجيات، فإجراء التخيير في مثل ذلك يكون مثل التخيير الوارد في المتباينين إذا كان الآخر منهما أحمز وأصعب

من عدله، مع فرض كون العدل أهون وأيسر منه في الامتثال، فكما أنه حسن من حيث وجوب التخيير ولا ينافيه، هكذا يكون في المقام أيضاً كذلك.

نعم، قد يشكل تصوير هذه الصورة بكون كل واحد منهما محصلاً لغرض واحد كما سيأتي.

وأما الصورة الثانية والثالثة: وهما ما إذا كان كل واحد محصلاً لغرض غير ما للآخر من الغرض، وكان بين الغرضين تدافع، أو كان اجتماعهما مبعوضاً، فهما خارجان عن موضوع فرض الواجب التخييري من أصله، لوضوح أنّ الواجب حينئذ ليس إلا تعييناً لخصوص الأقل، بل التعبير بالأقل بالنسبة إلى الواجب غير صحيح، لعدم إمكان أن يكون الأكثر حينئذ متعلقاً للوجوب أصلاً لا تعييناً ولا تخييراً، لأن الأقل قد فرض أنه محصل لغرض مصاد بصوره الماهية اللا بشرطيه، فیدافع الواجب الأكثر، فاتصاف الأقل بالأقلية كان بالنظر إلى حال الخارج لولا تعلق الأمر به، لا بالنظر إلى حال الأمر وكونه واجباً.

أما الصورة الثالثة: فالحال فيها أيضاً كذلك، لأنه إذا كان اجتماع الغرضين مبعوضاً له وفرض كون الأقل بصوره اللا بشرطيه محصلاً له، فلا محيص عن أن يكون هو بنفسه واجباً تعيينياً كسابقه، وذكر مثل هذه الصور لا يضّر، لكونها خارجة عن موضوع البحث، وإلا لنا كان بيان صوره أخرى مثلها أيضاً، وهي ما لو فرض كون كل واحد من الأقل والأكثر محصلاً لغرض مستقل، إلا أنّ الغرض الحاصل من الأقل كان مطلوباً، بخلاف الغرض الحاصل من الأكثر، فإنه مبعوض للمولى، حيث إنه لا إشكال أيضاً في عدم إمكان جريان التخيير فيهما، لكنّه لا يضّر بما هو المقصود في الواجب التخييري كما لا يخفى، لأن مسير بحث الواجب

التخييري فيما لا يكون فيه محذوراً آخر غير ما يقتضيه نفس التخيير لذلك .

وأما الصورة الرابعة: وهي فيما إذا كان كلاهما محصياً لألغرض مستقلّ، وكان اجتماعهما غير مبعوض، ولكنّه غير مراد، حيث حُكِمَ فيها بجواز إجراء حكم التخيير فيها.

وفيه: يمكن أن يرد عليها أيضاً بما قد أورده المحقّق الخميني على الصورة الأولى، من أنّه إلزام بما لا يلزم، لأنّه إذا فرض كون الأقلّ محصياً لألغرض، وكان مطلوب المولى غرضاً واحداً، فإيجاب الأكثر الذي كان محصياً لألأقلّ في ضمنه الذي أخذ بنحو ماهيته اللأ بشرط في الأكثر، يكون من قبيل إلزام ما لا يلزم. فربّما كان إيجاب إيجاد الأقلّ فقط حينئذٍ أولى من الحكم بالتخيير بينه وبين الأكثر الذي يوجد فيه غرضين وكان أحدهما زائداً، فكما أنّه لا يكون عند العقلاء قبيحاً لأنّه يختار المولى ما يشاء من أحد الغرضين، بل قد يثيب عبده بالنسبه إلى الغرض الحاصل من الأكثر. هكذا فيما إذا كان كلّ واحد منهما محصياً لألغرض واحد.

أقول: لكن العمده في الإشكال ما يرد على الصورة الأولى، ولعلّها كان مقصود المحقّق المذكور، وإن كان كلامه وعبارته لا يخلو عن مسامحه، كما سنشير إليه إن شاء الله، وهو أنّه كيف يمكن تصوير كون كلّ واحد من الأقلّ والأكثر محصياً لألغرض واحد، مع كون الأقلّ مفروضاً بصورة الماهية اللأ بشرطيه، إذ لا يصل الدور في تحصيل الغرض إلى الأكثر أبداً، بل يكون الأقلّ فقط محصياً لألغرض دائماً، وعليه فدعواه: (إن كان هنا غرضٌ واحد يحصل بكلّ واحد) لا يخلو عن مسامحه، كما هو أوضح من أن يخفى.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرَادَ بِالْإِسْتِنَادِ فِي الْغَرَضِ إِلَى الْأَكْثَرِ، اسْتِنَادًا عَرَفِيًّا مَسَامِحِيًّا لَا عَقْلِيًّا.

أقول: بل قد يجرى هذا الإشكال في الصورة الرابعة مع الدقة والتأمل أيضاً، لوضوح أنّ الأقلّ إذا فرض وجوده بذاته وبماهيته اللاّ شرطيّه محصّياً للغرض، فهذا الوجود كلّما وجد - سواءً كان منفرداً بحدّه أو في ضمن الأكثر - وكان الغرض مستنداً إليه ومسقطاً للواجب، فلا يمكن أن يكون الطرف الآخر مصداقاً للواجب، ومتعلّقاً للغرض الحاصل من الأكثر، لعدم بقاء وجوبٍ في هذه الرتبة حتّى يستند الوجوب إلى هذا في الفرض ولو تخييراً، حتّى يقال بأنّ المولى يختار ما يشاء.

والنتيجة: ثبت ممّا ذكرنا بأنّ الحقّ عدم إمكان إجراء التخيير في الأقلّ والأكثر مطلقاً، سواءً كان في التدريجيّات أو في الدفعيّات، وسواءً كانت التدريجيّات أو الدفعيّات من العناوين القصديّه، أو كانت من غيرها. وظهر أنّ الحقّ مع المحقّق النائني وبعض آخر من تلامذته اللّذين حكموا بعدم إمكان جريان التخيير فيه، فلا بدّ أن يكون للمقدار الزائد له مزيه خاصّه استحبابيّه من دون تعلق وجوب به، واللّه العالم بحقائق الأمور .

\*\*\*

## فى الواجب العينى والكفائى

### فصل

#### فى الواجب العينى والكفائى

اعلم أنّ الأمر كما يحتاج فى تحقّقه بأى معنى كان - سواءً الإرادة التشريعيّة، أو بمعنى الطلب الإنشائى كما هو المشهور، أو اعتبرناه من أفراد الأمر الاعتبارى النفسانى المبرز فى الخارج بالصيغه أو غيرها (كما عليه المحقّق الخوئى)، أو كانت عبارته عن نفس البعث والتحريك كما عن جماعه، وهو الحقّ عندنا - فإنّ مثل هذا الأمر كما أنّه بحاجة إلى وجود متعلّق، كذلك يحتاج فى تحقّقه إلى الموضوع والمكّلف، بلا فرق فى هذه الجهة بين الواجبات العينيّة والكفائيه.

نعم، يفرّق بينهما ويمتاز عنهما من جهة أنّ المطلوب فى الواجبات العينيّة توجه الطلب إلى كلّ فرد من المكّلفين بالمباشرة، بحيث لا يسقط التكليف عن المكّلف بإتيان مكّلف آخر، بل لكلّ مكّلف تكليف مستقلّ وامتنال مخصوص له.

بلا- فرق فيه بين أن يكون الفعل فى الواقع ملحوظاً بنحو الإطلاق والسريان، أو بنحو الإطلاق البدلى الذى يعبر عنه بصرف الوجود، أو ملحوظاً بنحو الإطلاق والعموم المجموعى، لوضوح أنّ التكليف فى العينى ينحلّ بانحلال أفراد المكّلف ويتعدّد بتعدّها.

هذا بخلاف الواجبات الكفائيه، حيث أنّ المطلوب فيها شىء واحد، ولا يتعدّد بتعدّد أفراد المكّلف فى الخارج، ولأجل ذلك وقع الكلام فى أنّه كيف يمكن

ويعقل أن يطلب المولى ويأمر بمطلوب واحد من عدّه أفراد بنحو الجميع، بحيث يصحّ كلّ واحد منهم مورداً للتكليف فى الامتثال والعصيان فى صورتى الفعل والترك.

أقول: وما قيل فى تصويره، أو يمكن أن يُقال يكون بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّ التكليف متوجّه إلى واحد معيّن عند الله، ولكنّه يسقط عنه بفعل غيره، لأنّ المفروض أنّ الغرض واحد، فإذا حصل فى الخارج سقط الأمر لا محاله، هذا.

وفيه أولاً: لا يخلو التعيّن عند الله إمّا أن يكون مع التعيّن عند المكلفين أو لا:

فإن كان الأوّل مراداً، فلا بدّ أن يكون المتعيّن له واجباً دون غيره.

وإن كان الثانى مراداً، فليس أحد منهم يعلم التكليف لنفسه بل يحتمل، والاحتمال فيه مساوٍ للشكّ فيه، فيوجب جريان البراءة شرعاً وعقلاً فى حقّه، فإذا جرى هذا الأصل لكلّ أحد مستقلاً، استلزم ترك الواجب برأسه، مع أنّ المتفق عليه عند الكلّ أنّ ترك الجميع مستلزم لصحّ عقوبتهم جميعاً، كما أنّ امتثال الجميع لا يستلزم استحقاق المثوبه لكلّ أحد، مع أنّه مسلّم بينهم، لوضوح أنّ الامتثال لا يتحقّق إلّا فيما إذا كان الوجوب والحكم فيه موجوداً، فإذا فرض أنّ الواجب عليه شخصٌ معيّن عند الله لا جميعهم، فلا وجه لإعطاء الثواب لغير ما هو المعيّن عند الله، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ الواجب عليه إنّما هو المعيّن عند الله، فلمّ كان الآخر مسقطاً للواجب عنه، ودعوى أنّ الغرض قد حصل بفعل الغير، فمع حصول الغرض يسقط الواجب، مدفوعه، فيفهم منه أنّ الواجب لم يكن لخصوص شخص معيّن،

بل الواجب هو أصل حصول الغرض من أيّ مكلف كان، فهذا بنفسه دليل على بطلان المدعى وهو المطلوب. مضافاً إلى أنّ ظاهر الأدلّه لا يساعده.

الوجه الثاني: أن يكون معنى الواجب الكفائي هو توجه التكليف إلى المكلفين جميعاً بصورة مجموع المكلفين، بدعوى أنّ التكليف كما يمكن تعلّقه بالمركب من الأمور الوجودية والعدمية على نحو العموم المجموعي، إذا كان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً، كذلك يمكن تعلّقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعي.

وفيه أولاً: لو كان الأمر كما قاله، فلا بدّ أن يكون الامتثال والعصيان دائراً مدار مجموع المكلفين، بحيث لو أحضروا الفعل لأثابوا كما أنّهم يعاقبون على الترك دون ما لو كان قد امتثل بعضهم، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لوضوح سقوط الواجب عن الجميع بإتيان بعضهم كما في عمليته تكفين الميت ودفنه.

وثانياً: أنّ التكليف كذلك لغو لعدم إمكان الحكم بوجوب الإتيان بالامتثال بعمل واحد من مجموع المكلفين، لأنه إن أُريد من المجموع مجموع المكلفين الموجودين، فغير ممكن الحصول قطعاً في محلّ تحقّق ذلك، وإن أُريد لمن يتمكن منهم في ذلك العمل، فهو غير معلوم أيضاً، لأنّ ما يصدق عليه المجموع مع التمكن يختلف في حقّ الأفراد. فربما يلزم أن يكون فرداً واحداً تارةً داخلاً تحت حكم الوجوب لكونه من المجموع المتمكّن، وأخرى خارجاً عنه لعدم انطباقه عليه، والالتزام بمثل هذه القيود لا بدّ من دليل إثباتي يدلّ على ذلك، وأتى لهم بإثبات ذلك، كما لا يخفى .

وثالثاً: قد يأتي البحث عن الداعي لإثبات ذلك؛ والذي يظهر من كلامه كون

الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً، مع أنّ وحده الغرض لا- يقتضى ذلك التصوير فى الواجب الكفائى، لإمكان حصوله بتصوير آخر، بأن يجعل التكليف على نحو لو أتى به فرداً واحداً منهم لحصل الغرض وسقط الواجب، كما سنقرّه إن شاء الله، فهذا التصوير فاسد جداً .

الوجه الثالث: أن يُقال بأنّ التكليف متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقى، بأن يكون التكليف ثابتاً لكل فرد من أفراد المكلفين وواجباً عليه، إلا أنّ وجوبه مشروط بعدم إتيان فرد آخر له، وإلا لا يكون واجباً عليه.

فيرد عليه أولاً: بأن مقتضى ذلك عدم صدق الواجب فيما لو شارك جماعه على إتيان الواجب، لأن شرط الوجوب ترك الآخر وهو غير حاصل، فعند عدم تحقق الشرط فليس الواجب حينئذ واجباً، فلا- يتحقق الامتثال لجميعهم، لأن الامتثال متفرع على الوجوب، مع اتفاق الكل على صدق الامتثال للجميع حينئذ.

وثانياً: لو كان هذا هو المقصود من الجعل كذلك عند الوصول إلى الغرض المطلوب واجداً، فلا يلزم أن يكون التكليف بنحو العموم الاستغراقى لجميع المكلفين، لإمكان حصول الغرض بجعل الواجب على نحو العموم البدلى للمكلفين مشروطاً بترك الآخر، فأى داع اقتضى جعله بصوره العموم الاستغراقى دون البدلى!؟

لا يقال: لعله كان من جهه إمكان الإتيان للجميع، حيث يصحّ مع كون كل واحد منهم مكلفاً دون البدليّه.

لأننا نقول: هذا متين لو لم يشترط وجوبه بترك الآخرين، وإلا- لما أمكن شمول التكليف لهم، لما قد عرفت من عدم حصول شرط الوجوب حينئذ.



وثالثاً: أنّ الغرض الحاصل من ذلك الواجب :

إن كان يحصل بالوحده، فلا وجه حينئذٍ لتقييده بتوجه التكليف والخطاب إلى جميع المكلفين، بل لا بدّ أن يجعل الملاك في الوجوب حصول الغرض الواحد بأيّ طريقٍ ممكن، سواء كان تحقّقه من فرد واحد أو من أفراد متعدّد معاً، فتقييد الواجب بترك الآخر ممّا لا وجه له.

وإن قيل بأنّ الغرض الحاصل يحصل متعدّداً بتعدّد المكلفين، فهو فاسدٌ قطعاً، لأنّ مقتضاه حينئذٍ عدم سقوط غرض آخر لمكلف آخر بحصول غرضٍ لمكلفٍ غيره، لأنّ كلّ واحد منهم مأمور بتحصيل غرض المرتبط بتكليف نفسه، وفساده أوضح من أن يخفى.

الرابع: أن يُقال بأنّ الواجب الكفائي يكون كالواجب التخييري من حيث الترييد وتعلّق الوجوب بأفراده، فكما أنّ الواجب التخييري يقتضى الإتيان بواحد من الفردين أو من الأفراد، بحيث يصحّ انطباق الوجوب على كلّ واحد من الأفراد من جهة انطباق العنوان على المعنون بتمام أفراده، كذلك يكون في الواجب الكفائي. غاية الأمر في الفرق بينهما إنّما يكون من حيث ما تعلّق به التخيير، فإنّ في الواجب التخييري يكون التخيير في متعلّق الحكم، بخلاف الواجب الكفائي حيث يكون التخيير فيه في موضوع التكليف، أي أفراد المكلفين، بحيث يكون التكليف متوجّهاً إلى عنوان (أحدهم)، فينطبق على كلّ واحد منهم، لأنّ المقصود في الواجب الكفائي ليس إلّا حصول الغرض المطلوب للمولى، المفروض أنّه يتحقّق بفرد واحد منهم وبالجميع، فبأيّ صورته تحقّق كان مصداقاً للوجوب، وامثالاً للواجب.

ولذلك لو أحضره جميعهم كان الامتثال صادقاً على الامتتالات الصادره من جميعهم فيستحقون الثواب، كما أنهم لو تركوا وفات بذلك غرض المولى استحق الجميع العقاب لمسؤوليتهم الجماعية في تركه، لأنهم كانوا قادرين عليه وتخلّفوا فيثبت استحقاق العقاب في حقهم، فهذا المعنى أمرٌ صحيح عرفي ويقع كثيراً في العرف والشرع، نظير وجوب دفن الميت وتكفينه والصلاه عليه.

هذا كلّ بالنظر إلى حصول غرض واحد مطلوب، الذي يمكن تحصيله بطريقتين، بما يصدر من فرد واحد أو أكثر من فرد واحد من المكلفين أو أزيد مع كونه هو المقصود في الواجب الكفائي.

وأما بالنظر إلى صورته تعدّد حصول الغرض بفرد واحد سواء كان في عرض هذا الغرض الواحد، أو كان في طوله، فهو غير مرتبط بمسأله الواجب الكفائي، لوضوح أنّ الغرض لو تعدّد بتعدّد المكلفين أصبح الوجوب المتعلّق لكلّ أحد حينئذٍ واجباً عينيّاً لا كفائياً، لأنّ كلّ غرض بنفسه يدعو صاحبه إلى تحصيله، سواء أتى الآخر بوظيفته أم لا، ولا يخفى أنّه خارج عن محطّ البحث.

كما أنّ البحث عن أنّ الغرض الآخر الصادر من فرد آخر هل يكون مطلوباً أو مبعوضاً أو لا مطلوباً ولا مبعوضاً، أو لا يمكن أن يوجد إلاّ مرّةً واحدة، خارج عمّا نبحت عنه من الواجب الكفائي.

قال المحقّق الخميني: (والتحقيق أنّ الواجب الكفائي يتصوّر على وجوه، لأنّه:

إمّا لا يمكن أن يوجد إلاّ مرّةً واحدة كقتل سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله، أو يمكن. وعلى الثاني: فإمّا أن يكون المطلوب فرداً من الطبيعه، بحيث يكون الفرد الآخر مبعوضاً

أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً، وإما أن يكون المطلوب صرف وجود ما.

ف نقول: إنه لا يمكن أن يكون لمكلف كل الإحالة في جميع الصور، أما الأولى فظاهر لعدم إمكان بعثهم عرفاً إلى ما يتكرر، وأما الثانية والثالثة فهما وإن أمكن انبعاث الجميع، إلا أنه مع مبغوضيته ما عدا الفرد الواحد أو عدم مطلوبيته، لا يمكن تشريعاً بعث الجميع، لأدائه إلى نقض الغرض، أو البعث إلى ما ليس مطلوباً.

وأما الصورة الرابعة فإمكانه وإن كان لا ينكر، إلا أن لازم بعث الجميع بنحو الإطلاق، هو اجتماعهم في إيجاد صرف الوجود، ومع عدم اجتماعهم يكون المتخلف عاصياً لترك الأمر المطلق بلا عذر.

ومما ذكرنا يظهر عدم صحته التكليف بصرف وجود المكلف في بعض الصور، كما إذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضاً، بل لا يبعد عدم الصحته في بعض صور أخرى أيضاً، فلا بد من القول بأن المكلف في الكفائي فرد من المكلفين بشرط لا في بعض الصور، ولا بشرط في الأخرى (١).

أقول: وللمناقشه في كلامه مجال واسع .

أمّا أولاً: فعن كلامه في الصورة الأولى من ما لا يمكن أن يوجد إلا مره واحده كساب النبي صلى الله عليه وآله ، حيث قال بعدم إمكان تعلق التكليف بكل الآحاد لعدم إمكان بعثهم عَرَضاً إلى ما يتكرر.

ف نقول: بأن قتل ساب النبي الذي يعدّ واجباً كفايئاً، يكون مثل وجوب دفن

الميت أو كفنه، وأى فرق بينهما من جهة تحقق وجوب الكفائي خارجاً بوجود واحد غير قابل للتكرار، إلا- بوجود آخر غير مرتبط بالواجب الأول، إذ من المعلوم أنّ دفن الميت واجب بوجود كفائي لا- يتحقق إلا- مرةً واحده. فإذا دفن الميت سقط الوجوب، فلا- يبقى للواجب بعده مصداقاً ومتعلقاً حتى يتعلّق به الوجوب مرةً أخرى، إلا- أن يقوم أحد بنش قبره فيخرجه من الأرض، فإنّ وجوب دفنه يعدّ حينئذٍ مرةً أخرى، واجباً آخرًا غير الأول، وإلاّ فإنّ أصل الدفن أو الكفن ليس إلّا واجباً بوجوده الواحد في الأول، كما هو الحال في القتل الواجب أيضاً حيث إنّ يحصل لمرةً واحده، بحيث لو فرض وجود مثل عيسى النبي عليه السلام وأحيا مقتولاً- المقتول فلا بدّ من وجوب قتله ثانياً من إثبات وجوب آخر لسابّ النبي غيره، نظير وجوب آخر لدفن الميت إذا أخرج من الأرض.

ثمّ إنّ الدفن كما يمكن تحقّقه من فرد واحد بما أنّه مكلف بهذا التكليف، كذلك يمكن تحقّقه من جماعه معاً ومشاركاً، وكلاهما يكون مصداقاً للواجب الكفائي ويكون ممثلاً للأمر، هكذا يكون الأمر في قتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله، حيث يمكن أن يقتله فرد واحد امثالاً للواجب الكفائي، أو يقتله جماعه شراكةً امثالاً للأمر الواجب الكفائي، فكيف نفوّه المحقّق بأنّه لا- يمكن بعث الجميع عَرَضاً إلى ما يتكرّر، لوضوح أنّ البعث لا يحتاج إلى تكرّر القتل، بل يبعثهم جميعاً لإيجاد القتل أفرداً أو إجماعاً، وهما ممكنان بلا إشكال .

وثانياً: عن كلامه في الصورة الثانية والثالثة، بأن يكون الفرد من الطبيعه مبغوضاً أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً، حيث قال: (لا يمكن البعث إلى الجميع لأدائه إلى نقض غرضه) في الثانية، أو (إلى ما ليس بمطلوب) في الثالثة.

فنعقول: إنَّ مصداق الواجب الكفائي في جميع الموارد ليس إلا ما هو الموجود أولاً، سواء كان وجوده بواسطة فرد واحد، أو بعدّه أفراد، وما يوجد بعده من فرد طبيعه لا يمكن عدّه مصداقاً للواجب الكفائي قطعاً في تمام الموارد، سواء كان الفرد الآخر بنفسه مطلوباً مستحباً - كالصلاه على جنازه الرسول صلى الله عليه وآله، حيث كان المسلمون يدخلون ويصلّون عليه واحداً بعد واحد، إن قلنا باستحبابه كذلك ولو كانت الصلاه تتمّ بتلاوه قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» كما ورد في الحديث - أو كان مبعوضاً أو لا مبعوضاً ولا مطلوباً لعدم ارتباط ذلك الفرد بالواجب الكفائي حتّى نجعله ملاكاً لعدم إمكان البعث للجميع، كما لا يخفى.

وثالثاً: كما لا يخلو كلامه في الصورة الرابعه عن المناقشه أيضاً، لوضوح أنّ جعل صرف وجود المكلف متعلّقاً للواجب يوجب إمكان تعلّق التكليف بمكلف واحد وبجميع المكلفين، لصحّه انطباق هذا العنوان عليهما معاً، وليس لازمه صدق التخلف والعصيان لمن لا يطيع مع وجود من يكفى الواجب في الخارج، لعدم صدق ترك أمر المطلق، لأنّ الأمر لا يكون منوطاً بحال الجميع حتّى يصدق التخلف والعصيان، بل متعلّق بصرف الوجود، فهو صادق لمن يمثله ولو فرداً واحداً أو بغيره من الأفراد الذي يقومون بإتيانه في عرض ما يأتي به الآخرون، فيكون المجموع المركّب من عمل الجميع هو الواجب، لأنّه محصّل للغرض الواحد، وإن كان إتيانه في طول الفرد الأوّل لما عدّ ذلك مصداقاً للواجب، بل يكون تابعاً لدلاله دليله من كونه مبعوضاً أو محبوباً أو ليس بشيء منهما.

وبعبارة أخرى: أخذ موضوع التكليف (صرف وجود المكلفين لتحصيل

الغرض الواحد) ليس حاله إلا كحال أخذ عنوان أحد المكلفين، فكما ينطبق هذا الفرد على واحد منهم وعلى الجميع، كذلك يكون في مثل صرف الوجود، وإن كان الأولى التعبير بأحدهم بدلاً من التعبير بصرف الوجود، لأنه تعبير عقلائي وليس بعرفي، بخلاف التعبير بأحدهم حيث أنه عامي عرفي، بل قد يستعمله العرف في أوامرهم المتعارفه كما لا يخفى على من راجع العرف والوجدان.

وبالجملة: فظهر حينئذٍ أنّ الامتثال والعصيان يدوران مدار تحقّق الواجب وتركه، فإن أتى بالواجب سواء كان بمكلف واحد أو بالجميع يصير الامتثال والثواب لمن تلبس به، وسقط التكليف عن الآخرين، وإن ترك الواجب بترك جميعهم كانوا يستحقّون العذاب والعقوبة لقدرتهم على الإتيان والامتثال وتركهم عن اختيار فيعاقبون به، وهو المطلوب.

ولعلّه لما ذكرنا - من عدم إمكان فرض وجود الواجب الكفائي، إلا مع فرض وجود غرض واحد مترتب على الجميع، أو على الفرد الصادر منه بالتكليف، لا أن يكون الغرض متعدداً بتعدّد المكلفين، بحيث كان ترتّب الغرض في كلّ واحد على فعله متوقفاً على عدم وجود غرض آخر مترتب عليه، لأجل وجود المضارّه بين الأغراض، إمّا في مرحله الوجود والتحقق، وإمّا في مرحله أصل الاتّصاف بالغرض والمصلحه - نصّ المحقّق العراقي في تقريراته بأنّ تلك الفروض ليس إلا مجرّد فرض لا تحقّق له في الواجب الكفائي، واعترف بذلك بالصراحه بقوله: (ولكن الذي يسهّل الخطب هو أنّ ما ذكرناه من الفروض الأخر في الواجب الكفائي، مجرّد فرض وبيان إمكان جريان فروض الواجب التخييري في الكفائي أيضاً، وإلا فما هو الواقع في الواجبات الكفائيّه طرّاً إنّما هو خصوص

الفرض الأوّل) (١) حيث يقصد بذلك كون الغرض وحدائياً مترتباً على الفرد أو الجميع كما قلناه، بل الأولى أن يُقال بعدم إمكان تصوير الواجب الكفائي إلا بما ذكرنا في مرحله الأغراض، لأنّ الأغراض عبارة عن المصالح الواقعيّة الخارجيّة، فلا معنى لجعلها حين خروجه عن الغرضيّة بتحقيق آخر بعدما كان غرضاً وملاكاً، فالأحرى ترك البحث عنه.

وبالجملة: فلا- فرق فيما ذكرنا في الواجب الكفائي من كون أحد المكلفين موضوعاً للتكليف في الواقع، بين أن يكون لسان الدليل في مقام الإثبات متوجّهاً إلى جميع المكلفين - كما في مثل أمر المولى بوجوب الصلاة على الميت ودفنه - أو كان لسان الدليل متوجّهاً إلى أحدهم من غير تعيين - كما إذا قال: (فليفعل هذا أحدكم) - أو كان لسان الدليل مردّداً في الإيجاب مع توجّه الخطاب إلى الأفراد بالخصوص، كما إذا قال: (افعل أنت يا زيد أو أنت يا عمرو أو أنت يا خالد) ونظائرها، ففي جميع ذلك يكون في الواجب الكفائي هو الذي ذكرنا في الواقع، وإن كان على لسان الدليل متفاوتاً.

تتميم: إذا عرفت الفرق بين الواجب العيني والكفائي، وكان التكليف في الأوّل متوجّهاً لكلّ أحد مستقلاً بامتنال على حده وعصيان مستقلّ له، بخلاف التكليف في الثاني حيث يكون التكليف متوجّهاً إلى واحد من المكلفين القابل للانطباق على الفرد أو الأفراد، ففي كثير من الموارد يكون الحكم فيها معلوماً بأنّه من أيّ قسم منهما كان .

ولكن يمكن أن يشتبه الأمر في بعض الموارد وذلك فيما لو جهل أنّ الوجوب فيه عيني أو كفائي، فلا بأس بذكره وبيان ما قيل فيه، أو يمكن أن نقول نحن فيه، وهو مثل ما لو أمر المولى لجماعه برفع حجر ثقيل مشتركاً، بحيث لا يمكن رفعه إلا بتعاونهم جميعاً، فيأتي البحث عن أنه هل الوجوب لكل واحد منهم متّصف بوصف العيني أو الكفائي من الإطلاق أو التقييد.

أقول: والذي يظهر من بعض كصاحب «عنايه الأصول» ما لا يمكن المساعدة عليه، حيث قال: (وأما إذا أمر الجميع بفعل واحد بنحو الشرکه فيه، بحيث لا- يتمكّن منه بعضهم دون بعض إلا- المجموع من حيث المجموع، كما إذا أمرهم برفع حجر ثقيل لا يتمكّن من رفعه إلا الكلّ إذا اجتمعوا، فهل هو واجب كفائي أو واجب عيني مشروط بمساعدة البقيّة، أو واجب عيني مطلق غير مشروط بمساعدة البقيّة).

ربما يشكل الأمر على جميع التقادير، فإنه إن كان واجباً كفائياً بحيث يسقط التكليف بفعل البعض، فالبعض لا يكاد يتمكّن من امتثاله وحده كى يسقط التكليف بفعله، وإن كان عيتياً مشروطاً بمساعدة البقيّة، فيلزمه أن لا يعاقبوا أصلاً فيما إذا لم يأتوا به جميعاً، لعدم فعلية شرط التكليف في حقّ واحد منهم، مع أنّهم يستحقّون العقاب جميعاً، وإن كان عيتياً مطلقاً فيلزمه وجوب الامتثال لكل واحد منهم وإن لم يساعده الباقيون، ولو بإعمال قوّته مهما أمكن، مع أنّ ذلك لغوٌ جدّاً بعد فرض عدم تمكّنه وحده من رفع الحجر الثقيل إلا باجتماع الكلّ.

والحقّ في دفع الإشكال أن يُقال: إنه واجب عيني مطلق في لسان الدليل مشروط عقلاً بمساعدة البقيّة، نظراً إلى عدم حصول الامتثال بفعل أحدهم إن لم



يساعده الباؤون، فإن أتوا به جميعاً يستحقون الثواب جميعاً، وإن لم يأت به أحد منهم، فالتكليف وإن كان ساقطاً عن الجميع، لعدم فعلية الشرط العقلي في حق أحد منهم، ولكنهم يستحقون العقاب جميعاً لتفويتهم الملاك بسوء الاختيار، إذ المفروض أن التكليف لم يكن مشروطاً شرعاً كي إذا انتفى الشرط الشرعي بما ينتفى الملاك قطعاً، بل كان مشروطاً عقلاً، فإذا انتفى الشرط العقلي لم ينتف الملاك قطعاً، انتهى كلامه (١).

وجه عدم المساعده، أولاً: أنه يرد عليه بما ذكره في وجه عدم كونه واجباً كفايئاً، بأن البعض وحده لا يكاد يتمكّن من امتثاله وحده كي يسقط التكليف بفعله، بأنه ليس ذلك شرطاً في الواجب الكفايئ، لوضوح أنّ دفن الميت وتجهيزه، أو بعض الصنایع والحرف الذي كان واجباً كفايئاً، ربما لا يمكن تحقّقه بدون مشاركة آخرين ومساعدتهم في إيجاده، ممّا يقتضى أن لا يكون واجباً كفايئاً، مع أنّ الأمر ليس كذلك، وهكذا مثل تعلّم الفقه والفقاهه، حيث لا يمكن إلاّ بمساعده الأستاذ والمعلّم، فمع ذلك يكون كلاً من التعليم والتعلّم واجباً كفايئاً، فلو قلنا بأنّ الوجوب هنا كان كفايئاً، فإنّه لا يكون مثل ذلك مانعاً عنه كما لا يخفى.

وثانياً: حتّى لو سلّمنا ذلك، قلنا بجريان مثل هذا الإشكال فيما اختاره من الواجب العيني المطلق لكلّ أحد، مشروطاً مستقلاًّ بمساعده الباين أيضاً، لأنّه كيف يمكن إيجابه عليه مع عدم قدره شخص واحد على امتثاله، مع أنّ الوجوب المتعلّق بالمكلّف لا بدّ أن يكون متعلّقاً بشيء مقدوراً له وتحت اختياره، ومعلوم

أن عمل الغير لا يكون بيده، فلا معنى لتكليفه بما لا يكون في قدرته وتحت يده.

وأخيراً: ثم على مختاره قدس سره قد بين صورتين من المسألة، وهما: صورته توافق الجميع بالإتيان فيثبون عليه، وصورته تركهم جميعاً فيعاقبون، حيث تصح هذا التقريب أيضاً لفرض كونه واجباً كفاثياً عليهم كما عرفت، لكنه لم يتعرض لذكر صورته ثالثة فيها، وهو ما لو لم يأت بواحد منهم أو الاثنين، بخلاف الآخرين، فحينئذٍ بمن يتعلق الثواب والعقاب؟ أو لا يكون بشيء منهما مترتباً لعدم وجود التكليف حينئذٍ لعدم تحقق القدره لواحد منهم عليه، مع عدم مساعدتهم جميعاً معاً، فلا وجه لبقاء الوجوب حينئذٍ حتى لمن كان حاضراً للامتنال لعدم تحقق شرطه وهو القدره، فلا عقاب في تركه بعدم وجوبه، كما لا ثواب لهم لعدم تحقق الامتنال لهم حينئذٍ. فكيف يكون حال مثل هذا الواجب؟ ولا يخفى أن الالتزام بانتفاء كل من العقاب والثواب مما لا يقبله العقل السليم، فكيف التوفيق في الاستخلاص عن هذا الإشكال؟

والتحقيق أن يقال: بأن المثال المذكور - وهو الأمر بالجماعه برفع الحجر الثقيل بالمشاركه - يمكن تصويره على ضربين :

تارة: يكون الخطاب إلى كل المكلفين، أو الجماعه القادره على دفعه.

وأخرى: يكون الخطاب متوجهاً إلى جماعه محدوده كعشره، بحيث أن مقصود المولى من توجيه التكليف إليهم، لأجل حصول رفع الحجر بتلك العشره بالخصوص لا مطلق الحجر ولو بمشاركه جماعه أخرى كما كان المفروض في الأول كذلك .

فإن كان القسم الأول مراداً، فلا إشكال في كون الوجوب في مثل هذه

الأُمور كفايًّا، لوضوح أنّ أكثر الواجبات الكفائيّة تكون هكذا، أى لا تتحقّق بفرد واحد من المكلفين، بل لا بدّ من مساعده جماعه فى امتثاله كما فى أغلب الصنائع والحرف بل فى تجهيز الجنائز وأمثال ذلك .

ومن الواضح أنّ جميع هذه الأُمور لو لم تقع المساعده من بعض لبعض لما أمكن الامتثال فيها، ولكن ذلك لا يضرّ بالمقصود، لوضوح أنّ الملا-ك فى تحقّق الامتثال والعصيان هو حصول الغرض وعدمه، فلو حصل الغرض فقد امتثل من يكفله ويساعده ويستحقّ عليه الثواب، ولو ترك الواجب استحقّ العقوبه كلّ من استند الترك إليه من المكلفين، سواء كان المستند إليه فرداً واحداً أو أفراداً عديده، نظير الواجب الكفائى الذى يمكن إتيانه منفرداً من دون مساعده آخرين، فهذه الصوره واضحه ولا تكون داخله تحت ما قاله الخصم، كما لا يخفى.

وأما إن كان القسم الثانى مراداً، فهو الذى ينبغى أن يبحث فيه، والظاهر أنّه لا- يكون داخلًا فى الواجب الكفائى، لا لما ذكره المحقّق المزبور من عدم إمكان الامتثال من دون مساعده، بل من جهه أنّ التكليف على الفرض شخصى متوجّه إلى جماعه معيّنه بأشخاصها، بحيث لو قام به غيرهم لما سقط الواجب عن ذمتهم، لعدم حصول ما هو غرضه، لأنّ المفروض كون الغرض هو رفع الحجر المتحقّق عن تلك الجماعه لا مطلقاً.

فحينئذٍ يمكن أن يُقال: بأنّ الواجب حينئذٍ عيني مطلق، غايه الأمر يكون الواجب لكلّ أحد هو إعداده نفسه لذلك، وإعمال ما هو وظيفته فى تحقّق الغرض. وهذا المتعلّق يكون تحت اختياره من حيث الفعل والترك، بمعنى قدرته وتمكّنه على الرفع، فيكون حينئذٍ ممتثلاً ومستحقاً للثواب لو أصاب الواقع من جهه

اجتماع سائر القوى، وحصول رفع الحجر بهم، فيكون على هذا جميعهم ممثلين ومستحقين للثواب.

كما أنه لو ترك هذا الإعداد من نفسه وتبعه الآخرون على ذلك، كان الترك مستنداً إليهم جميعاً فيستحقون العقوبة لكونهم قادرين على الإعداد إلا أنهم تركوا ذلك.

وأما لو كان بعضهم قد أعد نفسه للرفع دون الآخرين، فحينئذٍ وإن لم يحصل الغرض بمجرد استعداده وهو الرفع المطلوب، لكنّه لا يستحقّ إلاّ- ثواب الانقياد لا- ثواب الإصاحبه لو قلنا بالثواب في الانقياد، لأنّ تهيؤ لوحده على الفرض لم ينتهي إلى حصول الغرض، لوجود مانع في البين وهو استنكاف الآخرين.

وأما المتخلفون والمستنكفون فيستحقّون العذاب، لصحّحه استناد ترك الرفع إلى امتناعهم، وهو كافٍ في صحّحه العقوبة، بلا فرق بين كون المتخلف واحداً أو متعدداً، مع أنّك قد عرفت أنّ نفس ترك التهيؤ الذي كان واجباً يوجب العقوبة، إن قلنا كونه بنفسه واجباً، ولو لم يترتب عليه رفع الحجر الواجب لوجود المانع عنه، فعلى ما ذكرنا لا- يحتاج وجوب التهيؤ لكلّ واحد إلى جعل مساعده الآخرين شرطاً عقلياً في وجوبه، لأنّ هذا شرط لو قلنا بوجوبه من جهة حصول الرفع خارجاً، وهكذا تصبح المسأله مثمره ثمره مفيده وهي أنّ الواجب حينئذٍ يعدّ واجباً عيبياً مطلقاً من دون اشتراط عقلي ولا شرعي، مع ما عرفت من إمكان صدق الواجب الكفائي على بعض صورها، كما هو الغالب، من جهة كون المطلوب الرفع مطلقاً لا من جماعه خاصّه كما فرضناه ثانياً، والله العالم بحقائق الأمور .

تكملة مفيده

إذا عرفت حال تعريف الواجب العيني، وأنّه تكليف لكلّ واحد من

المكلفين من دون أن يكون فعل الغير دخيلاً في حقه، بخلاف الكفائي حيث يكون واجباً على صرف الوجود من المكلفين، بحيث لو أتى به غيره لسقط عن الجميع، فحينئذ لو علم حال واجب بأنه في أي قسم كان منهما فهو المأخوذ، وإن لم يعلم حال واجب بأنه عيني أو كفائي، فقد ناقش الأصحاب في الواجب حينئذ؟

فعن صاحب «الكفايه» في مباحث الأوامر: أن مقتضى الإطلاق هو حمله على غير الكفائي، بتقريب أن يقال إن كل واحد من المكلفين مكلف في العيني سواءً أوجد طبيعه غيره أم لا، بخلاف الكفائي حيث إن كل واحد منهم مكلف بإيجادها إذا لم يوجد غيرها، فهذا قيد إضافي، فالأصل عدمه.

لكن العلامة البروجردى قدس سره علّق عليه في «نهاية الأصول»، بقوله :

(أقول: وقد ظهر ممّا حقّقناه في الواجب الكفائي أنّ الأمر بالعكس، بمعنى أنّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على الكفائي، وذلك لما عرفت من أنّ الفرق بين العيني والكفائي هو أنّ المطلوب والمطلق للتكليف في الواجب الكفائي، هو نفس الطبيعه المطلقه الغير المتقيده بصدورها عمّن كلف بها، بخلاف الواجب العيني، فإنّ المكلف به فيه عبارته عن الطبيعه المقيده بصدورها عن خصوص من كلف بها، وحينئذ فمقتضى إطلاق المتعلّق حمل الوجوب على الكفايه لاحتياج العينيّه إلى قيد زائد.

نعم، لا ننكر أنّ ظهور الأمر المتوجّه إلى المكلف يقتضى مطلوبه صدور الفعل عن نفسه.

وبعبارة أخرى: نحن نسلّم ظهور الأمر في العينيّه، ولكن لا من جهة الإطلاق، فإنّ مقتضى الإطلاق الحمل على الكفائيّه، بل من جهة أنّ المتبادر من

الأمر المتوجّه إلى المكلف أنّ المطلوب هو صدور الفعل عن نفسه، انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً: سبق وأن تحدّثنا عن هذا الأمر بالتفصيل، وقلنا هناك بأنّ المراد من الإطلاق هل الإطلاق المربوط بالصيغه من الهيئه أو المادّه أو الإطلاق المقامى المستفاد من مقدّمات الحكمه، أو أنّ المقصود هو الإطلاق من جهه أصل البعث والإغراء بأى وسيله كانت، سواء بالصيغه واللفظ أو الإشاره والكتابه ونظائرها، وقلنا إنّ نفس البعث عند العقلاء يقتضى كون الأمر عينيّاً لا كفايّاً، لا أن يكون إطلاق المادّه مقتضيه لذلك، حتّى يقال فى قبال صاحب «الكفايه» بكون الإطلاق يقتضى الكفايّه لا العينيّه. فإذا فرض كون الأمر بنفسه يقتضى العينيّه، فلا- أثر حينئذٍ لإطلاق المتعلّق من جعل الوجوب كفايّاً، لوضوح أنّ مقتضى الأمر والبعث كان مقدّمًا على مقتضى المتعلّق لو سلّمنا إطلاقه.

وثانياً: لنا أن ننكر أصل التقييد فى الواجب الكفاي، بأن نلتزم بعدم كون وجوب الواجب الكفاي لكلّ أحد مشروطاً بعدم إتيان الآخرين، بل نعتبر الواجب من حيث طبعه مطلقاً، أى كان واجباً على صرف الوجوب، غايه الأمر كان إتيان فردٍ موجباً لسقوط الغرض، فيسقط الواجب حينئذٍ، وهذا أمرٌ طبيعي لا أن يكون عدم إتيان الآخر أخذ شرطاً فيه.

فعلى هذا، إذا كان الواجب الكفاي مطلقاً من حيث الوجوب، والواجب العيني واجباً مطلقاً على ما فرضه صاحب «الكفايه» - لا بحسب دعوى المحقّق

البروجردى - فيلزم أن لا يكون حال وجود الشكّ بينهما لنا قييداً في أحدهما حتّى يحمل الآخر المطلق عليه، فيلزم حينئذٍ الرجوع إلى الأصول العمليّة، وهى قاعده الاشتغال لا أصاله عدم التكليف، لأنّ تعلق الوجوب عينياً أو كفايئاً به ثابت، فبعد إتيان الآخر يشكّ في سقوط الواجب عنه، فالشغل التعيّن يقتضى الفراغ اليقيني، فيجب عليه عيناً، لولا- وجود الظهور العقلائي والإطلاق المقامى فى الأمر المتوجّه إلى الشخص فى كون البعث متوجّهاً إليه عيناً، فبذلك يصحّ الاحتجاج عليه كما عرفت حجّيته كما بالنسبه إلى قبول العلامه البروجردى أيضاً .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرناه أنّ الحقّ مع صاحب الكفايه، لا من الدليل الذى ذكره، بل لما ذكرناه من أنّ مقتضى الأمر والبعث عند العقلاء هى العينيّه، فليتأمل.

## فى الواجب الموقّت وغير الموقّت

### فصل

#### فى الواجب الموقّت وغير الموقّت

اعلم أنّ الإنسان حيث كان زمانياً - أى يعيش خلال الزمان - فلا بدّ من أن يكون أفعاله أيضاً زمانياً، ومن جملة أفعاله أوامره ونواهيه، فكما أنّ نفس الأمر زمانى يحتاج إلى زمان، هكذا ما يتعلّق به الأمر لابدّ من أن يكون واقعاً فى الزمان عقلاً، وهذا الوقوع تكوينى وطبيعى ولا تناله يد الجعل والتشريع. غاية الأمر حيث أنّ الأمر والنهى تابعان للغرض، وهو ينقسم:

تارة: ما يكون عبارته عن وجود المصلحه الملزمه أو غير الملزمه فى مقام الحصول.

وأخرى: ما يكون عبارته عن ترك هذه المصلحه الملزمه وغير الملزمه الذى قصد تركها ويسمى هذا الترك بالغرض لا نفس وجود المفسده.

فعلى هذا، قد لا يكون الغرض حاصلًا ومحضًا لأنفس الطبيعة المطلقة المتعلّقه من دون مدخلية الزمان فيها أصلًا، بحيث لو أمكن جدلاً تفكيكه عن الزمان لكان المطلوب نفس الطبيعة، نظير ما لو قال الأب لولده: (ادفع للفقير درهماً) فإنّ المطلوب فيه ليس إلّا نفس الإعطاء، لا إعطائه فى زمان كذا دون كذا، فيسمّى هذا بواجب مطلق أو غير موقّت، فإنّ الإطلاق هنا كان بالنسبه إلى الزمان لا بالنسبه إلى خصوصيته أخرى غيره كما لا يخفى.

وآخر ما لا يكون كذلك، أى كانت الطبيعة مطلوبه بوقوعها فى زمان خاصّ



بحيث لولا ذلك لما كانت مطلوبه، ولما حصل الغرض المطلوب، فيسمى هذا الواجب بالموقت.

ثم الموقت ينقسم إلى قسمين؛ لأنه :

تارة: يكون الزمان المحدد له مقداره هو مقدار نفس الواجب والفعل، بحيث كان أول الفعل مقروناً بأول الوقت وآخره بآخره. فيسمى هذا الواجب بالمضيق، نظير الصوم فإن أمر المولى عباده بوجوب الصوم من الفجر إلى المغرب يعنى وجوبه فى هذه الفترة، بحيث لو مضى جزء من الوقت ولم ينو الصوم متعمداً لبطل. وهذا القسم من الواجب موجود بلا إشكال، وأحسن دليل لإمكانه وقوعه خارجاً من الشرع والعرف.

نعم، قد أورد عليه كما عن بعض قدماء الأصوليين دون المتأخرين منهم بما لا يخلو عن وهن، وهو أنه كيف يمكن تصويره بما لا يلزم أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، لأنه من الواضح أن الانبعاث لا يمكن تحققه إلا بعد تحقق البعث، فإن كان زمان البعث واقعاً فى أول زمان الفجر، لزم أن يكون الانبعاث إلى الصوم بعد مضى مقدار من الزمان الذى وقع فيه البعث، فيلزم أن يكون الصوم أقل من الفجر إلى المغرب بجزء من الزمان، وهو باطل.

وإن كان زمان البعث واقعاً فيما قبل الفجر، لزم أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، لأن زمان الواجب لا يحصل إلا بعد الفجر من أوله، مع أن زمان الوجوب كان قبله.

وفيه أولاً: إن وصف الواجب من حيث اتصاف الزمان والوجود مأخوذ عن وجود الوجوب وزمانه سعةً وضيقاً، فلا بد أن يكونا متساويين من دون تفاوت

بينهما كما لا يخفى.

وثانياً: يلزم تقدّم المشروط على الشرط، لأنّ الصوم لا يجب قبل الفجر، مع أنّه قد وجب قبله، وهو محال.

وقد أُجيب عنه أولاً: بأنّ هذا الإشكال يلزم على القول باستحاله الواجب المعلق. وأمّا إن قلنا بإمكانه كما هو المختار، فلا بأس أن يكون الوجوب قبل زمان الواجب، وإن لزم منه وسعه زمانه على زمان الواجب، ولذلك لم يتوهم أحد من عدم إمكان تصوّر الواجب المضيّق على القول بتحقيق الواجب المعلق .

وثانياً: إنّ تقدّم البعث على الانبعاث لا يكون بالزمان، بل يكون بالرتبه. فلو التزمنا بأنّ زمان البعث عبارته عن نفس زمان الانبعاث من أوّل الفجر إلى المغرب كان صحيحاً، أمّا لو قلنا باستحاله الواجب المعلق فهو ممنوع، إذ ليس بمحال لعدم احتياجهما لتعدّد الزمان أصلاً كما لا يخفى، مع أنّ التعبير بكون زمان البعث مقدّماً أو رتبته متقدّمه على الانبعاث وزمانه - كما وقع في كلام بعض مثل صاحب «المحاضرات» (١) وصاحب «تهذيب الأصول» (٢) - لا يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ البعث يعدّ من أفعال الموالى والانبعاث للبعد، فلا إشكال في تقدّمه عليه زماناً لا رتباً.

فلا بدّ أن يكون المراد منه هو الوجوب بالنسبه إلى الواجب، فيصحّ أن يُقال: بأنّ الوجوب متقدّم رتباً على الواجب، مع أنّك قد عرفت إمكان تقدّمه الزماني عليه بلا لزوم محذور.

١- المحاضرات: ٤ / ٦٢ .

٢- تهذيب الأصول: ١ / ٢٩٢ .

وثالثاً: إنّ مركز الوجوب في الأوامر الكليّة والقانونيّة ليس هو الشيء الخارجى الواجب، حتّى يقال بلزوم تقدّم الوجوب زماناً على الواجب في الواجب المشروط، بل يكون مركزه الطبيعه الكليّه للصوم الذى يكون واجباً مقيداً بخصوص الوقت، فحينئذٍ إذا دخل الوقت أصبحت الطبيعه الكليّه منطبقه على الواجب الذى هو فردها، والانطباق لا يحتاج إلى تقدّم زمانى أصلاً، وهو واضح لما قد عرفت في محله بأنّ صدق الكلى مع أفراده يكون بالعيته، سواءً كان طبيعياً أو غير طبيعى، ولا ينفك عن أفراده في زمان أصلاً، بل يكون محالاً، فإشكال التقدّم غير وارد جداً .

وأخرى: ما كان الزمان المحدّد له أوسع من الواجب والفعل، بحيث لا يمكن جعل أوله في أوله وآخره في آخره، أو لا يلزم وإن فرض إمكانه كذلك خارجاً، كما في الصلاه اليوميّه وصلاتى الكسوف والخسوف وغيرهما، ووقوعه دليل على إمكانه.

ولا يصغى إلى ما اعترض عليه من المتقدّمين، بأنّ تصوير الواجب الموسّع يستلزم القول بجواز ترك الواجب، لأنّ في كلّ جزء من الوقت إذا فرض أنّه يجوز تركه، فهكذا يكون إلى آخر الوقت، فيستلزم جواز تركه، وهو فاسد قطعاً لأنّه لا يناسب مع كونه واجباً.

وفيه: ما لا يخفى، بأنّ الواجب ليس عبارته عمّا هو يقع في كلّ جزء جزء من الوقت، حتّى يقال بلزوم جواز ترك الواجب لو لم يكن واجباً فيه، بل الواجب عبارته عن الطبيعه الواقعه بين الحدّين من المبدأ والمنتهى، أى الصلاه الكليّه هى الواجبه ومنطبقه على أفرادها العرضيّة، من إمكان إيقاعها في زمان واحد في

أمكنه متعدده على سبيل البدليه، وعلى أفرادها الطوليّه وهى الواقعه فى طول الزمان من المبدء إلى المنتهى، فكأنّه يصحّ إتيانها فى كلّ وقت من الأوقات على سبيل البدليه بين الحدّين، وكان اختيار كلّ فرد من العرض والطول بيد المكلف ولا تعيّن له من الشارع، فجواز تركه فى كلّ جزء من الوقت ليس مطلقاً حتّى يستلزم ترك الواجب، بل جواز تركه يكون إلى بدلٍ، نظير ترك كلّ واحد من الواجب التخييري بخصوصه إلى بدل لا- مطلقاً، فكما أنّ التخيير فى الواجب التخييري لا ينافى الوجوب مع جواز ترك كلّ فرد بخصوصه بإتيان الآخر، فهكذا يكون التخيير هنا بين الأفراد العرضيه والطوليّه كما لا يخفى .

وعلى ما ذكرنا يتفرّع أمران:

أحدهما: أنّ الواجب الموسّع حيث كان الواجب عبارته عن الجامع بين الحدّين لا- كلّ واحد واحد من قطع الزمان، فالواجب الموسّع لا يتبدّل عن هذا الوصف بصيروره الوقت مضيّقاً لعدم إمكان انقلاب الشئ على ما هو عليه.

فكما أنّ امتثاله فى أول الوقت يكون امتثالاً لذلك الواجب الجامع بين الحدّين، هكذا يكون الامتثال فى آخر الوقت أيضاً، حيث يعدّ امتثالاً لذلك الواجب الموسّع، لا أن يصبح الموسّع مضيّقاً.

نعم، عدم جواز تركه فى آخر الوقت ليس من جهه تبدّل عنوانه، بل كان من جهه أنّ تركه فى ذلك الوقت مستلزم لترك أصل الواجب، وهو غير جائز، لعدم وجود بدل له حينئذٍ، فذلك لا يدلّ على تحقّق التبدّل كما زعمه كثير من الأعلام بحسب ما يترأى من كلماتهم فى كتبهم.

ثانيهما: بأنّ الواجب الموسّع الذى كان هو الجامع، فهل يكون تخييره بين

أفراده - سواء كان عرضياً أو طولياً - تخيراً شرعياً أو عقلياً ؟

فذهب إلى الأوّل المحقّق العراقي صاحب «نهاية الأفكار»، وصاحب «عنايه الأصول» تبعاً للعلامه. وقد فضّل الحكيم قدس سره في حقائقه (١) بين ما لو كان ملاك الامتياز بين التخييرين هو تعدّد الغرض ووحده، حيث يكون التعدّد دليلاً على كونه عقلياً، ووحده دليلاً على كونه شرعياً، فحينئذ يكون تعين كلّ واحد من الشرعي والعقلي تابعاً لوحده الغرض وتعدّده. وبين أن يكون المايز هو كون التخيير الشرعي ما وقع في لسان الشرع بيان الوجوب لكلّ فرد، والعقلي ما لا يكون كذلك، فيكون المقام من الثاني، لأنّ الشارع لم يبيّن لخصوص قطع الزمان، بل ذكره على النحو الكلي بين الحدّين ولذلك لا يعدّ كونه تخيراً شرعياً.

خلافاً لجماعه أخرى كالمحقّق النائيني والمحقّق الإصفهاني في «نهاية الدرايه»، والجنوردي في «منتهى الأصول»، وصاحب «الكفايه» والبروجردى والخوئي والخميني بكونه عقلياً، وهو الأقوى عندنا، لما قد عرفت من أنّ متعلّق الأمر ليس إلاّ الطبعه الواقعه بين الحدّين، وانطباق الكلي على أفراده - سواء كان عمومه شمولياً أو بدلياً - يكون عقلياً لا شرعياً، وصورته شرعياً منوطه بتصريح الشارع في بيان كلّ واحد من الأفراد بلسان الوجوب، نظير الواجب التخييري في خصال الكفّارات، حيث يجعل وجوبه على سبيل الترييد على كلّ واحد من الطعام والصيام والعتق، لأنّها إذا جعل وجوبه على الكلي القابل للانطباق على كلّ فرد، ولو أطلق عليه شرعياً أحياناً يكون مسامحياً كما لا يخفى.

وأما مسأله تعدد الغرض ووحده فهى غير مرتبطه بذلك، لإمكان أن يكون الغرض واحداً مع كون التخيير عقلياً، كما هو المفروض فى المقام، كما يمكن تصوير التخيير شرعياً مع كون الغرض لكل واحد من أفراده متعدداً لا أن يكون بغرض واحد. وكيف كان، لا يكون الملاك فى صدق أحد العنوانين منوطاً بالغرض أصلاً، بل الملاك ليس إلا ما عرفت من أن على الشارع بيانه وعدمه.

أقول: وأما تصوير كون الزمان أضيّق من الفعل الواجب، فغير ممكن، لأنه يستلزم التكليف بالمحال، لعدم إمكان الامتثال للفعل فى ذلك الوقت المضيق منه.

نعم، قد يكون الزمان وقفاً لبعضه واعتبره الشارع بمنزله درك جميعه فى الوقت، وهو مثل ما ورد فى الشرع من أن مَنْ أدرك ركعه من الوقت فى الفريضة كَمَنْ أدرك تمامها وجميعها، بناءً على عدم كون الخارج وقتاً لباقي الأجزاء، كما هو الظاهر، فإنّ التنزيل وقع بالنسبه إلى بقيه الأجزاء والركعات، فىكون هذا إلحاقاً بالموقت المضيق، وهو أمرٌ ممكن ولا كلام فيه.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا انقسام الواجب إلى ثلاثة تقسيمات:

إمّا مطلق أو موقت، والموقت إمّا مضيق أو موسّع.

وتوهم كون الموقت قسماً واحداً، والمطلق قسمين كما توهمه بعض.

ليس على ما ينبغى، لأنّ ما يقع فى زمان معين أيضاً ينقسم بقسمين من كونه معيناً بما كان مبدأ الواجب بمبدئه ومنتهاه بمنتهاه، أو ما لا يكون كذلك، بل يكون معيناً بالحدّين.

وأما فرض كون مطلق الزمان دخيلاً فيه، فإنّه لا معنى له إلا كونه واقعاً فى

الزمان، وإلا لو كان غير ذلك فلا بدّ في التقييد بالزمان بتصوّر أحدٍ من الوجهين، لعدم إمكان تصوّر ثالث غيرهما، لأنّ خروج العمل عن الزمان في الزمانيات غير معقول، فلا معنى للإطلاق إلاّ كون الزمان ظرفاً له لا دخيلاً، نظير ما مثّلناه من أمر الوالد ولده بإعطاء المال للفقير.

وعليه فما وقع في «تهذيب الأصول» (١) من جعل الموقّت قسماً واحداً لا يخلو عن تأمل.

تنبيه :

لا يذهب عليك أنّه وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ القضاء هل هو تابع للأداء، أم أنّ وجوبه بفرض جديد؟

ومنشأ الاختلاف من ناحيه أنّ الدليل الذي يدلّ على وجوب الموقّت، هل يدلّ على وجوبه بعد الوقت أم لا؟ وهذا أمرٌ يقتضى البحث عنه في المقام، واستعراض الأدلّة الدالّة على أحدهما.

فنقول ومن الله الاستعانة: إنّ الكلام في ذلك يقع في مقامين:

تارة: في مقام الثبوت والواقع.

وأخرى: في مقام الإثبات والدلالة.

فأمّا الأوّل: فإنّ الزمان المعين :

تارة: يكون دخيلاً في أصل المطلوب، بحيث لولا الزمان لما كان الشىء مطلوباً أصلاً، بل وتفوت المصلحه بفوت الوقت، ويعتبر عن هذا القسم بوحده المطلوب.

وأخرى: ما لا يكون الزمان دخیلاً إلا في تمامیه مراتب المصلحه وكمالها الملتزمه، بحيث لولا ذلك الزمان لما كانت المصلحه منتفیه، بل أصل المطلوب باقٍ، بل وتمام کمال مراتبها قد انتفیت بفوت الوقت.

فعلى الفرض الأول لا وجه للقول بوجود الفعل في خارج الوقت، لعدم وجود مصلحه حينئذٍ، ولو فرض وجود دليل يدل على وجوبه لا بد وأن يكون كاشفاً عن أن يكون هو القسم الثاني، أو إن علم كونه على النحو الأول، فلا محيص إلا أن يجعله من باب الجبران والتدارك، نظير وجوب بعض الكفارات المترتبة على ترك بعض الواجبات خطأً، بلا فرق بين أن أوجب مثل ما كان واجباً في الوقت، وبين أن يكون من غيره.

وأما على الفرض الثاني فالمصلحه الباقیه عن فوت الواجب في الوقت تكون على ضربين:

تارة: تكون المصلحه الباقیه بمقدار ما يوجب العمل في خارج الوقت فيجب.

وأخرى: ما لا يكون بهذا المقدار، بل كانت بما يوجب الاستحباب لا الوجوب، والمقصود هنا هو ما يوجب الإلزام في خارج الوقت كما لا يخفى. هذا كله في مقام الثبوت والواقع.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو أن التوقيت الثابت بواسطه الدليل:

تارة: يكون بدليل متصل، كقوله: (اغتسل للجمعه).

وأخرى: بدليل منفصل، كقوله: (صلِّ وصلِّ في الوقت)، و(اغتسل، و(اغتسل في الجمعه).



ففى القسم الأول لا إشكال فى أنه لا يقتضى الوجوب فى خارج الوقت، بل لا يمكن دعوى لذلك، لوضوح أن الأمر بأى صورته وقع لا- يدعوه صاحبه إلا إلى ما هو متعلقه، فإذا كان متعلقه أمراً مؤقتاً ومقتيداً بالوقت، فلا يعقل دعوه صاحبه إلى المطلق العارى عن القيد، كما لا يمكن دعوته إلى موضوع آخر، ولا مقتيد آخر واستحاله ذلك واضح لا خفاء فيه، فإذا لم يكن ذلك الدليل دالاً- على إثبات حكم ولا على نفيه، فلا محيص فى إثبات حكم خارج الوقت إلا من ملاحظه وجود دليل آخر يدل على حكم فيه فيؤخذ ويتبع، وإلا- يكون المرجع فيه إلى الأصل العملى، وهو هنا ليس إلا- البراءة عن التكليف، وهذا ممّا لا بحث فيه ولا كلام.

أمّا القسم الثانى: فهو الذى ينبغى أن يُبحث فيه، أى بأن يكون دليل التوقيت منفصلاً عن أصل دليل الوجوب، وهو يتصوّر على وجوه:

تارة: لا يكون لدليل الأول إطلاق أصلاً، كما لا يكون فى الدليل الثانى وهو التوقيت أيضاً إطلاق، بل يدل على كون الوجوب منحصرًا بوقت خاص، وكون المطلوب أمراً واحداً لا- تعدّد فيه نظير ما قلنا فى المتصل، فعلى هذا الفرض يكون حكم خارج الوقت كحكم سابقه فى الموقت المتصل، أى لا يكون حكمه إلا تابعاً لدليل آخر، أو إلى الأصل العملى عند فقده كما عرفت فلا نعيد.

وأخرى: ما يكون لأحدهما إطلاق، فقد يكون الإطلاق للدليل الأول الدال على كون المطلوب هو الأعم من الوقت وغيره، دون الثانى وهو دليل التوقيت، حيث يدل على كون المطلوب بصوره الوحده لخصوص الوقت، فالظاهر تقدّم الثانى على الأول من جهة أظهره الأخص والمقتيد من العام والمطلق.

وقد يكون الأمر عكس ذلك، أى يدل الثانى على الإطلاق لخارج الوقت،

ويدلّ على أنّ ما يدلّ عليه الأوّل كان لأعلى مراتب المصلحه، أى كان بصوره تعدّد المطلوب، فهنا أيضاً مقدّم، وملاك التقدّم هو ما عرفت من الأظهرية عند العرف، ولو كان مقتضى الدليل هو الإطلاق والتوسعه.

وثالثه: ما لو كان لكلّ منهما إطلاق يقتضى كون الوقت مقتضياً لتمام مراتب المصلحه، لا لأصل المصلحه، حتّى يكون بصوره وحده المطلوب، فحينئذٍ لا تنافى بين الإطالقين، بل يكونان متوافقين بالنسبه إلى كون الوجوب غير ساقط فى خارج الوقت، غايه الأمر يكون إطلاق دليل الأوّل دالاً على أصل المطلوب، وهو نفس الفعل سواء كان فى الوقت أو خارجه، وإطلاق دليل الثانى يدلّ على أنّ مراتب كمال المصلحه يكون فى الوقت، أى فى الوقت يكون له مطلوب آخر غير أصل المطلوبيه، كما أنّ أصل المطلوبيه فى خارج الوقت موجوداً أيضاً بدلاله دليل التوقيت، ودلاله دليل إطلاق الأوّل.

هذا ولكن لا يخفى أنّ هذا القسم خارج عن قبيل حمل المطلق على المقيد، ولم نعهد من أحد تبينه لذلك حتّى يعترض علينا بأنّه يكون خارج عن الفرض المزبور، بل مقصودنا بيان أقسام ما يمكن أن يتصوّر فى الأدله من حيث قيد الوقت وعدمه، ومن حيث وحده المطلوب وتعدّده، ومن حيث حمل المطلق على المقيد وعدمه.

أقول: وما ذكرناه من التفصيل فى المنفصل، قد لا يمكن تصويره فى المتصل، لأنّه حيث لا ينعقد له ظهور إلاّ بعد إتمام قيده وخصوصيته، فلذلك لا ينعقد له إطلاق حتّى يحتسب فيه ذلك، هذا بخلاف المنفصل حيث أنّ ظهور الكلام يتمّ بعد تماميه الجملة، فحجّيته موقوفه على ما يستفاد من القرائن، فهو يقع على

أنحاء قد عرفت أقسامها.

وبالجملة: إذا عرفت منّا صحّحه هذه التقسيمات في بيان ما يمكن أن يقع في الخارج من ما يقتضى إطلاق كلّ واحد من دليل وجوب أصل الفعل، حيث يسمّى بالدليل الأوّل، وإطلاق دليل المقيّد والتوقيت المسمّى بدليل الثانى، وكون الثمره هى وجود الوجوب لأصل الفعل في خارج الوقت في بعضها، وعدمه في آخر. إذا تبين لك جميع ذلك يظهر لك الإشكال الوارد في كلام صاحب «المحاضرات» تعقيباً منه على كلام صاحب «الكفايه» حيث جعل متعلّق الإطلاق في دليل التوقيت حالتى تمكّن المكلف من إتيان الواجب في الوقت وعدم تمكّنه، واستنتج منه ورّتب عليه بأنّه يلزم سقوط الواجب لو لم يقدر على إتيانه في الوقت، وإن كان الدليل الأوّل مطلق بالنسبه إلى وجوبه في خارج الوقت إذ لا يثبت به ذلك، فضلاً عمّا لا يكون له إطلاق مثل ما لو كان الدليل لثباً من الإجماع ونحوه، أو كان لفظياً ولكنّه لا يكون في مقام البيان من هذه الناحيه.

ثمّ ذكر وجه عدم وجوبه بأنّه إذا لم يكن الدليل الأوّل مطلقاً فواضح، وإن كان له الإطلاق فيقدم ظهور القرينه - وهو دليل التوقيت - على ظهور ذى القرينه وهو إطلاق دليل الواجب.

وأما لو لم يكن لدليل المنفصل إطلاق لكلتا الحالتين من التمكّن وعدمه، فما يدلّ عليه دليل التوقيت، هو خصوص وجوبه في الوقت، فلا وجوب لما هو خارج عن الوقت إلا أن يدلّ عليه إطلاق دليل الواجب إن كان له إطلاق، وإلا فلا.

ثمّ قال: بأنّ هذا المعنى ثابت في جميع القيود غير الزمان ولا اختصاص للزمان حكماً آخر غير ما كان لسائر القيود... إلى آخر كلامه بطوله.

توضيح الإشكال عليه أولاً: إنَّ المراد من الإطلاق في دليل المنفصل الموقَّت ليس الإطلاق من جهة التمكن وعدمه كما زعمه؛ لإمكان أن يكون تركه في الوقت عن عمد واختيار لا بالجبر والاضطرار، فمع ذلك يصحَّ ويمكن البحث فيه، بأنَّه هل يجب عليه القضاء بعد خروج الوقت عمياً تركه في الوقت بالاختيار أم لا- يجب ذلك، بل المراد من الإطلاق هو إطلاقه بالنسبة إلى كون الوجوب والمصلحه لخصوص الوقت أو يشمل حتَّى لخارجه؟ كما يؤيِّد ذلك ملاحظه كلمات القوم كالعلامة البروجردى في «نهاية الأصول» والمحقِّق الحكيم في «حقائق الأصول» وغيرهما من الأصوليين. ولازم الإطلاق بهذا المعنى وعدمه، هو ما عرفت من ثبوت كون الواجب في الوقت على نحو وحده المطلوب أو تعدُّده، لا- سقوط الواجب عن وجوبه، ولو كان لدليل الأوَّل إطلاق كما توهمه، ويبدو أنَّه يعود إلى ما أشكلنا به على كلام المحقِّق الخراسانى صاحب «الكفايه».

وبالجملة: التقيد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك يكون بنحو تعدُّد المطلوب.

قال في ذيله: (وأما دلالة على كمال المطلوب في الوقت، فهو يحتاج إلى عناية زائده، وإلاَّ فهو في نفسه ظاهر في تقييد أصل المطلوب لا كماله).

وفيه: إنَّ اختياركم لهذا المبنى لا يوجب أن يصرف معنى الإطلاق عن ظاهره إلى معنى آخر غير مراد هنا.

وأما توقُّف إثباته على عناية زائده، فيلتزم به من أراد إثبات الإطلاق لدليل التوقيت، وهو ممَّا لا بأس به لو كان الدليل متضمِّناً لما يظهر منه ذلك كما لا يخفى.

وثانياً: أنَّه لو سلَّمنا الإطلاق الذى ذكره، لكن لماذا فرق بين صورته كون

الدليل على التوقيت له إطلاقاً من جهة جعله قرينه على التصرف في إطلاق دليل الواجب وجعله مقدماً عليه، وبين غيرها حيث لم يجعل ظهور دليل التوقيت في الاختصاص بالوقت مقدماً على إطلاق دليل الواجب الذى يدل على وجوبه في خارج الوقت، مع أنّ ظهور المقيّد كان عند العرف أظهر مطلقاً، ويعدّ مقدماً على ظهور الإطلاق في المطلق كما لا يخفى .

وبالجملة: فما تعرّض له رحمه الله خارج عن ما وقع فيه البحث بين الأعلام في باب وجوب تبعيّة القضاء للأداء وعدمه .

نعم، والذى ينبغى أن يتبّه عليه، هو أنّ مورد النزاع والبحث في باب التبعيّة إنّما هو فيما إذا لم يكن لدليل الواجب إطلاق أو عموم يقتضى إيجابه في خارج الوقت، وإلاّ- لكان الدليل على إثبات وجوبه نفس ما يدلّ على وجوب أصل الواجب، لو لم يقتض التقيّد كون المصلحه مختصّه بالوقت، فيكون الواجب حينئذٍ على نحو تعدّد المطلوب قطعاً، وعله عدم إطلاقه :

إمّا لأنّه من أوّل الأمر مقيّد بخصوص الوقت، حيث قد عرفت أنّ الأمر لا يدعو صاحبه إلاّ إلى متعلّقه .

وإمّا من جهة أنّه قد فهم من دليل خارجى أنّ الوجوب ثابت لخصوص الوقت.

فلا بدّ حينئذٍ لو عرض الشكّ في ذلك مع هذا الوصف، من الرجوع إلى دليل آخر، بلا- فرق بين كونه أصلاً عمليّاً من الاستصحاب أو البراهه .

الكلام في مقتضى الأصول بالنسبه إلى وجوب القضاء

اعلم أنّ الرجوع إلى الأصول العمليّه إنّما يكون فيما إذا فقدنا الدليل

الاجتهادى من العموم أو الإطلاق، أو دليل خاصّ على الوجوب بعد الوقت، وعلى عدمه، لوضوح أنّه مع وجود أحدهما لا يصل الدور إلى الدليل الفقاهتى من الأصول العمليّة، فبناءً على هذا إذا لم نقل بتبعيّة القضاء للأداء كما فى القسم الأوّل والثانى من الدليل المنفصل مع القسم الأوّل بالمتّصل، ولم نقل بوجود دليل يدلّ على وجوب القضاء، فحينئذٍ هل مقتضى الأصل فى المقام هو الاستصحاب أو البراءة أو الاشتغال؟

لا إشكال أنّه إذا كان الأصل الجارى هو الاستصحاب قدّم على أصل البراءة والاشتغال.

ولقائل أن يقول: بجريان الاستصحاب هنا، لأنّ الوجوب قد تعلق بأمر مرّكب من طبيعه الصلاه ومن القيد وهو الوقت، فيحلّ الوجوب حينئذٍ، فإذا زال وجوب المتعلّق للقيد بواسطة زوال قيده، كان وجوب المتعلّق للطبيعه باقياً بالاستصحاب، لأنّ بزوال وجوب المتعلّق للقيد يتحقّق الشكّ فى زوال الوجوب المرتبط للطبيعه، فيستصحاب.

ولنا فى ذلك نظيرٌ فى الفقه، وهو ما إذا قيل: (الماء المتغيّر نجس) فإذا زال تغيّره من عند نفسه، يوجب الشكّ فى بقاء النجاسه، لاحتمال أن يكون زوال التغيّر موجباً لزوال النجاسه، لأنّه قد خرج بذلك عن موضوع الدليل، وهو (الماء المتغيّر نجس) فيستصحاب النجاسه. وهكذا الحال فى المقام إذ بخروج الوقت نشكّ فى بقاء الوجوب، فنحكم بواسطة الاستصحاب بالبقاء، وهذا هو المطلوب.

وفيه: هذا القول لا يخلو عن مناقشه واضحه، وهو أنّ الوقت الذى أخذ فى الواجب على قسمين:

تارةً: يكون على نحو الظرفية للحكم، أى نعلم كونه كذلك، ففى مثل ذلك لا إشكال فى كون الوجوب بالنسبه إلى الصلاه باقياً بعد خروج الوقت، بل لا- يحتاج إلى الاستصحاب، لأن مقتضى نفس الدليل هو الحكم بوجوب القضاء، فضلاً عن وجود الاستصحاب أيضاً لو فرض عروض الشك له بسبب من الأسباب، لكن هذا القسم خارج عما نحن فيه قطعاً، لأن فرض كلامنا فى الموقّات، أى فى الواجبات المقيّده بالزمان والوقت لا ما يعدّ الزمان ظرفاً له كما لا يخفى .

وأخرى: ما يقابل ذلك وهو ما كان الوقت قيّداً للواجب، فهو أيضاً يتصوّر على أنحاء أربعة:

تارةً: يعلم كون الوقت قيّداً للموضوع، كما لو قال: (الصلاه المقيّده بالزوال مثلاً واجبه).

وأخرى: ما يعلم كونه قيّداً للحكم والمحمول كما لو قال: (تجب حين الزوال الصلاه).

وثالثه: ما لو يعلم كونه قيّداً لكليهما.

ورابعه: ما لو تردّد بين أحدهما.

وخامسه: تردّد فى كون الوقت ظرفاً للحكم أو قيّداً لأحد من الأمور الثلاثة التى ذكرت.

ففى تمام هذه الأقسام الأربعة لا يجرى فيها الاستصحاب.

فأما عدم جريانه فى الثلاثة الأخيره، لما قد قرّر فى محلّه بأنّ فى جريان الاستصحاب لابدّ من اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه. وبعبارة أخرى من وحده الموضوع والمحمول، وهى غير محفوظه هنا.

توضيح ذلك: أنه لا- إشكال في أنّ الأحكام الكليه والقانونيه كما عرفت منّا سابقاً تتعلّق بالعناوين الكليه من الصلاه والصوم والحجّ وغيرها، فهذه العناوين المتعلّقه للأحكام قد تكون مطلقه، وقد تكون متقيده، فإذا كانت من قبيل القسم الثانى كما فيما نحن فيه لأنّ الوجوب هنا قد تعلّق بالصلاه المقيده بكونها فى وقت الزوال مثلاً لا مطلقاً، فعلى هذا إسراء الحكم من عنوان مقيّد إلى عنوان آخر سواء كان بصوره الإطلاق أو بالتقييد بقيد آخر يعدّ عرفاً من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر وهو قياس لا استصحاب، فإثبات الوجوب للصلاه المطلقه خارج الوقت عن طريق إسراء حكم الوجوب الموجود للصلاه المقيده بالوقت يكون من ذلك القبيل، وعليه فلا استصحاب فى المقام لعدم وحده الموضوع أو المحمول كما لا يخفى.

نعم، لو تعلّق الحكم على عنوان لا بما أنّه عنوان كلى، بل بما أنّه منطبق على الخارج، وكان الخارج مصداقاً له، فحينئذٍ يمكن أن يجعل القيد فيه من حالات الموضوع لا- من مقوماته كما فى القسم الأوّل، وهو كما فى المثال الذى مثل به الخصم وهو قوله: (الماء المتغيّر نجس)، حيث لا يكون الموضوع عنوان الماء الكلى بدون الانطباق على الخارج، بل قد جعل ذلك عنواناً مشيراً إلى الماء المتّصف بالتغيّر فى الخارج، فحينئذٍ لا زال تغيّره باقياً فى الخارج الذى كان من حالاته، فيصحّ أن يستصحب ذلك ويُقال إنّ هذا الماء الذى كان متّصفاً بالتغيّر وكان نجساً فالآن كما كان، لأنّ زوال التغيّر عرفاً لا يوجب تغيّراً موضوعياً، فالاستصحاب هنا جارٍ بلا إشكال .

والفرق بين هذين القسمين يظهر فى باب البيع، حيث إنّّه لو كان متعلّق البيع



هو (الفرس العربى) بعنوانه الكلى فلو دفع البايغ غيره إلى المشتري لا يوجب التخلف الخيار للمشتري، بل كان اللازم على البايغ إعطاء ما هو المورد للبيغ ولو بتحصيله فى الخارج.

هذا بخلاف ما لو كان البيغ واقعاً على الفرس المشار إليه الخارج بعنوان أنه عربى فظهر خلافه، فإنه يوجب للمشتري خيار تخلف الشرط، لا أن يكون البيغ لازماً كما كان فى الأول.

وجه الفرق: هو ما عرفت من تفاوتهما عند العرف من جهة تعدد الموضوع وعدمه، فإجراء الاستصحاب هنا غير صحيح. ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون موضوع الاستصحاب متخذاً عن لسان الدليل، أو كان متخذاً عن العرف.

ودعوى: المحقق الحكيم رحمه الله من الفرق بينهما بقوله: (لكن قد يشكل بأنه مبنى على الرجوع فى اتحاد موضوع الاستصحاب إلى الدليل. أمّا لو كان المرجع فيه العرف، فالموضوع فى نظره واحد، ويصح أن يقال كانت الصلاه واجبه فهى على ما كانت) (١)، انتهى كلامه.

ممنوعه: وليس على ما ينبغى، لأن موضوع الاستصحاب ولو أخذ من لسان الدليل كان المشخص لذلك هو العرف أيضاً.

فإذا تبين التفاوت بينهما، أى بين ما لو كانت العناوين الكليه موضوعاً، وبين ما لو كانت منطبقه على الخارج موضوعاً بحسب فهم العرف، فلا يبقى لما ذكره من الفرق وجهٌ وجيه.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر وجه عدم جريانه في الأ-خير أيضاً، لأنّ الشكّ في كون الزمان قيداً له أو ظرفاً، مساوقٌ للشكّ في أنّ إساء الحكم إلى آخر هل هو كان من وحده الموضوع فيكون استصحاباً كما في صورته الظرفيّة، أو يكون من تعدّده حتّى يكون قياساً، من جهة احتمال كونه قيداً، فكأنّ شكّ في أنّه هل هو مورد للاستصحاب أم لا - ومع له - مجال لجريانه، فإذا لم يجر الاستصحاب في تمام أقسام الأربعه، فليس لنا حينئذٍ أصل إلاّ البراءة إن لم نقل بتبعيّة القضاء للأداء، كما هو المفروض في المقام.

نعم، من قال بوجود التبعيّة، فإذا عرض له الشكّ، فيجرى فيه قاعده الاشتغال لا البراءة، لأنّ أصل التكليف يقيني فلا بدّ من الفراغ اليقيني أيضاً كما لا يخفى.

أقول: هاهنا مسألتان متفرّعتان على السابق:

المسألة الأولى: في أنّ المكلف إذا شكّ في الواجبات الموقّته - سواء كانت موسّعه كالصلاه اليوميّه، أو مضيقه كالصوم، وسواء كان توقيتها بالذات كالأمثله المذكوره، أو كان بالعرض بواسطه النذر واليمين - بعد خروج الوقت بأنّه هل أتى بالواجب في وقته، أو تركه بسهو ونسيان أو بعهد واختيار أو بعنف واضطرار، فهل يجب عليه القضاء حينئذٍ أم لا؟ وما هو مقتضى الأصول هنا وأيّ أصل يمكن إجرائه في المقام؟

فلا بدّ من تقرير فروض المسأله أوّلاً، فنقول:

تارة: يفرض عدم اقتضاء دليل الأوّلى والتوقيت بنفسهما للوجوب في خارج الوقت ولا دليل آخر، ومع ذلك يحتمل بقاء علم الموضوع للموقّت إلى

خارج الوقت، فقد عرفت في هذا الفرض عدم إمكان إجراء الاستصحاب، لاستلزامه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، فيكون مجرى الأصل هنا هو البراءة فقط.

وأخرى: يكون فيما إذا كان الواجب دالاً على أنه إذا ترك في الوقت وجب عليه الإتيان بقضائه إما بمقتضى نفس دليل الواجب، أو بمفاد دليل التوقيت، أو بدليل مستقل آخر دال، على أن هذا الواجب لو ترك في الوقت وجب إتيانه في خارجه، فإن كان وجوبه ثبت بدليل مستقل بالخصوص - كما لا يبعد أن يكون الصوم والصلاة كذلك - فلا يمكن الحكم بوجوب القضاء إلا بإحراز وجود أمر جديد على الوجوب، وإثبات هذا منوط على إحراز الفوت في الوقت، سواء كان ذلك الإحراز وجدائياً أو تعديدياً. فيدور الأمر حينئذٍ على أنه يمكن إحراز ذلك بالأصل بعد عدم تحققه بالوجدان على الفرض، وذلك الأصل ليس إلا الاستصحاب، لأنه شاك في أن تركه كان في الوقت أم لا، أى أتى بالواجب فيه أم لا، وحينئذٍ فاستصحاب عدم الإتيان يوجب صدق عنوان الفوت، حيث لا يكون معناه عرفاً إلا ترك شيء في وقته، إذ الفوت عنوان اعتباري ينتزعه العرف من الترك، بل هو في نظر العرف ليس إلا نفس الترك، لا أن يكون شيئاً وجودياً مستقلاً ملازماً لعدم الإتيان، لأنه إن كان أمراً وجودياً لا بد من أن يكون قائماً على شيء موجود، لأنه بنفسه يعد من الأمور المضافه إلى شيء آخر، لأن الفوت لا يقوم بنفسه، بل ينتسب إلى مثل الصلاة والصوم وهما غير موجودين في الخارج حتى يقال بأن فوتهما وجودي، لأن المفروض عدم تحققهما، هذا بخلاف ما لو أسندت الفوت إلى درهم في كيسه عند فقده، حيث أنه قد فاته شيئاً كان موجوداً وأصبح

خارجاً من كيسه، ولكنه قليل الاستعمال في هذه الموارد عرفاً، بل كثيراً ما يستعان من ساير الألفاظ مثل (زال) و (بقي) و (ذهب) وغيرهما.

وكيف كان، فدعوى كون الفوت أمراً وجودياً ملازماً لعدم الإتيان، كما توهمه صاحب «المحاضرات» غير مسموعه، فمقتضى جريان الاستصحاب عند عدم الإتيان هو إحراز موضوع دليل وجوب القضاء بأمر جديد.

لا- يُقال: إنه يكون من مورد أصل البراءة من الأمر الجديد، لأنه شك في أصل حدوث التكليف به، بل قد يمكن التمسك باستصحاب عدم حدوث الأمر الجديد عند الشك في تحققه، فلازمه عدم وجوب القضاء في فرض المسألة.

لأننا نقول: إن الأصل والاستصحاب الجارى في الفوت يعدّ أصلاً موضوعياً سببياً بالنسبة إلى أصله عدم حدوث الأمر الجديد الذى هو أصل حكمى مسببى؛ لأن الشك في تحقق الأمر الجديد وعدمه يزول باستصحاب عدم الإتيان، المحقق بعنوان فوت الواجب الذى كان موضوعاً للأمر الجديد، لوضوح أن منشأ الشك في وجوب الأمر ليس إلا الشك في تحقق الفوت وعدمه، فالأصل الجارى في السبب يرفع الشك عن المسبب، فيثبت حينئذ وجود أمر جديد فيجب عليه القضاء.

هذا كله إذا كان دليل وجوب القضاء هو الأمر الجديد، كما هو الغالب في الواجبات بالنظر إلى الاستصحاب.

وهم ودفع:

أمّا الوهم: فقد يُقال بأن مقتضى قاعده الاشتغال لولا- الاستصحاب، هو وجوب القضاء بتقريب أنه قد علم في الوقت بتنجز التكليف عليه، فحصل له الشغل اليقيني بالواجب، ففي خارج الوقت يشك في فراغ ذمته عنه، فلا يخلص

عن اشتغال الذمه إلا بالفراغ اليقيني، وهو ليس إلا بإتيان القضاء، وهو المطلوب.

وأما الدفع: إن الشغل اليقيني يقتضي ذلك إذا عرض له الشك في الوقت وأراد إتيانه فيه فيصح ذلك، وأما إثبات كون ذمته مشغوله حتى في خارج الوقت، فهو منوط على إثبات دليل على ذلك من الأمر الجديد، وهو أول الكلام لولا الاستصحاب، لعدم إحراز الفوت بدون النظر إلى الأصل، فمع التوجه إليه يرجع الدليل إلى وجوب القضاء إلى ما ذكرناه.

وبعبارة أخرى: يحتمل أن تكون الذمه مشغوله في خصوص الوقت، سواء كان تركه عن عذر أو معصية في الوقت، وهو لا يقتضى ولا يطلب إثبات وجود الذمه في خارج الوقت أيضاً كما لا يخفى.

هذا لو كان الدليل لوجوب القضاء هو الأمر الخارج عما هو في الوقت من الدليل الأول والثاني وهو التوقيت.

وأما لو كان دليل وجوب القضاء في خارج الوقت ثابتاً بدليل أصل الواجب أو بدليل توقيته، فإذا شك في أنه هل أتى بالواجب في الوقت أو تركه؟ ففي هذا القسم كان الدليل لإثبات وجوب القضاء هو الاستصحاب والاشتغال كلاهما؛ لأن وجوب القضاء حينئذ كان مترتباً على عدم إتيانه في الوقت، والمفروض أن نفس الدليل متكفل لإيجابه، فبالأصل يحرز ويثبت وجود التكليف.

كما أن قاعده الاشتغال بالنسبة إلى أصل التكليف الذي قد فرض عدم انحصاره بالوقت تجرى حينئذ؛ لأن ذمته كانت مشغوله بالواجب، إمّا بإتيانه في الوقت، أو في خارجه لو تركه في الوقت، فالاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ كذلك، وهو لا يحصل إلا بإتيان القضاء.

أقول: فقد ظهر من جميع ما ذكرنا، أنه بناءً على وجوب القضاء في الواجبات الموقته - كالصلاه والصوم، سواءً كان وجوبه بأمرٍ جديد، أو بدليل أصل الواجب - لا بد للشاك في الإتيان بها في الوقت إتيانه في خارج الوقت قضاءً.

بل نزيد هنا بأنه على الفرض الثاني من كون الوجوب للقضاء ثابتاً بدليل أصل الواجب لا بأمر جديد، أنه تجرى قاعده الاشتغال هنا لإيجاب القضاء لا- البراءه ولو لم نقل بجريان استصحاب عدم الإتيان لإثبات الفوت، بناءً على ما زعمه الخصم من كون الفوت أمراً وجودياً ملازماً لعدم الإتيان .

فإثبات الفوت بواسطه استصحاب عدم الإتيان في الوقت، يصير أصلاً مثبتاً وهو ليس بحجّه؛ لما قد عرفت بيان وجود قاعده الاشتغال على فرض كون الوجوب ثابتاً من دليل الواجب.

فدعوى كون الأصل هنا البراءه فيما لم يجر فيه الاستصحاب، كما عن السيد الخوئي (١)، لا يخلو من وهن.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يكون مقصوده صورته كون الوجوب تابعاً للقضاء بأمر جديد، فحينئذٍ يصح كلامه، لأنه على مبناه لا- يكون الاستصحاب جارياً لاستلزامه الأصل المثبت، وقاعده الامتثال غير جاريه، لما قد عرفت في رفع الوهم، فليس هناك أصل إلا البراءه، فله وجه، ولكن كان ينبغي له أن يبين تفصيل الكلام في ذلك.

وبالجملة: ومن ما حَقَّقناه ظهر لك حال ما لو شكَّ في كون الفوت من قبيل

ما ذكرناه ليجرى فيه الاستصحاب، أو من قبيل ما اختاره السيد الخوئي لكي لا يجرى فيه، حيث إنّه على تقدير كون وجوب القضاء ثابتاً بأمرٍ جديد، لازمه عدم ثبوت وجوب القضاء عليه، لأنّه يعدّ شكّاً في مصداق الاستصحاب، ولا يمكن التمسك بـ (لا تنقض اليقين بالشكّ) هاهنا، لاحتمال أن يكون من قبيل الأصل المثبت، وهو ليس بحجّه.

وأما على تقدير كون الوجوب ثابتاً بالأمر المتعلّق بأصل الواجب، فلازمه القضاء بواسطة جريان قاعده الاشتغال هنا كما عرفت، ولو لم يكن الاستصحاب هنا جارياً فيه، فليتأمل.

المسألة الثانية: وهي أنّه لا إشكال في أنّه إذا شكّ المكلف في أثناء الوقت بإتيانه الواجب وعدمه، فإنّ مقتضى قاعده الاشتغال والاستصحاب هو وجوب الإتيان، فحينئذٍ لو لم يأت بالواجب بعد ذلك إلى أن خرج الوقت، فلا إشكال حينئذٍ بأنّه قد فوت الواجب، فإثبات وجوب القضاء عليه حينئذٍ منوط بكون الواجب ممّا ثبت فيه وجوب القضاء إمّا بأمرٍ جديد متعلّق على إحراز الفوت في الوقت، أو بمقتضى دليل التبعيّة عند من ذهب إليها. فهنا لا يكون إثبات وجوب القضاء محتاجاً إلى الأصل وهو الاستصحاب كما لا يخفى .

وأما لو فرض ذهاب الوقت بعد حصول الشكّ في الأثناء، والحكم بوجوب الإتيان بالواجب، ثمّ عرض له الشكّ في أنّه هل أتى بما قد وجب عليه بالشكّ والأصل، أو أنّه تركه بعد وجوبه عليه ولو عن نسيان، لو لم نقل بإمكانه عن اختيار، فحينئذٍ هل يجب عليه القضاء حينئذٍ أم لا ؟

وتوهم إمكان إجراء استصحاب الوجوب هنا، لأنّه في الوقت قد علم

بالجوب بواسطة الأصول، ثم شك في ارتفاعه، فيستصحب فيثبت القضاء.

مندفع بما قد عرفت سابقاً بأن الاستصحاب لا يمكن إجرائه هنا، لعدم وحده الموضوع والمحمول في المستصحب، والمعتبر فيه اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه؛ لأن ما كان واجباً سابقاً كان هو الواجب المقيّد بالوقت، والآن أريد إثبات الجوب لخارجه فهو موضوع آخر فيكون قياساً لا استصحاباً.

فلا يمكن إثبات القضاء هنا أيضاً إلا بأحد من الطريقتين:

(١) إما باستصحاب عدم الإتيان في الوقت، المستلزم لإثبات الفوت تعبداً، فيثبت الموضوع للأمر الجديد من وجوب القضاء لمن فات منه الواجب.

(٢) أو إثباته من طريق القول بإمكان التبعيه، فيجرى فيه حينئذ قاعده الاشتغال، واستصحاب عدم الإتيان لو عرض له الشك، وإلا كان نفس الدليل كافياً لإثبات وجوب القضاء عليه، فيكون حكم الواجب الذي ثبت وجوبه بالأصل وفات منه بالشك والترديد فيه، مثل حكم من شك وتردد في أول الأمر بأنه هل أتى بالواجب في الوقت أم لا، من جهة ثبوت وجوب القضاء بالأصل وعدمه، وإجراء دليل الجوب من الأمر الجديد، أو من التبعيه، فكل من ذهب إلى وجوبه في السابق يقول به هاهنا، وكل من اعترض في السابق - كالسيد الخوئي - فيعترض عليه هاهنا، فلا يكون الأصل عنده إلا البراءة، كما لا يخفى.



## في أن الأمر بالشئ هل هو أمر به

### فصل

## في أن الأمر بالشئ هل هو أمر بذلك الشئ أم لا

أقول: وهذا يتصور في عالم الثبوت على ثلاثة أقسام أو أربعة:

تارة: يكون غرض الأمر من الأمر هو التوصل إلى نفس الفعل، ولو بواسطة أمر المأمور الأول بحيث لو حصل الفعل خارجاً ولو من غير ناحيه هذا الأمر الثاني، لكان الغرض حاصلًا، وهذا هو الغالب وقوعه في الخارج.

وأخرى: ما لو كان الغرض تحقق أمر المأمور الأول من دون غرض له في تحصيل الفعل خارجاً، بل ليس المقصود من الأمر به إلا وسيلة لتحقيق أمر الأمر الثاني، وهو كثيراً ما يقع في الخارج حيث يأمر الوالد ولده بالجلوس ويقصد بذلك إفهام الآخرين بأن أمره يكون أمراً له، ففي مثل ذلك ليس المقصود منه إلا تحقق أمره من دون تحصيل الفعل في الخارج، بل ربما يمكن أن يمنع عن تحققه بعد ملاحظه إطاعه الناس لامثال أمره وانقيادهم بذلك، وهو أمر شائع في العرف كما لا يخفى.

وثالثة: ما يكون الغرض هو التوصل إلى كل واحد منهما بنحو الشرطيته، بأن يكون المقصود هو حصول الفعل خارجاً، لكن مع أمر الأمر الثاني، بحيث لو حصل من غير طريقه لما عدّ الامثال متحققاً كما لو انعكس بأن تحقق الأمر من الأمر الثاني دون الفعل وعدّ غير ممثّل، أو كان بنحو تعدّد المطلوب، أي كان كل واحد منهما مطلوباً مستقلاً.

هذا كله بحسب مقام التصور والنبوت.

وأما في مقام الإثبات والدلالة: ففيه احتمالان:

الأول: تارة تكون القرينه المقاميّه أو المقاليّه لأحد هذه الوجوه موجوده، فحينئذٍ لا إشكال في وجوب العمل بمقتضى دلاله القرائن.

وأخرى: تكون القرائن مفقوده وكان الدليل من حيث نفسه مطلقاً، فهل يحمل على أحد الوجوه الثلاثه أو الأربعة أم عليه التوقف والرجوع إلى مقتضى الأصول العمليّه.

أقول: والذي يظهر من صاحب «الكفايه» هو الثانى، خلافاً للمحقق العراقى والحكيم والخوئى من الحمل على القسم الأول من الثلاثه أو الأربعة، أى بأن يكون الأمر للتبليغ إلى مطلوبتيه أصل الوجود كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر والنهى.

ولكن الأقوى عندنا بحسب حال الارتكاز، وملاحظه حال حكمه المولى من أفعاله وأوامره، وكونه منزهاً عن اللغويّه فى توسيط الأمر الثانى، هو أنّ مقصوده فى أكثر الموارد هو الرابع، لكن لا بحيث يكون نفس الفعل لو كان حاصلًا لكان غير ممثّل لأمره، بل من جهه كونه إذا امثّل بتوسيط أمر الثانى كان أحسن وأولى فى الامتثال والثواب، لتحقق الامتثال لكلا الأمرين، وإن كان الغرض بإتيان نفس الفعل أيضاً حاصلًا.

والحاصل: بأن لا يكون وجود أمر الثانى فى الواسطه على نحو الشرطيّه، بحيث لو لم يوجد لما كان المشروط حاصلًا، بل كان من جهه تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الفعل بنفسه مطلوباً، ووجوده بتوسط أمر الثانى الذى كان أوجه

مطلوباً آخر، لوضوح أنه لو كان المطلوب أصل وجود الفعل، لما احتاج إلى التوضيح بالأمر الثاني. وحمله فيما لا يقدر إلا بذلك، خصوصاً في مثل التكاليف الكليّة الإلهيّة، بعيداً جدّاً، بل وهكذا في جميع القوانين الكليّة حتّى غير الشرعيّة.

نعم، يصحّ في الأوامر الشخصيّة، وذلك لكونهم قد ربّوا على هذا البحث ثمره يؤيد ما ذكرناه، وهي كون عبادات الصبيّ شرعيّة بواسطة أمر الشارع لأبائهم بقوله: (مروهم بالصلاه في تسع سنين)، لأنّ الأمر بالأمر بالشى أمرٌ بذلك الشىء، فإنّ الشارع كان يمكنه توجيه الأمر إليهم مستقيماً، فحيث لم يفعل، يفهم أنّه كانت المصلحه في ذلك على نحو تعدّد المطلوب.

وكيف كان، فما اخترناه أمره برزخ بين الوجه الأوّل من ناحيه والثالث من ناحيه أخرى، لأنّه من جهه أنّ نفس الفعل كان مطلوباً للشارع مثل الصلاه، ولو لم يحصل من ناحيه أمر الأب والجدّ، إذ يعدّ صرف المطالبه للمأتى به مع المأمور به الواقعي موجباً لصدق الامتثال، وكافياً، وإن لم يقصده خارجاً، كما هو كذلك في المقام، هذا من جهه.

ومن جهه أخرى لو أتى بذلك مع قصد امتثال أمر الأب الذى كان مصداقاً للمأمور به الأمر الأوّل، وكان واجداً لمصلحه أخرى، ولو بملاحظه حال أعمال مقام الأبوه والولاية في ذلك، أو من جهه ملاحظه أنّهم أعرف بحال الأبناء في الخارج ونظائر ذلك، اندرج في الوجه الرابع، فيكون المركّب منهما بنحو تعدّد المطلوب، وهو الرابع من الوجوه المذكوره، وهو المطلوب.

وإن صرفنا النظر عمّا ذكرناه، وكان المقصود ملاحظه حال نوع مطلوبيّه نفس الفعل، كان الوجه الأوّل أقوى من جهه كثره وجوده خارجاً كما عليه تبليغ

المرسل من جهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نظير ما ورد في قوله تعالى: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (١).

أقول: ثم لا يخفى عليك بأن شرعيته عبادات الصبي ثابتة من طريق هذا البحث، وذلك فيما لو قلنا بأن الأمر إليهم كان بواسطة الأدلة الدالة على أمر الولي ليكون بذلك من صغريات كبرى البحث هنا، ولكن التزم بعض الأعلام - وهو المحقق الحكيم قدس سره - بأن شرعيته ثابتة من دليل آخر غير ما ذكره حيث قال: (يمكن إثبات شرعيته عباده الصبي بعموم أدله التشريع، مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) و «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ونحوها مما يعم البالغ وغيره، وحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، لا يقتضى أكثر من رفع الإلزام، لأنه وارد مورد الامتنان، وحينئذ فيكتفى بعبادته لو فعلها في الوقت ثم بلغ، ولا يحتاج إلى الإعادة)، انتهى كلامه (٣).

وفيه: وفي كلامه من الإشكال مجال واسع:

أولاً: بأن ظاهر تلك العمومات هو إثبات متعلقاتها على المكلف بصوره الوجوب، لأن قرينه الوجوب في أكثرها لو لم يكن كلها موجوده، مثل كلمه «على» الظاهر في التكليف الإلزامي في مثل «كُتِبَ عَلَيْكُمْ»، مضافاً إلى ظاهر لفظ (كُتِبَ) حيث يكون المقصود منه هو الوجوب كما في نظائره مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى» (٤)، وفي الوصية في قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ

١- سورة طه: ١٣٢.

٢- سورة البقرة: ١٨٣.

٣- حقائق الأصول: ١ / ٣٤٢.

٤- سورة البقرة: ١٧٨.

إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ» (١)، وفي الصلاة: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» (٢)، كما أنَّ في الحجَّ يستفاد الوجوب من حرف على في قوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٣)، مضافاً إلى ما وقع في ذيله لتاركة من ترتب الكفر عليه بقوله تعالى: «وَمَنْ كَفَرَ فَمَا لِلَّهِ غِنًى عَنِ الْعَالَمِينَ» (٤)، ومضافاً إلى أنَّ ظهور الأمر في «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (٥) ونظائرهما هو الوجوب أيضاً .

فبناءً على ذلك، كيف يمكن دعوى شمولها للصبى الذى لا يكون له التكليف إلزامياً قطعاً، ولو من جهة ملاحظه دليل حديث الرفع الشامل له لرفع الإلزام قطعاً، كما اعترف به القائل، فلا بد القول حينئذٍ بعدم عموميتها للصبى حتى لا يحتاج لرفعه إلى ذلك الحديث أصلاً، كما هو الأقوى.

أمَّا دعوى المحقق العراقي: فقد ظهر من ما ذكرنا عدم صحه ما ادّعه المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» لتصحيح شمول دليل العمومات للصبى، بقوله في كتابه ناسباً إلى البعض: (إنَّ شمول إطلاق الخطابات فى التكاليف مثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ونحوه للصبى الذى يبلغ بعد يوم أو نصف يوم أو ساعه حيث أنَّ دعوى انصرافها عن مثل هذا الصبى بعيده غايته، إذ لا يكاد يفرّق العرف فى شمول تلك الخطابات بين البالغ سنّه إلى خمس عشره سنه كامله، وبين من نقص سنه من ذلك بيوم أو نصف يوم أو ساعه واحده، بل العرف يرى شمول تلك

١- سورة البقره: ١٨٠ .

٢- سورة النساء: ١٨٣ .

٣- سورة آل عمران: ٩٧ .

٤- سورة آل عمران: ٩٧ .

٥- سورة البقره: ٤٣ .

الخطابات لكلّ منهما، وحينئذٍ فإذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبيّ، يتعدّى عنه بمقتضى عدم الفصل إلى من هو دون ذلك في العمر إلى أن يبلغ في طرف القلّه إلى ستّ أو سبع سنين، فيستفاد من ذلك حينئذٍ أنّ الصبيّ المميّز والمراهق كالبالغ في كونه ممّن شرّع في حقّه العباده على نحو مشروعيتها في حقّ البالغين، من حيث اشتغال عباداته على المصالح الملزمه، غايه الأمر بمقتضى دليل رفع القلم، يرفع اليد عن جهة إلزام التكليف، ويقال بأنّه غير مكلف بالإيجاد بتكليف لزومى في حال عدم بلوغه.

ونتيجة ذلك إنّما هو سقوط التكليف عنه بالإيجاد لو فرض بلوغه في أثناء العباده، أو بعد الفراغ عنها، نظراً إلى استيفائه بفعله حينئذٍ قبل البلوغ، فتلك المرتبه من المصلحه الملزمه الداعيه على الأمر والتكليف، هذا.

ولكن فيه: أنه لا- قصور في هذا التقريب لإثبات المشروعيه بالمعنى المزبور، لولا دعوى كون اعتبار البلوغ في أذهان المتشرّعه بمقتضى دليل رفع القلم ونحوه في الارتكاز بمثابه يكون من القرائن الخاصه الموجهه لصرف الخطابات إلى خصوص البالغين، كما لعلّه ليس ببعيد أيضاً، وإلا فلا مجال لإثبات مثل هذا النحو من الشرعيّه أيضاً، حتّى يترتب عليه الاجتزاء به عن فعل الواجب بعد البلوغ، فيما لو كان بلوغه في أثناء العباده أو بعد الفراغ عنها كما لا يخفى، انتهى كلامه (١).

أقول: ويمكن توجيه عدم صحته:

أولاً: ما عرفت من أنّ الخطابات مشتمله بما لا يمكن شمولها لمثل غير البالغ ولو بساعه أو نصفها ما لم يبلغ إلى حدّ التكليف، وليس هذا مرتبطاً بالإطلاق حتّى

يدعى انصرافه إلى بعض أفراده، فيلحق به بعض آخر بالقول بعدم الفصل بينهما كما توهمه، بل وقيل ذلك بعده في آخر الكلام بقوله: (لولا وجود القرائن الموجهة لكونها تخصيصاً للبالغين).

وثانياً: لو سلمنا شموله لمثل ذلك، وكان دليل حديث رفع القلم قد أخرجه عن حریم التكليف الإلزامي، فكما أنه خرج عنه بذلك، فقد خرج عن المصلحة الملزمة التي كانت فيه للبالغين، لأنه لا يصح القول بخروجه عن حریم التكليف والمصلحة باقية بحالها الإلزامي، فإذا خرجت المصلحة عن حالها الإلزامي، فلا يمكن القول حينئذٍ بكفايه مثل هذه الصلاة الواقعة قبل البلوغ - الفاقده لتلك المصلحة - واجزاءها عن الصلاة الواجبه عليه بعد البلوغ، المشتمله على المصلحة الملزمة، وليس هذا إلا من قبيل دعوى بلا إقامه برهان كما لا يخفى على من أدنى له تأمل.

فالإشكال الثاني وارد على كلا العلمين، لأن المحقق الحكيم قدس سره قد اعترف في آخر كلامه بالاجتزاء عن العباده الواجبه عليه، سواء بلغ في الأثناء أو بعد الفراغ.

أقول: وبما حَقَّقناه ربما نبلغ إلى موضوع آخر، وهو أنه لعلَّ الحكمه في أمر الشارع لأولياء الأطفال بالأمر إليهم في سبع سنين إلى زمان البلوغ، ولو بالضرب للقيام بالصلاه هو تفاوت واقع المصلحة في المرحلتين من حال البلوغ وقبله حيث إنَّ المصلحة الموجوده قبل البلوغ سنخٌ مصلحة لا تقتضى مباشره الشارع للتكليف إليهم، بل اقتضت أن يكون الأمر بواسطه أوليائهم، بخلاف المصلحة الموجوده بعد البلوغ، حيث تكون المصلحة في مرتبه تقتضى مباشره الشارع في

التكليف، فهذا أيضاً دليلٌ آخر على عدم كفايه عباداته قبل البلوغ عن عبادته بعده، ولو سلّمنا شرعيّتها أيضاً قبل البلوغ من أدلّه  
عمومات التشريع.

وكيف كان، يعدّ الإحراز والقطع بالاجتزاء بمثل ذلك عمّا هو الواجب بعد البلوغ، في غايه الإشكال، مع أنّه يلزم فيما إذا بلغ في  
أثناء العمل العبادى أن يكون عمله مركّباً من المستحبّ والواجب، لأنّ ما وقع قبل البلوغ غايته الاستحباب، وما وقع بعده هو  
الوجوب، فوجود مثل هذا الواجب المركّب في الإسلام والشريعه قليل.

نعم، قد يتحقّق في مثل صوم الاعتكاف حيث يكون مستحبّاً في يوم الأوّل والثاني، وواجباً في اليوم الثالث، وهكذا في كلّ يومٍ  
ثالث من الثلاثه من السنّه أو التسعه، ولكن لا بدّ في إثباته من عنايه زائده، مع أنّه عمل اجتمع فيه الواجب والمستحبّ وهو  
مختلف عن المركّب منهما كما في المقام، مع أنّ الكفايه أمرٌ واقع في مرحله الشكّ في الفراغ، فلا بدّ من إحرازه لأنّه شغل  
يقينى يقتضى الفراغ كذلك.

\*\*\*



## في حكم الأمر بعد الأمر

### فصل

## في الأمر بعد الأمر

البحث في أنّ الأمر الواقع عقيب الأمر الأول وقبل قيام المكلف بامتثاله، هل يعدّ تأكيداً للأوّل أو يحمل الثاني على التأسيس، بما يوجب التكرار في متعلّقه أم لا ؟

أقول: والمسألة محلّ خلاف بين الأعلام، فقد ذهب صاحب «الكفايه» و«عنايه الأصول» والمحقّق الحكيم وصاحب «المحاضرات» إلى التأكيد، خلافاً للمحقّق العراقي في «نهايه الأفكار» حيث رجّح أوّلاً تقديم إطلاق الهيئه المقتضى للتأسيس، ثمّ يستشكل ويبقى المسألة بصوره الإشكال، الظاهر في توقّفه والرجوع إلى الأصل المتبقّى للتأكيد، لأنّه هنا عبارته عن أصل البراءة عن التكليف الزائد، المساوى للتأسيس، فيثبت التأكيد.

وتحقيق الحال في المسألة أن يُقال: لا بدّ أوّلاً من بيان موضوع النزاع، ثمّ ذكر ما هو المختار فيه، فنقول ومن الله الاستعانه:

البحث الأوّل: إنّ الأمر المتكرّر له تقسيمات متعدّده، أمّا الأمر الواحد فلا إشكال ولا خلاف في أنّ مقتضى كلّ أمر هو التأسيس، أي لزوم الإتيان بمتعلّقه إذا كان واحداً، وإنّما الكلام في صوره تكرار الأمر، وهو أيضاً يتصوّر على أنحاء:

التقسيم الأوّل: تارة: يكون التكرار في المادّتين المتفاوتتين.

وأخرى: في المادّتين المتساويتين، والمراد من التساوى وحده الأمرين من

حيث المادّة لا التساوى المستعمل فى باب المنطق كالإنسان والناطق.

ثمّ فى الأولى: قد يكون التفاوت بين المادّتين:

تارة: على نحو التباين كالإكرام والضرب، كما لو قال: (أكرم زيدا) ثمّ قال: (اضرب زيدا).

وأخرى: على نحو العموم والخصوص من وجه، كالإكرام والإعطاء كما لو قال: (أكرم زيدا) ثمّ قال: (أعطه درهماً)، حيث إنّه قد يتصادقان فى مادّه واحده، وقد يفترقان فى مرحلتين بأن يكون إعطاء الدرهم للجريمه، وأخرى للإحسان، كما أنّ الإكرام قد يتحقّق بالإعطاء للدرهم، وقد يتحقّق بغيره.

وثالثه: بصوره العموم والخصوص المطلق، نظير الإكرام والضيافه، حيث يكون كلّ ضيافه إكرام مثلاً دون العكس، فقال: (أكرم زيدا) و(أضف زيدا).

فلا- إشكال فى أنّ النزاع المذكور فى تكرار الأمر هل يفيد التأكيد أو التأسيس، ليس فى شىء من الأقسام الثلاثه المتفاوته، لوضوح أنّ تكرار الأمر فيها يحمل على التأسيس لا- التأكيد، إلا- أن يجعل فى اللفظ قرينه دالّه على خلاف ما هو المتعارف، فيكون هو المتّبع.

بل النزاع إنّما كان فى المتساويين بالمعنى الذى ذكرناه، كما لو قال: (صلّ ركعتين) مرّتين، وهو واضح لا خفاء فيه.

التقسيم الثانى: إنّ التكرار فى الأمر:

تارة: قد يأتى الأمر مكرراً من مادّه واحده، لكنّه يقيّد كلّ واحد منهما بقيد وجودى أو عدمى، الموجب لامتياز أحدهما عن الآخر، كما لو قال: (صلّ ركعتين عند الزوال)، ثمّ قال: (صلّ ركعتين فى الليل)، أو قال: (صلّ ركعتين عند مجيء

زيد) و(صلّ ركعتين إن لم يجئ عمرو).

وأخرى: قد يأتي ذلك ب قيد لكل واحد منهما، لكنّه ب قيد تارة يفيد التكرار التأسيس، مثل أن يقول: (صلّ) و (صلّ) مرّة أخرى، وأخرى يفيد التأكيد، بأن يكون المقصود منهما ليس إلاّ الإتيان لمرّه واحده متأكّده، كما لو صرّح بذلك في ذيل الأمر الثاني.

ورابعه: ما ليس بشيء من الأقسام الثلاثة، بل يكون الأمر في كلّ واحد بذاته مطلقاً غير مقيد بشيء يستفاد منه أحد الأمرين، كما لو قال: (صلّ صلّ) والنزاع يدور في المقام في هذا القسم دون الأقسام الثلاثة السابقه كما لا يخفى.

التقسيم الثالث: إنّ تكرار الأمر قد ينقسم من جهة العله والسبب وذكره وعدمه إلى أقسام:

تارة: يكون السبب في كلّ من الأمرين مذكوراً.

وأخرى: ما لا يكون كذلك في شيء منهما.

وثالثه: ما يكون السبب في واحد منهما مذكوراً دون الآخر.

ثمّ في هذا القسم قد يكون السبب المذكور الواحد منهما سبباً لسببٍ لهما أيضاً، حيث يكون هذا من القسم الأوّل، لأنّه في الحقيقه كان السبب لهما، غايه الأمر لكلّ منهما يكون على قسمين؛ إمّا أن يكون متفاوتاً أو يكون في كليهما متّحداً.

والذى يكون مورد النزاع والكلام هو فيما لا يكون السبب فيهما مذكوراً أصلاً. أو كان السبب في كلّ واحد منهما مذكوراً، إلاّ أنّ نوعه كان واحداً مثل أن يُقال: (إن ظاهرت أعتق رقبه)، (وإن ظاهرت أعتق رقبه).

وأما ما كان السبب في واحد منهما مذكوراً دون الآخر، مثل قوله: (إن ظاهرت أعتق)، ثم قال: (أعتق رقبه)، فظاهر كلام صاحب الفصول هو الجزم بالتأسيس من جهة تقديم ظهور إطلاق الهيئه على ظهور إطلاق الماده، المقتضى للتأكيد، خلافاً للآخرين من التوقف فيه وعدم ترجيح أحدهما على الآخر.

وأما إن كان السبب في كل منهما مذكوراً ومتفاوتاً، فلا إشكال في أنّ التكرار ظاهر في التأسيس دون التأكيد، مثل أن يُقال: (إن ظاهرت فاعتق رقبه) و(إن أفطرت فاعتق رقبه).

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ مورد النزاع إنّما هو في الأمرين المشتقّين عن مادّه واحده مطلقه عن كلّ القيود المفهمه لأحد الوجهين من التأكيد أو التأسيس، ومن السبب بأن لم يكن السبب فيهما مذكوراً، أو كان السبب في كليهما مذكوراً وواحدًا، أو كان السبب في أحدهما مذكوراً دون الآخر، مع احتمال جريان النزاع فيه كما عرفت وجود الخلاف فيه أيضاً عن صاحب «الفصول».

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، وظهر لك موضع النزاع، فنشرع إلى تقرير أصل المطلب، فنقول ومن الله الاستعانه:

البحث الثاني: أنّ منشأ الإشكال والاختلاف إنّما هو من جهة الاختلاف في تقديم مقتضى إطلاق الماده أو إطلاق الهيئه:

لأنّ الأوّل يقتضى كون الأمر الثاني تأكيداً للأوّل؛ لأنّ الطبيعه بوجودها السعى إذا صارت متعلقه للأمر، لا يمكن تكرّرها إذا كان تعلق الأمرين بصوره الإطلاق من دون أن يكون مقيداً بقيد، ولو بقوله مرّه أخرى أو بوجود آخر، لأنّه يستلزم اجتماع المثليين، فلا بدّ أن يكون الثاني تأكيداً حتّى لا يلزم ذلك.

وأما من ناحيته أنّ إطلاق الهيئته يقتضى كون البعث فى كلّ واحد من الأمرين مستقلاً من دون ارتباط بالآخر؛ لأنّ ظاهر البعث والإرادة المتوجّهة إلى شيء هو هذا المعنى.

وعليه، يكون مقتضى إطلاق الهيئته هو التأسيس لا التأكيد، فحينئذٍ يدور الأمر بين أن يرجّح أحدهما على الآخر وبيان ما هو المرجّح فيهما.

قد يُقال: بأنّ إطلاق المادّة مقدّم على إطلاق الهيئته، فالتأكيد يرجّح على التأسيس؛ لأنّ المادّة تعدّ متقدّمة على الهيئته لكونها بمنزلة المعروف، لعروض الهيئته عليها، فيحكم على طبق مقتضى إطلاق المادّة.

وقد يُقال: بأنّ إطلاق الهيئته مقدّم على إطلاق المادّة، فيرجّح التأسيس على التأكيد، لأنّ الهيئته بمنزلة العلّة، لأنّها توجب التشكّل للمادّة، فالعلّة مقدّمة على المعلول، ممّا يقتضى أن يكون إطلاقها مقدّم على مقتضى إطلاق المادّة، فيكون الحمل على التأسيس أولى من التأكيد، خلافاً لما ذهب إليه أكثر الأصوليين، ولأجل ذلك ترى المحقّق العراقي قد تحيّر فيه، وإن مال إلى تقدّم إطلاق الهيئته على إطلاق المادّة، إلاّ أنّه انتهى فى آخر كلامه بأنّ الحكم بتقدّم أحدهما على الآخر لا يخلو عن إشكال، ثمّ أتمّ البحث بأنّه لولا التشخيص بأحدهما، وتردّد الأمر بينهما، كان المقتضى الرجوع إلى الأصل وهو البراءة، فيوافق إثبات التأكيد لا التأسيس.

هذا ملخص كلامه فى «نهاية الأفكار» (١).

ولكن التحقيق أن يقال: بتقدّم إطلاق المادّه على إطلاق الهيئه لوجه متعدّده:

الوجه الأوّل: إنّ السعه والضيق في الهيئه - في جميع الموارد - تابعتان للسعه والضيق في المادّه، كما يشاهد ذلك في باب المطلق والمقيّد، ولا- مجال لتوهم تبعيّة المادّه للهيئه في المقام، فإذا قال: (أعتق رقبه) أو (أعتق رقبه مؤمنه) أو في مكان كذا وزمان كذا، فلا- إشكال في أنّ الهيئه بحسب مقتضاها لا- تؤثّر في المادّه، بل يكون الوجوب المستفاد من الهيئه تابعاً لمتعلّق المادّه، فهكذا يكون في المقام، فإنّه إذا اقتضت المادّه بأنّ ما تعلّقت به الهيئه هي الطبيعه بوجودها السعي، عدّ ذلك تأكيداً لما سبق.

الوجه الثاني: بأنّ الحكم بتقدّم إطلاق الهيئه على المادّه مستلزم لمحذور بخلاف الآخر وهو لزوم اجتماع المثليين في طبيعه واحده، وقد عرفت أنّ هذا المحذور لا يرتفع إلاّ أنّ تنقيّد الطبيعه بقييد من القيود، ولو كان هذا القيد بلفظ (مرّه أخرى) حتّى يناهض مصداق الطبيعه عن مصداقها الآخر، فهو أمر مرجّح لتقديم هذا الوجه الآخر كما لا يخفى.

الوجه الثالث: إنّ تكرار اللفظ بتمام خصوصياته الموجب للتأكيد أمر معمول ومتعارف على الألسنه، كما يشهد بذلك ما ورد في كلام النبي والأئمّه عليهم السلام، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: (عليك بصلاه الليل، عليك بصلاه الليل). ونظائر ذلك، حيث يفهم أنّ التكرار بحسب المعمول يستعمل للتأكيد في شيء دون التأسيس، بل إذا قصد من التكرار الثاني بما يدلّ على مطلوبيته متكرراً بلفظ (مرّتين)، مثل قوله: (صلّ مرّتين)، واستعمال لفظ (صلّ) مكرراً وإرادته التكرار في أصل الصلاه مصداقاً لا يخلو عن استقباح عند العرف والعرب، والشاهد على ذلك النصوص

الصادره عن فصائحهم.

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم بتقديم التأكيد على التأسيس قوى جداً.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ ذلك مقتضى الأصل عند التردد والتخير في التقديم، لأنّ الشكّ يكون في زياده التكليف، فالأصل البراءة كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في البحث عن الأوامر، ويليه البحث عن النواهي، والحمد لله أولاً وآخراً.

\*\*\*

ص: ٤٧٢

صفحه بيضاء



ص: ٤٧٣

المقصد الثاني

فـى "النـ" واهى "

ص: ٤٧٤

صفحة بيضاء

## فى دلالة مادّة النهى وصيغته

### فصل

فى دلالة مادّة النهى وصيغته

البحث فى هذا الفصل عن مدلول مادّة النهى وصيغته، فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى ذلك، والذى ذهب إليه صاحب «الكفايه» قدس سره: (أنّ دلالة النهى بمادّته وصيغته على الطلب كدلالة الأمر بمادّته وصيغته عليه، غير أنّ متعلّق الطلب فى أحدهما الوجود وفى الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً. نعم، يختصّ النهى بخلافٍ وهو أنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟ والظاهر هو الثانى .

وتوهم: أنّ الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب .

فاسد، فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً، وإلاّ لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار.

وكون العدم الأزلى لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار، الذى يكون بحسبه محلاً للتكليف(١).

أقول: ومحض كلامه هنا مشتمل على عدّه أمور :

الأمر الأوّل: أنّ دلالة مادّة النهى مثل نهى ينهى، وحقيقه مثل لا تفعل على

الطلب تكون كالأمر مع فرق واحد بينهما وهو أنّ النهى يتعلّق بالعدم والأمر بالوجود، أى أخذ عنوان الوجود فى متعلّق الأمر بمادّته وصيغته، وعنوان العدم فى متعلّق النهى بمادّته وصيغته، أى المطلوب من الأمر إيجاد الطبيعه ومن النهى تركها.

الأمر الثانى: أنّ كلّ ما يعتبر فى الأمر بمادّته وصيغته، من العلوّ فى الأمر واستعلائه، وكون التكليف إلزامياً وبعثياً، يكون فى النهى أيضاً معتبراً، مضافاً إلى أنّ الأمر يجب أن يقع بداعى البعث والتحرك، والزجر والمنع بإنشاء طلب الترك فى النهى.

الأمر الثالث: التزامه رحمه الله بأنّ الظاهر أنّ المتعلّق فى النهى هو الكفّ وليس مجرّد الترك وأن لا يفعل.

أقول: وللمناقشه فى كلامه مجالٌ واسع:

فيرد عليه أولاً: بأنّ الوجود والعدم ليسا مأخوذين فى مفهوم متعلّق الأمر والنهى، لا فى مادّتهما ولا فى صيغتهما، لوضوح أنّه لو كان الوجود مأخوذاً فى متعلّق مادّه الأمر، فلا بدّ أن لا يصحّ أن يؤخذ الترك فى متعلقه فى مادّته، مع أنّه كما يصحّ أن يقال بأنّى آمرك بإيجاد الصلاه، كذلك يصحّ أن يقال بأنّى آمرك بترك الغيبه التى يعدّ تركها أمراً عدمياً متعلقاً لمادّه الأمر، بل قد يشتقّ صيغته الأمر من مادّه الترك بقوله اترك، حيث يكون الأمر هنا بمعنى الأمر بالترك لا الأمر بوجود الترك .

هكذا لا يكون العدم مأخوذاً فى مفهوم مادّه النهى، لأنّه قد يتعلّق بالوجود كما يتعلّق بالعدم، فيقال: (نهاه عن الفعل) كما يقال (نهاه عن الترك)، وكذلك الحال

في صيغته، فيقال (لا تفعل)، كما يقال (لا تترك) .

فالحق أن يُقال: إن النهى بمادّته يعدّ مضاداً للأمر، فهما يتواردان على موضوع واحد من الوجود والعدم، غاية الأمر، أن الأمر يقتضى البعث إليه، والنهى يقتضى المنع والزجر عنه. نعم، لا بدّ أن يُراد من متعلّقه - سواء كان فعلاً أو تركاً - ما هو بالحمل الشايح فعلاً أو تركاً لا باعتبار نفس المفهومين من حيث هما، فمعنى النهى عن الشىء عبارته عن الزجر والمنع عنه، فلا يلزمه طلب عدمه وهو وجود الطرف الآخر مثلاً لو نهى عن القيام الخارجى الذى هو أمر وجودى يلزمه طلب عدمه وإيجاد حال آخر، كما أنّ معنى الأمر بالقيام هو البعث إليه، ويلزمه النهى عن عدمه، فالوجود والعدم يلازمان لما تعلّق به الأمر والنهى بطرف ضده لا أن يكونان داخلين فى مفهومها، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الكفايه» حيث التزم بأنّ الأمر يتعلّق بطلب وجود الطبيعه، والنهى يتعلّق بعدم الطبيعه.

وما ذكرناه فى معنى الأمر والنهى بمادّتهما، من عدم أخذ الوجود والعدم فى المدلول عليه فيهما، بل كان لازم الأمر بالشىء هو لزوم إيجاده وترك عدمه، كما أنّ لازم النهى عن الشىء هو الكراهه والزجر عن وجوده، ولانزمه طلب عدمه هو الأحسن والأولى فى الجواب عمّا التزم به صاحب «الكفايه» دون ما أجاب به حيث يقول:

(ومن المعلوم أيضاً أنّ الإراده الحقيقيه - سواء كانت كيفيه نفسانيه كما ذكره، أو نسبه نفسانيه كما ذكرناه - أمرٌ وجودى لا معنى لتعلّقه بالعدم إذ لا ذات للعدم ولا حكم إلاّ بعرض الوجود الذى ينتزع هو عنه، على أنّهم يصرّحون بأنّ الإراده علّه لوجود المراد، ثمّ يصرّحون بأنّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّه،

ولازمه استناد الفعل إلى الفاعل إلى عدم إرادة الفعل لا إرادة عدم الفعل، ولازم ذلك كله كون مدلول الأمر هو طلب الفعل، ومدلول النهي هو عدم طلب الفعل، بدعوى أنّ فعل الغير يترتب وجوده على إرادة العالم، فعدمه مترتب على عدم إرادته، هذا ما يقتضيه أصل الاعتبار<sup>(١)</sup>، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

لما يرد عليه: بأنّ استناد عدم المعلول إلى عدم العلة، أمرٌ مسلمٌ صحيح في موطنه، لكن ذلك لا يرتبط بما نحن فيه، لوضوح أنّه لا بدّ أن يُقال إنّ الإرادة كما كانت علة لترتب فعل الغير على إرادة الحاكم، كذلك عدم الكراهة في الحاكم مستلزم لعدم ترتب فعل الغير عليه، من باب استناد عدم المعلول إلى عدم علة، لو سلّمنا هذه العلية هاهنا؛ لأنّ الصحيح أن يُقال بأنّ إداره الحاكم علة لإمكان تحقّق الفعل عن الغير مستنداً إليها، لا كونها علة لأصل تحقّق فعل الغير وترتبه عليها، إذ لا يصحّ أن يكون مدلول النهي حينئذٍ هو عدم طلب الفعل الذي كان مفاده عدم وجود الإرادة للأمر، أو هي أعمّ من وجود الكراهة عن الفعل أو لا، وهو واضح.

ومن المعلوم كما أنّ الإرادة في الأمر تكون علة لترتب فعل الغير عليها، كذلك تكون الكراهة علة لترك الفعل الذي يتحقّق من الغير مع الكراهة للحاكم، بحيث لو عدمت هذه الكراهة، استلزم من باب استناد عدم المعلول إلى عدم علة، عدم كون ترك الفعل مترتباً على تلك الكراهة، لأنّ عدم وجود الكراهة للحاكم مستلزم لعدم ترتب ترك الفعل عن الغير عليه، فالمشكلة في كلامه من جهة أنّه قد فرض مدلول النهي عبارته عن عدم إرادة الفعل، فتوهم أنّه

١- الحاشية على الكفاية للطباطبائي: ١ / ١٣٨ .

يصبح من قبيل عدم المعلول المستند إلى عدم العله، مع أنّ الواقع ليس كذلك، بل الحقيقة أنّ الإرادة كما تكون عله لوجود الترتب لفعل الغير، هكذا تكون الكراهه عله لترتب عدم فعل الغير عليها، لما ثبت أنّ عدم إرادته الفعل يكون لازماً أعم من كون الفعل مكروهاً وعدمه. فتأمل حتى لا يشتبه عليك الأمر.

ويرد عليه ثانياً: أنّ كلامه - أى صاحب الكفايه - بعد ذلك من وقوع الخلاف فى أنّ تعلق الطلب فى النهى هل يعنى الكف، أو مجرد الترك وأن لا يفعل، ثم اختياره قدس سره الثانى يوهّم أنّه يقول بالغرق بينهما ولكنّه انتخب الثانى منهما.

مع أنّه مجرد توهم لا وجه فى الافتراق بالترديد بينهما، ولا بدّ من توضيح ذلك، فنقول:

إنّ الإنسان حينما تعمل مشاعره لا بدّ من أن يكون فى فعل من الأفعال؛ لوضوح أنّ كلّ فعل وحركه أو سكون لا يصدر عنه إلاّ عن إرادته، بل وهكذا فى كلّ اجتماع أو افتراق من الأكوان الأربعة للإنسان بما لا يتحقق إلاّ بالإرادته ووجود الداعى له، مثلاً لو أنّ إنساناً كان فى حال الحركه والمشى ثم سكن وتوقف، فإنّه لا يسمّى هذا التوقف والسكون أنّه ليس بفعل، بل هو بنفسه فعل آخر نظير فعل الحركه، هكذا يكون فى القيام بالنسبه إلى القعود، يعنى إذا قعد فى موضع لساعه مثلاً لا يطلق عليه أنّه ترك فعلاً أو لم يكن شاغلاً لفعل من الأفعال، بل يعدّ مشغولاً بالفعل دائماً ولو باستمرار إرادته البقاء فى القعود.

فحينئذٍ إذا نهى الشارع عن الشىء، أى زجر المكلف عنه ومنعه عن تحقّقه، فتركه ولم يأت بشرب الخمر مثلاً امتثالاً للشارع، فإنّه لا يتحقّق منه الترك إلاّ بإتيان فعل آخر ينافى معه ولو بإرادته القعود فى مكان يستلزم تركه، أو اشتغاله

بأمرٍ يوجب ترك الشراب، وأمثال ذلك، فوجود الداعى إلى الفعل منتزع عن فعل ما لا- يجتمع وجوداً مع فعل المنهى عنه، فيسمى مثل هذا الترك المنتزع عن الإشكال بالفعل الآخر المنافى لفعل النهى عنه، بالترك تارةً، وأن لا يفعل أخرى، وبالكفّ ثالثه، لأنّ الإعراض عنه ليس إلّا الملازم مع وجود فعل آخر منافٍ للمنهى عنه.

وعليه فإن كان المراد من العدول عن لفظ الكفّ إلى مجرّد الترك أولى، أن لا- يفعل أو يعدل عنهما إلى الكفّ، باعتبار أنّ الترك وأن لا يفعل أمرٌ عدمى لا يمكن أن يتعلّق به الطلب.

قلنا: ليس الأمر كذلك لوضوح أنّ الترك المتعلّق بالطلب فى باب النهى لا بدّ أن يكون عدماً مضافاً للذى له حظّ من الوجود، لا أن يكون الترك من العدم المطلق، لأنّه من الواضح أنّ الترك بعد ذلك يضاف إلى عدم الشىء المنهى عنه لا العدم المطلق، وقد ثبت أنّه لا ميز فى الأعدام من حيث العدم.

هذا بالنسبة إلى العدول من الترك إلى الكفّ.

وإن أراد العدول عن الكفّ، بمعنى الإعراض إلى الترك، لأنّ النهى لا يكون متعلّقاً بأمر وجودى، بل لا بدّ أن يكون متعلّقه أمر عدميّ كما التزم به صاحب «الكفايه»، فإنّه يرد عليه بما عرفت من أنّ الكفّ والترك كلاهما سيّان من جهة كونهما من الأعدام المضافه، ولها حظّ من الوجود، ولا تفاوت بينهما من تلك الناحيه، لانشغال الإنسان دائماً، غايه الأمر أنّ اشتغاله قد يلازم تارةً مع ترك المنهى عنه الذى ينتزع منه أنّه تركه أو كفّ عنه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

ثم يرد عليه ثالثاً: بأنّ الاستفادة من الإشكال الذى ذكره صاحب «الكفايه»



وتصدى لجوابه - بأنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً، وإلاّ لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون العدم الأزلى لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذى يكون بحسبه محلاً للتكليف - هو أنّ الترك الاستمرارى من الأعدام الأزليّه، غايه الأمر ذكر بأنّ الترك بلحاظ حال سابقه لا يكون متعلّقاً للقدره، لا بحال بقائه واستمراره، حيث يكون مقدوراً، وإلاّ لما كان نقيضه - وهو الفعل - مقدوراً، ويوافقه فى هذا البيان صاحب «عنايه الأصول» و«المحاضرات».

مع أنّك قد عرفت منّا سابقاً وآنفاً، بأنّ الترك فى حال استمراره يكون من الأعدام المضافه لا من الأعدام المطلقه التى تسمى بالعدم الأزلى، لوضوح أنّه قد أضيف الترك حينئذٍ إلى ترك الشىء الذى قد نهى عنه، وهو أمر انتزاعى يلازم مع الاشتغال بفعل آخر، لعدم خلق الإنسان عن الفعل فى وقت من الأوقات، والأعدام المضافه ربما يكون مقدوراً ويصحّ تعلق التكليف به، لكونه مضافاً إلى شىء فرض وجوده، ونفس الإضافه إلى الوجود يكفى فى كونه متعلّقاً للنهى، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الأمر من حيث المتعلّق متّحد مع النهى، حيث إنّهما يتعلّقان بالطبيعه من دون ملاحظه الوجود فى متعلّق الأمر والعدم فى النهى كما أشار إليه صاحب «الكفايه» تبعاً لصاحب الفصول ووافقه المحقّق النائينى فى فوائده.

كما أنّ الموضوع له فى الأمر والنهى متفاوت، حيث إنّ الأمر وضع للبعث والتحرك إلى الطبيعه، والنهى إلى الزجر والمنع عن الطبيعه، وجهته أنّ كلّ واحد منهما مرّكب من المادّه والهيئه، فالمادّه فى الأول لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه

كالصلاه، وأمّا الهيئه فلا تدلّ إلاّ على نفس البعث والتحريك إليها، فلا دليل يدلّ على أخذ الوجود فى متعلقه.

نعم، لازمه وجود الطبيعه، لأنّ الأمر لا- يتعلّق إلاّ- بطبيعه كان فى وجودها مصلحه ملزمه، فلازم ذلك هو لزوم وجودها فى الخارج. كما أنّ الموضوع له فى النهى ليس إلاّ- الزجر والمنع عنها، لأنّ مادّته ليست إلاّ دالّه على الطبيعه الصرفه، والهيئه على الزجر والمنع بالنسبه إليها، ولا يكون لأخذ العدم فى متعلقه دليلاً يدلّ عليه.

نعم، يلازم ذلك من جهه أنّ الزجر منها لا يكون إلاّ من جهه وجود مفسده ملزمه فى وجودها، فلذلك يطلب تركها بالملازمه، لا أن تكون المصلحه فى تركها حتّى يقال بأنّه متعلّق لعدم الطبيعه.

نعم، ربما يتوهم من بعض كلمات القوم وجود إشكالات على هذا المبنى والمختار، فلا بدّ من التعرّض لها، والإجابة عنها، فنقول:

قد عرفت - على ما اخترناه - بأنّ متعلّق النهى لا يكون إلاّ الطبيعه، والموضوع له هو الزجر والمنع عنها، لكن أورد عليه المحقّق البجنوردى فى «منتهى الأصول» بأنّ (ما ذكر أستاذنا المحقّق قدس سره من أنّ المادّه حاكيه عن وجود تلك الماهيئه، سواء كانت فى الجمل الخبريّه أو الإنشائيّه، والإنشائيّه سواء كانت فى الأوامر أو النواهي، فلا بدّ وأن يكون مفاد النهى معنأ قابلاً لأنّ يتعلّق بالوجود، وليس هو إلاّ الزجر والردع كما أنّه فى الأمر يسمّى بالبعث.

ففيه: أنّ ألفاظ الموادّ موضوعات للماهيات المهمله، غير مأخوذ فيها لا الوجود ولا العدم، فالوجود والعدم لا بدّ وأن يؤخذ فى جانب مفاد الهيئه. نعم، لا

شكّ في أنّ لازم طلب ترك الشيء هو الزجر والردع عنه. كما أنّ لازم طلب وجود الشيء هو البعث والتحرّيك نحوه، فلا الأمر موضوع للبعث، ولا النهى موضوع للزجر والردع، لأنّهما معنيان إسميّان، ومفاد الهيئه معنى حرفى لما تقدّم. نعم، من الممكن أن يُقال إنّ هيئه النهى موضوعه للنسبه الزجرية، كما أنّ هيئه الأمر موضوعه للنسبه البعثية(١).

أقول: فإنّ ما ذكره ردّاً على أستاذه وإن كان صحيحاً من جانب المادّه حيث إنّها لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه من دون ملاحظه حيثيه الوجود ولا العدم فيها، إلاّ أنّه مخدوش من وجهين:

أولاً: أنّه قد أحال حيث الوجود والعدم فى متعلّق مفاد الهيئه، مع أنّك قد عرفت أنّه لا يكون شيء منهما مأخوذاً لا فى المادّه ولا فى الهيئه، ولا فى الأمر ولا فى النهى، لأنّه لا يكون لنا دليل يدلّ على هذا القيد حتّى يقال به.

وثانياً: أنّه كيف أنكر كون الموضوع له فى الأمر هو البعث وفى النهى هو الزجر لما بينهما معنى اسمى، مع أنّ المقصود ليس أن يكون الموضوع له هو الزجر والبعث بما أنّه لهما مفهوم اسمى، بل بما أنّه بالحمل الشايح الصناعى زجر أو بعث وهما المعبر عنهما فى الفارسيه ب- (واداشتن) أو (بازداشتن)، وهما بذلك لا يكونان إلاّ معناً حرفياً مساعداً لمفاد الهيئه.

والعجب منه أنّه استدرك وسلّم كون الموضوع له هو الزجر بالمعنى الحرفى أى النسبه الزجرية، كما أنّ موضوع له فى الأمر هى النسبه البعثية، مع أنّه فيما قبله

قد أحال حيث الوجود والعدم إلى ناحيه مفاد الهيئه، يعنى بأن يكون الموضوع له فى الهيئه هو النهى والزجر عن وجود الطبيعه وعدمها، وفى الأمر هو البعث إلى وجود الطبيعه وعدمها، إذ لازم ذلك أن يكون صدور الوضع لمرتين؛ أحدهما وضع للزجر عن الوجود، وأخرى للزجر عن العدم، لعدم وجود جامع بينهما حتى يكون الوضع المتعلق به شاملاً لكليهما ويكتفى بوضع واحد. ودون إثبات تعدد الوضع فى الهيئه لكل من الأمر والنهى خرط القتاد، كما لا يخفى.

قال صاحب «المحاضرات»: فى معرض المناقشه معه والاعتراض عليه، بأنه جعل الموضوع له فى الأمر والنهى إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى من حرمان المكلف عن الفعل، وجعل مبرزه الصيغه، كما أن فى الأمر أيضاً كذلك حيث إنه موضوع للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى على ذمه المكلف بالإتيان وجعل مبرزه صيغه الأمر، فليس البعث والتحريك فى الأمر، والزجر والمنع فى النهى، إلاّ مصداقاً لهما لا أن يكونا الموضوع له لهما.

ثم قال فى معرض استدلاله:

(وبالجملة: فالأمر والنهى لا- يدلان إلا على ما ذكرناه، لا على الزجر والمنع والبعث والتحريك. نعم، المولى فى مقام الزجر عن فعل باعتبار اشتماله على مفسده لزوميه يزجر عنه بنفس قوله لا تفعل أو ما شاكلة، غايه الأمر الزجر قد يكون خارجياً، كما إذا منع أحد آخر عن فعل فى الخارج، وقد يكون بقوله (لا تفعل) أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله (لا تفعل) عندئذٍ مصداقاً للزجر والمنع، لا أنه وضع بإزائه.

كما أن الطلب قد يكون طلباً خارجياً، وتصدياً نحو الفعل فى الخارج

كطالب ضالّه أو طالب العلم أو نحو ذلك .

وقد يكون طلباً وتصدياً في عالم الاعتبار، نحو الفعل فيه بقوله: (افعل) أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله (افعل) وقتئذ مصداقاً للطلب والتصدي، لا أنه وضع بإزائه.

وعلى ضوء بياننا هذا قد ظهر أنّ الأمر والنهي مختلفان بحسب المعنى، فإنّ الأمر معناه الدلالة على ثبوت شيء في ذمّة المكلف، والنهي معناه الدلالة على حرمانه عنه، ومتّحداً بحسب المتعلّق، فإنّ ما تعلّق به الأمر بعينه هو متعلّق النهي، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، انتهى موضع الحاجة (١).

فيرد عليه أولاً: في أنّ الموضوع له في الأمر والنهي هل هو نفس إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الإتيان في ذمّة المكلف، أو حرمانه عنه بحث، أي إنّ الموضوع هل هو إبراز هذا الأمر، أو أنه ثبوت الشيء في ذمّة المكلف ونفس حرمانه، فقد اختلفت تعابيره، فتارة يقول بأنّ الأمر (والصيغته وضعت للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني) (٢)، وكما يقول في النهي: (بأنّ الصيغته أو ما يشاكلها موضوعه للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني لا للزجر والمنع) (٣)، وأخرى يعبر (بأنّ الأمر دالّ على ثبوت شيء في ذمّة المكلف، والنهي دالّ على حرمانه عنه) (٤).

١- المحاضرات للخوئي قدس سره : ٤ / ٨٧ .

٢- المحاضرات للخوئي قدس سره : ٤ / ٨٥ .

٣- المحاضرات : ٤ / ٨٦ .

٤- المحاضرات : ٤ / ٨٧ .

مع أنّ الفرق بين هذين العنوانين والتعبرين واضح، لأنّ مقوله (كلّ) تباين مع الآخر لوضوح أنّ الإبراز يعدّ من مقوله الفعل وله واقعته خارجيه، هذا بخلاف ثبوت شيء في ذمته أو حرمانه، فليس هذا إلّا أمراً اعتبارياً إذا لوحظ بالنسبه إلى الأمر والناهي، وأمراً خارجياً إن كان وجودياً من الأعيان، أو خارجياً جعلياً إن كان من المجعولات كالصلاه. هذا في الأمر.

وأما في النهي كان من أعدام ما يفرض وجوده إن كان ممّالا وجود له في الخارج، أو كان من جهه منعه عن إزاله وجود في الخارج كالنهي عن رفع شيء عن محلّ وأمثال ذلك في النهي.

وعلى أيّ حال، كيف يمكن أن يقال بأنّ الموضوع له فيهما تارة الإبراز، وأخرى نفس الثبوت والحرمان، مع أنّك قد عرفت اختلاف مقولتها. ومجرّد إمكان تفسير الأمر بالثبوت والنهي بالحرمان لا يوجب كونهما موضوعاً لهما، كما لا يخفى.

ويرد عليه ثانياً: أنّه كيف يمكن أن يكون نفس (إفعل) في الأمر و (لا- تفعل) في النهي مصداقاً للبعث ومصداقاً للزجر، مع أنّ المصداقيه عباره عن مرحله المدلول للشيء، والحال أنّه ليس كذلك، لأنّ صيغه الأمر والنهي في مرحله الدالّيه أي صيغتهما دالتان على البعث والزجر، وهما مدلولان لهما، فكيف يمكن جعل ما هو في مرحله الدالّ، في مرحله المدلول وهي المصداقيه؟!

ويرد عليه ثالثاً: أنّ الإبرازيه قد لا- تكون باللفظ، بل تكون بالإشاره أو بغيرها، فإنّه لا يصدق في إبراز ذلك بالإشاره أو غيرها نهى أو أمر، إلّا بلحاظ تحريكه ومنعه، وإلّا نفس الإظهار والإبراز باللفظ أو غيره كيف يكون أمراً أو نهياً،

بل هو ليس إلا واسطه لإفهام المقصود، لا أن يكون داخلاً في الموضوع له، بل لو أمكن وقوع البعث والزجر بغير ذلك لكان هو المطلوب، فالأولى جعل البعث والزجر نفس المدلول والموضوع للأمر والنهي كما عليه بعض المحققين من الأصوليين كما قد يستظهر عن صاحب «عنايه الأصول» بل وهكذا عن صاحب «نهايه الدرايه» حيث قال: (إن قلت: ولو سلمنا بأنه وإن جعل الموضوع له والمتعلق في النهي هو مجرد الترك، إلا- أنه لا بد في صدق الامتثال وتحصيل الثواب من الكف، ففي الأول ما هو لفظه. نعم، الظاهر أن متعلق الطلب في النهي هو مجرد الترك وأن لا يفعل، كما أفاد المصنف لا الكف، ولكن لا يبعد أن يكون صدق الامتثال وحصول القرب، بل واستحقاق الثواب على القول به متوقفاً على الكف، كما أن صدق الكف يتوقف على الميل والرغبة إلى الفعل، فما لم يكن مائلاً إليه راغباً فيه لا كف هناك ولا امتثال ولا قرب ولا ثواب.

وبالجملة: أن المكلف في المحرمات الإلهية :

تارة: لا يتمكن من الفعل أصلاً، وهاهنا لا يكون مخاطباً بالنهي أبداً، إذ النهي عن الشيء هو كالأمر به فرع القدره عليه، وإلا لم يصح النهي عنه عقلاً كما لا يصح الأمر به كذلك .

وأخرى: يقدر على الفعل، لكن لا- يميل إليه ولا يرغب فيه ولو مع قطع النظر عن حرمة شرعاً، بحيث كان ترك الفعل مستنداً إلى عدم الميل إليه وعدم الرغبة فيه بطبعه، لا إلى نهيه تعالى وزجره عنه جلّ وعلا، وهاهنا مخاطب بالنهي، ولكن لا يثاب على الترك، لعدم كون الترك مستنداً إلى امتثال نهيه وإطاعه زجره.

وثالثه: يقدر على الفعل ويميل إليه ويرغب فيه، ولكن يكف نفسه عنه

بداعى نهيه تعالى وزجره عنه جلّ وعلا وهاهنا يكون ممثلاً للنهى ومتقرباً بالكفّ مثاباً عليه إن شاء الله تعالى)، انتهى كلامه (١).

وأما في «نهاية الدراية» فقد تعرّض له بقوله: (إن قلت: كما لا يقع الفعل امتثالاً للأمر إلا إذا كان الإتيان بداعى الأمر، كذلك النهى إذا لم يكن داعياً إلى الترك، بل كان الترك بعدم الداعى لم يقع الترك امتثالاً للنهى، ومثله لا يكون مطلوباً، بل فيما إذا كان له داعٍ إلى الفعل ليكون النهى رادعاً وموجباً لبقاء العدم على حاله) (٢).

أقول: ولا يخفى أنّ المحقق الإصفهاني قدس سره بنفسه قد أجاب عنه، ولقد أجاد فيما أفاد، ونحن نستكمل ذلك وما وقع في جوابه هو .

(قلت: عدم الداعى إلى الفعل قد يكون بواسطة عدم القوه المنبعث عنها الشوق إلى الفعل، وفي مثله لا يعقل النهى، وقد يكون بواسطة الردع الموجب لعدم انبعاث الشوق عنها، وفي مثله يصحّ النهى والترك حينئذٍ بواسطة النهى، فلا ينحصر دعوه النهى في صورته حدوث الميل حتّى يكون النهى منحصراً في صورته الكفّ، بل عموم حدوث الميل والشوق ربما يكون بواسطة النهى، فتدبر)، انتهى كلامه.

ونحن نقول في توضيح ذلك: إنّ ما لا يمكن ولا يصحّ النهى عنه ثابت فيما إذا لم يتحقّق له ميلاً وداعياً ذاتياً لعدم وجود ميل فطرى وشوق للنهى عنه في نوعه لا في شخصه، لأنّ الأحكام الإلهية متعلّقه بنوع الإنسان، لا بأشخاصهم حتّى يُنتقض بفرد خاصّ ليس له شهوه من جهه كونه غتياً، وأما إذا كان نوع الإنسان

١- عناية الأصول: ٣ / ٢ .

٢- نهاية الدراية: ٨٢ / ٢ .



بحسب فطرته وشهوته الغريزيه راغباً وشائقاً إلى مناكحه النساء ولو عن حرام، فحينئذٍ يصحّ للشارع النهى عنه، الذى يوجب ذلك ردعه عن توجيه النفس وشوقها إليه، فنفس الترك المنتهى إلى نهى الرّب يكفى فى صدق الامتثال ليصدق فى حقّه أنّه عبد ممتثل وإن لم يرغب به نفسه فعلاً إلى الفعلية، لكن عدم رغبتها كان بواسطة النهى، وإلا لكان الرغبه عنها ممكناً ومحققاً وإلا لا يكفى فى صدق الامتثال وجود الكفّ عن مثل العنين، لأنّه لا يقدر على الميل بذلك حتّى يعرض عنه. نعم، يمكن القول بأنّ من امتنع عن الارتكاب برغم ميله النفسى الشديد - كما هو الحال بالنسبه إلى الشبان - احتراماً لردع الله سبحانه عن ذلك كان ذلك أكثر ثواباً ممّن لا شهوه فيه كذلك إمّا لكبر سنّه أو لبروده مزاجه أو لجهات أخرى دخيله فيه، وهذا الأخير برغم برودته الجنسيه يصحّ توجيه النهى إليه، فيصبح متعلّق النهى الذى هو الزجر والمنع لا الترك ولا الكفّ .

وبالجملة: لا حاجة لصدق الامتثال إلى وجود الميل والرغبه حتّى يصدق الكفّ عنه امتثالاً كما لا يخفى.

الكلام فى وجه الاختلاف فى مقتضى الأمر والنهى: قد وقع الخلاف بين الأعلام أنّه كيف يقتضى النهى ترك جميع أفراد متعلّقه، بخلاف الأمر حيث يقتضى وجود فرد واحد منه المسمّى بصرف الوجود. ومنشأ هذا الاختلاف :

هل كان بالوضع كما عليه المحقّق النائينى فيما نحن فيه، وإن ذهب إلى غيره فى باب العام المخصّص.

أو كان بالعقل كما صرّح بذلك صاحب «الكفايه» ووافقّه صاحب «عنايه الأصول».

أو كان بمقتضى مقدمات الحكمه والإطلاق المقامى، كما عليه المحقق الإصفهاني صاحب «نهاية الدرايه» والنائينى وصاحب «منتهى الأصول» وصاحب «المحاضرات»، بل لا يبعد استناده إلى المحقق الحكيم فى حقايقه.

أو لا يكون بشىء منها، بل كان لفهم العرف ذلك ويكون متبعاً كما عليه المحقق الخمينى.

أقول: والأقوى عندنا هو الثالث ثم الرابع لو لم يكن المقصود من العرف هو حكم العقلاء المستكشف بواسطه مقدمات الحكمه، وإلا أصبح متحداً مع القول الثالث، فلا بد لتوضيح ذلك من بيان مقدمه، وهى:

أنّ ملاحظه حال الأمر والنهى بالنظر إلى متعلقهما، يقع فى مرحلتين من الثبوت والإثبات.

وأما الكلام فى المرحله الأولى: وهو الثبوت، فنقول:

فكما أنّ الأمر بالنظر إلى متعلقه يتصور على أنحاء ثلاثه، هكذا يكون فى النهى؛ لأنه :

تارة: يفرض كون الطبيعه المتعلقه للأمر بصرف وجود ما مطلوبه، بحيث يحصل الامتثال إذا تحققت بوجود واحد، سواء كان فى فرد واحد أو فى أفراد متعدده بدفعه واحده، كما فى صلاه الميّت لو قلنا بأنّ امتثال الأمر فيها يكون بوجود واحد منها لا أنّ كلّ فرد طولى منها له أمرٌ مستقلّ بذاته.

وأخرى: تكون الطبيعه بوجودها الاستغراقى والانحلالى مطلوبه، بحيث كان لكلّ منها امتثالاً ومعصيه مستقلّه، نظير ما لو قال (أكرم كلّ عالم).

وثالثه: أن تكون الطبيعه بصوره العام المجموعى مطلوبه، بحيث لو فقد فردٌ

من الطبيعه لما عُيِّدَ ممتثلاً للأمر، وهو كما يتفق في العسكر والجنود حيث أنّ المطلوب عددٌ معيّن مضبوط منهم، فلو نقص من تلك العده شخصاً واحداً لما تحقّق الامتثال والإطاعه .

والاختلاف بين هذه الثلاثه لأنّ الغرض المترتب على كلّ واحد من الثلاث متفاوتاً، كما لا يخفى.

وكذلك يكون حال النهي بالنسبه إلى متعلّقه :

تارة: يكون صرف وجود الطبيعه مبغوضاً لا- أزيد كما في النهي عن ارتفاع أصوات الجنود عند الحرب حتّى لا يلتفت العدو لوجودهم في ذلك المكان، فالمبغوض هو رفع الصوت من جندي واحد من الجنود. لا- كلّ فرد فرد منهم طويلاً بعد التفات العدو، وكذلك في العرفيات كما لو نهى المولى عبده عن أكل الثوم والبصل لرائحتهما الكريهه، وكان المقصود هو ورد مجلس لا يناسب مع وجود هذه الرائحة في فمه، فإنّ المنهى عنه بحسب المتعارف هو صرف أكل الثوم والبصل، وإلاّ بعد ما أكل وتلوّثت فمه برائحته الكريهه لا يكون أكلهما بعد ذلك موضوعاً للنهي، بل ربما أجاز بعده، ففي مثل هذا يكون وجود العام المجموعى من الثوم مبغوضاً، بحيث ينتقض بفرد واحد .

وأخرى: ما يكون المنهى عنه هو وجود كلّ فرد فرد من الطبيعه، بحيث يكون فرد منها امتثالاً وعصيانياً من دون ارتباط بين الأفراد بعضها مع بعض في الطاعه والعصيان، وهو كما ترى في المنهيات الشرعيّه والعرفيه، مثل قوله عليه السلام : ( لا تشرب الخمر)، وقوله تعالى: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» (١) وأمثال ذلك.

وثالثه: ما يكون المنهَى عنه هو نفى جميع الأفراد مجموعاً من الطبعه المنهَى عنها، فمثلاً لذلك في العرفيات بما لو قال المولى: (لا تأكل كلَّ رمانه في البستان) أو في طرف خاص، حيث استفاد منه أنّ أكل بعضها غير مبغوض، حتّى إذا لم يبلغ إلى الجميع، بل ويمكن أن يمثل في الشرعيّات بمثل نهى الشارع للصائم عن ارتماس جميع رأسه في الماء، وكذا قوله: (لا تهجر الفراش أربعة أشهر)، حيث استفاد أنّ بعضه أو أقلّ منه لا يضرّ بحاله وبصومه مثلاً، ونظائر ذلك يوجد في الشرعيّات والعرفيات، هذا كلّه في مقام التصرّو والشبوت ممّا لا كلام ولا إشكال في إمكانه، بل ووقوعه.

وأما الكلام في مرحله الإثبات: فقد اشتهر في الألسنه بأنّ الطبعه قد توجد بفرد واحد، وتنعدم بعدم جميع أفرادها، وشهره ذلك على حدّ يقرب أن يصير أصلاً شائعاً في لسان القوم، وكأنّه من المسلّمات عندهم، ولذلك ربما استفاد منه بعضهم في المقام بأنّ وجه كون الأمر يتحقّق بصرف الوجود، والنهَى يحصل بعدم جميع أفرادها باعتبار أنّهما من شعب هذا الأصل، بل استدلّوا في كلماتهم على ذلك، وفهم صاحب «منتهى الأصول» حيث يقول:

(والسرّ في ذلك أنّ وجود الطبعه يحصل بوجود فرد واحد، وأمّا انعدام الطبعه فبانعدام جميع الأفراد.. إلى آخره) (١).

مع أنّ هذا الأصل غير مربوط بما نحن فيه، كما سيّضح لك الأمر في ذلك إن شاء الله.

ولكن نشاهد في قبال هذه الطائفة جماعه أُخرى قد أنكروا ذلك وجعلوه غير صحيح، والشاهد عليه صريح كلام صاحب «نهايه الدرايه» حيث يقول:

(فما اشتهر من أنّ تحقّق الطبيعه يتحقّق بفرد، وانتفائها بانتفاء جميع أفرادها، لا أصل له، حيث لا مقابله بين الطبيعه الملحوظه على نحو تتحقّق بتحقّق فرد منها، والطبيعه الملحوظه على نحو تقتضى بانتفاء جميع أفرادها)، انتهى كلامه (١).

وتبعه على هذا الكلام المحقّق الخميني في تقريراته على حسب ما قرّره المقرّر حيث قال في جواب المحقّق الخراساني الذي التزم بأن مقتضى العقل أنّ الطبيعى يوجد بفرد ما وينعدم بعدم جميع الأفراد:

(وأنت خير بفساد هذه القاعده، لأنّ المراد منها إن كان هو الطبيعه المهمله - أى بلا شرط - فهي كما توجد بفرد ما كذلك تنعدم بانعدام فرد ما.

وإن أريد الطبيعه الساريه في مصاديقها على اصطلاح القوم، فهي لا توجد إلاّ بوجود جميع مصاديقها) انتهى كلامه (٢).

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ هذه القاعده والأصل كان في مورده صحيحاً، لوضوح أنّ وجود الطبيعه يصدق بوجود فرد واحد، يعنى إذا وجد فرد صدق بأنّ الطبيعه قد وجدت، لأنّ الحقّ عندنا أنّ وجود الطبيعه بعين وجود أفرادها ولو كان بفرد واحد، كما أنّ عدم الطبيعه - إذا أريد عدمها - لا يكون إلاّ بعدم وجود فردٍ منها، يعنى إذا وجد فرد منها فقد تحققت فلا يصدق عدمها، فصدقها كذلك منوط

١- نهايه الدرايه: ٢ / ٨٢.

٢- تهذيب الأصول: ١ / ٢٩٥.

على عدم وجودها خارجاً أبداً ولو بفرد، وهو لا- يكون إلا- بعدم جميع أفرادها، إذ بوجود فرد منه تخرج عن حاله العدم إلى الوجود، وهو أصل مسلم عند العقل والعقلاء ولا مجال لإنكاره.

لكنه لا- يرتبط بالبحث الذى كُنّا فيه من جهة تعلق الأمر والنهى بها، فإنه أمر آخر لا بدّ من ملاحظه كيفيه الدلاله بأحد طرق ذكرناه فى صدر المسأله، ويتعين من الأقسام الثلاث بعدما عرفت إمكان كل واحد منها ثبوتاً، فنقول:

أمّا فى طرف الأمر: حيث يكون مقتضاه صرف الوجود، فلما قد بيناه فى باب الأمر فى بحث المرّه والتكرار وغيره بأنّ الأمر لا يطلب إلا أصل الماهية من دون تقييد بمرّه ولا تكرار. غايه الأمر، أنّ العقل يحكم بوجوب الإطاعه والامتثال، وهو يحصل بوجود مصداق واحد، فعلى هذا يكون فى طرف الأمر وجود فرد واحد من الطبيعه ضرورياً عقلاً قضياً للامتثال وللطاعه. فما زاد منه لا بدّ من دلاله دليل يدلّ عليه من قرينه مقالته أو مقاميه أو غير ذلك ممّا يمكن إفهام غير ما يقتضيه حكم العقل، هذا فى ناحيه الأمر .

وأما فى طرف النهى: حيث قد عرفت إمكان وقوع كل من الثلاث، إلا أنّ مقتضى تعلق النهى بالطبيعه، وإحراز أنّ الطبيعه كانت مبغوضه للمولى ولم يكن فى اللفظ أو المقام قرينه تدلّ على كون مبغوضيتها بصوره فرد واحد أو بصوره المجموعيه إذا وجدت بأن كانت مبغوضه لا كل واحد واحد، يفهم من ذلك عند العقلاء كون الطبيعه مبغوضيتها بتحقيقها وبوجودها فى أى فرد منها كانت ولو متكرراً، لأنّ المفروض أنّ فهم وجودها بأى حال كان مبغوضاً بمقدّمات الحكمه، بل الغلبه فى الاستعمالات ربما توجب أنس الذهن وتبادره إلى ذلك، كما أنّ

الماهيات في العرف كثيراً ما يكون كذلك، فإن كان مراد المحقق الخميني سلمه الله من العرف هو ما ذكرناه فكان كلامه متّحداً مع ما عرفت وإلا فلا.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ حكم العقل يصحّ في طرف الأمر دون النهي؛ لأنّ دلالة على عدم جميع أفراد طبيعه بالإطلاق المقامى ومقدّمات الحكمه، فيكون الحقّ هو التفصيل بينهما، ولعلّه لهذا السبب أصبح قولاً آخرّاً غير ما ذكره، لأنّهم لم يصرّحوا في المقام في الأمر والنهي بهذا التفصيل، فتأمّل.

أقول: ثمّ لا يخفى عليك أنّ مقتضى الإطلاق بمقدّمات الحكمه، هو ترك الأفراد بجميع عناوينها من الأفراد الدفعيه للطبيعه أو التدريجيّه، غايه الأمر كان هذا البحث لإثبات الترك للتدريجيّه، لأنّها واقعه في الطول من الزمان بخلاف الأفراد الدفعيه حيث تكون واقعه في مرحله العرض، إذ ربّما يكون التحقيق بوجود عدّه أفراد في زمان واحد، أو واحداً على سبيل البدليه تدريجاً، بلحاظ إمكان وقوعه في أمكنه متعدّده، وأنّ الترك بلحاظ الثاني هل هو داخل تحت النهي أو لا، ولو بلحاظ كونه لأوّل وجود من الطبيعه في الأفراد مثلاً.

البحث عن اقتضاء النهي بعد المخالفه: بعدما ثبت عدم دلالة النهي بمادّته وهيئته على لزوم الاستمرار والتكرار، وثبت إمكان وجود النهي على أنحاء ثلاثه في مقام الثبوت والتصوّر، يقع الكلام حينئذٍ في أنّه لو خالف العبد للنهي وارتكب المنهيه عنه، وعصى الأمر بالترك، فهل يقتضى النهي لزوم تركه في سائر أفراد بعده أم لا يقتضى ذلك، أو يقتضى عدم لزوم تركه؟ وجوه.

فغن صاحب «الكفايه»: (إنّه لا- دلالة للنهي على إرادته الترك لو خولّف أو عدم إرادته، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دلالة ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه

الجهة، ولا يكفي إطلاقها من ساير الجهات فتدبر جداً)، انتهى كلامه (١).

وعن صاحب «حقائق الأصول» للحكيم قدس سره: (والطريق إلى معرفه أنها ملحوظه على أى النحوين، يمكن أن يكون بإطلاق المادّه، فإن مقتضاه كونه ملحوظه صرف الوجود كما تقدّم بيانه فى المرّه والتكرار، كذلك إطلاق قوله (لا تضرب) يقتضى الزجر عن صرف الوجود، فإذا خولف بالوجود لم يقتض الزجر عن الوجود بعد ذلك، فإنّه وجودٌ بعد وجود، لا وجودٌ بعد عدم الذى هو صرف الوجود كما عرفت.

نعم، الغالب فى المفسده أن تكون قائمه بكلّ حصّه بحيالها، وفى المصلحه أن تكون قائمه بصرف الوجود، فلعلّ هذه الغلبه تقتضى كون مقتضى الإطلاق هو الثانى لأنّ الأوّل حينئذٍ يحتاج إلى بيان، فتأمل)، انتهى كلامه (٢).

أقول: الحقّ عدم دلالة النهى لا- بمادّته ولا- بهيئته على شىء من المحتملات الثلاث التى ذكرناها، لما قد عرفت منّا كراراً بأنّ المادّه لا تدلّ إلا على أصل الماهيّة من دون نظر إلى وجودها مرّه أو أزيد، ومن دون توجه إلى حال العصيان أو الامتثال .

كما أنّ الهيئه بذاتها لا تدلّ إلا على الزجر والمنع عن الطبيعه بأى كيفيّة وقعت، من دون نظر فيها إلى هذه الجهات، فلا بدّ لإثبات أحد من الأمور الثلاثة من الرجوع إلى القرينه المقاليه أو المقاميّه، فإن فقدت القرينه بتمام أقسامها فلا بدّ من الرجوع إلى مقدّمات الحكمه، وهى كما عرفت بيانها منّا سابقاً دالّه على كون

١- الكفايه: ١٥٠ .

٢- حقايق الأصول: ١ / ٣٤٩.



الطبيعه بوجودها مبغوضه، سواء كانت تحققت الأفراد عرضيه أو طوليه، أى سواء كانت فى الأفراد الدفعيه أو التدريجيه، فإذا كان هذا اقتضاء مقدمات الحكمة فلازم ذلك كون كل فرد من الأفراد له امثال مستقل وعصيان على حده، فإن مخالفه فرداً من أفراد المنهى عنه، لا يوجب سقوطه عن ساير الأفراد، كما هو مقتضى كون النهى بصوره العام الاستغراقى .

وعلى ما ذكرنا يظهر أن ما ذكره الحكيم قدس سره بأن مقتضى إطلاق الماده هو صرف الوجود:

إن كان مقصوده من حيث إطلاق الماده، من جهه عدم تقييدها بقيد، ومع هذا الوصف قد تعلق النهى بها، فقد عرفت أن مقتضاها المبغوضيه لكل فرد فرد من الطبيعه كما هو المتفاهم عند العرف.

وإن كان مقصوده إطلاق الماده من دون نظر إلى النهى المتعلق بها، فقد عرفت بأن الماده لا تدل إلا على أصل الطبيعه من دون إفهام للمره أو التكرار أو الفرد والأفراد.

ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فى كلام صاحب «الكفايه» إن كان مقصوده من إطلاق المتعلق غير ما ذكرناه، ولكن الأظهر أنه أراد نفس المعنى الذى تحدّثنا عنه لقوله رحمه الله : (ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهه) حيث يحتمل كون مراده من (الجهه) أى من جهه تعلق النهى به وجريان مقدمات الحكمة فيه، والله العالم.

أقول: هنا تنبيهان ينبغى التعرّض لهما:

التنبيه الأول :

ثم لا يذهب عليك أن النهى قد يتعلق بوجود طبيعه من جهه كون وجودها

مشتمله على مفسده، فهنا مركز تعلق النهى لا الأمر بالعدم، لأن الأمر يتعلق بما فى وجودها مصلحه، ولكن قد يتعلق الأمر بشيء كان عدم خاص منه ومقارناته معنواً بعنوان حسن ذى مصلحه، فيكون المقام حينئذٍ مقام تعلق بعث وأمر وإن كان مورد متعلقه هو الأعدام المضافه إلى الأشياء المتضمنه للمصلحه كالصوم الذى حقيقته الإمساك وهو أمرٌ عدمى، ولكنّه له حظٌ وجودى بلحاظ التيه المرتبه عليه، كما أنّ النهى قد يتعلق بترك شيء، إذا فرض كون تركه موجباً للمفسده من دون المصلحه فى فعله، فربما يعبر عنه فى هذا الفرض بالزجر عن الترك كما فى: (لا تترك)، كما يتفق ذلك بالنسبه إلى الجنود فى باب الحرب .

وكيف كان، فاعلم بأنّ الملاك فى الأمر والنهى ليس خصوص كونه متعلقاً بالوجود والآخر بالعدم، كما هو الغالب، بل الملاك كون المتعلق ذى مصلحه ملزمه، فهو مركز للأمر سواء كان بوجوده أو بعدمه، أو كون المتعلق ذى مفسده ملزمه، فيكون مركزاً للنهى، سواء كان تعلقه بوجوده أو بعدمه، وعليه فالبعث والزجر الذى يعدّ مفادهما قد يتعلقان بالوجود تارةً وبالعدم أخرى .

التنبيه الثانى: وهو أنّه لا إشكال فى أنّ الأمر ينقسم إلى تعيّد وتوصيل، باعتبار أنّ وجوده فى الخارج إن كان مع قصد امتثال الأمر عدّ تعبيدياً، وإلاّ كان توصلياً.

والإشكال إنّما وقع فى النهى، فى أنّه هل يمكن تقسيمه إليهما أم لا؟

والذى يظهر من كلام العلامة البروجردى قدس سره فى «نهايه الأصول» حيث يقول: (إنّ توهم جريانه فيه فاسد، إذ النهى إنّما يتعلق بوجود الطبيعه، وقد عرفت أنّ نفس امريته عصيان له، ولا يعقل أن يقع متعلقه مصداقاً لامتناله، وحقيقه

التعديده هي كون المتعلق للتكليف مقيداً بصدوره بداعي هذا التكليف المتعلق به، فيشترط في تحققها كون المتعلق بتحقيقه مصداقاً للامثال كما في الأوامر لا للعصيان كما في النواهي)، انتهى كلامه (١).

وفيه: قد عرفت بأن الأمر والنهي كما قد يتعلقان بوجود شيء فيه المصلحة أو المفسده الملزمتان كذلك، قد يتعلقان بعدم شيء كان فيه المصلحة أو المفسده الملزمتان، كما عرفت في مثل الصوم الذي هو عبارته عن الإمساك، فمع ذلك يوتي بقصد القربه، مع أنه بحسب مبناه عدم خاص فيه المصلحة، فكيف التزم في التعديده اعتبار أن يكون أمراً وجودياً مصداقاً للامثال، وهكذا نقول في ناحيه النهي أيضاً، حيث إنه قد يكون في عدم شيء مفسده مما يستلزم أن تكون في وجودها مصلحة، وهكذا يتعلق النهي بترك شيء لأن في تركه مفسده لا في وجوده مصلحة، كما يتفق ذلك في الحرب حيث يعدّ ترك الجندي لمحلّ خاصّ مستلزماً لمفسده هزيمه سائر الجنود، وإن لم يكن بقائهم فيه مستلزماً للفتح والنصر المتضمنان للمصلحة، ولذلك ينهى عن تركه ويقول لا تترك موضعك، فيكون مفهومه وملازمه هو وجوب الكون في المقام .

وكيف كان، فأى مانع يمنع عن القول بجواز إتيان الممنوع الذي نهى عن وجوده، أو الموجود الذي قد نهى عن تركه بقصد نهى مولاه وامثالاً للتكليف والتعديده، وإتيان أمور أخرى لا بقصد التعديده وإطاعه لأوامره تعالى، بل كان امثاله للتكليف لملاحظه جهات أخرى توصلية.

فعلى هذا يصحّ أن يقال بأنّ النهى أيضاً ينقسم إلى التوصلى والتعبدى ويكون الثواب والأجر فيهما متفاوتاً.

نعم، الذى ينبغى أن يُقال: إنّه ليس لنا فى الأخبار والأدله ما يدلّ على لزوم قصد امتثال المكلف فى النواهى ليصدق الإطاعه والامتثال إذ يصدق على فعله الامتثال حتّى ولو كان امتثاله من دون توجه إلى قصده، ولعلّه لذلك لا لعدم إمكان التقسيم كما توهمه العلامة البروجردى، فافهم واغتنم.

\*\*\*

## اجتماع الأمر والنهي

## فصل

## في اجتماع الأمر والنهي

اعلم أنه وقع الخلاف بين الأعلام في جواز اجتماعهما وتصادقهما في واحد وامتناعه على أقوال ثلاثة:

الأول: قول بالجواز مطلقاً، كما عليه كثير من المتأخرين، وسوف نصرّح بأسمائهم لاحقاً.

الثاني: وقول بالامتناع، وعليه أكثر الجمهور والمعتزلة وبعض الأشاعره، والعميدى وصاحبى المدارك والمعالم وبعض المتأخرين من الإماميه .

الثالث: التفصيل بين حكم العقل والعرف، فيجوز الاجتماع عقلاً ولا يجوز عرفاً، وهو المنسوب إلى الأردبيلي في «شرح الإرشاد» وصاحب «الكفايه».

أقول: فلا بدّ قبل الخوض في المقصود وبيان المختار من تقديم أمور :

الأمر الأول: في المراد من الواحد الواقع في العنوان، هل المقصود منه هو الواحد الشخصى كما قد يؤيده المحقق الخمينى في تهذيبه، والحكيم في حقايقه، معللين ذلك بأنه مرتكز البحث في صحّه العباده وعدمها لا الكلى منه، خلافاً للمحقق العراقى في نهايته بقوله: (ولئن تأملت ترى اختصاصه أيضاً بالواحد الكلى، وعدم شموله لما يعمّه والشخصى كشخص الصلاه الواقعه في هذا الغصب، إذ ذلك أيضاً وإن كان مجمعاً للعنوانين، ولا بتوسيط كلى عنوان الصلاه في الغصب،

إلا- أنّ المناسب للمسألة بعد كونها أصولية لا- فقهيته هو خصوص الكلّي دون ما يعمّه والشخصي كما هو واضح)، انتهى كلامه (١).

خلافًا لصاحب «الكفايه» حيث قال: (المراد من الواحد هو مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجًا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردًا للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كليًا مقولًا على كثيرين كالصلاه في المغصوب).

ولكن الحقّ أن يُقال: بأنّ الواحد يطلق على أمور متعدّده:

تارة: يُراد بالواحد الواحد الشخصي والجزئي الحقيقي من جميع الجهات كزريد.

وأخرى: يُراد به أن يكون نوعيًا كالإنسان.

وثالثه: يُراد أن يكون محكومًا بالوحده جنسيًا كالحيوان.

والوحده في جميع هذه الثلاثه ربما تكون حقيقته، وقد يُراد بالوحده هو الوحده بالنوع، كمقايسه بعض القبائل بعضها مع بعض، حيث تكون وحدتهم بالوحده النوعيه، وهي كونهم إنسانًا كما يقال إنّ الرومي والزنجي يكون من نوع واحد أي من إنسان فارد، وقد يكون الواحد هو الواحد بالجنس كما يُقال بأنّ البقر والغنم واحد أي من جنس واحد وهو الحيوان والوحده في هذين يكون مجازيًا لا حقيقيًا، لأنّهما بالحقيقه اثنان إلا أنّهما بالعرض والمجاز ينسبان إلى واحد لأنّ جنسهما واحد حقيقه، فالوحده أولًا وبالذات تحمل على الجنس، وثانيًا وبالعرض تنسب إلى الفردين الخارجين.

ثمّ الواحد الشخصى قد يكون من حيث الجبهه واحده، كما أنّ ذاته واحد، وقد يكون ما يكون معنواً بعنوانين وموجّهاً بوجهين كالجلوس فى محلّ إذا صار واجباً لجبهه وحراماً لأخرى، كالصلاه فى الأرض المغصوبه، فإنّ الصلاه واجبه من جهه ومحرمه من جهه كونها غصباً، والذى يكون مراداً للبحث هو الثانى من الواحد الشخصى وهو لا- يكون كلياً، بل يكون فرداً لكليين من العنوانين.

وجبه - مضافاً إلى ما ذكره المحقّق الحكيم قدس سره من أنّ الحكم بالصحّه والفساد يكون للصلاه الفردية الخارجيه الفاقده للشرايط، أو واجده للموانع - إنّ البحث فى الجواز وعدمه كان بعد الفراغ من انطباق العنوانين على المعنون خارجاً، غايه الأمر يقع البحث فى أنّ الأمر المتعلّق بشيء هل يوجب سرايته إلى متعلّق النهى لوحده المتعلّق أو لا- يوجب ؟ فالامتناعى كان على الأوّل والجوازي على الثانى، فثبت أنّ الحقّ مع المحقّق الحكيم ومن تبعه فى أنّ المراد من الواحد هو الشخصى الذى كان له وجهين وعنوانين، لا- ما يكون موجّهاً بوجه واحد ومعنواً بعنوان فارد، ولا ما يكون واحداً بالجنس، كما فى تعلّق الأثر بواحد والنهى عن الآخر كالسجود لله والصنم لتعدّد متعلّقيهما وعدم تصادقهما فى واحد.

الأمر الثانى: هل النزاع هنا صغرى كما عليه جماعه من المتأخّرين كالمحقّق النائينى وصاحب «المحاضرات» وغيرهم، أو أنّ النزاع كبرى كما عليه صاحب «تهذيب الأصول»، والظاهر كون الأوّل أولى .

بيان ذلك: موقوف على ذكر مقدّمه، وهى:

أنّ كلّ تكليف يحتاج إلى أمور أربعه سواء كان أمراً أو نهياً، وهى عبارته عن

المكلف (بالكسر) وهو الأمر، والمكلف (بالفتح) وهو العبد، والمكلف به وهو العمل، وزمان امتثال التكليف.

ولاء إشكال عند العقل والعقلاء بأن المولى والعبد والعمل وزمان الامتثال إذا كانت واحده وكان وجه العمل واحداً، وجهته واحده، كان توجه تكليفين من الأمر والنهي معاً بالنسبه إليه محالاً، أى يعدّ نفس صدور التكليف محالاً لا تكليفاً بالمحال كما وقع فى بعض العباير؛ لعدم إمكان تحقّق الإراده والكراهه معاً من المولى الحكيم فى شىء واحد للشخص الفارد من جهه واحده، فهو محذور آخر غير محذور أصل عدم إمكان جمع الإراده والكراهه واقعاً فى شىء واحد، كما لا يخفى.

نعم، يعدّ تكليفاً بالمحال أيضاً بالنظر إلى حال العبد، لو أمكن وقوع التكليفين كذلك عن المولى الواحد بفرض محال، كما يعدّ حينئذٍ من التكليف بالمحال لا التكليف المحال لو فرض تعدّد المولى، فأمر أحدهما بذلك الشىء ونهاه عن الآخر، مع فرض الوحده فى المتعلّق من جميع الجهات، أى من حيث الزمان والمكان والجهه وغيرها، وهذا الكبرى مسلّم عند العقل والعقلاء فى القسمين المزبورين بلا كلام ولا إشكال .

وإنما الكلام والإشكال وقع فيما إذا كان المتعلّق من حيث ذاته واحداً، كما أنّ زمان الامتثال والمكلف (بالفتح) واحداً والمفروض وحده المولى - وإن أمكن فرضه متعدداً بتعدّد الأمر والنهي، ولكنّ المفروض عند القوم هو وحده المولى - إلا أنّ المتعلّق فى الأمر والنهي قد ينطبق على شىء واحد ذاتاً ومتعدّد جهه وعنواناً أى كان المتعلّق لهما كلياً منطبقاً على الفرد الواحد بحسب الذات والمتعدّد



بحسب الجبهه تارةً وبغيره أخرى .

وجه الإشكال: أنه هل هو يكون من قبيل القسمين الأوليين اللذين كانا متعلقهما بحسب الذات والجبهه متّحداً ليكون مستحيلاً، ولو من جهه كونه تكليفاً بالمحال، لو لم نقل إنه تكليفٌ محال كما قد عرفت، فيكون من صغريات تلك الكبرى.

أو لا يكون من هذا القبيل، لكفايه تعدّد الجبهه والعنوان في رفع غائله الاستحاله، وعدم سرايه ما هو المتعلق في أحدهما للآخر، فليس حينئذٍ من صغريات تلك المسأله.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ النزاع هنا صغروي لا كبروي كما توهمه المحقق الخميني، ولم يذكر لمدّعاها وجهاً مبيناً، اللهم إلا أن يراد أنّ البحث بما أنه في كلّى هذه القضيه، وأنّ تعدّد الجبهه مع وحده المحلّ هل يكفي في رفع المحذور من التكليف بالمحال أم لا، حيث يصبح البحث حينئذٍ كبروياً، والله العالم.

الأمر الثالث: أنه قد وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ هذه المسأله التي تعدّ من أهمّ المسائل هل هي مسأله أصوليه أو كلاميه أو فقهيه أم تعدّ من مبادئ الأحكام أو من المبادئ التصديقيه للمسائل الأصوليه؟ وجوه وأقوال واحتمالات:

والذي يظهر من المحقق القمي قدس سره أنه عدّها من المسائل الكلاميه، حيث قال في «القوانين»:

(وهذه المسأله وإن كانت من المسائل الكلاميه، ولكنها لما كانت يتفرّع عليها كثير من المسائل الفرعيه، ذكرها الأصوليين في كتبهم، ونحن نقتفى آثارهم

فى ذلك)، انتهى كلامه (١).

أقول: لكّنه مخدوش بأن علم الكلام علم يبحث فيه عن المبدأ والمعاد وعن أفعال الله تعالى، وليس المقصود هنا هو البحث عن ذلك من حيث صدوره عن المولى الحكيم وعدم صدوره، وإن كان ذلك من أثر سرايه متعلق أحدهما على الآخر وعدمها، إلا أن ذلك ليس الغرض من البحث .

وأما اعتبارها من المسائل الكلامية لأنّ البحث فيها عن إمكان الاجتماع بين متعلّقى الأمر والنهى وعدم إمكانه، استلزم أن تكون أكثر مسائل المعقول والمنطق من المسائل الكلامية، وهو واضح الفساد كما لا يخفى .

وأما كونها من المسائل الفرعية، وإن احتمله المحقق الحكيم فى «حقائق الأصول» من جهة ملاحظه حال صحه الصلاه فى الدار المغصوبه وعدمها، إلا أنه لم يشهد ولم ينقل عن أحد على ما بأيدينا من كتب المتأخرين من التصريح بذلك، ولعل وجه فساد واضح، إذ الصحه وفساد الصلاه تعدّان من ثمرات هذه المسأله لا نفسها، كما لا يخفى .

وأما كونها من المبادئ التصديقيه فهو مختار المحقق النائينى فى كتابه «فوائد الأصول» حيث يقول: (فالإنصاف أنّ البحث فى المسأله أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيه؛ لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسأله التعارض والتراحم، وليس بحثاً عن المسأله الأصوليه.. إلخ).

وذكر قبل أسطر من العبارة السابقه فى وجه ذلك فى وجه ذلك ما لفظه:

(والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعيه :

تارةً: يكون بحثاً عن المسألة الأصولية، كالبحث عن مسأله الضدّ، ومقدمه الواجب، فإنّ المبحوث عنه في هذه المسأله عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، واقتضاء إيجاب الشىء لإيجاب مقدماته، يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، وينتج منه حكم كلّى فقهي وهو فساد الضدّ إذا كان عباده، ووجوب مقدمه الواجب.

وأخرى: لا- يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه بحثاً عن مسأله أصوليه، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط كما في المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام، إنّما هو استلزام تعلق الأمر والنهى بعين ما تعلق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، أن يكون الأمر والنهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخير.

وفي المقام الثاني إنّما هو في كفايه وجود المندوحه في رفع غائله التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضى وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم)، انتهى كلامه(١).

أقول: ولكن يمكن أن يناقش في كلامه :

أولاً: إمكان أن يُقال بأنّ أثر الصحه والفساد للعباده لا يكون أثراً للتعارض والتزاحم وعدمهما، حتّى يستلزم توسط التعارض وعدمه والتزاحم وعدمه بين

جواز الاجتماع وعدمه، وبين صحه الصلاه وعدمها، خروجها عن المسأله الأصوليه، بل يكون للجواز وعدمه أثران مترتبان فى عرض واحد عليها؛ أحدهما هو الحكم بالصحه والفساد، والآخر وقوع التعارض والتراحم وعدمهما، فليس أثر الأوّل فى طول الأثر الثانى حتّى يقال إنّه ليس من المسائل الأصوليه، لعدم وقوع كبرها قياساً لكبرى الاستنباط.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا طوليه ذلك، ولكن مع ذلك نقول لا يلزم من صدق كون المسأله أصوليه أن لا يتوسط شيئاً بين ما هو مسأله أصوليه، وما هو من مسأله فقهيه، بل يكتفى أن تكون نتيجهها ذلك، ولو كان بواسطه واحده، خصوصاً إذا كانت واسطه خفيه عقليه كما فى المقام.

والعجب منه قدس سره أنّه التزم قبل ذلك كونها من المسائل الأصوليه، ثم عدل عنه كما نقله تلميذه الكاظمى قدس سره فى ذيل كلامه هنا.

ومن هنا يظهر عدم تماميه توهم كونه من المبادئ الأحكاميه، كما نسب ذلك إلى الشيخ فى التقريريات وشيخنا البهائى والعضدى والحاجبى؛ لأنهم ذكروا فى دليلهم ما ورد ذكره فى كلام المحقّق النائينى، لأنهم جعلوا البحث فى الجواز وعدمه بحثاً عن أحوال الحكم وأوصافه، وعن جواز اجتماع الحكمين مع تضادّهما فى مجمع واحد وعدمه، فلانزم الجواز عدم التعارض فكان العمل صحيحاً، بخلاف حال الامتناع فلازمه التعارض وتقديم جانب النهى وهو الفساد.

وجه ذلك ما عرفت صحه جعلها من المسائل الأصوليه، ولو كانت نتيجهها بواسطه واحده فقهيه إلى الحكم الفقهي، كما هو كذلك فى المقام.

فظهر أنّ الحقّ كون المسأله من المسائل الأصوليه، كما عليه صاحب

«الكفايه» وشارحها صاحب «عنايه الأصول» وأصحاب «نهايه الأفكار» و«نهايه الدرايه» و«منتهى الأصول» و«حقايق الأصول» و«تهذيب الأصول» و«المحاضرات».

الأمر الرابع: فى بيان الفرق بين مسألتنا وبين مسأله النهى فى العبادات: وقد ذكر لذلك فروق سبعة أو أزيد بحسب ما أطلعنا عليه، بل ربما يكون أزيد من ذلك.

الفرق الأول: وهو المنسوب إلى صاحب «الفصول» من أن البحث فى اجتماع الأمر والنهى إنما يكون فيما إذا تعلق الأمر والنهى لطبيعتين متغايرتين بحسب حقيقه وإن كانت النسبه بينهما عموماً مطلق. وأمّا هنا - أى فى النهى فى العبادات - فيتعلق الأمر والنهى فيما إذا اتحدتا حقيقهً وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد، بأن تعلق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيد.

وهذا كلامه رحمه الله فى باب النهى فى العبادات.

ويؤيد كلامه المذكور ما قاله فى باب اجتماع الأمر والنهى بقوله:

(ثم لا فرق فى موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموماً من وجه كالصلاه فى الغصب، وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كما لو أمره بالحركه ونهى عن التمدانى إلى موضع مخصوص فتحرك إليه، فإن الحركه والتمدانى طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فى فرد واحد والأولى منهما أعم)، انتهى كلامه.

الفرق الثانى: قيل إن الفرق بينهما إنما فى النسبه الموجوده فيهما، وهو المشهور فى كلام المحقق القمى فى «القوانين» فى مسأله النهى فى العبادات حيث

قال:

(ومما ذكرنا يظهر أنّ ما تقدّم من اجتماع الأمر والنهي، هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه..

إلى أن قال: وبالجمله، النزاع في هذا الأصل هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه، أو المأمور والمنهى عموم وخصوص مطلقاً)، انتهى كلامه (١).

الفرق الثالث: قيل - كما في الكفايه - بأنّ الفرق بينهما كان بحسب الجبهه المبحوث عنها في مسأله جواز الاجتماع وعدمه، التي بها تمتاز المسائل، وهي أنّ تعدّد الوجه والعنوان في الواحد، يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي، بحيث ترتفع غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجب التعدّد ذلك فلا ترتفع الغائله، فالنزاع هنا واضح في سرايه كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، لا اتحاد متعلّقيهما وجوداً، وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً.

وهذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها في المسأله الأخرى، حيث يكون البحث - بعد تعلق النهي إلى العباده - عن أنّه هل يوجب الفساد أم لا.

نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسأله الاجتماع يكون مثل الصلاه في المدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله)، انتهى كلامه باختلاف يسير (٢).

الفرق الرابع: في وجه الفرق بينهما بأنّ الحاكم في مسألتنا بالجواز أو الامتناع هو العقل، فتكون المسأله عقليّه، بخلاف تلك المسأله حيث تكون دلاله

١- القوانين: ١ / ١٥٥ .

٢- الكفايه: ١٥١.

النهي على الفساد لفظياً، فالمسأله تكون لفظيه، لكن لم يظهر لنا القائل بذلك.

الفرق الخامس: - كما عن «المحاضرات» - حيث قال:

قد ظهر ممياً ذكرناه نقطه الامتياز بين هذه المسأله والمسأله الآتیه كمسأله النهی فی العبادات، وهی أن النزاع فی تلك المسأله كبروی، فإنّ المبحوث عنها فيها إنّما هو ثبوت الملازمه بين النهی عن عباده وفسادها، وعدم ثبوت هذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى وهی تعلق النهی بالعباده، وأمياً النزاع فی مسألتنا هذه فقد عرفت أنه صغروى، لفرض أنّ المبحوث عنه فيها هو سرايه النهی من متعلقه إلى متعلق الأمر وعدم سرايته - وعلى ضوء هذا فالبحث فی هذه المسأله بحث عن إثبات الصغرى للمسأله الآتیه، فإنّها على القول بالامتناع وسرايه النهی من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، تكون من إحدى صغرياتهما ومصاديقها دون القول الآخر.

فالتیجه: أنّ النقطه الرئيسه لامتیاز إحدى المسألتین عن الأخرى، هی أنّ جهه البحث فی إحداهما صغرویه وفى الأخرى كبرویه، انتهى كلامه (١).

الفرق السادس: وقيل فی وجه الفرق بينهما بما فی «نهايه الأفكار» ردّاً على الاستدراك الواقع فی كلام صاحب «الكفايه» بقوله: (نعم على القول بالسرايه والامتناع، وتقديم جانب النهی، يكون المقام من صغريات المسأله الآتیه).

قال: (ولكن فيه ما لا يخفى، إذ نقول بأنّه لا وجه لجعل المسأله على الامتناع وتقديم جانب النهی من صغريات تلك المسأله الآتیه، لضروره وضوح الفرق مع

ذلك بين المسألتين، حيث أنّ الفاسد في المقام على الامتناع وتقديم النهي، إنّما كان مستنداً إلى العلم بالنهي لا إلى النهي بوجوده الواقعي، بل في الحقيقة يكون الفساد في المقام حينئذٍ من جهة انتفاء قصد القربة، من جهة أنّه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقّق القرب المعتبره في حقّ العباده، بخلافه في المسأله الآتية، حيث أنّ الفساد فيها إنّما كان مستنداً إلى نفس النهي بوجوده الواقعي. ومن ذلك لا يكاد يفوّق فيها بين العلم بالنهي أو الجهل به، فتفسد العباده على كلّ حال.

ومن المعلوم أنّه لا يكون الوجه فيه إلاّ - من جهة انتفاء الملا-ك والمصلحه عنها، وكشف النهي عنها عن تخصيص الملا-ك والمصلحه من الأوّل بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الأفراد الأخر.

ومن ذلك يندرج تلك المسأله في مسأله تعارض الدليلين، وتكاذبهما من جهة تكاذب الدليلين حينئذٍ، وتمانعهما في أصل الملا-ك والمصلحه أيضاً، مضافاً عن تمانعهما في مقام الحكم، فلا بدّ حينئذٍ من إعمال قواعد التعارض فيهما بالرجوع إلى المرجّحات السنديّه، وهذا بخلاف المقام حيث أنّه باعتبار وجود الملاكين فيهما، يندرج في صغريات مسأله التراحم، ولو على الامتناع أيضاً، نظراً إلى تحقّق المزاحمه حينئذٍ بين الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحيه، كما يكشف عنه حكمهم بصحّه العباده في الغضب مع الغفله، أو الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور لا- عن تقصير، ولو مع البناء على تقديم جانب النهي، حيث أنّه لولا- ذلك لما كان وجه لحكمهم بالصحّه مع الجهل بالموضوع أو الحكم، بل لا بدّ من الحكم بالبطلان وفساد العباده مطلقاً، كما هو واضح.



ومن ذلك نقول أيضاً في المقام بلزوم الرجوع فيه إلى قواعد باب التراحم، فيقدّم ما هو الأقوى من الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية، وإن كان أضعف سنداً من غيره، لا إلى قواعد باب التعارض والترجيح بالمرجّحات السنديّة من حيث العدالة والوثوق كما هو واضح)، انتهى كلامه (١).

أقول: علاوه على ما ذكرناه فإنّ في المقام أقوال أخرى، ودعاوى عديده كدعوى صاحب «تهذيب الأصول» حيث ذهب إلى أنّ الفرق بينهما إنّما هو بحسب الموضوع والمحمول، فيكون ذاتياً فلا اشتراك بينهما حتّى نحتاج إلى ذكر الامتياز بينهما.

فالأولى هو الاكتفاء بذلك المقدار، فلا بدّ حينئذٍ من بيان ما هو المختار، وما هو الأقوى في المقام عندنا فنقول:

قد يدعى تارة: كون وجه الفرق بينها هو اختلاف حقيقته تعليقها في ما نحن فيه، ووحدتها في مسأله النهى عن العباده.

وأخرى: من حيث النسبه بأنّها تجرى بكلا قسميها في اجتماع الأمر والنهى دون النهى في العباده.

أمّا الفرق الأوّل: فإنّ لوحظت المسأله فيما نحن بلحاظ ما هو المتداول بين أهل الأصول كان الحقّ هو ما ذكر لما سيأتى من أنّ متعلّق الأمر هو الصلاه والنهى هو الغصب كما هو المتعارف في عالم المثال، وهما حقيقتان مختلفتان بلا إشكال، وقد اجتمع المكلف بينهما في مورد واحد خارجاً، فيأتى الكلام في جوازه وامتناعه.

وأما إن لوحظت المسألة بحسب حقيقتها، مع قطع النظر عمّا هو المتداول بينهم، فلا يكون ذلك وجه الاختلاف؛ لأنّ البحث يدور في أنّ تعدّد الجبهه والوجه في الواحد الشخصى هل يكفى لرفع التضادّ بين الحكمين المتغايرين من الوجوب والحرمة من حيث المتعلّق، ولو كان تعلّقهما إليه في مورد شخصياً لا كلياً حيث قد ينطبق ويصدق عليه ويجمعهما المكلف في الخارج، مثل أن يقول لزيد بأنّ عليك إكرام زيد لعلمه وإهانته لمعصيته، من دون أن يجعل حكم وجوب الإكرام للعلماء عموماً والإهانته للعاصين كذلك حتّى يكون العمرو مجمعاً لكليهما، فيوجب تعلّق التكليفين إليه من حيث صدق الكلّي عليه في كلّ واحد منهما. فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يقع مورداً للنزاع والكلام في إمكانه وامتناعه، لأجل سرايه حكم أحدهما إلى الآخر وعدم السرايه .

وإن أراد من تغايرهما حقيقه في متعلّقهما هو تغايرهما ذاتاً ومفهوماً، مع صرف النظر عمّا وقع في الخارج، فهو أيضاً صحيح في المثال المزبور، لأنّ حقيقه العلم الموجود في عمرو ومفهومه مغاير مع مفهوم العصيان الموجود فيه، وإن لم يكونا بمفهوماً الكلّي متعلّقين للأمر والنهى.

ولكنّه خلاف ما يستفاد من ظاهر كلامه من بيان التغاير، حيث أنّه أراد التغاير من جهه افتراق بعض مصاديقه خارجاً عن بعض المصاديق الأخر، كما لا يخفى.

أمّا الفرق الثانى: حيث ادّعى أنّ النسبه بينهما تكون بصوره العموم والخصوص من وجه، لا العموم والخصوص المطلق الجارىه في مسأله اجتماع الأمر والنهى دون النهى فى العبادات، كما ذكرها صاحب «الفصول».

ففيه أولاً: قد عرفت أنه خلاف لما هو المتعارف بين أهل الأصول من تعلق الأمر والنهي على عنوانين كليين، بحيث قد يصدق على الأفراد الغير الجامع مع عنوان الآخر، وقد يصدق للجامع كما هو المتداول في الأمثلة.

وثانياً: إنَّ الدنوَّ والقرب عنوان انتزاعى عن الحركة نحو الموضوع المخصوص، ولا يعدّ عنواناً مستقلاًً مبايناً حقيقةً عن الحركة، بل حقيقته ترجع إلى الأمر بالحركة نحو الموضوع المعين والنهي عنهما، فيكون من قبيل النهى فى العبادات، بأن تعلق النهى بما قد تعلق به الأمر لا بحقيقته مباينه عن حقيقته الحركة حتى يصير من قبيل اجتماع الأمر والنهى.

نعم، تصح هذه الدعوى بناءً على ما ادّعيناه من كون المقصود فى البحث هو أن تعدد الوجه والوجه هل يكفى فى رفع غائله التضادّ بين الحكمين، أم لا - بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الأمر والنهى متوجّهاً إلى المتعلق الشخصى الخارجى ذى عنوانين ووجهين، أو إلى عنوانين حكميين متباينين بحسب الحقيقة كالصلاه والغصب، أو تعلق بعنوانين كان أحدهما من أفراد العنوان الآخر ولو كان بحقيقته واحده، نظير ما لو قال: حرّك ولا تتحرّك نحو الموضوع المخصوص، فضلاً عمّا يوجب توهم التباين بين العنوانين كالحركة والقرب والدنو، فإنه أيضاً داخل تحت بحث جواز اجتماع الأمر والنهى، لوضوح أنه إذا كان المتعلقان الشخصيان داخلان تحت المسأله فمثل العموم والخصوص المطلق المعدودان من العناوين الكليه فيها بطريق أولى.

أمّا الفرق الثالث: وهو دعوى كون النسبه فى اجتماع الأمر والنهى، هو العموم والخصوص من وجه بين المأمور به والمنهى عنه، كما عن المحقق القمى قدس سره .

فممنوعٌ، لما يرد عليه بإيرادين :

أحدهما: ما عن الشيخ الأعظم في «التقريرات» بأن هذه النسبه في باب اجتماع الأمر والنهي لا تكون إلا فيما إذا كانت بين نفس متعلق الأمر والنهي كالصلاه والغصب، لا بين متعلق متعلق الأمر والنهي كالمثال المعروف بأكرم العلماء ولا تكرم الفساق، حيث إنّه مع كون النسبه بينهما هي العموم والخصوص من وجه، لأدّن مورد جمعهما هو العالم الفاسق، ومع ذلك لا يجرى فيه حكم باب اجتماع الأمر والنهي، بل يجرى فيه قاعده باب التعارض من ملاحظه المرجّحات السنديّه وإلاّ يحكم بالتخيير.

فظهر أنّ صرف كون النسبه نسبه العموم من وجه لا توجب صدق عنوان المسأله كما ادّعاها القمّي قدس سره .

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّه لا- فرق بين الموردین، فحيث جرى البحث في الأول منهما اقتضى جريانه في الثاني أيضاً، ولا وجه لاختصاص البحث بالأول دون الثاني .

والعجب عن الشيخ الأعظم قدس سره أنّه قد ادّعى ذلك من دون ذكر وجه ودليل لعدم إجراء البحث في المثال الثاني على ما حكى عنه.

مع أنّه يمكن أن نقول: لعلّ وجه ملاحظه باب التعارض في الثاني، هو عند من يمنع عن جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ذاتاً والمتعدّد جههً، فبالضروره كما يختار في مثال (أكرم العلماء) مع عدله إجراء باب التعارض فيه وصدق أحد الدليلين دون الآخر، كذلك يختار في مثل الصلاه والغصب عدم الجواز، فلا بدّ أن يقدّم أحدهما من الأمر والنهي، وهو ليس إلاّ من باب ملاحظه ما

هو الأرجح منهما سنداً.

وفى مقابله من يجوز اجتماع الأمر والنهى فى متعدّد الجهه، فلا- يمتنع له أن يلتزم ذلك فى مثل (أكرم العلماء) و(لا- تكرم الفسّاق) بأن يحكم بوجوب إكرام العالم الفاسق وحرمة لجهتين، ولا- يكون حينئذٍ إلاّ- من باب المتزاحمين من دون تقديم أحدهما على الآخر.

وكيف كان، فدعوى خروج مثل المثال عن المسأله دعوى بلا- دليل، فللمحقّق القمى أن يلتزم بذلك فى مثل المثال أيضاً، ويحكم بجريان النزاع من حيث الجواز والاجتماع وعدمه فيه أيضاً .

إلاّ- أن يعتبر فى باب اجتماع الأمر والنهى كون متعلّقتهما حقيقتين متباينتين كما عن صاحب «الفصول» فيخرج المثال عن المورد حينئذٍ، لكونه متعلّقاً بكليهما.

وثانيهما: أنّ دعوى وجود هذه النسبه - أى نسبه العموم والخصوص من وجه - فى مسألتنا هذه صحيحه على ما هو المشتهر فى ألسنه القوم كما قد عرفت .

وأما كون البحث بحقيقته فقط جارياً فى مثل هذه النسبه بين العنوانين دون غيرها، فمما لا ينبغى أن يصغى إليه، لما قد عرفت صحّه إجراء البحث فى موردين آخرين أيضاً، فلا نعيد.

أما الفارق الرابع: وهو كون وجه الفرق بينهما من حيث العقل واللفظ.

ففيه: أنّه لا كليّه فى ذلك، لأنّ الملازمه الثابته فى النهى المتوجّه بالعباده للفساد، قد يكون باللفظ وقد يكون بالعقل، أى الدليل الدالّ عليه مختلف، ولذلك يجرى النزاع أيضاً فيما إذا ثبت النهى بالإجماع الذى هو دليل لئبى، وكذلك فيما

ثبت بالسيرة المتشرّعه وغيرهما.

نعم، كثيراً ما يتفق باللفظ مثل ما يقع بالأمارات والروايات الدالّة على النهى، كما أنّ الدالّ في طرف الاجتماع للأمر والنهى قد يكون لفظياً تارةً وأخرى لئياً.

نعم، إن أراد بأنّ الحاكم في الجواز وعدمه هنا هو العقل، وفي الفساد وعدمه هناك غيره فيكون متفاوتاً.

ففيه: أنّ الحاكم في كليهما إثباتاً ونفيّاً يكون هو العقل، لما تشهد جريان النزاع فيما ليس في البين لفظاً أصلاً كما لا يخفى.

أمّا الفارق الخامس: وهو كون وجه الفرق هو أنّ النهى هنا بوجوده العلمى موجب للفساد على فرض الامتناع وترجيح صاحب النهى، بخلاف هناك حيث أنّه بوجوده الواقعى موجب للفساد لعدم وجود ملاك في متعلّقه.

وفيه: لكن ذلك لا يصحّ بالكليّه هناك، لأنّ النهى المتوجّه إلى العبادات يكون على قسمين:

تارةً: يكون على طريقه ما ذكره قدس سره بأن يكون النهى كاشفاً عن عدم وجود ملاك للأمر فيه أصلاً، فيكون الباب باب التعارض والتكاذب، وهو مثل النهى المتوجّه إلى الحايض والنفساء للصلاه في تلك الحاله، فإنّ النهى هاهنا يكون كاشفاً عن عدم وجود الملاك والمصلحه في متعلّق الصلاه أصلاً، فيكون النهى بوجوده الواقعى مثلاً موجباً للفساد لا العلمى .

وأخرى: ما لا- يكون كذلك، بل يكون وجه الحكم بالفساد، هو أنّ وجود النهى مقدّم على الأمر لعدم إمكان وجود الأمر، لاستلزامه الجمع بين الضدين

والتكليف إليهما وهو محال، فلا- محيص عن رفع اليد عن الأمر، وإن كان أصل الملاك والمصلحة في متعلّقه موجوداً، فإذا رجّحنا جانب النهي هناك، وقلنا بأنّ النهي يوجب عدم تحقّق الأمر، ومن ناحيه أخرى التزمنا بعدم كفايه قصد الملاك والمصلحة في صحّه العباده، وأنّه لا بدّ من قصد الأمر، فعلى هذا يوجب العلم بوجود النهي في مثل هذا فساد العباده لا نفس وجوده، وهو كما في النهي المتحقّق عن الأمر بالشىء الذى يقتضى النهي عن ضده، كإزاله النجاسه عن المسجد الموجب لكون الصلاه منهياً عنها، حيث لا يكون النهي حينئذٍ كاشفاً عن عدم وجود الملاك والمصلحة في متعلّق الصلاه، فلا نسلم حينئذٍ أن يكون النهي بوجوده الواقعي مفسداً، بل يكون بوجود العلمى مفسداً إن قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهي عن ضده، فيصير الباب حينئذٍ باب التراحم، نظير النهي الموجود فى باب اجتماع الأمر والنهي، حيث نرجّح جانب النهي الذى قد قبله الخصم بكونه من باب التراحم لا التعارض.

فظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه ما ذكره فى وجه الفرق بين المسألتين بالكليه، وإن كان صحيحاً فى بعض الموارد.

أقول: مضافاً إلى أنّك قد عرفت بأنّ النزاع فى مسألتنا - وإن حصره القوم فى خصوص مثل الصلاه والغصب الذى يصير البحث فيه من باب التراحم - غير منحصر بذلك إذ حقيقه البحث إنّما يكون فى أنّ تعدّد الوجه فى الواحد الذاتى هل يعدّ كافياً لرفع التضاد أم لا، وهو يتصوّر على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: هو ما عرفت من العنوانين الكلّيين حيث يكونان متعلّقين للأمر والنهي، وقد يجتمعان فى مورد واحد.

القسم الثاني: ما إذا كانت النسبه هو العموم والخصوص المطلق، لو لم نقل بالتقييد فيه، وكان الخاصّ موجّهًا لجهتين.

والقسم الثالث: ما إذا توجّه الأمر والنهى إلى شخص واحد ذاتاً ومتعدّداً من حيث الجهه والعنوان.

بل قد عرفت في الجواب عن الشيخ الأ-عظم إمكان إجراء البحث والنزاع في متعلّق الأمر والنهى كما في المثال المشهور من (أكرم العلماء ولا- تكرم الفسّاق)، فيصير هذا حينئذٍ قسماً رابعاً لمسألتنا كما لا يخفى على المتأمل، إلا أن يقبل مقاله صاحب «الفصول» من لزوم التباين في حقيقه متعلّقهما، ولكن قد عرفت عدم اعتباره لعدم وجود دليل عليه.

أمّا الفارق السادس: وهو الذى ذكره صاحب «الكفايه» من جعل وجه الفرق هو الجهه المبحوث عنها في كلّ مسأله.

فنقول: إن كان مراده من الجهه المبحوث عنها هو المحمول الذى يحمل على كلّ مسأله، بأنّ قصده رحمه الله أنّ امتياز كلّ مسأله - سواء ما نحن فيه أو غيره - يكون من حيث المحمول فهو صحيح فى الجملة، لما ستعرف عدم كون الامتياز بينهما منحصرًا فيه وإن كان منتسبًا إليه أيضاً، إلا أنه مخالف لظاهر كلامه، كما اعترف بذلك المحقّق الخمينى أيضاً .

وإن أراد من الجهه المبحوث عنها، هو الغرض المترتب على كلّ مسأله كما هو المنتسب إليه هنا، بل هو مختاره فى بدايه الأصول فى باب ذكر امتياز المسائل لكلّ علم.

ففيه: بأنّ مع وجود الامتياز قبله بالموضوع أو المحمول فى المسأله أو



بكليهما، لا- تصل النوبه إلى جعل الغرض موضوعاً للامتياز. والحال أنّ المسأله التي نبحت عنها في المقام كذلك من حيث الامتياز، أى يكون بحسب الموضوع والمحمول، لوضوح أنّ الموضوع والمحمول فيما نحن فيه عباره عن أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى، لأجل سرايه الاتحاد من حكم متعلق إلى متعلق آخر أو عدم السرايه أم لا ؟

هذا بخلاف الموضوع والمحمول هناك، لأنّ الموضوع والمحمول فيه عباره عن أنّ النهى المتوجه إلى العباده، موجب لفسادها أم لا، حيث فصل صاحب «الكفايه» بين المسألتين، ولذلك يبطل توهم من توهم أنّهما مسأله واحده حتى حاول بعضهم الجواب عنه وبيان الامتياز بينهما.

فإذا صار الفرق بينهما بالموضوع والمحمول، فلا نحتاج حينئذٍ إلى جعل وجه الفرق بينهما إلى كون النزاع هنا صغرياً وهناك كبريياً، لأننا ندعى وجود الفرق والامتياز بينهما بالموضوع والمحمول، حتى ولو سلّمنا وقبلنا مقاله المحقق الخمينى من كون النزاع فى مسألتنا أيضاً كبريياً كالنهي فى العبادات.

كما أنّه بناءً على ما ذكرنا لا نحتاج إلى جعل وجه الفرق بينهما بالنسبه، ولا باختلاف الحقيقه فى أحدهما دون الآخر ولا غير ذلك ممّا ذكروا، مع أنّك قد عرفت الإشكال فى كلّ واحد منهما مستقلاً، فافهم وتأمل حتى يتضح لك الأمر فى المسأله.

الأمر الخامس: يدور حول ما عرفت - فى مقام ردّ من جعل الفرق بين مسألتنا ومسأله النهى فى العبادات بالعقل واللفظ - من أنّ الحكم فى كلتا

المسألتين يعدّ حكماً عقلياً، بلا فرق بين أن يكون الدليل الدالّ على الحكمين من الوجوب والحرمة لفظياً - كما هو الغالب، لما ترى في الأدلّة من الآيات والروايات من ثبوت الأحكام بالأوامر والنواهي وهما يكونان باللفظ - أو يكون الدليل الدالّ عليهما لئبياً كالإجماع والسيره ونحوهما، كما تقع تلك المسألة بهذين النحويين، ولا يوجب ذلك صيروره المسألة لفظية، لوضوح أنّ النزاع ليس واقعاً في كيفية دلالة لفظ ما يقتضى الوجوب أو الحرمة من السرايه وعدمها، حتّى يكون البحث في مقام اللفظ، بل النزاع والبحث في أنّ وحده المتعلّق لهما من حيث الذات مع كون العنوان متعدّداً، هل يكفى في رفع استحاله الجمع بين الضدّين وهما الحكمين، أو لا يكفى.

ومرجع الحكم في المقام بيد العقل، فتصير المسألة عقليه، ولذلك كان الأولى جعل عنوان المسألة أنّه هل يجوز اجتماع الحكمين المتضادّين في واحد كذلك أم لا، من دون التعرّض لذكر الأمر والنهي.

فما ترى من ذهاب المقدّس الأردبيلي في «شرح الإرشاد» إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، فليس مقصوده بأنّ المسألة من حيث حكم العقل يكون جائزاً، ومن حيث دلالة اللفظ - الذى كان فهمه بالعرف - ممتنعاً، بل يقصد أنّ العرف حيث لا يكون مبناهم إلّا على التسامح في الأشياء إثباتاً ونفيّاً، فتارة يوافق نظرهم مع حكم العقل، وأخرى يخالف كما هو الغالب، ففي موارد تشخيص مفاهيم الألفاظ من حيث السعه والضيق حتّى يترتب عليه الحكم، يكون نظرهم في الشرع متّبعاً لا العقل الذى كان مبناه على المداقه، كما ترى أنّ الفقهاء يحكمون بأنّ لون الدم الباقي على الثوب بعد الفصد محكوم بالطهاره، مع أنّه كيف يمكن

الحكم عقلاً- بزواله مع وجود عرضه وهو اللون فيه، إذ زوال العين حقيقه لا- يكون إلا- بزوال أعراضه، فمع بقاء عرضه لا بدّ من الحكم ببقاء ذاته وعينه، وبرغم ذلك حكموا بالطهاره مراعاةً لرأى العرف المتسامح دون العقل الدقّي.

وأما في مقام تطبيق المفاهيم على المصاديق، كباب الملازمات - نظير باب مقدّمه الواجب، وباب النهي يقتضى الفساد في العبادات أم لا، والأمر بالشىء هل يقتضى النهي عن ضده أم لا. واجتماع الأمر والنهي في شىء واحد ذاتاً ومتعدّد جهه هل يجوز أم لا- - يكون الأمر عقلياً، وإن كان في بعض الموارد عند مراجعه العرف بالنظر المسامحي كان ممتنعاً، لكنّه لا يكون متّبعاً في مثله، ولا يترتب عليه أثر، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الأردبيلي قدس سره، وإن كان الحقّ هو إتمام المسأله من جهه حكم العقل بالجواز والامتناع، كما في مورد النزاع في المتقدّمين والمتأخّرين.

أقول: وأما ما ذكر في توجيهه (بأنّ المقصود من الامتناع العرفي في المسأله، أنّ العرف يحكم باستحاله شمول دليل وجوب الصلاه لمثل وقوعها في الأرض المغصوبه التي حرم تصرّفها من ناحيه الشارع، فيحكم من أوّل الأمر بعدم شمول إطلاق وجوب الصلاه لمثل هذه الأمكنه، لاستحاله الجمع بين الحكمين) كما في المحاضرات (١).

مما لا ينبغي أن يصغى إليه، لأنّ عدم شمول الإطلاق لمورده، لا بدّ أن يكون لجهه من الجهات العقلانيه:

إمّا من ناحيه وجود قرينه داله على المحدوديه من أول الأمر وكانت متّصله بالكلام، فله وجه لكنّه خلاف المفروض.

وإمّا من ناحيه أنّ الحكم بالتقييد هو مقتضى الجمع عند العقلاء فى الخارج كما فى المطلق والمقيّد، فله وجه لكنّه خلاف المفروض، لعدم كون النسبه بين الصلاه والغصب نسبه العموم والخصوص المطلق، مع أنّك قد عرفت إمكان إسراء البحث فيه أيضاً.

وإمّا بملاك تقديم أحدهما على الآخر على فرض التراحم، وهو الذى ذهب إليه من اعتقد الامتناع للإطلاق فى كلّ من الدليلين بمورد تصادقهما.

وإمّا بملاك حفظ إطلاق كلّ منهما لمورد الإجماع، من دون لزوم استحاله أصلاً. وهو مذهب من اعتقد الجواز فى حفظ الإطالقين وترتيب أثر كلّ منهما فى مورده.

وعليه فمجرد دعوى عدم الإطلاق للصلاه فى تلك الموارد عند العرف يعدّ دعوى بلا دليل، وبيان بلا إقامه برهان.

وأيضاً: الاستدراك الواقع فى كلام صاحب «الكفايه» بعد ذلك بقوله: (وإلا فلا يكون معنى محصياً للامتناع العرفى، غايه الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيّداً) (١).

مما لا يخلو عن وهن، لوضوح أنّ ذلك يكون خلاف مقتضى إطلاق مادّه الأمر والنهى، لأنّ إطلاقهما من هذه الناحيه آبيان عن الحكم بعدم الوقوع.

ولو فرض تسليمنا بعدم تماميته مقدمات الحكمه المقتضيه للإطلاق، فالأحسن أن يقال إنه لا دلالة للفظ على الوقوع ولا على عدم الوقوع، بل غايته السكوت من تلك الناحيه من حيث الدلاله اللفظيه، كما لا يخفى.

وإن أراد منه قيام قرينه خارجيه عن مادتها داله على ذلك، فهو خارج عن فرض المسأله.

الأمر السادس: فى أن النزاع الواقع فى باب اجتماع الأمر والنهى، هل هو مخصّص للإيجاب والتحریم العينين المتناقضين، أم يعمّ جميع أقسام الإيجاب والتحریم، ليشمل حتى لو كان كلّ من الإيجاب والتحریم غيريّاً أو كفائيّاً أو تخييريّاً، بل سواء كانا تعبديّين أو توصيليّين، وسواء كانا موسّعين أو مضيقين، أو مشروطين، أو كان كلّ واحد منهما مختلفاً من الجهات المذكوره كما لو كان أحدهما نفسياً والآخر غيريّاً، أو كان أحدهما عينيّاً والآخر كفائيّاً، أو كان أحدهما تعينيّاً والآخر تخييريّاً، وهكذا فى غيرها من الأقسام.

بل قد يمكن أن يدعى بأنّ النزاع يجرى فى كلّ من الحكمين المتضادّين إذا اجتماعاً فى واحد ذاتاً ومتعدّد جهه، ولو لم يكن شىء من الحكمين إلزاميّاً كالكراهه والاستحباب، فضلاً عمّا لو كان أحدهما إلزاميّاً أو كلاهما كذلك، بلا فرق بين أن يكون الوجوب والحرمة أو غيرهما من الأحكام مستفاداً من الأمر والنهى اللّذين كانا طلباً بالقول واللفظ، أو استفيد من دليل لثبى من الإجماع والسيره وغيرهما، وجوه وأقوال.

القول الأوّل: هو القول الأخير وهو الأقوى عندنا، كما هو المستفاد من ظاهر

كلام صاحب «الكفايه» حيث قال ما لفظه:

(الخامس: لا يخفى أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع، يعم جميع أقسام الإيجاب والتحرير، كما هو قضيه إطلاق لفظ الأمر والنهي.

ودعوى الانصراف إلى النفسيتين التعيينيتين في مادّتهما، غير خاليه عن الاعتساف، وإن سلّم في صيغتهما، مع أنّه فيها ممنوع.

نعم، لا- يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمه الغير الجاربه في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في السبين من النقض والإبرام، مثلاً- إذا أمر بالصلاه أو الصوم تخيراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار، والمجالسه مع الأغيار، فصلّى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاه فيها حالها، كما إذا أمر بها تعييناً ونهى عن التصرف فيهما كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجيئ أدلّه الطرفين، وما وقع بين النقض والإبرام في السبين، ففتنّ). انتهى كلامه (١).

فإنّ كلامه هنا وإن كان في خصوص الإيجاب والتحرير، المستفادين من اللفظ وهو الأمر والنهي، إلاّ أنّه لذا انضم هذا مع كلامه في الأمر الرابع بقوله: (ولا- اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيهما بما إذا كان الإيجاب والتحرير باللفظ)، استفيد عموميه مقصوده من تلك الناحيه، كما أنّ ذكر دليله من عموميه الملاك يفيد أنّه لم ينحصر البحث في خصوص هذين الحكمين الإلزاميين، بل يجري حتّى في غيرهما، فيوافق مذهبه بما اخترناه، كما هو الحقّ.

والقول الثاني: هو قول صاحب «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup> حيث يدعى عدم وجود النزاع فى الأمر والنهى التخييرين ولو بعنوان واحد، فضلاً عما إذا كان بعنوانين، بينهما عموم من وجه، لأنه لا ينبغى التأميل فى جواز اجتماعهما فيه، وهكذا فى الموشىين أو المشروطين ولو بعنوان واحد أيضاً، فضلاً عما إذا كان بعنوانين بينهما عموم من وجه.

والقول الثالث: هو استثناء صورته التخييريين فقط من مورد النزاع، وإلا كان الباقي داخلاً، وهو المستفاد من كلام صاحب «المحاضرات»<sup>(٢)</sup>.

والقول الرابع: هو للشيخ الأعمش على ما فى تقريراته المسمى بـ «مطرح الأنظار»، حيث جوز جريان النزاع فى جميع الأقسام حتى فى الموشىين والمشروطين التعبديين والتوصليين، إلا فى التخييرين، حيث يقول: (إنه لا ينبغى التأميل فى جواز اجتماعهما)<sup>(٣)</sup>.

ولكن يشكل فيما إذا كان الأمر واجباً عيئاً، والنهى تخييراً حيث يحكم بعدم جواز الاجتماع، وفيما إذا كان الأمر تخييراً والنهى عيئاً جعله من محل النزاع إذا كان التخيير عقلياً.

وأما إذا كان شرعياً وكان كل واحد منهما متعلقاً للطلب، فذهب إلى عدم الجواز.

وأما إذا كان الطلب لواحد منهما، فيكون كالتخيير العقلى، فيجوز، إلى آخر كلامه.

١- عنايه الأصول: ٢ / ٢٢ .

٢- المحاضرات: ٤ / ١٨٨ .

٣- مطرح الأنظار: ١٣١ .

وقال أخيراً: (وأما سائر أقسام الأمر والنهي من الموسّعين والمضيقين، أو المشروطين أو التعبديين والتوصليين وغير ذلك، فلعله لا فرق لها في دخولها في محلّ الكلام، لو لم يُدعى ظهور الأمر والنهي في بعضها، وعلى تقديره فالمناط فيها واحد كما في غير الإلزاميين على ما عرفت). انتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: بعد استعراض الأقوال في المقام فلا بأس حينئذٍ بالتعرّض لما ذكروا وجهاً لخروج مثل التخييريين، الذي كان مورداً لوفاق صاحب «المحاضرات» و«عنايه الأصول» والشيخ، فإذا تمكنا من حلّ المشكله فيه استهل الأمر في سائر الأقسام.

فنقول ومن الله الاستعانه: حيث وجدنا أنّ صاحب المحاضرات تصدّى لذكره مستدلاً فنوجّه الكلام إلى ما ذكره، ولو بنقل خلاصه كلامه رعايه للاختصار، قال:

(وأما الدعوى الثانيه - مقصوده عدم جريان النزاع في التخييريين - فلعدم إمكان اجتماع الوجوب والحرمة التخييريين في شيء واحد ليقع التنافي بينهما، والوجه فيه أنّ الحرمة التخييريّه تمتاز عن الوجوب التخييري في نقطه، وهي أنّ مردّ الحرمة التخييريّه إلى حرمة الجمع بين فعلين، باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع لا بالجامع بينهما، وإلاّ لكان كلّ منهما حراماً تعييناً، لأنّ تعلق النهي بالجامع ينحلّ إلى أفراد، كما هو مقتضى مقدمات الحكمه في الأفراد العرضيّه والطوليّه، ومردّ الوجوب التخييري إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كلّ منهما بخصوصه.

فنقول: إنّه لا تنافي بين إيجاب الجامع بين شيئين وحرمة الجمع بينهما، لا



بحسب المبدأ، ولا بحسب المنتهى.

أمّا بحسب المبدأ: فلا مانع من قيام مصلحه ملزمه بالجامع بينهما، وقيام مفسده ملزمه بالمجموع منهما، ضروره أنّ المانع إنّما هو قيام كليهما فى شىء واحد، لا قيام إحداهما بشىء والأخرى بشىء آخر.

وأمّا بحسب المنتهى فلفرض أنّ المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين معاً، لأنّه إذا أتى بأحدهما وترك الآخر فامتثل كليهما.

هذا بناءً على مختارنا فى الواجب التخييرى، من كون الواجب هو الجامع بينهما.

وأمّا بناءً على أن يكون الواجب هو كلّ واحد منهما بخصوصه، غايه الأمر عند الإتيان بأحد ممّا يسقط الآخر فأيضاً لا تنافى بينهما، أمّا بحسب المنتهى فواضح، وأمّا بحسب المبدأ فلأنّه لا منافاه بين قيام مصلحه فى كلّ واحد منهما خاصّه، بحيث مع استيفاء تلك المصلحه فى ضمن الإتيان بأحدهما، لا يمكن استيفاء الأخرى فى ضمن الإتيان بالآخر، وقيام مفسده بالجمع بينهما فى الخارج كما هو ظاهر) انتهى خلاصه كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من المناقشه لوضوح أنّ ملاك صدق الاجتماع للحكمين المتضادين فى محلّ واحد، ليس إلا أن يكون فعل المكلف لذلك الواحد موجباً لصدق انطباق الواجب بما له من الوصف - من العيني والكفائي، أو التعيينى والتخييرى، أو النفسى والغيرى - على ذلك الفعل المأتى به، وهكذا يوجب صدق

انطباق فعل الحرام عليه بما له من الأوصاف الثلاثة وغيرها عليه، فكما أنه لو أتى بالصلاه خارجاً، فيما إذا كانت أحد فردى الواجب التخييري يصدق عليه أنه فعل واجباً تخييرياً، هكذا لابد أن يفعل من ناحيه الحرام عملاً يصدق عليه أنه قد فعل حراماً تخييرياً، وهو ليس إلا بإحضار كلا فردى المنهى عنه، فإنه إذا أتى كذلك يصدق عليه أنه فعل حراماً تخييرياً لا تعييناً وإلا لولا ذلك لما فعل حراماً حتى يصدق مجمع الحكمين ليقال إنه يجوز أم لا يجوز، مع أن فرض كلامهم كان فى مجمع الحكمين، فإذا كان الأمر كذلك، فلا فرق فيما ذكرنا بين أن يُقال فى الواجب التخييري إن كل واحد منهما واجباً أو كان الواجب واحداً منهما. كما لا فرق فى ناحيه النهى بين أن يكون كل واحد منهما منهياً عنه أو أن يكون واحد منهما كذلك.

كما أن التنافى الملحوظ فى الحكمين الموجب لملاحظه التنافى فى المبدأ يلاحظ مع كيفيه ما ذكرنا، لا بما توهمه المدعى، ولذلك قال صاحب «الكفايه» فى المثال فى التخيير بأن يصلّى فى الدار المغصوبه مع المجالسه مع الاختيار الذى كان أحد فردى الحرام التخييري.

أقول: وظهر ممّا ذكرنا أن الإشكال الذى ذكره صاحب «عنايه الأصول» فى ذيل كلام الخراسانى لهذا المثال بأنه (كيف جمع بين فردى التخيير فى الحرام)، كان من جهه عدم التفاته إلى النكته التى ذكرناها، ومع التوجه إلى ما ذكرنا يصح جعل التخييرين أيضاً مورداً للنزاع بلا إشكال.

فإذا تبين الجواب هاهنا يمكن الإشكال والجواب عمّا قيل لعدم جريان النزاع فى الموسعين أو المشروطين أيضاً؛ لأنّ المثال الذى ذكره صاحب «عنايه الأصول» للأول ليس إلا قوله تحرّك فى كلّ يوم ساعه وهو للأمر، مع قوله لا

تحرك في كل يوم ساعه للنهي، حيث قال: إنه لا تنافي بينهما حتى يجرى فيه النزاع.

لكنه توهم فاسد وغفله عن المعنى الموسع في الواجب والحرام، لإمكان إجراء النزاع فيه أيضاً، بتقريب أن يُقال:

إنَّ القائل بجواز الاجتماع يقول بأنه يصح أن يجعل اختياره في ساعه من الساعات للواجب والحرام، بأن يجعلهما في ساعه واحده فتكون هذه مصداقاً للواجب بالحركة ومصداقاً للحرام من حيث عصيانه، لأنه أراد جعلهما في ساعه واحده، بخلاف ما لو أراد جعل كل واحد في ساعه مستقله، فإنه حينئذ لا مجمع بينهما، فيكون أحدهما مصداقاً للواجب من جهه ومصداقاً للحرام من جهه أخرى.

وأما من يقول بالامتناع، يقول بأنه لا يمكن جعل ساعه واحده عنواناً لكليتهما، بل لابد أن يجعل واحداً منهما للواجب والآخر للحرام، فهو أيضاً قابل لإجراء البحث فيه كسائر أقسام الواجب والحرام.

وأيضاً: يمكن أن يورد عليه بما ذكره من المثال للثاني بقوله: (إن جاءك زيد فأكرمه، وإن لم يجئك فلا تكرمه)، من أنه لا منافاه بينهما حتى يجرى فيه النزاع؛ لأن جعل الشرط في كل من الأمر والنهي شيئاً غير ما جعله شرطاً للآخر كما في المثال، مما يوجب خروجه عن موضوع البحث، لأن النزاع إنما يتحقق فيما إذا صدق الاجتماع ولو على شرط، وأما لو لم يكن اجتماع أصلاً بلحاظ تعدد الشرط الموجب لتعدد موضوع الحكم، فليس مورداً لتوهم الدخول حتى يقال بأنه يجرى فيه النزاع أصلاً.

نعم، يصح ذلك فيما إذا كان الشرط مأخوذاً في كلا الحكمين، مع وحده

متعلق الأمر والنهي، مثل أن يُقال: (أكرم زيداً إن جاءك لعلمه، ولا- تكرمه إن جاءك لفسقه)، فإنَّ الحكم في كلِّ من الأمر والنهي يكون مشروطاً، وبرغم ذلك يجرى هذا النزاع فيه كما لا- يخفى، بخلاف زيد المشروط بالمجىء والمشروط بعدم المجىء، حيث يكون موضوعين لا تصادق بينهما أصلاً، فكلامه لا يخلو عن مسامحة من هذه الجهة.

كما أنَّ مثاله لخروج التخييرين في قول الأمر الناهي (تزوِّج هنداً أو أختها) و(لا تتزوِّج هنداً أو أختها) لا يخلو عن مسامحة لعدم وحده الحكمين أصلاً حتَّى يقال بأنَّه يجرى فيه النزاع أم لا، لوضوح أنَّه لو تزوِّج كليهما وإن كان قد فعل حراماً وواجباً، إلاَّ أنَّه كان في كلِّ موضوع مستقلٍّ غير مرتبط بالآخر وهو الوجوب لإحداهما والحرمة للآخرى، هذا بخلاف المثال الذي ذكره صاحب «الكفاية» فإنَّ التخيير فيه موجود، مع ذلك يجرى فيه النزاع بلا إشكال كما لا يخفى.

أقول: يظهر ممَّا ذكرنا الإشكال الوارد على كلام صاحب التقريرات من التفصيل في بعض الموارد، كما فيما إذا كان الأمر واجباً عينيّاً والنهي تخييرياً بالحكم فيه بعدم الجواز، بخلاف صورته عكسه حيث قد فصل بين كونه تخييرياً عقليّاً فأجاز، وفي الشرعي فصل في تقديره، حيث جُوِّز ما لو كان واحد منهما متعلقاً للطلب بخلاف ما لو كان كلُّ واحدٍ كذلك .

وجه الإشكال: أنَّه كيف حكم بالجواز وعدمه، مع أنَّ البحث فيه متفرِّع على جريان النزاع فيهما، فإذا لم يفرض الجريان فلا يبقى وجه للحكم بالجواز وعدمه، إلاَّ أن يكون مقصوده بحذف المتعلق، أي لا يجوز جريان النزاع فيه أو يجوز،

لكنه خلاف الظاهر لما سبق من كلامه.

مع أنك قد عرفت الإشكال فيما ذكره بأن عموميه الملاك في النزاع - وهو كفايه تعدد الجبهه في رفع استحاله التضاد الموجود بين الحكمين وعدمها - يجرى في جميع الأقسام برغم حاجه بعضها إلى توجيه غير خفى على أهله، والله العالم.

الأمر السابع: في أن النزاع الواقع بين الأصوليين في جواز الاجتماع وعدمه، هل يكون مختصاً إذا كان للمكلف مندوحه عن الإتيان بالمأمور به في غير ما يكون منهياً عنه، أم لا، بل يجرى حتى فيما إذا لم يكن للمكلف مندوحه؟

أقول: والذي يظهر من صاحب «الفصول» والمحقق الخراساني في فوائده، والمحقق الحائري في «درر الأصول» هو الاعتبار، وذهب المحقق القمي إلى الاعتبار فيما إذا لم يكن ذلك بسوء اختيار المكلف، وإلا فلا اعتبار فيه المندوحه؛ لأن العجز مستند إلى سوء اختياره فلا قبح في تكليفه بكلا حكميه.

خلافاً لكثير من أعلام المتأخرين كصاحب «الكفايه» وصاحب «حقائق الأصول» و«عنايه الأصول»، و«نهايه الأفكار» و«نهايه الدرايه» و«تهذيب الأصول» و«المحاضرات» وغيرهم من عدم الاعتبار، وهذا هو الأقوى عندنا، فلا بأس أولاً بذكر دليل من اعتبر المندوحه، ثم بيان وجه المختار.

أقول: أحسن ما قيل في وجه اعتبارها، هو أنه لا إشكال في كون اعتبار القدره في متعلق التكليف لازماً، واستحاله توجيهه إلى نحو العاجز، فحينئذ إن كان المكلف قادراً على إيجاد متعلقه ولو في ضمن فرد ما خارجاً، فحينئذ لا مانع من توجيه التكليف إليه بالصلاه مثلاً، ولا يكون هذا من التكليف بالمحال.

وأما إذا فرض أنه غير قادر على الإتيان بهما في غير الدار المغصوبه لعدم المندوحه له، فلا يمكن توجيه التكليف بالصلاه إليه لأن الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى، فإذن لو توجه إليه الخطاب بالصلاه لصار ذلك تكليفاً بالمحال، ولا إشكال في أنّ صدور مثل هذا التكليف عن الحكيم محال.

وقد يمكن أن يقرّر ذلك بوجه آخر أدقّ منه، وهو أن يقال: بأنّ تعدّد حيثيه المعنون بتعدّد العنوان وعدمه، حيثيه تعليليه للجواز وعدمه، لا- تقييديه مقومه للموضوع، وذلك لئلا يحتاج عنوان البحث إلى التقييد بالمندوحه، ولتتمخض البحث في خصوص الجواز والامتناع من حيث خصوص التضاد وعدمه، وجعل البحث جهتيّاً، وأنّه غير صحيح من هذا الحيث مع عدم مساعده العنوان.

لكن بما أنّ الغرض الأصولى يدور مدار الجواز الفعلى وعدمه فلا بدّ من تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمه، من تعلق الأمر والنهى بواحد ذى وجهين، لا- الوجوه العارضة من باب الاتفاق، فلا- يقاس المندوحه وعدمها بسائر الجهات الاتفاقيه المانعه من الحكم بالجواز فعلاً.

لا يُقال: بعد القول باستحاله التكليف بما لا يطاق، لا فرق بين وجود المندوحه وعدمها لأنّ امتثال الأمر والنهى فى المجمع محال على أى حال، فإنّ القدره على امتثال الأمر فى غير المجمع لا تصحّح الأمر بالمجمع.

لأننا نقول: بإمكان الفرق بين وجود المندوحه وعدمها، بناءً على تعلق الأمر بإيجاد الطبيعه من دون لحاظها فانيه فى أفرادها، بل بمجرد الفناء فى حقيقه الوجود من دون لحاظ الكثرات، فإنّ الوجود المضاف إلى الطبيعه هكذا مقدور بالقدره على فرد فى الخارج، دون ما إذا لم يكن مقدوراً بوجه أصلاً، ولذلك لا بدّ

أن يؤخذ قيد المندوحة في مورد النزاع، ولا يصح إذا لم يكن له مندوحة أصلاً كما لا يخفى .

هذا غاية ما يمكن أن يقرّر في وجه لزوم أخذ قيد المندوحة في محلّ النزاع.

أقول: ولكن التحقيق عدم لزوم اعتبار قيد المندوحة في موضوع النزاع لوجوه ثلاثه:

الوجه الأول: إنّ البحث في مسأله جواز الاجتماع وعدمه، إنّما يكون من حيث مقام تعلق الحكيم المتضادين بشيء واحد ذاتاً ومتعدّد جهه من حيث تضادّ الحكيم بنفسهما، حيث إنّ لا- نزاع في أنّ تعلقهما بشيء واحد ذاتاً وجهه محال قطعاً من حيث وجود التضادّ بينهما، إنّما البحث في أنّ تعدّد الجهه هل يبّر الاجتماع أم أنّه كالمّتحّد في استحاله الاجتماع؟

وجه التردّد: إنّما هي من جهه أنّ الوحده في المتعلق هل تكفي في السرايه من أحدهما إلى الآخر، أم لا بدّ فيها من الوحده في الجهه أيضاً، ولا- يخفى أنّه لا- أثر لوجود المندوحة للمكّلف في المقام، لأنّ البحث حينئذٍ عن حال المجمع بينهما لا في غيره، فوجود المندوحة وعدمه في ذلك سيّان، بمعنى أنّ وجود المندوحة لا يوجب رفع استحاله الجمع بين الضدّين، لو لم يكن تعدّد الجهه كافياً في رفع التضادّ.

كما أنّ عدم وجود المندوحة لا يوجب تحقّق الاستحاله من ناحيه الجمع بين الضدّين إن كفي تعدّد الجهه في رفع الاستحاله.

هذا بخلاف البحث في المندوحة من حيث الجهه وعدمها، حيث يكون من

جبهه عجز المكلف عن موافقتها معاً، برغم وجود الملا-ك في موضوع الأمر الدال على أنّ وجوده أرجح من عدمه، ووجود الملا-ك في موضوع النهي الدال على أنّ عدمه أرجح من وجوده، فيكون عجز المكلف مانعاً عن الجمع بينهما، لأنّ الأمر بالجمع بينهما تكليفاً بالمحال نظير الأمر بالضدين، فقيد المندوحه يؤثر في الجبهه الثانيه دون الأولى .

وبعبارة أوفى: أن يقال إنّ محور بحثنا كان في ناحيه أنّ التكليف المتضادّ المتعلّق بالشىء الواحد ذاتاً دون الحرمة، هل هو تكليف بالمحال من جهه السرايه في المتعلّق بحيث لا يمكن صدوره عن الحكيم جلّ وعلا، بل هو قبيح عقلاً، أم لا يكون مثل هذا التكليف محالاً- لوجود تعدّد الجبهه فيه؟ وبعد الفراغ عن أنّ التكليف به لا- يعدّ تكليفاً بمحال تصل النوبه إلى أنّه بواسطه عجز المكلف عن امتثالهما، هل هو تكليف بالمحال أم لا، ويأتى دور المندوحه في هذه المرحله دون الأولى .

أقول: ومن هنا ظهر فساد ما قاله تحت عنوان (مطلب دقيق) بأنّ تعدّد العنوان من قبيل الحيثيه التعليليه لا التقييديه حتى يوجب تعدّد الموضوع.

وجه الفساد: أنّ التقييد بوجود المندوحه وعدمه لا- يكون مؤثراً فيما هو المهمّ من بحثنا بأنّ الواحد بحسب ذاته يكون واحداً قطعاً، ومن حيث الجبهه متعدداً، فإن كان النظر في تحقّق التضادّ إلى الوحده المفروضه في الذات، فلا يجوز الاجتماع حتى وإن كانت له المندوحه. وإن كان النظر في رفعه إلى تعدّد الجبهه، فهو موجود فيجوز بلا إشكال، ولو فرض عدم وجود المندوحه له أصلاً.

ولا- ينافى ما ذكرناه مع الغرض الأصولي الذي كان هو إثبات الجواز الفعلي، لأنّ من يرى في كفايه جواز الاجتماع التعدّد ولو بالعنوان والجبهه، فعليه



أن يحكم بالجواز جوازاً فعلياً مطلقاً، سواء كان مقيداً بالمندوحة أم غير مقيد بها، ومن لا يرى كفايه تعدد الجبهه في ذلك، فلا يحق له أن يحكم بالجواز أصلاً، ولو كانت المندوحة موجوده فالمسأله من هذه الناحيه واضحه.

الوجه الثانى: يمكن أن يُقال بأن قيد المندوحة لو كان معتبراً، لكان معتبراً من جهه عدم قدره المكلف فى مقام امتثال الأمر والنهى فى شىء واحد، لا فى ناحيه صحه الصلاه وعدمها فى مثل وقوعها فى الدار المغصوبه، لإمكان القول بالافتراق بينهما، حيث أن تعدد الجبهه والعنوان الموجب لتعدد المعنون ربّما لا يبرّر الجمع بين الأمر والنهى فيما لا مندوحة فيه، لعدم قدرته مع الامتثال، بخلاف وجود الرجحان فى متعلقه بنفسه، بحيث يصحّ التقرب به بواسطه هذا الرجحان، فمثل ذلك يوجب الحكم بالصحه لو أتى بها بقصد القربه والتقرب ولو لم تكن له مندوحة أصلاً، ولو لم نجيز تعلق الأمر به على الفرض، لعدم قدرته على الامتثال المستلزم صحه التكليف به حينئذٍ التكليف بالمحال.

وكيف كان، ليس قيد وجود المندوحة وعدمه دخيلاً فى الحكم بصحه الصلاه وعدمها، وإن سلّمنا دخالتها فى أصل تعلق الأمر والنهى بشىء واحد، لعدم استلزام الحكم بصحتها تكليفاً بالمحال، لعدم وجود أمر حينئذٍ فى البين كما لا يخفى.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب :

أولاً: لما فيه خروج عن فرض اجتماع الأمر والنهى، لأنّ الكلام فيه عن أنه لا بدّ فى وقوع النزاع فيه من وجود المندوحة للمكلف وإلا فلا يجوز. فنتيجه هذا هو التسليم لذلك .

وثانياً: أنّ هذا نوع تسليم بإمكان وجود المبعوضيه والمحبوبيه في شيء واحد إذا كان ذا وجهين، ومتعدد بتعدد العنوانين، وإلاّ يمكن أن يُدعى امتناع ذلك بواسطة النظر إلى وجوده، بحيث يكون شيئاً واحداً، فلا يصح الالتزام فيه بهاتين الجهتين المتضادتين، وعليه فهذا الجواب لا يسمن ولا يُغنى عن جوع.

الوجه الثالث: بأن شرط وجود المندوحه إنّما يصح إذا كان هناك تكليفان شخصيان متوجهان إلى شخص واحد، بخلاف ما لو كان التكليف على نحو القاعده العامه الموجهه إلى المكلف، حيث سبق وإن ذكرنا عدم شرطيه وجود القدره للمكلف في فعليه التكليف فيها، بل هو شرط في تنجزه كما عرفت تفصيله في باب الترتب .

فحينئذ إذا توجه الخطاب إلى عامه المكلفين القادرين غالباً على امتثال الأمر والنهي في كثير من الموارد، وقد يتفق وجودهما في مورد واحد شخصي ذاتاً ومتعدد جهه، فلا يحتاج في صحه فعليه الخطاب ملاحظه إمكان قدره الامتثال في هذا الفرض أيضاً، حتى يلاحظ فيه قيد المندوحه، فالتكليف في كل من الأمر والنهي فعلى، ولو لم يكن للمكلف في مجموعهما مندوحه في بعض الموارد.

نعم، إن فرض في مورد كون العنوانين متلازمين في الوجود، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج أصلاً، بحيث كلما وجد أحدهما وجد الآخر، فإنه يمكن أن يقال بلزوم اعتبار قيد المندوحه في هذه الصوره، مع أنه أيضاً قد عرفت في الجواب الأول أنه لا حاجه إليه في بحثنا، إذ لا يختلف في الاستعانه بالتعدد في العنوان والجهه لدفع الاستحاله من وجود قيد المندوحه وعدمه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لذكر هذا القيد، سواء قلنا بكون الخطابات خطابات جزئية شخصيّة، أو أنّها خطابات قانونيّة كليّة.

الأمر الثامن: في أنّ النزاع الواقع بين الأصوليين في جواز الاجتماع وعدمه، هل هو مخصوص بما إذا كان متعلّق الأمر والنهي الطبايع دون الأفراد كما عليه كثير من الأصوليين، وإلاّ- لكان الامتناع ثابتاً كما يظهر ذلك من بعض كالمحقّق القمّي في «القوانين» وصاحب «نهاية الأصول» حيث صرّح الثاني منهما بذلك.

أم أنّ النزاع يكون جارياً حتّى فيما لو التزمنا بأنّ متعلّق كليهما أو أحدهما هو الأفراد دون الطبايع، لأنّ توهم الاختصاص بالطبايع ممّا ينبغي أن لا- يُصغى إليه، حيث توهم بأنّ الحكم بالجواز مبنّى على كون متعلّقهما هو الطبايع بلا- نزاع، كما أنّ الحكم بالامتناع مبنّى على كون متعلّقهما هو الأفراد.

ووجه كلا- التوهمين هو أنّ الفرد إذا كان متعلّقاً للحكم، استلزم أن يتعلّق الحكمان المتضادّان بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين، هذا بخلاف ما لو كان متعلّقهما الطبيعه، فيلزم عدم تعلّق الحكّمين المتضادّين بشيء واحد بحسب حال تعلّقهما، وإن كان بحسب الإيجاد والوجود يتحدّ كلا المتعلّقين خارجاً، ويكون المصداق مصداقاً لهما في الخارج.

كما أنّه قد يتوهم بأنّ الحكم بالجواز مخصوص بما إذا التزمنا في مسأله أصاله الوجود والماهية بأصاله الماهية واعتباريه الوجود.

وأما بناءً على القول بأصاله الوجود - كما عليه المحقّقون - لا مناص إلاّ القول بالامتناع؛ لوضوح أنّ الصادر من الموجد حينئذٍ ليس إلاّ الوجود، وهذا هو

الذى كان بإزائه فى الخارج شىء دون الماهية، بخلاف القائل بأصالة الماهية حيث يقول بأن الذى ما بإزائه فى الخارج هو الماهية لا الوجود، بل هو اعتبارى، فعلى هذا لو كان الصادر هو الوجود، ولم يكن هو إلا واحداً حقيقةً، فلا يجوز أن يكون شىء واحداً حقيقةً مركزاً للحكمين المتضادين.

هذا بخلاف ما لو كانت الماهية أصيلةً، إذ لا يكون حينئذٍ للوجود عينٌ ولا أثر، فيكون متعلق الأمر ماهية مباينه مع متعلق النهى، فلا مجمع بينهما بحسب الماهية، وإن اتحدت بحسب الوجود فى الخارج الماهيتان، وتعلقتا بشىء واحد خارجاً.

فهذه التوهّمات بجميعها وأسرّها باطله جدّاً وممنوعه.

أقول: ولكن لا بأس بالتعرّض لمقدّمه تكون وسيلة للجواب عنها، إذ بها يتضح وجه خطأهم فى ذلك، فنقول:

اختلف الأعلام فى أن متعلق الأمر والنهى هو الطبيعى أم شىء آخر، والظاهر أن الوجه فيه هو أنهم رأوا بأنّ الطلب - سواء تعلّق بالوجود أو الترك - لا بدّ أن يكون متوجّهاً إلى وجود شىء، ولذلك اختلفوا بأنّ الوجود اللازم اعتباراً، هل كان فى جانب الطبيعى ليكون وجوداً مَرِياً مورداً للأمر أو للزجر. أو يكون الوجود مفروضاً فى طرف الفرد مَرِياً يجعله مركزاً للأمر والنهى دون الطبيعى.

كما أنه يمكن أن يكون وجه اختلافهم أمراً آخر وهو أنه لو سلّمنا لزوم اعتبار الوجود فى متعلق الطلب، لكن النزاع فى أن المتعلق يجب أن يكون أشخاص الوجودات الخاصّة، أو المعنى الواحد الجامع بين الوجودات.

ثمّ إنّه لو سلّمنا كون متعلق الأمر والنهى مثلاً هو وجود الفرد، يأتى الكلام

فيه أيضاً بأن هذا الوجود، هل هو بوجوده الذاتى يعدّ مركزاً للأمر والنهى، أم مركزهما هو الوجود الذاتى مع تمام المشخصات والخصوصيات الفردية من مقولات متعدّده من الأين والفعل والزمان وغيرها.

فربّما يتفاوت حكم المسأله بحسب جواز الاجتماع وعدمه على حسب ما اختير فى تلك الوجوه، ولذلك التجأ كلّ واحدٍ منهم إلى التفصيلات المذكوره استخلاصاً لما يلزمهم من وهم المحذور من الجمع بين الضدّين.

أقول: ولكن الحقّ أنّ ذكر هذه الأمور فى بيان المسأله وابتنائها عليها كان غفلةً عنهم، إذ لم يرتبط حكم الجواز وعدمه بشىء منها، بل الملا-ك فيه أمرٌ آخر غير مرتبط بما هو متعلّق الأمر من الطبيعه أو الفرد؛ لأنّ من الواضح أنّ الأمر والنهى إذا تعلّقا بالطبيعه أيضاً لا يكون متعلّقاً بها مجرّده عن ما هو الموجود فى الخارج، لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ مركز الأمر والنهى عباره عن الطبيعه بما هى هى التى قد تسمّى بالوجود الطبيعى، وقد عرفت أنّه تعبيرٌ مسامحٌ، لأنّ الطبيعى صادق فى الأمور المتأصّله كالإنسان والحيوان، لا- الأمور المخترعه المركّبه الشرعيه التى ليست إلا-أموراً اعتبارية مجعوله، فالأصحّ أنّ إطلاق الكلّى عليه كإطلاق الطبيعى بحيث يعدّ وجوده عين وجود أفراده، فالنتيجه يكون وجود الطبيعى بوجود فرده ومن خلال البعث إلى وجوده لا إلى ما هو الموجود فى الخارج؛ لأنّه حينئذٍ يكون ظرف السقوط لا الثبوت، فإذا تعلّق الحكم بالفرد من تلك الناحيه، لا بدّ أن يكون متعلّق الحكم نفس الأمر ليصبح مركزاً للأمر والنهى.

فإن قلنا باستحاله ذلك فى تعلّقهما بالفرد من جهه كون الأتحاد فى المتعلّق موجباً للسرايه، فهذا يكون فى ناحيه كون الطبيعه متعلّقه لهما.

وإن قلنا بأنّ الاتّحاد بحسب الذات لا يوجب ذلك، لأنّ الجبهه فى كلّ واحد غير الجبهه الموجوده فى الآخر، وتعدّد الجبهه يكفى فى رفع الاستحاله كان الأمر فى الحكم أيضاً كذلك .

ولو قلنا بأنّ متعلّق كلا الحكمين هو الفرد دون الطبيعه، فلا بدّ أن ينحلّ ذلك فى تلك الناحيه من المسأله، لا من حيث ملاحظه ما هو متعلّقهما كما وردت الإشاره إليه تصریحاً أو تلويحاً.

أقول: ومن هنا ظهر فساد توهم الفرق بين كون الوجود أصيلاً أو الماهيّه، من الامتناع فى الأوّل دون الثانى .

وجه الظهور: أنّ الأثر إنّما يترتب على الوجود دون الماهيّه، ومن الواضح أنّ الوجود على كلا القولين ليس إلّا واحداً بحسب حقيقته وذاته، وإن كانت الجبهه متعدده، فحينئذ يأتى ما ذكرناه بأنّ الوحده فى الوجود هل هو مضرّ بحال متعلّقها أم لا، بلا فرق فى ذلك بين كون الوجود أصيلاً أو الماهيّه .

نعم، لو قلنا بأنّ متعلّق الأمر والنهى إنّما يكون هو الفرد بما له من الخصوصيّات والمشخصّات واللوازم الفرديه حتّى من حيث الجبهه، يعنى أن يتعلّق الأمر بما تعلّق به النهى من جميع الجهات من دون اختلاف أصلاً، فهو مستحيل قطعاً، من حيث كونه تكليفاً محالاً إذ لا يعقل صدور الحم بالتضادّ فى موضوع واحد عن الحكيم، وليس هو تكليفاً بالمحال، مع أنّ المستفاد من ظاهر استدلالاتهم من أنّ القدره على الامتثال شرط التكليف، وكون تعلّق الحكم كذلك مستلزماً للتكليف بالمحال وأمثال ذلك، أنّهم لم يقصدوا هذا القسم من التعلّق، وإلّا لكان خارجاً عن فرض اجتماع الأمر والنهى، كما لا يخفى.

الأمر التاسع: فى أنه هل يعتبر فى باب اجتماع الأمر والنهى تحصيل الإطلاق فى الملاك والمناطق لكل من متعلقى الأمر والنهى، حتى لمورد التصادق والاجتماع، أن الأمر غير منوط بذلك، بل يجرى النزاع فيه حتى لو قلنا بعدم وجود ملاك فىهما أصلاً سواء كان فى مورد التصادق والاجتماع أم فى غيره؟

فيه وجهان، بل قولان:

والذى يظهر من صاحب «الكفايه» وتبعه فى ذلك صاحب «عنايه الأصول» و«حقايق الأصول» و«نهايه الدرايه»، هو الأول، خلافاً لمن صرح بعدم لزوم ذلك كما عن العلامة البروجردى والمحقق الخمينى وصاحب «المحاضرات»، وهو الحق عندنا.

أقول: لا بدّ أولاً من ذكر كلام صاحب «الكفايه» قدس سره والإجابة عنه، ليثبت ما هو المختار، فنقول:

قال صاحب «الكفايه» قدس سره :

(الثامن: أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلا إذا كان فى كلّ واحد من متعلقى الإيجاب والتحریم مناطق حكمه مطلقاً، حتى فى مورد التصادق والاجتماع، كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً- محكوماً بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطق، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتى تفصيله.

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناطق كذلك، فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلاً بحكم واحد منهما، إذا كان له مناطق أو حكم آخر غيرهما، فيما لم يكن لواحد منهما. قيل بالجواز أو الامتناع.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني. فلا بد من عمل المعارضه حينئذٍ بينهما من الترجيح والتخير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال لملاحظه مرجحات الروايات أصلاً، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها.

نعم، لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظه مرجحات باب المزاحمه، فتفطن). انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: بأن النزاع الواقع في باب الاجتماع الأمر والنهي لا يكون منحصراً بالإمامية القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد، لما ترى في كلام الشيخ الأنصاري قدس سره في تقريراته المسمى بـ «مطرح الأنظار» أنه قدس سره ذكر الاختلاف في الباب عن الأشاعره أيضاً بقوله: (فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزله وبعض الأشاعره كالباقلاني إلى الامتناع...) إلى أن قال: (وأكثر الأشاعره على الجواز، ووافقهم جمع من أفاضل متأخري أصحابنا.. إلى آخره) (٢).

مع أنه من الواضح بأن الأشاعره منكرون للتبعيه، ووجود الملاك في

١- الكفايه: ١٥٤ .

٢- مطرح الأنظار: ١٣٣ .



الأحكام؛ لأنهم يعتقدون بأنّ الحُسن والقبح يتولّد ويتحقّق من نفس الأمر والنهي الصادرين من الشارع، وتقرير النزاع على مذهبه لا يكون إلاّ بملاحظه حال نفس الحكمين المتضادّين اللّذين يجتمعان في موضوع واحد، سواء كان الملاك والمناط في كلّ واحد منهما موجوداً أم لم يكن.

نعم، على فرض مذهبنا لا بدّ من وجود الملاك، بلا إشكال. غايه الأمر لا بدّ أن يلاحظ مع فرض التصادق والاجتماع وجوده فيهما، وإلاّ لا يكون من باب الاجتماع، لعدم تحقّق الحكمين حينئذٍ حتّى يبحث في أنّه جازي أم لا، وهو أمرٌ واضح لا يحتاج إلى البيان، مع فرض كون الكلام في الجمع بين الحكمين كما لا يخفى.

وأما ثانياً: فإنّ قوله: (لا بدّ من وجود الملاك فيهما حتّى يحكم بالحكمين في الجواز وبالحكم الواحد الذي مناطه أقوى على الامتناع)، ليس على ما ينبغي؛ لوضوح أنّ القائل بالامتناع يقول بأنّ الملاك ليس إلاّ في واحدٍ منهما، لأنّه يقول بصوره التكاذب والتعارض، فلا بدّ من تحصيل أنّ أيّهما كان من جهه الدلاله والسند أقوى حتّى يؤخذ به، ويترك الآخر، نظير باب التعارض، ومع التساوى فله الخيار في التوقّف أو التخيير على حسب الاختلاف الموجود، فالحكم بتقديم أقوى الملاكين هنا ممّا لا وجه له.

وثالثاً: أنّ قوله في مقام الدلاله والإثبات: (إذا كان الملاك في كلا الحداث والحكمين موجوداً يحكم بالتقديم لما هو أقوى ملاكاً وإن كان أضعف دليلاً)، ممّا لا يخلو عن إشكال:

أمّا دلالة: لأنّ الطريق إلى تشخيص اقوائيه ملاك أحدهما على الآخر لا

يكون إلا من نفس الدليل، وهو إما أن يكون بمقتضى نفس هذا الدليل الذى فرض كونه أضعف دلالة، ومن الواضح أنّ الدلالة إذا كان ضعيفاً فكيف يمكن الحكم بتقديمه بواسطة ملاكه، لأنه مكشوف بالدلالة، فإذا كانت هى ضعيفه من أساسها، كان مؤثراً فى ضعف تحقق الاطمئنان بالنسبة إلى ملاكه أيضاً.

وأما أن يكون الطريق إليه من دليل خارج غير نفس الدليلين المتعارضين، فحينئذٍ يخرج عن فرض كون الترجيح بواسطة هذين الدليلين، فلا يكون وجه تقديمه على الآخر - بناءً على هذا - بواسطة اقوائيه ملاكه، بل من جهة وجود دليل آخر خارجى دالّ على تقديمه، ولو من جهة ملاكه، فيصير هذا مرجحاً دلاليّاً من المرجحات الخارجيه.

مضافاً إلى أنّ بيان اقوائيه الملاك من وظائف المولى دون العبيد، كما لا يخفى على المتأمل، فذكر هذه الأمور هنا لا يخلو عن تأمل.

وأخيراً: وممّا ذكرنا ظهر عدم احتياجنا إلى أمر آخر الذى عقده صاحب «الكفايه» وعده أمراً تاسعاً فى كلامه، (من بيان ما يستكشف منه الإطلاق، لوجود الملاك فى مورد التصادق والاجتماع، وأنه إمّا بدليل خارجى من الإجماع وغيره، أو بنفس إطلاق الدليلين، حيث فضل فى الثانى منهما، باعتبار أنّ الإطلاق فى الدليل يكفل بيان الحكم الاقتضائى، فيصحّ جعله من باب الاجتماع فى مورد التصادق).

وأما لو كان فى صدد بيان الحكم الفعلى، فيستكشف عن ثبوت المقتضى فى كلا الحكمين على القول بالجواز، إلا إذا علم من خارج بكذب أحدهما فيكون كالمعارضين.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالامتناع، فالإطلاقان متنافيان من غير دليل على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع، لإمكان أن يكون التنافى بواسطة انتفاء المقتضى فى أحدهما لا لوجود المانع.

إلا- أن يُقال: بأن مقتضى التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى، لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر يحمل على الاقتضائى دون الأظهر.. إلى آخر كلامه).

وجه عدم الاحتياج: ما عرفت أن البحث هنا فى الأعم من جهة وجود الملاك وعدمه، حيث أن بحثنا يدور حول بيان وجود السرايه فى المتعلقين لنحكم بعدم الجواز، أو عدم السرايه لنحكم بالجواز، كما عرفت منّا متكرراً بلا- فرق بين صورته وجود الملاك فيهما أو عدمه أصلاً كما لا يخفى.

تنبيه: اعلم أن الأصوليين تعاملوا مع الدليلين المتعارضين على نحو العموم والخصوص من وجه مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) معامله فى باب التعادل والتراجيح معامله باب التعارض، من جهة تعارضهما فى مورد التصادق وهو (العالم الفاسق) فحكموا بلزوم ملاحظه المرجّحات السنديّه والدلالتيه فيهما، والأخذ بما هو المرّجح أو الحكم بالتوقف أو التخيير، من دون ملاحظه كونه من باب اجتماع الأمر والنهى فى مورد التصادق حتّى يبحث بأنّه هل هو جازى أم لا، وليس من يتعامل معهما معامله باب التعارض منحصرأ فيمن كان هنا امتناعياً، بل القائل بجواز الاجتماع أيضاً يقول بذلك .

والحاصل: أنّه ما هو السبب فى تفريق الأصحاب بين قوله: (صلّ) و(لا تغصب) فى كونه بنحو العموم من وجه الثابتين بالدليلين، وبين قوله: (أكرم

العلماء) و(لا تكرم الفساق)، حيث اعتبروا الأوّل كونه من قاعده اجتماع الأمر والنهي دون المثال الثانى .

وممّن تصدّى لبيان الفرق هنا - بل جعل ذلك عله في كلام صاحب «الكفايه» من جهه لزوم وجود الإطلاق لتحصيل الملاك والمناطق في مورد التصادق - المحقق الخمينى حفظه الله حيث ورد في «تهذيب الأصول» ما لفظه:

(والذى يختلج في البال، وليس ببعيد عن مساق بعض عبارته، أن يكون مراده قدس سره فيما أفاده في الأمر الثامن والتاسع هو إبداء الفرق بين هذا المقام، وبين باب التعارض، دفعاً عن إشكالٍ ربما يرد في المقام، وهو أنّ القوم رضوان الله عليهم لما عنونوا مسأله جواز الاجتماع مثلوا به بالعامين من وجه، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لما وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يذكر أحد منهم جواز الجمع بينهما بصحّه اجتماع الأمر والنهي في عنوانين بينهما عام من وجه، فصار قدس سره بصدد رفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين، بأن يكون العامين من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناطق حتّى في مورد التصادق، وإلا دخل باب التعارض.

وبالجملة: فالميز التامّ هو دلالة كلّ من الحكمين على ثبوت المقتضى في مورد الاتفاق أو عدمها، هذا.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ الميز بين البابين ليس بما ذكر، إذ الميزان في عدّ الدليلين متعارضين، هو كونهما كذلك في نظر العرف، ولذا لو كان بينهما جمع عرفى خرج من موضوعه. فالجمع والتعارض كلاهما عرفيّان، وهذا بخلاف المقام، فإنّ التعارض فيه إنّما هو من جهه العقل، إذ العرف مهما أدق النظر وبالغ في

ذلك لا- يرى بين قولنا: (صلِّ) و(لا تغصب) تعارضاً، لأنَّ الحكم على عنوانين غير مرتبطين أحدهما بالآخر، كما أنَّ الجمع أيضاً عقلي مثل تعارضه، وعليه فكلُّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فيهما، فهو داخل في باب التعارض، ولا بدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح.

كما أنّ ما لم يعدّه متعارضاً مع آخر، وآنس بينهما توفيقاً وإن عدّها العقل متعارضين، فهو من باب الاجتماع، وإن لم يحرز المناط فيهما.

وبالجملة: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفي، والجمع هناك عرفي لا عقلي بخلافه هاهنا، فإنَّ المسألة عقليته، فلا ربط بين البابين أصلاً، فما ادّعى من المناط غير تامّ طرداً وعكساً كما عرفت.

والسرّ فيه أنّ رحي باب التعارض يدور على العمل بالأخبار الواردة فيه، وموضوعها مأخوذ من العرف، كموضوع سائر ما ورد في الكتاب والسنة، فكما يحكم العرف باختلاف الخبرين وتعارضهما يعمل بالمرجحات، وكلّ ما يحكم بعدمه لأجل الجمع العرفي أو عدم التناسب بين الدليلين لا يكون من بابه، فقوله: (صلِّ) و(لا تغصب)، غير متعارضين عرفاً، لأنَّ الحكم على العنوانين بنحو الإطلاق بلا ارتباط بينهما، فليس بينهما اختلاف عرفاً ولو لم نحرز المناطين.

كما أنّ قوله: (أكرم كلّ عالم)، معارض عرفاً في الجملة لقوله: (لا تكرم الفسّاق)، ولو فرض إحراز المناطين في مورد الاجتماع، وقلنا بجواز الاجتماع حتّى في مثله، لأنَّ الحكم فيهما على الأفراد بنحو العموم فيدلّان على الإكرام عدمه في المجمع.

وبذلك يظهر أنّ ما ذكره بعض الأعاظم من أنّ هذه المسألة محقّقه لموضوع مسأله التعارض فى غير محلّه، لما عرفت من أنّ المسألتين لا جامع بينهما، ولا إحداهما مقدّمه الآخر، كما أنّ ما ادّعاه من أنّ التمايز بين البابين هو أنّ التركيب فى باب الاجتماع انضمامى، وفى باب التعارض اتّحادى، لا يرجع إلى محصل، وسيّضح أنّ حديث التركيب الانضمامى والاتّحادى أجنبى عن هذه المقامات فارتقب)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن لا يخفى فى كلامه من الإشكال :

أولاً: لو سلّمنا ما ذكره من الفرق بين البابين، فذلك إنّما يصحّ فيما إذا لم نقل بمقاله الشيخ الأنصارى قدس سره وبعض من تبعه من كون نزاع باب اجتماع الأمر والنهى مخصوصاً بما إذا كان العموم والخصوص من وجه فى خصوص متعلّق الأمر والنهى، لا فى متعلّق متعلّقه، وإلاّ لكان الفرق بين البابين موضوعيّاً، فلا يحتاج إلى ما ذكره من وجه الفرق بينهما، لأدّن حكم الصلاه والغصب يكون داخلاً فى باب الاجتماع دون (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق)، كما أنّ المثال الثانى داخل فى باب المتعارضين دون الأوّل .

نعم، هذا الجواب لا يصحّ بناءً على ما اخترناه من عدم القول بالفرق فى النزاع المذكور فى باب الاجتماع، بين كون الحكمين المتضادّين فى متعلّقيهما أو فى متعلّقى متعلّقيهما.

وثانياً: إنّنا لا نفهم وجه الفرق بين المثالين بالحقيقه، إذ أنّ العرف قد لاحظ

الدليلين بنظره مسامحيه في نفس العنوانين، من دون لحاظ ما ينطبق عليه خارجاً من الأفراد، فكما أنّ بين (صلّ) و(لا تغصب) بحسب الظاهر لا- تنافى أصلاً لكونهما عنوانين متفاوتين، فهكذا لا تنافى بين قوله: (أكرم العلماء)، و(لا تكرم الفساق) بالنظر التسامحي العنوانى.

وإن لاحظتهما العرف بالنظر الدقّي، وبما ينطبق عليه خارجاً من الأفراد، فكما أنّ (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) يتنافيان في (العالم الفاسق)، هكذا يكون هذا التنافى موجوداً عرفاً بين (صلّ) و(لا تغصب) في الصلاة في الدار المغصوبه التي كانت مجمعاً بينهما، وأنا لا نفهم الفرق فيهما من تلك الناحيه لكي نقوم بالتفريق بينهما من جهة باب الاجتماع وباب التعارض.

نعم، يمكن أن يكون مقصوده في الفرق بينهما، أنّ دلالة مثل (صلّ) و(لا تغصب) على الأفراد يكون بحسب الإطلاق، أى اعتبر الطبيعه متعلقه للأمر والنهى وهى متّحده مع الأفراد كاتحاد الكلّى الطبيعى مع أفراده، هذا بخلاف مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) حيث أنّ سرايه الحكم إلى الأفراد لا- يكون بالإطلاق، بل يكون بالوضع من جهة دلالة الجمع المحلّى بالألف واللام على ذلك، ليكون العموم فيه وضعياً، بخلاف مثل (صلّ) و(لا- تغصب) حيث يكون إطلاقياً لا وضعياً، فلذلك يرى العرف المعارضه في مثل الوضع بعمومه، بخلاف المطلق بإطلاقه .

فهذا الفرق وإن كان موجوداً بينهما، إلا أنّ جعله ملاكاً لصدق المعارضه وعدمه، بمقتضى نظره العرف مشكل جداً، لوجود ملاك المعارضه في المجمع في كلا- المثالين، سواء كان تلاقى الحكمين المتضادين في المجمع وضعياً كأدوات العموم، أو إطلاقياً مثل مقدمات الحكمه.

وهكذا ثبت أنّ الجواب لا يُسمن ولا يُغنى عن الإشكال .

أقول: ولكن بعد التأمل والدقّه ينبغي أن يقال بأنّ الحقّ كون البابين قد امتاز كلّ واحد منهما عن الآخر من جهة البحث والنزاع امتيازاً موضوعياً غير مرتبط أحدهما مع الآخر، لوضوح أنّ البحث في باب الاجتماع عن العموم والخصوص من وجه، مضافاً إلى عدم اختصاصه فيه كما عرفت، إذ كان البحث عن مرحله إمكان صدور حكمين متضادّين من الشارع والمولى الحكيم من جهة صدق وحده المتعلّق من حيث الذات دون الجهه، وأنّ ذلك هل يستوجب السرايه أم لا يوجبها، سواء كان الدليل في كلّ من طرفي الإيجاب والتحرّيم على نحو التعارض الموجب لصدق أحد الدليلين دون الآخر، بحيث لا يبقى حينئذٍ للمجمع وجود بينهما أصلاً، أو كان بصوره التزاحم بحيث يكون التكليف في كلّ منهما بحسب مقام الدلاله ثابتاً، إلّا أنّ المكلف ربما لا يقدر على الامتثال، ولكنّه من هذا الحيث لا يكون مورداً للبحث في باب الاجتماع، بل يجيء البحث حتّى لو فرض بفرض المحال قدره المكلف على الجمع بين التكليفين حين الامتثال، ولذلك قلنا بأنّ البحث هاهنا إنّما كان من جهة لزوم ذلك التكليف المحال لا التكليف بالمحال.

كما ثبت أنّ البحث غير منحصر بالإماميه القائلين بالتبعيه، بل يجري حتّى على مسلك الأشاعره، كما عرفت ممّا أيضاً بأنّ البحث لا يكون في خصوص ما تكون النسبه بين الحكمين هو العموم من وجه، بل يجري في غيرها من العموم والخصوص المطلق، بل في الحكمين الشخصيين، بل قد عرفت عدم انحصاره في خصوص متعلّقى الأمر والنهى، بل يجري حتّى في متعلّق متعلّقيهما، خلافاً للشيخ الأنصارى ومن تبعه، فالامتياز بين البابين حاصل وواضح لا خفاء فيه فلا نعيد،



فليتأمل لأنه من موارد مزال الأقدام.

الأمر العاشر: فى أن النزاع فى باب اجتماع الأمر والنهى، هل ىجرى فىما إذا كان التركيب بين العنواىن انضمامياً كالصلاه والغصب، أم ىجرى حتى فى التركيب الاتحادى كما فى (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) بالنسبه إلى العالم الفاسق.

وبعباره أخرى: النزاع ثابت حتى فىما إذا كان ما تعلق به الأمر هو عىن ما تعلق به النهى أم لا ؟

أقول: والذى يظهر عن بعض كالمحقق النائىنى وبعض تلامذته كالعلامة البجنوردى الذهاب إلى الأول، خلافاً لبعض آخر كالمحقق الخمىنى من الالتزام بالثانى، وهو الحق عندنا.

فلا بد لإثبات صحه ما التزنا به التعرض لكلام المحقق النائىنى قدس سره ولو إجمالاً لىتضح المقصود فى ما هو الحق فى المقام

قال المحقق الكاظمى فى كتابه المسمى ب- «فوائد الأصول» ضمن كلام طويل ما خلاصته:

(إن العناوىن المجتمعه:

تاره: تكون من العناوىن الاشتقاقيه كالعالم والفاسق.

وأخرى: من المبادئ.

وفى الثانيه أيضاً، تاره: ىكون اجتماعهما لا على وجه الانضمام والتركيب، بل كان ما بحذاء أحدهما خارجاً غير ما بحذاء الآخر، وكان كل واحد منهما قابلاً للإشاره الحسىه إليه، وكان اجتماعهما لمجرد وحده الموضوع واجتماعها فىه،

سواء كان ذلك من جهة تلازمهما في الوجود كالاستقبال والاستدبار للقبله، حيث إنه وإن كان وجداني الشخص، إلا- أن الاستقبال إنما يكون باعتبار مقادير البدن والاستدبار باعتبار مآخيره، وكان كل واحد منهما غير ما بحذاء الآخر، وإن كانا متلازمين في الوجود.

أو ما يكون ذلك من جهة الاتفاق والمقارنه من دون أن يكون بينهما تلازم، كالعلم والفسق المجتمعين في زيد، فإنهما وإن اجتمعا في زيد إلا أنه كان لكل منهما ما بحذاء في الخارج غير ما بحذاء الآخر.

وأخرى: يكون اجتماعهما على جهة التركيب والانضمام والاتصاق، كما في الصلاه والغصب، فإنهما وإن اجتمعا في الدار المغصوبه، إلا- أن اجتماعهما يكون على وجه الانضمام والتركيب بينهما، وكان الموجود في الدار المغصوبه مركباً بينهما على وجه لا يمكن الإشارة الحسيه إلى أحدهما دون الآخر، مع أنه لا يمكن حمل أحدهما على الآخر للمغايره بينهما.

وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقية، فإنها ملحوظه لا- بشرط بالنسبه إلى أنفسها وبالنسبه إلى الذات القائمه بها، ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتحادياً بحيث يصح حمل كل من العناوين على الآخر، وحملهما على الذات وحمل الذات عليهما، فيقال: (زيد عالم وفاسق) و(العالم والفاسق زيد) و(العالم فاسق) و(الفاسق عالم) لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج، إلى أن قال:

ومنها: أن التركيب الاتحادي يقتضى أن تكون جهه الصدق والانطباق فيه تعليليه، ولا- يعقل أن تكون تقييديه؛ لأن الجبهه لا تكون مكثره للموضوع، فإننا قد فرضنا كون التركيب اتحادياً، ومع التركيب الاتحادي لا تكثر لوحده الموضوع.

وبالجملة: علم زيد وفسقه لا- يوجب أن يكون زيد العالم غير زيد الفاسق، بل هو هو، وإنما يكون العلم والفسق عله لانطباق العالم والفسق عليه، وهذا بخلاف التركيب الانضمامي، فإنَّ الجِهه فيه تكون تقيديَّة ولا تصلح أن تكون تعليليَّة، لأنَّنا قد فرضنا عدم الاتِّحاد بين العنواين، والجِهتان في التركيب الانضمامي هما عبارته عن نفس العنواين المجتمعين، وليس هناك عنوان آخر حتَّى يصحَّ كون الجِهه تعليليَّة.

إلى أن قال: فظهر أنَّ هذه المقدمات الثلاث الأخيره كلُّها متلازمه وترتضع من ثدى واحد، فإنَّ لازم كون العنواين ملحوظين على وجه اللاء بشرطيَّه، هو أن يكون التركيب بينهما اتِّحاديًّا، وكون الجِهتين تعليليَّتين كالعالم والفسق والمصلَّى والغاصب، ولازم لحاظها بشرط لا كون التركيب بينهما انضماميًّا، وكون الجِهتين تقيديَّتين كالصلاه والغصب وما شابه ذلك من المبادئ التي أمكن التركيب بينها لا مثل العلم والفسق الذين ليس بينهما تركيب .

ثمَّ قال: والغرض في المقام الفرق بين تصادق مثل العالم والفسق وتصادق مثل الصلاه والغصب، والذي يدلُّ على أنَّ التصادق في مثل العالم والفسق يكون على وجه التركيب الاتِّحادي، وفي مثل الصلاه والغصب يكون على وجه الانضمام، هو أنَّ العنواين الاشتقائيَّه ليس الموجود منها في مادَّه الافتراق نفس الجِهه، وتبدلُّ تلك الذات التي كان العنواين قائمين بها بذات أُخرى، حيث إنَّ الذي يكون عالمًا هو بكرُّ، والذي يكون فاسقًا هو عمرو، والذي يكون عالمًا وفاسقًا هو زيد، فهناك ذوات ثلاث بحسب مادَّه الاجتماع ومادَّتي الافتراق، ولا يكون تمام ما هو مناط الصدق في مادَّه الاجتماع من المبدأ والذات محفوظًا في

مادّة الافتراق.

وهذا بخلاف مثل الصلاة والغضب، فإنّ تمام ما هو مناط صدق الصلاة بهويّتها وحقيقتها محفوظة في مادّة الافتراق من دون نقصان شيء أصلاً، وكذا في مادّة الافتراق في جانب الغضب ولو كان التركيب في مثل الصلاة والغضب اتّحادياً، وكانت الجهة تعليلية، لكان ينبغي أن يكون مثل العناوين الاشتقاقية موجباً لأن لا يكون في مادّة الافتراق الصلاة بتمامها محفوظة، كما لا يخفى.

ثمّ قال: إنّ مورد البحث يدور في العموم والخصوص من وجه لا- فيما قاله صاحب «الفصول»، لأنّ فيه يلزم أن يكون تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي في العموم المطلق، لو لم نقل بالتخصيص، مثل (صلّ) و(لا تغضب) بالصلاة، وإن قلنا بالتخصيص خرج عن الاجتماع.

وكذلك لا- يجرى البحث في النسبة بين الموضوعين، كما في العالم والفاسق، لأنّ التركيب فيهما اتّحادى لا انضمامى، فيجرى فيه قاعده التعارض لا الاجتماع.

ثمّ أخرج من مورد البحث ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولّده من الفعل الصادر عن المكلف، كما إذا كان للفعل عنوانان توليديان، تكون النسبة بين العناوين العموم من وجه، كما لو أكرم العالم المأمور بإكرامه والفاسق المنهى عنه بفعل واحد، تولّد منه كلّ من الإ-كرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكلّ من العالم والفاسق، فإنّ تعظيم كلّ منهما وإن اجتمعا بتأثر واحد، وكان اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الانضمامى لا- الاتّحادى، إلاّ أنّه لما كان التعظيمان من المسببات التوليدية التي لم تتعلق إرادته المكلف بها أوّلاً وبالذات، لكونها غير

مقدورة له بلا- واسطه، فلا- جرم يكون متعلق التكليف هو السبب الذى يتولد منه ذلك، فيجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد شخصى، ولا بد حينئذٍ من إعمال قواعد التعارض، ولا يكون من مسأله اجتماع الأمر والنهى(١).

أقول: هناك مواضع للنظر فى كلامه رحمه الله ، فيرد عليه:

أولاً: إننا لا- نسلم الفرق بين قوله: (صلِّ) و(لا تغضب)، وبين (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) بأن تكون الجهه فى الأول جهه تقييده حتى يصبح التركيب تركيباً انضمامياً، وفى الثانى جهه تعليقه حتى يصبح التركيب تركيباً اتحادياً، إذ من الواضح أن وجوب إكرام زيد العالم ليس إلا- من جهه علمه، كما أن حرمة إكرامه يكون من جهه فسقه، لا- أن يكون زيد المقيّد بالعلم واجب الإكرام والمقيّد بالفسق حراماً.

وكذلك الحال فى ناحيه الصلاه والغضب، إذ الكون أو الحركه الواقعه فى الدار المغضوبه لا يكون وجوبهما وحرمتها إلا من جهه تعليقه، وهى كونهما صلاتيه أو غضبيه، لا- أن يكون الكون أو الحركه المتقيّدان بالصلاه شيئاً مستقلاً ومنحازاً عنها بالغضب، فالالتزام بالتعدّد فى مرحله تعلق الحكمين من متعلّقيهما، يستلزم ذلك فى ناحيه مثالى (أكرم العلماء) و(لا- تكرم الفساق) أيضاً .

مع أن منشأ ما يوهم الاختلاف كان من جهه أنه لاحظ حال العنوانين فى أحدهما بلحاظ مبدئهما، وفى الآخر بلحاظ اشتقاقهما، وإلا فإنهما فى الحقيقه متّحدان حيث يكون المقال والحال فى مثل المصلّى والغاصب كحال العالم

والفاسق بلا فرق بينهما.

وثانياً: أنّ دعواه الفرق بينهما من جهة مانعيه الاجتماع والافتراق، وكونهما متفاوتة بحسب الذات في مثل (أكرم العلماء)، بخلاف الصلاة والغضب أيضاً في غير محلّها؛ لأنّه من الممكن أن نجعل ونفرض وجود مادّة الاجتماع والافتراق في ذات واحده في مثال (أكرم العلماء) بأن نفرض إنساناً كان فاسقاً غير عالم، ثمّ أصبح عالماً وخرج عن الفسق بالتوبه، ثم صار عالماً وفاسقاً بارتكاب الفسق حال علمه، فإنّ الذات في هذه الحاله لم تتفاوت في مادّتي الافتراق والاجتماع، ومن الواضح أنّ مثل ذلك لا يمكن أن يصير وجهاً للفرق بين الموردين.

مع أنّ ما قاله من: (أنّ ما بحذاء العالم والفاسق يكون منفكاً على نحو يصحّ الإشاره الحسيه إليه) لا يخلو عن تأمل في بعض الموارد، مثل ما إذا كان حال إبراز علمه توأمًا مع الفسق والمعصيه ونظائر ذلك .

وكيف كان، فإنّ جعل مثل هذا الأمور وجهاً للفرق بين الموردين لا يخلو عن إشكال.

وثالثاً: أنّ إخراجة عن النزاع كلّ ما يكون متعلّق النهي خارجاً عن ما تعلّق به الأمر، حيث أخرج بواسطه ذلك صورته العموم والخصوص المطلق، ومثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق)، ومثل العناوين التوليديه كالتعظيم بالقيام إذا كان مأموراً به ومنهياً.

لا- يخلو عن مناقشه، لما سبق وأن ذكرنا بأنّ ملاك النزاع الموجود في اجتماع الأمر والنهي جارٍ في جميع هذه الصور، وهو أنّ وحده المتعلّق من حيث الذات - دون الجهه - هل تصحّ وتجزئ سرايه الحكم أم لا تجزئها، فصرف وحده

متعلّق الأمر والنهي بالمفهوم لا- يؤثر فيما هو المقصود، وإن ناقش فيه بعض المحقّقين - وهو المحقّق الخميني - ثمّ قال بعد التأمل: (الأشبه عدم جريان النزاع فيه) ولكن الحقّ عندنا أنّ الأشبه جريانه فيه.

مضافاً إلى أنّه لا نسلم كون الأمر والنهي المتعلّق بالمسبّب يعدّ أمراً إلى سببه، لعدم كون المسبّب مقدوراً، لوضوح أنّ الشىء المقدور بالواسطه يصدق أنّه مقدور، فالعبره بتركيب المسبّب الذى كان انضمامياً على فرض تسليم مبناه، لا السبب حتّى يدعى أنّه اتّحادى.

وكيف كان، فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ النزاع جار فى تمام الأقسام، ولا يرتبط بحثنا ببحث باب التعارض كما لا يخفى، والله العالم.

الأمر الحادى عشر: وهو الذى جعله صاحب الكفايه أمراً عاشراً فى «الكفايه»، ويعدّ بمنزله ثمره مسأله اجتماع الأمر والنهي، ولذلك ترى أنّ بعض الأصوليين كالعلامة البروجردى وغيره لم يتعرّضوا لهذا الأمر - بل حتّى للأمرين قبله من التاسع والثامن - بدعوى أنّها ليست من مقدّمات المسأله، بل هى من نتائجها، ولكن نحن نسير على خطى صاحب «الكفايه» رحمه الله ونتعرّض لهذا الأمر كما تعرّضنا للأمرين المذكورين فيه قبله، فنقول:

قال المحقّق الخراسانى قدس سره أولاً: (العاشر: أنّه لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً، ولو فى العبادات، وإن كان معصيه للنهي أيضاً) (١).

قال صاحب «المحاضرات»: المستفاد من ظاهر كلامه من الإطلاق هو الحكم

بصحة العمل وسقوط أمره بالامتنال ولو في العبادات، أى سواء كان العمل المجمع عليه الأمر والنهى توصيلاً أو تعديلاً، وسواء كان عالماً بالحكم أو جاهلاً به، وسواء كان فى الجهل أيضاً جهلاً بالموضوع أو جهلاً بالحكم، وفى الجهل بالحكم سواء كان جاهلاً به عن تقصير أو عن قصور، وبلا- فرق أيضاً بين أن يكون قد قصد امتثال الأمر فى مجمله، أو كان الإتيان بملا-ك محبوبيته ولم يقصده، لأن المفروض وجوده هنا سواء قصد الأمر أم لا. وما ذكره هو المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً، حيث نسبوا إليهم بأن العباده تكون صحيحه إذا قلنا بجواز الاجتماع، وفاسده إذا قلنا بالامتناع.

ثم نقل عن شيخه (الظاهر أنه المحقق النائيني قدس سره) الاعتراض على ذلك، وذهب إلى التفصيل بين صورته علم المكلف بالحرمة مما توجب عدم صحته العبارة، وبين صورته الجهل والنسيان حيث تفيد الصحة.

ثم قال: (وفيه حينئذ دعويان:

الأولى: عدم صحته العباده مع العلم باعتبار أن منشأ اعتبار القدره فى التكليف، إنما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك، لا حكم العقل بقبح التكليف العاجز، والوجه فى ذلك هو أن الغرض من التكليف حيث إنه كان جعل الداعى للمكلف نحو الفعل، فمن الواضح أن هذا بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً، ضروره استحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلاً وشرعاً، وإن كانت حصه غير المقدوره داخله تحت الطبيعه على الإطلاق، إلا- أنها ليست من حصتها بما هى مأمورٌ بها ومتعلقه للتكليف، فبالنتيجه لا تكون الصلاه الواقعه فى الدار المغصوبه من الحصه المقدوره شرعاً، لأن الممتنع الشرعى يكون كالممتنع العقلى، فلا تكون الصلاه



حينئذٍ مأموراً بها، فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة بما أنها مأمورٌ بها كما لا يخفى .

كما لا يمكن تصحيح عبارته من طريق الترتب، بأن يكون أمر الصلاة متحققاً على عصيان النهي للغصب، كما أن الترتب جارٍ في المتزاحمين من جهة تقييد إطلاق كلٍّ منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر دون الزائد عليه.

وجه عدم جريانه: هو أن عصيان النهي في مورد الاجتماع لا يخلو من أن يتحقق بإتيان فعلٍ مضادٍّ للمأمور به في الخارج، وهو الصلاة مثلاً، كأن يشتغل بالأكل أو الشرب أو النوم أو ما شاكل ذلك، وأن يكون بنفس الإتيان بالصلاة ولا ثالث لهما.

ومن الواضح أنه على كلا التقديرين، لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً به:

إمّا على التقدير الأول: فلائنه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطاً بوجود الضدّ الآخر، وهذا غير معقول، ضروره أن مردّ هذا إلى طلب الجمع بين الضدّين في الخارج، لفرض أنه أمرٌ بإيجاد ضدّ على فرض وجود ضدّ آخر، وهو محال، لأنه تكليف بالمحال.

وأما على التقدير الثاني: فلائنه يلزم أن يكون الأمر بالشىء مشروطاً بوجوده في الخارج، وهو محال لأنه طلب الحاصل.

كما لا يمكن تصحيح العباده في هذا المورد بالملاك، وذلك لأنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقيح الفاعلى، وإلاّ فلا يكون صالحاً للتقرّب به، فإنّ صحّه العباده كما هي مشروطه بالحسن الفعلى - بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوباً وحسنّاً ليكون صالحاً للتقرّب به إلى المولى - كذلك

هى مشروطه بالحسن الفاعلى، بمعنى أن يكون إيجادها من الفاعل أيضاً حسناً، وإلا لم تقع صحيحه، والمفروض فيما نحن فيه أنّ إيجادها من الفاعل ليس كذلك، لأنّ الصلاه والغضب بما أنّهما ممتزجان فى الخارج، ويكونان متّحدين فى مقام الإيجاد والتأثير، وموجودين بإيجاد واحد، فلا محاله يكون موجدتهما مرتكباً للقيح فى إيجاده، ومعهُ يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرباً له، فلا تصحّ العباده حينئذٍ.

وأما الدعوى الثانيه: وهى الصحه فى الجهل والنسيان، لأنّه لا تنافى بين الحكمين فى مقام الجعل على الفرض، والتنافى بينهما إنّما هو فى مقام الفعلية والامثال، فإذا فرض جهل المكلف بأحدهما، فلا مانع من فعلية الآخر بفعلية موضوعه وهو القدره، وفى صورته النسيان كان الأمر أوضح من الجهل، لأنّه لا حرمه واقعاً فى هذه الصوره، فتكون العباده حينئذٍ صحيحه على كلا الفرضين من دون إشكال، انتهى كلامه على ما فى المحاضرات (١).

ويرد عليه أولاً: بأنّ القدره إنّما هى شرط فى مقام تنجز التكليف بالخصوص، لا فى مرحله الجعل، إذ لا يعدّ جعل غير المقدور مستحيلاً فى حدّ نفسه، بل تكون استحالتة من جهه صدور به بما لا يترتب عليه الأثر، وصدور مثل ذلك عن الحكيم محال لأنّه لغو لا يصدر عن مثله، فالقول بأنّ القدره تعدّ شرطاً فى مرحله جعل الحكم، لا يخلو عن مسامحه.

وثانياً: أنّ مقتضى كون الطبيعه المقدوره متعلّقه للتكليف، هو عدم كون

التعلق مرتبطاً بالطبيعة المطلقة، بل لابد أن يكون تعلقه إلى الطبيعة المتقيدة بها، مع أن الثابت عند الجميع حتى الخصم أن متعلق الحكم ذات الطبيعة لا- الطبيعة الخاصه المقدوره. غايه الأمر أنه إذا تعلق بها بذاتها فهذه قابله للانطباق على مصاديق متعدده مقدوره وغير مقدوره، فكل ما يصدق عليه وصف القدره أصبح التكليف فيه منجزاً، وإلا فلا، ولأجل ذلك ترى أن الطبيعة قد تتفاوت فيها بلحاظ أفراد المكلفين حيث يصدق على بعضهم ويتنجز في حقهم لكونهم قادرين، وقد لا يتنجز للآخرين لعدم قدرتهم.

ومن الواضح أن كون التكليف في مقام الجعل لجميع الأفراد على السويّه لا- يعنى بأن لا يكون التكليف مجعولاً إلا للقادرين منهم، خصوصاً إذا كان التفاوت في وصف القدره بحسب حال الأزمنه والأمكنه، هذا بخلاف ما لو قلنا بأن الجعل كان بالإطلاق لجميع المكلفين في جميع الأزمنه والأمكنه، فكل من كان واجداً للشرط فيتخير وإلا فلا، بل ويكون معذوراً، ولذلك اخترنا فيما سبق بأن التكليف فعلى بالنسبه إلى جميع الأفراد، حتى العاجزين والجاهلين، غايه الأمر لا يكون لهم منجزاً.

وثالثاً: أن الممنوع الشرعى إنما لا يتعلق به تكليف إلزامى وجوبى أو غيره إما باعتبار أن الأحكام بذاتها متضاده - وإن صححنا التضاد في الاعتباريات - أو من جهه أن الأحكام بحسب معتقد الإماميه تابعه للمصالح والمفاسد المستلزمه للمجوبيه والمبغوضيه، لذا لا- يمكن أن يكون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً في زمان واحد، كما أن الأمر كذلك قطعاً في المتعلق الوجدانى من حيث الذات والجهه، فإن كان المقصود من ذلك بأن المورد يكون من هذا القبيل، فمعنى ذلك أن

يرجع إلى القول بالامتناع، وهو مخالف لفرض المسأله من كونه اجتماعياً.

وإن كان المقصود بأن الممنوع الشرعى غير مقدور حتى مع عدم وحده المتعلق من حيث المحبوبيه والمبغوضيه، ومن دون ملاحظه حال تضاد الأحكام، كان الجواب أن الكون المرتبط للصلاه أو الحركه المرتبطه على مسلك القائل بالجواز ليس هو الكون المتعلق للغضب، وما هو المبغوض غير المحبوب، كما أن المحبوب غير المبغوض. فلا معنى لتطبيق تلك الكبرى بأن يقال الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فى مثل المقام.

كما يرد عليه رابعاً: بما أورده على فرض الترتب، بدعوى (أن عصيان النهى الذى هو شرط الأمر بالصلاه إما أن يتحقق فى ضمن نصفها أو فى ضمن ضدها، فعلى الأول يلزم اشتراط الأمر بالشىء بوجود نفسه، وعلى الثانى اشتراط الأمر بالشىء على وجود ضده، وكلاهما محال).

بأن الأمر بالصلاه إذا فرض كونه مزاحماً للغضب الأهم مثلاً، فلا إشكال أنه لا يكلف بالصلاه حال إرادته الامتناع للنهى، وأما حال عصيانه وتخلفه يقول إذا كنت عاصياً للنهى وكنت غاصباً للدار، فلا تشتغل إلا بالصلاه - التى تعد من أفراد الضد - لا بأمر آخر من التصرفات التى تصدق عليه الغضب، فليس وجود الصلاه شرطاً لتحقيق أمره، ولا وجود ضده، بل كان انتخاب كل فرد من أفراد الضد بيد المكلف العاصى للنهى، فكما أن الأمر بالصلاه فى غير المزاحم عباره عن الأمر بإيجادها، كذلك يكون الأمر بالصلاه فى ظرف عصيان النهى أو عصيان الأمر بالأهم فى غير ما نحن فيه بيده، من دون أن يستلزم هذا أمراً مستحيلاً كما فرضه رحمه الله، مع أن إطلاق الغضب على مثل الأكل أو الشرب لا يخلو عن مسامحه،

إلا أن يكون مقصوده بلحاظ ما يستلزمه من الكون فيه، وإدامه الاستيلاء عليه في حال تلك الأفعال.

كما يرد عليه خامساً من جهه الملاك أولاً: بأن القبح الفاعلي إنما يصح على فرض عدم تصحيح الترتب، وإلا لكان الفاعل في هذا الظرف حسناً بالنسبه إلى حال الصلاه، وإن كان قبيحاً بالنظر إلى حال عصيان النهي.

وثانياً: بأن القبح الفاعلي هنا لا يتصور إلا أن يلتزم بالوحده والسرايه في المتعلق بواسطه وحده الوجود، وإن كانت الجهه متعدده، فهو عباره عن الخروج عن القول بالجواز، فمعناه أنه يكون امتناعياً، مع أن الكلام كان على القول بالجواز، ويحكم بصحة العباده في الدار المغصوبه على المشهور.

وأخيراً: ثبت من خلال جميع ما ذكرناه، اندفاع جميع الإشكالات الوارده على المحقق صاحب الكفايه رحمه الله .

وأما الاعتراض الثاني على صاحب «الكفايه» في هذا المقام صادر من المحقق الحكيم قدس سره في كتابه «حقائق الأصول» حيث علق على قول المصنّف بحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً، بقوله:

(قد تقدّم أنّ القول بالجواز قولٌ بعدم كون التكليف في نفسه محالاً، وإن جاز أن يكون تكليفاً بالمحال، وعليه فقد تقدّم في ذيل مسأله الضدّ أنّ عموم الأمر بالعباده الموسّعه للفرد المأتى به في وقت الضدّ الأهمّ ممتنع، لأنّه تكليفٌ بالمحال، ولا فرق بينه وبين المقام، وحينئذٍ فقصد الأمر في المقام عند إتيان مورد التصادق، يتوقّف على صحّحه قصد الأمر بالعباده الموسّعه عند الإتيان بها في وقت الضدّ الأهمّ كما سيأتي)، انتهى كلامه (١).

ويرد عليه أولاً: بأن صحه العباده لا تتوقف على وجود الأمر، لإمكان صحتها بواسطة قصد الملاك والمجوبيه المرتبطه بالجهد الخاصه، ولا يحتاج إلى الأمر أصلاً.

وثانياً: أنه منوط على القول بعدم كفايه قصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه بواسطه بعض أفرادها الميسوره، بلا وجود مزاحمه فى البين، كما أشار إليه صاحب «الكفايه» فى بحث الترتب كما سيأتى ذلك هاهنا.

قال المحقق الخراسانى ثانياً: (وكذا الحال - أى لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال - على الامتناع، مع ترجيح جانب الأمر، إلا أنه لا معصيه عليه)<sup>(١)</sup>، لعدم وجود نهى حينئذ حتى يكون معصيه، كما هو الحال فى الصوره سابقه، وهذا السقوط والامتثال ثابت فى التوصلى والتعبدى، لوجود الأمر حينئذ بلا مزاحم معه بالنهى، كما يمكنه قصد القربه بالأمر من دون إشكال .

وأما على فرض الامتناع وترجيح جانب النهى على الأمر، فهو أيضاً تارةً يفرض كون عمل المأتى به عملاً توصيلياً وقع به الأمر والنهى، كقوله: (حدّث ولا تؤذ)، فحدّث وأذّى، فلا إشكال فى سقوط الأمر بالامتثال، سواء كان عالماً بحكم الحرمة أو جاهلاً، قاصراً كان أو مقصراً أو ناسياً، لحصول الغرض بذلك، فيوجب سقوطه، هذا كما فى «الكفايه» ملفقاً.

أقول: إلا - أنه لا بد من تنقيح ذلك بأن مقتضى القول بالامتناع، هل يكون من قبيل التعارض بين دليلى الأمر والنهى معاً حتى يكون أحدهما صادقاً دون الآخر.

أو بأن يكون من قبيل المتزاحمين، إلا أنه حيث لا يقدر على الامتثال، فيرتفع التكليف فلا ينجز في أحدهما.

وأما إذا كان الملاك موجوداً فيهما معاً فبتفاوت الحال بالنسبة إلى الصورتين، حيث أنه على الأول وترجيح جانب النهي على الأمر، فلا يصح الإتيان بالمجمع حينئذٍ لغرض أنه منهي عنه فعلاً، بل التزم المحقق الخوئي - كما في «المحاضرات» - بأنه:

(يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، ضروره أن الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب، فيقتد إطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً، ضروره استحاله أن يكون المحرم مصداقاً له مطلقاً، فإن الفرق بينهما في نقطه واحده، وهى اعتبار قصد القربه فى الواجب العبادى دون التوصلى، فإذن لا يصح الإتيان بالمجمع فى مورد الاجتماع فى التوصليات فضلاً عن العباديات، لفرض تقييد المأمور به بغير هذا الفرد، فلا يكون هذا الفرد مصداقاً له ليكون الإتيان به مجزياً، فإن أجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، وإلا فمقتضى القاعده عدم الأجزاء، ولا فرق من هذه الناحية بين التوصلى والتعبدى أصلاً.

نعم، قد يعلم من الخارج أن الغرض من الواجب التوصلى يحصل بمطلق وجوده فى الخارج، ولو فى ضمن فرد محرم، وذلك كإزاله النجاسه عن البدن أو الثوب، فإن الغرض من وجوبها حصولها فى الخارج وتحققها فيه ولو كان بماء مغصوب.

وأما فيما إذا لم يعلم ذلك من الخارج، فلا يحكم بصحة الواجب وسقوط الأمر عنه وحصول الغرض، وذلك كتكفين الميت مثلاً، فإنه واجب توصلى، فمع

ذلك لا يحصل الغرض منه بتكفينه بالكفن المغصوب، ولا يحكم بسقوط الأمر عنه، بل هو من موارد اجتماع الأمر والنهي.

إلى أن قال: فما أفاده - أي المحقق الخراساني - من أن الواجب إذا كان تَوْصِيْلِيًّا يحصل الغرض منه بإتيان المجمع لا يمكن تصديقه بوجه.

إلى أن قال: هذا فيما إذا علمت الحرمة واضح، وكذلك مع الجهل عن تقصير أو قصور، فإن الأحكام الواقعيّة ثابتة لمتعلقاتها في الواقع، ولا دخل لعلم المكلفين وجهلهم بها أبداً، ضروره أنّها لا تتغيّر بواسطة جهل المكلف بها، فلو كان شيء حراماً في الواقع، وكان المكلف جاهلاً بحرّمته، فلا تتغيّر حرّمته بواسطة جهله بها، وهذا واضح.

ومن ناحيه أخرى أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب، وإن فرض كون المكلف جاهلاً بحرّمته، بل معتقداً بوجوبه، ضروره أنّ الواقع لا ينقلب عمّا هو عليه.

فالتّيجة على ضوء ذلك، هي أنّه لا إشكال في أنّه لا ينطبق الواجب على المجمع بناءً على تقديم جانب الحرمة، فلا يسقط الأمر به بإتيان المجمع، حتّى إذا كان تَوْصِيْلِيًّا مع العلم بحرّمته أو مع الجهل بها، إلّا - إذا علم من الخارج وفائه بالغرض. وعلى ذلك يترتب فساد الإتيان بالمجمع كالصلاه في الدار المغصوبه مع العلم بمبغوضيّته وحرّمته، بل مع الجهل بها ولو كان عن قصور، ضروره استحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب، والمفروض أنّ الجهل بالحرمة لا يوجب تغيير الواقع وإن كان عن قصور، والعلم بوجوبه لا يوجب الأمر به في الواقع وارتفاع حرّمته، فإذن كيف يمكن الحكم بالصّحّه في فرض الجهل بها عن قصور.



ثم قال: هذا بناءً على وجهه نظرنا من أنّ هذه المسألة على القول بالامتناع، تدخل في كبرى باب التعارض فتجری عليه أحكامه.

ولكن يمكن لنا المناقشة فيه على وجهه نظره قدس سره - أي المحقق الخراساني - أيضاً ببيان أنّ قصد الملاك إنّما يكون مقرباً، فيما إذا لم يكن مزاحماً بشيء، ولا سيما إذا كان أقوى منه، كما هو المفروض في المقام.

وأما الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أى أثر، ولا يكون قصده مقرباً، بناءً على ما هو الصحيح من تبعيته الأحكام للجهات الواقعية لا- للجهات الواصلة، وبما أنّ في مفروض الكلام ملاك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة في مورد الاجتماع، فلا يكون صالحاً للتقرب به.

وعلى هذا، فلا- يمكن الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول - أي على القول بالامتناع - لا من ناحية الأمر وانطباق الأمور به بما هو على المأني به في الخارج، ولا من ناحية الملاك، لفرض أنّه مزاحم بما هو أقوى منه(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: قد عرفت منّا سابقاً بأنّ باب اجتماع الأمر والنهي غير مربوط بباب التعارض والتزاحم، بل قد يمكن القول بالامتناع، وبرغم ذلك:

تارة: يكون التنافي بين الدليلين على نحو التنافي بين الدليلين المتعارضين، سواءً كان التعارض بينهما من جهة إطلاق كلّ واحد منهما في شمولهما لمورد

التصادق، نظير: (صلّ ولا- تغصب)، حتّى تكون النسبه هي العموم من وجه، لو كان التعارض بين الدليلين الشخصيين بالنفي والإثبات، إن قلنا بجريان نزاع باب اجتماع الأمر والنهي فيه أيضاً، مثل أن يُقال: (أكرم زيدا لعلمه وأنه لفسقه) ومن الواضح أنّ معنى التعارض هنا، ليس إلاّ بمعنى تكاذب أحد الدليلين دون الآخر، فإذا قدّمنا جانب النهي والحرمة، فمعناه حينئذٍ عدم وجود أمر أصلاً، فلا مأمور به حينئذٍ حتّى يقال بأنّه هل يكفى ما هو المحرّم غير المأمور به عن المأمور به أم لا، كما لا غرض للأمر في مثله حتّى يقال بأنّ الإتيان بفرد المحرّم هل يكفى ويفى عن غرضه أم لا، حتّى نبحت عن سقوط الأمر، إذ لا أمر حينئذٍ كما عرفت، ولا- فرق في ذلك بين كون الدليل المتكفل للأمر كان أمراً عبادياً أو توصيلياً، كما لا موقع هنا للبحث عن إمكان قصد القربه وعدمه، لأنّه فرع لوجود الأمر والمأمور به كما لا يخفى.

وأخرى: يكون التنافي بين الدليلين على نحو التراحم، بمعنى وجود الملا-ك في كلّ واحد منهما، إلاّ- أنّ المكلف عاجز عن الجمع بينهما، فحينئذٍ على القول بالامتناع يكون معناه هو الحكم بتقديم أقوى المناطين في مقام تنجز التكليف لا فعليته، لوجوده في حقّ الجميع حتّى العاجزين، فإذا رجحنا جانب النهي وقلنا بكونه أقوى مناطاً، فلا بدّ من امتثاله، فحينئذٍ لو تخلف عنه وأتى بفرد آخر أى امتثل جانب الأمر، فلا إشكال حينئذٍ بأنّه موجب لسقوط الأمر - أى فعليته - لو كان وافياً لغرضه، فيما إذا لم يكن أمراً عبادياً، لأنّ فيه إمّا يحتاج إلى قصد الأمر إن قلنا به، أو إلى قصد القربه إن قلنا بعدم تمشّيه فيما يكون مجزياً.

هذا بخلاف الأمر التوصلّي إذا كان الإتيان به واجداً لسائر شرائطه

المستفاده من دليل آخر، نظير ما مثله من لزوم تحنيط الميت عدا المجنون والصبى، فإنّ عدم سقوط الأمر هنا ليس إلا من جهه أنّه لم يأت بما هو واف لغرضه، فهو يكون مثل الإتيان بما هو غير مربوط بالمأمور به أصلاً، فلا وجه لتوهم الكفايه عنه أصلاً، فمثل ذلك غير مقصود فى كلام صاحب «الكفايه»، فلا يرد عليه بالنقص لصحّه كلامه بحسب مبناه رحمه الله من عدّ ذلك من باب التزاحم، لأنّ ملاك الأمر ولو كان توأمًا بالحرام، لكن بما أنّه يعدّ وافياً بغرض الأمر عدّ مسقطاً لفعليته أمره نظير غسل الثوب بالماء المغصوب، حيث إنّ مطهر مع كونه حراماً، لأنّ الغرض ليس إلا نفس الطهاره، وهى حاصله بالغسل الحرام.

نعم، يرد الإشكال على صاحب «الكفايه» أيضاً من حيث انحصاره والقول بالامتناع فى خصوص المتزاحمين فقط، كما لا ينحصر على هذا القول بخصوص باب التعارض أيضاً، بل يأتى البحث فيه على كلا الحالين كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ الأحكام الواقعيه من الحرمة والوجوب، وإن كانت ثابتة لمتعلّقها بحسب الواقع، إلاّ أنّه لا ينافى أن يكون المكلف إذا كان ناسياً لموضوع الغصب، أو جاهلاً به، أو كان جاهلاً بالحكم عن قصور - حيث لا يكون التكليف بالحرمة فى حقّه منجزاً أصلاً - أن لا يكون قيامه بإتيان الشىء المغصوب فى مقام امتثال الأمر مزاحماً للآخر، ليتحقّق به الامتثال، ويكون موجباً لسقوط الأمر عنه، خصوصاً فيما إذا لم يكن الفعل بحاجه إلى قصد القربه، ليعترض بأنّه كيف يمكن أن يكون الشىء المخصوص محبوباً ومتقرباً فى الواقع .

وعليه، فما ذكره المحقّق الخوئى من عدم التفاوت بين تلك الأقسام من هذه الجهه لا يخلو عن وهن، إذ التزاحم إنّما يكون فى التكليف المنجز لا فى

واقعيته من دون تنجز. فإذن ما أفاده المحقق الخراساني من التفصيل لا يكون بعيداً عن الصواب.

قال المحقق الخراساني ثالثاً: إن القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة، مع كون العمل عبادياً كالصلاة مع الغضب:

تارة يفرض كونه ملتفتاً إلى الحرمة أو غير ملتفت، إلا أنه كان مقصّراً في جهله بالحكم فإنه وإن كان في هذا الحال متمكناً من قصد القربة ولذلك يقصدها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع مقرباً، وبدون المقربيه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده، كما لا يخفى.

أقول: ولا يخفى أن صحه كلامه قدس سره من عدم صحه العباده مع العلم بالحرمة أو الجهل بها تقصيراً، مبني:

إما على القول بالتعارض من جهه عدم وجود ملاك الأمر، كما لا أمر حقيقه على فرض ترجيح جانب النهي.

وإمّا بناءً على القول بالتزاحم، برغم عدم قوله بصحّه الترتب، حيث التزم رحمه الله باستحاله الترتب، وإمّا على مبنى من جواز جريان الترتب إذا ورد دليل عليه من ناحيه الشارع - كما هو المختار - فله الحكم بصحّه العباده إذا فرض تحقق قصده لامتناع الأمر، أو على القول بالتزاحم إذا لم نقل بكفايه قصد الملاك في صحه العباده، وإلا مع قصده وتمشّي قصد القربة منه، ولو من جهه جهله تقصيراً، تكون الصلاة صحيحه.

فعلى هذا، لا يبعد كون قول المشهور بصحّه الصلاة في الدار المغصوبه - حتى عند من قال بالامتناع منهم - مبيناً على أحد من الوجوه المذكوره، ولا مانع

من الالتزام بذلك ثبوتاً، كما لا يخفى.

ثم قال المحقق الخراساني رابعاً: إذا كان عدم الالتفات من جهه الجهل بالحكم قصوراً، وقد قصد القربه بإتيانه، فالأمر يسقط حينئذٍ بقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحه، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالاً له، بناءً على تبعيته الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن والقبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حَقَّق في محلّه.

ثم قال: مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإنَّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمورٌ بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

ومن هنا انقذ أنه يجزى حتى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّه العباده، وعدم كفايه الإتيان بمجرد المحبوبيه، كما يكون كذلك في هذا الواجب، حيث لا يكون هناك أمرٌ يقصده أصلاً.

وبالجملة: فمع الجهل قصوراً بالحرمة - موضوعاً أو حكماً - يعدّ الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعى الأمر بالطبيعه لا محاله، غايه الأمر أنه لا يكون ممّا يسعه بما هي مأمورٌ بها لو قيل بتراحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه.

وأما لو قيل بعدم التراحم إلا في مقام فعلية الأحكام، لكان ممّا يسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام .

إلى أن قال: (ومن هنا علم أنّ الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعه، لا

الانقياد، ومجرد اعتقاد الموافقه).

ثم تعرّض أخيراً لما قلنا من أنّ الأصحاب لعلمهم لذلك يحكمون بصحّه الصلاه فى الدار المغصوبه، مع أنّ جلّهم لولا- الكلّ قائلون بالامتناع، وتقديم الحرمه فى النسيان والجهل بالموضوع، بل الحكم إذا كان عن قصور لا ما لا يكون عذراً فإنّها باطله حينئذٍ.

انتهى كلامه رحمه الله بتقريرٍ منّا فى لفظه وعباراته (١).

أقول: وما ذكره قدس سره لا يخلو عن إشكال :

أولاً: من جهه أنه قال بأنّ العقل لا- يرى تفاوتاً بين صوره الفرد المزاحم وبين غيره حيث يعدّ الفعل فى كلتا صورتين امتثالاً للأمر بالطبيعه.

وجه الإشكال: أنّ سقوط الأمر بواسطه ذلك الإتيان، لا يوجب كونه من باب صدق الامتثال، لإمكان أن يكون السقوط بواسطه عدم وجود غرض للمولى حينئذٍ بعد حصول ذلك، وإن لم يكن مصداقاً للأمر، كما يسقط الأمر أيضاً بانعدام الموضوع، مع أنه لا يصدق به الامتثال، فالقول بأنّه امتثال للأمر يعدّ مسامحه منه رحمه الله .

وثانياً: ما ذكره (بأنّ الامتثال للأمر وكونه مأمور به لا يسعه، لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه، وأمّا لو قيل بعدم التزاحم إلّا فى مقام فعليّه الأحكام لكان ممّا يسعه وامتثالاً لأمرها).

لا يخلو عن مناقشه، لوضوح أنّ العلم والجهل للمكلّفين لا يمكن أن يكون

دخيلاً- في فعلية الأحكام، بل يكون دخيلاً- في التنجز وعدمه كما هو المبني المختار، بل ربّما توهم أنه لو كان دخيلاً في فعلية الأحكام، لزم التصويب الذي يعدّ محالاً عنده، فتكون الأحكام الشرعيّة تابعه لملاكات الواقعيّة من المصالح والمفاسد، ولذلك يظهر لك عدم تماميّة ما عبّره في الجاهل القاصر بصحّه ما أتاه لاشتماله على المصلحه، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً، لوضوح أنّ الحسن يكون تخيلاً، وإلا لكان مبعوضاً من جهه تركه الأهم.

نعم، يصحّ هذا بناءً على القول بالترتب، لكنّه خارج عن الفرض، وإلا- صدق امتثال الأمر به أيضاً، مضافاً إلى أنّه رحمه الله مخالف في تلك المسأله، وحيث التزم باستحاله الترتب كما قدّمنا بحثه في السابق، فلا نعيد.

نعم، هذا التعبير حسن في الأحكام الفعلية؛ لأنّ العقل حسب إدراكه يحكم بالاستحقاق، فيثبت الحسن والقبح على حسب ما وصل إليه دون غيره، هذا ما وصل إليه نظرنا هنا، والله العالم بحقيقه الحال.

\*\*\*

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً. هذا آخر ما ألقيناه من البحوث الواردة في هذا الجزء بحسب ترتيب «كفايه الأصول»، وأنا شاكرٌ لله سبحانه وتعالى على توفيقه إتي، وكان الفراغ من ذلك ليله العشرين من شهر جمادى الثانيه المصادفه لذكرى ولاده الصديقه الطاهره فاطمه الزهراء عليها السلام من سنه ألف وأربعمائه وتسعه من الهجره النبويه الشريفه، وقد كتبه بيمنه الداثره العبد المذنب، المحتاج إلى رحمه ربّه، والراجى عفوّه ومغفرته الحاج السيّد محمّد على العلوى الحسينى، ابن حجّه الإسلام والمسلمين الحاج السيّد السجاد العلوى الكركانى طاب ثراه وجعل الله الجنّه مثواه، أمين ربّ العالمين، والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

\*\*\*

ص: ٥٧٦

صفحه بيضاء



## الفهرس

### الفهرس

- ٥ ••• فى الشروط المتأخره عن زمان التكليف
- ١٣ ••• فى الشروط المتأخره فى الأحكام الوضعيه
- ١٩ ••• البحث عن الشرط المتأخر من الأمور به
- ٢١ ••• فى الواجب المطلق والمشروط
- ٢٤ ••• فى متعلق الشرط الواجب المشروط
- ٣٩ ••• فى موانع رجوع القيد إلى الهيئه
- ٥٣ ••• فى الواجب المنجز والمعلق
- ٥٧ ••• فى القيود الوارده فى الخطابات الشرعيه
- ٧٣ ••• فى الواجب النفسى والغيرى
- ٩٧ ••• تنبيهات باب مقدمه الواجب
- ١٢٣ ••• فى الواجب النفسى والتهيؤى
- ١٢٤ ••• فى الواجب الأصلى والتبعى
- ١٢٦ ••• المقدمات المطلقه والموصوله
- ١٥٤ ••• فى الثمرات المترتبه على وجوب المقدمه وعدمه
- ١٨٥ ••• فى تأسيس الأصل فى مسأله الملازمه
- ٢٢٥ ••• فى مقدمه ما عدا الواجب
- ٢٣٦ ••• فى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده وعدمه

الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام / ثمره البحث ●●● ٢٧٣

فى ثمره البحث ●●● ٢٧٩

البحث عن الترتب ●●● ٢٨٧

أدله القائلين بصحة الترتب ●●● ٣١٤

جريان الترتب فى الحكمين المتساويين ●●● ٣٤٣

تنبيهات باب الترتب ●●● ٣٥٠

التنبيه الأول ●●● ٣٥٠

التنبيه الثاني ●●● ٣٥٦

التنبيه الثالث ●●● ٣٥٧

في جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط ●●● ٣٦٢

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ●●● ٣٦٢

هل الأوامر والنواهي متعلقه بالطبايع أو الأفراد ●●● ٣٧١

في كيفيته تعلق الأوامر والنواهي ●●● ٣٧١

في أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بعده أم لا ●●● ٣٨٣

في الواجب التخييري ●●● ٣٩٢

في بيان تصوير الواجب التخييري ●●● ٣٩٢

في الواجب العيني والكفائي ●●● ٤١٣

في الواجب الموقت وغير الموقت ●●● ٤٣٢

في أن الأمر بالشئ هل هو أمر به ●●● ٤٥٧

في أن الأمر بالشئ هل هو أمر بذلك الشئ أم لا ●●● ٤٥٧

في حكم الأمر بعد الأمر ●●● ٤٦٥

في الأمر بعد الأمر ●●● ٤٦٥

في دلالة مادّة النهي وصيغته ●●● ٤٧٥

اجتماع الأمر والنهي ●●● ٥٠١



سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمّد على العلوى الحسينى الكرگانى دام ظلّه

الجزء الثالث



ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه وأشرف بريته محمد وآله الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم  
أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فهذا هو المجلد الثالث من كتاب «لثالي الأصول» حيث وفقني الله سبحانه لكتابتها وتدريسها على أفاضل طلبة الحوزه  
العلمية المقدسه بقم، ويتضمن هذا الجزء ما بقى من البحوث المتعلقة بالأوامر، وتمام ما يتعلق بالنواهي، أسأل الله تعالى أن  
يوفقني لإكمال هذه الدوره الأصولية خدمه للعلم وأهله، آمين رب العالمين، والحمد لله أولاً وآخراً.

بحث عن ما قيل في اجتماع الأمر والنهي



بسم الله الرحمن الرحيم

### بحث عن ما قيل في اجتماع الأمر والنهي

أقول: بعد الأمور التي ذكرت تمهيداً ومقدمهً لهذه المسأله، يصل الدور إلى بيان الأقوال في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ذاتاً ومتعدد جهةً وامتناعه، والأقوال في المسأله ثلاثه:

القول الأول: قولٌ بالامتناع مطلقاً، وهو المنسوب إلى المشهور، خصوصاً المتقدمين منهم كما هو مختار صاحب «الكفايه» و«الحقايق» و«عنايه الأصول».

القول الثاني: هو القول بالجواز مطلقاً، وهو المنسوب إلى صاحب «المحاضرات»، والظاهر المستفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله .

القول الثالث: هو القول بالتفصيل من الامتناع عرفاً والجواز عقلاً، وهذا هو المنسوب إلى الأردبيلي في «شرح الإرشاد» كما هو المنقول عن الشيخ الأعظم في تقريراته حيث قد نسب ذلك إليه .

أقول: ولما كان الأصل في الأشياء الممكنه هو الجواز، إلا أن يحصل برهانٌ قاطع ودليلٌ محكم على الامتناع، فلا بدّ أولاً من ذكر ما يمكن أن يُقال أو قد قيل في وجه الامتناع، ثمّ ملاحظته فإن كان صحيحاً التزمنا به وإلا يردّ ونرجع إلى الجواز، لعلّ أحسن ما قيل في بيان وجه الامتناع هو ما ذكره صاحب «الكفايه»،

فلا بأس بالإشارة إليه وتقريره وتوضيحه حتى يبلغ إلى ما هو الحق في المقام، فنقول ومن الله الاستعانه:

ذكر صاحب «الكفايه» قدس سره لإثبات مدّعاہ مقدمات أربعه:

المقدّمه الأولى: أنه لا- ريب في أنّ الأحكام الخمسه متضادّه في مقام فعليّتها وبلوغها إلى رتبه البعث والزجر، ضروره ثبوت المنافاه والمعاندّه التامّه بين البعث والزجر في شىء واحد في زمان فارد، وإن لم يكن بينها مضادّه، ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه والمعاندّه بين وجوداتها الإنشائيّه قبل البلوغ إليها كما لا يخفى.

فاستحاله اجتماع الأمر والنهى في واحد لا- تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهه أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً، لأنهم ذكروا للأحكام مراتب أربعه:

الأولى: مرتبه الاقتضاء، وهى مرتبه الملاك والمصلحه، ولا يخفى أنّ عدّ هذه من المراتب للحكم لا يخلو عن مسامحه .

الثانيه: مرتبه الإنشاء، وهى مرتبه جعل القانون وتشريعه، ولا يخفى أنّ الحكم لو كان في هذه المرتبه على نحو لو علم المكلف بوجوده لما وجب الامتثال، لأنّ الحكم لم يبلغ إلى مرتبه الإنفاذ والإعلام، ووقوع ذلك في القوانين العرفيه كثيره جداً حيث لا ينفذ الحكم لوجود مانع من الإنفاذ، كما قد يتفق ذلك في الشرعيّات، حيث إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد يعلم الأحكام الإلهيه والقوانين الإسلاميه، ولم يحكم بنفوذها ولزوم تبعيّه المسلمين مخافه أن يشقّ ذلك على الناس فيرتدّوا عن الإسلام لقرب عهدهم بالجاهليّه، فحينئذ يكون ذلك من الأحكام الإنشائيّه.

الثالثه: مرتبه الفعلية، وهى مرتبه الإنفاذ والإعلام والإبلاغ للناس، فإنه فى هذه المرتبه يكون الحكم على نحو لو علم بها المكلف لوجب عليه الامتثال، لأنه قد فرض نفوذ الحكم وعلم المكلف به، إلا- أنه ربما لا- يكون المكلف قادراً ولا- عالماً، فمع ذلك يكون التكليف فعلياً.

الرابعه: مرتبه التنجيز، وهو مرتبه انقطاع عذر المكلف من جهه علمه وقدرته عليه، وهذا هو الذى عليه يكون منجزاً ولا عذر عليه. فظاهر كلام صاحب «الكفايه» أن التنافى والتعاند إنما يتحقق فى المرتبه الفعلية دون الإنشائية والاقتضائية والتنجز كما صرح بذلك.

المقدمه الثانيه: أنه تعرض لمتعلق الأحكام، وقال بأنه قد يكون متعلقها هو نفس فعل المكلف، أو ما هو اسمه، بأن يكون ما يتعلق به الحكم هو ما يكون من الأمور المتأصليه كالقيام والقعود ونظائرها، المسمى فى المعقول بالمحمول بالضميمه، أو ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لولا انتزاعه تصوّراً واختراعه ذهنياً، لما كان بحدائه شىء خارجاً، وكان خارج المحمول، كالملكيه والزوجيه والرقيه والحريه والمغصوبيه، إلى غير ذلك من الاعتبار والإضافات، وما اختاره هو الأول منها، وإن أخذ مثل قسم الثالث فى متعلق الأحكام، وليس ذلك إلا باعتبار أنه آله للحاظ متعلقاتها والإشاره إليها بمقدار الغرض منها والحاجه إليها، لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله.

المقدمه الثالثه: أن تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون، ولا تنظم به وحدته، فإن المفاهيم المتعدده والعناوين الكثيره، ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهه، بل بسيط من جميع الجهات، ليس

فيه حيث غير حيث وجهه مغايره لجهه أصلاً، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاله والجماليه، فضلاً عن غيره الذى ليس وحدته كذلك، فتعدّد الوجه والعنوان إذا لم يوجب تعدّد المعنون، فلا يجوز حينئذ الجمع بين الحكمين فى شىء واحد.

المقدمه الرابعه: تعرّض لما يستعان به على دفع توهمين قد صدرا عن صاحب «الفصول» قدس سره وهما:

أمّا التوهم الأول: أنه قد فرّق فى الجواز والامتناع بين القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية، حيث إنّه على الأول كان الوجود واحداً، فلا يمكن تعلق الحكمين المتضادين به، هذا بخلاف الآخر حيث أنّ الوجود كان اعتبارياً، فلا يوجب الجمع بينها فيه، والماهية أصليّه إلاّ أنّها كانت لكلّ واحد غير الآخر فلا محذور فيه .

وأجاب عنه: بأنّه لا فرق فى ذلك بينهما، لأنّ الموجود الواحد بوجود واحد لا يكون له إلاّ ماهية واحده وحقيقه فاردّه، ولا يقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلاّ تلك الماهية، فالمحذور باق بحاله.

وأما التوهم الثانى: هو أنه لو كان الجنس والفصل متعدّداً وممتازاً فى الخارج، لما أمكن القول بالجواز، وحيث لا يكون كذلك لأنّهما متّحداً فى الخارج فيوجب الامتناع.

والجواب عنه أولاً: إنّ الجنس والفصل لا يعدّان من الوجودات الخارجيه، بل هما يوجدان من خلال التحليل العقلى فى العقل ويصدر بملاحظه العقل لحقيقه الأمور، ولذلك لا يمكن فرضهما خارجيين ليمتاز أحدهما عن الآخر. إلاّ أنّ

صاحب «الكفايه» لم يتعرّض لذلك بل وجّه إشكاله إلى أنّه لو فرض تسليم ذلك، ولكن المفهوم المتصادقان ليسا من قبيل الجنس والفصل حتّى يبتنى على تعدّدهما ووحدهما، ولأينّ مثل الحركة في الدار - من أيّ مقوله فرضناها - لا تكاد تختلف حقيقتها وماهيتها، وإنّما يتخلّف ذاتياتها سواءً وقعت جزءاً للصلاه أم لا، كانت تلك الدار مغصوبه أو لا، فاستنتج من ذلك بأنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلقهما به بعنوانين.

انتهى كلامه مع توضيحٍ منّا.

ولقد أُورد على مقدّمته الأولى أولاً: بأنّ كلامه هنا - مع ملاحظه التنافي في الأحكام في مرتبه فعليتها - يخالف مع ما سيقول عن قريب في مرحله بيان إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، من أنّ التنافي بينهما يتحقّق لو كان كلا الحكمين موجوداً في مرتبه التنجّز، والأمر ليس كذلك إذ الحكم الواقعي محفوظ في مرتبه الفعليه والحكم الظاهري في مرتبه التنجّز، فلا تنافي بينهما.

هذا كما عن «عنايه الأصول» .

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لأنّ التنافي هنا كان بين الحكمين الذين كان كلاهما واقعياً في مرتبه الفعليه من الوجوب والحرمة، ولذلك لا بدّ أن يلاحظ تنافيهما في مرتبه واحده من المراتب، وهي على زعمه المرتبه الفعليه، هذا بخلاف الواقعي والظاهري، حيث إنّه إذا تفاوت بين المرتبتين بالفعليه والتنجّز ارتفع التنافي، وأمّا كون كليهما فعلياً لولا تنجّز الآخر لما كان بينهما منافاه، أي بأن يكون مشكوك الطهاره ظاهراً بحسب الظاهر، وإن كان الحكم الفعلي الواقعي غير المنجّز هو النجاسه، لكنّه معذور عنه بواسطه الدليل

الوارد عليه.

وثانياً: بأنّ التنافي بين الحكمين قد فرضه في مرتبه الفعلية، مع أنّ الحكم الفعلي تابع للإنشائي، كما أنّ الإنشائي تابع للاقتضائي، إذ ما لم يتيقن المتعلّق من حيث المصلحه والمفسده، لما انتهى إلى إنشاء الحكم، فإذا أنشأ فتصل النوبه إلى الفعلية، فعلى هذا لا بدّ أن نلاحظ التنافي في مرحله الاقتضاء أولاً وبالذات ثمّ في ساير المراتب ثانياً وبالعرض، لأنّ الوجوب لا يكون إلاّ إذا كان متعلّق الحكم ذا مصلحه بلا مزاحمه، حتّى تقتضى الوجوب، كما أنّ الحرمة تقتضى على أنّ متعلّقها مشتمل على المفسده بلا مزاحمه، ومن المعلوم أنّه لا يصحّ أن يجتمعا في مورد واحد، فحقيقه المنافاه ثابتة في هذه المرتبه لا في المرتبه الفعلية.

لا- يقال: لعلّه أراد من ملا-حظه التنافي في مرتبه الفعلية، باعتبار أنّ البعث والزجر كان بحسب داعويّه الانبعاث والانزجار، وحيث كان العبد لا يقدر على الجمع بينهما في الامتثال، فلذلك كان التنافي بينهما موجوداً بالنظر إلى ذلك.

لأنّنا نقول: بأنّ ذلك لا يناسب مع ما ذكره في ذيله بأنّ المحاليه هنا كان من جهه أنّ نفس التكليف بهذه الكيفيه محال، أي لا يمكن صدور الحكمين في مرتبه الفعلية، كذلك لا- يمكن أن يكون المحاليه من جهه كونه تكليفاً بالمحال، ومن الواضح أنّ جهه التنافي إن كان بما ذكر من جهه عدم قدره العبد على الامتثال تكليفاً بالمحال، كما لا يخفى، وهو خلاف ما فرضه.

وثالثاً: ما قلنا سابقاً بأنّ الأحكام ليست إلاّ أموراً اعتبارية، ولا يجري التضادّ إلاّ فيما كان من الأمور المتأصّله مثل السواد والبياض، الذي كان لهما جنساً قريباً وفصلاً وهو الكونيه، وهذا بخلاف ما ليس كذلك لعدم حقيقه له في

الوجود، بل ليس إلا- صرف اعتبار اعتبره الشارع بين الأشياء كالأحكام، حيث أنّها نوع ربط ونسبه يلا-حظه هنا الشارع بين الموضوعات وذيها، فلا معنى للحكم بالتضادّ فيها، كما لا يخفى.

نعم، إن كان التضادّ موجوداً كان في متعلّقها من جهة المصلحه والمفسده، حيث لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد، فالمقدّمه الأولى مخدوشه.

أمّا المقدّمه الثانيه: فقد أورد (أو يورد) على المقدّمه الثانيه أيضاً بأمور، بعضها غير وارد دون بعض آخر.

منها: ما عن صاحب «عنايه الأصول» وهي ثلاثه إیرادات:

الإیراد الأوّل: كيف فرق بين اسم الفعل وبين عنوانه، مع أنّ كلّ شيء يصدق عليه الاسم كالقيام والقعود يصدق عليه العنوان، وكلّما يصدق عليه العنوان كالملكيه والزوجيه يصدق عليه الاسم، هذا.

أقول: ولكنّه غير وارد عليه، لأنّ النزاع ليس لفظيّاً حتّى يقال مثل ذلك، بل المقصود بأنّ ما يمكن أن يتصوّر لكونه متعلّقاً للأحكام عبارته عن أحد هذه الثلاثه من نفس فعل المكلف أو اسمه، أى من العناوين التي تعدّ من الأمور المتأصّله المسّماه بالمحمول بالضميمه كالقيام والضرب، أو العناوين الانتزاعيه الاعتباريه كالملكيه والرقيه والزوجيه التي تُسمّى بخارج المحمول، لأنّ هذه الأمور لا- تأصّل لها في الوجود، بل الموجود فيها ليس إلا منشأ انتزاعها، فأراد المحقّق الخراساني إثبات القسم الأوّل منها دون الآخرين.

الإیراد الثاني: إنّ الملكيه والزوجيه ليستا من العناوين المنطبقه على فعل المكلف، لأنّ صحّه الانطباق إنّما يصحّ فيما يصحّ حمله عليه كالصلاه والصيام

والحجّ، حيث يصحّ أن يُقال: (هذه صلاه) أو (هذا صيام) بخلاف الملكيه، حيث لا يصحّ أن نشير إلى فعل المكلف بالقول (هذا ملكيه) أو (هذه زوجيه) ونحوهما، بل يقال له إنّه سبب للملكيه أو الزوجيه.

وفيه: أنّ هذا الإشكال يندفع مع ملاحظه ما أجبنا به عن الإشكال الأوّل، لوضوح أنّ الملكيه حيث كان من خارج المحمول ومن الأمور الاعتباريه، لذلك كان انطباقه على فعل المكلف من جهه كونه منتزعا عن ذلك، بخلاف القيام والضرب وأمثال ذلك، حيث لا يكون انتزاعيا، كما أنّ الصلاه والصوم حيث كان لهما ما بحدائنه في الخارج، ولذلك يقال إنّه صلاه بخلاف الملكيه حيث أنّه ليس إلا الاعتبار، فذلك لا يوجب أن لا يصحّ أن يقال إنّه منطبق على فعل المكلف، وإن كان أصل التسيب في فعل المكلف صحيحا.

الإيراد الثالث: إنّ جعل الأحكام متعلّقا على الأمور الاعتباريه مثل الملكيه آله ومرآه لمتعلقاتها ممنوع ويكون خلاف الصواب جدّا؛ لأنّ الأحكام لا تتعلّق بالأمور الاعتباريه كالملكيه والزوجيه ونحوهما، وإنّما تتعلّق بمثل التمليك أو التزويج ونحو ذلك، وفعل المكلف ليس بأمر اعتباري غايته أنّه فعلٌ تسيبي يتولّد منه الأمر الاعتباري، هذا.

وفيه: أنّ الأحكام كما قد تتعلّق بالعناوين الأصليه، قد تتعلّق بالعناوين الاعتباريه، كما لو قيل بأنّ ملكيه البيع لازمه وملكيه الصلح جايزه وأمثال ذلك، ولا فرق في إمكان المتعلّق إن قلنا به بين الأحكام التعليقيه والوضعيه، كما لا يخفى.

ومنها: ما أورده الحكيم في «حقائق الأصول» من أنّه كيف اختصّ كون



الملكيه - إن أخذت في متعلق الحكم - آله لمتعلقاتها، بل اسم الفعل هو كذلك.

لكنه مندفع: بأن الاختصاص لا- يستفاد من كلام صاحب «الكفايه»، بل ذكر ذلك كان من باب المثال، فإن الحكم إن فرض تعلقه بها كان وضعه كذلك، وهو لا ينافي أن يكون اسم الفعل أيضاً كذلك كما لا يخفى.

نعم إن استفيد الاختصاص لكان الإشكال وارداً.

ومنها: أن الأعراض القائمه على معروضاتها تكون على ثلاثه أنحاء:

تارة: تكون العروض وتتصاف المحلّ به في الخارج مثل عروض الحرارة والبروده العارضتين على النار والماء، حيث أنه ما لم تتحقق النار والماء في الخارج لما تعرضهما الحرارة والبروده خارجاً.

وأخرى: ما تكون عروضها في الذهن، وتتصاف المحلّ بها يكون في الخارج، كالأبوه والبنوه والفقيره والتحتيه وأمثالهما، فإن عروض هذه الأوصاف كان وعائه في الذهن، إلا أن تتصاف المحلّ بهذه الأوصاف يكون في الخارج.

وثالثه: ما تكون عروضها وتتصاف المحلّ بها ذهنيّاً، وهو كالكلية العارضه للإنسان، حيث أن الإنسان لا يصير متصفاً بالكلية في الخارج قطعاً، كما أن موضوعها أيضاً ذهني، لأن الكلية إنما تنتزع من الماهية المتصوره في الذهن، كما أن الخارج لا يمكن اتصافه بالكلية.

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، فنقول :

إن الطلب معدود من الأعراض، سواء كان أمراً أو نهياً، فهو لا- يمكن أن يكون من القسم الأول، لأنه يلزم أن لا يكون الطلب متعلقاً إلا بعد وجوده وتحققه في الخارج، كالحراره للنار، مع أنه غير معقول لأن الفعل إذا وجد في الخارج كان

مركزاً لسقوط الطلب لا ثبوته فلا يبقى للأمر بالصلاه الموجوده أو النهي عن الفعل بعد وجوده، لأنه يلزم تحصيل الحاصل، أو الزجر عمياً هو قد وُجد، مع أنه نقض للغرض في المنهَى عنه؛ لأنّ المولى كان مطلوبه عدم تحقّقه أصلاً، لا الزجر بعد وجوده وحصول المفسده، فلا يمكن أن يكون من قبيل الأوّل .

كما أنه لا يمكن أن يكون من قبيل الثاني، لأنّ اتّصافه لا بدّ أن يكون خارجياً، وقد عرفت أنّه محلّ لسقوط الطلب لا ثبوته.

فانحصر الأمر في الثالث، فيكون عروض الأمر والنهي لمتعلّقاتهما كعروض الكليّه للماهيات، فعلى هذا تعرف بأنّ ما ادّعاه قدس سره من أنّ مركز الأحكام عبارته عن نفس فعل المكلف في الخارج، ليس على ما ينبغي، بل لا بدّ أن يكون مركز التعلق هو الموضوع المتصوّر في الذهن، كما لا يخفى .

ومنها: أنّ الأحكام - كما عرفت ممّا سابقاً - تعدّ من الأمور الاعتباريّة، لأنّها عبارته عن ملاحظه النسبه الاعتباريّة، لا من الأمور الخارجيّة ولا- من الأعراض، لأنّها من النسب ولا موضوع خارجي لها، بل موضوعها اعتباري وكلّي لا شخصي، ومن المعلوم أنّ أطراف النسب الاعتباريّة اعتباريّة أيضاً، فالعناوين الاعتباريّة هي متعلّقات الأحكام أوّلاً وبالذات، والأفعال الخارجيّة متّصفه بها لعروضها عليه، فهي واسطه في العروض بالنسبه إلى معنوناتها.

أقول: إنّ الإيرادين الأخيرين واردان على كلامه قدس سره بحسب المبني.

وأما المقدّمه الرابعه: فهي صحيحه، لما قد عرفت ممّا سابقاً في الجمله بأنّ الكلام في إمكان كون الموجود الواحد محطّاً للحكمين المتنافيين، سواءً كان الوجود حقيقه والماهيه اعتباريّة أم بالعكس، إذ من الواضح أنّ الماهيه الواحده

بحسب الذات تعدّ موجوداً واحداً بحسب الحقيقه من جهه الجواز والامتناع، فالأولى الإعراض عن هذه المقدمه .

وأما المقدمه الثالثه: وهى أنّ تعدّد الوجه والعنوان، لا يستلزم تعدّد المعنون فى الواحد البسيط الحقيقى، كالبارى تعالى بالنظر إلى صفاته الصادقه عليه فضلاً عن غيره، فإذا اتّحد المضمون مع تعدّد الوجه، استلزم الامتناع، وقد التزم المحقّق الحكيم فى «حقايق الأصول» بأنّ هذا لا يكون برهاناً لإثبات كون المعنون واحداً مع تعدّد الوجه والعنوان، فغايه ذلك إمكان إثبات كلّ منهما، فمن يدعى تعدّد المعنون على تعدّد الوجه لا تكون دعواه مخالفاً للبرهان.

أقول: وكيف كان، والذي يمكن أن ندّعيه فى المقام ثلاثه:

تارة: يُقال بأنّ تعدّد الوجه لا يوجب تعدّد المعنون مطلقاً، وهو ما ادّعه صاحب «الكفايه» ولذلك صار امتناعياً.

وأخرى: دعوى التفصيل فى ذلك، بأن لا يكون فى بعض الموارد موجباً للتعدّد بخلاف بعض آخر حيث يوجب تعدّد الوجه تعدّد المعنون، والمفصّلين فى ذلك على ثلاثه أنحاء، سيتوضّح لك إن شاء الله تعالى.

وثالثه: دعوى جواز اجتماع الأمر والنهى فى متعدّد الجهه والوجه، ولو كان المعنون بحسب وجوده الخارجى واحداً، وهذا هو المختار على ما ببالنا فى الحال، والله العالم بحقيقه الأشياء فى المآل.

أقول: فلا بأس أولاً أن نذكر قول المفصّلين، ثمّ نبين جوابهم، فبذلك يثبت ما هو الحقّ عندنا، فنقول ومن الله الاستعانه:

المفصّل الأوّل: هو المحقّق النائينى قدس سره حيث قال فى «فوائد الأصول» ضمن

كلام طويل إليك مضمونه باختصار:

قال رحمه الله: (إنَّ العناوين والمفاهيم مختلفه، فبعضها يكون العنوانان من العناوين الاعتبارية غير الذاتية، وهي كعنوان المشتقات كالعالم والعدل والشجاع المنطبقه على متعلقاتهما، فلا إشكال على كون التركيب فى مورد الاجتماع تركيباً اتحادياً، لأنَّ صدق عنوان المشتق على متعلقه يكون من جهه تعليليه، كما فى زيد حيث يكون العالم صادقاً عليه لعلمه، وهكذا فى العدل وسائر الأوصاف، حيث تنطبق على ذاته بجهه تعليليه، فصدق هذه العناوين على الذات لا يوجب تعددها تعدداً فى المعنونة، بل يكون التركيب هنا تركيباً اتحادياً، ولازمه القول بالامتناع، لأنَّ وحده المتعلق بحسب ذاته يكفى فى وجود الاستحاله والامتناع.

هذا بخلاف ما لو كان العنوانان من العناوين الذاتية، كمبادئ المشتقات مثل العلم والقدرة والشجاعه، حيث أنَّ عنوان العلم لا يمكن أن يحكى عن عنوان آخر غير عنوان نفسه، وهكذا يكون فى عنوان القدرة، حيث لا ينطبق ولا يحكى إلا عن نفسه، فالجهه والحيثيه التى توجب الانطباق تكون حيثيه تقيديه الموجه لتعدد مضمونه، يعنى بأن تعلق الأمر لهذا العنوان يشمل حتى ما يكون مورداً للانطباق فى المجمع، هكذا فى الطرف الذى يقابله، لأنَّ التركيب الحاصل من المبدئين فى المجمع لا يكون إلا انضمامياً، يعنى كان الوجودان متلازمين فى الوجود، وإن كان فى الظاهر يشاهد اتحاد متعلق الأمر والنهى فى شىء واحد.

فإذا كان الحكمان متلازمين، فلا يوجب تعلق حكم من الإيجاب أو الحرمة على أحد المتلازمين السرايه إلى حكم ملازم آخر، فهذا معنى تعدد الوجه والعنوان، الموجب لتعدد المعنونة، ولو كان بحسب وجود الخارجى مركباً إلا أنَّ

التركيب كان انضمامياً لا اتحادياً.

أمّا الصلاة والغضب فهما من قبيل القسم الثانى، لأنّ عنوان الصلاة تكون من مقوله غير مقوله الغضب، فلا يحكى عنوانها عن الغضب أبداً، كما لا يحكى عنوان الغضب عن عنوان الصلاة، فلو فرض وجود مجمع بين هذين العنوانين كان تركيبه تركيباً انضمامياً لا اتحادياً، فيجوز اجتماع الأمر والنهى فيه من دون أن يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر، لأنهما متلازمان فى الوجود وليسا بمتّحدين كما لا يخفى.

لا يقال: بأنّ الحركة الموجوده فى الصلاة والغضب، تعدّ وجوداً واحداً حقيقه، واتّحاد الصلاة والغضب فيها أوجب أن لا يمكن الاجتماع وأن يكون امتناعياً.

لأننا نقول: بأنّ الحركة إن كانت جنساً فيهما، لزم أن يكون الجنس لها فصول متباينه وهو غير جائز، فلا بدّ أن يُقال بأنّ الحركة الموجوده فى الصلاة مقوله غير الحركة الموجوده فى الغضب، وإن كان فى الوجود الخارجى لهما مجمعاً واحداً إلاّ أنّه انضمامى، فيجوز الاجتماع حينئذٍ فى مثل الصلاة والغضب، ولا محذور فيه.

انتهى كلامه رحمه الله باختصار.

المفصّل الثانى: هو المحقق العراقى فى «نهاية الأفكار» (١) فقد فضّل بين كون الاختلاف فى العنوانين فى صرف كيفيّة النظر لا فى المنظور، فلا إشكال فى أنّه لا يجوز، لأنّ المنظور بعدما كان واحداً حقيقه ذاتاً وجهه، لا يكاد أن يتحمّل طرؤ الصفتين المتضادتين من المحبوبيّه والمبغوضيّة، بلا فرق بين كون متعلّق

الأحكام هو الخارجيات أو العناوين والصور الذهنيّة، لأنّ المفروض كون حقيقه المعروض واحده والعنوان والصور لا تكون إلاّ يرى بها الخارج الواحد، وهو غير معقول، وهكذا يكون إذا كان العنوانان من العناوين الاعتباريّة المحضه، غير القابله لقيام المصالح بها، لأنّه أيضاً يعدّ مثل سابقه، حيث إنّ ظرف وجود منشأها كانت من الجهات التعليليه لمصلحه الذات المعروضه، فإذا كانت واحده حقيقه، فقهرّاً تأبى عن ورود الصورتين المتضادّتين عليها من الحبّ والبغض والإرادة والكراهه.

وأما إذا كان الاختلاف فى المنظور لا فى صرف كيفيته، فإن كان الاختلاف بينهما بتمام المنشأ، على وجه يكون منشأ انتزاع كلّ بتمامه غير المنشأ فى الآخر، ففى مثل ذلك لا بأس بالالتزام بالجواز، بلا فرق بين كون العنوانين من مقولتين مختلفتين، أو من مقوله واحده، كما فى الأجناس بالقياس إلى فصولها، وكذا القراءه بالقياس إلى الجهر بها؛ لأنّ الجهتين متغايرتان، فيصحّ تعلق الحكمين المتضادّين، وإن كان بحسب الوجود واحداً، لإمكان تحليله بالعقل لكلّ جهه غير جهه الأخرى.

ولا- فرق بين كون التركيب اتّحادياً أو انضمامياً، وبين كون الجهه جهه تعليليه أو تقييديه. ولا- بين القول بوقوف الطلب على الصور أو سرايته إلى الخارجيات، ولا- بين كون المتعلّق هو صرف الطبيعه أو الطبيعه الساريه، وهو كما لا تعلق أحد الحكمين بحدوث الشئ والآخر ببقائه، فعلى جميع هذه التقادير المختار هو الجواز.

وأما لو كان الاختلاف ببعض المنشأ، بأن كانا مشتركين فى جهه أو مقوله،

وممتازين في جهه أو مقوله أخرى، ففي مثله يحكم بعدم الجواز بالنسبه إلى الجهه المشتركه بينهما، من جهه عدم تحمّلها لظروّ الصفتين المتضادّتين عليها من المحبوبيّه والمبغوضيّه، فحينئذٍ لا بدّ أن يلاحظ ويقدم ما هو أقوى مناطاً من حيث المصلحه والمفسده، من غير فرق بين أن يكون الأمر كالنهى متعلّقاً بالطبيعه الساريه أو بالجامع وبصرف وجودها، إلاّ على مسلك من يقول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع، وعدم سرايته إلى الأفراد بوجه أصلاً، ولو من حيث حدودها الطبيعيّه، بظنّ أنّ الطبيعي والفرد صورتان متبائنتان في الذهن، والأمر بعد تعلّقه بالصور - لا بالخارجيات - لا يتعدّى بوجه من الوجوه إلى الأفراد، فإنّه على هذا المسلك لا بأس بالالتزام بصحّه العباده بإتيان هذا الفرد بداعي الأمر بالطبيعي، بل على هذا المسلك تخرج المسأله عن فرض اجتماع الأمر والنهى في وجود واحد، من جهه أنّ الوجود والفرد على ذلك لا يكون إلاّ مبغوضاً محضاً.

وانتهى ما هو المقصود في نقله.

وأما المفضّل الثالث: هو صاحب «المحاضرات» (١) فقد قال ما خلاصته:

(إنّ العنواين المتضادّين في مورد لا- يخلوان من أن يكونا من العناوين الذاتيه والمقوليات الحقيقيّه، وأن يكون أحدهما من العناوين الذاتيه، والآخر من العناوين الانتزاعيّه، وأن يكون كلاهما من العناوين الانتزاعيّه.

فالأولى: لا إشكال في تعدّد المعنون بتعدّد عنوانه بحسب المقوله، فالاجتماع هنا يكون جائزاً.

الثانية: إن كان الانتزاعى يتتزع من مرتبه ذات العنوان المتأصيل فى الخارج، لا- من شىء مباين له فى الوجود، فلا- يجوز وإلاّ يجوز، ومثل لذلك بمثالين:

أحدهما: ما إذا فرض أنه شرب ماءً - الذى كان مأموراً به - مغصوباً، فأحدهما عنوان ذاتى وهو شرب الماء، والآخر انتزاعى وهو الغصب، فحيث كان متّحداً فى الوجود، فلا مناص من القول بالامتناع.

ثانيهما: التوضؤ بماء الغير بدون إذنه، فإنه مجمع للعنوان الذاتى والانتزاعى، فهو أيضاً ممتنع.

وأما لو كان منشأ انتزاع العنوان العرضى مغايراً للعنوان الذاتى فى الوجود، أصبح الاجتماع جازياً لعدم سرايه حكم أحدهما إلى الآخر، ومثل لذلك بالتكلم المأمور به، فإنه عنوان متأصل، إلاّ أنه ليس منشأ لانتزاع الغصب خارجاً لأنه لا يعدّ تصرّفاً فى الدار، والنهى قد تعلق بالكون الغصبى، وهو مغاير مع التكلم فيجوز، ومثله أيضاً الأكل فى الأرض المغصوبه، حيث لا يعدّ تصرّفاً فى الغصب عرفاً يكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب.

الثالثة: ما إذا كان العنوانان كلاهما من الماهيات الانتزاعية، فهى أيضاً لابدّ أن يلاحظ أنّ العنوانين المتصادقين هل ينتزعان من موجود واحد لكى لا- يكون جائزاً، ومثل لذلك بالإفطار فى شهر رمضان بالمال المغصوب، حيث أنّ الإفطار والغصب كليهما عنوانان انتزاعى، وينتزعان من نفس الأكل، فلا يجوز الاجتماع، هذا بخلاف ما لو كان منشأ انتزاع أحدهما مغايراً عن الآخر، كما لو أفطر فى شهر رمضان إلاّ أنّ إفطاره كان من المال المباح فى المكان الغصبى، فمثله يجوز لوجود



المغايره فى منشأ اتزاعهما).

انتهى ما هو المقصود من كلامه باختصار.

أقول: برغم أنّ التفاصيل المذكوره فى كلامه حيث جواز الاجتماع وعدمه، كان أزيد من هذا، كالتفصيل بين كون الوجوب غيريّاً فيجوز الجمع مع النهى، وبين كونه نفسياً فلا يجوز، أو التفصيل بين وجوب الإجزاء من باب الوجوب المقدمى فيجوز أو النفسى فلا يجوز، وغير ذلك من التفاصيل التى ذكرها مستلزم للإطاله والإطناب بما لا فائده مهمه فى ذلك كما لا يخفى.

والذى يصل إليه نظرى القاصر هو الجواز مطلقاً، من دون وجود تفصيل أصلاً، لأنك قد عرفت أنّ الأحكام بذاتها غير متضاده، لأنّها اعتباريّة وليست من الأمور المتأصّله، حتّى يكون لها جنس وفصل حتّى يلاحظ فيها التضادّ، كما قد عرفت بأنّ الحكم لا يكون متعلّقاً بالفعل الخارجى من المكلف لا فى طرف الأمر ولا النهى؛ لأنّ الموجود فى الخارج لا يمكن الأمر إليه لأنّه تحصيل للحاصل، كما لا يجوز النهى عن شىء قد وقع فى الخارج، فلا بدّ أن يكون مركز الأحكام هو فعل المكلف والطبيعه الموجوده فى الذهن لا بقتيد كونها موجوداً ذهنيّاً، لأنّه من الواضح أنّ الطبيعه المتقيده بهذا القيد لا يعنى إيجادها فى الخارج، لأنّ الطبيعه كذلك غير مقدوره للامتثال، لأنّها بهذا لا يوجد إلاّ فى الذهن، فلا بدّ أن تحصل الطبيعه الموجوده فى الذهن موضوعاً لا مستنده بهذا التبديل، من باب أنّ وعائها ذهنى لا خارجى.

ثمّ إنّ الطبيعه التى كانت موضوعاً، كانت ماهيتها اللا- بشرطيّه موضوعاً لا بلحاظ الإطلاق بالنظر إلى القيود واللواحق واللوازم الخارجيه، حتّى تكون

الطبيعه باللحاظ الإطلاقي موضوعاً، حتّى يقال إنّه لا يمكن إجراء هذه الطبيعه فى ما كان فيه مفسده، بل الطبيعه المطلقه الذاتيه تعدّ موضوعاً، من دون أن يلاحظ معها شيئاً من الخصوصيات.

لا- يقال: إنّ الطبيعه بما هي موجوده، إنّما تكون موضوعاً إذا كانت مرآه وحاكيه عن الأفراد فى الخارج، فإذا فرض فى فرد أنّه مشتمل على المفسده الغصبيّه، فلا يمكن تعلّق الأمر بها من حيث الصلاتيه، فيعود المحذور مرّة أخرى.

لأننا نقول: إن أريد من الحكايه المذكوره أنّ الطبيعه واسطه لتعلّق الحكم بالموجود فى الخارج، فهو ممنوع قطعاً، لما قد عرفت بأنّ الخارج إذا كان موجوداً حين تعلّق الأمر، بإيجاده يكون من باب تحصيل الحاصل، وإن لم يكن موجوداً فليس بشيء حتّى تكون الطبيعه واسطه لتعلّق الحكم به، فلا بدّ أن يكون المقصود من الحكايه والمرآتيه هو أنّ الأمر قد تعلّق بها بداعى إيجادها فى الخارج، لما ثبت أنّ غرضه لا يحصل إلّا بوجودها، وهو أمر صحيح ولا يحتاج حينئذٍ أن يكون الموضوع هو الفرد حتّى يقال إنّه متعلّق للأمر، ثمّ نبحث عن كيفيّه جمعه مع النهى.

ومثل ذلك وارد فى النهى أيضاً، إذ هو أيضاً متعلّق للطبيعه بداعى عدم وجودها فى الخارج، لا- بأن يكون النهى متعلّقه هو الأفراد، حتّى تكون النسبه بين الأمر والنهى هي العموم والخصوص المطلق، كما يستفاد ذلك من كلام صاحب «نهايه الأصول»<sup>(١)</sup>، بل النسبه بين متعلّق الأمر والنهى هي العموم والخصوص من

١- راجع نهايه الأصول: ١ / ٢٣٧ .

وجه، يعنى فى مقام الجعل والإنشاء لا يكون متعلقهما إلا الطبعه، إذ العبد فى مقام الامتثال ربما يجعل مجمعهما واحداً وهو لا يلزم الامتناع.

هذا تمام الكلام من حيث تعلق البعث والزجر ومرتبته الجعل والإنشاء.

وأما بالنسبه إلى ملا حظه الحكيم من حيث الملايك والأوصاف فى المتعلق، من جهه المصلحه والمفسده والمحبويه والمبغوضيه، فنقول:

لا منازعه بينهما من هاتين الجهتين:

أما المحبويه والمبغوضيه: فهما عنوانان ذات إضافه بين الرجل وبين شىء خارجى، بلا مانع بأن يكون شيئاً واحداً محبواً من حيث، ومبغوضاً من حيث آخر، كما ترى مثل ذلك فى الخارج كالعطشان الذى يتصور عطشاً لكنه مضر له، فهذا الرجل يعد الماء محبواً له من جهه عطشه ومبغوضاً له من جهه مرضه، فالماء متصف بوصفين ولا إشكال فيه .

وأما بالنظر إلى المصلحه والمفسده: فإنهما أيضاً ليسا من الأمور الحقيقيه التى لا يمكن أن يجتمعا، بل هما عباره عما يترتب من الآثار لبعض الأعمال الخارجيه، حيث أن العرف والعقلاء ينسبون بعضها إلى المصلحه وبعضها الآخر إلى المفسده كتحرريك الإنسان يده فى الدار المغصوبه فهى من جهه محبوبه لأمر المولى بها فتصبح إطاعه محبوبه، ومن جهه أخرى مبغوضه لأنها تصرف فى المغصوب، فالمصلحه والمفسده أمران مترتبان على عمل الإنسان، والعقل والعقلاء ينتزعون ويحكمون بذلك، فلا مانع بأن يكون عمل واحد له أثاران متفاوتان من المصلحه والمفسده، كما هو موجود فى مزاج الإنسان بالنظر إلى المأكولات والمشروبات، فقد يكون شرب شىء ذا مصلحه من جهه للمزاج، بل

مبرئ عن مرض دون ذلك بالنظر إلى مرض آخر، بل قد يكون مولدًا ومضعفًا له، فعلى هذا التقدير لا محذور في أن يكون عمل واحد مشتملاً على المصلحه ومُتصفاً بالمجوبيه من جهه، والمفسده ومُتصفاً بالمبغوضيه من جهه أخرى، كالصلاه في الدار المغصوبه.

نعم، قد يمكن الالتزام بعدم إمكان الحكم بصحتها من جهه أخرى، كما لو قصد القربه إن قلنا بأنه لا يمكن للإنسان الملتفت بالغصبيّه وبأن الغصب مبغوض للمولى أن يقوم بالفعل قاصداً القربه حيث لا- يتمشى منه ذلك في حال التفاته وتوجهه إلى ذلك، فهو أمرٌ آخر غير مربوط بما نحن بصدده من جهه اجتماع الأمر والنهي، كما لا يخفى.

في بيان نتیجه المسأله:

ثبت ممّا ذكرنا أنه بحسب المبنى المختار لا حاجه لمثل بعض التكاليف التي اضطرّ إليها صاحب «المحاضرات» في قضيه الصلاه في الأرض المغصوبه، حيث علّق القول بالجواز للاجتماع على أمرين (١):

الأول: أن لا يكون الهوى والنهوض من أفعال الصلاه وأجزائها، بل يعدّان من مقدّماتها، وبما أنّ قيديّه الواجبه ليست بواجبه فلا مانع من الاجتماع. أو فيما إذا كانت الصلاه لا تحتاج إلى الهوى والنهوض كصلاه الميّت إن قلنا بأنها صلاه لا دعاء، أو كانت بالعرض خاليه عن تلك الأمور، كما لو كان المكلف عاجزاً عن القيام والقعود ولم تجب عليه الصلاه إلاّ على نحو الإيماء والإشاره، فحينئذ تصحّ

صلاته في الدار المغصوبه لعدم استلزامه الجمع بين متعلقى الأمر والنهى.

الثانى: عدم القول باعتبار الاعتماد فى السجود على الأرض ليستلزم التصرف فى الحرام، وحيث أن المختار هو اعتباره فلا يجوز الجمع بينها إلا على التقديرين المذكورين: من كونها صلاه لا تحتاج إلى السجده، أو يكفى فيها الإيماء والإشاره، كما إذا كان عاجزاً .

كما صدرت تكلفات أخرى عن بعض الأعاظم كالمحقق العراقى فى «نهايه الأفكار» حيث قال ما ملخصه: هناك اختلاف بين الأصحاب فى أن أكوان الصلاه وهى أفعالها من الركوع والسجود والقيام المقرونه ببعض الإضافات والنسيئات، هل هى من أفعال الصلاه، وداخله فى حقيقه الصلاه والغصب، أو أنها خارجه عنها، فعلى الأول لازمه الامتناع بخلاف الثانى حيث أن لازمه الجواز .

ثم قال رحمه الله : أما على القول بخروج الأكوان عن حقيقه الصلاه أو الغصب، إما بجعل الصلاه عباره عن الأوضاع الوارده على الأكوان الخاصه بجعلها، عباره عن مقوله الوضع مع جعل الغصب عباره عن الفعل الشاغل لمحلّ الغير بدون إذنه ورضاه، أو عن مقوله الأين بجعله عن اشغال المحلّ بالفعل مع جعل الصلاه من مقوله الفعل، فالعنوانان ممتازان فى المجمع بتمام حقيقتهما، ومقتضاه - كما تقدّم - هو المصير إلى جواز الاجتماع.

ثم اختار رحمه الله كون الأكوان داخله فى حقيقه الصلاه والغصب، فيدخل تحت عنوانين مشتركين فى جهه وهى الأكوان وإن كان كل من الصلاه والغصب لهما جهه مختصه، ولكن من حيث الاشتراك يوجب الامتناع.

إلى أن قال: فلا جرم يقع الأكوان الخاصه من القيام والركوع والسجود مورداً

لتأثير المفسده الأهم في المبعوضيه الفعلية، فتقع مبعوضاً صرفاً لا- محبوباً، ومعه تبطل الصلاه لا محاله، لعدم المجال حينئذٍ للتقرب بها بإيجادها»(١).

والنتيجه: أن جميع ما ذكره إنما كان فيما إذا كان متعلق الأمر والنهي هو الصلاه والغضب الخارجى، ولو بواسطه تعلقهما بالطبيعه. وأما إذا قلنا بأن الخارج لا يكون محطاً لشيء منهما، ولا تضارب ولا تعارض بين الأمر والنهي أصلاً فلا وجه لأكثر هذه التأويلات، فلا مانع أن تكون الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه ومحبوبه من حيث الصلاتيه، ومبعوضه من حيث الغصبيه، لولا الإشكال من جهه فقدان شرط آخر وهو قصد القربه، ولذلك لو فرض بدل الصلاه شيء آخر كغسل ثوب النجس إذا كان واجباً فغسله بماء المغصوب، فلا إشكال فى أنه امثل بالمأمور به وعصى بالنظر إلى المنهى عنه، هكذا يكون فى الصلاه مع الغضب لولا جهه قصد القربه. فالمسأله واضحه بحمد الله.

أقول: ثم قد عرفت فى صدر المسأله، بأن اللازم هنا ملاحظه أدله الذين ادعوا الامتناع فى المسأله، فإن أجبناهم استلزم القول بالجواز، كما هو الأصل الأولى فى مثل هذه البحوث، فإذا بينا حكم المسأله وحققناه، وأثبتنا عدم لزوم محذور عقلى من الاجتماع، حكمنا بجوازه وفى القول بلا إشكال.

هذا، وقد تصدى المحقق صاحب «الكفايه» لبيان أدله المجوزين، فيقتضى بيانها وملاحظتها لما فيها من الفوائد من جهه ملاحظه حال اجتماع غير الحكمين من الوجوب والتحریم فى مورد واحد، مثل الوجوب والكراهه، أو الوجوب والاستحباب، أو الوجوب والإباحه، لنقف على أنه كيف يجوز الاجتماع ويصح

ذلك مع فرض قيام التضادّ بين الأحكام بأسرها لا ببعضها، ولذلك نقول ومن الله الاستعانه:

قال المحقّق الخراساني في «الكفايه»: (إنّه قد استدلّ على الجواز بأمور:

منها: أنّه لو لم يجر اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع ذلك كما في العبادات المكروهه، كالصلاه في مواضع التهمه، وفي الحّمّام، والصيام في السفر، وفي بعض الأيام .

بيان الملازمه: أنّه لو لم يكن تعدّد الجبهه مجدّياً في إمكان اجتماعهما، لما جاز اجتماع حكّمين آخرين في موردٍ مع تعدّدّها، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضادّ، بداهه تضادّها بأسرها، والتالي باطلٌ لوقوع اجتماع الكراهه والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاه في الحّمّام والصيام في السفر وفي العاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحه، أو الاستحباب في مثل الصلاه في المسجد أو الدار)، انتهى كلامه.

أقول: ولما كانت المسأله معرّكه للآراء والأجوبه، ولا يخلو البحث عنها عن فائده، فلذلك نتعرّض لما ذكروها من الأجوبه حتّى يتبيّن غثها من صحيحها، وسمينها من سقيمها، ثمّ في الأخير نتعرّض لما هو المختار عندنا.

فنقول أولاً: تعرّض صاحب «الكفايه» للإشكال وأجاب بجوابين إجماليّين وتفصيليّين:

الجواب الأوّل: وهو جواب إجماليّ مرّكب من ثلاثه أجوبه:

أولاً: بأنّ الظهور لا تصادم البرهان، يعنى إذا أقمنا البرهان على الامتناع، فلا

مورد للتمسك بالظهور، فيجب تأويله بما لا يصير ممتنعاً.

وثانياً: أنّ قضيه ظهور تلك الموارد، واجتماع حكمين فيها بعنوان واحد، فلا بدّ للخصم أيضاً الجواب عنه، لأنّه قائلٌ بجواز فيما إذا كان متعلّق الأمر والنهي عنوانين لا لعنوان واحد كما في المسأله.

وثالثاً: إنّ الخصم يقول بالجواز فيما إذا كان له مندوحه بواسطه لوجود البدل فيه بخلاف ما لا بدل له حيث لا مندوحه، مثل صوم يوم العاشور.

أقول: ويرد على أجوبته الثلاثه:

أمّا جوابه الأوّل: فلما قد عرفت بأنّ تعلق الأمر والنهي لا يكون في الخارج حتّى يستلزم الامتناع، مع ما عرفت من عدم وجود التضادّ بين الأحكام حتّى يستلزم الامتناع.

وأما عن الثاني: فلما قد عرفت بأنّ تعدّد العنوان ووحده لا يكون مؤثراً فيما هو المقصود، لأنّ النسبه بين الأمر والنهي ولو أنّها على نحو العموم والخصوص المطلق لكي يعدّ الاجتماع جائزاً، فلا- نحتاج إلى فرض كون النسبه صرّحوا بذلك وتعرّضنا له بالتفصيل فلا نعيده.

وأمّا عن الثالث: حيث قد أثبتنا في الأمور السابقه بأنّ وجود المندوحه وعدمها غير مؤثّر في المسأله، سواء قلنا بالجواز والامتناع وعدمه، لأنّ المحذور ليس في خصوص عدم قدره المكلف على الامتثال، وكونه تكليفاً بالمُحال، حتّى يتقيد بذلك القيد أم لا .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ هذه الأجوبه لا تكون مغنيه كما لا يخفى.

الجواب الثاني: وهو الجواب التفصيلي حيث قال رحمه الله :



(إنَّ العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام:

قسم ما تعلق النهى به بعنوانه وذاته ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المندوبه فى بعض الأوقات.

وآخر ومثله وله بدل كالنهي عن الصلاة فى الحمام، وثالث ما تعلق به النهى لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً، كالصلاة فى مواضع التهمه، بناءً على كون النهى عنها لأجل اتّحادها مع الكون فى مواضعها.

القسم الأول من العبادات المكروهه: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً، ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمه عليهم السلام على الترك:

إمّا لأجل انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض، وإن كان مصلحه الترك أكثر، فهما حينئذٍ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهمّ فى البين، وإلا فيعين الأهمّ، وإن كان الآخر يقع صحيحاً، حيث أنه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال فى سائر المستحبات المتراحمات، بل الواجبات، وأرجحيه الترك من الفعل لا توجب حزاره ومنقصه فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحه، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فإنّ الحزاره والمنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به، بخلاف المقام فإنّه على ما هو عليه من الرجحان وموافقه الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزاره فيه أصلاً.

وإمّا لأجل ملازمه الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا فى أنّ الطلب المتعلق به حينئذٍ ليس بحقيقى بل

بالعرض والمجاز وإنما يكون في الحقيقة متعلقاً بلا- ملازمه من العنوان، بخلاف صورته الانطباق لتعلقه به حقيقة كما في سائر المكروهات، من غير فرق، إلا- أنّ منشأ فيها حزازه ومنقصه في نفس الفعل، وفيه رجحان في الترك من دون حزازه في الفعل أصلاً، غايه الأمر كون الترك أرجح.

نعم، يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل)، انتهى كلامه هنا.

أقول: أورد الأعلام على كلامه بأمور:

الأمر الأول: هو الذي ذكره صاحب «فوائد الأصول» بقوله:

(لا يعقل أن يكون كل من الفعل والترك راجحاً ومستحباً شرعاً، لأنّ المتيقن من وقوع الكسر والانكسار بين الجهات والمصالح، هو ما إذا كانت الجهات بين النقيضين من فعل شيء وتركه، وكيف يعقل عدم وقوع الكسر، ولذلك بين النقيضين مع وقوعهما بين الضدين اللذين لا- ثالث لهما والمتلازمين في الوجود دائماً، فإذا كان هذا حال المتضادين والمتلازمين، فما ظنك في النقيضين.

وبالجملة: لا- يعقل أن لا يقع الكسر والانكسار بين الجهات في باب النقيضين، ولا يعقل أن يكون كل من النقيضين مأموراً به بالأمر الاستجابي، ويكون كل من الفعل والترك راجحاً مبعوثاً إليه شرعاً، فلا محيص من وقوع الكسر والانكسار إذا كان في كل من الفعل والترك مصلحة، وحينئذٍ إمّا أن تغلب إحدى المصلحتين على الأخرى، فيكون البعث نحوها فقط، وإمّا أن لا تغلب فيكون الحكم هو التخيير ليس إلا، فهذا الوجه الذي أفاده في التقرير وتبعه صاحب

«الكفايه» ممّا لا يحسم مادّه الإشكال(١)، انتهى كلامه.

وفيه: وقد أخذ صاحب «المحاضرات»(٢) والمحقّق الحكيم(٣) بالمناقشه مع المحقّق النائيني، وحاصل الكلامين:

إنّ كبرى المسأله صحيحه، إلّا- أنّ الإشكال فى صغراها إذ المقام ليس من مصاديقها، لوجود ثالث هنا، وهو أنّ العمل بحصّيه خاصّه فيه المصلحه وهو الإمساك مع قصد القربه، كما أنّ فى تركها بالإفطار فيه مصلحه أيضاً، بخلاف قسمه الثالث وهو إمساكه من دون قصد القربه، إذ لا لمصلحه فى فعله ولا فى تركه، فإذا أمسك بغير قربه فقد ترك كلا الأمرين الراجحين، فلا محاله تقع المزاحمه بين استحباب الفعل واستحباب الترك، لفرض تمكين المكلف من ترك امتثال كليهما معاً بإتيان مطلق الفعل من قصد القربه، وأن لا- يتمكّن من الامتثال بهما معاً، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى المرجّحات فى باب التراحم، فلا يلزم الحكم بالتخيير طلباً للحاصل، ولا بالتعيين تكليفاً بالمحال، كما يلزم فى الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، أو النقيضين كذلك أو المتلازمين)، انتهى حاصل كلامهما.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذه المناقشه، لوضوح أنّ المطلوب المستفاد من الأخبار الوارده حول صوم يوم عاشوراء لو كان هو الإفطار بالأكل، المستلزم لترك الصوم، كان لما قالاه وجهاً باعتبار أنّ الصوم فيه مصلحه، والإفطار فيه مصلحه أيضاً، والإمساك بدون قصد القربه لا مصلحه فيه، ولكنّه

١- فوائد الأصول: ١ / ٤٣٩ .

٢- المحاضرات: ٤ / ٣١٧ .

٣- حقائق الأصول: ١ / ٣٧٧ .

ليس كذلك، بل المطلوب هو ترك الصوم ولو مع ترك قصد القربة مع الإمساك، لوضوح أنّ من ترك الصوم وأمسك فقط من دون قصد القربة يكون قد عمل بالمستحبّ الشرعي من ترك الصوم لثلاً يتشبهه ببني أمّيه، فالمصلحتين قائمتان على الصوم وتركه بأيّ وجه اتّفق، ولو كان بالسفر أو بالأكل أو الشرب أو غيرها من المبطلات، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يُجاب عنه بما سيأتي بيانه بعد بيان المختار بما يوجب الخروج عن هذا الإشكال، وهو ما إذا فرضنا تعدّد متعلّق الحكمين، لأنّه قدس سره فرض كون متعلّق الأمر والنهي واحداً فالتجأ إلى هذا الطريق في محلّ الإشكال.

الأمر الثاني: بأنّ الترك إذا كان مشتملاً على مصلحه كالفعل، فإتمّ حكم بالكراهه الظاهره في وجود منقصه في متعلّقه لا المصلحه؟!!

والقول بأنّ المنقصه كانت لملازمه أو لما ينطبق عليه.

مندفع بإمكان جعل مقابل ذلك العنوان موضوعاً للحكم من الاستحباب لا نفس ذلك بالكراهه.

الأمر الثالث: أنّ التدقيق في لسان الأخبار خصوصاً في بعضها تفيد وجود المنقصه في نفس الصوم إذا كان مع قصد التشابه بهم، وأمّا ما يستظهر منه جهه المنقصه هو الخبر الذي رواه جعفر بن عيسى، بنّ عبيد عن أخيه، قال:

«سألت الرضا عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء، وما يقول الناس فيه؟ فقال: عن صوم ابن مرجانه تسألني!! ذلك يوم صامه الأدياء من آل زياد لقتل الحسين عليه السلام، وهو يومٌ يتشائم به آل محمّد، ويتشائم به أهل الإسلام، واليوم الذي يتشائم به أهل الإسلام لا يُصام ولا يتبرّك، ويوم الاثنين يوم نحسّ قبض الله فيه نبيّه، وما

أصيب آل محمّد إلّا- فى يوم الاثنين، فتشائمنا به وتبرّك به عدونا، ويوم عاشوراء به قُتل الحسين عليه السلام وتبرّك به ابن مرجانه، وتشائم به آل محمّد، فمن صامهما أو تبرّك بهما لقي الله تبارك وتعالى ممسوخ القلب، وكان حشره مع الذين سنّوا صومهما والتبرّك بهما»(١).

حيث أنّ الظاهر من هذا أنّ نفس الصوم كان فيه الحزازه، لا بما أنّه منطبق عليه العنوان من موافقه القوم أو ما يلازمها.

نعم، يستفاد منه فى الجملة ومن ظهور غيره بأنّ الكراهه والمنقصه مترتبه مع القصد فى حال الصوم، فلا- صيام من دون قصد ذلك كما لو قصده جهه أخرى غير التشابه، فلا- دليل على الكراهه وذلك لما يستفاد من قوله عليه السلام: (فمن صامهما وتبرّك بهما.. إلى آخره).

وأظهر منه الخبر الذى رواه الشيخ بإسناده عن حسين بن أبى غندر، عن أبيه، عن أبى عبد الله عليه السلام، فى حديث:

«قلت: فصوم يوم عاشوراء؟ قال: ذاك يوم قُتل فيه الحسين عليه السلام، فإن كنت شامتاً فُصم.

ثمّ قال: إنّ آل أمّيه نذروا نذراً إن قتل الحسين عليه السلام أن يتّخذوا ذلك اليوم عيداً، فهم يصومون فيه شكراً، ويفرحون أولادهم، فصارت فى آل أبى سفيان سنّه إلى اليوم، فلذلك يصومون ويدخلون على أهاليهم وعيالاتهم الفرح من ذلك اليوم.

ثمّ قال عليه السلام: إنّ الصوم لا يكون للمصيبه، ولا يكون إلّا شكراً للسلامه، وأنّ

الحسين أُصيب يوم عاشوراء، فإن كنت ممن أُصيب به فلا تصم، وإن كنت شامتاً فمن سرّه سلامه بنى أميّه فصم شكراً لله تعالى» (١).

أقول: إنّ تعليق جواز الصوم وعدمه على كونه ممن يصيب أو يشمت، يفيد أنّ ذلك يكون بالقصد، بحيث لو لم يقصد أحد الأمرين ربما لا يكون في صومه أثراً.

أو يُقال: بأنّ الحكم بعدم الكراهه لا بدّ من قصد وجودى من كونه ملتفتاً إلى كونه شامتاً مثلاً، فنتيجة الثانى هو أنّ الصوم بلا قصد يكون داخلاً فى الكراهه، بخلاف الاحتمال الأوّل، حيث أنّه لا بدّ لصدق الكراهه من وجود قصد فى ذلك، فنفس التشابه من دون قصد لا يكون مذموماً.

فعلى هذا يصبح الأمر فى المقام غير مندرج فى الأمور التى لا تكون منحصره بين الوجود والعدم كالنقيضين، بل له ثالث، وهو ما لو لم يقصد شيئاً منهما، حيث لا يرد حينئذٍ الإشكال الذى ذكره النائينى قدس سره فيما إذا كان فى متعلّق كلّ من النعل والترك مصلحه من دعوى استحاله ذلك من دون كسر وانكسار، لأنّه إنّما يكون ذلك فيما إذا دار الأمر بين النقيضين، لا فيما إذا كان له ثالث كما فى المقام.

بل ويستظهر من الخبرين وغيرهما صحّه الصوم ولو أتى به بقصد التشابه، لما ترى من تصريح الإمام عليه السلام بأنّ من صامهما كان عليه كذا، فلو لم يكن الصوم يقع صحيحاً لما يكون لهذا الكلام وجهاً، إلّا أن يُراد منه نفس الإمساك ولو كان باطلاً، لكنّه مخالف للظاهر.

وعليه فما يظهر من بعض الأعلام كالمحقق الخميني في «تهذيب الأصول» من الشبهه في صحته بالنظر إلى الأخبار، مستنداً إلى المشهور الكاشف عن عدم اعتقاده، بل طرح ذلك لا يخلو عن إشكال، كما لا يخفى على المتأمل.

الأمر الرابع: ما أورد عليه المحقق العراقي قدس سره في كتابه «نهاية الأصول» بقوله:

(إن مقتضى أرجحيه الترك، بعد فرض انطباق العنوان المزبور عليه، واتّحاده معه، هو أن يكون نقيضه وهو الفعل بمقتضى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن نقيضه مرجوحاً فعلياً، ومع صيروره الفعل الذى هو نقيض الترك مرجوحاً، يتوجه الإشكال المزبور، بأنه كيف المجال لصحة العبارة مع مرجحيتها الفعليه (١). انتهى كلامه.

أقول أولاً: ولكن هذا الإشكال إنما يرد لو قلنا بأن الأمر دائر بين الفعل والترك كالنقيضين، حيث يصبح التقابل بينهما مقتضياً لما ذكره.

وأما لو كان له ثالث، يعنى بأن تكون المصلحة فى فعله كالصوم بما أنه صوم بذاته إذا أتى به بقصد القربه، ومصلحه أخرى فى تركه مع قصد عنوانه، حتى يصدق عليه مخالفه القوم، بخلاف ما لو لم يقصد الصوم من دون قصد المخالفه فيه، حيث هو مركز لأمر الصوم من دون أن يكون تركه كذلك فيه المصلحة، فلو ترك الصوم من دون قصد ذلك العنوان لا- يكون فى تركه المصلحة، فلا منافاه أن يكون الأمر بالصوم بذاته والنهى عنه بقصد العنوان فيهما مصلحه مأموره بها ومفسده منهيه عنها من دون قصد العنوان، حيث يكون مرجوحاً من وجهين؛ أحدهما من

ناحية الصوم، والآخر من ناحية ترك قصد العنوان وهو المخالفه، فلا يرد عليه ما ذكره، وقد عرفت عدم إشعار ذلك من الأخبار، بأن يكون ترك الصوم وفعله قصدياً عنوائياً .

وثانياً: مضافاً إلى إمكان الإشكال في أصل قاعده اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده ونقيضه، المستلزم لوجود مرجوح في نقيضه، المستلزم لتحقق الكراهه وعكسه، كما قد حقق في محله.

وبالجملة: فإشكاله مردودٌ للوجهين اللذين قد عرفتهما.

الأمر الخامس: ما قاله صاحبى «تهذيب الأصول» (١) و «نهاية الأصول» (٢) من إن انطباق عنوان ذى مصلحه على الترك، أو كون الترك ملازماً لعنوان كذائى لا يخلو:

إما أن يكون العنوان أمراً وجودياً والترك عدمى، ومن المعلوم أنه لا يمكن انطباق أمر وجودى على العدمى.

أو يكون العكس، بأن يكون العنوان أمراً عدمياً منطبقاً على أمر وجودى، فهو أيضاً غير ممكن، وهكذا يكون الأمر فى الملازم أيضاً، فلا محيص أن يكون الجواب غير هذا .

وفيه: أورد عليهما صاحب «المحاضرات» بأن:

(دعوى استحاله انطباق العنوان الوجودى على الأمر العدمى، وإن كانت هذه الدعوى خاطئه فى خصوص المقام، من ناحية أن عنوان المخالفه ليس من

١- تهذيب الأصول: ١ / ٣١٩ .

٢- نهاية الأصول: ١ / ٢٤٢ .



العناوين المتأصّله والمهيات المقوليه، بل هو عنوان انتزاعي، ومن المعلوم أنه لا مانع من انتزاع مثل هذا العنوان من الأمر العدمي بأن يكون ذلك الأمر العدمي منشأً لانتزاعه. وعلى هذا فلا مانع من انتزاع عنوان المخالفه من ترك الصوم في هذا اليوم.

نعم، الذي لا- يمكن انتزاع شيء منه هو العدم المطلق لا- العدم المضاف، فإنه ذو أثر شرعاً و عرفاً كما هو واضح... إلى آخر كلامه(١).

وفيه: أن الإشكال ليس من ناحيه نفس العنوان، حتى يقال إنه ليس من الأمور المتأصّله، بل الإشكال من جهه متعلقه، لأن الأمر الانتزاعي لا بد له من وجود منشأ الانتزاع، وما لا يكون موجوداً في الخارج إلا بلحاظ إضافته إلى ما يلاحظ فيه الوجود، لا يكفي في صحه الانتزاع، فمجرد كون عدم المضاف له حظاً من الوجود كما هو المعروف والمشهور، لا يكفي في ذلك، فالإشكال لا يخلو عن حسن.

وعليه، فقد ثبت ممّا ذكرنا أنّ ما التزم به صاحب «الكفايه» لحلّ الإشكال ممّا لا يمكن أن يصار إليه، لما قد عرفت من توجه إشكالات متعدده إليه.

أقول: وممن أجاب عن هذا الأمر هو المحقق الخميني حيث قال:

(ويمكن أن يقال إنّ النهي وإن تعلق بنفس الصوم ظاهراً، إلاّ أنه متعلق في الواقع بنفس التشبه ببنى أميه الحاصل بنفس الصوم من أن يقصد التشبه، فالمأمور به هو ذات الصوم، والمنهى عنه التشبه بهم، ولما انطبق العنوان المنهى عنه عليه، وكان ترك التشبه أهم من الصوم المستحب، نهى عنه إرشاداً إلى ترك التشبه.. إلى

آخر كلامه (١).

فيرد عليه أولاً: منافاته مع ما استظهرناه من خبر حسين بن أبي غندر من كون التشبه أمراً قصدياً في الصوم لا خارجياً قهرياً عرفياً، بحيث لو ترك الصوم بعد قصد كان قد فعل أمراً مستحباً، مع أنه قد تركه لدواعٍ آخر غير المخالفة، فإن الالتزام بذلك لا يخلو عن بُعد.

وثانياً: بأن إرشاديه الأمر والنهي بلحاظ وجود المصلحه أو المفسده، إنما تصح لمتعلقها لا إلى ما ينطبق عليهما من اللوازم، لأنه لا يمكن أن يدعو الأمر أو ينزجر عن غير متعلقهما، والحال أن الإرشاد في المقام صار كذلك، إذ النهي عن الصوم كان إرشاداً إلى التشبه لا عن الصوم، وإن أُجيب بأن النهي في الحقيقه كان للتشبه لا للصوم، لكن في كل الأحوال كان إرشاداً إلى متعلقه لا إلى غيره، ولذلك يمكن أن يقال لم لا يكون نهياً مولوياً إذا فرض كون التشبه فيه المفسده حتى تصير المسأله من قبيل (صل) و(لا تغضب)، فيكون الخارج مجمعاً للعنوانين كما لا يخفى، فإن الالتزام بذلك أمرٌ حسن خالٍ عن مثل هذه الإشكالات، لكن يبدو أنه مخالف الأخبار حيث قد تعلق النهي بالصوم لا بالتشبه.

أقول: الذي يخطر ببالنا في حلّ هذا الإشكال هو:

أمّا الإشكال فهو أنه لو كان العمل ذا كراهه ذاتيه، فلا يجامع مع الالتزام بكونه راجحاً ومستحباً فعلياً، مع أنه كيف يكون مستحباً مع التزام الأئمة عليهم السلام بتركه، وأمرهم شيعتهم بالترك أيضاً، فإن حمله على الإرشاد يستلزم الإرشاد إلى

ترك المستحبّ الفعلى من دون بدل، والقول بكونه مكروهاً فعلاً ينافى كونه عبادةً.

وأما الحلّ فهو أن يُقال: بأنّ الصوم فى يوم عاشوراء وإن كان بالنظر إلى ذاته دون العنوان - وهو التشبه - ذا مصلحة ومستحباً، كما كان كذلك قبل واقعه كربلاء الأليمه حيث كان أمير المؤمنين وأولاده وسائر المؤمنين يداومون على الصوم فى مثل هذا اليوم إلى أن وقعت حادثه عاشوراء من السنه الحاديه والستين من الهجره حيث أنّ بنى أميه لعنهم الله لم يقتصروا على تلك الجريمه بل اقترفوا جريمه أخرى وهى تبديلهم هذا اليوم المشؤوم إلى عيد وأمروا شيعتهم بالصوم فيه شكراً على قتلهم الحسين عليه السلام!!، فصار الصوم فى مثل هذا اليوم مشتملاً على حزازه ومنقصه خاصه ناشئه من تشبه الصوم فيه بأفراح بنى أميه وشيعتهم، ولذلك نهى الأئمه عليهم السلام عن الصوم فى هذا اليوم، وسمى صومه بصوم ابن مرجانه، فكان النهى مولوياً كاشفاً عن وجود منقصه للصوم الذى يعدّ أمراً وجودياً لانطباق عنوان وجودى وهو التشبه عليه.

غايه الأمر، كانت المنقصه والحزازه فى النظر إلى المصلحه الكامنه فى نفس الصوم أشدّ وأقوى، ولذلك يمكن أن يقال بأحد من الأمرين:

إمّا الالتزام بإمكان الجمع بين الأمر والنهى فى واحد حقيقى من جهتين:

أحدهما: هو الصوم بذاته كان محبوباً وذا مصلحة .

وثانيهما: أنه ينطبق عليه عنوان التشبه لو كان عنواناً قهرياً، أو قصده لو كان عنواناً قصدياً لكونه ذا كراهه ومنقصه ومنهياً عنه .

فيعدّ الصوم حينئذٍ صياماً صحيحاً لوجود الملاك والأمر فيه من دون مانع.

أو القول بعدم إمكان الجمع بين الأمر والنهى لتعلقهما إلى ما هو الموجود

فى الخارج، وهو واحد حقيقى وهو غير معقول كما عليه الأكثر.

فحينئذٍ لا- محيص إلا- عن القول بنحو الترتب بالنسبه إلى النهى والأمر، يعنى أن ما تقتضيه الحزازه والمنقصه بحسب أشدّيتها وأقوايتها، هو كون الصوم مكروهاً فى حدّ نفسه لانطباق العنوان وهو التشبه عليه قهراً أو قصداً، إلاّ أنّه إذا لم يكن قاصداً لامتنال النهى وأراد الإتيان بالصوم، فإنّه وإن كان متخلفاً بالنسبه إلى النهى والكراهه، إلاّ أنّه كان متعلّقه حينئذٍ ذا مصلحه بلحاظ نفس الصوم الذى كان فيه المصلحه المتناسبه له لأنّه عباده، وكان أمره فى ظرف تخلفه عن النهى التزهيى موجوداً نظير الصلاه مع ترك الإزاله عن المسجد.

نعم، إذا كان منقاداً وممثلاً للنهى عن الصوم، وأراد تركه لذلك، فلا- يكون حينئذٍ للصوم أمراً أصلاً، بل ولا- مصلحه فيه، لمزاحمتها مع حزازه أقوى منها، فعلى هذا التقدير لا يكون حينئذٍ من قبيل اجتماع الأمر والنهى أصلاً، لأنّه إذا كان النهى موجوداً فلا أمر فيه وإن كان الأمر فيه، حاصلًا بالتخلف عن امتثال النهى فلا نهى له، لكونه ساقطاً قبل تحقّق الأمر بالإعراض عنه.

أقول: ولكن بيّده أنّ ظاهر الأخبار، ولسان أقوال الأصحاب، هو بقاء الحزازه والمنقصه بعد إعراضه عن الامتنال، لوجود انطباق العنوان وهو التشبه عليه قهراً أو بقصده، فلا- يمكن الالتزام بوجود مصلحه الأمر مع نفس الأمر من دون حزازه ومنقصه، فإجراء الترتب فيه بهذا المعنى لا يكون جيّداً.

أو القول بأنّ مصلحه الأمر فى الصوم بذاته ونفسه موجوده فيه قطعاً، غايه الأمر بواسطه عروض عارض وهو انطباق التشبه عليه، أصبح متعلّقه ذات حزازه ومنقصه أشدّ وأقوى من المصلحه الكامنه فى الأمر .

فعلى هذا لا يمكن أن يتعلّق به كلاً من الأمر والنهى على الفرض، فلا بدّ من

أحدهما، وهو هنا ليس إلا النهى التنزيهى، لكونه أشدّ، ولكن ذلك لا ينافى بقاء أصل المصلحه والمحبوبية الذاتية فى أصل العمل لولا- هذا الانطباق، غايته لا- يمكن داعويته إلى البعث والانبعاث، لمزاحمته مع ما هو أهمّ منه، فلا ينافى ذلك لو صام بداعى محبوبيته الذاتية، مع تخلفه عن النهى، فإنّ عمله يعدّ حينئذٍ صحيحاً، وقلنا فى باب الأمر أنّه لا يعتبر فيه قصد الامتثال للأمر، بل يكفى فى صحّته العباده كون العمل محبوباً من جهه، كما قيل بذلك فى باب صحّته الغسل إذا وقع عند طلوع الشمس مع كونه واقعاً مزاحماً مع التيمّم الواجب لحفظ الصلاه عن القضاء، فاحتمل صحّته باعتبار أصل محبوبيته لولا المزاحمه، وعلى هذا التقدير أيضاً خرج عن اجتماع الأمر والنهى، لأنّه قد فرض هنا وجود النهى فقط دون الأمر كما لا يخفى، ولا يلزم انطباق أمر عدمى على الوجودى أو بعكسه.

وما قيل: بأنّ النهى التنزيهى لا يمنع عن قصد التقرب وعن صلاحيته لأن يتقرب به لعدم كون مخالفته تمرّداً على المولى بخلاف النهى التحريمى (١).

ليس يبعد عن الصواب، وإن اعترض عليه المحقّق الإصفهاني فى «نهايه الدرايه» بأنّ التباعد عن المولى فيه يكون بمقدار يناسبه، كالتباعد عنه فى النهى التحريمى، إذ لا فرق بينهما فى ذلك، ولكن الفرق بينهما عند العرف لا يخلو عن وضوح.

وأخيراً: إذا ثبت هذا الكلام فى مثل صوم يوم عاشوراء، فيجرى الكلام نفسه فى النوافل المبتدئه عند طلوع الشمس، لانطباق عنوان التشبه مع عبده الشمس، فالكلام الكلام فلا نعيد، واللّه الهادى إلى سبيل الرشاد.

\*\*\*

وأما القسم الثاني من العبادات المكروهه:

وهو ما لو كان للفرد المنهى عنه بدل في الخارج، مع كون ظاهر متعلق الأمر والنهى هو الصلاه، وهو كما في مثل: (صلِّ) و(لا تصلِّ في الحَمَام).

أمّا صاحب «الكفايه» فقد التزم بإمكان الالتزام فيه بمثل الالتزام في الصوره السابقه من الملازمه والانطباق طابق النعل بالنعل، كما يمكن أن يكون ذلك بسبب حصول منقصه في الطبيعه المأمور بها، لأجل تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، إذ لا يناسب هذا التشخيص مع كونها معراجاً، وإن لم يكن نفس الكون في الحَمَام فيه حرازه، بل كان راجحاً، كما قد ينعكس الأمر بأن تحصل للطبيعه المأمور بها - لأجل تخصّصها بخصوصيّه شديده الملائم - مزيّه زائده كما في الصلاه في المسجد والأمكنه الشريفه، إذ الطبيعه بنفسها - بدون هذه الخصوصيات التي قد توجب المزيّه أو الحرازه - لها مقدار من المصلحه التي لا تكون بذلك في غيرها، فيكون النهى حينئذٍ إرشاداً إلى هذه النقيصه، كما أنّ الأمر في الثاني يكون إرشاداً إلى هذه الزياده، وهذا هو المراد من قولهم بأن الكراهه هنا بمعنى كونها أقلّ ثواباً، أى بالنظر إلى نفس الطبيعه.

فلا- يرد عليه بلزوم اتّصاف العباده التي تكون أقلّ ثواباً من الأخرى بالكراهه، أو التي لا مزيّه فيها ولا منقصه بالاستحباب، لأنّه أكثر ثواباً ممّا فيه المنقصه، فالنهي في هذا القسم لا يصلح إلا أن يكون للإرشاد بخلاف القسم الأوّل.

انتهى محصّل كلام صاحب «الكفايه».

أقول: ولكن لا- يخفى ما في كلامه من الإشكال، إذ من المعلوم أنّ مدلول الأمر والنهى بحسب مقتضى أصلهما هي المولويّه دون الإرشاد، ولو فرض إرشاديتهما كان إرشاداً كان إرشاداً إلى المصالح والمفاسد في متعلقهما، لا

بالمقاييسه إلى شىء آخر غير ما هو المتعلق، فالأولى هو حفظ الكراهه بمعناها الأصلي، من دون صرفها إلى معنى أقل ثواباً، فيقال بأن الأمر والنهى قد تعلق كل واحد منهما، بعنوان مخصوص لنفسه من دون أن يرتبط بعضهما مع بعض، نظير الصلاة مع الغضب. غاية الأمر أنه إذا اجتمع فى الخارج مثل الصلاة مع كونها فى الحّمّام، أصبح المورد مجمّعاً للحكمين من دون تضارب بينهما، إذ المصلحه الذاتيه للصلاه كانت لنفسها والحزازه والمنقصه كانت لما يتعلّق بها من كونها فى الحّمّام، ولا منافاه بينهما نظير العام والخاصّ من وجه، وقد قلنا فى صدر المسأله من عدم الفرق بين كون النسبه بين الدليلين هو العموم والخصوص من وجه، أو أنّ النسبه هى العموم والخصوص المطلق، كما هو الأمر كذلك فى الصلاه فى المسجد بالنظر إلى المزيّه والزياده.

مضافاً إلى ما عرفت فى القسم الأوّل من أنّه إذا فرضنا كون متعلّقهما هو الموجود الحقيقى الواحد الخارجى، فنجيب عنه كما أجبنا فيه بالتفصيل من عدم التنافى بين النهى التنزيهى مع الإتيان بقصد القربه، لعدم كونه عرفاً مثل النهى التحريمى مانعاً عن قصد القربه لعدم صدق التمرّد فيه بخلاف التحريمى.

وأوضح من هذا القسم هو القسم الثالث، وهى ما إذا كانت النسبه بينهما هو العموم والخصوص من وجه، مثل الصلاه والغضب، وهنا مثل الصلوات والواقعه فى مواضع التهمه كيبوت الظلمه، حيث قد عرفت تفصيل الكلام فيه، فلا حاجه إلى الإعاده.

## العبادات المستحبّه :

أقول: إذا عرفت الحال في العبادات المكروهه، فكذلك يكون حالها في المستحبات بأقسامها الثلاثة، ممّا لا بدل لها، أو لها بدل مع كون الأمر الوجوبى والاستحبابى يتعلّقان بنفس العمل، أو بعنوان يكون متّحداً معه في الخارج، وكثيراً ما يكون متعلّق الأمر الوجوبى متفاوتاً مع متعلّق الأمر الاستحبابى، فلا يكون حينئذٍ من الاندكاك والتأكيد عينٌ ولا أثر، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الكفايه»، ولا كون الأمر إرشادياً إلى كونه هو أفضل الأفراد، لما قد عرفت من أنّ حقيقه الأمر هو المولويّه فلا يرفع اليد عنه حتّى المقدور.

فإذا بلغ الكلام هنا لا بأس بنقل كلام المحقّق النائينى المذكور في «فوائد الأصول» حيث يقول عند محاولته حلّ الإشكال في العبادات المكروهه بالنسبه إلى قسمها الأوّل:

(فالأولى في التوجيه هو أن يقال إنّ مرّكب النهى التنزيهى غير مرّكب الأمر الاستحبابى، وأنّ مرّكب الأمر الاستحبابى هو نفس العمل وذات الصوم، ومرّكب التنزيهى هو التعتيد بالعمل والتقرب به إليه تعالى، فيكون الصوم مستحبّاً ومع ذلك يكون التعتيد به مكروهاً، ولا منافاه بينهما إذ لا اتّحاد بينهما حتّى يلزم اجتماع الضدّين.

فالمقام يكون نظير تعلق الأمر النفسى بصلاه الظهر مع الأمر المقدمى بها من حيث كونها مقدّمه وجوديّه لصلاه العصر، فإنّ الأمر النفسى تعلق بذات الصلاه، والأمر المقدمى تعلق بها بوصف كونها مأموراً بها، إذ ليست ذات صلاه الظهر مقدّمه لصلاه العصر، بل صلاه الظهر المأتى بها بداعى أمرها، وبما أنّها متعتد بها



تكون مقدّمه لصلاه العصر، فاختلف مرّكب الأمرين، فلا يكون من اجتماع المثليين ولا من اتّحاد الأمرين. كاتّحاد الأمر بالوفاء بالنذر مع الأمر بصلاه الليل عند نذرها، لوحده متعلّق الأمرين فى مثل هذا، فإنّ المنذور هو فعل ذات صلاه الليل، لا صلاه الليل بوصف كونها مستحبّه، فإنّ وصف الاستحباب لا يدخل تحت النذر، إذ لا يمكنه بعد النذر إتيان صلاه الليل بوصف كونها مستحبّه لصيرورتها واجبه بالنذر، والمنذور لا بدّ أن يكون مقدوراً للناذر فى ظرف الامتثال، فلا بدّ أن يكون متعلّق النذر هو ذات صلاه الليل، والأمر الاستحبابى أيضاً تعلق بالذات، فيتّحد متعلّق الأمر الاستحبابى المتعلّق بالذات، مع متعلّق الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالنذر، ومعلوم أنّ الأمر الاستحبابى يندك حينئذٍ فى الأمر الوجوبى.

كما أنّ الأمر التوضيلى الآتى من قبل النذر يكتسب التعديده، فيكتسب كلّ من الأمر الوجوبى والاستحبابى من الآخر ما يكون فاقداً له، فالأمر الوجوبى يكتسب التعديده، والأمر الاستحبابى يكتسب الوجوب، لأنّ الفاقد يكون من قبيل اللاّ مقتضى والواحد يكون من المقتضى.

ولا- يعقل فى مثل هذا بقاء الأمر الاستحبابى على حاله، لما عرفت من وحده المتعلّقين، فيلزم اجتماع الوجوب والاستحباب فى شىء واحد.

وهذا بخلاف مثل الأمر الآتى من قبل الإجاره، إذا آجر الشخص نفسه لا يكون مستحبّاً على الغير أو واجباً، فإنّ الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالعقود، إنّما يكون متعلّقاً بالعمل بوصف كونه مستحبّاً على الغير أو واجباً عليه، لا بما هو ذات العمل حتّى يلزم اجتماع الضدين أو المثليين، لأنّ الشخص إنّما صار أجيراً لتفريغ ذمّه الغير، ولا يحصل ذلك إلاّ بقصد الأمر المتوجّه إلى ذلك

الغير، فيكون متعلق الإجاره هو العمل المأمور به بوصف كونه كذلك .

والمقام بعينه يكون من هذا القبيل، حيث أنّ الأمر الاستجابي إنّما يكون متعلقاً بذات الصوم في يوم عاشوراء أو الصلاة عند طلوع الشمس، والنهي التنزيهي غير متعلق بذلك، بل تعلق بالتعبد بالصوم والصلاه في ذلك اليوم والوقت، لما في التعبد بهما من التشبه ببنى أميه وعبدته الشمس... : فيكون التعبد مكروهاً مع كون العمل مستحباً، إذ لا منافاه بين كراهه التعبد ورجحان تركه، وبين استحباب العمل ورجحان فعله.

نعم، لو كان النهي تحريمياً، كان ذلك منافياً لاستحباب العمل، لأنّ حرمة التعبد لا يجامع صحه العمل، بخلاف كراهه التعبد المتضمن للرخصه، فتأمل في ما ذكرناه جيداً(١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: أنّ الانقلاب الذي ادعى من صيروره التعبدى توصلياً وبالعكس، والوجوبى نديياً وبالعكس ممّا لا يقبله العقل والبرهان؛ لأنّ الشىء بنفسه لا ينقلب عمّا هو عليه، فكيف يعقل أن يصبح الأمر بالصلاه في الليل واجباً بعدما كان مندوباً إلا أن يكون بتغيير الجعل، بأن يرفع الشارع يده عن الاستحباب ويجعله واجباً، وليس في الأخبار ما يدلّ عليه، إذ كيف يمكن أن يصبح الأمر التوصلى الذي تعلق بالوفاء بالندر أو عقد الإجاره تعبدياً من عند نفسه.

وثانياً: أن يكون متعلق كلّ من الأمرين متغيراً ومتفاوتاً ولا يكون متّحداً، لوضوح أنّ متعلق أمر الصلاه هو الصلاه، ومتعلق أمر النذر هو الوفاء بالندر، فيصير

العمل بالصلاه واجباً بالتبع لا بالأصالة، ولذلك لو أتى الصلاه من دون قصد أمر نفسها لما حصل الوفاء بالنذر، فأمر نفسه إن كان واجباً فواجب، وإن كان مستحباً فمستحب، بلا فرق بين وجوب الوفاء بعقد الإجاره ووجوب الوفاء بعقد النذر، كما لا يكفى فى صحته الإجاره إلا قصد أمر الذى المتوجه إلى نفس العمل لا أمر الذى تعلق بالوفاء بالإجاره، فهكذا يكون فى ناحيه النذر أيضاً.

فدعوى الاندكاك والاتحاد كما ذكره ممّا لا وجيه كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ دعواه (بأنّ النذر لو كان متعلقاً بصلاه الليل بوصف كونها مستحبه يلزم أن لا يكون المنذور مقدوراً).

لا يخلو عن تأمل، لوضوح أنّ وصف الاستحباب ليس ممّا يحصيّه المكلف حتى لا يكون مقدوراً له، بل هو من أوصاف نفس صلاه الليل التى جعلها الشارع حين التشريع، بل لو لم يقصد تلك الصلاه بهذا الوصف لم يكن وفاءً بالنذر.

كما أنّ قوله رحمه الله: (صلاه الظهر تكون مركزاً للوجوبين بين النفسى لذاتها وما يتعبّد بها مقدّمه لصلاه العصر).

لا يخلو عن إشكال، لأنّ تقدّم صلاه الظهر على العصر يكون من جهه كونه شرطاً لصحه صلاه العصر بما أنّها واجب فى نفسه فى محله لا- بما أنّها مقدّمه لها، مع أنّ الوجوب لصلاه الظهر لا يكون متعلقاً بذات صلاه الظهر، بل بها بما أنّها متعبّد بها، ولو كان التعبّد والتقرب حاصلًا وواجبًا من دليل آخر، لأصبح متعلق الوجوبين على الفرض شيئاً واحداً، فيلزم اجتماع المثليين من حيث الوجوب، وإن كان مختلفاً من حيث النفسية والغيرية، فلا بدّ من علاج آخر غير ما ذكره، ولكن سبق وأن ذكرنا من عدم وجوب المقدّمه شرعاً، فلا يكون هنا إلا حكماً واحداً

وهو الوجود النفسى فقط، فالجواب الحقيقى فى المستحبّ هو نفس ما ذكرناه فى مسأله اجتماع الكراهه مع الوجود، فافهم  
واغتنم.

\*\*\*

الثانى من أدلّه المجوّزين لاجتماع الأمر والنهى:

وهو الذى ذكره صاحب «الكفايه» بقوله:

(ومنها: أنّ أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب، ونهاه عن الكون فى مكان خاصّ - كما مثّل به الحاجبى والعصدي - فلو خاطه فى ذاك المكان، عدّ مطيعاً لأمر الخياطه، وعاصياً للنهى عن الكون فى ذلك المكان)<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه.

أقول: وهذا الدليل مذكور فى استدلالات المحقّق القمى قدس سره، ومثّل بهذا المثال، ولكن أورد عليه:

أولاً: بما جاء فى «الكفايه» و«المحاضرات» من أنّه ليس من باب الاجتماع، ضروره أنّ الكون المنهى عنه غير متّحد مع الخياطه وجوداً أصلاً.

وثانياً: بمنع صدق الإطاعه والعصيان كليهما، بل يلاحظ حال الغلبه، إمّا من جانب الأمر فالإطاعه حاصله فقط، أو من جانب النهى فالعصيان متحقّق دونها، لما عرفت من البرهان على الامتناع.

نعم، لا- بأس بصدق كليهما فى التوضيحيات، بمعنى حصول الغرض دون العبادات لعدم حصول الغرض منها إلاّ فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرّم، هذا.

وفيه: قال صاحب «عنايه الأصول» عند مناقشته على الجواب الثانى:

(إنّ هذا التشقيق ممّا لا- وجه له، بل هو عاصٍ غير مطيع لا- محاله، فإنّ النهى مقدّم على كلّ حال ولو كان مناط الأمر أقوى، وذلك لكون النهى تعيينياً لا بدل له،

والأمر تخييرياً له البدل، وقد عرفت أنّ ما لا بدل له مقدّم على ما له بدل، وإن كان ما له بدل أقوى مناطاً.

نعم، إذا كان التكاليفات في المثال متساويين من حيث اللابديّة، بأن لم يمكن من الخياطه إلا في ذلك المكان الخاصّ الذي نهى المولى عن الكون فيه، فحينئذٍ تصل النوبه إلى الترجيح بأقوى المناطين وأغلبها، وهذا واضح (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الحقّ والإنصاف هو أن يُقال بأنّ عدم وحده متعلّقهما في المثال، لعدم اتّحاد الخياطه مع الكون المنهى عنه وإن كان صحيحاً، لأنّ الكون الذي وقع منهياً عنه هنا ليس جزءاً للخياطه المأمور بها، إلاّ أنّه من الملازمات للخياطه، لعدم إمكان تحقّق ذلك إلاّ في المكان والتخيّر .

ومن الواضح أنّ الحكم المتعين لأحد المتلازمين، وإن لم يوجب ثبوت ذلك الحكم لملازم آخر، إلاّ أنّه لا بدّ أن لا يكون محكوماً بحكم مضادٍ آخر لذلك الحكم، فعلى هذا إذا كانت الخياطه واجبه، فالكون في المكان الذي يعدّ ملازماً له ولو لم يكن واجباً مثلها، ولا أقلّ أنّه لا يمكن أن يكون حراماً ومنهياً عنه .

غايه الأمر، هنا يكون الملازم أحد أفراد الكون المتمكّن وجوده خارجاً تخييرياً، لا خصوص الكون في مكان معيّن، فإذا تعلّق النهى لفرد خاصّ منه كما هو المفروض في المثال، فلا يكون حينئذٍ ما هو المصدق للحرام عباره عن ما هو الملازم للمأمور به تعييناً، فلا يلزم الإشكال حينئذٍ لا من حيث اجتماع الأمر

والنهي في شيء واحد، كما كان الأمر كذلك في مثل الكون في الصلاة والغضب، ولا- من حيث تعلق حكم متضاد لأحد المتلازمين المتعينين، فالقول بأن الجواز هنا لا يكون دليلاً مجوّزاً للاجتماع في مثل المثال المعروف، ولا على جواز تعلق الحكم المتضاد لأحد المتلازمين دون الآخر، كان جيداً.

فالأولى والأحسن التمثيل للمقام بمثل (اغسل ثوبك) والنهي عن الغسل بماء خاص، فإنّ مجتمع الأمر والنهي نفس الغسل بنحو العام والخاص، فإذا غسّل المكلف ثوبه بذلك الماء المغصوب مثلاً، عدّ حينئذٍ مصداقاً لاجتماع الأمر والنهي، فيصحّ أن يقال للبعد إنّه مطيع وعاص بالنسبة إلى الأمر والنهي عرفاً، فهو دليل على الجواز.

وأما ما أجابوا عن ذلك ثانياً: بأنه يصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض في التوضيحات دون التعديتات، فهذا لا يعدّ إلاّ اعترافاً بما ذكره الخصم، لوضوح أنّ المقصود من إطاعة الأمر ليس إلاّ هذا، أي حصول الغرض للمولى، فيستحقّ الثواب من ناحيته كما يستحقّ العقاب من جهه حصول ما هو مبغوضه، وعدم تحقّق الغرض في العبادات من جهه، فإنّ فقد قصد القربه لا يكون مرتبطاً بما نحن بصدده، لأنّه يكون من قبيل ما إذا لم يحصل الغرض لسبب فقدان شرط آخر من العباده كالطهاره مثلاً ونظائرها، وهو لا يضرّ ببحثنا كما لا يخفى.

أقول: ومن هنا ظهر أنّ الجواب بالتقدم لما هو الأقوى مناطاً من الأمر والنهي ليس بصحيح، لأنّ ذلك إنّما يلاحظ فيما لا يمكن الجمع بينهما، فإذا أثبتنا الإمكان فلا نحتاج إليه، كما لا نحتاج إلى جواب آخر من تقديم جانب النهي دائماً، لأنّه لا يدلّ عليه، لما قد عرفت من أنّه إذا صحّ الاجتماع عرفاً وعقلاً، فأى

مانع يمنع أن يكون عاصياً وممثلاً في زمان واحد، من دون تقديم أحدهما على الآخر، لعدم وجود محذور عقلي أو عرفي فيه، فليتأمل.

\*\*\*



الثالث من أدلّه المجوّزين لاجتماع الأمر والنهي :

هو ما أفاده المحقق القمّي قدس سره في «القوانين»<sup>(١)</sup> في بحث اجتماع الأمر والنهي، وخلاصته:

(أنّ متعلّقات الأوامر والنواهي هي الطبايع، والفرد إنّما يكون مقدّمه لوجودها، فالفرد من الصلاه الموجود في الدار الغصبيّه إنّما يكون مقدّمه لوجود طبيعه المأمور بها، ومقدّمه الواجب ليست بواجبه، فلم يجتمع هناك الوجوب والحرمة، ولو قيل بوجوبها فيكون غيريّاً تبعيّاً ولا- مانع من اجتماع الوجوب الغيرى مع النهى النفسى، وإنّما المانع هو اجتماع الوجوب النفسى مع النهى النفسى على ما صرّح به في مبحث مقدّمه الواجب، انتهى ما أفاده رفع الله مقامه.

وفيه: وقد اعترض عليه المحقق النائيني في تقريراته المسمّى ب- «فوائد الأصول»:

أولاً: فلأنّ الفرد لا يكون مقدّمه لوجود التعليقى، بل هو عينه خارجاً، ولو قيل إنّ المحقق لم يدع مقدّمه الفرد للطبيعه مطلقاً، بل ادعى ذلك في طرف الأمر فقط بقريته قوله: (إنّه بناءً على وجوب المقدّمه يلزم اجتماع الأمر الغيرى مع النهى النفسى)، فلو كان مدّعا مقدّمه الفرد مطلقاً لكان في طرف النهى أيضاً نهى غيرى، فمن ذلك يعلم أنّ ما قاله من المقدّمه مقصور على طرف الأمر، وحينئذٍ لا بدّ أن يكون مراده من الأمر خصوص الأمر المطلوب منه صرف الوجود، لا- الأمر الانحلالي، لأنّه لا فرق بين الأوامر الانحلاليه والنواهي الانحلاليه من حيث

عدم مقدّميه الفرد للطبيعه، والذي يمكن هو الفرق بين الأوامر المطلوب بها صرف الوجود كالصلاه، وبين الأوامر والنواهي الانحلاليه حيث إنّه تصحّ دعوى كون الفرد مقدّمه لتحقق صرف الوجود، بحيث يكون الفرد من المحصّيات والمحققات لـ صرف الوجود).

وفيه: أنّ ذلك وإن كان توجيهاً لكلامه، إلاّ أنّه مع ذلك لا يستقيم، بداهه أنّ الفرد في صرف الوجود أيضاً لم يكن مقدّمه بل هو عينه. نعم، لو قلنا بعدم وجود الكلّي الطبيعي، والتزمنا بأنّه انتزاعي صرف كان الفرد مقدّمه لانتزاعه، كما هو الشأن في جميع الأمور الانتزاعيه، حيث يكون منشأ الانتزاع مقدّمه لانتزاعها، ولكن لا المحقق القمّي غير قائل بعدم وجود الطبيعي فضلاً عن أنّه لا يمكن القول به، فدعوى مقدّميه الفرد ممّا لا أساس لها مطلقاً.

وأما ثانياً: (فلأنّ دعوى عدم وجوب المقدّمه ممّا يكذبها الوجدان، ولا يمكن القول به كما تقدّم في بحث مقدّمه الواجب.

وأما ثالثاً: فلأنّ دعوى أنّ الممنوع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهي النفسي لا الوجوب الغيري، فممّا لا شاهد عليها، ضروره أنّه لا- فرق بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، بعدما كان مطلق الوجوب مضاداً من حيث الاقتضاء للحرمة، حيث أنّ الوجوب يقتضى البعث، والحرمة تقتضى الزجر، والتدافع بين الاقتضائين ممّا لا يخفى.

نعم، لو سقط أحدهما عن اقتضائه، أمكن الاجتماع، وذلك لا يكون إلاّ بالأمر الترتيبي، كما تقدّم في مسأله المقدّمه المحرّمه)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: المسأله من جهه كلام المستدلّ والمعترض عليه لا يخلو عن إشكال.

فأمّا الإشكال على الثانى، فلاّته أوّلاً: دعوى كون المحقّق رحمه الله جعل الفرد مقدّمه للطبيعه فى طرف الأمر دون النهى، كلامٌ صحيح لا غبار عليه، بل لم تكن عبارته بحاجه إلى التوجيه المذكور لصراحه دلالة كلامه لذلك، وإن كان أصل الدعوى هو المقدميه غير مقبول عندنا، كما صرّح به المحقّق النائنى قدس سره ؛ لما ثبت فى المنطق من أنّ وجود الطبيعى يكون بعين وجود أشخاصه، سواء كان الكلّى من الموجودات الحقيقيه كالإنسان، أو من الأمور المجعوله المخترعه كالصلاه والحجّ وغيرهما.

وثانياً: بأنّ المقدمه كونها واجبه بحسب الوجدان كما ادّعاه صحيح عقلاً، أى تكون المقدمه واجبه الإتيان بحسب حكم العقل لا الشرع، والكلام فى الثانى دون الأوّل. ودعوى الملازمه بين حكم العقل والشرع كما ترى، إذ يستلزم التوالى الفاسده، منها تعدّد العقوبه فى واجب ذات مقدّمات، وفساده أبين من الأمس.

وثالثاً: بأنّ دعوى عدم إمكان الجمع بين الوجوب الغيرى مع النهى النفسى لكون كليهما اقتضائياً كحكّمين متضادّين، واهيه، لوضوح أنّ مقتضى ذلك هو دعوى إمكان الجمع حتّى فى التوضيحيات، إذا كانت مقدّمات الواجب محرّمه، وكان الغرض به حاصلًا، مثل المسير للحجّ من طريق محرّم إذا كان بسوء اختياره، فلا إشكال حينئذٍ بناءً على وجوب المقدمه بكون السير واجبًا، إلّا أنّ المسير المنتخب الذى كان غضباً يعدّ حراماً، سواء كان منحصرًا به فيجتمع الحرام النفسى مع الوجوب الغيرى إن كان ذلك باختياره، أو لا يكون منحصرًا فيكون من جهه أحد أفراد المقدّمات الواجبه .

وكيف كان، لا- يكون الحكم الغيرى والتبعى - سواء كان واجباً أو حراماً - منافياً للوجوب الأصلى والنهى النفسى، والسرّ فى ذلك أنّ العقوبه لا تترتب على

المقدمات عند المخالفه بخلاف النفسى من الأحكام، فالحق يكون مع المحقق القمى قدس سره فى ذلك .

وأما الإشكال على الأول: أى المستدلّ، فلأننا نقول :

أولاً: بما قد عرفت عدم صحه دعوى مقدميه لفرد للطبيعه المأمور بها.

وثانياً: أنّ ما استدله لا يكون دليلاً لجواز الاجتماع كما هو المقصود بحسب ما يستظهر من بدايه الاستدلال، بل هو دليل لعدم صدق اجتماع الأمر والنهى فى مثل المورد، وهو لا يكون مورد نزاع حتى يستدلّ بذلك، بل كلامه فى الذيل يدلّ على موافقته لمدعى الخصم من عدم إمكان اجتماع الوجوب النفسى مع النهى النفسى، مع ذلك فقد عرفت منّا عدم لزوم إشكال فى الاجتماع لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً كما لا يخفى.

وأخيراً: اعلم أنّه قد ذكر لجواز الاجتماع بين الأمر والنهى وجوهاً كثيره، قد ذكر المحقق النائينى فى «فوائده» جمله منها، وحيث أنّه لا يترتب عليها أثراً مهمّاً، بل ربّما أمكن تأويل أكثرها بما ذكرناها من الوجوه، فلذلك أعرضنا عن بيانها إلا ما سنذكره لاحقاً.

## فى اجتماع الأمر والنهى / تداخل الأسباب

بحث حول تداخل الأسباب

قد يستفاد من كلمات بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهى، أنهم استدّلوا لمدّعاهم بتداخل الأسباب واجتماع المثليين أو الحكمين المتضادين فى سبب واحد، مثل ما لو قيل بجواز إتيان غُسلٍ واحد للجنابه الواجبه والجمعه المستحبّه، حيث أنّ اجزاء غسل واحد من حيث كونه للواجب والمندوب يكون من موارد اجتماع حكمين متضادين، فيدلّ على الجواز. ونظائره فى مسائل الفقه كثيره مثل باب منزوحات البرّ ونحوه.

فخلاصه الكلام: يمكن عدّ تداخل الأسباب فى المسببات من أدلّه جواز اجتماع الأمر والنهى.

أقول: الجواب عنه موقوف على بيان مقدّمه وهى:

أنّ ملاحظه الأسباب مع المسببات - شرعيّه كانت أو عرفيه - يتصوّر على وجوه شتى:

تارة: يكون الشىء بصرف وجوده علّة وسبباً لوجود المسبّب، الذى هو مثل السبب، بحيث لا يكون شيئاً منهما قابلاً للتكرار، وقد مثّلوا لذلك بناقضيه وجود النوم لوجود الضوء يعنى نقيض عدم النوم بالوجود يوجب انتقاض عدم الضوء بوجوده.

وثانياً: أن يكون السبب بكلّ مرتبه من مراتب وجوده سبباً لمرتبته من وجود المسبّب، مثل النار بمراتبها التى تعدّ سبباً للحراره بمراتبها.

وثالثاً: ما يكون السبب مأخوذاً بنحو صرف الوجود، والمسبّب بالمراتب،

ومن الواضح أنه لا يمكن أن يؤثر السبب الواحد في وجود آثار متعدده، إلا أن يختلف نوع السبب بأن يوجد فرداً من كل نوع، حيث يستلزم تعدد المسبب بالضرورة.

ورابعاً: أن يكون عكس ذلك، فلا إشكال في هذا القسم من عدم إمكان تكرّر المسبب ولو بتكرّر سببه، من جهة كونه فردين من طبيعه واحده أو من طبيعتين مختلفتين .

هذا كله فيما إذا عيّن في نفس الدليل كفيته حال السبب والمسبب، وهو واضح مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في الاستظهار من القضايا الملقاه من الشارع، حيث لم يتشخص دخولها في واحد من الوجوه المذكوره بمقتضى ظهورها، مما يوجب الشك في حقيقتها.

وبعبارة أخرى: هل أن ظهور القضايا الشرطيه تكون بحيث تدل على كون كل شرط مقتضى لجزء مستقل، حتى يكون من القسم الثاني من الأقسام، أو أن ظهورها في وحده المسبب ولو كان الشرط والسبب متعدداً، حتى يكون المسبب هو صرف الوجود ولو كان السبب مأخوذاً بمراتبه أم لا ؟

أقول: المستفاد من كلمات الشيخ الأنصارى قدس سره هو الأول، خلافاً للمحقق الحائري حيث اختار الثاني بدوياً، إلا أنه عدل عنه لاحقاً وصار موافقاً للشيخ الأنصارى قدس سره على ما هو المستفاد من ذيل «الدرر» .

ويقتضى التحقيق في المقام البحث عن أمرين:

الأول: بيان المختار في باب الأسباب .

الثانى: بيان أنّ تداخل الأسباب لو سلّمناه، لا يكون دليلاً على جواز الاجتماع، إذ هو أمرٌ خارج عن موضوع بحثنا.

فأمّا الكلام فى الموضوع الأوّل: فالظاهر أنّه لا إشكال فى أنّ مقتضى ظهور كلّ قضيه لفظيه شرطيه، هو كون الشرط علّه لوجود الجزاء، سواءً كان تعدّد الشرط من طبيعتين مختلفتين كما فى (إن ظهرت فاعتق رقبه)، و(إن أفطرت فاعتق رقبه)، أو كان تعدّده من طبيعه واحده، أى فردان منها كما فى (إن جامعت فى رمضان فكفّر)، و(إن جامعت فيه فكفّر) حيث أنّ الشرط فى كلّ منهما من طبيعه واحده بفردين منها.

وأما إذا كان الشرط علّه تامّه لوجود الجزاء :

فإن كان المقصود منه أنّ الجزاء فى هذا الوجود يكون علته التامّه هو هذا الشرط، فهو مسلّم، لوضوح أنّه لو لم يتحقّق الجزاء مع وجود الشرط، فلا- يكون الجزاء حينئذٍ مترتباً على الشرط، مع أنّ ظاهر القضيه الشرطيه عرفاً كذلك، والظاهر أنّه المراد فى كلماتهم .

وإن كان المراد من العله التامّه هو أنّ الجزاء لا- يوجد إلاّ بخصوص هذا الشرط، فهو غير معلوم، لوضوح أنّ الجزاء يمكن أن يوجد بشرط آخر غير هذا، وهو غير مقصود قطعاً، وعلى هذا المبني يتوقّف تداخل المسببات من جهه تداخل الأسباب على قيام دليل خارجي يدلّ على ذلك، فلا يدلّ عليه الدليل بنفسه بل يتوقّف على دليل آخر ميّن لذلك .

فلو ورد الدليلان على نحو القضيه الشرطيه، وترتّب الجزاء فى القضيه على الشرط، فمقتضى ما ذكرنا هو تكرّر المسبب بتكرّر السبب والشرط، سواءً كان

الجزاء المترتب على الشرط في كلّ قضيه من نوع طبيعه واحده، كما ما لو قال: (إذا ظهرت فاعتق رقبه) و(إن أفطرت فاعتق رقبه)، أو كان الفردين من طبيعتين مختلفتين كما إذا قال: (إن ظهرت فاعتق رقبه) و(إن أفطرت فاطعم ستين مسكيناً).

كما لا فرق في ظهور القضيّه الشرطيّه على التعدّد، بين أن يكون الشرط في كلّ قضيه غير ما هو الواقع في الآخر، أو كان مثله، كما لو قال: (إن ظهرت فاعتق رقبه) و (إن ظهرت فاطعم ستين مسكيناً)، فإنّه لولا الدليل القائم من الخارج من روايه أو إجماع على عدم ترتّب شيئين وكفّارتين على عنوان واحد، وسبب فارد، لكان اللازم في مثل المثال إذا تحقّق الظهار - وهو السبب - هو ترتّب المسبّب المتعدّد عليه.

نعم، إذا كان الدليل من الخارج موجوداً، فهو يصبح دليلاً على أنّ الشرط بوجوده كان مقتضياً لإثبات واحد من الشيئين على التخيير، أى وقع في ذمّته إحدى الكفّارتين كما في خصال الكفّاره في غير كفّاره الجمع.

أقول: تعرّض الشيخ الأنصارى لهذه القضيّه بقوله - كما نقله المحقّق الحائري في «الدرر» (١) - :

(فإن قلت: يمكن أن يكون السببان مؤثريين في عنوانين مجتمعين في فرد واحد، فلا يقتضى تعدّد السبب تعدّد الوجود، كما لو قال الأمر: (إن جاءك عالم فآكرمه)، و(إن جاءك هاشمي فآكرمه)، فجاء عالم هاشمي، فلا شبهه في أنّه لو



أكرمت ذلك العالم الهاشمي امتثلت كلاً من الأمرين.

فأجاب رحمه الله أولاً: فظاهر القضية وحده عنوان المسبب، ولا شك في أنه مع وحده عنوان المسبب لا يمكن القول بتعدد التأثير، إلا بالتزام تعدد الوجود لعدم معقوليته تداخل الوجودين من طبيعه واحده .

وثانياً: نقول بعد الإغماض عن هذا الظهور، لا أقل من الشك في أنّ المفهومين المتأثرين من السببين هل يجتمعان في مصداق واحد أو لا ؟

ومقتضى القاعده الاشتغال، لأنّ الاشتغال بالتكليفين ثابت، ولا يعلم الفراغ إلا من إيجادين، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: بعد وضوح المقدمه المذكوره يتبين أنّ دعواه رحمه الله ليس على ما ينبغي، لأنّ القضيتين الشرطيتين لا تخلوان عن إحدى حالات ثلاث :

إمّا أن يدعى رحمه الله ظهورهما في التعدد، فلا- إشكال في لزوم تعدد الإيجاد من الإكرام، فلا نحتاج حينئذٍ إلى التمسك بقاعده الاشتغال، لأنّ أصل الظهور في اللفظ يكون بنفسه حجّه ولا بدّ من امثاله، وهذا هو المختار عندنا، لما سبق وأن ذكرنا بأنّ القضيه الشرطيه ظاهره في أنّ الشرط علّه تامه لوجود الجزاء في كلّ قضيه، لا أن تكون مقتضياً فقط ليتوقف تأثيرها على أن يلاحظ شرط آخر معها ليؤثر وإلا فلا.

وأمّا أن يدعى ظهورهما في وحده المسبب، كما اختاره، فلازمه كفايه وحده الإكرام في المثال، ولا يحتاج إلى التكرار، ولا يكون هنا موضع إجراء قاعده الاشتغال أيضاً لعدم وجود الشك مع الظهور .

وأما يدعى بأنّ القضيه الشرطيه لا ظهور لها في شيء منهما، بل تكون

ساكنه من تلك الناحية.

فحينئذٍ بأيّ دليل حكم رحمه الله بأنّ الاشتغال بالتكليفين ثابت، ولا يعلم الفراغ إلاّ بإيجادين، وإن أراد إثباته فنفس تعدّد القضيّه الشرطيّه لفظاً ليس إلاّ الالتزام بالظهور كما قلنا، فلا حاجة للتمسك بالقاعده كما عرفت.

اللّهمّ إلاّ أن يُقال: بأنّ تعدّد القضيّه وإن اقتضى ذلك ظهوراً، إلاّ أنّ وحده المسبّب في ذيل القضيّه، قد يوجب الشكّ في أصله تطابق الإراده الاستعماليّه مع الإراده الجدّيّه، فمقتضى الأصل اللفظي الظاهري - الذي يعدّ أصلاً عقلياً - هو التطابق، ممّا يوجب الظهور، الذي هو أيضاً أصل لفظي - لا أصل عملي كما ادّعه الشيخ الأنصاري قدس سره، مع أنّه مخالف للفرض، لأنّه ظهور - مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا عدم ظهور اللفظ في شيء من الطرفين من ناحيه، واحتملنا وحده المسبّب في كلتا القضيّتين واجتماعهما في فرد واحد من ناحيه أخرى، فالمقام حينئذٍ يعدّ من موارد التمسك بالبراءه الشرعيّه والعقليّه بعد الإتيان بإكرام واحد، لأنّه القدر المتيقّن، والزائد منه مشكوك تكليفاً، فالأصل عدمه.

أقول: فبعدما ثبت عدم تماميّه كلام الشيخ هنا، وإن كان أصل مبناه متيناً مقبولاً، نرجع إلى أصل المطلب، وهو أنّ كلّ شرط إذا صار علّه تامّه لوجود الجزاء من جهه عدم تداخل الأسباب، فهل مقتضى كلّ قضيّه شرطيّه ذلك مطلقاً، أي سواء كان الجزاء هو فعل من أفعال المكلفين كما في (إن جئني زيد فأكرمه)، و(إن سلّم عليّ فأكرمه) بصيغه المتكلم.

أو أنّ الأمر كذلك فيما لو كان الجزاء بصوره الأمر والطلب، كالمقال الواقع في صدر المسأله بقوله: (إن جاءك عالم فأكرمه)، و(إن جاءك هاشمي فأكرمه).

أم يفرق بين القسمين بكون التعدد مربوطاً بالأول دون الثاني؟ أقوال:

القول الأول: والذي يظهر من الشيخ الأنصارى هو الأول، لأنه قال - بحسب ما ورد في «درر الأصول» (١) - :

(فإن قلت: سلمنا ذلك كله ولكن المسبب ليس فعل المكلف حتى يقتضى تعدد أفراد السبب الفعلى تعدده، بل المسبب هو الوجوب، ولا يقتضى تعدد أسباب الوجوب تعدده، بل يتأكد بتعدد أسبابه.

قلت: ظاهر القضية أن السبب الشرعى يقتضى نفس الفعل، وأمر الشارع إنما جاء من قبيل هذا الاقتضاء، بمعنى أن الشارع أمرنا بإعطاء كل ذى حق حقه فافهم، فإنه دقيق). انتهى.

القول الثانى: هو للمحقق الحائرى حيث قال:

(فإن قلت: هذا صحيح فيما إذا جعل الشارع طبيعه سبباً لطبيعه أخرى، وأما إذا جعل شيئاً سبباً للأمر بطبيعه، فلا بد من ملاحظه أن الطبيعه الواقعه تلو الأمر ملحوظه بلحاظ صرف الوجود، أم بلحاظ حقيقه الوجود، فعلى الأول لا محيص عن التداخل، فإن السبب وإن كان متكرراً، وعلى حسب تكرره يتكرر الأمر، لكن الطبيعه المأمور بها غير قابله للتكرار.

قلت: بعد الاعتراف بكون السبب فى سائر الأسباب حقيقه الوجود، لا مجال لهذا السؤال، فإن الأمر أيضاً من أحد الأسباب فيجرى فيه الكلام المتقدم بعينه.

بمعنى أن الإراده من أحد أسباب وجود المراد، فالإراداه الواحده تقتضى

وجوداً واحداً، والوحده غير جائيه من تأثيرها، بل منتزعه قهراً بعد تأثيرها، وكذا التعدد، ولازم ذلك ازدياد المراد بازدياد الإراده. ومن هنا يظهر أنه لا- فرق في لزوم القول بعدم التداخل من جعل الجزاء في القضايا الشرطيه وجود فعل الجزاء أو وجوبه، وإن كان عبارته شيخنا المرتضى رحمه الله تعالى ظاهره في الفرق بينهما<sup>(١)</sup>، انتهى محلّ الحاجه.

أقول: إذا عرفت كلام العملين الجليلين في المقام، فنقول:

(والذى يخطر ببالنا هو أنّ الحقّ عدم التداخل في القضايا الشرعيّه، لولا القرينه الصارفه الخارجيه من المتّصله والمنفصله، بلا فرق بين كون الجزاء هو فعل من الأفعال، أو حكم من الأحكام. والسرّ في ذلك ما قد عرفت منّا أنّ مقتضى كلّ سبب بذاته، السببيه المستقلّه التامه لتحقق المسبّب، ومن المعلوم أنّ تأثير السبب للمسبّب قهرى.

غايه الأمر إن كان الجزاء فعل من أفعال المكلفين، كان ترتبه على الشرط بيد الإنسان واختياره لأنّه فعل من أفعاله الاختياريه، فإذا تحقّق الشرط ترتّب عليه وجود الجزاء وهو فعل الإكرام، وهذا بخلاف ما إذا كان الجزاء هو الوجوب، فهو شيء يترتّب عليه من دون توسيط اختيار في تحقّق الوجوب، فيتكرّر الوجوب بسببه، فيستحقّ عقوبتين في صورته ترك الجزاء بواسطه تكرر الوجوب، هذا بخلاف ما لو كان بصوره التأكيد إذ لا تتكرّر العقوبه بل تصبح شديده.

فعلى هذا يعدّ توجيه المحقّق الحائرى صحيحاً من حيث المدعى، وإن كان

دليله لا يساعد مع مدّعه، لأنّه أشار في استدلاله بأنّ كلّ إرادته تحتاج إلى مراد مستقلّ لأنها أيضاً سبب للأمر، مع أنّ البحث لم يكن في ذلك، بل البحث في كون شيء خارجي سبباً لتحقيق الإرادة الموجبه لتحقيق الأمر، فتكرّر الوجوب يكون من جهة تكرّر الشرط في أصله، لا- من جهة تكرّر الإرادة بنفسها، حتّى يجاب بذلك، إذ الخصم يقبل بأنّ كلّ إرادته لابدّ وأن تكون محقّقه لأمر مستقلّ، لكنّه يدّعي بأنّ الشرط المتعدّد لا يقتضى إلاّ إرادته واحده وأمرأ واحداً.

وكيف كان، فالمسألة أصبحت واضحة بحمد الله.

هذا تمام الكلام في الموضوع الأوّل .

وأما الكلام في الموضوع الثاني: وهو عدم مدخلية بحث تداخل الأسباب وعدمه في بحث اجتماع الأمر والنهي وعدمه.

توضيح ذلك: إنّ المستدلّ قد توهم وزعم بأنّ تداخل الأسباب يوجب اجتماع المثليين إن كان الحكمين المجتمعين في مورد واحد من سنخ واحد، كما لو اغتسل غسلاً واحداً للجمعه والإحرام المندوب.

أو يوجب اجتماع الضدّين، إن كان الحكم في كلّ منهما من سنخ غير سنخ الآخر من الوجوب والاستحباب، كما مثّل له المستدلّ بغُسل الجمعه والجنابه إذا اغتسل غسلاً واحداً.

وأجاب عنه المحقّق الحائري بقوله:

(وأنت بعد الإحاطه بما ذكرنا تعرف أنّ استدلال المجوّز باجتماع المثليين أو الضدّين في باب الاستحباب، ممّا لا وجه له أصلاً.

وتوضيحه: أنّه في صورته تعدّد الأفراد من الطبيعه الواحده :

إن قلنا بأن السبب ليس إلاّ صرف الوجود، وكذا المسبّب، فلا يكون هناك إلاّ سبب واحد ومسبّب واحد، وليس من مورد اجتماع المثلين أصلاً، وكذا إن قلنا بصرف الوجود في طرف المسبّب فقط أو السبب كذلك.

وإن قلنا بكون السبب مراتب الوجود وكذلك المسبّب، فالأسباب متعدّده وكذلك المسبّبات، فلا اجتماع للمثلين أيضاً.

وهكذا الأمر في صورته تعدّد الفردين من طبيعتين، لأنه إن جعلنا المسبّب صرف الوجود، فالواجب واحد بوجوب واحد، وإن جعلناه مراتب الوجود، فالواجب متعدّد بتعدّد السبب والوجوب أيضاً كذلك، فلا اجتماع للمثلين أيضاً.

وأما قضيه اجتماع الضدّين كالوجوب والاستحباب في غسل الجمعة والجنابه، فنقول:

إن قلنا بتعدّد الحقيقه في الغسلين، فلا يكون من مورد اجتماع الضدّين، لأنه على هذا يكون من قبيل (وجوب إكرام العالم) و(استحباب إكرام الهاشمي).

وإن قلنا بوحدهما حقيقه، فإن بنينا على عدم كفايه غسل واحد عنهما، فلا شبهه أيضاً في عدم اجتماع الضدّين .

وإن بنينا على كفايه غسل واحد، فالموجود في الخارج من قبيل الصلاه في المسجد في كونه مصداقاً للواجب فقط، مع أفضليته من ساير المصاديق من جهة اشتماله على جهة الاستحباب(١).

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره المحقّق لا يخلو عن مناقشه، لوضوح عدم صحّه

تشبيهه للمقام في غُسل الجمعة والجنابه بمثل الصلاه في المسجد، بكونه مصداقاً للواجب مع اشتماله للأفضليته، لأنَّ الصلاه التي هي مجتمع الوجوب تعدُّ شيئاً خارجاً منحازاً ومستقلاً عن وجودها في مكان كذا وهو المسجد، فمتعلِّق الوجوب عبارته عن الصلاه، ومرتبط المستحبِّ وقوعها في المسجد، فلا اجتماع بينهما أصلاً.

هذا بخلاف مثل غُسل الجمعة والجنابه، إذ لا يتحقَّق في الخارج إلاَّ شيئاً واحداً وهو الغسل بهيئته المخصوصه، فما هو مجتمع الوجوب هو الذي يعدُّ مجتمعاً للاستحباب، وهو العمل الوجداني الخارجي، لا شيئاً مستقلاً منحازاً كما في الصلاه بالنسبه إلى وقوعها في المسجد.

فالأولى والأحسن أن يُقال: إن قلنا بأنَّ حقيقه الغُسل والوضوء في تمام أفرادهما تكون حقيقه واحده، كما هو الحقُّ، إذ ليس حقيقه غُسل الجمعة غير حقيقه غُسل الجنابه، بل التيه والقصد كانا سببين لاستناده إلى شيء غير الآخر، نظير القيام للتعظيم قاصداً به تعظيم أفراد متعدده، إذ كلُّ قيام بهذا القصد تعظيم، سواء قام للإمام عليه السلام الذي كان واجباً مثلاً، أو قام لغيره الذي كان راجحاً، فليس تكون حقيقه كلِّ واحد متفاوتة عن حقيقه أخرى، هكذا الحال في المقام.

فعلى هذا إن أتى لكلِّ واحد من الأسباب غُسلًا مستقلاً، فلازمه سببه كلُّ سبب - من الجمعة والجنابه، أو من الجمعة والإحرام، وليله القدر والزياره - في مسببه على حده، فلا اجتماع أصلاً لا لمثلين ولا لصدّين، وهو واضح.

وأما إن فرض قيام دليل على كفايه غُسل واحد لكلِّ الأسباب، فهو:

تارة: يُقال بالكفايه إذا كان جميع الأغسال من جنس واحد وسنخ فارد،

حيث يفى بأن تكون تمامها واجباً أو مستحباً كما عليه فتوى جماعه من الفقهاء، فهذه الدعوى إما أن تكون من جهه أنّ صاحبها يرى الاختلاف فى حقيقتهما، أو يكون مدّعاه كذلك بلحاظ أنّ الدليل قائم على احتياج كلّ مسبّب لسبب مستقلّ إذا اختلف سنخهما من الوجوب والاستحباب.

وأخرى: يقال بكفايه غسل واحد مطلقاً، أى ولو كانا مختلفين:

فتارة: ندعى بأنّ الغاسل لابدّ أن ينوى الوجوب فى غسله، إلاّ أنّ الشارع يحسبه عن الندب أيضاً بخلاف عكسه، أو بخلاف ما لو قصد كلّ واحد منهما مستقلاً، حيث لا يكفى عن الواجب، ففى هذا الفرض فى الحقيقة أنّ سببّه الواجب تكون مؤثّره، غايه الأمر قد قبل الشارع هذا الفرد من المستحبّ تفضّلاً، إذا كان قد نواه، فليس هذا من قبيل تداخل الأسباب، بل يكون مثل قبول الشارع الصلاه الواجبه فى المسجد مكان صلاه التخيّه.

وأخرى: يُقال بأنّ الدليل ورد فى جواز الإتيان بغسل واحد مع قصد كلّ واحد من الأسباب فى مورد واحد، ففى ذلك أيضاً نقول إنّه يكشف من هذا الدليل بأنّ السببّيه التامّه ليست كلّ واحد من الأسباب، بل فى الحقيقة يكون السبب جهه جامعه بين هذه الأشياء، فيؤثّر فى إمكان إتيان عمل واحد.

غايه الأمر أنّ شأنيّه السببّيه التامّه موجوده فى كلّ واحد من هذه الأسباب إذا وقع منفرداً، فلا يكون هذا مرتبطاً مع جواز اجتماع الضدّين أو المثلين الذى أراد المستدلّ استفادته منه.

والغالب فى مثل الواجب والمستحبّ عند اجتماعها هو القسم الأوّل، من لزوم نيّه الواجب والقبول فى الثانى تفضّلاً، هذا بخلاف ما لو اجتمعت الأسباب



من سنخ واحد، فهو يكون من قبيل قسم الثانى، والله العالم بحقيقته الحال.

\*\*\*

دعوى المحقق الأردبيلى بالتفصيل:

أقول: بعدما ظهر من خلال الأبحاث المتقدمه أنه لا محذور فى اجتماع الأمر والنهى فى مورد واحد، وأن ذلك لا يعد محالاً عقلاً ولا مستحيلاً عرفاً، تعرف عدم صحه دعوى التفصيل المنقول عن المحقق الأردبيلى فى «الإرشاد» حيث فصل فيه بين حكم العقل والعرف بالجواز فى الأول والامتناع فى الثانى، مستدلاً لذلك بما يقع كثيراً عند العرف بين الموالى والعبيد، والآباء والأبناء من المدح والتحسين للفعل الصادر الصادق عليه الامتثال والانقياد برغم النهى عنه حتى قبل الخصم فيه الاجتماع بنحو من التأويل، مع أن القواعد العقلية غير قابله للتخصيص، فإذا أصبح الممتنع العرفى كالممتنع العقلى كان ممتنعاً فى جميع الموارد حتى فى التوضيحيات، فإذا جاز فى مورد كشف ذلك عن عدم استحالته، فالأولى هو الإعراض عن ذكر أدلته والجواب عنها لقله فائدها .

هذا تمام الكلام فى البحث عن مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى، وبيان أدله المجوزين والممتنعين والمختار عندنا.

\*\*\*

## البحث عن الاضطرار وأحكامه

البحث عن الاضطرار وأحكامه

أقول: يقع البحث في المقام عن الاضطرار وحكم المضطرّ في ارتكاب الحرام، فلا بأس أولاً أن نذكر وجه الفرق بين البحث الذي يقع بين أيدينا، والبحث السابق الذي فرغنا منه.

البحث الأول: في بيان الفارق بين المسألتين:

أقول: وقع البحث فيما مضى عن في أنّ المكلف إذا كان قادراً على إتيان الواجب في غير مصداق الحرام منه، فيما إذا كان متعلّق الأمر والنهي بذاتهما كلياً لهما مصاديق متعدّده، بحيث كان بعض مصاديقها منطبقاً على ما ينطبق عليه متعلّق الآخر، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصيئياً أو تعبدياً، إلا أنّ كثيراً ما يدور البحث مدار الواجب التعبدى كالصلاه مع الغضب، وإلا ليس حقيقه الأمر كذلك. بل يعمّ غيرهما أيضاً .

وكيف كان، ففي مثل ذلك يقع البحث في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي، إذا جمع المكلف القادر باختياره بين المتعلّقين في الخارج، أي أحضر الصلاه في الدار المغصوبه مثلاً أم لا، بل يكون ممتنعاً فيحكم بوقوع أحد المتعلّقين دون الآخر، وهذا ما قد بحثنا عنه في البحث السابق بالتفصيل.

وأما الآن فنبحث عمّا إذا كان المكلف قد ابتلى واضطرّ إلى الجمع بين المتعلّقين المتوجّه إلى أحدهما الأمر والمنهي عن الآخر - خصوصاً في العبادات التي هي العمده في المقصود والبحث - فهل يمكن الحكم بصحّه عمله في الجمع بينهما مع صدق عنوان الآخر وهو النهي إن قلنا بالاجتماع في البحث، أو يقال

بعدم الإمكان إلا بإثبات أحدهما دون الآخر إن قلنا بالامتناع فى البحث السابق.

وبعبارة أخرى: هل هناك فرق فى وقوع الجمع بين المتعلقين بين أن يكون ذلك باختيار المكلف مع بقاء قدرته، وبين أن لا يكون كذلك، بأن يصح الاجتماع مضطراً إليه فعلاً وإن كان أصل إيقاعه باختياره، أم ليس هناك فرق بين الموردين من حيث حكم الاجتماع والامتناع، فربما من يقول بالفرق بين الموضوعين من تلك الجهة.

البحث الثانى: فى بيان الاضطرار

أقول: إن جمع المكلف المضطراً بين المأمور به والمنهى عنه، يتصور بصورتين:

تارة: أن يكون الاضطرار بغير اختياره، كما لو حُيس فى دار مغصوبه.

وأخرى: يكون الاضطرار بسوء اختياره، أى فعل باختياره ما وقع فيه، وصار فعلاً مضطراً إليه.

ولا فرق فى كليهما بين أن يكون المأمور به والواجب توجيهاً أو تعديداً، إلا أن المحور فى مبحث الأصوليين يكون هو الثانى بلحاظ حال قصد القربه المعتبره فيها.

وكيف كان، ففى كل من التقديرين:

تارة: يكون المكلف عالماً بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت.

وأخرى: لا يعلم ببقائه إلى آخره، بل تارة يعلم بزواله قبل آخر الوقت، وأخرى يشك فى زواله.

هذا إذا كان العمل الذى أراد إتيانه واقعاً فى أول الوقت.

وأما إن كان فى آخر الوقت قد اضطرَّ إليه، فلا يكون حاله حينئذٍ إلا حال الصورة الأولى من العلم ببقائه.

لكن يمكن القول بالفرق بين هاتين الصورتين أيضاً، إذ من الممكن لفقهاء أن يفتى بعدم جواز البدار فى صورة الأولى فى الإتيان بالصلاة فى أول الوقت مع الاضطرار، لإمكان أن يكشف لاحقاً بطلان علمه، ولذلك عليه أن يؤخر حتى يطمئن بتحقق الاضطرار وصدقه عليه وعلى عمله، هذا بخلاف الصورة الأخيرة حيث لا يجرى فيها هذا المعنى.

### فى الاضطرار / بغير الاختيار

القسم الأول: فيما لو اضطرَّ إلى التصرف فى المغصوب بغير اختياره.

أقول: بحسب التقادير السابقة قد يكون الغصب لخصوص الأرض دون الفضاء، أو يكون بالعكس، أو يكون كل من الأرض والفضاء غصبه.

وأما الصورة الأولى: هو ما لو كان مضطراً ويعلم بقاءه إلى آخر الوقت كذلك، وكانت الأرض والفضاء غصبه، ففى ذلك على فرض القول بالاجتماع قيل إنَّه لا إشكال فى صحَّه صلواته المأتمى بها، لأنَّ المفروض إمكان الاجتماع فى صورة قدره المكلف على ترك الاجتماع للمأمور به والمنهى عنه، فضلاً عن مثل حال الاضطرار، فجواز ذلك يكون بطريق أولى.

وفيه: يمكن أن يناقش فيه بأنَّه إذا فرض كون الاضطرار فى الغصب غير اختياريه، فلا يكون تصرفه حينئذٍ فيه منهياً عنه، لأنَّ الاضطرار رافع للتكليف بمفاد الحديث النبوى المشهور: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ)، فعلى هذا لا يعدُّ المورد من موارد اجتماع الأمر والنهى، حتى يقال إنَّه بناءً على الاجتماع يكون

حكمه كهذا، بل تكون الصلاة هنا صحيحه لعدم وجود مانع فيها لعدم تنجز التكليف عليه.

لا يُقال: إنه ربّما يمكن الفتوى ببطلان الصلاة في مثل هذا المورد، لأنّ النهى عن الصلاة في المكان الغصبي ونظائره يكون من قبيل النهى الإرشادى، كالأمر بالصلاة مع الطهاره، حيث يدلّ على أنّ الطهاره شرط، كما أنّ النهى عن ذلك أيضاً إرشاد إلى أنّ الغضب مانع عن صحّه الصلاة، فلازم ذلك عدم إمكان إحضار الصلاة الصحيحه المقدوره هنا، فتسقط الصلاة عن مثل هذا الشخص.

لأنّا نقول: بأنّ دليلى الإجماع والحديث دلّ على أنّ الصلاة لا تترك بحال، فيستفاد منه أنّ الصلاة لا بدّ أن تكون صحيحه ومأمورٌ بها، ولكن نحن نقول إنّ هذا الجواب غير صحيح هنا، لأنّ الذى ذكرناه وقرّناه أنّ النهى عن الغضب هنا غير فعلى، لعدم إمكان الاجتناب عنه، فليس هنا إلاّ الأمر فقط دون النهى، فلا يكون النهى موجوداً حتّى يُقال بأنّه إرشادى إلى بطلان الصلاة، لنجيب بمثل ذلك الجواب، بل الموجود هنا ليس إلاّ الأمر فقط دون النهى .

فإذا عرفت ذلك تعلم أنّه لا فرق في الحكم المذكور بين كون متعلّق الغضب الأرض والفضاء، أو كان خصوص أحدهما دون الآخر، لأنّه إذا فرضنا وجود الأمر فقط دون النهى في الاضطرار فيما إذا كان كلّ من الأرض والفضاء غصبيين، ففي فرض كون أحدهما غصبيّاً يكون الحكم ثابتاً بطريق أولى .

مضافاً إلى أنّه لو أغمضنا عمداً ذكرنا، وقلنا بوجود النهى في الواقع أيضاً، فإنّ العباده تقع صحيحه أيضاً هاهنا، لأنّا فرضناها اجتماعيّاً، أى جوّزنا اجتماع الأمر والنهى في محلّ واحد، وقلنا بعدم استلزامه لفسادها كما حقّقناه مفصّلاً في

المبحث السابق.

أقول: ممّا ذكرنا ثبت بطلان توهم الفساد من جهة الملاك فى المقام.

بيان التوهم: قال المحقق الخوئى فى «المحاضرات»:

(إنّ الحرمة وإن سقطت بواسطة الاضطرار العارض، ولكنّه لا يوجب سقوط الملاك والمفسده التى كانت فى المحرّم، بل هى باقية بحالها، لعدم الدليل على ارتفاعها، لأنّ الدليل إنّما قام على ارتفاع الحرمة الفعلية لأجل عروض الاضطرار، فإذا فرض وجود المفسده فى هذا الفرد الذى اتّحد مع الاضطرار، فلا يصلح أن يتقرّب بشيء كان فيه المفسده، فلا يمكن القول حينئذٍ بوجود دليل الأمر لهذا المصدق، والحكم بالصحة بدون وجود النهى، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل المطلب من عدم إمكان الحكم بالصحة حتّى فى حال الاضطرار.

والجواب عن التوهم: أنّ الدعاوى المذكوره الموجهه لهذا التوهم ممنوعه:

أولاً: أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه إلى من يرى المضادّه والمزاحمه بين الوجوب والحرمة، المستكشف عن مزاحمه الملاكين فى الواقع، دون من يرى بأنّ الأوامر والنواهي تابعتان للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه كما عليه الإماميه.

وأما إن قلنا بجواز الاجتماع لكفايه تعدّد الجبهه فى رفع التضادّ والمنافره - لو سلّم التضاد - كما هو المختار، فلا مورد لهذا الإشكال أصلاً، لأنّنا أجزنا ذلك فى أصل وجود كلا الحكمين من الوجوب والحرمة، فضلاً عن سقوط أحدهما كما فى المقام، وهو واضح.

نعم، على القول بالامتناع تصحّ هذه الدعوى لولا الجواب عنه بعد ذلك .

وثانياً: أنّ هذا الإشكال إنّما يكون فيما إذا كانت الحرمة أقوى، ومانعه عن

تحقق الأمر والوجوب، أى بأن تكون المفسده أقوى ملاكاً من المصلحه الكامنه المستلزمه للوجوب، وإلا لو كان الأمر عكس ذلك فلا مجال لهذا الإيراد.

وثالثاً: لو سلّمنا وجود التضادّ وعدم كفايه دفعه بتعدّد الجهه، ولكن لا نسلم بأن لا يكون الشىء الذى كان فيه ملاك المبعوضيه، ولكن لم ينتج على المكلف من جهه الاضطرار مقدوراً لأن يتقرّب به، لوضوح أنّ قصد القربه يتمشى عمّن نسي أو جهل كونه غصباً، فضلاً عمّن كان مضطراً إليه، لأنّ الملاك الموجود الذى لا يكون مؤثراً فى مرحله الحكم لا يكون مانعاً. وأما وجود أصل الملاك بعد الاضطرار فقد يمكن إثباته من جهه وجود حديث الرفع الوارد فى مقام الامتنان، بقوله: (رفع ما اضطرّوا إليه)، الظاهر فى وجود أصل الاقتضاء للحكم بالحرمة، إلاّ أنّ الله تعالى قد منّ برفعه بواسطه عروض أحد الأسباب التى أحدها الاضطرار، ولذلك حكم الفقهاء بجواز بل بوجوب بعض ما كان حراماً مثل شرب الخمر، حيث يصبح واجباً لحفظ النفس لأجل ذلك لا لأجل تبدل المفسده الموجوده فيه إلى المصلحه، بل المفسده فى ذاته موجوده كما عليها قوله تعالى: «وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (١)، إلاّ أنّ المصلحه الموجوده فى حفظ النفس تكون أقوى ملاكاً من المفسده فى شرب الخمر، فتكون المفسده حينئذ مغلوبه، لا أن تكون مفسده متبدله إلى المصلحه، فليتأمل.

أقول: ثم لا يخفى أنّ مسأله التقييد الذى ورد فى كلام المحقّق النائينى وتلميذه المحقّق الخوئى وتحدّث عنه فى «المحاضرات»، والاختلاف الحاصل

بينهما فيما إذا وقعت المضادّة بين وجوب الواجب وحرمة الحرام في غير الصلاة، كالوضوء الذى يجب تحصيله مع الماء الحرام؛ غير صحيحه من أصلها، لما تحقّق من خلال ما ذكرناه فى البحوث السابقة من عدم وجود إطلاق وتقييد فى لسان كلّ دليل من أدلّه الوجوب والحرمة حتّى نضطرّ إلى تقييده بوجوب إتيانه بالفرد الذى لا يكون متّحداً مع الحرام، بل يكون متعلّق كلّ من الأمر والنهى ذات العنوان من الصلاة والغضب وغيرهما، من دون لحاظ حال الإطلاق لها للأفراد، حتّى يستلزم التضادّ والتراحم تقييده، ومن المعلوم أنّ نسبة الإطلاق إلى التقييد نسبة التقابل بالعدم والملكه.

وعلى هذا فنحن فى غنى عن الجواب عن الإشكال الذى أورده صاحب «المحاضرات» على دعوى أستاذه المحقّق النائينى، وإليك نصّ كلامه:

قال المحقّق النائينى: (التقييد الوارد لمتعلّق الواجب من الأفراد بواسطة خطاب النهى مثلاً بقوله: (لا- تغصب) يكون له دلالة بالمطابقه ودلاله بالالتزام، فدلالته المطابقى عبارته عن حرمة الغصب، ودلالته الالتزامى عبارته عن تقييد هذا الخطاب لدليل الواجب لذلك المصداق الذى وقع حراماً، وهذا يستلزم أن يكون الواجب غير هذا من سائر الأفراد.

غايه الأمر أنّ حرمة الغصب الذى كان مدلولاً مطابقيّاً للخطاب، قد سقطت بواسطة عروض الاضطراب قطعاً، وأمّا ذلك لا يوجب سقوط دلالته الالتزامية، وهو تقييد خطاب الواجب لغير هذا الفرد، فلازمه حينئذٍ أنّ الوضوء والغسل فى مثل حال الاضطراب إلى الماء الحرام لا يكون واجباً، بل ينتقل إلى بدلها وهو التيمّم مثلاً بواسطة الدلالة الإلتزامية الباقية للتقييد.



لا يُقال: إنَّ الدلالة الالتزامية تابعه للدلالة المطابقية، فإذا فرض سقوط المطابقى بواسطة الاضطرار فكانت الالتزامية أيضاً ساقطه.

لأننا نقول: بأنَّ ذلك يصحّ إذا فرض كون دليل الخطاب للنهي اقتضى الحرمة بالمطابقه وفي طوله، ومرتبته أخرى اقتضى الدلالة الالتزامية. وأمّا الأمر ليس كذلك، بل كان الخطاب بنفسه علّه لتحقيق الدالتين فى عرض واحد ورتبه واحده، فإذا سقطت إحداهما بواسطة الاضطرار، لا يوجب ذلك سقوط الأخرى أيضاً، فالتقييد باقٍ بحاله وإن كانت الحرمة ساقطه بعد الاضطرار.

نعم، لا يجرى هذا الكلام فى الصلاة مع الغضب، لورود الدليل على أنّ الصلاة لا تسقط بحال، كما أنّ الإجماع قائم على ذلك، فيكشف سقوط التقييد فيه أيضاً بالاضطرار).

أجاب عنه المحقق الخوئى: (بأنَّ الدلالة الامتزامية تابعه للمطابقية، فإذا سقطت هى عن الاعتبار بالاضطرار، سقطت الدلالة الالتزامية - وهو التقييد - عنه أيضاً، لأنها كانت فى طول دلالتها المطابقية لا فى عرضها وفى رتبه واحده، فدليل خطاب النهى بعد عروض الاضطرار لا لسان له للتقييد، لإطلاق دليل الواجب، فدليل الواجب يشمل لمثل المورد، ويصحّ الوضوء والغسل بذلك الماء بلا إشكال، ولا يتبدل إلى التيمم، لعدم حرمة التصرف فى مال الغير له حينئذٍ(١)).

أقول: هذا خلاصه جوابه رحمه الله . وقد عرفت عدم صحّ كل من الكلامين فى أصل التقييد فلا نعيد، ولكن لو أغمضنا عمّا ذكرنا، فالحقّ مع صاحب

«المحاضرات» من جهة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقتيه، إذ هي من قبيل القضايا التي قياساتها معها، لوضوح أنّ الملازمه كانت ثابتة بين المفهوم المطابقي والالتزامي. وبعبارة أخرى قامت الملازمه بين المدلولين، وهما مدلول المطابقيه ومدلول الالتزام لا بين الدالّ وهو الخطاب مع مدلول الالتزام، حتّى يبقى بعد سقوط المطابقيه، فالقول ببقاء التقييد بعد سقوط الحرمة ممّا لا وجه له.

ولكن لا بدّ أن يعلم بأنّ ذلك لا يستلزم القول بصحّة الوضوء والغسل بالماء المغصوب عند الاضطرار، وعدم تبديل الحكم بالتيّم قطعاً، إذ من المحتمل أن لا يرضى الشارع بالإتيان بمثل هذا الأمر العبادي الذي جعل له بدلاً، فيصدق عليه عدم الوجدان الوارد في الآية «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً»<sup>(١)</sup>، ولذلك يقتضى الاحتياط فى مثل هذا المورد وأضرابه الحكم بالوضوء بهذا الماء مع التيمّم بالتراب المباح، تحصيلاً لما هو فى الذمّه إن قلنا بعدم جواز الاجتماع، أو قلنا بالمنافاه بين قصد القربه مع التصرّف فى مال الغير الذى كان فيه الملاك موجوداً دون الحرمة وإن لم نقل بأحدهما، فيكون الوضوء صحيحاً بلا إشكال.

أمّا الصورة الأولى: ثبت ممّا ذكرنا أنّه بناءً على الصورة الأولى - أى عند العلم ببقاء العذر إلى آخر الوقت، وكون الاضطرار بغير سوء اختياره، وبناءً على القول بجواز الاجتماع - لا إشكال فى صحّة عبادته، لعدم وجود المزاحمه بين المتعلّقين حتّى فى العباده فى صورته قدره المكلف على ترك الغصب، فضلاً على صورته العجز مع فرض إمكان تمشّى قصد القربه عن مثل ذلك، وهو واضح.

وأما على القول بالامتناع، وتقديم جانب النهي - كما هو مسلك صاحب «الكفاية» - فهو أيضاً:

تارة: يكون الغضب لكل من الأرض والفضاء.

وأخرى: لأحدهما.

فعلى الأول: قيل بأنه لا إشكال في صحّة العبادة والصلاة بإتيانها، بما لها من الأجزاء والشرائط، نظراً إلى عدم استلزام صلاته حينئذٍ لزياده تصرّف في الغضب سوى ما اضطرّوا إليه، وهذا واضح بعد وضوح عدم التفاوت في شاغلتيه للمكان بين حاله سكونه وحركته وقيامه وقعوده، انتهى كلامه.

أقول: وجه صحّة الصلاة هنا واضحه، لأنّ القول بالامتناع هنا لا تأثير له، لأنّ المفروض سقوط النهي بالاضطرار الذي تحقّق من غير اختيار، فليس في البين حينئذٍ إلّا الأمر بالصلاة، ولا ينافي غصبيته مع قصد القربه أيضاً، لأنّ الملاك الواقعي وإن كان موجوداً وكان مكروهاً للمولى ذاتاً، إلّا أنه حيث لا يكون ذلك الملاك مؤثراً في حقّه، فلا يكون أمره حينئذٍ مشتملاً على التزاحم والحسن الفاعلي للصلاة، بل لوجود الحسن الفعلي بالنسبة إلى ذات العمل.

اللهمّ إلا أن يفرض استلزام الإتيان بالصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط تصرّفًا زائداً عما اضطرّ إليه، ممّا يجعله حراماً، فيتوقف الحكم على القول بالامتناع وترجيح جانب الحرمة أو ترجيح جانب الأمر، وهو كما لو فرض قيام المكلف بإحضار الصلاة الاختياريه بما لها من الأجزاء والشرائط من السجود والركوع والقيام والقعود، بخلاف ما لو قام بإحضار خصوص الصلاة الاضطراري بالإيماء والإشارة للسجود والركوع حيث لا يستلزم الزيادة في التصرّف.

هذا وقد اختلف الفقهاء فى حكم هذه الصورة:

فذهب جماعه إلى الثانى كما يفهم ذلك من كلام المحقق النائنى، حيث حكم بوجوب الإتيان بها بالإيماء والإشاره مطلقاً.

والترم جماعه أخرى بالقول الأول، كما عليه صاحب «الجواهر»، بل عليه المشهور من الأصحاب ومنهم صاحب «المحاضرات».

وقول ثالث التفصيل بين ما لو كان الأرض والفضاء كلاهما مغصوبين، كما فى الفرض فىأتى صلاه المختار، وبين ما لو كان أحدهما غصبيّاً دون الآخر، فيجب عليه الإتيان بها بالإيماء والإشاره، لو لم يستلزم العسر والجرح، بل لا يبعد القول بوجوب الصلاه عن قيام على رجل واحد لا برجلين لكى لا يستلزم التصرف الزائد، بل لا يبعد القول بوجوب الصلاه مستقلياً رعايه للغصبيّه، فلا يجوز له الصلاه بالصوره المتعارفه، كما صرح به المحقق العراقى فى كتابه المسمى بـ «نهايه الأفكار» (١).

أقول: استدللّ للقول الأول بأنّ الركوع والسجود الصادرين عن اختيار يعدّان تصرفاً زائداً عرفاً فى المغصوب، وإن لم يكن كذلك عقلاً، لأنّ العقل يحكم بأنّ كلّ جسم يشغل المكان المغصوب بمقدار حجمه من الطول والعرض والعمق، ومن الواضح أنّ ذلك المقدار لا- يختلف باختلاف الحالات والأوضاع، إذ لا يتفاوت حجم الاشتغال للحجم بين كونه بهيئه القيام أو بهيئه القعود أو الركوع أو السجود أو غير ذلك كما لا يخفى، إلا أنّ الأحكام حيث كانت منزله على المفاهيم

العرفية دون التدقيقات العقلية، فعلى هذا لابد حينئذٍ من الإتيان بالصلاة على نحو الإيماء والإشارة.

كما قد استدلل في القول الثالث على الحكم بأن وضع الجبهة على الأرض وأمثال ذلك يعدّ تصرفاً زائداً فيما إذا كان أحدهما غصبيّاً، فيقتضى الجمع بين دليل حرمه الغضب ودليل (أن الصلاة لا تُترك بحال) الحكم بلزوم الإتيان بصوره الإيماء والإشارة، لئلا يلزم التصرف الزائد في المغصوب، إلا أن يستلزم العسر والحرج، فلا يجوز إلا بما يخرج عن الحرجية، انتهى محصّل كلامه.

أقول: ولكن لا يخفى ما في كلامه من المناقشه، لأن الملاك في تحقّق الغضب:

إن كان هو التصرف بالحركات المتحقّقه في البدن من القيام والقعود ونظائرها لا بنفس الكون في المكان فقط، فلا فرق بناءً عليه بين أن يكون كلّ من الأرض والفضاء مغصوباً أو يكون أحدهما كذلك، لأنّ التصرف بالحركات والهيئات يعدّ تصرفاً في الفضاء والأرض كليهما، فكلّ ما كان من أحد هذين الأمرين مغصوباً يكون تصرفاً غصبيّاً زائداً، ولذلك لا تصحّ دعواه في الفرق بين الصورتين برغم أنّ كلّاً منهما غصبيّاً، فعليه القيام بأداء الصلاة الاختياري، وإلا بالإيماء والإشارة.

وإن كان الملاك في الغضب هو الاستيلاء على الشيء، الصادق عليه التصرف، ولو من جهة كون ذلك المكان والفضاء، فلا فرق فيه حينئذٍ بين أن يكون ساكناً في مكان من الأرض المغصوبه، أو متحرّكاً في الأرض بالحالات المختلفه من القيام والقعود والسجود والركوع، والمفروض أنّه مضطرّ إلى ذلك الكون، فلا

حرمه عليه، فلا تكون الصلاة بصورة المختار تصرفاً زائداً في الغضب، فيكون الحق مع المشهور والأصحاب رضوان الله تعالى عليهم.

أما الصورة الثانية: وهي ما لو فرض علمه بزوال العذر قبل خروج الوقت، وتمكّنه من الإتيان بالصلاة في مكانٍ مباح.

الترم صاحب «نهاية الأفكار» بالتفصيل في جواز البدار وعدمه، بين أن يكون كل من الأرض والفضاء غصبيّاً فجائز إن قلنا بكفايه قصد التقرب الموجب للتوصيل إلى غرض المولى، هذا بخلاف ما لم نقل بكفايته، إذ لا بدّ في حصول التقرب من وجود أمر فعلي، أو رجحان فعلي، أو كان الأرض أو الفضاء أحدهما غصبيّاً دون الآخر، حيث لا يجوز البدار، وعلل ذلك رحمه الله بما توهمه من أنّ الغضب في الثاني يعدّ تصرفاً زائداً، من جهة قدرته على الصلاة في مكان مباح، هذا بخلاف الفرض لعدم تحقّق الازدياد فيه، فيكون الاضطرار موجباً لرفع الحرمة، ممّا يوجب صحّة صلاته.

كما أنّه لو اعتبرنا ضروره وجود الأمر الفعلي أو الرجحان الفعلي، لا تكون الصلاة حينئذٍ صحيحة، لأنّ خروج الأكوان عن دائره المحبوبيّه بمقتضى أهمّيه مفسده الغضب، لا- يكاد يمكّنه من التقرب بتمام العمل، فلا بدّ له من الصبر إلى وقت يتحقّق له فيه مكان الصلاة مباحاً. انتهى خلاصه كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، حيث أنّ تمكّنه من الصلاة في مكان مباح إن كان موجباً لإيجاب تأخير الصلاة إليه، فلا فرق في ذلك بين كون الغضب لكليهما أو كان لأحدهما، كما أنّ أمر الصلاة بل وغرض المولى غير حاصل بإتيان الصلاة في أوّل الوقت في المغصوب.

وإن قلنا بأن صدق عنوان الاضطرار في أوّل الوقت يكفى في جواز البدار، فلا فرق فيه بين كونه في المغصوب لكليهما أو لأحدهما، كما لا فرق بين أن يكون التقرب بالمعنى الأول أو الثانى، لوجود الأمر والرجحان الفعلى حينئذٍ على الفرض، فمجرد أهميه المفسده الغير المؤثره على الغرض لا يكفى فى الحكم بالبطلان.

هذا، ولكن الأقوى هو الأوّل، لأنّ العرف لا يقبل الاضطرار بالنسبه إلى الصلاه بلحاظ الغصب فيما إذا كان يزول عذره فى آخر الوقت، فالحكم بجواز البدار مشكل جداً مطلقاً، سواء كان الغصب فى كلّ من الأرض والفضاء، أو كان فى أحدهما، والله العالم بحقيقه الحال.

وأما الصورة الثالثه: وهى صوره الشكّ بزوال العذر وعدمه إلى آخر الوقت.

قد يقال: بأنّه ملحق بالعلم ببقاء العذر، من جهة جواز البدار بمقتضى الاستصحاب، فيما لو كان الاضطرار الموجب لسقوط التكليف شرعياً بمقتضى حديث الرفع لا عقلياً محضاً، وإلا فلا مجال للاستصحاب لانتفاء الأثر الشرعى.

قلنا: بأنّ جواز البدار بالاستصحاب ربما يمكن أن يكون كافياً إذا لم ينكشف الخلاف إلى آخر الوقت، وقلنا بالإجزاء فى العمل بالحكم الظاهرى ما لم ينكشف، وأمّا إذا انكشف الخلاف، فالافتاء بمثل تلك الصلاه مشكل، باعتبار أنّ الاشتغال اليقيني يحتاج إلى فراغ يقينى.

اللهمّ إلا أن يُقال بكفايه العمل بالحكم الظاهرى فى الإجزاء حتّى فى صوره كشف الخلاف .

لكنّه لا يخلو عن تأمل، لأنّ الالتزام بكفايته فى صوره العلم بالبقاء بعد

كشفت الخلاف قبل آخر الوقت، يكشف عن عدم وجود شرطه، ففي صورته الشك والاستصحاب بالاضطرار وكشف الخلاف يكون بطريق أولى.

وأما الصورة الرابعة: فيما لو كان الاضطرار بغير اختياره، وكان قادراً على الخروج عن الغضب، إلا أن الأمر دائر حينئذ:

بين أن يأتي بالصلاة في المكان الغصبي مستقراً، المستلزم للازدیاد في الغضب بمقدار الصلاة، ولكنه يدرك سائر شرائط الصلاة من الوقت واستقرار البدن في حالها.

وبين أن يأتي بالصلاة في حال الخروج ليحصل شرطه الوقت من دون أن يزيد الغضب ليستلزم النهي، لأن هذا المقدار منه كان مضطراً إليه فلا نهى فيه.

وبين أن يأتي بالصلاة في خارج الغضب برغم فقد شرطه الوقت، ولكنه يحصل حينئذ على شرطه إباحة المكان والاستقرار في الصلاة، وجوه:

أقول: أمّا الاحتمال الأخير فلم يشاهد في فتاوى العلماء ولم نعرف من يفتى به، لأن شرطه أهميه الوقت أمر ثابت لا نقاش فيها بين الفقهاء، فلا يحتاج ذلك الاحتمال إلى النقض والإبرام، فيدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين.

ذهب إلى الأول المحقق العراقي في كتابه «نهاية الأفكار» حيث قال ما ملخصه:

(إن المقتضى لصحة الصلاة موجود والمانع مفقود:

أما الأول: فلأن المفروض وجدان المأني به حينئذ للملاك والمصلحة.

وأما الثاني: فكذلك أيضاً، إذ المانع المقصود لا يكون إلا فعله نهيه وتنجزه، وهو بالفرض ساقط حسب اضطراره في تلك الساعة، سواء اختار الخروج أو



البقاء، ومن ناحيه عدم التفاوت في شاغلتيه للمكان في تلك الساعه، بين حال سكونه وبقائه، وبين حال حركته وخروجه، كان له اختيار البقاء في تلك الساعه وجعل كونه كوناً صلاتياً.

نعم، إذا اختار البقاء، يلازم بقاءه فيه الغضب الزائد في الساعه الثانيه، ولكن مجرد ذلك غير مقتض للنهاي عن كونه البقائى في الساعه الأولى، كى يقع مبعداً له، إلا على القول باقتضاء الأمر بالشى للنهاي عن ضده.

إلى أن قال: اللهم إلا أن يمنع عمياً ذكرنا، بالمنع عن أصل جواز تطبيق اضطراره على الكون البقائى، بدعوى أن له الخيار في تطبيق الاضطرار على أحد الفردين من البقاء والخروج، فيما لو لم يكن المقتضى لتعين تطبيقه على الفرد الخاص وهو الخروج، وفي المقام كان كذلك، لأن المفروض أن البقاء مستلزم لزيادة الغضب دون الخروج فتعين هو دون البقاء عقلاً.

وأجاب: بأنه منسدف بأن مجرد وجوب اختيار الكون الخروجى بحكم العقل، غير موجب لحرمة ضده، وهو الكون البقائى، بل ولا لكونه أزيد مفسده من غيره كى يقال بلزوم ترك ما فيه المفسده الزائده.

نعم، غايه ما هناك أن يستتبع البقاء ارتكاب الغضب في الساعه الأخرى وهو غير ضائر(١)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الأقوى هو القول الثانى، كما عليه المتأخرين جميعاً، بل المتقدمين حسب ما يظهر من كلماتهم، لوضوح أن الاضطرار المرفوع ليس إلا

بمقدار الخروج عن الغضب، كما أنّ الاضطراب في إتيان الصلاة في الوقت كان بلحاظ حال الإتيان بها في حال الخروج، حفظاً للوقت وعدم ترك الصلاة فيه.

وأما الإتيان بها في حال الاستقرار، المستلزم لزيادة الغضب بالبقاء في الساعه الثانيه، لا اضطراب فيه، فيكون حراماً، فيدور الأمر حينئذ بين أن يرفع الشارع يده عن أحد الشئيين وهما :

إمّا شرطيه استقرار البدن في حال الصلاة، حتّى يكون لازمه إتيان الصلاة حال الخروج، فلا يستلزم ازدياد الغضب بالبقاء فيه للصلاه .

أو رفع اليد عن حرمة الغضب الزائد الملازم للكون في البقاء للصلاه مستقراً.

ونحن نلتزم بأن رفع اليد عن الأول أولى لوجود نظائره ما هو الأهم من الاستقرار، كما التزم به الخصم في موضع آخر، وهو ما لو كان أحد الشئيين من الأرض أو الفضاء غصبيّاً، فقد حكم الشارع بلزوم تبديل ركوعه وسجوده إلى الإيماء والإشارة، مع أنّهما يعدّان من أركان الصلاة، ولا نقاش أنّ الاستقرار في الصلاة لا يعدّ أهمّ منهما، مع أنّنا نشاهد في كثيرٍ من الموارد قد رفع الشارع يده عن الاستقرار في حال الاضطراب كالخوف أو ركوب السفينه والسياره ونظائر ذلك، فحكم بالصلاه في حال الحركة، وأيّ مانع أن يكون المقام من أحد هذه المورد، ولعلّ لهذا السبب المذكور أفتى السيد اليزدى رحمه الله في «العروه» بالحكم المذكور، ولم يعلّق عليها أحداً من أصحاب التعاليق، ممّا يدلّ على ثبوت الحكم عندهم.

فالأقوى عندنا لزوم إتيان الصلاة حال الخروج من دون لزوم رعايه الاستقرار، والأحوط منه هو إتيان الصلاة بعده خارج الوقت قضاءً، وعدم اكتفائه

بالصلاه الكذائيه، لكن هذا الاحتياط ليس بواجب، والله العالم.

وأما الصورة الخامسة: فيما إذا كان الاضطراب بغير اختياره، ولكن في الوقت الحالى وقع في حال كان أمره دائراً بين :

(١) أن يأتى الصلاه فى الكون البقائى فى الغضب حتى يحصل على مزيه الاستقرار والوقت هى الكون الغصبى الذى كان مضطرباً إليه، فيكون نهيه ساقطاً.

(٢) أو أن تأتى الصلاه فى حال الخروج على نحو صلاه المضطرب، من جهه فقدان الاستقرار، والإتيان بالركوع والسجود إيماءً ليكون مدركاً للوقت ومن دون أن يستلزم ذلك زياده فى الغضب كما استلزمه الصورة السابقه، برفع اليد عن بعض شرائط الصلاه من الاستقرار والركوع والسجود فى المختار لوجود الاضطراب فى ذلك.

(٣) أو أن يأخر الصلاه إلى خارج الغضب فيما لو عرف أنه سوف يدرك ركعه واحده فى الوقت دون الباقي، مع جميع الشروط من إباحه المكان والاستقرار والركوع والسجود الاختياريين والوقت فى مقدار من الركعه دون الباقي.

أقول: والأقوى من بين هذه الوجوه والاحتمالات هو الوجه فيما قبل الأخير، كما عليه السيد فى المسأله الثالثه والعشرون من بحث مكان المصلّى من كتاب «العروه» وكثير من أصحاب التعليق، من جهه احتمال كون أهميه درك الصلاه بتمامها فى الوقت أولى فى الرعايه من ملاحظه استقرار الصلاه والاستقبال والركوع والسجود وإباحه المكان.

خلافاً لجماعه أخرى كالمحقق الخوئى والميلانى والقمى من الالتزام

بأقوائيه الوجه الأخير من أنّ إتيان الصلاة في خارج الغضب أولى حفظاً لجميع الشرائط.

والسرّ في ذهاب الأكثر إلى الوجه الثاني، هو التأمل في مدلول قوله عليه السلام: (من أدرك ركعه من الوقت كان كمن أدرك تمامها) والمناقشه في شموله لمن أخرها بالاختيار حفظاً لبعض الشرائط، أم أنّه مختصّ بمن وقع في ذلك المحذور قهراً أي عرف ضيق الوقت إلا بمقدار ركعه، فيشملة الدليل لا من أخر باختياره كما في المقام، بل الدليل منصرف عن مثل هذا المورد، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى الفقه، لنستعرض أخبار الباب تفصيلاً ونلاحظ كيفيّة دلالتها للمقام، كما لا يخفى.

### في الاضطرار / مع سوء الاختيار

هذا تمام الكلام في الصلاة في الغضب، إذا كان الاضطرار العارض بغير اختيار من المكلف.

القسم الثاني: البحث عن التصرف الغصبي الاضطراري الحاصل بسوء الاختيار كالصلاة في الدار المغصوبه إذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف، فنقول: إنّ البحث فيه يقع في مقامين:

تارة: من جهة الحكم التكليفي.

وأخرى: من جهة حكم الوضعي، أي صحّ الصلاة وفسادها.

المقام الأوّل: في البحث عن الحكم التكليفي.

فنقول: من توسط داراً مغصوبه بسوء اختياره، ولا محيص له إلا بالتخلّص عنها بواسطة الخروج عنها، وكانت الصلاة واجبه عليه، فهو أيضاً يأتي فيها الصور المذكوره في السابق، من جهة كون الوقت للصلاه وسيعاً وضيقاً، ومن جهة علمه

ببقاء العذرالى آخر الوقت، أو علمه بزواله، أو الشكّ فيه إذا كان الوقت وسيعاً، أو كان الوقت مضيقاً، ولا سبيل له إلا القيام بأداء الصلاة فى حال الخروج.

وعلى أيّ حال فإنّ البحث يقع عن حال الخروج بالنسبه إلى التكليف والغصب، سواء كان الخروج فى حاله سعه الوقت أو كان فى حال ضيقه، وإن كان البحث الثانى أولى بالبحث من الأوّل .

أقول: الأقوال بالنسبه إلى حال الخروج خمسه:

قول: بأنّ الخروج واجب ليس إلا، وهو الذى ذهب إليه الشيخ فى تقريراته والمحقّق النائينى والعلّامه الطباطبائى.

وقول: بأنّه واجب وحرام، بمعنى أنّه مأمورٌ به ومنهئٌ عنه، وهذا هو المنسوب إلى أبى هاشم، والمحقّق القمى ناسباً له إلى أكثر المتأخّرين وظاهر كلمات الفقهاء.

وقول: بأنّه مأمورٌ به مع جريان حكم المعصيه عليه، بمعنى أنّه يعاقب عليه بالنهى السابق لا بالنهى الفعلى، وهو المنسوب إلى صاحب «الفصول» وصاحب «عنايه الأصول» .

وقول: بأنّه غير مأمورٌ به ولا- منهئٌ عنه بالنهى الفعلى، ولكن منهئٌ عنه بالنهى السابق الساقط، ويعاقب عليه، ويجرى عليه حكم المعصيه، مع إلزام العقل بالخروج لكونه أقلّ محذوراً، من دون أن يكون مأموراً به شرعاً، وهو مختار صاحب «الكفايه» والمحقّق الخوئى والمحقّق العراقى.

وقول: بأنّه منهئٌ عنه بالنهى الفعلى وليس بمأمور به شرعاً، وهو كما عليه المحقّق الخمينى.

أقول: يقتضى المقام ملاحظه هذه الأقوال واستعراض أدلتها لكي نصل إلى ما هو المختار.

أما القول الأول: فإن وجه كلام الشيخ الأعظم هو أنّ الخروج :

إمّا أن يكون بنفسه محققاً للتخلص ومقدمه له.

أو أنّه بنفسه يعدّ مصداقاً للوجوب الشرعى الدالّ على لزوم ردّ مال الغير إلى صاحبه.

فإن كان الأول ثابتاً، كان وجوبه مبتنياً على قبول كون مقدمه الواجبه واجبه، فمن لم يلتزم به جاز له ردّ هذا القول.

هذا بخلاف دليل الشقّ الثانى، حيث أنّه منوط بإثبات كون التخلص والخروج بنفسه واجباً ليصبح واجباً وإلاّ- فلا، فإذا كان الخروج المحقق لترك الغصب واجباً شرعاً، فلا- يمكن القول بكونه حراماً حينئذٍ، لأنّه يستلزم التكليف المحال، فضلاً عن التكليف بالمحال لاستحاله الحكم بحكمين مضادين من الوجوب والحرمة لشيء واحد خارجاً وهو الخروج.

وإثبات تعدّد الجبهه هنا، بأن يُقال إنّ الخروج بما أنّه تصرف فى مال الغير حرام، وبما أنّه تخلّص عنه فيكون واجباً.

مشكل عرفاً لا مجال للالتزام به.

وأما التكليف بالمحال، إنّما هو من حيث مقام امتثال المكلف، لأنّه لا يقدر على الإتيان والترك معاً، فيكون التكليف بذلك تكليفاً بالمحال، وهو محال.

وأما وجه القول الثانى: وهو كون الخروج واجباً وحراماً، فكأنّه أراد بذلك من جهه التزامهم بجواز اجتماع الأمر والنهى، فيمكن أن يكون الخروج واجباً بما

قد عرفت وجهه من الاحتمالين، وحرماً من جهه كونه تصرفاً فى مال الغير بغير إذنه، فلا بأس أن يشتمل على الحكمين من الوجوب والحرمة من عنوانين.

وفيه: لا مجال لقبول هذه الدعوى، لأن الإشكال هنا ليس من جهه إمكان الاجتماع وامتناعه حتى يجاب بأن من كان قائلاً بالجواز حكم بالجواز فى المقم أيضاً، بل الإشكال إنما هو من جهه أن الخروج حيث كان مورداً للاضطرار ولا بد من إيجاده، كيف يمكن فرض تعلق النهى التخييرى به؛ لأن النهى إنما يتعلق بشىء يعد مقدوراً للمكلف، فحيث قد وقع فى الدار المغصوبه فلا محيص إلا بالخروج تخلصاً عن التصرف فى مال الغير من دون إذنه، وإن كان أصل الوقوع بسوء اختياره، فجعل المسأله من أفراد المسأله السابقه من جواز الاجتماع وعدمه ممنوع، ولذلك يعد هذا القول غير مقبول قطعاً.

وأما وجه القول الثالث: فمن جهه أن الخروج اعتبر واجباً إما لوجوبه النفسى أو لكونه مقدّمه للواجب، وأما عدم كونه منهيّاً عنه لأنه بالاضطرار إلى هذا التصرف لا يمكن الالتزام بتنفيذ التكليف فى حقّه .

وأما إجراء حكم المعصيه عليه، كان من جهه أن الاضطرار كان ناشئاً عن إرادته واختياره فلا يكون معذوراً من جهه جريان المعصيه والعقوبه، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فحيث أنه باختياره وقع فى هذه الورطه، فلا ينافى صحه عقوبته بذلك كما لا يخفى.

وفيه: أن لقائل هذا القول ثلاثه دعاوى:

الأولى: كون الخروج مأموراً به بالأمر الوجوبى الشرعى نفسياً أو غيرياً.

وقد عرفت الإشكال فيه سابقاً.

أما عن الأول لما ستعرف بأنه ليس لنا دليل إثباتي من الشرع يدل على وجوب ردّ المال إلى صاحبه، أو وجوب ترك الغضب، أو التعبير بأنّ التخلّص من الغضب واجب أو اجتناب عن الغضب وأمثال ذلك، بل الموجود في أخبار حرمة الغضب هو النهي التحريمي لا الأمر الإيجابي، نظير ما ورد عن ناحيه الحجّه صلوات الله عليه: (لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال الغير إلّا بإذنه)، أو (لا يحلّ مال امرءٍ إلّا بطيب نفسه)، أو (لا تغضب) أو (الغضب حرام) ونظائرها، ويمكن الوقوف على أضرار هذه الأخبار في مظانّها من كتب الحديث.

فحينئذٍ فما ورد من التعبير في كلمات الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم من وجوب ردّ المال إلى صاحبه وأمثاله، كان بملاحظه أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام وهو الترك، فهكذا النهى عن الشىء يقتضى الأمر بضده العام وهو الفعل، وحيث يسلمون هذا الاقتضاء كثيراً لا أقلّ من حيث الملازمه العرفيه، ولذلك يعتبرون بهذا التعبير، وإلّا لولا ذلك لاستلزم القول بوجوب التخلّص عن الغضب والحرمة عن الغضب تكليفاً معاً، أن تصحّ عقوبه من ترك الامتثال وارتكب الغضب بعقوبتين:

إحداهما: لأنّه فعل حراماً لنفس الغضب.

والأخرى: ترك واجباً وهو التخلّص.

مع أنّ الخصم لا يرضى بذلك، كما لا يرضى بالالتزام بكون الحكم التكليفي الأوّل الصادر عن الشرع هو وجوب التخلّص لا حرمة الغضب؛ لأنّ مخالفه هذا المدعى تظهر بالمراجعه إلى كتب الأخبار، فلا محيص إلّا القول بالحرمة فقط دون الوجوب، كما ادّعاه القائل في هذا القول والقول الأوّل .



وأما الدعوى الثانية: وهى أنّ الاضطرار إلى الخروج يستلزم عدم إمكان تنجز التكليف عليه حتى لا يكون حراماً.

أقول: فهو أيضاً قد نوقش فيها :

أولاً: بأنّ الاضطرار له تعين إلى خصوص الخروج، لأنه قادر بعد الدخول فى الأرض المغصوبه بين أن يحقّق الخروج بالذهاب إلى خارج الأرض المغصوبه، كما أنه قادر على تركه باختيار الكون البقائى، فالاضطرار لم يتعلّق بالخصوص إلى الخروج.

نعم، قد تعلّق بالجامع بينهما، أى أنّه مضطرّ بعد الدخول فى الأرض المغصوبه بالكون الجامع بين الكونين: أحدهما الكون الخروجى، والآخر الكون البقائى، والاضطرار بالجامع بين الفردين لا يوجب الاضطرار إلى الفرد بالخصوص، نظير ما لو اضطرّ إلى أصل شرب الماء دفعاً للتعطش، إلّا- أنّه جامع بين المائتين الموجودين من النجس والطاهر، فإنّ الاضطرار إلى الجامع من الشرب لا- يوجب صدق الاضطرار إلى شرب ماء النجس، بل لابدّ أن يشرب الماء الطاهر، كما يشهد كون الخروج مقدوراً حكمه بوجوبه، مع أنّه لا- يتعلّق إلّا- بالمقدور، فهكذا يكون فى المقام من ناحيه التحريم والوجوب، فإنّ الاضطرار إلى أصل الكون الجامع بين الفردين، لا- يستلزم كون الخروج أيضاً مضطراً إليه، فلا بأس حينئذٍ أن يكون الكون البقائى حراماً، والكون الخروجى واجباً مثلاً، فدعوى أنّ الخروج كان مضطراً إليه، فلا يمكن تعلّق التكليف به، يعدّ مخالفاً للحقيقه، لما قد عرفت من وجود القدره بالفعل والترك، مع أنّ الاضطرار يطلق فيما لا يقدر إلّا على أحد الأمرين من الفعل أو الترك كما لا يخفى .

ولذلك نجد أنّ الشيخ الأعظم قدس سره ذهب إلى كون الخروج واجباً شرعياً، مع أنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ على المقدور، وعليه فلا يصحّ دعوى أنّ خروجه حيث كان مضطراً إليه لا يؤدّي إلى تنجّز التكليف في حقّه.

وثانياً: أنّ هذه الدعوى صحيحة لمن لا يختار مذهب من يقول بالفرق بين القوانين والأحكام الشخصيّة والقوانين الإلهيّة العامّة، بل يرى القوانين المتعارفه جميعها مجعوله بنحو الكلّيّه، لما قد عرفت سابقاً بأنّ القوانين الكلّيّه تُشرّع لأفراد المجتمع بأجمعهم لا لكلّ فرد بخصوصه، فلا- ينافى دعوى أنّ هذه الأحكام والشرايع والقوانين مجعوله جعلاً كلياً لجميع طبقات الناس، من العالم والجاهل، والقادر والعاجز، والمطيع والعاصي، تكليفاً فعلياً حقيقياً مثل سائر التكاليف الشخصيّة الواجده للشرائط، غايه الأمر، حيث كان الممثلين للقانون مجموعه كبيره ومختلفه من حيث العلم والقدرة وسائر الشروط، فلا- ينافى أن يكون الجعل بنحو الكلّي على الجميع، فمن كان قادراً على الإتيان وجب عليه ذلك لكونه واجداً للشرائط، فلا يكون عقلاً معذوراً في المخالفه، وأمّا من كان معذوراً من جهه الجهل أو العجز، أو من جهات أُخرى، فيعدّ معذوراً في مخالفته وعدم إطاعته عقلاً.

فعلى هذا، يكون في المقام أصل التكليف في حقّه فعلياً بهذا التقريب، فيكون الخروج مثل الدخول منهيّاً عنه. غايه الأمر أنّه مضطراً إلى مخالفه التكليف لاضطراره بالخروج، وهذا الاضطرار لا يوجب له الوزر في المخالفه، لكونه بإقدام نفسه وباختياره، فلذلك لا يكون معذوراً، فالعقوبه والمعصيه غير ساقطتين عنه بذلك.

وأما وجه قول الرابع: الذى تبناه صاحب «الكفايه» وهو ملخصه:

عدم كون الخروج منهياً عنه بالنهى الفعلى، بل منهى عنه بالنهى السابق الساقط وعدم كونه مأموراً به، ولكن يجرى عليه المعصيه.

أما كونه غير منهى عنه بالنهى الفعلى، لكون الخروج اضطرارياً، فلا يمكن تعلق التكليف الفعلى به.

وأما كونه منهياً عنه بالنهى السابق الساقط، فلأن الاضطرار حصل بسوء اختياره، فلذلك لا يسقط عنه القبح الذاتى وحرمة الواقعيه.

وأما كونه مأموراً به بعنوان المقدمه، فأجاب رحمه الله بأن المقدمه المحرمه لا تكون واجبه، بل المقدمه المباحه تقع واجبه عند اشتراكها فى المقدميه، وعلى فرض الانحصار بالحرام، وإن كان مقتضى التوقف هو وجوبه، إلا أنه إنما يكون فيما إذا لم يكن وقوعه فيه بسوء اختياره كما فى المقام، وإلا لما كان واجباً، حتى ولو كان الواجب منحصراً فيه، ولكن هذا لا ينافى أن يكون واجباً بحسب حكم العقل إرشاداً إلى الإلزام بإتيان المقدمه المحرمه اختياراً إلى أقل المحذورين، وأخف القبيحين، وهذا المقدار من لزوم الإتيان بحسب حكم العقل، يكفى فى بقاء الوجوب فى ذى المقدمه، وهو التخلص عنه، فلا يحتاج إلى كون المقدمه بنفسها واجبه شرعاً.

وتوهم: أن الخروج كيف يمكن أن يكون حراماً، مع أنه غير مقدور قبل تحقق الدخول إذ لا يقدر قبل الدخول لا من الخروج ولا من تركه، لأنه يكون من الآثار العارضه على الدخول، وبعد تحققه، وما لا يكون مقدوراً لا يمكن تعلق الحرمة عليه.

فقد أجب عنه: بأنّ الخروج مقدور كما هو كذلك أصل الدخول، غايه الأمر يكون الأوّل مقدوراً مع الواسطه وهو الدخول، والثانى معذوراً بلا واسطه، ومجرّد تحقّق الواسطه فى القدره لا يوجب كونه غير مقدور، إذ المسببات التوليديه مع أسبابها تكون من هذا القبيل، وهكذا يصبح وجوب الخروج حينئذٍ وجوباً عقلياً لا شرعياً، انتهى ملخص كلامه بتقرير منّا.

أقول: ويرد على دعواه عدّه أمور :

الأمر الأوّل: إنّ كلامه مبنيّ على كون التخلّص واجباً شرعاً، والخروج يعدّ مقدّمه له، مع أنّه مخدوش :

أولاً: بما قد عرفت من عدم وجود دليل إثباتى شرعى على وجوب التخلّص عن الغصب، إلّا - من باب أنّ النهى عن الشىء يقتضى الأمر بضدّه العام، عكس الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه .

وثانياً: لو سلّمنا الوجوب فى أصل التخلّص، فلا- نسلم كون الخروج مقدّمه له، بل قد يمكن أن يُقال إنّهُ يكون من مصاديقه، كالكلّى بالنسبه إلى أفرادهِ، فيكون الخروج حينئذٍ وجوبه شرعياً بنفسه، لا- مقدّمياً حتى يستلزم البحث عن كيفيته التوقّف، بأنّه يكفى فى عدم محذوريتّه كونه واجباً عقلاً- من باب الإرشاد، فيساعد مع كون أصل التخلّص واجباً شرعاً، فإذا فرض كون التخلّص بنفسه واجباً، المنطبق على الخروج، فيرجع المحذور - بحسب مبناه فى باب اجتماع الأمر والنهى من القول بالامتناع فى الاجتماع - إلى أنّه كيف يمكن أن يكون الخروج - الذى هو واجب باعتبار أنّه مصداق للتخلّص - حراماً بالنهى السابق الساقط، فهل هو إلّا الاجتماع فى الملاك، وهو ممتنع عنده، باعتبار أنّه لا يجوز أن يكون

شيء واحد محبوباً ومبغوضاً ذاتاً، فكما لا يجوز الجمع بين الوجوب والحرمة عنده، لا يجوز الجمع بين الملاكين المتضادين أيضاً.

نعم، لا بأس بذلك عند القائل بجواز الاجتماع، كما لا بأس بالجمع بين أصل مفاد الخطابين وهو الوجوب والحرمة.

الأمر الثانى: على فرض تسليم كون الخروج واجباً عقلاً لا شرعاً، لكن يمكن الإشكال فى أصل حرمة، بما سنذكره فى بيان مختارنا الذى لا يبعد أن يعدّ قولاً سادساً فى المسألة، بل بذلك يظهر الإشكال فى مختار المحقق الخمينى الذى اعتبرناه القول الرابع فى المقام، فنقول:

لا إشكال فى أنّ التصرف فى مال الغير بدون إذنه يعدّ قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً، كما أنّ شرب الخمر مثلاً الذى يعدّ مزيلاً للعقل ومضراً للإنسان وكان منفعة المحرّمه غالبه على المنفعه المحلّله كما شهد به قوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»<sup>(١)</sup>، ولذلك حرّمها الشارع على العباد، إلا أنّ الإشكال فى أنّ هذين المحرّمين من تصرف مال الغير وشرب الخمر هل يكون جميع مصاديقهما حراماً وقبيحاً، أم لا يكون كذلك، بل تكون الحرمة ثابتة لبعض مصاديقهما دون بعض، وهو ما لا يكون وسيله للإيصال بما هو أهمّ من ما يترتب فى فعلهما، فحينئذ تصبّح واجبه فضلاً عن أن تكون حراماً وقبيحاً، لأنّ الأحكام عندنا تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه، فإذا فرض كون ما يترتب عليه هو المصلحه التى تعدّ أهمّ من المفسده المغلوبه،

فلا يصدق مع تلك المفسده المتّصفه بهذا الوصف مفسده، إذ ما من شيء إلا وفيه مصلحة ومفسده في الجملة، بل الملاك هو ما كانت مؤثره في الخارج، وهو ليس إلا ما هو الغالب من المصلحه والمفسده لا بوجودها الواقعي، ولو لم يكن مؤثراً أصلاً، والأحكام تابعه لما هو المؤثر لا لغيره، وهو هنا ليس إلا ما هو الغالب، فعلى هذا لا يمكن أن يكون جميع أنحاء التصرف وشرب الخمر حراماً، بل الحرام عبارته عمّا لا- يزاحم مع المصلحه الغالبه من حفظ النفس في شرب الخمر، والتخلّص عن الحرام في الخروج، ففي مثل هذا إمّا لا- يكون داخلاً تحت عنوان التصرف في مال الغير، كما ذكره واحتمله العلامة الطباطبائي، نقلاً عن بعض الأساطين، بأنّ الخروج عن الأرض المغصوبه يكون عبارته عن ترك التصرف في الغصب، وما ينطبق عليه عنوان الترك لا يمكن أن يكون منطبقاً عليه عنوان التصرف، لقيام المضاذه بين العنوانين، فالخروج يكون خارجاً عن التصرف في الغصب تخصّصاً وموضوعاً.

ولو سلّمنا تنزّل عن ذلك والتزمنا بأنّ الخروج وإن كان حقيقته هو التصرف كالدخول والبقاء، لأنّ عنوان الترك إنّما ينطبق عليه بعد حصول الفراغ عن الغصب جميعاً لا- لكلّ خطوه من الخطوات التي يخطوها الغاصب على الأرض، فإنّه عرفاً تصرف في الأرض، لكنّه ليس بحرام، لأنّه مشتمل على مصلحه أهمّ وهي حصول ترك الغصب به، فيكون هو أهمّ من البقاء الذي يوجب ازدياد الغصب، فإذا لم تشمل أدلّه الحرمة لمثله لمزاحمته، فلا يبعد الالتزام بعدم كونه بنفسه مستلزماً لعقوبه خاصّه لخصوص الخطوات الخارجيه، بل لو فرضنا ثبوت العقوبه هنا لكانت مترتبه على الدخول والبقاء، أي يعاقب عليهما لا على الخروج، فعلى هذا لا

يكون الخروج منهياً عنه لا- بالنهي الفعلي ولا- بالنهي السابق الساقط، فلا- تأتي دعوى المحقق الخميني والمحقق الخراساني والخميني هنا.

وأما إثبات كون الخروج حينئذٍ واجباً شرعاً أو عقلاً، منوط على أنّ الأدلّة الواردة في الغضب هل هي منحصره فيما يستفاد منها الحرمة فقط كما ادّعاه بعض، أو أنّ المستفاد منها في بعض الموارد هو الحرمة كالدخول والبقاء، وفي بعضها الوجوب مثل التخلّص وردّ المال إلى صاحبه والخروج، كما ادّعاه الشيخ الأعظم قدس سره (١) من كونه مأموراً به فيكون الخروج وشرب الخمر واجباً شرعاً.

غايه الأمر، ففي مثل شرب الخمر ربّما يكون وجوبه بواسطة كونه مقدّمه للواجب الأهمّ وهو حفظ النفس مع الالتزام بأنّ مقدّمه الواجب واجبه، خصوصاً فيما إذا كانت المقدّمه هي العلّة التامّة لتحقيق الواجب، هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث ليس وجوبه إلّا وجوباً نفسياً شرعياً، لأنّ الخروج بنفسه مصداق التخلّص لا مقدّمه له كما حقّقناه.

وإن لم يثبت أدلّه دالّه على الوجوب في باب الغضب، بل وردت الأدلّة في الحرمة فقط، والتزمنا بمقاله الخراساني حينئذٍ من أنّ الخروج يعدّ مطلوباً عقلاً لا شرعاً، أي أنّ العقل يحكم إرشاداً إلى تحصيل التخلّص عن الحرام وهو البقاء، بإيجاد الخروج عن الغضب، فيكون الخروج على ما ذكرنا مأموراً به بحكم العقل دون الشرع، فيصير هذا قولاً سادساً، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الالتزام باجتماع الأمر

---

١- وقد تفحصنا ووجدنا ما يفهم منه وجوب ردّ المال إلى صاحبه وهو حديث ٦ باب ١ من أبواب الغضب ج ٣ مستدرک الوسائل لعبد الله بن السائب في حديث عن النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ أَخَذَ عَصَا أَخِيهِ فَلْيُرِدِّهَا».

والنهي وجوازه، لعدم وجود نهى حينئذٍ على ما ذكرنا في حال الخروج، كما لا يخفى على المتأمل .

هذا تمام الكلام في الحكم التكليفي المتعلق بالخروج من كونه حراماً أو واجباً أو غيرهما.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو البحث عن الحكم الوضعي المترتب على الخروج من صحّة الصلاة وفسادها، فنقول:

على القول بكون الخروج مضطراً إليه، وكونه مأموراً به بالوجوب الشرعي أو الوجوب العقلي، من دون أن يكون منهياً عنه أصلاً لا بالنهي الفعلي ولا بالنهي السابق الساقط - كما عليه الخراساني والعراقي والخوئي - فلا إشكال في صحّة الصلاة حينئذٍ، لعدم كون الخروج حينئذٍ مبعوضاً حتى نبحت عن صحّة الصلاة وفسادها.

نعم، يصحّ البحث هنا من جهة أخرى وهي أنّ الصلاة المأتي بها في حال الخروج هل تكون بصورة المختار صحيحه أو بصورة الاضطرار، هل عليه إتيان أي الصلاة حين الخروج ولا من دون القيام للقراءة صلاة اضطرارياً الرجوع والسجود بصورة الطبيعي، أم عليه الصلاة الاختياريه ؟

والذي يظهر من صاحب «درر الفوائد» والمحقق النائيني والعراقي هو الإتيان بصورة الاضطرار بالإيماء والإشارة، بل عن المحقق العراقي اختيار كون القراءة أيضاً يجب وقوعها بصورة الإشارة إذا كان الفضاء أيضاً غصبيّاً، لكنّه لا يخلو عن إشكال في مثلها، لأنّ التصرف في الهواء بالقراءة لا يعدّ عند العرف تصرفاً غصبيّاً، حتى تسقط عن الوجوب وتبدّل إلى الإشارة القلبيّه.



وكيف كان، فقد نسب المحقق العراقي<sup>(١)</sup> إلى ظاهر الأصحاب كون الصلاة في تلك الحالة بصورة المختار المشتمله على القيام والركوع والسجود والقراءة، خصوصاً في فرض كون الغضب لكل من الأرض والهواء، بل ادعى الشهره عليه .

أقول: الحق هو الأول لوضوح أنّ الفتره التي يشغلها الخارج يعدّ واجباً وغير منهي عنه، وهو لا يكون إلا أن تأتي الصلاة في حال الخروج من دون توقّف، وإلاّ استلزم الازدياد فيه، وليس بمضطرّ إليه، فيكون مبغوضاً فيأتي الكلام في إمكان صحّه العباده أم لا كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

كما أنّه على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي تكون الصلاة صحيحه ومأموراً بها، لعدم المنافاه حينئذٍ بين أن تكون الأكوان التي كانت من أجزاء الصلاة واجبه ومحرمه بلحاظ الغضب والصلاه، فعليه تكون صحّه الصلاة مفروضه حتّى مع إتيانها بصورة المختار، بل ربّما يكون هذا واجباً على هذا القول لو لم يرد الإشكال من جهه أخرى، وهو تمشّي قصد القربه، حيث يمكن دعوى عدم صدوره عمّن يعلم حال نفسه كذلك، لأنّ العقوبه مترتبه على جهه الغضب، ولا ينافى وجوبها على الفرض.

كما أنّ الصلاة تكون صحيحه في حال الخروج بصورة الإيماء، حتّى على القول بالامتناع، إن التزمنا بأنّ الخروج لا يكون إلاّ مأموراً بالأمر الإيجابى الشرعى أو العقلى، ولا- يكون منهيّاً عنه أصلاً، لوضوح أنّه لا أثر في هذا الفرض بين القول بالاجتماع والقول بالامتناع لعدم وجود نهى حينئذٍ فى البين، كما لا يخفى.

هذا كله على القول بعدم كونه منهيًا عنه، والكلام في جميع فروضه في الجملة واضح.

وإنما الكلام يكون فيما إذا فرضنا كون الخروج منهيًا عنه بالنهي الفعلي، أو بالنهي السابق الساقط، فيكون مبغوضاً ذاتاً، ففي هذه الصورة أيضاً لو قلنا بجواز الاجتماع تكون الصلاة صحيحة، لكونها مأموراً بها، وإن كان الخروج المتحقق منهيًا عنه، فربما يمكن القول بجواز الإتيان بصلاة المختار، لعدم انطباق عنوان الخروج المنهي عنه عليها على الفرض، فلا وجه لتبديل أعضاء الصلاة الاختياري إلى الاضطراري الذي تكون الصلاة بصوره الإيماء بدل الركوع والسجود.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالامتناع، فإنه لا يجوز الإتيان بالصلاة إلا في ضيق الوقت بصوره الاضطرار، وذلك لأجل ملاحظه ما ورد من أن الصلاة لا تترك بحال، وحيث يكون امتناعيًا، وكان الخروج منهيًا عنه، فلا بد من الاكتفاء بمقدار الضروره وهو ليس إلا الصلاة في حال الخروج بصوره الإيماء في الركوع والسجود، وعدم الاستقرار في حال الصلاة، فلا نحكم ببطلان الصلاة إلا في سعه الوقت مع إمكان رفع العذر أو العلم بالرفع أو الشك به .

نعم، يجوز الحكم بالبدار في سعه الوقت مع العلم بعدم الرفع أو الشك به على احتمال، كما قد حققناه في صوره الاضطرار لا بسوء الاختيار فلا نعيد، والله العالم.

تتمه البحث :

لو التزمنا في المسأله بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد ذاتاً ومتعدّد جهه كما اخترناه، فلا يبقى لما يأتى من البحث مورد.

وأما إن لم نلتزم بذلك، بل قلنا بمقاله صاحب «الكفايه» ومن تبعه من الامتناع واستحاله الاجتماع، فلا محيص إلا بأن يكون أحد الدليلين من خطاب (صل) و(لا تغصب) ثابتاً دون الآخر، فحينئذ يأتى البحث فى أنه هل يقدم الدليل المشتمل على النهى أو يقدم الأمر؟ ولو فرضنا الأول، فما هو الوجه فى مثل هذا التقدّم؟

ويظهر من فتاوى بعض، بل وصريح آخرين كصاحب «الكفايه» وصاحب «عنايه الأصول» بأنّ جانب النهى مقدّم على الأمر، فدليل حرمه الغضب راجح على دليل الصلاه، ولذلك يحكم بعدم صحه الصلاه مع الغضب، فلا بدّ حينئذ من الفحص فى تحصيل ما هو المرجح للنهى على الأمر .

فقليل لذلك وجوهاً كما فى «الكفايه»، فلا بأس بالإشاره إليها تميمًا للبحث، فنقول ومن الله الاستعانه:

الوجه الأول: وهو الذى يستظهر من صاحب التقريرات على ما نسب إليه، بأنّ النهى أقوى دلالة من الأمر، لأنّ دلالة الأمر على الوجوب فى المورد يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمه، حيث تدلّ على الاجتزاء بأى فردٍ كان فى مقام الامتثال، بخلاف النهى حيث تكون دلالاته على الحرمة بالعموم، والثابت أنّ منا يكون عامّاً وضعياً مقدّم على الإطلاق، هذا.

ولكن أورد عليه: بأنّ عموم النهى أيضاً لا يكون إلا بوسيله إجراء مقدمات

الحكمه فى المتعلق كما دة الغضب ونحوها، فإذن لا- فرق بين هذا العموم وبين الإطلاق فى الأمر، لأن كليهما مستفادان من مقدمات الحكمه لا بالوضع حتى يقدم على الآخر.

ولكن قد أجيب عن هذا: بأنه لو كان عموم النهى مستفاداً من مقدمات الحكمه، لزم أن لا يكون استعمال مثل (لا تغضب) وأراد بعض أفراد مجازاً، لعدم تماميه مقدمات الحكمه حينئذٍ، فلا يبقى مورد للحكم بالمجازيه، مع أنه فاسد، لوضوح أن استعمال اللفظ العام وإرادته بعض أفراد يعد مجازاً، فيعلم من ذلك أن العموم فى النهى كان مستنداً إلى دلالة النهى عليه بالالتزام، نظراً إلى أن الطبيعه واقعه فى حيز النهى، فلا- ينتهى إلا- بالانتهاء عن جميع أفرادها، فيكون العموم للنهى من المداليل الالتزاميه وإن كانت عقليه لا لفظيه لعدم كونه لازماً بيناً بالمعنى الأخص، هذا.

أقول: ولكن هذا الجواب مخدوش :

أولاً: لعدم صحه ما قيل من كون استعمال لفظ العام أو الإطلاق وإرادته بعض الأفراد لمخصص متصل أو منفصل يعد مجازاً كما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى، بأن الاستعمال يكون حقيقياً وليس بمجاز، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى بحث العام والخاص.

وثانياً: قد أورد عليه صاحب «الكفايه» قدس سره بأن ما قاله المستشكل والمجيب كليهما مخدوش غير صحيح، إذ النهى فى دلالته على العموم محتاج إلى مقدمات الحكمه ودلاله الوضع باعتبار أن مقدمات الحكمه تعد جاريه فى متعلق النهى وهو الطبيعه من حيث سعتها وضيقها، إذ لا على استيعاب جميع الأفراد، إلا إذا

أريد منه الطبعه المطلقه وبلا قيد، وهذا الإطلاق لا يمكن استفادته إلا بواسطة مقدمات الحكمة، إذ لو لم يكن الناهى فى مقام البيان، لما استفاد من التعلق الاستيعاب، فإذا حصل ذلك بالمقدمات، ثم قيل بأن تعلق النهى على مثل هذه الطبعه المطلقه يدل على العموم، فالنهي محتاج حينئذ إلى كلا الأمرين، فليس دلالتة على العموم بالوضع فقط، بل يكون به وبالإطلاق كالأمر.

ثم عدل عنه بقوله: (اللَّهُمَّ إِلَّا- أَنْ يُقَالَ: أَنَّ تَعَلُّقَ النَّهْيِ بِالطَّبِيعَةِ بِنَفْسِهَا يَكْفِي فِي دَلَالَتِهِ عَلَى كَوْنِ الطَّبِيعَةِ بِصُورِهِ الْإِطْلَاقَ وَاقِعَهُ فِي حَيْزِ النَّهْيِ، كَمَا يَدُلُّ لَفْظَ (كُلٌّ) فِي (كُلِّ رَجُلٍ) عَلَى اسْتِيعَابِ جَمِيعِ أَفْرَادِ الرَّجُلِ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى مَلَا حِظِهِ إِطْلَاقَ مَدْخُولِهِ وَقَرِينِهِ الْحِكْمَةَ، وَإِنْ كَانَ لَا- يَلْزَمُ الْمَجَازَ إِذَا أُرِيدَ مِنْهُ أَفْرَادٌ خَاصَّةٌ إِذَا كَانَ ذَلِكَ مَعَ الْقَرِينَةِ، مِثْلَ أَنْ يُقَالَ: (كُلُّ رَجُلٍ عَالِمٌ)، لَا فِي نَفْسِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْاسْتِيعَابِ وَلَا فِي مَتَعَلِّقِهِ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مِنْ أَفْرَادٍ خَاصَّةٍ بَدَلًا مُسْتَقَلًّا مِنْ لَفْظِ (العالم) فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ، لِأَنَّ الْخُصُوصِيَّةَ لَمْ تَسْتَفِدْ إِلَّا مِنْ دَالٍّ عَلَى حِدِهِ لَا مِنْ لَفْظِ الرَّجُلِ حَتَّى يَكُونَ مَجَازًا).

فنتيجة عدول صاحب «الكفايه» تثبيت قول من يُقدّم جانب النهى على الأمر بواسطة كونه بالعموم والأمر بالإطلاق، ولعله لذلك اختار رحمه الله الامتناع مع ترجيح جانب النهى فى باب اجتماع الأمر والنهى.

هذا حاصل كلامه مع تقرير وتوضيح منّا.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من المناقشه من حيث المبنى والبناء:

أولاً: من حيث المبنى بتقديم جانب النهى الذى كان هذا نتيجة كلامه وصريح كلام الشيخ قدس سره على ما نُسب إليه فى تقريراته، لما قد مرّ منّا تحقيق ذلك

فى أوّل بحث النواهى، فى أنّ النهى الذى يدلّ على الاستيعاب هل يكون بالوضع أم بحكم العقل، أو بمقدّمات الحكمه والإطلاق؟ وقد اخترنا بأنّه يكون بالإطلاق كالأمر، ولا- تفاوت بينهما من هذه الحيشه، وكان سرايه الحكم إلى جميع أفراد المتعلّق فى النهى بترك جميعها حتّى يصدق الامتثال، مثل ما نحكم عند سرايه الحكم إلى جميع الأفراد بصدق الامتثال بأى فرد جاء فى ناحيه الأمر، وذلك باعتبار حكم العقلاء بمقدّمات الحكمه، من أنّ المولى كان فى صدد البيان، ولم يذكر فى اللفظ قيداً خاصاً، وقد تعلّق الحكم على طبيعه من دون قيد فيها، فيستفاد منه العموم والإطلاق.

وثانياً: من حيث البناء، أى لو سلّمنا كون الاستيعاب فى النهى بالعموم الوضعى وفى الأمر بالإطلاق، ولكن نقول إنّ مجرد ذلك لا- يوجب اقوائته الأدلّه وظهور أحدهما - وهو النهى - على الآخر بحسب المتفاهم العرفى، بحيث لو ورد خطابين عرف بهما العرف مثل خطابى (صلّ) و(لا تغصب) حملهما على أنّ الصلاه فى الغصب داخل تحت النهى وخارج عن تحت الأمر، كما هو الحال فى الخاصّ والعامّ نظير (صلّ) و(لا تصلّ) فى الغصب حيث يكون الخاصّ أظهر من العامّ ولذلك يقدّمونه عليه.

ولعلّ السرّ فى عدم أقوائيه أحدهما على الآخر هنا بذلك الوجه، هو أنّه كما لا إشكال فى حجّيه ظهور الألفاظ الدالّه على العموم فى العموم، حيث أنّ العرف يحتجّون على بهذا الظهور على العبيد لو ارتكبوا الخلاف، هكذا يكون الحال فى الإطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمه فى اللفظ، فكما لا- يعتنون احتمال إرادته الخلاف فى الأوّل هكذا لا يعتنون ذلك فى الإطلاق، فإثبات اقوائيه ظهور العموم

منه على الإطلاق في إطلاقه عرفاً ظهوراً فاحشاً بعيد جداً، فلا بدّ في تقديم أحدهما على الآخر من مرجح آخر خارجي، حتّى يوجب التقديم إن كان، وإلاّ فلا بل يجب الرجوع إلى التعارض بينهما في مقام الحجّيه مثل سائر المتعارضات إن كان المقام من قبيل باب التعارض بين الدليلين المتعارضين.

ويرد عليه ثالثاً: بأنّ ملاحظه مرجحيه أقوائيه الدلاله ثمّ السند وغيرهما يكون في باب التعارض بين الدليلين، مع أنّه خلاف لما اختاره رحمه الله فُيبل ذلك من أنّ التهافت والتنافي بين الدليلين هنا يكون من قبيل باب التراحم الذى كان كلّ واحد منهما حجّه. غايه الأمر يقدم ما هو أقوى ملاكاً ومناطاً لا ما هو أقوى دلالةً وسنداً، فترجيح أحدهما على الآخر بما ذكره هنا خارج عن مبناه على هذا التقدير.

وكيف كان، فإثبات التقديم لأحدهما لا يمكن إلاّ بملاحظه ما يدلّ على التقديم بحسب الملاك والمناط، إن سلّمنا كون الباب باب التراحم لا- التعارض وإلاّ ينبغى الرجوع إلى وجود مرجح خارجي على التقديم، وإلاّ فبعد التعارض والتساقط المرجع هو التخيير أو الأصل العملي أو غيرهما المقرّره في الأصول، ولسنا هنا في صدد بيانه فليطلب تفصيله في محله.

الوجه الثانى: ما يظهر - بل صريح - من كلام صاحب «عنايه الأصول» حيث قال:

(إن قلنا بالامتناع، وكون المجمع من باب التراحم لا التعارض إنّما يقدم النهى على الأمر من جهه كونه تعيّنياً لا بديل له، والأمر تخييرياً له البديل، فكلّ فرد من الغضب يحرم على التعيين، بخلاف أفراد الصلاه فيجب على التخيير ولو عقلاً،

ومهما وقع التزاحم بين تكليفين كذلك قَدَم ما لا بدل له على ما له البدل(١)، انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا- يخفى، فإنَّ الاختلاف في كيفية الاستيعاب بين الأمر والنهي من حيث أنَّ الأمر يكون استيعابه على نحو تحقيق الامتثال بأيِّ فردٍ وقع، الذي ينتزع منه التخيير عقلاً بينها، وفي النهي الذي يعنى لزوم ترك جميع الأفراد حتَّى يتحقَّق الامتثال، لأنَّه لا- يتحقَّق إلاَّ بترك كلِّ فردٍ منها، لا يوجب كون الثاني عند المزاحمه مقدِّماً على الآخر، مع أنَّ التخيير هنا بين الأفراد ليس بمعنى البدليته، أى جعل كلِّ فردٍ بدلاً عن الآخر، بل معناه أنَّ الكلِّي قابل للانطباق على كلِّ فردٍ، لأنَّ الكلِّي والمطلق ينطبقان على الأفراد الخارجيه، يعنى كلِّ فردٍ من الصلاه خارجاً تكون مصداقاً للصلاه الكلِّي، لا أن تكون الصلاه في وسط الوقت بدلاً عن الصلاه في أوَّل الوقت، وعليه فلا مجال لقبول مثل هذا المرجح.

الوجه الثالث: أنَّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، إذ في فعل الحرام مفسده بخلافه في فعل الواجب، فإنَّه جالب للمنفعه، فالترجيح يكون للنهي دفعاً للمفسده.

أقول: قد أجاب عنه صاحب «الكفايه» بجوابٍ لا يمكن قبوله، خصوصاً في بعضها لولا كلها، فلا بأس بذكره.

قال أولاً: إنَّ الأولويّه مطلقاً ممنوعه، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقيسه فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاه وما



يتلو تلوها.

فيرد عليه: بأن الكلام المذكور يدلّ على أنّ أصل الأولويّه مقبول عنده، إلاّ أنّه يكون في بعض الموارد دون البعض.

ولكن فيه أنّ الكلام ليس في ما يلاحظه بحسب المتعلّق بأن يكون في بعض الموارد جلب المنفعه أولى والآخر دفع المفسده، بل المراد هو دعوى حكم العقل بطبعه على ذلك، وحينئذٍ كيف يعقل في دوران الأمر بينهما - ولو كان بحسب المعيار مساوياً - الحكم بتقدّم جلب المنفعه أو بالعكس، وهو لا ينافي مع الحكم بتقدّم دفع المفسده لأمر خارجي على المنفعه أو بالعكس.

ولذلك قال سيّدنا الطباطبائي - ولقد أجاد فيما أفاد - في «حاشيته على الكفايه»:

(هذا الحكم لكونه عقلياً ثابت بالحيثيه، أي أنّ دفع المفسده من حيث هي مفسده أولى من جلب المنفعه من حيث منفعه، وعليه لا يرد عليه ما أورده) (١). فإنّه أراد ما أشرنا إليه وإن كان في أصل دعواه يمكن أن يعترض عليه، فتأمّل.

وثانياً: يظهر أنّ الجواب الثاني لصاحب «الكفايه» بقوله:

(ولو سلّم، فهو أجنبي عن المقام، فإنّه فيما إذا دار الأمر بين الواجب والحرام...، فكأنّه أراد ما وقع منه في توضيحه لكلامه في هامشه، بأنّ الترجيح به إنّما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه لا المقام وحيث مقام جعل الأحكام، فإنّ المرجح هناك ليس إلاّ حسنهما أو قبحهما العقليان،

لا موافقه الأغراض ومخالفتها.

وفيه: أولاً: إنّ هذه الدعوى ممنوعه لأنه إنّما هو في مرحله ما يختاره المكلف، وهو ليس إلاّ بملاحظه حال المتعلّق وهي حيث تكون المفسده أشدّ أو المنفعه أزيد، مع أنّك عرفت بأنّ الدعوى في المقام كان بحسب حكم العقل بطبعه من دون نظر إلى حال المتعلّق.

وثانياً: لو أغمضنا عمّا قلنا، والتزمنا بما استفاده الخراساني من هذا الكلام، مع ذلك نقول: إنّ دعواه في المقام غير وجيهه لأنه لا فرق فيما بين أن يكون الدوران بين الواجب والحرام وبين ما يكون أحدهما مجعولاً- دون الآخر، إذ من الواضح أنّ الحسن والقبح العذين كانا ملاكاً للحكم بالوجوب أو الحرمة، لا يكونان إلاّ بواسطة وجود المصلحه في الواجب والمفسده في الحرام، فالتفصيل الكذائي بين الموردین ممّا لا أصل له.

وثالثاً: ثبت من خلال ما ذكرنا عدم تماميه جوابه الثالث والرابع في المقام، حيث قال: (ولو سلّم فإنّما يجدى في ما لو حصل القطع) حيث أراد القطع بالأولويه لا الأولويه الظئيه، ولا يخفى أنّه لا يجدى.

ثمّ أجاب رابعاً: (ولو سلّم أنّه يجدى ولو لم يحصل، فإنّما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءه أو الاشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيين، لا فيما يجرى كما في محلّ الاجتماع، لأصالة البراءه عن حرمة، فيحكم بصحّته).

يعنى حيث أنّه لا يكون قائلاً بجريان البراءه في الوجوب التخيري الذي كان للصلاه، فيكون الأصل الجارى في الحرمة التعيينيه جارياً بلا معارض،

فترتفع حرمة الفعلية، ففي مثل ذلك حكم بصحة الصلاة، ولذلك قال بعده:

(ولو قيل بقاعده الامتثال في الشك في الأجزاء والشرائط، فإنه لا مانع عقلاً إلاً فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلًا).

ثم استدرك عن الجواب الرابع بقوله:

(نعم، لو قيل بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره في المبعوضيه، ولو لم يكن الغلبه بمحرزه، فأصالة البراءة غير مجديه، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط، لعدم تأتي قصد القربه مع الشك في المبعوضيه، فتأمل). انتهى كلامه.

وفيه أولاً: أن أصل البراءة كما يجري في طرف الحرمة ويرفع حرمتها، فكذلك يجري في الوجوب التخييري المتعلق بالصلاه بالنسبه إلى الوقت، فيكون الأصل في كل واحدٍ منهما معارضاً، فلا يمكن الاعتماد على أصل البراءة في الحكم كصحة الصلاة في رفع الحرمة الفعلية.

وثانياً: أن كفايه إجراء أصالة البراءة الموجه لرفع الحرمة الفعلية في صحة الصلاة، منوطه بالقول بكفايه عدم كون متعلق الصلاة حراماً فعلياً، ولو كان في الواقع واجده للمفسده المستلزمه للمبعوضيه الواقعيه، فحينئذٍ لا- إشكال في أن الأصل الجارى بلا معارض في ناحيه الحرمة قد رفع الحرمة، فتكون الصلاة صحيحه.

وأما لو لم نقل بذلك، بل جعلنا الملا-ك في صحة الصلاة، عدم كون المبعوضيه غالبه مؤثره، ولو لم تكن الحرمة الفعلية موجوده بواسطه أصالة البراءة، فإنه حينئذٍ لا يمكن في المورد الحكم بصحة الصلاة بواسطه أصل البراءة، حتى

يكون جلب المنفعة مقدّمه على دفع المفسده، لما قد عرفت من وجود المبعوضيّه المؤثره، فتكون المفسده حينئذٍ غالبه دون المنفعه، ولذلك اعترف رحمه الله بمثل هذه الصوره حينما استدرك بقوله: (نعم)، أى كما أنّ العلم بالحرمة الذاتيه الفعلية، يكفى فى تنجزها بما لها من المراتب الشديده، وكذلك يكون العلم بالمفسده المحرزه كافٍ فى تأثيرها فى عدم صحّه الصلاه.

أقول: لكنّه أجاب عنه فى هامشه، بأنّ إحراز الحرمة الذاتيه بإحراز المفسده المقتضى للمبعوضيّه بحسب الواقع، إنّما يؤثّر فيما إذا لم يزاحم مع احتمال وجود المصلحه، إلّا- لما كانت المبعوضيّه حينئذٍ محرزه مؤثّره، مع أنّ المفروض إحراز الوجوب الذاتى بإحراز المصلحه المقتضيه له ولا يعقل تأثيرهما معاً، وجعل رحمه الله هذا وجهاً ينبغى التأمل فيه، كما أمر به أخيراً فى «الكفايه».

وأيضاً: يمكن أن يورد عليه - بما ذكره قبل الاشتراك، من صحّه الصلاه - بما أورده المحقّق الإصفهاني فى «نهايه الدرايه» من أنّ (المعتبر فى صحّه الصلاه لا يكفى عدم المبعوضيّه الغالبه المؤثّره أو عدم الحرمة الفعلية، بل لابدّ فى الحكم بصحّتها إثبات وجود المحبوبيّته الذاتيه، فإذا فرض وجود المبعوضيّه الذاتيه ولو لم تكن غالبه، لا- يمكن أن تكون المحبوبيّته موجوده حينئذٍ، لكونهما متضادّين لا يجتمعان، فإذا ثبت المبعوضيّه بالإحراز ولو كانت مغلوبه توجب بطلان الصلاه).

والجواب: أنّه إن كانت المضادّه فقط فى مرحله الحرمة الذاتيه الفعلية مع المحبوبيّته دون المبعوضيّه الواقعيه، فلازمها صحّه الصلاه هنا، كما تصحّ الصلاه فى صوره السهو والنسيان للغصب والجهل، وكذلك تكون فى صوره الشكّ فى المبعوضيّه حيث تكون الصلاه صحيحه .

وإن كان الملاك هو المبعوضيَّة الواقعيَّة لا الحرمة المرفوعة، فلازمه بطلان الصلاة في صورته السهو والجهل بالغصب، كما تكون باطله في صورته الشكِّ في المبعوضيَّة.

والحاصل: التفكيك بين هاتين في ذلك ممَّا لا وجه له، فمجرد عدم المبعوضيَّة الذاتيه أو عدم ثبوت الحرمة الفعليَّة لا يكفيان في صحَّة الصلاة، بل لا بدَّ من إثبات وجود المحبوبيَّة الذاتيه وهو غير معلوم في مثل هذه الموارد.

الوجه الرابع: الاستقراء باعتبار أننا نلاحظ أنَّ الشارع يرحِّح جانب الحرمة على الوجوب عادةً وفي كثير من الموارد، نظير حرمة الصلاة في أيام الاستظهار للحائض، وعدم جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين وأمثال ذلك، فلولا كان جانب النهي مرجحاً لما حكم بتقديم ذلك على الوجوب.

أقول: ولكن أُجيب أو يمكن أن يُجاب عنها:

أولاً: بأنَّ الاستقراء بنفسه لا يكون دليلاً على جعل النهي في كلِّ مورد مقدِّماً على الوجوب، لأنَّه طريق إلى حصول الترجيح في عدَّة موارد، لكن لا يدلُّ ذلك على وحده السبب والعلة ليستفاد من ذلك قاعده عامَّة تفيد الترجيح مطلقاً وفي جميع الموارد، وبالتالي فلا يمكن الحكم بالترجيح بمحض مشاهدته وقوع الترجيح في بعضها.

وثانياً: أنَّ الاستقراء لو أوجب القطع بالترجيح كان الوجه والدليل هو نفس حصول القطع بذلك دونه، وإن لم يحصل - كما هو الحقُّ - لما كان لاعتباره دليل حتَّى يتمسك به.

مضافاً إلى إمكان إنكار الاستقراء بهذا المقدار من مشاهدته موردين أو

ثلاث موارد.

وثالثاً: إننا لا نسلّم كون الأمثلة المذكورة في الموارد المذكورة يعدّ من قبيل ترجيح جانب النهي على الأمر والوجوب، لأنّ حرمة الصلاة في أّيّام الاستظهار إنّما هي من جهة جريان قاعده الإمكان في الحيض، حيث تحكّم بأنّ الدم حيض كما هو مقتضى الاستصحاب أيضاً كذلك .

كما أنّ ترك الوضوء من الإنائين ليس من جهة كون التوضّي بهما حراماً، إلّا إذا قصد بذلك التشريع، حيث يحرم حينئذٍ من جهة للتشريع لا من جهة أصل الوضوء الذي يفعله مع هذا القصد، إلّا أن يدعى أنّه باطل لعدم تمشّي قصد القربة منه حينئذٍ، وإلّا لو أتى بالوضوء من الإنائين احتياطاً فلا حرمة في البين، لولا الشبهه من جهة وجود النجاسة في بدنه من الملاقاه بهما، وإن حصل الطهاره من الآخر، إلى آخر ما يحتمل ويترتب عليه من النجاسة والطهاره بهذا الوضوء الذي قد ذكر تفصيله في كتاب الفقه.

وكيف كان، فلا يمكن الحكم بكون الاستقراء دليلاً على ترجيح جانب الحرمة على الوجوب، بل ولم نجد شيئاً تاماً يدلّ على ذلك، فلا بدّ لنا من التنبيه على أنّ الحقّ في المقام بأنّ الحقّ هو عدم ترجيح أحدهما على الآخر بذاتهما، بل لا بدّ في الترجيح من مرجح خارجي، من الأدلّه الدالّه الكاشفه عن أهمّيه أحدهما على الآخر كما كان كذلك في أكثر الموارد.

أقول: وكذلك يرد على الوجه الثالث المبني على أنّ رفع المفسده عند العقل أولى من جلب المصلحه بالطبع، كما اختاره العلّامه الطباطبائي، من جهتين:

الأولى: إنّ إثباته مشكل، لأنّ فقدان بعض المصالح وجلب بعض المفساد

ربّما يكون أقوى من الآخر، فإنّ الصلاة التي كانت فيها مصلحة ملزمه، ففي تركها يكون تفويت للمصلحة، إلا أنّ هذا التفويت بنفسه تتضمّن مفسده عظيمه، لما يترتب عليه العقوبه، كما أنّ في ترك الحرام يوجب دفع مفسده فيها منفعه ومصلحه وهو ترتّب الثواب عليه، فالعقل إذا رأى حال نفس المفسده والمصلحه ربّما يقدّم أحدهما على الآخر، ولكن هذا لا يعنى كونه متقدّمًا بالطبع باعتبار أنّ الطبع يحكم بتقديم دفع المفسده كما عليه العلامه رحمه الله، ولعلّه إلى ما أشرنا قصد صاحب «القوانين» باعتبار أنّ ترك الواجب فيه مفسده، وأنّ ترك الحرام فيه مصلحة ومنفعه، لا أن يكون مقصوده هو وجود كلّ واحد منهما في كلّ ناحيه من الفعل، حتّى يرد عليه أنّه يلزم تعدّد العقوبه في ترك الواجب وفعل الحرام.

الثانيه: إنّ ملاكات الأحكام الشرعيه تعدّد من الأمور الواقعيه، وعقولنا عاجزه عن الوصول إليها، إلا من خلال الأدلّه التي تعدّد كواشف عن الملاكات، ولذلك لا مجال للحكم بتقديم أحدهما على الآخر بمجرد مشاهدته حال الناس في العرفيات من تقديم جانب رفع المفسده على جلب المنفعه، بل لابدّ أن يلاحظ في كلّ مورد أنّ الدليل كيف يحكم فيه من جهه بيان ما هو الأهمّ فيقدّم وإلا فيعدّ مخيّرًا في العمل بهما.

والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

## فى النهى / وكاشفتيه عن الفساد

### فصل

فى كاشفتيه النهى عن الفساد

اعلم أنّ من طريقه الأعلام فى هذا البحث، تقديم أمور يقتضى البحث الوقوف عليها، للفصل بين بعض الأبحاث المتشابهة:

الأمر الأول: فى أنّ هذه المسأله هى هل متّحده مع مسأله اجتماع الأمر والنهى أم أنّهما مختلفان؟

أقول: تعرّضنا إلى هذا البحث فى تلك المسأله وأثبتنا أنّها منفصله عن مسأله اجتماع الأمر والنهى وليستا بواحدة، فلا يكون فى تكراره فائده مهمّه، فالأولى إعراض البحث عنه.

كما أنّ المسأله تعدّ من المسائل الأصوليه، لأنّها تقع كبرى فى قياس الاستنباط ابتداءً، ونتيجتها هى صحّه العباده وفسادها، وهى مسأله فرعیه مترتبه عليها.

الأمر الثانى: وقع الاختلاف بين الأعلام بأنّ المسأله هل تعدّ من مباحث الألفاظ، أو أنّها من المسائل العقلية، أو أنّها من كليهما، تارة من جهه كون المسأله تعدّ من مباحث الألفاظ الخالصه، وأخرى باعتبار أنّها عقلية خالصه، وثالثه لا يكون من واحد منهما كذلك، أو كان البحث بالنسبه إليهما صحيحه لكونه أعّم من اللفظ والعقل وجوه وأقوال:

أقواها الأخير، كما عليه المحقق الخمينى، لأنّ ما يدلّ عليه ما قد يكون من الألفاظ كالصيغه، وقد يكون من الأدلّه اللبّيه كالإجماع والعقل والسيره العقلية.



كما أنّ البحث عن ما يكشف عن الفساد قد يكون من الدلالة المطابقيّة، أو من الدلالة الالتزاميّة إذا كان الدليل لفظياً، وإن لم يكن أيّاً منهما، فإجراء عقد البحث على نحو الأعمّ يعدّ أولى، لكن خالف ذلك بعض الأعلام:

الأوّل: المحقّق الآخوند صاحب «الكفايه» حيث جعله من مباحث الألفاظ زعمًا منه بأنّ البحث يدور فيه عن أنّ النهي هل يدلّ على الفساد أم لا، مع إنكار الملازمه بينه وبين الحرمة. وأضاف في العبادات - التي كانت الملازمه فيها بين الحرمة والفساد ثابتة عقلاً دون المعاملات - بأنّ الحرمة كانت مدلول مطابقي للنهي والفساد أيضاً، فيكون المدلول التزامي، ممّا يستلزم أن يصبح كلّ من البحثين من مباحث الألفاظ.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: لوضوح أنّ قولاً من الأقوال اعتبر عنوان البحث كذلك، ومجرّد ذلك لا يوجب أن يكون البحث عند الكلّ لفظياً.

وثانياً: أنّ هذه الدعوى صحيحة فيما لو كان الدالّ لفظياً، وأمّا إذا كان لبيّاً كالإجماع والعقل، فلا وجه لجعل البحث لفظياً، لعدم وجود لفظ حينئذٍ، كما يجري هذا الجواب في العبادات أيضاً بأنّ ثبوت الملازمه فيها إنّما يفيد من جهة كونها داخلاً بالدلالة الالتزاميّة إذا كان النهي الدالّ لفظياً لا لبيّاً، مع أنّ الدلالة الالتزاميّة لا تكون داخله إلا إذا كانت الدلالة في اللزوم لزوماً بيناً بالمعنى الأخصّ، كالحاتم في الجود، والعمى في البصر، بحيث كان تصوّر اللازم لا ينفكّ عن تصوّر الملزوم، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل، بأن يكون تصوّر الحرمة غير منفكّ عن تصوّر الفساد حتّى تكون الدلالة التزاميّة.

الثاني: المحقق العراقي صاحب «نهاية الأفكار» حيث أدرج البحث في مباحث الألفاظ كصاحب «الكفاية»، لكنهما اختلفا في الدليل، حيث قال: (وأما الاقتضاء في المقام، فهو كما عرفت عبارته عن الاقتضاء بحسب مقام الإثبات، باعتبار كشف النهي عن عدم ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه، لا الاقتضاء بحسب مقام الثبوت، وإلا فمن الواضح عدم الملازمة عقلاً بين حرمة الشيء وانتفاء ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه، وعليه تكون المسألة من المسائل اللفظية، لا من المسائل العقلية كما هو واضح)، انتهى محل الحاجة من كلامه.

أقول: ولكنّه لا يخلو عن مناقشه، لوضوح أنّ النهي لا يكون كاشفاً إلا بما يرتبط لنفسه، وهو كون المتعلق مشتتاً على المفسده والمبغوضيه، وأما كون المتعلق فاقداً لملاك الأمر والمصلحة وعدمه، فلا يكون مربوطاً بمضمون النهي أصلاً، بل هو أمرٌ مربوط بحكم العقل، بأنّه هل يجوز الجمع بين وجود المفسده والمبغوضيه، وبين المصلحة والمحبوبيه في محلّ واحد أم لا؟ فمن ذهب إلى عدم إمكانه فيفهم من قيام النهي الدالّ على الحرمة والمفسده - بواسطة حكمه بالملازمه - إلى عدم وجود الملاك للأمر حينئذٍ، ومن ذهب إلى إمكانه وعدم الملازمه كالمحقق العراقي فلا يلزم بقيام النهي عليه أن لا يكون للأمر فيه ملاكاً بحسب مقام الثبوت.

فدعوى أنّ البحث يكون في مقام الإثبات والكشف فيكون البحث لفظياً ليس بوجيه، لأنّ الشيء لا يتعرّض إلا لمتعلق نفسه لا لشيءٍ آخر وهو الأمر، إلا أن ينضمّ إليه ملازمه خارجيه فله وجه لكنّه غير مقبول عنده، والله العالم.

الثالث: المحقق النائيني صاحب «فوائد الأصول» حيث قال:

(وبذلك يظهر فرق آخر بين المسألتين، وذلك واضح كوضوح أنّ المسألة ليست من مباحث الألفاظ، بل البحث فيها إنّما يكون عن الملازمات العقلية للأحكام، خصوصاً بناءً على ما هو التحقيق عندنا من أنّ الفساد يدور مدار عدم الأمر والملاك معاً، ولا يكفي فيه عدم الأمر كما حكى عن «الجواهر»، فإنّه لا دخل للفظ بالملاك، بل الملاك أمرٌ واقعي تكويني لا بدّ من استكشاف عدمه في العبادة من مقدّمات على ما سيأتى بيانها، والنهى بنفسه لا يكفي فى الفساد مع قطع النظر عن كونه كاشفاً عن عدم الملاك، سواء كان مدلول اللفظ أو لم يكن كالنهي المستفاد من الإجماع والعقل.

نعم، لو قلنا بأنّه يكفي فى الفساد وعدم الأمر، ولا يحتاج إلى عدم الملاك، كان النهى بنفسه دالاً على عدم الأمر، ومع ذلك لا دخل للفظ، فإنّ النهى الواقعي يدلّ على عدم الأمر، سواء كان الدالّ على النهى لفظاً أو عقلاً أو إجماعاً، فلا موجب لعدّ المسألة من حيث الألفاظ، وكان حقّ الأعلام أن يعقدوا باباً مستقلاً للبحث عن الملازمات العقلية، ويبحثوا فيه عن هذه المسألة وما شابهها، ممّا يكون البحث فيه من الملازمات العقلية للأحكام الشرعيّة، كمسألة مقدّمه الواجب، ومسألة الضدّ، إلّا أنّهم لما لم يعقدوا لذلك باباً مستقلاً أدرجوا هذه المسائل فى مباحث الألفاظ(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال :

أولاً: أنّنا لا نسلّم كون الفساد دائر مدار عدم الأمر والملاك معاً فقط، حتّى

يجاب بما قال، لوضوح أنّ الفساد :

تارة: يكون من تلك الناحية التي قال به المحقق.

وأخرى: يقال بأنّه كان من جهة عدم إمكان ما هو المبعوض أن يتقرب به، وإن كان الملاك في أصله موجوداً، والنهي حيث يدلّ على وجود المبعوضيّة في متعلّقه، وقلنا بعدم إمكان التقرب به معه، فلا تصحّ العبادة ولو كانت المصلحة والملاك موجوده في أصل الأمر، وقلنا بكفايه وجود المصلحة والملاك في صحّتها في غير المقام، فحينئذٍ يصحّ البحث في أنّ الدالّ الذي يدلّ على ذلك، هل هو لفظ ليكون البحث حينئذٍ لفظياً، أو يكون بغيره من الإجماع والعقل ليكون عقلياً، فكيف له رحمه الله أن يدعى عدم ارتباطه باللفظ أصلاً.

وثانياً: يرد عليه بما قاله في استدراكه بقوله:

(كان النهي بنفسه دالاً على عدم الأمر.. إلخ). لما قد عرفت بأنّ النهي لا يدلّ إلاّ على كون متعلّقه مبغوضاً، من دون نظر فيه إلى عدم وجود الأمر في المتعلّق، إذ لا يكون هو مربوطاً به أصلاً .

ثمّ إنّه لا نعلم مقصوده من قوله: (كون النهي الواقعي يدلّ على عدم الأمر).

فإن أراد بأنّ في الواقع حيث كان مبغوضاً لا يمكن أن يكون مأموراً به، فهو يصحّ على القول بالامتناع، وإلاّ على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فلا استحاله عنده بأن يكون الشيء واحداً واجداً لمصلحه ملزمه من جهه، ومفسده ملزمه من جهه أخرى، وإن أراد غير ذلك فعليه البيان كما لا يخفى.

أقول: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ جعل البحث على نحو يمكن دخوله في مبحث الألفاظ والعقل - وهو الأعمّ كما اخترناه بالنظر إلى ما لو كان الدالّ لفظاً أو

غيره - كان أولى، وإن كان طبع البحث يميل إلى حيث حكم العقل من جهة دلالة النهى على الفساد ثبوتاً مهماً كان سببه.

الأمر الثالث: فى أنّ النهى الواقع فى العنوان لكونه يقتضى أو يكشف عن الفساد، هل هو النهى التحريمى أو الأعمّ منه ومن التنزيهى، أو الأعمّ منهما حتّى يشمل الإرشادى أيضاً؟

أقول: الظاهر أنّه لا- خلاف ولا إشكال فى أنّ النهى الإرشادى - نظير النهى عن بيع الغلام حتّى يحتلم فى المعاملات، أو النهى عن الصلاة فى غير المأكل فى العبادات مطلقاً - سواء كان فى العبادات أو المعاملات يقتضى ويكشف عن الفساد قطعاً، وهذا ممّا لا خلاف فيه، والسّرّ فيه أنّ انتفاء الشىء بوجود مانعه ضرورى لا مجال للنزاع فيه، إذ النهى فى هذه الموارد يدلّ على دخاله عدم شىء فى حقيقه المأمور به، فهو خارج عن مورد النزاع قطعاً.

إنّما الذى وقع الخلاف فيه من جهة كونه مورد للنزاع وعدمه هو القسمان الآخرا من النهى وهما: النهى التحريمى والنهى التنزيهى:

فقد ذهب جماعه إلى أنّ النزاع يدور فى النهى التحريمى فقط دون التنزيهى، كما صرّح بذلك المحقّق الحائرى فى «الدرر» والعراقى، بل وكذلك المحقّق النائينى فى «فوائده» بدواً، لكنّهما رجعا عن ذلك لاحقاً بما لا يخرج عن حريم النزاع .

خلافاً لجماعه أخرى من تعميم النزاع لهما كصاحب «الكفايه» و«حقائق الأصول» و«عنايه الأصول»، بل قد عرفت عدول العلمين السابقين عن رأيهما فى بعض الصور، وهذا هو الأقوى كما عليه المحقّق الخمينى، لأنّ النزاع كان فى أنّ

طبيعته النهي هل بنفسها تقتضى أو تكشف عن الفساد أم لا، سواء كان متعلقه العبادات أو المعاملات، غايه الأمر قد خرج عن ذلك المعاملات بالإجماع فى كلتا صورتيه من التحريمى والتنزيهى بخلاف العبادات، ولكن هذا لا- يوجب خروج النهى التنزيهى فى المعاملات عن محلّ النزاع، وإلا- ينتقض بمثل النهى التحريمى فى المعاملات، حيث لا يلزم الفساد فيها مع ذلك يكون النزاع شاملاً لها فى ذلك كما هو واضح.

وبالجملة: قد ذكر فى وجه خروج النهى التنزيهى عن محلّ النزاع عدّه أمور:

الأوّل: ما ذكره صاحب «فوائد الأ-صول» من إنّ النهى التنزيهى عبارته عن مرجوحته المتعلّق، مع عدم المنع عن النقيض، أمّا الوجوب فهو عبارته عن لزوم الإتيان مع المنع من النقيض، غايه الأمر أنّ المكلف مرخص فى انتخاب أفراد طبيعته المأتى بها، يعنى بأى فرد شاء يأتيه فلا ينافى هذا الترخيص مع ترخيص النهى فى الإتيان، فلا يقتضى النهى الفساد حينئذٍ.

الثانى: ما ذكره صاحب «الدرر» وهو نفس الوجه الأوّل مع زياده أنّ نتيجة الجمع بين الوجوب والكراهه، صيروره العبادات المكروهه أقلّ ثواباً من سائر الأفراد التى يأتيتها.

والثالث: بأنّ النهى التنزيهى لا يكون متوجّهاً إلى ذات العباده حتّى يقتضى الفساد، بل النهى يتوجه إلى الخصوصيّة التى كانت مع العباده مثل: (لا تصلّ فى الحمّام)، فإنّ الأمر والنهى إذا تعلّقا بما يكون فيه القيد أو القيود، يكون فى الحقيقة متعلّقاً بآخر قيد كان فى اللفظ، مثلاً لو أمر بالقيام بالبيع يوم الجمعة وقت الزوال عند مجيئ زيد، فإنّ الأمر يتعلّق بالقيد الوارد أخيراً، وهو كونه عند مجيئ زيد،

ولا- يكفى كونه يوم الجمعة أو وقت الزوال فقط، فهكذا يكون فى النهى، فيرجع النهى إلى الحيام فى المثال المذكور لا إلى الصلاة، فلذلك عدّ النهى التنزيهى خارجاً عن مورد النزاع، فلا يقتضى الفساد أصلاً، هذا.

أقول: ولكن الإنصاف ذكر هذه الوجوه لا- يستلزم خروج النهى التنزيهى عن مورد النزاع، لوضوح أنّ النزاع كان من جهة أنّ النهى بطبعه هل يكشف عن فساد متعلّقه، سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً، إذا كان النهى متعلّقا بنفس ذلك الشىء وذاته، سواء كان ذلك عباده أو معاملته، فمن يدعى الفساد يقول إنّ الشىء بنفسه إذا كان مرجوحاً، سواء كان بنحو الحرمة أو الكراهه، لما أمكن فرض رجحانه من جهة كونه مأموراً به ليحكم بالفساد، وحينئذٍ سواء كان ذلك الشىء هو العباده أو المعامله، غايه الأمر أنّ الثانيه خارجه بالإجماع عن ذلك، فيبقى الباقي تحته، ومن يدعى عدمه يقول لا مانع من أن يكون الشىء مع كونه مرجوحاً صحيحاً من جهة توجّه الأمر الوجوبى إليه، فالأولى انعقاد البحث بصوره الأعم.

وأما إذا كان النهى متوجّهاً إلى الخصوصيه والجهه لا- إلى ذات الشىء، لا يكون خارجاً عمّا نبحت عنه فى المقام، بمعنى أنّه خارج عن الموضوع تخصّصاً.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا عدم تماميه كلام المحقق العراقى صاحب «نهايه الأفكار»<sup>(١)</sup> حيث جعل النهى التحريمى أيضاً خارجاً عن محلّ النزاع .

تقريب ذلك: أنّ دلالتة على الفساد سواء كان فى العبادات أو المعاملات لا تكون إلا من جهة انتفاء الملاك والمصلحه فى متعلّقه، أو من جهة الخلل فى القره

الموجب لعدم سقوط الأمر، هذا فى العبادات.

أمّا الفساد من الجهه الأولى فواضح أنه غير مترتب على النهى، لأنه لا إشعار ولا دلالة فيه إلا من جهه وجود المفسده فى متعلقه، لا- بيان عدم الملا-ك والمصلحه لا- بالدلالة ولا- بالإشعار، مع وضوح عدم الملازمه بين حرمة الشىء وبين عدم الملا-ك والمصلحه فيه.

نعم، لو كان بين المصلحه والمفسده مضاده، كما بين المحبوبيه والمبغوضيه، بحيث لا يمكن فرض اجتماعهما فى موضوع واحد ولو بجهتين تعليليتين، لكان المجال لدعوى دلالة النهى ولو بالالتزام على وجود المصلحه فى متعلقه واسعاً.

ولكنه لم يكن كذلك، لما عرفت من إمكان اجتماعهما فى عنوان واحد بجهتين تعليليتين، كما فى وضع العمامه لوجع الرأس عليه مع كونه يوجب رفع هيبه الرجل فى المجلس، وهكذا نجد أن فعلاً واحداً فيه المفسده من جهه الوجع، فمع ذلك يتضمّن المصلحه، وهكذا يكون فى الشرعيات أيضاً .

وأما الجهه الثانيه وهى الإخلال بتيه القربه وهى كان بلحاظ العلم بوجود النهى لا على نفس وجود النهى الواقعى، ولذلك لو علم به لما يتمشى منه قصد القربه، ولو لم يكن فى الواقع نهياً، كما أنه لو لم يعلم به يتمشى منه قصد القربه ولو كان النهى موجوداً واقعاً، فالنهي بوجوده الواقعى لا يدلّ على الفساد فى العبادات فضلاً عن المعاملات إذ هو فيها أوضح كما لا يخفى.

واستنتج رحمه الله أخيراً فقال: (فلا- محيص من إخراج النهى المولوى التحريمى كالإرشادى عن حريم النزاع، وإرجاع البحث المزبور فى دلالة النهى على الفساد وعدم دلالة عليه إلى البحث الصغرى، بأنّ النهى التحريمى المتعلق بعنوان،



عباده كانت أم معامله، مولوى تحريمى كى لا- يقتضى الفساد، أم إرشادى إلى خلل فيه حتى يقتضى الفساد، فتدبر). انتهى خلاصه كلامه.

أقول: وجه عدم تماميه كلامه، هو ما عرفت من أن مجرد من يدعى ذلك فى النهى التحريمى لا- يوجب خروجه عن مورد النزاع، لإمكان ادعاء خلاف ذلك، وهذا يدل على أنه مورداً للنزاع حقيقه، حيث يختار كل قوم رأياً مخالفاً لمختار الآخر، فالأولى إدخال كلا النهيين فى محلّ البحث والنزاع، حتى يلاحظ ما هو الحق فى المقام من دلاله النهى على الفساد مطلقاً وعدمه من التفصيل بين العبادات والمعاملات.

كما أن النهى بأقسامه الأخرى من النفسى والغيرى والأصلى والتبعى داخل فى محلّ النزاع أيضاً، لوجود الملاك فى الجميع، وإن كان لا عقوبه فى مخالفه النهى التبعى - وهو النهى المترشح عن الأمر بالشىء الذى يقتضى النهى عن ضده - حيث أوجب ذلك توهم المحقق القمى والتزامه بخروجه عن مورد النزاع، لكن ردّ عليه صاحب «الكفايه» بأن استحقاق العقوبه فى المخالفه وعدمه، لا دخاله له فى كون الحرمة مقتضيه للفساد، ولذلك جعل ثمره النزاع فى أن الأمر بالشىء يقتضى الفساد إذا كان عباده، إذ ليس هذا إلا من جهه حرمة لا عقوبته، حتى يقال بأنه لا عقوبه فى النهى التبعى كما لا يخفى.

الأمر الرابع: فى بيان معنى العباده والمعامله التى قد تكون متعلقه للنهى.

فأما العباده: فهى عباره عن عمل قربى، بحيث لولا تعلق النهى به لما سقط إلا مع الإتيان به بقصد القربه، كصوم يوم العيدين أو الصلاه فى أيام الحيض، فهى المقصود لا ما كان عباديته ذاتيه كالسجود والخضوع والخشوع لله وتسيحه

وتقديسه، ففي هذه الأمور لا يمكن أن يقع مورداً للنزاع بأنّ تعلق النهى يقتضى الفساد، إذ لا معنى فى فساده، لأنّ عباديته ذاتيه، ومعناه التذلل أمام عظمتة تعالى، فإدخال صاحب «الكفايه» لمثل هذه الأمور فى مورد البحث لا يخلو عن ضعف كما لا يخفى، فإذا كانت العباده هى التى ذكرنا، فلا يبعد أن يكون هذا هو مراد الشيخ فى «التقريات» من تعريفها بأنّها عبارته عمّا أمر به لأجل التّعبد به.

فإشكال بعض الأعلام كالمحقق العراقى وصاحب «عنايه الأصول» باستحاله تعلق النهى الفعلى بما هو عباده ومأمورٌ به فعلاً، خالٍ عن الإنصاف لأنّ المقصود ليس أنّه قد تعلق به الأمر وصار عباده، برغم تعلق النهى به حتّى يقال بالاستحاله، بل المقصود أنّ تعلق الأمر به لولا الحرمة كان لأجل التعيّد به، فليس هذا إلّا ما التزمنا به كما التزم به صاحب «الكفايه» وغيره، بل لعلّ هذا هو المقصود من تعريفها بأنّ صحتها متوقّفه على التيه كما عن المحقق القمى، حيث إنّ المقصود هو قصد القربه لا التيه المطلقة حتّى يرد عليه بأنّ الدين أيضاً لا يحصل ولا يشخص إلا بالتية.

بل يمكن أن يوجه تعريفات هؤلاء الأعلام بأنهم يريدون من ذكر هذه القيود، إخراج العباده بالمعنى الأعم، وهى نفس الأمر المقصود فى مقام الامتثال، حيث إنه يصح وينطبق على التوضيحيات إذا قصد أمرها فى مرحله الامتثال، كما لو غسل الثوب امتثالاً لأمر المولى، حيث يترتب عليه الثواب، إلاّ أنّه ليس داخلياً فى العنوان والبحث، لوضوح أنّ النهى المتعلق به لا يوجب فساداً، واحتمال كون الفساد هنا هو عدم إعطاء الثواب لقيامه بالعمل كما لو غسل ثوبه بالماء المغصوب مثلاً فإنّه يوجب فساد الثواب.

أقول: ويرد عليه أولاً: أنه أعدام للثواب عرفاً لا إفساد وفساد.

وثانياً: أنه لا- يسقط ثوابه بأصل إطاعه أمره، وإن استحق العقوبه لغضبه، كما قلنا فى باب اجتماع الأمر والنهى، والتزم به حتى القائلين بالامتناع فى العباده. فظهر أن العباده بهذا المعنى هو المراد، كما يظهر ذلك من كلام المحقق المشكيني فى حاشيته على «الكفايه»، بل اعتبر جعل مورد النزاع فيه فقط دون غيره أمراً عجبياً.

وأما المعامله: فهى أيضاً على معينين:

تارة: بمعنى ما يحصل منه الأثر بحيث يشمل مثل إحياء الموات والحدود والقصاص ونظائرها.

وأخرى: ما يكون قابلاً- للاتصاف بالصحة والفساد، باعتبار أنه واجد للشرائط وفاقد للموانع، مما يؤدى إلى ترتب الأثر فيكون صحيحاً وإلا فيكون فاسداً، فهو أيضاً يكون على قسمين:

تارة: يكون بالإيجاب والقبول فيسمى بالعقد .

وأخرى: ما لا يكون إلا بإنشاء واحد فيسمى بالإيقاع.

والمعامله الواقعه فى العنوان هى الثانى من المعنيين الأوليين، لأنه لا معنى للفساد فى الأول منهما، أى لو قام العامل بإحياء الأرض بآله غضبيّه لا يوجب ذلك فساد الإحياء، وهكذا غيرها.

أقول: وبما ذكرنا ظهر أن ما لا- يتصف بالصحة والفساد، مع ترتب الأثر الشرعى عليه، كالغصب والإتلاف واليد والجنايات وأسباب الوضوء، بل وما كان من التوليدات كأسباب الضمان، كان خارجاً عن العنوان والبحث، لأن بعضها لا

يكون متّصفاً بأحد الوصفين، وبعضها لا ينفك أثره عن سببه، فلا مورد للبحث عن صحّته وفساده، لأنّ أمره دائر بين الوجود والعدم لا الصحّ والفساد، وهو واضح. الأمر الخامس: في أنّ الصحّ والفساد أمران إضافيان، سواء كانا بالنسبة إلى طائفة دون أخرى أو مورد دون آخر، لأنّ كلّ منهما ينظر إلى جهه خاصّه عندهم، فإن كان واجداً لتلك الخصوصيّة عنده حكم بالصحّ، وإن كان فاسداً بالنسبة إلى أخرى لفاقدتيه لتلك الخصوصيّة، فلا بأس لأن يمثّل خارجاً، فإنّ صحّ الصلاه عند المتكلم عبارته عن مطابقه المأتى به للمأمور به، الموجب لاستحقاق الثواب، وفسادها هو عدم تطابق المأتى به للمأمور به، وأمّا الصحّ عند الفقيه فهي عبارته عمّا يوجب سقوط الإعادته والقضاء، والفساد عنده هو ما لا يوجبهما، فيمكن أن يفرض عمل واحد لكونه غير مطابق للمأمور به فاسداً عند المتكلم، وصحيحاً عند الفقيه لكونه مسقطاً للإعادته والقضاء، بل وهكذا يصحّ اختلاف هذين العنوانين بالنسبة إلى أمر دون أمر، كما لو أتى بعمل وصلاه كان مطابقاً للأمر الظاهري، فإنّه يطلق عليه الصحّ، كما أنّه لو لم يطابق الأمر الواقعي، عدّ فاسداً، فهذان الوصفان هنا منطبقان للواحد وهذا معنى كون الوصف إضافياً.

وأما كون الصحّ والفساد بمعنى التماميه والنقصان، كما عن المحقق الخراساني قدس سره فهذا لا يمكن فرضه إلاّ تعبيراً عرفياً مسامحياً، لوجود المفارقة بين الوصفين في الطرفين، لما ترى من صحّ إطلاق النقصان في مورد دون الفساد، وكما في البدن إذا انقطع عضوٌ منه يقال بالبدن أو العضو بأنّه يد ناقصه ولا يقال يد فاسده، فإنّ الدار إذا كملت أطلق عليها أنّها دار تامّة، ولا يقال دار صحيحه، ولكن إطلاقهما في مورد الصحّ والفساد نوعاً يكفي في صحّ القول بأنّ الصحّ والفساد

يكونان بمعنى التماميه والنقصان كما عن المحقق الخراساني قدس سره .

أقول: ولكنّ الإنصاف أنّ الصّحّه والفساد عند كلّ من المتكلّم والفقيه، يكون شيئاً واحداً، وهو تطابق المأتي به للمأمور به وعدمه، إذ سقوط الإعادة والقضاء وعدمه يكون من آثار المطابقه وعدمها .

وتوهم أنّ من ينسى السوره فى الصلاه حيث تكون الصلاه صحيحه عند الفقهاء إذ لا إعاده فيها ولا قضاء، بخلاف حالها عند المتكلّم فهى فاسده عندهم، لعدم تطابق المأتي للمأمور به بالأمر الواقعي من جزئيه السوره.

توهم فاسد، لوضوح أنّ السوره إن كانت بجزئيتها باقيه حال السهو والنسيان، فلا يمكن الحكم بصحّه الصلاه، وكونها مسقطه للإعاده والقضاء، لأنّ الصّحّه لا تعنى إلا حصول غرض المولى بالفعل الصادر، ولا يكون الغرض حاصلًا إلا بمطابقه المأني به مع المأمور به، ولو بالأمر الثانوى الذى يسقط السوره عن الجزئيه، فيكون هذا الأمر بدون السوره كالأمر مع السوره فى حال النسيان، فالأمر فى حقّه ليس إلا هذا.

والحاصل: أنّ الأمر فى حقّ العالم العامد، أمرٌ غير الأمر المتعلّق بالجاهل فى الإتمام فى موضع القصر، والناسى فى السوره، فالتطابق محفوظ فى كلّ من المرحلتين، فالصحيح عند الفقيه فى الناسى والجاهل، صحيح عند المتكلّم أيضاً بالنسبه إلى الأمر الثانى، أى ما تعلّق فى حقّهما، فما قصده المحقق الخراسانى من المصالحه بين الطائفتين من الفقهاء والمتكلّمين فى الصّحّه والفساد، يارجاعهما إلى التماميه والنقصان ليس بجيّد، لعدم وجود اختلاف حتّى نحتاج إلى مثل هذه المصالحه، لما قد عرفت من تطابقهما فى معناهما، والوحده عندهما فى جميع

الموارد، وتقابلهما في المقام تقابل العدم والملكه، وإن كان تقابلهما في الأمزجه والكيفيات على نحو تقابل التضاد.

الأمر السادس: هل الصحه والفساد أمراً مجعولان مطلقاً، سواء في العبادات أو المعاملات، أو غير مجعولين مطلقاً، أو مجعول في المعاملات دون العبادات، أو مجعوله في الأمر الظاهري دون الواقعي؟ وجوه وأقوال.

القول الأول: هو ما التزم به المحقق الخراساني من عدّ الصحه والفساد في العبادات أمران انتزاعيان اعتباريان إن كان فسّرنا الصحه بمطابقه المأتي به للمأمور به والفساد خلافها، كما هو معنى الصحه عند المتكلم، فهما وصفان انتزاعيان عن التطابق، هذا بخلاف الصحه والفساد عند الفقيه التي هي عنده عباره عما هو مسقط للإعاده والقضاء، حيث أنه ممّا يستقلّ به العقل، أي يعدّ ذلك من لوازم الإتيان بالمأمور به، ولذلك لا يمكن عدّه أمراً اعتبارياً انتزاعياً، هذا بالنسبه إلى الإتيان بالمأمور به للأمر الواقعي في العبادات.

وأما الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري والاضطراري، فإنه يعدّ من قبيل المجعول، باعتبار أنّ الشارع جعل الإتيان بالمأمور به للأمر الظاهري أو الاضطراري بمنزله الإتيان بالمأمور للأمر الواقعي، وكان هذا الحكم تخفيفاً ومنه على العباد، مع ثبوت المقتضى لثبوت الإعاده والقضاء، فالصحه والفساد في هذه الصوره تعدّان أمرين مجعولين لا وصفين منتزعين.

نعم الصحه والفساد بالنسبه إلى الموارد الخاصه، والمصاديق الخارجيه، من جهه تطبيق عناوين المأمور به للمأتي به في الخارج وعدمه، ليس بوصف وحكم انتزاعي، بل الاتّصاف بالصحه حاصل بمجرد المطابقه والفساد بعدمها. هذا كلّ

فى العبادات.

وأما فى المعاملات: فهى تكون مجعوله، لأن ترتب الأثر على الشىء يكون بجعل الشارع تأسيساً أو تقريراً، إذ لولا جعله كذلك، لكان الأصل فىها الفساد، ففسادها هنا عبارة عن عدم ترتب أثر شرعى على تلك المعامله.

نعم، الصّحه فى الموارد الخاصّه والمصاديق الخارجيه ليست إلّا- لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه، فليس هذا مجعولاً، لضروره أنّ اتّصاف المأتى به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلّا لانطباقه لما هو الواجب أو الحرام.

أقول: اعترض على ما التزم به المحقّق صاحب «الكفايه» أكثر المتأخّرين من المحقّق النائينى والطباطبائى والسيد الحكيم والفيروزآبادى والعلامة البجنوردى والمحقّق الخمينى وغيرهم، وهو الأقوى، اعترضوا بأنّ الصّحه والفساد من الأمور الاعتباريه والانتزاعيه التى ينتزع من تطابق المأتى به مع المأمور به وعدمه، ويعدّان وصفاً لحال ما فى الخارج لا بلحاظ العنوان إذ هو لا يتّصف بذلك، إذ الخارج هو الذى يطلق عليه أنّه صحيح بما أنّه مطابق للمأمور به، أو فاسد فى صورته خلافه، بلا فرق فى ذلك بين كون المتعلّق من العبادات أو المعاملات، وبين ما لو كانت المطابقه للمأمور به بالأمر الظاهرى أو الاضطرارى، أو بين كون المطابقه مع الأمر الواقعى الأوّلى دون العناوين الكلّيه، حتّى يقال إنّّه يوصف بكونه صحيحاً أو فاسداً، وإن كان المحقّق النائينى وافق المحقّق الخراسانى فى صورته الشكّ وجعل الصّحه والفساد فيه مجعولاً شرعياً، إلّا أنّه موهون بما قد عرفت من كونهما اعتبارياً مطلقاً، كما لا يخفى.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ التقابل بين الصّحّه والفساد فى باب العبادات والمعاملات يكون من تقابل العدم والملكه، ويجرى فيما يكون قابلاً لتّصافه بالصّحّه عند وجود شرائطه وأجزائه وفقدان موانعه، وبالتالي فلا يكون هذا إلاّ فى المركّبات المخترعه، والماهيات الشرعيّه أو العرفيه التى هى ذات أجزاء وشرائط، دون البسائط حيث يكون أمرها دائراً بين الوجود والصّحّه والعدم، وغير قابل للتّصاف بهما أصلاً، كما أنّ حكم المركّبات التى أخذت موضوعاً للأحكام يكون كذلك، مثل أنّ الشارع جعل حكم وجوب الحج للعاقل البالغ المستطيع، فمع ذلك لا يتّصف هذا الموضوع بالصّحّه والفساد كما لا يخفى.

الأمر السابع: ادّعى المحقّق القمى رحمه الله أنّ البحث عن اقتضاء النهى الفساد وعدمه لا يكون إلاّ فيما ثبت المقتضى للصّحّه لولا النهى من عموم أو إطلاق، بحيث كان صحيحاً لولا النهى، لاندراجه تحت إطلاق ذلك الدليل، سواءً فى العباده أو المعامله، وإلاّ لما كان للنزاع ثمره حيث لا يترتب على البحث عن اقتضاء النهى الفساد وعدمه ثمره مهمّه تستحقّ هذا البحث، لأنّ الأصل يقتضى الفساد، سواءً فى العباده أو المعامله.

وأجاب المحقّق النائينى: - وتبعه تلميذه العلامة البجنوردى - بقوله:

(إنّ البحث يصحّ مع ذلك ولو لم يكن لنا دليل من عموم أو إطلاق يقتضى الصّحّه لولا النهى، بل كان المتعلّق مشكوك الصّحّه والفساد من جهه الشبهه الحكميه أو الشبهه المفهوميه، وكان الأصل العملى فيه يقتضى الفساد، مثلاً لو كان صوم الوصال أو المقامره مشكوك الصّحّه والفساد، من جهه عدم الدليل، أو تعارض الدليلين، أو غير ذلك من أسباب الشكّ، فلا إشكال فى أنّ الأصل عند



الشك في ذلك هو الفساد، لأصالة عدم مشروعيته صوم الوصال، وأصالة عدم ترتب الأثرين النقل والانتقال في المقامرة، إذا فرض أن «أوفوا بالعقود» لا يعم المقامرة وعمومات الصوم لا تشمل مثله، ولكن مع ذلك لو تعلق النهي بالصوم وبالمقامرة كان للبحث عن اقتضاء هذا النهي للفساد مجال، وأثره يكون في إثبات كون الفساد مستنداً إلى الدليل الاجتهادي الحاكم على الأصل العملي، وإلا كان موافقاً له في المؤدى كما تحقق في محله (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الوهن، لوضوح أن إثبات كون الفساد فيه مستنداً إلى الأصل العملي أو إلى الدليل الاجتهادي ليس أثراً وثمره مهمته قابله لأن يترتب عليها البحث إلا - أثراً علمياً لا عملياً الذي هو العمده في المباحث، وإلا فلا نقاش في أن مثل المحقق القمي قدس سره يعلم بهذه الثمرة قطعاً.

فالأولى أن يقال: بأن ما قاله المحقق القمي متين غايته، إلا أنه ينبغي أن يضاف إلى ما قاله (من وجود مقتضى للصحة من دليل عام أو إطلاق) عبارته: أو أصل عملي يقتضى ذلك، وأما ما لا يكون شيئاً منهما لولا النهي، بل كان مقتضى الأصل هو الفساد فيه، فإنه لا ثمره للنزاع فيها.

أقول: وحيث بلغ الكلام إلى هنا ينبغي الإشارة إلى أنه قد وقع الخلاف أيضاً بين الأعلام في أن الأصل العملي في جميع الموارد هو الفساد، أو يتفاوت كما سنذكره إن شاء الله في الأمر اللاحق نقلاً عن صاحب «عنايه الأصول» بالمخالفه فيه، فليتأمل، فيصح البحث حينئذ كما قاله المحقق النائيني قدس سره لا لأجل ما ذكرناه

المحققان كما لا يخفى .

الأمر الثامن: قال صاحب الكفاية: (إنه لا أصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلاله النهى على الفساد. نعم، لو كان الأصل في القرع الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحه في المعامله، وأما العباده فكذلك، لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى)(١). انتهى كلامه.

أقول: إن هنا ثلاثة دعاوى :

الأولى: عدم وجود أصل يقتضى شيئاً من الفساد أو غيره في المسألة الأصوليه، والبحث يقع حينئذٍ عن صحه هذه الدعوى وعدمها، فيما لو شكنا فيهما بعد الفراغ عن عدم وجود دليل قطعى يدل على الفساد أو على عدمه.

والظاهر أنه مورد قبول الأعلام ولم نجد من خالف في ذلك، بل صرحوا بفقدان الأصل في المسألة الأصوليه، سواءً اعتبرنا الاقتضاء أو الكشف من الدلاله اللفظيه أو من الملازمات العقليه.

فأما الأولى: فلعدم العلم بالحاله السابقه؛ لأن النهى قبل وضعه لم يكن دالاً على الفساد، لعدم تركيب الحروف بعضها مع بعض، فبعد الوضع والتركيب نشك في انقلابه، فلا حاله سابقه للحروف المقطعه يقتضى الفساد، حتى تتمكن من استصحابها في الفتره المشكوكه، لو لم نقل بقيام خلافها من جهه عدم الدلاله وجريان أصاله العدم الأزلى بنحو السالبه المحصيه له والانتفاء بانتفاء الموضوع.

مضافاً إلى أنه ليس بأمر شرعى ولا فى حكم موضوع شرعى حتى يعمل به، كما لا يخفى.

هذا بالنسبه إلى الدلاله اللفظيه.

وأما الكلام بالنسبه إلى الملازمات العقليه: فهي أيضاً لا أصل هنا يُعتمد عليه، لعدم وجود حاله سابقه معلومه حتى يستصحب، أى لم يكن لنا حاله سابقه كان وجود النهى كاشفاً عن الفساد بالملازمه أو عدمه كذلك، حتى نستطيع من استصحابه إلى زمان الشك، سواء قلنا بأن وجود الملازمه إن كانت أو عدمها إن لم تكن، تكون أزليه وليس بحادث - كما عليه بعض الأعلام - أو لم تكن أزليه بتحققها عند تحقق المتلازمين، لأن قبل تحققهما - أى النهى والفساد - وإن لم تكن الملازمه موجوده بنحو السلب التحصيلي، لكن استصحابه لا يعد مؤثراً إلا بناءً على الأصل، أى إذا كانت موجوده فيمكن من خلاله إثبات الفساد، لكنّه أثر عقلي مترتب عليه لا- أثر شرعي ليكون حجّه، كما لا- يمكن إثبات الحكم عن طريق كان الناقصه، لأن جريانه يتوقف على معلوميه وجودها في السابق، وهو مفقود في المقام.

مضافاً إلى ما عرفت من أنه لو سلّمنا جريان هذا الاستصحاب، فإنه لا يكون مفيداً وحجّه، لأنه حجّه فيما يكون أثر المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وكلاهما مفقودان في المقام كما لا يخفى.

هذا كلّ حال الأصل بالنسبه إلى المسأله الأصوليه .

وأما الكلام بالنسبه إلى المسأله الفرعيه: فلا بدّ أولاً من ملاحظه أنّ مورد البحث والكلام إنّما هو في مورد قد تعلق النهى بنفس العباده والمعامله لا بخصوصيه من خصوصياتهما، حتى يستلزم ويؤدى وجود المانع إلى البطلان كما ورد التصريح بذلك في كلام المحقق النائيني حيث قال: (وأما بالنسبه إلى المسأله

الفرعيه المستنتجه عن المسأله الأصوليه، ففي العبادات يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في المانعیه، لأنّ الشكّ في اقتضاء النهي في الفساد، يستتبع الشكّ في مانعيه المنهي عنه عن العباده، ويندرج في مسأله الأقلّ والأكثر الارتباطيين، ويكون المرجع هو البراءه فيها أو الاشتغال كلّ على مسلكه، هذا إذا كان هناك أمر بالعباده مع قطع النظر عن النهي.

وأما لو لم يكن أمر بها، فالشكّ في اقتضاء النهي في الفساد يوجب الشكّ في مشروعيه العباده، والأصل يقتضى عدم المشروعيه، فتأمل (١). انتهى كلامه.

ومثله في التصريح به صاحب «عنايه الأصول» حيث التزم بذلك حتّى في المعاملات فضلاً عن العبادات.

أقول: هذا الالتزام ممنوع، لوضوح أنّ البحث يدور في المقام عمّا إذا كان النهي قد تعلّق بنفس العباده والمعامله، وبرغم ذلك نبحث عن أنّ الأصل فيه هل يقتضى الفساد أم لا، ولعلّ لذلك عدل مقرّر المحقّق المذكور عن الدعوى وعلّق على كلام المحقّق في نفس الصفحه بقوله:

(وقد أطلق شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه القول باندرج المقام في مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ولكن ينبغي التفصيل بين ما إذا تعلّق النهي بنفس العباده، وبين ما إذا تعلّق بجزئها أو بشرطها، فإنّه لو تعلّق بنفس العباده لا يرجع الشكّ إلى الشكّ في المانعیه، لاقتضاء النهي حرمة العباده على كلّ حال، وإن شكّ في اقتضائه الفساد، ومع حرمة العباده لا يمكن تصحيحها، إذ ليس هناك شيء وراء العباده تعلّق النهي به يشكك في مانعيته حتّى ينفي بالأصل)، انتهى كلامه.

والتحقيق: إذا عرفت مورد النزاع والبحث فنقول:

أمّا النهى فى العباده إن كان فى مورد يكشف ويحرز وجود الملائك لنفس العباده، وكان رجحانها الذاتى موجوده فى حال وجود النهى، غايه الأمر رفع اليد عنها لأجل مزاحمتها مع الأهم، ففى ذلك يمكن القول بصحّه العباده حتّى مع النهى لو لم نقل بلزوم قصد امتثال الأمر فى صحّه العباده كما اختاره صاحب «الجواهر»، بل أجزنا وحكمنا باكتفاء قصد وجود الملائك - بل ومع وجوده ولو لم يقصده - فى صحّه العباده كما هو الأقوى عندنا، فحينئذٍ تكون العباده هنا صحيحه، ولو كانت منهيّاً عنها.

هذا كما فى باب التراحم للأهمّ والمهمّ نظير مزاحمه الصلاه للإزاله التى صارت منهيّاً عنها بواسطه كونها ضدّاً للإزاله.

وأما ما لو لم يكن الأمر كذلك، بل قد تعلّق النهى بنفس العباده من دون وجود مزاحمه فى البين، ولم نحرز وجود الملائك فى مثله، فالحكم حينئذٍ هو الفساد، فحينئذٍ لو شكّ فى مورد من موارد النهى المتعلّق للعباده هل هو من قبيل القسم الأوّل أو أنّه من قبيل القسم الثانى، فالأصل الجارى حينئذٍ هو الفساد، لأنّ شرط صحّه العباده هو إحراز وجود الأمر أو الملائك، فإذا شكّ فى وجودهما، فالأصل يقتضى الاشتغال، لأنّ الذمّه مشغوله قطعاً والفراغ مشكوك فالأصل الاشتغال.

نعم، لو أحرزنا الملائك، ومع ذلك شككنا فيه من جهه أنّ النهى هل يقتضى الفساد أم لا، فالأصل هنا الصحّه، لأنّ الشكّ يرجع حينئذٍ إلى الشكّ فى مانعيّه هذا النهى عن صحّه العباده، فالأصل البراءه عن المانعيّه، ولا مانع من جواز التمسك

بهذا الأصل قطعاً، وبذلك يمكن أن ندافع عن كلام المحقق النائيني قدس سره بأنه لعل ذلك أراد من الشك في المانع في كلامه السابق، لا أن يكون المراد منه هو النهي المتعلق بخصوصيته خارجه عن العبادة، وهو غير بعيد وإن كان لا يمكن تصحيح ما ورد في كلمات غيره من المحققين.

وكيف كان، فإن الأصل حينئذ هو الصحه، إن التزمنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي، وإلا فإن المرجع هو الاشتغال، كما لا يخفى.

هذا كله في النهي عن العبادات.

وأما النهي المتعلق بالمعاملات: فالظاهر أن الأصل فيها هو الفساد كما في «الكفايه»، لأن الأصل هو عدم ترتب الأثر على المعامله، وعدم حصول النقل والانتقال في المعامله المنهية عنها، إلا إذا كان هنا دليل من عموم وإطلاق يمكن الرجوع إليهما عند الشك، حيث أنه مقدم على الأصل.

هذا إذا كان النهي متوجهاً إلى نفس المعامله.

وأما إذا شك في صحه المعامله من جهه فقدان جزء أو شرط أو وجود مانع، فهو أمر آخر غير مربوط بالبحث هنا كما لا يخفى .

الأمر التاسع: إن متعلق النهي في العباده يتصور على صور مختلفه:

الصوره الأولى: تارة تكون العباده بنفسها منهيّاً عنها كنهى الحائض عن الصلاه، والنهي عن صوم العيدين، حيث إن النهي لا يكون إلا لوجود مفسده في نفس العمل، فلا إشكال في دخوله في محل النزاع.

الصوره الثانيه: يكون النهي عن العباده بلحاظ النهي عن جزئها، كالنهي عن قراءه العزائم في الصلاه الواجبه، ففي «الكفايه»: (أنه أيضاً داخل في محلّ

النزاع، لأنَّ جزء العبادۀ عباده، إلّا- أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلان العبادۀ إلّا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلّا أن يستلزم محذوراً آخر كالقرآن بين السورتين مثلاً أو فوت الموالاه بتوسّط الجزء المنهى عنه).

وقد أورد عليه: بأنَّ جزء العبادۀ من حيث أنّه جزء لا ينطبق عليه حدّ العبادۀ الذي ذكره بأحد شقّيه، بل البطلان طارئ من جهه أنّ تعلّق النهى يوجب مبعوضيه المركّب المشتمل على جزء مبعوض لا يكون محبوباً، ولذلك لا يمكن عدّه عباده.

أقول: ويرد عليه:

أولاً: بأنّ الكلّي عين أجزائه، فإذا كان الأمر المتعلّق بالكلّ عبادياً، فتكون أجزائه أيضاً كذلك، لأنّ قصد القربه المتعلّق بالكلّ يعدّ بمنزله قصد القربه لأجزائه أيضاً.

وثانياً: أنّ الجزء في ضمن الكلّ موجود بوجودٍ مندكّ غير مستقلّ، فوجوده كحكمه تابع لوجود الكلّ وحكمه.

وأما الشقّ الثاني فيعدّ كالتعليل للوجه الأوّل، أي لماذا إذا كان الكلّ عباده كان جزئه كذلك.

وجوابه: ما عرفت بأنّ الجزء في ضمن الكلّ... إلى آخره، فهذا الاعتراض غير وارد عليه.

قال المحقّق الحكيم: في معرض ردّه على صاحب «الكفايه» :

(بأنّ التعليل لفساد العبادۀ بدخول ذلك في محلّ النزاع مخدوش، لأنّ كلّ ما يمكن أن يتّصف بالصحّه والفساد، وإن لم يكن عباده، داخل في محلّ النزاع،

وليس النزاع مختصاً بالنهاى عن العباده، فتأمل(١).

أقول: لكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال، لما قد عرفت فى ما سبق أنّ محلّ النزاع ليس إلاّ فيما كان النهى متعلّقاً بنفس العباده لا بأمر غيرها، ولا بكلّ شىء قابل للاتّصاف بالصّحّه والفساد، فإنّ أريد إسراء النهى المتوجّه إلى الجزء والمفسد له إلى مجموع العباده، فإنّه لا- يمكن إلاّ- أن يُقال بأنّه لو سلّمنا كون النهى عن الجزء فى العباده هو نهى عن نفس العباده جاز الحكم بفسادها، وأمّا إن لم يكن كذلك، فلا يكون داخلًا فى محلّ النزاع لما ذكرنا من الوجه.

نعم، يرد عليه بأنّ صاحب «الكفايه» قد سلّم فى الجزء المنهى - الذى يصير باطلاً من خلال توجّه النهى إليه - أنّه يبطل العباده فى صورته الاقتصار عليه، يعنى بأنّ يأتى سورة العزائم فى الصلاه بدل سورة التوحيد مثلاً، ولم يأت بسوره أخرى غيرها.

مع أنّه مخدوش أيضاً، لأنّ البطلان العباده حينئذٍ لا علاقته له حينئذٍ بالنهى الذى هو مورد البحث، بل علّه البطلان حينئذٍ فقدان الجزء الواجب فى الصلاه، كما أنّ البطلان فى صورته عدم الاقتصار لو قلنا به، كان لأجل وجود المانع فيها، وهو قراءه سوره العزيمه، نظير ما لو أقام صلاته فى ثوب مصنوع من وِبَر ما لا يؤكل لحمه، حيث لا يكون البطلان مستنداً إلى النهى عن العباده بنفسها كما لا- يخفى، فدخول هذا القسم فى محلّ النزاع مشكل، وإلاّ- يلزم توسعه البحث لبعض أقسام بطلان العباده لأمر أخرى، من الشرط المنهى والوصف كذلك، مع أنّ الخصم غير



ملترم بذلك .

الصورة الثالثة: وهي ما لو تعلّق النهى بشرط العبادة الخارج عنها.

الترم المحقّق صاحب «الكفايه» في هذه الصورة أنّه (لا يكون حرمه الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العبادة، إلاّ فيما كان الشرط بنفسه عباده، كى يكون حرمة موجباً لفساده، المستلزم لفساد المشروط به، كالطهارات الثلاث إذا أُريد تحصيلها من الماء والتراب المغصوب، حيث تصير فاسده وباطله، فبطلانها يوجب بطلان العبادة المشروط بها، هذا بخلاف ما لو لم يكن عباده كالستر بالحرير مثلاً، حيث يكون منهياً عنه وحرماً ولا يكون فاسداً لكونه توصلياً) (١).

أقول: ولكنّه لا يخلو عن إشكال أيضاً، لأنّه :

لو أراد بأنّ الشرط المنهى عنه إذا كان عباده يوجب بطلانها، فبطلانها يوجب بطلان العبادة، ولأجل ذلك يعدّ داخلاً فى محلّ النزاع.

قلنا: بأنّ الفساد المتوجّه للعبادة ليس بواسطة وجود النهى للعبادة، بل كان من جهه أنّ العبادة وهي الصلاة قد فقدت شرطها وهي الطهارة، فلا إشكال فى أنّ المشروط من دون الشرط يعدّ فاسداً، وهو لا يكون فى خصوص الطهارة، بل الستر المنهى عنه فى الصلاة وهو الحرير أيضاً يكون حاله كذلك بالنسبه إلى الصلاة، لأنّ الإتيان بالستر التضمّن للحرير، يوجب أن تكون الصلاة فاقده لشرطها وهو الستر الخالى عن الحرير الممنوع لبسه للرجال، فالفساد هنا مستند إلى فقد وجود الشرط، أو تحقّق المانع إن قلنا بكون الحرير مانعاً لا عدمه شرطاً

١- كفايه الأصول: ج ١ / ١٨٥ ط مؤسسه آل البيت .

كما لا يخفى.

وإن أراد في مثل الشرط الذى كان عباده ووقع النهى عليه، ملاحظه حال نفس الشرط من جهه كونه منهيًا عنه، ويوجب النهى الفساد إن كان عباده، لا فساد المشروط به .

فله وجه، إلا- أنه ليس قسمًا آخر غير القسم الأول من الأقسام المذكوره فى كلامه، مع أن ظاهر كلامه عدّه قسمًا ثالثًا من متعلقات النهى، بلحاظ حال شرطيه العباده وهى الصلاه لا بلحاظ حال نفسه.

الصوره الرابعه: ما كان النهى متعلقًا بالوصف الملازم للعباده كالجهر والإخفات فى القراءه.

الترم المحقق الخراسانى صاحب «الكفايه» بأن النهى عن الوصف الملازم مساوقًا للنهى عن الموصوف، أى النهى عن الجهر عباره عن النهى عن نفس القراءه الملازم له، وعلله باستحاله كون القراءه التى يجهر بها مأمورًا بها مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلاً.

هذا بخلاف ما لو كان الوصف مفارقًا - كالغصبيه - لأكوان الصلاه المنفكّه عنها، الذى هو القسم الخامس من الأقسام، حيث لا يكون النهى عن الوصف ساريًا إلى الموصوف إلا فيما إذا اتحد معه وجودًا، بناءً على امتناع الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسرى إليه كما عرفت فى المسأله السابقه.

أقول: ويرد عليه:

أولاً: بأن المتلازمين لا يستلزمان من حيث الحكم، كما قرره بنفسه واعترف فى ما سبق مرارًا، وقال إذا تعلق حكمٌ بملازم لما استلزم ذلك تعلق مثل هذا

الحكم لملازم آخر، فإذا صار أحدهما حراماً فإنه لا يوجب حرمة الآخر.

نعم التزم بأنه لا بد أن لا- يتّصف بحكم متضادّ للحكم الواقع على ملازمه فكيف التزم هنا بأنّ تعلق الحرمة بالجهر يوجب كون القراءة محرّمة.

نعم، لا يمكن أن يكون مأموراً بها فيما إذا اعتبرنا عدم كونها مأموراً بها أعمّ من أن تكون محرّمة أم لا .

وثانياً: قد عرفت أنّه على فرض تسليم السرايه، وكون القراءة محرّمة، تصبح حكمها حكم فاقده الجزء لو اكتفى بها، إن قلنا بعدم جواز الإتيان بمثل هذه القراءة باعتبار أنّها جزءاً للعبادة والاقتصار عليها.

أو حكم من زاد في صلاته لو لم يكتف بها وأتى بقراءة أخرى غيرها، لو لم يترتب عليها محذوراً آخر ممّا ذكرناه في المسأله السابقه من تفويت الموالاه أو القران بين السورتين أو غيرهما.

فالأولى عندنا اعتبار النزاع منحصراً فيما إذا كان النهى متعلّقاً بنفس العباده، فيلاحظ أنّه يقتضى الفساد من غير فرق بين كون العباده عباره عن مرّكب شرعى ومخترعه من مجموعه من الأجزاء والشرائط، أو أنّها تعدّ شيئاً واحداً من دون ملاحظه تركيبها أو كونها شرطاً لعباده أخرى أم لا، بل ينظر إلى نفسها من حيث هى عباده إذا تعلق بها النهى، فليتأمل.

وثالثاً: بأنّ النهى عن الوصف اللازم ليس معناه إلا- ما لا- يمكن سلب الوصف عنه مع بقاء موصوفه، كلزوم الجهر للقراءه الخارجيه حيث أنّ معدوميه وصف الجهر لمثل هذه القراءه لا يتحقّق إلاّ بانعدام شخص القراءه، حيث ينعدم معها وصفها، وإلاّ أمكن إيجادها في صنف آخر، لا أن يكون المراد ما لا مندوحه في

البين بحيث يلزم الموصوف للوصف في جميع الحالات، لوضوح استحاله تعلق الأمر بشيء كان وصفه الذي لا ينفك عنه منهياً عنه، فيصير المقام حينئذٍ من أفراد باب اجتماع الأمر والنهي، حيث قد تعلق الأمر بالقراءة مثلاً. والنهي عن الوصف المعين، فالفساد المفروض وجوده حينئذٍ ليس من باب تعلق النهي به، بل من جهة منع كون المتعبد مقرباً، أو من جهة انتفاء وصف في الصلاة، وهما خارجان عن مورد البحث كما لا يخفى.

### في اقتضاء النهي الفساد وعدمه

وبالجملة: إذا عرفت الحال في الوصف اللازم غير المفارق، ففي المفارق يكون الكلام فيه أفحش وأبين، من جهة عدم كون الفساد مستنداً إلى النهي كلما كان وجهه شيء آخر غير ما نحن بصدد، وأولى من ذلك بعدم الفساد إن كان النهي متعلقاً بشيء خارج عن عبارته وواقع فيها من ملازمه بينهما في الوجود إلا بصوره الاتفاق، وهو كما في النهي عن النظر إلى الأجنبية في حال الصلاة، فلا وجه للقول بفساد العبادة بهذا النهي، كما لا يخفى.

أقول: إذا وقفت على ما مهّدناه وقرّناه من المقدمات التسعة، فالكلام في اقتضاء النهي الفساد وعدمه يقع في مقامين:

(١) في حكم النهي المتعلق بالعبادة.

(٢) في حكم النهي المتعلق بالمعامله.

أمّا المقام الأول: فالبحث فيه يقع في موردين:

(١) فيما إذا تعلق النهي بنفس العبادة.

(٢) فيما إذا تعلق بغيرها من الجزء أو الشرط أو الوصف بأقسامه.

وأمّا المورد الأول: وهو في تعلق النهي بالعبادة بذاتها، وهو أيضاً

على قسمين:

(١) ما يحرز فيه نوع نهيه من كونه تحريمياً أو تنزيهياً أو تشريعياً أو غيرياً تبعياً أو إرشادياً.

(٢) ما لا يحرز فيه ذلك، بل يشكّ في أنه أى قسم منها.

فأما الكلام في الأول: فقد عرفت أنه يكون على خمسة أقسام، فلا بد أن ينظر في كلّ واحد من الخمسة، بل قد يدعى - كما عن «نهاية الأفكار» - أزيد من ذلك، من ملاحظه الجبهه التي بواسطتها صدر النهي من كونه في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي، أو المشروعيه الفعلية، أو المشروعيه الاقتضائية.

أقول: ولكن الإنصاف إمكان إدخال جميع هذه الوجوه في قسم الإرشاد، لأن ما يتعلّق به الإرشاد بواسطه النهي، يمكن أن يكون أحد هذه الأمور أو غيرها:

من الإرشاد بعدم وجود الملاك في المتعلّق .

أو من جهه اقتران ملاكها بالمانع، كالنهي عن التكتّف والتأمين في القراءه.

أو من جهه كونه مخالفاً لغيره، كالنهي عن إيقاع الصلاه في الصلاه .

إلى غير ذلك من الوجوه، ففي قسم الإرشاد يمكن ملاحظه حال هذه الأمور .

وكيف كان، فالمهمّ البحث في الأقسام الخمسه من النهي، فنقول:

فأما القسم الأول: هو ما لو أحرز كون النهي تحريمياً بالحرمة الذاتية، كالنهي المتعلّق بالحايض من جهه الصلاه، والنهي عن صوم العيدين، وصوم الوصال، وغيرها من العباديات المحرّمه، بما قد عرفت في إحدى المقدمات بأنّ عباديتها كانت لولا تعلّق النهي بها، وكان الفساد مستنداً إلى الدليل الاجتهادي، وهو النهي

لا الأصل، فيقع البحث عن أنّ هذا النهى هل يقتضى فساد العباده أم لا؟ فى المسأله قولان أو ثلاثه أقوال:

القول الأول: هو القول بالفساد كما عليه المشهور من القدماء والمتأخرين، كالشيخ وصاحب «الكفايه» وصاحب «فوائد الأصول» و«تهذيب الأصول» و«منتهى الأصول» و«حقايق الأصول» و«عنايه الأصول» و«نهايه الدرايه» و«نهايه الأصول»، وهذا هو الأقوى عندنا كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

القول الثانى: قولٌ بعدم اقتضائه للفساد لا بوجوده الواقعى ولا بوجوده العلمى، إلا أن يكون الإخلال من جهه فقد قصد القربه فى العلمى بينهما، فيما إذا لم يتمش منه قصد القربه، فالبطلان مستند إليه لا- إلى النهى، وهو مختار المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار».

القول الثالث: قول بالتفصيل بين :

أن يكون النهى قد تعلق بالخصوصيّه المنضمّه للفرد المحرّم، مع كون جهه أصل الطبيعه وذاتها محبوبه، فلا يقتضى الفساد.

وبين ما إذا تعلق النهى بنفس الطبيعه المتقيده مع تلك الخصوصيّه المحرّمه، فإنه يقتضى الفساد، لعدم إمكان فرض وجود الطبيعه من دون تقييد ذات مصلحه توجب المطلوبيّه، والطبيعه المقتيده بقيد خاصّ ذات مفسده توجب المبعوضيّه.

أقول: ولكن الإنصاف أنّه ليس مخالفاً للمشهور، لأنّ الظاهر أنّه أراد بيان الفرق بين ما لو كان متعلق النهى هو نفس العباده، لكون الخصوصيّه الموجهه لذلك كانت من ذات العباده، أى من جهه ذات الطبيعه كانت مبعوضه، فهو كالحائض ونحوها، وبين ما لو لم يكن كذلك، بل كان النهى عن العباده بواسطه اتّحاد شىء

مبغوض معه، كالغصبيّ مثلاً- حيث أنّه قد جعل ذلك من باب اجتماع الأمر والنهي، من كفايه تعدّد الجبهه في رفع المحذور. وكيف كان فالمسأله ذات قولين والتفصيل المذكور ممنوع.

بيان اقتضاء النهي التحريمي المولوي: إذا كان النهي التحريمي نهياً مولوياً فإنه يدلّ على الفساد بالضروره، ولو من جهه كونه كاشفاً عن ذلك، لأنّه من الواضح أنّ الأحكام عندنا تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه، بمعنى أنّ كلّ شيء فيه مصلحة تامّه ملزمه يتعيّن فيه الوجوب، وكل ما يكون فيه مفسده تامّه ملزمه تتعلّق به الحرمة، والكاشف عن ذلك هو الأوامر والنواهي إذ لا طريق لنا لتحصيل الملاكات الواقعيّه إلاّ بهذا السبيل، ففي كلّ شيء فيه أمر نكشف عن وجود المصلحه والمحبوبيّه والرجحان الذاتى، كما يكشف النهي عن وجود المفسده والمبغوضيه الذاتيه، بلا فرق فيه بين التوضيحيات والتعبديات، فعلى هذا مع تعلّق النهي من ناحيه الشارع بالصلاه في حال الحيض، والصوم في يوم العيد وصوم الوصال، تكشف أنّ متعلّق كلّ من الصلاه والصوم في هذا القسم منهما يكون مشتملاً على المفسده الملزمه والمبغوضيه الذاتيه.

فهذا الكاشف بعد الوصول إلينا، يلاحظ مع ذلك المتعلّق:

تارة: لا يكون قبل ذلك إطلاق ولا عموم يشمل المورد بإطلاقه وعمومه، فلا إشكال حينئذٍ أنّ النهي الكاشف عن المبغوضيه والمفسده يوجب الفساد في مثل العبادات، مع فرض أنّ الشيء الذى لا بدّ أن يصير عباده محتاج إلى قصد القربه وإمكان التقرب به، فإذا فرض كون الشيء ذا مفسده ومبغداً بحسب ذاته، فلا يمكن أن يكون مقرباً وذا محبوبيه، مضافاً إلى عدم وجود كاشف للمحبوبيّه

على الفرض.

فدلالة النهى على الفساد فى هذا التقدير يكون من جهة كاشفيته عن وجود المفسده والمبغوضيه، فالعقل يحكم حينئذٍ بفساده كما عرفت.

وأخرى: ما إذا تعلّق النهى بشيء، كان الإطلاق أو العموم الشامل للمورد موجوداً، كما هو الغالب فى بعض العبادات كما فى الصلاة والصوم حيث أنّ الآيات الدالّة بالعموم والإطلاق على إيجاب الصلاة والصوم للمكلفين نظير قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» ونظائرهما، فهذه الأدلّة بحسب إطلاقها تكون كاشفه عن وجود المصلحه والمنفعه والمحبوبيه فى متعلقاتها، ومنها الحايض وصوم العيدين، فإذا فرض ورود النهى بالخصوص فى بعض الأفراد كالحايض لابدّ أن يجرى فيهما قاعده أصوليه من التخصيص والتقييد، ومقتضاه إخراج تلك الموارد عن عموم الدليل وإطلاقه، فيصير الكاشف حينئذٍ هو النهى الذى قد عرفت مقتضاه، وليس الأمر حينئذٍ لنا طريقاً للكاشفيته عن وجود المصلحه والمنفعه.

هذا إذا فرض عقلاً عدم إمكان حفظ إطلاقيه الإطلاق وعموميه العموم، لشمولهما للمورد، مع حفظ دلالة النهى الكاشف للمفسده، وهذا لا يكون إلاّ من جهة أنّه لا يمكن أن يكون شيئاً واحداً ذاتاً وجههً مشتماً على مصلحه ملزمه ومفسده كذلك، بل :

إمّا أن يكون المورد فقط فيه المصلحه الملزمه والمحبوبيه الذاتيه، فيلزم طرد النهى من رأسه، وهو لا يجوز على الفرض، مع أنّه مستحيل من المولى الحكيم أن ينهى عن شيء فيه مصلحه لازمه ومحبوبيه راجحه بلا مزاحمه.



أو يكون المورد فيه المفسده الملزمه والمبغوضيه فقط، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الدليل وتقييده وتخصيصه، وهو أمرٌ حسن ومطلوب من دون لزوم محذور فيه عرفاً وعلماً.

أو يكون المورد فيه كلتا الجهتين من المصلحه والمفسده، إن أجزنا ذلك والترمنا بإمكان أن يكون شيء واحد ذا مصلحه ملزمه ومفسده كذلك، فلا بدّ أن يفرض كون المفسده غالبه على المصلحه، بحيث تصبح المفسده موجباً لرجحان النهى نظير التحريم عن الخمر والميسر، مع كونهما ذا منفعة، كما هو صريح قوله تعالى: «أَقْلُ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (١) وقلنا بمثل ذلك في صلاه الحايض مثلاً بأن فيها أيضاً مصلحه كصلاه ساير الناس، إلا أنّ حال وجود الحيض للمرأة حالٌ فيها مفسده شديده، لا يرضى سبحانه وتعالى أن تتقرّب فيها المرأة فهي حاله مبغوضه له سبحانه وتعالى، فلازم هذا التقديم والغلبه، هو الحكم بالفساد إذ بالكواشف الواصله إلينا بحسب فهم العرف والعقلاء نحكم بذلك، وليس المقصود من كون النهى يقتضى الفساد فى العبادات إلا هذا المعنى.

أقول: ثبت من خلال ما ذكرناه تفصيلاً الخدشه فى كلام المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار» حيث التزم بما خلاصته:

(إنّ النهى فى العباده لا- يقتضى الفساد إلا- من جهه الإخلال بالقربه الموقوفه بالعلم بالنهى، وإلا فمن جهه فقدانها للملاك والمصلحه لا دلالة عليه بوجه من الوجوه، لأنّه لا يدلّ النهى إلا على قيام المفسده فى متعلّقه، لا على عدم وجود

المصلحة والملاك (١)، انتهى.

وجه المناقشه: أننا نسلّم بعدم دلالة النهى بنفسه إلاّ على وجود المفسده فى متعلّقه، إلاّ أنّه إذا فرض فيما لا دليل على وجود مصلحة ملزمه فيه ففساده واضح، لأنّ ما فيه المفسده والمبغوضيّة لا يمكن أن يتقرّب به المكلف إليه تعالى، حتّى ولو فرض إمكان صدور قصد القرّبه منه، إن قلنا بإمكانه مع علمه بذلك.

لكن إذا أراد ذلك فيما دلّ الدليل على وجود مصلحة فيه، فقد عرفت ما فيه فى الجواب الثانى من لزوم كون المفسده غالبه على المصلحة احترازاً عن القول بلغويّه عمل الحكيم الممنوع عليه تعالى، فليس معنى الفساد إلاّ هذا.

وأما قوله رحمه الله: (النهى بوجوده الواقعى لا يقتضى الفساد، بل بوجوده العملى من جهة فقد قصد القرّبه).

ففيه: أنّ النهى الواصل إلى المكلف بواسطة الأدلّه، يكون كاشفاً وطريقاً إلى الواقع، وهو حجّه عليه، ما لم ينكشف له الخلاف، ويترتب عليه أثر النهى الواقعى إذ ليس لنا غير هذا طريقاً إلى الأحكام الواقعيّه، غايه الأمر أنّه حجّه ولو كان فى الواقع خطأ، باعتبار أنّ الحجّيه هنا تكون بمعنى المعذّريه عن ترك ما هو الواجب، وفعل ما هو الحرام، وتفصيله موكول إلى محلّه.

هذا كلّه فى النهى التحريمى المولوى فى العبادات.

وأما القسم الثانى: هو ما لو أحرز كون النهى المتعلّق بالعباده تنزيهياً نفسياً.

قد يُقال: - كما عن المحقّق الخمينى والنائينى والعراقى - بأنّ الظاهر دلالتّه

على الفساد، لو أبقى على ظاهره، إذ يستفاد منه مرجوحيه متعلقه وحزازه.

هذا إن كان النهى متعلقاً بذات العبادة بنفسها وذاتها، لا لأجل إيجادها في مصداق ذا خصوصيه فرديه خارجيه كالصلاه في الحميم والمقبره وأمثال ذلك، ففي مثلها لا يكون النهى مقتضى للفساد، لأن الرخصه في إتيان ذات العباده في أى فرد شاء تدلّ على أنّ أصل العباده محبوبه بذاتها وراجحه، والحزازه مرتبطه بالخصوصيه الخارجيه.

بل قد يشاهد في كلام بعض الأعلام - كالمحقق الحائري في «الدرر» - جعل حال اجتماع جهه الوجوب مع الكراهه - التى معناها عدم المنع عن النقيض - سبباً لصيروره الوجوب فعلياً والكراهه شأنيّه، فيكون الفرد المشتمل على الخصوصيه الموجهه للكراهه مجزياً عن الواجب، ولكنّه أقلّ ثواباً من باقى الأفراد.

لكن الإنصاف أن يُقال: بما أنّ النزاع يدور حول النهى المتعلق بذات العباده دون مصاديقها الخارجيه المتضمّنه للخصوصيه ولا لإرشاد كونها أقلّ ثواباً من الآخر، لا بدّ أن يلاحظ المتعلق هل إنّه يشمل دليل آخر من الإطلاق أو العموم أم لا؟

فإن لم يكن هناك دليل آخر فلا- إشكال أنّ النهى يقتضى ويكشف عن الفساد، لأنّ ما فيه الحزازه والمرجوحيه لا يمكن أن يُتقرّب به، والمفروض عدم دليل يدلّ على وجود مصلحه فى متعلقه، لكنّه قليل الوجود، بل قد ادّعى أنّ النواهي التنزيهيه الوارده فى الشريعه ليست من هذا القبيل كما فى «فوائد الأصول».

أو يكون في مورد إطلاق الدليل أو عمومه شاملاً للمتعلق كما هو الغالب، فمع ذلك قد نهى الشارع عن العبادة بنفسها لا لخصوصيته أخرى، فحينئذ لا يكون الفساد إلا من جهة كون حيازتها غالبه على المصلحة الموجودة فيها، ولذلك قد نهى عنها.

أقول: القول بالفساد وإن كان لا يخلو عن قوه، إلا أنه يمكن أن يقال بكفايه المصلحة المغلوبة مع المرجوحته غير الملزمه في صحه العباده، ولكن إطاله البحث فيها خاليه عن الفائدة بعدما عرفت أنها ليس موجوده في الخارج بهذه الصوره.

وأما القسم الثالث: فيما لو كان النهي عن العبادة نهياً تشريعياً يقتضى الفساد أم لا؟

أقول: لا يخفى أن التشريع الذي يعدّ مورداً للبحث :

إمّا هو ما يكون تلك العباده في الواقع مشروعاً وممضاه عند الشارع، إلا أن المكلف لا يعلمه بل يعلم الخلاف أو يظنّ أو يشكّ، فمع ذلك أسند العباده إلى الله جزماً تشريعاً، فلا يمكن عدّ مثل هذا المكلف حينئذ متجربياً، لكون العمل المأتى به مشروعاً ثبوتاً وفي الواقع، كما هو في باب المعصيه، لأن ملاك التشريع ليس إلا نفس الإسناد إلى المولى، مع عدم العلم بكونه منه، ولو كان في الواقع صادراً منه.

فقد يُقال: كما عن صاحب «الكفايه» و«فوائد الأصول» - إنه يقتضى الفساد، فلا بأس هنا بذكر كلام المحقق النائبي حيث يقول:

(وأما في العباده: فالحرمة التشريعيه كالحرمه الذاتيه تقتضى الفساد، لقبح التشريع عقلاً، المستتبع بقاعده الملازمه للحرمه الشرعيه، وحكم العقل بقبح

التشريع لا يدور مدار الواقع، بحيث إذا كانت العبادة في الواقع مشروعاً، كان المكلف متجربياً، بل تمام مناط حكم العقل بقبح التشريع، هو الإسناد إلى المولى ما لم يعلم أنه منه، من غير فرق بين أن يعلم أنه ليس منه، أو يظنّ أو يشكّ، وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح التصرف في مال الغير، بحيث يكون له حكم واقعي وحكم طريقي في صورته الشكّ على ما بيّناه في محلّه.

فنفس عدم العلم بأنّ الشارع لم يأمر بالعبادة، يتحقّق تمام موضوع حكم العقل بقبح التشريع، ويتبعه الحرمة الشرعيّة، وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح المعصية ممّا لا يستتبع حكماً شرعياً، فإنّ قبح المعصية منجّل بذاته كحجّيه العلم، ليس يقبل جعلاً شرعياً موافقاً أو مخالفاً.

بخلاف قبح التشريع، فإنّه قابل لجعل حكم مخالف ولا محذور فيه، إذ يصحّ للشارع تجويز التشريع، فهذا يدلّ على أنّ قبح التشريع لا يستتبع بقاعده الملازمة حكماً شرعياً.

فحكم العقل بقبح التشريع يقتضى الحرمة الشرعيّة، وليس قبح التشريع أيضاً من الآثام القلبيّة بحيث لا يسرى إلى العمل والفعل المنتزع به، بل الفعل يكون مبغوضاً وقبيحاً، غاية أنّه لا لذاته، بل القبيح هو جهة الإصدار والإيجاد، وهذا المقدار يكفي في فساد العبادة لجهه بغضها الفاعلي، وقد تقدّم ممّا أنّ العبادة تحتاج إلى حسنها الفعلي والفاعلي معاً، ولا يكفي حسنها الفعلي، فالحرمة التشريعيّة وإن لم تناف المطلوبيّة الذاتيّة لكونهما مرتبتين، إلّا أنّها تنافي حسنها الفاعلي فتفسد، فتأمل (١). انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولا يخفى عليك ما فى كلامه:

أولاً: إنّ التشريع بحسب ما ذكره المحقق المذكور قدس سره هو الإتيان بعمل ونسبته إلى الشرع والدّين مع كونه فى الواقع مشروعاً كما هو صريح كلامه، مع أنّه ليس بجيّد لأنّه فرق:

بين الإفتاء بغير علم، أو إتيان العمل مسنداً إلى الله تعالى من دون علم بكونه منه، أو يعلم أنّه ليس منه، أو يظنّ أو يشكّ، مع كون العمل فى الواقع صحيحاً ومشروعاً.

وبين ما لو اسند إلى المولى شيئاً مع علمه بعدمه، أو ظنّه أو شكّه كذلك، مع كون العمل فى الواقع غير مشروع، حيث أنّ العنوان الذى اشتهر فى ألسنه الفقهاء فى تفسير التشريع من أنّه إدخال ما ليس من الدّين فى الدّين، ينطبق على الثانى دون الأوّل، لأنّه لو كان فى الواقع مشروعاً لم يدخل فى الدّين شيئاً ليس من الدّين، بل كان من الدّين وهو لا يعلم أنّه منه، وهو وإن كان مرتكباً للقبیح بقبح فاعلى حيث صدر منه ذلك، ويكون ذلك كاشفاً عن خبث طينته وسوء سريرته، فيكون من قبيل المتجرى، باعتبار أنّ هذا الشخص من شأنه ومن حيث ديانتته كان عليه الاجتناب عن مثل هذا العمل ورفع اليد عنه لعلمه - ولو خطأً - بأنّه غير مشروع، ومن المعلوم أنّ ارتكابه يُسمّى بحسب المصطلح التجرى ويعدّ فاعله من مصاديق المتجرى فى التشريع.

هذا بخلاف ما لو لم يكن فى الواقع مشروعاً أصلاً، كصلاه الحايض، فالمرأه التى تأتى بالصلاه مع علمها بعدم مشروعيتها فى الدّين فهى تكون قد أوجدت حقيقه التشريع، لأنّه يصدق على فعلها ما اشتهر على الألسنه من تفسير

التشريع بأنه الإدخال ما ليس من الدّين فيه، فالعمل بذاته أيضاً لا- يكون محبوباً واقعاً، بل ربما كان مبغوضاً، كما أنّ القبح الفاعلي أيضاً موجود في هذه الصورة، فالحرمة هنا تكون لوجود كلا القبحين من الفاعلي والفعلي فيكون حراماً.

هذا بخلاف الحالة السابقة حيث يكون فيه خصوص القبح الفاعلي المتجلى في الفعل الذى كان في الواقع محبوباً وحسناً، فالحرمة في هذا الفرض تتعلّق بجهه إصداره عن مثل هذا القصد القبيح بخلاف الفعل حيث لا يكون مبغوضاً.

وأما إذا كان العمل بنفسه غير مشروع، فالحرمة يمكن أن تتعلّق بنفس الفعل كما توهمه بعض على ما نقله صاحب «الكفايه»، حيث جعل الحرمة التشريعيه مانعاً عن صيروره الفعل بنفسه حراماً ذاتياً باعتبار أنه: (ومعه تكون محرّمه بالحرمة التشريعيه لا محاله، ومعه لا تتّصف بحرمة أخرى لامتناع المثليين كالضدّين)، انتهى كلامه.

والحاصل: أنّ التشريع الحقيقي المحرّم عبارته عن الثانى دون الأوّل، والحرمة في الأوّل موقوف على إثبات الحرمة للتجرى، فإن قلنا به فالمورد أيضاً يكون من مصاديقه، وإن لم نقل بالحرمة فيه، كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى، فلا وجه للحكم بتحريمه في التشريع أيضاً، إذ لا خصوصيته فيه ليجب حصول التجرى، وإن كان قبحه من حيث الفاعليه كان أشدّ من ساير أفراد التجرى، هذا أولاً.

ويرد عليه ثانياً: العجب من المحقّق المذكور قدس سره أنه مع التفاته في آخر كلامه بأن الحرمة التشريعيه غير منافية للمطلوبيه الذاتيه، لكونهما في مرتبتين، فمع ذلك حكم بإفساده للعباده، فيما لو فرض عدم كون العباده من غير ناحيه التشريع منهياً

عنها، وإلا لكان فسادها من تلك الناحية لا من ناحية الحرمة التشريعيّة كما هو المفروض.

والسرّ في ذلك هو أنّ متعلّق النهي في التشريع ليس إلاّ نفس الإصدار والإيجاد الذي قد تنبّه له المحقّق. ومن الواضح أنّ الشىء إذا كان مبغوضاً بهذه الحيثية، كان ذلك موجّباً لفسادها، لأنّ الفعل قد صار قبيحاً فضلاً عن امتلاكه البغض بغضه الفاعلي، فإذا حصل كلا الأمرين أذى إلى حصول الفساد.

مع إمكان الخدشه فيه: بأنّ الفعل إذا كان قبيحاً، فكيف يمكن أن يكون مطلوباً ذاتاً وحسناً، وراجحاً حقيقةً، مع اعترافه بذلك فلا- يقصد إلاّ التفكيك بين الجهتين في الفعل، وهو أنّه من حيث أنّه صدر منه وأوجده بهذه التية كان مبغوضاً، ومن جهة أنّه بنفسه كان مطلوباً بذاته ومتعلّقاً لطلب المولى ومحبوباً له كان حسناً، ومن المعلوم أنّ المبغوضيّة في الفعل، الذي يوجب انضمامه إلى القبح الفاعلي فساد العبادة ليس من الحيثية الأولى، بل يعدّ من الحيثية الثانية، إذ يكون نفس الفعل قبيحاً بذاته، والمفروض أنّه ليس كذلك في المقام، فكيف يمكن الالتزام بأنّ الحرمة التشريعيّة التي كان موردها ومتعلّقها الفعل بملاحظه الجهة الأولى موجّباً لمبغوضيّة الفعل باعتبار الجهة الثانية ليكون فاسداً؟!

والحاصل: إنّنا نقول بعدم إمكان اجتماع القول بكون الفعل محبوباً ذاتاً، مع القول بكونه حراماً بالتشريع، المستلزم لكونه مبغوضاً، فلا بدّ أن نجعل موردهما مختلفين بأن يكون أحدهما غير الآخر، فلا منافاه بأن يكون التشريع - أي جهة الإصدار والإيجاد منه - حراماً، مع كون أصل الفعل بذاته صحيحاً ومطلوباً، فالنهي المتعلّق بالجهة الأولى لا يوجب الفساد الذي هو أمرٌ مرتبط بالجهة الثانية.



ومِمَّا ذكرنا ظهر أنّ التشريع المحرّم ليس من فعل القلب فقط من دون انضمام فعل خارجي له، لما قد عرفت من أنّ الإيجاد والإصدار بذلك الداعي يوجب صدق التشريع، لا مجرد الداعي من دون الفعل، كما لا يكون الفعل من دون الداعي أيضاً تشريعاً.

نعم، يبقى الإشكال هنا في موضوعين:

أحدهما: أنّه إذا كان الفعل بنفسه مطلوباً، فليس معناه إلا أنّ الشارع قد أمر بإتيانه ولو استحباباً، فحينئذٍ لو أتى به باعتقاد أنّه لم يأمره الشارع، قاصداً بفعله التشريع، فإنّه على ما بيناه يكون تجزئاً على التشريع لا نفس التشريع حقيقةً.

نعم، لو أتى به بتية الوجوب، مع أنّ الشارع لم يأمره إلا بنحو الاستحباب، عدّ عمله تشريعاً حقيقةً، لأنّه أدخل ما ليس من الدّين في الدّين بخلاف سابقه، فحرمة السابق منوطه على القول بحرمة التجزئى كما لا يخفى.

وثانيهما: على فرض تسليم كونه تشريعاً حقيقةً، قد عرفت عدم إفساده من ناحيه حرمة التشريع، إلا أنّه يمكن القول بفساد العباده من جهه عدم تمشّى قصد القره من هذا الشخص، فمجرد محبوبيته الذاتيه التي لا يكون عالماً بها لا يفيد في صحته، مع فرض كونه مشرعاً، فالفساد إن فرض وجوده لابد وأن يكون من هذه الناحيه لا من جهه حرمة التشريع، وهو أمرٌ مقبول .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا فساد توهم اجتماع المثليين إن كان المتعلق حراماً ذاتاً، لما قد عرفت من تعدّد متعلق الحكمين، فلا نعيد.

أقول: ثمّ إنّ المحقق العراقي قد وافقنا في المدعى، إلا أنّه ذكر للتشريع أقساماً، ولمعناه بياناً غير مقبول عندنا، وأمّا الأقسام:

القسم الأول: الحكم بالوجوب والحرمة مع قصده تشريع الأحكام، كأحكام السلاطين للرعايا.

القسم الثاني: وهو الحكم بخلاف الثابت شرعاً ونسبته إلى الشرع وأنه الذى أنزله الله بتوسط رسوله.

ولا- يخفى أنهما ليسا من التشريع، لكون الثانى يعدّ افتراءً على الله، كما أنّ الأول ليس من أفراد التشريع، بل من مصاديق جعل القوانين. نعم، يصحّ عدا القسم الثانى المذكور فى كلامه من مصاديق جعل المكلف نفسه شارعاً.

ثمّ إنّه عدّ التشريع مجرد البناء القلبي لا هو مع الفعل، ومع ذلك فقد عرفت خلافه وأنه بناءً مع العمل أو الإفتاء، فلا نعيد.

وأما القسم الثالث: وهو ما لو أحرز كون النهى غيريّاً تبعياً، كالنهي عن العبادة لمزاحمتها لواجب أهمّ كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة. ومن الواضح أنّ النهى الغيرى لا يكون إلاّ على من يسلم بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده.

ثمّ على فرض تسليم ذلك، قلنا إنّ هذا النهى لا- يكشف عن وجود مبغوضيه فى متعلّقه، بل كان النهى عنه لأجل الاهتمام بالإتيان للأهمّ، فمحبوبيته الذاتيه تكون باقيه بحالها، فإن قلنا بكفايه ذلك فى صحّه العباده مع عدم الحاجه إلى قصد الأمر كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره، لزم كون العمل صحيحاً إذا أتى به بقصد القربه، بل يمكن القول بالصّحه إذا قلنا بلزوم قصد الأمر أيضاً، إن صحّحنا الترتّب، وقلنا بأنّه إذا عصى بالنسبه إلى أمر الأهمّ، فالأمر بالمهمّ يعدّ منجزاً عليه، فيصحّ قصده، وإتيانه بداعى ذاك الأمر.

لا يُقال: كيف يمكن القول بالصّحه مع أنّه يعدّ حراماً بواسطه ترك الواجب

الأهمّ المتحقّق معه، ومن الواضح أنّ ترك الواجب معصيه ومبغوض، فلا يصلح لأن يتقرّب به.

لأنّنا نقول أولاً: إنّ الحرام عبارته عن ترك الواجب الأهمّ الذى هو أمرٌ عديمى، وهو لا- يوجب انطباقه على أمر وجودى ليجعله بنفسه حراماً ومبغوضاً أيضاً.

وثانياً: أنّ العصيان يتعلّق بقصد المكلف ترك الأهمّ الذى يعدّ مقدّماً على الفعل، فلا يوجب أن يكون نفس الفعل أيضاً حراماً، فالنهي الغيرى التبعى لو سلّمنا وجوده بواسطة الأمر بالشىء، لكن لا- نسلّم كونه مقتضياً للفساد، كما لا- يخفى لعدم وجود مبغوضيّته فى متعلّقه.

وأما القسم الرابع: وهو النهى الإرشادى، فهو يدلّ على الفساد إن كان مفاده كذلك وإلاّ فموقوف على ملاحظته إرشاديته، حيث قد تكون من جهه دفع توهم الوجوب أو المشروعية أو غيرهما، وهو واضح لا بحث فيه.

فحاصل المختار: هو قبول كون النهى التحريمى المولوى والتنزيهى الإرشادى فى بعض أقسامه يقتضى ويكشف عن الفساد فى العباده، دون التشريعى والغيرى التبعى. هذا كلّه فيما إذا أحرزنا نوع النهى الشرعى الصادر.

وأما لو تعلّق النهى إلى عباده ولم يعلم المكلف أنّه تحريمى أو تنزيهى أو غيرهما، فهل يحكم بالفساد أم لا.

أقول: الظاهر هو الأوّل، لأنّه لا- يخلو عن واحد من النواهي الثلاث من التحريمى أو التنزيهى أو الإرشادى، لأنّ الغيرى التبعى والتشريعى لهما علاقته يعرف بها من وجود أمر بالأهمّ، أو عدم وجود أمر فيه فى الشريعة، فإذا قلنا بأنّ الثلاثه يقتضى الفساد فى صورته الإحراز، ففي صورته الشكّ يكون الفساد ثابتاً

بطريق أولى، لعدم الخروج عن أحدها.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ نَحْتَمِلَ كَوْنَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْإِرْشَادِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى جِهَةِ أُخْرَى مِنْ دَفْعِ تَوْهَمِ الْوَجُوبِ وَغَيْرِهِ، لَكِنَّهُ بَعِيدٌ لِنَدْرِهِ وَجُودِهِ، فَلَا يَحْمِلُ الْإِطْلَاقَ عَلَيْهِ.

هذا مضافاً إلى أَنَّ ظهور النهي في أَنَّ الأمر لا يسقط بالإتيان بهذه الكيفيّة المنهية عنها، بلا فرق بين كون النهي لذاته، أو لصنف خاصّ كصلاه الأعرابي أو لمكان خاصّ وحاله خاصّه، كالصلاه في حال الحيض ونظائرها، فالقول بالفساد في جميع ذلك لولا الدليل على خلافه يعدّ قوياً.

هذا تمام الكلام في النهي المتعلّق بالعباده الذي صنّفناه تحت المقام الأول.

\*\*\*

وأَمَّا الكلام في المقام الثاني: وهو النهى المتعلق بالمعاملات، فهو أيضاً يتصور على أنحاء متعدده كالنهى في العبادات، غايه الأمر يقع البحث هنا في موضعين:

(١) في اقتضاء النهى للفساد وعدمه، من حيث مقتضى القواعد المقرره.

(٢) في اقتضاء النهى للفساد وعدمه - بعد الفراغ عما تقتضيه القواعد من عدم الفساد في بعض الموارد كما سيأتي - بحسب مقتضى الأخبار الواردة، وأنه هل يمكن توجيهها حتى لا تزاحم مع مقتضى القواعد، أم لا بد من التعيّد بها، ولو كانت مخالفه للقواعد.

### في تأثير النهى المتعلق بالمعاملات

فأما الكلام في الموضوع الأول: ففيه أيضاً:

تارة: نبحث عن صورته ما كان حال النهى محرزاً من جهه نوعه، أى كونه تشريعياً أو تحريمياً أو تنزيهياً أو غيرتاً تبعياً أو إرشادياً بأقسامه.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل يكون مشكوكاً.

وفي الأخيره يقع البحث في مرحلتين:

فأما الكلام في المرحله الأولى: فالنهى فيها أيضاً يكون على أقسام خمس أو أزيد، فلا بأس بصرف الكلام إلى كلّ واحد منها مستقلاً وإن كان بعضها متّحداً من حيث الاقتضاء مع البعض آخر، فنقول:

أَمَّا النهى التشريعى والغيرى التبعى والتنزيهى: فمشاركات هنا - أى فى باب المعاملات - فى عدم اقتضاءها للفساد، ولو قلنا باقتضاءها للفساد فى باب العبادات.

فأما التشريعى: فعدم اقتضاءه للفساد فلو جوه:

أولاً: بما قد عرفت في البحث السابق، من عدم تعلق النهي إلاّ- بأمر خارج عن حيثيه المتعلق، إذ بحثنا يدور عن النهي المتعلق بذات المعامله، لا بعمل قد ينطبق عليه عنوان إسناد ما ليس من الدين إلى الدين، حيث يكون عمله مبعوضاً للشارع من تلك الإضافه، لا أصل العمل الحاصل في الخارج، خصوصاً عند من ذهب إلى أنّ العمل قد يكون محبوباً وراجحاً، برغم عدم علمه كما عن المحقق النائيني، فلا وجه للحكم بالفساد.

وثانياً: أنّ التشريع في العبادات بالنهي عنها إذا لم يكن مقتضياً للفساد، ففي المعاملات يكون بطريق أولى، لأنّ أمرها توصلى لا يحتاج إلى قصد القربه حتّى يناقش بعدم تمشّي قصد القربه منه مع التشريع، كما قيل بذلك في العبادات.

وثالثاً: أنّ الظاهر من بعض هو القول بعدم فساده هنا، مع التزامهم بفساده في العبادات، ولعلّه كان من جهه أنّه يساعد حرمه المعامله مع تحقّق النقل والانتقال، إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يترتبون ذلك الأثر على المعامله، فلا ملازمه بين كون التشريع في معاملة حراماً مع فساد المعامله وعدم ترتّب أثر عليها.

وأما النهي التنزيهي: فلا يدلّ على الفساد، بل قد يفهم منه صحّتها، إذ لا يدلّ إلاّ على حرازه متعلّقه عند الشارع، فهو يكون عند تحقّقه ووجوده، فلولا صحّتها فلا شيء حتّى يتّصف بالحرازه، وهو واضح.

وأما النهي الغيرى: فقد عرفت عدم اقتضائه للفساد في العبادات، لعدم مبعوضيه متعلّقه من حيث نفسه، بل كان النهي من جهه اقتضاء الأمر بالأهمّ من النهي عند الإتيان بالأهمّ، مع أنّه لو سلّمنا وجود المبعوضيه فيه، فلا ملازمه بين

الحرمة والفساد فى المعاملات عرفاً ولا لغه، وهو واضح.

وأما النهى الإرشادى: فلا إشكال فيه إذا كان المفاد هو الإرشاد إلى فساد متعلقه، كما هو الغالب فى النواهى، كما أن الأمر إلى المعاملات إرشاد إلى صحتها، وهو واضح.

أما النهى التحريمى المولوى: وهو أيضاً يتصور على أنحاء:

تارة: يفرض تعلقه إلى السبب بما هو فعلٌ مباشرى، كالإيجاب والقبول فى وقت النداء، على نحو عدّ المبعوض نفس الإيجاب والقبول، من دون أن يكون الأمر المترتب عليها مبعوضاً شرعاً.

وأخرى: كان النهى والحرمة متعلقان بالمسبب بما هو فعلٌ تسيبى، على نحو كان المبعوض شرعاً هو نفس الأمر المترتب على السبب دون سببه، كتمليك المسلم من الكافر أو المصحف منه، فالسبب وإن كان هنا حراماً غيرياً، إلا أن المبعوض فى الحقيقة هو نفس تسلط الكافر على المسلم، أو الكافر على المصحف من طريق المعامله بالتمليك إليه .

وثالثه: كان النهى والحرمة متعلقان بتسبب سبب خاص، كما إذا نهى عن تمليك الزيادة بوسيله البيع الربوى، على نحو عدّ المبعوض نفس التمليك بهذا السبب لا بسبب آخر غير البيع كالهبة ونحوها، حيث لا يكون مبعوضاً شرعاً.

ورابعه: أن يكون النهى والحرمة متعلقان بالأثر وما لا يكاد يحرم مع صحه المعامله، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع أو بيع شىء، فالأول كالبيع الربوى والثانى كبيع الخمر والكلب والخنزير.

فأما لو فرض تعلقه بالسبب وبما هو فعل مباشرى، فمضافاً إلى أنه لا يدلّ

على الفساد، إذ لا- ملازمه عرفاً ولا لغهً بين أن يكون الإيجاب والقبول حراماً من كونه فاسداً، لإمكان الإتيان بالسبب المبعوض مع ترتب الغرض المطلوب من الشارع عليه، ولذلك وقع الكلام بين الأعلام بأن النهى المتعلق به هل يدل على الصحه في المعامله - كما ادعى ذلك في المسبب والتسبب - أم لا ؟

أما الصحه فقد ادعاه واختاره صاحب «عنايه الأصول» حيث يقول:

(إن السبب وإن جاز أن يكون مقدوراً، مع عدم تأثيره في النقل والانتقال، لفقد شرط أو لوجود مانع، ولكن صحه كل شيء بحسبه، وليس صحه السبب بمعنى أن يترتب عليه الأثر خارجاً، فإن الأثر مترتب على مجموع السبب والشرط وفقد المانع، لا على السبب وحده، بل صحه السبب هو بمعنى أنه إذا انضم إليه الشرط وفقد المانع أثر أثره - أي في النقل والانتقال - ومن المعلوم حصول هذا المعنى في السبب، ولو مع النهى عنه، كما لا يخفى)(١)، انتهى كلامه.

أما عدم الصحه فقد التزم به صاحب «الكفايه» والمحقق العراقي في «نهايه الأفكار»، والسيد الحكيم في «حقائق الأصول» .

ولكن الأولى أن يُقال: بأن النهى عن السبب كالعقد من الإيجاب والقبول إن كان نهياً عن ذات السبب من دون نظر إلى وصف سببه لحصول النقل والانتقال، فالحق مع من ذهب إلى عدم الصحه كصاحب «الكفايه» و«نهايه الأفكار» و«حقائق الأصول» من دعوى عدم دلالة النهى عنه على الصحه، لجواز كونه مقدوراً وإن لم يكن مؤثراً صحيحاً.



وأما لو كان النهى متوجّهاً إلى السبب بلحاظ كونه سبباً للنقل والانتقال أى متّصفاً بهذه الصفة. ومن الواضح أنّه فى هذه الصورة يكون الحقّ مع صاحب «عنايه الأصول» لأنّه لا مجال للنهى عنه بهذا الوصف إلّا إذا كان قادراً على إيجادها خارجاً، فيكون النهى فيه دالاً على الصّحّه، كالنهى عن المسبّب والتسبّب، فضلاً عن أن يكون دالاً على الفساد فلا يدلّ عليه قطعاً .

وكيف كان، فالنهى عن السبب لا يدلّ على الفساد بالاتّفاق، ولو سلّمنا عدم دلالتة على الصّحّه .

وأما لو فرضنا تعلق النهى بالمسبّب، أى المنشأ المترتب على السبب، فقد اختلف فى دلالتة وأنّه هل يقتضى الفساد أم لا ؟

( ١ ) فقد ذهب إلى الأوّل المحقّق النائينى فى فوائده .

( ٢ ) خلافاً لصاحب «الكفايه» و«نهايه الأفكار» والمحقّق الحكيم فى «حقائق الأصول» والمحقّق الخمينى فى «تهذيب الأصول»، كما التزم به صاحب «عنايه الأصول» و«درر الفوائد» وغيرهم .

( ٣ ) وهنا قولٌ ثالث، وهو قول الشيخ الأعظم قدس سره من التفصيل :

بين كون النهى عن المسبّب بلحاظ أنّ أسبابها عقلائيّه عقليّه تكشف عنها الشارع فتصحّ المعامله، ولا يكون النهى دالاً على الفساد.

وبين كون الأسباب شرعيّه محضه، فلا يكون النهى عن مسببها إلّا دالاً على الفساد، وهو الأقوى عندنا.

أقول: فلا بدّ أولاً أن يذكر كلام صاحب «فوائد الأصول» فى ذلك ثمّ النظر فيه.

قال المحقق النائيني:

(وأما لو تعلّق النهي بنفس المنشأ والموجد فهو يقتضى الفساد، لخروج المنشأ حينئذٍ عن تحت سلطانه، ولا قدره عليه فى عالم التشريع، والمانع التشريعى كالمانع العقلى.

إلى أن قال: وأما إذا تعلّق الأمر بنفس العمل بمعناه الاسم المصدرى، فقد خرج العمل عن تحت سلطانه، كما أنّه لو تعلّق النهي بنفس العمل فإنّه أيضاً يخرج عن تحت سلطانه، ويكون النهي مخصّصاً لعموم (الناس مسلّطون على أموالهم)، وعلى ذلك يبتنى عدم جواز بيع منذور الصدقه ومشروطها فى ضمن العقد، أو نذر البيع من زيد أو شرط ذلك، فإنّه لا يصحّ بيعه من غير زيد، والسّرّ فى ذلك هو أنّ النذر والشرط والأمر والنهي، موجب لخروج المتعلّق عن دائره السلطنه، ومخصّص لعموم (الناس مسلّطون على أموالهم)، ومن شرائط صحّه المعامله السلطنه وعدم الحجر...<sup>(١)</sup> إلى آخر كلامه.

أقول: لكن يرد عليه بأنّ تعلّق النهي بالمنشأ والموجد :

إن كان المقصود بأنّ المنشأ قد تحقّق خارجاً، لكنّه مبغوض حتّى يصحّ أن يُقال إنّهُ متعلّق للنهي، فهو تصديق لكلام الخصم، حيث يدعى بأنّه يدلّ على إمكان تحقّقه خارجاً، غايه الأمر مبغوض .

وإن كان مقصوده بأنّه لم يتحقّق فى الخارج لكونه مبغوضاً للشارع، كما هو المستفاد من ظاهر دليله بكونه خارجاً عن دائره سلطنته، فلازمه عدم وجود شيء

يسمى بالمنشأ حتى يقال بأنه منهى عنه، فلا بد أن يكون النهى إرشادياً إلى عدم التمكن من إيجاده، لأن المفروض أنه قد خرج عن حيطه قدرته وسلطته، وهو موجب لخروج البحث عن موضوعه، لأنه يدور فيما إذا كان النهى تحريمياً مولوياً متعلقاً بالمسبب، لا إرشادياً إلى عدم القدره، وإلا لكان دالاً على الفساد قطعاً بلا إشكال.

وإن أراد بأن متعلق النهى هو المبادله التي يتعاطاها العرف وما هي بأيديهم، لا المبادله الصحيحه، كما قد صرح بذلك بقوله:

(فإن المبادله العرفيه لا تتصف بالصحة والفساد، بل الصحة والفساد إنما ينتزعان من إمضاء الشارع لتلك المبادله وعدم إمضاءها، والمبادله العرفيه مقدوره للمكلف، ولو بعد النهى الشرعى، كما هو المشاهد من بايع الخمر مع علمه بالفساد، والنهى الشرعى حقيقه بيع الخمر، ويقصد المبادله بحيث يكون بيعه للخمر مع علمه بالفساد كبيعه له مع عدم علمه به، بل مع علمه بالصحة، وكذا سائر المعاملات العرفيه التي تكون منهياً عنها، فإن جميعها مقدوره، ومما يتعلّق بها القصد حقيقه، والنهى الشرعى يوجب فسادها، أى عدم تحقّق المبادله خارجاً شرعاً، وإن تحققت عرفاً، فدعوى أنّ النهى من المعامله يقتضى الصحة ضعيفه جداً، فتأمل جيداً) (١)، انتهى كلامه.

وفيه: إن هذا لا- يوجب كون المسبب مقدور التحقّق فى عالم التشريع، فإذا لم يكن مقدوراً فلا- معنى لنهيه، وإن كان النهى بلحاظ المسبب الموجود فى

الخارج الذى هو المبادل العرفيه، فهو راجع إلى كلام الشيخ قدس سره من دلالة النهى على الصّحه العقلانيه. غايه الأمر، يكشف عنه الشارع بأنه لا يعامل معه معامله الصّحه من ترتب الأثر عليها .

وإن كان النهى بالنظر إلى وجود المسبب فى عالم الشرع، بأن تكون أسبابه الشرعيه جاعله للمسبب الشرعى المبعوض عند الشارع، فبعيد أن يجعل الشارع مسبباً كذلك، فنهيه حينئذ يكون إرشاداً إلى عدم تحقّق المسبب عنده، لا إلى الصّحه كما لا يخفى .

أقول: أمّا ما ذكره المحقّق الخمينى فى جواب الشيخ بقوله:

(ما ذكره من أنّ جعل السبب بعيد، مع مبغوضيه متعلقه غير مجدٍ، لأنّ الجعل لم يكن مقصوداً بهذا المورد الخاصّ، حتّى يتمّ ما ذكره من الاستبعاد، بل الجعل على نحو القانون الكلى الشامل لهذا المورد وغيره. نعم، اختصاص المورد بالجعل مع مبغوضيه مسببه بعيد)<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه.

ليس بجيّد، لوضوح أنّ الجعل كذلك، ولو كان قانونياً كلياً، لا يوجب حلّ الإشكال، لأنّ المفروض أنّ هذا القسم من النهى بذاته بعيد أن يجعله مع ملاحظته الشارع أنّ السببه الموجوده محققه لأمرٍ مبغوض له عند عامّه الناس من دون اختصاص ذلك لبعض دون بعض، إذا أراد إيجاد الملكيه للمسلم فى يد الكافر أو ملكيه المصحف فى يده.

وإن أراد أنّ الشارع جعل السبب لتحقّق الملكيه فى يد المسلم لعامّه الناس،

غايه الأمر يكون فى بعض أفراده - وهو إذا كان المشتري كافراً - مبعوضاً.

قلنا: إنه خارج عن الفرض، لأن المنهى عنه ليس إلاّ عنوان الملكيه وسلطنه للكافر على المسلم والمصحف، وهما بنفسهما عنوانان كليان لا أن يكون فرداً على كلى آخر ليصح ما قاله المحقق الخمينى قدس سره، وبالتالي فما ادّعاه الشيخ يكون فى غايه المتانّه.

وأما لو فرضنا تعلق النهى بالتسبب بسبب خاصّ إلى المسبب، بحيث لا يكون السبب ولا المسبب مبعوضاً، بل نفس التسبب مبعوضاً كما فى التمليك للزياده الربويه فى البيع الربوى، فقد يقال بأنه مع مبعوضيه حصول الأثر بذاك السبب لا يمكن إمضاء المعامله، ممّا يعنى كون النهى مساوفاً للفساد.

أقول: ولكن الإنصاف عدم منافاه أن يكون نفس السبب - وهو الإيجاب والقبول - والمسبب وهو تحقّق النقل والانتقال به - بالنسبه إلى أصل المال المعادل للثمن صحيحاً وجائزاً، بخلاف الزياده المتحقّقه فى ضمن هذا البيع، حيث تعدّ حراماً من دون أن يكون البيع بذلك فاسداً، إذ من الواضح أنه لو لم يكن وجوده ممكناً فى الخارج، فلا يكون للنهى عنه وجهاً، ممّا يعنى أن النهى يكون إرشاداً إلى عدم تحقّقه وكونه فاسداً، كما هو الحال فى تحقّق الحيازه بواسطه الآله الغصبيه، فبالرغم من أن التسبب للملكيه بتلك الآله يعدّ حراماً إلاّ أن المسبب نفسه وهو الملكيه ليس بحرام، وهو واضح.

أقول: بقى بيان القسم الرابع من النهى، وهو أن يكون النهى متعلقاً بأثر بحيث لو لم يكن صحيحاً لما كان جائزاً، فحرمه مثل ذلك يقتضى الفساد قطعاً، كالنهى عن أكل الثمن والمثمن فى بيع، أو التصرف بواسطه بيع، إذ من الواضح عدم جوازه

إلا مع صحّة البيع، فإذا صار حراماً دلّ النهى على فساد البيع، كما هو متفقٌ عليه.

هذا تمام الكلام فيما إذا أحرزنا نوع النهى، وكون متعلّقه أى نوع من الأقسام.

وأما مع عدم الإحراز: فهو ينقسم:

تارة: الجهل بنوع النهى.

وأخرى: الجهل بمتعلّق النهى بعد إحراز كون نهيه نهياً تحريمياً مولوياً.

فأما الأوّل: حيث قد عرفت بإمكان كشف نوع النهى التشريعى والغيرى بحسب الغالب فى الخارج بواسطة بعض العلام، فىكون المشكوك عبارته عن أحد الثلاثة من التحريمى والتنزيهى والإرشادى، ولما كان الأصل فى المعاملات هو الفساد، وكان النهى فى التحريمى فى بعض أقسامه كالنهى عن الآثار والنهى الإرشادى دالّين على الفساد، وجب حمل المعامله على الفساد فى صورته الشكّ، لعدم ما يوجب العمل على الصحّة من دليل أو أصل.

وأما الثانى: وهو الترديد فى المتعلّق إذا أحرز كون النهى تحريمياً، فقد نقل عن الشيخ الأعظم دعوى ظهور تعلّق النهى بصدور الفعل المباشرى - أى بالسبب - ولازمه عدم الحكم بالفساد.

ولكن أورد عليه المحقّق الخمينى بقوله:

(وفيه إشكال، لو لم نقل إنّه أبعد الاحتمالات فى نظر العرف والعقلاء، والتحقيق ظهوره فى حرمة ترتّب الأثر، لأنّه لا ينقدح فى نظر العرف من قوله: (لا- تبع ما ليس عندك) على فرض إحراز كون النهى فيه التحريم، حرمة التلقّظ بالألفاظ الخاصّه، لأنّها آلات لا نظر فيها، ولا حرمة المسبّب الذى هو أمرٌ

عقلائي، ولا- يكون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبب بها إلى المسبب، بل ينقذح أنّ الغرض من النهي هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها، فالمجموع هو ترتيب الآثار المطلوبه عليها كسائر معاملاتهم وهو مساوق للفساد، فتدبر(١). انتهى كلامه.

أقول: ولعلّ مراد الشيخ ممّا ذكره هو ملاحظه كون النهي في بعض الموارد غير مرتبط بمثل الآثار، مثل قوله: (لا تبع وقت النداء) حيث أنّ من الواضح أنّ المبغوض ليس نفس الملكيه أو حليّه الأكل بواسطه ذلك البيع وأمثال ذلك، بل المبغوض هو إجراء عقد البيع والمقاوله له في ذلك الوقت، ولذلك شرّع ما دلّ عليه وجعله ملاكاً للعمل عليه.

ولكن الإنصاف أنّ مثل ذلك يكون محفوفاً بالقرينه الدالّه على كونه نهياً عن السبب، كما لا يبعد هذه في مثل ما ورد: (لا تبع ما ليس عندك) بالحمل على النهي عن الآثار، إلّا- أنّه يكون بحسب حكم العرف والعقلاء كذلك، كما أنّ الحكم بالفساد حينئذٍ يعدّ موافقاً للأصل كما قد عرفت.

هذا كلّه في حكم النهي المتعلّق بالمعاملات، بحسب مقتضى القواعد.

وأما الكلام عن الموضوع الثاني: وهو ملاحظه حال بعض الأخبار ودلالاتها على أنّ النهي عن المعاملة يقتضى فسادها، وهي عدّه أخبار:

الخبر الأوّل: هو الخبر الذي رواه الشيخان «الكافي» و «الفقيه» عن زراره، عن الباقر عليه السلام :

«سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟ فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما.

قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عيينه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له.

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله إنّما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز» (١).

الخبر الثاني: هو الخبر الذي رواه الكليني بسند صحيح عن زراره، عن الباقر عليه السلام:

«سألته عن رجل تزوج عبده امرأة بغير إذنه، فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه؟

قال عليه السلام: ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها، إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحهما فهما على نكاحهما الأوّل.

فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً.

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله، إنّما عصى سيده، ولم يعص الله تعالى، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه» (٢).

أقول: وجه الاستدلال أنّ الخبرين المذكورين دالّين على أنّ نكاح العبد الغير المأذون إنّما لم يفسد مع لحوق الإجازة، لأنّه لم يعص الله فيه، وإنّما عصى سيده، فيدلّ على أنّ عصيان الله في النكاح الذي يعدّ من أقسام المعامله يوجب

١- الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١ و ٢ .

٢- الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١ و ٢ .



الفساد، وهذا الاستدلال منقول عن المحقق القمي والوحيد البهبهاني وصاحب «الفصول».

وأورد عليه المحقق الخراساني في «الكفاية»: بأن المراد من العصيان في قوله عليه السلام: (إنه لم يعص الله إنما عصى سيده) ليس هو العصيان التكليفي، لأنه قد عصى الله تكليفاً بالضرورة، حيث خالف ما ورد من لزوم إطاعته لمولاه، بل المراد هو العصيان الوضعي، أي لم يأت بما لم يمضه الله ولم يشرعه كالنكاح في العده، بل عصى سيده بمعنى أنه أتى بما لم يأذن به سيده، ولو لم يسبق منه نهى عنه. ومن المعلوم أن العصيان الوضعي مما يوجب الفساد وعدم ترتب الأثر شرعاً.

لا يقال: إن العصيان هنا ليس من حيث الوضع بل يكون من حيث التكليف، لأن عصيان السيد يكون ملازماً مع عصيان الله، لأن الله أمر العبيد بإطاعه سادتهم، فمعصيتهم معصية لله تبارك وتعالى، ومن المعلوم بحسب مفاد الحديث، من جهة مفهوم التعليل بقوله: (إنه لم يعص الله بل عصى سيده)، أنه لو كان العصيان من جهة المخالفة لله لزم الفساد قطعاً، فكيف الجمع بين أن لا يكون معصية السيد مستلزماً للفساد مع أنه يصدق عليه معصية الله المقتضى للفساد ويكون العصيان عصياناً للتكليف دون الوضعي.

لأننا نقول: بإمكان أن يكون المراد إفهام أن العصيان له تعالى على قسمين:

تاره: يكون عصياناً له تعالى ابتداءً وبحكم أولى، من جهة تحريم الشارع كالنكاح في العده وشبهه، فمثل هذا العصيان الذي تحقق عن مخالفته نهى الشارع، يكون مقتضياً للفساد قطعاً، وهذا هو المراد من (إنه لم يعص الله) أي عصياناً ابتداءً بحكم أولى، بخلاف العصيان بحكم ثانوي وبالعرض، أي بواسطة عصيان السيد، فبالرغم من أن به يتحقق عصيان الله أيضاً، إلا أنه لا يكون مفسداً، لإمكان تصحيحه بلحوق الإجازة عن ناحيه السيد، حيث يزول بذلك عصيان السيد،

ويتبعه يرتفع ويزول كونه عاصياً له تعالى، لتفرغ الأخير على الأول، ومع زوال الأول لا مجال لبقاء الأخير.

ومما يؤيد ما ذكرناه الحديث المروي عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام قال:

«من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله عز وجل رد إلى كتاب الله عز وجل» (١).

فإن فساد التطبيقات الثلاث في مجلس واحد لا يكون إلا بمقتضى الحكم الأولى المنهى عنه لأنه لم يشرعه الشارع، بل كان ممّا ردع الله عنه بحسب ما ورد عنه في القرآن من لزوم كون الطلاق بعد كلِّ عدّه بثلاثه قروء، فيكون النهي هنا موجِباً للفساد، لأنّه إرشاد إلى عدم صحّحه ما كان مخالفاً للكتاب والسنة، بخلاف ما لو كان بأصله حلالاً كنيكاح العبد، غايه الأمر كان النهي عنه بواسطة عروض عارض، وهو عدم الإذن من السيد، فإنّه وإن كان معصيه له تعالى أيضاً إلا أنّه تابع لمعصيه السيد، فإذا ارتفع يرتفع به عصيان الله أيضاً، فلا يكون فساده إلا من تلك الناحية وهي عدم نفوذه إلا بإجازته.

فإن قلت: كيف يمكن تصوير عصيان السيد في موارد الروايه، إذ لو فرض نهى السيد عن المعامله سابقاً، فهو يوجب عدم إمكان صحّحه المعامله، لأنّه مانع عن لحوق الإجازة، مع أنّه خلاف مفروض مورد الروايه، وإن فرض فيما لم يصدر عنه نهى، بل مجرد عدم الإذن، فلا موضوع للعصيان، لأنّه لم يخالفه في شيء حتى يصدق العصيان.

قلت: يمكن أن يُجاب عنه بأن مقتضى وظيفه العبوديّة أن لا يتجاوز العبد في

تصرّفاتة وأفعاله، خصوصاً في مثل النكاح عن تحصيل الرضا من المولى، وأن لا يكتفى بمجرد الرضا الباطنى، بل يحصل منه صراحةً، فلو تجاوز عن هذه الطريقة صحّ إطلاق عنوان العصيان عليه حينئذٍ، وبذلك يصير محرّماً شرعياً بهذا العنوان الثانوى وبصحيحه لحوق الإجازة، ولأنّ المولى مالك لجميع أفعاله وأعماله، فلو فعل عملاً شيئاً من دون إذنه يعدّ موجداً لما يزاحم فعله سلطنه المالك، فيكون عاصياً بإيجاد التزاحم لحقّه، فلذلك يصحّ إطلاق العصيان عليه، كما يصحّ إطلاق عصيان الله عليه، لأنّه خالف أمر الله من لزوم تحصيل الإذن عنه في أفعاله، فصدق العصيانيين عليه حينئذٍ ثابت لا- نقاش فيه إلاّ أنّه ليس من العصيان الذى لم يكن قابلاً لتصحيحه ورفعته، كما فى معصية الله فى الأمور التى لم يشرّعها الشارع ذاتاً، فإنّه حرام حقيقةً، فلا يكون نكاحه صحيحاً.

الخبر الثالث: ومما يؤيد ما ذكرناه الخبر الصحيح المروى عن منصور بن حازم، عن أبى عبد الله عليه السلام :

«فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاص لله؟ قال: عاص لمولاه.

قلت: حرام هو؟ قال: ما أزعم أنّه حرام، وقُل له أن لا يفعل إلاّ بإذن مولاه»(١).

فإنّ مراده عليه السلام بقوله فى جوابه عن السؤال بأنّه عاص لله (أنّه عاص لمولاه) أنّه ليس ممّن لا يعصى الله أصلاً، بل كان عصيانه لله من جهه أنّه عاص لمولاه، ولذلك لم ينف عصيان الله قبله، كما أنّ سؤاله ثانياً عنه عليه السلام عن أنّه هل يعدّ فاعلاً للحرام، فأجاب بأنّه ما أزعم بحرام من جهه معصية الله ابتداءً، بل قل له أن لا يفعل إلاّ بإذن مولاه؛ يعنى لو لم يستأذن كان حراماً من هذه الناحية.

١- الوسائل: ج ١٤ الباب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢ .

وبالجملة: فالمستفاد من جميع هذه الأخبار، هو أنّ المخالفه لله تعالى وعصيانه مستقلاً موجبٌ للفساد، أمّا أنّ فساده من جهة أنّ نهيّه كان إرشاداً إلى عدم صحّعه عقده كما في التطبيقات الثلاث في مجلس واحد، حيث يكون فاسداً، أو أنّه من جهة أنّ النهي التحريمي موجبٌ للفساد، كما في تحريم الله النكاح في حال العده وأشباهه؟ كلٌّ محتمل، مع ما عرفت جميع أقسام النهي، وآثار كلّ واحد منها، فلا نعيد.

\*\*\*

### في دلالة النهي على الصحه

تذنيبٌ :

حكى عن أبي حنيفة والشيباني التزامهما بدلالة النهي على الصحه، وعن فخر المحققين موافقته لهما في ذلك، ولكن العلامه توقّف في ذلك في «النهايه».

واستدلوا على مدّعاهم بأنّ النهي لا- يصحّ توجيهه إلا إلى ما يتعلّق به القدره، ممّا يعنى أنّ المنهى عنه لا بدّ أن يكون قد وقع صحيحاً، فلو كان الزجر عنه مقتضياً للفساد، لزم أن يكون سابقاً لقدره المكلف، ومع عدم قدرته يكون لغواً؛ مثلاً لو كان صوم يوم النحر - في العبادات - أو النكاح في العده في المعاملات ممّا لا يتمكّن المكلف من إتيانها، كان النهي عنهما لغواً لتعلّقه بأمر غير مقدور، هذا.

وأما صاحب «الكفايه» فقد وافقهم في المعاملات فيما إذا كان النهي بمعنى المسبّب أو التسبّب بالعلّه التي ذكروها، بخلاف ما لو كان النهي عن المعاملات من جهة السبب لكونه مقدوراً من دون أن يترتب عليه الصحه.

وأما في العبادات قد فضّل :

بين ما كانت ذاتيه حيث النهي عنها لا يوجب الفساد، لكونه مقدوراً بالإتيان بها بعد النهي كالركوع والسجود.

وبين غيرها ممّا يعتبر فيه قصد القربه، فإنّ النهي عنها وإن كان يقتضى

الفساد لاعتبار قصد القربه فيها، وهو لا يجمع مع النهى، إلا أنه يكون نهيه عنها لولائياً، أى لولا النهى لكان مأموراً بها مع قصد التّعبد به، فلا يقدر عليه إلا إذا التزمنا باجتماع الأمر والنهى فى شىء، ولو بعنوان واحد وهو محال، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الذى يخطر ببالنا هو أن يقال فى جوابهم :

أولاً: إننا لم نعهد مع أحد أن تكون النواهى الموجوده فى العبادات والمعاملات نواهى تحريميه تكليفيه، بل يمكن أن تكون نواهى إرشاديه، بأن يكون النهى فى المعاملات راجعاً إلى النهى عن الآثار المترتبّه على المعامله من أكل الثمن والمثمن، والتصرف فيهما، ومن الواضح أن النهى عن مثل هذه الأمور لا يكون إلا إرشاداً إلى فساد المعامله، فلا يحتاج مثل ذلك النهى إلى كون متعلقه مقدوراً حتى يستشكل بما ذكره.

وهكذا الأمر فى النهى عن العبادات، مثل النهى عن قيام المرأه الحايض بإتيان الصلاه فى حال الحيض، والنهى عن صوم يوم العيدين نهياً إرشادياً إلى عدم قدرتهما على الوقوع، فإنّ عليه الاجتناب عن مثلها، ممّا يستلزم أن يصبح النهى عن مثل هذه الامور إخباراً عن عدم إمكان تحقّق متعلقه، وهو صحيح بلا إشكال.

وثانياً: لو سلّمنا كون النواهى فى جميع الموارد - أو لا أقلّ فى بعضها - يكون نهياً تحريمياً مولوياً، وأنه مورد تسالم الأصحاب، فمع ذلك نقول لا- مانع أن يكون النهى فى هذه الموارد نهياً لولائياً، أى لولا تعلق النهى بالمعامله أو بالعباده لكانت مقدوره بالإتيان، وهو يكفى فى صحّه تعلق النهى بالشىء، ولا- نحتاج فى صحّه تعلق التكليف به وجود القدره حتى مع وجود نفس التكليف، بأن أشار إلى ما هو الموجود فى الخارج من المعامله العقلانيه أو العباده المتعارفه، وإن كان العمل مع التوجه إلى النهى غير مقدور بالإتيان.

وثالثاً: لو سلمنا كون النهى تحريمياً، والقدره معتبره فى متعلقه حتى بعد النهى، فمع ذلك نقول بأن النهى يدل على عدم الصحه فى المعاملات فيما لو أحرزنا كون النهى تحريمياً، بلا فرق بين أن يكون متعلقاً بالسبب أو المسبب أو بالتسبب، بخلاف ما لو كان بلحاظ الآثار كما عرفت من تفصيله.

وأما فى العبادات: فلا يمكن أن يكون النهى عنها دليلاً على صحتها، لأنه:

إن قلنا بوضعها للأعم من الصحيح فواضح، من صحه إطلاق عنوان الصلاه للفاسد منها، فيصح النهى عنها.

أما على القول بالصحيح فإن الأمر أيضاً كذلك، لما قد عرفت من أن النهى يكشف عن المبعوضيه فى متعلقها، فلا يمكن فرض صحتها المحتاجه إلى المحبوبيه والملاك.

مع أنه لو سلمنا ذلك، فلا يمكن تمشى قصد القربه مع النهى والتوجه إليه كما لا يخفى.

وكيف كان، فكلامهم بعيد عن الصواب، والله الهادى إلى سبيل الرشاد.

ص: ١٧٩

المقصد الثالث

فـى المـ فاهيم

ص: ١٨٠

صفحه بيضاء



## المقصد الثالث / فى المفاهيم

المقصد الثالث

فى المفاهيم

ولابدّ قبل الخوض فى المقصد من تقديم أمور عديده تعدّ مقدّمه لأصل البحث:

الأمر الأوّل: فى تعريف المنطوق والمفهوم:

عرّف الحاجبى المنطوق: بما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق، والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

أمّا العُضْدى فقد عرّف المنطوق بأن يكون حكماً لمذكور وحالاً من أحواله، والمفهوم بما يكون حكماً لحالٍ من أحوال غير المذكور وحالاً من أحواله.

ولكن حيث يرى بعضهم بأنّ هذين التعريفين يشملمان ما لو كان المفهوم لبعض المفردات مثل الحاتم والجود وأنوشيروان وغير ذلك، ولا يعدّ مفهوماً اصطلاحياً فقد عدل عنه إلى ما قاله صاحب «الكفايه» بأنّ: (المنطوق هو الحكم المذكور والمفهوم هو حكم غير المذكور).

لأنّه يمكن أن يكون الموضوع فى خاصّه المفهوم هو المذكور فى ناحيه المنطوق، مثل قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ زيدا هو الموضوع للحكم فى كلّ من المنطوق والمفهوم، فليس هو حكم لغير مذكور بخلاف ما لو قلنا بأنّه حكم غير مذكور.

هذا، فضلاً عن أنّه يرد عليه فى بعض أقسام مفهوم الموافق مثل: (لا تهن

عبد زيد) حيث يفهم منه عدم جواز إهانته زيد بطريق أولى، مع أنّ حرمة إهانته زيد يعدّ حكماً مذكوراً في المنطوق، وعليه فما ذكره غير كافٍ في تعريفه.

والأولى أن يُقال في تعريفهما: بأنّ المنطوق عبارته عن قضيه مذكوره بحكميها وموضوعهما، والمفهوم قضيه غير مذكوره بحكميها أو بموضوعها لازمه لقضيه مذكوره.

وكيف كان، فإنّه لا فائده مهمّه تترتب على ذلك حتّى يبحث فيه .

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ المنطوقيه والمفهوميّه تعدّان من الصفات، فلا بدّ لهما من الموصوف، ولذلك اختلف الأعلام في أنّهما:

وصفان للمدلول كما عليه الشيخ في «التقريرات» وصاحب «الكفايه»، وصاحب «تهذيب الأصول» وغيرهم.

أو أنّهما وصفان للدلاله كما عليه العضدي تبعاً للحاجبي، بل هو المحكى عن الشهيد وكلّ مدّعي أنّ ما يرى من توصيف المدلول بهما أو الدلاله يكون من باب الوصف بحال المتعلّق، نظير ما لو قيل: (زيد منطلق أبوه) حيث أنّ الوصف وهو الإطلاق الذي بظاهره ثابت لزيد، ولكن في الواقع ثابت بحسب متعلّقه لأبيه إذ هو المنطلق لا زيد نفسه، فهكذا يكون في المقام، وعليه فإنّ تقسيم المدلول إلى قسمين من المدلول المنطوقى والمفهومي يكون في الحقيقه مراجعاً إلى تقسيم الدلاله إليهما، وهكذا تدعى الطائفة الثانيه بالنسبه إلى تقسيم الدلاله إليهما فيرجع في الحقيقه إلى المدلول.

أقول: ولكن الذي يخطر ببالي أنّ النزاع لفظي، لأنّ ما يكون قابلاً للموصوفيه عبارته عن المدلول حيث يتّصف بالمطابقيه والتضمين والالتزام، إذ

الدلالة ليست إلا حاله الإضافه بين الدال والمدلول. إلا أن يكون المقصود من الدلالة هو الدال كما يظهر من كلام النائني في «فوائد الأصول» لکنه غير واضح في كلمات القوم، وعليه يمكن أن يكون مقصود من يدعى كون التقسيم للدلالة وجعل ذلك ملاكاً لكونهما وصفاً لها، هو أنه جعل الدلالة المصدرية بمعنى المفعول وهو المدلول فيرجع نزاعها لفظياً.

وكيف كان فالأقوى اعتبار أن الوصف يختص بالمدلول دون غيره كما عليه الشيخ وغيره، إذ هو القابل للتوصيف بهما عند العرف كما في المطابقه وغيرها، والله العالم.

الأمر الثالث: في أن المنطوق والمفهوم هل هما يختصان بالمدليل المركبه، أو يجريان فيها وفي المدليل المفردة أيضاً؟

والذى يظهر من كلمات الشيخ في تقريراته هو الأول إذ صرح في الأمر الثاني بأن المدليل المفردة ليست من المنطوق، كما أن لوازمها العقلية أو غيرها ليست من المفهوم.

خلافاً لبعض آخر كالمحقق النائني وصاحب «عنايه الأصول» حيث صرحاً بأن المنطوق والمفهوم كما يطلقان على المدليل المركبه مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، أو «إن لم يجئك فلا تكرمه»، فكذلك لا مانع عن جريانها وإطلاقهما على المدلول المفرد، فمدلول المطابقى للفظ (حاتم) مثلاً يكون منطوقاً ومدلوله الالتزامى وهو الجود يعد مفهوماً له.

قال المحقق النائني في مقام توضيح مراده: (إن المفهوم كما يكون في الألفاظ الأفراديه كذلك يكون في الجمل التركيبيه حيث أنه كما أن للمفردات

معنى ومفهوماً مدركاً عقلاً كزيد وعمرو وإنسان وشجر كذلك يكون للجمل التركيبي معنى ومفهوم ك- (زيد قائم) و(النهار موجود) وغير ذلك، وكما أنّ للألفاظ المفردة معنى مطابقاً ومعنى التزامياً فكذلك يكون للجمل التركيبي معنى مطابقاً ومعنى التزامياً، وكما أنّ لا يزم المعنى الأفرادى تارةً يكون بيناً أخصّ، وأخرى يكون أعمّ، فكذلك لازم المعنى التركيبي ينقسم إلى هذين القسمين.

وأمّا الدلالة التضمّنية فهي لا- واقع لها سواء فى الألفاظ الأفرادية أو الجمل التركيبي، لما عرفت من أنّ المعنى والمفهوم هو الملاك العقلاى الذى يكون بسيطاً مجرداً عن المادّه وليس له جزء، فالدلالة التضمّنية لا أساس لها وإن كانت مشهوره فى الألسن، بل الدلالة إمّا أن تكون مطابقه، وإمّا أن تكون التزاميه، واللازم فى الدلالة الالتزاميه إمّا أن يكون لازماً بالمعنى الأخصّ، وإمّا كان لازماً بالمعنى الأعمّ، واللازم بالمعنى الأعمّ سواء كان فى المعانى الأفراديه أو فى الجمل التركيبي ليس من المداليل اللفظيه، لأنّ اللفظ لا يدلّ عليه ولا ينتقل الذهن إليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج إلى مقدّمه عقليه.

ومن هنا قلنا إنّ مسأله مقدّمه الواجب ومسأله الضدّ ليستا من المباحث اللفظيه، لكون اللازم فيها لازماً بالمعنى الأعمّ لتوقف اللزوم على توسط حكم العقل، ولعلّ دلاله الاقتضاء كقوله تعالى: «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (١) ودلاله الإشاره والإيماء كدلاله الآيتين على أنّ أقلّ العمل يكون سنّه أشهر، ودلاله قوله صلى الله عليه وآله: (كفر) عقيب قول السائل: (هلكت وأهلكت جامعته أهلى فى نهار شهر رمضان) على عليه الجماع للتكفير إذ لولا العليه لبطل الاقتران، كلّ ذلك يكون اللازم فيه

من اللازم بالمعنى الأعمّ فلا يكون من الدلالة اللفظية .

وعلى تقدير تسليم كون بعضها من الدلالة اللفظية فهو ليس من المنطوق والمفهوم المبحوث عنه في المقام إذ المراد من المنطوق هو ما دلّ عليه الجملة التركيبيّة بالدلالة المطابقيّة، والمراد من المفهوم هو ما دلّ عليه الجملة التركيبيّة بالدلالة الالتزاميّة بالمعنى الأخصّ، فما لم يكن مدلولاً مطابقيّاً للجملة ولا مدلولاً التزاميّاً بالمعنى الأخصّ لا يكون من المنطوق والمفهوم سواء قلنا بأنّه مدلول اللفظ كما قيل في مثل دلاله الإشاره، أو قلنا بأنّه خارج عن مدلول اللفظ وكان اللازم بالمعنى الأعمّ. فما يظهر من بعض من إدراج مثل دلاله الإشاره في المنطوق فاسد، كما أنّ ما يظهر من بعض من إدراجها في المفهوم فاسد أيضاً، فإنّها وإن قلنا بأنّها من الدلالة اللفظية تكون خارجة عن المفهوم والمنطوق ولا مانع من ثبوت الواسطه بين المنطوق والمفهوم.

وعلى كلّ حال الأمر في ذلك سهل من جهه أنّه بحث يرجع إلى الاصطلاح، انتهى كلامه.

ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال أولاً: في إنكاره للدلالة التضمّنيّة وخروجها من الدلالات بالأصل معللاً بأنّ المعنى والمفهوم هو المدرك العقلائي الذي يكون بسيطاً مجرداً عن مادّه وليس له جزء، وذلك لأنّ دلاله التضمّن ليس معناه إلاّ دلاله كلّ لفظ من الألفاظ الأفراديّة إلى معناه إذا لوحظ في ضمن دلاله الجملة على المعنى مثل دلاله لفظ حيوان ناطق في جواب الإنسان ما هو، لخصوصيّة الحيوانيّة والناطقيّة في ضمن افهام المركّب منهما باللفظ على الإنسانيّة الذي يسمّى بالدلالة المطابقيّة، بل دلاله كلّ من لفظ الحيوان على الحيوانيّة

والناطق للناطقية لو لم يلاحظ حال اجتماعهما وانضمامهما معاً تكون من الدلالة المطابقيه للمفردات الذى قد سلمه وقبله، فالدلالة التضمن لا- تكون إلا- هي الدلالة المطابقيه فى حال الأفراد، كما أنّ دلالة المطابقيه للفظ المفرد إذا لوحظ فى حال الانضمام والتركيب سُمى بالدلالة التضمينيه من تلك الحثيه، بل لعله لذلك قد أخذ فى المنطبق فى تعريف كل واحد منهما قيد (من حيث هي) وليس ذلك إلا- لإفهام كل واحد بخصوصه. ومن الواضح عدم تنافى هذا المعنى للتضمن لكون المفهوم والمعنى مدركاً عقلائياً وبسيطاً مجرداً عن المادّه، وإلا لجرى مثل هذا الإشكال فى الدلالة المطابقيه للجمل التركيبيه، لوضوح أنّه فرق بين الدلالة المطابقيه فى الأفراد والدلالة المطابقيه فى التراكيب، فكما لا يضرّ التركيب فى اللفظ فى بساطه المعنى والمفهوم فى الدلالة المطابقيه للتركيب والجمل، فكذلك الأمر يكون فى الدلالة التضمينيه، فإنكارها لا يخلو عن تأمل.

وثانياً: لا يخفى بأنّ المفهوم له معنيان:

تارةً: يقصد منه ما يفهم من اللفظ بمعناه الواسع، فحينئذ لا إشكال فى صدق هذا العنوان لمفاهيم الألفاظ الأفراديه، كما يصحّ إطلاقه على مفاهيم الجمل التركيبيه، سواء كانت دلالة الألفاظ عليه بصوره المطابقيه أو التضمنين أو الالتزام، غايه الأمر أنّهم قسّموا الدلالات على قسمين:

قسّم منها صريحه كما فى المطابقيه والتضمنين، أو خصوص المطابقه كما عن بعض.

وقسم آخر غير صريحه كما فى دلالة الالتزام بمفردها، أو هي مع التضمنين كما عن بعض آخر. بل قد يدخل فى غير الصريحه الأقسام الثلاثه المشهوره من

الدلالات من الاقتضاء وهي ما توقّف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عن أُمَّتِي تسع: الخطأ والنسيان...»، حيث أنّ المراد من الرفع هو المؤاخذة لا- نفس الخطأ والنسيان، وإلا- لزم منه الكذب أو توقّف صحّته عقلاً عليه كما فى قوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» حيث أنّه لو لم يقدر (الأصل) فيها لما صحّ الكلام.

أو توقّف عليه صحّته شرعاً كقول القائل: (اعتق عبدك عنى بكذا) أى ادخله فى ملكى بكذا إذ (لا عتق إلا فى ملكك)، وكذلك قوله: (اشتر لنفسك طعاماً) حيث لا يصحّ منه شراء الطعام إلا بعد تملكه الطعام أو المال لأنّه «لا يبيع إلا فى ملكك».

أو المدلول بدلاله الإيماء وأمثلتها معروفه، أو المدلول بدلاله الإشاره كما فى دلاله الآيتين الواردتين عن أقلّ مدّه الحمل فى ستّه أشهر المستفاد من قوله تعالى: «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (١) مع الآية الأخرى الواردة فى أنّ الرضاع: «حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَيِّمَ الرَّضَاعَةَ» (٢).

فهذه الدلالات الثلاث قد يقال بأنّها من المنطوق غير الصريح كما عن «الفصول» ظاهراً، وعن بعض بأنّها من المفهوم بالمعنى الأخصّ كما عن «عنايه الأصول».

ولكن الأقوى كونها من المفهوم بالمعنى الأعمّ الذى ذكرناه، فليس من المنطوق ولا المفهوم أصلاً.

وأخرى: يقصد من المفهوم معناه الأخصّ، أى الاصطلاحى منه المشهور على الألسن كمفهوم الشرط والوصف واللقب وغيرها.

١- الأحقاف: ١٥ .

٢- البقره: ٢٣٣ .

والظاهر أنّ هذا القسم منه لا- يجرى إلا- في الجمل التركيبية حتى تتحقّق القضيه، ولا مجال لجريان هذا المعنى في المفردات. ولعله مراد الشيخ الأعظم رحمه الله كما لا يخفى .

الأمر الرابع: هل المفهوم يطلق على مطلق المدلول الالتزامى ولو لم يكن لفظياً بيناً بالمعنى الأخصّ، أم لا يُطلق إلاّ على المدلول الالتزامى اللفظى البين بالمعنى الأخصّ، الذى لا ينفكّ تصوّر اللازم فيه عن تصوّر الملزوم؟

أقول: وصريح ذلك موقفٌ على بيان ما لللازم من الأقسام كى يتّضح به ما هو المراد منها من المفهوم المصطلح فى المقام، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

اللزوم يتصوّر - على ما قيل - على أنحاء ثلاثه:

منها: أن تكون الملازمه بين اللازم والملزوم بمرتبته من الخفاء بحيث لا يمكن الوقوف على اللازم إلاّ بعد التفاتٍ تفصيلي بأصل الملازمه، حتى يستطيع ذهنه أن ينتقل بعده إلى اللازم، والانتقال كذلك لا يحصل إلاّ لمن أمعن النظر وهو عادة لا يحصل إلاّ لبعض من الناس لشده خفاء الملازمه. ولعلّ من هذا القسم من اللزوم جميع ما يصدر من أرباب العلوم من الإشكالات العلميه التى كانت من لوازم كلمات بعضهم، ويردّون على بعضها باعتبار أنّها من التوالى الفاسده والنتائج الباطله المترتبه على ملتزماتهم التى غفل قائلها عنها وعمّا يرد عليها، وليس ذلك إلاّ من جهه خفاء الملازمه، إذ لولا خفاء الملازمه لما صدر منه ما يقتضى الردّ والنقض، ولا مانع من أن نسمّى مثل هذا اللزوم، باللزوم غير البين.

ومنها: أن تكون الملازمه أوضح من الملازمه السابقه، لكنّها غير واضحه



وضوحاً كاملاً، بل يكفي في الانتقال إلى اللازم مجرد تصوّر الملزوم والملازمه من دون توقّف معرفه الملازمه على إمعان النظر الدقيق إلى أصل الانتقال إلى الملازمه، ولعلّ هذا القسم الآلات الثلاث من الاقتضاء بأقسامها الثلاثه والإيماء والإشاره كما عرفت مع أمثلتها، لوضوح أنّ مجرد تصوّر الملازم لا يكفي في الانتقال إلى تصوّر اللازم، بل لابدّ من انضمام تصوّر الملازمه واللازم، ويسمّى مثل هذه الملازمه باللزوم البين بالمعنى الأعمّ.

ومنها: وهو القسم الثالث أن تكون الملازمه من الوضوح بحيث تبلغ مرتبه الارتكاز والألفه الذهنيه، فيكفي في الانتقال من اللازم إلى الملازم مجرد تصوّر الملزوم من دون الحاجه للانتفات إلى الملازمه لا- تفصيلاً كما في الأوّل ولا إجمالاً كما في الثاني، وهو كما في الملازمه الموجوده بين الحاتم والجود وبين العمى والبصر ونظائر ذلك، وتسمّى هذه الملازمه باللزوم البين بالمعنى الأخصّ.

أقول: إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثه في الملازمه، فلا إشكال في عدم إطلاق عنوان المفهوم على اللازم غير البين - أي القسم الأوّل - بل غفله كثيرون ولم يذكروه من أقسام الملازمه، وعليه فالاختلاف واقع بين القسمين الآخرين، بأنّ المفهوم هل يطلق على كليهما، أو أنّه لخصوص الأخير منهما.

والذى يظهر من المتأخّرين كصاحب «الفصول» و«الكفايه» والنائيني وصاحب «عنايه الأصول» التزامهم بتعلّقه بالأخير كما هو الأقوى عندنا. نعم، هناك بعض المناقشات بالنسبه إلى بعض أقسام الأخيرين عدم صدق المفهوم عرفاً عليه وإن كان يصدق عليه المفهوم بمعناه الأعمّ كما لا يخفى .

الأمر الخامس: في أنّ النزاع في المفهوم :

تارةً: يكون صغروياً، يعنى بأنّ للجمله كالبحت عن أنّه هل الشرطيّه أو الوصفيّه مثلاً مفهوم أم لا، بعد الفراغ عن حجّيته بعد ثبوته.

وأخرى: يكون النزاع كبروياً، حيث يدور النزاع لا فى أصل ثبوت المفهوم للجملتين المذكورتين، بل فى أنّ المفهوم فيهما حجّه أم لا؟

والذى يظهر من صاحب «الكفايه» وغيره كون النزاع صغروياً كما صرّح به المحقّق النائنى وصاحب «عنايه الأصول» والمحقّق المشكينى، بل قد نسب ذلك إلى المتأخّرين، خلافاً لما عليه القدماء والمتقدّمين، حيث نسب إليهم كون النزاع فى المفهوم كبروياً، أى فى أصل حجّيه المفهوم، وهذه المخالفه ناشئه من اختلاف المبنى المختار فى باب المفهوم فإنّ مبنى المتقدّمين مخالف لمبنى المتأخّرين وعلى رأسهم الشيخ الأ-عظم حيث سلك فى تقريراته مسلكاً فى باب المفاهيم فتبعه جميع الأعلام المتأخّرين فى ذلك، فلا بأس بذكر المسلكين حتّى يظهر ما هو الحقّ منهما، فنقول:

وأما مسلك المتأخّرين فى المفهوم، فهو عبارته عمّا ذكره الشيخ فى تقريراته بما خلاصته: (إنّ دلالة المفردات بأقسام الدلالات الثلاث من المطابقه والتضمّن والالتزام - على معانيها - خارجة من القسم أى ليست من المنطوق ولا المفهوم فلا يتّصف مداليلها بأحدهما.

وأما دلالة المركّبات على معانيها التركيبية فإن كانت بالمطابقه فهى داخله فى المنطوق بلا إشكال، وإن كانت بالتضمّن فالظاهر منهم وإن كان دخولها فى حيّز الدلالة المنطوقيه أيضاً، ولكن يمكن الاستشكال فيه - بناءً على تفسير المفهوم بما يفهم من اللفظ تبعاً - باعتبار أنّ دلالة المعنى التضمّنى وإن كانت

بالذات متقدّمة على المطابقي، ولكنّها متأخّره عنه في الاستفاده من اللفظ، بل قد يتصوّر الكلّ إجمالاً من دون أن يتصوّر الجزء.

مثال ذلك: لو أثبت المخبر القيام - الذى هو وضع خاصّ - لزيد، فإنّه يفهم منه ضمناً ثبوت بعض هذا الوضع لرأسه مثلاً، بالرغم من أنّ السامع قد يغفل عن هذا اللازم.

هذا كلّه فى دلالة المركّبات على معانيها المطابقيه والتضمّنيه.

وأما دلالتها على معانيها الالتزاميه، فهى أيضاً على قسمين: إذ المدلول الالتزامى :

إمّا أن يكون بحيث يقصد المتكلّم دلالة اللفظ عليه.

وإمّا أن يكون ممّا يستفاد منه تبعاً بلا قصد لإفهامه.

والقسم الثانى خارج من مدلول الدلالة المنطوقيه والمفهوميّه معاً.

وأما القسم الأوّل فإن كان مفاده مفاد (لا غير) كما فى جميع المفاهيم المخالفه، أو كان الحكم فيه ثابتاً للغير على وجه الترقى كما فى مفهوم الموافقه، فهو المفهوم بقسميه، وإلّا فهو أيضاً من المنطوق، حيث استقرّوا على تسميه هذين النوعين من المداليل الالتزاميه المركّبه بالمفهوم)، انتهى خلاصه كلامه المحكى عنه.

وأما مسلك قدماء الإماميه رحمهم الله وعلى رأسهم شيخ الطائفه والسيد المرتضى وغيرهم، فإنّ مسلكهم يباين مسلك المتأخّرين على ما ورد فى «نهايه الأصول» للعلامة البروجردى قدس سره حيث قال:

(وما يفهم من كلام المتكلّم قد يكون بحيث يمكن أن يقال إنّه تنطبق به بنحو لو قيل للمتكلّم (أنت قلت هذا؟) لم يكن له إنكاره، وقد يكون بحيث لا يمكن

ذلك، بل يكون للمتكلّم مفزّ منه وإن أنكر قوله إيّاه لم يكن التزامه، مثلاً- إذا قال المتكلّم (إن جاءك زيد فإكرمه) فمداليه المطابقته والتضمّيته والالتزاميه كلّها ممّا لا يمكن للمتكلّم أن ينكر تنطقه بها.

وأما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء، فيفهم من اللفظ، ولكن لو قيل للمتكلّم: (أنت قلت هذا؟) مكّنه إنكار ذلك، بأن يقول ما قلت ذلك، وإنّما الذى قلته وتنطقت به هو وجوب الإكرام عند المجيء، وليس الانتفاء عند الانتفاء بين لوازم الثبوت عند الثبوت، حتّى يقال إنّ دلالة اللفظ عليه بالالتزام، لوضوح أنّ وجوب الإكرام عند المجيء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه، ومع ذلك ترى بالوجدان أنّه يفهم من الكلام ولكّنه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلّم أنّه تنطق به.

وأما الثبوت عند الثبوت وجميع لوازمه العقليّة والعرفيّة، فمما يمكن أن تنسب إلى المتكلّم ويقال إنّّه تنطق بها وليس له إنكاره.

وكذا الكلام فى مفهوم الموافقه، فإنّ النهى عن الأّف يفهم منه النهى عن مثل الضرب، ولكّنه لا تلازم بين المعنيين والمدلولين بحسب متن الواقع، لعدم الارتباط والعلاقه بين الحرمة المتعلّقه بالأّف وبين الحرمة المتعلّقه بالضرب، حتّى يقال باستلزام الأوّل لثانى.

إلى أن قال: والمراد بالمدلول الالتزامى ما فهم من اللفظ من جهه كونه لازماً ذهبيّاً لما وضع له اللفظ، سواء كان بحسب الخارج أيضاً من لوازمه كالجود للحاتم، أو معاندته كالبصر للعمى، فما قد يتوهّم فى بيان الضابط لدلاله الالتزاميه من أنّها عباره عن الدلاله الثابته بالنسبه إلى اللوازم البيّنه بالمعنى الأخصّ) فى

غير محلّه، فإنّ دلالة الالتزام تتوقّف على اللزوم الذهني لا الخارجي، والمقسم للبين وغيره بقسميه هو اللازم الخارجي.

إلى أن قال: وبيان حقيقه الدلاله المفهوميه يتوقّف على ذكر مقدّمه، فنقول:

لا ريب في أنّ استفاده المعنى من اللفظ بحيث يكن الاحتجاج على المتكلم بإرادته له تتوقّف على أربعة أمور مترتبه على حسب ما نذكرها:

الأول: عدم كون المتكلم لاغياً في كلامه، وكونه مریداً للإفاده .

الثاني: كونه مریداً لإفاده ما هو ظاهر اللفظ، بحيث يكون ظاهر اللفظ مراداً له، إذ من الممكن (بحسب مقام الثبوت) عدم كونه لاغياً في كلامه ولكن لا يكون مع ذلك مریداً لظاهر اللفظ بأن ألقاه تقيّه أو لجهاتٍ أُخر.

الثالث: عدم إجمال اللفظ، وكونه ظاهراً في المعنى.

الرابع: حجّيه الظهور.

والتكفّل لإثبات الأمر الأوّل والثاني ليس هو اللفظ، بل بناء العقلاء، إذ قد استقرّ بنائهم على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعيه التي تقصد منه عادة، ولا- يعتنون باحتمال صدوره لغواً وجزافاً ولا باحتمال صدوره لغير ما هو غايه له نوعاً، واللفظ الصادر عن المتكلم أيضاً من جمله أفعاله فيحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادراً عنه لغايه، وكون المقصود غايته الطبيعيه العاديّه، وحيث أنّ الغايه العاديّه للتلفظ إفاده المعنى فلا محاله يحكم المستمع للفظ (قبل اطلاعه على النفي المقصود منه) بكون التكلم به لغايه وفائده وكون الغايه المنظوره منها إفاده معناه، أيّ شيء كان وليس هذا مربوطاً بباب دلالة الألفاظ على معانيها، بل هو من باب بناء العقلاء على محلّ فعل الغير على كونه صادراً عنه

لغايته الطبيعيه، وهذا مقدّم بحسب الرتبه على الدلاله الثابته للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه المطابقى أو التضمّنى أو الالتزامى، لأنّه من باب دلاله الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع ويحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له.

ثمّ إنّ هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتاً فى مجموع الكلام، كذلك يكون ثابتاً فى أبعاضه وخصوصياته، فكما أنّ نفس تكلمه بما أنّه فعل من الأفعال الاختياريه يحمل على كونه لغايته الطبيعيه العاديه، فكذلك الخصوصيات المذكوره فى الجمله من الشرط أو الوصف أو غيرهما تحمل بما هى من الأفعال الصادره عنه على كونها لغرض الإفاده، والدخاله فى المطلوب فإنّها غايتها العاديه، وكما لم تكن دلالة نفس الجمله على كونها لغرض إفاده المعنى دلالة لفظيه وضعيه، بل كانت من جهة بناء العقلاء؛ المتقدّم بحسب الرتبه على الدلاله اللفظيه المنطوقيه، فكذلك دلالة الخصوصيه المذكوره فى الكلام على كونها للدخاله فى المطلوب، ليست من باب دلاله اللفظ بما هو لفظ موضوع، بل هى من باب بناء العقلاء من باب دلاله الفعل بما هو فعل سواء كان من مقوله اللفظ أو من غيره.

إذا عرفت هذه المقدّمه، ظهر لك سرّ ما قلناه من أنّ الدلاله المفهوميّه خارجة من الأنحاء الثلاثه، أعنى المطابقه والتضمّن والالتزام، فإنّ مقسمها دلالة اللفظ.

والحاصل: أنّ دلالة الخصوصيه المذكوره فى الكلام من الشرط أو الوصف أو الغايه أو اللقب أو نحوهما على الانتفاء عند الانتفاء، ليست دلالة لفظيه، بل هى من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغايه، وكون الغايه المنظوره من خصوصياته دخالتها فى المطلوب. ومن هنا

يثبت المفهوم.

إلى أن قال: فباب المفاهيم بأقسامها غير مربوط بباب الدلالات اللفظية بأقسامها.

وقد ظهر بما ذكرنا أن استفادة المفهوم في جميع القيود من الشرط والوصف وغيرهما بملاك واحد، وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير في كونه صادراً عنه لغايته الطبيعيه العاديه، فلا- يجب البحث عن كل واحد من القيود في فصل مستقل (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: خلاصه ما قصد بيانه قدس سره هو أنه أراد بما ذكره تفصيلاً بيان أن النزاع عند المتأخرين نزاع صغرى إذ مرجع خلافهم إلى أن المفهوم هل هو ثابت للجمل التركيبه في الدلاله الالتزاميه أم لا؟، وهذا بخلاف النزاع عند المتقدمين، حيث يكون نزاعاً كبروياً ويدور في أن فعل الصادر من المتكلم لغايه طبيعته عقلائيته، هل يكون حججه أى قابلاً للاحتجاج على المتكلم أم لا، كما كان الفعل في المنطوق حججه قطعاً أى غير قابل للإنكار؟

هذا، ولكن في كلامه مواقع للنظر :

أولاً: في صحه هذا الاستناد في النزاع إلى المتقدمين نقاش، إذ ليس عندهم ما يدل على أن أصل وجود المفهوم ثابتاً، والشاهد له أن المنكر للمفهوم يرد على مشتبهه بأن ذكر بعض الخصوصيات في اللفظ ليس لخصوص افهام الانتفاء عند الانتفاء، بل قد يكون وجه الذكر في الكلام كونه مورداً للسؤال أو كونه مورداً

لاهتمام السائل أو للابتلاء أو لأسبابٍ أُخرى، كما يمكن ملاحظه ذلك من كلام السيد المرتضى فى تأثير الشرط من جهه تعيين الحكم به حيث التزم بأنّه لا يكون بممتنع أن ينوب شرط آخر مكانه، ممّا يدلّ على إنكاره المفهوم لا إنكاره حجّيته بعد ثبوته كما نسب إليهم .

وثانياً: أنّ ما ذكره: (من أنّ الدلاله على المفهوم لا- تكون مرتبطاً باللفظ، بل مرتبط بالفعل الصادر، من جهه بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه لغايه طبيعته).

لا- يخلو عن مناقشه، لوضوح أنّ التلفّظ بنفسه وإن كان فعل من الأفعال، لكن اللفظ له وجودات ثلاثه وهى: الوجود العينى الخارجى، والوجود الذهنى، والوجود الكتبى، فقوله: (إن جاء ك زيد فاكرمه)، تارة يلاحظ بأنّها بنفسها من الموجودات الخارجيه العيئيه لأنّه لفظ فى الخارج ووجود غير قارّ بالذات.

وأخرى وجود مكتوب على صفحه قرطاس، فله وجود ثالث من جهه الكتابه كما قد يلاحظ فى عالم الذهن .

ومن الواضح أنّ الجملة الشرطيّه إذا قلنا بوجود المفهوم لها، كما يكون هذا المفهوم مستفاداً من تلفّظه فى الخارج، كذلك يستفاد من كتابته على الورق من دون التلفّظ أصلاً، كما قد يستفاد هذا المفهوم من ملاحظه هذه الجملة فى الذهن، ومن حاول استناد المفهوم إلى الدلاله اللفظيه لم يقصد بذلك إلّا- بيان أنّ هذه الجملة فى عالم تحقّقها فى الوجود - الذى كان بصوره اللفظ - إن تلبّس بهذا القسم من الوجود، كانت دالّه على المفهوم وهو الانتفاء عند الاختفاء، كما أنّ هذه الجملة بصورتها الكتبيّه أيضاً تدلّ على هذه الملازمه، بل وفى عالم التصوّر والذهن أيضاً



تكون دالّه عليه كذلك. وعليه فلا ينافى أن تسند دلالة الفعل الصادر في قالب اللفظ إلى نفس اللفظ دون الفعل لأنّه الموضوع في عالم الأوضاع بل في المحاورات، وهذا لا ينافى الالتزام بتحقيق المفهوم حتّى مع فقد اللفظ كما في إيماء الأخرس إذا استطاع إفهامنا من خلال الإشارة تعليق الحكم على الشرط والموضوع، فالقائل بالمفهوم يقول بذلك في مثل هذه الإشارات الشرطيّه التعلّيقية.

وعليه، فمجرد تقدّم الفعل على اللفظ رتبه بحيث يكون الاستناد إليه لا إلى اللفظ - كما ذكره العلّامه - ممّا لا يُعنى إليه العقلاء في محاوراتهم، هذا فضلاً عن أنّ التقدّم كلاماً، لوضوح أنّ الفعل الذى يدلّ ليس يبدو وجوده قبل إتمامه، بل الدلاله إنّما تحصل بعد إتمام ذلك في التلقّف فهو يوجب حصول التلقّف بأوّل كلام، غايه الأمر يكون التلقّف أيضاً بعد تمامه دالاً، فيكونان مقترنين في الرتبه والتحقّق، وعليه فلا وجه للاستناد إلى الفعل دون اللفظ، فتأمل فإنّ المسأله حقيق للتأمل.

وثالثاً: لو سلّمنا كون الاستناد في الدلاله على المفهوم هو الفعل الصادر دون اللفظ، فمع ذلك لا تُسلم كون الغرض العقلائي مترتباً على وجود قيد أو شرط على نحو لو انتفى ذلك انتفى الحكم، بحيث لو لم يكن كذلك لزم اللغويّه. وعدم كون ذكر القيد لغرض عقلائي لإمكان أن يكون الغرض مترتباً على وجود هذا القيد في عالم الثبوت فقط، وهو بنفسه ممّا يعنى به العقلاء، وهو كافٍ لعدم إثبات المفهوم حتّى في الأفعال، إذا أخذ القيد في كلماتهم، فيمكن إرجاع نزاع المتقدّمين إلى الأمر الصغرى كما كان كذلك عند المتأخّرين.

ورابعاً: دعواه أنّ دلالة الالتزام تتوقّف على اللزوم الذهني دون الخارجى

والمقسم فى البين وغيره بقسميه هو اللزوم الخارجى، أيضاً ممنوعه، لوضوح أنّ العمى والبصر يكون بينهما التعاند فى الخارج، ولكن مع ذلك يكون هو اللازم البين بالمعنى الأخص، أى بملاحظه عالم الذهن دون الخارج، يعنى أنّ الإنسان إذا تصوّر العمى فى عالم الذهن فينتقل ذهنه منه إلى البصر قهراً وبالضرورة، فيلاحظه مع عدمه لإثبات العمى فى الذهن، فهو اللازم باللزوم المبين.

وبعبارة أخرى: قد يكون اللزوم البين فى الذهن لازماً بيناً فى الخارج أيضاً، كما فى الحاتم والجود، حيث يكون التلازم بين الحاتم والجود خارجياً وذهنياً.

وقد لا يكون اللزوم فى الذهن لازماً بيناً فى الخارج، وهو كما فى العمى والبصر.

ولذلك فجعل المقسم فى البين وغيره كليهما فى الخارجى بعيداً عن الصواب كما لا يخفى على المتأمل.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ النزاع عند المتأخرين والمتقدمين، إنّما هو نزاع صغرى لا كبرى كما فرضه بعض الأعلام.

كما ثبت ممّا ذكرنا أنّ الحق فى المسأله مع المتأخرين الذين يعنونون البحث فى المفهوم بالنسبه إلى دلالة الألفاظ ولذلك يفرّقون بين بعض القيود وبين بعض من الشرط والوصف والغايه وغيرهما، كما كانت مفاهيم هذه الأمور عند العقلاء مختلفه ومتفاوته، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى المقام، ويليه البحث عن المفاهيم المتفاوته بتفاوت القيود.

## فى مفهوم الشرط

## فصل

فى مفهوم الشرط

أقول: المتفق عند الجميع أنّ المراد من الجملة الشرطية ما تدلّ على ثبوت حكم لموضوع ثابت فى القضية اللفظية حيث يطلق عليها بأنّها تدلّ على الثبوت عند الثبوت.

كما اتفقوا على أنّ الدلالة بذلك إنّما هى دلالة لفظية وضعيه، لأنّ ما يدلّ عليه ليس إلّا اللفظ الموضوع عند أهل اللّغه، وهو واضح لا كلام فيه.

إنّما الذى وقع الخلاف فيه بين الأعلام، هو الجملة الشرطية وغيرها - كما سيأتى البحث عنه فى موضعه - لكن ركيزه الاختلاف قائمه على ذات المفهوم وعن منشأه وعمّا يستفاد منه المفهوم.

وبعبارة أخرى: المشهور عند الأصوليين أنّ عنوان المفهوم يطلق على انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع أى انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط. والسؤال حينئذٍ عن منشأ هذا المفهوم وعن مستند من يدعى تحقّقه ومن يدعى عدمه؟

أقول: الذى توصّلنا إليه من خلال التتبع فى كلمات القوم، عبارة عن وجوه ثلاثه، ويقتضى المقام استعراضها والاستنتاج منها، وهى:

الوجه الأوّل: فقد عرفت تفصيل ذلك قبل الورود فى هذا الفصل، عن العلّامة البروجردى قدس سره حيث جعل الملاك فى قيام المفهوم وتحقّق الانتفاء عند الانتفاء - سواء فى الشرط أو غيره - من الوصف واللقب - بناء العقلاء على حمل الفعل

الصادر عن الحكيم على كونه صادراً عنه لغايه طبيعته من دون ارتباط ذلك بالدلاله اللفظيه.

هذا، ولكن سبق وأن تحدثنا عن الإشكالات الواردة على كلامه بالتفصيل فلا نعيدها.

الوجه الثانى: وهو الذى التزم به المحقق العراقى على ما فى تقريراته المسمى بـ «نهايه الأفكار» حيث قال: (إن من المفاهيم مفهوم الشرط فى نحو قوله: (إن جاء زيد يجب إكرامه)، حيث أنهم اختلفوا فى دلالة (إن) وأخواتها من أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء، وعدم دلالتها عليه؟

ونقول فى تنقيح المرام: إنه لا- ينبغى الارتياح فى أن القضية الحملية فى مثل قوله: (أكرم زيدا)، مع قطع النظر عن ورود أداء الشرط عليها، بطبعها لا- تقتضى أزيد من كون المتكلم فى مقام إثبات حكم وجوب الإكرام لزيد بنحو طبيعه المهمله، وأما اقتضاءها لكونه بصدد إثبات نسخ الحكم، والطبيعه المطلقه، وفى مقام حصر الطبيعى فى هذا الفرد فى تلك القضية، فلا- لأن ذلك ممّا يحتاج إلى عنايه زائده عمّا يقتضيه طبع القضية، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينه عليه بالخصوص، وإلا فمع عدم القرينه عليه، فلا يقتضى طبع القضية الحملية إلا مجرد ثبوت المحمول مهماً للموضوع.

ولذلك أيضاً ترى بنائهم على عدم المفهوم فى القضايا اللبّيه، وعدم اقتضاءها انتفاء نسخ الحكم المحمول على الإطلاق عن غير الموضوع المذكور فى القضية كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو، لوقع بينهما المعارضه.

ومن المعلوم أنه لا يكون ذلك إلا من جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله: (أكرم زيدا)، مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه إلا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعه المهمله، الغير المنافى مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لعمر و بكر.

نعم، لما كان مقتضاه حينئذ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الإطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه إطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والقيود ونحو ذلك، فكان مقتضى إطلاقه هو ثبوته له على الإطلاق، وفي جميع الحالات الطارئه عليه من القيام والقيود والمجئ ونحوه.

ولئن شئت قلت: إنه لما كان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجيء وغيره، يلزمه قهراً إطلاق في طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات، بحيث يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلك الموضوع في حال القيام والقيود، من جهة ما يلزمه حينئذ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين من غير أن ينافى إطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع إهماله المفروض من الجهة المزبوره، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق في الحكم يجتمع مع إهماله من جهة الأفراد، بل ومع شخصيته أيضاً كما هو واضح.

إلى أن قال: إن طبع أداء الشرط الوارد عليها أيضاً في نحو قوله: (إن جاء زيد يجب إكرامه) لا يقتضى إلا مجرد إناطه النسبه الحكميه بما لها من المعنى الإطلاقي بالشرط وهو المجيء، لأن ما هو شأن الأداء إنما هو مجرد إناطه الجملة الجزائيه بما لها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضية العمليه بالشرط، وحينئذ فإذا كان مقتضى طبع القضية الحملية أو الإنشائيه في مثل قوله: (أكرم زيدا)، هو ثبوت

حكم شخصي محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات، وكان قضيه الأداة على ما هو شأنها إناطه تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط، وهو المجيء في قوله: (إن جاء زيد فأكرمه)، فلا جرم بعد ظهور الشرط في دخل الخصوصيه - بمقتضى ما بيناه - يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، وعدم ثبوت وجوب شخصي آخر له في غير حال المجيء، من جهة أنّ احتمال ذلك ممّا ينافي ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الإطلاق، وفي جميع الحالات التي منها عدم المجيء، من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثليين.

وأما احتمال التأكد حينئذٍ، فيدفعه أيضاً ظهور القضيه في محدوديه الحكم بحد شخصي مستقل، فإذا فرضنا حينئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصي الثابت في القضيه المنطوقيه، فقهراً بمقتضى الإناطه يلزمه عقلاً - انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، ولا نغنى بالمفهوم إلا ذلك.

نعم، لو كان قضيه الأداة - مضافاً إلى إناطه الجزاء بالشرط - هو إخراجها عما تقتضيه طبع الجملة الحملية من الإطلاق بحسب الحالات، لكان الإشكال في الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال ولكنه كما ترى بعيداً جداً.

إلى أن قال: ولا - يخفى عليك أنه على هذا البيان لا - يحتاج في الثبات المفهوم في القضايا الشرطيه إلى إتيان النفس لإثبات العلية المنحصره، كي يمنع تارةً بمنع اقتضاء الشرط العلية، بل مجرد الثبوت عند الثبوت، وأخرى بمنع العلية المنحصره على فرض تسليم اقتضاء أصل العلية، فإن ذلك كله منهم ناشٍ عن عدم التفتن بوجه استفادة المفهوم في القضايا الشرطيه، وعدم ملاحظه ما يقتضيه طبع القضايا

الإنشائيه والحمليه، من الظهور الإطلاقي الموجب لحصر الطبيعي في قوله: (أكرم زيدا) في حكم شخصي محدود بحد خاص، وإلا فنفس ذلك كافٍ في استفاده المفهوم، من جهة أنّ لازم إناطه مثل هذا الحكم الشخصي حينئذٍ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث أنه فرض انحصار الطبيعي أيضاً بهذا بمقتضى الظهور الإطلاقي، فقهرًا يلزمه انتفاء الحكم السنخي بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العليه المنحصره وهو واضح (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من المناقشه في كلتا الفقرتين من جهة البحث:

أولاً: فيما ذكره في القضيّه الحمليه من أنها سواء كانت خبريه مثل: (يجب إكرام زيد)، أو إنشائيه نحو: (أكرم زيدا)، فإنّ الإطلاق في متعلق الحكم شامل لجميع حالات الموضوع ممنوع، لأنّ الأمر الذي اعتبره موضوعاً للحكم ليس إلا ذاته من دون ملاحظه شيء معه من الإطلاق أو التقييد، بحاله دون حاله، لما قد ذكرنا في السابق بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه، فكما لا يلاحظ التقييد في مثل هذه الأمور، لا يلاحظ الإطلاق للناظر معه أيضاً.

نعم، الإطلاق بمعنى ذات الموضوع بلا لحاظ قيد معه يوجب صدق الحكم لجميع حالاته، باعتبار أنّ الذات بما هو ذات موجود في جميع الحالات، فإذا قيل: (أكرم زيدا) فإنه يقصد تعلق الوجوب بطبيعه زيد، سواء كان قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً، وهذا بخلاف ما لو تعلق الحكم به مقيداً بقيد خاص في قبال الطبيعه، فإنّ الحكم محدود بحدود موضوعه، فدلاله الجملة على لزوم ثبوت الحكم للمقيد

الخاصّ ثابت، وأمّا دلّالته على نفى الحكم في غير هذا القيد والحال، على نحوٍ يوجب المعارضه على ما لو ورد دليل على وجود الحكم فيه أيضاً فغير معلوم.

ولا يتوهم: بأنّ ذكر القيد يكون حينئذٍ لغواً، لو لم يدلّ على الانتفاء بانتفائه.

لأنّ نقول: يكفي في كونه مصوناً عن اللغوية اهتمام ذكر حال خاصّ في الحكم دون آخر في ذلك، أو كان هو مورد للسؤال أو غير ذلك من الأمور الممكنة في هذه الموارد، فإذا لم يكن موضوعه موضوعاً مطلقاً لحاظياً منذ البداية، بل كان ذاتياً فإنه لا يوجب ذكر الحكم بالخصوص في حال من الحالات مع ما ذكره في صورته الإطلاق موجباً لاجتماع المثليين.

نعم، لا يحتاج إلى ذكر الحكم في حال بخصوصه لو لم يكن فيه جهه وعنايه خاصّه، لكفايه الإطلاق عن شموله.

وثانياً: بعد تسليم كلامه في القضيه الحملية، فإنّ ما ذكره في الشرط، حيث أسند المفهوم إلى أنّ أداء الشرط يوجب إناطه هذه الجملة الحملية بما لها من المعنى بالشرط، فلازمه - بعد ذكر الشرط وهو المجيء - هو الانتفاء عند انتفاء المجيء، وهو الشرط، لأجل دلّالته لخصوصيته فيه، ممنوع من عدّه جهات:

الجهه الأولى: إنّ القضايا الشرطية لا تتحقّق خارجاً بعد تحقّق الجملة الحملية، وحصول المغيبي بها، ثمّ يدخل الأداء عليها ويصير شرطية حتّى يلاحظ فيها مع ما له من المعنى، بل القضيه الشرطية تنعقد أولاً بحسب طبع القضيه من تقدّم الشرط على الجزاء، ثمّ يترتب عليها الجزاء، فينعقد الظهور لها بعد إتمامها مع شرط وجزاء من دون تقدّم الجملة الحملية على الشرطية، لكي تلاحظ النسبه بين معنيها فيستفاد منهما المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء، فالظهور المنعقد للقضيه



ظهور بعنوان الجملة الشرطية الدالّة على الثبوت عند الثبوت وليس فيها ما يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء وعدمه، إذ لا يصل الدور إلى انعقاد ظهور للقضيّة الحملية حتّى يجعلها وسيلة لأخذ المفهوم فى الشرطيّة.

الجهة الثانية: لو سلّمنا ما ذكره من ترتيب الجزاء للقضيّة الحملية بما لها من المعنى على الشرط، فإنّه بالرغم من ذلك نقول بأنّ القضيّة الحملية إذا دلّت على ترتّب الحكم على الموضوع فى: (أكرم زيداً) بنحو الظهور الإطلاقى لجميع حالاته، وكان تعلق الحكم بحال مخصوص مستلزماً للجمع بين المثليين، فإنّه يرد عليه رحمه الله بما يتحقّق فى تعليق الحكم لخصوص حال المجيء، حيث أنّ انحصار وجوب الإكرام لذلك يوجب اجتماع المثليين، إذا لوحظ مع دلالة مقتضى طبع القضيّة الحملية، حيث أنّ مقتضاه على الفرض وجوب الإكرام فى جميع حالاته وهو بديهى البطلان، وهذا يؤيد ما ذكرنا من أنّه لا يصل الدور إلى انعقاد ظهور للقضيّة الحملية حتّى تراحم مع مقتضى الجملة الشرطيّة.

الجهة الثالثة: لو سلّمنا كون مقتضى ذلك ما ذكره وجود المفهوم للجملة الشرطيّة، أى انتفاء وجوب الإكرام عند عدم المجيء لأنّه لو لم يكن كذلك، لاستلزم أن يكون عدم المجيء أيضاً له حكم وجوب الإكرام، وهو بملاحظه الظهور الإطلاقى لزيد من وجوب الإكرام يوجب اجتماع المثليين كما ذكره، ممّا يستلزم وجود المفهوم فى الجملة الشرطيّة بالضروره العقلية؛ أى استحيل أن لا تكون للشرطيّة مفهوماً حتّى مع نصب القرينه على عدم المفهوم، مع أنّ القوم متفقون على أنّ البحث فى وجود المفهوم للشرطيّة وعدمه كان بملاحظه القضيّة لولا القرينه، وإلاّ لما كان لعدم وجود المفهوم لها محذوراً، مع أنّه رحمه الله صرح بأنّه لا بدّ

من فرض وجود المفهوم عقلاً حتى لا يستلزم محذوراً عقلياً من اجتماع المتلين، وهو محال.

فظهر من جميع ذلك أنّ ما سلكه المحقق المذكور في أخذ المفهوم ممنوع.

وأما الوجه الثالث: في بيان كيفيه استخراج المفهوم من القضيّه الشرطيّه - الذي التزم به الفحول من الأصوليين من المتقدمين والمتأخرين كالشيخ الأعمش وصاحب «الكفايه» والمحقق النائيني، وصاحب «عنايه الأصول» والمحقق الحكيم وغير هؤلاء - هو أن يقال بأنّ المفهوم مرتبط بباب الألفاظ دون بناء العقلاء؛ المبني على الأفعال، كما أنّه مرتبط بنفس الجملة الشرطيّه والجزاء، لكن لا من باعتبار الجهه الحملية كما قاله المحقق العراقي رحمه الله، وتوضيح ذلك يقع في ثلاث مباحث:

المبحث الأول: هو أن يُقال: بأنّ البحث عن الشرط قد يكون في المعنى الحدثي للشرط وهو الجعل الذي يعدّ من المشتقّ إذ يمكن الاشتقاق منه كسائر المشتقات فيقال الشارط والمشروط وغير ذلك، والشرط بهذا المعنى يستعمل كثيراً في الأدعيه كما ورد في الدعاء المروي عن الإمام السجّاد عليه السلام قوله: (وَلَكَ يَا رَبِّ شَرْطِي أَلَّا أَعُودَ فِي مَعْاصِيكَ)، وهذا هو المراد من قوله عليه السلام: «شرط الله قبل شرطكم»<sup>(١)</sup>.

وهذا القسم من الشروط يشمل ما لو لم يكن في ضمن عقد، بأن كان شرطاً ابتدائياً، برغم أنّ المستفاد من ظاهر «القاموس» خلاف ذلك، كما نسب إليه.

١- الوسائل: ج ١٧ الباب ٢٢ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

وكيف كان، فهذا القسم منه لا يكون مورداً للبحث.

وهناك قسم آخر من الشروط وهو ما يلزم من عدمه العدم، من دون نظر إلى استلزام وجوده الوجود؛ لأنه تارة لا يلزم من وجوده الوجود كما في الطهاره للصلاه، وأخرى يلزم كما في العله والمعلول، مثل طلوع الشمس لوجود النهار.

والشرط بهذا المعنى جامد لا مجال لصرفه مثل سائر المشتقات، وإن كان قد يستعمل منه في بعض الصيغ كالمشروط، حيث لا يبعد أن يكون معناه ذلك الشرط لا الشرط بالمعنى الأول.

وكيف كان، فتفصيل الكلام عن هذا الشرط له محل آخر.

البحث الثاني: يدور حول مفاد الجملة الشرطيّه، وأن الشرط في القضيّه هل يرجع إلى النسبه أو إلى المحمول، حيث إنّ التعليق إذا تعلّق بالنسبه فلازمه صيروره الشرط معنئياً حرفياً.

وأما لو تعلّق بالمحمول المنتسب إلى تلك النسبه، فلازمه صيروره المعنى اسمياً.

والفرق بين المعنيين: هو أنّ المعنى الحرفي لا- إطلاق فيه ممّا يقتضى أن يكون بعيداً عن التقييد أيضاً، لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكه، فكما لا- يمكن فرض التقييد فيه، كذلك لا- يمكن الإطلاق فيه أيضاً، وهذا بخلاف ما لو كان المعنى اسمياً، حيث يمكن فيه التقييد كما يمكن فيه الإطلاق، هذا ويقع البحث عنه تفصيلاً في مبحث الواجب المشروط، وليس المقام مقام البحث عنه، وإن أمكن الإشارة إليه في الجملة.

والبحث الثالث: وهو من المباحث المهمّه، حيث يدور البحث عن المدلول

الالتزامى للقضييه الشرطييه، والمعبر عنه بالمفهوم تاره، وما يقتضى الإنتفاء عند الانتفاء أخرى.

أقول: إن ثبوت المفهوم للقضييه الشرطييه موقوفٌ على إثبات ثلاث مراحل:

المرحله الأولى: على كون ترتب الجزاء على الشرط ناشئاً عن وجود علاقته ثبوتيه في نفس الأمر والواقع، بحيث إذا وجد الشرط كان موجِباً لوجود الجزاء، لا أن يكون الترتب الحاصل بينهما لمجرد الاتفاق والمصادفه، كما هو الحال في المثال المعروف في المنطق (بأن الإنسان إذا كان ناطقاً فالحمار ناهق)، إذ من الواضح عدم وجود علاقته بين نهيق الحمار وبين نطق الإنسان، بل العلاقه إن وجدت فهي علاقته جعليه لحاظيه وتحتاج إلى عناية فائقه.

المرحله الثانيه: على أن يكون الترتب بين الجزاء والشرط على نحو ترتب العله والمعلول، لا- صرف علاقته التلازم والتضاييف، لإمكان فرض التفكيك بين المتلازمين.

ثم إن الترتب بنحو العليه على أقسام ثلاثه:

تاره: يكون الشرط هو العله والمعلول هو الجزاء، كما هو الحال في أكثر موارد الشرط كما في: (إن كانت الشمس طالعه فإنها موجوده)، حيث يكون طلوع الشمس عله لوجود النهار.

وأخرى: يكون الشرط معلولاً للجزاء، وهو كما في قول القائل: (إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعه) حيث يكون المقدم معلولاً والتالي عله.

وثالثه: ما يكون كل من الشرط والجزاء معلولين لعله واحده، كما في: (إذا كان النهار موجوداً فالعالم مضىء).

أقول: بعد الوقوف على هذه الثلاثة، فقد يقال: بأنّ اللازم في استنتاج المفهوم، كون الشرط بالخصوص علّه والجزاء معلولاً لا عكسه، ولا ما يكون معلولين لعلّه ثالثه، فهل الاختصاص بهذا القسم - كما قد صرّح به المحقّق في فوائده - وهذا الظهور مستند إلى الوضع أو بكثره الاستعمال، أم ليس مرتبطاً بأيّ منهما؟

أمّا الأوّل فمشكل، لأنّه يستلزم أن يكون القسمان الآخريان مجازاً ومحتاجاً إلى عنايه زائده مجازيّة، مع أنّ استعمال الجملة الشرطيّه في كلّ من الثلاث كان استعمالاً حقيقياً مستغنياً عن القرينه والعلاقه المجازيّة.

كما أنّ دعوى الثاني أيضاً مشكل، لأنّ كثره الاستعمال في القسم الأوّل وإن كان في الجملة صحيحاً، إلّا أنّه ليس بمقدار يوجب الانصراف إليه، بحيث يستلزم استعماله في الآخر نوع مجاز في الاستعمال، إلّا أنّ الإنصاف صحّه هذه الدعوى، ولو على نحو يوجب الظهور في الجملة، بالرغم من أنّ استناده إلى نفس الجملة الشرطيّه بطبعها أقوى من الاستناد إلى كثره الاستعمال كما لا يخفى.

وأمّا دعوى المحقّق النائيني: بأنّ الجزاء لو كان علّه للشرط، لزم أن يكون المتكلم في مقام الاستدلال بطريق الإنّ على صدد إفهام انتفاء الشرط بانتفاء الجزاء .

فممنوعه: لأنّها تحتاج إلى مؤونه خارجيه، وإلا فطبع الكلام يقتضى كون المقدم هو المقدم والتالي هو التالي في الواقع وعالم الثبوت، فيكون الكلام قد سبق على طبق الواقع؛ أي سبق بنحو يتطابق عالم الإثبات مع عالم الثبوت.

هذا فضلاً عن أنّ ما ذكره لا يتمّ في جميع الموارد، ما لو كان الشرط

والجزء كلاهما معلولين لعلّه أخرى، إذ لا يكون حينئذٍ استدلال المتكلم الذى هو بصدد إفهام مبتياً على طريق الإنّ، لأنّ العله غير مذكوره فى الكلام.

اللَّهُمَّ إِلَّا أن يقال بكفايه ذكرها ولو لم تكن العله مذكوره .

ولكن لا- يخفى إمكان فرض وتوجيه باعتبار أنه العمل على طبق ما يقتضيه الوضع، حيث أنّ وضع لفظ العله مقدّم على وضع لفظ المعلول فيما كان مربوطاً بعالم الألفاظ، فتعدى بهذا الاسلوب منه إلى غيره من جهه تطابق الطبع فى القضيّه الشرطيّه للوضع فى الموارد الموضوعه، ولعلّ مقصود القائل من عدم استناد دعوى الظهور السياقى فى ذلك أيضاً هو ما ذكرنا.

وكيف كان، فإنه حتّى لو أثبتنا وسلّمنا كون الترتّب بين الشرط والجزء على نحو العليه من باب تقدّم العله على المعلول، والشرط على الجزاء، لكنّه لا- يكفى فى إثبات المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء، لإمكان أن يكون للجزاء والمعلول شرط آخر وعله أخرى، فإن قصدنا استفاده المفهوم من الجملة الشرطيّه فإنه لا بدّ من إثبات العليه المنحصره، أى علينا إثبات عدم وجود عله أخرى تقوم مقام هذه العله عند انتفائها، لكى يثبت حينئذٍ انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط والعله.

طريق إثبات انحصار العله والشرط يتصوّر على أنحاء مختلفه:

تارة: يدعى أنه ثابت بالوضع، أى أنّ الواضع وضع الشرط والجزاء لإثبات انحصار العله.

وهو ممنوع قطعاً، كما عليه المحقّق الخراسانى تبعاً لمن تقدّم عليه، وتبعه على ذلك من تأخّر عنه كالمحقّق النائينى وصاحب «عنايه الأصول» و«حقايق الأصول» وغيرهم، وذكروا فى وجه المنع عدم الحاجه إلى عنايه زائده ورعايه

علاقه عند استعمال الجملة الشرطيه في غير العليه المنحصره، كما في مثال: (إن جاءك زيد فآكرمه، وإن أحسن إليك فأكرمه)، أو مثل في الأدله الشرعيه كما في: (إن طلع الفجر فصلّ وإن زالت الشمس فصلّ)، ونظائر ذلك. وإن كان يظهر من تقارير الشيخ - على ما نسب إليه في «عنايه الأصول» - التزام المشهور بدلاله الجملة الشرطيه على العليه المنحصره بالوضع.

وأخرى: يُدعى أنه يكون بالإطلاق، بواسطه مقدمات الحكمة .

فهو أيضاً يتصوّر على قسمين:

القسم الأول: إجراء مقدمه الحكمة في ناحيه الشرط لإثبات العليه المنحصره، وهو ما التزم به المحقق النائيني في «فوائد الأصول» حيث قال:

(لو لم يكن الشرط وحده عله منحصره لكان على المولى الحكيم المفروض أنه في مقام البيان أن يقيد إطلاق الشرط بكلمه الواو أو بكلمه أو، لبيّن بذلك أن الشرط ليس بعله واحده، بل يشاركه في عليته شيء آخر ولو عند الاجتماع، أو أن الشيء الفلاني أيضاً عله، وحيث لم يبيّن ذلك يستفاد منه أن الشرط وحده عله سواء سبقه شيء آخر أو لم يسبقه، قارنه شيء أو لم يقارنه، وهو معنى كون الشرط عله منحصره، هذا)(١).

وقد أورد عليه: بإيرادين ذكرهما المحقق النائيني وأجاب عنهما:

الإشكال الأول: إن مقدمات الحكمة إنما تجرى في المجعولات الشرطيه، ومسأله العليه والسبب غير مجعوله على ما تقدّم منّا مراراً، وإنّما المجعول هو

المسبب على تقدير وجود سببه، فلا معنى للتمسك بإطلاق الشرط على كونه علّه منحصره.

والجواب فيه أولاً: إنّ المجعول على قسمين:

تارة: يكون مجعولاً بلا واسطه، فهو عباره عن المسبب على تقدير وجود سببه.

وأخرى: ما يكون مجعولاً بالواسطه، وهو العلية والسبب المتحققه بين المسبب المجعول مع سببه، لأن النسبه القائمه بين الطرفين حكمها حكم المثبتين من حيث الجعل وعدمه.

وثانياً: إنه تجرى مقدمات الحكمه فى نفس الشرط الذى هو سبب، لا- فى العلية والسبب التي هى كانت عباره عن الوصف المنتزع عن تحقق شىء بوجود شىء، بحيث لا ينفك عنه وجوداً وعدمًا، والسبب أيضاً قد يكون مجعولاً وآخر غير مجعول فلا مانع من جريان مقدمات الحكمه فيه.

الإشكال الثانى: إنّ القضيّه الشرطيّه لا- تدلّ إلا- على ترتب الجزاء على الشرط، وأمّا كون وجوده معلولاً لوجوده فلا، ومجرد التركب لا يوجب كون الشرط علّه منحصره، إذ الترتب فى كلّ من العله المنحصره وغيرها على نسق واحد.

مع أنّه لو فرض دلالتها على كون وجود المعلول بوجود علته وهو الشرط، فهو أيضاً يكون على صورته الانحصار وغيرها على نسق واحد، أى بوجود العله يوجد المعلول، فلا تفاوت بين الصورتين فى استناد الجزاء إلى الشرط).

أقول: لا يخفى أنّ هذا الإشكال جيّد ومعقول، إذ لا يمكن استفاده المفهوم



من الترتب الحاصل بنحو العليه فقط، بل لابد لإثبات المفهوم من إثبات الانحصار فى العليه بتلك العله، وأنى لهم بإثبات ذلك .!

القسم الثانى: أن يُقال بإجراء مقدمات الحكمه فى الجزاء كما صرح بذلك المحقق النائى حيث قال ما حاصله:

(إن المفهوم عباره عما يكون ملازماً للكلام وهو يدلّ عليه بالدلاله الائتميه بالمعنى الأخصّ، وهذه لا تكون إلا إذا كان الكلام مشتملاً لخصوصيه يكون المحمول قد أنيط بها، سواءً كان المحمول من سنخ الأحكام الشرعيه أو غيرها على وجه يدور المحمول مدار الخصوصيه وجوداً وعدمًا، وإن لم ينط كذلك لا مفهوم فيه، وهذا المعنى لا يختصّ بالقضايا الشرطيّه، بل تجرى فى كلّ قضيه ذات مفهوم، فكلّ قضيه حمله تتضمن القضيه الشرطيّه يكون موضوعها المقدم ومحمولها التالى، ولذلك يعود كلّ شرط إلى الموضوع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الشرط تارة قد يمكن أن يناط به المحمول بالجعل، وأخرى ما لا يمكن، فإن كان الشرط على الوجه الثانى فليس للقضيّه الشرطيّه مفهوم مثل (إن رزقت ولداً فاختنه)، إذ لا يمكن الختان إلا بعد تحقّق الشرط، فالمحمول لا يمكن أن يقيّد بالشرط إذ التقييد فرع إمكان الإطلاق، وهذا هو السرّ لعدم المفهوم للقضيّه اللتيه كقوله: (أكرم زيداً)، لأنّ معناه إن وجد زيداً فآكرمه، والإكرام عقلاً متوقّف على وجوه.

وإن كان الشرط على نحو الأوّل كمجىء زيد وركوبه حيث يكون الجزاء فى عالم الجعل والتشريع منوطاً بالشرط وجوداً وعدمًا، فمقتضى مقدمات الحكمه أنّ الجزاء مقيد بذلك الشرط لا على غيره لا بالاشتراك ولا على نحو

الاستقلال، فلازم ذلك هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فجريان مقدمات الحكمه ثابت في الجزاء من حيث الإطلاق بعدم تقييده بقيد آخر نظير جريانها في إطلاق الوجوب المقتضى للنفسية العينية التعيينية، فإن جريانها كان لاستكشاف مراد المتكلم بعد إحراز كونه في مقام البيان لمراده النفس الأمرى.

ودعوى: أنه كان في مقام بيان جهه خاصه دون جهات أخرى .

فاسده، لأنها توجب لانسداد باب التمسك بالإطلاقات في جميع المقامات، إذ ما من مورد إلا ويمكن فيه هذه الدعوى.

وهذا معنى المفهوم للقضية الشرطية في غير ما يكون الجزاء منوطاً بالشرط عقلاً). انتهى كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: إن دعوى سريان الجعل والتشريع كذلك أى بنحو الإناطه في الطرفين من الوجود والعدم غير ثابتة، بل لعل الإناطه كانت في طرف الوجود فقط، فأصل الدعوى لا برهان فيها.

وثانياً: إن مقدمات الحكمه إنما تجرى في الإطلاق في مرحلة الوجود لا في الأمور العدمية، وعليه فقوله: (من عدم تقييد الجزاء بقيد آخر) ممنوع، وبعد قياسه بالوجوب قياساً مع الفارق، لأنه يكون فيه في ناحيه وجود الوجوب لكل من النفسى وأخويه لا في ناحيه العدم كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن التلازم بين العلة والمعلول منحصره، وغيرها يكون على السواء. بل حتى عند قيام علاقه اللزوميه بين المتلازمين يكون على نسق واحد،

فكيف يثبت الانحصار.

وعليه، فالأولى أن يُقال: إنَّ المفهوم في الجملة الشرطيَّة، لو كان ناشئاً من الاستظهار العرفي الحاصل بحسب الغلبه في الاستعمال، وإن لم تكن بحدِّ يصل إلى أن يكون مجازاً في غير المفهوم، بل تكون الغلبه على نحو قد تسعمل لجهه أُخرى كقصده إبلاغ الاهتمام بمورد الشرط مثل قوله: (إن رزقت ولداً فاشكر ربك)، حيث لا مفهوم فيه، أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الشرط مثل قوله: (إن سبك أحد فلا تسبه)، فإنَّ حرمة السبِّ لا تنفي بانتفاء الشرط، وهو واضح.

وعلى أيِّ حالٍ فإنَّ ظهور الجملة الشرطيَّة للمفهوم عند العرف في الجملة ممَّا لا يكاد يُنكر، والله العالم.

\*\*\*

## فى الدليل على مفهوم الشرط

### فصل

فى الدليل على مفهوم الشرط

ثبت من مجموع ما ذكرناه أنّ المختار فى معنى المفهوم فى الجملة الشرطيه ما كان مستنداً إلى ظهور سياق الجملة عرفاً، وإن لم يكن ذلك بحدّ يوجب المجازيه لو استعملت فى غير المفهوم، ولو بمعونه القرائن الحاليه أو المقاليه.

والآن نتعرّض لما استدّلوا به لإثبات المفهوم فى الجملة الشرطيه وهى عدته أمور مذكوره فى كلامهم:

منها: دعوى التبادر فى العله المنحصره من القضيّه الشرطيه.

هذا، وقد عرفت جوابه بأنّه لو كان الأمر كما ذكروه، لزم منه الاستعانه بالقرينه والعنايه الزائده فيما إذا استعملت فى غير العله المنحصره، مع أنّه ليس كذلك.

منها: دعوى الانصراف إلى العله المنحصره، ولعلّ وجهه كونه أكمل الأفراد فى التلازم، فلا بدّ من الحمل عليها عند الإطلاق .

والجواب عنه: إنه ممنوع كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى: فلأنّ الأكمليه لا توجب الانصراف إليه، كما أنّ النبى صلى الله عليه وآله برغم أنّه يعدّ أكمل أفراد الإنسان، فبرغم ذلك لا يوجب أن يكون كلّ حكم متعلّق بالإنسان متوجّهاً إليه، هذا أولاً .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، وهو يصحّ فيما لا يكون الاستعمال فى غير الأكمل

كثيراً لو لم يكن أكثر، كما فيما نحن فيه، حيث أنّ استعمال القضيّه الشرطيّه فى غير المفهوم كثير أيضاً .

وأما الصغرى: فلعدم كون العلاقه الملازمه الموجوده بين العله المنحصره مع معلولها أكد وأقوى من الكائنه بين العله غير المنحصره ومعلولها، فإنّ الربط والارتباط، والسرخيه بين العله والمعلول، لازم بنحو يوجب التأثير.

وأما كون العله عله منحصره أو غيرها فهى تؤثر فى شدّه الربط والسرخيه لعدم دخالتها فى ما يلزم فى أصل التأثير، كما لا يخفى.

أورد عليه المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار»:

(بإمكان أن يقال بأنّ أشديه الملازمه حينئذٍ مع الانحصار، إنّما هى من جهه ما يلزمه أيضاً من الانتفاء عند الانتفاء، بخلافه مع عدم الانحصار، فإنّ الملازمه حينئذٍ تكون بينهما من طرف الوجود الخاصه، ومعلوم حينئذٍ أنّ العرف يرون الملازمه بينهما على النحو الأول أشدّ من الملازمه على النحو الثانى، وحينئذٍ لو فرضنا الإغماض عن عدم سببيه هذه الأكمليه للانصراف، فلا جزم يصح الاستدلال بهذا الوجه لإثبات الانحصار)<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه ما ذكره، لأنّ الأثر المترتب فى العله المنحصره، كان هو مقتضى انحصار العليه فى قبال ما لا يكون كذلك. أما كون الملازمه ثابتة فى طرف العدم، والانتفاء يوجب شدّه التلازم بين العله والمعلوم فى الانحصار من التلازم بينهما فى غيره، فغير معلوم، لو لم نقل إنّ معلوم العدم، لأنّه

لولا- الربط والارتباط والسنخيه والملازمه بين العله والمعلول، لاستحال التأثير عقلاً، فإذا حصل كان مؤثراً سواءً كان التلازم موجوداً في طرف الانتفاء أو غير موجود.

ودعوى: كون العرف يرى ذلك لا بد له من السبب، وهو ليس إلا التبادر أو الأكملية أو كثره الاستعمال، وقد عرفت الإشكال في الأولين، فيبقى الثالث وهو المطلوب كما قلنا.

ممنوعه: إذ لا- يوجب كون غيره من الملازمات مجازاً لو استعمل فيها، خصوصاً إنّه لا يبعد دعوى الاختلاف في الاستعمالات نتيجةً لاختلاف أدوات الشروط، حيث أنّ أداه (لو) مثلاً- كثيراً ما تستعمل في امتناع الثانى لامتناع الشرط والمقدم؛ نظير قوله تعالى: «لَوْ كَان فِيهِمْ آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١) حيث يقال: يمتنع تحقّق الفساد لامتناع تحقّق الآلهه، ولذلك سمّيت (لو) بالامتناعيه، هذا بخلاف أداه (إذا) مثلاً، حيث يستعمل التلازم في طرف الوجود كثيراً من دون نظر إلى حال الانتفاء عند الانتفاء، وأمّا أداه (إنّ) الشرطيّه يستعمل في كلا القسمين.

فيستنتج من جميع ما ذكرنا، أنّ العرف ربما يرى الملازمه في الطرفين، لكنّه ليس للوضع ردّ الانصراف المستلزم للمجاز، بل لأنّ الظنّ يلحق الشىء بالأعم والأغلب، هو المطلوب.

منها: التمسك بالإطلاق، وله تقرّيات عديده:

التقريب الأوّل: أن يكون المراد من التمسك بالإطلاق، إطلاق أداه الشرط،

وقد علق المحقق الحكيم صاحب «حقايق الأصول» على ما ذكره صاحب «الكفايه» من قوله: (أما توهم إنّه قضيه إطلاق الشرط) بقوله:

(إنّ مقتضاه تعيينه، كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب، إلاّ أنّه أراد الإطلاق من أداء الشرط).

وردّ عليه المحقق الخميني قدس سره: بأنّ التمسك بالإطلاق في الأداء معتبر كالتمسك بإطلاق الأمر لإثبات كون الوجوب نفسياً تعيينياً.

أقول: وكيف كان، فقد أورد عليه:

أولاً: بأنّ الإطلاق فرع التقييد، وما لا يمكن فيه التقييد - لكون المعنى معنّاً حرفياً رابطياً - فلا مجال لفرض الإطلاق فيه حتّى يؤخذ به، لأنّ أدوات الشرط عبارته عن معاني حرفيه آليه لا تقبل التقييد.

وقد أجيب عنه: بما مرّ ذكره في الواجب المشروط من أنّ التقييد يمكن أن يكون بلحاظ آخر غير ما يلاحظه حاله في الطرفين، ففي هذا اللحاظ يمكن التقييد فيه.

ولكن يرد عليه: أنّ اللحاظ كذلك يُخرجه من كونه آلياً ويجعله استقلالياً، فلا يعدّ حينئذٍ معنّياً حرفياً، لأنّه خلف.

نعم، يرد عليه نقضاً بأنّ الترتب التعليقي إن كان معنّياً حرفياً أيضاً ما جرى فيه مقدّمات الحكمه، كذلك يكون الوجوب.

وثانياً: أنّ اللزوم في كلّ من العليه المنحصره وغيرها يكون على حدّ سواء، من دون وجود عنايه زائده في أحدهما دون الآخر، فحينئذٍ إثبات أحدهما المعين وهو الانحصار يكون تعييناً بلا معين.

كما لا- مجال لقياس المورد بمثل الوجوب النفسى أو التعيينى، لاختلاف الواجب فى كل واحد منهما، إذا لوحظ مع الوجوب الذى كان فى النفسى مع عدله وهو الغيرى، أو فى التعيينى مع عدله وهو التخييرى، من جهة وجود عنايه زائده فى عدلهما.

أما فى الغيرى: فإنه يكون واجباً إن كان الغير واجباً، بخلاف النفسى حيث يكون واجباً مطلقاً لا على تقدير دون تقدير.

وأما التخييرى: فهو يكون واجباً على تقدير عدم الإتيان بالآخر، بخلاف التعيينى حيث يكون واجباً مطلقاً.

فحينئذ يجوز التمسك بإطلاق الوجوب وإثبات النفسى والتعينيته، هكذا يصبح قياس المقام قياساً مع الفارق.

وقد أُجيب عن هذا: بإمكان جريان مثل هذا الإطلاق فى الأداه أيضاً، بأن يقال إنَّ اللزوم فى الانحصار يكون على كل تقدير، أى إنَّ العله فيه عله سواء كان قبله أم لا، وسواءً قارنه عله أخرى أم لم يقارنه، وهذا بخلاف اللزوم فى غير الانحصار، حيث تكون عليته منوطه بعدم وجود عله أخرى، وهكذا يصبح الإطلاق عله للحكم بالانحصار بواسطه مقدمات الحكمة، كما هو الحال فى مثل الوجوب، وهو المطلوب.

أقول: الأولى هو الإشكال فى أصل الاستدلال:

أولاً: بما سبق قوله فى باب الأوامر أيضاً، وهو أن الأقسام فى الوجوب أو فى اللزوم هنا لابد أن تتميز عن المقسم بقيود خارجه منه، وإلا لزم أن يكون القسم عين المقسم، وهو باطل بالضروره، فالإطلاق لا يثبت نفسى الأمر وتعيينه



هناك، كما لا يثبت الانحصار في اللزوم هنا أو غيريته وتخييريته، وعدم الانحصار في المقام، بل كلُّ منهما يتميز عن الآخر بقيد خاص، وهو يكفي في عدم إثبات واحد منها من عدم ذكر خصوصيته في اللفظ - أي من إطلاق الوجوب واللزوم - كما لا يخفى.

وثانياً: بأن وضع الأسماء حيث كان عامّاً والموضوع له أيضاً عامّاً، فيصح لأخذ الإطلاق من التمسك بمقدمات الحكمه، وإثبات أحد فرديه، كما يؤخذ بذلك في مثل الرقبه في قول القائل: (أعتق رقبه) لإثبات إطلاق الرقبه من الإيمان. وهذا بخلاف الحروف والأدوات أو هيئه الجبهه الشرطيّه، حيث أنّ وضعها وإن كان عامّاً، إلاّ أنّ الموضوع له فيها عبارته عن الأشخاص الخارجيه، والأفراد الموجوده في الخارج، فحينئذٍ ليس لها الموضوع له العامّ والمطلق حتّى توصف بالمطلق ويؤخذ به بواسطه مقدمات الحكمه، فمقدمات الحكمه إنّما تجرى في الإطلاقات اللفظيه أو المقاميه دون مثل الأدوات والحروف، وما شاكلهما من الهيئات. فإثبات اللزوم الانحصارى في المقام بالإطلاق غير معقول، كما عليه الشيخ في «التقريات».

منها: التمسك بالإطلاق - أي إطلاق لفظ الشرط - كما في المثال المشهور (إن جاءك زيد فأكرمه)، وقد عرفت الاستدلال به في كلام المحقق النائيني وجوابه الذي ذكره، وقبلنا بواحد منهما، فلا نعيده.

منها: التمسك بالإطلاق أيضاً - أي إطلاق الجزاء - وهو الذي ذكره المحقق النائيني والتزم به، وقد أوردنا عليه سابقاً وأثبتنا عدم تماميه استدلاله، كما يرد نفس الإيرادات في المقام فلا نعيده.

منها: التمسك بالإطلاق المقامى.

وتقريبه: أن يُقال بأنه إذا أحرزنا من لسان الدليل أن المولى فى مقام بيان ما هو الشرط والعلة لوجوب الإكرام، ولم يذكر غير المجبىء شيئاً آخر، فعند ذلك نستكشف انحصار العلة به عن طريقى الإطلاق ومقدمات الحكمه.

وفيه أولاً: هذا الإطلاق صحيح وقد يقع خارجاً، لكنه غير مرتبط حينئذٍ بباب العلية والسببىة التى أردنا إثبات الانحصار منه .

وثانياً: إنه نادر التحقق، لعدم إمكان إحراز ذلك من لسان الدليل نوعاً.

وثالثاً: إنه ليس بإطلاق لفظى الذى أريد إثباته من الشرط، كما وقع فى لسان القوم، لأنهم قصدوا من الإطلاق الإطلاق اللفظى دون المقامى كما لا يخفى.

ورابعاً: إن كل من استدلل على ثبوت المفهوم بالإطلاق المستفاد من الحكمه، فإن دعواه - على فرض تماميتها - خارجه عن المدعى، لأن من يدعى ثبوت المفهوم للقضية الشرطية، يدعى ذلك دائماً، ويقول بأن القضية الشرطية تنحل إلى عقد إيجابى وسلبى، وهو الثبوت عند الثبوت، والانتفاء عند الانتفاء، والحال أن الإطلاق المستفاد من المقدمات ليس دائماً، لأنه تابع لوجود المقدمات.

منها: أن القضية المشتملة على أداء الشرط (لَوْ) تدل على امتناع التالى لامتناع المقدم، بالاتفاق، وبشهادة التبادر والوجدان، وليس ذلك إلا لدلالاتها على حصر العلة، إذ لولا ذلك فإن مجرد امتناع العلة التى جعلت مدخوله لأداه (لَوْ) لا يستلزم انتفاء المعلول. فعلم أن أداه (لو) تدل على أن مدخولها علة منحصره للجزاء، ومن البعيد التفكيك بينها وبين سائر أدوات الشرط.

أقول: ولقد نوقش فيه :

أولاً: بإمكان أن يكون امتناع التالي مستفاداً من مفاد أداه (لو) كامتناع المقدم في عرض واحد، لا أنه مستفاد من حصر العله كما ادعى الخصم.

هذا، مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد لا يعدّ دليلاً يُعتمد عليه.

وثانياً: يرد عليه ما ورد في حاشيه «درر الفوائد» من قوله:

(إمكان المنع عن دلالته على الحصر، ولو سلّمنا دلالته على ترتّب اتّساع الجزاء على امتناع الشرط، لأنّه من الممكن أن يكون للجزاء أسباب متعدّده، وكانت كلّها منتفیه، وإنّما أُفرد بالذّكر أحدها للاستغناء عن ذكر الباقي، ولهذا لو صرّح في الكلام بذكر تلك الأسباب عقيب الكلام الأوّل، لم يكن منافياً للظاهر، كما إذا قال: (لو كان هذا إنساناً لكان حيواناً)، ثمّ قال: (ولو كان هذا فرساً لكان حيواناً).

نعم، يبقى في البين كلامٌ آخر مشترك بين (لو) وسائر أدوات الشرط، وهو أنّ ذكر خصوص شرط عقيب الأدوات، ظاهر في أنّه لخصوصيّة مناط للجزاء، لا بما يكون جامعاً بينه وبين شيء آخر، وحينئذٍ فإن كان شيء آخر مناطاً أيضاً، لزم خلاف القاعده العقلية من استحاله تأثير المتعدّد في الواحد.

والجواب: أنّ إسناد المعلول إلى مصداق العله شائع متعارف، كما يقال: (النار عله للحراره) مع كون العله هو الجامع بينها وبين الشمس) (١) انتهى كلامه.

أقول: ويرد على الاستدلال :

أولاً: ما ثبت أنه يمكن الفرق بين أدوات الشرط في الاستعمالات، بأن يكون أكثر موارد استعمال (لو كان) في موارد امتناع التالى بواسطة امتناع الشرط، ولا ينافى ذلك استعمالها أيضاً في غيره، كالمثال الذى ذكره صاحب «الدرر»، كما أنّ أكثر موارد استعمالات أداه (إذا) يفيد خلاف ذلك. وعليه، فدعوى استبعاد التفكيك بين الأدوات الشرطيّة تعدّ مجازفه، لوجود هذا التفكيك في سائر الأدوات، مثل ما يشاهد في كلمه (ما) و(من) من أسماء الموصولات، حيث يكون الأول لغير ذوى العقول، والثانى لذوى العقول، مع أنّ كليهما يعدّان من الموصولات، ونظائر ذلك كثيره في اللغه العربيّه، كما هو الحال في الحروف الاستفهاميّه وغيرها.

وثانياً: إنّ ما رتب عليه صاحب «الدرر» من أنّ الخصوصيّه الشرطيّه لو لم تكن بواسطة العله المنحصره، لزم أن يكون الجامع بينه وبين شيء آخر سبباً، وهو محال لمخالفته للقاعده العقليّه.

لا- يخلو عن إشكال، لأنّ السببيّه والعليه بين المجعلوات الشرعيّه والعرفيه ليست كالعليه والمعلول في التكوينيّات، حتّى يستلزم أمراً محالاً.

مع أنّ كون الجامع هو العله في الأسباب المتعدّده، إنّما يكون فيما إذا كانت السببيّه لكلّ واحد منها في المعلول في عرض واحد، وأمّا لو كان كلّ واحد منهما سبباً مستقلاً في حال انفراده، فحينئذ لا يستلزم هذا التالى، فيمكن لمن أنكر الانحصار أن يدعى تعدّد الأسباب كذلك، حتّى لا يستلزم هذا المحذور، لو سلّمنا ذلك وأغمضنا عن الجواب.

وبالجملة: فلم يعرض القائلون بوجود المفهوم للقضيّه الشرطيّه دليلاً إلزامياً

عقلياً أو عرفياً غير ما ذكرنا، من كون دلالة الجملة الشرطيّة على إثبات المفهوم يعدّ أمراً عرفياً بحسب الغالب، وأنّ وجه الدلالة هو نفس الجملة الشرطيّة عند العرف، لكنّه ليس على نحو يستلزم تحقّق المجاز في غير المفهوم، كما لا يخفى.

أدله القائلين بعدم المفهوم في الفضيّه الشرطيّه :

وهي أمور :

الدليل الأوّل: هو الذي استدللّ به السيّد المرتضى قدس سره بقوله: (إنّ تأثير الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً، فإنّ قوله تعالى: «وَأَشْتَتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (١) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الشمس فإنّ انتفائها لا يستلزم انتفاء الحراره، لإحتمال قيام النار مقامها، والأمثله لذلك كثيره عقلاً وشرعاً، انتهى كلامه.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني:

(بأنّه إن كان بصدد إثبات إمكان نيابه شرط آخر مقام الشرط في الثبوت وفي عالم نفس الأمر، فهو ممّا لا يكاد يُنكر، بل الخصم يقبله كذلك، ولكن ينكر وقوعه خارجاً وفي مقام الإثبات، بمعنى أنّ الجملة الشرطيّه تدلّ على الانتفاء

عند الانتفاء، كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت، أى لم يقع شرط آخر مقام الشرط.

وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه إثباتاً، فمجرد الاحتمال لا يضرّ بظهور الجملة الشرطيّة، ما لم يكن الاحتمال راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده قدس سره ما يثبت به رجحان الاحتمال أو يساويه على نحو يبطل به الظهور ويتوقّف، انتهى كلامه (١).

ونزيد فى الجواب عنه: بأنّ ظاهر كلامه يدلّ على أنّه أراد من ذلك بيان أنّ القائلين بالمفهوم قصدوا من إطلاق الشرط إثبات انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، فأجابهم بإمكان نيابه شرط آخر مقامه، حتّى لا ينتفى المشروط، مع أنّ القائلين لم يتمسّكوا بذلك، بل قصدوا إثبات ذلك من ظهور الجملة الشرطيّة فى المفهوم، وأنّ الشرط هو العلّة المنحصرة، فلا يكون تقابله إلّا برّد الظهور ومنعه. مع أنّ ما ذكره لم يثبت امتناع وجود المفهوم للقضيّة الشرطيّة، بل غاية كلامه إمكان وقوع جملة شرطيّة لا مفهوم لها، وهو مسلّم عندنا؛ إمّا أن تكون بمعونه القرينه أو بدونها، ولكنّه ليس بمعنى عدم وجود قضيّة شرطيّة ذات مفهوم أصلاً، كما أشرنا إلى وجودها غالباً.

الدليل الثانى: أنّ الشرط لو دلّ على المفهوم، لكان بإحدى الدلالات الثلاث، والملازمه كبطلان التالى ظاهره.

وقد أجيب عنه: بمنع بطلان التالى، وأنّ الالتزام ثابت، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ممّا قيل أو يمكن أن يُقال فى إثباته أو منعه، فلا تغفل.

أقول: سبق القول بأنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم تكون من خلال الهيئته الشرطيّة التي تكون دلالتها لفظيّة بدلاله الالتزام بالألزم البين بالمعنى الأخصّ، لكنّه ليس على نحوٍ يوجب كونه حقيقةً فيه فقط، مع أنّك قد عرفت من كلام صاحب «درر الأصول» إمكان إثبات المفهوم بدلاله عقليّه من استحاله تأثير المتعدّد في الواحد، وإن أوردنا عليه بما لا مزيد عليه، لكن المقصود هو عدم انحصار القضيّه بالدلالات الثلاث التي ذكرها الخصم في استدلاله.

الدليل الثالث: الاستدلال بقوله تعالى: «وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (١)، حيث يلزم - بناءً على وجود المفهوم - جواز الإكراه على البغاء إن لم يردن التحصّن، وهو باطل بالضرورة.

فأجاب عنه صاحب «الكفايه» بقوله: (وفيه ما لا يخفى، ضروره أنّ استعمال الجملة الشرطيّه فيما لا مفهوم له أحياناً بالقرينه لا يكاد يُنكر، كما في الآيه وغيرها، وإنّما القائل به إنّما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينه عامّه كما عرفت)، انتهى كلامه.

ونزيد على جوابه: بأنّه يمكن أن يُقال: بأنّ الشرط يكون على قسمين:

تارة: يكون شرطاً للحكم من دون أن يكون دخيلاً - في تحقّق الموضوع، كما هو الحال في أغلب الجمل الشرطيّه، مثل: (إن جاءك زيد فأكرمه).

وأخرى: ما يكون شرطاً للحكم مع دخله في تحقّق الموضوع، بحيث إذا انتفى الشرط فلا حكم ولا موضوع للحكم أصلاً، كما في قوله: (إن رزقت ولداً).

فاختنه)، و (إن ركب الأمير فخذ ركابه)، ومن الواضح أنه لو لم يرزق الولد، فلا موضوع له حينئذٍ، حتى يتعلّق به الحكم وهو الختان أو عدمه.

والذى يقع البحث فيه عن وجود المفهوم وعدمه هو القسم الأوّل دون الثانى، والآيه تعدّد من القسم الثانى، لأنّها مع عدم إرادته الإحصان، فلا موضوع حينئذٍ للإكراه حتى يُقال بجوازه وعدمه، فمن كان قائلاً بالمفهوم لا بدّ له من القول بعدمه فى مثل هذه الأمور.

وبالجملة: فالاستدلال بمثل ذلك لإثبات عدم المفهوم ليس محلّه، وهكذا ثبت أنّ المنكرون لم يقيموا لإثبات مدّعاهم شيئاً يُعتمد عليه.



## فى انتفاء سنخ الحكم أو شخصه

فى انتفاء سنخ الحكم أو شخصه

بقى هنا أمور :

الأمر الأول: فى أن المنتفى سنخ الحكم أو شخصه

أقول: يدور البحث فيه عن أن المفهوم هل هو عبارته عن انتفاء شخص الحكم المتعلق بالشرط عند انتفاء الشرط، أو انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند انتفاء الشرط ؟

والغرض من هذا البحث هو الإشكال المتوجه إلى من أنكر وجود المفهوم فى القضايا الشرطية بل الوضعيه واللقبيه؛ لأن لازم الإنكار هو التالى الفاسد الذى يترتب عليه، وهو أن الشروط والأوصاف والألقاب المتخذة فى باب الوصايا والأوقاف والأيمان والندور، يلزم أن لا يكون لها مفهوماً، مما يستلزم من ذلك جواز تسرى الوقف إلى غير مورده، بل وهكذا الوصيه والندور، مثلاً لو قال الواقف: (وقفْتُ دارى على أولادى إن كانوا فقراء) بنحو الشرط، أو قال: (وقفْتُ دارى على أولادى الفقراء) بنحو الوصف أو نحو ذلك. فإن لازم وجود المفهوم لها - كما عن الشهيد الثانى فى «تمهيد القواعد» - عدم جواز إعطاء الموقوف على غير الموقوف عليهم؛ إذا كانوا أغنياء خارجين عن الوصف والشرط، لعدم كونهم داخلين حينئذٍ فى متعلق الوقف لفقدان شرطه ووصفه.

وأما من أنكر المفهوم - أى أنكر انتفاء حكم الوقف لمن كان فاقد الشرط والوصف - فإن لازم ذلك جواز إعطاء العين الموقوفه لغير الموقوف عليهم،

وإعطاء الوصية لغير الموصى لهم، وهذا ما لا نشك في مخالفته لمسلك فقهاء الإمامية، مما يدل على لزوم وجود المفهوم في القضية الشرطية وغيرها.

ولأجل هذا التوهم التجأ الشيخ الأنصارى ومن تبعه من صاحب «الكفاية» وغيرهما للرد على هذا التوهم، فكل منهما سلك مسلكاً، فلا بأس بالإشارة إليهما .

وأما الشيخ فقد أجاب عنه: بأن المفهوم ثابت للجمله الشرطية بلا- فرق بين كون الجمله الشرطية وارده في قضايا الأوقاف والوصايا والندور والأيمان أم لم تكن فيها، ثم قال بعد ذلك في تقريراته ما خلاصته: إن وجود المفهوم في الجمله الشرطية وعدمه لا يكون مرتبطاً بالأوقاف والوصايا، لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط كما هو ثابت في الأوقاف والوصايا، كذلك انتفاء شخص الحكم، بانتفاء الوصف، لأنه يعد من الأحكام العقلية غير المرتبطة بباب وجود المفهوم للقضايا الشرطية والوصفية، لأن المفهوم ثابت من جهة أن انتفاء الشرط مضافاً إلى أنه موجب لانتفاء شخص الحكم، يكون موجباً لانتفاء نسخ الحكم أيضاً، أى إنه بمعنى لا- يكون مع انتفاء الشرط هنا حكماً آخر ولو كان بعلة أخرى وشرط آخر فيثبت المفهوم، وإلا لا يوجب انتفاء نسخ الحكم فلا مفهوم حينئذٍ للجمله، فلا يلزم لمن أنكر المفهوم إعطاء الوقف لغير الموقوف عليهم، كما توهم.

وعلى الشيخ قدس سره وجه القول بالمفهوم للجمله الشرطية بانتفاء نسخ الحكم، بأن الحكم المعلق على الشرط على قسمين:

تارة: يكون الحكم بصورة الإخبار، فيسمى حكماً إخبارياً مثل أن يُقال: (إن جاءك زيد فيجب عليك إكرامه) فالحكم في هذا القسم من الوجوب المعلق على الشرط يعد حكماً كلياً، لأن معنى الوجوب حينئذٍ معنى اسمي، فالموضوع له

والمستعمل فيه كالوضع يكون عاماً، فالحكم حينئذ يكون كلياً وسنخه معلقاً على الشرط، فبانتفاء الشرط ينتفى سنخ الحكم أيضاً

وأخرى: وهو الوجوب الإنشائي، مثل قوله: (إن جاء ك زيد فأكرمه)، فإن الوجوب الإنشائي حيث إنه معنى حرفي، واللحاظ فيه آلى استقلالي، يكون الوجوب والحكم المعلق على الشرط فيه شخصياً وجزئياً، لأن وضع الحروف وإن كان عاماً، إلا أن الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون خاصياً، فبانتفاء الشرط ينتفى شخص الحكم، إلا أن المفهوم لو ثبت في الجملة الشرطية كان من ظهور الجملة، في كون الشرط هو عله منحصره في تحقق الجزاء والحكم، فلازم ثبوت العلية المنحصرة، هو إثبات انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط، كما يوجب انتفاء شخص الحكم أيضاً، وهذا هو معنى ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية على مسلك الشيخ قدس سره .

انتهى ما هو حاصل كلامه في «مطرح الأنظار»(١).

فأورد عليه صاحب «الكفاية» قدس سره: (بعدم الفرق بين الوجوب الإخباري والإنشائي، من جهة كون الموضوع له والمستعمل فيه في كليهما عاماً، كما قلنا كذلك في المعاني الحرفية بأن اللحاظ فيها لحاظ آلى لا يؤثر في جعل اللحاظ كلياً. غاية الأمر أن الخصوصية ناشئة من ناحيه الاستعمال، لا أن تكون داخله في معنى الموضوع له أو المستعمل فيه، كما توهمه الشيخ قدس سره ، ففي كلا الموردین - من الوجوب الإخباري والإنشائي - يكون الحكم المترتب على الشرط كلياً، فيكون

المراد من انتفاء الحكم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه، انتهى ملخص كلامه (١).

وفيه أولاً: أنه لو سلّمنا كلامه في أنّ المعلق على الشرط في الإنشاء أيضاً يكون من سنخ الحكم وطبيعي الوجوب وكليته دون الشخص، فلازم ذلك عدم إمكان التفكيك بين الجملة الشرطية وبين المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط عقلاً، مع أنّ المحقق الخراساني قدس سره صرح فيما سبق بأنه قد يتفق فقدان الجملة الشرطية للمفهوم، وليس معنى هذا الاتفاق إلاّ القول بإمكان التفكيك بين انتفاء العله مع انتفاء المعلول، أي يمكن أن تنتفى العله من دون أن ينتفى المعلول، مع أنه محال قطعاً.

هذا، ومن جهة أخرى فإنّ إنكار عدم وقوع الجملة الشرطية بلا مفهوم يعدّ إنكاراً لأمر وجداني مشهور في الخارج، فلا محيص من الالتزام بفساد ما التزم به المحقق الخراساني قدس سره .

وثانياً: قد سبق الكلام تفصيلاً في مبحث وضع الحروف ومعانيها، أنّ الموضوع له في الحروف خاصّ بخلاف الأسماء؛ لأنّ المعنى الحرفي ليس إلاّ الربط الحاصل بين الطرفين، وهو ليس إلاّ ما هو القائم بالمنتسبين، فيكون خاصاً، ولذلك لا يمكن الالتزام بكون معنى الإخبار والإنشاء شيئاً واحداً، كما ذكره قدس سره .

قال المحقق العراقي في «نهاية الأفكار»: - بعدما تعرّض لدفع الإشكال بكون الانتفاء في الأوقاف والوصايا شخص الحكم، وفي المفهوم سنخ الحكم، فلا يرتبط بالمفهوم المصطلح - قال:

(ولكن نقول: بأنّ هذا التفصيلى إنّما يتمّ فيما لو كان الوجه فى إنكار المفهوم عند منكريه من جهة عقد الحمل فى القضيّه، من دعوى عدم كون الحكم المعلق هو السنخ والطبيع المطلقه، بل هو الطبعه المهمله، وإلاّ- فإن كان إنكارهم ذلك راجعاً إلى طرف عقد وضع القضيّه - كما صنعه فى «الكفايه» وغيرها حيث جعل مركز النزاع فى طرف عقد الوضع، ومنع اقتضاء القضيّه لانحصار العله فكان للإشكال مجال واسع كما بيناه سابقاً - لقليل لهم حينئذٍ بأنّه كما أنّه فى موارد الحكم السنخى يحتمل وجود عله أخرى غير مذكوره فى القضيّه، ومن أجل هذا الاحتمال لا يحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء، كذلك فى موارد شخص الحكم أيضاً يحتمل وجود عله أخرى فى البين، بحيث كانت العله للحكم الشخصى هو الجامع بينهما، ومعلوم أنّه حينئذٍ لا مجال للحكم بلزوم الانتفاء عند الانتفاء وجعل الانتفاء فيه عقلياً كما هو واضح، فتأمل). انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخلو للمتأمل فى كلامه من المناقشه والإشكال، لوضوح أنّ انتفاء شخص الحكم لا ينفكّ عن انتفاء موضوعه فى كلّ قضيّه من دون ارتباط ذلك بالقضيّه الشرطيّه، لأنّ محمول كلّ موضوع يعدّ حكماً شخصياً لذلك الموضوع، سواءً كان الحكم لموضوع شرطى أو وصفى، بل فى اللقب أيضاً كما لو قيل: (زيد قائم)، أو (أكرم زيداً)، فانتفاء شخص الحكم لا يحتاج إلى إثبات كون عله وجوده هو خصوص هذا الشرط، أو كان له عله أخرى، إذ من الواضح أنّ حكم العله الأخرى ليس حينئذٍ هو شخص هذا الحكم الذى كان ثابتاً لموضوعه، فإجراء هذا

النزاع حتّى فى مثل كلّ حكم لموضوع ليس على ما ينبغى.

نعم، يصحّ هذا فى مثل سنخ الحكم للموضوع إذ يمكن أن يتصوّر فيه هاتان الحالتان: من كون انتفاء الشرط موجباً لانتفائه وعدمه، وفى صورته الانتفاء ينتزع المفهوم منه، وإلاّ فلا .

أمّا المحقّق النائينى: - فإنّه بعدما اختار بأنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند الانتفاء لا شخصه - قال:

(وتوهّم: الفرق بينهما بأنّ الشرط فى القدره الأولى إنّما كان شرطاً للوجوب، فبانتفاء الشرط ينتفى أصل الوجوب ونوعه، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الشرط إنّما كان شرطاً للإنشاء، والمستفاد منه الوجوب، وانتفاء الشرط إنّما يوجب انتفاء الإنشاء الخاصّ، وهذا يقتضى انتفاء نوع الوجوب وسنخه.

ضعيفٌ: غايته، لما عرفت سابقاً من أنّ الشرط لا- يرجع إلى الهيئه، وإن قلنا بأنّ الموضوع له فى الحروف عام؛ لأنّ المعنى غير قابل للتعليق والتقييد، فإنّ التقييد والتعليق يقتضى لحاظ الشىء معناً اسمياً، بل الشرط يرجع إلى المحمول المنتسب، أى المحمول فى رتبه الانتساب، على ما تقدّم تفصيله فى الواجب المشروط، فالمعلّق عليه هو وجوب الإكرام على جميع الصور، وهو الذى ينتفى بانتفاء الشرط.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا يبتنى التوهّم المذكور على كون الوضع فى الحروف خاصّاً، ولا جوابه على كون الوضع فيها عاماً، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما فيه، فإنّ وجوب الإكرام ينتزع من إنشاء المنشأ، إذ لولا ذلك لما حصل للمحمول ذاك الانتساب، فإذا كان هذا العنوان ناشئاً عن الصيغه فيجرى فيه البحث من أنّ المنشأ هل هو الوجوب الشخصى المتعلق بالموضوع، ليكون الانتفاء لذلك فقط كما عليه الشيخ، أو يكون المنشأ هو الوجوب الكلى السنخى حتّى يكون الانتفاء بانتفاء ذلك كما عليه المحقق الخراسانى قدس سره ، وعليه فإنّ هناك رابطاً بين البحثين، فدعواه عدم الربط ممنوع.

والتحقيق: وكيف كان، فالأولى الرجوع إلى أصل البحث، واختيار ما هو الحقّ، والظاهر كون الحقّ مع الشيخ الأعظم مع توضيح منّا حتّى يتّضح الأمر، فنقول ومن الله الاستعانه:

أولاً: لا إشكال فى أنّ الحكم المتعلق بموضوع، يوجب كون الحكم شخصياً لا سنخياً، بلا فرق فى ذلك بين كون الجملة شرطية أو غيرها من القضايا.

ثانياً: لا إشكال فى أنّ انتفاء الموضوع فى كلّ قضيه - حتّى اللقب - يوجب انتفاء شخص الحكم لا سنخه.

وإنّما الكلام كان فيما إذا وردت أداه الشرط فى الجملة، حيث أنّ بورودها عليها يجعل الموضوع هو الشرط والمحمول هو الجزء، بل يسمّى الشرط بالمقدّم والجزء بالتالى، مضافاً إلى ذلك أنّه يوجب - بحسب ظاهر نفس الجملة عند العرف - إفاده انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه، فضلاً عن دلالته بانتفاء شخصه؛ وذلك لأنّ التعليق والشرط فى الكلام وفى مقام الإثبات كاشف عن وجود مناسبه بين الشرط والجزء فى مقام الثبوت والواقع، وأنّه الموجب لذلك، وإلاّ لكان ذكر الشرط له لغواً وجزافاً.

فإذا كان الأمر فى مقام الواقع ونفس الأمر كذلك، كان مقام الإثبات كاشفاً عن ذلك أيضاً، فإذا انتفى الشرط انتفى الجزاء بتبعه لفقدان هذه المناسبه فى الواقع، فالانتفاء فى الجزاء ليس لشخص الحكم، بل لظاهر الجملة بكون العلة هى العلة المنحصره لأجل تلك المناسب، فلازم الانحصار كون الانتفاء لسنخ الحكم لانتفاء الشرط، لا- لخصوص الشخص فقط، وحيث كان هذا الاستظهار متحققاً من الشرط بحسب الغلبه، فلا ينافى ذلك عدم ثبوت المفهوم فى بعض موارد الشرط بواسطه القرينه أو بدونها، من دون أن يصير مجازاً، كما لا ينافى أن يكون هذا الاستظهار فى الجملة الشرطيه دون الوصفية وغيرها كما سيأتى فى محله.

\*\*\*



## البحث عن تعدد الشرط واتحاد الجزاء

البحث عن تعدد الشرط واتحاد الجزاء

الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، كما في المثال المشهور: (إذا خفى الأذان فقصير، وإذا خفى الجدران فقصر)، فهل يقتضى ظهور الشرطيه كون أحدهما شرطاً بنحو التخيير، أو كون كل واحدٍ من الشرطين جزءاً من السبب، ليكون الشرط هو الجامع بينهما، المقتضى كون الشرط حينئذٍ هو خفاء كلٍّ من الأذان والجدران معاً.

أقول أولاً: لا- يخفى عليك أنّ هذا البحث إنّما يجرى في الشرطين اللّذين كان بينهما تباين في الشرطيه، وإلا لو كان تحقّق الجزاء مع واحد من الشرطين دائماً مقدّماً عن الآخر، فلا يبقى مورد لهذا البحث أصلاً، وهو كما لو سلّمنا ما نقله المحقّق النائيني عن بعضٍ بأنّ خفاء الأذان يكون حاصلاً قبل خفاء الجدران دائماً، فيلزم حينئذٍ على ذلك لغويّه حكم وجوب القصر بخفاء الجدران، خصوصاً إذا قلنا بأنّ المراد من هذه الجملة بيان مقدار المسافه من ناحيه البعد لا تحقّق الخفاء بالفعل. وإلاّ لأمكن أن يفرض لخفاء الجدران مصداقاً في الخارج، هو فيما إذا لم يكن في البلد من يؤدّن بالفعل، ولكن كان له جدران، فيكون قصره حينئذٍ بخفائها دون الأذان.

وجه اللّغويّه على فرض الأول واضح، لأنّ وجوب القصر يحصل بخفاء الأذان قبله دائماً.

فالأولى عدم قبول هذا النقل، فلا نحتاج إلى الجمع الذي جمعه النائيني رحمه الله

بين هذين المضمونين، من جعل خفاء الجدران صورتها لا شبيهها، وأما لخفاء الأذان فمراتب مختلفه من خفاء الفصول في قبال تميزها، أو خفاء المجموع في قبال تميز المجموع أنه أذان، وخفاء الهممه في قبال تميزها كذلك، حيث اعتبر الشرط ما هو المتوسط بينها، ليناسب مع خفاء الجدران ليقع البحث عن شرطيه أحدهما أو كلاهما معاً.

وعليه فنقول: إن خفاء كل من الأذان والجدران يعدّ عدلاً للآخر في نظر الشارع، بجميع الصور المفروضه في كل منهما كخفاء شبح الجدران المقابل لخفاء هممه الأذان، خصوصاً إذا فرضنا أنه لا موضوعيه لكل منهما بالخصوص، بل أخذ طريقاً لبيان مقدار المسافه الموجهه لذلك، كما هو الظاهر، ليشمل التقديرى أيضاً، وتفصيل ذلك موكولٌ إلى محلّه في الفقه.

وثانياً: يأتي الكلام في أنّ التعارض المتوهم الواقع بين الشرطين، هل هو ثابت في منطوقيهما، أو يكون في مفهوميهما، أو في مفهوم كل واحدٍ منهما مع منطوق الآخر؟

قال المحقق النائبي قدس سره في فوائده: - بعدما نقل الوجوه إجمالاً -

(الإنصاف أنّ ذلك تطويلٌ بلا طائل، بل لا محصل لبعض الوجوه، فإنّ تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر لا يستقيم، إذ ليس المفهوم قضيه مستقلّه يمكن تقييدها ما لم يقيّد أولاً المنطوق، فإنّ المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود، فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن التحقيق يقتضى أن نلاحظ ما ذكره من الوجوه الأربعة أو الخمسة، ثم التعرّض لأدلتهم المستنديين إليها، ثم ملاحظه جهه التعارض بين الدليلين، فنقول:

قد يُقال: بأنّ الجبهه الشرطيّه لا مفهوم لها، بل غايتها الثبوت عند الثبوت، وأمّا الانتفاء عند الانتفاء فغير مستفاد منها، لا وضعاً ولا انصرافاً ولا إطلاقاً بأقسامه الثلاثه التي عرفت تفصيلها، وعليه فالمستفاد من المثال المعروف: (إذا خفي الأذان فقصر)؛ هو وجوب القصر عند خفائه قطعاً، وهكذا في خفاء الجدران يجب القصر أيضاً من دون نفي الآخر .

ومن الواضح أنه على هذا التقدير لا يستفاد منهما نفي مدخليه غيرهما في تحقّق وجوب القصر، لأنّ المفروض عدم كونهما في صدد بيان كون العله في وجوب القصر هو خصوص خفاء الأذان، وفي الآخر خصوص خفاء الجدران حتّى يوجب نفي عليه الثالث، كما أنّهما ليستا في صدد إثبات الانحصار في العليه لخفاء الأذان للقصر، حتّى ينافي مع الانحصار المستفاد - جلاً - عن الآخر، لأنّهما على ذلك يوجب إثبات المفهوم مع أنّا قد فرضنا خلافه.

فبناءً على هذا الاحتمال، يكون معناه وجوب القصر بأيّ قسم من الخفائين حصل، فإذا حصل خفاء الأذان وجب القصر بإطلاقه، أى سواء حصل خفاء الجدران أم لا، وهكذا في ناحيه خفاء الجدران، حيث إنّه يوجب القصر سواء حصل خفاء الأذان أم لا، فلازم ذلك ثبوت القابليه لكلّ واحدٍ من الخفائين بعنوان العليه التامه لإثبات القصر إذا كان منفرداً، فهذا يكون نظير أن يُقال: (إذا نُمت فتوضاً، وإذا بُلت فتوضاً)، حيث يكون كلّ واحدٍ من البول والنوم من الأحداث

القابله لإيجاب الوضوء مستقلاً، وهو لا ينافى أن يكون كل واحدٍ منهما بنحو الجزء في السبب إذا تحقّقاً معاً، ولكن لا يكون كل دليل مزاحماً للآخر على هذا الفرض.

لا يُقال: إن هذا لا يساعد مع تضمّن الجملة الشرطيّه للمفهوم.

لأننا نقول: أثبتنا فيما مضى أنّ المفهوم المستفاد من الجملة الشرطيّه إنّما هو ثابت من خلال الاستظهار العرفي، وقد قلنا بإمكان الاختلاف في الاستظهار في موارد مختلفه، فأى مانع أن تكون الجملة في مثل المورد الذي قد تعدّد فيه الشرط واتّحد الجزاء، مفهمه لعدم كون الجملة هاهنا ذات مفهوم، حتّى يوجب التعارض والرجوع إلى بعض ما لا يلزم أن يلتزم به؟

وأما على القول بثبوت المفهوم للجملة الشرطيّه - ودلالاتها على الانتفاء عند الانتفاء، كما تمدلّ على الثبوت في الثبوت - فإنّه يستلزم أن يكون في مثالنا ما يوجب القصر هو خفاء الأذان ليس إلّا، وفي الجملة الثانيه هو خفاء الجدران ليس إلّا فيقع التعارض بين الدليلين. غايه الأمر:

إن كان هذا الانحصار انحصاراً وضعيّاً مستفاداً من الوضع، أى قلنا بأنّ أداه الشرط موضوعه لذلك، أصبح التعارض حينئذٍ بين الوضعين، أى يتحقّق التعارض بين أصالتي الحقيقه في كل واحدٍ منهما مع الآخر.

وإن قلنا بالانصراف، أى أنّ الجملة الشرطيّه عند الإطلاق منصرفه إلى صورهِ الانحصار، كان التعارض بين المنصرفين.

وإن قلنا بأنّ الانحصار مستفاد من مقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمه - بأقسامها الثلاثه من الأداه والشرط والجزاء كما حقّقناه سابقاً - كان التعارض

بين أصالتي الإطلاق .

وعلى كل حال، لا يكون التعارض بين الدليلين إلا في منطوقيهما، بمقتضى الوجه الذى ذكر من الوضع والانصراف والإطلاق، فإذا جمعنا بين منطوقيهما بجمعٍ عرفيٍّ استتبعه لزوم الجمع بين مفهوميهما بالضرورة، لأن المفهوم فى السعه والضيق تابع للمنطوق، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه الجمع بينهما وكيفيته التوفيق فيه.

فلنا أن نقول: إن جعلنا دلالة الجملة الشرطية على العلية المنحصرة بالوضع فى الأداة، فلازم التعارض بين الدليلين، هو عدم إمكان الجمع بين أصالتي الحقيقة، فلا بد من رفع اليد عن أحدهما، حيث لا رجحان لأحدهما على الآخر حتى يؤخذ به ويرتفع به التعارض، فلا محيص حينئذٍ بالقول بالتساقط لكلا الأصلين، فيصبح الشرط مجازياً لا يدل على الانحصار؛ وهو على مراتب ثلاثة:

إما كونه علة تامه لتحقق الجزاء فى كل واحد منهما.

أو أن يكون بصورة جزء العلة حتى يصبح كل واحد منهما مع الانضمام إلى الآخر شرطاً وعلّة تامه.

أو يقال بعدم وجود العلية حينئذٍ، بل لازم الشرطية هو إثبات أصل اللزوم فقط.

قال صاحب «تهذيب الأصول»: (حيث أن جميع هذه المحتملات مجازات، ولا معين فى البين، فلا يحكم بأحدهما بخصوصه، وكون العلة التامه أقرب إلى المنحصرة واقعاً لا- يكون مرجحاً فى تعيينه، لأن وجه التعيين هو الأئس الذهنى الذى يرجع إلى الظهور العرفي)، انتهى (١).

أقول: هذه الدعوى لا تخلو عن المناقشه، لوضوح أنه لو سلمنا كون منشأ الانحصار - الموضوع له في الجملة الشرطيّه - ليس إلا التبادر والأنس الذهني إلى العليّه المنحصره، حتى تكون دلالتها على العليّه المنحصره وضعيّه، فإذا فرضنا تعارض وصف الانحصار، مع انحصار الآخر دون عليّته، فما هو الدليل على لزوم رفع اليد عمّا لا مزاحمه فيه، إذ بسقوط الانحصار يبقى ظهوره في العليّه، إذ من الواضح في باب المعارضات أنّ ما يضطرّ إليه في التعارض يسقط ويرتفع ظهورها، دون ما لا يكون كذلك .

فدعوى التساوى في المحتملات بين المجازات لا تخلو عن مسامحه.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه، كون كلّ واحدٍ منهما علّه مستقلّه لتحقق الجزاء، وتعود إلى ما تحدّثنا عنه من أنّ هذه القضيه فاقده للمفهوم وعاجزه عن إثبات الحكم في كلّ قضيه بصوره الاستقلال، لكن ذلك لا ينافي أن يكون مع الاجتماع بصوره جزء العله، ولكن قابليّه كلّ واحد للاستقلال محفوظ في حدّ ذاته، إن سلمنا كون المقام من قبيل ثبوت علّتين على معلول واحد، كما هو الحال كذلك في التكوينيّات، مثل ما لو أصاب إنساناً سهمان من رجلين في زمان واحد فمات، وكان كلّ واحد من السهمين كافياً بالاستقلال في إزهاق روح القتيل، فلا نقاش حينئذٍ من اعتبار كلّ واحدٍ منهما جزءاً من العله، ليكون السبب هو الجامع بينهما برغم وجدان العله تامّه، أو كان مجموعهما علّه تامّه لو لم يكن بينهما جامع ذاتي، بل ينتزع له حينئذٍ جامع انتزاعي، فهكذا يُقال في المورد، وإن لم نقل ولم نسلم جريان مسأله العله والمعلول هنا، لأنّ ما نحن فيه يعدّ من قبيل الاعتباريات كما تبّهنا عليه كراراً، فلا مانع حينئذٍ أن يكون كلّ واحدٍ منهما سبباً لتحقق القصر،

كما هو الأقوى عندنا، إن سلّمنا وجود المفهوم لهما، ووقوع المعارضه بينهما.

وإن فرضنا الوضع في الأداء للعلية التامه فقط، وكان الانحصار مستفاداً من الانصراف، فإنه عند تعارض الانحصار المستفاد من الدليلين يكون المرجع أصاله الحقيقه في كلّ منهما، وهو العلية التامه، فيثبت المطلوب بسقوط المنصرفين.

والأمر كذلك فيما لو قلنا بأنّ الوضع لمطلق اللزوم أو الترتب، وينصرف إلى العلية التامه، حيث لا مزاحمه حينئذٍ بين الانصرافين، حتى يقتضى رفع اليد عن أحدهما، مع أنّ الوضع لمطلق اللزوم أو الترتب بعيد في القضايا الشرعيه، كما لا يخفى .

وإن التزمنا بأنّ مستند المفهوم هو الإطلاق بأيّ قسم منه:

فإن قلنا بأنّ إطلاق الأداء وضعت للعله التامه والانحصار، تعارض أصالتي الإطلاق في كلّ منهما، والمرجع حينئذٍ إلى أصاله الحقيقه في كلّ منهما، وهو العله التامه بلا وجود مزاحمه أصلاً.

نعم، إن قلنا بأنّ العلية التامه أيضاً تكون بالإطلاق - كالانحصار - لا- بالوضع، فقد ناقش فيه المحقق الخميني في «تهذيب الأصول» - بما خلاصته:

(إنّ مقتضى إطلاق قوله: (إذا خفي الأذان فقصّر) هو أنّ خفاء الأذان مؤثّر في القصر دون أن يشاركه عله أخرى، وأنّ هذا مؤثّر بلا عدل، وقس عليه قوله: (إذا خفي الجدران فقصّر) ففي كلّ واحدٍ من الجانبين إطلاقان: أصاله الانحصار، وأصاله الاستقلال، فحينئذٍ فكما يحتمل أن يكون خفاء الجدران قيدياً لخفاء الأذان، يحتمل أن يكون عدلاً له، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق من الجانبين، أي من جانب نفى الشريك، ومن جهة نفى العديل، ومع عدم المرجح

يرجع إلى الأصول العمليه، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أن الدليلين الواردين في المقام، لولا جريان أصاله الإطلاق في كل واحدٍ منهما، جاز فرض احتمال دخاله كل واحدٍ منهما بنفسه لوجوب القصر، بواحدٍ من الاحتمالات التاليه: من صحه افتراض دلالتة حصراً على الوجوب، أو كونه عله تامه لذلك، أو عله ناقصه، أي كونه جزء عله لإيجاب القصر، فحينئذٍ لا بد أن يلاحظ كيفيه جريان أصاله الإطلاق في كل منهما.

ومن الواضح أن جريانهما في الانحصار لكل منهما، مع ملا-حظه اجتماعهما غير ممكن، لوقوع التعارض حينئذٍ، إذ لا- يجمع الإنحصار بوجوب القصر لكل واحدٍ مع دخاله الآخر في وجوبه، فلا إشكال في سقوط هذين الأصلين في كليهما بالمعارضه، فيسقط بذلك المفهوم في كل منهما، فيبقى احتمالان آخران من كون الخفائين في كل واحد عله تامه، أو كونهما جزء العله ومعاً عله تامه. فلو لم يكن الإطلاق ومقدّمات الحكمه جاريان فيه بقى الدليلان مجملين من هذه الناحيه لو لم ندع الظهور في واحدٍ منهما أيضاً. وأما لو قلنا بالظهور في العله التامه، أو كانت هي المتيقنه بأصاله الإطلاق ومقدّمات الحكمه، فلا يبقى حينئذٍ إجمال للدليلين، بل يُحمل عليه من دون مزاحمه بينها، ويحكم بكون كل واحدٍ منها عله تامه لوجوب القصر، وهو المطلوب.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنه لا- دوران بين إجراء أصالتي الإطلاق في الانحصار والاستقلال، لعدم قيام التراحم بين هذين الأصلين في كل واحدٍ في



نفسه، كما لا مزاحمه بين أصاله الاستقلال فى خفاء الأذان وبين أصاله الاستقلال فى خفاء الجدران، بل المزاحمه بالمعارضه إن وجدت، كانت بين أصاله الانحصار فى كل منهما مع الآخر، وهى لا توجب إلا سقوطهما لا سقوط أصاله الاستقلال فى كل منهما. وعليه، فدعوى قيام العلم الإجمالى بسقوط أحد أصالتي الإطلاق - الذى ورد فى كلامه وكلام المحقق النائنى - ممنوعه، لعدم وجوده حتى يستوجب الإجمال فى الدليلين أو تساقطهما والرجوع إلى الأصول العمليه، كما هو صريح عبارتهما وكلامهما، فإن احتمال الانحصار فى كل قضيه شرطيه إنما يكون فى حال انفراده، وإلا لو اقترن بدليل آخر له شرط آخر مع اتحادهما فى الجزاء، فإنه لا مجال لفرض احتمال الانحصار، لحصول المعارضه بينهما حينئذ.

وأما الاحتمالان الآخران من الاستقلال أو فرضه جزء العله فهما غير منافيان لورود دليلين، ولذلك كلاً منهما محتمل لولا دعوى الظهور فى الاستقلال أو اقتضاء الإطلاق له، وحيث قلنا بالثانى على الفرض، فيرتفع الإجمال، فلا علم إجمالى حينئذ، ولا معارضه أصلاً حتى يقتضى الأمر العوده إلى الأصول العمليه.

أقول: مع فرض التنزل وتسليم قيام علم إجمالى بالثبوت بأحد الإطلاقين - إما أصاله الإطلاق فى الانحصار، أو أصاله الإطلاق فى الاستقلال - فإن غاية ذلك أن ورود التقييد فى أصاله الاستقلال يوجب التقييد لأصاله الانحصار قطعاً، لأنه يوجب كون كل واحد من الخفائين جزءاً، فكيف يمكن أن يكون واحداً منهما عله منحصره لوجوب القصر، هذا بخلاف ما لو ورود التقييد على أصاله الانحصار، فإنه لا يوجب تقييد أصاله الاستقلال.

وتوهم: أن التقييد فى أصاله الاستقلال لا يوجب التقييد فى أصاله

الانحصار، بل يوجب انعدام موضوع الانحصار، فلا يصح القول حينئذٍ بأن الأمر دائر بين التقييد في طرفٍ - وهو رجوع التقييد إلى الاستقلال - وبين تقييد واحدٍ في طرفٍ آخر - وهو ما لو رجع التقييد إلى الانحصار - والقاعده تقتضى تقديم التقييد الواحد على التقييدين، كما ذكره المحقق النائيني قدس سره .

ممنوعٌ: لوضوح أنّ التقييد المقصود هنا في أصاله الانحصار، ليس إلا رفع اليد عن مقتضى ذلك الأصل، لأن مقتضاه بحكم الأولى كان مطلقاً، أى كون خفاء الأذان علّه منحصره لوجوب القصر، سواءً كان شياً آخر علّه لذلك أم لم يكن، فدلّيه مثبت للعلّه المنحصره من دون ملاحظه ورود دليل آخر معه، فإذا ورد دليل آخر لزم منه رفع اليد عن هذا الإطلاق ممّا يقتضى أن يقال إنّ هذا الأصل يجرى فيما إذا لم يرد فيه دليل آخر، ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ الانحصار المفروض عبارته عن نفي وجود علّه أخرى بدليل آخر، فلا يمكن أن يكون دليل الانحصار مطلقاً من تلك الناحية.

بل الحقّ أن يُقال: إنّ التعبير بدوران الأمر بين التقييد لأصاله الإطلاق في الانحصار أو الاستقلال، لا يخلو عن تسامح، لأنّ الإطلاق هنا ليس إطلاقاً لفظياً بالوضع أو الانصراف حتّى يطلق عليه التقييد، بل المراد من الإطلاق هنا هو مقدّمات الحكمه، بأن يذكر اللفظ مطلقاً دون ما يقيد به كما في قضيه خفاء الأذان حيث ورد مطلقاً فيوجب وجوب القصر على نحو العلّه منحصره.

ومن الواضح أنّ هذا الإطلاق يزول إذا ورد دليل آخر أوجب القصر عند خفاء الجدران، فأمر هذا الإطلاق دائر بين الوجود والعدم، لا بين التقييد وغيره كما وقع ذلك في كلام المحقق النائيني قدس سره .

وبالجملة: لا بدّ أن يقرّر البحث والنزاع في مورد العلم الإجمالي بأن يُقال يجب رفع اليد عن أحد أصالتي الإطلاق من الانحصار أو الاستقلال، لأننا نعلم بورود التقييد بأحد الإطالقيين كما صرّح المحقّق النائيني بذلك في فوائده.

وكيف كان، لو سلّمنا وجود العلم الإجمالي بلزوم رفع اليد عن أحد الإطالقيين من أصاله الانحصار أو الاستقلال، فلازمه وقوع التعارض بينهما لو لم نقل بترجيح أحدهما على الآخر، فإذا تعارض الإطالقيان تساقطاً، وقد اختلف الأصحاب في المرجع حينئذٍ:

تارة يُقال إنّ المرجع بعد التعارض والتساقط هو العموم أو الإطلاق اللفظي، ليثبت من خلالهما حكم وجوب القصر بخفاء أحدهما مثلاً، أو يثبت به حكم وجوب التمام بخفاء أحدهما إن كان.

وأخرى يُقال بأنّه مع عدم عموم وإطلاق لفظي، فحينئذٍ إذا فقدت الأصول اللفظية يكون المرجع الأصول العملية من البراءة أو الاستصحاب.

والذي يظهر منه الثاني هو المحقّق النائيني والعراقي والخميني، خلافاً لسيدنا الخوئي في «المحاضرات» حيث اختار الرجوع إلى الأصول اللفظية وبعد فقدها إلى البراءة.

أقول: لا بأس بالتعرّض لكلام المحقّق الخوئي، حيث نقل كلام أستاذه ثمّ أخذ في المناقشه فيه، فقال ما ملخصه:

(إنّ الإطالقيين بما أنّه لا يمكن الأخذ بهما بواسطة العلم الإجمالي وسقوطهما، فلا يكون في المسألة أصل لفظي من عموم أو إطلاق يتمسك به لإثبات الجزاء وهو وجوب القصر بتحقّق أحد الشرطين، فلا محيص بالرجوع إلى

أصل عملي. وبما أنّ وجوب القصر عند انفراد كلّ شرط مشكوك فيه، فالمرجع فيه لا محاله هو البراءة، بل لا مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء وجوب التمام، لفرض الشكّ في تبدّل الوظيفة منه إلى القصر فيستصحب؛ لأنّ وجوب التمام عند عدم خفائهما، ووجوب القصر عند خفائهما معلومان، والمشترك هو وجوب التمام في خفاء أحدهما، فيستصحب كما لا يخفى.

ثمّ اعترض عليه بما هو حاصله: أنّ كلامه مخدوش من ناحيتي الصغرى والكبرى، لأنّ المقام ليس من صغريات الرجوع إلى الأصل العملي، بل هو من صغريات الرجوع إلى الأصول اللفظية، فلنا هنا دعويان:

أمّا الأولى: فلا أنّ وجوب القصر وجواز الإفطار في حال السفر ثابت في الشريعة بالكتاب والسنة، وأنّ السفر المأخوذ في موضوع الحكم هو السفر العرفي، ولا إشكال في صدق السفر لمن خرج عن بلده قاصداً للسفر، ولا يتوقّف هذا الصدق على وصوله إلى حدّ الترخّص، فلازم ذلك هو وجوب القصر في السفر مطلقاً، حتّى قبل الوصول إلى حدّ الترخّص بمجرد صدق المسافر، ولكن قد قيّد هذا المطلق بواسطة النصوص بخفاء الأذان والجدران معاً مسلماً، ويشكّ في خفاء أحدهما، فيرجع إلى عموم عنوان (المسافر) الذي يجب عليه القصر، ويجوز له الإفطار، لا إلى أصالة البراءة واستصحاب وجوب التمام.

فظهر أنّ المقدار المتعيّن من تقييد المطلقات من وجوب القصر ليس إلّا- ما لم يخف شيء منهما، فإذا خفى أحدهما، فيجب القصر بواسطة هذا الدليل اللفظي.

نعم، يصحّ الرجوع إلى الأصول العمليّة فيما لو كان الشرطان واردة لبيان حكم ابتدائي، مثل قوله: (إذا خفى الأذان فتصدّق)، و(إذا خفى الجدران فتصدّق)؛

حيث لا دليل إطلاقاً لنا في وجوب التصدق حتى يقيد بقيد، فيرفع اليد بذلك ويرجع إليه عند الشك، فلا محيص بالرجوع إلى البراءة عن وجوب التصدق عند الشك، انتهى كلامه (١).

أقول: الإنصاف عدم تمامية مدعاه، وأن الحق مع الأعلام قدس سرهم في عدم وجوب القصر إلا مع خفاء كليهما، ولكن لا لاستصحاب الإتمام - كما هو صريح كلام بعضهم، أو ظهور كلام آخرين من الرجوع إلى الأصول العملية - بل لوجود عموم لفظي يدل على وجوب الإتمام عند خفاء أحدهما دون الآخر؛ لأن من الواضح أن وجوب التمام مسلم لو لم يخف بشيء منهما إذا خرج من البلد، كما لا يخرج عن وجوب القصر قطعاً إذا لم يبلغ موضعاً يسمع الأذان ويرى الجدران عند عودته من السفر إلى بلده .

كما أنه أيضاً يجب القصر قطعاً إذا خفي كليهما، إذا كان الخروج عن ناحية البلد، ويجب التمام قطعاً إذا سمع الأذان ورأى الجدران عند عودته إلى بلده من السفر، فيبقى مورد الشك هو ما لو خفي أحدهما دون الآخر، فهل يجب عليه التمام أو القصر؟ والأول هو الأقوى تمسكاً بالعمومات الدالة على ذلك .

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن الواجب الأولى الصادر عن ناحية الشارع بالنسبة إلى فريضه الظهر والعصر والعشاء ليس إلا أربع ركعات، أي المجمعول أولاً وبالذات هو الرباعية، ثم ورد دليل من الشارع يقول فيه: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (٢). يدل على وجوب القصر في الرباعيات في حال السفر، فتكون هذه الآية خاصة بالنسبة إلى الأدلة الأولية المتكفلة لوجوب

١- المحاضرات، في أصول الفقه: ج ٥ / ١٠٣ .

٢- سورة النساء: ١٠١ .

الرباعيات في الحضر والسفر، فلو كان الدليل لوجوب القصر فقط هو هذه الآية في السفر، لكان هو المرجع في كل مشكوك من السفر، لصدق إطلاق (الضرب في الأرض) بمجرد الخروج عن البلد.

ولكن ورد من ناحيه الشارع ما يدل على تحديد السفر الشرعي بما إذا خفي الأذان أو الجدران، أي إذا وصل إلى حدّ الترخّص يقصّر لو كان من ناحيه البلد، أو وصوله إلى حدّ الذي يتمّ من ناحيته السفر، فحينئذٍ وقع الشكّ في مفهوم (السفر) و(المسافر) وأنه يصدق عند خفاء كليهما أنّ كل واحد منهما جزء العله، أو يكفي خفاء أحدهما حتّى يكن كل واحدٍ منهما تمام العله؟

فالمرجع حينئذٍ هو عموم العام الأوّلي، وهو وجوب التمام في الحضر والسفر، دون عموم المخصّص الذي هو وجوب القصر في السفر؛ لأنّ المرجع في الشبهه المفهوميه للمخصّص هو عدم العام كما حقّقناه في محلّه.

فلازمه وجوب التمام في جميع الموارد، إلا إذا خفي كلاهما فيقصر، وذلك لقيام ظهور الدليل المخصّص وتقدّمه على عموم العام.

وثانياً: لو سلّمنا سرايه إجمال المخصّص (المسافر والسفر)، إلى عموم العام وصيروره العام أيضاً مجملاً، لأنّه يوجب بالتخصيص أن يعنون العام بغير ما يكون خارجاً بالتخصيص، فلا يجوز حينئذٍ التمسك بالعام، كما لا يجوز التمسك بعموم الخاص؛ لأنّ المورد يعدّ من مصاديق التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، والثابت في محلّه عدم جوازه.

وحينئذٍ القاعده تقتضى الرجوع إلى استصحاب وجوب التمام بأصل

حكى، لأنّ التمام كان قبل حصول الخفاء بأحدهما واجباً عليه، وبعد خفاء أحدهما يشكّ في تبدّل وظيفته عن التمام إلى القصر، فيستصحب التمام كما عليه الأعلام قدس سرهم، وهو الحقّ .

نعم، المرجع عند عودته من السفر فيما إذا شكّ في القصر والتمام برغم تحقّق أحد العنوانين - من سماع الأذان أو رؤيه الجدران - هو استصحاب وجوب القصر لا التمام.

وثالثاً: ما نقله عن شيخه وأستاذه المحقّق النائيني من لزوم التمسك أولاً بأصالة البراءة عند خفاء أحدهما ثم بالاستصحاب.

لا يخلو عن وهن، لوضوح أنّ وجوب القصر إن رفع بواسطة البراءة، لم يكن يعنى إلاّ إثبات وجوب التمام عليه، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما، والقطع بعدم وجوب كليهما، فلا محيص من إثبات وجوب التمام عليه جزماً بواسطة إجراء أصالة البراءة عن القصر، وهو مخالف لمقتضى مورد دليل البراءة الوارد مورد الامتنان على الأمّة، لأنّ برفع وجوب القصر يوجب إنجاز وجوب التمام عليه، وهو كلفه زائده عليه .

اللَّهُمَّ إلاّ- أن يكون مقصوده رفع وجوب القصر بلحاظ وجوب كليهما في حال العلم الإجمالى، حتّى يوجب إجراء البراءة فيه، رفع وجوب الجمع بينهما، فله وجه، ولكن العلم الإجمالى هنا ينحلّ ويسقط لجريان استصحاب وجوب التمام، فلا وجه للرجوع إلى أصل البراءة.

أقول: تمّ إلى الآن البحث عن ثلاث احتمالات في القضية وهى :

١ - كون كلّ واحد من الخفائين جزء العله .

٢ - كون كل واحدٍ منهما علّه تامّه.

٣ - هو فرض الانحصار لكل واحدٍ بخصوصه وفي حال انفراده.

بقي فيهما احتمالان آخران ينبغي التعرض لهما:

أحدهما: أن تكون العلّه التامّه هو الجامع بين الخفائين، وهو أمرٌ عقلي لا يدركه العرف، إذ العقل يحكم بأن المتعدّد لا يؤثّر في الواحد، كما عن «الكفايه».

ولكن قد عرفت عدم تماميّة ذلك في الاعتباريّات، كما نحن فيه، وإنّما يصحّ ذلك في التكوينيّات.

وثانيهما: أن نفرض وجود المفهوم لإحدى القضيتين دون الأخرى، فإنّه لا يجوز ذلك، لعدم وجود مرجح يعيّن أحدهما، إلا أن يكون إحداهما في المفهوم أظهر من الآخر فيؤخذ به للمفهوم وبه يثبت الانحصار، فيخرج الأخرى حينئذٍ عن كونه دخيلاً في الحكم لا بالخصوص ولا بجزء من العلّه، لأنّ لازم انحصار العلّه في واحدٍ هو نفى العلّيه عن الآخر بجميع أنحاءه، فلا يصل الدور إلى ما أورده عليه صاحب «المحاضرات» من عدم رفع المحذور بذلك أيضاً، واللّه العالم.

\*\*\*



## فى تداخل الأسباب والمسببات

فى تداخل الأسباب والمسببات

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، مثل ما لو قيل: (إذا بليت فتوضاً)، و(إذا نمت فتوضاً)، فهل يقتضى تعدد الشرط تعدد الجزاء، ليتعدّد الوضوء فى المثال المذكور، أم يكفى الإتيان بجزاء واحد لكلا الشرطين؟

أقول: بما أنّ هذا البحث يعدّ من المباحث المهمّة والمترتبه عليه ثمرات هامّة فى الفقه، فلا بأس بذكره مبسوطاً، ولذلك لا بدّ قبل الخوض فى أصل المسأله من تقديم مقدمات:

المقدّمه الأولى: البحث هنا هل هو مبنى على المسأله السابقه من دلالة القضيّه الشرطيّه على ثبوت المفهوم وعدمه، أو غير مبتنٍ على تلك المسأله؟ فيه خلاف:

والذى يظهر من صاحب «الكفايه» هو الأوّل، لأنّه قال فى بدايه البحث: (فلا إشكال على الوجه الثالث)، ومراده من الوجه الثالث هو عدم ثبوت مفهوم للقضيّه، وأنّ إطلاق كلّ شرط متقيّد بالآخر حتّى يكون المركّب من الخفائين علّه لوجوب القصر.

وأورد عليه صاحب «نهايه الأصول» بقوله قدس سره: (وليعلم أنّ المسأله غير مبتنيه على دلالة القضيّه على المفهوم وعدمها، فإنّ النزاع هنا إنّما هو فى تداخل المنطوقين، وهذا بخلاف المسأله السابقه فإنّها كانت مبتنيه على ثبوت المفهوم، ولا ربط لإحدى المسألتين بالأخرى، فتفريع شيخنا الأستاذ صاحب «الكفايه»

النزاع في هذه المسأله على عدم اختيار الوجه الثالث في لمسأله السابقه في غير محلّه، انتهى كلامه (١).

وقد علّق عليه الشيخ المنتظري بقوله: (إنّ الحقّ مع صاحب «الكفايه» إذ بعد تقييد المنطوقين وإرجاع الشرطين إلى شرط واحد مركّب، لا يبقى مورد للبحث عن التداخل).

ثمّ قال: إنّه يمكن أن يُقال في الفرق بين المسألتين: إنّ النزاع في الأولى لفظيه، ينازع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه للقضيّه الشرطيّه، والثاني عقليّه حيث يبحث فيها عن حكم توارد السببين، وإن ثبت سببتهما بغير اللفظ أيضاً، فتدبّر. انتهى كلامه (٢).

ولكن الإنصاف أن يُقال: إنّه لا- يستفاد من كلام صاحب «الكفايه» جعل ابتناء المسأله على المسأله السابقه، بل أراد بيان ما هو المصداق من الأقسام والوجوه الأربعه المذكوره في المسأله السابقه، إذ من الواضح أنّ تقييد المنطوقين والشرطين بشرط واحد - من أيّ طريق ثبت - لو تحقّق، فلا يكون حينئذٍ لنا شرطان حتّى يحتاج إلى تعدّد الجزاء، مع أنّه مفروض المسأله كما هو واضح.

والفارق بين المسألتين واضح؛ لأنّ المسأله السابقه كانت في ظهور القضيّه الشرطيّه في إثبات الجزاء بأحد من الوجوه الثلاثه كما قلنا، من دون نظر فيها في كفايه جزاء واحد للشرطين أو عدم الكفايه، وهذا بخلاف البحث في المقام، حيث يدور فيهما مع صرف النظر عن ظهور القضيّه الشرطيّه في أحدها، ومع قطع النظر

١- نهايه الأصول للبروجردى: ٢٧٥ .

٢- نهايه الأصول للبروجردى: ٢٧٥ .

عن وجود قرينه خارجيه أو محفوفه مفهمه لأحدها، لوضوح أنه إذا تعين أحدها ربما يقتضى أمراً منافياً لما نبحت عنه هنا.

أقول: وعلى ما ذكرنا يمكن أن يورد على صاحب «الكفايه» بأنه :

كما لا إشكال على الوجه الثالث، كذلك لا إشكال على الوجه الخامس الذى قيل بظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم، أى إفهام الانحصار فى العليه، إذ لازم ذلك طرح الدليل الآخر من رأسه، فلا تعدد للشرط حينئذٍ، حتى نبحت عن استلزامه تعدد الجزاء وعدمه.

اللهمَّ إلا أن يفرض أن عدم وجود المفهوم بالانحصار، هو المفروض فى القضايا الشرطيه المتعدده، إذ يكون للبحث حينئذٍ وجهٌ وجيه.

المقدمه الثانيه: فى بيان المراد من تداخل الأسباب والمسببات.

فأما الأول: وهو أن السبب حال انفراده لا يقتضى إلا جزءاً واحداً بمقتضى سببته، فكذلك إذا اجتمع السببان أو أزيد - سواء كان من نوع واحد أو من نوعين - فإنه لا يقتضى إلا جزءاً واحداً؛ يعنى إذا تكرر صدور الحدث من البول أو النوم منه - برغم اختلاف جنسهما - فإنه لا يقتضى مثلاً إلا جزءاً واحداً وهو الموضوع.

وأما الثانى: أى تداخل المسببات، وهو عبارته عن اكتفاء جزء واحد لأسباب متعدده، يعنى أن مقتضى كل سبب هو إيجاد جزء مستقل له، إلا أنه فى مقام الامتثال قد يكفى جزء واحد لكل واحدٍ منهما، وهو أيضاً بلا فرق بين كون الأسباب من نوع واحد - إن كان فردان من طبيعته واحده - أو من نوعين، بأن يكون فردان من طبيعتين كالمثال الآنف الذكر، وعليه فالبحث عن تداخل

الأسباب وعدمه بحث في الواقع عن لزوم تأثير كل شرط في قيام جزء مستقل وعدمه، وأما البحث عن تداخل المسببات فهو في الواقع بحث بعد الفراغ عن التأثير في كفايه جزء واحد لجميع الأسباب.

أقول: وتظهر الثمره بين القسمين في الأصول العمليته، وفي الرخصه والعزيمه.

الفرق الأول: بما أن مقتضى القول بتداخل الأسباب، عدم جواز الإتيان بجزء متعدّد، إذ لم تشتغل ذمته إلا بجزء واحد، فإذا عمل به فقد سقط ما في ذمته، فالإتيان بالجزء الثاني يعدّ تشريعاً محرّماً، ولكن في الحقيقه لا يكون السبب الأصلي إلا ما يترتب عليه الجزاء، وهو إمّا عباره عن مجموع الشروط، ليكون السبب في الواقع هو الحاصل من المجموع، فيكون كل شرط حينئذٍ جزءاً من السبب لو كان تحقّق الشروط المتعدّده دفعه واحده. أو كان السبب هو الواقع أولاً إذا وجد مترتباً، والثاني لا يكون حينئذٍ سبباً، فما أوجب الجزاء كان هو المتقدّم فقط، بإطلاق التداخل على ذلك إطلاق مسامحى، لأنّ كل واحد من الأسباب له اقتضاء للسبب في حال الانفراد، فعند الاجتماع يطلق عليه عنوان تداخل الأسباب مسامحه، فمعنى العزيمه هنا هو عدم جواز الإتيان بأزيد من جزء واحد، لعدم وجود داعٍ شرعى فيه، كما أوضحناه وليس في المقام رخصه أصلاً.

هذا، بخلاف باب تداخل المسببات، أى القول بكفايه جزء واحد عن كلا السببين والشرطين، حيث إنّه يكون بالرخصه دون العزيمه، أى يجوز للعبد الاكتفاء بجزء واحد، كما يجوز له الإتيان بجزائين وفاء لكل سبب حقّه، خلافاً لمن يذهب إلى عدم التداخل، حيث يكون معناه أنّه لا يجوز له الاكتفاء بجزء

واحد، فلا رخصه له.

هذا هو الوجه الأوّل في الفرق بين تداخل الأسباب والمسببات.

وأما الوجه الثاني في الافتراق بينهما: يكون في الأصول العمليّة، وذلك عند عروض الشكّ فيهما، لأنّ مقتضى الشكّ في تداخل الأسباب هو البراءة، لعوده الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في التكليف الزائد عن الواحد، لأنّه بوجود السبب الأوّل يقطع بأنّه لا بدّ له الجزاء، فإذا تحقّق السبب الثاني شكّ في أنّه هل يقتضى أن يعقّبه بجزاء آخر، أي هل يقتضى تكليفاً زائداً عن التكليف الأوّل، فالأصل البراءة.

هذا بخلاف التداخل في المسببات، حيث أنّه لا إشكال في اقتضاء كلّ سبب لجزاء مستقلّ كما هو المفروض، وقد بيّناه تفصيلاً، فحينئذٍ إن أتى بجزاء متعدّد، فلا إشكال في حصول فراغ الذمّة، وأمّا لو اكتفى بواحدٍ من الجزاء، شكّ في كفايته، فلا بدّ من الحكم بالاشتغال، لأنّه شكّ في فراغ الذمّة بعد القطع بشغل ذمّته بالمتعدّد،

فمقتضى الأصل هو الاشتغال وهو عدم التداخل، عكس مقتضى البراءة في الأسباب حيث يكون بالتداخل كما لا يخفى.

هذا كله في التكاليف والأحكام التكليفية من الأسباب والمسببات.

وأما الكلام في الأحكام الوضعيّة: من حيث تداخل الأسباب والمسببات، فيأتي البحث عن أنّها هل تكون كالأحكام التكليفية أم لا؟ فيه خلاف.

والذي يظهر من المحقق النائيني قدس سره في فوائده هو الثاني، فإنّه بعد الفراغ عن التعليقه بتفصيله، قال قدس سره :

(هذا في باب التكاليف، وأما في باب الوضعيات فربما يختلف الأصل فيه؛ مثلاً لو شكّ في اقتضاء العيب للخيار زائداً على ما اقتضاه بيع الحيوان والمجلس، فمقتضى الأصل وإن كان عدم ثبوت خيار العيب، ولكن يمكن أن يقال إنّ مقتضى الأصل بقاء الخيار بعد الثلاثه أيام، فتأمل جيداً)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: وللنظر في كلامه مجال؛ لأنّ الشكّ المزبور قد يلاحظ بالنسبة إلى نفس العيب، بمعنى أنّه لا إشكال في ثبوت الخيار للحيوان أو المجلس له، غايه الأمر يشكّ بأنّ هذا العيب هل أوجب له خياراً زائداً على الخيار الموجود أم لا؟ فلا إشكال في أنّه يعدّ شكّاً في شيء زائد على القدر المتيقّن، فإن قلنا بجريان البراءة في الأحكام الوضعيّة التكليفية، فيقال هنا أيضاً الأصل البراءة، يعني عدم وجود خيار آخر غير ما هو الموجود سابقاً أو ما تحقّق قطعاً ولو مقارناً مع المشكوك لو ثبت.

وأما إذا كان المشكوك ملحوظاً بالنظر إلى نفس الخيار، بمعنى أنّ العيب الحادث أوجب الخيار قطعاً، فيما إذا كان السبب كاملاً في مسببته، غايه الأمر يشكّ بعد مضيّ ثلاثه أيام في بقاء الخيار وعدمه، ولعلّ وجه الشكّ من جهة شكّه في تداخل الخيارين معاً بحيث يبقى خيار واحد، فلازمه عدم بقاء الخيار بعد مضيّ ثلاثه أيام مثلاً، أو عدم التداخل، بل كان خيار كلّ مسبب مستنداً إلى سببه، وسقوطه منوط بما يتعلّق بنفس ذلك السبب المربوط به، فيكون الخيار حينئذٍ باقياً، فلاشتغال أو الاستصحاب يحكم ببقائه، كما هو الحال في الشكّ في التكليف، فالالتزام بالفرق بينهما من هذه الجهة منظورٌ فيه.

نعم، لو لم نقل بجريان البراءة في الأحكام الوضعيّة - كما قيل - فيصحّ

حينئذٍ التمسك بأصل العدم، أى أصاله عدم حدوث الحادث وهو الخيار، فالأصل الجارى حينئذٍ لا يسمّى بالبراءه.

وكيف كان، فدعوى الفرق بين الموردین ممّا لا يقبله الذوق السليم، كما لا يخفى.

المقدمه الثالثه: وهى أنّ الجزاء الموجود فى القضايا الشرطيّه يكون على ثلاثه أو أربعه أنحاء:

تارة: يكون الجزاء سبباً قابلاً للتعّد بتعدّد شرطه، وهو كالوضوء والغسل، حيث يصحّ الالتزام بأن يكون حدوث كلّ حادث مستلزماً لوضوء أو غسل - كما عليه الفتوى فى الثانى - إذا كان نوع الأسباب متفاوتة بالوجوب والاستحباب، بل قد قيل حتّى فى وحده نوعه من هذه الجهه، لكونهما من الحدث الأكبر، إلاّ أنّه لا يكتفى بالغسل الواحد للسببين، كما لو حاضت المرأه وكانت مجنبه حيث أنّ إتيان غسل الحيض لا يُعنى عن غسل الجنابه دون العكس كما قيل، وكيف كان فطبع الجزاء قابل للتكرّر.

وأخرى: ما لا يكون قابلاً لذلك، وهو أيضاً على قسمين:

القسم الأوّل: ما لا يكون قابلاً للتكرار، لكنّه قابل للتقييد بالسبب، كالخيار على القول بأنّه غير قابل للتكرّر، لأنّه عباره عن مالكيه الشخص لفسخ العقد وإقراره، وهو أمرٌ وحدانى لا يقبل التعّد، إلاّ أنّه يقبل التقييد بالسبب، بأن يستند الخيار إلى سببه من خيار المجلس أو الحيوان أو العيب، فربّما يسقط خيار المستند إلى المجلس دون أن يسقط خيار الحيوان، أو يصلح على واحدٍ منهما ويبقى الآخر، بل وهكذا يكون القتل فإنّه بذاته غير قابل للتكرار، إلاّ أنّه قابل

للتقييد إذا كان القتل من حقوق الناس، كما إذا فرض كون زيد قاتلاً لعمره وبكر وخالد، فإذا أراد ورثه المقتولين الاقتصاص منه، كان حق القصاص بالأولوية لمن كان قتله متقدماً، فلو اقتص منه سقط حق الآخرين في الاقتصاص لزوال الموضوع، وينتقل إلى الديه، إلا أنه قابل للاستناد والتقييد لإمكان تحصيل المصالحه لأحد منهم دون آخرين، هذا هو الذي صرح به المحقق النائيني قدس سره في فوائده وجعله قسماً مستقلاً.

ولكن اعترض عليه المحقق الخميني قدس سره: بأن (الخيار إذا كان واحداً غير قابل للتكثير مع اجتماع الأسباب عليه، فلا يمكن إسقاطه من قبل أحدها وإبقائه من قبل غيره؛ لأن الإسقاط لا بد وأن يتعلق بالخيار الجائي من قبل كذا، ومع الوحده لم يكن ذلك غير الجائي من قبل غيره، وإن كان الخيار متعدداً بالعنوان بحيث يكون خيار المجلس شيئاً غير خيار العيب، فيخرج من محل البحث، وإن كان كلياً قابلاً للتكثير فيرجع إلى الفرض الأول، وكذا الحال في القتل، فإن حق القود إما واحد فلا يمكن إسقاطه من قبل سبب، وإبقائه من قبل آخر، أو متعدداً عنواناً فيخرج من محل البحث، أو كلياً بل للتكثير فيدخل في الفرض الأول.

ثم لا يخفى أن عدم قبول القتل للتكثير غير مربوط بعدم قبول حق القود له، والقائل خلط بينهما، انتهى كلامه (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنه لا منافاه بين القول بوحده الخيار من حيث ذاته وكذا القتل، إلا أنه إذا تعدد سببه يؤثر فيه من جهة الآثار ولو بقاء لا حدوثاً؛



يعنى أنّ حدوث الخيار لا يكون إلا بسبب واحد، وما يوجد بعد ذلك لا يؤثر فيه من حيث الوجود والحدوث، إلا أنّه يؤثر فيه من حيث البقاء والآثار، بأن يظهر أثره فى بقائه مثلاً لأنّ خيار الحيوان محصور بثلاثه أيام، فإذا وجد فى الحيوان عيب أيضاً فإنّ أثره - لو كان العيب حادثاً فى الأيام الثلاثه وقلنا بأنّه يوجب حقّ الخيار - أنّه بعد مضيّ ثلاثه أيام وانقضاء مدّه خيار الحيوان، يحكم ببقاء خياره بلحاظ العيب. ومن الآثار المترتبه على حدوث العيب، هو إمكان المصالحه بلحاظ سببه الذى يظهر أثره فى بقائه أو إسقاطه ولو بلحاظ أثره المكشوف فى حال البقاء ونظائر ذلك .

وهكذا الأمر فى القتل الذى يعدّ متعلّقاً لحقوق الناس، حيث يكون بالنظر إلى ذاته غير قابل للتعدّد، ولكن لا ينافى ذلك أن يجعله الشارع متقيّداً بالأسباب من حيث الآثار من إمكان المصالحه عليه وأخذ الديه فيه والاقتصاص، حيث يظهر آثاره من جهة البقاء وعدمه، لا من حيث الحدوث، ولعلّه مراد المحقّق المذكور، ولذلك يعدّ صحيحاً قابلاً للقبول ولا يخرج عن محلّ البحث، كما لا يخفى.

القسم الثانى: ما لا- يكون قابلاً- للتقيّد بالسبب، كما لا- يكون قابلاً للتكرار، وهو كما فى قتل زيد إذا كان له أسباب مختلفه متعدّده، كلّها من حقوق الله تعالى، كما لو كان محارباً وزانياً محصناً ومرتداً ومتجاوزاً بعنف، وغير ذلك من الأسباب الموجبه للقتل، فإن قتله حينئذ لا يتقيّد بهذه الأسباب إذ لا أثر لتقيّده إذ حقوق الله غير قابله للإسقاط حتّى يظهر بالتقيّد ذلك الأثر.

ثمّ هذا القسم أيضاً ينشعب إلى قسمين؛ لأنّه :

تارةً: يكون قابلاً للتأكد وإن لم يكن قابلاً للتعدد والتقيّد، وهو كما في مثل القتل لأسبابٍ مختلفه من حقوق الله، حيث أنه يتأكد الوجوب إن سلّمنا عدم قابليته للتقيّد، كما عرفت، وهذا ما صرّح به المحقّق النائيني قدس سره في فوائده وقد تبّنى صحّه تعدّد العقوبه لو ترك القتل الواجب لأمر متعدّده.

وأخرى: ما لا يقبل التأكد خارجاً أيضاً، وهو كالإباحه والطهاره، حيث لا تكونان قابلتان للشده والتأكد، لوضوح أنه إذا غسل الثوب المتنجس في الكرّ يحصل له الطهاره، فلا أثر لغسله ثانياً، وكذا إذا أفرضنا إباحه شيء لعدّه أسباب مختلفه عارضه عليه دفعه أو تدريجاً، كاجتماع الإكراه والاضطرار في أكل شيء، فإنّه لا يوجب شدّه إباحه الفعل المضطرّ إليه أو المُكره عليه على الشخص، من جهه أنّ كلّ واحد يعدّ سبباً تامّاً لذلك، بل أمرهما دائر بين الوجود والعدم، وهو ما صرّح به صاحب «المحاضرات»(١).

أقول: ولكن لا يخفى أنّ هذين القسمين الآخرين لا يخلوان عن بحث، لوضوح أنّ الطهاره تقابل النجاسه، وهي قابله للشده والضعف والتخفيف، كما يشاهد من فتوى بعض الفقهاء بلزوم تخفيف النجاسه بإزاله عينها إذا لم يقدر على تطهيرها، أو لزوم غسله واحده في التطهير في مثل البول إذا عجز عن أكثر من غسله واحده إذا لم يوجب سرايه النجاسه إلى سائر البدن، فإن لم تكن قابله للتأكد والتخفيف فلا وجه لذلك .

بل وهكذا في مثل القتل في حقّ الله، حيث يكون بعضها مشتمله على

خصوصيته دون الآخر، كما لو ثبت سبب القتل في بعضها بالإقرار دون البينه، كما في مثل الزنا الموجب للقتل، حيث أنّ الأول منها يسقط بالفرار في حال إجراء الحدّ دون القسم الآخر، كسائر أسباب القتل من المحارب والارتداد وغيرهما، فيظهر أنّ القتل في حقّ الله أيضاً قابل للتقييد بالسبب، وكان له أثر في الجملة وإن كان لا يظهر أثره مع الاجتماع، لأنّه يؤخذ مع الفرار في صوره الاجتماع أيضاً كما لا يخفى .

وكيف كان، فالجزاء الذي يقع مورداً للبحث في تداخل الأسباب والمسببات، هو ما كان قابلاً للتكرار بحسب ذاته كالوضوء والغسل وما شاكل ذلك، وأمّا ما لا يقبل التكرار أصلاً، ولكن يقبل التقييد بالسبب كالقتل في حقّ الناس أو حقّ الله كما قلنا، فقد يُقال فيه أيضاً إنّه داخل في مورد البحث، لأنّه أيضاً مشتمل على ثمره ونتيجته من حيث التداخل وعدمه، لكونه قابلاً للإسقاط والسقوط والمصالحة. وأمّا ما لا يكون قابلاً للتكرار ولا التقييد ولا التأكد، فهو خارج عن محلّ البحث قطعاً، لعدم وجود أثر حينئذٍ للقول بالتداخل وعدمه فيه كما لا يخفى.

المقدّمه الرابعه: المنقول عن فخر المحققين - في «إيضاح الفوائد»<sup>(١)</sup> - في مسأله تداخل الأسباب والمسببات وعدمه تفصيل بين ما إذا كانت الأسباب الشرعيه هي المؤثرات للأحكام، فالأصل يقتضى عدم التداخل، أو أنّها معرّفات لها، فالأصل هو التداخل.

١- إيضاح الفوائد: ج ١ / ٤٨ .

أقول أولاً: لو سلمنا صحه كلامه عن التفصيل، لكان فيما لو كان الأمر منحصرًا بينهما ولا ثالث في البين، ولكن الواقع ليس كذلك، لأن الأسباب الشرعيه إن كانت بمنزله الموضوعات للأحكام الشرعيه فهي أيضاً لا- يمكن الانفكاك بين تحقق الموضوع وتحقق حكمه، فلازم ذلك عدم التداخل أيضاً .

مع أن أصل الكلام قابل للإشكال، لأن كون الأسباب الشرعيه كالعلل التكوينيّه، فقد عرفت منا كراراً أن مسأله العلل والمعاليل مرتبطه باب التكوينيّات التي هي أمور خارجه عن قدره البشر، بل تعدّ من الأمور الطبيعيه للعالم، ولا يترتب عليها القواعد الجاريه في الأحكام الشرعيه التي تعدّ من الأمور الاعتباريه الاختياريه والتي أمرها بيد الشارع من حيث الرفع والوضع وغيرهما، كزوال الشمس مثلاً- فإنّه ليس عله تكوينيه لوجوب الظهر، بل هو داعٍ لجعل الشارع الوجوب في هذا الزمان، كما يمكن رفعه لبعض مصالح أخر، وهكذا في مثل سائر الأحكام الشرعيه.

وثانياً: وأما كون الأسباب الشرعيه معرفات للأحكام، فهو أيضاً ممّا لا يمكن المساعده عليه، فإنّ المعرفيه :

إمّا أن يكون بلحاظ المصالح والمفاسد، لتكون مؤثره باعتبار جود الأحكام، لأننا نعتقد بأنّ الأحكام تابعه لهما في الواقع، أي ما من حكمٍ إلاّ كان في متعلّقه مصلحه أو مفسده ملزمه أو غير ملزمه، فلا وجه للتعبير بالمعرف هاهنا.

وأما إذا لوحظت مع حدود الأحكام من حيث كون المصالح والمفاسد هي علل التشريع، كما هو شأن الحكمه - أي لم تقتض الاطراد والانعكاس للأغيار والأفراد - فهي وإن جاز إطلاق المعرف عليه، إلاّ أنه ليس في الحقيقه كذلك، مع

عدم كون البحث هنا عن مثل ذلك، بل المقصود هو البحث عن الشروط المتعدّده الراجعه إلى موضوعات الأحكام، كما لا يخفى، فالتفصيل المزبور لا يُسمن ولا يُغنى من جوع.

المقدّمه الخامسه: أنّ الشروط المتعدّده :

قد يكون تعدّدها بحسب النوع والماهية كالنوم والبول والجنابه والحيض، فيقع البحث فيها بأنّ تقارنهما أو تعاقبهما مع عدم تخلّل مسبب بينهما، هل يوجب تداخل الأسباب أم لا؟

وقد يكون تعدّدها بحسب الأفراد من نوع واحد وماهية فاردّه؛ مثل تكرّر النوم أو البول أو غيرهما، فيدور البحث عن أنّ تكرّرها من دون تخلّل للمسبّب فيها، هل يوجب التداخل في الأسباب أم لا؟

أقول: بعد الوقوف على المقدّمات الخمسه، يقتضى المقام العود إلى أصل البحث، فيقع في مقامين:

تارةً في الأسباب، وأخرى في المسبّبات، هل الأصل فيهما هو التداخل أو عدمه، أو التفصيل بينهما؟

كما أنّه يقع البحث في الأسباب أيضاً في موضعين :

تارةً: في اختلاف ماهية الشرطين.

وأخرى: في وحدتها والتعدّد في أفرادها.

فأمّا الكلام في المقام الأوّل: وهو الأسباب، فنقول عن الموضع الأوّل منه وهو اختلاف الماهية :

إنّ ظهور القضيّه الشرطيّه في التعدّد والاستقلال، قد يُقال تارةً إنّهُ يكون

بالوضع، وأخرى بالإطلاق في الشرط، وثالثه بالإطلاق في الجزاء، أو بظهور عرفي للقضيّة الشرطيّة في ذلك .

فإن قلنا بالأول: فلا إشكال في دلالة الشرط على الحدوث عند الحدوث، فلازمه عدم تداخل الأسباب، بلا فرق بين كون السببين من جنس واحد أو من الجنسين؛ لأنّ مقتضى أصاله الحقيقيه هو ذلك، ما لم يقد دليل صريح دالّ على خلافه، الموجب لصيروره الاستعمال حينئذٍ مجازياً.

لكن قد عرفت في محلّه عدم صحّه ذلك وعدم ارتضاء القوم بهذا كما لا يخفى.

وإن قلنا بالثاني والثالث من التمسك بإطلاق الشرط أو الجزاء، فحيث أنّ الإطلاق حجّيته عند العرف منوطه بعدم ورود دليل - متّصل أو منفصل - يدلّ على خلافه، فلذلك وقع البحث والكلام في أنّ مقتضى ملاحظه إطلاق الشرط، كونه سبباً تاماً لوجود الجزاء، ليكون مقتضاه الحدوث عند الحدوث لا الثبوت عند الثبوت، حتّى يجتمع مع البقاء لوجود الجزاء، فيكتفى بجزاء واحد مع تعدّد الشرط، فلازم هذا الإطلاق عدم التداخل.

كما أنّ ملاحظه مقتضى إطلاق وجود الجزاء وطبيعته هو تحقّقه بوجود الشرط غير مقيد بما يغيرها، سواءً قارنه شرطاً آخر أم لا، وسواء سبقه شرط أم لا، فلازم ذلك هو الاكتفاء بوجود جزء واحد، ما لم يقد دليل آخر يدلّ على لزوم تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، فمقتضاه التداخل، فيقع التعارض بين الاقتضائين، بل قد يُقال بما قاله سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني رحمه الله في «تهذيب الأصول» (١):

(بوقوع التعارض بتبعه بين إطلاق الشرطيتين، وبما أنه لا يمكن الجمع بين الشرط في القضيتين وإطلاق الجزاء فيهما، لبطان تعلق إرادتين بماهيته واحده بلا تقييد، وحيث لا ترجيح لرفع اليد عن أحد الإطالقين، فلا يمكن أن يصبح أحدهما بياناً للآخر. وتوهم: أن ظهور صدر القضية مقدّم على ظهور الدليل.

فاسدٌ، لأنّه لو سلّم فإنّما هو في صدر كلّ قضيه وذيلها، لا بين صدر قضيه وذيل قضيه أخرى، ونحن الآن في بيان تعارض القضيتين، ولولا ضمّ قضيه إلى مثلها، لما كان بين صدر قوله: (إذا بليت فتوضاً) وبين ذيله تعارض حتى نعالجه، إذ التعارض ناشٍ من ضمّ قضيه إلى مثلها كما عرفت)، انتهى محلّ الحاجه.

فلازم كلامه إلى هنا هو الحكم بأحد الأمرين من التداخل أو عدم التداخل.

بل قد استدللّ العلامة في «المختلف» على عدم التداخل بأنه: (إن توارد السببان أو تعاقبا، فإمّا أن يؤثرا في مسببين أو في مسبب واحد، أو لا يؤثران أصلاً، أو يؤثرا أحدهما دون الآخر؟

والثلاثة الأخيره كلّها باطله، فالمتعين هو الأوّل. وجه بطلانها أنّ الأوّل منها ينافى تماميه كلّ من السببين، والثاني ينافى أصل السببيه، والثالث ترجيح بلا مرجح)، انتهى .

أقول: بل قد استدللّ الشيخ الأعظم على ما في تقريراته على عدم التداخل بما ملخصه:

(أنّ الظاهر من الجملة الشرطيه كون شرطها علّه تامّه فعليّه لجزائها مطلقاً، سواء وجد حينه أو بعده أمرٌ آخر أم لا، ومقتضى ذلك تعدّد المسبب.

ثمّ دفع توهم أنّ إطلاق المتعلّق والجزاء هو عبارته عن طبيعته الموضوع، والطبيعه الواحده إذا لم يلحظ فيها الكثره، يستحيل أن تتعلّق بها وجوبان مستقلّان؛ لأنّ الكثره فيها لابدّ أن يكون بكثره إحدى الثلاثه من المكلف أو المكلف أو المكلف به، إذ صرف الشيء لا يُتّنى ولا يتكزّر، فمقتضى الإطلاق في المتعلّق هو تداخل الأسباب ووحده التكليف.

فإنّ إطلاق المتعلّق إنّما هو يكون بمقدّمات الحكمه، ومنها عدم البيان، وظهور الشرط في السببئه التامه يكفي أن يكون بياناً لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق، فمن هذا الظهور يستفاد أنّ الوجوب لم يتعلّق بنفس الطبيعه، بل تعلّق في كلّ من القضيتين بفردٍ من الطبيعه غير ما تعلّق به في الأخرى، وهذا معنى تقديم ظهور الشرط وجعله مقيداً لإطلاق المتعلّق)، انتهى .

واستدلّ صاحب «الكفايه»: لعدم التداخل :

(بأنّ ظاهر الجمله الشرطيّه هو الحدوث عند الحدوث، ومقتضى ذلك عدم التداخل، لأنّه على فرض التداخل يلزم أن يكون في صورته تعاقب الشروط رفع اليد عن تأثير الشرط الثاني، فيكون القول حينئذٍ بدلاله الشروط على الثبوت عند الثبوت).

وقد أورد عليه السيّد البروجردى: (بأنّ ما ذكره الشيخ أبعده من الإشكال عن ما ذكره؛ لأنّ دلالة الشرطين على الحدوث عند الحدوث يكون مقتضياً لعدم التداخل، إذا كان الشرطان متعاقبين، وأمّا لو كانا متواردين دفعه، فإنّهما أيضاً يقتضيان الحدوث عند الحدوث مع كونهما متداخلين، لأنّه بوجود السببين أيضاً يوجد سبب واحد، فهو حدوثٌ عند الحدوث).



وفيه: الإنصاف أنه تفسيراً بما لا يرضى به صاحبه، لوضوح أنّ مراد صاحب «الكفايه» من الحدوث عند الحدوث ليس صرف حدوث الجزاء ولو بسببين، بل مقصوده حدوث الجزاء عند حدوث كلّ شرط، ولو كانا متواردين.

نعم، هناك في تعبير المحقق الخراساني ما لا يخلو عن مسامحة في الجملة.

أمّا المحقق النائيني: فإنه بعدما ذكر برهان القائلين بالتداخل، وأنّ عمدته برهانهم هو التمسك بصرف الشيء بأنه لا يتكرر، أجاب عنه:

أولاً: إنّ هذا غير منافٍ لظهور الشرط في الاستقلال في التأثير، لأنّ صرف الشيء لا يتكرر لا يكون مستنداً إلى ظهور لفظي، حتّى يعارض ظهور الشرطيّه، بل هو حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد لا يتكرر، فلا يعارض ظهور ما دلّ على تعدّد المطلوب.

وثانياً: إنّ ظهوره في عدم التكرار بالإطلاق وعدم موجب للتعدّد، ويكفي ظهور الشرطيتين في بيان موجب التعدّد، انتهى كلامه.

أقول: هذا ما وصل إلينا في وجه عدم التداخل من كلامهم، وقد عرفت أنّ أكثر آرائهم كانت مشتركة ومتقاربه الأفق، فالأحسن والأولى التعرّض لما يرد على استدلالاتهم على القول بثبوت الإطلاق في الشرط أو الجزاء، ومما أورد عليه ما عرفت من كلام سيّدنا الأستاذ الخميني قدس سره من عدم إمكان تقديم أحد الإطّلاقين على الآخر، فلا يمكن الحكم بالتداخل ولا بعدمه؛ لأنّ التعارض ليس في خصوص صدر القضيه مع ذيلها حتّى يقدّم ظهور إطلاقي الصدر على ظهور إطلاقي الذيل، بل التعارض واقع بين القضيتين لصدر كلّ قضيه مع ذيل الأخرى.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ كلّ قضيه شرطيّه إذا وردت منفرداً كما لو قال

المولى: (إذا بليت فتوضاً)، فلا- إشكال في عدم وجود تعارض بين إطلاق الشرط - حيث أنّ ظهوره الإطلاقي كون الشرط هو المستقلّ في التأثير للجزاء، سواءً قارنه شيء أم لا، أو ورد بعده شرط أم لا - وبين إطلاق الجزاء، باعتبار أنّ المتعلّق هو الماهية الواحدة بطبيعتها، الموجب لصدق الامتثال بإيجادها بصرف الوجود.

وعليه، فإذا لاحظ المولى شرطاً آخر في قضيه ثانيه وقال: (إذا نمت فتوضاً)، فلا إشكال في أنّ إطلاق المصدر بنفسه الدالّ على الاستقلال في التأثير، لا يكون منافياً لإطلاق الشرط الأول من حيث نفسه، لإمكان ذلك في ذات الشرطين، لولا وجود المانع في المتعلّق، فحينئذٍ نقول: بأنّ الظهور المنعقد للذليل لا يكون إلّا بعد تماميه الكلام، مشروطاً بعدم قرينته لرفع اليد عن الإطلاق، بل التعبير برفع اليد عنه يعدّ حينئذٍ تعبيراً مسامحياً، لأنّ وقوع القضيه الثانيه بعد الشرطيه الأولى بنفسها يوجب أن لا ينعقد للمتعلّق والجزاء حينئذٍ إطلاقاً، حتّى يستلزم رفع اليد عنه، بل يكون هذا بنفسه دليلاً وقريناً على التصرف في المتعلّق من أول الأمر، لا بعد انعقاد الإطلاق، حتّى يقال لا مجال لتقديم وترجيح أحدهما على الآخر، فإطلاق الشرط في كلّ منهما لا يكون له ما يزاحمه أصلاً، كما أنّه لا مانع يمنع عن انعقاد إطلاق المتعلّق في القضيه الأولى، والمانع المفروض وجوده هو إطلاق المتعلّق في القضيه الشرطيه الثانيه، حيث أنّ نفس تأخر القضيه يمنع عن انعقاد الظهور في المتعلّق فيصرفه إلى كون المراد من الجزاء هو الفرد من الطبيعه لا نفس الطبيعه الواحده؛ لأنّ استحاله تعلق الإرادتين بالطبيعه الصرفه - التي كان المولى الحكيم عالماً بذلك - يوجب القطع بأنّه أراد من الجزاء في القضيتين الأفراد لا نفس الطبيعه المجزّده، بلا فرق في ذلك بين اتّحاد نوع

الشرطين أو اختلافهما في النوع لعدم التفاوت في استحاله المتعلق بين الصورتين.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا لزوم تقديم إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء، ممّا يستلزم القول بعدم التداخل.

أقول: بقى هنا إشكال آخر على ذلك، تصدّى له العلامة البروجردى قدس سره في «نهاية الأصول» حيث قال ما ملخصه:

(وليس لك أن تقول إن متعلق الوجوب في أحدهما فرد من الموضوع وفي الآخر فرد آخر منه، فإن ذلك إنما يصح إذا كان كل من الخطابين ناظرًا إلى الآخر، بأن يقول المولى مثلاً: (إذا بليت فتوضاً وضوءاً غير ما يجب عليك بسبب النوم)، ثم يقول: (إذا نمت فتوضاً وضوءاً غير ما وجب عليك بحسب البول)، بحيث يكون الغيريّه مأخوذه في متعلق أحدهما أو كليهما.

والالتزام بذلك مشكّل، بداهه عدم كون واحد من الخطابين في الأسباب المتعدّده ناظرًا إلى الآخر<sup>(١)</sup>، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

وفيه أولاً: لا- مانع عقلي وبرهاني على الالتزام بذلك، غايه الأمر أنّه لا- حاجه لجعل مثل هذا القيد في اللفظ، بل قد يفهم المقصود من نفس القضيه الشرطيّه المتكرّره مع افتراض أنّ المولى عالم حكيم لا- يصدر منه المُحال، فنفس ذلك قرينه على القيديّه ولا بُعد فيه أصلاً.

وثانياً: أنّ هذا القيد ليس بقيد لفظي في كليهما أو أحدهما حتّى يعدّ بعيداً، بل القيديّه مستنبطه من إيقاع قضيه شرطيّه عُقيب الأولى على طبيعه واحده وماهيّه فارده، فانتزاع ذلك من كلام المولى في مقامٍ والتي يُسمّى بالقرائن المقاميّه أو

المقائله أمرٌ متعارف وواقع بين المحاورات.

وأمرًا جواب سيدنا الخميني عنه: (بإمكان أن نتصور قيلاً آخر ولو لم يكن في الكلام بأن يُقال: إذا نمت فتوضاً من قبل النوم أو من قبل البول) وغير ذلك، ومعه لا يجوز رفع اليد عن الظاهر لأجل عدم معقولته تقييد الجزاء، بل إنما يرفع عنه اليد لو ثبت امتناع كآفه القيود، وهو بمكان من المنع، فلا يجوز الالتزام بالتداخل لأجل هذه الشبهه ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر (١)، انتهى كلامه.

فلا يخلو عن مناقشه: لأن النزاع ليس فيما أخذ من القيد من خصوص لفظ الغيريه فيهما أو في أحدهما دون شيء آخر مثل ما ذكره بقوله: (من قبل النوم)، و(من قبل البول)، بل مقصوده استبعاد ناظره كل من الخطابين للآخر بأي لفظ كان، فالأولى في الجواب هو ما ذكرناه آنفاً.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنه على القول بإطلاق الشرط أو الجزاء، فإن الحق مع المشهور من عدم تداخل الأسباب، تقديماً لظاهر إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء بما عرفت تفصيله.

ولكن نحن حيث التزمنا في البحث السابق بأن الشرطيه ظاهره عرفاً في الاستقلال والتعدد لا نقول بالتداخل، وهو مختار المحقق الخميني وصاحب «الكفايه» حيث قال في «حاشيته» (٢) بعد استعراضه في هامش «الكفايه» كلام من قال بعدم التداخل من الإطلاق:

(هذا واضح بناءً على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الإطلاق

١- تهذيب الأصول: ١ / ٣٤٩ .

٢- الحاشيه: ٣١٨ .

متعلقاً على عدم البيان مطلقاً ولو منفصلاً، وأمّا بناءً على ما اخترناه في غير مقام من أنّه إنّما يكون معلقاً على عدم البيان في مقام التخاطب مطلقاً، فالدوران حقيقةً بين الظهورين حينئذٍ وإن كان إلاّ - أنّه لا دوران بينهما حكماً، لأنّ العرف لا يكاد يشكّ بعد الأطلاق على تعدّد الفضيّه الشرطيّه أنّ قضيّه وجوب فردٍ غير ما وجب في الأخرى، كما إذا اتّصلت القضايا، وكانت في كلام واحد، فافهم). انتهى كلامه رفع مقامه.

ولانزومه الحكم بلزوم تعدّد الجزاء ما لم يدلّ الدليل على خلافه، لكن لا دوران أصلاً، حقيقة ولا حكماً كما عرفت، والنتيجه الحاصله في المسأله هي عدم التداخل بسبب ذلك الظهور، إلاّ أن يقيم دليلً على خلافه فهو أمرٌ آخر يؤخذ به قطعاً كما سيأتي في ما بعد عند البحث عن تداخل المسببات.

أقول: ومن ما ذكرنا ظهر حكم الموضوع الثاني من المقام الأول، وهو ما لو تكرر الشرط من جنس واحد، كما لو نام المكلف مكرراً، حيث ذهب المحقق الحلّي في «السرائر» - على ما هو المحكي عنه - من التفصيل، والحكم في مسأله تكرر الكفاره عند تكرر وطى الحائض بالتداخل، باعتبار أنّ العله هي الطبيعه فيتداخلان، هذا بخلاف ما لو وقع ما يوجب سجدة السهو من أجناس مختلفه من السهو، فيجب لكلّ سهو سجدة السهو، فتتكرر بتكرره، لاختلاف طبيعه كلّ واحدٍ منها، فنتيجته عدم التداخل.

وجه الظهور: ثبت أنّ ملاك التعدّد ليس كون المصدقين من الطبيعتين أو طبيعه واحده حتّى يُقال بما ادّعاه في المقام، بل الملاك هو ظهور العرف في استقلال كلّ سبب لمسبب من ناحيته، ولو كان السببان من طبيعه واحده، إلاّ أن

يكون معه، أو يقوم دليل منفصل يدلّ على أنّ السبب فيه هو طبيعه لا كلّ مصداق منها.

نعم، لولا هذا الظهور، وفرضنا الشكّ فيه من حيث كون السبب في كلّ واحدٍ هو طبيعه أو الفرد، كان مقتضى الأصل البراءة، لكونه شكّاً في التكليف الزائد والمرجع فيه البراءة، كما مرّ في المقدمات.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل وهو الأسباب بكلا قسميه.

## البحث عن المسببات

### البحث عن المسببات

وأما المقام الثاني، وهو المسببات: فإنّه بعد الفراغ عن الالتزام بعدم التداخل في الأسباب يصل الدور إلى البحث عن المسببات، والكلام فيها أيضاً يكون في موضعين: أحدهما في مرحله الثبوت، والآخر في الإثبات.

فأما الأوّل: المستفاد من كلام الشيخ الأعظم المنع من إمكان التداخل حيث قال في تقريراته المسمّى بمطرح الأنظار:

(وعلى الثاني نقول: قد قرّرنا في المقدّمه السابقه أنّ متعلّق التكليف حينئذٍ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل، ولا يعقل تداخل فردين من ماهيته واحده، بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير، إلّا أن يكون ناسخاً لحكم السببيّه. وأمّا تداخل الأغسال فيواسطه تداخل ماهياتها، كما كشف عنه روايه الحقوق، مثل تداخل الإكرام والضيافه فيما إذا قيل: (إذا جاء زيد فأكرم عالماً) و(إن سلّم عليك فأضف هاشمياً)، فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشمي على وجه الضيافه، فيما لو قصد امتثالاً لأمرين في

التعديّات، وأين ذلك من تداخل الفردين؟! (١)، انتهى كلامه.

أقول: وما ذكره الشيخ قدس سره متين في مثل الأسباب والمسببات الواقعيّه، والعلل التكوينيّه، حيث لا يمكن القول بتداخل المسببات مع حفظ سببيّه كلّ سبب لإثبات فردٍ مغاير لفردٍ آخر.

وأما في الأسباب الشرعيّه، حيث تعدّ من الأمور الاعتباريّة التي اعتبرها الشارع في الأسباب والمسببات، فلا مانع أن يعتبر سببيّه حدوث كلّ واحد من الجنابه والحيض مثلاً لحدوث المسبّب بالأصله، ولكن يرد الحكم من ناحيه أخرى بكفايه غسل واحد عن الجنابه لكليهما إذا قصدتهما، وذلك ليس بمعنى رفع اليد عن سببيّه حدث الحيض، وإلا لزم القول بكفايه غسل واحد ولو لم يقصده ولو إجمالاً بل معناه اعتبار إمكان تحقّق مسبّب واحد لجميع الأسباب بالقصد، بأن يرفع أثر الحادث من الأسباب، والشاهد لذلك أنّه لو لم ينو بخصوصه، وجب عليه القيام بغسلٍ مستقلٍّ غير ما فعله.

قد يتوهم: في غسل الميت بكفايته عن جميع الأغسال الواجبه التي كانت على ذمّه الميت بأسبابٍ مختلفه، ولو لم يقصد الغاسل في حال الغسل رفع تلك الأحداث، فلازمه حينئذٍ رفع الشارع يده عن سببيّه تلك الأسباب فيه.

وفيه أولاً: إنّ الاحتياط فيه أيضاً لزوم تيه الغاسل عنها ولو إجمالاً في رفع كلّ حدث كان في ذمّه الميت.

وثانياً: بإمكان القول فيه بأنّ الشارع قد جعل نفس تيه غسل الميت كافيّه

عن نيه رفع جميع الأحداث، أى من نوى تغسيل الميت كان كمن نوى رفع جميع الأحداث التى كانت عليه.

أقول: ما ذكرناه من الجواب عن التوهم المذكور أحسن وأولى عن ما ذكره المحقق الخمينى قدس سره بقوله:

(وفيه: أن مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول، إن كان هو الفرد الخارجى، كما هو الظاهر، فتداخل الفردين غير معقول بلا إشكال، لكن تعلق الحكم بالفرد الخارجى ممتنع، وإن كان المراد هو العنوان القابل للانطباق على الخارج وإنما سماه فرداً لكونه تحت العنوان العام، فعدم إمكان تداخل العنوانين من ماهيته واحده غير مسلم، بل القيود الواردة على الماهية مختلفه، إذ قد تكون متباينه كالإنسان الأبيض مع الأسود، وقد تكون عامين من وجه كالإنسان الأبيض والعالم، فلا يجب أن يكون بين العنوانين والقيدين تبايناً حتى يمتنع تصادقهما على واحد من الفرد الخارجى) (١)، انتهى ملخص كلامه.

وجه الضعف: أن الشيخ الأعظم قدس سره لا يقول بتعلق التكليف بالفرد الخارجى قطعاً، بل يقول إنه متعلق بالطبيعه لكن بلحاظ فردٍ منها، فإذا فرضنا سببته كل سبب لإثبات فرد من الطبيعه - سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين - فلا يمكن القول بالتداخل، وهو أمر مقبول وصحيح، ولا إشكال فيه، لكن فى الأسباب والعلل الحقيقيه لا فى الاعتباريات كما عرفت.

وأما ما ذكره من العنوانين القابلان للانطباق على فرد واحد خارجى، فإنه



أمراً قد صرح بصحته لاحقاً كما في مثال العالم والهاشمي إذا انطبقا على فرد واحد جامع لكلا العنوانين، حيث يتداخل الإكرام والضيافة في رجل واحد، فلا وجه لجعله مورداً للنقض عليه والجواب عنه.

وأما الثاني: وهو الكلام في مرحلة الإثبات .

والمراد منه قيام الدليل على التداخل، فالبحث عنه يندرج في أبواب الفقه، فكل مورد ورد فيه ذلك يصح فيه الالتزام بالتداخل، كما في مثل تكرار صدور الأحداث من الأصغر أو الأكبر إذا كان من جنس واحد في الثاني، مثل تكرار الجنابه أو الحيض أو غير ذلك، وفي بعض الموارد لا يتكرر السبب إلا تكرر المسبب معه، كما في عروض السهو في الصلاة زيادة أو نقيصه ونظائره، وكل مورد شك فيه فلا بد من الحكم بالاشتغال والتكرر في المسبب، حتى يقطع الفراغ عما يعلم شغل ذمته به، كما عرفت تفصيله في المقدمات السابقة.

أقول: هذا كله فيما إذا تعدد الشرط وأتحد الجزاء سنخاً، وكان قابلاً للتكرار والتعدد بتعدد شرطه وسببه، وقد عرفت الكلام فيه تفصيلاً من حيث التداخل وعدمه من ناحيه الأسباب والمسببات، وما هو الحق عندنا في كل واحد منهما.

### البحث عن تعدد الشرط والجزاء

البحث عن تعدد الشرط والجزاء

بقي أن نبحث عن قسم آخر من أقسام تعدد الشرط، هو أن يتعدد الجزاء معه، فهو أيضاً يتصور على صور متعدده، لأنه :

تارة: يكون تعدد الجزاء بحسب العنوان متعدداً كالإكرام والإطعام.

وأخرى: قد يكون تعدده بحسب ما تعلق به موضوع الخطاب، كما لو وقع

الجزء - وهو الإكرام - فى كل واحد إلا أن أحدهما يكون للعالم والآخر للهاشمى، فإن الإكرام بحسب ذاته وحقيقته واحده.

وثالثه: ما يكون الجزء واحداً بحسب الصوره ومتعدداً بحسب الحقيقه.

ورابعه: ما لا يحرز شىء منها، بل يحتمل وحدته كما يحتمل تعدده حقيقه.

أقول: أمّا الكلام فى القسمين الأولين منها، فإنه يقع فيما إذا تصادق العنوانان فى موضوع واحد، فيأتى البحث عن أنه هل يجوز الاكتفاء بإتيان جزء واحد، أى هل يصح الاكتفاء بإكرام واحد إطعاماً مثلاً فى العالم الهاشمى، أم لابد من التعدد؟

والإشكال: المتصوّر قيامه فى المقام اثنان :

تارة: يكون من جهة لزوم التنافى بين مفهوم أحد الشرطين ومنطوق الآخر، فيما لو تحقّق أحد الشرطين وانتفى الآخر، وقد بينه المحقّق العراقى فى «نهاية الأفكار» بقوله:

(بعدما ذكرنا من العبارة فى وجه التنافى، حيث إنّ اقتضاء كلّ منهما بمفهومه، انتفاء سنخ الحكم بقولٍ مطلق، حتّى فى المجمع عند الانتفاء ولو مع تحقّق الآخر.

ولكنّه كما ترى، إذ مضافاً إلى عدم ابتناء المسألة فى المقام بالمفهوم، وجريانه فى شخص الحكم أيضاً، نمنع التنافى بينهما، إذ نقول بأنّ غايه ما يقتضيه قوله: (إن جاء زيد فأكرم عالماً) إنّما هو انتفاء سنخ وجوب الإكرام فى المجمع عند الانتفاء من حيث العالميه لا مطلقاً، ولو بلحاظ كونه هاشمياً، ولا منافاه بين أن يكون زيد مثلاً واجب الإكرام من حيث كونه هاشمياً، وبين كونه غير واجب

الإكرام من حيث كونه عالمياً(١)، انتهى كلامه .

أقول: ولا يخفى ما فى أصل الإشكال من المناقشه، فضلاً عن أن يحتاج إلى ما ذكره من الجواب، إذ لا يمكن تصوير الجمع بين العنوانين مع فرض انتفاء أحد الشرطين، لأنه من الواضح أن انتفاء أحد الشرطين ليس معناه إلا عدم تحقق مجيىء زيد مثلاً، ممّا يستلزم عدم وجوب إكرام للعالم، أو لا يكون شرطاً آخرأ فلا إطعام لهاشمي، فينتفى الجزء المربوط به، فلا يصدق حينئذ اجتماع الجزائين حتى نحتاج فى الجواب بالحيثيه فى الانتفاء كما ذكره فى جوابه الثانى، مع أن جواب الأول منه أيضاً كان مبنائياً كما مضى سابقاً فلا نعيد.

اللهمّ إلا أن يريد من عنوان المجمع نفس كونه عالمياً هاشمياً، لا الجزء المترتب عليهما، فيصبح جوابه الثانى صحيحاً، ولكن لا يتنافى أيضاً أصلاً؛ لأن ما يجب بالشرط فى كل منهما غير مربوط بالآخر، إلا أنه نريد إثبات التداخل عند تحققهما، كما لا يخفى .

وأخرى: من جهة لزوم اجتماع المثليين، حيث إنه بعد تحكيم ظهور الشرطين فى اقتضاء كل منهما لترتب جزاء مستقل، ووجوب محدودٍ بحدّ خاص، يتوجّه عليه الإشكال :

أولاً: بأنه على فرض التداخل فى المجمع يلزم منه اجتماع الوجوبين فيه، وصيروره ذاك الإكرام الشخصى محكوماً بوجوبين مستقلين، وهو محال، لاستحاله اجتماع المثليين لأنه من اجتماع الضدين، حتى وإن قيل بتأكد الوجوب

فى المجمع فهو مقتضى لرفع اليد عن اقتضاء ظهور كل شرط فى الاستقلال كما هو المفروض.

وثانياً: موجب لاستعمال اللفظ فى غير معناه، لأن مقتضى ظاهر كل أمر فى كل قضيه دلالة على الوجوب المستقل.

وبما ذكرنا ثبت أنه لا مجال للفرار عن هذا المحذور.

قد يُقال: بأن جواز اجتماع المثليين هاهنا مبن على الاختلاف فى اجتماع الأمر والنهى، فمن التزم هناك بالجواز عليه القول بالجواز هنا، ومن امتنع هناك عليه الامتناع فى المقام .

فإنه نقول: الإنصاف عدم ابتناء الحكم فى هذه المسألة على الحكم فى تلك المسألة، بل يمكن القول بالامتناع هناك والجواز فى المقام، كما التزم المحقق العراقي بإمكان التفصيل وقال ما خلاصته:

(إن القول بالتأكيد لا يستلزم استعمال اللفظ فى غير معناه، لأن معنى وضع الأمر للوجوب، هو وضعها لإيجاد بعث ناش من الإرادة الحتمية، والأوامر التأكيدية كلها مستعملة كذلك، ضروره أن التأكيد إنما يؤتى به فى الأمور الهامة التى تقتضى أهميتها عدم الاكتفاء فيها بأمر واحد، كالبعث الناشئ من الإرادة الأكيدة، ولا معنى للتأكيد إلا ذلك، لا أن الثانى مستعمل فى عنوان التأكيد.. إلى آخره).

وفيه: أن ما ذكره من الجواب، وإن كان جواباً دالاً على عدم مجازية استعمال الأمر فى التأكيد، لكونه ناش من الإرادة الحتمية التأكيدية، إلا أنه لا يعنى فى المقام لمن أراد القول بالتأكيد، لأن الأوامر التأكيدية بنفسها مورد عنايه للمولى ولحافظه، حيث يتحقق له إرادته حتمية مؤكده لما أراده، فيتولد منه الأمر المؤكد

نحو الشىء بخصوصه، كما لو كثر الأمر بشىء، فقال: (صم يوماً) و(صم يوماً)، لو قلنا بكونه للتأكيد لا للتأسيس بوجوب صوم يومين.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إن الأمر أو الناذر فى النذر قد تعلّق حكمه بعنوان هو إكرام العالم لو برء ولده، وإكرام الهاشمى لو رجع الولد، فإذا حصل كلا المتعلّقين واجتمع كلا العنوانين خارجاً، فحمله على التأكيد يعدّ حملاً على خلاف ما قصده من ظاهر الأمرين، وكون الإرادة قد تعلّقت بكلّ واحدٍ من دون تأكّد فى مرحله الإرادة، فأخذ التأكيد من الأمر موجباً لاستعمال الأمر فى غير ما استعمله وأراده الناذر والمولى كما لا يخفى، فلا بدّ حينئذٍ من جواب آخر عن هذا الإشكال.

أقول: والذى يخطر بالبال - والله العالم بحقيقه الحال - هو أن يُقال:

لا ريب أنّ مقتضى ظهور الشرطيّه، هو الاستقلال فى الوجوب لكلّ واحدٍ منهما، إلّا أنّه فى مقام الامتثال قد يكون متعلّق كلّ أمر شىء مبين عن الآخر، فلا إشكال حينئذٍ من لزوم تعدّد الامتثال والتكرار فيه، كما إذا أكرم عالماً غير هاشمى أو بالعكس، وأمّا إذا تعلّق كليهما بشىء واحد جامع للعنوانين، فحينئذٍ لا بدّ أن يُقال بأنّ فى مقام الامتثال ربما يكون موجباً لسقوط كلا الأمرين، وموجباً لامتثالهما بإتيان واحد يصحّ فيه كليهما، وهو كما فى المقام حيث إنّه إذا أكرم عالماً هاشمياً فقد امتثل كلا الأمرين، لأنّه يعدّ ممثلاً لقوله: (أكرم العالم) فامثل الأمر المربوط بشرط مجيىء زيد، كما هو الحال كذلك فيما لو ورد قوله: (أكرم هاشمياً) فامثل الأمر المربوط بشرط السلام عليه، وهكذا الحال فى النذرين بصفتين، وذلك فيما لو أوجب على نفسه إكرام العالم فى أحدهما والهاشمى فى

الآخر، فأكرم عالماً هاشمياً، فيصدق امتثال كليهما، فلا يبقى حينئذٍ مورداً لإكرام الآخر، كما لو أجزنا تعلق النذر بأمر واجب فأتى بتلك الواجب، أو تعلق النذر بأمر مندوب كصلاه الليل فأتى بها، فإنه مصداق للامتثال لكل واحدٍ منهما، مع أنّ مقتضى أمر كل واحدٍ يكون بنفسه مؤثراً مستقلاً ولا يكون مؤكداً للآخر، ولا يلزم اجتماع حكيمين متماثلين.

هذا فضلاً عن أنه قد ثبت في باب اجتماع الأمر والنهي بأننا لا نسلّم وجود التضادّ بين الأحكام لكونها أموراً اعتبارية، فضلاً عن الحكمين المتماثلين، حيث لا يكون اجتماعهما أسوأ حالاً من المتضادين، كما لا يخفى .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا صحّ قول المشهور بالتداخل في المسببات في مجمع العنوانين، كما نسبه إليهم المحقّق العراقي على ما في نهايته.

أقول: إذا عرفت ما ذكرنا من كفايه فرد واحد في الامتثال عن كلا الأمرين، فقد التزم المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» بأنّ الأمرين :

إن كانا توصليين سقطا بذلك، من دون أن يحتاج سقوطهما إلى قصد امتثال أمرهما.

وأما لو كانا تعبديين، فلا يسقطان إلاّ مع قصدهما في حال الامتثال، فلو امتثل أحدهما دون الآخر سقط ما قصد دون غيره.

ولكن نقول: ذلك صحيح لو قلنا في الأوامر التعبدية بلزوم قصد أمره كما عليه صاحب «الجواهر» وإلاّ على مختارنا يكون حكم التعبدين كالتوصلين.

ومن هنا ظهر على القول بلزوم القصد فيه، حكم ما لو كان أحدهما تعبدياً والآخر توصليّ، فإنّ قصد الأمر التعبدى سقط كلاهما؛ أحدهما بالقصد والآخر

لعدم احتياجه به. وأما لو لم يقصدهما معاً، أو قصد خصوص التوضيلى منهما، فلا يسقط إلا هو بخصوصه دون التعيىدى لعدم قصده.

### الجزء الواحد صورةً والمتعدّد حقيقةً

البحث عن الجزء الواحد صورةً والمتعدّد حقيقةً

وأما الصورة الثالثة: هى ما لو كان الجزء بحسب الصورة واحداً، وفى الحقيقة متعدّداً كالأغسال لأسباب متعدّده، حيث يستفاد ممّا ورد فى الخبر المنقول عن زراره (١):

«إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غُسلت ذلك للجنابه والحجامه وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره، فإذا اجتمعت عليك حقوق الله، أجزاءها عنك غُسل واحد.

قال: ثمّ قال: وكذلك المرأه يجزيها غُسل واحد للجنابته وإحرامها وجمعتهها وغسلها من حيضها وعيدها»، أنّ الغسل وإن كان بحسب الصورة واحداً ولكن بحسب الحقيقة متعدّده، فإنّ الواحد يجزى عن الجميع، لأنّه عليه السلام عبّر باجتماع الحقوق فى الأحداث.

قال المحقّق العراقى فى نهايه الأفكار: (إنّ قضيه إطلاقه، هو الاكتفاء بالواحد عن المتعدّد، ولو مع عدم قصد البقيه، وهو ينافى لزوم قصد الجميع فى سقوط أمرها.

فأجاب: عنه فى خصوص غسل الجنابه بحرمتها، من إمكان أن يكون هو

١- الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

الحدث الأكبر من أكبر الأحداث، فتدكّ فيه غيره منها كاندكاك السواد الضعيف في الشديد، فبعد الإتيان به لا يبقى موضوع لسائر الأحداث حتّى يمتثل أمرها، لا أن يكون غُسل الجنابه امثالاً لأوامر غير الجنابه أيضاً، وهذا بخلاف غير غسل الجنابه، فإنّه لا- يكفى عن غُسل الجنابه لكونه أصغر منه، كما يشهد لذلك صحيح سماعه بن مهران، عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، قالوا: «في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابه؟ قال: غُسل الجنابه عليها واجب»<sup>(١)</sup>.

حيث يدلّ على عدم كفايه غُسل الحيض عن الجنابه، ولزوم الإتيان بها أيضاً، فلا يرد عليه الإشكال بأنّه كيف يسقط سائر الأوامر من دون قصد عنوانها في الامتثال<sup>(٢)</sup>، انتهى ملخص كلامه.

ولكن الإنصاف أن يُقال: إنّ هذا الجواب صحيح في ما إذا كانت الجنابه أكبر الأحداث بحسب لسان الأخبار والشارع، مع أنّه يظهر خلافه من بعض النصوص، وهو كما في حديث سعيد بن يسار، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم وهي جنّبة، أتغتسل عن الجنابه، أو غسل الجنابه والحيض واحد؟

فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»<sup>(٣)</sup>.

وقد فسّروه بالحيض وأنّ دم الحيض أعظم من الجنابه كما في «عنايه الأصول»<sup>(٤)</sup>.

١- الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٨.

٢- نهايه الأفكار: ١ / ٤٩٢.

٣- الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٤- عنايه الأصول: ج ٢ / ١٩٣.



فمع ملاحظه دلالة هذا الحديث، فكيف يكتفى بغسل الجنابه عن سائر الأغسال دون غيره؟

فالأولى أن يُقال: إنَّ في حديثه الجنابه خصوصيّه موجه لكفايه غسلها من الوضوء، وهكذا من سائر الأغسال لا بملاك أعظميه حديثه الجنابه .

وكيف كان، لو لم يدلّ الدليل على الكفايه، لقلنا بلزوم التعدّد في الأحداث، فإذا ورد دليل على الكفايه استكشف منه إمّا تداخل أسبابه عن جهه عدم سببهِ كلّ حدث استقلالاً بل السبب في الواقع هو حدوث صرف وجود الحدث، فيكون ناقضاً، أو يكون المسبّب على نحو يُغنى وجوده جميع الأسباب مع تعدّدها، نظير الامتثال في مجمع العنوانين، حيث كان قابلاً لصدق امتثال الجميع، والله العالم.

### الشك في وحده الجزاء وتعدّده

البحث عن الشكّ في وحده الجزاء وتعدّده

وأما الصورة الرابعه: وهى ما لو لم يحرز تعدّد حقيقه الجزاء ووحدته.

قال المحقّق العراقي في «نهايه الأفكار» ما ملخصه: يمكن تمثيله بالكفّاره للإفطار والظهار بأنّ مقتضى القواعد هل هو الحمل على التعدّد، كى يندرج فى موضوع البحث المتقدّم عند التصادق، ويقال فيه بالتداخل، أو على الوحده فلا يتداخل؟

قال: (أظهرهما الثانى لأنّ الطريق إلى تحصيل الاختلاف بينهما: إمّا أن يكون ذاتياً كالظهيّيه والعصريّيه، أو من جهه الإضافه إلى الشروط، ولا طريق لنا إلى تحصيل الاختلاف ذاتاً بين الكفّارتين .

وأما الجبهه الثانيه، فلأنّ الشروط حيثه تعليليه لإثبات الوجوب على الذات، فالحكم في قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) متعلق بذات زيد بواسطه المجبىء، بخلاف (أكرم زيداً الجائئ) حيث يكون بحيثيه تقييديه، فالقيد دخيل في موضوع الحكم، وحيث كان المقام من قبيل القسم الأوّل بقوله: (إن ظهرت فكفر)، وإن أفطرت فكفر، فكان الظهار والإفطار من حيثيه التعليليه، فلا مجال لأخذ الإضافات في طرف الموضوع وهو الكفار، فلا بدّ حينئذٍ من القول بعدم التداخل ولزوم الإتيان بالجزاء متعدداً على حسب تعدد الشرط<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، فإنّه لو سلّم كونه من قبيل تعدد الحقيقه بأن كانت حقيقه كفاره الظهار مغايره لحقيقه الإفطار، لكن هذا لا يوجب عدّه من قبيل متعدّد العنوانين بالتداخل في فرد واحد من الكفار كالمجمع للعنوانين سابقاً في إكرام العالم الهاشمي؛ لأنّ الوحده في متعدّد العنوانين قد حصل في متعلق حكم الإكرام لا في نفس الإكرام بنفسه ووجوبه، حتّى يصير مؤكّداً كما عرفت توضيحه، هذا بخلاف المقام فإنّ القول بالتداخل هنا، معناه رفع اليد عن سببيه السبب الثاني المتعقب للأوّل ولذلك كان الأوّل فيه أيضاً عدم التداخل، عملاً بمقتضى ظهور الشرطيّه في السببيه المستقله، هذا بخلاف مجمع العنوانين حيث قد عرفت إمكان القول بالتداخل والوحده فيه من حيث صدق الامتثال لكليهما، من خلال القيام بأداء أحدهما، حيث أنّه مع وجوده لا يبقى موضوع لامتثال لأمرٍ آخر كما أوضحناه فلا نكرّر.

فإن قيل: قد يتوهم كون التفاوت بين الصورتين هو لزوم قصد الانتساب إلى سببه في حال الامتثال، بأن يعين سبب الكفار من الظهار والإفطار، فيصح القول بتعدد الحقيقه، بخلاف صوره الوحده حيث يصح الإتيان متعدداً ولو لم يعين انتسابها إلى سببه المخصوص، إذا لم تكن نفس الكفار متعينه بنفسها؛ فضيته لدخاله إضافات الشروط في الجزاء.

قلنا: الإنصاف عدم لزوم ذلك في صحه الجزاء، لأن ما تعلق بدمته ليس إلا الكفار متعدده، وأما احتمال وجوب الاستناد إلى سببها، ودخالته في صحتها فغير معلوم، فمع الشك تجرى البراءه فيه، لكونه تكليفاً زائداً، والأصل عدمه.

الرابع من الأمور: يدور البحث في هذا الأمر عن لزوم متابعه المفهوم للمنطوق، ولا نقاش في موردين:

(١) هو أنه لا بد في المفهوم من متابعته للمنطوق من حيث الموضوع والمحمول، والقيود والخصوصيات المأخوذه فيهما، وفي المعلق عليه والجزاء، فمفهوم قضيه: (إن جاءك زيد يوم الجمعة راكباً وقت الزوال فأكرمه) هو: (إن لم يجئك زيد يوم الجمعة راكباً وقت الزوال فلا يجب إكرامه)، وهو واضح لا إشكال فيه .

(٢) كما لا إشكال في القيد المجموعى إذا أخذ في المنطوق، مثل قول القائل: (إن جئتك زيد أكرم مجموع العلماء)، وقد تسالم كل من قال بالمفهوم أن مفهومه أنه (إن لم يجئك زيداً فلا يجب إكرام مجموعهم)، وهو لا ينافى وجوب إكرام بعضهم.

(٣) وإنما الإشكال والكلام وقع في العام الاستغراقى بالوضع كلفظ (الكل)

والجمع المحلّى باللّام، أو بالإطلاق كالنكره الواقعه فى سياق النفى - لو لم نقل إنّ عمومه أيضاً وضعى، كما صرح بكونه إطلاقياً المحقّق النائينى فى فوائده بأنّه: (إذا قيل: (أكرم كلّ عالم)، أو (أكرم العلماء) أو (إذا بلغ الماء قدر كرت لا ينجسه شيء)، هل يكون مفهومه الإيجاب الجزئى، ليكون لازمه عدم وجوب إكرام الكلّ، وسبب عدم تنجيس كلّ شيء، فلا ينافى ذلك وجوب إكرام بعض العلماء، وتنجيس بعض النجاسات بغير ماء الكرت، وإليه ذهب المحقّق الشيخ محمّد تقى الإصفهانى قدس سره صاحب «الحاشيه»، وخالفه المحقّق النائينى والعراقى والبجنوردى - .

أو أنّ المفهوم هو الإيجاب الكلّى، ليكون لازمه عدم وجوب إكرام شيء من العالم أى فرد فرد منه، وتنجيس الماء بكلّ من النجاسات، قضيه للإيجاب الكلّى؟

وقد التزم به الشيخ الأعمش فى تقريراته، كما التزم به الأعلام الذين ذكرناهم آنفاً، عدا صاحب الحاشيه، وتبعه فيه العلامة البروجردى والمحقّق الخمينى والشيخ الحائرى فى «الدرر» والسيد الخوئى، فلا بأس أن نتعرض لكلماتهم وبيان وجه الاختلاف بين الطائفتين، فيدور البحث عن أنّ الجزء المعلق على الشرط إذا كان له معنى عامّاً، فهل التعليق على الشرط:

يكون لخصوص العموم المذكور فى القضيه الذى أخذ عنواناً للأفراد، حتّى يكون مفهوم القضيه فى السالبه الكلّيه هو الموجه الجزئيه .

أو أنّ التعليق فى الحقيقه مختصّ بالأفراد، غايه الأمر حيث لا- يمكن تعليق الشرط على كلّ فرد فرد خارجاً، فلذلك استعمل المتكلم لفظاً حاكياً ومرآة لتلك الأفراد، ففى كون متعلق التعليق فى المنطوق والمفهوم هو الأفراد خارجاً ما أخذ

عنواناً في اللفظ، فيكون المفهوم على هذا التقدير هو الإيجاب الكلي في القضية السالبة الكليه.

أو يجب التفصيل :

بين ما إذا كان المأخوذ في طرف الجزاء من العموم ما كان من قبيل لفظ (الكُلّ) وما شاكلة بالوضع، ليتمكن القول بالوجه الأوّل حتّى يكون المفهوم في القضية السالبة الكليه هو الموجه الجزئيه، كما يمكن القول بالوجه الثاني، حتّى يكون المفهوم فيها هو الموجه الكليه.

وبين ما كان المأخوذ في طرف الجزاء من العموم، هو المستفاد من هيئه الجمع المعرّف باللام ونحوها، أو مستفاداً من مثل وقوع النكره في سياق النفي، حتّى يكون الإطلاق حينئذٍ بمقدّمات الحكمه وبالإطلاق، فيكون المفهوم حينئذٍ هو الموجه الكليه، لأنّ العموم المستفاد من الأوّل عامٌّ بمعنى الاسمي والاستقلالي، ولذلك يجوز فيه كلّ واحد من القسمين، فتعيّنه منوط بوجود قرينه خارجيه، وهذا بخلاف العموم المستفاد من الإطلاق، فليس الحكم فيه إلّا للحكم العام لا بعموم الحكم، فيكون المفهوم منحصرأ في الموجه الكليه.

هذا على ما نسبه سيّدنا الخوئي إلى شيخه النائيني، برغم خلوّ «فوائد الأصول» عن التعرّض لهذا التفصيل، بل قال الخوانساري في تقريراته: (إنّ مقتضى القواعد المنطقيه، هو كون مفهوم قضيه السالبة الكليه هو الموجه الجزئيه، إلّا أنّ المبانى الفقهيّه مبتنيه على مقتضى ظواهر الأدلّه بحسب متفاهم العرف، فربما كان مقتضى ذلك أمراً مخالفاً للقواعد والبراهين المنطقيه، كما في المقام، حيث إنّ النكره في سياق النفي يفيد العموم نظير لفظ (الشيء) في (لم يتجسه

شئ) شئ هذا النكره فى مرحله الإثبات الذى كان هو المفهوم، ثم يضم إلى ذلك أن الأحكام مترتبة على أنواع النجاسات الخارجيه، إذ هى التى تكون منشأ للأثر، فلانزمه كون التنجيس فى طرف المفهوم وعدمه فى المنطوق مربوطاً بنفس الأعيان، فيكون المراد هو أن الكثر لا- ينجسه البول والدم والغائط، ففى طرف المفهوم يستفاد أن غير الكثر ينجسه كل من الدم والبول والغائط، فتكون النتيجة أن المفهوم هو الموجه الكليه لا الجزئيه كما لا يخفى)، انتهى محصل كلامه.

والأولى أن يقال: بأن مفهوم كل قضيه عبارته عن رفع تلك القضيه، فإن كانت القضيه موجهه فمفهومها عبارة عن سلب تلك القضيه، وإن كانت سالبه فمفهومها سلب ذلك السلب، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون متعلق الحكم هو عموم الحكم المستفاد من الوضع كلفظ (الكل) وما شاكله، والجمع المعرف باللام إن كان وضعياً، أو العموم المستفاد من الإطلاق كالنكره الواقعه فى سياق النفي المفهمه للعموم بواسطه مقدمات الحكمه.

فعلى هذا، فكما أن مفهوم قضيه: (إن جاءك زيد فأكرم كل عالم) هو (إن لم يجئك فلا يجب إكرام كل عالم)، هكذا يكون مفهوم قضيه: (إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شئ)؛ هو (إذا لم يبلغ كراً فليس لم ينجسه شئ)، فلانزم هذا السلب السلب شيان؛ تارة: بأن ينجسه كل شئ، وأخرى: ينجسه شئ بصوره الإيجاب الجزئى، فهما ليسا بالمفهوم الأصلى للقضيه، بل كانا لازمين للمفهوم، لأن عدم (لم ينجسه شئ) يساعد مع اللآزمين، وهما عدم وجوب إكرام أحد من العلماء حيث يصدق عليه أيضاً أنه لم يكرم كلهم، وعدم وجوب إكرام بعضهم، فيسمى هنا بالسالبه الكليه والسالبه الجزئيه.

وبالتالى، فإنّ إطلاق المفهوم لخصوص الإيجاب الجزئى فى مفهوم قضيه السالبه الكليه - كما أطلقه صاحب الحاشيه عليه قدس سره - أو إطلاقه لخصوص الإيجاب الكلى - كما عليه الشيخ الأنصارى على ما ذكره فى كتاب «الطهاره»<sup>(١)</sup> عند بحثه عن الماء المحقون وما فى تقريراته أيضاً - .

لا يخلو عن مسامحه، لما قد عرفت بأنهما ليسا بمفهوم، بل كانا لازمين له.

أقول: ولكنّ الإنصاف - بعد الغمض عمياً ذكرنا، والرجوع إلى ما هو المتبادر عند العرف والشايع عندهم - أنّ مفهوم قضيه السالبه الكليه هو الموجهه الجزئيه، كما عليه صاحب «الحاشيه»، لأنّ حقيقه الأحكام وإن كانت متعلقه فى الواقع بالموضوعات الخارجيه، لأنّها هى الموجهه للأثر دون العناوين المتخذة فى الدليل، إلا أنّ المستفاد من الاستظهار ومقام الإثبات والدلاله حجيه ما هو مأخوذ فى لسان الدليل من العناوين المشيره إلى الأفراد، ولذا يعدّ الملاك فى الاستظهار - منطوقاً ومفهوماً - هو المذكور فى لسان الدليل، ولذلك قلنا بأنّ النكره فى سياق النفي يفيد العموم، ومن الواضح أنّه ثابت فى مقام اللفظ دون الخارج والمعنون أى الأفراد، وإلا لا عموم لتلك الأفراد بخصوصها، وهكذا يكون فى طرف المفهوم.

فالحقّ مع صاحب «الحاشيه»، بعد التنزيل عمّاً قلنا، بلا فرق بين أقسام العموم، كما لا فرق فى ذلك بين المنطق والفقّه فى المقام .

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ كلام الشيخ قدس سره ممنوع إنّما بحسب الاستظهار العرفى من القضايا، كما عرفت، لا لما ذكر من الإشكال والنقض على كلامه بمثل قولهم: (إذا كنت مع الأمير فلا تخف أحداً)، حيث أنّه لو كان المفهوم هو الإيجاب

الكلى - كما ذكره الشيخ - كانت النتيجة الحاصله من المثال أنه (إذا لم تكن مع الأمير فعليك الخوف من كل أحد)، مع أنه باطل جداً؛ لأنه :

أولاً: قد عرفت ليس ذلك بمفهوم، بل هو اللازم للمفهوم كما أوضحناه.

وثانياً: سلّمنا أنه مفهوم - كما صرّح به الشيخ - لكنّه ليس المراد منه الخوف من كل أحد، بل على نحو الإضافه أى ما من شأنه أن يخاف منه لا- كل أحد ليس كذلك، وإلا جرى هذا الإشكال فى جميع المفاهيم، حتّى فى (ينجسه كل شىء) مثلاً، ومن الواضح أنّ الشىء الطاهر لا يكون منجساً، ولا يكون مورداً للتوهم، لأنّ المقصود ما هو كان كذلك بحسب مقتضاه لولا المانع، كما لا يخفى، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى مفهوم الشرط، والحمد لله أولاً وآخراً.

\*\*\*



## فصل فى مفهوم الوصف

## فصل

فى مفهوم الوصف

أقول: يدور البحث فى هذا الفصل عن أنّ الجملة الوصفية هل لها مفهوم، بمعنى أنّ سنخ الحكم ينتفى عند انتفاء الوصف، أم ليس فيها هذه القابلية فلا- يوجب الانتفاء عند الانتفاء، بل ساكت عنه، ولا بدّ لإثبات الحكم فيه من قيام دليل آخر يدلّ على الثبوت؟ فيه خلاف.

أمّا صاحب «الفصول» فقد أثبت له لجماعه ونسب ذلك إلى شيخ الطائفة، بل قد حُكى عن الشهيد الأوّل الميل إليه، ولكن المشهور، بل عن جميع المتأخرين والمحققين والمعاصرين، هو الالتزام بعدمه كما هو الأقوى عندنا أيضاً، فقبل البحث عنه لا بدّ من تقديم أمور:

الأمر الأوّل: الظاهر أنّ البحث عن مفهوم الوصف لا يكون منحصراً فى الوصف الاشتقاقى فقط كاسم الفاعل والمفعول وصيغته المبالغه، بل يجرى حتّى فيما كان بحكم الوصف، أى ما يؤدّى معناه من المصدر ب- (ذى)، ومبدأ المشتقّ مثل (علم) و(عدل) أو حتّى ما كان من قبيل الأسماء الجامده الجارية على الذوات بلحاظ اتّصافها بعرض، كالسواد والبياض، أو الزوجية والملكية ونظائرها، لوحده الملاك من حيث البحث فى جميع ذلك مع الوصف المشهور المتعارف، كما لا يخفى.

الأمر الثانى: فى أنّ محلّ النزاع فى مفهوم الوصف هل يختصّ بخصوص

وصفٍ كان موصوفه مذكوراً ومعتمداً عليه - كما التزم به المحقق النائيني والمحقق الحائري ظاهراً، والسيد الخوئي في «المحاضرات» - أم أنّ مورد النزاع هو الأعمّ؟

صرّح بالأوّل المحقق الخميني في تهذيبه باعتبار عدم التعرّض للأعمّ في كلمات الأعلام، ويستفاد الثاني من كلام صاحب «الكفايه» و«نهايه الأفكار» وآخرين كصاحب «عنايه الأصول».

أقول: الأقوى عندنا ما ذكره المحقق النائيني من أنّ النزاع في الحقيقة لا بدّ أن ينحصر فيما يعتمد على الموصوف، لما قد عرفت في المفهوم بأنّه لا بدّ أن يكون الموضوع والموصوف موجودين في حال وجود الوصف وعدمه، حتّى يصحّ البحث حينئذٍ عن أنّ الانتفاء في الوصف دون الموصوف هل يوجب انتفاء سنخ الحكم عنه أم لا- يوجهه؟ وعليه فالقضيّه التي لم يذكر فيها الموصوف أصلاً، بل قد تعلّق الحكم أوّلاً- على الوصف مثل (أكرم العالم)، فلا- معنى للبحث فيه عن أنّ انتفاء الوصف هل يوجب انتفاء سنخ الحكم أم لا؛ لأنّ الحكم يبقى ببقاء موضوعه ومع عدمه فهو زائل لا- محاله فلا- مجال للبحث عن انتفاءه وعدمه.

اللّهُمَّ إلاّ أن يرجع إليه في التقدير بالمسامحه، بأن يُقال: إنّ (العالم) مشتقّ من الرجل المتّصف بالعلم، فالذات مأخوذه في الواقع، وهو يكفي في صحّحه أخذ المفهوم .

لكنّه مشكل ولا يخلو عن تسامح، فإذاً يكون حال هذا القسم من الوصف، مثل حال الحكم المعلق على اللقب شخصياً كان أو كلياً، فيكون قول القائل: (أكرم زيداً) أو (أكرم إنساناً) مثل قوله: (أكرم العالم) من حيث البحث في أنّ الانتفاء

يوجب انتفاء الحكم عن الفرد الآخر أم لا، لا- مثل قول القائل: (أكرم الرجل العالم) حيث يبحث فيه بأن الرجل غير العالم المذكور في الكلام من حيث الإطلاق هل يجب إكرامه أم لا، وسوف يأتي في الأمر الثالث البحث عما إذا كان الوصف مساوياً أو أعم من الموصوف فيكون من مفهوم اللقب.

قال المحقق الخميني قدس سره: - بعد تصريحه بالتعميم - (إنّ المثبت ربما يتمسك بفهم أبي عبيده في قوله: (مطل الغنيّ ظلم)، و(لئى الواجد يحلّ عقوبته)، وترى أنّ النافي لم يردّه بأنّه خارج عن محطّ البحث لأنّ الوصف لم يعتمد على موصوفه، بل ردّه بوجهٍ آخر، على أنّ الأدلّه المذكوره من الوضع والصون عن اللغوّه جاريه في كلا المقامين)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ فهم أبي عبيده من ذلك إثبات المفهوم وعدم ردّه النافي لذلك، لا يكون دليلاً على صحّه مورد النزاع، لإمكان أن يكون فهم المفهوم فيه بواسطة قرينه خاصّه من تناسب الحكم مع الموضوع، أو من جهه مفهوم اللقب - إن قلنا بأنّه ملحق به - أو من جهه غايه الأمر الذى قد يكون بمنزله مفهوم الوصف تنزيلاً ومسامحه، كما قلنا بإمكان إلحاقه به من جهه فرض تقدير الموصوف من باب أنّ المقدّر هو المذكور، وأمثال ذلك.

هذا فضلاً عن أنّ عدم توجّه النافي لردّه بكونه خارجاً عن محلّ النزاع لا يوجب كونه محطّاً للنزاع والبحث.

الأمر الثالث: لا بدّ من معرفه أنّ النزاع فى مفهوم الوصف مندرج فى أى قسم من أقسامه، لأنّ الوصف :

تارة: يكون مساوياً للموصوف، مثل: (جننى يانسانٍ ضاحك).

وأخرى: يكون أعمّ منه، مثل: (جئني بإنسان حسّاس).

ففي مثل هذين لا مجال لجريان النزاع فيهما، لأنّه يلزم نفى الحكم عن غير موضوعه، كالحيوان غير الضاحك، أو الجماد غير الحساس، فهو يكون من قبيل مفهوم اللقب وهو كلمة الإنسان .

وثالثه: أن يكون الوصف أخصّ من الموصوف، مثل قوله: (جئني بحيوان ناطق).

أقول: لا إشكال في جريان النزاع فيه، إذا فرض كون النسبه هي الأعمّ والأخصّ المطلق، مثل قول القائل: (جئني بإنسان زنجي)، فإنّه يصحّ أن يُقال بأنّ عدم الزنجي هل يستلزم انتفاء الوجوب للإنسان غير الزنجي أم لا، إذ الموضوع وهو الإنسان كان باقياً مع انتفاء الوصف، كما لا يخفى.

وأما إذا كانت النسبه بينهما عامين من وجه كالمثال المعروف: (في الغنم السائمه زكاه)، فهو يتصوّر على أنحاء ثلاثه:

تارة: يفرض مادّه الافتراق في جانب الموصوف (الغنم غير السائمه) أي ليس في الغنم المعلومه زكاه، فعلى القول بالمفهوم لا إشكال في جريان النزاع فيه، لبقاء الموضوع وهو الغنم عند انتفاء وصف السائمه .

وأخرى: ما تكون مادّه الافتراق في جانب الوصف، أي في السائمه من غير الغنم كالإبل السائمه، فلا إشكال في عدم جريان النزاع فيه، لعدم بقاء الموضوع حينئذٍ، لأنّ هذه الجملة لو دلّت على عدم الزكاه في الإبل المعلومه كان بلحاظ مفهوم اللقب لا الوصف وهو كلمة الغنم.

وثالثه: ما تكون مادّه الافتراق من الوصف والموصوف جميعاً، كالإبل

المعلوفه، فهو أيضاً خارجٌ عن مورد النزاع قطعاً.

وعليه، فما يظهر من بعض الشافعيّين من الحكم بجريان النزاع فيه، حيث استدللّ على عدم وجوب الزكاه فى الإبل المعلوفه بقوله صلى الله عليه و آله : (فى الغنم السائمه زكاه)، كان من جهه مفهوم اللقب لا- الوصف، لما سبق ذكره أنه يعتبر فى مفهوم الوصف بقاء الموصوف والموضوع.

نعم، قد يظهر من صاحب «التقريرات» تصحيح ذلك فيما إذا كان الوصف هو العله للحكم، حيث يوجب انتفاء الوصف انتفاء الحكم من الإبل المعلوفه أيضاً، لأنّ للسوم دخل فى وجوب الزكاه، ولذلك أورد صاحب «الكفايه» على «التقريرات» بأنّه حينئذٍ لا يكون منحصرأ فى ذلك المورد من كون الوصف هو الأخصّ بل يجرى فى المساوى والأعم أيضاً .

ولكن لا بدّ أن يُقال: بأنّ الشيخ قدس سره لم يقصد تصحيح ذلك فى العليه المنحصره بواسطه مفهوم الوصف حتّى يعترض عليه، بل الشيخ رحمه الله معترف بأنّ المستفاد حينئذٍ كان من جهه خارجيه غير مرتبطه بمفهوم الوصف، فلا فرق حينئذٍ بين أقسام الوصف قطعاً، وهو واضح.

أقول: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ مورد النزاع يكون فى قسمين من تلك الأقسام، وهما: الوصف الأخصّ المطلق، والوصف العام من وجه، فى صورته مادّه افتراق الموصوف.

والتحقيق: إذا عرفت هذه الأمور الثلاثه، فإنّ الحقّ مع المشهور، من عدم دلالة القضيّه الوصفيّه للمفهوم خلافاً للشرطيّه، وإن لوحظ وجود المفهوم من الوصف فى بعض الموارد فإنّما هو ثابت لجهه خارجيه غير مربوطه بالوصف، كما

عرفت في الأمر الثالث، ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ القيد في القضية إن رجع إلى الحكم، فهو يوجب المفهوم، يعني يصبح الحكم مقيداً بقيدٍ خاصّ، كما كان كذلك في القضايا الشرطية، حيث أنّ الحكم مقيد بوجود الشرط، فلذلك قلنا بالمفهوم فيها.

وأما إن رجع القيد إلى الموضوع، أو إلى المتعلّق، فلا يدلّ على المفهوم كما في القضية الوصفية، لأنّ الوصف يعدّ قيداً للموضوع لا للحكم، فلا وجه للقول بوجود المفهوم فيه، ولذلك قيل إنّ إثبات الشيء لا يوجب نفي ما عداه، إذ من الواضح أنّ تعلّق الحكم بموضوع مقيد بقيد خاصّ لا يوجب نفي الحكم عن غير هذا المقيد، لا بالوضع ولا بالملازمه والإطلاق، بل لا يوجب الانصراف أيضاً، إذ يمكن أن يكون وجه ذكر القيد :

تارة: بملا-كٍ وعله أخرى غير إفهام العلية في ترتّب الحكم، حتّى يستفاد منه المفهوم، مثل أن يكون التوصيف لشده الاهتمام لذكر مورد الوصف، كما في قول الحسين عليه السلام: (إياك وظلم اليتيم)، أو قوله: (إياك وظلم من لا ناصر له ولا معين).

وأخرى: قد يكون لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف، كما في قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ» (١).

أو كان السامع محتاجاً إلى ذكره دون غيره، كما إذا قيل لمن عنده ماء البئر فقط بأنه طاهر مطهر.

فمع وجود هذه الجهاد والفوائد وغيرها يظهر أنّ عدم المفهوم لا يستلزم لغويّه ذكر القيد، كما استدللّ به المثبتون.

وأيضاً: لا- وجه للتمسك بذلك بالانصراف إلى العلية، لأنّ منشأه وإما الكثرة والغلبه فيه، أو لأنّ استعماله في العلية أكمل، وقد عرفت الجواب عن كليهما عند البحث عن مفهوم الشرط الذي كان الانصراف فيه أشدّ وجوداً من مفهوم الوصف.

كما لا وجه للتمسك بما أشار إليه صاحب «الحاشية»: (من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً).

لما قد عرفت من وجود فوائد أخرى غير الاحتراز، مع أنّه لو سلّمنا ذلك، كان في الحدود والتعاريف المبتية على الاطراد والانعكاس دون غيرها.

وأيضاً: لا- وجه للتمسك بذلك، بأنّ التوصيف حيث كان دالاً للعلية، استوجب تخصيص عموم العام أو حمل المطلق على المقيد، لأنّ وجود القيد في المقيد معناه نفى الحكم عن غير مورد القيد، فينافى مع إطلاق المطلق ولذلك يقدم عليه.

لأنّ وجه التقديم ليس إلا لأظهره دلالة كلّ خاصّ على مفاده، لا بواسطة المفهوم.

توضيح ذلك: إنّ دلالة كلّ لفظ على معناه، حيث إنّه مبني على الظهورات العرفية، فلذلك كان ظهور دلالة المطلق على إطلاقه، والعام على عمومه كان لكثرة متعلقه، هذا بخلاف الخاصّ والمقيد، حيث يكون دلالتهما على متعلقهما بالأظهرية، ولذلك يقدم الخاصّ والمقيد على المطلق والعام، وذلك من جهة الدلالة المنطوقية لا- من باب تقديم المفهوم على المنطوق، وإلا- لكان الأولى تقديم المنطوق على المفهوم، أي تقديم المطلق والعام حيث كان منطوقياً، على الخاصّ والمقيد حيث يدلان بالمفهوم.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ التوصيف لا يدلّ انتفائه عند انتفاء سنخ الحكم عن غيره، سواء كان الوصف وارداً مورد الغالب كما في قوله تعالى: «وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ»، حيث أنّه يحرم نكاح مطلق الربيبه، سواء كانت في الحِجْر أم لا، وإن ادّعى احتمال وجود القرينه في أمثال ذلك على عدم المفهوم.

أو لم يكن كذلك، من سائر الأوصاف والقيود الواردة لغرض تضيق دائره الموضوع، من دون نظر إلى نفى الحكم لغير مورده، إلا أن يكون العليّه مستفاداً من طريق آخر بقرينه حالته أو مقالته، فلا إشكال حينئذٍ في دلالته على المفهوم.

فعلى ما ذكرنا، لا تنافي بين دليلى (في الغنم السائمه زكاه)، وما إذا ورد في دليلٍ: (في الغنم المعلوفه زكاه)، ولا حاجه لمحاولة الجمع بينهما كما هو مذكور في مظانها.

أقول: وبما ذكرنا ظهر أنّ فهم أبى عبيده من قوله صلى الله عليه و آله: (لِيِ الْوَاجِدِ يَحْلُ عَقوبته) لا يكون لنا دليلاً على ثبوت المفهوم للوصف، كما ردّه المحقق الحائرى قدس سره بقوله: (إنّا لم نكن أقلّ منه في فهم ذلك بحسب القواعد الموجوده، فلا يكون فهمه حجّه).

هذا، مضافاً إلى ما قد عرفت في الأمر الثانى من إمكان أن يكون فهمه مستنداً إلى وجود قرينه في المقام، أو فهم من جهه مناسبه الحكم للموضوع كما هو الغالب في أمثال هذه الكلمات، والله العالم بحقائق الأمور.



## فصل فى مفهوم الغايه

## فصل

## فى مفهوم الغايه

يدور البحث فى المقام عن أنّ الغايه فى الجملة المغيّه هل تدلّ على ارتفاع سنخ الحكم عمّا بعد الغايه ونفس الغايه إن لم تكن داخله فى المغيّه، أو لا تدلّ على الارتفاع؟

أقول: وقبل الخوض فى المسأله لابدّ من التذكير بعدّه أمور :

الأمر الأوّل: إنّ الغايه هل هى داخله فى المغيّه أم خارجه عنه، يعنى إذا قيل: (اقرأ القرآن إلى سوره ياس) معناه دخول السوره فى القراءه، أم هى خارجه كخروج ما بعدها؟ فيه أقوال:

(١) قولٌ بخروجها عنه وهو لنجم الأئمّه - كما عليه صاحب «الكفايه» والسيد الخمينى والمحقّق العراقى، بل قد نسب ذلك إلى المشهور كما فى «نهايه الأفكار» - نظراً إلى أنّ حدّ الشىء خارج عن الشىء، وما يورد فى بعض الموارد بالدخول كان بالقرينه الخارجيه.

(٢) وقولٌ بالدخول مطلقاً، ولم يعرف قائله.

(٣) وقيل بالتوقّف والرجوع إلى الأصول العلميه، لعدم ثبوت وضع للدخول أو الخروج، ولا وجود برهان على كلّ منهما.

(٤) وقيل مورد لا يعلم بالقرينه يرجع إلى الأصول، وهو كما عن المحقّق النائينى.

(٥) وقيل بالتفصيل بين (حتّى) بالدخول و(إلى) بعدم الدخول، وهو مختار الزمخشري.

وفصل آخرون بين كون جنس ما قبل الغايه وبعدها متّحداً فبالدخول، أو مختلفاً فبالخروج.

وقول للمحقّق الحائري من التفصيل بين الغايه الحقيقيه العقليه، حيث يكون دخولها وعدمه مبتنياً على أنّ الجزء الذي لا يتجرى محال أم لا؟

فإن قلنا بالأول، فالغايه غير داخله، لأنها حينئذٍ عباره عن النقطه الموهومه التي لا وجود لها في الخارج.

وإن قلنا بالثاني، فالغايه داخله في المعنى يقيناً، فإنّ انتهاء الشئ على هذا عباره عن جزئه الأخير .

وإن كانت الغايه مدخول (إلى) و (حتّى) فالتفصيل بالدخول، إن كان قيداً للفعل، وعدمه إن كان قيداً للحكم.

أقول: ولكن الأقوى عندنا هو الأول، لأنّ المسأله عرفيه غير عقليه فلسفيه، والعرف يفهم إتمام الامثال إذا بلغ قرائته إلى سوره يأس، وما ترى بالدخول في بعض الموارد كان لأسباب أخرى سيظهر لك عن قريب إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: لا يخفى أنّ الغايه المستفاده قد تكون من لفظ (إلى) فالكلام فيه واضح، وقد تكون مستفاده من كلمه (حتّى).

وقد اختلط الأمر على بعض النحاه وغيرهم في كلمه (حتّى)، حيث يزعمون أنّ الغايه فيها لابدّ أن تكون داخله قطعاً، لكنهم غفلوا عن أنّ الكلام في كلمه (حتّى) في الخافضيه والجاره منها لا العاطفه، وما استشهدوا لكلامهم مثل

قول القائل: (أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأَسَهَا) أو (مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءِ) وأمثال ذلك الدالّة على الدخول، كانت من جهة أنّها عاطفه لا- خافضه، فإنّ كون ما بعدها داخله فيما قبلها مورد إجماع للنحاه، كما عن ابن هشام في «المعنى»، وما وقع البحث فيها هو كلمه (حَتَّى) بمعنى إلى، حيث تكون جازّه، كما في قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (١) فإنّ الغايه هنا تكون مورداً للبحث - لولا القرينه - عن أنّها داخله أم لا.

وبالتالى لا فرق فى مسألتنا بين كون الكلمه المفيده للغايه كونها (إلى) أو (حَتَّى) كما هو غير خافٍ على الأريب .

الأمر الثالث: فى أنّ الغايه المذكوره فى القضيّه :

تارة: تكون قيداً للموضوع، مثل: (سِرٌّ مِنَ الْبَصْرِ إِلَى الْكُوفَةِ).

وأخرى: قيداً للمتعلق، مثل: (أَكْرَمُ زَيْدًا الْمُنْطَلِقَ أَبُوهُ إِلَى الصَّبْحِ).

وثالثه: تكون قيداً للحكم، مثل: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ).

كما أنّ الطلب المنشأ المعلق على الموضوع :

قد يكون هو حقيقه الطلب المستفاد من الهيئه.

وقد يكون هو الطلب الجزئى الشخصى.

وما يوجب الانتفاء هو الأوّل دون الثانى .

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الثلاث، نقول:

الحقّ أنّ الغايه تدلّ على المفهوم بحسب النوع، إلّا أن يقوم دليلٌ ويدلّ على خلافه، وكون الغايه قيداً للحكم بل للموضوع، ولا يكون في أكثر الموارد القيد راجعاً إلى الموضوع، فيصير كمفهوم الوصف، بل يرجع إلى الحكم، حتّى يكون كمفهوم الشرط، كما في مثل قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام)، ومثل قوله تعالى: «اتّموا الصّيام إلى اللّيل»، ومثل قوله: (سرّ من البصره إلى الكوفه) وأمثال ذلك، فالدخول يحتاج إلى القرينه، هذا بلا فرق بين (إلى) و(حتّى) بمعناها، وبلا فرق بين كون قبل الغايه وبعدها متّحداً أم لا، كما لا يخفى.

وتوضيح ذلك: أنّ الغايه إذا وقعت في الكلام أفادت المفهوم، أي عدم دخول الغايه وما بعدها في الحكم، وأنّ سنخ الحكم عنها منتفياً عرفاً، سواء كان القيد من أوّل الأمر متوجّهاً إلى الحكم كما في المثال الأوّل: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه)، أو متوجّهاً إلى الموضوع، مثل قولك: (سرّ من البصره إلى الكوفه) حيث أنّ القيد قد يكون مربوطاً بالسير دون الحكم، وإن يرجع إليه ثانياً، أو متوجّهاً إلى المتعلّق للموضوع، مثل قوله تعالى: «اتّموا الصّيام إلى اللّيل» حيث أنّ قيد (إلى اللّيل) راجع إلى الصيام المتعلّق للتمام الذي كان موضوعاً لحكم الوجوب، ففي جميع هذه الموارد تفيد الغايه المفهوم، ولذلك لو قام الأمور به بالسير إلى البصره والصيام إلى اللّيل، صدق عليه عرفاً أنّه امتثل الأمر، ولا مجال لتوهم لزوم دخول السير في الكوفه في الحكم، إلّا أن تقوم قرينه دالّه على الدخول، وهو خلاف المفروض كما لا يخفى.

## فصل فى مفهوم الاستثناء

## فصل

فى مفهوم الاستثناء

يدور البحث فى هذه المسأله كسابقاتها فى أن الجملة المشتمله على كلمه (إلا) الاستثنائيه هل يستفاد منها المفهوم للمستثنى، بحيث يكون الحكم الثابت له نقيض ما يثبت للمستثنى منه، حتى يلزم أن يكون الاستثناء من النفى هو الإثبات، ومن الإثبات هو النفى أم لا؟ ليكون مقتضى ذلك وأثره فى ثبوت المعارضه وعدمه، لورود دليل على خلاف مقتضى حكم المستثنى .

أقول: البحث فى باب الاستثناء يكون فى ثلاث مقامات:

المقام الأول: فى ثبوت المفهوم له وعدمه.

والحق - كما عليه المشهور من المتقدمين والمتأخرين - هو ثبوت المفهوم، فلذلك إذا قيل: (أكرم العلماء إلا زيدا) فإنه يستفاد من هذه القضية أمران:

أحدهما: وجوب إكرام باقى العلماء فى المستثنى منه.

والثانى: عدم وجوبه لزيد، بحيث لو ورد فى دليل آخر يدل على وجوب إكرام زيد، كان معارضاً مع المستثنى، كما هو الأمر كذلك فى المستثنى منه، فإنه لو ورد فى دليل عدم وجوب إكرام بقيه العلماء غير زيد، لكان معارضاً مع مضمون المستثنى منه، وليس معنى وجود المفهوم له إلا ذاك .

بل قد نزيد فى ذلك بأن الاستثناء - مضافاً إلى دلالاته على المفهوم بالتبادر وانسباق ذلك إلى الذهن - يفيد الحصر فى الحكم للمستثنى أيضاً، أى أن فى

المثال المذكور لو أثبت وجوب الإكرام لزيد في دليل يعارض ذلك مع دليل الاستثناء للمثبت المنافي، هكذا لو ورد دليل على نفى الوجوب عن فرد آخر غير زيد أيضاً، لعارض مع الحصر المستفاد من مجموع القضيّ المستثناء، إذ المستفاد من الإنشاء شيئين :

أحدهما: إثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى.

والثاني: إثبات الحكم له أيضاً كما لا يخفى .

وقول نجم الأئمّه: أنّ رفع التناقض المتوهم في باب الاستثناء، منحصرٌ بأن يخرج المستثنى قبل الإسناد.

كلامٌ في غير محلّه، لأنّه لا تناقض بين المستثنى منه والمستثنى قبل الإسناد، حتّى يتوقّف رفعه على جعل الإخراج قبل الإسناد، لأنّ الكلام يحمل على ما هو ظاهر فيه، بعد تماميّته بتمّماته من لواحقه وتوابعه.

وبعبارة أخرى: لا يصحّ الاستفاده من كلام المتكلّم قبل أن يفرغ عنه، مثلاً لو قال المتكلّم: (أكرم زيداً يوم الجمعة وقت الزوال)، فليس لأحدٍ أن يتوهم وقوع التعارض بين قيد (وقت الزوال) وبين (يوم الجمعة) بأن يُقال مقتضى يوم الجمعة هو وجوب الإكرام في أيّ وقت من يوم الجمعة، ومقتضى قيد وقت الزوال هو كون الوجوب لخصوص ذلك الوقت، وذلك لأنّه لا يجوز الاستفاده من كلام المتكلّم إلّا بعد تماميّته، فحينئذٍ لا تعارض أصلاً بينها، لأنّه الوجوب مقيد مع ملاحظه قيد وقت الزوال بكون الوجوب مخصوصاً لذلك الوقت من أوّل الأمر، لا أن يكون موسّعاً فيضيّق حتّى يتوهم التعارض.

وهكذا الحال في المقام، فإنّ استفاده الإخراج عن المستثنى منه لا يكون

إلا- بعد تماميه الكلام، فلا مجال حينئذٍ لتوهم التناقض، لأنه خارج عن الحكم بعد خاتمه الكلام، لا أن يكون داخلاً ثم خرج حتى يتوهم التناقض.

مع أن مقتضى كلامه أن تكون كلمه (إلا-) وصفية بمعنى الغير، ليصبح المعنى فى (أكرم العلماء إلا زيدا) هو أنه يجب إكرام العلماء المتصفه بغير زيد، فلا- مفهوم للقضيّه، هذا بخلاف ما التزمنا به من أن أداه الاستثناء تدلّ على المفهوم كما التزم به المشهور أيضاً وحكموا باستفاده المفهوم من كلمه (إلا) الاستثنائية.

أقول: ثم بعد الفراغ عن وجود المفهوم فى أداه الاستثناء، يأتى البحث عن أنه هل تدلّ الأداه على الحصر أيضاً كما على المشهور، أم لا تدلّ عليه؟

وقد نسب المحقق النائنى (١) إلى أبى حنيفه، أنه ذهب إلى عدم دلالتها على الحصر، لأنه يستلزم أن تكون الصلاه بتمامها هى الطهاره، وإن كانت فاقده لسائر الأجزاء والشرائط، مع أنه باطل قطعاً، فهذا البطلان نشأ من القول بمفهوم الحصر، هذا بخلاف ما لو دلّت على المفهوم دون الحصر، فيكون معناه أنه يتحقق الصلاه من الطهاره ولو مع وجود سائر الشرائط والأجزاء وهو صحيح.

قال المحقق النائنى: (لا- يخفى أنه يمكن أن يكون منشأ توهم أبى حنيفه، كون الموضوع له لأداه (إلا) هو الأعم من الصفتيه والإنشائية، وإلا فإنها لو كانت موضوعه للإنشاء لم يكن توهم عدم ثبوت المفهوم للقضيّه.. إلى آخره).

وفيه: قوله لا يكون فى محلّه، لما قد عرفت من التفصيل بأنّ مقصوده نفي مفهوم الحصر لا مطلق المفهوم.

أقول: وكيف كان، فإن ما يرد على أبي حنيفة هو أن المراد من الصلاة المذكوره في قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور):

إما عبارته عن الصلاة الصحيحه الجامعه الكامله التامه، فتصبح القضيه هكذا:

(لا صلاة تامه الأجزاء والشرائط إلا أن تكون معها الطهور) بأن تفرض الصلاة واجده لجميع ما يعتبر فيها إلا الطهاره، وأنه عليه السلام أراد إفهام أن الصلاة في هذا الفرض لا تتحقق متّصفه بذلك الوصف، إلا أن يتحقق الطهور منحصراً، لعدم فاقديتها لشيء غير الطهور.

أو أن المراد هو الأعمّ من الصحيحه، فيصير المعنى: (إن الصلاة باسمها ولو باطله لا تتحقق إلا مع تحقق الطهاره) حيث يكون في صدد بيان أهميه دور الطهاره في الصلاة، وإن من أوجد الطهاره فقد حصل الصلاة فيكون حينئذٍ بصوره المجاز والمبالغه، وكما يقال في مثله: (لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب)، فيكون الحصر إضافياً في مثل هذه الموارد.

قال صاحب «المحاضرات»: (إن لازم ذلك هو استعمال الصلاة في معانٍ متعدده حسب تعدّد هذا التركيب، فإنها في هذا التركيب قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور، وفي مثل قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب) قد استعملت في جميع الأجزاء والشرائط ما عدا فاتحه الكتاب، مع أن المتفاهم العرفي منها معنى واحد في كلا التركيبين<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه.

وفيه: إن دعواه ممنوعه لأن من الواضح أن الصلاة لم تستعمل إلا في المعنى



الجامع لتمام الأجزاء والشرائط، وأمّا خروج شرط أو جزء منها كان بواسطة وجود المدخول في الاستثناء، الدالّ على كون المقصود غير ما هو المدخول من الصلاة الواقعة في صدر الكلام، مع أنّ الصلاة المنتفیه هي الفاقده لذلك الشرط، فليست بصحيحه، فإذا أريد منها هو مع وجود هذا الشرط، فالصلاة في الحقيقه هي الواجده لجميع شرائطها وأجزائها كما لا يخفى .

وقول المحقّق الخراساني: (بأنّ استعمالها هنا كانت بالقربينه على عدم إفاده الحصر لا تدلّ ولا توجب أن لا تكون كذلك في سائر الموارد كما في «الكفايه».

ليس على ما ينبغي، لعدم وجود قرينه دالّ على ذلك في المثال .

وما قيل: من أنّ الخبر المقدّر هنا هو الإمكان، فيكون معناه نفى الإمكان، أي (لا صلاة ممكنه إلا بالطهاره).

غير وافٍ لأداء المقصود، لأنّ الإشكال الذي تصدّاه أبو حنيفه باقٍ بحاله، إذ لا يمكن فرض تحقّق الصلاة مع الطهاره فقط من غير وجود شيء آخر معها، كما لا يخفى .

ودعوى صاحب «المحاضرات»: (من انحلال هذه الجملة إلى قضيتين إيجابيه وسلبيه، أي إنّ الصلاة لا تتحقّق بدون الطهاره وهي لصورها، وإذا تحققت فلا محاله تكون مع الطهاره)، انتهى حاصله.

ممنوعه: لأنّ الصلاة في القضيّه الثانيه المفروضه تحقّقها، إمّا مفروضه مع سائر شرائطها وأجزائها أو بدونه.

ففي الأوّل يرجع إلى ما ذكرنا، فيعود الإشكال الذي ذكره في قضيّه (لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب) من استعمالها في كلّ مورد في غير ما أريد في الآخر.

وفى الثانى يرجع إشكال أبى حنيفه من عدم صدق الصلاه الفاقده لسائر الأجزاء والشرائط ولو مع وجود الطهاره .

فالأولى فى الجواب هو ما ذكره، مع أنّ قضيه السالبه الوارده فى قوله: (لا صلاه)، ليست فيها كونها مع فقد الطهاره، لعدم وجود أثر لها فى المستثنى منه وإن فرض وجود ذكر الطهاره بعد (إلا) فليست حينئذٍ بفاقده بل هى واجده، فلا محيص إلا أن يلاحظ الفقرتان معاً، فيعود إلى ما ذكرنا.

وكيف كان، فجوابنا يعدّ أحسن الأجوبه.

المقام الثانى: استدللّ بعض لإثبات المفهوم فى الاستثناء بقبول رسول الله صلى الله عليه و آله إسلام من قال بمقاله التوحيد، وهى كلمه الإخلاص (لا- إله إلا- الله)، فلا-يمكن توجيه قبوله صلى الله عليه و آله إلا- أنّ كلمه المذكوره المشتمله على النفى (لا)، و(إلا) التى تدلّ على الحصر، وهو التوحيد.

ولكن أورد عليه: بأنّ دلالة هذه الكلمه على التوحيد إنّما هى من خلال القرينه الخارجيه لا من جهه اشتمالها على أداء (لا) و(إلا)، لأنّه لو كان الأمر كذلك، للزم القول باحتياج (لا) النافى للجنس إلى الخبر المقدر، ولا يمكن فرضه إلا فى كلمتى (ممکن) أو (موجود) وكلاهما لا يثبتان التوحيد، لأنّه :

على الأول: لا يدلّ على إثبات الإمكان لله تبارك وتعالى، وأمّا كونه موجوداً أم لا فلا.

وأما على الثانى: فلأنّه وإن دلّت على وجوده تعالى، إلاّ أنّه لا يستفاد منه عدم إمكان وجود إله آخر، فكيف يستفاد منها التوحيد.

وأجاب عنه صاحب «الكفايه»: (بأنّ المراد من الإله، هو واجب الوجود، ونفى

ثبوته ووجوده في الخارج، وإثبات فردٍ منه فيه، وهو الله يدلّ بالملازمه البيّنه على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تعالى، ضروره أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب، انتهى كلامه.

وفيه: إنّ كون معنى الإله هو الواجب الوجود، ممّا ينافى المتفاهم العرفي، فإنّ مفهوم الواجب من المفاهيم المصطلحه في العلوم العقليّته، ولا مجال لفرض درك هذا المفهوم الفلسفي المعقّد من قبل العرب الجاهلي في صدر الإسلام الذين الزموا بالإفصاح عن كلمه الإخلاص .

قال العلامة البروجردى قدس سره : - بعد أن استعرض أصل الإشكال وردّ على كلام صاحب «الكفايه» - :

(والتحقيق أن يُقال: إنّ العرب في صدر الإسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود، بحيث يعتقدون وجود آله في عرض واحد، بل كانت صفات الألوهيّة ثابتة عندهم لذات واحده، وإنّما كانوا مشركين في العباده، حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنّوا أنّها وسائط بينهم وبين الله، وكانوا يعتقدون استحقاتها للعبوديّه أيضاً، كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»<sup>(١)</sup>، فكلمه الإخلاص وردت لردعهم عن ذلك، فمعناها نفى استحقات العبوديّه عمّا سواه، كما يشهد بذلك معنى كلمه (إله) فإنّها بمعنى المعبود.

وبالجملة: كلمه الإخلاص لإثبات التوحيد في العباده لا في الألوهيّة، إذ التوحيد في أصل الألوهيّة كان ثابتاً عندهم قبل الإسلام أيضاً، فافهم)<sup>(٢)</sup>.

١- سورة الزمر: ٣ .

٢- نهايه الأصول: ج ١ / ٢٨٣ .

أقول: هذا الجواب لا يخلو عن قوّه في الجملة، كما صرّح بذلك المحقّق الخميني، لكن الملاحظ فيه أنّ نفي الشرك عن العرب في الجاهليّة يعدّ أمراً مخالفاً لصريح ما نطق به القرآن في آيات متعدّده دالّة على أصل الشرك، مثل قوله: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا» (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الخبر هنا لو كان هو الإمكان لكفى لإثبات التوحيد، لأنّ الإمكان الذاتى لواجب الوجود، مساوٍ لوجوب وجوده الثابت بالبرهان في موضعه، وكان وجوده حينئذٍ لازماً قطعاً، وهو يكفى، منضمّاً إلى ارتكاز فهم العرف الإخلاص من هذه الكلمة، وكون الموجود ليس إلّا هو، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا دلالة كلمة (لا) و(إلّا) على الحصر.

المقام الثالث: فى أنّ دلالة هذه الكلمة على الحصر هل هى بالمنطوق أو بالمفهوم؟ فيه وجهان :

اختار المحقّق النائيني قدس سره الأوّل فى كلمة (إنّما) باعتبار أنّ ضابط المفهوم لا ينطبق على المقام، حيث أنّ الموضوع لا يحفظ فى المفهوم كما يحفظ فى المنطوق، إلّا أنّ إطلاق المنطوق عليه كالمفهوم لا يوجب الإشكال .

كما يظهر جواز كلا- الأمرين من صاحب «الكفايه» حيث قال: (ثمّ إنّ الظاهر أنّ دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم، وأنّه لازم خصوصيّة الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلّت عليها الجملة الاستثنائية).

نعم، لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد، انتهى كلامه.

أقول: والأقوى عندنا، كونه بالمنطوق بمجموع الجملة، لا بخصوص كلمه (إلا) كما قيل.

وكيف كان، وحيث أن البحث عنه غير مفيد، فالإعراض عنه أولى .

وأما كلمه (إنما) فلا إشكال في أنها تفيد الحصر، وإفادتها بذلك ثابت بالتبادر عند أهل اللسان، وإن لم يكن مرادفه موجوداً في غير أهل العرب، مع أنه لا- يبعد أن يكون مرادفها في الفارسيه ما يتلفظه الفرس من قولهم (اينست) (جز اين نيست) كما هو المشهور عندهم.

كما أن الظاهر عدم الفرق في دلالتها على الحصر، بين كون مدخولها هو الصفه مثل قوله: (إنما الفقيه زيد)، أو الموصوف مثل قوله: (إنما زيد الفقيه)، غايه الأمر أريد في الأول قصر الصفه فيه، وفي الثاني لوحظ قصره من بين الأفراد بالفقاهه، وأن زيد فقيه لا- عمرو وبكر، نهايه الأمر دلالة الأول على الحصر أغلب من الثاني، لكن هذا لا- يوجب نفيه فيه كما يظهر من صاحب «المحاضرات».

ومما ذكرنا يظهر فساد كلام الفخر الرازي في رد الحصر من قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (١) الآية، فقد خالف بقوله القواعد العربيه والمستعمل عند العرب، وليس ذلك إلا عناداً وعداءً لأهل البيت عليهم السلام ودفعاً لحصر الولايه لعلّ عليه السلام، وتحقيق كلامه والردّ عليه مربوط ببحث آخر غير الأصول .

ومما قيل إفادته الحصر: كلمه (بل) الاضرائيه، والأقوال فيها خمسه:

(١) قولٌ بدلالته على الحصر مطلقاً، وهو المنسوب إلى الحاجبي.

(٢) وقولٌ بعدمها مطلقاً وهو المنسوب إلى المبرد وغيره.

(٣) وقولٌ بالتفصيل بين الحصر فى النفى والنهى دون الإثبات فلا- يدلّ كما عليه المشهور، على ما نسبه إليهم صاحب «عنايه الأصول».

(٤) وقولٌ بأن ما يفيد الحصر هو الذى ذكر لإبطال ما أثبت أولاً ثبوتاً، مثل قوله تعالى: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» (١)، هذا هو المنسوب إلى صاحب «الكفايه».

(٥) وقولٌ بثبوت الحصر فى موردین من النفى وما أثبته ثانياً لإبطال ما أثبته أولاً- ثبوتاً لا- إثباتاً، وهو مختار صاحب «عنايه الأصول».

أقول: الأقوى عندنا عدم ثبوت المفهوم للحصر مطلقاً، كما عليه المبرد، لأنّ الحصر يستفاد فى هذه الموارد من جهات أخرى خارجه عن حقيقه مقتضى كلمه (بل)، كما لا يخفى.

ومما قيل دلالته على الحصر: المسند إليه المعرف باللام، مثل قولك: (الضارب زيد) أو تقديم ما هو حقه التأخير، مثل ما ورد فى قوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، والمسند المعرف باللام كقولك: (زيد العالم).

والظاهر أنّ دلالة الأولين على الحصر غير بعيد للتبادر، بخلاف الثالث حيث لا يتبادر منه الحصر كما لا يخفى، وإنكار صاحب «الكفايه» ذلك فى

الأخير مطلقاً، بدعوى أنّ الحصر مستفادٌ من قرينه المقام، أو قرينه دالّه على كون اللّام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو على أنّ الحمل ذاتيّ لا صناعيّ، ممّا ينبغي أن لا يصغى إليه، لأنّ الكلام فى المفهوم مع صرف النظر عمّا هو خارج عن الكلام من القرائن والشواهد، كما هو واضح.

\*\*\*

## فصل فى مفهوم اللقب والعدد

## فصل

فى مفهوم اللقب والعدد

مقدمه :

لا- يخفى أنّ المراد من اللقب هنا ليس ما يُقابل الكنيه بما فيه مدح أو ذمّ كمحمود، بل المراد كلّ ما يقابل الوصف من اسمٍ جنس كالرجل، أو علم كمحمّد، أو اسمٌ مشتقّ لا يُراد منه معناه الوصفى كالباقر والصادق، وغير ذلك.

أقول: بعد تحديد المراد، وتحرير محلّ النزاع، فإنّه لا- إشكال فى انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه قطعاً، لكنّه لا يسمّى مفهوماً. وأمّا انتفاء سنخ الحكم بذلك فلا فما يُسمع عن بعض كما فى «التقريرات» من القول بالمفهوم، وإلاّ لزم العراء عن الفائده، خالٍ عن الوجه والفائده، لوضوح كفايه الفائده بإفهام حكم شخص ذلك الموضوع، كما لا يخفى. ولذلك اشتهر فى الألسن (أنّ إثبات شىء لا ينفى ما عداه) والمسأله واضحه ولا تحتاج إلى مزيد بيان.

وأما العدد: فحاصل الكلام فيه :

بأنّ التحديد فيه يكون على ثلاثه أنحاء:

تارّة: بالإضافة إلى جانب الأقلّ، كما إذا قيل: (بع لى الدار بألف) حيث يفيد جواز بيعه أزيد دون الأقلّ.

وأخرى: بالإضافة إلى جانب الأكثر، كما إذا قيل: (اشتر لى الدار بألف) حيث يفيد عدم جواز الاشتهار بالأزيد.



وثالثه: بالطرفين، نظير الأدويه التي تحددها الأطباء بالقطرات، خصوصاً إذا كان الدواء ممّا يضّرّ زياده شربه، وعليه أن لا يزيد ولا ينقص، ففيه اختلاف.

ذهب بعض الأعلام كصاحب «عنايه الأصول» إلى دلالتة على المفهوم، خلافاً لجماعه كثيره مثل صاحب «الكفايه» والمحقق العراقي وصاحب «المحاضرات» و«حقائق الأصول» القائلين بعدمه وهو الأقوى؛ لأنّ ما ترى بعدم كفايه غير ما ذكر من العدد في اللفظ من الأقلّ أو الأكثر، كان من جهه عدم كونه موافقاً للمأمور به، يعنى إذا قال القائل: (تصدّق بدرهمين) فهو أمرٌ بهما، فلا يكفى الأقلّ منهما، بل لا يكون الأزيد داخلاً في المأمور به، فيكون ساكتاً عنه لا يثبتته ولا ينفيه، إلا أن يستفاد المفهوم من قرينه خارجيه، فهو خارج عن موضوع البحث كما لا يخفى.

ص: ٣١٨

صفحه بيضاء

ص: ٣١٩

المقصد الرابع

فـى العام والخاص

**المقصد الرابع / فى العام والخاص**

ص: ٣٢٠

صفحه بيضاء

## المقصد الرابع

## فى العام والخاص

أقول: وفيه مباحث، وقبل الخوض فى المباحث ينبغى تقديم أمور :

الأمر الأول: فى أنّ العموم والشمول يكون على قسمين:

تارة: يكون الشمول والعموم مدلولاً لفظياً، أى يكون بوضع لفظ للمعنى الذى يكون فيه الشمول والعموم، مثل لفظ (الكل) و(الجميع) وغيرهما.

وأخرى: ما يكون شاملاً وعاماً من خلال مقدمات الحكمه، كالشمول فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، و(اعتق رقبه)، فإنّ الحليه للبيع والعتق فى الرقبه يشمل مطلق البيع والرقبه لا بدلاله لفظيه بل بمقدمات الحكمه.

والمقصود فى البحث هنا هو القسم الأول دون الثانى، والذى نبحت عنه فى باب المطلق والمقيّد، فالعام والخاص يكون عمومه مدلولاً لفظياً، غايه الأمر قد يكون عمومه :

تارة: مدلولاً إسمياً للأداه ككلّ وما شابهها وما يراد منها.

وأخرى: عرفياً كالجمع المحلّى بالألف واللام كالعلماء، بناءً على أن يكون عمومه مستفاداً من الألف واللام، حيث لا يكون فى البين عهداً حتّى يكون مشيراً إليه، وبناءً على أن لا يكون للهيئه التركيبيه وضعاً على حده.

وثالثه: يكون العموم بالأسماء التى تتضمّن المعنى الحرفى كأسماء الاستفهام والشرط والموصول مثل: (قُتِلَ مَنْ فى العسكر).

ورابعه: سياقياً كالعموم المستفاد من النكره الواقعه فى سياق النفى ب- (لا)

وإضافته للجنس أو النهى كقوله: (لا- رجل في الدار) أو (لا- تضرب أحداً) حيث يكون عمومها لفظياً بل إطلاقياً، فالمتكفل للعموم الثاني هو باب المطلق والمقيّد، والفرق بينهما هو أنّ العموم والإطلاق المستفاد من المدلول اللفظي، حيث يكون بالوضع، يكون مقدّماً على الشمول والسريان المستفاد من مقدّمات الحكمه، لأنّه يكون من جهه عدم البيان في القضيّه منضمّاً إلى سائر المقدّمات، وأما الدليل اللفظي فيعدّ بياناً ولذلك يقدّم عليه، ولذلك قيل بأنّ الوضع مقدّم على الطبع، ولعلّه لهذه المناسبه قدّم الأصحاب البحث عن العامّ والخاصّ على المطلق والمقيّد.

إن قلت: إنّ لفظه (كلّ) وما يشابهه المعدوده من الأدوات الدالّه على العموم لفظياً لا يدلّ بنفسه على العموم، بل لا بدّ في دلالتّه عليه من انضمام مقدّمات الحكمه في مدخوله، وإلاّ لما أفاد العموم، لأنّه إذا قيل: (أكرم كلّ عالم) فإنّه يفيد وجوب الإكرام لكلّ فرد من أفراد العالم، لكن بواسطه ضميمة أصاله الإطلاق، من حيث أنّه لم يقيد في الكلام بقيد كون العالم عادلاً، فيفهم وجوب الإكرام لكلّ عالم من العادل وغيره، فالعموم مستفاد من مقدّمات الحكمه لا من دلالة لفظ (كلّ) على ذلك .

قلت: بأنّ دلالة لفظ (كلّ) على العموم إنّما هي من جهه الوضع، لأنّه متصدّد لتعلّق حكم وجوب الإكرام لكلّ فرد من أفراد متعلّقه، وهذا الشمول مستند إلى هذا الوضع. غايه الأمر كون المدخول هو عباره خصوص العالم العادل أو مطلق العالم، فهو أمر منوط بوجود مقدّمات الحكمه، وغير مرتبط بعموم لفظ (كلّ)، ولذلك ترى أنّ (كلّ) يدلّ على الشمول، سواء أكان متعلّقه ما يجرى فيه أصاله الإطلاق ك- (أكرم كلّ عالم)، وما كان لا يجرى فيه ذلك مثل: (أكرم كلّ عالم

عادل)، مع أنّ العموم لو كان مستنداً إلى أصله الإطلاق، لكان ينبغي أن لا يجرى في مثل: (أكرم كلّ عالم عادل) لعدم وجود أصله الإطلاق فيه .

ودعوى المحقق الخميني: (بأنّ الاحتياج إلى جريان مقدّمات الحكمه، يكون فيما لا- يكون في الكلام دلالة لفظيه على كون الحكم لكلّ واحد، وإلاّ لما احتاج إليه، بل يكون جريانه حينئذٍ لغواً)<sup>(١)</sup>.

ممنوعه: لما قد عرفت من عدم ارتباط جريان مقدّمات الحكمه لإثبات الحكم لكلّ واحد واحد، بل المقصود فيه كان من جهه وجود احتمال قيد للطبيعه التي وقعت تحت الحكم، غايه الأمر إذا جرت كانت نتيجه مجرد إثبات الحكم لكلّ واحد من أفراد الموضوع، هذا بخلاف أدوات العموم، حيث يكون المقصود فيها إثبات الحكم لكلّ واحد من المتعلّق، سواء أكانت المقدّمات جاريه فيه أم لا.

فالقول بلغويّه جريانها فيما كان فيه ألفاظ العموم، بالنظر إلى القيود المحتمله الدخيله فيه، لا يخلو عن مسامحه.

كما لا يخلو عن التسامح دعوى عدم دخول الشمول الإطلاقي في تقسيم الشمول، وإن سلّمنا عدم صدق العموم عليه بمعناه الأوّلي الواقعي، ولذلك سمّوه مستقلاً بالإطلاق في قبال العموم.

الأمر الثاني: عزّف الأصوليون العام بتعاريف كثيره لا تخلو عن النقص والإبرام من جهه الاطراد - أي عدم كونه مانعاً للأغيار - أو الانعكاس - أي عدم كونه جامعاً للأفراد من دون أن يتوصّلوا إلى التعريف الحقيقي المحتاج إلى أن

يكون حاوياً هاتين الجهتين، ولذلك ترى أنّ صاحب «الكفايه» بعد عجزه عن التعريف الحقيقي التجأ إلى اعتبار التعريف في المقام شرطاً للاسم حتى لا يحتاج إليهما، وإلى أنّ معرفه كنه الأشياء وحقيقتها لا يكون إلا لمن أطلع على الغيب، وهي خارج عن قدره البشر، فالأولى تعريفه بما يميّزه عن غيره في الجملة، فعرفه بما لا يخلو عن إشكال أيضاً، لأنه قال في تعريفه: (وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه).

وجه الإشكال: أنّ كلامه يدلّ أنّ كون الشمول والسريان صفه ووصف للمفهوم والمعنى، كما هو صريح كلامه، مع أنّ الوصف ثابت للفظ بلحاظ المعنى؛ أى يصير لفظ (الكلّ) عامّاً باعتبار كون معناه عامّاً، وبذلك يصبح العموم من صفات اللفظ، ولذلك قلنا بأنّ العموم قد يكون مدلولاً لفظياً.

وعليه، فالأولى أن يُقال في تعريفه: (العام ما دلّ على شمول الحكم لجميع ما يصحّ أن ينطبق عليه المتعلّق والمدخول). ولا يخفى وضوح هذا التعريف عند العرف بما لا يحتاج إلى بيان أزيد منه.

الأمر الثالث: ينقسم العموم والشمول إلى أقسام ثلاثه، لأنّه :

تارة: يكون الواضع حين الوضع يلاحظ الأفراد الطبيعيه بنحو العرضيه والشمول، بأن يكون كلّ واحد واحد من أفرادها متعلّقاً للحكم، من دون ارتباط بينها في مقام الامتثال والعصيان، بل يكون كلّ فرد بنفسه مشتملاً على إطاعه وعصيان مستقلّ في فعله وتركه، فيسمّى هذا العام بالعموم الاستغراقى، والألفاظ الموضوعه لذلك عبارته عن (كلّ) و(جميع) و(تمام) وما يُرادفها من سائر اللغات.

وأخرى: ما يكون وضعه بلحاظ ملاحظه الأفراد، لكنّها مع اعتبار الوحده



والاجتماع بينهما، بحيث يكون امتثال كل فرد وعصيانه مرتبطاً بالآخر في ذلك، فيكون حينئذ عصيان مثل ذلك حاصلًا بترك واحد من أفرادها، وإطاعته بإتيان جميع أفرادها، وهو المسمى بالعام المجموعى، واللفظ الموضوع لذلك هو كلمة (مجموع)، مثل قوله: (أكرم مجموع العلماء) إذا أريد منه ما قلناه من اعتبار الواحد والاجتماع لا مجرد إكرام الأفراد ولو مستقلاً.

وثالثه: أن يكون العموم فيه بنحو البدليه لا العرضيه في الشمول ولا الجمعيه والوحده، بل الحكم متعلق بفرد واحد من الطبيعه على سبيل البدليه، واللفظ الموضوع لذلك هو كلمة (أى)، سواء كانت استفهاميه أو غيرها:

فالاستفهاميه: مثل قوله تعالى: «فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنكِرُونَ»<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: «أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشِهَا»<sup>(٢)</sup>.

وأما وغير الاستفهاميه: مثل قوله تعالى: «أَيُّمَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»<sup>(٣)</sup>، وأيضاً: (اذهب من أى طريق أردت)، ونظائر ذلك.

وهذه الأقسام الثلاثه مربوط للعموم ويكون أقسامه بالدلاله الوضعيه اللفظيه كما عرفت.

وهذا بخلاف الشمول فى الإطلاق وما يجرى فيه مقدمات الحكمه، مثل قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (اعتق رقبه)، حيث لا يكون دلالاته على التبادل من جهة الأدله اللفظيه، بل هى بواسطه حكم العقل والعقلاء، حيث أنه إذا جعلت

١- سورة غافر: الآيه ٨١.

٢- سورة النمل: الآيه ٣٨.

٣- سورة الإسراء: الآيه ١١٠.

الطبيعه مطلقه تحت الحكم، ولم يقيدھا بقيد دخيل في غرضه، مع كون المتكلم حكيماً عاقل، حكم العقل بأن المطلوب ليس إلا نفس الطبيعه بأي فرد حصلت، فيسمى هذا التخيير بالتخيير العقلي، فيحكم بالنتيجه بأن المطلوب أحد الأفراد على نحو البدليه، وهذا بخلاف ما لوقيل: (اعتق أيه رقبه) فإنه أيضاً يدل على كون المطلوب أحد الأفراد على نحو البدليه والتبادل، إلا أن تكون بالدلاله اللفظيه، ويسمى ذلك تخييراً شرعياً، ويكفي ذلك في الفرق بين العموم البدلي وبين الإطلاق الدال على البدليه بحكم العقل والعقلاء.

أقول: وبما ذكرنا ظهر التباس الأمر على من زعم أن الإطلاق أيضاً يكون كالعموم في انقسامه إلى الاستغراقى والبدلي، كما يُشاهد ذلك عن بعض المحققين تبعاً للمحقق الخراساني في «الكفايه».

كما أنه ظهر مما ذكرنا ضعف ما في «عنايه الأصول» حيث قال:

(إن العام والمطلق في أصل المفهوم مختلفان، وليس اختلافهما بحسب الاستناد إلى الوضع وعدمه، فالعام عباره عما استغرق مصاديقه بنحو العطف بواو، وإن كان استغراقه مستنداً إلى مقدمات الحكمه، كما في «أَحْيَلُ اللّٰهُ ٱلْجَمِيعَ»، والمطلق عباره عما استغرق مصاديقه بنحو العطف بأو، وإن كان استغراقه مستنداً إلى الوضع كما في (أَيُّ)، فقولك: (تصدّق بدرهم على أيّ فقير) أي سواء كان على هذا الفقير، أو على ذاك الفقير، أو على ذاك الفقير، وهكذا إلى آخره...)(١).

وفيه: إن ما قاله إنكاراً لوجود الإطلاق البدلي المباين للعام البدلي، مع أنه

من الواضح أنه كما يكون وجود ألفاظ دالّة على التبادل بالوضع من دون أن يكون عمومها من طريق أصاله الإطلاق - كما عرفت في كلمه (أَيّ) استفهاميّة كانت أو غيرها - كذلك يوجد التبادل المستفاد من أصاله الإطلاق ومقدمات الحكمه، حيث أنه لا- يكون إلّا- من جهة أنّ الطبيعه بنفسها وقعت متعلّقه للحكم، من دون ذكر قيد معها، ممّا يوجب حكم العقل ومدلول الارتكاز على كون الحكم بصوره التبادل، كما هو كذلك في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، حيث يكون شموله من قبيل أصاله الإطلاق ومقدمات الحكمه، لا من قبيل الوضع، فيفيد الشمول بنحو التبادل لكلّ بيع نظير: (اعتق رقبه)، وليس عمومها استغراقياً مثل: (أكرم كلّ رجل)، وأمّا كون الشمول في الاستغراق بنحو العطف (بالواو) وفي التبادل بنحو (أو)، فإنّ هذا من اختلاف حقيقه الاستغراق والتبادل، ويمكن فرض وجوده حتّى فيما لو كان هذا التبادل من الإطلاق كما في العموم أيضاً، لا يمكن عدّ ذلك فارقاً بين الإطلاق والعموم كما ادّعاه رحمه الله .

أقول: ثبت ممّا ذكرنا أنّ مختارنا في تعريف العام بأنّه: (ما دلّ على شمول الحكم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول والمتعلّق)، يوجب خروج مثل الأعداد كالعشره والماء والألف عن ألفاظ العموم، لعدم انطباق التعريف عليها، لأنّ العشره لا ينطبق على آحاد الأعداد، بل الفرق بين (العشره) وبين (كلّ رجل) هو انطباق الثاني على كلّ فرد فرد بخلاف الأولى، بل يكون نسبه العشره إلى آحادها كنسبه الكلّ إلى الأجزاء، لأنّ كلّ فرد من الآحاد يكون جزءاً من أجزاء العشره، ونسبه كلّ رجل إلى أفراده كنسبه الكلّي إلى أفراده، ولذلك ترى بأنّ العشره لها حدّ حيث لا يصدق على أكثر من عددها، بخلاف كلّ رجل حيث لا حدّ له في

طرف الزيادة، لأنه كلّ مصداق يمكن فرضه للرجل فهو داخل تحت هذا العنوان كما هو واضح.

وما توهم: بأنّ العشره إذا لوحظت مع تميّزها، يكون مثل (كلّ رجل) حيث يشمل سريانه إلى آحاده، مثل قوله تعالى: «رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا» (١) حيث وقعت الرؤيه لكلّ كوكب من الكواكب، فتكون حال العشره حينئذٍ حال مثل: (أكرم كلّ رجل).

ممنوع: لوضوح أنّ السريان للحكم لجميع آحاد العشره، لا يوجب أن يصدق صحّه انطباق نفس العشره على الآحاد إذ السريان للآحاد، هو لازم أعمّ من صحّه الانطباق وعدمها، كما لا يخفى .

الأمر الرابع: إذا عرفت تقسيم العموم إلى الأقسام الثلاثه المذكوره، يبقى السؤال بأنّ هذه الانقسامات هل هي لنفس الموضوعات المفيده للعموم كالكلّ والجميع والمجموع وأي، أو أنّها ثابتة لها من جهه كيفيه تعلّق الحكم على الموضوعات، بأنّه قد يتعلّق على نحو الاستغراق أو المجموع أو التبادل ؟

أقول: والذى يظهر من المحقّق الخراساني هو الثاني، وواقفه في ذلك المحقّقين النائيني والعراقي، إلا أنّهما خالفاه في العموم البدلي:

إمّا بدعوى أنّه ليس بعموم، وأنّ إطلاق العموم عليه تسامحيّ.

أو بدعوى أنّ البدليّه ليست من كيفيه تعلّق الحكم بالاستغراق والمجموع، كما قاله المحقّق العراقي في نهايته، وتبعه في ذلك السيّد الحكيم في

كتابه «حقائق الأصول» .

خلافاً للعلامة البروجردى والسيد الخمينى والمحقق الخوئى، حيث اعتبروا الانقسامات من خصوصيات نفس الموضوعات من دون لزوم ملاحظه حال تعلق الحكم وكيفيته، وهو الأقوى عندنا، لوضوح أنه قد عرفت بأن العموم بأقسامه الثلاثة لها ألفاظ موضوعه - من (الكل) وأخويه - لإفاده الاستغراق ومجموع الأفراد حال التحقق والوجود، و(أى) و(أيه) لإفهام الأفراد بنحو التبادل والبدليته، من دون أن تكون دلالة الألفاظ على كل واحد من الثلاثة موقوفه على وجود تعلق حكم عليها، بل الألفاظ تكون كذلك سواء أكان لنا حكم متعلق بأحدها أم لا.

فإن التزمنا بأن هذه الانقسامات تكون متولده عن كيفية تعلق الحكم بالموضوع، استلزم ذلك أمرين باطلين:

أحدهما: لغويته كون هذه الألفاظ - من الكل والجميع والمجموع وأى - موضوعه لها، لأنّ الوضع يكون دائماً مقدماً على الاستعمال، ومن الواضح أنّ حصول هذه الانقسامات من التعلق، ليس معناه إلاّ أنّه يحصل هذه الأقسام بعد الاستعمال، وهو لا يناسب مع الوضع الذى كان مقدماً وحاصلاً، سواءً تحقق تعلق الحكم على الموضوع أم لم يتحقق!

وثانيهما: إنّه يستلزم أن تكون الموضوعات تابعه للأحكام، مع أنّ الأمر بالعكس، أى أنّ الأحكام فى الإفاده والاستفاده تابعه للموضوعات من حيث السعه والضيق والاستغراق وغيره، كما لا يخفى، إذ لا يعقل تعلق حكم واحد بموضوعات متكثّره أو بالعكس وهو واضح.

مع أنّ مقتضى كلام المحقق الخراساني لزوم توقّف أهل المحاوره في حال استماع الألفاظ إلى أن الفحص عن كيفيّة تعلق الحكم بالموضوع وأنّه هل يكون على نحو الاستغراق أو غيره؛ لأنّ المفروض على مذاق الخصم أنّ الألفاظ بنفسها لا تكون مفهمه لحال تعلق الحكم من الأقسام، مع أنّه ليس الأمر كذلك عند مراجعته الوجدان والعرف.

الأمر الخامس: قد يطلق العموم اللفظي على المستفاد من النكره الواقعه بعد النفي أو النهي، مثل: (لا- رجل في الدار)، و(لا تضرب أحداً)، مع أنّهما ليسا من اللفظ في شيء، إذ لم يوضع الواضع لفظ في قبّال إفهام ذلك، ولا يكون للهيئه التركيبية من (لا رجل) وضع على حده ومستقلّ، فحينئذٍ ليس لنا إلّا كلمه (لا) المفيده لنفي المتعلّق بأيّ وجه كان، أي سواء كان المتعلّق طبيعه مطلقه مرسله أو طبيعه متقيده بقيد، غايه الأمر أنّه:

إذا وردت طبيعه من دون وجود قيد، جرى فيها مقدّمات الحكمه، وأفادت نفي استيعاب الأفراد، بلحاظ أنّ المطلوب كان هو عدم تحقّق فردٍ منها، وهذا لا يتحقّق إلّا بنفي جميع الأفراد، وهذا أمرٌ يدلّ عليه العقل والارتكاز لا من حيث دلالة اللفظ .

وإن أخذ المدلول طبيعه متقيده، أصبح المعنى نفي هذه المتقيده، فلا يفيد نفي الاستيعاب، وبذلك يمتاز العموم المستفاد من لفظ الكلّ وما يشابهه عمّا يستفاد من النكره المتلوّه للنفي أو النهي.

كما أنّ العموم المستفاد من قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» أيضاً تكون بمقدّمات الحكمه الذي هو المفرد المحلّي باللام، فالألف واللام الواردان على

الجنس لا- يفيدان العموم مثل (الكل) ولذلك يحتاج عمومه إلى جريان مقدمات الحكمه، هذا بخلاف مثل لفظ (الكل) أو الجمع المحلى بالألف واللام كالعلماء وأمثال ذلك، فإن العموم مستفاد من نفس الألفاظ الموضوعه، ولا ينافى الاحتياج إلى جريان مقدمات الحكمه فى متعلقه، وإن كان جريانها بحسب ذاتها موجوده، كما أشرنا إليه سابقاً، وهو مختار المحقق الخراسانى فى «الكفايه»، خلافاً للسيد للخمينى قدس سره حيث ادعى اللغويّه فى الجريان، وأنها لا تجرى فى مثل هذه العمومات.

تكملة لازمه :

قال المحقق النائينى: (ربما يتوهم ظهور الجمع المحلى بالألف واللام ك- (العلماء) وما يلحق به من الأسماء المتضمنه للمعانى الحرفيه، إذا وردت عليها اللام، اقتضاء الاستيعاب والشمول بالمجموع، فيكون عاماً مجموعياً لا استغرافياً، لأنّ مدخول اللام هو الجميع، فإنّ مثل (زيدون) أو (علماء) لا ينطبق على كلّ فرد فرد، بل ينطبق على كلّ جماعه جماعه من الثلاثه فما فوق، وغايه ما يستفاد من اللام هو أقصى مراتب الجمع التى تنطوى فيها جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعيه، فاللام توجد معناً فى المدخول كان فاقداً له، وهو أقصى المراتب، كما هو الشأن فى جميع المعانى الحرفيه التى تولد معناً فى الغير، وذلك يقتضى العموم المجموعى دون الاستغرافى) (١).

وأجاب عنه بما حاصله: (أنّ أداه العموم من الألف واللام إن كان نفس الجمع، بحيث كان ورود أداه العموم متأخراً عن ورود أداه الجمع من الألف والتاء والواو والنون على المفرد، لكان للتوهم المذكور مجال، ولكن كيف يمكن إثبات ذلك؟

بل ورود أداه العموم وأداه الجمع على المفرد، إنّما يكون في مرتبه واحده، فالألف واللام تدلّ على استغراق أفراد مدخولها وهو المفرد، غايته أنّه لا- مطلق المفرد حتّى يقال إنّ المفرد المحلّي باللام لا يدلّ على العموم، بل المفرد الذى ورد عليه أداه الجمع عند ورود أداه العموم.

والحاصل: أنّ مبنى الإشكال إنّما هو ورود أداه العموم على الجمع، وأمّا لو كانت أداه العموم وارده على المفرد الذى يرد عليه أداه الجمع، فأداه العموم تدلّ على استغراق أفراد ذلك المفرد، ويكون حال الجمع المحلّي باللام حال (كلّ) فى الدلاله على استغراق الأفراد على نحو الانحلال، فتأمل فإنّ المقام يحتاج إلى بيان آخر)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يناقش فيه أولاً: بأنّ المفرد الذى ورد عليه أداه العموم كالعالم، إذا لم يستفاد منه الاستغراق، كما أنّ نفس أداه الجمع - وهى الواو والنون أو الألف والهمزه ونظائرها - لا- تقتضى استغراق الأفراد، فكيف يمكن حصول الاستغراق فى انضمامهما معاً بالجمع، مع أنّ المفروض عدم وجود وضع خاصّ للمركّب منهما؟!.

وثانياً: إنّ أداه العموم ترد على الجمع بعدما كان جمعاً - ولذا يُسمّى بالجمع المحلّي بالألف واللام - لا على المفرد الذى يرد عليه أداه الجمع، وإلاّ لكان المفرد المحلّي بالألف واللام وأداه الجمع، والحال أنّه خلاف الاصطلاح، فهذا الجواب



لايغنى عن هذا التوهم.

أقول: ومما ذكرنا ظهر ضعف ما احتمله صاحب «الكفايه»، من أنّ دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم لا تخلو:

إمّا أن تكون من جهه وضع المجموع لذلك .

أو من جهه وضع خصوص كلمه اللّام لها، يعنى أنّها إذا دخلت على الجمع تدلّ على ذلك، لأنّ الجمع بما هو جمع لا يدلّ على الأفراد بصوره الآحاد، بل لو دلّت لدلّت على كلّ جماعه وجماعه، ولو بأقلّ أفرادها وهو الثلاثه والثلاثه، فليس فيها الاستغراق للآحاد، مع أنّه لو كان فيه ذلك لصار إتيان اللّام لغواً؛ لأنّ الاستغراق حصل بنفس صيغه الجمع لا باللام .

كما أنّ اللّام أيضاً لا تدلّ على الاستغراق للآحاد، لأنّها لو دلّت لدلّت على استغراق ما هو مفاد متعلّقها ومدخولها بما له من المعنى، وهو الجماعه والجماعه، فيصبح الاستغراق فى خصوص أفراد الجماعات دون الآحاد، وهو خلاف المفروض كما لا يخفى.

وعلق عليه المحقّق العراقى بما حاصله:

(هناك فرق بين التثنيه المعرف باللام، والجمع المعرّف بها، حيث أنّ التثنيه لا إبهام فيها فى مرتبه كتمها، ففى طرّ العموم عليها مثل: (أكرم كلاً من الرجلين)، لا حاجه إلى تعين آخر فى مدلولها، بخلاف الجمع لما فيه من الإبهام بين مراتب الجمع المختلفه آحادها، إذ لا بدّ من الحصر لهذه المراتب، حتّى يقتضى العموم الاستيعاب فى الآحاد المندرجه تحتها، فلا بدّ للحمل على ذلك من الاستعانه بالقرينه - حتّى ولو كانت مقدّمات الحكمه المقتضيه للحمل على أعلى مراتب

الجمع وأقصاها - من جهة أنه لا تعين ذاتاً في الخارج، بخلاف سائر المراتب، حيث لا حد لها حينئذٍ.

هذا فيما لو كان المقصود في العموم نظراً إلى الآحاد المندرجه تحت مصاديق الجمع.

وأما لو كان المراد هو نفس مصاديق الجمع، أي جماعه جماعه، مثل: (أكرم كل جماعه جماعه) فهو أيضاً:

تارة: يقصد ما هو القابل للتكرار، من دون أن يتحقق تداخل في الحكم، فيؤخذ بأقل الأفراد وهو الثلاثة الثلاثه، حيث أن لها تعيناً في طرف الأقل، فلا يتداخل، بخلاف الأربعة والخمسه وما فوقها، حيث لا تعين لها في طرف الأقل أيضاً.

وأخرى: وأما لو قصد ما هو قابل للتكرار ولكن مع تحقق التداخل، فيؤخذ بجميع المراتب من الثلاثة والأربعة والخمسه وما فوقها، ويحكم بالتداخل.

هذا كله فيما لو أحرز وضع المراد من الجمع من أقسامه الثلاثة.

وأما إن لم يحرز، فيحمل على القسم الأول، لأن إرادته خصوص انحصار أفرادها بأقلها وهو الثلاثة، ينافي احتمال كون العموم بلحاظ نفس المصاديق، فلا يبقى مجال للعموم، إلا أن يكون بلحاظ الأفراد المندرجه تحتها، فيحمل على أقصى المراتب من جهة تعينه بالذات، كما لا يخفى). انتهى كلامه.

أقول: إن ما ذكره ليس إلا - بيان إمكان إرادته أقسام الثلاثة من الجمع، وكون الفارق بين التثنيه والجمع هو وجود حدّين معينين في التثنيه دون الجمع، وأما الإشكال المطروح من أنه كيف دلّ الجمع المحلي باللام على أقصى مراتب الآحاد

دون أقصى مراتب الجماعه والجماعه، ولو بما لا يوجب التداخل مثل الثلاثه والثلاثه، حتّى يكون له تعين في الخارج بواسطه إرادته أقصى المراتب، فقد بقى على حاله حيث لم يكن جوابه وافياً برده .

فالأولى في الجواب: هو ما نقل عن بعض الأصحاب - كما عن «المحاضرات»<sup>(١)</sup>، وتبعه المحقق الخميني في «تهذيب الأصول»<sup>(٢)</sup> ظاهراً - فنستعرضه بتوضيح مّا حتّى يتبين المقصود من كلامه، حيث يقول رحمه الله :

(إنّ كلمه اللّام لا- تدلّ على العموم، بل التي تدلّ عليه هو التعريف والإشاره في متعلّقها، كما أنّ الجمع بنفسها لم يدلّ على الآحاد، ولذا لا يستفاد العموم من المفرد المحلّي باللّام، ولا الجمع غير المحلّي باللّام، بل الذي يوجب أن يستفاد منه العموم هو تعريف الجمع، لأنّ الجمع له عرض عريض، واللّام وضعت لتعريفه، ولا معين ولا معرّف (بالفتح) في مراتب الجمع، إلّا ما هو أقصاها، إذ غيره لا تعيين له، فتعريف اللّام أوجب كون المراد من الجمع هو استيعاب الأفراد، لا مصاديقه جماعه جماعه، لأنّها لا تعين لها لا في ناحيه الأقلّ ولا الأكثر.

لا يُقال: بإمكان جعل التعيين في أقصى مراتب الجماعه والجماعه، ولو بإرادته كلّ ثلاثه ثلاثه، ليكون التعريف حاصلًا والإشاره محقّقه.

لأنّنا نقول: بوجود الإبهام فيه أيضاً، فيما إذا بقى اثنان أو واحد من الأفراد، حيث لا يشمل الحكم لعدم صحّحه انطباق موضوع الجمع وهو كلّ ثلاثه ثلاثه عليه، مع أنّهما داخلان في الحكم قطعاً.

١- المحاضرات: ٥ / ٣٦٠ .

٢- تهذيب الأصول: ٢ / ٩ .

فبالنتيجة: يكون ملخص الكلام أنه لا- يمكن حمل الجمع المحلى بالألف واللام على أن المراد منه أقصى مراتب الآحاد، دون أقصى مراتب الجماعه - إلا من خلال ضمّ مقدمات الحكمه ليدلّ على شمول الحكم للأقل من الثلاثة كالاثنين والواحد، مع أن المشهور - كما صرح به المحقق الخميني قدس سره - القول بأنه لا نحتاج للدلاله إلى الاستيعاب والاستغراق إلى مثل تلك المقدمات .

أقول: لعلّ الوجه في عدم الحاجه إليها - وإن هي بطبيعته الحال موجوده كما اخترناه - أن نفس التعريف المحتاج إلى التعيين في الخارج، لا يحصل إلا بأن يشمل لمثل استيعاب الأفراد والآحاد، لا مصاديق نفس الجمع وهو الجماعه كما عرفت، وهو غير بعيد.

وأخيراً: إذا عرفت هذا كله، ثبت أن للعموم ألفاظاً تخصّه، لأنها وضعت له بالخصوص كلفظ (الكل) و(الجميع) وغيرهما، وأن الاستغراق هو الأولى في الأقسام، لأنه لا يحتاج إلى مؤونه زائده وراء جعل المفهوم متعلقاً للكلّ بلحاظ أفراده.

هذا بخلاف العموم المجموعى، حيث يحتاج إلى ملاحظه الأفراد متفرّقه ومجمعه.

أو العموم البدلى حيث يحتاج إلى اعتبار التردّد بين الأفراد.

ثم لا- يخفى عليك أن الخاصّ عند القوم لم يكن أمراً مقابلاً للعام، بأن يكون له لفظاً مخصوصاً، بل الخاصّ عنوان يلاحظ في مقابل العامّ غير المخصّص، وما التزم به بعض الأعلام من اعتبار لفظ (خاصّه) موضوعه للخاصّ - كما في «عنايه الأصول» - ممّا لا يمكن قبوله، لوضوح أن مفهوم هذا اللفظ لم يوضع لمثل ذلك

المعنى، بل المستفاد منه هو الانحصار فى الفرد أو الصنف وغير ذلك، فلا يبعد أن يكون المراد من الخاص هو العام المخصّص بالوصف أو الاستثناء أو نحوهما، أو ما يكون أفراده بالنسبة إلى العام أقلّ ودلالته عليها أظهر، هذا.

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الخمسة، نرجع إلى بيان عدّه مباحث وأمور لازمه فى مبحث العام والخاصّ، فنقول ومن الله الاستعانه:

## فى أن العام المخصّص هل هو مجاز فى الباقي أم لا

### المبحث الأول

فى أن العام المخصّص هل هو مجاز فى الباقي أم لا ؟

قبل الشروع فى بيان المراد والمختار، لابدّ من ذكر أقسام المخصّص الوارد على العام ومن ثمّ ملاحظه كلمات القوم فيه، فنقول:

إنّ المخصّص: تارة يكون متّصلاً، وأخرى منفصلاً.

وفى كلّ واحدٍ منهما قد يكون المخصّص مبتياً مفهوماً ومصداقاً، وآخر مجملاً.

ففى الثانى أيضاً: قد يكون الإجمال فى المفهوم تارة، وأخرى فى المصداق.

وعلى كلّ التقادير:

تارة: يكون المخصّص لفظياً من الاستثناء والوصف وغيرهما.

وأخرى: يكون لثباً كالإجماع والسيره المتشرّعه وبناء العقلاء ونظائرها.

وعلى كلّ التقادير، قد يكون المخصّص من قبيل الأقلّ والأكثر تارة، وأخرى ما يكون بنحو المتباينين.

وحيث أنّ المطلوب فى بعضها متفاوتاً مع البعض الآخر، لابدّ أن يبحث فيها مع الخصوصيات الموجوده فى المخصّص لا مجردة عنها كما يشاهد فى كلام المحقّق الخراسانى فى «الكفايه» حيث يرد عليه:

أولاً: لم يبيّن فى بدايه البحث فى المقام عن أنّ البحث جارٍ فى أنّ العام

المخصّص هل هو حجّه في الباقي، أم لا، أم أنّه عن المخصّص المبيّن أو المطلق ليشمل المجمل منه، مع أنّ صراحه كلام الشيخ الأعظم وصاحب «الفصول» و«القوانين» وغيرهم هو الأوّل منهما في المقام، وجعلوا صورته الإجمال فيما بعد ذلك.

ثانياً: أنّه قد جعل العام حجّه فيما احتتمل دخوله في المخصّص إذا كان منفصلاً مطلقاً، من غير فرق بين الشبهه المفهوميه والمصادقيه، مع أنّه سيأتي منه في المسأله اللاحقه من التفصيل في المنفصل بين كون الإجمال مفهوميّاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فالعام حجّه فيما سوى الأقلّ، وهكذا إن كان مجملاً مصداقاً وكان المخصّص لثباً، فيكون العام حجّه في الشبهات المصادقيه.

وأما إذا كان مفهومه مجملاً مردّداً بين المتبائنين، أو كان مجملاً مصداقاً وكان المخصّص لفظياً، فلا يكون العام حجّه في موارد الإجمال والشبهه.

### البحث عن حكم المخصّص المبيّن

البحث عن حكم المخصّص المبيّن

أقول: اختلف الأصوليون في حكمه:

(١) قول بسقوط العام عن الحجّيه بمجرد التخصيص، وقد نسبه صاحب «التقريرات» إلى بعض العامّه وهو أبو ثور على ما قيل.

(٢) وقول بعدم السقوط مطلقاً، وقد نسبه إلى المشهور، بل في «التقريرات» أنّه لم يظهر من أصحابنا فيه خلاف.

(٣) وقول بالتفصيل بين المخصّص المتّصل فيكون العام حجّه في الباقي، وبين التفصيل فلا يكون حجّه فيه، وقد نسبه إلى جماعه من العامّه منهم البلخي.

أقول: الأولى أن نتعرض إلى الدليل الذى يدعى السقوط مطلقاً، ولذلك قال صاحب «الكفايه»: (واحتج النافى بالإجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، وتعين الباقي من بينها بلا معين، ترجيح بلا مرجح).

توضيح استدلاله: أنه استدلل بأمرين:

أحدهما: وهو أن اللفظ مثل: (أكرم كل عالم) حقيقه فى العموم، والمفروض عدم كونه مراداً، لورود التخصيص بقوله: (إلا الفاسق منه)، أو: (لا- تكرم الفاسق منه)، وما دونه من المراتب من عالم فقيه، وعالم أديب، وعالم عادل، مراتب من المجازات التى كان اللفظ صالح لها، ولا دليل على تعيين البعض؛ لأنه مترجح، فهو ترجيح بلا مرجح.

وثانيهما: أن لكل لفظ ظهور، ومن الواضح أن ظهور: (أكرم كل عالم) هو العموم، والمفروض عدم بقاء هذا الظهور بواسطة التخصيص، فإذا سقط الظهور عن اللفظ، فلا يبقى حجه للباقي، لأن ما لا ظهور له فلا حجه فيه.

أقول: وهذا الوجه بعد الدقه يمكن إرجاعه إلى الأول، لأن وجه عدم الظهور ليس إلا بواسطة عروض الإجمال بالتخصيص، فإرادته أى مرتبه من المراتب تحتاج إلى قرينه معينه، مضافاً إلى وجود قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى، وهى نفس التخصيص، هذا.

ولقد أجيب عن هذا الاستدلال والإشكال بوجوه:

الوجه الأول: وهو المنسوب إلى المحقق القمى، وأخذ منه صاحب «الفصول»، بأن تمام الباقي هو أقرب المجازات، وهو المرجح فيقدم، وبالتالي فلا إجمال.



وأجاب عنه صاحب «الكفاية»: بأنَّ الأقربيه لو كانت إنما تكون من حيث المقدار ولا- اعتبار بها، بل الملاك في الأقربيه هو الأُنس الناشئ من كثره الاستعمال الموجب للتمييز عن بقيه المجازات، وهى فى المقام مفقوده؛ إذ ليس للباقي حدَّ خاصّ كى يكثر الاستعمال فيه، ويشتدُّ أنسه مع اللفظ، حتّى يمتاز عن سائر المراتب، ويصير مرجحاً، ويخرجه عن الإجمال.

أقول: هذا جوابٌ قد ابتدأ به الشيخ الأعظم، وتبناه صاحب «الكفاية»، وإن أُورد عليه :

بأنَّ الأقربيه بحسب المقدار وإن لم يكن بنفسه مرجحاً فى غير المقام، إلاَّ أنه هنا مرجحٌ، لأنَّ الأقربيه بحسب المقدار هنا أقرب إلى أظهر خواصّ معنى الحقيقى وهو العموم والسعه، فلا- محاله يكون هو المتعيّن من بين سائر المجازات، وإن لم يكن الاستعمال فيه أكثر حتّى يوجب شدّه الأُنس.

هذا، ولكن الذى يُسهّل الخطب، أنه لا نسلم صيرورته مجازاً حتّى نحتاج إلى مثل هذا الجواب والإشكال كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

الوجه الثانى: هو الذى أجاب عنه صاحب التقريرات على ما نسب صاحب «نهاية الأصول» إليه، وحاصله:

(أنَّ ما ذكر إنما يصحّ إذا كان التفاوت بين المعنى الحقيقى والمعانى المجازيه هو التباين، وأما إذا كان بنحو الأقلّ والأكثر كما فى العامّ والخاصّ، فلا- مورد لما ذكرت، فإنّ دلالة العام حينئذٍ على كلّ فرد من أفراده غير منوطه بدلالته على سائر الأفراد، والمجازيه - على فرض تسليمها - إنما هى بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصه، لا بواسطة دخول غيرها فى مدلوله.

وبالجملة: القرينه إنما هي لإخراج بعض الأفراد، وأما غير هذا البعض فهو باقٍ، كما لو فرض أنه كان قبل التخصيص داخلاً ولم يوجد بالنسبة إليه قرينه صارفه، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود، والمانع مفقود، حتى ولو شكك في عدمه). انتهى.

فأورد عليه صاحب «الكفايه» بما حاصله: أن دلالة العام على كل فرد يكون بتبع دلالة العموم؛ أي إذا كان دالاً على العموم دلّ على كل فرد، فإذا فرضنا أنه لم يستعمل فيه بل استعمل في الخصوص مجازاً - كما هو المفروض - وكان كل واحد من مراتب الخصوصيات متياً جاز استعمال اللفظ فيه مجازاً، كان تعيين بعضها بلا- معين وترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضى لظهوره في خصوص تمام الباقي، إذ الظهور إتماً بالوضع أو بالقرينه، والفرض انتفاء كليهما بالنسبة إليه، إذ لا اختصاص للمختصص لتمام الباقي، ولا دلالة فيه حتى تكون قرينه معينه لذلك، كما لا يخفى.

وأجاب العلامة الطباطبائي عن إيراد صاحب «الكفايه» في حاشيته بقوله:

(ولا- يخفى أنه بناءً على هذا التقريب، لا- يرد عليه ما أورده المصنّف قدس سره ، فإنّ بنائه على سقوط الدلالة الأولى رأساً، وتجدد دلالة ثانيه مردده بين مراتب الباقي، وقد عرفت خلافه، وما ذكره في تقريب العبارة هو هكذا: إنّ العام مع قطع النظر عن المختصص ظاهرٌ في العموم، وغايه ما يقتضيه المختصص على تقدير تسليم المجازية، أن يكون قرينه على عدم شمول العام لأفراد المختصص، لا سقوط دلالاته على جميع ما كان يدلّ عليه لولا المختصص، بأن يبطل أصلاً ويتجدد دلالة أخرى، فيصير مجملاً، بل الدلالة الأولى موجوده، وإنما أفادت القرينه سقوطها بالنسبة إلى أفراد المختصص، وأما الباقي فالمقتضى للدلالة عليه موجود،

والمانع مفقود، ولو احتمل دُفع بالأصل (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فى كلام العلامة، لأنه :

إن كانت دلالة العام على جميع ما يدلّ عليه لولا التخصيص باقيه بحاله، فلا محيص عن أن يكون ذلك بالوضع الأولى للعام، فلازمه بقاء معناه الحقيقى بحاله، فلا يجمع مع قوله: (على تقدير تسليم المجازيه).

وإن لم تكن باقيه بحاله، فلازمه تحقّق دلالة أخرى غير الأولى، فيعود المحذور وإن يساعده قوله: (على تقدير تسليم المجازيه).

الوجه الثالث: هو الذى أجاب عنه صاحب «الكفايه» واختاره، وحاصله:

(إنّ العام لا يصير بالتخصيص مجازاً لا فى المتّصل ولا فى المنفصل:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا- تخصيص فى العموم أصلاً، فإنّ أدوات العموم قد استعملت فى العموم دائماً، غايه الأمر أنّ دائره العموم تختلف سعته وضيقاً باختلاف المدخول، فلفظه (كلّ) فى: (كلّ رجلٍ عالم)، قد استعملت فى العموم، كما فى قولنا: (كلّ رجل)، بلا تفاوت بينهما، مع أنّ الثانى أوسع من الأوّل .

وأما فى المنفصل: فلأنّ إرادته الخصوص واقعاً لا تستلزم استعمال اللفظ فيه، إذ من الممكن أنّ استعماله فى العموم كان للقاعده، حتّى يتمسك به عند الشكّ، ويكون الخاصّ مانعاً عن حجّيه ظهوره لكونه نصّاً أو أظهر لا مصادماً لأصل ظهوره.

والحاصل: أنّه بعدما استقرّ ظهوره فى العموم، لا يرفع اليد عن أصله بسبب

الخاصّ، فإنّ الثابت من مزاحمته له إنّما هو بحسب الحجّيه لا بحسب أصل الظهور، فالعموم مرادّ من اللفظ بالإرادة الاستعماليه، وإن كان المراد الجدّي هو الخصوص)، انتهى.

أقول: هذا الكلام خصوصاً ذيله في المخصّص المنفصل، مأخوذ عن الشيخ الأعمش في بحث التعادل والترجيح من «فرائد الأصول» (١).

وقد أورد عليه المحقّق النائيني قدس سره ، وحاصل ما أفاده هو:

(أنّ حقيقه الاستعمال ليس إلّا- إلقاء المعنى بلفظه، بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلى الألفاظ، بل هي مغفول عنها، وإنّما تكون الألفاظ فنظرةً ومرآةً إلى المعاني، وليس للاستعمال إرادته مغايره لإرادته المعنى الواقعي.

فالمستعمل إن كان قد أراد المعاني الواقعه تحت الألفاظ فهو، وإلّا كان هازلاً.

ودعوى: أنّ العام قد سبق لبيان ضرب القاعده، ممّا لا محصّل لها، فإنّ أداء العموم والمدخول إنّما سيقّت لبيان الحكم النفس الأمري، وليست القاعده جزء مدلول الأداء، ولا جزء مدلول المدخول.

نعم، قد يعبر عن العام بالقاعده، إلّا- أنّ المراد من القاعده هي القاعده العقلائيّه من حجّيه الظهور وأصالة العموم، وقد تكون القاعده مجعوله شرعيّه كأصالة الطهاره والحلّ وأمثال ذلك من الأحكام الظاهريّه، وأين هذا من العامّ المسوق لبيان الحكم الواقعي؟!.

والحاصل: أنّ تفكيك الإرادة الاستعماليّة عن الإرادة الواقعيّة ممّا لا محصّل له، بل العام قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدّ سواء في تعلق الإرادة به، وأنّ هناك إرادة واحده متعلّقه بمفاده، فهذا الوجه ليس بشيء، انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى أنّ اعتراضه متوجّه إلى الشقّ الثاني من كلامه، وهو المخصّص المنفصل. وأمّا صدر كلامه الذي كان قبله، حيث صرّح عند الجواب عن الإشكال بأنّ الأداة والمدخول لم يستعملا إلا في معاهما الحقيقي إذ لفظه (كلّ) مستعمل في العموم بلا تفاوت بين كون التخصيص متصلاً أو منفصلاً؛ لأنّ كون مدخول (كلّ) لفظه (عالم) أو (عالم عادل) لا تأثير فيه من حيث استعماله في الاستيعاب، كما أنّ لفظ (العالم) استعمل في معناه الحقيقي، وهو من انكشف لديه الشيء، سواءً ذكر مجرداً عن القيد أو كان مقيداً بقيد من العدالة والفقاهه ونظائرها، فهذه القيود لم تستلزم مجازاً في لفظ (العالم)، والخصوصيّة إنّما جاءت من قبل دالّ آخر غير العالم، فمن أين تأتي المجازيّة، وليس هنا لفظ لم يستعمل في معناه حتّى يتوهم المجازيّة فيه، هذا بلا فرق بين التخصيص في الأنواع والأفرادى في القضية الحقيقيّة أو الخارجيّة.

ولكن الإنصاف أن يُقال: بأنّ العام المخصّص لا يصبح مجازاً إلا في المتّصل ولا المنفصل؛ لعدم استعمال شيء في غير ما وضع له اللفظ، حتّى يصير مجازاً ويخرج عن الحجّية في تمام الباقي، كما عرفت في ما ذكر.

إلا اللّهمّ أن يُقال بأنّ كلّ كلامٍ يلقي من متكلّمٍ إلى مخاطبٍ، لا بدّ أن يحصل للمخاطب معلومات ثلاث:

أولاً: معرفته وعلمه بمعنى الكلام وما يعدّ قالباً له.

ثانياً: معرفته وعلمه بأنه مستعمل في معناه الأولى أو في غيره ولو بلا قرينه عليه.

وثالثاً: معرفته وعلمه بتطابق المستعمل فيه الكلام مع إرادته الجدّيه.

مثلاً- إذا قال: (أكرم كلّ عالم) أن يعرف المخاطب معنى اللفظ، ويعرف أنّه استعمل فيه أو في غيره، ويعرف أنّه المراد الجدّي، كما هو ظاهر استعماله.

والمتكفّل لمعرفة الأوّل هو العرف، فإنّهم المرجع في تشخيص معنى الكلام بخلاف الآخرين، حيث أنّ المتكفّل لهما العقلاء بدلاله الأصول، إذ الأصل عندهم في كلّ كلام أن يكون مستعملاً في معناه لا في غيره، إلّا أن تقوم قرينه صارفه تصرفه عن هذا الأصل وعن معناه الحقيقي، كما أنّ الأصل في كلّ كلام مستعمل في معنى، أن يكون معناه هو المطابق لإرادته المتكلم الجدّيه، فإذا ورد الخاصّ وجب التصرف في الأصل الأخير دون الأوّل والثاني؛ يعني إذا قيل: (لا يجب إكرام العالم الفاسق)، أو قيل بصورة متّصلاً به: (إلّا الفاسق) فمقتضى أقوائيه ظهور الخاصّ على العام - إمّا بالنصّ والظاهر، أو بالأظهر والظاهر - رفع اليد عن حجّيه الأصل، وهو التطابق بين الإرادة الاستعماليه والإرادته الجدّيه، فيفهم من دليل التخصيص أنّ العموم لم يكن مراداً جدّياً للمتكلم، ولكن حيث كان المتكلم حكيماً، وكلامه صادر عن الحكمة والتدبّر، فيعلم أنّ إيراده بنحو العموم في ظاهر اللفظ كان لمصلحه، وهي ليس إلّا ضرب القاعدة في الموارد المشكوكه، لإمكان الرجوع إليه عند الشكّ، وهو أمرٌ مقبول بلا إشكال، فلا يلزم من ذلك مجاز أصلاً كما عرفت.

هذا، بلا- فرق بين كون التخصيص متصلاً أو منفصلاً، لأن ذلك لو كان مخصوصاً للمنفصل دون المتصل، لزم أن لا يجوز الرجوع إلى عموم العام في المخصيص المتصل في الأفراد المشكوكه للمخصيص، لعدم وجود عموم بإرادته استعماله حتى يتمسك به، مع أن المشهور بين الفقهاء - لا سيما الأنصارى في «المكاسب» - التمسك بعموم مثل قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (١) وكذلك قوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ - إِلَى قَوْلِهِ - إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (٢) في الحكم بطلان بيع مشكوك الصحه والفساد، وحرمة لحم المطروح المشكوك بين المذكى وغيره ونظائرها.

فيهم من ذلك أن أصله التطابق بين الإرادتين أصل عقلائي يجب الأخذ به، إلا فيما ورد دليل يدل على مخالفته الإرادة الجديه مع الإرادة الاستعماليه، حتى ولو كانت القرينه متصله كالاستثناء عن عموم العام.

نعم، لا يخفى الفرق بين فردى التخصيص، في أن المتصل لا يوجب انعقاد الظهور الذى هو حجه إلا بعد التخصيص؛ لأن كل كلام لابد في مقام الاحتجاج من تماميته والأخذ بظاهره بعد ما يصح السكوت عليه، وهو ليس في المتصل إلا بعد التخصيص، وهذا بخلاف المنفصل حيث انعقد الظهور أولاً للعام بتماميته، ثم يتصرف فيه بواسطة المخصيص المنفصل، وهذا المقدار من التفاوت لا يوجب التصرف في إجراء ما قلنا من رفع اليد عن أصله التطابق بين الإرادتين، كما أن هذا المقدار من التصرف لا يوجب كون الاستعمال مجازياً، كما لا يوجب سقوط

١- سورة النساء: الآية ٢٩ .

٢- سورة المائدة: الآية ٣ .

العام عن الحجّيه في الباقي في كلا التخصيصين أيضاً، وهو واضح لا مجال للتأمل فيه.

أقول: ولكنّ الإنصاف أنّ الإجمال في المخصّص المتصل ربما يوجب الإجمال في عموم العام، إن كان الإجمال مفهوماً - كما سيأتي - دون المنفصل، وهذه أيضاً فرق آخر بينهما.

هذا، وممّا ذكرنا ظهر أنّ استعمال العام المخصّص في النافي يكون حقيقياً، واستعمالاً في ما وضع له وهو العموم في مرحله الاستعمال، وإن كان دونه في مرحله الجدّ، إلّا أنّ صفه الحقيقه والمجاز وصفان لمقام الاستعمال لا لمقام الجدّ، ولذلك لا يضرّ بوضع الحقيقه والمجاز.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما التزم به السيد البروجردى - على ما في تقريراته (١) حيث فصّل أولاً الكلام عن معنى الحقيقه والمجاز، وبين كيفيه استعمال العام المخصّص في الباقي.

ثمّ قال رحمه الله :

(فتلخص ممّا ذكرنا :

أنّه في الاستعمالات الحقيقه، يُراد بقاء المعنى وثباته في ذهن السامع بتمامه.

وفي الاستعمالات المجازيه، يُراد انتقال ذهنه من تمامه إلى معنى آخر.

وفي العمومات المخصّصه، يُراد بقاء بعضه في ذهنه ليحكم عليه، وخروج بعضه منه، فهي أمرٌ متوسط بين الحقيقه والمجاز، إذ لم يرد فيها ثبوت المعنى



بتمامه، ولا جعله مَعْبَرًا يَنْتَقَلُ مِنْهُ .

ويشترك الأقسام الثلاثة في أَنَّ اللَّفْظَ لَا يَسْتَعْمَلُ فِيهَا إِلَّا فِيمَا وَضَعُ لَهُ، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

وجه الضعف: أنك قد عرفت بأنّ الحقيقه والمجاز وصفان مستعملان في مقام الإراده الاستعماليه دون الإراده الجدّيّه، فإذا فرض كون الاستعمال فيما وضع له في مرحله الاستعمال فهو حقيقه قطعاً، وإن كان في مقام الجدّ مربوطاً ببعض الأفراد كما في العامّ المخصّص.

هذا كلّه في المبحث الأوّل من حيث أنّ نفس التخصيص لو كان مبيّناً - مفهوماً ومصادقاً - بعيداً عن الإجمال، هل يوجب صيروره العام مجازاً أم لا، قد عرفت تحقيقه.

### البحث عن حكم المخصّص المجمل

البحث عن حكم المخصّص المجمل

المبحث الثاني: في بيان التخصيص بالمخصّص المجمل، أى لم يكن مبيّناً ومعلوماً، سواء كان الإجمال في مفهومه أو في مصداقه، وهو من أهمّ مباحث العامّ والخاصّ وأنفعها في الفقه، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

اعلم بأنّ الإجمال والشكّ الموجودين في المخصّص :

تارة: يكون مفهوميّاً.

وأخرى: مصداقيّاً.

فأمّا الأوّل فيقع الكلام فيه في مقامين:

الأوّل: فيما إذا كان أمر المخصّص المجمل مفهوماً دائراً بين الأقلّ والأكثر.

الثانى: فيما إذا كان أمره دائراً بين المتباينين.

فأما الأول منهما: فتارة يكون المخصّص المجمل المفهومى متّصلاً، وأخرى منفصلاً.

أما إذا كان متّصلاً:

فتارة: يكون الإجمال من جميع الوجوه؛ أى لا- مبيّن فيه أصلاً، كما فى قوله تعالى: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ»<sup>(١)</sup> حيث يكون (ما يُتْلَى) غير مبيّن.

وأخرى: ما لا- يكون كذلك، لوجود بعض الأفراد فى المفهوم المبيّن فى ذلك، وإنّما كان إجماله بالنسبة إلى بعض آخر من الأفراد، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء إلا- الفسّاق) حيث نعلم بأنّ بعض العلماء ليس بفساق قطعاً، بأى معنى التزمنا فى مفهوم الفسق، والإجمال كان فى بعض آخر من جهه الشبهه فى مفهوم الفسق، بأنّه عباره عن مرتكب الكبائر فقط، أو هى مع الصغيره. هذا، ولكن فرض الشكّ فى المجمل من جميع الوجوه المرّدّد بين الأقلّ والأكثر كالمثال المذكور آنفاً مشكل، إلا أن يكون فى الواقع لو علم كان كذلك، فإن كان المخصّص مجملاً مفهوماً ومتّصلاً بالعام فى الأقلّ والأكثر، فإنّه يوجب الإجمال فى العام أيضاً، لأنّه يمنع عن انعقاد ظهور العام، لأنّه لا ينعقد للكلام الملقى للإفاده والاستفاده ظهوراً عرفى فى المعنى المقصود، إلا بعد فراغ المتكلّم عن كلامه، فمن الطبيعى أنّ إجمال المخصّص يوجب إجمال عامته حقيقته، فكما لا ينعقد للعام ظهور فى العموم،

كذلك لا ينعقد له ظهور في الخصوص، ففي المثال المذكور إذا فرضنا إجمال مفهوم الفسق وتردده بين مرتكب الكبيره فقط أو الأعم منه، فكما أنّ شمول الخاص لمرتكب الصغيره غير معلوم، حيث لا يعلم بوضعه للجامع بينه وبين فاعل الكبيره، كذلك شمول العام - وهو وجوب إكرام العالم - له أيضاً مشكوك، لأنّه لا يعلم بأنّ الخارج منه هل يشمل له لى لا يجب إكرامه، أو لا يشمل له لكونه موضوعاً لفاعل الكبيره فقط ليجب إكرامه، فإذا لم يجز التمسك بالعام، ولا بالمخصّص في الأفراد المشكوكه، لأجل الإجمال في المفهوم، كان المرجع حينئذٍ هو الأصل العملى، لأنّه ليس لنا دليلاً اجتهادياً لوجوب إكرام المشكوك أو تحريمه أو ترخيصه، فيكون المرجع حينئذٍ الأصل العملى، وهو مختلف باختلاف مواردّه؛ لأنّه إن كان مفاد عموم العام هو الوجوب، ومفاد التخصيص نفي الوجوب فقط، فيقال في الفرد المشكوك بأنّه :

تارة: له حاله سابقه من وجوب الإكرام أو عدمه، فيستصحب تلك الحاله ويحكم بالوجوب أو بالعدم، هكذا يكون الحكم فيما إذا كان مفاد العام هو الحرمة ومفاد التخصيص نفي التحريم، مثل ما لو قال: (لا تكرم الشعراء إلاّ العادل منهم)، وشكّ في أنّ العدالة هل تحصل من ترك الكبيره فقط أو الأعمّ منها ومن ترك غيرها، فإن كان له حكم سابق معلوم من الحرمة أو غيرها من الأحكام الخمسه فيستصحب.

وأخرى: وأمّا إذا لم تكن للفرد حاله سابقه معلومه من الوجوب والحرمة، فعند الشكّ فيه من جهة الوجوب في المثال الأوّل أو الحرمة في المثال الثانى، فالمرجع يكون أصل البراءه عن التكليف الإلزامى من الوجوب أو الحرمة بالبراءه

الشرعيه والبراءه العقليه.

وأما إذا كان مفاد التخصيص أيضاً حكماً إزامياً كالعام من الوجوب أو الحرمة، حيث يكون مورد ذلك في المخصّص المنفصل أكثر من المتصل، كما لو قال: (يجب إكرام العلماء إلا الفساق منهم) فيحرم إكرامهم، أو قال: (لا تكرم الشعراء إلا العادل منهم) فيجب إكرامهم، فلو تردّد حينئذٍ في عداله فرد أو عدمها وفسقه، فالمرجع حينئذٍ هو أصاله التخيير لدوران الأمر بين المحذورين من الوجوب والحرمة.

وهذه قاعده عامه تجرى في بقيه الأقسام التي لا- يمكن فيها التمسك بعموم العام أو بخصوص الخاص لأجل الإجمال، كما لا يخفى.

أما إذا كان المخصّص منفصلاً: فالبحث يدور في أنّ المفهوم إذا كان مجملاً مردّداً بين الأقل والأكثر، كما في المثال المعروف (أكرم العلماء) ثم ورد دليل منفصل: (لا- تكرم الفساق منهم)، وكان مفهوم الفاسق مجملاً بين الأمرين اللذين ذكرناهما، فهل يوجب إجمال المخصّص إجمال العام أم لا؟

أقول: الحقّ أنه لا يوجب، وأنه لا يمنع ذلك عن التمسك بعموم العام، لأنّ ظهوره في العموم قد انعقد، والمخصّص المنفصل لا يمنع عن انعقاد ظهوره فيه، فحينئذٍ حيث أنّ ظهور الخاص في الخصوص أقوى من ظهور العام في العموم، لكونه نصّاً أو أظهر فيقدّم على الظاهر في العام، فبمقدار ما يشمله الخاص قطعاً - كمرتكب الكبيره من الفاسق - لا يكون العام فيه حجّه، لتعارضه مع ظهور الخاص وحجّيته، وأما في غيره من مرتكب الصغيره فقط، فحيث أنه مشكوك لشمول الخاص له، فلا يسرى إجماله إلى العام لا حقيقة ولا حكماً، إذ العام ظاهرٌ

فيه لتماميه ظهوره وانعقاده، حيث لا يزاحمه شيء في الظهور، فيشمله العام قطعاً، كما أنّ العام حجّه في القدر الزائد على الأقل، لعدم وجود حجّه أقوى في قبالة حتى يسقطه عن الحجّيه، لأنّ المفروض إجمال الخاص بالنسبه إليه، فيحكم بوجود إكرام زيد العالم الذي ارتكب الصغيره فقط لعموم دليل (أكرم كلّ عالم).

وبعبارة أخرى: كما أنّه إذا شككنا في أصل التخصيص بنحو الشبهه البدويه نتمسك بأصالة العموم لرفعه، فكذلك إذا علمنا إجمالاً بالتخصيص، وانحلّ العلم الإجمالي - لأجل دورانه بين الأقل والأكثر - إلى علم تفصيلي وشك بدوي، فنتمسك أيضاً بأصالة العموم بالنسبه إلى القدر الزائد على الأكثر، فيكون الشك حينئذٍ في أصل التخصيص بعد انحلال العلم الإجمالي .

هذا كلّه في المخصّص المتصل أو المنفصل المرّد إجمالهما من ناحيه المفهوم بين الأقل والأكثر .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره الشيخ الحائري من أنّ المولى إذا كان من عادته بيان المخصّص منفصلاً فلا يجوز التمسك بالعام حينئذٍ.

مخدوش، كما لاحظته القائل نفسه وتراجع عنه لاحقاً باعتبار أنّ عدم جواز العمل بالعام بلا مخصّص باب مستقل، وسرايه الإجمال إليه باب آخر كما لا يخفى.

وأما إذا كان التخصيص في المتباينين: وكان الإجمال في المفهوم أيضاً، كما لو علم بأنّ ما ورد من وجوب إكرام العالم مخصّص بالفاسق لكن لا يعلم بأنّ الفاسق هو مرتكب الكبيره فقط، أو المصّر على الصغيره، فمن ارتكب الصغيره من دون إصرار عليها لا يكون فاسقاً، كما أنّ من لا يرتكب شيئاً منهما لا يكون فاسقاً

قطعاً، فتردد الحكم فيمن ارتكب أحدهما، وهو إمّا الكبيره فقط، أو المصّر على الصغيره فقط، كما لا- إشكال في فسق من ارتكب كليهما من الكبيره والإصرار على الصغيره، فحينئذ يُقال :

تارة: يفرض كون المخصّص متّصلاً بالعامّ.

وأخرى: منفصلاً.

ففي الأول: يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ ويوجب إجماله حقيقةً وحكماً، يعنى إذا قال: (أكرم كلّ عالم إلاّ الفاسق منه) فإنّ الإجمال في المخصّص موجب لسقوط ظهوره وحجّيته بالنسبه إلى زيد العالم الذى ارتكب أحدهما، فلا يجوز التمسك بظهور الخاصّ من الحكم بحرمة إكرامه أو عدم وجوب إكرامه، هكذا لا يجوز التمسك بعموم العام من الحكم بوجوب إكرامه، لعدم وجوب ظهور العام إلاّ فيما يعلم خروجه بالخاصّ، كمن لم يرتكب شيئاً منها، أو ارتكب الصغيره فقط من دون إصرار، فإذا سقط العام عن الظهور حقيقةً وعن الحجّيه حكماً، كما سقط الخاصّ كذلك بالنسبه إليه، فلا محيص إلاّ الرجوع إلى الأصول العمليه كما عرفت تفصيلها فلا نعيد.

وأمّا الصورة الثانيه: وهى كون المخصّص منفصلاً فى المتباينين، فإنّ عموم: (أكرم كلّ عالم)، قد انعقد له ظهورٌ بلا إشكال، لعدم وجود مزاحم له فى هذه المرحله، فيشمل العامّ كلا- فردى الخاصّ المجمع وهما مرتكب الكبيره فقط والمصّر على الصغيره، لكون كلّ منهما عالمًا، إلاّ- أنّ العام لا- يكون حجّه فيهما، لأنّهما من أطراف العلم الإجمالى بالتخصيص، لأنّنا نعلم إجمالاً بتخصيص أحدهما من حكم العام، غايه الأمر لا يكون الفرد الخارج منه معلوماً خارجاً

بالتفصيل وإن كان معلوماً بالإجمال، كما أنّ الخاصّ أيضاً لا يكون حجّة فيهما من الحكم بعدم وجوب الإكرام لإجماله في الظهور وسقوطه عن الحجّيه، فلا- محيص هنا إلا- الرجوع إلى الأصول العمليّه، خلاف ما ثبت في الأقلّ والأكثر حيث حكمنا بجواز التمسّك فيه بالعموم لعدم سرايه الإجمال في الخاصّ إلى العامّ، بخلاف المقام حيث قد يسرى إليه الإجمال فيسقطه عن الحجّيه والظهور، كالمخصّص المتّصل في كلا الموردين.

هذا تمام الكلام في المخصّص المجمل بالإجمال من حيث المفهوم.

### الكلام في المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً

الكلام في المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً

وأما الكلام في القسم الثانی: من القسمین المذكورین فی صدر المسأله، وهو ما لو كان الإجمال فی المخصّص من حيث المصداق لا- المفهوم، كما لو قال: (أكرم العلماء)، واستثنى منه إكram الفاسق، ولم يكن مفهوم الفاسق مجملاً، أى كان الفاسق مفهومه معلوماً بأنّه من كان مرتكباً للكبيره مثلاً لا من ارتكب الصغيره فقط، إلا أنّ الشكّ وقع في فردٍ من العالم مثل زيد حيث لم نعلم أنّه ارتكب الكبيره أم لا، والشكّ فيه من جهة الشبهه بأنّه هو مصداق للخاصّ أم لا، وحينئذٍ فالبحت في أنّ مثل هذا الشكّ في عنوان المخصّص هل يوجب الشكّ في عموم العام حتّى لا يجوز التمسّك به أيضاً في إثبات وجوب إكramه، أم لا يوجب ذلك؟

أقول: البحت في هذا القسم أيضاً ينقسم إلى قسمين:

تارة: يكون التخصيص متّصلاً بالعام.

وأخرى: منفصلاً.

فأما القسم الأول منهما: مثل ما لو قال: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم) بصوره الاستثناء، أو كان مذكوراً بصوره الوصف، مثل ما لو قال: (أكرم كل عالم تقى)، وشك في زيد من حيث تقواه بأنه هل متصف بهذا الوصف أم لا، إذا لم يكن مفهوم التقوى مشكوكاً ومجماًلاً.

ففي هذا القسم من التخصيص لا إشكال بأنه لا يجوز التمسك بعموم العام لإثبات وجوب إكرام زيد، كما لا يجوز التمسك بظهور الخاص لإثبات استثناء حكم العام، إذا ثبت حكم الوصف عليه أو عدمه، لما قد عرفت من سابقاً بأن الإجمال في المتصل يوجب سرايته إلى العام، فيسقطه عن الظهور والحجيه بالنسبه إلى غير أفراده المعلومه، فلا محيص حينئذٍ إلا الرجوع إلى الأصول العمليه في إثبات حكم للفرد المشكوك، هذا حكم ثابت بين علماء الأصول ومتفق عليه بينهم في الجملة.

وأما الكلام في المخصص المنفصل في الشبهه المصداقيه للخاص :

وهذا هو الذى وقع فيه البحث والكلام، والنقض والإبرام بين الأعلام من حيث سقوط العام عن الحجيه وعدمه، فقد نسب إلى القدماء جواز التمسك به بخلاف غيرهم، ولكن لا بد قبل الورود فى أصل الانتساب، البحث عن مورد التمسك والرجوع فيه.

فنقول: إن المخصص المنفصل على ثلاثه أقسام:

(١) قسم ما كان مخصّصاً منفصلاً لفظياً مثل ما لو قال: (أكرم العلماء)، ثم قال بدليل آخر: (لا تكرم الفساق منهم)، وكان الفسق من حيث المفهوم معلوماً أنه



عبارة عن مرتكب الكبيره مثلاً، ولكن شكّ في زيد العالم من حيث وجوب الإكرام وحرمته، من جهة الشكّ في أنّه هل ارتكب كبيره ليكون فاسقاً ويحرم إكرامه، أو ارتكب الصغيره ليجب إكرامه.

(٢) وقسم آخر ما كان المخصّص دليلاً لبيئاً كالإجماع والسيره وبناء العقلاء وغير ذلك، فهو :

تارة: يكون الدليل اللبّي مميّاً يجوز للمتكلّم في مقام التخاطب الاتّكال عليه إذا كان بصدد البيان، كما لو كان المخاطب يعلم خروج مثل ذلك عن حكم العامّ من أوّل الأمر .

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل كان الدليل اللبّي على نحو لا يمكن الاعتماد عليه في مقام التخاطب، بل فهم المخاطب خروج بعض أفراده من ناحيه الإجماع وغيره.

أقول: فإذا عرفت أقسام المخصّص المنفصل في الشبهه المصادقيه للمخصّص، ينبغي التعرّض للأقوال في المسأله، وهي ثلاثه:

(١) قولٌ بجواز الرجوع إلى العام مطلقاً، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً، لفظياً أو لبّياً، وهذا هو المنسوب إلى قدماء أصحابنا كما نقله صاحب «المحاضرات»، بل ربما نسب ذلك إلى السيّد في «العروه» حيث استفيد ذلك من بعض فتاويه في بعض الفروع، بل عن الشيخ في تفريراته نسبه ذلك إلى الشهيد الثاني على ما نقله صاحب «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup> حيث أنّه قال على ما حُكي: (والمرأه لا تُقتل

بالارتداد وكذا الخنثى للشك في ذكوريته المسلط على قتله، ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل، لعموم قوله عليه السلام: «من بدّل دينه فاقتلوه»، خرج منه المرأه، ويبقى الباقي داخلاً في العموم، إذ لا نصّ على الخنثى بخصوصه)، انتهى.

(٢) قول بعدم جواز الرجوع مطلقاً في قبال القول الأوّل، وهو المنسوب إلى المتأخّرين مثل المحقّق النائيني والخبيني والخبوني والعلامة البروجردى والعراقي والحائري كما صرّحوا به في كلامهم .

(٣) وقولاً بالتفصيل بين ما إذا كان المخصّص - سواءً كان لفظياً أو لئياً - بمنزلة القرينه العامه العرفيه المتّصله، فلا يجوز التمسك به، وبين ما كان المخصّص لئياً آخر غير ما ذكرنا، فإنّه يجوز التمسك بالعام.

بل قد ينسب إلى الشيخ التفصيل في الجواز وعدمه بين كونه لئياً مطلقاً ولفظياً من دون تفصيل في اللبى على ما ذكرناه، وعلى أيّ حال فإنّ التفصيل المذكور قد تبناه صاحب «الكفايه» والسيد الحكيم في «حقائق الأصول» وغيرهما.

(٤) كما قد يُقال بتفصيل آخر هو التفصيل بين ما إذا كان المخصّص من قبيل ما يكون ذكره وظيفه الأمر ولم يذكره، فيجوز في مثله الرجوع إلى عموم العام في الأفراد المشكوكه وبين ما لا يكون كذلك، مثل ما لو قال المتكلم: (اللَّهُمَّ العن بنى أميه قاطبه)، ومن ناحيه نعلم بأنّ المؤمن لا يجوز لعنه، فإذا شكّ في إيمان فردٍ من أفراد بنى أميه فيمكن الرجوع إلى عموم اللعن، فيستكشف جواز لعنه، لأجل عدم إيمانه، لأنّ المتكلم من شأنه أن لا يلعن المؤمن، فحيث تعلّق حكم لعنه على قاطبه بنى أميه، فهم ذلك منه، وهذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك.

وهذا التفصيل ذكره المحقق الخميني قدس سره عن بعض أعظم العصر وهو الشيخ الحائري.

وكيف كان، نرجع إلى أصل المسألة، وملاحظه حال العام في الشبهه المصدقيه للمخصّص، وأنّه هل يجوز الرجوع إليه فيها أم لا؟

أقول: والذي قيل في جوازه أمور :

الوجه الأوّل: ما عن الشيخ الأعظم - على ما نسب إليه - من أنّ: (عنوان العام مقتضى لثبوت الحكم على أفراد، وعنوان الخاص مانع، ويجب الأخذ بالمقتضى إلى أن يُحرز المانع) (١).

وأجاب عنه المحقق النائيني: (بالمنع من الصغرى والكبرى:

أمّا الصغرى: فلأنّه لا طريق إلى إحراز كون عنوان العام مقتضياً والخاص مانعاً، لإمكان أن يكون عنوان الخاص جزء المقتضى.

وأما الكبرى: فلأنّ قاعده المقتضى والمانع لا أساس لها كما حُقّق في محلّه)، انتهى مورد الحاجه.

أقول: فكأنّه قدس سره أراد بيان أنّ العام قبل ورود التخصيص كان هو العموم لجميع الأفراد وهو تمام الموضوع للحكم، وأمّا بعد ورود التخصيص صار العامّ معنوياً لعنوان غير الخاص، أى صار العالم غير الفاسق موضوعاً لوجوب الإكرام، فالعام وهو العلم يكون جزءاً للموضوع، وغير الفاسق جزءاً آخر له، فصار الخاص حينئذٍ جزءاً للمقتضى لا- من المانع حتّى يجرى فيه تلك القاعده.

كما يشهد لما استظهرنا من كلامه، تصريحه بعد أسطر ممّا نقلناه عنه فى الجواب عن إشكال واستدلال طرحه من أنّ العام حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك لكونه من أفراد العام، والخاصّ ليس بحجّه فيه، للشكّ فى كونه فرداً له، فيجب الأخذ بالحجّه، لأنّ اللاّحجّه لا تراحم الحجّه .

قال: (وذلك لأنّ عنوان العام بعدما صار جزء الموضوع لمكان الخاصّ، لا يكون حجّه بالنسبه إلى الفرد المشكوك.. إلى آخره)، كما صرّح بذلك فى بدايه بحثه(١).

أقول: وما ذكره ليس بصحيح لأنّه :

أولاً: يعدّ خلطاً بين الإطلاق والتقييد والعامّ والتخصيص، إذ المطلق يكون حاله كذلك حيث يقيد بعد ورود القيد، فيكون التقييد داخلاً وجزءاً والقيد خارجاً، هذا بخلاف العام حيث يكون متعلّقاً بالأفراد وبواسطه أداه العموم، فالخروج عن العامّ يكون خروجاً بالأفراد لا من عنوان الطبيعه، حتّى يصير معنوياً بعنوان غير الخاصّ كما توهمه.

فما أجابه عن الشيخ بما ذكره لا يخلو عن إشكال .

وثانياً: أنّه لو أراد من ذلك العنوان العام فى الواقع والحقيقه بما هو غير الخاصّ، فيكون الأمر كذلك فى جميع موارد التخصيص حتّى فى الأقلّ والأكثر، مع أنّه لا يكون كذلك، فصرف هذا المعنى لا يجعل العام معنوياً بالعنوان المذكور فى الخطاب حتّى يصير التمسك بالعام فى المقام من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه لنفس العام، فتأمل.

الوجه الثاني: ما عن صاحب «الكفايه» نقلاً عن المجوّزين بقوله:

(إذ غايه ما يمكن أن يُقال في وجه جوازه، أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجّه، ولا يكون حجّه فيما اشتبه أنّه من أفراد، فخطاب (لا- تكرم فسّاق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا يعارضه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمه الحجّه بغير الحجّه)، انتهى محلّ الحاجه.

وأجاب عنه المحقّق الخميني قدس سره: (بأنّ مجرد ظهور اللفظ في جريان أصاله الحقيقه لا يوجب تماميه الاحتجاج، ما لم تحرز أصاله الجدّ.

توضيحه: أنّ صحّه الاحتجاج لا تتمّ إلاّ بعد أن يسلم أمور: من إحراز ظهوره، وعدم إجماله مفهوماً، وعدم قيام قرينه على خلافه حتّى يختم الأمر بإحراز أنّ المراد استعمالاً هو المراد جدّاً، ولذلك لا يمكن الاحتجاج بكلام من دأبه وعادته الدعايه، وإن أحرز ظهوره، وجرت أصاله الحقيقه، لعدم جريان أصاله الجدّ، مع أنّ ديدنه على خلافه.

فعليه ما مرّ من أنّ أصاله التطابق بين الإرادتين إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل التخصيص، وأنّ هذا الفرد بخصوصه أو بعنوان آخر هل خرج من حكم العام أم لا، وأمّا إذا علم خروج عدّه أفراد بعنوان معيّن، وشكّ في أنّ هذا العنوان هل هو مصداق جدّي لهذا العنوان أو ذاك العنوان، فلا يجري أصلاً ولا يرتفع به الشكّ عندهم.

وبالجملة: إذا ورد المخصّص نستكشف عن أنّ إنشائه في مورد التخصيص لم يكن بنحو الجدّ، ويدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص حتّى يكون تحت الإراده الجدّيه لحكم المخصّص، وبين عدم كونه مصداقاً له حتّى يكون

تحت الإرادة الجدّيه لحكم العام المخصّص، ومع هذه الشبهه لا أصل لإحراز أحد الطرفين، فإنّها كالشبهه المصدقيه لأصالة الجدّيه بالنسبه إلى العام والخاص كليهما(١)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن إذا راجعنا كلام الشيخ قدس سره المذكور في «مطارح الأنظار» و«قوامع الفضول» وجدنا أنّه قد اعترف بأنّ المستأنس من مذاق القوم هو جواز الرجوع إلى العام في الشبهات الموضوعية للمخصّص المنفصل(٢)، كما أنّه رحمه الله عند طرحه وجه الجواز تحدّث عن التفصيل الذي نسب إليه بأنّه أراد التفصيل بين التخصيص باللفظ الموجب لصيروره العام ذا عنوانين ومنوعاً له، حيث ينقسم العالم إلى قسمين العالم العادل والعالم الفاسق، فلا يجوز في مثله التمسك بالعموم، وبين ما لا يكون كذلك، مثل ما لو كان المخصّص لثباً؛ كما لو علم بقريته خارجيه أنّ المولى لم يلتزم بمعارضه عموم العام ولذلك حكم (بوجوب إكرام كلّ من دخل داري من جيراني)، مع أنّه يعلم أنّه لا يقصد إكرام العدو من جيرانه، أو قوله: (كُلّ كلّ بطّيح في داري)، مع أنّه لم يقصد بعمومه أكل البطّيح الفاسد، ففي مثل ذلك يجوز التمسك بعموم العام في الأفراد المشكوكه .

هذا، مع أنّه يصرّح في «مطارح الأنظار» بأنّه: (وأما إذا كان التخصيص المنفصل كقولك: (أكرم العلماء)، ثمّ قولك: (لا تكرم فساق العلماء)، فمن القريب جداً عدم سرايه إجمال المخصّص إلى العام، فيؤخذ في المعلوم المتيقن المخصّص

١- تهذيب الأصول: ١٧ / ٢ .

٢- قوامع الفضول: ٢٧٢ .

وهو مرتكب الكبائر ويدفع الزائد بأصالة عدم التخصيص، فيؤخذ فيه بالعموم، فلا وجه للرجوع إلى الأصول العمليّة إلى آخر كلامه(١).

أقول: ولكن الإنصاف أنّه لم يقصد بكلامه الآنف في كتابه المذكور حال الشبهات الموضوعيّة للمخصّص المنفصل، بل قصد بهذه العبارة ذكر ما يكون الأمر دائراً فيه بين الأقلّ والأكثر من حيث مفهوم المخصّص كالتردد في أنّ الفاسق هل هو مرتكب الكبيره فقط أو كان التخصيص بالأكثر منه ليشمل حتى مرتكب الصغيره أيضاً، قد عرفت صحّحه الإسناد في مثله .

الوجه الثالث: قد يقال في حكم الأمر عند التخصيص بقوله: (لا تكرم الفسّاق من العلماء) الذي أخرج به وخصّص حكم وجوب إكرام العلماء، بأنّ الخارج في المخصّص هو ما علم كونه فاسقاً، كما لو صرّح بذلك بقوله: (لا تكرم الفسّاق المعلوم فسقهم من العلماء)، فلا إشكال في ذلك بأنّ الخارج ليس إلّا قسم خاصّ، فكلّ ما لا يتحقّق فيه هذا العنوان يكون داخلياً تحت عموم العام قطعاً، كما لا- إشكال في عدم جواز الرجوع إلى عموم العام فيما لو كان مراده من المخصّص - ولو بالتصريح أو إفهام ذلك بالقرينه - أنّ الخارج عن عموم العام هو الأعمّ من المعلوم والمشكوك، ففي هذا المورد يكون عموم الخاصّ شاملاً للمشكوك، ويحكم بحرمة الإ-كرام، كما هو الحال فيما لو كان عموم العام ثابتاً منذ الأوّل ويحكم بوجوب إكرامه، وهذين الموردين ممّا لا إشكال فيهما .

كما لا إشكال فيما لو صرّح بخروج الفاسق الواقعي من عدم جواز الرجوع إلى شيء من العام والخاصّ في المشكوك، لكونه مشكوكاً في الإرادة الجديّة

للمولى فى كليهما.

وإنما الكلام والإشكال واقع فى القسم الرابع وهو ما إذا لم يذكر فى كلامه شيئاً يفهم أحد الوجهين أو الوجوه، بل أطلق فى التخصيص، فحينئذ يأتى البحث فى أنه :

هل يُحمل على كون الخارج من عموم العام هو الفاسق الواقعى، ولو لم يكن حاله معلوماً للمكلف ليكون إكرام من ارتكب الفسق واقعاً حراماً ولو لم يكن المكلف عالماً به، غايه الأمر كان معذوراً فيه لو كان جاهلاً بالجهل المركب أى بالجهل الموضوع. وأمياً لو كان جاهلاً بالجهل البسيط - أى شاكراً فى فسقه - ففى ذلك لا- سبيل لإحراز أنه كان داخلاً فى وجوب الإكرام، أو فى حرمة الإكرام، إذا لم يكن بصدد إثبات الموضوع عن طريق الاستصحاب أو لم يكن مجال لإجراءه؟

فمن الواضح حينئذ أنه لا- يجوز الحكم عليه بوجوب الإكرام ولا- بحرمة، لأننا نعلم إجمالاً بوجوب إكرام من لم يرتكب فسقاً واقعاً، وحرمة إكرام من ارتكبه واقعاً، ولا نعلم دخول الفرد المشكوك فى واحد منهما، ففى مثل هذا الفرد الحق هو عدم جواز الرجوع إلى عموم العام والخاص، ولا فرق فى ذلك بين كون المخصص لفظياً أو لثباً لوحده الملاك فيهما، كما لا يخفى.

وأمياً لو لم نقل بالحمل على خروج المرتكب الواقعى من الفسق، ولو لم يعلمه، بل حمل على غير ذلك، وهو خروج من أحرز فسقه، أو حصل له طريقاً عقلائياً على فسقه، أو لا أقل من الشك فى كون الخارج منه هو خصوص من ارتكب واقعاً وإن كان جاهلاً بذلك بل شك فى ارتكابه وعدمه، أو كان الخارج هو



الذى علم به أو له طريق عقلاىى إلى إثبات فسقه لا صرف الشكّ فى فسقه، فلا إشكال فى أنه يجوز الرجوع إلى عموم العام فيهما، ويجب إكرامه، ففى الأخيره فى الحقيقة يرجع الشكّ إلى الشكّ فى التخصيص بالأقلّ والأكثر، حيث لا يعلم أنّ الفرد المشكوك هل هو خارج عن وجوب الإكرام بواسطة ارتكاب الفسق واقعاً، وكان الخارج هو الواقعى، أو لم يكن الواقعى خارجاً - لأنّ المراد من التخصيص هو الأعمّ من الواقعى الذى له طريق عقلاىى إلى ثبوت الفسق له - ففيه يجب إكرامه بواسطة عموم العام.

ولعلّ وجه الجواز فى الرجوع إلى العام عند القوم، كان من جهة أنهم أنكروا كون التخصيص بلحاظ الواقع، ولم يكن لتوجه المكلف إلى ذلك دخلاً فى الحكم وعدمه، ولذلك جعلوا عموم العام حجّة للمكلف فى وجوب العمل به إلى أن يقوم له دليل معتبر فى رفع اليد عنه، وهذا الدليل مفقود فى مثل الفرد المشكوك، لعدم إحراز حكم الخاصّ فى حقه، فىكون حاصل الأمر أنّ أصله التتابع بين الإرادتين الاستعماليه والجديه حاكمه وجاريه على جميع أفراد العامّ إلا ما علم خروجه عن ذلك أى عن جدّ المولى، وهذا غير محرز فى الفرد المشكوك.

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا لا يبعد قوّه القول بجواز الرجوع إلى عموم العامّ، كما اختاره السيّد فى «العروه» والشهيد الثانى والشيخ الخراسانى فى بعض الموارد، والله العالم بحقيقه الأمر.

خلاصه البحث :

أقول: إذا عرفت تفصيل المسأله ومختارنا فيها وفقاً للمشهور من المتقدمين بين جواز التمسك بعموم العامّ، فنقول:

(١) لا- فرق فيما ذكرنا بين أن يكون المخصّص لفظياً كما هو الغالب، أو لثباً كما قد يتفق، لما قد عرفت الوجه في ملاك جواز الرجوع وعدمه.

(٢) كما لا فرق بين أن يكون القيد ممّا يصلح لأن يؤخذ قيداً للموضوع، ولم يكن إحراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفه الأمر، لقيام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد، وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما في عموم قولهم: (اللَّهُمَّ العن بنى أمية قاطبةً)، حيث يعلم أنّ الحكم لا- يعمّ من كان مؤمناً، ولكن إحراز أن لا مؤمن في بنى أمية هو من وظيفه المتكلم، حيث لا يصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلا بعد إحرازه، فلو شككنا في إيمان أحد منهم، فاللّازم جواز لعنه استكشافاً من العموم على أنّه قد أحرز ذلك، لما قد عرفت من أنّ العقلاء يجوزون الرجوع إلى العام في هذه الموارد إلا ما أحرز أنّ الحكم في الخاص قد علّق على الموضوع بعنوانه الواقعي كما بيّناه لا بما هو ثابت له بطريق عقلائي ولو بالأصل.

(٣) كما لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون التخصيص واقعاً بصورة العنوان المأخوذ في الحكم، مثل قوله: (لا تكرم الفساق منهم)، أو كان التخصيص واقعاً على الأفراد، إلا أنّه قد علّل خروجهم عن العام بحكم الخاص، مثل ما لو قال: (أكرم كلّ عالم) ثم قال منفصلاً عنه: (لا تكرم زيداً وعمرواً وبكراً لأنهم فساق) لوحده الملاك فيهما جميعاً.

(٤) كما لا فرق فيما ذكرنا بين ما إذا تعلّق الحكم على عنوانين بينهما نسبة العموم من وجه، وبين ما إذا لم يكن كذلك.

فعلى الأوّل أيضاً:

تارةً: يفرض أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، فيكون حينئذٍ من قبيل

المخصّص، فنقول بجواز التمسّك بعموم العامّ، وأمّا الدليل المحكوم في الفرد المشكوك لدليل الحاكم، مثل ما لو قال: (إذا شككت فابن على الأ-كثر)، فيلاحظ مع دليل (لا شكّ لكثير الشكّ) حيث يعدّ دليلاً حاكماً، فلو شكّ في أنّ من شكّ مرّتين هل هو داخل في الدليل الحاكم وكثير الشكّ، أو أنّه داخل في الدليل المحكوم وعليه البناء على الأكثر؟ فإنّ النسبه بين الدليلين حينئذٍ هي العموم من وجه لأنّه قد يكون كثير الشكّ لكن ليس في الركعات، وقد يكون شاكّاً في الركعات من دون أن يصدق عليه كثير الشكّ، فيجوز الرجوع في المشكوك إلى العموم خلافاً للمحقّق الخميني حيث قال بعدم الجواز بحسب مبناه.

وأخرى: ما تكون النسبه كذلك إلاّ أنّه قد جعل من باب قاعده التعارض في مادّه الاجتماع وقلنا بجريان قواعد الترجيح، ورجحنا أحدهما على الآخر، أو قلنا بأنّهما حينئذٍ يكونان من قبيل المتزاحمين.

ففي كلا-القسمين يجوز الرجوع إلى دليل المرجوح، سواء قلنا بأنّ التكليف في المتزاحمين في ناحيه المرجوح يكون إنشائياً دون الراجح، أو قلنا بفعليّه كلّ من التكليفين من الراجح والمرجوح، غايه الأمر يكون معذوراً في مقام الامتثال، لعدم قدره المكلف في الجمع بينهما، حيث أجاز المحقّق الخميني الرجوع إلى دليل المرجوح في الثاني دون الأوّل، مستدلاً بأنّ الحكم حينئذٍ يكون حجّه وفعلياً ما لم يحرز العذر القاطع، فيجوز الرجوع في الفرد المشكوك إلى دليل الراجح بخلاف الأوّل.

وقد أجبنا عن دعواه بأنّه إذا كان ملاك جواز الرجوع هو كون حكم العام - المسمّى بدليل المحكوم أو المرجوح - حجّه وفعلياً كما هو الحقّ، فلمّ لم يلتزم

بذلك فى تلك الموارد أيضاً، لأنّ دليل العام أيضاً حجّه وفعلى، فيجوز الرجوع إليه إلا فيما كان الخاصّ أقوى حجّه كما فى المعلوم.

والمختار عندنا: فى هذه المسأله هو جواز الرجوع إلى العامّ المخيّص ص بالمخيّص ص المنفصل فى الشبهه المصدقيه للخاصّ فى جميع الأقسام، إلا ما استثنى من الموارد الخمسه التى سبق البحث عنها فى صدر كلامنا.

خاتمه: وفيها نشير إلى نكته دقيقه يجب عدم الغفله عنها وهى :

بعد ما ثبت جواز الرجوع إلى العام فى الشبهات المصدقيه للمخيّص ص، يظهر اندفاع ما تبناه بعض الأعظم كالمحقّق النائى وبعض تلامذته من توجيه كلام المشهور وفتواهم بالضمان فى اليد المتردده كونها عاديه أو غير عاديه، بأنّه ليس من جهه الرجوع إلى عموم (على اليد ما أخذت) بناءً على القول بعموم (على اليد) لكلتا اليدين من العاديه وغيرها، خرجت منها ما يعلم أنّها غير عاديه، والباقى تبقى تحتها، بل كان لجهه أخرى وهى التمسك بالأصل الموضوعى لإثبات كون اليد المشكوكه عدوائياً، فيشملة عموم القاعده - وهذا ما قبله وتفق فيه معه رحمه الله - أو من جهه قاعده المقتضى والمانع، باعتبار إلى أنّ المقتضى للضمان موجود وهو اليد، والمانع وهو كونه يد أمانيه مشكوكاً، فيندفع بالأصل، فيحكم بالضمان.

والأمر كذلك فى فتوى السيّد فى «العروه» حيث قال فى بعض الفروع: (إذا علم كون الدم أقلّ من الدرهم، وشكّ فى أنّه من المستثنيات أم لا، يبنى على العفو، وأمّا إذا شكّ فى أنّه بقدر الدرهم أو أقلّ، فالأحوط عدم العفو).

أنّه ليس من باب التمسك بعمومه فى الموردین من الحكم بالعفو وعدمه بل

كان بواسطه الاعتماد على الاستصحاب العدم الأزلى لإحراز الموضوع للعام، حيث أنّ موضوعه مركّب من أمرين :

أحدهما: وجودى، وهو الدم الذى يكون أقلّ من الدرهم.

وثانيهما: عدمى، وهو عدم كونه من دم حيض أو نفاس أو استحاضه.

فأحدهما محرز بالوجدان والآخر بالأصل، فيلتزم الموضوع المركّب فيترتب عليه حكمه من العفو .

أقول: ثبت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ الحكم هو العفو لجواز التمسك للعام ولا حاجة لمثل هذه التكلّفات، ولكن بما أنّ البحث عن ذلك يعدّ مُجدياً ومُفيداً فى الفقه، ولا بدّ من ملاحظه أنّ الأصل الموضوعى هل هو جارٍ فى جميع الموارد، أو لا يجرى إلاّ فى بعض الموارد، أو لا يجرى أصلاً؟

ثمّ على فرض الجريان، فهل يجرى استصحاب العدم الأزلى ويكون مفيداً ومؤثراً فى هذه الموارد أم لا؟

وهذا البحث يساعد القول بجواز الرجوع إلى العام أيضاً، غاية الأمر غير محتاج إلى مثل هذا الأصل، وأمّا مع عدم الجواز كما عليه أكثر المتأخّرين فاحتياجهم إليه واضح، وإلاّ لا بدّ لهم الرجوع إلى الأصول الحكميّه.

فقول ومن الله الاستعانه: لا يخفى أنّ المخصّص المتّصل :

تارة: يكون موجبا لتعنون العام بعنوان وجودى، كما فى التخصيص بالوصف المتّصل الوجودى مثل أن يُقال: (أكرم العلماء العدول)، فإنّ التخصيص اقتضى كون موضوع العام هو العالم العادل، ففى مثله إن شكّ فى العلم والعدالة، فإن قام أصل موضوعى وجودى مثبت بعنوان العام، مثل إن كان الفرد المشكوك

مسبوقاً بمعلوميته العدالة أو الفسق، وجب الأخذ بذلك الأصل، والحكم بحكم العام إن كان الأصل الموضوعي هو ثبوت العدالة، أو الحكم بحكم الخاص إن كان الأصل الموضوعي هو ثبوت الفسق، كما يجرى الأصل الموضوعي إن أخذ بصورة النفي والعدم، أي عدم العدالة أو عدم الفسق، إذ لا فرق بين الأصلين في الأثر المترتب عليه.

وأما إن لم نكن نمتلك حينئذٍ أصلاً موضوعياً سواءً الوجودي منه أو العدمي، فالمرجع إلى الأصول العملية الحكمية، من استصحاب وجوب الإكرام أو غيره من البراءة.

ولكن الإشكال في هذا الفرض أن التعبير بالتخصيص المتصل لا يخلو عن مسامحة، لعدم انعقاد ظهور للعام في العموم حتى يخصص، كما لا يخفى.

وأخرى: ما يكون مقتضياً لعنوان عدمي، كما في الوصف العدمي مثل: (أكرم العلماء الذين هم ليسوا بفساق)، وحكمه كحكم الوصف الوجودي، غايه الأمر يترتب عليه عكس ما سبق.

وهذا ممّا لا إشكال فيه عند صاحب «الكفايه» والسيد الحكيم في «حقائق الأصول».

وإنما الإشكال في المخصّص المنفصل أو كالاتثناء من المتصل، كما لو قيل: (أكرم العلماء إلا الفساق)، أو (لا تكرم الفساق) في أنه:

هل يقتضى تعنون موضوع العام بعنوان خاصّ وجودي مضادّ لعنوان الخاصّ، مثل العدول في المثال المذكور، أو بكلّ عنوانٍ مغاير لعنوان الخاصّ منافٍ له، ضدّاً كان له أو نقيضاً، أو بعنوان عدمي نقيض عنوان الخاصّ، مثل:

(الذين هم ليسوا بفَسَّاق) في المثال المذكور، أو لا يقتضى شيئاً من ذلك؟ أقوال:

الأول: الذى يظهر من بعض تقارير الشيخ - على ما قيل - هو الأول.

الثانى: المستفاد من ظاهر المحقق الخراسانى هو الثانى.

الثالث: هو صريح السيد الحكيم والمحقق العراقى فى الثالث، حيث صرّح فى نهايته من التفصيل بين نقيض الخاصّ بالإثبات، وبين الضدّ من عدم الإثبات، لصيرورته أصلاً مثبتاً فى الثانى دون الأول.

والرابع: وهو ما يحتمل أن يكون مختار المحقق الحكيم والعراقى وهو أن لا يكون خروج الخاصّ موجباً لعنوان أصلاً، غايه الأمر إذا كان الخاصّ نقيضاً للعام، فأصالة عدم عنوان الخاصّ يكفى فى ثبوت حكم العام، لأنّ لازم ارتفاع الموضوع ارتفاع حكمه، وهو مثل أن يُقال: (لا يجب إكرام العلماء إلّا العدول)، فأصالة عدم عداله توجب إثبات عدم وجوب الإكرام الذى يعدّ حكماً للعام.

ولكن الحقّ أن يُقال: إنّ خروج الخاصّ عن العامّ، سواء كان بالمخصّص المنفصل أو كالمتمّصل مثل الاستثناء، وسواء كان بصوره عنوان وجودى خرج عن العام أو عدمى، وسواء كان العدم المأخوذ فى الخاصّ عدماً أزلياً بما لا حاله معلومه سابقه من العدم فى وجود الموضوع، أو كان العدم نعتياً، والذى يعبر عن العدم الأول بمفاد ليس التامّه، وعن العدم الثانى بمفاد ليس الناقصه، ففى جميع هذه الصور لا- يوجب التخصيص تحقّق عنوان للعام، حتّى يستلزم جريان الأصل الموضوعى إيجاد تحقّق ذلك العنوان لبعض الأفراد، كما يقتضى ذلك فى العام المتّصف بالوصف الوجودى، مثل: (أكرم العلماء العدول).

ووجه عدم تحقّق العنوان، ليس إلّا ما ذكرنا، من أنّ الموضوع فى الخاصّ

- الذى وقع عليه الحكم - ليس بوجوده الواقعى موضوعاً، فالخاص لا يكون له أثر فى التخصيص إلا إخراج نفسه عنه لا تبديل العلم إلى عنوان مقيد بقيد خاص مخصوص كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى حال العام.

وأما الكلام بالنسبه إلى جريان الأصل الموضوعى، لإثبات حكم الخاص، أو العام أو نفى أحدهما، فنقول:

إن الأصل الموضوعى قد يكون جارياً فى أمر وجودى، مثل استصحاب العدالة لزيد أو الفسق له، إن كانا كليهما ضدان معاً لا نقيضين، كما قد يكون الأصل الجارى هو عدم الشىء بنحو العدم النعتى، مثل عدم عداله زيد مع القطع بوجوده، أو عدم فسقه مع القطع بوجوده، فلا إشكال ولا خلاف فى جريان الأصل فيها.

وإنما الإشكال فى الأصل الموضوعى، إذا كان مورده أمراً عدمياً بعدم أزلى، مثل عدم قرشيء المرأه ونبطيتها، وهذا العدم عباره عن عدم المحمول بعدم موضوعه أزلأ، حيث يأتى البحث عن أنه هل يجرى هذا الأصل أم لا، ولو جرى هل هو حجّه أم لا؟

أقول: المسأله خلافية جداً، حيث ذهب المحقق الخراسانى والحكيم والمحقق الحائرى والخوئى والطباطبائى وغيرهم إلى جريانه ورتبوا عليه الأثر الشرعى.

خلافاً للمحقق النائينى والمحقق الخمينى والبروجردى، حيث التزموا عدم جريانه، وذكر كل واحد منهم لعدم جريانه وجهاً.

قال العلامة البروجردى قدس سره: (والظاهر عدم صحه استصحاب العدم الأزلى



بكلا قسميه، وانصراف (لا تنقض) عن مثل هذا الاستصحاب، فإنّ الذي يُراد استصحابه في المقام، ليس نفس عدم الانتساب، بل عدم انتساب هذه المرأه، والهدية إنّما تعتبر عند وجود المشار إليه ولا هديّة للمرأه المعدومه، فلا عرفيه لهذا الاستصحاب، وتكون الأدله منصرفه عنه.

وإن شئت قلت: إنّ عدم المحمول في حال وجود الموضوع، يعتبر بنظر العرف مغايراً للعدم الذي يفرض في حال عدم الموضوع، فإنّ الموضوع للأوّل أمرٌ يمكن أن يشار إليه بهذا دون الثاني، ففي الحقيقه ليس لنا متيقّن مشكوك البقاء حتّى يستصحب. فتبيّن بما ذكرنا أنّ استصحاب العدم الأزلي من الأمور المخترعه في المدرسه، ولا أساس له عند العرف والعقلاء، فافهم(١). انتهى كلامه.

أقول: والذي يظهر منه أنّه أراد عدم جريان الاستصحاب بملاك الانصراف في (لا تنقض) وعدم عرفيه المرأه المعدومه في الإشاره المستفاده من (هذه المرأه)، وإلاّ فلولا هذه الدعوى فإنّه رحمه الله كان ممّن يرى جواز جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، ويرى ثبوت أركان الاستصحاب فيه، كما صرح رحمه الله بجريانه حتّى فيما لو كان العدم محمولياً أو نعتياً، فانظر كلامه حيث قال: (إنّ استصحاب العدم الأزلي - بناءً على صحته - إنّما يجرى في كلا قسمي العدم)، ثمّ مثّل لذلك بالمرأه القرشيه التي ترى الدم إلى ستين إلى آخر كلامه.

فمخالفته الجريان في المقام إنّما هو لأجل الانصراف لا لغير ذلك.

ولكن نحن أنكرنا ذلك، وقلنا إنّ لا انصراف فيه أصلاً، لعدم المنافاه عند

العرف بين انتفاء المحمول لأجل وجود الموضوع بدونه سابقاً، وبين انتفاء المحمول لأجل انتفاء الموضوع سابقاً، فإنه على كل تقدير يصح تشكيل القضية المتيقنه والمشكوكه، والحكم بالاستصحاب وترتيب الآثار، كما لا يخفى.

وأما المحقق النائيني فقال: (وأما الأوصاف المساوق وجودها زماناً لوجود موصوفها كالقرشيّه والنبطيّه وغير ذلك، فلا محلّ فيها لجريان الأصل بمفاد كان وليس الناقصتين، لعدم وجود حاله السابقه، والأصل بمفاد كان وليس التامتين وإن كان جارياً، إلا أنه لا يثبت جهه التوصيف إلا على القول بالأصل المثبت).

ثم بعد ذلك مثل ب- (أكرم العلماء إلا فساقهم) وحكم بجريان الاستصحاب في معلوم الفسق سابقاً أو معلوم العدم سابقاً، لأن العدم كان نعتياً وموضوعه مركباً من العالم الغير الفاسق، فيجرى الاستصحاب في ظرف الشك في البقاء.

إلى أن قال: وأما إذا لم يكن مسبوqاً بالتحقق، فلا محلّ للأصل فيه، وذلك كالمراه القرشيّه، فإنّ عروض وصف القرشيّه للمراه مساوق زماناً لوجود المراه، فهي إما أن توجد قرشيّه، وإما أن توجد غير قرشيّه، وليس العدم النعتي مسبوqاً بالتحقق، لأنّ سبق تحقّق العدم النعتي يتوقّف على وجود الموضوع آنأماً فاقداً لذلك الوصف، وأمياً إذا لم يكن كذلك كالمكان، فلا محلّ لاستصحاب العدم النعتي.

نعم، استصحاب العدم الأزلي يجرى، لأنّ وصف القرشيّه كان مسبوqاً بالعدم الأزلي لا محاله، لأنّه من الحوادث، إلا أنّ الأثر لم يترتب على العدم الأزلي بل على العدم النعتي، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الأزلي يكون من أوضح أنحاء الأصل المثبت، إذ عدم وجود القرشيّه في الذي يلازم عقلاً عدم قرشيّه هذه المراه المشكوكه حالها.

ودعوى أنّ عدم القرشيّ لم يؤخذ جزء الموضوع إلاّ بمعناه الأزلى، لا بمعناه النعتي، قد عرفت ضعفها، فإنّه بعدما كانت القرشيّ من الأوصاف اللاحقه لذات المرأه لا يمكن أخذها إلاّ على جهه النعتيه، هذا(١). انتهى كلامه.

وأما المحقق الخميني قدس سره فقد قال: - بعدما تحدّث عن أنّ الاتّصاف واللاتّصاف من العناوين التي تعدّ لازمه وجود المعنون، ومثّل له بالقرشيّ واللاقشيّ في المرأه، ثمّ تحدّث عن تقسيم الوصف وأنّه من قبيل العدم النعتي بنحو العدول أو بنحو الموجبه السالبه المحمول، إذ لا- إشكال في احتياجهما إلى وجود الموضوع، مثل أن يقال المرأه غير القرشيّ بنحو الإيجاب العدولي، أو المرأه التي ليست بقرشيّ بنحو السالبه المحمولي، ولكنّه مع هذا الفرض غير مسبوق باليقين - .

إلى أن قال: (وأما إذا كان القيد من قبيل السلب التحصيلي، الذي لا يوجب تقييداً في الموضوع، فهو وإن كان لا يحتاج في صدقه إلى وجود الموضوع، لعدم التقييد والاتّصاف حتّى يحتاج إلى المتقيّد والموصوف، إلاّ أنّه يمتنع أن يقع موضوعاً لحكم إيجابى أعنى حكم العام، وهو كما ترى، لأنّ السلب التحصيلي يصدق بلا- وجود موضوعه، فلا- يعقل جعله موضوعاً لحكم إثباتي.

إلى أن قال: أضف إلى ذلك أنّ القول بأنّ هذه المرأه لم تكن قرشيّ قبل وجودها، قولٌ كاذب، إذ لا- ماهيّة قبل الوجود، والمعدوم المطلق لا يمكن الإشارة إليه لا حسّاً ولا عقلاً، فلا تكون هذه المرأه قبل وجودها هذه المرأه، بل تلك

الإشارة من مخترعات الخيال وأكاذيبها، فلا- تتحد القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه فيها، وصحّه الاستصحاب منوطه بوحدتهما، وهذا الشرط مفقود فى المقام.

إلى أن قال: فانتساب هذه المرأه إلى قريش مسلوب أزلأ، بمعنى مسلوبيته كلّ واحد من أجزاء القضية، أعنى هذه المرأه وقريش والانتساب، لا بمعنى مسلوبيته الانتساب عن هذه المرأه إلى قريش، وإلاّ يلزم كون الاعدام متمايزه حال عدمها.

وإن شئت قلت: فالقضيّه المتيقنه غير المشكوك فيها، بل لو سلّم وحدتهما يكون الأصل مثبتاً إلى آخر كلامه(١).

هذا مجموع ما يمكن أن يُقال فى عدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلئ.

### البحث عن جريان استصحاب العدم الأزلئ وعدمه

البحث عن جريان استصحاب العدم الأزلئ وعدمه

أقول: ولكن الذى يخطر بالبال، وهو العالم بحقيقه الحال، جريان الاستصحاب فى العدم الأزلئ، وإن كان الأصل فى بعض الموارد مثبتاً وغير حجّه. فيقع البحث فى مقامين:

المقام الأوّل: البحث الكبروى.

توضيح ذلك: أنّ ما قيل من كون العدم على قسمين من النعتى والمحمولى، فى غايه المتانته، والعدم الذى يقع مورداً للاستصحاب :

تارةً: يكون من قبيل قسم الأول كما هو الغالب، بأن يكون الموضوع موجوداً، فيشك في وجود المحمول مع كون حالته السابقه معلوماً بوجود المحمول، ثم عارضه الشك، فجريان الاستصحاب هنا واضح، لعدم وجود خلل في أركانه من وجود اليقين السابق والشك اللاحق، والوحده في القضيّه المتيقنه والمشكوكه، ففي مثل هذا القسم يكون الأثر الشرعي مترتباً على عدم الوصف للموضوع مع ملاحظه الوجود الخارجى له، فلا يمكن الاستصحاب فيه إلا بعد العلم بأن الموضوع مع كونه موجوداً فى السابق لم يكن متصفاً بذلك الوصف، فيشك فيه فيستصحب، وهو واضح.

واستصحاب عدم النسبه إلى حين وجود الموضوع، أو استصحاب عدم تحقق الموضوع المتصف كذلك، أو استصحاب عدم الوصف للذات مع عدم ملاحظه الوجود والعدم كذلك، غير مفيد فى إثبات السالبه التى فرضناها موضوعه للأثر إلا بالأصل المثبت؛ لأن الأثر على الفرض مترتب على العدم المضاف إلى الوصف فى حال وجود الموضوع خارجاً، فإجراء تلك الأصول وإثبات ذلك لا يكون إلا بلحاظ حكم العقل بأن الموضوع قد تحقق بلا وجود وصف معه.

وأخرى: ما يكون من القسم الثانى، حيث لا يراد من الاستصحاب جرّ العدم للوصف من دون لحاظ وجود الموضوع المتصف بعدم ذلك الوصف، كما كان كذلك فى الأول، بل المقصود جرّ العدم للمحمول، ولو كان بلحاظ عدم موضوعه سابقاً، حيث كان الوصف فى السابق مقطوع العدم بلحاظ أنّ الموضوع لم يوجد ولم يكن، فالآن يشك فى وجوده باعتبار أنّ موضوعه قد وجد، والمفروض أنّ الوصف يعدّ من الأوصاف الممكنه التى قد تتحقق مع وجود الموضوع، وليس من

الأوصاف الممتنعه التي لا- يعرض لها الشك في وجودها، فمع الشك في تحققه يستصحب عدمه فيوجب ترتب الأثر الشرعى عليه، إن فرض أن الأثر قد رتب شرعاً على مثل هذا العدم - وهو عدم تحقق الانتساب - أو على عدم وجود الذات المتصفه، أو على عدم الوصف للذات مع تجريدها عن ملاحظه الوجود والعدم.

وتوهم: أن عدم المحمولى بالسالبه المحضله، مثل (ليست المرأه قرشيه) لا وجود لموضوعها حتى يتعلّق حكم إيجابى به .

ولكن نقول: إن الموضوع المعتبر فيه الهدويه اللآزمه :

إن فرض بلحاظ حال اليقين السابق على الشك، ففاسد قطعاً، لأنه نقض للغرض، لما قد عرفت أن فرض الكلام كان فيما إذا كان عدم الوصف بعدم وجود موضوعه، كما أن اليقين المتعلق به كان حاله كذلك أى بعدم موضوعه.

وإن أريد بلحاظ حال الفعل، وهو حال وجود موضوعه خارجاً، والمفروض وجوده قطعاً وبلا إشكال، فالإشاره كانت بالنسبه إلى وجودها فعلاً، وهى غير لآزمه، وإن لم يكن الموضوع فى حال اليقين موجوداً قطعاً، لكن الأثر لم يترتب على وجوده سابقاً، بل الأثر مترتب على وجوده بلا وصف بقاءً ولو تعديداً وهو هكذا، فلا مناقشه حينئذٍ فى جريان الاستصحاب كذلك، ولذلك ترى أن بعض المحققين - وهو المحقق الإصفهانى صاحب «نهايه الدرايه» - قال بعد استعراضه القضيئه المطروحه - ونعم ما قال - :

(لا يقال: فكذا عدم الانتساب، فإن ذات القيد وإن كان قابلاً للاستصحاب، إلا أن التقيد به لا وجدانى ولا تعبدى، إذ التقيد به ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول: التقيد بمعنى ارتباط العدم به غير لازم، وبمعنى عدم الانتساب لها

بنفسه متيقن فيستصحب، وإضافه عدم الانتساب إلى المرأه الموجوده لازمه في ظرف ترتب الحكم، وهو ظرف التعبد الاستصحابي، لا ظرف اليقين، حتى ينافي كونه من باب السالبه بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين، فتدبره فإنه حقيق به (١). انتهى كلامه.

حيث دلّ كلامه بما التزمنا به من أنّ الأثر قد رتب على عدم الانتساب للمرأه الموجوده بقاءً، وهو لا يحتاج إلى اليقين بعدم المحمول في حالي وجود الموضوع، بل يكفي فيه العلم بعدم الوصف، ولو من جهه عدم الموضوع وانتفائه، فهذا العدم قابل للجرّ تعديداً إذا فرض وقوعه مورداً للأثر الشرعي، من دون أن يلزم التمايز في الأعدام كما ذكره، ومن دون لزوم إلى وجود موضوع يترتب على ذلك هذا الحكم الإيجابي، فليس المراد من الاستصحاب الأزلي إلا هذا المعنى.

هذا تمام الكلام من حيث كبرى المسأله.

وأما من جهه الصغرى: - وهو إحراز كون الأثر مترتب شرعاً على هذا النحو من العدم، لا على النحو الأول - فإنّ الترتب المذكور ضروري وإلا يوجب كون الأصل مثبتاً إن كان الأثر مترتباً على العدم النعتي، وأريد استصحاب عدم المطلق، وإثبات عدم المقيّد والخاص، فإنه لا يثبت إلا بالأصل المثبت، وهو حكم العقل بذلك، كما أشار إليه المحقق الخميني في ذيل كلامه بقوله:

(وإن شئت قلت: إنّ المتيقن هو عدم كون هذه المرأه قرشيّه، باعتبار سلب الموضوع، أو الأعم منه ومن سلب المحمول .

واستصحاب ذلك، وإثبات الحكم للقسم المقابل أو للأخصّ، مثبتٌ؛ لأنّ انطباق العامّ على الخاصّ فى ظرف الوجود عقلى، وهذا كاستصحاب بقاء الحيوان فى الدار، وإثبات حكم قسمٍ منه بواسطة العلم بالانحصار.

فظهر أنّ السالبة المتقيده بالوجود أخصّ من السالبة المحصّلة المطلقة، واستصحاب السلب المطلق العام الذى يلائم مع عدم الوجود لا يثبت الخاصّ المقيد بالوجود ويعدّ من لوازمه)، انتهى كلامه.

وخلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا جريان الأصول العدميّة، سواء كانت من الأعدام النعتية أو الأعدام الأزلية المسمّى بالعدم المحمولى.

نعم، قد يكون فى بعض الموارد مستلزماً لمثبته الأصل، إن أُريد إثبات الحكم بذلك الأصل، كما بيناه مفضلاً.

هذا تمام الكلام فى المبحث الثانى من مباحث العامّ والخاصّ.

\*\*\*



## المبحث الثالث من المباحث والأمور في العام أو الخاص

### المبحث الثالث

في جواز التمسك بعموم العام عند الشك في ما عدا جهه

التخصيص وعدمه

يدور البحث في المقام في أنه هل يجوز التمسك بعموم عام، فيما إذا شك في فرد لا من جهه احتمال التخصيص بل من جهه أخرى، أم لا- يجوز؟ التزم بعض بالجواز وقالوا - كما في «الكفايه» إذا شك في صحه الوضوء والغسل بمائع مضاف كماء الورد مثلاً، وتعلق به النذر يمكن استكشاف صحته بعموم مثل: «وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ»<sup>(١)</sup>، بأن يقال وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً لنذر العموم، وكل ما يجب الوفاء به، لا محاله يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به.

بل قد قيل إنه يجوز حتى إثبات صحته بصوره الإطلاق بعد ذلك، وإن لم يكن متعلقاً للنذر، أي إثبات كونه فرداً للعام في أصل الحكم، كما لو كان الماء المشكوك كذلك محكوماً بالإطلاق، فيصح الوضوء به مطلقاً حتى مع عدم تعلق النذر به كما في «نهايه الأصول» حيث نسبه المحقق البروجردى قدس سره إلى البعض.

وفي المقام منع آخرون عن جواز التمسك بالعام مطلقاً، وهم أكثر أصحابنا مثل صاحب «الكفايه»، وأصحاب «الحقائق» و«عنايه الأصول» و«درر الفوائد» و«المحاضرات» والمحقق الخميني في تهذيبه.

١- سورة الحج: الآية ٢٩ .

وفصل جماعه ثالثه بين أن يكون متعلق النذر هو إتيان صوره العمل فقط من الوضوء والغسل فيجوز، أو النذر الذي يجب الوفاء به، هو وجوب الإتيان بالمنذور الشرعى أى الوضوء الشرعى بالماء المضاف، وكون مشروعيته حينئذٍ مشكوكاً، فلا يجوز، هذا كما عن العلامة البروجردى فى نهايته .

وجوه وأقوال:

أقول: والتحقيق أن نقرّر البحث بأن نقول: إنّ العناوين المتّخذة فى موضوعات الأحكام الشرعيّه على نوعين:

الفرع الأول: العناوين الأوّليه التى تؤخذ فى الموضوعات، وهى الثابته للأشياء بالنظر إلى ذواتها، مثل الحكم المتعلق على عنوان التمر بذاته بالحليه والخمر بذاتها بالحرمة، مثل أن يُقال: (التمر حلال والخمر حرام).

الفرع الثانى: العناوين الثانويه التى تثبت للشىء بالنظر إلى ما هو خارج عن ذاته، مثل عنوان العسر والهرج والضرر والنذر والشرط.

ثمّ الثانى منهما :

تارة: يكون موضوعاً لحكمه مطلقاً.

وأخرى: ما يكون موضوعاً لحكمه بشرط كون العنوان الأوّلى للموضوع محكوماً بحكم خاصّ.

فإن كان الثانى منهما موضوعاً، فشكّ فى حكم العنوان الأوّلى الذى أخذ قيداً له فى موضوعيته لحكمه، منع عن التمسك بعموم دليل حكمه، مثلاً إذا أخذ فى موضوع وجوب الوفاء بالنذر، كون النذر نذراً راجحاً فى نفسه، فإذا شكّ فى رجحان المنذور فى نفسه، فقد شكّ فى كون نذره نذراً راجحاً، وحينئذٍ لا مجال

للمتسك بالعموم في مثله، لأنَّ الشكَّ حينئذٍ يكون في ثبوت موضوع العامِّ وعنوانه، لا في حكمه بعد إحرار عنوانه وموضوعه، فالتمسك بالعموم في مثل ذلك يكون من قبيل التمسك بالعامِّ في الشبهه المصداقيه للعام لا للمخصيصة. وقد اتفق الجميع على عدم الجواز في مثله .

ولكن الإشكال حينئذٍ في ملاحظه حال الدليلين من العامِّ والخاصِّ في المورد، بأنَّه هل يكون كذلك أم لا، إذ دليل العامِّ هنا عبارته عن قوله تعالى: «وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ»<sup>(١)</sup>، والخاصِّ هو قوله عليه السلام: (لا نذر إلا في طاعة الله)، أو (لا نذر في معصية الله)، حيث يستفاد من الأوَّل منهما لزوم كون متعلِّق النذر راجحاً، ومن الثاني كونه مباحاً، ولكنَّه يرجع في هذا التخصيص إلى ما بحثنا عنه سابقاً من أنَّه هل يجوز الرجوع إلى عموم العام إذا شكَّ في مصداق المخصَّص المنفصل أم لا؟

فمن ذهب إلى أنَّ التخصيص يوجب تعنون العام بعنوان وجودي أو عدمي، فلازم كلامه عدم الجواز، لأنَّه يرجع الشكَّ عنده إلى الشكَّ في مصداق جدِّ العامِّ فيكون من قبيل التمسك به في الشبهه المصداقيه للعامِّ، وهو غير جائز .

ولكن قد عرفت سابقاً عدم صحَّه هذا المسلك، وأنَّ العامِّ المخصَّص لا يتعنون بعنوانٍ أصلاً، ويكون بعمومه بعد ذلك باقياً وحبَّه في الأفراد المشكوكة، فيجوز التمسك بالعموم قطعاً .

نعم، يمكن أن يُقال في المورد بالخصوص أنَّهم قد استفادوا - ولو من القرائن الخارجيه، أو كان مورد اتِّفاقهم في الجملة - على لزوم كون متعلِّق النذر

راجحاً، فيكون موضوع العام من أول الأمر مقيداً بهذا القيد الوجودي، فحينئذ لا يجوز التمسك به.

وعليه، فما قاله البعض لا يعدّ كلاماً مستنكراً جداً ليقال بعض الأصوليين في حقّه إنّه لا يناسب ذكر كلامه هنا، لأنّه أمرٌ أجنبيّ وبعيد عن الحقّ والصواب!!.

بل قد أيد صاحب «الكفايه» البعض في النذر بما قد ورد من صحّحه الإحرام قبل الميقات، والصيام في السفر، إذا تعلق بهما النذر، حيث كانا قبله حراماً فيجوزان به، وهذا ما أيده المحقق الحائري في كتابه «درر الفوائد» واعتبره بمثل حكم الفقهاء من صحّحه الإتيان بالنافله في وقت الفريضة إذا تعلق بها النذر.

ونحن نقول: يمكن أن يكون وجه التأييد بهذه الأمور، بأن يكون نفس النذر موجباً للحكم بصحّحه العمل، من جهة أنّه لا يعتبر في صحّته لزوم كون المتعلّق راجحاً أو مباحاً، بل حتّى لو شكّ في لزوم ذلك جاز له الرجوع إلى عموم دليل وجوب الوفاء، وكان ملاك صحّته إتيان العمل خارجاً كما احتمله السيّد البروجردى.

ولكن الاعتماد على هذا الاحتمال في المورد مشكل، لما قد بيّنا من أنّنا أحرزنا ذلك من لزوم كون المتعلّق راجحاً أو مباحاً، ففي مثل ذلك لا يجوز التمسك بعموم العام في الفرد المشكوك، لصيروره العام معنوياً بعنوان، فإذا لم يصحّ التمسك به لإثبات صحّحه الوضوء مع النذر في المشكوك، فعدم إثبات ذلك في غير صورته النذر يكون بطريق أولى، فضلاً عن إن أُريد إثبات إطلاق الماء في المثال المفروض في الوضوء، فإنّه لا يثبت قطعاً، إلا أن يكون الوجه في الحكم بالصحّحه - حتّى في غير النذر - هو الحكم بالصحّحه بمقتضى الأدلّه اللفظيّة، والالتزام

بحججه مثبتات الأدله ولوازمها، فهو أمر آخر غير مرتبط بما نحن في صدده.

وأما وجه صحه الإحرام قبل الميقات وأخويه، حيث يصح مع النذر، كان بواسطة ورود دليل شرعي من الشارع من الإخبار على صحه ذلك بالنذر، مع كونها حراماً قبل النذر.

ثم إن هذا لا يعني أن النذر يصح ويحلل ما كان حراماً وإلا لزم تحليل المحرمات بواسطة حتى في مثل شرب الخمر مثلاً، مع أنه واضح الفساد، فلا بد أن يقال في وجه صحته في تلك الموارد بشيء آخر، وهو عبارته عما ذكره من الاحتمالات الثلاث وهي :

الأول: أن يقال بأن ما دل على صحتها بالنذر كان كاشفاً عن رجحانها ذاتاً، وإنما لم يؤمر بها استحباباً أو وجوباً، بل ورد النهي الشرعي عنها لاقتران رجحانها بمانع لا يرتفع إلا بالنذر، فإذا نذر فقد ارتفع المانع، فالمقتضى له موجود، غايه الأمر أن ورود النذر وصحته بواسطة الدليل يعد كاشفاً عن وجود المقتضى وفقد المانع.

الثاني: أن يكون ما دل على صحتها بالنذر مخصياً صماً لما دل مع اعتبار الرجحان في متعلق النذر، فكأنه قال: لا بد في متعلق النذر من الرجحان، إلا في هذه الموارد الثلاثة حيث يجوز بلا رجحان أيضاً .

الثالث: أن يكون ما دل على صحتها كاشفاً عن صيرورتها راجحين بالنذر بعدما لم يكونا راجحين ذاتاً قبل النذر.

أقول: رجيح صاحب «عنايه الأصول» و «درر الفوائد» الاحتمال الثاني وهو التخصيص؛ لأن الثالث مشتمل على حكم يعد دورياً، إذ ما لم يتعلق به النذر

لا- يكون راجحاً فيما لا رجحان فيه لا نذر فيه، فيتوقف كل من حصول الرجحان وصحة النذر على الآخر وهو دورٌ باطلٌ كما صوّره صاحب «عنايه الأصول».

كما قد أشكل على الوجه الأول المحقق الحائري بقوله: (إنّ مطلق الرجحان الذاتى وإن لم ينضم إليه الأمر التشريعى غير كافٍ فى صحه النذر، لعدم تحقّق الطاعه مع عدم الجعل المذكور، وما لم يتحقّق الطاعه لم ينعقد النذر، ألا ترى عدم صحه نذر صلاه الظهر فى أربع ركعات من آخر الوقت، ومن هنا يظهر الإشكال فى صحه نذر النافله فى وقت الفريضة، فينحصر الجواب فى سائر الأمثله فى الوجه الأخير وهو التخصيص) (١) انتهى كلامه.

أقول: ولكنّ الأقوى عندنا هو الوجه الأول، لأنّ بواسطه ورود الدليل الشرعى على جواز النذر بالإحرام قبل الميقات، وهكذا غيره من أخويه، يفهم أنّ الرجحان الذاتى المشتمل على الأمر التقديرى لولا المانع موجود، وأنّ المانع مرتفع بحدوث النذر، فكما يكون النذر كاشفاً عن وجود رجحانه، هكذا يكون كاشفاً عن وجود مقتضى الأمر الاستجابى أو الوجوبى فيه، مع أنّنا لا نعتبر فى صحه الأمر العبادى إلاّ المحبوبيه الذاتيه والرجحان الحقيقى، ولو لم يمكن تعلق الأمر به لأجل وجود مانع فيه، وعلى ذلك نقول بكفايه صحه الإتيان بقصد الإتيان والقربه لصيروره الفعل المأتى به عبادياً، من دون الحاجه إلى الأمر الوفاء بالنذر، حتّى يشكل بأنّه أمرٌ توصلى لا تعبدى، لنضطرّ إلى الجواب عنه:

إمّا بما قاله صاحب «الكفايه» من كشف دليل صحه النذر عن عروض

عنوان راجح عليه ملازم لتعلق النذر به .

أو يقال بأن الرجحان الطارئ عليه من قبل النذر يكفي في عباديته، بمعنى أنّ نفس النذر وقع على أن يأتي العمل متقرباً به إلى الله وعبادياً، والتمكّن معتبر فيه، حتّى ولو كان حصول التمكن ناشئاً بسبب النذر.

مع أنّ التخصيص في دليل النذر، من تجويز أن لا يكون راجحاً أو مباحاً قد يُشكل فيما إذا كان دليل الخاصّ عبارته عن قوله عليه السلام: (لا نذر في معصية الله) حيث إنه آبي عن التخصيص، إذ يدلّ على أنه يجوز النذر ولو كان متعلقه معصية لله، مع أنّ المورد أيضاً يكون كذلك، لأنّ الإحرام قبل الميقات كان حراماً ومعصيةً حسب الفرض، والمخصّص عام لا يمكن رفع اليد عنه، فالمسألة عندنا واضحة بحمد الله.

هذا كلّه في العنوان الثانوي الذي أخذ موضوعاً لحكمه محكوماً ومقيّداً بحكم خاصّ للعنوان الأوّل، مخالفاً للحكم المتعلق للعنوان الثانوي، حيث عرفت حاله من لزوم رعايه مقتضى الحكم الأوّل من رجحان المتعلق أو إباحته في عنوان النذر.

وأما القسم الثاني من العناوين الثانويّة: وهو ما لو كان موضوعه مطلقاً لحكمه، كالخرج والضرر والغصب وأمثال ذلك إذا كان متعلقاً لحكم مخالف لحكم العنوان الأوّل، فهو يتصوّر على أقسام متعدّده، لأنّه :

تارة: يكون أحد الحكمين إلزامياً والآخر غير إلزامي، كما لو كان الحكم المتعلق للعنوان الأوّل كراهةً والمتعلق للعنوان الثانوي حكماً وجوبياً، أو كان الحكم الأوّل استحبابياً والآخر تحريمياً، كما في إجابته دعوه المؤمن فبالرغم من أنه مستحبّ لكن إذا دعى إلى أمر حرام مثل الغيبة أو الكذب فلا إشكال في هذين

القسمين من تقديم الحكم الإلزامى على غير الإلزامى، فلا يجوز إجابته دعوته في المثال المفروض.

وأخرى: يكون الحكمان كلاهما إلزاميين، مثل ما لو كان أحدهما حكماً وجوبياً والآخر تحريمياً، سواءً كان الأول في العنوان الأولي والآخر في الثانوي أو عكسه وهو مثل ما لو توقّف إحياء نفس وإنقاذه على اجتياز الأرض المغصوبه، فيتحقّق التراحم بين الحكمين، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه ما هو الأهمّ منهما، ويقدم على الآخر إن كان الأهمّ محرزاً كما في المثال، وإلا حكم بالتساوي والتخيير من الحكم بالإباحه الشرعيه، لأنّه لولا ذلك لزم الترجيح بلا مرجح.

أقول: هنا فروع ينبغى التعرّض لها:

الفرع الأول: البحث عن الشكّ في التخصيص أو التخصّص.

لو ورد عام وعلمنا من الخارج بأنّ فرداً من الأفراد غير محكوم بحكم العام، ولكن نشكّ في أنّ عدم كونه محكوماً هل يكون بالتخصيص في عموم العام، أو أنّه بالتخصّص، مثلاً قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، وعلمنا بأنّ زيدا لا يجب إكرامه، لكنّه لا نشكّ أنّ خروجه كان بالتخصيص في وجوب الإكرام، أى كان عالماً مع ذلك لا يجب إكرامه فهو تخصيص، أو أنّ خروجه تخصّص؛ أى لا يكون عالماً أصلاً فلا إكرام له .

وبعبارة أوفى: عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص أيهما يُقدّم؟

قيل: - كما في «حقائق الأصول» - إنّّه يظهر من غير واحد من المقامات من كتاب «الطهاره» لشيخنا الأعظم قدس سره وكذا من تقريراته، جواز الرجوع إلى أصله عدم التخصيص، فيحكم بالتخصّص، بل وعليه بنى من تأخّر عنه من المحقّقين،



فيكون التخصّص أولى من التخصيص.

بل ومن ذلك استدلالهم على طهاره الغُساله، لأنها لا تنجس المحلّ، فإنّها لو كانت نجسه فمع ذلك لا تنجس، لزم التخصيص في دليل (كلّ نجس منجس)، فأصالة عدم التخصيص، يحكم بأنّها لا تكون نجسه.

وهكذا في حكم ملاقى ماء الاستنجا، حيث حكموا بطهارته بواسطة الدليل، فلو قلنا بنجاسه ماء الاستنجا حتّى في فرض الملاقاه، فلا بدّ من التخصيص في دليل النجاسه فينجس، فيحكم بواسطة أصاله عدم التخصيص أنّ ماء الاستنجا لا يكون من فرد المنتجس.

بل قد تؤيد ذلك: بمقتضى قاعده صدق القضية يقتضى صدق عكس نقيضها، لأنّه إذا قيل: (إنّ كلّ إنسان حيوانٌ كان صادقاً) فيوجب صدق عكس نقيضها، هو: (أنّ ما ليس بحيوان ليس بإنسان)، وهكذا في المقام إذا قيل: (يجب إكرام كلّ عالم) فيفهم أنّ كلّ ما لا يجب إكرامه فلا يكون عالماً، فزيد المشكوك الذي يعلم عدم وجوب إكرامه ليس بعالم قطعاً.

بل قد يؤيد ذلك: بأنّ المثبات واللّوام العقليّه والعاديّه للأصول اللفظيّه حجّه، كما أنّ الدلاله المطابقيّه حجّه، لأنّ الدلاله الالتزاميّه تابعه في الحجّيه للدلاله المطابقيّه.

هذا كلّ ما يمكن أن يُقال هنا في صحّه هذه الدعوى.

ويرد عليها: أنّ أصاله عدم التخصيص الذي يعدّ أصلاً عقليّاً والذي هو عبارته أخرى عن أصاله العموم، إنّما تجرى فيما إذا كان فرديّه الفرد للعام معلوماً، وكان الشكّ في حكمه، فإنّ العقلاء في مثله يحكمون بالحجّيه، حيث يكون الشكّ

فى إرادته المتكلم بعدما كان الفرد معلوماً، هذا بخلاف ما لو كان المراد معلوماً لكن شكّ فى كَيْفِيَّة الاستعمال وأنّه هل كان بنحو التخصيص أو التخصّص فإنّه لا يجوز التمسك بعموم العام.

والسرّ فى ذلك: أنّ حجّيه أصاله العموم أو أصاله التخصيص ليس لها مستند فى الكتاب والسنة حتّى يؤخذ بإطلاقها للموارد المشكوكه، بل حجّيتها ثابتة بسيره العقلاء وبنائهم، فكلّ مورد يساعد هذا البناء ويحرز ذلك أخذ به، وكلّ ما يعلم عدم وجود السيره، أو شكّ فى وجودها فالمرجع إلى القدر المتيقّن فيه، لأنّه دليلٌ لئبى يجب الاكتفاء فيه بالقدر المتيقّن منه، فعلى هذا لا شكّ فى أنّ إجراء أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليّه والإرادته الجدّيه إنّما يجرى فيما لو علم فى الإراده الاستعمال فى معناه وهو العموم، ولكن لو شكّ فى أنّ الإراده الجدّيه هل تطابق مع الإراده الاستعماليّه أم لا - لاحتقال التخصيص فى الحكم - فأصاله التطابق يحكم ببقاء العموم.

هذا بخلاف ما لو كان المراد معلومها، ولكن كَيْفِيَّة الاستعمال غير معلوم بأنّه كان فرداً للعام وخرج من باب التخصيص، أو كان خارجاً عن فرديته وخروجه كان تخصيصاً، ولا يعلم بوجود بناء للعقلاء للحكم بعدم فرديته بواسطة أصاله عدم التخصيص أو أصاله العموم، حتّى يثبت بذلك التخصّص، فلا يمكن فى هذه الصورة الحكم بذلك، لأنّ الشكّ فى مثله مساوٍ لعدم الحجّيه.

وعليه، فما ذهب إليه الشيخ الأنصارى قدس سره كما يظهر من كلماته - بل عن المحقّق الحائرى قدس سره الميل إليه فى الدوره الثانيه من دروسه كما يستفاد ممّا ورد فى حاشيه «الدّر» - لا يخلو عن تأمل.

## الفرع الثاني :

لا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام المقيد بقيد خاص كالعدل في (أكرم العلماء العدول) لإثبات وجوب إكرامه فيما إذا لو شك في فرد أو أفراد بأنه عادل أم فاسق، لأنه يعدّ من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه له.

وهذا بخلاف ما لو كان الحكم في العام معللاً بعلة منصوصه، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء فإنهم عدول)، فلو شكنا في فرد من أفراد العلماء مثل زيد العالم بأنه هل يجب إكرامه من جهه الشك في عدالته وعدمه، فإنه يصح التمسك بالعام، والحكم بأنه يجب إكرامه، لأنّ التعليل كما هو مخصّص له يكون كذلك معممًا له، فيفهم منه أنّ كلّ عالم يكون متّصفاً بالعداله بعد إحراز كونه عالمًا، فليس هذا من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه له.

## الفرع الثالث:

إذا ورد عام متعلق للحكم مثل (أكرم العلماء)، ثمّ بدليل منفصل تعلق حكم مخالف لحكم العام على الفرض خاص مثل زيد المرّد أمره بين العالم والجاهل، فلو كان حكم الخاص قد تعلق بزید العالم، وجب التخصيص في العام، وإلا فلا، فهل يجوز التمسك حينئذٍ بعموم العام وإجراء أصاله عدم التخصيص لإثبات عدم تعلق الحكم الخاص بذلك الفرد تخصيصاً أم لا يجوز؟

أقول: الحكم المتعلق بالخاص على قسمين:

تارة: يكون حكماً ترخيصياً، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء)، ثمّ قال: (لا يجب إكرام زيد) وتردّدنا في المسمّى بزید في شخصين أحدهما عالم والآخر جاهل، وعلمنا إجمالاً بخروج أحدهما عنه، فالظاهر في هذه الصوره جواز

التمسّيك بالعامّ والحكم بوجوب إكرام زيد العالم، إذ العامّ حجّه ما لم ينهض في قبالة حجّه أقوى، والمفروض أنّ في الفرد المرخص فيه إجمال من حيث تردده بين العالم والجاهل، فلا حجّه في البين في قبال العامّ.

وأخرى: ما لو كان حكم الخاصّ حكماً إلزامياً مخالفاً لحكم العام، مثل ما لو قال في قبال (أكرم العلماء) (لا تكرم أو يحرم إكرام زيد)، ونحن نعلم بأنّ زيدا مردّد بين العالم والجاهل، فنشكّ مع العلم الإجمالى المذكور بين ورود التخصيص في عموم العام لو كان المراد هو الجاهل منه وعدمه، فلا إشكال في إثبات كون زيد العالم واجب الإكرام لجريان أصاله العموم وكونه حجّه كما عرفت .

هذا، ولكن الإشكال في أنّ هذا الأصل هل يُثبت حرمة إكرام زيد الجاهل أم لا؟ أم أنّ إثبات فرديّه زيد للخاصّ في جانب الحرمة غير مرتبط بذلك الأصل؟

فيه وجهان بل قولان:

القول الأوّل: الذى يظهر من العلّامه البروجردى في «نهاية الأصول» هو التفصيل في الأخير بين زيد العالم بوجوب إكرامه، وبين زيد الجاهل بحرمة إكرامه، حيث اختار بالنسبه إلى الأوّل الوجوب تمسكاً بعموم العام، باعتبار أنّه حجّه أقوى، فيخرج زيد العالم عن حكم حرمة الإكرام بواسطة تلك الحجّه، هذا بخلاف الثانى حيث لا يحكم بحرمة إكرام زيد الجاهل بواسطة العام، وإن كان هو من مثبتات الأصول اللفظيّة وهو أصاله العموم ولوازها العقليّة؛ لأنّ مثبتاتها بجمعها ليست بحجّه، بل ما كانت وجدت فيه السيره وبناء العقلاء، والحال أنّه لم يثبت البناء منهم في ذلك، فلا يمكن إثبات فرديّه زيد للخاصّ وهو حرمة الإكرام بواسطة عموم العامّ، ثمّ إنّ رحمه الله تنظر في انحلال العلم الإجمالى في المقام.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ الحكم بتعلّق الحرمة على الطرف الآخر قوئى، لوضوح أنّ العلم الإجمالى هنا :

تارة: يفرض فى زيد العالم، فىكون حكماً بأنّه إمّا أن فىكون واجب الإكرام، أو أنّه باق تحت عموم العام، أو فىكون حراماً لو كان التخصيص وارداً على العام.

وأخرى: يفرض بين الشخصين المسمّين بهذا الاسم المرّدّ أمرهما بين العالم والجاهل فىكون موضوعياً.

فإذا قلنا بحجّيه عموم العام، واعتبرناه حجّه دالّه على وجوب إكرام زيد العالم، فبذلك لا فىمكن الحكم فى حجّه إلّا بوجوب الإكرام، وإلّا لزم الجمع بين الضدّين من وجوب الإكرام وحرّمته، عملاً بمقتضى عموم العام والعلم الإجمالى، وحيث كان هذا مُحالاً، فلا مَحْيِص إلّا الحكم بعدم تنجّز العلم الإجمالى فى حجّه من جهة حرّمه الإكرام، فزيدُ العالم بهذا التقرير فىكون خارجاً عن مضمون دليل العلم الإجمالى، باعتبار أنّ عموم العام حجّه غير معارض بحجّه أقوى عنه.

فبقى هنا أصل العلم تفصيلاً بحرّمه الإكرام بواسطة دليل (لا تكرم زيدا)، أو (يحرّم إكرامه)، حيث أنّه إذا لم يتنّجز العلم بالنسبه إلى العالم، فإنّه يبقى تحت عموم العام فردّ واحد لا فىمكن التخلّف عنه، لاستلزامه المخالفه القطعيّه، وهى غير جائز، فلا يبعد أن فىكون المورد تنبيهاً على قيام البيّنه على وجوب إكرام زيد المرّدّ بين الشخصين الموجب لانهلال العلم الإجمالى، فكما أنّه موجب لانهلال فى هذا الفرض، كذلك فىكون فى المقام.

وعليه، فلا يبعد القول بقيام بناء العقلاء على أنّ مثبتات هذه الأصول اللفظيّه منضمّه إلى العلم الإجمالى يوجب اندراج فرد آخر تحت العلم الإجمالى

ويحكم بحرمة إكرامه، أى ما كان زيداً جاهلاً وهذا هو مختار السيد الخميني قدس سره كما هو مذكور في تقريراته (١). وبذلك يجب التفريق بين ما كان الفرد المشكوك طرفاً للعلم الإجمالى الموضوعى، وما لا يكون كذلك كما فى المثال السابق من تلاقى ماء الاستنجاء وغُساله المتنجس، حيث لا يحكم بنفى فرديه المشكوك للعام فيهما، وكونه فرداً للخاص، بخلاف ما نحن فيه، حيث حكمنا بواسطة العلم الإجمالى بحرمة إكرام زيد الجاهل، والله العالم بحقيقه الأمور .

#### الفرع الرابع:

إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، ثم قال فى دليل منفصل: (لا تكرم زيداً فإنه عدو لى)، فإنه قد يكون حكم الخاص المعلل بالعله واقعاً على فردٍ من أفراد نفس العام، وهو زيد العالم فى المثال المذكور، فلا إشكال حينئذٍ فى كونه مخصّصاً لفظياً بالنسبه إليه، ولذلك لا يمكن إجراء البحث فى غير مورده من سائر أفراد العلماء وغيرهم إذا فرض كونهم عدواً له، بناءً على استفاده العموم من التعليل .

هذا، وأمّا لو فرض كون زيد فى المثال المذكور غير عالم، فهل يمكن استفاده ذلك من التعليل المذكور فى الدليل، حتى يكون بمنزله المخصّص اللفظى، فيمنع عن الرجوع إلى التمسك بالعام عند الشك كما عليه الأكثر خلافاً لما نحن عليه .

أو أنه يعد بمنزله المخصّص اللبى والنقلى حتى يكون الرجوع جائزاً كما عليه المحقق الخراسانى ؟

أقول: ويظهر من المحقق البروجردى قدس سره هو الثانى، والمختار عندنا - على فرض التنزل عن مذهبنا، وإلا لا نحتاج إليه لما قد أجزنا الرجوع إلى العام مطلقاً - هو الجواز فى الأفراد المشكوكه، لأنَّ المخصَّص اللبى يعدُّ أقرب إليه من المخصَّص اللفظى، لإمكان استكشاف الحكم فيه بالعقل دون اللفظ .

\*\*\*

## المبحث الرابع / التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه

### المبحث الرابع

جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه

يدور البحث في هذا المبحث عن أنه هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص أو لا؟

فيه خلاف بين المتقدمين في الجملة، وإن كانت المسألة خارجة عن الاختلاف عند المتأخرين، حيث ذهبوا إلى عدم الجواز.

وقيل: إنّ أول من عنون المسألة هو أبو العباس ابن سريج (المتوفى في أوائل المائة الرابعة من الهجرة) وكان يقول بعدم الجواز، واستشكل عليه تلميذه أبو بكر السيرافي بأنّه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بأصالة الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينه المجاز.

فكأنه أراد بأنّ جواز التمسك بأصالة الحقيقة قبل الفحص عن القرينه كان أمراً ثابتاً كما أشار إليه صاحب «الكفايه» في آخر البحث بقوله:

(ثم إنّ الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينه المجاز، وقد اتّفتت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، ولو قبل الفحص عنها كما لا يخفى)، انتهى كلامه.

وناقشه المحقق الحكيم (١): بأنّه لا عبره بالاتفاق في أمثال المقام، ما لم



يرجع إلى بيان ما عليه سيره أهل اللسان، ثم ادعى عدم الفرق بينه وبين الشك في التخصيص في وجوب الفحص مع العلم الإجمالي وعدمه مع عدمه كما ذكره في التقارير.

أقول: وكيف كان، لا بدّ قبل الخوض في أصل المطلب من تقديم أمور:

الأمر الأول: في أنّ البحث في المسألة هل يدور فيما إذا قلنا بحجّيه الظواهر من باب الظنّ النوعي، وكونه ظناً خاصاً، لا الشخصي وكونه ظناً مطلقاً، أو التزمنا بأنّ النزاع غير منحصر في الموردين، بل يجرى ولو كان حجّيه الظواهر بالظنّ الشخصي، أو كان ظنّه بالمطلق.

قيل: الظاهر كون الثاني لا- يخلو عن قوّه؛ لأنّ ما يتوهم به الاختصاص بهما ليس إلا- زعم أنّ حجّيتها لو كانت منوطه بالظنّ الشخصي، كان دائراً مدار حصوله، فإذا حصل كانت حجّيه سواء تحقّق قبل الفحص عن المخصّص أو بعده.

قلنا: بأنّ الأمر ليس كذلك، لإمكان القول حينئذٍ بأنّ الظنّ الشخصي مطلقاً ليس بحجّيه، بل الحجّيه هي الحاصله بعد الفحص عن المخصّص، خصوصاً إذا قلنا إنّ وجه عدم حجّيه الظواهر هو وجود العلم الإجمالي بالمخصّص مثلاً في الأدلّه، فمجزّد انتفاء الظنّ من دون فحص عن التخصيص لا يوجب القول بالحجّيه.

فالأولى جعل البحث هو الأعمّ من كون حجّيه الظواهر من باب الظنّ النوعي أو الشخصي، كما هو الحال كذلك في مورد النزاع، من حيث كون حجّيه الظواهر من باب الظنّ الخاصّ - كما هو كذلك حقيقة - أو أنّه من باب الظنّ المطلق لو قلنا بحجّيه، ولكن الإشكال فيه أنّه ليس بحجّيه فيما يمكن تحصيل العلم أو الدليل العلمي بالأحكام، فاختصاص النزاع بالظنّ النوعي والخاصّ - كما عن

صاحب «الكفايه» وتبعه غيره - ممّا لا يمكن الموافقه معه.

الأمر الثانى: الظاهر أنّ النزاع لا ينحصر فى خصوص العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، بل يجرى ذلك فى المطلق أيضاً قبل الفحص عن المقيّد، بل فى المجمل قبل الفحص عن وجود المبيّن لو أمكن العمل بالمجمل مع إجماله، بل يجرى ذلك فى العمل بكلّ ظاهر مستفاد من الأدلّه اللفظيه قبل الفحص عمّا يحتمل معارضته مع شىء ومزاحمه ظهوره معه.

بل لا- خصوصيه لباب الأدلّه اللفظيه والعمومات، لأنّه يجرى هذا البحث حتّى فى الأصول العمليه أيضاً، سواءً أكانت عقليه أو نقليه، وسواءً أكانت من الأصول المحرزه كالأستصحاب أو غير محرزه كالبراءه والاشتغال، فإنّه لا- يجوز التمسك بها قبل الفحص عن الدليل الاجتهادى واليأس عن الظفر إليه .

الأمر الثالث: فى أنّ النزاع هل هو مختصّ بما لا- يعلم بوجود مخصّص فى البين من العلم التفصيلى أو الإجمالى، وإلا- لكان وجوب الفحص ضرورياً ثابتاً، ولا يمكن الإنكار بعد القول بتنجز العلم الإجمالى كما هو مختار صاحب «الكفايه»، أو أنّ البحث والنزاع هو فى الأعمّ من ذلك، ويجرى حتّى ولو لم يعلم بوجود مخصّص فى البين أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً؟

أقول: الظاهر كون الثانى هو الأقوى، والشاهد على ذلك التزام بعضهم بأنّ وجود العلم الإجمالى بالمخصّص يعدّ دليلاً على وجوب الفحص، مع أنّه لو كان النزاع منحصرّاً فيما لا علم إجمالى فى البين، فلا وجه لهذا الاستدلال أصلاً، كما أنّ الحقّ أيضاً كذلك لما ستعلم إن شاء الله بأنّ ملاك وجوب الفحص يكون أمراً غير مرتبطّ بوجود العلم الإجمالى وعدمه.

الأمر الرابع: في أنّ هذا البحث هل هو معقودٌ لخصوص الفحص عن المخصّص المنفصل، أو للأعمّ منه ليشمل المتّصل أيضاً، إذا احتل وجوده، ولم يصل إلى المكلف؟

أقول: الأقوى هو الأوّل؛ لأنّ احتمال عدم الوصول في المتّصل إن كان لأجل احتمال إسقاطه المتكلّم أو الراوى متعمّداً، فهو منفي قطعاً، ولا يعتنى به العقلاء؛ لأنّ الكلام يدور فيمن يعدّ ثقّةً وعادلاً غير خائن. ومن الواضح أنّ المتكلّم أو الراوى لا يخون في إيصال المراد إلى المخاطب، فاحتمال العمد مخالف للفرض.

وإن كان احتمال عدم الوصول ناشئاً من احتمال الخطأ والنسيان، كما هو الظاهر، فهما أيضاً متفيان بأصالة عدم الخطأ والنسيان، فوجوب الفحص في المخصّص المتّصل ممّا لا وجه له .

نعم، قد يظهر من المحقّق الحكيم في «حقائق الأصول» ناسباً ذلك إلى الشيخ في تقريراته من لزوم وجوب الفحص في المتّصل أيضاً، إذا كان العلم الإجمالي بوجود المخصّص موجوداً وإلا فلا، وأنّ حكم الشكّ في وجود المخصّص المتّصل، حكم الشكّ في أصل وجود التخصيص من وجوب الفحص في صورته الإجمالي .

أقول: ولكن سيظهر لك إن شاء الله تعالى بأنّ وجوب الفحص عن المخصّص لا يدور مدار وجود العلم الإجمالي في المخصّص المنفصل، بل يجب ذلك حتّى مع فرض عدم وجود العلم الإجمالي بالمخصّص، وأمّا في المتّصل فإنّ الغالب عند العقلاء هو ترتّب الحجّيه على الظواهر من دون توقّف على الفحص، لما ذكرنا من

الوجه، ولكن مع ذلك لو فرض - ولو بفرضٍ نادر - وجود العلم الإجمالي من وجود المخصّص المتّصل في مورد خاصّ من الكتب أو غيرها، فلا يبعد القول بوجوب الفحص حينئذٍ، لكنّه بعيدٌ غايته.

الأمر الخامس: قد يظهر من المحقّق الخراساني والنائيني والحكيم وغيرهم بوجود الفرق بين حقيقة الفحص فيما نحن فيه مع الفحص في الأصول العمليّة، حيث أنّ وجوب الفحص هنا لتحصيل ما هو المزاحم للحجّه، وإثبات أنّ صحتّها أقوى من حجّه العام، بخلاف الفحص في الأصول العمليّة حيث يكون لإثبات الحجّيه، فالفحص يكون من متمّات الحجّيه وقوّه المقتضى لا من أسباب تحصيل المانع.

خلافاً للمحقّق الإصفهاني صاحب «نهاية الدرايه»، والسيد البروجردى والمحقّق الحائري - وإن عدل عنه بعد ذلك، وقوى في حاشيته الاحتمال الأوّل - والسيد الخميني حيث ادّعى (أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا تجرى قبل الفحص، إذ لا يتحقّق عدم البيان مع وجوده بالفحص، لأنّ التبليغ قد تمّ من الشارع، وعلماء الأئمّه قد جمعوها في جوامعهم، فلا عذر في تركه، فكذلك الاحتجاج بالعمومات والمطلقات، لأنّه قبل الفحص لا يمكن الاعتماد على أصاله التطابق التي به تتمّ الحجّه أو المراد من أصاله التطابق)<sup>(١)</sup> حيث صرّح قبل ذلك بأصاله تطابق الإراده الاستعماليّه مع الإراده الجدّيه في العمومات والمطلقات.

قال المحقّق الإصفهاني في توجيه الوحده: (بأنّ العقلاء ليس لهم بناءان في

العمومات: بناءً في العموم حال عموميتها، وبناء آخر في العموم بعد الفحص عن المخصّص، فلا مخصّص إلا عن إثبات بناء واحد للعقلاء، وهو ليس إلا كونه بعد الفحص، فيجرون أصاله الظهور بعده ويكون حجّه، فقبل الفحص ليس لنا حجّه أصلاً (١).

أقول: ولكن الإنصاف بعد التأمل والدقّه أنّ الأول أقوى كما التزم به المحقّق الحائري قدس سره، ويكون الفرق بين الفحص في الأصول العمليّة لا سيما العقليّة منها، والفحص في الأصول اللفظيّة واضحاً؛ لأنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان قد أخذ في موضوعه عنوان عدم بيان، ولذلك قلنا بأنّ وجود النصّ أو الآيه وتقدّمهما على القاعده يكون من باب الورد لا الحكومه، لأنّهما يعدمان موضوعها إذ هما بيان، فلا يبقى مع وجود أحدهما للقاعده موضوعاً، فحينئذٍ يصحّ أن يقال بأنّ الفحص عن البيان يكون من شرائط الحجّيه للقاعده ومتمّماتها، لا من قبيل عدم وجود المانع لحجّيه القاعده.

هذا بخلاف أصاله الظهور في العمومات والمطلقات، فإنّ مقتضى الحكم الأولى في كلّ لفظ صادرٍ عن متكلّم ذي شعور مُريد، أن يكون ظاهره مقتضياً للحجّيه، وترتب الأثر عليه، كما في غير العمومات من الألفاظ، بل في العمومات الواردة في المحاورات العرفيّة، ويكون الأمر كذلك بحسب اعترافهم، غايه الأمر هذا الاقتضاء لا بدّ أن تصل إلى مرحله الفعلية؛ أي تكون حجّه فعليّه، فهو لا بدّ أن لا يكون له مانع عن التأثير من وجود حجّه أقوى من هذه الحجّه، ففي مثل

العمومات فى المحاورات أو فى غير العمومات والمطلقات من ظواهر الألفاظ، تكون الحجية فعلية، أى لا مانع فيها عن التمسك بالظواهر عند العقلاء، لعدم كون عموماتها فى معرض المخيصات والمقيّدات، هذا بخلاف العمومات والمطلقات الشرعية، والقوانين الكلية، حيث أنّها مواجهه لمانع وهو إمكان وجود مخيص ص منفصل من الأدله، فالافتضاء فى الحجية تام، إلاّ أنّه لا بدّ فى إثبات فعلية الحجية من الفحص من وجود المانع، وهذا هو تفسير كلام المحقق الخراسانى القائل بأنّ الفحص هنا لتحصيل ما قد يزاحم الحجية لا لإثبات أصل الحجية .

أقول: وتظهر الفائدة بين هذين القولين فيما إذا أطلع على مخيص ص يردّد بين الأقلّ والأكثر، فعلى ما ذكرنا يؤخذ بالقدر المتيقّن من التخصيص، ويرجع فى المشكوك الزائد إلى عموم العام لكونه حجّه، هذا بخلاف القول الآخر حيث أنّ إهمال المخيص ص يوجب سرايته إلى العام، فلا يجوز التمسك به فى المشكوك، كما لا يجوز الأخذ بالقدر المتيقّن حينئذٍ، مع أنّك قد عرفت أنّ تفصيلاً فى محلّه من جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصدقيه للخاصّ، وليس هذا إلاّ من جهة وجود الحجّه فى عموم العام، ولا مجال لرفع اليد عنها إلاّ بوجود حجّه أقوى من العام وهو وجود الخاصّ، فتأمل فإنّه دقيق وبالتأمل فيه حقيق.

وبالجملة: فظهر ممّا ذكرنا أنّ أصاله التطابق بين الإرادتين أو بناء العقلاء الجارى فى الظواهر :

إن أريد منهما من حيث جهة الافتضاء، فلا إشكال بأنّه قد تحقّق بنفس العمومات، من دون حاجه إلى الفحص عن المخصّص.

وإن أريد فى إثبات مرحله فعلية الحجّه وترتيب الأثر عليه، كما هو المراد

من البناء والأصل، فلا إشكال بأنه لا يكون إلا بعد الفحص، لكنّه لا يوجب خروجه عمّا ذكرنا، ولذلك ترى قيام بناء العقلاء على التمسك بالعامّ فى الأفراد المشكوكه لولا أصل وجود الحجّه فى العموم، فلا وجه لهذا التمسك كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الخمسه المتقدمه، فيصل الدور إلى البحث عن أنّه هل يكون أصاله العموم أو الإطلاق متبّعاً مطلقاً، أو يكون بعد الفحص عن المخصّص؟

والذى ذهب إليه الأكثر - بل صار قريب الاتفاق بينهم - هو الوجه الثانى، غايه الأمر أنّهم قد اختلفوا فى بيان وجه ذلك، حيث اختار كلّ واحد منهم طريقاً سوى طريق الآخر، ويقضى المقام استعراض الوجوه المعتمده عندهم فى المقام:

منها: ما نسب إلى صاحب «الزبد» وغيره على ما فى التقريرات، من أنّ الأصول اللفظيه مبتنيه على الظنّ الشخصى، وهو لا يحصل إلا بالفحص، فبالنتيجه على هذا لا بدّ من الفحص إلى حدّ يحصل له الظنّ الشخصى.

وفيه: فساد هذا القول واضح لما قد عرفت من أنّ حجّيه أصاله الظهور هو المركز فى الأصول اللفظيه، وهذا الأصل حجّه عند العقلاء، سواء حصل للشخص ظنّ أم لا، لأنّه من الواضح أنّ حجّيه هذا الظهور كان بملاك حصول الظنّ النوعى منها دون الشخصى، مع أنّ الدليل أخصّ من المدعى بوجود الفحص ولو حصل له الظنّ.

ومنها: ما استند إليه المحقّق القمى من إثبات الحجّيه لظواهر الأدلّه الشرعيّه كخبر الثقة وغيره لخصوص أصحاب النبىّ والأئمّه عليهم السلام، أى لخصوص المشافهين، وأما حجّيتها لنا كان من باب الظنّ المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد، فالقدر

المتيقن من اعتبار هذا الظن، هو الظنّ الحاصل بعد الفحص.

وفيه أولاً: هذا الوجه أيضاً مخدوش، ممّا سيأتي في محله إن شاء الله من عدم اختصاص الخطابات بالمشافهين، بل نحن داخلون تحت هذه الخطابات من دون احتياج إلى الاستناد لدليل الاشتراك، مع أنّ انسداد باب العلم لا يوجب إثبات حجّيه مطلق الظنّ، لانفتاح باب العلمى، وهو العلم بقيام الحجّيه فما بأيدينا، وهو يكفى في إثبات الحجّيه، فلا- تصل النوبه إلى إثبات حجّيه الظنّ المطلق حتّى يؤخذ بالقدر المتيقن منه، وهو حصوله بعد الفحص واليأس عن الظفر كما توهم.

وثانياً: إنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ البحث يدور حتّى بالنسبه إلى ما عدا الخطابات الشرعيه من القوانين الكليه .

ومنها: ما اعتمد عليه الشيخ في التقريرات، وتبعه كثير من الأصوليين - من المحقّق النائيني والعراقي محتملاً- والحكيم - وهو وجود العلم الإجمالى بورود مخصّصات ومقيّدات، فيما بأيدينا من الكتب المتعارفه المعده لذلك، فهذا العلم أوجب لنا الفحص لتحصيل المخصّصات والمقيّدات على العمومات والإطلاقات، فقبل الفحص لا يجوز التمسك بها حذراً عن مخالفه هذا المعلوم الإجمالى الذى حجّيه على المكلف عند كشف الخلاف.

لكنّه مخدوش أولاً: بأنّ مقتضى ذلك عدم وجوب الفحص لمن لم يكن له مثل هذا العلم الإجمالى، مع أنّ السيره والعقلاء بنائهم على لزوم الفحص بمجرد وجود احتمال عقلائي بوجود مخصّص إذا كان من شأن المولى ذلك، أى إلقاء المخصّصات بصوره الانفصال .

وثانياً: أنّ لازم ذلك عدم لزوم الفحص لمن فحص ووقف على مقدار من



المخصّصات والمقيّدات وصار الباقي مشكوكاً بالشكّ البدوي، فإنّه يوجب الانحلال للعلم الإجمالي، مع أنّنا نشاهد وجوب الفحص بعد ذلك عن وجود المخصّصات إذا كان شأن المولى هو ما عرفت.

أقول: إذا عرفت هذين الإشكاليين، وأنّ ملاك وجوب الفحص هو العلم الإجمالي، يظهر أنّ الإشكال الثاني لا يرتفع بالجواب الذي ذكره المحقّق النائيني حيث اعتبر العلم الإجمالي منقسماً إلى قسمين وأنّ انحلال أحدهما لا يوجب انحلال الآخر؛ لأنّه مشتمل على علاقه خاصّه، نظير ما مثله بأنّ إنساناً يعلم أنّه مديون لزيد بعشره أو خمسه، كما يعلم إجمالاً بأنّ مقدار مديونيّته مثبتة في دفتره، فإنّ تحصيل المديونيّته بالعشره أو الخمسه لا يوجب انحلال ما في الدفتر من دينه، فهو باقٍ لكونه متشخصاً بعلامه معيّنه.

لأنّك بعد التأمل تعرف بأنّ العلم الإجمالي بالنسبه إلى الكتب التي بأيدينا والتي وردت فيها المخصّصات والمقيّدات ثابتة، فبعد تحصيل مقدار معلوم منها يوجب الانحلال في ذلك العلم الإجمالي الكبير، فيصبح الزائد عن المعلوم شكّاً بدوياً، فلا يجب الفحص فيه، وبرغم ذلك تبقى العمومات والإطلاقات في معرض معارضتها بالمخصّصات والمقيّدات، وحينئذٍ فإنّ العقل والعقلاء حاکمان بالفحص ولو لم يحصل له العلم الإجمالي بعد ذلك بوجودها، فسيره العقلاء جاريه على الفحص إلى أن يحصل الاطمئنان بعدم وجود المخصّص والمقيّد، فإذا حصل الاطمئنان حكم بجواز العمل بالعام وأنّه حجّه بلا إشكال .

أقول: بل يمكن دعوى وجود هذا الحكم العقلي في الأصول العمليّه الشرعيّه النقليه من الاستصحاب والبراءه أيضاً، أي العقل يحكم بأنّ من وظائف

الشاكّ التمسّيك بأصلي البراءه والاستصحاب، فإذا فرض بأنّ الشكّ قد يرتفع بمحض الرجوع والفحص، فربما يحكم العقلاء والعقل بلزوم الفحص فيه، حتّى يصير العمل بالأصل حجّه، ولعلّ ذلك كان منشأ إجماع العلماء على ثبوت الحجّيه للأصول العمليه بعد الفحص، وإلاّ بحسب دلاله أدلتها بإطلاقها تشمل حجّيتها حتّى قبل الفحص، مع أنّه قابل للمنع بالتقرير الذى سبق آنفاً، إذ لا حجّه قبل الفحص، لعدم شكّ حينئذٍ، وإن احتمل المحقّق النائيني أيضاً منع إطلاقها حيث قال: (بعدما عرفت من أنّ الفحص فى المقام يكون من صغريات الفحص عن معجزه النبىّ صلى الله عليه و آله ، فتأمل) (١). انتهى كلامه.

وأخيراً: وممّا ذكرنا ظهر أنّه لولا- الإجماع فى الأصول العمليه - فى الأدلّه النقليه دون العقليه - على وجوب الفحص، لأمكن دعوى كون الفحص هنا كالفحص فى مخصّصات العمومات، ويعدّ من باب تحصيل المزاحم عن الحجّه - لولا- القبول بما احتملنا أخيراً من حكم العقل، أو قبول كلام المحقّق النائيني - لا من باب تحصيل متمّات الحجّه كما فى العقليه من الأصول الشرعيّه.

ولكن الإنصاف كون الثانى أقوى عندنا كالبراءه العقليه.

\*\*\*

## المبحث الخامس: في الخطابات الشفاهيه

المبحث الخامس:

في الخطابات الشفاهيه

يدور البحث في المقام عن أنه هل الخطابات الشفاهيه تختص بالحاضرين المشافهين، أو أنها تعم غيرهم من الغائبين أو هم حتى المعدومين؟

فيه خلاف بين الأعلام، وقبل الخوض في أصل المسأله وبيان المختار، لابد من تقرير ما هو مورد النقض والإبرام من محل النزاع، فنقول ومن الله الاستعانه:

تارة: يقع البحث في أن التكليف المتكفل له الخطاب، هل يصح تعلقه بالغائبين والمعدومين، كما يصح تعلقه بالحاضرين والموجودين أم لا؟

وأخرى: يقع البحث في صحه مخاطبه للمعدومين بل الغائبين بالألفاظ الموضوعه للخطاب، أو نفس توجيه الكلام المفهوم إليهم وعدم صحتها؟

فهذان البحثان يعدان بحثين عقليين وليس المقام الموضوع المناسب للبحث عنهما، وسيوضح حالهما لاحقاً إن شاء الله.

وثالثه: يقع البحث في أن الألفاظ الواقعه عقيب أدوات الخطاب هل تشمل بعمومها الغائبين أو المعدومين، أو أن الأدوات قرينه مع اختصاصها بالحاضرين في مجلس التخاطب.

والبحث في هذا القسم يكون لغوياً، وهذا هو المناسب في مبحث العام والخاص كما صرح بذلك سيدنا الأستاذ السيد الخميني قدس سره في تهذيبه.

مع أنّ المذكور في كلام سيدنا الأستاذ السيد البروجردى قدس سره هو اختيار المقام الثانى فى البحث، حيث يقول فى الردّ الثالث: (ولا إلى الأمر الثالث لعدم كونه معنوّاً فى كلماتهم، فما هو محطّ نظر الأصحاب هو الأمر الثانى من الأمور الثلاثة، أعنى عموم الخطاب وتوجيه الكلام لمن لم يكن فى مجلس الخطاب سواءً كان حال الخطاب من الموجودين أو كان معدوماً بالكليه)<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه.

أقول: وكيف كان فينبغى البحث عن ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: فى أنّه هل يجب توجه التكليف إلى الحاضرين دون غيرهم؟

تارة: يكون من قبيل: (يجب على الحاضر كذا) و(على المسافر كذا) و(على المستطيع كذا) ونحو ذلك، بأن يكون التكليف المتوجّه إليهم بصورة القضية دون الخطاب المستمرّ.

وأخرى: ما يكون من قبيل الخطابات الصادره بأداه النداء، مثل قوله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»، و«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ونحو ذلك من العناوين القابلة للانطباق على الموجودين والمعدومين.

وثالثه: ما يكون من قبيل الخطاب بأداه الخطاب، مثل قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، و(وجب عليكم)، و(إياكم)، وكذا...

فأمّا القسم الأوّل منها: فلا ينبغى الإشكال فى صحّحه شمولها للغائبين والمعدومين، بل لا وجه لتوهم اختصاص ذلك إلى الموجودين أو خصوص المشافهين فى مجلس بيان الحكم، لأنّه لا وجه لتوهم الاختصاص، لأنّه :

بالنظر إلى ما يتعلّق به الحكم، ليس إلا من كان بالغاً عاقلاً مكلفاً.

وأما بالنظر إلى أصل التكليف والحكم، وأنّ العقل يحكم بلابدية وجود المكلف في صحّة التكليف إليه، فنقول:

بأنّه كذلك عندنا، لأنّه يستحيل عقلاً توجه تكليف فعلى بعثى أو زجرى إلى من ليس بموجود فعلاً، وإن أجازته شرذمه قليله كالحنابلة، كما لا يبعد عن مثلهم مثل ذلك القول، حيث يستدلّون لذلك بخطاب الله على المعدومين بقوله: «كُنْ فَيَكُونُ» (١) وخطابه في عالم الذرّ إلى غير ذلك من الاستدلالات الواهية.

وبالجملة: لا بدّ أن يُعلم بأنّ الإنشاء لمثل هذه الأفراد يتصوّر على أنحاء متعدّده:

تارة: قد يكون تكليفاً حقيقياً على نحو البعث الفعلى الموجب للانبعاث، والزجر الفعلى الموجب للانزجار، فلا إشكال أنّ مثله مستحيل وغير معقول، بداهه عدم إمكان انبعائه وانزجاره حال عدمه، ولم يقل أحد منّا بجواز تكليفه كذلك .

وأخرى: ينشأ التكليف بالنسبة إليهم، ويراد منه إنشاء الطلب منه - أى التكليف الإنشائى - فى حال عدمه، بأن يكون فى حال العدم موضوعاً للتكليف الإنشائى.

فهذا القسم أيضاً غير صحيح وغير معقول، إذ لا يترتب عليه الانبعاث ولا غيره من الدواعى حال كونه معدوماً.

وثالثه: أن يكون التكليف إنشائياً مبيئاً على إنشاء الطلب على المكلف على فرض وجوده، فهو لا بد أن يكون الإنشاء بنحو القضييه الحقيقيه، بحيث يشمل الموجود والمعدوم، كما فى إنشاء وجوب الحجّ للمستطيع حيث لا يكون موضوعاً لمن كان مستطيعاً حال صدور التكليف فقط، بل يكون لكل واحدٍ منهما، ويعدّ جميع الأحكام الشرعيه للمكلفين من هذا القبيل، بلا فرق فى ذلك بين أن يسرى التكليف إلى المعدومين بنحو الدليل والخطاب إن أجزنا شموله لهم كذلك، أو قلنا بسرّيته بواسطه أدلّه الاشتراك من الإجماع وغيره .

بل قد نقل دعوى الاتفاق عن الشيخ الأعظم، وتبعه بعض الأعظم، فى شمول ما لم يصدر بأداه النداء، وأنه لم يعهد من أحدٍ إنكار شموله لهما، قائلاً بأن أسماء الأجناس يشمل المعدومين.

ولكن يمكن أن يورد عليه: بأنّ القائل بالاختصاص يمكن أن يدعى أنّ المعدوم لا- يطلق على الناس عقلاً ولا- يمكن عقد الاخوه بين المعدومين بمقتضى ما ورد فى قوله: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ» (١). لا بمعنى أنّ الألفاظ موضوعه للموجودين حتى يدفع بأنّها موضوعه للماهيه اللّاه بشرط، بل بمعنى أنّ الشىء ما لم يوجد ولم يتشخص لا يكون له ماهيه كما ليس لها وجود، فحينئذٍ:

لو كان المراد من شمول أسماء الأجناس لهم، هو شمولها حال عدمهم، فهو ضرورى البطلان كما تقدّم.

وإن كان المراد انطباقهم عليهم فى ظرف الوجود بنحو القضييه الحقيقيه، فهو

صحيح ولا- إشكال فيه، كما هو الحال في نظيره من إنشاء الملكية في الوقف للبطون اللا-حقه، حيث يكون للموجودين والمعدومين في الوقف على الأولاد، فإن الملكية حاصله فعلاً للموجودين، ومستعدّه للمعدومين فيصير فعلياً بعد تحققهم.

ورابعه: بأن يجعل التكليف على شيء على نحو القضية الخارجيه، أي المقيده بقيد الوجود في الخارج، كالحكم الشخصي المتوجه إلى ما هو الموضوع والمكلف الخارجى فقط، كجعل حكم لمن في العسكر أن عليه الحضور في المعركة ونظائره، فإنه أمرٌ معقول وصحيح، لكنه ليس في الأحكام الكليه القانونيه كذلك، لأن الأحكام الشرعيه تكون من القسم الثالث كما لا يخفى .

وخامسه: بأن يكون مقيداً بقيد وجود المكلف في الخارج، وكونه واجداً للشرائط ولو لم يكن حال جعل الحكم موجوداً أصلاً . فإنه أيضاً بمكان من الإمكان، كما في مثل ما يقال: (إن رزقت ولداً ذكراً فاختنه)، حيث أن الحكم قد تعلق بموضوع مقيد بالوجود الخارجى، وكونه ذكراً، فأوجب الختنه، وكذلك إذا قيد حكم بوجود المكلف، وهذا أيضاً ممكن كما هو واضح .

هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأحكام والتكاليف المجعوله، وأمياً القسم الثانى والثالث من أدوات النداء، أو أدوات الخطابات، فهما مندرجان في المقام الثانى .

المقام الثانى: فى أنه هل يصح مخاطبه المعدوم، وتوجيه الخطاب إليه، بل إلى الغائب فضلاً عن المعدوم، بل إلى الحاضر غير الملتفت، أم لا بل يكون غير معقول؟

أقول: لا بد من تقرير البحث بأن يُقال: إن الخطاب يكون على ثلاثه أو أربعه

أنحاء؛ لأنه :

تارة: يفرض بأن يخاطب المتكلم بخطاب حقيقى إلى شخصى بقصد التفهيم والإفهام، كما هو الفرض فى أكثر الخطابات الصادره من العقلاء والناس.

فلا إشكال فى أن مثل هذا الخطاب الحقيقى غير معقول أن يتوجه إلى المعدومين، وبلى وهكذا إلى تاليه، لأنّ المخاطبه كذلك لا بدّ من توجه خاصّ، والتفات من المتكلم، وتتبه من الخطاب، فمع فقدان ذلك لا يعقل الخطاب، بلا فرق فى ذلك بين أن يخاطب بأدوات النداء أو يُخاطب بحروف الخطابات.

وأخرى: ما يكون المقصود هو كذلك، إلاّ أنّه يمكن إبلاغه وإعلامه ولو بعد ذلك، على نحو إذا بلغه فى ظرف وجوده والتفات، توجه وفهم، فإنّ الخطابات فى مثل ذلك :

تارة: يكون باللفظ، لكنّه يحفظ بالوسائل المتعارفه فى زماننا هذا من أدوات التسجيل وغيرها، فيسمع لمن قصد إفهامه فى ظرف وجوده أو تحقّق شرائطه، فإنّه حينئذٍ لا إشكال فى كون المخاطبه والمواجهه للكلام بالنسبه إليه يكون حقيقياً، لأنّ أصل الخطاب حقيقه قد سمعه المخاطب وإن لم يكن فى الحقيقه مثل من كان حاضراً عنده بالمواجهه الحضوريه.

وأخرى: وهو المعدود من أفراد القسم الثالث، بأن يُنشئ الخطاب ثم يحفظه بالوجودات القارّه مثل الكتابه، بل يجعل الخطاب فى لوح أو قرطاس فيوصله إلى المخاطب، فإنّ الخطاب هنا وإن لم يكن بالألفاظ غير القارّه ذاتاً، إلاّ أنّه يكون مثله من جهه صدق عنوان إفهام الغير وتفهمه، فإنّ الخطاب فيه أيضاً يكون حقيقياً.

وثالثه: بأن لا يكون المقصود من الخطاب والنداء إلاّ إظهار العجز



والمظلوميّ والشوق، فتوجيه الخطاب بهذا المعنى إلى المعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الإمكان، كما هو المشاهد في الصبى إذا خاف من أحدٍ، أو ضربه إنسان فإنه يُنادى ويقول: (يا أبه) و(يا أمّاه)، مع أنّه يعلم بعدم وجود أبيه وأمّه وعدم حضورهما الفعلى. ومن الواضح أنّه ليس المقصود من هذا الخطاب إلاّ-إنشائه بداعى العجز والمظلوميّ، أو من باب التحسّر والتأسّف مثل: أيا كوكباً ما كان أقصر عمره.

بل يكون الخطاب الصادر فى مثل هذه الموارد من قبيل الخطاب الادّعاى، أى ينزل المتكلم المخاطب غير الموجود أو غير ذى شعور أو غير الملتفت منزله الموجود والملتفت فيخاطبه، فليس هذا من الخطابات الحقيقيه.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الكلام والمخاطبه حيث كان من الأفعال الاختياريه للمتكلم، فلا محاله يكون له - بما أنّه فعل من الأفعال الصادره منه - غايه عقلاييه، والغايه الطبيعيه العقلاييه للمتكلم هو إفهام الغير وإعلامه بما فى ضميره، فإذا صدر هذا الفعل من المتكلم، انتزع منه - بما أنّه فعلٌ صدر بهذا الداعى - عنوان المخاطبه، وأمّا إذا لم يكن صدوره بهذا الداعى، لم يصدق عليه مفهوم المخاطبه.

فظهر من ذلك أنّ الخطاب الحقيقى إذا أريد توجيهه إلى المعدومين بل الغائبين، لا بدّ من إنشائه بأحد الوجهين اللّذين ذكرناهما، وإلاّ أصبح غير ممكن وغير معقول.

المقام الثالث: يقع الكلام فى بيان كيفيه وضع أدوات النداء والخطابات، وأنّها هل وضعت لخصوص المشافهين والحاضرين، أو أنّها موضوعه للأعمّ منها؟

وبعبارة أخرى: هل وضعت للخطاب الحقيقي المنحصر بالحاضرين، أو وضعت للخطاب الإيقاعي الإنشائي حتى يشمل غير المشافهين والحاضرين أيضاً؟

قال صاحب «الكفاية»: (إنّ الظهور منصرف إلى الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والتراجمي والتمني، إن كان الوضع الأوّلي هو الخطاب الإيقاعي الإنشائي، إلاّ أنّه ينصرف إلى الحقيقي منه لو لم يكن في البين مانع عن ذلك، كما كان كذلك في الخطابات الشرعيّة، للعلم بعدم اختصاص خطابه إلى الحاضرين فقط، ويشهد لما ذكرنا صحّه النداء بالأدوات مع أداء العموم من العام الواقع تلوها بلا عنائه ولا للتنزيل والعلاقة)، انتهى حاصل كلامه.

أقول: ولا يخفى أنّ المستفاد من كلام المحقّق الخراساني وصاحب «المحاضرات» أنّ الخطابات التي تشمل الغائبين والمعدومين ليست إلّا كون وضعها بنحو الخطاب الإيقاعي الإنشائي، بعد فرض المعدوم بمنزلة الموجود، ممّا يوجب صيروره القضّيّة قضّيّة حقيقيّة.

خلافاً للعلامة البروجردى، حيث يدعى أنّ وضع الأدوات كانت للخطاب الحقيقي حتى في كتاب الله العظيم، غايه الأمر لا بمعنى جعلهم في حال معدوميّتهم، بل كان المعدومين مخاطبين حال وجودهم وتحقّق شرائط إيمانهم، فكانت الخطابات حينئذٍ كلّها - أي سواء كانت بأدوات النداء، أو بحروف الخطابات - مستعمله في الخطاب الحقيقي دون الطلب الإيقاعي الإنشائي كما ادّعاه المحقّق الخراساني.

ولكن الذي يظهر من المحقّق النائيني قدس سره أنّ حلّ الإشكال في الخطابات،

هو بفرض كون متعلقها بنحو القضية الخارجيه، فيكون الخطاب حينئذ خطاباً حقيقهً مخصوصاً بالحضور والمشافهه، فلا يشمل الغائبين والمعدومين إلا بعنايه، هذا بخلاف ما لو كانت متعلقاتها بصوره القضية الحقيقه، حيث أنّ نفس القضية بذاتها شامله للمعدومين عند وجودهم، فلا يحتاج لشمول الخطاب بهم من التنزيل والعنايه.

أمّا المحقق الخميني: فالذى يظهر منه هو التفصيل بين الخطابات الحقيقه اللفظيه، والخطابات الحقيقه الكتبيه، حيث يجعل الخطابات فى القوانين الكليه من القسم الثانى، واعتبر الخطابات القرآنيه أشبه بهذا النوع من الخطاب، فليست بخطابات حقيقه مشافهيه لفظيه.

والتحقيق: يقتضى أن يُقال بأنه:

لا- إشكال فى أنّ آلات الخطاب وأدواتها - سواءً كانت بصوره النداء أو بصوره كاف الخطاب، أو ضمائر - وضعت فى اللغه للخطاب الحقيقى المشافهى، كما هو المشاهد بالوجدان فى المخاطبات الخارجيه، بل لابدّ فيه من الالتفات فى تحقيق الحقيقه فضلاً عن الوجود والحضور، غايه الأمر يبحث فى أنّ الخطابات التى تستعمل لغير المشافهين والحاضرين هل هو مجاز فى نفس وضع الخطاب - لأنه استعمل فى غير الحاضر فى مجلس التخاطب، سواءً كان موجوداً ولم يحضر أو لم يكن موجوداً، أو فىمن كان موجوداً وحاضراً لكنّه غير ملتفت - أو ليس بمجاز لأنّ الخطاب لم يتصرّف فيه أصلاً، بل المجازيه إن كانت فهى ثابتة فى متعلق الخطاب، بأن يعتبر المخاطب غير الحاضر أو غير الملتفت أو غير الموجود بمنزله الموجود والحاضر والملتفت، فالمجازيه لم تتحقّق فى نفس إسناد الخطاب

إليهم، ولم يدع بمجاز ادّعائي في نفس الخطاب، بل كان الادعاء في متعلقه من جهة تنزيل المعدوم وأخويه، بمنزله الموجود وأخويه بلا فرق في هذا التنزيل:

بين أن يجعل بصوره القضيّة الخارجيّة الظاهره بطبعها في الموجودين، كما هو الشاذّ النادر في الكلّيات. نعم، يقع ذلك كثيراً عند الشعراء والظرفاء والعرفاء.

أو يجعل بصوره القضيّة الحقيقيّة، حيث كانت صيغ القضيّة بصوره العموم ليشمل المعدومين، فيكون التنزيل فيه من جهة التخاطب، بأن يجعل المعدوم مفروض الوجود ومفروض المواجهه في الخطاب، فيخاطبه حينئذٍ خطاباً حقيقياً لا إنشائياً، فعلى ما ذكرنا يكون الخطابات في مثل هذه الموارد حقيقيّة.

أقول: وإن أبيت عن قبول ما ادّعناه، وتنزلنا عن ذلك، فنقول إنّ فيما عدا الخطابات القرآنيّة - لأنّها شأنها آخر سنذكره إن شاء الله تعالى - يكون الحقّ مع ما ذكره صاحب «الكفاية» من كون الخطاب موضوعاً للطلب الإيقاعي الإنشائي، فيما لو علمنا أنّ المتكلّم أراد من خطابه جميع الناس إلى يوم القيامة، لا خصوص الموجودين فضلاً عن الحاضرين. نعم، فيما لا قرينه فيه لذلك، كان الانصراف إلى الطلب الحقيقي للمشافهين، لو لم يكن فيه مانعاً يمنع عن الانصراف، وعليه فجميع خطابات الشارع يكون من هذا القبيل. هذا كلّ في أصل المسألة.

## البحث عن حقيقة الخطابات القرآنيّه

البحث عن حقيقة الخطابات القرآنيّه

فنعول: إنّ البحث فيها يقرّر على نحوين:

تارة: يدعى بأنّ المخاطب في خطباته ليس عموم الناس والآيه، أى لا يكون في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» خطابٌ من الله تبارك وتعالى لا متوجّهاً الى الأشخاص والناس، بل هي خطابات كاشفه عن الوحي الإلهي المتوجّه إلى قلب رسوله صلى الله عليه وآله كما تدلّ عليه الآيه الشريفه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»<sup>(١)</sup>، فعلى هذا ليس لنا خطاب حقيقي، متوجّه الى سامع حاضر بالفعل حتى يقتضى البحث عن حقيقته؛ لان المفروض عدم توجه الخطاب الى المكلفين، بل على ذلك لم يكن مثل رسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً مخاطباً للخطاب، بل كان التوجيه المذكور على نحو الانطباع في قلبه صلى الله عليه وآله من دون وجود لفظ رابط بينه صلى الله عليه وآله وبين الله سبحانه وتعالى، بل إن كان فيه سماع للفظ كان من ناحيه روح الأمين جبرئيل عليه السلام لا من الله، وقد يؤيد كون الإسماع موجوداً بظاهر لفظ (القراءه) الوارده في القرآن الكريم في قوله تعالى: «سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى»<sup>(٢)</sup>، فعلى هذا لا يكون في اليبين خطاب أصلاً لا إلى نبيّه ولا إلى أمّه نبيّه، فإجراء البحث في كتاب الله يكون في غير محلّه.

وأخرى: يدعى بأنّ خطابات القرآن تكون من الله تبارك وتعالى إلى عباده،

١- سورة الشعراء: الآيه ١٩٣ و ١٩٤ .

٢- سورة الأعلى: الآيه ٦ .

غايه الأمر بتوسّط نبيه، بحيث أنّ المخاطبه إنّما هي متوجّهه إلى الأمّه من عند الله تبارك وتعالى بلسان نبيه، فعلى هذا لا بدّ من القول إنّهُ:

تارة: يقع البحث في الخطابات النبويه الصادره من لسانه صلى الله عليه و آله .

وأخرى: يقع البحث عن الخطابات المكتوبه في القرآن والمذكوره في الدفتين.

فأمّا الخطابات التي صدرت بالصوره الأولى من جانب الرسول، فلا إشكال في أنّه لا بدّ من القول بعدم اختصاصه بالمشافهين من الحاضرين، للقطع بشمولها للغائبين من مجلسه صلى الله عليه و آله من سائر المؤمنين، فلا محيص لدعوى شمولها لهم إلاّ بدعوى التنزيل الذي ذكرناه، فإذا صحّ مثل ذلك التنزيل بالنسبه إليهم، صحّ ذلك بالنسبه إلى المعدومين أيضاً لو حده الملاك بين الطائفتين في المحذور ودفعه، فعلى ما ادّعيناه يكون الخطاب للحاضرين وللغائبين وتنزيلاً للمعدومين بما يناسب لخطاب الله مع عباده حيث لا يعلم حقيقته إلاّ الراسخون في العلم وهم الأئمّه عليهم السلام .

وثالثه: يقع البحث من جهه الخطابات المكتوبه في القرآن الواصل إلينا. فلا إشكال بأنّ هذه الخطابات تكون خطابات حقيقته كتيبه لا لفظيه كما ادّعاها المحقّق الخميني، أي تكون هذه الخطابات مثل القوانين المكتوبه في كتب القوانين المدوّنه في العالم لجميع الناس، من دون اختصاص ببعض دون بعض وطبقه دون أخرى، فهكذا تكون الخطابات القرآنيه والأحكام الإلهيه في هذا الكتاب الحكيم، بل يمكن لإثبات كون الناس إلى يوم القيامه مشمولين لخطابات القرآن، الاستظهار من نفس كتابه القرآن لا بقائه إلى يوم القيامه، بل قد يؤيد ذلك ما ورد في الأخبار

والآثار من التلبيه فى عقب آيه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» والحكم بالمطالبه بقوله: اللَّهُمَّ ارزقنا عقب آيه الجنه، والاستعاذه عقب آيه الوعيد والعذاب، وأمثال ذلك يوجب الاطمئنان باشتراكنا مع الحاضرين فى مجلس التخاطب من حيث الوعد والوعيد، فلا يكون شمول الخطاب لنا حينئذٍ إلا بأحد الطريقتين الذين ذكرناهما :

إما من جهه فرض المعدومين كالموجودين، فيخاطبهم بخطاب حقيقى حتى يكون الادعاء فى المتعلق لا الخطاب.

أو نقول بمقاله المحقق الخراسانى فى الخطابات القرآنيه والقوانين الكليه، وأنها خطابات إيقاعيه إنشائيه.

هذا تمام الكلام فى المقامات الثلاثه، فبعدهما عرفت جميع ما قلنا فى كل مقام، ظهر لك مختارنا فى المسأله فى كل مقام، فلا نحتاج إلى مزيد بيان، فالآن نتعرض للثمره التى رتب على ذلك البحث وما قيل فى ثمرته، فنقول:

\*\*\*

### ثمره البحث عن المسأله

ثمره البحث عن المسأله

أقول: قد ذكر للمسأله ثمرتان:

الثمره الأولى: ما ذكره المحقق القمى رحمه الله فى مبحث الخطابات الشفاهيه أنه لو قلنا بعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين، لزم حجيه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين، بخلاف ما لو قلنا باختصاص حجيته للمشافهين فقط، فلا تكون حججه للغائبين ولا للمعدومين.

ثم ذكر فى القانون الثانى من الاجتهاد والتقليد بأن أساس هذه الثمره مبتهن على مقدمتين :

المقدّمه الأولى: اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه، ولو كان متأخراً عن زمان الخطاب، ولم يكن مشافهاً له أصلاً، كما في تصنيف المصنّفين، وتأليف المؤلفين دون من لم يقصد إفهامه.

المقدّمه الثانيه: إنّ غير المشافهين للخطابات القرآنيه ليسوا بمقصودين بالإفهام، فالكتاب العزيز ليس كتصنيف المصنّفين.

فإذا تمّت هاتان المقدّمتان، اختصّ قهراً حجّيه ظواهر الكتاب بالمشافهين فقط، كما صرّح به في حجّيه الكتاب، فيتّم حينئذٍ الثمره الأولى في المقام، فعلى القول بعموم الخطابات وشمولها لغير المشافهين كانت حجّيه لنا أيضاً.

أما المحقّق الخراساني قد ردّ كلتا المقدّمتين بقوله أولاً :

(إنّا قد قلنا وحقّقنا في محلّه من عدم الاختصاص بمن قصد إفهامه، بل الظواهر حجّيه لمن لم يقصد إفهامه، كما يشاهد بناء العقلاء وعملهم من ترتيب الآثار على الرسائل والمكاتيب والأقارير الموجوده في المحاكم، من دون أن يلاحظ حقيقه كونهم غير مقصودين بالإفهام.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فلا- نسلّم المقدّمه الثانيه من كون المشافهين فقط مقصودين بالإفهام دون بقيه الناس، لأنّ الظاهر كون الناس كلّهم إلى يوم القيامه مقصودين بالكلام، وإن سلّمنا عدم شمول عموم الخطاب لهم.

ولكن المحقّق النائيني قدس سره: أنكر ابتناء الثمره الأولى على مقدّمتين، وقال في مقام توجيه بطلان دعوى المحقّق الخراساني:

(لا- يخفى عليك أنّ الثمره لا- تبتنى على مقاله المحقّق القمي رحمه الله، فإنّ الخطابات الشفاهيه لو كانت مقصوره على المشافهين ولا تعمّ غيرهم، فلا معنى



للرجوع إليها وحجيتها في حق الغير سواء قلنا بمقاله المحقق القمي أو لم نقل، فلا- ابتناء للثمره على ذلك أصلاً. وقد ذكر المحقق الخراساني في هذا النزاع ثمرتين، وجعل إحدى الثمرتين مبتنيه على مقاله المحقق القمي رحمه الله، ولم يجعل الأخرى مبتنيه على ذلك، مع أنه لم يظهر لنا الفرق بين الثمرتين، بل مرجعهما إلى أمر واحد، وإنما التفاوت في التعبير فقط، فراجع وتأمل لعلك تجد فرقاً بين الثمرتين(١)، انتهى محل الحاجة.

وأورد عليه المحقق الخميني قدس سره: (بأنّ تسريه ما تضمنته تلك الخطابات إلى الغائبين والمعدومين، ليست بنفس تلك الخطابات فقط، على القول باختصاصها بالمشافهين الحاضرين، بل بقاعده الاشتراك في التكليف الذي انعقد عليه الإجماع والضروره، فحينئذٍ لو لم نقل بمقاله المحقق القمي قدس سره، تكون الظواهر قابله للرجوع إليها لتعيين تكليف المخاطبين، وإن كانت مخصوصه بالمشافهين، لرفض مقاله القمي قدس سره، فيتمسك في إثباته في حقنا بدليل الاشتراك، وهذا بخلاف ما لو قلنا بمقالته، فظهور الثمره موقوف على مقاله القمي، وكأنه قدس سره تخيل أنّ اختصاص الخطاب بجماعه يوجب انحطاطه عن جميع المزاي، حتى لو لم نقل بمقاله القمي كما هو صريح كلامه(٢)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه جوابه، لأنّ ما قاله في جوابه يكون مربوطاً بالثمره الثانيه، حيث إنه يتمسك فيها لإثبات الحكم لغير المشافهين بقاعده الاشتراك، والكلام في الثمره الأولى التي قررها المحقق الخراساني قدس سره

١- فوائد الاصول: ٢ / ٥٤٩ .

٢- تهذيب الأصول: ٢ / ٤٩ .

حيث تكون هذه الثمره مبتنيه على تسريه نفس الخطابات إلى غير المشافهين، فعلى هذا يمكن أن يردّ على كلامه بأنّه غير مبتنيه على مقاله المحقّق القمّي، فأشكال المحقّق النائيني حينئذٍ يكون وارداً على المحقّق الخراساني قدس سره .

نعم، ما ذكره من وحده الثمرتين غير وجيه، لأنّ الأولى للخطابات والثانيه بقاعده الاشتراك.

الثمره الثانيه: هي صحّه التمسك بإطلاق الكتاب، بناءً على التعميم وإن كان غير المشافهه مخالفاً في الصنف مع تمام المشافهين، وعدم صحّته بناءً على الاختصاص.

بيان ذلك: إنّ الخطابات إذا لم تكن منحصره في حقّ المشافهين، فكما يصحّ التمسك بإطلاقها لنفس الحاضرين والمشافهين، فهكذا يصحّ لغيرهم وإن كان مخالفاً لهم في الصنف. هذا بخلاف ما لو قلنا بالاختصاص لهم، فحينئذٍ لا تشمل الخطابات لغيرهم، فنحتاج في إثبات الأحكام لهم إلى إجراء دليل الاشتراك من الإجماع والضروره والأخبار، وهذه الأدلّه تجري فيما إذا كان الغائبين والمعدومين متّحدين في الصنف مع المشافهين، فمع احتمال الاختلاف - ولو في بعض الشرائط، مثل وصف حضور الحاضرين، أو حضور الإمام عليه السلام عندهم، وأمثال ذلك - فلا يمكن حينئذٍ إجراء أصاله الإطلاق، فلا تجري قاعده الاشتراك أيضاً، لأنها عباره عن الإجماع والضروره، وهما دليلان لبيان، ويجب فيهما الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو في وجود وصف الحضور.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني: وأنكر هذه الثمره أيضاً بما خلاصته:

(إنّ لوظ أصاله الإطلاق لنفس الحاضرين والمشافهين، حيث أنّهم قد

يصيروا غائبين فحينئذٍ لو شكوا بأن وصف الحضور في مجلس الإمام أو حضور الإمام عندهم هل هو لازم في تنجز الحكم الملقى إليهم، أو أنّ الحكم مطلق من هذه الجهة، فإنّ أصله الإطلاق ومقدمات الحكمه جاريه هنا؛ لأنّ هذا القيد لو كان لازماً في تنجز الحكم مع كونه مفارقاً عنهم تارةً ومتصفاً به أخرى، ولم يرد له ذكر في كلامه، لزم منه نقض غرضه، وهو أمرٌ قبيح لا يصدر عن الحكيم، فمن ذلك يعلم أنّ هذا الوصف غير دخيل في حقّ الحاضرين، فيشمل الغائبين والحاضرين، بقاعده الاشتراك نلحق المعدومين بهم أيضاً صحيح، ولو قلنا باختصاص الخطابات للمشافهين، فصحّ التمسك بالإطلاق غير متين على القول بالتعميم كما قاله الخصم؛ لما قد عرفت من جريان أصله الإطلاق في حقّ المعدومين بالاستعانه بقاعده الاشتراك .

نعم، لو كان الوصف من الأوصاف التي لا- يتطرق إليها الزوال أصلاً؛ أي كان من الأوصاف اللّازمه للذات، فحينئذٍ لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنّه يصحّ للمتكلّم الاعتماد على وجوده الغير القابل للانفكاك على الفرض كالهاشميّه والقرشيّه وأمثال ذلك، فأصله الإطلاق غير جاريه هنا، ولكن المقام ليس من هذا القبيل، انتهى كلامه بتقرير منّا حتّى يتضح مرامه.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ ما ذكره لا- يعدّ إنكاراً للثمره، لأنّه قد تحقّق الفرق بين صورتى الاختصاص بالمشافهين وعدمه، إذ بالأوّل تشمل المعدومين بنفس الخطابات من دون احتياج إلى إجراء قاعده الاشتراك، لأنّ المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين، هذا بخلاف الصورة الثانيه حيث إنّ الخطابات والإطلاقات بنفسها غير شامله وإنّما تكون شامله بواسطه إجراء قاعده الاشتراك

لو سلّمنا ما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره .

وثانياً: لو سلّمنا جواز إجراء أصاله الإطلاق فى حقّ الحاضرين، وضمّمهم بقاعده الاشتراك إلى المعدومين، ولكن هذا يصحّ على فرض كون وصف الحضور من الأوصاف المفارقة، سواءً كان المراد من الحضور هو حضور الناس لدى الإمام، أو حضور الإمام عندهم، كما التزم بعض باشرط صلاه الجمعه - تعييناً أو تخيراً - بحضوره عليه السلام، فحينئذٍ لو شكّ فى شرطيته وعدمه فيتمسك بأصاله الإطلاق.

وناقشه سيدنا الخوئى: فى محاضراته بأنّ الحضور حيث كان من العوارض اللازمه، ويصحّ للمتكلّم الاعتماد عليه حال التكلّم، من دون أن يلزم نقض للغرض، كما اعترف الخصم من عند نفسه، فعلى هذا لا يمكن إجراء أصاله الإطلاق، فإذا لم يجر الأصل، فلا يمكن إسراء الحكم إلى المعدومين ولو بواسطه قاعده الاشتراك .

وفيه: الإنصاف عدم تماميه هذا الإيراد، لأنّ وصف الحضور كيف يكون من الأوصاف اللازمه وغير القابله للانفكاك، مع أنّ حضور نفس الحاضرين عند النبىّ أو الإمام عليهما السلام يعدّ من الأوصاف المتغيّره، لأنّهم تارة يحضرون وأخرى يغيبون، وإن أراد من الحضور هو حضور الإمام عليه السلام عندنا، فنقول وما المراد من حضور الإمام إن كان المقصود هو الحضور بمعنى الظهور عند الناس بصوره المشاهده والرؤيه المتعارفه، كما هو الظاهر من هذا اللفظ، فلا إشكال أنّه حينئذٍ يكون متغيّراً أيضاً بالحضور والغياب.

وإن أراد من الحضور هو الحضور فى الواقع؛ أى وجوده وإحاطته بالعالم،

وما يجرى فيه، فلا إشكال في لزوم هذا الحضور، لأنه (لولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها)، لكنّه لا يمكن أن يكون هذا مقصوداً في شرطيته في وجوب صلاه الجمعة، وإلاّ لكانت واجبه في عصر الغيبه مطلقاً، لأنّه حاضر بهذا المعنى قطعاً.

وعليه، فدعوى كون وصف الحضور من العوارض اللّازمه لا المفارقة، لا يخلو عن تأمل.

وثالثاً: على فرض تسليم كون الوصف من العوارض اللّازمه لا المفارقة ولكن مع ذلك يمكن فيه إجراء أصاله الإطلاق .

وعليه، فما التزم به المحقّق الخراساني من عدم إجرائها في اللّازمه فغير صحيح؛ لأنّ وصف اللّازم إذا كان من الأوصاف المغفوله عنها غالباً، فلا بدّ للمتكلّم أن يبيّن، فحيث لم يبيّن يمكن إجراء الإطلاق فيه، ولعلّ وصف الحضور من هذا القبيل - كما احتمله عن المحقّق العراقي في «نهايه الأفكار» - مع إنكاره بكونه من الأوصاف اللّازمه كما هو الحقّ عندنا.

ولكن ثبت ممّا ذكرنا كفايه وجود الثمره من حيث وجود الإطلاق بنفس الخطابات بناءً على القول بالتعميم، وبواسطه قاعده الاشتراك، مع جريان أصاله الإطلاق للحاضرين مع الاختصاص، وهذا المقدار كافٍ في المطلب.

أقول: وأمّا ما ذكره المحقّق العراقي فإنّه لا يخلو عن إشكال، لأنّه على الفرض - أي اللّزوم - لا يمكن الانفكاك للمشافهين، فلا إطلاق لهم، فحينئذٍ لا يمكن الإطلاق لغيرهم أيضاً، لأنّه متفرّع على إمكان الإطلاق لهم، فبقاعده الاشتراك يسرى إلى غيرهم، والفرض امتناعه عليهم.

أما المحقق الحائري قدس سره : فقد أنكر الثمره من طريق آخر حيث قال في كتابه «درر الأصول» :

(وفيه إنه ليس في الخارج أمرٌ يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم، ولا يوجد عندنا، وحينئذٍ لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون آخر، أو في بعض الحالات دون بعض، يدفعه أصاله الإطلاق، والله أعلم بالصواب). انتهى كلامه.

وردّ عليه المحقق الخميني: (قلت: يمكن أن يقال بظهور الثمره في التمسك بالآيه لإثبات وجوب صلاه الجمعة علينا، فلو احتملنا أنّ وجود الإمام وحضوره شرطٌ لوجوبها أو جوازها، يدفعه أصاله الإطلاق في الآيه على القول بالتعميم، ولو كان شرطاً كان عليه البيان.

وأما لو قلنا باختصاصه بالمشافهين أو الحاضرين في زمن الخطاب، لما كان يضرب الإطلاق بالمقصود، وعدم ذكر شرطيه الإمام أصلاً لتحقق الشرط وهو حضوره عليه السلام إلى آخر أعمار الحاضرين، ضروره عدم بقائهم إلى غيبه وليّ العصر(عج) فتذكر(١)، انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ من الممكن أن يبقى بعض الأصحاب إلى زمان غيبته عليه السلام كما كان كذلك لمن عاش زمن العسكريين عليهما السلام، لأنّ الملاك في شرطيه الحضور ليس خصوص حضور النبي صلى الله عليه وآله، بل المراد هو صلى الله عليه وآله أو بعض الأئمه عليهم السلام إلى زمان الغيبه.

وبعبارة أخرى: المراد من شرطيه الحضور :

إن كان هو حضور خصوص النبي صلى الله عليه وآله ، فعلى فرض تسليم الصغرى، وهى عدم بقاء الأصحاب إلى زمان الغيبة، فإنّ الكبرى ممنوعه، وهى شرطيه مثل هذا الحضور فى وجوب صلاه الجمعه.

وإن أُريد من الحضور هو الأعمّ منه صلى الله عليه وآله ومن الأئمّه عليهم السلام ، فالصغرى ممنوعه من عدم بقائهم إلى غيبته، لوضوح وجود جماعه كبيره قد أدركوا عصر حضور الامام الحجّه أرواح من سواه فداه، وعصر غيبته سلام الله عليه، فالمسأله واضحه لا تحتاج إلى مزيد بيان.

\*\*\*

## المبحث السادس: فى العام المتعقب بضمير راجع إلى أفراده

المبحث السادس

فى العام المتعقب بضمير راجع إلى أفراده

يدور البحث فى المقام عن أنه إذا تعقب العام ضميرٌ يرجع إلى بعض أفراده، هل يوجب تخصيص العام أم لا ؟

فيه خلاف بين الأعلام، ولا بد قبل الخوض فى أصل البحث من تحرير محل النزاع، وهو أن العام المتعقب بالضمير يتصور على أنحاء مختلفة:

تارة: يكون فى كلام واحد كذلك، كما فى قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، فلا ينبغى الريب فى تخصيص العام به، كما فى «الكفايه» و«عنايه الأصول».

وذكروا فى وجه التخصيص بأنه لم ينعقد للعام حينئذٍ ظهور فى العموم حتى يبحث أنه يخص به أم لا، لأن ظهوره انعقد مع هذا الدليل، إذ ليس فى البين إلا حكم واحد مختص ببعض الأفراد على الفرض.

وفيه: ولكن لا يخفى عليك أن الإشكال الذى سنذكره لاحقاً عن بعض وارد على المقام أيضاً وهو ما سنتحدث عنه قريباً.

وأخرى: يكون كل من العام والضمير فى كلام مستقل، أى يكون لكل واحدٍ منهما حكماً على حده، غايه الأمر يرجع الضمير إلى بعض أفراد العام.

فهو أيضاً يتحقق على نحوين :

تارة: يكون سنخ الحكم فى العام والضمير كليهما واحداً، ومثاله (أكرم العلماء) و(أكرم خدامهم)، وعلمنا من الخارج بأن العدول من العلماء يجوز إكرام



خُدَامِهِمْ لَا مُطْلَقًا، فَإِنَّ سِنخَ الْحَكْمِ فِي كَلَا الْمُرْدِينَ يَكُونُ وَاحِدًا، وَهُوَ الْإِكْرَامُ.

وأخرى: ما يكون سنخ الحكم متفاوتاً، كما في مثال الآية المعروفة في سورة البقره من قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مِمَّا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» (١) الآية، ومثل: (أكرم الفقراء وأعطهم الخمس)، وعلمنا أن بعضهم - وهم السادات - يجوز إعطاء الخمس لهم، فإن الحكم في الكلام الأول في الآية هو حكم وجوب التربص بثلاثة قروء، وفي الكلام الثاني هو جواز الرجوع في العده لبعولتهن، فهما مختلفان.

أقول: والذي وقع البحث فيه بين الأعلام هو الأخير، ولكن الحق لزوم البحث عن الحكم في كلا الموردین الأخيرين لو لم نقل في الموارد الثلاث.

أما الآية الشريفة فقد ناقش فيها الأصحاب برغم أنه لا خصوصية لها، والمهم إنهم بحثوا عن أن الضمير هل يعود إلى بعض أفراد المطلقات، ممّا يوجب التخصيص، حتى يكون المراد من (المطلقات) خصوص الرجعيّات، بحيث نحتاج لإثبات العده لبعض البائناات - كالمطلقة خلعاً أو مبارأة أو المطلقة ثلاثاً - إلى دليل آخر، أم لا- يوجب التخصيص، بل حكم العده ثابت لجميع المطلقات، بحيث نحتاج في عدم ثبوت العده للصغيره وغير المدخول بها واليائسه إلى دليل آخر؟

فيه خلاف بين الأصحاب:

ففي «المعالم» نسب الأول إلى العلامة في «النهاية» وجمع من الناس،

والثاني إلى العلامة في «التهذيب» والمرضى، وحكاه المحقق عن الشيخ الطوسي كما هو مختار صاحب «الكفاية» و«عنايه الأصول» والسيد الحكيم في حقايقه على احتمال، وإن كان ظاهر كلامهم إلى آخره هو الحكم بالإجمال مما يجعلهم ممن يقولون بالتوقف فيه كالمحقق وصاحب «المعالم»، وتبعهما المحقق العراقي كما يظهر من كلامه. كما هو مختار سيدنا الخوئي في محاضراته.

أقول: وهنا قولاً رابعاً للعلامة البروجردى والسيد الخميني وغيرهما، وهو الحق، من أن المورد لا يعدّ من موارد دوران الأمر بين تقديم أصله الظهور في ناحيه العام أو في ناحيه الضمير، بل قد استعمل كل في معنى حقيقته، غاية الأمر علمنا من الخارج كون المراد من الضمير خصوص بعض الأفراد، وهو لا يوجب التصرف في شيء منهما، وهذا هو الحق عندنا.

وعليه، فالأولى أولاً ذكر أدله القائلين بالأقوال الثلاثة السابقة، والبحث عما يرد عليها، ليثبت صحه ما اخترناه، فنقول:

أولاً: أمّا وجه ما اختاره بعض من تقديم ظهور العام في عمومه على الضمير، هو أن أصله الظهور في ناحيه العام جاريه بلا معارض، لأنه يكون فيما إذا شك في المراد كما هو الحال في العام، لأنه لا يعلم هل أريد من العام في مثل هذه الجملة المتعقبه بالضمير الراجع إلى بعض أفراده عمومه، حتى يكون حقيقه في جميع أفراده، أو أريد بعض أفراده، حتى يكون مجازاً، فحيث لا يعلم المراد من العام، عليه الرجوع إلى أصله الظهور المتحقق من بناء العقلاء وسيرتهم، وهو اتباع الظهور في تعيين المراد.

وهذا بخلاف الضمير، فإن إرادته من جواز الرجوع إلى بعض المطلقات

ثابت لا نقاش فيه، غايه الأمر لا يعلم كيفيه استعماله، لأنه إن كان المرجع خصوص الرجعيّات، فيكون حقيقه من غير استخدام، وأما إن أُريد من الضمير العموم، فلا محيص إلا من التصرف في الضمير :

إما بالاستخدام، بأن يُراد من المرجع بواسطه الضمير بعض أفراده، فيكون حينئذٍ مجازاً في الكلمه .

أو يُقال باستعماله في تمام أفراد المرجع مجازاً وتوسّياً، بدعوى إسناد حكم البعض إلى الكلّ ادّعاءً، فيكون مجازاً في الإسناد، فيصبح معناه جواز الرجوع إلى المطلّقات الرجعيّات فقط، وأما بالنسبه إلى جواز الرجوع لجميع ذوات العده فيكون ادّعاءً.

وكيف كان، فأصالة الظهور في ناحيه العام مقدّم على هذا الأصل، لأنّه شكّ في كيفيه الاستعمال مع العلم بالمراد بخلاف هناك، هذا.

ولكنّه مخدوش أولاً: بما ذكره المحقّق النائيني (١) من أنّ هذا الكلام مبتنٍ على اعتبار العام بعد التخصيص مجازاً، فحينئذٍ يوجب المغايره بين ما يُراد من مرجع الضمير، وما يُراد من الضمير، كما إذا كان المراد من المرجع بعض معانى المشترك، وكان المراد من الضمير بعضاً آخر، أو يكون المراد من المرجع المعنى الحقيقي للفظ، والمراد من الضمير المعنى المجازي، أو غير ذلك من أسباب المغايره، وحيث أنّ المورد كان العام المخصّص بعد التخصيص حقيقه في الباقي، فلا يتحقّق شيء من أسباب المغايره، لأنّ المطلّقات في صدر الآيه لا تغاير مع المطلّقات

الرجعيّات، لأنّ المطلّقات موضوعة للطبيعه، وكان العموم والشمول في مصبّ العموم مستفاداً من مقدّمات الحكمه، فلا تكون كلمه (المطلّقات) في الرجعيّات وغيرها مشتركه لا على نحو الاشتراك اللفظي ولا المعنوي، فلا استخدام أصلاً.

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ التغاير المعتبر بين المرجع فيما يُراد منه، وبين الضمير ممّا يُراد منه، هو التغاير من حيث الأفراد من جهة العموم والخصوص، بأن يُراد من المرجع العموم ومن الضمير خصوص بعض أفراده، كما هو الموجود في المقام، لا-التغاير بحسب الأحوال، بأن يكون المراد في واحد معنئ حقيقياً وفي الآخر مجازياً، أو كان أحدهما فرداً من المعنى الحقيقي والآخر من فرد آخر، ففي (المطلّقات) إذا لم يقصد من الضمير الراجع إليها إلا بعض أفرادها، فهو يوجب الاستخدام، سواء قلنا بكون العام حقيقه بعد التخصيص في الباقي، أو اعتبرناه مجازاً كما لا يخفى على من راجع كتب المعاني والبيان.

وثانياً: أورد عليه المحقّق البروجردى بأنّ احتمال إرجاع الضمير إلى بعض ما أريد من الرجوع غير وجيه لمن أحاط بمعاني الضمير، بل كلّ المبهمات من الإشارات والموصولات والضمائر، لأنّها قد وضعت لأن يوجد به الإشاره، فيكون الموضوع له نفس حقيقه الإشاره المندكّه بين المشير والمشار إليه، إذ حقيقه الإشاره متحقّقه بنفس لفظ (هذا) كالإشاره المتحقّقه بالإصبع، فليس لنا مع قطع النظر عن لفظه (هذا) إشارة في البين، حتّى يتّصف المفرد المذكّر بكونه مشاراً إليه، ويستعمل فيه لفظه (هذا)، وهكذا في الضمائر، فلا بدّ في الإشاره والضمير أن يكون للمشار إليه والمرجع نحو تعيين حتّى يمكن الإشاره إليه، فتعيّنه في مثل (هذا) وأمثاله بحضوره وفي ضمير المتكلم بكونه حاضرّاً للمخاطب، وموردّاً

لتوجّهه، وفي ضمير الغائب بسبق ذكره، وعلى هذا فلا محيص عن إرجاعه إلى نفس ما تقدّم ذكره بما له من المعنى، ولا يصحّ إرجاعه إلى بعض ما أريد من العام مثلاً إذ لا تعين للبعض.

هذا، وقد ناقشه المحقّق الخميني في تقريراته، فليراجع.

أقول: ولكن الإنصاف أنّه إذا راجعنا كتب النحو العربى ولاحظنا فيها أبواب الضمير، لزم منه الحكم بأنّ الدائرته فى مرجع ضمير الغائب أوسع ممّا ذكرهما، لما ترى من ذكر أقسامها فيها بأنّه :

قد يرجع إلى ما هو المذكور فى اللفظ كما هو الغالب، مثل: (زيد هو قائم).

وقد يكون المرجع معنوياً، مثل قوله تعالى: «اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (١)، فإنّ المرجع هنا غير مذكور بنفسه، بل يقدر المصدر المتخذ من كلمه (اعدلوا).

وقد يكون المرجع ذهنيّاً من دون أن يكون له وجود خارجى، مثل: (الإنسان المتصوّر)، فهو كلّى من دون أن يكون المرجع مذكوراً فى الكلام.

فإذا صحّت الإشارة والمواجهه لمثل هذه الأمور، وكفى فى التعيين ولو ذهنياً، فلا مانع فى المقام أيضاً أن يرجع الضمير إلى ما هو المقصود والمُراد للمتكلّم الذى قد علم من الخارج ذلك، وهو ممكن ولا محذور فيه، فنستنتج بأنّ مرجع الضمير فى (بعولتهنّ) يعود إلى بعض المطلّقات التى قد أريد الشارع فى الضمير وهذه الجملة.

وثالثاً: ما قاله سيّدنا الأستاذ العلامة البروجردى من أنّ توهم المعارضه بين

أصالة الظهور في ناحيه العام، وأصالة الظهور في ناحيه الضمير، ممّا لا مجال فيه، لأنّ الشكّ في ناحيه الضمير مسبّب عن الشكّ فيما أريد من العام، إذ لو أريد منه العموم تعيّن التصرّف في ناحيه الضمير، وإن أريد منه الخصوص لم يقع تصرّف في ناحيته، وقد حَقّق في محلّه أنّ الأصل يجرى في السبب، ولا يعارضه الأصل الجارى في المسبّب، وإنّما يرتفع الشكّ في ناحيته قهراً بإجراء الأصل في السبب.

وفيه: إنّ هذا الإشكال في الحقيقة - بعد الدقّه - يرجع إلى ما ذكره المستدلّ من تقديم أصالة الظهور في ناحيه العام، بناءً على أنّ مستند جريان الأصل في العام دون الضمير قيام بناء العقلاء والسيره على تقديم أصالة ظهوره على الآخر، لكون الشكّ شكّ في المراد لا- في كَيْفِيّته الاستعمال، بخلاف الآخر حيث أنّه شكّ في الكَيْفِيّته، وإن كان من جهه آثار تقديم هذا الأصل هو رفع الشكّ عن حال الضمير أيضاً، لانكشافه حال العام من جهه المراد، كما أنّه لو قلنا - على الفرض - بتقديم الأصل في ناحيه الضمير، بأن التزمنا بوجود بناء للعقلاء أيضاً على حمل الضمير على الحقيقة وعدم الاستخدام، فلازم ذلك أنّه يوجب كونه قرينه على أنّ المقصود من المرجع والعام أيضاً، هنّ الرجعيّات لا مطلقاً، كما عليه بعض، وإن كان عندنا غير مقبول كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

ورابعاً: ما قاله صاحب «نهاية الأصول»<sup>(١)</sup> من إنّ لا مجال لتوهم المجاز في الإسناد، فإنّ إسناد حكم البعض إلى الكلّ إنّما يصحّ فيما إذا كان العام مجموعيّاً، ولو حظ بين الأفراد المتكثّره جهه وحده اعتباريّة كما في قولهم: (بنوا

تميم قتلوا فلاناً)، فإنَّ اتسابهم إلى أبٍ واحدٍ يوجب لحاظهم بنحو الوحده، ويصحَّ إسناد القتل الصادر عن بعضهم إلى الجميع. وأمّا إذا كان العام أفرادياً، ولاحظ كلَّ فردٍ منه موضوعاً مستقلاً، فلا مجال لأن يسند ما صدر عن بعضهم إلى الجميع، إذ لا مصحح لهذا الإسناد، ففي مثل قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» قد لوحظ كلُّ واحده من المطلقات موضوعاً مستقلاً لوجوب التربص، ولم يلحظ مجموع المطلقات موضوعاً وحدائياً، فلا مجال لأن يسند الحكم في قوله: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» إلى الجميع، بلحاظ ثبوته لبعضهن.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، إذ ليس المقام مقام المبالغه حتى يدعى أن الرجعيّات هنا عباره عن جميع المطلقات، ولعلَّ صاحب «الكفايه» أيضاً معترف بذلك، فلعلَّ وجه ذكره كان من باب بيان الاحتمالات ثبوتاً لا إثباتاً.

وبما ذكرنا من الأجوبه عن الإشكالات ظهر وجه كلام من ذهب إلى تقديم أصاله الظهور في ناحيه الضمير، لأنه جعل هذا الأصل بمنزله القرينه المحتقّه بالكلام، ممّا يقتضى أن لا يجرى الأصل في ناحيه العام، فبالنتيجه:

إمّا يوجب ذلك لزوم الحكم بالتوقّف، كما عليه بعض .

أو الالتزام بجريان الأصل في ناحيه الضمير لصيرورته بلا معارض بعد عدم قيام بناء للعقلاء في العام المتعقب، خصوصاً مع الالتزام بما أشكله المحقق الخميني في تهذيبه على المحقق الخراساني من أنّ الشكّ في الضمير أيضاً شكّ في المراد لا في الكيفيه، لأنه شكّ في أنّه هل أريد منه الحقيقه وهو عدم الاستخدام أو المجاز وهو الاستخدام، هذا.

أقول: ولكن التحقيق الحرى للتصديق، هو عدم كون المقام من باب الاستخدام، ولا- المجازيّه، ولا- تخصيص المرجع وبيان الترحيح بينهما.

بيان ذلك: إنّ مقتضى القواعد الأدبيّه والضوابط العربيّه، هو حفظ جهات الظاهر فى كلّ من المرجع والضمير، من دون يتصرّف فى شىء من المرجع والضمير، حتّى ولو كان فى كلام واحد، فلازم ذلك هو الحكم بجواز الرجوع لجميع المطلّقات، كما أنّ التربّص يعدّ وظيفةً لجمعهم، غايه الأمر أننا قد علمنا من الخارج - إمّا بدليل منفصل لفظى كالأحاديث، أو بدليل عقلى، أو بقرينه مقاميه - أنّ الحكم الثانى لا- يكون إلّا- لبعض الأفراد دون الكلّ، ممّا يوجب التصرّف فى أصله التطابق بين الإراده الاستعماليّه والجديّه التى كانت موجوده لكلّ واحدٍ منهما، لكن التصرّف يكون فى الضمير فى الجدد دون المرجع، فالضمير يرجع إلى الجميع فى الاستعمال، إلّا أنّه لا يكون مراداً جدياً، وهو لا مانع منه، فلا يصبح بذلك الاستعمال حينئذٍ مجازاً كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: بعد ورود دليل منفصل دالّ على كون جواز الرجوع مخصوصاً بالرجعيّات، فأمره يدور:

بين أن يوجب التخصيص فى العام أيضاً حتّى يصبح التربّص مخصوصاً للرجعيّات أيضاً.

أو يصبح هذا تخصيصاً فى خصوص الضمير فقط دون العام.

لا إشكال فى كون الثانى هو المتعين، لأنّ الأمر دائر بين تخصيص واحد أو أزيد، فالأقلّ هو المقدم، مضافاً إلى عدم مزاحمه دليل المخصّص إلّا بعموم الضمير لا المرجع، فرفع اليد عن عموم المرجع بذلك يكون من قبيل رفع اليد عن الحجّه باللاّ حجّه وهو ممنوع.



وبالجملة: فلا فرق فيما ذكرنا بين كون الضمير والعام فى كلام واحد أو فى كلامين، وسواء كان الحكمان من سنخ واحد أو من سنخين، كما عليه الشيخ فى «التقريرات»، فيظهر ممّا ذكرنا عدم تمامية كلام سيدنا الخمينى والمحقق الخراسانى من القول بالإجمال إذا رافق الدليل قرينه عقليه أو لفظيه حافه بالكلام كما فى قوله: (أهن الفساق واقتلهم)، حيث يعلم بضروره الشرع أنّ مطلق الفساق لا يجوز قتلهم فكيف بوجوبه! فالحكم مخصوص بالمرتد أو الحربى، ممّا يصبح قرينه متّصله أو شبّهها، ولذا قال فى ذيل كلامه: (فصحه الاحتجاج بمثل: (أهن الفساق واقتلهم) على وجوب إهانته الفساق من غير الكفار مشكله)، انتهى محصل كلامه.

وجه ذلك: بما قد عرفت من أنّه لا وجه للتصرّف وفرض الإجمال فى حكم الإهانته، وذلك بعدما عرفت أنّ العام قد استعمل فى عمومته لفظاً، غاية الأمر إن كان الدليل أو القرينه مرتبطان بكلا الفردين من العام والضمير، جعله هذا خارجاً عن فرض البحث، وإن كان المطلب من حيث كون الاستعمال فى الجميع أى فى كلّ من المرجع والضمير واحداً، إلّا أنّ الدليل والقرينه يوجب رفع اليد عن أصله التطابق بين الإرادتين فى كليهما، وإلا يرفع اليد فى خصوص العجز فقط، مع أنّ دعوى وحده الكلام فى مثل المثال أول الكلام، لإمكان أن يكون من قبيل الكلام المتعدّد ومع تعدّد سنخ الحكم، فالحكم يرجوع الضمير إلى بعض أفراد الفساق فى وجوب القتل من حيث الإراده الجديّه دون الإهانته لا يخلو عن قوّه، مع أنّه لا غرو من دعوى العلم بورود تخصيصين هنا، ولا يضرّ بجوهر مختارنا من حيث الأصل والاستدلال، والله العالم.

## المبحث السابع: فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف وعدمه

### المبحث السابع

فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف وعدمه

ادعى المحقق الخراسانى قدس سره بل أكثر المتأخرين الاتفاق على تقديم المفهوم الموافق على عموم العام، وحصروا الخلاف فى مفهوم المخالف، فلهم هنا دعويان:

الأولى: نقل الاتفاق فى الأول.

والثانية: انحصار الخلاف فى الثانى.

مع أنّ كلامهم فى الدعوى الأولى غير وجيه، لوجوب الخلاف فى المفهوم الموافق أيضاً، كما هو المستفاد من عبارته العضدى على ما فى «نهاية الأصول»، مع أنّ دعوى الإجماع هنا غير مفيدة، لعدم كونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، فلا حجّيه فيه.

أقول: فحيث يمكن جريان البحث فى كلا القسمين من المفهوم، فلذلك نجعل الكلام فى المقامين:

المقام الأول: فى المفهوم الموافق.

اختلف الأصوليون فى تفسير المفهوم الموافق والمراد منه على خمسة أقوال:

القول الأول: ما يعبر عنه فى لسان كثير من المتأخرين بإلغاء الخصوصية وإسراء الحكم من المنطوق إلى غيره، من جهة فهم ذلك من مناسبة الحكم والموضوع مثل قول زراره: (أصاب ثوبى دمّ رعا)، وقول الرجل فى السؤال والجواب: (الرجل يشكّ بين الثلاث والأربع) حيث إنّ العرف يفهم أنّ الموضوع

هو الدم وذات الشكِّ، ولا دخاله لثوب زرارته أو كونه دم رعايف، كما لا دخل للرجوليه فى الحكم أصلاً.

المعنى الثانى: المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله، مع عدم كونه المقصود فى الكلام والحكم هو المنطوق، ولا يبعد أن يكون منه - كما فى «تهذيب الأصول» - قوله سبحانه وتعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) حيث قيل إنه كناية عن حرمة الإيذاء من الشتم والضرب، من دون أن يكون نفس التأيف حراماً.

القول الثالث: هو الصورة السابقة ولكن المنطوق أيضاً محكوم فيه بحكم المفهوم كالأية المتقدّمة على وجهه، وهو فرض كون (الأفّ) محرّماً أيضاً، كما لو أتى الولد بفرد خفى من الإهانة والإيذاء للانتقال منه إلى الجلىّ وسائر المصاديق، كما عليه المحقق النائينى.

وهذا هو الحقّ عندنا، ويعبّر عن مثل هذا المفهوم بلحن الخطاب أو بفحوى الخطاب، كما قد يعبّر عن المفهوم الموافق والمخالف بلازم الخطاب.

القول الرابع: الأولويّه القطعيّه، وهى إسراء الحكم إلى غير المنطوق بواسطة حكم العقل بالمناط القطعى، وهو كما فى قوله: (أكرم خدام العلماء) حيث يقطع منه المكلف بوجوب إكرام نفس العلماء قطعاً، وهو يعبّر عنه بالمناسبات العقليّه بين الموضوع والمحمول، وهو تعبير رائج بين المتأخّرين.

القول الخامس: الحكم المستفاد من العله الوارده فى المنطوق، لإثبات الحكم لغيره، نظير قول القائل: (لا- تشرب الخمر لأنّه مُسكر) كما ورد فى الأخبار،

فيفهم منه بأنّ النبيذ المسكر أيضاً حرام، ويُقال له بخصوص العله .

أقول: والجامع بين هذه الخمسه، هو إسراء الحكم من المنطوق إلى غير المذكور، مع كونه موافقاً له فى الحكم فى الإيجاب والسلب.

ثمّ إنّ النسبه بين المفهوم الموافق مع العام :

(١) قد تكون بنحو العموم والخصوص المطلق، كما إذا كان المفهوم خاصّاً والعام عاماً .

(٢) وقد يكون بنحو العموم والخصوص من وجه .

وإدعى بعضهم عدم استبعاد أن يكون محطّ البحث الأوّل منهما، وإن كان الظاهر من بعضهم جريان البحث فى الثانى أيضاً، كما أنّ البحث يجرى حتّى فى الصوره الخامسه.

وتوهم: الاختصاص بما إذا كان المفهوم شيئاً أولى أو مساوياً مع المذكور من غير أن يكون منصوص العله، فلا يشمل ما لو كان غير المذكور أخفى أو مساوياً مع منصوص العله، مثل النبيذ حيث يكون أدنى أو مساوٍ مع الخمر.

فاسدٌ: لوحده الملاك بين الخامس وغيره، لأنّه إن كان الملاك هو تبعيّه المفهوم للمنطوق وهو خاصّ يقدم على العام، هكذا يكون فى الخامس، وإن كان الملاك ملاحظه نفسه من دون التبعيّه فيقدم العام على المفهوم، فهكذا يكون فى الخامس، وعليه فدعوى الفرق غير مسموعه.

أقول: فلا بأس للبحث عن كلتا الصورتين.

قد يُقال: بأنّ التعارض بين المفهوم الموافق والعموم يكون موجّباً لتقدم المفهوم على العموم، سواء كانت النسبه عامّين من وجه أو كانت بالعموم والخصوص المطلق.

قال المحقق النائيني: (ولكن التحقيق هو أن يُقال: إنه في المفهوم الموافق لا- يمكن أن يكون المفهوم معارضاً للعام من دون معارضة منطوقه، لأننا إذا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، وأنّ المنطوق سيق لأجل الدلالة به على المفهوم، ومع هذا كيف يُعقل أن يكون المنطوق أجنبياً عن العام، وغير معارضٍ له، مع كون المفهوم معارضاً له؟! فالتعارض في المفهوم الموافق إنّما يقع ابتداءً بين المنطوق والعام، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعام، ففي مثل قوله: (أكرم خدام العلماء ولا- تكرم الفسّاق)، يكون التعارض بين نفس وجوب إكرام خدام العلماء، وبين حرمة إكرام الفاسق بالعموم من وجه، ويتبعه التعارض بين مفهوم وجوب إكرام نفس العلماء وبين العام، وهو حرمة إكرام الفاسق، وكذا في مثل قوله تعالى: «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» مع قوله: (اضرب كلّ أحد)، فإنّ قوله: (اضرب كلّ أحد) يدلّ بالأولوية على جواز قول أفٍّ لكلّ أحد، فيعارض هذا العام بما له من المفهوم، مع قوله: «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»، ويتبعه المعارضه لمفهوم قوله: «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» وهو حرمة ضرب الأبوين بالعموم المطلق.

وبالجملة: كلّما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعام، فلا محاله يكون التعارض بين المنطوق والعام، ولا بدّ أولاً من العلاج في التعارض بين المنطوق والعام ويلزمه العلاج بين المفهوم والعام.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ التعارض بين المنطوق والعام :

تارة: يكون بالعموم المطلق، مع كون المنطوق أخصّ.

وأخرى: يكون بالعموم من وجه، وما كان بالعموم المطلق :

فتارة: يكون المفهوم أيضاً أخصّ مطلق من العام.

وأخرى: يكون أعمّ من وجه.

ولا- منافاه بين كون المنطوق أخصّ مطلق، وكون المفهوم أعمّ من وجه، كما فى مثل قوله: (أكرم فساق خدّام العلماء)، وقوله: (لا- تكرم الفاسق)، فإنّ النسبه بينهما يكون بالعموم المطلق، مع أنّ بين مفهوم قوله: (أكرم فساق خدّام العلماء) أو (إكرام فساق نفس العلماء) الملازم لإكرام نفس العدول من العلماء بالأولويّه القطعيّه، وبين العام وهو قوله: (لا تكرم الفاسق) يكون العموم من وجه، إذ المفهوم حينئذٍ يكون إكرام مطلق العالم عادلاً كان أو فاسقاً.

فإن كان بين المنطوق والعام العموم المطلق، فلا- إشكال فى تقديم المنطوق على العام أو تخصيصه به على قواعد العموم والخصوص، ويلزمه تقديم المفهوم الموافق على العام مطلقاً، سواءً كان بين المفهوم والعام العموم المطلق أو العموم من وجه: أمّا إذا كان العموم المطلق، فواضح.

وأما إذا كان العموم من وجه، فإنّنا قد فرضنا أنّ المفهوم أولى فى ثبوت الحكم له من المنطوق وأجلى منه .

وإن كان المنطوق سيق لأجل إفاده حكم المفهوم، فلا- يمكن أن يكون المنطوق مقدّماً على العام المعارض له، مع أنّه الفرد الخفى، والمفهوم لا يقَدّم عليه مع أنّه الفرد الجلى.

والحاصل: أنّ المفهوم الموافق يتبع المنطوق فى التقدّم على العام عند المعارضه، ولا- يلاحظ النسبه بين المفهوم والعام، بل تلاحظ النسبه بين المنطوق والعام، فلو قدّم المنطوق على العام لأخصّيته، فلا محاله يقَدّم المفهوم عليه مطلقاً،

لوضوح أنه لا- يمكن إكرام خادم العالم الفاسق، وعدم إكرام العالم الفاسق في المثال المتقدم وذلك واضح، وبذلك يظهر الخلل فيما أُفيد في المقام فراجع. هذا كله في المفهوم الموافق(1)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

أقول: ولا- يخفى ما يرد على كلامه؛ لأنّ الملاك في باب تقديم أحد الدليلين على الآخر هو ملاحظه ما يقتضيه نفس الدليل ذاتاً، ثمّ ملاحظه النسبه بين مقتضاهما، فإن كان بينهما تعارض، فيجمع بينهما بالجمع العرفي إن أمكن، وإلا يؤخذ بأحدها ويترك الآخر، فعلى هذا لا بدّ في مقام التعارض النظر إلى كلّ من المنطوق والمفهوم مع العام ليّضح أيهما معارض دون الآخر أو كان التعارض لكليهما، إذ قد يكون التعارض من المنطوق مع العام دون المفهوم، كما لو قيل: (لا تقلّ للوالدين أفّ)، فورد دليل بنحو العموم، فإنّه لا بأس بقول الأفّ لعموم الناس، فإنّ النسبه بينهما يكون بالعموم والمطلق، مع أنّ مفهوم الموافق لدليل الأوّل وهو حرمة إيذاء الأبوين وضربهما، مع مقتضى دليل العام لو لم يكن الأفّ إيذاءً يكون بالتباين إذ ليس من الأفّ الضرب، ولا الإيذاء على الفرض، ولا شيء من الضرب بأفّ، ففي المثال لو قلنا بتقديم المنطوق على الآخر، وقلنا بحرمة التأفّف للوالدين وخصّصنا الجواز المستفاد بالنسبه إليهما، فبعد تخصيص العام بذلك، يفهم بواسطه مفهوم الموافق عدم جواز ضربهما وإيذائهما، لكنّه ليس بواسطه ورود التخصيص بالعام بواسطه هذا المفهوم، لعدم وجود تعارض بينهما حتّى يحكم بالتقدّم، بل كان وجه ذلك هو العمل بمقتضى المفهوم للدليل من دون وجود معارض له أصلاً، فما

ذكره المحقق النائيني قدس سره في ذيل المثال بأن التعارض إذا كان بين المنطوق والعام، وحكم بتقديم المنطوق لأجل المعارضه، لا بد من الحكم بتقديم المفهوم على العام مطلقاً، ممنوع لما قد عرفت من عدم وجود المعارضه بين المفهوم والعام، حتى يقدم أحدهما على الآخر، فطرح مسأله التبعية هنا لغو، بل يكون حكم المفهوم هنا حكم ما لا يكون في قبالة ذلك شيء ومعارض، فلا إشكال أن نفس المفهوم هو دليل لإثبات حكم نفسه.

وقد يفرض التعارض بين المفهوم والعام دون المنطوق، وهو كما لو قيل: (لا- تقل للوالدين الألف) فإن مقتضاه حرمة الألف، فالضرب والشتم لهما يكون حراماً بالأولوية، فلو ورد دليل آخر بأنه (لا بأس بضرب كل أحد) فإن النسبه بين دليل العام مع المفهوم هو العموم والخصوص المطلق، بخلاف النسبه بين المنطوق والعام إذ هما متباينان، إذ يصح أن يقال لا شيء من الألف بضرب، ولا شيء من الضرب بألف، فإنه لا يمكن إجراء قاعده التعارض في المنطوق مع العام حينئذ لعدم التعارض بينهما، وهذا بخلاف المفهوم، فإنه معارض له، فإذا حكمنا بتقديم المفهوم على العام مثلاً، وقلنا بحرمة الضرب والشتم للوالدين فليس مقتضى هذا التقديم حرمة الألف الموجه إليهما، بل تكون هي مقتضى نفس لسان دليل المنطوق من دون وجود معارض له.

ويظهر أثر ذلك فيما لو قلنا بجواز بقاء حكم المفهوم بعد تحققه بالمنطوق، وقام دليل دال على نسخ حكم المنطوق مثلاً، وقلنا بجواز توجيه التأفيف إليهما، ففي هذه الصورة لا منافاه لحكم عموم العام، بل لا يؤثر في حكم العام أصلاً، وليس هذا إلا لعدم الارتباط بين حكم العام مع حكم المنطوق نفيًا وإثباتًا، فضلاً



عن كونه معارضاً له بالذات أو بالعرض، كما احتمال أحدهما المحقق النائيني قدس سره وعكسه السيّد الخميني قدس سره .

وثالثه: قد يفرض التعارض بين كلّ من المنطوق والمفهوم لدليل العامّ، وهو كما في قوله تعالى: «لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» وفرضنا بأنّ الأُفّ أيضاً إيذاءٌ لهما، فيستفاد من المفهوم الموافق حرمة الضرب والشتم لأنهما إيذاء أيضاً، ثمّ ورد دليل عامّ بأنّه لا بأس بإيذاء كلّ أحد، فإنّه لا إشكال في أنّ النسبه في كلّ من المنطوق والمفهوم مع العامّ يكون عموماً وخصوصاً مطلقاً، فلا إشكال هاهنا بجواز الحكم بالتخصيصين من جهة ملاك تقديم الأخصّيّه الأظهرّيّه على الأعمّ، ولم نفصل بين المنطوق والمفهوم بالقول، بأنّ دليل العامّ منطوق، والمفهوم مفهوم، والأوّل مقدّم على الثانی، وإلّا لزم القول بتقديم العام على المفهوم لغويه المنطوق لأجل التلازم الموجود بينهما.

نعم، إن قلنا بذلك فلازمه تقديم المنطوق الأخصّ على العامّ، فيحرم عليه القول بالأفّ، ولكن حرمة الضرب والشتم أيضاً مسلّم من باب الملازمه بين المفهوم والمنطوق، إن التزمنا بالتفكيك بين المتلازمين، فالحكم بتقديم المفهوم على العام هنا ليس بملا-ك الأخصّيّه والأظهرّيّه، بل بملا-ك الملازمه، وإلّا لولاه لكان المقتضى في تقديم العام عليه هو جواز ضربهما، وهو لا يناسب مع صحّح القول بحرمة الأفّ.

ويظهر أثر ذلك في عكسه على فرض القبول - وإن كان غير صحيح - وهو أن يُقال مثلاً بتقديم المفهوم على الدليل العام دون المنطوق بنفسه ليكون العام أظهر منه، فإنّ الحكم بتقديم المفهوم المستفاد منه عدم جواز الضرب والشتم، لا

يستلزم إثبات حرمة الألف الموجه إليهما بعد سقوط المنطوق بواسطة دليل العام، حتى ولو أجزنا بقاء حكم المفهوم بعد سقوط المنطوق.

ولكن قد عرفت عدم صحه أصل هذا الكلام، لأن التعارض في مثل المورد يلاحظ بين المنطوق والعام، فإذا قدم فيكون المفهوم باقياً بحاله بالملازمه كما ذكرناه قبيل ذلك .

ورابعه: فرض اختلاف نسبه التعارض بين المنطوق والعام، وبين المفهوم والعام، فهو أيضاً يكون على قسمين:

تارة: تكون النسبه في طرف المنطوق مع العام على نحو العموم المطلق، والمفهوم معه على نحو العموم من وجه .

وأخرى: يكون عكس ذلك .

ففي الأوّل منهما: لا- إشكال في أنّ ملا-حظه التعارض كان للمنطوق، فإذا حكمنا بتقديمه على العامّ بواسطة أخصّيته، فيقدم المفهوم على العام، لكن لا بملاك تقديمه عليه بقاعده التعارض في العامين من وجه - لوضوح أنّ مقتضاه حينئذٍ ربما يوجب التوقّف والإجمال لولا الترجيح لأحدهما، وإلا يرجح ما له الترجيح - بل بواسطة دليل التلازم بين المنطوق والمفهوم، ومثاله ما ذكره المحقّق النائيني من قوله: (أكرم فسّاق خدام العلماء)، وقوله: (لا تكرم الفسّاق)، فإنّ النسبه هاهنا تكون عاماً مطلقاً، وأمّا النسبه بين مفهومه وهو قوله: (يجب إكرام فسّاق العلماء وعدولهم) مع العام تكون عاماً من وجه، فإذا حكمنا بتقديم المنطوق بحسب القواعد في باب التعارض، فلا يكون وجه تقديم المفهوم هو كونه مقتضى قواعد التعارض، بل كان بمقتضى التلازم، والشاهد على ذلك أنّك قد

عرفت في الأمثلة السابقة من تقديم المفهوم على العام، مع عدم كونه معارضاً له، بل كان تقديمه عليه بملاك التلازم.

هذا تمام الكلام في القسم الأول .

وأما القسم الثاني منهما: وهو ما إذا كان دليل المنطوق مشتقاً على حكم يكون نسبه مع دليل العام على نحو العموم من وجه، ونسبه المفهوم معه نسبه العموم والخصوص المطلق، مثل ما لو قال: (لا- تهن الوالدَيْن ، فإنّ مفهومه (فلا- تضربهما وإن كانا فاسقين)، فلو قال: (لا بأس بضرب الفسّاق)، فإنّ حرمة الإهانة لهما نسبه مع جواز ضرب كلّ فاسق نسبه العامّين من وجه؛ لأنّ الإهانة حرامٌ، سواءً كان المُهان فاسقاً أو عادلاً، وقلنا بأنّ الضرب إهانة، كما أنّ جواز ضرب كلّ فاسق عام، يشمل الوالدين الفاسقين وغيرهما، فمجمع التعارض يكون في الوالدين الفاسقين، لكن نسبه العام مع المفهوم - وهو (لا تضربهما) - تكون عامّاً وخاصّاً، فقاعده التعارض تجرى هنا في المفهوم مع العام:

فإن حكماً بتقديم المفهوم عليه لأخصّيته، تكون النتيجة عدم جواز ضربهما، وأما حرمة الإهانة بغير ضرب في الفاسق منهما، فهو متوقّف على ملاحظه حال تعارض عموم الوجه، من أنّه أيّهما يقدّم على الآخر، فإن التزمنا بتقديم المنطوق على العام، فلازمه حرمة الإهانة بغير ضرب للفاسق منهما، وإن التزمنا بتقديم العام على المنطوق، لزم الحكم بجواز ضربهما إذا كانا فاسقين، مع أنّ العام قد خصّص بذلك بواسطة المفهوم، فيصبح العام: (لا بأس بضرب كلّ فاسق غير الوالدين)، ويرتفع التعارض بين المنطوق والعام بعد تقديم المفهوم عليه، فلا عموم له حتّى يعارض المنطوق، ويصير عموماً من وجه، فعلى هذا لا يقع

التعارض، ولا تصل النوبه إلى ملاحظه المعارضه بين المنطوق والعام إذا حكمنا بتقديم المفهوم على العام.

نعم، تصح تلك النسبه - أى نسبه العموم من وجه - بين المنطوق والعام إذا فرضنا تقديم العام على المفهوم، وحكمنا بمقتضى عموم العام، حيث حينئذٍ مع العام والمنطوق مثل معاملتهما فى سائر الموارد من التوقف إن لم يوجد المرجح، وإلا قدم ما له المرجح .

هذا كله فيما إذا كانت النسبتان بين المنطوق والعام، وبين المفهوم والعام نسبتان متخالفتان، بأن يكون أحدهما عاماً وخاصياً والآخر عاماً من وجه أو بالعكس كما عرفت.

وأما الصورة الخامسة: هى ما لو كانت النسبتان متوافقتان، أى كانت فى كليهما مع العام عاماً ومع الخاص خاصاً أو عموماً من وجه:

فالأول منهما: هو المذكور فى الصورة الثالثه من الأمثله، حيث قلنا بأن التخصيص يكون لكل واحد من المنطوق والمفهوم على العام، إن التزمنا بتقديم الأخص مطلقاً، سواء كان منطوقاً أو مفهوماً، وإلا يمكن القول بالتخصيص للمنطوق مثلاً دون المفهوم، لكن يثبت حكم المفهوم من جهه الأولويه التى قد عرفت أنه حكم بالملازمه غير مرتبط بقاعده التعارض، فلا نعيد.

والثانى منهما: كما ما لو قال المولى: (أكرم خدام العلماء)، فمفهومه وجوب إكرام العلماء بطريق أولى، فنسبتها مع دليل العام - وهو (لا- تكرم الفساق) - العموم من وجه، فيعامل مع كل واحد منهما مع العام معامله العموم من وجه، غايه الأمر أنه إذا حكمنا بتقديم المنطوق على العام المرجح مثلاً، استكشف حكم المفهوم من

باب التلازم والأولويّة، وهو غير مرتبط بقاعده التعارض في العموم من وجه والحكم بالتقديم من ذلك.

ولكن هذه الملازمه غير موجوده في صورته عكسه، يعنى لو فرضنا تقديم المفهوم على الدليل العام، والتزمنا بجواز الحكم على طبق المفهوم، فلانزمه وجوب إكرام العلماء الفساق، وهذا لا يوجب الحكم بجواز إكرام فساق خدامهم أو وجوبه، لعدم ثبوت الملازمه من هذه الناحيه.

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا أنه ليس الأمر كما ادّعاه المحقق النائيني من لزوم ملاحظه قاعده التعارض أولاً وبالذات في المنطوق، وثانياً وبالعرض في المفهوم، بمقتضى التبعية، لما ترى من إمكان عدم وجود التعارض إلاّ- في المنطوق فقط دون المفهوم، أو في المفهوم فقط دون المنطوق، فلا يصحّ دعوى الإطلاق في لزوم ملاحظه التعارض في المفهوم أولاً وبالذات، وفي المنطوق ثانياً وبالعرض، بل الصحيح هو ملاحظه واقع التعارض في أيهما وجد، فيعامل معه ذلك، ويترتب عليه أثره، سواء كان التعارض واقعاً في كليهما أو في واحدٍ منهما، وقد عرفت تحقّق المسأله بطولها.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، وهو المفهوم الموافق، وعرفت جواز التخصيص به.

المقام الثاني: في المفهوم المخالف .

والذى قد يعبر عنه بدليل الخطاب أو لانزم الخطاب، ويقع البحث في هذا المقام أنه إذا دار الأمر بين العموم والمفهوم، فهل يجوز التخصيص به أو لا يجوز،

وهل يلغى المفهوم، مثلاً- إذا ورد: (خلق الله الماء طهوراً)، ثم ورد في دليل آخر بأنّ (الماء إذا بلغ قدر كز لم ينجسه شيء) فيصير مفهومه أنّه إذا لم يبلغ الكز ينجسه النجس، فهل لهذا المفهوم الاستفادة من الجملة الثانية القدره على تخصيص عموم الجملة الأولى أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

القول الأول: إنّهُ يقدّم العموم على المفهوم، باعتبار أنّ دلالة العام على العموم تكون بدلاله وضعيّة أصليّة ذاتية، بخلاف المفهوم حيث تكون دلالاته دلالة عقليّة تبعيّة.

أو يُقال بأنّ دلالة العام على العموم كانت بالدلالة المطابقيّة بخلاف دلالة المنطوق على المفهوم حيث تكون بدلاله التزاميّة لفظيّة أو عقليّة، فبالطبع تكون الدلالة الأصليّة الذاتية والدلالة المطابقة مقدّمة على رقيبهما.

فأجيب عنه: بأنّ دلالة اللفظ على المفهوم لا- تخلو إمّا أن تكون مستنده إلى الوضع أو إلى مقدّمات الحكمه والإطلاق، والمفروض أنّ دلالة العام على العموم أيضاً لا تخلو من إحدى هذين الأمرين، يعنى الوضع أو مقدّمات الحكمه، فلا وجه لتقديم أحدهما وهو العموم على المفهوم، هذا.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّة هذا الجواب، لأنّ الخصم ربما يقبل كون الدلالة في كلّ من العام والمفهوم مستنده إلى الوضع، فمع ذلك يدعى تقديم الدلالة الأصليّة الوضعيّة على الدلالة الوضعيّة التبعيّة بالطبع، فلا وجه لما ذكره المحقّق الخوئي في «المحاضرات»<sup>(١)</sup> بقوله: (فبالنتيجة أنّه لم يظهر لنا معنى محصّل لذلك).

هذا فضلاً عن أنّه يمكن إيراد إشكال آخر عليه من أنّه لو كان العموم

بالوضع والمفهوم بالإطلاق فربما يكون الأول مقدماً على الثاني .

فالأولى فى الجواب أن يُقال: بأن ملاك التقدّم لأحدهما عند العرف هو الأظهرية فى الدلالة، ومن الواضح أن دلاله الدليل على أفراد أخصّ يكون أقوى من دليل يدلّ على تلك الأفراد بنحو العموم، ولذلك يقدّم الخاصّ على العام بلا فرق فى ناحيه فهم العرف لذلك بين أن يكون الدالّ على ذلك هو المنطوق أو المفهوم إن قلنا بحجّيته عندهم، كمفهوم الشرط مثلاً، وإن لم نقل بحجّيته فلا كلام أصلاً.

القول الثانى: قولٌ بتقديم المفهوم على العموم، ولا سيّما إذا كان المفهوم موافقاً.

وجه ذلك: أن دلاله القضية فى المفهوم عقليّه، ودلاله العام على العموم لفظيّه، فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم الذى هو لازم عقلى للخصوصيّة التى كانت فى المنطوق بواسطة العموم، إلا أن يرفع اليد عن تلك الخصوصية أيضاً، لأنّه لولا ذلك لاستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم، وهو مُحال.

مع أن رفع اليد عن الخصوصية يكون بلا- موجب، لفرض أنّها ليست طرفاً للمعارضه مع العام، وما يكون طرفاً لها وهو المفهوم وهو بوحده غير معقول على الفرض، وعليه فلا محاله يتعيّن التصرّف فى العموم وتخصيصه بواسطة المفهوم، وهو المطلوب.

أجاب عنه المحقّق الخوئى: فى «المحاضرات» بما هو حاصله:

(إنّ التعارض بين المفهوم والعام يرجع فى الحقيقة إلى التعارض بين المنطوق والعام، ووجهه كونه لازم عقلى للخصوصيّة الموجوده فى المنطوق، ومن

الطبيعي أنّ انتفاء الملزوم كما يستلزم انتفاء اللازم، كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، فلا يعقل الانفكاك بينهما لا ثبوتاً ولا نفيّاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أُخرى، إنّ قضيه ذات مفهوم تدلّ تلك الخصوصيه على معنى المقصود بالمطابقه، وعلى لازم الخصوصيه بالالتزام، غايه الأمر إن كان اللازم موافقاً للقضيه فى الإيجاب والسلب سُمى ذلك بالمفهوم الموافق، وإن كان مخالفاً لها فى ذلك سُمى بالمفهوم المخالف.

فإذا عرفت كون المفهوم المساوى اللازم للخصوصيه غير قابل للانفكاك لاستحاله التفكيك بينهما، فلا محاله يكون المعارض للمفهوم - وهو العام - معارضاً للمنطوق أيضاً، فلازم ذلك أنّ هذه المعارضه مانعه عن دلالة القضيه على الخصوصيه المستتبعه له المفهوم دالاً، فلا يعقل كونه منافياً له ومانعاً عن دلالة القضيه عليه بدون منعه عن الدلاله، فعلى هذا يحكم بتقديم العموم على المفهوم أى على المنطوق(١)، انتهى كلامه.

وفيه: قد عرفت من تفصيل ما حَقَّقناه آنفاً أنّ المعارضه إنّما تقع بين مقتضى الدليلين فقط لا ما لا يكون كذلك، فحينئذٍ ربما يكون التعارض فى العموم والمفهوم دون المنطوق، وآخر بين العموم والمنطوق دون المفهوم، وثالثه بين المقام، وكلّ واحد منهما، ومسأله عدم إمكان تفكيك اللازم عن الملزوم أو بالعكس لا- علاقه لها بباب المعارضه، فدعوى أنّ المعارضه مع المفهوم ترجع إلى المعارضه إلى المنطوق ممّا لا محصل له، كما لا يخفى.



القول الثالث: وهو القول بالتفصيل، الذى تبناه الخراسانى قدس سره وخلصه كلامه أنه (يجب التفصيل بين التعارض بين العام وما له من المفهوم فى كلام واحد، أو فى كلامين، لكن على نحو يصلح أن يكون كل واحد منهما قريناً للتصرف فى الآخر، وبأن يدور الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة سواء كانت بالإطلاق ومقدمات الحكمه أو بالوضع لا يمكن الأخذ بهما، فلا- يكون هناك عموم ولا- مفهوم، لعدم تمامية المقدمات فى واحدٍ منهما لأجل المزاحمه، كما يزاحم ظهور أحدهما وضعاً مع ظهور الآخر، فلا- محيص حينئذٍ إلا- الرجوع إلى الأصول العمليّة إذا لم يكن أحدهما فى الدلالة أظهر من الآخر، وإلا أخذ به ومنع عن انعقاد الظهور أو استقراره فى الآخر.

ومنه ينقدح الحال فيما إذا لم يكن ارتباط واتصال بين ما دل على العموم وما له المفهوم، من أنه لا بدّ أن يعامل مع كلٍ منهما معامله المجمل، لو لم يكن فى البين أظهر، وإلا فهو المعوّل والقرينه على التصرف فى الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل، انتهى كلامه.

وخلصه كلامه: أنه يجب الحكم بعدم العموم والمفهوم إذا كانا فى كلام واحد أو كالكلام الواحد، وإن كانا فى كلامين، لشده الارتباط بينهما، بلا- فرق بين كون العموم بالإطلاق كالمفرد المعرف باللام - إذا قلنا بأن دلالة على العموم تكون بمقدمات الحكمه - وكون المفهوم كذلك كمفهوم القضيّه الشرطيّه إن قلنا بكونها بالإطلاق، أو كان كليهما بالوضع، كالعموم المستفاد من لفظ (كلّ) وشبهه، حيث يكون بالوضع، والمفهوم ثابت للقضيّه الشرطيّه على القول بكونها وضعيّه، لأنّ توجيهه هو المزاحمه لتحقق الإطلاق أو الظهور، والمرجع فى هذه الصورة هو

## الأصول العمليّة .

هذا بخلاف ما لو لم يكن بين العموم والمفهوم هذا الارتباط، لاستقلال كلّ واحدٍ منهما في كلامٍ مستقلٍّ، فيُعامل حينئذٍ معاملة المجرم في الظهورين أو الإطلاقيين المتعارضين، إلّا أن يكون في البين ما هو الأظهر فيقدم ويعوّل عليه.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّه لم يبيّن حال ما لو كان أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق، وأنّه حينئذٍ هل يقدم أحدهما على الآخر مطلقاً، أو يجب التفصيل بين ما إذا كان العام وضعياً قدّم على الآخر، وبين ما لو كان عموم العام إطلاقياً والمفهوم وضعياً فلا يقدم المفهوم على العام، أو يُقال بتقديم ما هو الوضعي على الإطلاقي مطلقاً.

أو يجرى التفصيل المذكور في كلامه بين ما لو كانا في كلام واحد وبمنزله واحده ليصبح مجملاً والمرجع إلى الأصول العمليّة، وبين كلامين منفصلين مستقلّين فيتعارضان، فإن كان لأحدهما مرجح كالأظهرية قدّم وإلّا أصبحا مجملين.

وثانياً: لو سلّمنا كون المفهوم والعموم كليهما بالوضع، فلا مجال لحكمه بالإجمال - في صورته شدّة الارتباط والاتصال - ولزوم الرجوع إلى الأصول العمليّة، بل القاعده تقتضى ملاحظه حال النسبه بينهما وهل هي نسبه العموم المطلق أو العموم من وجه، فإن كانت من قبيل الأوّل قدّم الخاصّ على العام بملاك ما هو المرتكز عند العرف من تقديم الأخصّ على الأعمّ.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر الإشكال في كلام المحقّق الخميني في تهذيبه، حيث حكم بالتعارض، ولزوم الرجوع مع عدم المرجح إلى أخبار العلاج أو الحكم

بالإجمال في هذه الصورة، لما قد عرفت من لزوم الحكم بتقديم المفهوم على العام، سواءً كان في كلام واحد أو بمنزلته أو في كلامين.

وإن كانت من قبيل الثانية أى العموم من وجه فللحكم بالإجمال فيه وجه، خصوصاً إذا لم يستلزم تقديم أحدهما اللغوي في الدليل الآخر، كما مثله في الأمثلة السابقة في المفهوم الموافق وإلا يقوم ما يستلزمها كما لا يخفى.

هذا، إذا لم نقل بمقاله المحقق النائيني قدس سره - حيث تبعه فيها المحقق الخوئي - من أن المفهوم قد يكون لسان الحكومه بالنسبه إلى عموم العام، فحينئذ يقدم عليه ولو كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، ومثل لذلك بقوله تعالى: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَأَسْقُ بِنْيًا فَتَبَيَّنُوا»<sup>(١)</sup>، فإن مفهومها عدم وجوب التبين في خبر العادل، وهو حاكم على العموم المستفاد من التعليل الوارد في ذيل الآية بقوله: (لئلا) «تَصِيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَرِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، حيث يدل على أن ما لا يفيد العلم تكون إصابته بجهاله وندامه، وخبر العدل الواحد ليس بعلم قطعاً، فيشمله عموم التعليل، فنتيجة الحكومه هو أن العمل بخبر العدل الواحد ليس من الجهاله، لأنه علمٌ تعبداً وشرعاً، بدلاله نفس مفهوم آيه النبأ، مع أن نسبه المفهوم وعموم العام تكون عموماً من وجه، وتكون مقدمه على الآيات الناهيه بالحكومه.

هذا، وقد توقف الشيخ الأعظم قدس سره في تقديم مفهوم آيه النساء على عموم التعليل، أو تقديم عموم العام على ظهور الفضيئه الشرطيئه في المفهوم، بخلاف ما عليه حال المفهوم مع الآيات الناهيه عن العمل بالظن، حيث قال: (إن المفهوم

أخصّ مطلقاً من تلك الآيات - أى الآيات الناهية عن العمل بغير العلم - فيتعيّن تخصيصها، بناءً على ما تقرّر من أنّ ظهور الجملة الشرطيّه فى المفهوم أقوى من ظهور العام فى العموم، وأمّا منع ذلك فيما تقدّم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم، فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطيّه المعلّله بالتعليل الجارى فى صورتى وجود الشرط وانتفائه فى إفاده الانتفاء عند الانتفاء(١).

أقول: ولكن الحقّ عندنا هو أنّ المفهوم الذى حكمنا بحجّيته، والتزمنا بأنّه يؤخذ من الخصوصيّة الموجوده فى المنطوق، وقلنا بأنّ الشرط يدلّ على الثبوت عند الثبوت وعلى الانتفاء عند الانتفاء - يعنى قلنا بدلاله الشرط على كون العلّه المذكوره هى العلّه المنحصره كما عليه جماعه من الأصوليين - فلا إشكال حينئذٍ من الناحيه العرفيه فى حكمهم بتقديم المفهوم على عموم العام، حتّى ولو كان المفهوم مستفاداً من مقدّمات الحكمه والإطلاق، وكان عموم العام مستنداً إلى الوضع.

لا يُقال: بأنّ عموم العام يعدّ بياناً فيخرج عن الإطلاق، لأنّه لا بدّ فيه من إحراز كونه فى مقام البيان، ولم يجعل بياناً فى البين، على أنّ عموميه العام لمورد المفهوم بنفسه بيان.

لأنّنا نقول: - مع أنّه فى الدليل المنفصل يوجب ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح، وبرغم عدم جريان هذا الجواب فى الدليل المتّصل - أنّه لا يمكن أن يكون بياناً، لأنّ بيانيّه العام متوقّفه على عدم كونه مخصّصاً بالمفهوم،

والإ- لما كان بياناً، فلو كان وجود المفهوم موقوفاً على عموميه العام وبيائته، لاستلزم الدور الممنوع، وطريقه العرف فى هذه الموارد تقديم المفهوم على عموم العام.

نعم، لو أنكرنا دلالة القضيه الشرطيه على العله المنحصره - كما عليه جماعه كثيره من المحققين - فلازم ذلك هو أن يكون مدلول القضيه الشرطيه دلالتها على الثبوت عند الثبوت، دون دلالتها على نفي وجود شرط آخر للجزاء مع عدم هذا الشرط، فحينئذٍ يشكل الحكم بتقديم المفهوم على عموم العام، ولو كانت النسبه أخصّ مطلقاً، وذلك لنقص فى أصل قوام المفهوم لا نقص فى ضابطيه التعارض.

هذا إذا كانت النسبه أعمّ مطلقاً.

وأما لو كانت النسبه بينهما هو العموم من وجه: وقلنا بحجيه المفهوم بالكيفيه السابقه، فيقع التعارض بين الظاهرين فى مادّه الاجتماع، فيرجع فيه إلى المرجحات وأخبار العلاج ومع عدمهما فيتحير، هذا بلا فرق بين كونهما فى كلام واحد أو فى كلامين، كما لا- فرق بين كون المفهوم وعموم العام كليهما مستندين إلى الوضع أو إلى الإطلاق أو بالاختلاف مطلقاً، خصوصاً إذا كانا فى كلامين منفصلين.

وأخيراً: ومما ذكرنا ظهر أنّ الحقّ فى تعارض مفهوم مثل آيه النبأ مع عموم التعليل ومع الآيات الناهيه، هو الحكم بتقديم المفهوم عليهما، لو قلنا بحجيه مفهوم الشرط، وأنه لا حكمه للمفهوم لا على العموم فى التعليل ولا على عموم الآيات الناهيه. وأما كون خبر العدل يعدّ علماً تعبداً وشرعاً، فإنه أمرٌ لا يستفاد من المفهوم، ولا يكون حاله مع عموم التعليل إلاّ كحال الخاصّ مع عموم العام.

نعم، ما ورد في الخبر المروى عن الصادق عليه السلام في توثيق زراره، بأنه (فكلّما يؤدّي فعنّى يؤدّي)، أو (صدّق العادل)، ونظائر ذلك، يستفاد أنّ خبر العدل يعدّ علماً تعبداً، فيكون العمل بمقتضى ذلك خارجاً عن العمل بالظنّ وغير العلم، وخارجاً عن العمل بالجهالة فلا يشملها عموم (لئلاّ تصيبوا قوماً بجهاله)، فلا يكون العمل المذكور مصداقاً وفرداً لعموم العام المعلّل في الآيه المذكوره والآيات الناهيه، فيكون العام مخصّصاً بهذه الأدلّه، فيوجب ذلك إمكان الأخذ بمفهوم الآيه، وترتيب الأثر على خبر العادل، ولكنّه لا يعدّ من باب تقديم مفهوم الآيه على العلّه في الآيه المذكوره وغيرها من الآيات الناهيه بالحكومه، كما توهمه المحقّق النائيني قدس سره وتبعه تلميذه في «المحاضرات»، واللّه العالم بحقائق الأمور .

\*\*\*

## المبحث الثامن: فى تعقب الاستثناء

المبحث الثامن

فى تعقب الاستثناء

يدور البحث فى المقام فى أنه إذا تعقب الاستثناء جملاً متعده، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع، أو إلى خصوص الأخيره، أو يفصل فى بعض الصور من الرجوع إلى الجميع وفى بعضها إلى بعضها، أو لا ظهور له فى شىء منها؟

فيه وجوه وأقوال :

أقول: وقبل الخوض فى تعيين ذلك، لابد من البحث فى مقامين:

تارة: فى مقام الثبوت والإمكان، أى هل يمكن إرجاعه إلى المتعدّد أم أنه يستحيل ذلك، إذ لو اخترنا الثانى فلا تصل النوبه إلى المقام الثانى؛ لأنّ من ادعى الاستحاله فى الرجوع إلى التعدّد، فلا محيص له إلاّ القول بالرجوع إلى الأخيره، كما أنّ دعوى رجوعه إلى غير الأخيره، خارج عن طريق المحاورة، ولذلك ادعى الرجوع إلى الأخيره متيقناً، كما ترى ذلك فى كلام المحقق الخراسانى والعراقى والسيد الخمينى وغيرهم.

وأخرى: يبحث فى مقام الإثبات، أى بعد الفراغ عن الإمكان فى عالم الثبوت، يأتى الكلام فى أنّ الظهور فى أى قسم كان منها.

فنقول وبالله الاستعانه:

وأما الكلام فى المقام الأوّل:

قد يُقال: بأن استعمال أداه استثناء واحده للجمل المتعدده مستحيله،

لاستلزامه أمراً مُحالاً.

توضيح ذلك: كما في «نهاية الأصول» للعلامة البروجردى، فإنه بعدما نقل كلام صاحب «الكفاية» قال ما خلاصته :

(قد عرفت في مبحث المعاني الحرفية أن الحروف وضعت لحقائق الارتباط المندكة في الأطراف، ففي قولنا: (الماء في الكوز) مثلاً، ما هو المتحقق في الخارج عبارته عن شخص الماء والكوز، وليس ورائهما شيء على حياله بعنوان الظرفية.

إلى أن قال: ولكن الارتباط ليس أمراً على حياله في قبالة الكوز والماء، بل هو مندك فيهما، هذا حال الخارج، ففي الدهن أيضاً يكون كذلك مع سعه عالمه.

إلى أن قال: فلفظه (في) وضعت للدلالة على حقيقة الارتباط الظرفي المندك في الطرفين، وهذا بخلاف كلمه الظرفية، فإنها وضعت للدلالة على المفهوم الاستقلالي الملحوظ في قبالة الطرفين.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن العمومات الواقعة في الجمل المتعدده إن لاحظ بينها جهة وحده، بحيث يرى كأنها عام واحد، فلا إشكال حينئذ في إمكان رجوعه إلى الجميع، فيكون الإخراج حينئذ واحداً، وأما إذا لوحظ كل واحد من الجميع أمراً مستقلاً في قبالة غيره، فلا محاله يكون معنى إرجاع الاستثناء إلى جميعها، هو تعدد الاستثناء والإخراج بعدد العمومات، وعلى هذا، فيكون استعمال كلمه (إلا) مثلاً في الإخراج من الجميع من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد واستعمال اللفظ كذلك وإن جاز عند من يرى الاستعمال من باب جعل اللفظ علامه للمعنى لا- من باب إفناء اللفظ فيه، ولكن لا يجرى هذا الكلام في الحروف،



لما عرفت من عدم كون معانيها ملحوظة بنحو الاستقلال، بل هي معانٍ ربطية مندكّه في الطرفين بحسب اللّحاظ، بمعنى أنّ لحاظ المعنى الحرفي بلحاظ طرفيه، وحيث أنّ تعدّد الأطراف هنا بتعدّد المستثنى منه، صار مرجع استعمال أداة واحده في الإخراج من جميعها إلى لحاظ حقيقه واحده ربطية بنحو الاندكاك والفناء في هذا الطرف تارة، وفي ذاك الطرف أخرى، ومقتضى ذلك كون حقيقه واحده ربطية في عين وحدتها حقايق ربطية متكثّره، وهذا أمرٌ مستحيل (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ استعمال استثناء واحد للجمل المتعدّده لا يستلزم أمراً مستحيلاً، سواءً كان الاستثناء واقعاً بالأداة كإلا، أو واقعاً بالأسماء كالغير وسوى، وسواءً كان المستثنى علماً أو وصفاً مشتقاً، لأنّ الإشكال:

تارة: يلاحظ في مرحله نفس أداة الاستثناء - كما هو ظاهر كلام البروجردى - من حيث عدم مساعدته لمعناه الحرفية.

وأخرى: يلاحظ عدم مساعدته من جهة لزومه استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد.

وثالثه: يلاحظ من حيث المستثنى، من جهة لزوم استعماله في أكثر من معنى.

أمّا بيان عدم الإشكال في الأوّل، لأننا نقول: بأنّ الاستثناء إن كان واقعاً بالأسماء لا بالأداة، لا يجرى فيه إشكال الاندكاك والربطية، لأنّه ثابتٌ في الحروف دون

الأسماء كما اعترف به الخصم أيضاً .

نعم، لو ورد فيه إشكال، كان من جهه لزومه استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى، وقد ذكرنا أنه لا يستلزم ذلك، لأنه لا يستعمل حينئذٍ إلا في جهه جامعه للإخراج الذى يعدّ أمراً وحدائياً على الفرض، برغم تعدّد أفراد هذا الجامع فى الخارج، لكنّه غير ضائر، نظير استعمال لفظ الإنسان فى الحيوان الناطق مع كونه ذا أفرادٍ كثيره.

كما لا يرد الإشكال أيضاً لو كان الاستثناء بأداه من الأدوات مثل (إلا) إذا التزمنا بأنّ الموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف يكون عامّاً، كما عليه المحقّق الخراسانى والعراقى، لأنّ حاله حينئذٍ يكون حال الأسماء من جهه لحاظه استقلالياً فى الجامع، وإن كان هذا المبني عندنا غير مقبول كما حقّقناه فى محلّه.

فيبقى صورتى ما لو قلنا بأنّ الحروف وضعت مندكّه فى الطرفين، كما هو مقصود الخصم، إذ صرّح بذلك، فإنّه أيضاً على القول بجواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى فى الأسماء، فجوازه فى الحروف يكون بطريق أولى، لأنّ معنى الحرف يكون تبعاً لمعانى الأسماء، فمتى جاز ذلك فى الأسماء جاز فى الحروف أيضاً، لأنّ تبعيّة الحرف للإسم ثابتة فى جميع الجهات حتّى فى الوحده والكثرة، فلا معنى للقول بجواز استعمال الأسماء فى أكثر من معنى دون الحروف.

وبالجملة: فالإشكال منحصر فيما إذا كان الاستثناء بالحروف دون الأسماء، مع عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وكان الإخراج متعلّقاً بعمومات متعدّده لا بأمرٍ وحدانى، فلا مانع من هذا الاستعمال لأنّ معناه فى الحقيقة راجع إلى أنّ كلمه (إلا) واحده متعلّقه بالجميع، وأنّ هناك استثناءات

متعدّده، لكن هذه الأداه الواحده علامه لوجود هذا الاستثناء فى كلّ عموم مستقلاً، ولكن حذف جميعها واكتفى بواحد، فتكون مستعمله فى الأخيره قطعاً، ومفهمه بأنّ الاستثناء كذلك ثابت لسائر العمومات أيضاً، فاستعمال لفظه (إلا) ليس إلا فى خصوص الأخيره، إلا أنّها علامه لسائر العمومات بوجود مجموعه من الاستثناءات المقدره، فمرجع النزاع فى أنّها يرجع إلى الأخيره فقط أو إلى الجميع، إلى أنّها ضمن - فضلاً عن كونها راجعه إلى الأخيره - هل هى علامه لكون الاستثناء مقدراً لسائر العمومات، أو أنّه باقٍ على عمومه.

وعليه، فلا مجال للحكم بأنّ ذلك لا يوجب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، ولا اندكاك المعنى الحرفى فى عين وحدته إلى الاندككات الربطيه كما أشار إليه، وما قلناه يساعده الاعتبار، فضلاً عن التقدير المذكور فى كتب النحو.

وما أجاب عنه المحقق الخمينى: بأنّه (يمكن أن يُقال إنّ أداه الاستثناء بإخراج واحد يخرج الكثيرين، فلو قال المتكلم: (أكرم العلماء، وأضف التجار إلا الفساق منهم) فهو إخراج واحد للفساق القابل للانطباق على فساق العلماء والتجار، فلا يكون استعمال الأداه فى أكثر من معنى، فتدبر) (١). انتهى محلّ الحاجه.

ليس على ما ينبغى: لأنّ وحده الإخراج وكثرته تلاحظ مع ما يخرج عنه بكونه واحداً أو كثيراً لا بالوحده والكثره للمخرج، فإنّ كلمه (الفساق) بنفسها برغم أنّها واحده، لكنّها تخرج من العلماء طائفه منهم مرّة، ومن التجار طائفه منهم مرّة أخرى، والشاهد على ما ذكرنا من أنّ الاعتبار فى الوحده والكثره فى السابق

على الأداء دون اللاحق عليها، هو أنه يلاحظ بأن اللاحق قد يكون بنفسه واحداً، مع ذلك يقوم بإخراج المتعدد بالنظر إلى المخرَج، وهو مثل ما لو قال: (أكرم العلماء وأضف السادات إلا زيداً)، إذا فرض كون زيد عالماً وسيداً، فإن الإخراج بلحاظ المستثنى يكون واحداً، ولكن الإخراج بلحاظ حال المستثنى منه يكون متعدداً، فمثل هذا المثال أيضاً يكون داخلاً في إشكال المعترض.

فبما ذكرنا رفع الإشكالان، وهما من جهة استعمال اللفظ في أكثر من معنى إذ قد عرفت عدم لزومه، ومن جهة معناه الحرفي من كونه مندكاً في شيئين، حيث عرفت عدم لزومه.

أقول: بقي هنا إشكال المستثنى إذا كان بنفسه واحداً، وأريد إخرجه من المتعدد، حيث مثلوا له بما إذا كان المستثنى مثل زيد مشتركاً بين أشخاص كما لو قيل: (أكرم العلماء والفقراء إلا زيداً)، وكان زيداً في جملة أفراد العمومات، فإخراج كل منهم بلفظ واحد مستلزم للمحذور المتقدم.

فأجيب عنه: - كما في «التهذيب» و«نهاية الأفكار» - بأن الإخراج يمكن أن يكون هو المسمى بزيد الجامع بين الأفراد انتزاعاً، فلا يلزم الإشكال في الإخراج ولا في المخرَج.

ويمكن أن يضاف إليه بما ذكرناه آنفاً من أن إخراج زيد هنا يكون لخصوص الأخيره، غايه الأمر لو علمنا من الخارج أو بقرينه المقام أنه أراد إخراج كل واحد ممن سُمى بزيد من كل العمومات، فعلى هذا لا يكون استعمال لفظ زيد في أكثر من معنى كما لا يخفى.

فثبت إلى هنا إمكان رجوع الاستثناء إلى المتعدد ولو على نحو كون الأداء

الواحد علامه على مجموعه مقدره ومحذوفه، هذا كله فى المقام الأول .

وأما الكلام فى المقام الثانى

وهو فى مقام الإثبات والاستظهار، فقد اختلفت فيه الأقوال:

القول الأول: لصاحب «الكفايه» فهو رحمه الله بعد قبوله رجوع الأداه إلى الأخيره متيقناً بلا إشكال - يقبل صحه رجوعه إلى الجميع، لأن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه الأداه بحسب المعنى، بلا فرق بين كون الموضوع له فى الحروف عامياً أو خاصياً، ويستنتج بأن ذلك لا ظهور لها برجوعه إلى خصوص الأخيره بعد كونه متيقناً أو إلى الجميع، فغير الأخيره لا ظهور له فى العموم، لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فى العموم، فلا بد فى مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول العمليه، إلا- أن يكون أصاله الحقيقه حجه من باب التعيد، لا- من باب الظهور، ممّا يستلزم الرجوع إلى أصاله العموم فى غير الأخيره، إذا كان عموم العام بالوضع لا بالإطلاق، لأن من مقدماته عدم البيان، والاستثناء صالح للبيانيه للرجوع إلى المجمع، فتأمل.

أقول: ولعل وجه تأمله - كما أشير إليه فى الحاشيه - هو إمكان الإشكال فيه بأن مجرد صلوحه لذلك بدون قرينه عليه، غير صالح للاعتماد، ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً فى الرجوع إلى الجميع، فأصاله الإطلاق مع عدم القرينه محكمه، لتماثيه مقدمات الحكمه.

وكيف كان، التزم رحمه الله بالتوقف لأجل الاشتراك المعنوى من جهه الرجوع إلى الجميع، وإن كان الرجوع إلى الأخير متيقناً من دون تفصيل بما سنذكره من بعض الصور المتصوره الآتیه.

القول الثاني: وهو للمحقق الخميني حيث التزم بالتفصيل:

بين ما إذا كان الاسم الظاهر في الجملة الأولى فقط، والباقي كان مشتملاً على الضمير الراجع إلى اسم الظاهر، مثل: (أكرم العلماء، وسلّم عليهم، وألبسهم إلاّ الفساق منهم)، وكان المستثنى أيضاً مشتملاً على الضمير، أو لم يكن مثل هذا المثال، إلاّ أنّه قال: (إلاّ بنى فلان) فإنّ الظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع.

وبين ما إذا تكرّر الاسم الظاهر، كما لو قال: (أكرم العلماء، وأضف التجار، وألبس الفقراء إلاّ الفساق منهم)، أو ما إذا اشتمل بعض الجمل المتوسّطه على الاسم الظاهر أيضاً، وما بعده على الضمير الراجع إليه، مثل قولك: (أكرم العلماء، وسلّم عليهم، وأضف التجار واکرمهم، إلاّ الفساق منهم) من الاحتمال بالرجوع إلى الجميع، أو بخصوص الأخيره في الأوّل منهما، أو بالرجوع إلى الجملة المتوسّطه وما بعدها في الثاني منهما، لعدم مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر(١).

القول الثالث: وهو لصاحب «المحاضرات» من التفصيل:

بين ما إذا لم يتكرّر في القضية عند الحمل، كما إذا قيل: (أكرم العلماء والأشراف والساده إلاّ الفساق منهم)، أو كان تعدّد القضية بتعدّد المحمول فحسب، والموضوع غير متكرّر، كما في مثل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعِهِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»(٢) فيرجع إلى الجميع، لأنّ الاستثناء يضيق دائره

١- تهذيب الأصول: ٢ / ٦٠.

٢- سورة النور: الآيه ٤ و ٥.

الموضوع ويخصّصه بحصّه خاصّه، فيكون الاستثناء من الجميع.

وبين ما إذا كرّر فيها عقد الحمل، كما إذا قيل: (أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلاّ الفسّاق منهم)، وهو ما إذا تعدّدت القضيه بتعدّد الموضوع والمحمول معاً، كما في المثال، فإنّه يرجع الاستثناء إلى الجملة الأخيره دون الجميع، هذا بحسب ما يشاهد من الأقوال.

أقول أوّلاً: والذي ينبغي أن يُقال هنا هو إنّ المستثنى ولو كان خالياً عن ذكر الضمير لكنّه موجودٌ فيه ولو تقديرًا، حتّى يصحّ كون الأفراد التي أُخرجت كانت من عموم العام، مثلاً- إذا قيل: (أكرم العلماء إلاّ الفسّاق)، فلا بدّ من تقدير لفظه (منهم) في المستثنى حتّى يظهر أنّ المقصود من الاستثناء هو عدم إكرام فسّاق العلماء، لا مطلق الفسّاق ولو من غير عالم، غايه الأمر، قد لا يُذكر الضمير في اللفظ، لأنّ نفس الإخراج عن حكم المتعلّق بالموضوع السابق، يفيد كون المراد هو فسّاقهم لا جميع الفسّاق، ولو من غيرهم، فلا بدّ للاستثناء من أن يرجع إلى ما هو المذكور من الموضوع المتعلّق به الحكم، فالاستثناء يوجب تخصيص دائره الموضوع من جهه تعلق الحكم به. فحينئذٍ قد يكون الموضوع واحداً في جميع الجمل، ولكن حيث كان تكرار الموضوع في جملة واحده موجباً لركاكه الكلام والجملة، فقد وضعت الضمائر وأسماء الإشارات ونظائرهما قائمه مقام الموضوع في اللفظ، فيقال مثلاً: (أكرم العلماء، وسلّم عليهم وأصفهم) لاستهجان تكرار كلمه (العلماء) في كلّ جملة، إلاّ أن يكون في التكرار مصلحه خاصّه فهو أمرٌ آخر.

فعليه لا بدّ أن يكون كلّ استثناء راجعاً إلى كلّ واحدٍ من الجمل، حتّى يفيد الإخراج عن كلّ حكم مخصّص لكلّ جملة، فصرف كون الضمير موجوداً في

بعضها لا- يوجب عدم إمكان الاستثناء ورجوعه إليهم، بل يرجع إلى ما هو المقدر كالمذكور - أى العلماء - فى المثال المفروض من السلام والضيافه لا- إلى العلماء المذكور بما أنه موضوع لحكم الإ- كرام الواقع فى الصدر، وإن كان فى الظاهر راجعاً إليه، إلا- أنه كان باعتبار أنه علامه لوجود كلمه (العلماء) فى كل واحد من الجمل المرتبطه ببعضها ببعض بأداه العطف، فمن أجاز الرجوع إلى الجميع يقول بالجواز فى المثال المفروض، فوجود اسم الظاهر أو الضمير أو الإشاره أو غيرها لا يوجب التفاوت فيما هو المقصود فى المقام، وعليه فما ذكره المحقق الخمينى لا يخلو عن إشكال.

وثانياً: لو سلمنا ما ذكره، فهو خارج عن مورد البحث والكلام، لأنه يصير من الموارد التى قامت فيها القرينه على الرجوع إلى اسم الظاهر، لأجل عدم إمكان الرجوع إلى غيره من الضمائر، وهو لا يرتبط بما نحن بصدده ممّا لا قرينه فيه، كما لا يخفى.

فالحقّ فى المسأله: أمّا أن نقول بما ذكرناه فى المقام الأول من أنّ الأداه علامه على تكرار الاستثناء فيما أريد منه الرجوع إلى الجميع بحسب مقتضى القواعد العريبه فيرجع البحث إلى أنّ الاستثناء فى الجمل المتعدده هل هو واحد أو متعدّد.

وأما إن لم نقل بما ذكرناه، فيدور البحث فى أنه - بعد الفراغ عن أنّ الاستثناء بنفسه واحد - راجع إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره ؟

فالحقّ فى جميع الأقسام المذكوره فى كلام العَلَمين - فضلاً عن صاحب «المعالم» والمحقق الخراسانى وغيرهما من الأصوليين - عدم إمكان دعوى



ظهوره في أحدهما بالخصوص بحيث يوجب استعماله في الآخر مجازاً، بل تارة يستعمل بصورة الخاص، وأخرى بصورة العام - أى الرجوع إلى الجميع - والاستعمال في كلاهما يكون على نحو الحقيقة، فلا بد من وجود قرينه معينه لواحد من الطرفين حتى يفيد جهة خاصه.

نعم، ربما يشاهد في بعض الموارد ما يوجب تمايل النفس إلى فردٍ خاصٍ منهما من الرجوع إلى الأخير فقط، أو إلى الجميع فقط، ولعله كان من هذا المعنى ما ذكراهما من المناسبات من تعدد الموضوع وعدمه، وتكرّر الجمل وعدمه.

فعلى ما اخترناه يكون حال العمومات المذكوره غير الأخيره من جهة الظهور في العموم وعدمه، حال المجمل من جهة لزوم الرجوع فيه إلى الأصول العمليّه إذا لم تكن في الكلام قرينه ومناسبه توجب اطمئنان النفس إلى جهة معينه، لعدم إمكان جريان أصاله العموم فيه، إلا أن تكون أصاله الحقيقه حجّه من باب التعيّد لا من باب الظهور، فيكون المرجع حينئذٍ أصاله العموم، بلا فرق بين أن يكون أصاله العموم ثابتة بالوضع أو بمقدّمات الحكمه، لما قد عرفت من وجود الاحتمال في كلا الطرفين، فلا يمكن أن يعتمد عليه المتكلم في مقام التكلم من دون قيام القرينه المعينه.

تتميم :

لا يخفى عليك أنّ المحقّق العراقي صاحب «نهایه الأفكار» تعرّض لهذه المسأله وفصل فيها تفصيلاً لم يُشاهد في كلام أحد، ولا يرجع إلى محصل، فقال - في صدر البحث بعد نقل الاختلاف في الرجوع إلى الأخيره أو إلى الجميع - :

(وظاهر عنوان البحث يقتضى تخصيص النزاع بما لو كان المخصّص متّصلاً، بأن كان الخاصّ والمجمل المتعدّد فى كلام واحد، وإلاّ- ففى فرض انفصاله، وكونهما فى كلامين مستقلّين لا مجال لعنوان البحث بالاستثناء، ولا لدعوى القطع بمرجعيه الأخيره بكونها القدر المتيقّن من التخصيص، إذ حينئذٍ تكون نسبه المخصّص إلى الأخيره وإلى غيرها على حدّ سواء، فيحتاج تعين الأخيره كغيرها إلى قرينه معينه، وإلاّ فيسقط الجميع عن الحجّيه من جهه العلم الإجمالى بتخصيص الجميع أو إحداها المرّدّه بين الأخيره وغيرها، فلا بدّ حينئذٍ من الحكم عليها بالإجمال)، انتهى كلامه (١).

أقول: وكلامه لا- يخلو عمّا يمكن أن يرد عليه لوضوح أنّ البحث هنا ليس فى مرحله كيفيه تخصيص المخصّص للورود على العمومات المتعدّده، أو على العام الأخير، حتّى يقال بالتفصيل الذى ذكره، إذ الكلام يدور فى الاستثناء وهو لا يكون إلاّ فى المتّصل، والكلام فيه من جهه الإجمال وعدمه فيه لا- محصّل له، ولعلّه لم يقصده أيضاً لأنّه أشار إليه بقوله: (لا مجال لعنوان البحث بالاستثناء)، وعلى أىّ حال فالمسأله واضحه لا ستره فيها.

\*\*\*

## المبحث التاسع: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

### المبحث التاسع

فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

يدور البحث فى أنه هل يجوز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد أم لا؟

فيه خلاف بين الأعلام، وإن كان الأقرب عند أكثر الخاصه هو الجواز مطلقاً، وبه قال العلامة وصاحب «المعالم»، وجميع المتأخرين والمعاصرين، بل عن «المحاضرات» أنه لا خلاف بين الطائفة الإمامية، ولكن حكى صاحب «المعالم» عن المحقق عن الشيخ وجماعه منهم إنكار الجواز مطلقاً، وهو مذهب السيد، ومن الناس من فصل فأجاز إن كان العام قد خصّص بدليل قطعى قبل ذلك بمتصل أو منفصل وإلا فلا، أو قيل بالجواز إن كان قد خصّص بدليل منفصل، سواء كان قطعياً أم ظاهرياً، وتوقف بعض وإليه يميل المحقق.

وكيف كان، فالحق هو الجواز مطلقاً كما فى «الكفايه» فى الخبر الواحد المعتبر بالخصوص، لأنّ التخصيص لا يوجب المجاز فى العام، سواء كان بالتخصيص الأول أو متعدداً، وسواء كان التخصيص بالمتصل أم بالمنفصل.

أقول: يقع البحث فى مقامين:

المقام الأول: البحث عن جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

إذا أثبتنا حجّيه خبر الواحد شرعاً بدليل قطعى، فبالنتيجه لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به إلا رفع اليد عنه بدليل مقطوع الحجّيه للفرض إننا نقطع بحجّيته.

وبعبارة أخرى: يكون التعارض والتنافى بين عموم الكتاب وسند الخبر

دون عموم الكتاب ودلاله الخبر، لتقدم دلالته عليه بحسب مقتضى فهم العرف، لأنها تكون قرينه على التصرف، ولا معارضة بين القرينه وذى القرينه.

وعلى هذا إذا أثبتنا اعتبار سند الخبر شرعاً بدليل، فلا محاله يكون مخصصاً أو مقتيداً لعمومه وإطلاقه، فلا يكون هذا مقتضياً لرفع اليد عن سند الكتاب، حتى يقال إنه لا يمكن رفع اليد عنه لكونه قطعي الصدور، إذ لا تنافى بين سند الكتاب وبين الخبر لا سنداً ولا- دلالة، وإنما التنافى بين دلالة الكتاب على العموم أو الإطلاق، وبين سند الخبر وكلاهما قطعي، فأحدهما قطعي الصدور والآخر قطعي الاعتبار، وأدله اعتبار السند حاكمه على دلالة عموم الكتاب وإطلاقه؛ لأن دليل اعتبار السند مبين لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر والواقع، فيكون مقدماً عليه، وهذا هو الوجه في تقديمه بحسب حكم العرف.

مضافاً إلى أن سيره الأصحاب على العمل بالخبر الواحد، في قبالة عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام، إذ لم يسمع من أحد امتناعه عن التصرف في عموم الكتاب أو إطلاقه باعتبار أنه خبر واحد مثلاً.

واحتمال كون وجه القبول هو وجود القرينه واضح البطلان، وهذا هو الوجه القابل للاعتماد.

قال صاحب «الكفايه»: (لولا- جواز تخصيص عمومه به، لزم إلغاء الخبر بالمره، أو ما بحكمه، ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك).

وهذا هو الوجه الذى نقله صاحب التقريرات عن بعض الأفاضل.

أقول: ولكنّه ليس بسديد، كما فى السابق منه من السداد، لأنّه لم يدع طرد

كلّ خبر يخالف عموم الكتاب، بل ادّعى ذلك في الخبر الواحد، فترك العمل به بواسطة بعض الوجوه التي سنذكرها مثلاً، لا يوجب طرد جميع الأخبار حتّى المتواترات والمستفيضات، اللهمّ إلاّ- أن يُراد بأنّه لقله هذين القسمين يصير بمنزله إلغاء كلّ الأخبار، وهو كما ترى .

المقام الثاني: البحث عن عدم جواز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد.

وقد ذكر لذلك وجوه :

فمنها: أنّ الكتاب مقطوع به صدوراً، والخبر مظنون سنداً، فلا يجوز رفع اليد عن المقطوع الصدور بالمظنون.

فيجاب عنه أولاً: بالنقض، بأنّ مقتضى ذلك عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر بالخبر الواحد، لاشتراك المتواتر مع الكتاب في كونهما مقطوعى الصدور، مع أنّ جوازه مسلمّ بينهم.

وثانياً: بالحلّ، لأنك قد عرفت أنّ التقابل واقع بين سند الخبر الواحد وصدور الكتاب وكلاهما قطعي؛ لأنّ البحث ليس في تخصيص كلّ خبر واحد، بل ما كان حجّه، واعتباره ثابتاً من باب حجّيه ظنّ الخاصّ، وأمّا بحسب الدلالة فهما سيّان، أى كلاهما ظهور وظنّ، غايه الأمر أنّ ظهور الخبر أقوى وأظهر من عموم الكتاب، لكونه خاصّاً وهو عام، فيقدّم العرف والعقلاء الأوّل على الثانى لأنّهما من قبيل القرينه على ذى القرينه، فيتصرّف بذلك في أصله التطابق بين الإراده الاستعماليّه فى العموم والإراده الجديّه فى الخاصّ؛ أى يكون مراد المتكلّم فى نفس الأمر عبارته عن العام المخصّص (بالفتح).

ومنها: أنّه لا دليل على اعتبار خبر الواحد إلاّ الإجماع، وهو دليلٌ لثبتي، لا بدّ

فيه من الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو ما لا يكون في قبال الخبر عموماً كتابياً أو إطلافاً كذلك، وإلا فلا يقين بوجود الإجماع هنا على اعتباره، حتى يجوز رفع اليد عن عموم الكتاب وإطلاقه به.

هذا والذي يظهر من كلام المحقق ميله إلى التوقف في المقام.

وفيه أولاً: إن الإجماع ليس حججاً إلا من جهة كاشفيتها عن قول المعصوم، وهو ليس إلا في المسائل الفقهيّة والفرعيّة، لا في مسائل الأصوليّة.

وثانياً: لو سلّمنا جواز التمسك بالإجماع مطلقاً حتى في المسائل الأصوليّة، ولكن ليس دليلنا منحصراً فيه، بل لما عرفت من وجود السير المستمرّ على العمل بالخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته، وأنه ممّا يقطع به في زمن الصحابه والتابعين، ولم ينكر ذلك منهم.

ومنها: ما نقله صاحب المعالم قدس سره وجعله وجهاً ثانياً للمنع وخلاصته:

لو جاز التخصيص بالخبر الواحد، لجاز النسخ به أيضاً، والتالي باطل اتفاقاً، فالمقدم مثله.

بيان الملازمه: أنّ النسخ يعدّ من أنواع التخصيص، فإنّه تخصيص في الأزمان، والتخصيص المطلق أعمّ منه، فلو جاز التخصيص بخبر الواحد، لكانت العلة أولويّه تخصيص العام على إلغاء الخاصّ، وهو قائم في النسخ.

وبعبارة أخرى: إنّ التخصيص إذا كان جائزاً، فكلّ قسم منه جائز، إذ قسم منه تخصيص بحسب الأزمان وهو للنسخ، وقسم منه تخصيص بحسب الأفراد العرَضيّة وهو التخصيص المصطلح، فذاك تخصيص بحسب الأفراد الطوليّه، وخصوص هذا المعنى لا يوجب الفرق بينهما بالجواز وعدمه، مع أنّ النسخ ممتنع

إجمالاً، فيكون التخصيص أيضاً كذلك، وهو المطلوب.

وفيه أولاً: إن مقتضى القاعده بحسب الطبع الأولى وإن كان كذلك، لأن الخبر الواحد إن كان حججه، فيعتبر العمل به في كل ما يستفاد منه، إلا أنه ربما يجوز رفع اليد عنه بعلل خارجيه ولذلك يصبح العمل به في بعض الموارد جائزاً، لأن التخصيص بحسب الأفراد الذي يسمّى بتخصيصاً اصطلاحياً لا يوجب سقوط العمل بالكتاب رأساً، لما قد عرفت من أنه مستلزم للتصرف في أصله الظهور في العموم، وجعل المراد محدوداً في أفراد خاصه، فمن خلال التخصيص يمكن الجمع بين العمل بكل من الكتاب والخبر، هذا بخلاف النسخ حيث إنه إلغاء للعمل بالكتاب رأساً في عموم الزمان بالأفراد جميعاً، فمثل هذا لا بد له من قيام دليل أقوى من الخبر الواحد، فلا يصار إليه إلا مع الجزم بكونه منسوخاً.

وثانياً: الملازمه أيضاً ممنوعه من جهه قيام الإجماع من العامه والخاصه على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وهذا الإجماع ليس إجمالاً تعدياً، بل هو من صغريات الكبرى المشتمله بأن الشيء الفلاني لو كان لأشتهر وبان، وحيث لم يشتهر ولم بين، فيكشف عدم وجوده، والنسخ أيضاً يكون من هذا القبيل؛ يعنى لو كان النسخ بالخبر الواحد للكتاب جائزاً لاشتهر وبان بين العامه أو الخاصه، وحيث لم يشتهر مع كثره ابتلاء الناس، كشف ذلك عن عدم وجوده. فعلى هذا لو وقفنا على خبر واحد دال على النسخ، وجب طرحه وحمله إمّا على كذب الراوى أو على خطأه أو غفلته، كما هو الحال بالإضافه إلى إثبات القرآن كذلك، حيث لا يثبت بخبر واحد حتى عند العامه، ولذلك امتنع المسلمون عن قبول دعوى عمر بالنسبه إلى (الشيخ والشيخه إذا زنيا فارجموهما البتّه) وزعمه أنّها آيه؛ لأن

إخباره المذكور داخلٌ في خبر الواحد، والقرآن لا يثبت به، وإنما يثبت بالخبر المتواتر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، ولعلَّ الحكمه في الحكم بعدم قدره الخبر الواحد على النسخ في عصر النبي والأئمه عليهم السلام هو صيانته القرآن عن التحريف والتلاعب بآياته بالزياده والنقصان، وقد أخبر سبحانه وتعالى حفظه إياها بقوله تعالى: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (١).

ومنها: الأخبار الكثيره الوارده على المنع من العمل بما خالف كتاب الله بتعايير مختلفه، من قوله عليه السلام: «ما خالف كتاب الله فهو زخرف، أو باطل، أو اضربه على الجدار، أو لم أقله...» ومما شاكل ذلك، ولسان هذه الأخبار بعمومها يشمل الأخبار المخالفه لعمومات الكتاب ومطلقاته أيضاً، وعليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها؟!.

فِيَجَابُ عَنْهُ بِأُمُور:

الأمر الأول: بأن مضمون الأخبار متفاوتة:

(١) ففي طائفة منها ما دلَّ على أنَّ العمل بالخبر إنما يجوز فيما إذا كان عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، فمقتضى هذه الطائفة عدم حججه الخبر رأساً، إذ لو كان عليه شاهد من الكتاب فالحكم حينئذٍ هو الكتاب لا الخبر.

هذا مضافاً إلى أنَّ هذه الطائفة هي بنفسها تعدُّ من أخبار الآحاد، فمقتضى إمضاء هذه الطائفة وحجيتها، عدم حجيتها، وهو خلف، إلاَّ إنها لا تقاوم السيره القطعيه القائمه على العمل بأخبار الآحاد في عصر النبي والأئمه عليهم السلام ، فلعلَّ هذه



الأخبار وردت في مقام تحديد العمل بالخبر والردع عن الأخبار التي كانوا يدسّونها وينسبونها إلى الأئمة عليهم السلام في المسائل الاعتقاديّة ترويحاً لعقائدهم الباطلة وأفكارهم السخيفه، فلا ترتبط بما نحن بصددده.

(٢) وفي طائفه منها ما دلّ على هذا المضمون في خصوص الخبرين المتعارضين، فعدم ارتباط هذه بالمقام واضح لا خفاء فيه .

(٣) وفي طائفه منها ما دلّ على أنّ ما ورد من الأخبار يجب عرضه على الكتاب، فما وافقه أخذ بها، وما خالفه أو لم يوافقه لزم طرحها، أو ما دلّ على (أنّ ما خالف كتاب الله أو لم يوافقه زخرف) ونظائر ذلك .

فالظاهر كون المراد منها هو الردع عن المخالف بصوره التباين المتحقّق غالباً في المسائل الاعتقاديّة، بل ربما يشاهد في الأحكام الفرعيّة، فلا يشمل المخالفه بصوره العام والخاص، أو العموم من وجه، إذ قلّ خبرٌ لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب بهذه الكيفيّة، مع أنّ المخالفه بالصورتين الأخيرتين لا تعدّ مخالفة عرفاً بنظر العقلاء كما عرفت تفصيله منّا، حيث ثبت أنّها بمنزلة القرينه مع ذو القرينه، ولا يرى العرف تعارضاً بينهما، كما لا يخفى، كيف لا يكون كذلك مع ما عرفت من وجود السيره بين الأصحاب على ذلك .

الأمر الثاني: ما في «الكفايه» من قوّه احتمال أن يكون المراد من تلك الأخبار أنّهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً، وإن كان هو على خلافه ظاهراً شرطاً لمرامه تعالى، وبياناً لمراده من كلامه.

فعلى هذا الوجه يصحّ عدم طرد خبر مخالف للكتاب حتّى بصوره التباين الكلّي، فضلاً عن العموم والخصوص المطلق أو من وجه، هذا .

وفيه: إنَّ هذا الاحتمال وإن أمكن صحَّته ثبوتاً وواقعاً، ولكن لا يمكن الالتزام بصحَّته إثباتاً، لإمكان دعوى ذلك في كلِّ خبر مخالفٍ بصوره التباين، فلا يبقى حينئذٍ للأخبار الدالَّة على لزوم طرح ما خالف كتاب الله مورداً يمكن إدراجه فيما ذكر.

والعجب عن مثل صاحب «عنايه الأصول» حيث التزم قيام التباين الكلى بين القرآن والخبر الصحيح، في مثل قوله تعالى: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى» (١) باعتبار أنَّ المراد من الصلاه هو المسجد، أو المراد من البحرين في قوله تعالى: «مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» (٢) هو عليٌّ وفاطمه عليهما السلام، والبرزخ بينهما هو الرسول صلى الله عليه وآله، واللؤلؤ والمرجان هما الحسن والحسين عليهما السلام.

مع أنه ليس من باب التفسير، بل هو تأويل للقرآن، وأمثال هذه التأويلات في الأخبار والقرآن كثيره، ولا يرتبط بما نحن بصدده. الأمر الثالث: ربما قيل إنَّ عمومات الكتاب من آيات الأحكام وارده في مورد التشريع وأصل الوضع، وهو ليس ببعيد كلَّ البعد كما يشهد به سياقاتها، وعلى هذا فتعود الأخبار المخصَّصه - سواءً كانت أخبار آحادٍ أو غيرها - تفسيراً لها وبياناً لتفاصيلها، لا مخصَّصه بالتخصيص المصطلح، فعليه لا يمكن شمول هذه الأخبار لمثل هذه الروايات التي تعدُّ مفسره للقرآن.

أقول: لا- يخفى أنَّ هذا البيان يوصلنا إلى قابليته القرآن لورود الأخبار عليه بياناً وتفسيراً، وأما كون ذلك حتَّى بصوره المخالفه بالمباينه مشكلاً جداً.

١- سورة النساء: الآية ٤٣ .

٢- سورة الرحمن: الآية ١٩ .

وعليه، فأحسن الأجوبه هو الوجه الأول، من اعتبار تلك الأخبار الناهيه عن العمل بالخبر الواحد، هي الوارده في المسائل الاعتقاديّه لا مطلقاً كما عرفت في تضاعيف الكلام، والله العالم.

\*\*\*

## المبحث العاشر: فى دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

### المبحث العاشر

فى دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

يدور البحث فى المقام عن حكم ما إذا ورد عام وخاص، ودار الأمر بين التخصيص والنسخ؟

أقول: هنا عدّه صور ينبغى التعرّض لها ولأحكامها:

الصورة الأولى: ما لو كان العامّ والخاصّ مقارنين من دون انفصال فى الزمان، كما لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثمّ قال: (لا تكرم الفسّاق منهم)، ففى هذه الصورة لا- إشكال فى كونه تخصيصاً لا- نسخاً، لأنّ النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت فى الشريعة، والمفروض أنّ حكم العام هاهنا لم يثبت مستقلاً، ومع مخصّصه لا- ينعقد له حكم أصلاً، لأنّه لا يعقل جعل الحكم ورفع فى آنٍ واحد وزمانٍ فارد، وهذا واضح.

الصورة الثانية: ما لو كان الخاصّ وارداً بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام، كما لو قال المولى فى يوم الأربعاء: (أكرم العلماء فى يوم الجمعة)، ثمّ قال فى يوم الخميس: (ولا- تكرم فسّاقهم)، ففى هذه الصورة هل يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ أو ناسخاً له؟

أقول: إنّ وضوح أحد الطرفين موقوفٌ على إمكان جريان احتمال النسخ هنا، وإلّا كان التخصيص متعيّناً، كما أنّ جريان احتمال التخصيص موقوف على صحّة القول بالتخصيص هاهنا، وإلّا تعيّن النسخ، كما أنّه لو قلنا بعدم جواز كليهما - لعلّه نذكرها ولو لم تكن صحيحة عندنا - فلا محيص إلّا القول بلغويّه الدليل

الخاصّ وطرحه، وملازمه الأخذ بعموم العامّ، ولا يخفى أنّ الالتزام بذلك ممنوع، لأنّه خرط القتاد؛ لأنّ حكمه المولى مانعه عن صدور عمل اللغوى، وهو ذكر الدليل الخاص بعد العام .

وأما بيان وجه عدم جريان احتمال كلّ منهما:

فأمّا التخصيص: لأنّه لا- يمكن الالتزام به نظراً إلى لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب، وهو غير جائز، كما يظهر من كلمات صاحب «المعالم» والمحقّق القمّي وغيرهما وجود القائل به.

ولكنّه فاسد جدّاً: لأنّه لا- مانع من ذكر الخطاب للدليل في وقتٍ وبيانه في وقت آخر متأخّر عنه، إذا لم يكن متأخراً عن وقت الحاجة في مقام العمل، ليستلزم القبح كما قيل وإن كان فيه كلام أيضاً سيأتى إن شاء الله، ونظائره في العرف كثيره حيث نرى ورود الحكم بالجهاد والمسير إلى القتال مطلقاً، ثمّ يقوم الشارع بتحديد شروط المجاهدين لاحقاً، وهو واضح لا خفاء فيه حتّى يحتاج إلى مزيد بيان.

وأما بيان وجه عدم جريان احتمال النسخ هنا: هو ما صدر عن بعض الأعلام، كما يظهر ذلك عن صاحب «المعالم» والقمّي قبوله، حيث صرّحاً في مبحث النسخ أنّ من شرائط جواز النسخ حضور وقت العمل بالمنسوخ، بل نسب ذلك إلى جمهور أصحابنا وجمع من العامّة .

فقد قيل في وجهه: إنّ لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحقّقه وفعليّته في الخارج بفعليّته موضوعه، ضروره أنّه مع العلم بانتفاء شرط فعليّته، عدّ جعله لغواً محضاً، حيث أنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعياً

للمكلف نحو الفعل، فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة لانتفاء شرطه، فلا محاله يكون جعله بهذا الداعى لغواً، فيستحيل أن يصدر مثل ذلك من المولى الحكيم.

وأورد عليه المحقق النائيني: على ما فى «المحاضرات» نقلاً عن شيخه ما خلاصته:

(عَنْ هَذَا الْكَلَامِ نَشَأَ عَنْ عَدَمِ تَمْيِيزِ الْفَرْقِ بَيْنِ الْأَحْكَامِ بِصُورِهِ الْقَضَايَا الْخَارِجِيَّةِ وَالْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ الْمَوْقَّتَةَ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهَا، وَبَيْنِ الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ غَيْرِ الْمَوْقَّتَةِ، حَيْثُ أَنَّ الْاِسْتِحَالَهَ كَانَتْ لِلأَوَّلِينَ دُونَ الْآخِرِينَ، وَالْمَوْقَّتَةَ مِثْلَ وَجُوبِ الصُّومِ شَهْرَ رَمَضَانَ الْمَجْعُولِ عَلَى نَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْمَوْقَّتَةِ، حَيْثُ نَسَخَهُ الشَّارِعُ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهِ كَنَسَخِ الْحُكْمِ الْمَجْعُولِ فِي الْقَضَايَا الْخَارِجِيَّةِ قَبْلَ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهِ، فَلَا- مَحَالَهَ يَكُونُ النِّسْخُ كَاشِفًا عَنِ عَدَمِ كَوْنِ الْحُكْمِ الْمُنْشَأِ أَوَّلًا حُكْمًا مَوْلُويًا مَجْعُولًا بِدَاعَى الْبَعْثِ وَالزَّجْرِ) (١)، اِنْتَهَى حَاصِلُ كَلَامِهِ.

وفيه أولاً: إِنَّ ذَلِكَ صَحِيحٌ عَلَى فَرَضِ صِحِّهِ كَوْنِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ صَادِرِهِ عَلَى نَحْوِ الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ، وَهُوَ أَوَّلُ الْكَلَامِ، كَمَا قَدْ حُقِّقَ فِي مَحَلِّهِ.

وثانياً: إِنَّ الْقَضِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ إِذَا فَرَضَ كَوْنُ وَرُودِ الدَّلِيلِ الثَّانِيِ وَاقْعًا بَيْنَ دَلِيلِ الْأَوَّلِ - وَهُوَ الْعَامُ - وَبَيْنَ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهِ، فَلَا مَحَالَهَ يَصِيرُ هَذَا مَعَ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْمَوْقَّتَةِ صَحِيحًا، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ تَكُنْ مَوْقَّتَةً، فَقَهْرًا يَكُونُ وَقْتِ الْعَمَلِ بِهِ هُوَ حَالِ الْخَطَابِ، فَلَا يَتَصَوَّرُ حِينَئِذٍ التَّخَلُّلَ بَدَلِيلِ الثَّانِيِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَقْتِ الْعَمَلِ، حَتَّى يَقْتَضِيَ أَنَّ نَبْحَ عَنْ دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ النِّسْخِ وَالتَّخْصِيصِ، فَمَرَدُّ الْأَمْرِ إِلَى أَنَّ

فرض بحثنا لا يساعد إلا مع القضية الحقيقيه الموقتة، وهي أيضاً قد عرفت موافقته مع الخصم في الاستحاله.

ولكن التحقيق أن يُقال: بأن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل :

تارة: يلاحظ في مطلق الأوامر والنواهي، أى في الأعم من الحقيقيه والامتحائيه.

وأخرى: يلاحظ في خصوص الحقيقيه منهما.

وبعبارة أوفى: تارة يعتبر في جواز النسخ في رفع الحكم الثابت، كون الحكم ذا مصلحة ما، سواء كانت في المتعلق أو في نفس الأمر، والمفسده في النهي.

وأخرى: يعتبر في جوازه لزوم وجود مصلحة أو مفسده في متعلقهما، لا في الأمر والنهي فقط.

ولازم اختيار القول الأول جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام قطعاً، من دون استحاله فيه لعدم حصول محذور فيه:

لا تأخير البيان عن وقت الحاجة والعمل وهو واضح.

ولا نقض للغرض، لأن المفروض عدم كون الغرض منحصراً في وجود المصلحة في المتعلق، بل قد تكون المصلحة قائمه في نفس تحقق الأمر لمصلحة فيه، كالأوامر الامتحائيه، حيث يرتفع الأمر قبل البلوغ إلى مقام العمل.

وأما لو لم نسلم ذلك، وقلنا بأن الأوامر الامتحائيه ليست من الأوامر الحقيقيه، وبحثنا يكون فيها لا في مطلق الأوامر، فحينئذ نقول:

تارة: نلتزم بما التزم به المشهور من عدم فعلية الحكم قبل تحقق شرطه، كما

يقولون بذلك فى الواجبات المشروطة.

وأخرى: نلتزم بمسلكنا من أنّ تحقّق الفعلية يكون بنفس التكليف، والشرط ونظائره راجعان إلى الواجب والمأمور به لا- إلى التكليف والحكم .

أمّا على الأوّل فنقول: إنّه لا يلزم من جواز النسخ كون الحكم فعلياً على الإطلاق، بل يكفى فى صحّته كونه رفعاً للحكم ثابت فى الجملة، ولو بمرتبته إنشائه، الحاصل بجعل الملازمه بينه وبين شرطه وسببه، كما فى الواجبات المشروطة، فيكون الحكم بظاهره ثابتاً بنحو الدوام والاستمرار لمصلحه تقتضيه، مع علمه سبحانه بنسخه لاحقاً حسب ما يرى فى علمه من المصالح المقتضيه لذلك، ولذلك يصحّ أن يُقال: (إن جاء وقت كذا يجب كذا)، ثمّ يقول بعد حين قبل مجيئ ع الوقت: (نسختُ ذلك الحكم) فالمرفوع حينئذٍ هو تلك الملازمه الثابته بين وجوب شىء ومجيئ ع وقته المعهود، ونتيجته ذلك هو عدم وجوب ذلك الشىء عليه عند تحقّق الوقت المذكور .

وأمّا على الثانى: حيث تكون الإراده والتكليف فعلياً، والشرط كان لما فى الخارج من الواجب والمأمور به، فلا حاجه إلى اعتبار المرفوع هو الملازمه؛ لأنّ المرفوع حينئذٍ هو الحكم الفعلى المنوط، فالنسخ حينئذٍ جائز بلحاظ نفس هذا الحكم الفعلى، إلاّ أنّ الكلام حينئذٍ يكون فى ثمره هذا الجعل والنسخ. وكيف كان لا يكون النسخ حينئذٍ بمستحيل، وإن كان وقوعه كذلك بعيد غايته، كما صرّح بذلك المحقّق الحائرى قدس سره فى كتابه «درر الفوائد».

هذا بخلاف التخصيص، فإنّه شايع وكثير، فنفس الشيوخ والكثرة فيه، والبعد والندره فى النسخ، يوجبان الحمل على التخصيص، خصوصاً فى الفرض الذى



بأيدينا، حيث لم يبلغ وقت العمل بالعام، وقد عرفت دعوى بعضهم استحاله النسخ، فالحكم بتقدّم التخصيص عليه لم يكن خارجاً عن الارتكاز العرفي.

لا يُقال: إن كثره التخصيص كان بعد وقت العمل بالعام لا قبله.

لأننا نقول: إنه أكثر من النسخ بالنسبة إلى هذا القسم. مع إمكان دعوى أنه يكون من قبيل كون العام والخاص مقارنين، حيث قد عرفت في الصورة الأولى كون التخصيص فيما متفق عليه، لأنّ ورود دليل الخاصّ قبل العمل بالعام يكون من قبيل الاقتران بحسب العرف والارتكاز، فالمسألة واضحة.

الصورة الثالثة: هي ما لو ورد الخاصّ متأخراً عن العام، وبعد حضور وقت العمل بالعام، كما هو الغالب في المخصّصات الشرعيّة، بل وفي القوانين العرفيّة، فهل يكون مثل هذا الخاصّ مخصّصاً للعام ومبيّناً له أو ناسخاً له؟ فيه وجهان:

الوجه الأوّل: ذهب إليه جماعه من الحكم بالثاني، بدعوى أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، وهو يستلزم في صورته النسخ دون التخصيص.

أقول: والالتزام بهذا المسلك ينتهي إلى الإشكال، بالإضافة إلى عمومات الكتاب والسنة، حيث أنّ كثير من المخصّصات الصادره عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام قد وردت بعد حضور وقت العمل بالعام، والالتزام بالنسخ في جميع ذلك ممّا يقطع بخلافه، لاستلزامه نسخ كثير من الأحكام الشرعيّة، وهو لا يناسب مع ما ورد من (أنّ حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة)، الدالّ على خلود الشريعة المقدّسه وبقائها إلى يوم القيامة.

ولو سلّمنا إمكان ورود النسخ بالمخصّصات الصادره عن الأئمّة عليهم السلام، ولم نقل بإناطه جواز النسخ بوجود الوحي المنقطع بعد النبيّ صلى الله عليه وآله لإمكان الجواب عنه

بإمكان أن يوكل النبي صلى الله عليه وآله أمر بيانها إلى الأئمة عليهم السلام ، لأنهم لا يقولون إلا ما قاله جدّهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأتى به من عند الله جلّ جلاله، وهو صلى الله عليه وآله «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (١).

مضافاً إلى أنّ الالتزام بالنسخ بذلك مخالف لطريقه العرف والعقلاء في القوانين المجعولة حيث لم يتعارف عندهم فرض ما يصدر من الوكلاء والنواب المتعقّبين ناسخاً للأحكام السابقة، بل المعمول به والمتعارف عليه عندهم مفسّرين وشارحين أو مخصّصين للقوانين الصادره، وهذا سابقاً أمرٌ عرفي سارت عليه الأمم في حياتها الاجتماعيه كما لا يخفى على من راجع القوانين المتعارضه بين الملل والأقوام في كلّ الأزمان.

أقول: بعد وضوح المشكله التي تحصل من القول بالنسخ، فلا محيص إلا الالتزام بالتخصيص، وهو أيضاً مستلزم لمحدور آخر، وهو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والعمل، ولذلك حاول الأصوليون الفحص عن الطرق التي تبعدهم عن المعضله المذكوره وترفع الإشكاليين المذكورين، ولعلّ أحسنها ما ذكره صاحب «الكفايه» تبعاً لشيخنا الأنصاري، من أنّ هذه العمومات التي وردت مخصّصاتاً بعد حضور وقت العمل بها، إنّما هي صادره جميعها ضرباً للقاعده، أي أنّها متكفّله للأحكام الظاهريه، فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص، فإذا ورد المخصّص عليها كان ناسخاً بالإضافة إلى الأحكام الظاهريه، ومخصّصاً بالإضافة إلى الإراده الجديّه والأحكام الواقعيه، ولا ملازمه بين كون

شئ مراداً بالإرادة الاستعماليه، وبين كونه مراداً بالإرادة الجدّيه، كما لا ملازمه بين ما يكون مراداً ظاهراً لضرب من القاعده كونه مراداً واقعاً جدّاً .

وتوهم: أنه مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجه أيضاً، لأنّ العمومات بحسب مقام الدلاله والإثبات دالّه على كون العموم مراداً جدّاً، ولم يكن لضرب من القاعده، فإذا قام المكلف بالعمل بمقتضى مضمون العام، ثمّ ورد المخصّص أو المميّن، أظهر ورودهما أنّه لم يكن العام بمراد جدّاً واقعاً، بل كان لضرب من القاعده ظاهراً، وهذا هو بعينه تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح، فعاد المحذور.

مدفوع: بأنّ الصغرى مقبول كما عرفت توضيحه، ولكن الكبرى، وهى كون تأخير البيان عن وقت الحاجه والعمل يعدّ قبيحاً مطلقاً وفي جميع الموارد ممنوع، لأنّه ربما كانت المصلحه مقتضيه للتأخير، وكان تفويت هذه المصلحه أهمّ من دفع المفسده المتوجّهه مثلاً- من تأخير البيان، لو فرضنا وجود المفسده فى تأخيرها، وإلاّ ربما لا يكون فى التأخير سوى فوت المصلحه دون وجود المفسده.

كما أنّه ربما يوجب ذكر البيان معجلاً مفسده أهمّ من تحصيل المصلحه فى البيان لو كانت المصلحه موجوده فى البيان أيضاً، ولعلّ حال تأخير بيان المخصّصات فى الشريعه ونظائرها من هذا القبيل، لأنّ بيان أحكام الشريعه المقدّسه كان على نحو التدرّج واحداً بعد واحد، لمصلحه التسهيل على الناس، باعتبار أنّ بيانها دفعه واحده عرفيه يوجب المشقّه عليهم، وهى توجب النفره والإعراض عن الدّين وعدم الرغبه فيه، وهو بنفسه مفسده، ولذلك فإنّ مثل هذه المصلحه المهمّه اقتضت أن يكون بيانها على نحو التدرّج، فتأخير البيان هنا

مشمتمل على مصلحه تستدعى ذلك، ومن الواضح أنّ هذه المصلحه أقوى من مصلحه الواقع التى تفوت عن المكلف فى بعض الموارد.

ومن هنا ورد فى بعض الروايات أنّ هناك مجموعه من الأحكام باقيه عند صاحب الأمر عليه السلام ، وأنّه سوف يظهرها للناس حين ظهوره، وما نحن فيه يكون كذلك، فتأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح، لو لم يكن التأخير فيه مصلحه أقوى، أو تضمّن التقديم مفسده قويّه، وإلاّ ربما كان التأخير واجباً فضلاً عن أن يكون قبيحاً.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه وبيناه توضيحاً لكلام العَلَمين، أنّ المتعيّن كون الخاصّ المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام مخيّصاً لا ناسخاً، فعليه لا إشكال فى تخصيص عمومات الكتاب والسّنّه الوارده فى عصر النّبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله بالمخيّصات الوارده فى عصر الأئمّه الأطهار عليهم السلام ، حيث أنّ المصلحه اقتضت تأخيرها عن وقت الحاجه والعمل، أو كان فى تقديمها مفسده ملزمه تمنع عنه، لأنّ دليل العام :

إمّا مشتمل على الحكم الترخيصى فى العموم ظاهراً، مع كونه فى الواقع بعضه إلزامياً وجوبياً أو تحريمياً.

أو مشتمل على الحكم الإلزامى وجوباً أو تحريماً ظاهراً، مع كونه فى الواقع يعدّ ترخيصياً لبعضهم حيث يكون القبح فى الأوّل منهما من تفويت المصلحه فى الوجوب والإلقاء فى المفسده فى الحرمه، وفى الثانى منهما من جهه إيقاع الناس فى المشقّه والكلفه فى شىء لم يكن إلزامياً فعله أو تركه، وصدور جميعها عن المولى الحكيم قبيح، ولكن يرتفع القبح إذا زاحمه مصلحه أقوى أو

مفسده كذلك، كما عرفت فلا نعيد.

هذا كله إنما يصح في مقام الثبوت ونفس الأمر، من أن إصدار العام إنما كان لضرب القاعده، وذكر المخصّصات بعدها تكون مبيّنه ومخصّصه إما للمصلحه الموجوده فيها أو للمفسده التي يدفعها.

وأما في مقام الإثبات: والاستظهار أى في مقام الدلاله وأن المراد من إصدار العمومات المتقدمه هل هو بيان حكم الواقعي وأنه مقتضى للمصلحه الواقعيه، أم لا يكون كذلك؟

فيتصوّر على ثلاثه أنحاء:

تارة: يدعى العلم بكون العموم وارداً لبيان الحكم الواقعي.

وأخرى: يدعى العلم بخلافه، وأنه ليس لبيان الحكم الواقعي، بل لضرب القاعده وبيان الحكم الظاهري.

وثالثه: يدور الأمر بينهما، والمرجع حينئذٍ إلى ملاحظه مدلول الأصل العقلائي ومقتضاه.

فعلى الأول: لا إشكال بأن ورود الخاص المتأخر يعدّ ناسخاً لحكم العام لا مخصّصاً، لأنه إذا علم كون العموم مراداً جدياً للمولى واقعاً إلى زمان ورود الخاص، فمعناه حينئذٍ أن العموم لم يقصد منه بيان ضرب القاعده، حتى يستظهر عند ورود الخاص أن المراد الجدى والواقعي هو بعض الأفراد لا- جميعها كما دلّ عليه الكلام، وهذا يقتضى فرض الخاص قاطعاً لظهور العام في الاستمرار ممّا يعنى أنه ناسخٌ لعموم العام لا مخصّصٌ له، كما صرح بذلك الشيخ الأنصارى في تقريراته.

وعلى الثانى: وهو العلم بأنّ العام لم يكن وارداً لبيان الحكم الواقعى، بل لبيان ضرب القاعده والحكم الظاهرى، فيتعيّن حينئذٍ كون الخاصّ مخصّصاً لا ناسخاً، لأنّه لو كان ناسخاً ربما استلزم الخلف، لأنّ الدليل يعدّ ناسخاً فيما لو نسخ الحكم الواقعى، أى كان الحكم فى المنسوخ حكماً واقعياً ولو فى الجملة، أى حتّى فى الحال السابق على ورود الناسخ، والمفروض أنّه ليس كذلك فى المقام.

أقول: وأمّا فرض الخاصّ ناسخاً للحكم الظاهرى كما عبّرنا، فإنّه خلاف لما هو مصطلح عليه، وما ذكرناه فى وجه تعيّن كونه ناسخاً لا- مخصّصاً صاعاً وجيه دون ما ورد فى «الكفايه»، من دعوى استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، لما قد عرفت من إمكان كون التأخير مشتملاً على مصلحه أو دفع مفسده أهمّ من التقديم، هذا بخلاف ما لو كان تعلقت إرادته المولى الجدّيه واقعاً بالعموم الظاهر فى الاستمرار ثمّ رفعه بالدليل الخاصّ، فلا- محيص حينئذٍ إلّا- الحكم بالنسخ، لأنّه فرض العلم بتطابق الإرادة الاستعماليه مع الإراده الجدّيه فى العموم كما لا يخفى .

وأما على الثالث: هو ما لو لم يعلم حال العموم فى أحد من الوجهين بالعلم الوجدانى، بل احتمال كلّ واحد منهما، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل العقلاى من أصاله عدم النسخ وأصاله عدم التخصيص بعد العلم بورود أحدهما وعدم بقاء الحكم العام بحالته الأولى، حيث يدور الأمر بين رفع اليد عن عمومه الأزمانى والاستمرارى ليكون الخاصّ ناسخاً لا مخصّصاً، وليكون الحكم حكماً واقعياً لا ظاهرياً، وبين أن يرفع اليد عن عمومه الأفرادى ليصبح الخاصّ مخصّصاً لا ناسخاً وليكون الحكم حينئذٍ حكماً ظاهرياً لا واقعياً؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الأوّل: هو الذى تبناه المحقّق الحكيم فى تقديم الأوّل، حيث قال فى

توجيه ذلك :

(ولا يبعد البناء على كونه ناسخاً، عملاً بأصالة كون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي لأفراد الخاص، ولو بالنسبة إلى ما قبل زمان المعول عليها العقلاء، ولذا يحكم بكون حكم العام بالنسبة إلى غير أفراد الخاص حكماً واقعياً.

ولا تعارضها أصالة ظهوره في الاستمرار، للقطع بانتفاء حكم العام في زمان ورود الخاص وما بعده بالنسبة إلى أفراد الخاص، فلا أثر لها في إثبات الحكم الشرعي، فتأمل وانتظر(١)، انتهى كلامه.

أقول: لكن الإنصاف يقتضى الحكم بتقديم الثانى على الأول لوجهين:

أولاً: إن مقتضى أصالة أن العام وارد لبيان الحكم الواقعي، وإن مقتضياً لكونه ناسخاً، لكنّها معارضة مع أصالة ظهور العام في الاستمرار الذى يعدّ أصلاً عقلياً.

ودعوى أنه رفع اليد عنه قطعاً بالنسبة إلى بعض أفراد الخاص بعد وروده، لا يوجب رفع اليد عمّا لا يقطع بذلك وهو البعض الآخر، لأن الأصل العقلائي حجّه فى متعلّقه فى كلّ ما لم يقطع بخلافه، ولعلّه لذلك أمر بالتأمل فى ذيله.

وثانياً: أنه عند تعارض هذين الأصلين يكون المرجع أصلاً عقلياً آخر هنا حاصل ممّا هو واقع فى الخارج بكثرة، ألا هو ما تعورف عليه فى جميع الأمصار والأعصار، من قيام المقنن ببيان حكم وقانون عام أولاً ثم تخصيصه وتقييده لاحقاً بمخصّصات ومقيّدات ثانويّة، وهذه الطريقة من الكثرة والشيوخ بحيث اشتهر قولهم: ما من عام إلا وقد خصّ. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى، فإن وقوع النسخ يعدّ أمراً نادراً بحيث يدرجه الجميع في العدم .

فمع هذين الأمرين ربما يطمئن الأُصولى على تقوية ظهور العام في العموم الأزمانى، وتضعيف ظهوره الأفرادى، فيقدم الأول على الثانى، ويلتزم بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه كان لحكمه مقتضيه لذلك.

والنتيجه: ثبت ممّا ذكرنا فى الصوره الثالثه كون الخاصّ المتأخر يعدّ مخصّصاً للعام لا ناسخاً كما هو الغالب فى الشرعيّات بالنسبه إلى الأحكام الصادره فى صدر الإسلام، مع ما صدرت مخصّصاتُها ومبيّناتُها فى زمن الأئمّه عليهم السلام .

الصوره الرابعه: ما لو كان الخاصّ وارداً قبل العام، وورد العام بعده وقبل حضور وقت العمل بالخاصّ، مثل ما لو قال يوم الأربعاء: (لا- تكرم فساق العلماء يوم الجمعة) ثمّ قال يوم الخميس: (أكرم العلماء يوم الجمعة)، فهل العام المذكور ناسخ والمورد يكون من موارد النسخ، أم أنّه مخصّصٌ للعام؟

قال صاحب «المحاضرات»: إنّهُ يتعيّن هنا كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخر، حيث أنّه لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً، وإلاّ لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً، وهو لا يمكن من المولى الحكيم.

وفيه: قد عرفت ممّا لا يخلو كلامه عن إشكال، لأنّه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل إذا كانت المصلحه مقتضيه لذلك، سواءً كانت المصلحه فى نفس الأمر كالأوامر الامتحتائيه أو المصلحه فى إثبات الملازمه بين الواجب والشرط أو المصلحه فى أصل فعليّه الحكم، ولكن كلّ ذلك قد عرفت ندرته، هذا



بخلاف التخصيص، ولذلك يقدّم هنا ما هو الأغلب المتعارف.

أمّا صاحب «الكفايه»: فقد جعل التخصيص أظهر بقوله: (إلا أنّ الأظهر كونه مخصّصاً، وإن كان ظهور العامّ في عموم الأفرادى أقوى من ظهور الخاصّ في الخصوص، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرته النسخ جدّاً في الأحكام)<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه.

وناقشه المحقّق الحكيم قدس سره: بأنّه (قد تقدّم أنّ مجرد ذلك - أي تعارف التخصيص - لا يجدى في ترجيح التخصيص، وإنّما يجرى فيه حيث يوجب أقوائيه أحد الدليلين على الآخر، وثبوت ذلك فيما لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاصّ غير ظاهر، إذ ليس التعارض فيه بين عموم العام ودوام الخاصّ، كى يوجب التعارف قوّه دلالة الخاصّ على الثانى، لأنّ عموم العام منافٍ لأصل الخاصّ لا لدوامه فسخ الخاصّ بالعام لا تنافيه دلالة النهى كى يؤخذ بها)<sup>(٢)</sup>، انتهى محلّ الحاجه.

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل، لأنّ عموم العام لا ينافى الخاصّ، بل نفس وجود العام الشامل لخصوص أفراد الخاصّ قطعاً منافٍ، وإلا لو كان شموله لخصوص الخاصّ وأفراده كانت المنافاه أيضاً موجوده.

نعم، يمكن فرض عمومياً منافياً له مسامحه، ولكن مع ذلك نقول: إذا كان التنافى بين عمومه ونفس الخاصّ مفروضاً، فبالتبع يعدّ منافياً لدوامه، لعدم إمكان التفكيك بين هذين العنوانين، بمعنى أنّ الضدّيه لأصل وجوده الثابت معه دوامه

١- الكفايه: ١ / ٣٧٢ .

٢- حقائق الأصول: ١ / ٥٣٩ .

واستمراره يكون ضدّاً لدوامه بالضروره، مع إمكان أن يُقال بأنّ الممنوع فرض الضدّيه والمنافاه مع استمراره ودوامه إلى بعد وجود العام، لا أصل وجود الخاصّ قبل زمان وصول زمان العام.

وكيف كان، فأصل التنافى بين الدوام للخاصّ مع العام قطعيّ.

الصوره الخامسه: ما إذا ورد العام بعد الخاصّ وبعد حضور وقت العمل به، ففي هذه الصوره يقع الكلام في أنّ الخاصّ المتقدّم هل يعدّ مخصّصاً أم أنّ العام المتأخّر ناسخ؟

فعلى الأوّل يكون الحكم الثابت في الشريعه هو حكم الخاصّ، وعلى الثاني يكون الحكم الثابت هو حكم العام.

قال صاحب «الكفايه»: الأظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً، لأنّ كثره التخصيص توجهه حتّى اشتهر ما من عام إلا وقد خصّ، ومن ناحيه ندره النسخ في الأحكام جدّاً أوجبا كون ظهور الخاصّ في الدوام والاستمرار، وإن كان الإطلاق ومقدّمات الحكمه أقوى من ظهور العام في العموم، وإن كان بالوضع، وعليه فلا مناص من تقديمه عليه.

وادّعى صاحب «المحاضرات»<sup>(١)</sup>: أنّ توجيه المحقّق الخراساني ممنوع لما يرد عليه ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره بما ملخصه:

أنّ دليل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً لاستمرار ذلك الحكم ودوامه أيضاً، ضروره أنّ استمرار الحكم في مرتبه متأخّره عن نفس الحكم، فلا بدّ من فرض حاجته إليه .

وفيه: أنّ ما أسنده إلى الشيخ الأنصارى لم نجد في كلامه في باب العام والخاص من كتابيه الموجودين بأيدينا من تقريراته المسمّى بـ «مطرح الأنظار» و«قوامع الفضول»، ولعله مذكور في محلّ آخر عدا ما نحن فيه.

وكيف كان، فلو صحّ ما نسب إليه لورد عليه الإيراد نقضاً بأنّ دليل الحكم لو لم يكن متكفلاً لإطلاقه من حيث الاستمرار في الزمان المتأخّر، لتأخّر مرتبته عن نفس الحكم، فلا يعقل تصديقه لذكر الدوام في الأفراد الطوليّه، هذا فضلاً عن أنّ كلامه ينتقض بالإطلاق الأفرادي أيضاً، لأنّه كيف يمكن استفاده شمول الحكم في تمام الأفراد في المطلقات، مع أنّ الإطلاق والتقييد يعدّان بحسب الرتبة متأخّران عن وجود نفس الحكم، لأنّه من الواضح أنّ الشئ ما لم يتحقّق ويوجد لا يمكن اتّصافه بالإطلاق والتقييد، مع أنّ إنكار الإطلاق في المطلقات يعدّ مساوياً لإنكار البديهيّات.

والحلّ: إنّنا لم ندع أنّ نفس الدليل بدالّ واحد بدلالته اللفظية يدلّ على الاستمرار في الزمان والإطلاق في الأفراد، حتّى يُجاب بما قد قيل فيه وعرفت إشكاله، بل نقول إنّ نفس تعلق الحكم بالموضوع القابل للانطباق على الأفراد - فيما إذا كان إطلاق الأفراد على الموضوع قابل للاستمرار والدوام في الإطلاق الأزمانى، إذا كان المولى بصدّد البيان، ولم تكن في البين قرينه صارفه إلى جهه خاصّه من الأفراد أو إلى بعض الأزمان حتّى القدر المتيقّن في مقام التخاطب كما عليه بعض - يوجب عند العقلاء أخذ الإطلاق من ذلك الدليل، أى هذه الطريقه هي بنائهم في أخذ الإطلاقات في المطلقات، وهو المسمّى بالدليل الإطلاقي وبمقدّمات الحكمه، ولا يجرى فيه قضيه اختلاف الرتبة المذكور سابقاً فلا علاقه

له بتفاوت الرتبة في نفس الحكم مع الإطلاق كما ادّعاه في هذه النسبه.

أقول: والجواب عن كلام الشيخ هو الذي ذكرناه لا ما تكلفه صاحب «المحاضرات» حيث أجاب عنه مفضّلاً، فدخل أولاً في الجواب بأنّ الإطلاق والتقييد يكون كما هو من قبيل المتلازمين باللازم والملزوم، أو من قبيل التلازم لملزوم ثالث من الأمور التي إذا قيّد المأمور به بأحدهما أغنى ذلك عن تقييده بالآخر، كما أنّ الأمر بأحد المتلازمين يغني عن الأمر بالآخر، وعليه فلا معنى لإطلاق المأمور به بالإضافة إليه لا في مقام الثبوت لكونه غير معقول، ولا في مقام الإثبات لكونه لغوياً، وكذلك تقييده به في هذا المقام.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ العدم النعتي ملازم للعدم المحمولى، وعليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متّصفاً بعنوان الخاصّ وأفراده العرضيّة، يعني كلّ ما ينطبق عليه الخمر في الخارج يكون حراماً، كذلك يدلّ عليه بالإضافة إلى أفراده الطوليّه، يعني بحسب الأزمان، لإطلاق المتعلّق والموضوع وعدم تقييده بزمان خاصّ دون خاصّ، مع كون المتكلم في مقام البيان، يعني للمتكلّم أن يأخذ المتعلّق والموضوع مطلقاً من حيث الأفراد ومقيّداً بفرديّ دون فرد، وهكذا يكون حال إطلاقه من جهة الأزمانه، بأن يؤخذ لزمان دون زمان أو مطلقاً لجميع الأزمان، فلو لم يؤخذ فبطبيعته الحال يدلّ بإطلاقه على الاستمرار، ولذلك يصبح توجيه صاحب «الكفايه» في غايه الصحّح والمتانه، لأنّه لم يبيّن وجه عدم منافاه اختلاف الرتبة في الحكم مع الإطلاق فيما نحن بصددّه، وأنّ مجرّد كون الإطلاق والتقييد - في المتلازمين بحسب الوجود - يكون على نحو إن قيّد أحدهما أو أطلق في أحدهما أغنى عن الأخذ في الآخر، غير كافٍ في حلّ الإشكال.

وإن أراد من ذلك بيان ما قلناه، بأن الإطلاق ليس أمراً مرتبطاً بدلاله دالّ واحد للفظ حتّى يرد على عدم إمكان دلالاته بشيئين متفاوتين فى الرتبة، بل يكون بواسطه ما يفهم من الإطلاق بالتفصيل الذى ذكرناه، فهو حسن لكن كلامه فى إفهام ذلك لا يخلو عن إجمال، والله العالم.

توضيح الصورة الخامسة: يدور البحث فيها عن أنّ العام المتأخّر عن الخاصّ وعن وقت العمل، هل هو ناسخ للخاصّ، أو هو مخصّص له، أو يجب التفصيل؟

فيه وجوه وأقوال؛ فقد التزم بعض الأصحاب بالأوّل، والتزم آخرون - كصاحب «الكفايه» و «الدرر» - بالثانى، وذهب صاحب «المحاضرات» إلى القول الثالث، وهو التفصيل بين الأحكام العرفيه ففیه النسخ، والأحكام الشرعيّه هو التخصيص.

أقول: وأمّا وجه كلام صاحب «الكفايه» فقد عرفته آنفاً أنّه كان بملاك الأظهرية فى التخصيص، فيقدّم بواسطه الشيعه والكثريه فيه والندره فى النسخ، حتّى ولو كان ظهور العام فى العموم بالوضع والخاصّ فى الشيعه والسريان بالإطلاق.

أمّا المحقّق الخوئى: فقد اختار التفصيل، وذكر فى وجهه (بأنّ ورود التخصيص وصحّته موقوف على بقاء ظهور الخاصّ على الاستمرار لما بعد العام، وهو غير معلوم، لأنّه كان بالإطلاق، وكان من مقدّماته عدم البيان، مع أنّ العام يكون بياناً على قطع الاستمرار، وكان الوضع أيضاً كذلك، فيقدّم العام على الخاصّ ليكون بذلك نسخاً لا تخصيصاً. هذا فى الأحكام العرفيه.

وأمّا فى الأحكام الشرعيّه يكون تخصيصاً للأحكام الصادره من المولى

الحقيقي، فالقول بالنسخ هنا غير تام، والسبب في ذلك أنّ الأحكام الشرعيّة بأسرها ثابتة في الشريعة الإسلاميّة المقدّسه، حيث أنّها هي ظرف ثبوتها فلا تقدّم ولا تأخر بينهما في هذا الظرف، وإّما التأخر والتقدّم بينها يكون في مرحلة البيان، فقد يكون العام متأخراً عن الخاصّ في مقام البيان، وقد يكون بالعكس، مع أنّه لا تقدّم والتأخر بينهما بحسب الواقع.

فالعام المتأخر وإن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاص زماناً، إلّا أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة مقارناً لثبوت مضمون الخاصّ في ظرف الثبوت والواقع، ولذا لو صلّى أحدٌ في الثوب النجس نسياناً، ثمّ بعد مدّه مثلاً تذكّر وسأل الإمام عليه السلام عن حكم صلاته فيه فأجاب بالإعاده، فهل يتوهّم أحد أنّه في مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الأوّل .

ثمّ قال: ومن هنا يصحّ نسبه حديثٍ صادر عن الإمام المتأخر كالصادق عليه السلام إلى الإمام المتقدم كأمر المؤمنين عليه السلام، ولذلك قالوا عليهم السلام: نحن بمنزله متكلم واحد، وهذه الحجّة ناظره إلى ما ذكرناه.

وعليه، فلا- موجب لتوهّم كونه ناسخاً للخاصّ، بل لا مناص من جعل الخاصّ مخصّياً صائلاً له، وهكذا يحصل الفرق بين الأحكام العرفيّة والشرعيّة في العام المتأخر عن الخاصّ بالنسخ في الأوّل والتخصيص في الثاني)، انتهى ملخّص كلامه.

ويرد عليه أولاً- لولا- الأصل المذكور عند العقلاء من كثره التخصيص دون النسخ، لأنّ الإشكال عليه، كما أنّه يمكن أن يكون الأمر كذلك في الأحكام الشرعيّة، كما أنّه يمكن أن يكون من جهة النسخ أيضاً كذلك بتقريب أن يُقال:

(إنّ النسخ الوارد على لسان الصادقين عليهما السلام على العام المتأخّر هو كذلك في مرحله البيان، وأما في مقام الثبوت والواقع فقد نزل في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله بلسانه، خصوصاً مع الالتزام بأنّ نزول الأحكام ونسخها لا يمكن إلاّ بالوحي، وهو لم يتحقّق إلاّ له صلى الله عليه وآله، فحينئذٍ جاء النسخ للحكم في ذلك الزمان، إلاّ أنّه لم يبيّن ذلك إمّا لبقاء وقته إلى زمان الصادقين عليهما السلام، أو لم يكن في ذكره إلى هذا الزمان مشتملاً على مصلحه أو كان فيه المفسده، ولذلك أخروا ذكر نسخه إلى زمان الأئمة عليهم السلام وأجازوا بذكره، فلا- دافع لهذا الاحتمال إلاّ- الكثرة في التخصيص والندره في النسخ الموجبان للحمل على التخصيص دون النسخ، وهكذا عاد كلامه إلى ما قاله صاحب «الكفايه».

وثانياً: لو سلّمنا ذلك في حقّ العمومات الصادره عن الأئمة عليهم السلام ولكن لا نسلم ذلك في العمومات المتأخّره الصادره عن النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّ ذلك كان بيده من حيث أصل الصدور ونسخه، فلا بدّ من الالتزام بالنسخ في مثل تلك الأحكام الشرعيّه الصادره بصوره العموم بعد الخاصّ في عصره صلى الله عليه وآله، إلاّ أن يلتزم بما ذكره صاحب «الكفايه» من الكثرة فيه دون النسخ، وهذا هو المطلوب.

وثالثاً: إنّ مختاره رحمه الله لا- يعدّ تفصيلاً في المسأله بل هو خروج عن فرض المسأله، لأنّ بحثنا كان فيما لم يكن العام والخاصّ مقترنين من حيث الزمان، وإلاّ لو علم من الخارج ذلك لحكم بالتخصيص، حتّى في الأحكام العرفيه، إذ لا اختصاص بالشرعيّه فقط كما ادّعاه، فكلّ من المحتملين يصحّ جريانهما في الأحكام الشرعيّه والعرفيه، وإن رجع إلى ما هو الشايع في الخارج، كان الحاصل في كلا الموردین هو التخصيص دون النسخ كما لا يخفى .

أقول: لكن الإنصاف أنّ الحقّ مع الشيخ صاحب «الكفايه» وتلميذه المحقّق الحائري صاحب «الدرر» من تقديم التخصيص على النسخ، فإنّه مضافاً إلى الكثرة التي قد عرفت كونه عند العقلاء أمراً متعارفاً بخلاف النسخ، يمكن تأييد التقديم بأنّ ذكر نفس العام فيه نوع إشعارٍ بأنّه أراد بيان تعلّق الحكم إلى غير أفراد الخاصّ كإكرام العدول في مثال (أكرم العلماء في يوم الجمعة) الوارد بعد (لا- تكرم فساق العلماء) الوارد في الزمان السابق على العام، وهو يساعد التخصيص لا النسخ، وإلاّ لأمكن له النسخ بمقدار نفس الخاصّ، بأن يصرّح بوجود إكرام الفسّاق منهم في يوم الجمعة، فالعدول عن هذا التعبير إلى ذكر العام يؤيد التخصيص، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

وتوهم: أنّه لم لا يذكر وجوب إكرام العدول بنحو الخصوص؟

مندفع: بإمكان أن يكون مقصوده بيان قاعده كليّه تشمل معلوم العدول ومشكوكه، وهو لا يكون إلاّ بذلك.

نعم، من التزم بجواز النسخ في الصورة السابقه - وهي ما لو كان العام وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاصّ - عليه الالتزام بجواز النسخ هنا بطريق أولى، ولكن نحن قلنا بالتخصيص فيه، فهكذا يكون هاهنا وهو المطلوب.

هذا كلّه كان في صورة العلم بتاريخهما.

وأما في صورة الجهل بتاريخ صدور العام والخاص، فهو:

تارة: يكون تاريخ أحدهما معلوماً دون الآخر، مثل ما لو علم تاريخ العام، ولكن جهل تاريخ صدور الخاصّ وأنّه هل ورد قبل العام أو بعده.

ثمّ لو علم أنّه بعده، لكن لا يعلم هل كان صدوره بعد حضور وقت العمل



بالعام أو قبله.

أو لو علم تاريخ الخاص، ولكن جهل تاريخ العام بالنسبة إلى الخاص تقديماً أو تأخيراً.

أو علم أنه صادر بعد الخاص، ولكن لا يعلم تقدمه على حضور وقت العمل بالخاص أو تأخره عنه.

وأخرى: ما لو لم يكن تاريخ شيء منهما معلوماً، لا من حيث أحدهما على الآخر، ولا من حيث تقدم أحدهما على حضور وقت العمل أو تأخره عنه.

ففي جميع هذه الصور يجب الحكم بالتخصيص دون النسخ لمن التزم في جميع صور العلم بالتخصيص دون النسخ، لأنَّ حال الجهل لا يكون أرفع وأعلى من حال العلم، فإذا قلنا بالتخصيص في صورته علمه بتقدم أحدهما على الآخر، ففي صورته الجهل يكون بطريق أولي، ولعلَّه لذلك لم يتعرض بعض الأصوليين - كصاحب «المحاضرات» - لصورته مجهولي التاريخ أصلاً، لعدم احتياجه إلى ذكره بخصوصه بعد التزامه بالتخصيص في جميع الصور، كما صرح بذلك في آخر المبحث بقوله:

(فالتنتيجه في نهايه المطاف: أنَّ المتعين هو التخصيص في جميع الصور المتقدمه ولا مجال لتوهم النسخ في شيء منها)<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه.

كما أنَّ مختارنا أيضاً كذلك في جميع الصور، فلا يبقى لنا حينئذٍ نقطه شك وإبهام حتى نرجع فيها إلى الأصول العمليه.

أقول: وأما من كان مذهبه أنَّ من شرط جواز التخصيص، هو ورود الخاص

قبل حضور وقت العمل بالعام، وإلا لكان الخاص ناسخاً للعام لا مخصّصاً.

أو من كان مذهبه أنّ من شرط جواز النسخ كون الناسخ وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ.

ففي هاتين الصورتين لو شككنا في تاريخ ورود الخاص، بأنه هل ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ليكون مخصّصاً، أو ورد بعده ليكون ناسخاً، فأصالة عدم وروده قبله وبعده يتعارضان، لأنّ الشرط في العمل على التخصيص عدم مضيّ زمان العمل بالعام، كما أنّ الشرط في النسخ مضيّ زمان العمل به، وما لم يحرز أحد الشرطين لا يجوز الحمل على أحدهما، لعدم بناء العقلاء في ذلك على الحمل على التخصيص، ومجرّد أغلبيّة التخصيص وندره النسخ وإن كان يوجب الظنّ بالأوّل دون الثاني، لكنّه لا دليل على اعتبار هذا الظنّ هنا لعدم البناء.

هذا كلّه فيما لو علم تاريخ الخاص، وأنّه بعد العام وكان الشكّ بلحاظ وروده قبل حضور وقت العمل بالعام وعدمه .

وأما لو كان تاريخ نفس الخاص بالنسبة إلى العام أيضاً مجهولاً، فضلاً عن الشكّ السابق، فهذا يعدّ أسوأ حالاً من قبله، لأنّه لو أخبره في العام المتأخّر كونه ناسخاً للخاص بخلاف الخاص المتأخّر - حيث أنّه يكون مخصّصاً إذا كان بعد حضور وقت العمل بالعام - لاستلزم قيام أصلان متعارضان في أصل تقدّم الخاص والعام من جهة وصف الناسخيه والمخصّصيه، فلا يعلم هل العام ناسخٌ إن كان متأخراً عن الخاص، أو أنّ الخاص ناسخٌ إن كان بعد العام وقبل حضور وقت العمل به، أو أنّ الخاص مخصّصٌ إن كان الخاص وارداً بعد العام وبعده حضور وقت العمل به؟

فقيام التعارض بين أصاله العدم فى كل واحد من هذه الفروض الثلاث يوجب التساقت، ويصبح المرجع حينئذ هو الأصول العمليه الحكميّه من البراءه - إن كان الشكّ فى التكليف الإلزامى وجوبياً كان أو تحريمياً - أو الاستصحاب إن كان له حاله سابقه تكليفيه معلومه من الوجوب أو الحرمة، ومع تحقّق التعارض يكون المرجع هى العمومات.

هذا، ولكن بما أنه لا ثمره عمليه مهمّه مترتبه على هذا البحث، فالأولى الإعراض عن إطاله الكلام فيه، وما ذكرناه إنما هو مجرد الإرشاد إلى إمكان بيان وجوه وصور علميه فى المقام، والله هو الهادى إلى الحقّ والصواب.

\*\*\*

## المبحث الحادى عشر: فى النسخ والبداء

المبحث الحادى عشر

فى النسخ والبداء

إنّ النسخ له معنيان:

أحدهما: لغوى، وهو بمعنى الإزالة، ومنه (نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ) أى أزالته.

والثانى: هو الاصطلاحى، وهو عبارته عن رفع أمر ثابت فى الشريعة المقدّسه بارتفاع أمده وزمانه، بلا فرق بين أن يكون المنسوخ حكماً تكليفيّاً أو حكماً وضعيّاً.

أقول: ومنه يعلم أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، لا يكون نسخاً، إذ من الواضح أنّ ارتفاع الموضوع يرفع الحكم قطعاً نظير ارتفاع وجوب الصوم بارتفاع شهر رمضان، وهذا ممّا لا كلام فيه .

وإنّما الكلام فى إمكان ارتفاع الحكم عن موضوعه المفروض الوجود فى عالم الجعل والتشريع، والمعروف والمشهور بين المسلمين إمكانه، وخالف فى ذلك اليهود والنصارى، فادّعوا استحاله ذلك، واستندوا فى ذلك إلى شُبّهه لا واقع لها أصلاً، وحاصلها أنّ النسخ يستلزم أحد محذورين لا يمكن الالتزام بأى منهما:

إمّا القول بعدم حكمه الناسخ أو جهله بها، وكلاهما مستحيل فى حقّ الله تبارك وتعالى.

والسبب فيه أنّ تشريع الأحكام عند أهل الحقّ لا يكون إلاّ بالمصالح والمفاسد، فعلى هذا لا يمكن جعل الحكم جزافاً، كما لا يمكن نسخه كذلك، فحينئذٍ يقال: بأنّ الحكم المنسوخ لا يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو

عليه من جهه المصلحه وعلم الناسخ بها، أو يكون من جهه البداء وكشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً في الأحكام والقوانين العرفيه.

والالزام بالأوّل ينافي حكمه الحكيم المطلق، فإنّ مقتضى حكمته تعالى استحاله صدور الفعل منه جزافاً على فرض وجود المصلحه فى المتعلّق، ومع فرض علمه بذلك لا مجال لرفع حكمه لمنافاته مع حكمته المتعالیه.

وإن انكشف له الخلاف فى ذلك، وأنه ليس فى متعلّقه مصلحه، فهو يستلزم نسبه الجهل إليه، وهو محالّ فى حقّه تعالى، هذا هو أصل الإشكال .

والجواب عن هذا الإشكال: موقوف على بيان مقدّمه وهى :

أنّ النسخ إنّما يكون حاله فى التشريعيّات كالبداء فى التكوينيّات، ونحن معاشر الشيعة الإماميه معتقدون بصحّه كليهما فى قبال اليهود والنصارى فى الأوّل والعامّه فى الثانى، ولذلك افتروا على الإماميه كذباً وزوراً ونسبوا إليهم الاعتقاد بجهل الله تبارك وتعالى كما ترى ذلك فى كلام الفخر الرازى، كما نسبوا إليهم أنّهم يقولون بإمكان وجواز صدور العمل عن الله تبارك بلا حكمه كما عن اليهود والنصارى نسبه ذلك إلينا، مع أنّ الإماميه تشهد بأنّ الله برىء ممّا يقولون، وسبحانه وتعالى عمّا يصفون، وهو تبارك وتعالى منزّه عن الجهل واللغو والجزاف، فهو عالم قادر حكيم، والإماميه تنكر الملازمه بين صحّه النسخ والبداء، ونسبه الجهل وعدم الحكمه إليه تعالى كما نوضّحه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت هذا فنقول: قد اختلفوا فى معنى النسخ :

(١) هل هو بمعنى رفع الحكم الثابت، كما يشاهد ذلك فى تعابير أكثر المتقدّمين.

(٢) أو أنه بمعنى دفع الحكم الثابت لا رفعه كما عن صاحب «الكفايه» التصريح بذلك، حيث أول التعبير بالرفع إلى الدفع.

(٣) أو أنه بمعنى بيان أميد الحكم وأجله ومنتهاه كما عن صاحب «الفصول» و«المحاضرات»، وهو الحق، لأنّ الرفع يصحّ فيما له مقتضى الوجود والدوام والاستمرار، حيث يأتي شيء آخر فيرفعه ويمنعه عن تأثير مقتضيه، وهذا المعنى لا يمكن الالتزام به في الأحكام، لأنّ نسخ الحكم ليس معناه إلّا عدم وجود مقتضى لثبوته بعد ذلك، لا لأجل وجود ما يمنع عن استمراره ودوامه .

قال الفيروزآبادي(١): إنّ التعبير بالدفع ليس بحسنٍ، لأنّ النسخ ليس إلّا التخصيص في الأزمان، فحكم النسخ حكم التخصيص، فكما أنّ الأخير تخصيص في الأفراد، كذلك النسخ فهو تخصيص في الأزمان، مع فارق أنّه بمنزلة تخصيص منفصل لا متصل، وحيث كان بمنزلة المنفصل فلا يناسب مع الدفع، لأنّه لا ارتباط الدفع مع التخصيص المتصل، لأنّه يقوم بدفع بقاء الحكم، وأمّا المخصّص المنفصل فيناسب حمله إمّا على معنى الرفع كما عليه القدماء بحسب تعابيرهم، أو على معنى ذكر أجل الحكم وأمهده كما هو مختارنا، بل قد يشعر قبول ذلك من بعض كلمات صاحب «الكفايه».

قال المحقق العراقي: إنّ النسخ لا يمكن عدّه تخصيصاً في الأزمان لأنّه (أولاً) يمنع كون النسخ من باب التخصيص في الأزمان الراجع إلى باب التصرف في الدلالة، بل هو كما عرفت أشبه شيء باب التقيّه الراجع إلى التصرف في الجهه في قبال التخصيص الراجع إلى مقام التصرف في الدلالة، كما يكشف عنه أيضاً صحّه

النسخ بزمان يسير عقيب قوله: (أكرم زيدا في كل زمان) مصرحاً بعمومه الأزمانى، حيث يرى بالوجدان أنه يصح له نسخ ذلك الحكم بعد يوم أو ساعه، بقوله: (نسخت ذلك الحكم) من دون استهجان أصلاً، مع عدم صحه ذلك بنحو التخصيص من جهه كونه من تخصيص الأكثر المستهجن، حيث أن نفس ذلك أقوى شاهد وأعظم بيان على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص فى الأزمان، وكونه من نسخ الأكاذيب والتقيّه الراجعه إلى مقام التصرف فى الجهه دون الدلاله، انتهى محلّ الحاجه.

ولكن الإنصاف أن يُقال: إن كان مقصودهم من اعتبار النسخ تخصيصاً فى الأزمان، هو أنّ المقتضى للمتعلق كان الاستمرار فى مقام الثبوت والواقع، غايه الأمر وجود المانع قد منعه عن ذلك .

فهو ممنوع، لما قد عرفت من أنّ النسخ ليس معناه إلاّ- تماميه أجل الحكم وأميده فى الواقع ونفس الأمر، فليس فى متعلقه بعد ذلك مصلحه واقتضاء أصلاً.

وأما إن كان المقصود هو بيان أنّ النسخ فى الأزمان نسخٌ بحسب مقام الإثبات والإطلاق، وأنّ ظاهر الدليل يقتضى الاستمرار والدوام ولو لم يكن كذلك فى الواقع، فالدليل الناسخ يأتى ليبلغ أنّ هذا الحكم لا يكون أجله إلاّ فى هذا المقدار من الزمان، فهو إذا لوحظ مع حال الإطلاق ومقتضاه، يكون بمنزله التخصيص فى الأزمان، فهو صحيح بلا إشكال .

وبناءً على ما ذكرنا لا يصح للمولى الحكيم العالم بأنّ هذا الحكم سينسخ فى زمان يسير، أن يقول: (أكرمه فى كل زمان وأبداً) وأمثال ذلك، إلاّ أن يكون فى نفس إنشاء هذا الحكم مصلحه للمكلف أو لغيره، توجب ذكر ما يقتضى خلاف

الواقع، فهو أمرٌ مستقلٌّ على حده لا بحث فيه، والظاهر أنّ بحث القوم في جواز النسخ وعدمه لا يكون إلا ما هو من قبيل قسم الأوّل، كما هو الغالب .

أقول: ومما ذكرنا ظهر وجه عدم الحُسن في التعبير بالدفع بلحاظ حكم الواقع ونفس الأمر، وأمّا بلحاظ ظاهر الإطلاق، فإنّ التعبير بالرفع يكون أنسب من التعبير بالدفع، ولكن حيث التزمنا بأنّ دليل النسخ مبيّن لأجل الحكم المنسوخ وأمّيدته في الواقع ونفس الأمر، فكان التعبير بأنّه عبارته عن إعلام زمان الحكم أحسن من الدفَع والرفع.

إذا عرفت هذه المقدّمه، فلنرجع إلى الجواب عن الإشكال الوارد في القول بجواز النسخ من لزوم أحد المحذورين :

فقول وبالله الاستعانه: إنّ الأحكام المجعوله في عالم الشرع على قسمين:

القسم الأوّل: ما لا- يكون في متعلّق الأمر والنهي مصلحه ومفسده، بل كانت المصلحه فقط في نفس الإنشاء، وهي كالأحكام الصادره لغرض الامتحان، أو لترتيب شيء آخر عليه من دون أن يكون المتعلّق مطلوباً للمولى، بل ربما كان وجوده خارجاً مبعوضاً، فضلاً عن أن يكون مطلوباً محبوباً، ولعلّ من هذا القبيل أمره سبحانه وتعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام حيث لم يكن أصل الذبح مطلوباً في المورد بل كان غير مطلوب.

وكيف كان، فقد قيل - كما عن «المحاضرات» - أنّه لا مانع من إثبات هذا النوع من الأحكام أوّلاً، ثمّ رفعه ثانياً، حيث إنّ كلاً من الإثبات والرفع في وقته قد نشأ عن مصلحه وحكمه، فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمه لفرض أنّ حكمته وهي الامتحان قد حصلت في الخارج، ومع حصولها فلا يعقل بقائه، ولا كشف الخلاف



المستحيل في حقه تعالى، حيث لا واقع له غير هذا .

وفيه: ولا يخفى أنّ هذا الجواب يصحّ لو لم نقل بمقاله صاحب «المعالم» في قضيه إبراهيم عليه السلام من كون المأمور به هو مقدّمات الذبح من الاضطجاع، وجعله مستقبلاً للقبلة، وشدّ اليد والرجل وأمثال ذلك وإلا لكان من قبيل سقوط الأمر الحقيقي بالامتثال، فليس من النسخ في شيء.

ولكن الإنصاف أنّ هذا الاحتمال لا يساعده ظهور قوله تعالى: «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ»، ومن المعلوم كون هذا أمراً، لما ترى في جواب ابنه بقوله: «يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (١)، وإن كان ذيل الآية مؤيداً لما ذكره صاحب «المعالم» بقوله تعالى: «فَعَدَّ صِدْقًا رُؤْيَا» (٢)، مع أنّه لو كان المرثى في المنام هو أصل الذبح لما امتثل رؤياه، فمن تصديقه يفهم أنّه امتثل الأمر، فلا يعدّ حكمه تعالى لاحقاً بنسخ خصوصاً عند من يعتبر فيه حضور وقت العمل وتحقق الامتثال، وإلا لما كان نسخاً إذ من الواضح في أمثال الذبح الذي كان امتثاله بصرف وجوده لما كان لمثل هذا الشرط فيه وجهاً؛ لأنّ بعد الامتثال يسقط الأمر رأساً، فلا وجه للقول ببقاء الأمر واستمراه حتى يتحقّق مشكله النسخ بعد العمل كما لا يخفى.

مع أنّه يمكن أن يُقال: بعدم صدق النسخ في مثل هذا المورد، لعدم تحقّق رفع الحكم، بل الظاهر من الآية أنّه امتثل الأمر، فالمصلحة وإن كانت في أصل إنشاء الأمر فقد حصل وتمّ، فلا رفع حينئذٍ بعده، ولذلك لا يصحّ ما قاله صاحب

١- سورة الصافات: الآية ١٠٢ .

٢- سورة الصافات: الآية ١٠٥ .

«المحاضرات»: (ثم رفعه) بل في الواقع قد حصل ما هو المطلوب.

نعم، يؤيد ذلك ما اخترناه من أن النسخ يعني إعلام انتهاء الأمر وأمده، فهو يصح باعتبار انتهاء مدته، ولعله المراد من الرفع الذي صرح به، فيصبح مختارنا كمختاره رحمه الله .

القسم الثاني: أن يكون المراد من الأحكام المجعوله هو الأمر والنهي الحقيقي، فهو أيضاً :

تارة: يُقال على مسلك الإمامية والعدلية من تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد نفس الأمرية.

وأخرى: على مسلك من يرى أن المصلحة واقعه في نفس الأوامر والنواهي لا في متعلقاتها.

فعلى الأول: يصح النسخ ولا يكون بمستحيل :

أما من جهة مقام الثبوت: فلأن معناه حينئذٍ وجود المصلحة والمفسده في زمان خاص وأجل معين لأنه من الواضح بأن للأزمنة والأمكنه والأفعال دخاله في وجود المصلحة والمفسده وعدمها، إذ ربَّ عملٍ وفعلٍ فيه مصلحة لزمانٍ خاصٍ دون غيره أو في مكانٍ خاصٍ دون غيره؛ لأن خصوصيات الأزمان والأمكنه والأفعال مؤثره في ملاكات الأحكام، وأنها تختلف باختلافها كما هو واضح في أوقات الصلوات والصيام والحج وما شاكل ذلك، فعلى هذا يمكن أن يكون وجه النسخ هو انتهاء ما فيه المصلحة إلى زمان كذا، أو في مكان كذا في الواقع ونفس الأمر، ولكنه لم يبين ذلك في أول الحكم، لما في البيان من المصلحة أو المفسده المترتبة، فإذا وصل إلى زمان قد انتهت تلك المصلحة، بينها بواسطه

دليل منفصل، ومن خلاله يعلن انتهاء أجله، نظير قيام الحاكم بتقييد عموم العام من خلال الدليل الخاص المنفصل من حيث الأفراد، ويبيّن أنّ جدّ المولى ليس إلا متعلّقاً ببعض الأفراد، وهكذا يكون فيما نحن فيه من جهة الزمان، ولكن هذا بحسب قيام الثبوت ونفس الأمر .

وأما بحسب مقام الإثبات: فحيث أنّ إطلاق الدليل يقتضى - بحسب ظاهره - الاستمرار من حيث الزمان فيما يصحّ فيه الدوام والاستمرار، فمن خلال دليل النسخ يرفع اليد عن هذا الاقتضاء ظاهراً، فهذا الاعتبار يُقال بأنّ النسخ هو رفع الحكم، وإلاّ بحسب الواقع ليس هو إلاّ - إبلاغ انتهاء أجله، ولا يستلزم ذلك استحالته أصلاً لا من حيث حكمه المولى، ولا من جهة كشف الخلاف الذى يستحيل إسناده إلى الله تبارك وتعالى .

أقول: وبما قلنا فى هذا القسم، يظهر الكلام على المذهب الثانى القائل بأنّ المصلحه قائمه فى نفس الأمر والنهى فقط دون المتعلّق، فيقال :

تارة: تكون المصلحه فى إنشاء الحكم من دون وجود أمد فيه فى الواقع، ففى مثل ذلك لا مجال للنسخ أبداً.

وأخرى: ما تكون المصلحه فى إنشائه فى مدّه معيّنه، ولكن لم يرد المصلحه فى بيان وقته وزمانه، فهو قابل للنسخ ولا محذور فيه.

والنتيجه: ثبت ممّا ذكرنا أنّ النسخ جائز وواقع على كلا المذهبين فى جعل الأحكام من الإماميّة والأشاعره، هذا فضلاً عن اتّفاق الجميع على وقوع النسخ فى بعض الآيات كآيه النجوى، وفى القبله وبعض الآيات الأخرى .

وأما الكلام في البداء :

تعتقد الشيعة - كثرهم الله - بإمكان وقوع البداء في التكوينية، وخالفهم في ذلك العامة بما قد عرفت، حيث يزعمون أن القول بجوازه مستلزم لنسبه الجهل إليه تعالى، وبهذا الخرص والزعم افتروا على الشيعة بأنهم ينسبون الجهل إلى الله تعالى، كما ترى ذلك من كلام الفخر الرازي في تفسيره الكبير حيث يقول ذيل قوله تعالى: «يَمْحُوا اللَّهُ مِمَّا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (١):

(قالت الرافضة: البداء جائز مع الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده).

وهذا كما ترى كذب محض ينسبه الإمامية التي وردت في أخبارها المروية عن الأئمة عليهم السلام أن (من زعم بأن الله يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابروا منه)، وفي بعضها الآخر: (فأما من قال بالله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد).

ومن ضروريات العقل الفطري، بل اتفقت كلمه الإمامية على أن الله تبارك وتعالى لم يزل كان عالماً قبل أن يخلق الخلق كما أخبر بذلك الكتاب في قوله تعالى: «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْصَا بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (٢) والآيات بهذا المضمون كثيرة لو أردنا إيرادها لخرجنا عن الأسلوب المقصود في هذا الكتاب، كما أن الأخبار قد وردت بحدّ التواتر على ذلك، ومن أرادها فليراجع الكتب المعده لذلك مثل كتاب «التوحيد» للصدوق و«الكافي» للشيخ الكليني وغيرهما.

١- سورة الرعد: الآية ٣٩ .

٢- سورة الطلاق: الآية ١٢ .

وعليه، فلا إشكال في إحاطه علم الله تبارك وتعالى بجميع الأشياء، غايه الأمر أن علم الله على ثلاثة أنواع:

القسم الأول: ما يختص به تعالى، ولم يطلع عليه أحد حتى الأنبياء، ولعل منه علم الساعة، بل لا يبعد أن يكون منه علم الأمور الخمسة المذكوره في آخر سورة لقمان، لكنّه لو لم يكن المقصود من هذا العلم ما لم يطلع عليه أحد حتى مع ملاحظه وقوعه وإخبار الله بها لبعض أنبيائه وأوليائه، وإلا لوقع الخبر لبعض هذه الخمسه، وهى عبارته عن علم الساعة «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ»، وقدرته على إنزال المطر «وَيُنزِلُ الْغَيْثَ» وعلمه بما فى الأرحام «وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ» وعلمه بالحوادث الواقعه على الخلق «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا» وعلمه تعالى بآجال الخلق «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (١)، وما وقع بعضها فى الخارج من بعض الأولياء كخبرهم عليهم السلام عن ما فى الأرحام، أو إخبارهم بنزول الغيث وغيرها فهى جميعها معلومه لهم بإرادته تعالى، هذا بخلاف علم الساعة حيث أن الاستفادة من ظاهر الأخبار أنه لم يعلمه إلا الله تبارك وتعالى.

القسم الثانى: ما يكون مآل الأمر إليه فى الأشياء المتغيره، بحسب حال مقتضياتها، أو وجود شرائطها الموجهه لتحقيق بعض الأمور، أو وجود الموانع الموجهه لرفع الأشياء، حيث يسمّى ويعبر عن ذلك العلم بأم الكتاب، بلا فرق فى ذلك بين الإخبار بذلك أو إنشائه لوجود مصلحه فى مورده، كما يشاهد ذلك فى بعض الآيات كقوله تعالى: «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ

مِنْ رَسُولٍ» (١)، وقد يسمّى ويعبّر عن مثل هذا العلم باللّوح المحفوظ.

ففى هذين القسمين من العلم يستحيل وقوع البداء فى حقّه، لأنّه لا يمكن فرضه فى حقّه مع أنّه عالم بجميع الأشياء وأشكالها وحالتها وتقلّباتها، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّه لا فى الأرض ولا فى السماء، بل البداء على حسب المستفاد من الأخبار ينشأ من هذا العلم، أى بحسب علمه بالواقع إذ ربما يبدى ما هو عليه الشىء، فيكون بيانه فى الحقيقة إبداء، والناس يتخيّلونه بداءً كما يدلّ عليه حديث سلمان المروزى، فقد روى عن أبيه، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ: عِلْمًا مَخْزُونًا مَكْنُونًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ، وَعِلْمًا عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرَسَلُهُ، فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكَ يَعْلَمُونَهُ» (٢).

ومثله الخبر المروى فى «بصائر الدرجات»، ويدلّ على اختصاصه تعالى بهذين العلمين وعدم إمكان فرض البداء فيهما قوله تعالى: «وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (٣).

والقسم الثالث: وهو القسم الذى يمكن فرض وقوع البداء فيه، ولا محذور فيه كنسبه الجهل إلى الله سبحانه، ولا ما ينافى عظّمته وجلاله، ولا الكذب حيث لا يكون الإخبار به إلى نبيّه وولّيه بالجدّ والجزم والثبوت، بل هو معلق على عدم

١- سورة الجنّ: الآيه ٢٥ و ٢٦ .

٢- المحاضرات: ج ٥ ص ٣٣٥ .

٣- سورة يونس: آيه ٦١ .

مشيئته بخلافه لوجود مصلحه غير ما كانت، أو تحقق شرط آخر أوجب تغييره.

ومن الواضح أنّ صدق قضيه المتلازمين وكذبهما كان بصدق الملازمه وكذبها، والمفروض أنّ الملازمه صادقه، أى لو لم تتعلّق المشيئته على خلافه لتحقيق، ومن هذا القسم قصه المرأه التى أخبر النبى صلى الله عليه وآله بموتها فى ليله زفافها لكنّها بقيت حيّه لصدقه دفعت عنها بلاء الموت، وقصه اليهودى الذى مرّ على النبى صلى الله عليه وآله وقال: (سامّ عليك) بدل السلام عليك، فأجابه رسول الله صلى الله عليه وآله بمثله بقوله:

وعليك، فقيل له: يا رسول الله ما سلّم عليك بل كان مقصوده السام بمعنى الموت، فقال صلى الله عليه وآله: إني قد علمت فأجبه بمثل مقالته ولكن دعائي يشمله ولا يرجع عن الصحراء حيّاً، ولكن ظهر خلافه فتعجبوا، فقال: إنه أعطى صدقه قد حفظته.

ومن هذا القسم رفع العذاب عن قوم يونس بعدما أخبر نبيه بالإنزال، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (١). فإنّ توبتهم وإيمانهم بعدما رأوا الآيات أوجبت رفع البلاء بحسب مشيئته الله تبارك وتعالى، ولم يكن ما أخبره الله نبيه من إرسال العذاب بكذب، ونظائر ذلك فى الآيات والروايات كثيره، ولا تنافى إمكان وقوع البداء، وهذا هو الذى أشار إليه سبحانه وتعالى فى قرآن الكريم بقوله: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» فإنّ المحو والإثبات أمران اختيارهما بيد الله تبارك وتعالى، وأمّا الأسباب المقتضيه لهما ربما يكون بيد العباد كصله الرحم وقطعها الموجبان لطول العمر وقصره، وحسن

الخلق وسوءه الموجبان لرفع البلاء وثبوتيه وأمثال ذلك، فالبداء بهذا المعنى قد عرفت أنه ليس بمستحيل في حقه، بل علمه تبارك وتعالى بمثل هذه الأمور لا يوجب سلب القدره عن مشيئته، ضروره أنّ حقيقه العلم هو ظهور الشيء بكماله ومن دون خفاء فيه، ولذلك نعتقد أنّ التعبير عن العلم بالكشف - كما صدر عن صاحب «المحاضرات» - ليس بحسن في حقه تعالى؛ لأنّ الكشف يطلق فيما كان قبله مستوراً، ولعلّه عبّر عنه لضيق الخناق، إذ لا محيص إلا استخدام مثل هذه الألفاظ لتقريب المعنى إلى الذهن .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا بطلان وفساد ما ذهب إليه اليهود، من أنّ قلم التقدير والقضاء حين ما جرى على الأشياء في الأزل، استحال أن تتعلّق المشيئه الإلهيه على خلافه، ومن هنا قالوا: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» (١) عن القبض والبسط والأخذ والإعطاء، لما قد عرفت أنّ قلم التقدير والقضاء وعلمه بذلك لا يسلبان قدرته تعالى عند تعلّق مشيئته بخلافه .

إلى هنا تمّ بحث العامّ والخاصّ وما يتعلّق بهما من النسخ في التشريعيّات والبداء في التكوينيّات، والحمد لله أولاً وآخراً.

\*\*\*



ص: ٥١٧

المقصد الخامس

ف-١ المطلق و المقيد

**المقصد الخامس / في المطلق والمقيد**



## المقصد الخامس

## فى المطلق والمقيد

وفيه مباحث:

المبحث الأول: فى تعريف المطلق والمقيد، وبيان المقصود منهما فى الأصول.

قال المحقق الخراسانى قدس سره: (عرّف المطلق بأنه ما دلّ على شايح فى جنسه)، ويظهر من المحقق القمى أنّ هذا التعريف قد تبناه أكثر الأصوليين، وحيث كان اللازم فى التعريف أن يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للأغيار، وقلّ ما يتفق ذلك بأن يكون تعريفً واجداً لهذا المطلب، التجأ صاحب «الكفايه» إلى الاعتراف بأنه ليس بتعريف حقيقى حتى نلتزم بذلك، بل هو شرح للاسم، وهو مثل أن يقال: (السُّعدانه نبتٌ) فيجوز فيه أن لا يراعى ما يعتبر فى التعريف الحقيقى.

أقول: ولكن مع ذلك لابدّ من الوقوف على المراد من المطلق والمقيد اللذين يطلقان فى الألسنه، فلا- محيص إلا- التعرّض لذلك، وبيان ما هو المقصود من هذين اللفظين، وتوضيح ذلك موقوف على بيان أمور:

الأمر الأول: فى بيان معنى المطلق والمقيد.

وهو فى اللغه بمعنى المرسل الذى لم يقيد بشىء، فى مقابل المتقيد الذى قيد به، ومنه يُقال: (فلانٌ مطلق العنان)، ولعلّ من هذا المعنى ما يُعبّر عن المرأه المطلّقه، لأنّها خرجت عن قيد الحباله والنكاح فأصبحت مطلقه العنان، فالمطلق عند لسان أهل الفارسيه هو (يَله و رَها)، والمقيد عندهم هو (بسته شده بزنجير).

وأما عند الأصوليين: فالظاهر أنه ليس اصطلاح خاص في هذا اللفظ، بل يستعملونه على ما هو معناه بحسب اللغه والعرف، غايه الأمر أنهم توسعوا واعتنوا لبيان بعض أسماء الأجناس وامتياز بعضها عن بعض كاسم الجنس مثلاً وعلمه وكعلم الجنس مع الاسم المعرف بلام الجنس كأسد وأسامة، وأسامة مع الأسد، كما سيظهر لك الأمر إن شاء الله عن قريب، اللهم إلا أن يكون مثل هذا التعريف اصطلاحهم، لكنه بعيد.

الأمر الثاني: في أن الإطلاق والتقييد هل هما وصفان للفظ، أو أنهما وصفان للمعنى، أو للحكم المتعلق على الموضوع؟

والذى يظهر من التعريف المزبور، كون الإطلاق والتقييد من صفات اللفظ، حيث أن المراد من الموصول في التعريف، وهو كلمه (ما دل) هو اللفظ، مع أن الظاهر أن الإطلاق والتقييد هما من صفات المعنى كالكلية والجزئية، واتصاف اللفظ بهما إنما يكون بالتبع والعرض والمجاز. فإن قيل باللفظ إنه مطلق، أريد منه أن معناه كان كذلك لا لفظه، بل هو قنطره للمعنى، والظاهر أن المراد من المعنى هو نفس الطبيعه التى جعلت موضوع الحكم إذ هى قد تكون مطلقه وقد تكون متقيده.

وإن شئت قلت: إن الداعى لتعلق الأحكام بعناوينها، هو اشتمالها على المصالح والمفاسد، ملزمه كانت أو غير ملزمه وهى قد تترتب على نفس الطبيعه، وقد تترتب على المقيّد بشيء، فيصير الموضوع مع قطع النظر عن اللفظ تارة مطلقاً وأخرى مقيداً.

قال المحقق الخمينى: إنه يمكن (لحاظ الإطلاق والتقييد حتى مع قطع النظر عن الملاك واللفظ، كالإنسان الأبيض فإنه مقيّد، والإنسان مطلق مع قطع النظر

على المعنى بلا رعايه لفظ أو ملاك (١).

ولكنه لا يخلو عن إشكال: لأن الإطلاق والتقييد يعدّان من الأعراض والأوصاف، فلا بدّ لهما من محلّ يتّصف بهما، فإذا فرض مع قطع النظر عن المعنى بلا رعايه لفظ أو ملاك، فأى شيء يكون متّصفاً بهما، فلا بدّ في مثل المثال من الاتّصاف بأحد أمرين: إمّا أن يكون اللفظ الأوّل مقيداً دون الثانى، كما هو الظاهر والمراد، فيما لم ينظر إلى معناه.

أو الملاك لو كان التقييد والإطلاق للمعنى دون اللفظ والملاك، وهذا هو الذى جعلناه فى صدر المطلب تتلياً.

ولكن الإنصاف أنّ هذين الوصفين يلاحظان غالباً فى حال تعلق الحكم بالمعنى، لا فى غيره من أخويه كما لا يخفى.

والنتيجة: أنّ الإطلاق والتقييد بحسب التصوّر يكون على ثلاثة أنحاء:

تارة: يكون بحسب اللفظ، إذا لم يكن المعنى مراداً، ومن دون نظر إلى ما هو الملاك فيه، كما لو سمع جملة (الإنسان الأبيض)، من غير ذى شعور كالثائم، فإنّ كلمه (الإنسان) مستعمله حينئذٍ بصوره الإطلاق، فإنّ الإطلاق والتقييد واقعان على اللفظ.

وأخرى: يكون للمعنى الأفرادى من دون نظر إلى كونه موضوعاً للحكم، كرجل إذا قيس مع زيد إذا لم يكن موضوعاً لحكمه، فإنّه فى هذه الصوره يكون

الرجل مطلقاً لإمكان انطباقه لكلِّ ذَكَرٍ، بخلاف زيد الذى يعدُّ علماً لإنسان خاصّ، إلا أن يأوّل بالمسمّى بزید، فيكون مطلقاً بهذا اللّحاظ.

وهذان القسمان غير معمول بهما فى المحاورات العرفية، وما هو المقصود هو الإطلاق والتقييد الذى يحصل من ملاحظته تعلّق الحكم على الموضوع، بواسطة وجود الملاك فى طبيعته المطلقة أو المقيده.

الأمر الثالث: فى أنّ التقابل الموجود بين الإطلاق والتقييد هل هو على نحو تقابل الإيجاب والسلب، أو التضادّ، أو العدم والملكه ؟ وجوه.

والظاهر أنّه لا- إشكال فى عدم كونه من تقابل الإيجاب والسلب، لأنّهما يثبتان ويتحقّقان بين الوجود والعدم المحمولين على الماهيّات المتصوّره، حيث يحمل عليها تارة الوجود وأخرى العدم، ولا- يمكن اجتماعها فى الماهيّة ولا- ارتفاعها عنها، وهما كالمتناقضين، مثل وجود زيد وعدمه، حيث لا يجتمعان ولا يرتفعان فى ماهيته واحده، والإطلاق والتقييد ليسا كذلك، لعدم إمكان اجتماعهما فى محلّ واحد من جهه واحده، ولكن ارتفاعهما ممكن فى محلّ غير قابل لهما كالأمر المتولّد واللاحقه بالأمر بعد وروده، مثل قصد الأمر والعلم به ونظائر ذلك من الأوصاف اللاحقه، حيث لا يمكن فرض إطلاق الأمر بالنسبه إليها، إلاّ أنّه يمكن التقييد بها، لأنّه وصفٌ مقابل له، فإذا لم يمكن التقييد بمثل هذه الأمور، للمحاذير التى ذكرت فى محلّه، فلا يمكن أخذ الإطلاق فيه أيضاً، وهو المطلوب، ولذلك لم يحتمله أحد بهذا الاحتمال.

فيدور الأمر بين القسمين الآخرين: من تقابل التضادّ، أو العدم والملكه.

وتعيين أحدهما يدور مدار كون الإطلاق عباره عن عدم القيد والإرسال

عنه حتّى يكون أمراً عدمياً، أو عبارته عن أمرٍ وجودى وهو السريان والشيوعيه فى الأفراد.

وعليه، فهنا عدّه مسالك ينبغى طرحها والبحث عنها:

منها: ما نسه المحقق النائى إلى المشهور من أنّ المراد من الإطلاق هو الثانى.

ولعلّ مقصوده هو ملاحظه التعريف الذى ذكرناه من كون المطلق هو ما دلّ على شايح فى جنسه، بأن يكون الشيوع جزءاً من مدلول اللفظ، حتّى يكون جزئه الآخر فى المطلق هو الذات والمعنى، فلا نحتاج حينئذٍ فى تحصيل السريان والشيوع إلى إجراء مقدّمات الحكمه، فحينئذٍ يعدّ الإطلاق أمراً وجودياً كالتقييد، فىكون تقابلهما على نحو التضادّ.

لكن هذا بناءً على القول بعدم صحّه فرض عدم شىء جزءاً لشىءٍ آخر، وإلاّ لأمكن القول بأنّ عدم التقييد بقيد يكون جزءاً للإطلاق، فلا يصير حينئذٍ التقابل بينهما التقابل بين الوجودين حتّى يكون تضاداً.

ولكنّه غير صحيح، لأنّ عدم الشىء ليس له حظّ من الوجود ليجمعه جزءاً لعنوان شىء .

ومنها: المسلك الذى تبناه سلطان العلماء ومفاده أنّ الإطلاق مستفاد من مقدّمات الحكمه، أى يفهم من عدم ذكر القيد فى الكلام مع انضمام سائر ما يرتبط به يفهم الإطلاق، فىكون الإطلاق حينئذٍ أمراً عدمياً، ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه.

هذا، ولكن على كلا المسلكين لا بدّ أن يردا على المحلّ القابل لهما، فإمكان

ارتفاعهما في غير القابل مسلّم، دون المحلّ القابل إذ هو محال، فلا يمكن في الإنسان ارتفاع البصر والعمى بخلاف الجدار حيث يمكن فرض ذلك، فكلّ مورد يمكن فيه ملاحظه القيد حتّى يتحقّق به التقييد فيصحّ فيه الإطلاق، إن لم يلاحظ فيه ذلك، وهذا هو الصحيح.

ولكن الأولى أن يُقال: إنّه شبيه العدم والملكه، لأنهما تجريان في الأشياء الحقيقيه، مثل ما إذا كان للشيء قوّه واستعداد يتمكّن من خلالهما الخروج إلى مرتبه الفعلية، مثل تقابل العداله والفسق - إن قلنا بكون العداله هي الملكه لا نفس ترك المحرّمات وفعل الواجبات - هذا بخلاف ما نحن فيه إذ ليس هنا قوّه واستعداد حتّى يخرج إلى مرتبه الفعلية.

الأمر الرابع: أنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيان، أي يصحّ أن يتعلّقا بشيء واحد حقيقى من جهه كان مطلقاً وأخرى مقيداً، مثل (زيد الكاتب جائن) حيث إنّه مقيد بقيد الكتابه، ولكنّه مطلق من حيث القيام والعود، وأمثال ذلك كثيره في العرف، هذا بلا فرق بين كونه في الأعلام والذوات والأوصاف والأعراض، بل وفي العرضيات كالأمور المنتزعه مثل الفوقيه والتحتيه والقبلية والبعديه وغيرها.

الأمر الخامس: اختلف الأصوليون والمنطقيون في أنّ الكلى الطبيعي الذي كان وجوده عين وجود أفراده، وكان معروضاً لوصف الكليه - أي الماهية - هل هو الماهية اللّا بشرط القسمة، أو اللّا بشرط المقسمة، أو الماهية بنفسها من دون أن يكون بأحد من القسمين المذكورين؟

ذهب المشهور إلى الأوّل تبعاً للمحقّق الطوسى في «التجريد»، ووافقهم المحقّق النائيني في فوائده، وإلى الثانى المحقّق السبزواري حيث قال في منظومته



بقوله:

مخلوطةً مطلقه مجردة عند اعتبارات عليها وارده

وذهب إلى الثالث المحقق الخوئي، بل قد يظهر ذلك من العلامة البروجردى، بعد اتّفاقهم جميعاً على عدم كون الكلّي الطبيعي في القسمين الآخرين من الماهيّة - وهو بشرط شيء وبشرط لا - لأنّ الأوّل منهما مقيد بالوجود الخارجى، وما هو كذلك لا يمكن أن يتّصف بوصف الكلّي، والثانى منهما مقيد بعدم الوجود، وما يكون حاله كذلك لا يمكن أن يكون حاله بصورة الكلّي الطبيعي الذى يوجد بوجود أفراد، لأنّه مجرد عن جميع الخصوصيّات، ولذلك يُسمّى بالماهيّة بشرط لا.

أقول: والذى دعى القوم إلى ملاحظته تقسيم الماهيّة، إنّما هو تعيين ما يعرضه وصف الكلّي، أعنى الكلّي الطبيعي، فإنّهم لمّا لاحظوا أنّ الماهيّة يمكن أن توجد فى الذهن وحدها، ويمكن أن توجد فيه مقيداً بوجود شيء معها، ويمكن أن توجد فيه مقيداً بأن لا يكون معها شيء، فلا محاله احتاجوا إلى هذه التقسيمات حتّى يتبيّن ما هو معروض وصف الكلّي .

وقد يظهر من بعضهم أنّ التقسيمات المذكورة إنّما لوحظت لا باعتبار الماهيّة نفسها وانقسامها إليها، كما صرّح بذلك العلامة البروجردى قدس سره، بل قد يستشعر ذلك من كلمات صاحب «المحاضرات» أيضاً، كما قد يفصح عنه ظاهر كلام المحقق السبزواري بقوله: (عند اعتبارات عليها وارده) مع أنّ حقيقة الحال ليس كذلك، بل الماهيّة فى الواقع ونفس الأمر قد تكون كذلك، لأنّها إذا قيست إلى أى شيء قد يكون ذلك لازماً، بحسب وجودها أو بحسب ذاتها، كالتحيز بالنسبة

الجسم فى الأوّل، والزوجيّه والأربعه فى الثانى، وهى المسّمّاه بالماهيّة بشرط شىء، ففى ذلك لا يمكن لحاظ قسمين آخرين، وإن لوحظ ألف مرّه، إذ لا دخل للحاظ اللّاحظ فى حقيقه الأشياء.

وقد تكون بالنسبه إلى شىء ممتنع الالتحاق بحسب وجودها، أو بحسب ذاتها، كالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبه إلى الجسم فى للأوّل، وكالفرديّة للأربعه فى الثانى، ولا يمكن لحاظ تغيير الشىء عمّا هو عليه، لأنّه أمرٌ حقيقى وواقعى.

وقد تكون ممكن الالتحاق والتحقّق، مثل الوجود بالنسبه إلى الماهيّة، والبياض بالنسبه إلى الجسم الخارجى، فهذه هى الماهيّة اللّابشرط.

وهكذا ظهر الفرق بين المقسم والقسم، لوضوح أنّ المقسم عبارة عن نفس الماهيّة، إذ هى القاعده لمقايسه كلّ شىء معه، من جهه إمكان الالتحاق وامتناعه ولزومه، فهل معنى المقسم إلّا هذا، أى ورود تمام الأقسام عليه.

نعم، يمكن إجراء هذه التقسيمات الثلاثه للماهيّة الموجوده لا لنفس الماهيّة فقط، ولكن الذى هو دائر فى العلوم هو الأوّل منهما دون الثانى لمحدوديّه الماهيّة الموجوده فى الخارج أو فى الذهن، كما لا يخفى.

أقول: وممّا بينا يمكن الجواب عمّا ذكره صاحب «المحاضرات» من الإشكال من أنّ الماهيّة بصوره المقسم مغاير مع الماهيّة بنفسها، وقال رحمه الله فى توجيه الإشكال إنّ هذه الدعوى برغم معرفيتها عندهم، حيث ادّعوا أنّ (الماهيّة اللّابشرط المقسمى هى نفس الماهيّة من حيث هى هى، إلّا أنّها خاطئه جدّاً ولا واقع موضوعى لها، وذلك لما عرفت من أنّ الماهيّة من حيث هى هى بعينها هى

الماهية المهملة، التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها، وغير ملاحظ معها شيء خارج عنهما، بل قلنا إنها مهملة بالإضافة إلى جميع الخصوصيات - الذهنية منها أو الخارجية - حتى عنوان إهمالها، وقصر النظر عليها، ولذا لا يصح حمل شيء عليها في إطار هذا اللحاظ إلا الذات، فيقال: (الإنسان حيوانٌ ناطق).

وهذا بخلاف الماهية اللابشرية المقسمة، فإنَّ عنوان المقسمة قد لوحظ معها، فلا يكون النظر مقصوراً على الذات والذاتيات، فإذا كيف تكون الماهية اللابشرية المقسمة هي الماهية المهملة ومن حيث هي هي (١) انتهى محلَّ الحاجة.

والجواب: قد عرفت بأنَّ الماهية بعنوان ذاتها يكفي في ورود الأقسام عليها، لعدم حاجتها إلى اللحاظ من اللاحظ حتى يقال بأنَّ عنوان المقسمة أيضاً ملحوظ، لوضوح أنَّ لحاظ هذه الحيثية يخرجها عن المقسمة، لأنها عبارة عما هو في الواقع حيثية من صرف النظر عن اعتبار المعبر، غاية الأمر إذا قيس هذه الماهية مع شيء آخر يتحقق لها إحدى ثلاث حالات: بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط، فلنا أربعة أسماء، والأول هو المقسم الذي يُطلق عليه اللابشرية المقسمة، والثاني اللابشرية القسمة، والثالث بشرط لا، والرابع هو بشرط شيء، هذا بخلاف ما ذكره صاحب «المحاضرات» حيث جعلها خمساً، لأنه قد انقطع نفس الماهية المهملة بالماهية عما هو المقسم، وإثباته كذلك في غاية الإشكال.

الأمر السادس: في أنَّ مفاد الإطلاق الذي عرفناه بأنه الإرسال عن القيد، هل

هو ثابت بلا فرقٍ بين كون إرسال المفهوم حاصلً من دالٍّ لفظيٍّ كما في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، حيث أنّ حكم الحليّه قد تعلّق بنفس البيع من دون تقييد، فريماً يقال إنّ إطلاقه استفيد من الألف واللام لكونه للجنس دون الاستغراق بأن كان بمعنى كلٍّ، لكنّه بعيد جداً.

أو أنّ الإطلاق حاصل من دالٍّ غير لفظيٍّ مثل (اعتق رقبه) إن لم نقل دلالاته على الإرسال يكون بنفس التنوين للتذكير، بل كان بواسطة مقدّمات الحكمه، كما عليه سلطان العلماء وإلا كان لفظياً.

لكن الأخير مغاير مع العموم والسريان الذي كان معناه شمول جميع الأفراد بحسب مقتضى اللفظ فقط، مثل لفظ (كلُّ) و(جميع) و(الجمع المحلّي باللام) حيث تدلّ على استغراق الأفراد، فيطلق عليه العموم لا الإطلاق .

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد قد يردان على المفاهيم الأفراديّة كالرجل، والرجل الكاتب مثلاً جاء، وقد يردان على الجمل التركيبية، غايه الفرق بينهما أنّ الإطلاق في الأوّل يوجب التوسعه والتقييد والتضييق كما ترى وضوحاً في المثال المزبور، إذ فرق بين أن يقال: (اضرب رجلاً) وبين أن يقال: (اضرب الرجل الكاتب)، هذا بخلاف الإطلاق والتقييد في الجمل التركيبية، حيث يوجب الإطلاق التضييق نوعاً وتقييد التوسعه مثل إطلاق الأمر حيث يقتضى كون الأمر نفسياً عينياً تعينياً بخلافه في التقييد على ما يقتضيه، فقد يكون شاملاً للنفسى والغيرى أو العينى والكفائى والتعيينى والتخييرى، وقد يكون مقتضى تقييده خصوص الغيريه مثلاً فيصير مضيقاً كالإطلاق.

وهكذا في إطلاق العقد، حيث ينصرف إلى نقد البلد أو التسليم والتسلم

وغير ذلك من شروط البيع، بخلاف تقييده حيث قد يقتضى التوسعه فيشمل البلد الذى يدفع فيه النقد وأمثال ذلك.

والذى كان محلّ الكلام والبحث هنا، هو المفاهيم الأفراديه دون التركيبيه كما لا يخفى، ويقتضى المقام البحث عن بحث المطلق من الألفاظ الموضوعه له، فمنها اسم الجنس.

\*\*\*

### البحث عن اسم الجنس

البحث عن اسم الجنس

إذا عرفت الأمور الستة الآنفه، فنقول:

وقع الكلام بين الأعلام فى الفرق بين اسم الجنس وعلمه، وعن معنى اسم الجنس وماهيته .

أقول: الظاهر أنه وضع لنفس الماهية العاربه عن قيد الوجود والعدم وغيرهما، حتى قيد كونها عاربه عن كل قيد حقيقى أو اعتبارى، لأن معنى جعله للذات ليس إلا هذا، فالإنسان فى الذوات، والسواد والبياض فى المعانى والأوصاف، وضعت لنفس ماهية الإنسان والسواد والبياض، بل وهكذا فى العرصيات كالفوقيه والخلفيه والأماميه ونظائرها من الأمور المنتزعه الموجوده بمنشأ انتزاعها.

لا- يُقال: إن الماهية كذلك - أى عاربه عن جميع الخصوصيات حتى عن وجودها فى الذهن - لا يمكن تصوورها وتعقلها، إذ الذهن هو الذى يقع وعاءً لتصورها، فكيف يمكن تعريفها عنه؟!

لأننا نقول: لا إشكال فى أن الأمور التى تعد من المعقولات الثانيه لا وعاء لها

إلاّ الذهن، إلاّ أنّه قد يلاحظ بما أنّه ملحوظ في الذهن، فيكون مقيّداً به، وقد يلاحظ من دون توجّه إلى كونه ملحوظاً، بل قد استعمل الذهن ظرفاً لتعقله، وهذا هو المقصود بأن يكون الموضوع في أسماء الأجناس هو نفس الماهيّة، وهذه بنفسها لها سريان في مصاديقها، ومتّحده معها، لعدم تقييدها بشيء وأنها مرسله عن القيد من دون أن يلاحظ معها السريان والشمول حتّى يكون قسيماً.

والعجب من المحقّق النائبي قدس سره (١) كيف عزّف الكلّي الطبيعي في المقام بأنّه عبارته عن الماهيّة اللابشرط القسمي، بتوهم استحاله كونه هو المقتضى منها؛ لأنّ من أقسامه وأفراده هو الماهيّة بشرط لا، وهي عبارته عن الماهيّة المجرّده عن كلّ خصوصيّة حتّى خصوصيّة وجودها الذهني، وليست الماهيّة بشرط لا من أفراد الحقيقة، مع أنّ الكلّي الطبيعي عبارته عن حقيقة الشيء الذي يقال في جواب ما هو، والجامع بين جميع المتّفقه الحقيقيه من الأفراد الخارجيّة الفعليه وما يفرض وجودها.

لكنّه رحمه الله عزّفه في اسم الجنس بأن جعله موضوعاً للماهيّة اللابشرط المقسّمى، وقال عنه (٢): (اعلم أنّ الحقّ هو كون أسماء الأجناس موضوعه بإزاء اللابشرط المقسّمى، كما هو مقاله السلطان، وليست موضوعه بإزاء اللابشرط القسّمى كما هو مقاله المشهور، وذلك لوضوح أنّ استعمال الإنسان في الماهيّة بشرط لا كقولنا: (الإنسان نوع)، وفي الماهيّة بشرط شيء والماهيّة لا بشرط كقولنا: (الإنسان ضاحك)، يكون بوزان واحد، وعلى نهج فارد، بلا تصرّف وعنايه، ولو كان الإنسان موضوعاً للابشرط القسّمى، لكان استعماله في الماهيّة

١- فوائد الأصول: ٢ / ٥٧١ - ٥٧٢ .

٢- فوائد الأصول: ٢ / ٥٧١ - ٥٧٢ .

بشرط لا على نحو التجوّز والعنايه، ومما يقطع به أنّه ليس للإنسان وضعان:

ووضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من المقولات الثانويّه، ويكون من الماهيه بشرط لا.

ووضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من الخارجيات .

ويقطع أيضاً أنّه ليس استعمال (الإنسان) في أحدهما على نحو الحقيقه، وفي الآخر على نحو المجاز، فلا بدّ أن يكون موضوعاً للجامع بينهما، وليس ذلك إلاّ اللابشرط المقسمي، وهو الماهيه المبهمه المهمله القابله للانقسامات)، انتهى محلّ الحاجه.

وجه التعجّب: أنّه إذا فرض استحاله جعل الماهيه المبهمه المهمله كلياً طبيعياً، لعدم إمكان جعلها جامعاً بين الماهيه في الأفراد الحقيقيه الخارجيه، وبين ما لا يوجد حتّى في الذهن في الماهيه بشرط لا أي المجزّده عن الوجود حتّى بصوره فرضه، فكيف جعله معنى موضوعاً له للفظ (الإنسان) وحقيقه فيه، مع فرض كونه جامعاً بين الأفراد الحقيقيه وغيرها، إذ الوضع للمعنى فرع إمكان تعقل ذلك، وإلاّ لاستحال الوضع لما لا يكون له تحقّق أصلاً لاستحاله.

فإمكان الوضع للجامع في مثل لفظ (الإنسان) و(الحيوان) هو أدلّ دليل على إمكان جعله مقسمياً لجميع الانقسامات، فإذا أمكن جعله جامعاً لما له وجود في الخارج حقيقه، وما لا-وجود له ويعدّ ممتنعاً فلا بأس من جعله أيضاً كلياً طبيعياً كما عليه سلطان العلماء.

والخلاصه: ظهر من جميع ما ذكرنا حال أسماء الأجناس وأنها وضعت لنفس الماهيه المهمله المبهمه العاريه عن جميع القيود، لا بمعنى لحاظها كذلك حتّى يصير قسمياً كما عرفت.

## البحث عن علم الجنس

البحث عن علم الجنس

أقول: يدور البحث في المقام عن علم الجنس وكيفيته وضعه، فقد اختلف الأعلام في وضعه:

الترجم المشهور - على ما في «نهاية الأفكار» - بأنه موضوع للطبيعه المطلقه، وعند السلطان للطبيعه المهمله بلا إشكال.

وإنما الكلام في أنه :

هل فيه مزيه زائده على اسم الجنس من حيث التعيين بالإشاره الذهنيه كما عليه المشهور.

أو كون التعيين بصوره المرآتيه والحكايه، لا أن يكون قيد الذهنيه داخلاً في الموضوع له كما صححه المحقق الحائري صاحب «درر الفوائد» ووافقه الكلبي يگانی في كتابه المسمى ب- «إفاضه العوائد»، صاحب «نهاية الأفكار» وغيرهم.

أو أن التعيين بالذات للمعنى في علم الجنس كأسامه وتعاله في قبال اسم الجنس كأسد وتعلب كما عليه المحقق الخميني.

أو لا- تعين فيه أصلاً، بل كان وضعه كاسم الجنس، وكان التعريف فيه لفظياً كالتأنيث اللفظي لا- معنوياً كما عليه المحقق الخراساني وصاحب «المحاضرت»؟

وجوه وأقوال.

أقول: نتعرض أولاً لكلام صاحب «الكفايه»، ثم نطرح ما أورد عليه.

قال المحقق الخراساني: (ومنها علم الجنس كأسامه، والمشهور بين أهل



العربيّه أنّه موضوع للطبيعه لا بما هي هي، بل بما هي مستعينه بالتعّين الذهني، ولذا يعامل معه معامله المعرفه بدون أداه التعريف. لكن التحقيق: أنّه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف وتأويل، لأنّه على المشهور كلّى عقلي، وقد عرفت أنّه لا يكاد صدقه عليها مع صحّ حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى، ضروره أنّ التصرّف في المحمول بإرادته نفس المعنى بدون قيده، تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه، مع أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم(١)، انتهى كلامه .

ونرد عليه أولاً: بالسؤال عن أنّ أيّ شيء هو الفارق بين اسم الجنس وعلمه حينئذٍ؟

فإنّ أجب بجواز جعله مبتدأ وذو الحال دون اسم الجنس.

قلنا: هو أوّل الكلام، لأنّه نكرة في المعنى لا أثر لتعريف لفظي حينئذٍ.

وثانياً: بما قد أورد عليه المحقّق الحائري صاحب «الدرر» بقوله:

(أقول: فيما أفاده نظر، لإمكان دخول الوجود الذهني على نحو المرآتيه في نظر اللاحظ، كما أنّه تنتزع الكلّيه من المفاهيم الموجوده في الذهن، لكن لا على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمي، إذ هي بهذه

الملاحظه مباينه مع الخارج، ولا تنطبق على شيء، ولا معنى لكليه شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن لفظ (أسامه) موضوع للأسد بشرط تعيينه في الذهن، على نحو الحكايه عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظه القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الداله على المعاني الحرفيه، فافهم وتدبر (١)، انتهى كلامه.

أورد عليه المحقق الخميني بقوله: (وفيه: أن كون اللّحاظ حرفياً لا يخرج عن كون موطنه هو الذهن، فلا محاله يتقيّد الطبيعه بأمر ذهني، وإن كان مرآة للخارج، ولكن ما ينطبق على الخارج هو نفس الطبيعه لا المتقيّد به بأمر ذهني، وكون اللّحاظ مرآة ليس معناه عدم تقييدها به، أو كون وجوده كعدمه، إذ بأي معنى فسّر هذا اللّحاظ، فلا محاله يكون علم الجنس متقوّمًا به حتّى يفترق عن اسمه، والمتقوّم بأمر ذهني لا ينطبق على الخارج) (٢)، انتهى كلامه هنا .

ثمّ تصدّى رحمه الله بنفسه للجواب ودفع الإشكال: ومن جمله كلامه المبيّن لمرامه قدس سره هو أنّه (لا بأس بأن يُقال إنّ اسم الجنس موضوعه لنفس الماهية التي ليست معرفه ولا نكره، وعلم الجنس موضوع للماهية المتعينة بالتعین العارض لها متأخراً عن ذاتها، في غير حال عروض تنكير عليها).

وبالجمله: اسم الجنس موضوعٌ لنفس الماهية، وعلم الجنس موضوع للطبيعه بما هي متميزه من عند نفسها بين المفاهيم، وليس هذا التميّز والتعین

١- درر الفوائد: ج ١ / ٢٣٢ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ ص ٦٩ .

متقوماً باللحاظ، بل بعض المعانى بحسب التشخيص الذى يساوق الوجود حتى يصير كالأعلام الشخصيه، بل المراد منه التعيين المقابل للنكاره، نفس طبيعه الرجل لا تكون نكره ولا معرفه فيه، فكما أن النكاره واللا تعين تعرضها، كذلك التعريف والتعيين، فالتعريف المقابل للتكثير غير التشخيص، فظهر أن الماهيه بذاتها لا معروف ولا منكور، وبما أنها معنى معين بين سائر المعانى، وطبيعه معلومه فى مقابل غير المعين معرفه، فأسامه موضوعه لهذه المرتبه، واسم الجنس لمرتبه ذاتها، وتنوين التكثير يفيد نكارتها، واللا تعين ملحق بها كالتعين.

ثم الظاهر أن اللام وضعت مطلقاً للتعريف، وإن أفادت العهد وغيره بدالاً آخر، فإذا دخلت على الجنس وعلى الجمع، تفيد تعريفهما، وأفادت الاستغراق، لأن غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيناً، والتعريف هو التعيين وهو حاصل مع استغراق الأفراد لا غير، وما ذكره فى علم الجنس غير بعيد عن الصواب، وإن لم يقيم دليل على كونه كذلك، لكن مع هذا الاحتمال لا داعى للذهاب إلى التعريف اللفظى البعيد عن الأذهان (١)، انتهى كلامه .

أقول: ومما يمكن أن يرد على كلامه قدس سره :

أولاً: إنا نسأل من جنابه عن الوعاء الذى حصل فيه التعيين الذى سَمَّاه بالمعرفه؟!، لوضوح الفرق بين ماهيه الشئ وبين عوارضه، إذ الماهيه يمكن القول فيها بأنها لا موجوده ولا معدومه، لا معرفه ولا نكره؛ لأنها فى الحقيقه والواقع ليست إلا هي، هذا بخلاف ما كان من العوارض من التعيين واللا تعين، والمعرفه والنكره، كما صرح بذلك بقوله: (علم الجنس موضوعه للماهيه المتعينه

بالتعین العارض لها متأخراً عن ذاتها)، وحيث أنه لا بدّ من وعاء حتّى يعرض عليه، وهذا الوعاء لا يكون إلاّ أحد الأمرين من الذهن أو الخارج، إذ لا- ثالث لهما، غايه الأمر أنّ التعيّن إذا كان وعاءه الذهن أمكن أن يحمل عليه الأفراد بما له من الحقيقه، لأنّ وجوده الذهني بملاحظه إيصاله إلى الخارج، وهذا بخلاف ما لو كان بصوره التقييد وهو أيضاً على قسمين:

تارة: يكون القيد والتقييد كلاهما داخلان، وهو الموجب أن يكون أحدهما جزءاً للموضوع، كما أنّ الآخر أيضاً جزءاً، فيتحقّق منه الجزئيّه.

وأخرى: ما لا يكون القيد داخلاً دون التقييد، فينزع منه الشرطيّه.

وكلاهما لا يمكن أن ينطبقا على الخارج، لأنّه كان ملاحظاً بوجوده الذهني ولا موطن له حينئذٍ إلاّ الذهن، والمقصود هنا لا بدّ أن يكون هو الأول أى الظرفيه والوسيله أى ما به ينظر لا ما فيه ينظر، وحيث أنّ التعيّن واللّا تعيّن يعدّان حينئذٍ من الأعراض، لا بدّ لهما من معروض يعرضان عليه، والمعروض لا يمكن أن يكون نفس الماهيّة لصوره المبهمه المهمله؛ لأنّ بعروض التعيّن أو اللّا تعيّن عليها تخرج عن الإبهام، والخروج عنه لا يكون إلاّ بوجودها في أحد من الوجودين.

وثانياً: يرد عليه رحمه الله إشكال أدبي وهو أنّ النحويين مجمعون على أنّ تنوين التنكير لا يدخل إلاّ على الأسماء المبيّته كصه ومدي، ولا يدخل على مثل رجل وزيد إلاّ تنوين التمكّن، فعلى هذا لا يمكن الجمع بين قوله أوّلاً (بأنّ نفس طبيعه الرجل لا تكون نكره ولا- معرفه) مع قوله ثانياً: (وتنوين التنكير يفيد نكارتها) حيث لا يساعد مع الإجماع المذكور المنقول في كتب النحويين كالهديّه

والسيوطى والمغنى، بأنّ تنوين الرجل يكون تمكناً لا تنكيراً كما قاله السيّد الأستاذ قدس سره ، بل المراد من النكره عندهم هو ما لا يوجد أداه التعريف فيه، وعدم كونه بنفسه معرفه كالأعلام الشخصيه، فلا يحتاج للتنوين لإفهام التنكير.

فالأولى أن يُقال في عَلم الجنس: بأنّه وضع للماهيه المتعيّنه بالتعيّن على النحو الذى يدلّ عليه الجنس المعرّف بالألف واللام كالأسد، فكما أنّه موضوع للأسد المعين إمّا بالتعيّن الخارجى أو الذهنى أو الدكرى، هكذا يكون فى أسامه وفعاله فإنّها تدلّ على أسدٍ معينٍ بواحدٍ من التعينات، فبذلك يفرق بين اسم الجنس لأنّه يكون موضوعاً للماهيه المبهمه، وبين عَلم الجنس للماهيه المتعيّنه بإحدى التعينات.

أقول: ويبقى السؤال عن الفرق بين عَلم الجنس وبين الجنس المعرّف باللام إذا كان الموضوع له فى كليهما واحداً.

والجواب: بأنّ الفرق حاصل من جهه كيفيه اختلاف وضعهما، لأنّ الجنس المعرّف باللام يكون الموضوع له أولاً- هو نفس الماهيه، وما يدلّ على التعيّن هو عبارته عن الألف واللام، هذا بخلاف عَلم الجنس حيث أنّ الموضوع له فيه هو الماهيه المتعيّنه بوضع واحد، ودالّ واحد بدالين كما فى سابقه، وهذا المقدار يكفى فى الفرق بينهما، كما لا يخفى .

وما ذكرناه يوافق مع ما يستظهر عن السيّد الحكيم فى «حقائق الأصول»<sup>(١)</sup>، والعلامة الطباطبائى فى «حاشيته على الكفايه»<sup>(٢)</sup>، وإن كان بعض كلام الأوّل ما يوجب خلاف ما ذكرناه، من بيان كون التعيّن هو حضوره فى ذهن

١- حقائق الأصول: ١ / ٥٤٨ .

٢- الحاشيه على الكفايه: ١ / ١٦٨ .

السامع قبل الكلام من دون إشاره إلى غيره، ولعلّه كان بملاحظه حال الغالب كونه كذلك فى الانحصار فيه فقط.

وكيف كان، فهذا هو الأقوى عندنا فى وضع علم الجنس.

ولكن وليعلم أنّ الأعلام الجنسيّه لم تكن مستعمله فى عرفنا الحالى لنرجع إليه فى تمييز معناها، ويلاحظ بأنّ قيد الحضور يؤخذ فيها أم لا، إلّا- أنّ تتبع موارد استعمالها فى كلام العرب كافٍ لمعرفه ذلك، فإنّهم يستعملونها فى مقام المعرّف فيقولون أسامه أشجع من الثعلب، كما يقولون الأسد أشجع منه، وبذلك افتقرت عن اسم الجنس فى بعض الأحكام من منعها عن الصرف وعدم دخول اللّام عليها، وغير ذلك .

كما ظهر ممّا ذكرنا أنّ تعريف علم الجنس معنويّ لا لفظيّ، لما قد عرفت من كون معناه بإحدى التعيّنات، فلا يحتاج إلى أداء التعريف حينئذٍ، فتأمل جيّداً.

\*\*\*

## المفرد المعرّف باللام

المفرد المعرّف باللام

وهو مثل الإنسان والرّجل ونظائرهما، فإنّه على أقسام:

تارة: يكون للجنس، مثل: (الرجل خيرٌ من المرأة).

وأخرى: للاستغراق، مثل قوله تعالى: «إِنَّ الْأِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» (١).

وثالثه: للعهد، وهو على ثلاثة:

(١) للذكرى، مثل قوله تعالى: «كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ» (٢).

(٢) للحضورى، مثل اغلق الباب.

(٣) للذهنى، مثل قوله: (ولقد أمرُّ على اللّيم يسبني).

أقول: يدور البحث عن أنّه هل الموضوع له عبارته عن نفس ما هو الموضوع له فى حال تجرّده، وأنّ اللام قد وضعت لإفاده التعريف والتعيين، كما عليه المشهور.

أم أنّ الموضوع له نفس ما كان قبل دخول اللام، وهو للتزيين فقط كاللام الداخلة على الأعلام الشخصيّة كالحسن والحسين عليهما السلام، كما عليه صاحب «الكفاية».

١- سورة العصر: الآية ٢ و ٣ .

٢- سورة المزمل: الآية ١٥ و ١٦ .

أم أنّ الوضع يكون لمجموع المدخول واللام على أحد المعانى المذكوره بوضع مستقل، ولو كان بصوره تعدد الوضع حتى يصير مشتركاً لفظياً، أو بالوضع للجامع ليكون الأقسام داخله تحته حتى يصير مشتركاً مفهوماً.

أم أنّ الموضوع له حقيقه نفس المعنى المدخول قبل دخول اللام، غايه الأمر قد استعمل حالياً فى صورته التعريف والتعيين مجازاً ؟

أمياً صاحب «الكفايه»: فإنه لما التزم بأنّ قبول كون اللام للتعريف والإشاره إلى التعيين مستلزمٌ لكون موطنه هو الذهن، وهو يلزم الإشكالات التى ذكره من أنّ عدم التجريد يستلزم عدم إمكان الامتثال، ومع التجريد موجب للتعسف، مضافاً إلى اللغويّه فى الجعل، التجأ - مع قبول كون المدخول هو معناه السابق، قبل دخول اللام وبقائه على حقيقته - إلى أنّ اللام للتزيين نظير الأعلام الشخصيه.

وفيه: بعدما عرفت فساد مبناه، فلا مانع من القول بكون الموضوع له فى المدخول باقٍ بحاله، إلا أنّ اللام قد وضعت للدلاله على أصل التعريف والتعيين، وإن استفيدت خصوصيته كون المورد للجنسيه أو الاستغراق أو العهديه من المورد، لا أن تكون اللام دالّه عليه، فيكون حال المفرد المدخول عليه اللام فى الاستعمال فى تلك الموارد، حال أسماء الإشاره والموصولات، فكما أنّ اسم الإشاره قد يكون متعلقه إلى ما هو المشار به فى الخارج مثل (هذا زيد)، وآخر ما يشار به إلى الكلى مثل قولنا: (هذا الكلى (أى الإنسان) أخص من الحيوان)، بل قد يشار به إلى المعدوم مثل قولنا: (هذا الشىء معدوم) من دون أن يؤثر هذا الاختلاف فى وضع اسم الإشاره، هكذا يكون فى اللام بالنسبه إلى تلك الموارد.

أمّا المحقق الخوئى: فإنه يظهر منه (أنّ اللام فى العهد الذهنى هو للتزيين، إذ



دخولها لا يفيد شيئاً، فيكون وجود اللّام وعدمها سيّان، فلا فرق بين قولنا: (لقد مررتُ على اللّثيم) وقولنا: (لقد مررتُ على لثيم) فإنّ المراد منه واحد على كلا التقديرين - وهو المبهم غير المعين في الخارج - ودخول العدم عليه فهو إنّما يكون من جهة أنّ أسماء المعرب في كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد أمور ثلاثة: التنوين، الألف واللّام، والإضافة؛ لا أنّها تدلّ على شيء). انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: بل قد يظهر من صاحب «الكفاية» أنّ المشهور القائلين بكون اللّام للتعريف والتعيين كان في غير العهد الذهني، فكأنّهم وافقوا كون اللّام في العهد الذهني هو للتزيين.

ولكن الإنصاف - كما عليه السيّد الحكيم في «حقائق الأصول» عدم كونه للتزيين فيه أيضاً؛ لأنّه كيف قال صاحب «المحاضرات» بأنّه لا فرق بين وجوده وعدمه فيه، مع إمكان أن يُقال في الفرق بينهما بأنّه تارة يريد بإتيان اللّام الإشارة إلى ما هو المعهود بينهما في مجلسٍ أو في محلٍّ من اللّثيم، بخلاف ما لو لم يأت بها، حيث أنّه يريد الإضممار بالمرور بأصل اللّثيم، من دون عنايه لشخصٍ خاصٍّ معهود بينها، فاستثناءً يكون في غير محلّه كما لا يخفى.

فثبت ممّا ذكرنا أنّ استعمال المدخول مع اللّام من حيث الحقيقة يكون باقياً بحاله، وأنّ الوضع والدالّ متعدّد بتعدّد موردهما من المدخول واللّام.

\*\*\*

## الجمع المعرّف باللام

### الجمع المعرّف باللام

مثل (أكرم العلماء)، فلا نقاش في أنه يدلّ على العموم الاستغراقي، ولكن البحث في ما يدلّ عليه هل هو المدخول بنفسه، أو اللام كذلك، أو بوضع المجموع من حيث هو مجموع لذلك، أو لا يكون شيء منها يدلّ، بل قهراً ينطبق عليه من جهة انطباق التعيين والتعريف على ما يتحقّق ذلك، وهو ليس إلاّ الاستغراق، وجوه واحتمالات:

الاحتمال الأوّل: هو والذي ذهب إليه صاحب «الكفايه» من قبوله الوجه الثالث ابتداءً، مبتنياً على مبناه وهو الفرار عن التعيين والإشارة، المستلزم كونه ذهنيّاً.

الاحتمال الثاني: ما التزم به صاحب «الكفايه» أيضاً بعد التنزّل عن الأوّل، حيث يحتاج دلالته على الاستغراق بلا توسيط الدلاله على التعيين، فلا يكون بسببه التعريف إلاّ تعريفاً لفظياً.

الاحتمال الثالث: هو لصاحب الفصول، حيث قال في المبحث الأوّل من العام والخاص - على ما حكاه صاحب عنايه الأصول - :

(إنّ إفاده الجمع المعرّف للعموم، ليست لكون اللام فيه موضوعه للعموم، كما سبق إلى أوهام كثير من المعاصرين، ولا لكون المركّب من الجمع والأدوات موضوعاً بوضع نوعي لذلك، كما توهمه بعض المعاصرين بل لعدم تعيّن شيء من مراتب الجمع عند الإطلاق، بحيث يصلح لأن يشار إليه لدى السامع سوى الجميع

فيتعين للإرادة(1)، انتهى.

أقول: ومراده من (بعض المعاصرين) هو المحقق القمي الموافق مذهبه مذهب صاحب «الكفاية»، الذي ردّ بدوره على كلام صاحب الفصول بأنّ عدم التعيين في مراتب الجمع غير صحيح لتعيين أقلّ مراتب الجمع وهو الثلاثة، فلم يُحمل على الاستغراق؟

لكنّه مدفوع أولاً: بأنّ الثلاثة ولو كانت بنفسها عدداً مشخّصاً من بين سائر الأعداد، إلاّ أنّها باعتبار متعلّقها مبهم، لعدم معلوميته أيّ ثلاثة من العلماء لا بدّ من إكرامهم، ولذلك يعدّ المكلف مخيراً في إكرام ثلاثة منهم من بين الأفراد لو أتى بالجمع بدون اللّام، هذا بخلاف ما لو أريد الاستغراق من الجمع المعرّف باللام حيث كان متعيّناً قطعاً.

وثانياً: أنّه لا بدّ فيه من التعيين الخارجى دون الذهنى، فإنّ الثلاثة من الجمع لو سلّمنا تعيينه فى الذهن والإرادة كما التزم به صاحب «المحاضرات» - لا يكون متعيّناً خارجاً قطعاً، هذا بخلاف الاستغراق فإنّه متعيّن خارجاً.

فلذلك نعتبر مختار صاحب «الفصول» قوياً، مضافاً إلى أنّه مؤيّد بكون اللّام فى تمام الاستعمالات موضوعاً بوضع واحد، وهو التعريف والتعيين من دون لزوم القول بتعدّد الوضع واختلافه فى المفرد المعرّف والجمع المعرّف، فىكون التعريف حينئذٍ فى جميع الموارد تعريفاً معنوياً لا لفظياً، كما كانت اللّام فى الموردین تعريفاً لا تنزلياً، والله العالم.

\*\*\*

## النكرة

## النكرة

المستفاد من ظاهر كلام صاحب «الفصول» قدس سره أنّ النكرة لها إطلاقان ومعنيان:

أحدهما: النكرة بمعنى الأخصّ، وهو اسم جنس دخل عليه تنوين التنكير، وأفاد الوحده، مثل قولك: (جائني رجلٌ لا رجلاً)، فهو النكرة في الاصطلاح.

والثاني: ما يكون في قبال المعارف كالضمائر والأعلام ونحوهما وهو النكرة بمعنى الأعمّ، أي يطلق على اسم الجنس الذي يعرض عليه حالات متفاوتة من تنوين تنكر، ويفيد الوحده كما عرفت، ومن اسم جنس غير منصرفٍ كصفراء وحمراء، أو منصرفاً ودخل عليه اللام كالإنسان والحيوان، أو كان مبتئياً لا معرباً كقَبْلُ وَبَعْدُ، أو كان مُعرباً ولكن قُرأ بسكون دون أن يدخل عليه التنوين مثل رَجُلٌ بالسكون، أو دخل عليه التنوين ولم يفد الوحده كتنوين التمكّن الذي يتم به الاسم ويكون لمحض الدلالة، على أنّ الاسم معربٌ لا- مبني ولا غير منصرف كما في قولك: (هذا رجلٌ لا امرأه)، أو (هو غلام لا جاريه)، كما مثله المحقق القمي، فإنّ جميعها تعدّ نكرة بالمعنى الأعمّ .

هذا على ما نقله صاحب «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup>، ثم استظهر من كلامه أنّه اختار كون النكرة هو الفرد المردّد وأنّ مدلول النكرة جزئي لا كلي.

أقول: ولكن المستفاد من كلام صاحب «الكفايه» وعدد كبير من الأصوليين أنّ النكره له فردان:

أحدهما: هو الفرد المعين في الواقع، المجهول عند المخاطب، مثل قوله تعالى: «جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» (١).

والثاني: هي الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده، فيكون حصّه من الرجل، مثل قولك: (جننى برجل)، فكأنّه أراد - كما يُستظهر من بيان المحقق الحائرى صاحب «الدرر» - أنّ النكره قد يكون معناه جزئياً مثل ما إذا أخبر عن رجل بقوله: (جاء رجل)، وقد يكون كلياً إذا وقع مورداً للإنشاء مثل: (جننى برجل)، حتّى تكون المادّه دالّه على الطبيعه الكليه، والتنوين على مفهوم الوحده، وهو أيضاً كلى كالمادّه الدالّه على الطبيعه، وضّم كلى إلى كلى لا يجعله جزئياً، فرجلٌ فى الثانى يصدق على أفراد الطبيعه المقيدّه فى عرض واحد، وعدم صدقه على اثنين فصاعداً إنّما يكون لعدم المصادقيه، كما أنّ مفهوم الإنسان لا يصدق على البقر مثلاً، هذا.

فتنتجه هذا القول: هو الفرق فى النكره بمعنى الأخصّ بين صوره الحكايه والإخبار، حيث أنّه يكون جزئياً، وبين صوره الإنشاء من الأمر والنهى المتعلّقان به حيث أنّه كلى.

ثمّ اختار المحقق الحائرى رحمه الله فى «الدرر» كون النكره فى كلا الموردین جزئياً حقيقياً، وخلصه دعواه:

(أَنَّ الجزئية والكلية تكون من صفات المعقول في الذهن، بأن صدقه على الكثيرين كلى وإلا فجزئى، وجزئيه المعنى لا تتوقف على تصوّر جميع مشخصاته الواقعيه، فإنّ الشبح المرئى من بعيد، مع كونه مردداً بين الإنسان وغيره، ومن الإنسان بين كونه زيدا أو عمرا، مع ذلك لا يخرج عن الجزئيه، فالرجل في كلا الموضوعين جزئى، غايه الأمر أنّ التعيين في الأول واقعى وفي الثانى بيد المكلف، وعدم إمكان وجود فرد المرّد في الخارج لا ينافى إمكان اعتباره في الذهن كما يعتبر الكسر المشاع في الذهن مع عدم وجوده في الخارج بوصف الإشاعه)، انتهى كلامه.

أمّا المحقّق العراقي: فقد جعل النكره (عبارة عن الطبيعه المتقيده بإحدى الخصوصيات، على أن يكون الأحد بيانا ومقدارا لكمّ القيد، وأنّه إحدى الحصص، يُقال التمام والبعض والعشره والعشرين من دون أن يكون عنوان الأحد بنفسه قيذاً للطبيعه بوجه أصلاً كما عليه صاحب «الكفايه».

ثمّ قال: إلى هذا نظر من ذهب إلى الفرد المشترك، ثمّ أشكل على صاحب «الكفايه» بأنّه موجب لصيرورته حكماً قابلاً للصدق على القليل والكثير، فيكون شمولياً، مع أنّ النكره يكون من الطبيعه التبادلى، أى هذا أو ذاك، وجعل هذا وجه الفرق بين كون الوحده قيذاً أو بيانا للمقدار والكمّ(1)، انتهى كلامه.

أقول: بل لا يبعد استفاده ذلك من كلمات المحقّق الحكيم في «حقائق الأصول».

ولكن الحقّ عندنا: - كما عليه المحقق الخميني في «تهذيب الأصول» والعلامة الطباطبائي في حاشيته على «الكفاية» - هو حكميّه معنى النكره في جميع الموارد، من دون أن يكون قيد الوحده مأخوذاً في معنى النكره، بل يكون استفاده هذا القيد أو غيره من دالّ آخر، من دون فرق بين كون النكره متعلّقاً للإخبار أو للإنشاء، والتعيّن المستفاد من الخارج لا يرتبط بالنكره نفسه، فالنكره حقيقته ليس إلا عين اسم الجنس من دون انضمام شيء معه، ولذلك يحتاج في تعيين حكم الوحده أو العموم بنحو الشمول أو التبادل إلى علامه وقرينه من اللام والإضافه والتنوين، ولم يجزوا في الإتيان بتلك العلامات إلا بواحد منها، فلا يجتمع اللام مع الإضافه، ولا التنوين مع الإضافه، ولا اللام مع التنوين، وذلك ليس إلا من جهة أنّ العلامه يكتفى بواحدٍ منها، فتصير النكره بحسب ما قلناه كليّه كاسم الجنس، بل هو هو، ولذلك تكون النكره بصوره اسم الجنس متعلّقاً للأحكام ولو كان مع لام التمكّن.

### في بيان ثمره المسلكين في الإطلاق

في بيان ثمره المسلكين في الإطلاق

ثمّ على ما ذكرنا في معنى اسم الجنس والنكره، وأنهما موضوعان للطبيعه المهمله بنحو الكليّ، في قبال ما نسب إلى المشهور من أنّ إطلاق اسم الجنس المطلق ليس بصوره الماهيّه المبهمه المهمله، بل كان الإطلاق والإرسال فيه ملحوظاً بنحو يجعله من قبيل اللابشرط القسّمى لا المقسّمى كما مرّ آنفاً، فعلى فرض صحّه هذه النسبه، رتب الأصوليون على هذا الاختلاف ثمرتين أو ثمرات ثلاث، وهى :

الثمره الأولى: هي أنه يلزم على قول المشهور أن يكون استعمال المطلق في المقيّد بأحد القيد من الوجودى والعدمى، متّصلاً كان أو منفصلاً، استعمالاً مجازياً، هذا بخلاف ما لو قلنا بمقالتنا وهي مقاله سلطان العلماء من كون الإطلاق عبارته عن نفس الطبيعه المهمله المبهمه.

بيان ذلك: أنه حيث كان الإطلاق عبارته عن وضع اللفظ في اللغه على الطبيعه المقيّده بالشيوع والسريان، وكان قيد الإرسال فيه على الفرض مأخوذاً، فإذا استعمل اللفظ في غير الإرسال من التقييد بأحد القيد من متّصلاً أو منفصلاً، فإنه لابدّ من تجريده من أحد جزئى المعنى الموضوع له، وهو تقييد الإرسال والإطلاق، لاستلزامه صيروره اللفظ في (أعتق رقبه مؤمنه) مجازاً، لخروج (الرقبه) عن معناها الإطلاقى الحقيقى، واستعمالها في الرقبه بقيد الإيمان ممّا يجعلها مجازاً.

وهذا، بخلاف ما لو قلنا بأنّ المطلق وُضع لأصل الطبيعه المهمله، وأنّ قيد الوجود أو العدم الوارد عليه إنّما هو ثابت بدالّ آخر غير ما يدلّ عليه لفظ المطلق، بل هو باقٍ على إطلاقه بعد ورود القيد، لعدم استعمال (الرقبه) بعد ورود قيد (الإيمان) أو (عدم الكفر) عليه إلاّ في معناها الإطلاقى الحقيقى، فلا يصير مجازاً.

ومن جمله من صرّح بهذا الاختلاف المحقّق النائينى في تقريراته «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup>، فراجع كلامه. وأيضاً العلامة البروجردى في «نهايه الأصول»<sup>(٢)</sup>.

أقول: ولكن الحقّ خلافه، أى يمكن حفظ الحقيقه في كلا المسلكين:

١- فوائد الأصول للنائينى: ج ٢ / ٥٧٦ .

٢- نهايه الأصول: ج ٢ / ٣٣٩ .



أمّا على مقاله سلطان العلماء قدس سره الذى اخترناه، فهو واضح على ما سلّمه قدس سره .

وأمّا على المسلك المشهور والقدماء أيضاً يمكن أن يقال بأنّ لفظ المطلق لم يستعمل إلّا فى إطلاقه، نظير ما قلناه فى لفظ العموم والعام بالنسبه إلى خصوص الخاص أى (الرقبه) فى المثال المذكور: (اعتق رقبه مؤمنه) حيث لم يستعمل إلّا فى معناه الأصلي، وهو الإطلاق، غاية الأمر بإضافه قيد الإيمان بالانفصال أو الاتّصال أو عدم الكفر، كذلك يفهم أنّ مراد جدّ المولى ليس إلّا- هو، أى مع هذا القيد، حتّى مع القول بمقاله المشهور من كون المطلق موضوعاً فى معناه الإرسالي بصوره لحاظ الإطلاق فيه، كما أنّ الأمر كذلك على القول بكون المطلق موضوعاً للطبيعه المهمله المبهمه.

والحاصل: أنّ لنا فى الاستعمالات إرادتان: الإراده الاستعماليه والإراداه الجدّيه، فكلّ لفظ يصدر عن المتكلّم، إن لم يلحق به قيداً بالاتّصال أو الانفصال، فأصالة تطابقهما يحكم بكون ما استعمل فيه هو المراد الجدّى للمتكلّم أيضاً، وأمّا إذا لحق به القيد مهما كانت صورته، يوجب عدم إمكان تحقيق أصاله التطابق بينهما.

وأمّا الإراده الاستعماليه فى الإطلاق بعد التقييد، فهى باقيه بحالها، ولذلك يؤخذ بهذا الإطلاق فى الأفراد المشكوكه بكونها داخله تحت القيد، وليس هذا إلّا- من جهه بقاء أصاله الإطلاق، والحكمه فى العقلاء من إيراد الإطلاق والتقييد هو الضرب للقاعده والقانون من جهه بقاء الحجّه فيما لم يعارضها حجّه أقوى من المقيّد كما فى الأفراد المشكوكه، فإسناد المجازيه إلى المشهور، وجعله ثمره للاختلاف بين المسلكين ليس على ما ينبغى.

نعم، أثر هذه القاعده والقانون تظهر فيما إذا كان بين دليل الإطلاق والتقييد تنافياً من جهة الإيجاب والسلب، والإثبات والنفي، كما لو قيل: (اعتق رقبه) و(لا- تعتق رقبه كافر)، فشكك في دخول بعض الأفراد في المقيّد وعدمه، وأما في المثبتين مثل: (اعتق رقبه) و(اعتق رقبه مؤمنه)، فإنّ أثر الجمع بينهما هو حمل المقيّد على أفضل الأفراد، حيث تكون الإراده واقعه حقيقه على المقيّد، وإن لم يكن المطلق أيضاً خارجاً عن حدّه حقيقه، إذ هي نتيجة الإثبات في الدليلين.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه الثمره الأولى، لما قد عرفت من بقاء الحقيقه في الاستعمالين في المسلكين ثابتته، وعدم صيرورتها مجازاً.

الثمره الثانيه: هي أنّه على القول بكون وضع المطلق واسم الجنس في الماهيه يكون على نحو اللابشرط القسّمى، فيكون الاستعمال فيه حقيقه فقط، دون ما لو استعمل في غيره فيكون مجازاً، بخلاف ما لو قلنا بمسلك سلطان العلماء من الوضع في الماهيه اللابشرط المقسّمى، فيكون الاستعمال في تمام الأقسام حقيقه أيضاً لكونه من أفراد الحقيقه، فحينئذٍ تظهر الثمره بينهما في أنّه لو شكك في الفرد المستعمل فيه أنّه مستعمل بنحو الحقيقه أو المجاز، فإنّ المرجع حينئذٍ هو أصله الحقيقه والإطلاق على القول الأوّل دون الثانى، لأنّ المفروض أنّ جميع الأفراد فيه حقيقى وليس بمجازى، حتّى يحتاج إلى اليتمسك بأصله الحقيقه، بل المرجع لإثبات الإطلاق هو مقدّمات الحكمه.

ولكن فيه أولاً: قد عرفت أنّ الاستعمال في كلا المسلكين كان حقيقياً وليس بمجازى .

وثانياً: أنّه ليس بثمره مستقله، لإمكان إلحاقها بالثمره الأولى لأنها من

فروعها، أو إلحاقها بالثالثه كما سنبين لك إن شاء الله تعالى .

الثمره الثالثه: هى أن يُقال بأن ما ذكرنا من الأقسام لاسم الجنس من كون الوضع للماهيه اللأبشرط القسمى فى مقابل الماهيه بشرط شىء وبشرط لا، أو كون الوضع للماهيه اللأبشرط المقسمى، جميعها كان بحسب مقام الثبوت والتصوّر والواقع كذلك، دون مرحله الإثبات، حيث أنّها بمقتضى مرحله الإثبات قابله للتصوّر على وجوه:

البحث عن الوجوه المتصوّره فى مرحله الإثبات:

تارة: يعلم كون الحكم فى لسان الدليل مجعولاً- على الطبيعه المتقيده، بحيث يكون القيد داخلاً- فى تماميه موضوع الحكم، فالقاعده حينئذٍ لزوم التبعيه.

وأخرى: يعلم كون المجعول هو الحكم المتعلق بنفس الطبيعه، وعلما - ولو من الخارج - أنّها تمام الموضوع، فلا إشكال حينئذٍ فى وجوب الحكم بالإطلاق.

وثالثه: نشكّ فى ذلك، بأن احتملنا دخاله قيد زائد فى الموضوعيه، برغم إهمال المولى ذكره، لأنّه لم يكن فى مقام بيان تمام الموضوع لحكمه، فحينئذٍ يقع البحث فى أنّه هل يكون لنا طريق لإحراز الإطلاق أم لا؟!

ففى ذلك تظهر الثمره بين القولين:

أمّا على القول الأوّل: فلا إشكال فى الرجوع إلى أصاله الحقيقه، وهو الإطلاق لأنّه غيره عنده مجاز، وقد عرفت جوابه آنفاً.

وأمّا على القول الثانى حيث أنّه لا- مجاز فى البين أصلاً، كما لا وضع إلا للطبيعه المهمله، فلا بدّ لإثبات الإطلاق من التمسك بمقدمات الحكمه، فهذا

الإطلاق تارةً يستند إلى اللفظ، وأخرى إلى غيره من قرائن المقام والحال، وهو أيضاً واحداً من وجوه الفرق بين القولين؛ لأنَّ الإطلاق على القول الأوّل لفظي فقط دون القول الثاني، ولكن المقصود هنا من الإطلاق هو الإطلاق المقامي دون اللفظي.

### البحث عن مقدمات الحكمه

البحث عن مقدمات الحكمه

أقول: ثمّ إذا بلغ الكلام في مقدمات الحكمه، نقول:

بأنّه قد وقع الخلاف بين الأعلام في عددها وحقيقتها.

فما يظهر من كلام المحقّق النائيني في فوائده أنّه اعتبرها ثلاثه وإن كان في آخر كلامه يظهر كونها اثنتان وهو مختاره.

وعلى كلّ حال فإنّ مقدمات الحكمه مركبه من عدّه مقدمات :

المقدّمه الأولى : أن يكون الموضوع ممّياً يمكن فيه الإطلاق والتقييد وقابلاً لهما، وذلك بالنسبه إلى الانقسامات السابقه على ورود الحكم، وأمّياً الانقسامات اللائحه كقصد القربه، واعتبار العلم والجهل بالحكم، فهي ما لا- يمكن فيها فرض الإطلاق والتقييد، فلا مجال فيها للتمسك بالإطلاق، وفي الحقيقه يعدّ خارجاً عن مقدمات الحكمه، بل هذا الأمر يكون محققاً لموضوع الإطلاق والتقييد.

المقدّمه الثانيه: كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الإجمال، وأن لا يكون الإطلاق تطفلياً بحيث يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم آخر، كما في قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ»<sup>(١)</sup>، فإنّ الكلام فيها مسوقٌ لبيان حليّه ما

يصطاده الكلب المُعَلَّم، وليس إطلاق (كلوا) وارداً لطهاره موضع عَضِّه أو نجاسته، فهو في الحقيقه من هذه الجبهه يكون مجملاً ليس في مقام البيان، واعتبار هذا الأمر في صحه التمسك بالمطلقات ممّا لا شبهه فيه .

ولا- شبهه أيضاً في عدم استفاده الإطلاق من الأدلّه الوارده في بيان أصل تشريع الأحكام، بقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» وأمثال ذلك.

إلى أن قال: وأمّا فيما عدا هذين الموردين، وفرض الكلام خالياً عن قرينه كون المتكلم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلاني يقتضى كون المتكلم في مقام البيان لو فرض الشكّ في ذلك، وعلى ذلك يبتنى جواز التعويل على المطلقات من أوّل كتاب الطهاره إلى آخر كتاب الديات.

إلى أن قال: الثالث: عدم ذكر القيد من المتّصل والمنفصل، لأنّه مع ذكر القيد لا يمكن أن يكون للكلام إطلاق وذلك واضح. فإذا تمّت هذه الأمور الثلاثة، فلا محاله يستفاد من الكلام الإطلاق، ولا يحتاج في استفاده الإطلاق إلى شيء آخر وراء هذه الأمور الثلاثة.

ثمّ بعده ذكر مختار صاحب «الكفايه» وردّ عليه ثمّ استنتج ممّا قاله أنّه: (فتحصل أنّ الإطلاق يتوقّف على أمرين لا ثالث لهما:

الأوّل: كون المتكلم في مقام البيان.

الثاني: عدم ذكر القيد متّصلاً كان أو منفصلاً، فإنّ ذلك يستكشف إنّما عدم دخل الخصوصيّه في متعلّق حكم النفس الأمري، قضيه تطابق عالم الثبوت لعالم الإثبات)، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد في رفع اليد عن المقدمه الأولى، كما قد تفضّن رحمه الله

بأنه ليس من مقدماته بل هو محقق لموضوع الإطلاق، فبعد إخراجها لا يبقى إلا المقدمتين على كلامه.

المقدمه الثالثه: ثم قد ذكر هنا لمقدمات الحكمه فرداً آخر، - ولعلّ أوّل من التزم به هو صاحب «الكفايه» - وهو أن لا يكون القدر المتيقّن في مقام التخاطب موجوداً، وإلاّ لأضّرّ بالإطلاق، ووافقه صاحب «عنايه الأصول» وصاحب «نهايه الأفكار»، فيصير بذلك تعداد المقدمات ثلاثه، فلا بأس حينئذٍ بملاحظه كلّ واحد منها، وما يمكن أن يورد عليه، أو ما كان مقبولاً عند الكلّ.

فنقول وبالله الاستعانه:

إنّ أوّل من ناقش في المقدمه الأولى - وهو كون المتكلّم في مقام البيان - هو المحقّق الحائري في كتابه «درر الفوائد» حيث قال عند البحث عن لزوم المقدمات الثلاثه في الحمل على الإطلاق:

(قد يُقال: إنّه لا إشكال في أنّ الأصل في كلّ كلام صادر عن كلّ متكلّم صدوره بغرض الإفاده وتفهم المعنى، ولا يكفي هذا المقدار لتعيين الإطلاق في المقام، إذ لا يثبت بهذا إلاّ إرادته الطبيعه المهمله، وقد فرضنا أنّها قابله للإطلاق والتقييد، فاللّازم في المقام إحراز كون المتكلّم بصدد بيان تمام مراده الجدّي، وبعد إحراز هذه الحاله للمتكلّم، نقول: لو كان للمراد الجدّي قيد لكان اللّازم ذكره، فحيث لم يذكر القيد، يعلم أنّ المراد بحسب الجدّ هو المطلق الخالي عن القيد، وعلى هذا فالحمل على الإطلاق بعد الفراغ عن الأصل المتقدّم يتوقّف على أمور:

منها: كونه في مقام بيان تمام مراده الجدّي.

ومنها: عدم ذكر القيد في الكلام.

ومنها: عدم انصراف اللفظ إلى مقيد.

ومنها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب على قول يأتي، ويأتي الخدشه فيه إن شاء الله تعالى، هذا.

ويمكن أن يُقال: بعدم الحاجه إلى إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الإطلاق عند عدم القرينه.

بيانه: أن المهمله مردده بين المطلق والمقيد ولا- ثالث. ولا إشكال أنه لو كان المراد المقيد، يكون الإراده متعلقه به بالأصالة، وإنما ينسب إلى طبيعه بالتبع، لمكان الاتحاد.

فنقول: لو قال القائل: (جئني بالرجل) أو (برجل)، يكون ظاهراً في أن الإراده أولاً- وبالذات متعلقه بالطبيعه، لا أن المراد هو المقيد، ثم أضاف إرادته إلى طبيعه لمكان الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الإراده إلى تمام الأفراد، وهذا معنى الإطلاق.

إن قلت: إن المهمله ليست قابله لتعلق الإراده الجدي به، كيف وقد فرضناها مردده بين المطلق والمقيد؟ ولا يعقل كون موضوع الحكم مردداً عند الحاكم، فنسبه الإراده إلى المهمله عرضيه في كل حال، فيبقى تعيين الإطلاق بلا دليل.

قلت: عروض الإطلاق للمهمله ليس كعروض القيد لها في الاحتياج إلى الملاحظه، وإلا لزم عدم الحمل على الإطلاق حتى بعد إحراز كونه في مقام البيان، لعدم الترجيح، بعد كونه بمثابة سائر العقود، فإذا فرضنا عدم دخل شيء سوى المهمله في تعلق الحكم، يحصل وصف الإطلاق متقوم بعدم لحاظ قيد في المهمله، وإن لم يكن الإطلاق أيضاً ملحوظاً بنفسه.

إن قلت: سلمنا لكنّه من الممكن تقدير القيد أو جعل الطبيعه مرآة للمقيّد، ويحتاج في نفي هذين إلى إحراز كونه بصدد البيان.

قلت: يمكن نفي كلّ من الأمرين بالظهور اللفظي، ولو لم يحرز كونه بصدد البيان، كما لا يخفى على المتأمل، انتهى كلامه (١).

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ عدّ الإطلاق والتقييد من الوصفين اللذين لا ثالث لهما حتّى يكون تقابلهما تقابل الإيجاب والسلب أوّل الكلام، لما قد عرفت منّا سابقاً - وفقاً للمحقّق النائيني - من إمكان جعلهما من قبيل العدم والملكه.

نعم، لو فسّرنا وعزّفنا الإطلاق والتقييد بالإرسال وعدمه، ووجود القيد وعدمه، أصبح من قبيل الإيجاب والسلب، لأنّ أمرهما دائر بين الوجود والعدم، والظاهر أنّه المراد عنده تصريحه بعد ذلك بعدم كون الإطلاق أيضاً ملحوظاً بنفسه، فيكون المراد حينئذ هو الإطلاق المقسمي لا القسمي.

وثانياً: بأنّ الدواعي لإلقاء الحكم مختلفه، لإمكان أن يكون مقصوده بيان بعض المراد لا-تمامه، كما فيما لو كان في مقام الإجمال والإهمال، أو بيان حكم آخر، فلا بدّ لإحراز كونه في صدق بيان تمام المراد، إحرازه كونه في هذا المقام، فما ادّعه المحقّق بأنّ الظهور يقتضي كون الإرادة متعلقه بالأصل إلى أصل الإطلاق لا-بتبع تعلقها إلى المقيّد، ثمّ تعلقها إلى الطبيعه، صحيح، لكنّه من خلال وجود هذه المقدمه، وإلا-لا-سبيل لفهم ومعرفه أنّه لم يرد نفس المقيّد في قوله: (جئني بالرجل) أو (برجل)، فليس إلّا من جهة إجراء المقدمه الأولى، وأنّه لو كان



المراد تماماً هو المقيّد لكان عليه البيان، وحيث لم يبيّن يفهم إن كان مراده هو المطلق، وهذا الظهور ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع، بل هو حكمٌ عقلائيٌّ بأنّ ما جعل موضوع الحكم هو تمام مراده لا بعضه، ولا يحكم العقلاء به ولا يتمّ الحجّة إلا بعد تماميّة هذه المقدمه، فيحتجّ العقلاء عليه بأنّه لو كان شيء دخيلاً في الحكم لكان عليه البيان، فحيث لم يجعل الموضوع للحكم إلا نفس الطبيعه، فيفهم كونه تمام المراد، وهذا هو المطلوب، فهذه المقدمه ضروريّه بلا إشكال .

بل في الحقيقة يرجع لزوم هذه المقدمه الأولى إلى أنّها لازمه لإثبات حجّيه الأخذ بالإطلاق عند العقلاء، لا في أصل انعقاد الإطلاق ووجوده، وأنّ ما ذكره المحقّق الحائري من تعلّق الإراده في الحقيقة إلى أصل الطبيعه بمجرد عدم وجود قيد في اللفظ وإرسالها من القيد، صحيح في أصل تحقّق الإطلاق .

وأما كون هذا الإطلاق حجّيه ومعتبراً في موضوع الحكم، فهو ممّا لا بدّ من إحراز هذا الأصل العقلائيّ بكون المتكلّم في صدد البيان لتمام المراد ولم يذكر شيئاً من القيود في اللفظ، ليستفاد من ذلك أنّ هذا الموضوع هو تمام مراده الجديّ كما لا يخفى.

مناقشه المحقّق الخوئي: أورد المحقّق المذكور في «المحاضرات» على هذا الأصل العقلائيّ بصوره الإطلاق بقوله:

(ولكن الظاهر أنّه غير تامّ مطلقاً، وذلك لأنّ الشكّ :

تارة: من جهة أنّ المتكلّم كان في مقام أصل التشريع، أو كان في مقام بيان تمام مراده، كما إذا شكّ في أنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ» في مقام أصل التشريع فحسب، كما هو الحال في قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، أو في مقام بيان تمام

المراد، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بالإطلاق لقيام السيره من العقلاء على ذلك، الممضاه شرعاً.

وأخرى: يكون الشك من جهة سعه الإراده وضيقها، يعنى إننا نعلم بأن لكلامه إطلاقاً من جهة، ولكن نشك في إطلاقه من جهة أخرى، كما في قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا» حيث نعلم بإطلاقه من جهة أن حليه الأكل لا- نحتاج إلى الذبح، سواء كان إمساكه من محلّ الذبح أو من موضع آخر، كان إلى القبلة أو إلى غيرها، ولكن لا نعلم أنه في مقام البيان من جهة أخرى، وهى جهة طهاره محلّ الإمساك ونجاسته، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت، لعدم قيام السيره على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما في كلامه، لأنّ لنا السؤال بماذا كانت السيره موجوده في «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لأخذ الإطلاق بخلاف «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أم لا- مع أنّ صورته الجملة والقضيّه فيهما متشابهه، فهما صادرتان بنحو الكليه، فلا محيص إلا القول بأنّ قرينه المقام تفيدنا ذلك، وإلا لو التزمنا بأنّ قوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» صدرت في مقام أصل تشريع الأحكام، - كما احتمله بعض - لاستتباعها بحكمه عن حرمة الرّبا من خلال قوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» كان معارضاً مع ما قد يستظهر من استشهاد المعصومين بالآيه في موارد بعض الأحكام، حيث يستفاد أنه ليس إلا- في صدد بيان الحكم المطلق، فيتمسك به في غير مورد النصّ أيضاً، هذا بخلاف مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» حيث لم يكن الأمر كذلك .

كما أنّ الأمر في قوله: «كُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ» يكون كذلك، حيث أنّ

سياق الكلام ويفيد أنه ليس في صدد بيان طهاره الموضوع، حتى يعارض مع ما يدل على نجاسه موضع عض الكلب، لأن الأحكام المتعلقة على الموضوعات تكون متحيثه بحيثه خاصه دون أخرى، لا- أن تكون تعلقها عليها من جميع الجهات والحيثيات، وأنت تجد صدق مقالتنا في مثل ما لو قال المولى: (الغنم حلال)، حيث لم يتوهم أحد بأن المقصود هو حليته من جميع الجهات حتى ولو كان موطوءاً أو مغصوباً أو جلاً، بل المراد منه بيان حليته بحسب حكمه الأولى وطبيعته الذاتيه، كما لا نحتاج في مثل ذلك إلى الرجوع إلى أصل عقلائي في إثبات الإطلاق ولا في نفيه، هكذا يكون الأمر في مثل قوله تعالى: «كُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» إذ العرف والعقلاء يفهمون من سياق الكلام وقرينه المقام أنه ليس إلا في صدد بيان حكم الحليه من جهه إمساك الكلب، من حيث موته من غير تذكيه، لا- من حيث طهاره موضع عض الكلب وغيره، فالإشكال في الأصل العقلائي هاهنا لما قلنا في جهه عدم الأخذ لا يخلو عن وهن، فإطلاق هذا الأصل العقلائي في كل مورد حصل فيه لنا الشك - لا فيما هو ظاهر في أحد الطرفين من النفي أو الإثبات - مما لا كلام فيه ولا إشكال.

أقول: هناك بحث في أن إحراز كون المتكلم في مقام البيان، - أي المقدمه الأولى لأخذ الإطلاق - هل هو مقدمه للإطلاق في مقام الإثبات أو في مقام الثبوت، أو لكلا المقامين؟ والظاهر هو الأخير.

توضيح ذلك: إن الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان :

تارة: يلحظان بلحاظ الواقع ونفس الأمر والثبوت.

وأخرى: بلحاظ الإثبات والاستظهار والدلاله.

والفرق بينهما أنه إن لوحظا بالنسبة إلى الواقع، فلا إشكال في دوران أمره في أحدهما بين الإطلاق أو التقييد، لاستحاله الإهمال الثبوتى، باعتبار أنّ تعلق الحكم بالموضوع لا يخلو في الواقع عن كونه :

إمّا متعلّقاً به بدون دخاله قيد فيه أصلاً، بل يكون الموضوع بصورة الإطلاق موضوعاً فهو المطلق.

أو يكون مع دخالته، فيكون مقيداً .

فلا ثالث لهما في الواقع بأن لا يكون مطلقاً ولا مقيداً.

ففى هذه المرحلة يكون تقابل الإطلاق والتقييد :

إمّا تقابل الإيجاب والسلب، إن قلنا بأنّ الإطلاق عبارته عن عدم دخاله القيد، وكون الموضوع مرسلأ عن القيود، فيكون عدمياً، بخلاف التقييد حيث أنه أمرٌ وجودى، لأنه عبارته عن دخاله القيد فى الموضوع لتعلق الحكم به.

وإمّا تقابل التضادّ إن اعتبرناهما أمران وجوديان.

والأوّل هو الأقوى خلافاً لسيدنا الخوئى.

وأما إن لوحظا بالنسبة إلى مرحله مقام الإثبات والدلالة، والذى هو مقام الأخذ والجعل واللحاظ، فيمكن أن يُقال بأنّ تقابلهما يكون على نحو تقابل العدم والملكه لا- التضادّ ولا الإيجاب والسلب، لأنه تارة يلاحظ الموضوع على نحو الإطلاق كما يلاحظ أخرى بصورة التقييد، هذا فى الانقسامات والأمر العامه للأخذ فى موضوع الحكم، وقد لا يمكن أن يلاحظ بشىء منهما، لكونها من الانقسامات اللاحقه الحاصله بعد تعلق الحكم بالموضوع، كالعلم والجهل بالحكم، وكقصد امتثال الأمر بالنسبة إلى موضوع الأمر فى امتثاله، فإنه من الواضح أنّ عدم

إمكان الأخذ إنما يكون في مرحلة الإثبات والدلالة، لا- في مقام الثبوت والواقع؛ لأنَّه من الواضح بحسب الواقع لا يخلو عن أحدهما، وهو من دخاله قصد الأمر في امتثاله أو عدمه، وإلى هذه المرحلة أشار المحقِّق النائيني بقوله أنَّ تقابلهما هو تقابل العدم والملكه لا- في مقام الثبوت، إذ في الثاني لا يكون إلاّ متلبساً بأحدهما من الإطلاق والتقييد، أى إذا كان مطلقاً فلا تقييد وهكذا، والتعبير باستحاله أحدهما وضروره الآخر لا يخلو عن مسامحه، لأنَّ كليهما ممكنان بحسب الواقع ليس بضرورى الوجود أو ممتنع. نعم، إذا وجد أحدهما امتنع الآخر، لكنَّ هذا من وصف الممكن.

وبالجملة: فما ذكره شيخ المشايخ من كون تقابلهما تقابل العدم والملكه في هذه المرحلة في غايه المتانهِ والصحَّه، وإن التبس الأمر على تلميذه وهو سيدنا الخوئي مدَّ ظله في محاضراته، وظنَّ أنَّه أراد بذلك في مرحلة الواقع والثبوت، فأورد عليه ما لا يخلو عن إشكال، فلا بأس بذكر نصِّ كلامه حيث يقول:

(وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره من أنَّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه كالعَمى والبصر، وأنَّه لا بدَّ من طرؤهما على موضوع قابل للتصاف بالملكه، لم يكن قابلاً للتصاف بالعدم أيضاً، وكذا العكس، ولأجل ذلك لا يصحَّ إطلاق الأعمى على الجدار مثلاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، ولذا قال قدس سره: إنَّ استحاله الإطلاق في موردٍ تستلزم استحاله التقييد فيه وبالعكس

فلا- يمكن المساعدة عليه بوجه، وذلك لما ذكرناه مراراً من أنَّ التقابل بينهما من تقابل التضادِّ، لا العدم والملكه، وأنَّ استحاله أحدهما تستلزم ضروره الآخر لا استحالته، بداهه أنَّ الإهمال في الواقع مستحيلٌ، فالحكم فيه إمَّا مطلق أو مقيد

ولا ثالث لهما.

ولو تنزّلنا عن ذلك، وسلّمنا أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، إلّا أنّه لا يعتبر كون الموضوع لهما أمراً شخصياً، بل قد يكون الموضوع فيها نوعياً، ولا- يعتبر في مثله أن يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع قابلاً للاتّصاف بها، بل يستحيل ذلك بالإضافة إلى بعض أفرادها كما هو الحال في العلم والجهل بالإضافة إلى ذاته سبحانه وتعالى، فإنّ العلم بكونه ذاته تعالى مستحيل.

ومن الواضح أنّ استحالته لا تستلزم استحاله الجهل به، بل تستلزم ضرورته، رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، وكذا الحال في غنى الممكن وفقره بالإضافة إليه تعالى وتقدّس، فإنّ استحاله غنائه عن ذاته سبحانه لا تستلزم استحاله فقره، بل تستلزم ضرورته ووجوبه، رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، فليكن المقام من هذا القبيل، يعنى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكه، فمع ذلك تستلزم استحاله أحدهما في مقام الثبوت والواقع، ضروره الآخر لا استحالته.

ثمّ قال بعد ذلك: وعلى الثاني - أى في مقام الإثبات - وهو ما إذا كان الإطلاق والتقييد ملحوظين بحسب مقام الإثبات، فحينئذٍ إن تمكّن المتكلّم من البيان، وكان في مقامه ومع ذلك لم يأت بقييد في كلامه، كان إطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، وأنّ مراده في هذا المقام مطلق، وإلّا لكان عليه البيان.

وأما إذا لم يتمكّن من الإتيان بقييد في مقام الإثبات، فلا- يكشف إطلاق كلامه في هذا المقام عن الإطلاق في ذاك المقام، والحكم بأنّ مراده الجدّي في

الواقع هو الإطلاق، لوضوح أنّ مراده لو كان فى الواقع هو المقيّد لم يتمكّن من بيانه والإتيان بقيد، ومعه كيف يكون إطلاق كلامه فى مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت)، انتهى كلامه (١).

فيرد عليه أوّلاً: بما قد عرفت بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد فى مقام الثبوت والواقع، يكون على نحو تقابل الإيجاب والسلب، لأنّ الإطلاق أمرٌ عدمى وهو عدم وجود القيد فى المصلحه المستلزمه للتكليف، والتقييد أمرٌ وجودى، وهو كون المصلحه فى الواقع متقيده بوجود قيد، لا أن يكون كلاهما وجودين حتّى يكون تقابلهما تقابل التضادّ.

وثانياً: بما قد عرفت بأنّ أستاذة المحقّق النائنى قال بتقابل العدم والملكه فى مقام الإثبات لا فى مقام الثبوت، ويشهد لذلك تصريحه فى إمكان التقييد والإطلاق وعدمهما كالانقسامات السابقه والأحقه، وهما مرتبطان بمقام الإثبات دون الثبوت، فذلك لا ينافى مع الالتزام بتقابل التضادّ مثلاً فى مقام الثبوت الذى التزم به رحمه الله .

وثالثاً: العجب منه كيف جوّز النقض لمقتضى قاعده تقابل العدم والملكه بعد تسليم التنزّل بكون التقابل هو تقابل العدم والملكه.

توضيح ذلك: الثابت عند أهل المعقول أنّ قاعده هذا التقابل مبنيّه على إمكان ارتفاعهما فى دون اجتماعهما، كما ترى فى مثل العمى والبصر حيث يمكن فرض عدمهما فيما لا شأن فيه ذلك كالجدار، بخلاف ما من شأنه وجود أحدهما

فيه كالإنسان والحيوان.

فمع ذلك، كيف له أن يصرح ويعتبر تقابل العلم والجهل تقابل العدم والملكه، برغم أنّ استحاله وجود العلم فى مورد موجباً لضروره الآخر لا استحالته، مع أنّ مقتضى تقابلهما هو استحاله الآخر أيضاً باستحاله عديله.

فالأولى أن يُقال فى الجواب: بأنّ التقابل بين العلم والجهل هو العدم والملكه، ولكن نقضه غير وارد لأنّ الملاك فى بيان وضع تقابل الأوصاف كان ملاحظتها بالنظر إلى من يتلبس بذلك الوصف، لا بالنظر إلى ما يتعلّق به من ذلك الوصف فى الأوصاف التى تعدّ ذا إضافه بين الشئيين، مثل العلم والجهل والغنى والفقير، لوضوح أنّه لو لوحظ بالنظر إلى من هو قائم به وينتسب إليه، كان حال العلم والجهل بالنسبه إليه حال تقابل العدم والملكه، لأنّ من ينسب إليه إن كان إنساناً لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما منه، وأمّا لو انتسب إلى الجدار والحيوان - عدا الإنسان - يصحّ ارتفاعهما معاً، وهذا هو معنى تقابل العدم والملكه.

وأما إذا لوحظ العلم والجهل بالنسبه إلى الشىء الذى يتعلّقان به، فمن الواضح أنّه لا يمكن التعلّق به إلاّ بأحدهما بحيث إذا تعلّق أحدهما به استحال تعلّق الآخر به، وإذا لم يتعلّق الأوّل منهما به لزم تعلّق الآخر به بالضروره، وهذا حكم ثابت لا نقاش فيه، سواء كان ملاحظه تعلّق العلم والجهل إلى ذاته سبحانه أو إلى شىء آخر غيره، فتقابلهما بالنظر إلى ما يتعلّقان به لا يكون إلاّ على نحو تقابل الإيجاب والسلب أو تقابل التضادّ، لأنّ أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما فى إنسان واحد بالنظر إلى المنظور والمعلوم، فاستحاله تعلّق العلم بذاته تعالى حيث يستلزم ضروره تعلّق الجهل به، لا يضرب بتقابلهما من



حيث من يتلبس بهما، حيث يكون تقابل العدم والملكه كما عرفت، فما التزم به رحمه الله من جعل التقابل بينهما على نحو تقابل العدم والملكه، ومع ذلك تخلى عن العمل بمقتضاه في بعض الموارد ممّا لا يمكن المساعدة عليه .

وبالجملة: فإذا عرفت بأن الإطلاق والتقييد لا بدّ أن يلاحظ في مقام الإثبات - الذى يعدّ محطّ تطبيق الأصل العقلائي الجارى فى الكلمات الصادره من المتكلم - استكشف بواسطة إحرازه فى مقام الإثبات، إطلاقه فى مقام الثبوت أيضاً بواسطة برهان الإنّ، وإجراء أصاله تطابق إرادته الاستعماليه للإرادته الجديّه، فظهر لزوم تحصيل الإطلاق فى المرحلتين بواسطة مقدّمات الحكمه، وهو المطلوب.

ومن المقدّمات: انتفاء القرينه والقيد

أقول: لا يخفى أنّ المحقّق النائنى صرّح فى المقدمه الثانيه من «فوائد الأصول» أنّ من مقدّمات الحكمه عدم ذكر القيد - متّصلاً كان أو منفصلاً - وجعل وجهه بأنّ مع ذكر القيد لا يمكن أن يكون للكلام إطلاق، وذلك واضح.

بل وفى «عنايه الأصول» جعل ذلك من وجه الاختلاف بين الشيخ الأنصارى قدس سره والمحقّق صاحب «الكفايه»، حيث أنّ الأوّل جعل من الجزء المقتضى للإطلاق عدم البيان إلى الأبد، بحيث إذا ظفرنا لاحقاً على المقيد، كشف ذلك عن الاختلال فى المقدمه الثانيه، فلا إطلاق للمطلق أصلاً، بخلاف الثانى حيث أنّ مبناه كون عدم البيان فى مقام التخاطب لا إلى الأبد يعدّ جزءاً ممّا يتحقّق به المقتضى للإطلاق، فتحصيل البيان بعد ذلك لا يضرّ بالإطلاق، ولعلّ لذلك قيد

المحقق الحائري في المقدمه الثانيه من كتابه المسأله بعدم ذكر قيد في الكلام، وبعضهم أطلق في ذلك ولم يحدّد أنّ المراد هو مطلق القيد أو خصوص المتّصل، كصاحب «الكفايه»، وبعضهم صرّح بعدم الفرق بين كونه بالانفصال أو غيره كصاحب «المحاضرات» تبعاً لأستاذه، حيث قال:

(الثالث: أن لا- يأتي المتكلم بقريته لا متّصله ولا منفصله، وإلا فلا يمكن التمسك بإطلاق كلامه، لوضوح أنّ إطلاقه في مقام الإثبات إنّما يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، إذا لم ينصب قريته على الخلاف، وأمّا مع وجودها، فإن كانت متّصله فهي مانعه عن أصل انعقاد الظهور، وإن كانت منفصله فالظهور وإن انعقد، إلا أنّها تكشف عن أنّ الإراده الاستعماليه لا تطابق الإراده الجديّه، وأمّا إذا لم يأت بقريته كذلك، فيثبت لكلامه إطلاقاً كاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت لتبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت...) إلى آخر كلامه.

أقول: ولكن الذي يظهر من صاحب «نهايه الأصول» للعلامة البروجردى قدس سره عدم الحاجه إلى هذه المقدمه، حيث يقول:

(وأما المقدمه الثانيه فهي أيضاً زائده، إذ البحث إنّما هو في صورته الشكّ ومع وجود القريته لا يكون شكّ في البين، فيبقى من المقدمات الثلاث، المقدمه الأولى وهي بنفسها تكفي لإثبات الإطلاق، ولكن على مذاقنا دون مذاق القوم...) إلى آخر كلامه.

وتبعه في ذلك المحقق الخميني حيث قال في مقام توضيح مراده:

(بأنّ هذه يكون من محقّقى البحث، لا من شرائطه ومقدماته، لأنّ الشكّ بالإطلاق عند طريان الشكّ، وهو مع وجود ما يوجب التعيين مرتفع، فلو كان في

المقام انصراف أو قرينه لفظيه أو غيرها، فالإطلاق معدوم فيه بموضوعه، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف لزوم المقدمه الثانيه، كما عليه الأكثر، لأنّ الإطلاق المأخوذ هنا ليس متولّداً من اللفظ، بل كان من حيث المقام، ولا إشكال في أنّ مورد هذا هو الشكّ في أنّه مطلق أم لا، إلاّ أنّ الأثر المترتب عليه ربما يكون بالاختصاص تارةً، وبالاشتراك أخرى، فإنّ الإطلاق أثر مترتب على وجود أمرين مشتركاً، وهو كونه في مقام البيان، وعدم ما يوجب التعيين حتّى يخرج عن الإطلاق، فهذان الأمران يشتركان في ترتب أثر وجود الإطلاق، وهذا بخلاف رفع الشكّ ووجوده، فإنّه يكون أثراً خاصياً لوجود القرينه وعدمه، فكأنّ الأثر المترتب على عدم وجود القرينه أمران: وهو الإطلاق ورفع الشكّ، وهما لا يوجبان خروج المقدمه الثانيه عن كونها مقدمه، كما يشهد لذلك لزوم إحراز عدم وجود القرينه إمّا بالوجدان أو بالأصل العقلائي من أصل عدم وجود القرينه، فلولا لزومها لما احتاج إلى هذا الأصل.

وعليه، فالأقوى صحّه دعوى من جعل المقدمات هنا اثنتين بلا فرق بين كون القيد متصلاً أو منفصلاً، لأنّه يؤثّر في جدّ المولى، وإن لم يؤثّر في الإطلاق في مرحله الاستعمال، أى يكون المطلق مثل العموم مستقلاً في الإطلاق حتّى بعد تحقّق القيد المنفصل، وقد عرفت منّا سابقاً أنّ أثر هذا الإطلاق يظهر في جواز التمسك بالإطلاق في الأفراد المشكوكه، أو الأخذ بالإطلاق من جهات أخرى، وهو المطلوب، كما لو قال: (اعتق رقبه) بصوره الإطلاق. ثمّ قال بدليل منفصل: (ولا تعتق رقبه كافر)، فشكّ في كفر رقبه من أنكر المعاد ويوم القيامة مثلاً،

فيجوز التمسك بإطلاق (اعتق رقبه) ويكون حجبه ويحكم بصحة عتق هذا المنكر. هذا تمام الكلام في المقدمه الثانيه.

ومن المقدمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب:

وهي من المقدمات المستحدثه والتي فرضها المحقق الخراساني، والأقوال فيها ثلاثه:

القول الأول: عدم اعتبارها مطلقاً، وهو كما عن المحقق النائيني والحكيم والخميني والحائري والگپايگاني والبروجردى وغيرهم.

القول الثاني: الاعتبار مطلقاً، وهو كما عن صاحب «الكفايه» و«عنايه الأصول» .

القول الثالث: وهو مختار المحقق العراقي صاحب «نهايه الأفكار» وإن تراجع عنه أخيراً بقوله:

(وأما المقدمه الثالثه وهي انتفاء القدر المتيقن مطلقاً ولو من الخارج، أو في خصوص مقام التخاطب، فالاختياج إليها في صحه الأخذ بالإطلاق وعدمه أيضاً مبنى على أن المراد من البيان في المقدمه الأولى، هو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، على وجه يعلم المخاطب أيضاً بأن المدلول تمام المراد، أو مجرد كونه في مقام بيان تمام مراده بنحو لا يشد عنه شيء، بلا نظر إلى فهم المخاطب بأنه تمام المراد.

فعلى الأول لا يحتاج إلى تلك المقدمه، ولا يكاد يضمر وجود القدر المتيقن ولو في مقام التخاطب بقضيه الإطلاق، ما لم يصل إلى حد الانصراف الكاشف عن

دخل الخصوصيه في المطلوب.

إلى أن قال: فمجرد القطع بدخول القدر المتيقن في المطلوب، وكونه مراداً للمتكلم، لا يقتضى القطع بكونه تمام المراد بوصف التماميه، إلاّ مع بلوغه إلى حدّ الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصيه، فعلى ذلك فلا إشكال في الاحتياج إلى المقدمه الثالثه، وهى انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب(١).

أقول: ولكن الحقّ عدم الحاجه إلى المقدمه الثالثه في الأخذ بالإطلاق، لأنّ القدر المتيقن قد يكون خارجياً، وقد يكون داخلياً أى في مقام التخاطب، ثمّ على كلاً- التقديرين: قد يكون على حدّ يوجب انصراف اللفظ إلى ما هو القدر المتيقن، أو إلى الانصراف عنه إلى ما سواه، أو لا يكون.

وعلى جميع التقادير، قد يكون المراد من كون المتكلم في مقام البيان :

كونه في مقام بيان كلّ ما له دخل في متعلّق حكمه وموضوعه النفس الأمري، وكان هو مراده الجدّى .

أو أنّه في مقام بيان ما له دخل في ضرب القاعده والقانون، كما هو مسلك صاحب «الكفايه» واخترناه في العموم والمطلق.

ففى جميع هذه الصور، نقول: وجود القدر المتيقن :

إن أوجب الانصراف بكلاً قسميه، فلا إشكال في كونه مضرّاً بأخذ الإطلاق، لكنّه ليس إلاّ من جهه صيروره الانصراف بنفسه قرينه على عدم وجود الإطلاق، فيصير هذا داخلاً في المقدمه الثانيه، حيث قد اشترطنا عدم وجود قرينه خارجيه

أو داخله على التقييد.

وإن لم يبلغ وجود القدر المتيقن حتى في مقام التخاطب إلى حد الانصراف، فلا أثر لوجوده، كما لا أثر لوجود القدر المتيقن الخارجى، ولا يكون مضرًا بالإطلاق.

مع أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لو كان مضرًا مطلقًا، لاستلزم الإخلال بجميع الإطلاقات التي يكون مورد السؤال هو القدر المتيقن فيه، كما ترى في جواب الإمام عليه السلام عند السؤال منه عن ماء بثر بضاعه، حيث قال عليه السلام: «خلق الماء طهوراً»<sup>(١)</sup>، وكذلك الأمر في الخبر المروي عن زراره في قاعده التجاوز مع ملاحظه صدوره، فإن مورد السؤال هو المتيقن، والمراد من اللفظ المطلق قطعاً، مع أنه مشهور في الألسنة بأن المورد لا يعدّ مخصّصاً، ولم يلتزم أحد بالتخصيص به، فهو مؤيد لما ذكرناه.

كما لا فرق فيما ذكرنا بين كون الإطلاق هو نفس الطبيعه المأخوذه متعلقه للحكم، كما قلنا، أو أنه عباره عن الطبيعه الملحوظه كما عليه المشهور مطلقاً.

وبالجملة: ثبت ممّا قلنا إن عدم الانصراف لا يكون بنفسه شيئاً ومقدمه للأخذ بالإطلاق، بل هو عباره عن عدم القرينه المذكور في المقدمه الثانيه، فما يظهر من بعض نسخ كتاب المحقق الحائري أنه يقول بهذه المقدمه ليس على ما ينبغي.

أقول: إذا بلغ الأمر إلى هذا الحدّ، فلا بأس بذكر أقسام الانصراف، تبعاً لصاحب «الكفايه» وغيره.

١- المستدرک: ج ١ ص ٢٨ الباب ١٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

## البحث عن الانصراف

البحث عن الانصراف

ويقع البحث عنه من خلال أمور ثلاثه:

الأمر الأول: وفيه عدّه صور:

(١) ما هو مرتبط بالمقدّمه الأولى، وهو أنّه قد يُحرز خارجاً كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد من الحكم، كما أنّه قد يعلم بأنّه كان بصدد الإجمال والإهمال، أى قد يعلم بأنّ المتكلم أراد إبهام الأمر وتعميته على المخاطب فهو الإجمال، أو كان المتكلم تاركاً للتعرّض بالشرح والبيان فهو الإهمال.

والحكم في هاتين الصورتين واضح ممّا ذكرناه سابقاً.

(٢) وأمّا لو شكّ في ذلك، أى لا يعلم هل هو في مقام البيان لينضمّ إلى مقدّمه أخرى فيستنتج أم ليس في مقامه كذلك، فيأتى البحث عن أنّه هل هنا أصلٌ عقلائي نتمسك به لإثبات ذلك أو لا ؟

الظاهر أنّ الأصل المشهور على الألسنه بكون المتكلم في مقام البيان ينحصر جريانه بما إذا أحرز أنّه كان في مقام البيان، ولكن شكّ في أنّه هل هو في مقام بيان تمام ما له دخل في مقصوده أو لا، ففي هذه الحاله الأصل هو ذلك، إذ كلّ متكلم بحسب الطبع الأولى يكون في مقام بيان تمام ما له دخل فيه.

(٣) وأمّا إذا كان الشكّ في أصل كونه في مقام البيان في قبال الإهمال والإجمال، فقد قال المحقّق الخميني قدس سره :

(وأمّا كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره فلا أصل فيه، بل لابدّ أن يحرز وجداناً أو بدليلٍ آخر، كشواهد الحال وكيفيه الجواب والسؤال)، انتهى كلامه (١).

ولكن الإنصاف إمكان دعوى وجود أصل عقلائي في الشك في أصل كونه في مقام البيان أو لا .

وبعبارة أخرى: الأصل الأوّلي يقتضى كون المتكلم في صدد إفهام المطلب وتفهمه لا كونه بصدد الإهمال والإجمال، ولعل وجود هذا الأصل هو السبب في تعارف الأخذ بالإطلاقات.

وبعبارة أوفى: إن أصله الإطلاق المتمسك به في المقام لا يفيد فقط كون تمام الأفراد هو المراد، بل الأصل المستمسك به يثبت الأمرين: وهو كونه في مقام البيان، وفي مقام بيان تمام المراد، بل قد يستشعر صحه ما قلنا من كلام النائيني حيث يقول:

(وأما فيما عدا هذين الموردين، وفرض الكلام خالياً عن قرينه كون المتكلم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلائي يقتضى كون المتكلم في مقام البيان لو فرض الشك في ذلك، وعلى ذلك يبتنى جواز التعويل على المطلقات من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات، فإنه لا طريق لنا إلى إحراز كون المتكلم في مقام البيان إلا من جهة الأصل العقلائي، لمكان أن الظاهر من حال كل متكلم هو كونه في مقام بيان مراده، وكونه في مقام الإهمال والإجمال يحتاج إلى إحراز ذلك، وإلا فطبع الكلام والتكلم يقتضى أن يكون في مقام البيان، وذلك واضح) (١).

ربما يقال: بإمكان إنكار إطلاق كون المتكلم في مقام البيان لتمام المراد في جميع الموارد، لأنه إنما يصح فيمن إذا كانت عادته ذكر القيد وما له دخل في



مراده فى أصل الكلام، أو بدليل منفصل قريب يمكن تحصيله سريعاً، وهو كما فى الموالى العرفيه، وهذا بخلاف المطلقات الوارده فى المحاورات ممن استقرت عاداته على تفریق اللواحق والقيود وانفصالها حتى بزمان طويل عن أصول الكلام، فهذه المطلقات ساقطه عن الاعتبار ولا يجوز التمسك بها.

لكنه مندفع: بأن القضية لا تخلو عن أحد الأمرين:

إما أن يكون ذلك على حدٍّ يوجب قيام قرائن على ذلك ولو مقاميه ومنها شأنيه المقنن والأمر على ذلك، فهو خارج عن فرض كلامنا، لأنه يصبح حينئذٍ داخلًا فى الاحتراز عنه بالمقدمه الثانيه بأن لا تكون قرينه على وجود قيد أو احتمال، والقرينه المراده أعم من اللفظيه أو المقاميه وهو منها.

وإما أن لا يكون بذلك الحد، فالأصل باقٍ على قوته، غايه الأمر لا بد من الفحص عن وجود القيد، فإذا لم يجده حكم بمقتضى الأصل، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: مرتبط أيضاً مربوط بالمقدمه الأولى، وهو أن للمطلق جهات متعدده، فلا بد من إحراز كونه فى مقام البيان فى الجبهه التى أريد أخذ الإطلاق لها، وإلا ربما يكون اللفظ بالنظر إلى جهات أخرى مجمله أو مهمله، فالحمل على الإطلاق يكون بالنسبه إلى خصوص جبهه إحراز كونه فى مقام بيانه لا- فى غيرها من الجهات الأخرى، اللهم إلا أن تكون الملازمه ثابتة بين الإطلاق لجبهه خاصه متصوره مع الإطلاق فى غيرها، سواء كانت ملازمه شرعيه أو عاديه أو عقليه، مثل ما لو ورد دليل على صحه الصلاه فى الثوب المشكوك نجاستها عن عذره ما لا يؤكل لحمه، فإنه يلازم شرعاً مع الحكم بصحة ما لو شك فى نجاسه الثوب من جبهه وجود أجزاء ما لا يؤكل لحمه فيه، لعدم الفرق بين العذره وبعض الأجزاء

النجسه فى هذا الحكم .

أو إذا حكم الشارع بطهاره سؤر الهزّه، فإنه ملازم شرعاً وعادهً مع إثبات طهاره فمه، لأنّ حملة على صوره خلوّ فمه عن النجاسه وعدم ملاقاته معها أو طهارته بماء الكر والجارى بعيداً، وحمل على النادر.

ففى هذه الموارد يثبت الإطلاق وإلا فلا .

الأمر الثالث: وهو مرتبط بالمقدّمه الثانيه، وهى أنّ حمل المطلق على إطلاقه موقوف على ما لم تقم قرينه فى ذلك، سواءً كانت القرينه حالته أو مقالته، وإلاّ لما يبقّى للإطلاق وجهٌ لإطلاقه، ولا تجرى فيه مقدّمات الحكمه، لأنّ القرينه حينئذٍ تكون بياناً لمراده الجدّى، فعلى هذا يقدر دعوى أنّ وجود الانصراف فى بعض الموارد يضّرّ بالإطلاق دون بعض، فلا بأس حينئذٍ بذكر أقسامه وبيان ما هو المضّرّ بالإطلاق .

فنقول: إنّ الماهيّة إذا لوحظت مع أفرادها فهى:

تارة: يكون صدقها عليها بصوره التواطىء والتساوى.

وأخرى: بصوره التشكيك.

والمراد من التواطىء والتشكيك ليس فى نفس الماهيّة، لاستحاله التشكيك فى الماهيّات، لأنّه قد ثبت فى محلّه أنّ الاختلافات والتشكيكات تعدّان من آثار الوجود دون الماهيّة، إذ هى ليست إلاّ-هى، فلا-وجه لملا-حظه التشكيك فيها، بل المقصود ملاحظتها بحسب المتفاهم العرفى وارتكازاتهم، إذ عندهم عوامل عديده لحصول الاختلاف فى التفاهم.

فحينئذٍ يُقال إنّ من العوامل علوّ مرتبه بعض أفراد الماهيّة على نحو يوجب

انصرافها عنه عرفاً، ومن ذلك لفظ (الحيوان) فإنه موضوع لغه لمطلق ما له الحياه، فيكون معناه اللغوى جامعاً بين الإنسان وغيره، إلا أنه في الإطلاق العرفى يعدّ منصرفاً عن الإنسان، ولذلك لا يستفاد ولا يفهم من مثل قوله: (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه)، إلا الحيوان في مقابل الإنسان، ولذلك لا إشكال ولا مانع من الصلاه في شعر الإنسان ونحوه، ولا شبهه في هذا الانصراف بنظر العرف، ولا- يمكن التمسك بالإطلاق في مثل ذلك، لفرض أنّ الخصوصيّه المزبوره مانعه عن ظهور المطلق في إطلاقه، فتكون بمنزله القرينه المتصله التي تمنع عن انعقاد ظهوره فيه.

وما ذكره القائل بأن يكون وجه عدم الإطلاق في المثال المذكور من هذه الناحيه لا يخلو عن بُعد، نعم يمكن توجيهه بوجهٍ آخر، وهو أنّ لفظ (الحيوان) المستعمل عند العرف يكون على وجهين:

تارة: يطلق ويُراد منه معناه اللغوى، وهو ما له الحياه.

وأخرى: يُطلق ويُراد منه في قبال الإنسان من جهه ملاحظه تقسيم (الحيوان) اللغوى إلى نوعين؛ من ذى شعور وغير ذى شعور، ويجعل اللفظ تارة مشيراً إلى ما لا شعور له، ولذلك نرى أنّه قد يوصف إنسان بأنه حيوان ويُراد أنّه فاقد للشعور، فإنّ المتفاهم من هذا اللفظ المستعمل في الذمّ ليس الحيوان بمعناه اللغوى، فعليه لا يبعد أن يكون المراد من الحيوان المذكور في مثل هذه العناوين، هو المعنى الثانى منه، كما قد يقسم الحيوان بين المدكّي وغيره، فلا يتوهم أحد كونه من باب الانصراف عن الإنسان .

وكيف كان، فإنّ المقصود من الإشكال في المثال إنّما هو من جهه جعل وجه الانصراف هو علوّ مرتبته، ولكن الأولى أن يُقال في وجه الانصراف أنّه

على قسمين:

القسم الأول: يوجب علو المرتبه إلى الانصراف إلى أن المقصود هو الفرد أو الأفراد الخاصه أو الأصناف لظهور الإطلاق فيه، أو كونه متيقناً بالمراد على نحو يوجب الانصراف إليه، أو الانصراف عنه إلى غيره على نحو يعد بمنزله القرينه.

القسم الثاني: ما يكون الفرد لشده دنو مرتبه بحيث يوجب الشك في صدق الماهية عليه، كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله، ففي مثل هذا لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لأنّ المعتبر في التمسك به هو أن يكون صدق المطلق عليه محرزاً، ففي غير هذين الموردين لا يوجب الانصراف منعاً عن الأخذ بالإطلاق، لأنّ الانصراف في تلك الموارد بدوي يزول بالدقه والتأمل، نظير انصراف كلمه (الماء) المطلق على ماء الفرات لمن هو ساكن بجوار الفرات، فإنّه بالدقه يعلم أنّه ليس بانصراف حقيقي.

أقول: ثم إنّ الانصراف المطلق على المقيّد، واستعماله فيه، يكون على أنحاء متعدّده:

تارة: يكون على نحو لا يوجب سلب المعنى الحقيقي، بل يعدّ استعماله فيه مجازياً، لأنّ استعمال لفظ المطلق وإرادته المقيّد منه يوجب المجاز، هذا كما في «الكفايه».

ولقد أورد عليه: بأنّه كيف يكون ذلك، مع أنّه قد تقدّم منه بأنّ التقيّد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً.

وأجاب عنه: بأنّ ما ذكرناه كان لبيان عدم استلزامه لذلك، أي ليس على نحو يستلزم المجازية في جميع الأوقات، وليس مرادنا عدم إمكان ذلك، فيمكن استعمال المطلق وإرادته المقيّد منه على نحو المجاز.

ولكن الأولى في الجواب أن يُقال: إنّ ما التزمنا به إنّما هو فيما إذا كان استعمال

المطلق فى المقيد بدوال متعدده بحيث كان الدال على معناه المطلق نفس المطلق، والدال على التقييد هو لفظ القيد كالرقبه والإيمان فى المثالين المعروفين: (اعتق رقبه)، و(اعتق رقبه مؤمنه).

وأما إذا كان الدال على ذلك الاستعمال دالاً واحداً، فإنّ الدلاله تكون مجازيه بالتأكيد، لأنّ المطلق حينئذٍ قد استعمل فى غير معناه.

وأخرى: ما يكون الاستعمال فى المقيد على نحو يوجب سلب اللفظ عن معناه الحقيقى لشده أنس الذهن إلى المعنى المجازى، وهذا القسم معروف بالمجاز المشهور، مثل (الأسد) فى (رأيت أسداً يرمى) عند من يراه مجازاً - خلافاً لما هو المختار عندنا - فإنه يستأنس الذهن بكون المراد هو الرجل الشجاع، وهكذا كلمه (الصلاه) المستعمله فى الهيئه المخصوصه بناءً على مجازيه هذا الاستعمال فيها، حيث أنّ معناه الحقيقى أصبح مهجوراً، فإذا أطلقت انصرف الذهن إلى معناها الثانى .

وثالثه: يكون الانصراف إلى المعنى على حدّ يصبح بمنزله التبادر الموجب لكون اللفظ حقيقه بصوره الاشتراك اللفظى إلى كلا المعنيين، كالعين عند إطلاقها حيث ينصرف ويتبادر منها عين البصر وعين الماء .

ورابعه: يكون الانصراف إلى المعنى الثانى على نحو يصبح المعنى الأوّل متروكاً ومهجوراً فى المعنى الثانى حقيقه وكالمنقول بالغلبه، ولا يبعد أن تكون الصلاه من هذا القبيل عند من يراها حقيقه شرعيه فى الهيئه المخصوصه.

وهذه أقسام متصوره فى الانصراف، وقد عرفت ما هو المضرّ للإطلاق عن غيره، والله العالم.

## المبحث الثاني: في كيفية حمل المطلق على المقيد

المبحث الثاني: في كيفية حمل المطلق على المقيد

أقول: يدور البحث في المقام عن إمكان حمل المطلق على المقيد وعدمه، وبيان اختلاف حالهما في الموارد، فنقول ومن الله التوفيق وعليه التكلان:

إذا ورد حكمان مستقلان، وكان أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً، فهل :

يحمل أحدهما على الآخر.

أو يجب التصرف في أحدهما دون الآخر.

أو لا يحمل ولا يتصرف فيهما، بل لابد من العمل بكل واحدٍ منهما مستقلاً من دون تصرفٍ في أحدهما؟

وقبل تحقيق القول في ذلك، نتقدم بذكر مقدمه ونكته مفيدة، وهي:

ينبغي أن نتحقق من أن البحث في المقام هل يختص بالمقيد المتصل بالكلام أو يجري حتى في المنفصل؟ وعن الحكم فيما إذا كان مختصاً بالثاني؟

والظاهر هو الثاني، ولعل وجه الاختصاص هو أن البحث إنما يكون في الدليلين الذين لهما ظهور في شيء، ثم وقع التنافي بينهما في الجملة إذا لوحظ أحدهما مع الآخر، ومثله لا يتحقق إلا في الدليلين المنفصلين.

وأما إذا كان الإطلاق والقيود في كلام واحد، فلا ينعقد للمطلق ظهور حتى يزاحمه ظهور القيد، وإن أُطلق عليه لفظ الإطلاق، كان بالتجاوز أو العناية، لأن المتكلم ما دام لم يسكت عن كلامه مع ما يريد ذكره من ملحقات كلامه، من الوصف والحال والتمييز والفاعل والمفعول وغيرها، لم ينعقد لكلامه ظهور حتى يقال إنه مطلق ويزاحمه قيد المذكور في كلامه، بل لو أخذ من كلامه شيء غير ما يفيد لواحقه، كان للمتكلم الاحتجاج على الآخذ به، والعامل على طبقه، وكان

الاحتجاج مسموعاً منه لدى العقلاء، وليس ذلك إلا من هذه الجبهه المذكوره.

نعم، ما يصح أن يُقال في القيود المتّصله، هو أنّ سعه دائره الظهور وضيقيه، موقوف على ما يذكره بعد ذكر أركان الكلام، من المبتدأ والخبر والفعل وغيرهما، لأنّه من الواضح حصول الفرق في هذه الجبهه بين قوله: (أكرم عالماً) بصوره الإطلاق، وبين قوله: (أكرم عالماً يوم الجمعة وقت الزوال)، فإنّ ظهور الثاني في وجوب الإكرام أضيّق من ظهور الأوّل، والتضيّق حاصل من جهه وجود ما يصلح للتصرّف في تضييق سعه المفهوم، ولعلّ هذا هو المراد ممّا ذكره المحقّق النائيني من قوله: (إنّ الأصل الجارى في القرينه، يكون حاكماً على الأصل الجارى في ذيهها، من غير ملاحظه أقوى الظهورين، كما هو الشأن في كلّ حاكم ومحكوم، ومن هنا كان ظهور (يرمى) في رمى النبل مقدّماً على ظهور (أسد) في الحيوان المفترس، وإن كان ظهور الأوّل بالإطلاق والثاني بالوضع، والظهور المستند إلى الوضع اللّغوي أقوى من الظهور المستند إلى الإطلاق .

إلى أن قال: ظهر لك أنّ المقيّد يكون بمنزله القرينه بالنسبه إلى المطلق، لأنّ القيد لا يخلو: إمّا من أن يكون وضعاً، أو حالاً، أو غير ذلك من ملحقات الكلام، وقد تقدّم أنّ ملحقات الكلام كلّها تكون قرينه، وأصالة الظهور في المقيّد تكون حاكمه على أصالة الظهور في المطلق.... إلى آخر كلامه(١).

بيان مراده: أى أنّ المراد ما هو مقتضى ظهور كلّ لفظ في حال تجرّده وانفراده، وأنّه لولا ملحقاته المتّصله به لكان سعه ظهوره أزيد من ظهوره مع

الملحقات، فمقصوده من الحكمه هو بيان تقدّم ما يستفاد من اللّواحق بحسب مقتضاه، على ما يستفاد من أركان الكلام لولا هذا الإلحاق، وأنّه أشبه بالورود من الحكمه، وإن كان تعبيره بالإطلاق والتقييد والحاكم والمحكوم لا يخلو عن مسامحه بحسب الاصطلاح، ولكن بعد الدقّه في كلامه من صدره إلى ذيله يظهر أنّ ما ذكرناه هو مقصوده، وإلاّ لكان إشكالات المحقّق الخميني الثالث وارده عليه حيث يقول:

(أما المتّصلين فلا مجال للبحث فيهما؛ لأنّ القيد المتّصل يمنع عن انعقاد الإطلاق حتّى يكون من باب تعارض المطلق والمقيّد، لما عرفت أنّ عدم القرينه من محقّقات موضوع الإطلاق . وبما ذكرنا ظهر الخلط في كلام بعض الأعظم، حيث عمّم البحث إلى الوصف والحال.. إلى آخر كلامه)(١).

ولكن إذا قلنا بالظهور اللولائي، فمجرّد ورود القرينه سبب لرفع ذلك الظهور اللولائي، فيكون من قبيل ورود البيان بقبح العقاب بلا بيان.

أقول: إذا عرفت ما ذكرناه، تعرف أنّ البحث في المطلق والمقيّد بما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ثابت في خصوص الدليلين المنفصلين حتّى ينعقد ظهور لكلّ دليل، فحينئذٍ نقول: إنّ الدليلين الواردين قد يكونان حكّمين إلزاميين، وقد يكونا غير إلزاميين فينعقد البحث هنا في مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا كان دليل المطلق والمقيّد كلاهما إلزاميين، من الوجوب أو الحرمة، أو مختلفين.



والبحت عن الحكمين لا يخلو:

تارة: يكون الحكمان تكليفيين.

وأخرى: قد يكونا وضعيين.

وثالثه: مختلفه بينهما.

وعلى جميع التقادير: فإما أن يكونا مثبتين، أو نافيين، أو مختلفين.

وعلى التقادير المذكوره فإما أن يعلم وحده التكليف أم لا .

وعلى الأول: إما أن يعلم وحدته من الخارج من قرينه حاله أو مقالته، أو من نفس الدليلين.

وعلى التقادير: فإما أن يذكر السبب في كليهما أو في واحدٍ منهما، أو لا يذكر في شيءٍ منهما.

وعلى الأول: - أى ما ذكر فيه السبب - إما أن يكون السبب واحداً أو لا.

ثم قد يكون الإطلاق والتقييد فى الموضوع فقط، أو هو مع الحكم، أو هما مع متعلقه.

فهذه جملة الصور المتصوره، بل ربما يكون أزيد من هذه لو لوحظ ذكر القيد بأمرٍ نفسى أو بأمرٍ إرشادى، بأن يكون إرشاداً إلى الجزئيه والشرطيّه والمانعيّه، وقد يكون الحكم فى المطلق متعلقاً على نحو صرف الوجود ك- (اعتق رقبه)، وآخر متعلقاً به على مطلق الوجود ك- «أحلّ الله البيع».

\*\*\*

الصورة الأولى: ما إذا كان الدليلان مختلفين من حيث الإيجاب والسلب - المفروض أنّ تنافيهما أشدّ من تنافى المطلق والمقيّد - وكان تكليفيهما إلزامياً، مع

فرض وحده التكليف المستفاد من دليل خارجي أو من نفس الدليل، وكان السبب أيضاً واحداً أو مذكوراً في نفس الدليل، وكان القيد راجعاً إلى الموضوع والحكم، وكان الأمر المتعلق للمقيد نفسياً لا إرشادياً، مثل ما لوقيل: (إن ظهرت فاعتق رقبه)، و(إن ظهرت فلا تعتق رقبه كافر)، أو عكس ذلك: (إن ظهرت فلا تعتق رقبه)، و(إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه).

فهذا القسم قد تسالم على حكمه الأصحاب، كما صرح به المحقق القمي، وصاحب «الكفايه» وغيرهما على ما يظهر من كلامهما من حمل المطلق على المقيد، فيثبت منهما أن الواجب عليه ليس إلا اعتق رقبه مؤمنه، من دون خلاف فيه، بلا فرق في هذه الجبهه بين كون الحكم في المطلق متعلقاً بصرف الوجود ك- (اعتق رقبه) أو على مطلق الوجود ك- «أحلَّ الله البيع»، ونهى عن البيع الغررى ونظائره، كما لا فرق في حمله على المقيد بين الصورتين إن قلنا بأن قضيه (لا تعتق رقبه) مطلق لا عام.

\*\*\*

#### الصوره الثانيه

ما إذا كان المطلق والمقيد منفيين، مثل قوله: (لا تأكل الرمان) و(لا تأكل الرمان الحامض)، فالمشهور - على ما قيل - على عدم الحمل لو كان موجبهما واحداً، كما في كفاره الظهار، بقوله: (إن ظهرت فلا تعتق المكاتب)، و(لا تعتق المكاتب الكافر). بل عن المحقق القمي نقل الاتفاق على وجوب العمل بهما لعدم التنافي بينهما عرفاً، خصوصاً على القول بعدم وجود مفهوم الوصف، فلا بد من العمل بالحجّه إلى أن تقوم حجّه أقوى عليه.

نعم، من التزم فى الوصف بالمفهوم، استلزم ذلك قيام التنافى بين مفهوم المقيّد وإطلاق المطلق، فعليه يمكن القول بحمل المطلق على المقيّد، ولكن لا بأس بأن يُقال إنّه فى هذه الحالة:

تارة: يعلم وحده التكليف والسبب فيهما، فحينئذٍ لا بدّ أن يكون المنهَى عنه فى الواقع أحد الأمرين:

إمّا اعتق مطلق الرقبه أى حتّى المؤمنه، فضلاً عن غيرها، أو أنّ المنهَى عنه فى نفس الأمر هو خصوص الرقبه المؤمنه.

وإمّا اعتق الرقبه غير المؤمنه، فلا يكون منهياً عنه، فحينئذٍ لا محيص إلاّ العمل بأحدهما لوحده التكليف والسبب.

وأخرى: لم يعلم ذلك، فلا بأس حينئذٍ بالالتزام بالعمل بكلّ واحدٍ منهما كما عليه المشهور، وأمّا من جهة مفهوم الوصف حيث قد اخترنا عدمه، فلا يوجب ذلك لزوم المخالفه بين مفهوم المقيّد مع إطلاق المطلق .

هذا كلّه تمام الكلام فى المنفيين المتوافقين، والعمده فى البحث هو الصورة الأخرى من المتوافقين فى الإثبات .

الصورة الثالثه

ما إذا كان الدليلان كلاهما مثبتين، مثل ما لو قال: (اعتق رقبه) و(اعتق رقبه مؤمنه)، فهى أيضاً يتصوّر على أقسام، لأنّه :

تارة: يعلم وحده التكليف والسبب ولو من الخارج، أى من القرينه حالّيه كانت أو مقالّيه، فلا محيص فى هذه الحالة من القول بلزوم حمل المطلق على

المقيّد؛ لأنّ هذا العلم يوجب حصول التنافي بينهما، وفي عدم كونهما حكيمين مستقلّين، فيكون واحد منهما في الواقع حكماً إلزامياً، فيكون المراد من المطلق هو المقيّد، لأنّه إن أريد من المقيّد هو الاستحباب لأفضل الأفراد، استلزم خلاف الفرض من كونهما إلزاميين.

وأخرى: ما يكون السبب فيه متعدّداً، وكان مذكوراً في الجملة أو علم به من الخارج، مثل ما لو قال: (إن ظهرت فاعتق رقبه)، و(إن أظرت فاعتق رقبه مؤمنه)، ففي هذه الصورة يعلم عدم حمل المطلق على المقيّد لعدم وجود التنافي بين الحكيمين، بل لا بدّ أن يعمل بكلّ حكم بما له من الاقتضاء.

ثالثه: ما لو لم يحرز كون السبب متعدّداً ولا واحداً، لا من اللفظ ولا من الخارج، فهو أيضاً:

تارة: يحرز كون الحكم في المطلق على نفس الطبيعه، ولا نحتمل دخاله قيد آخر في الموضوع غير القيد الذي ذكر في المقيّد.

وأخرى: نحتمل وجود دخاله قيد آخر فيه.

فعلى الأوّل: يحمل المطلق على المقيّد، وربما قيل في وجهه بأنّ ذلك يوجب إحراز التنافي بين الدليلين، لأنّ تعلق الحكم بالمقيّد معناه عدم رضاه بعق مطلق الرقبه، لأنّ الحكم كان إلزامياً متعلّقاً بصرف الوجود. ومن ناحيه تعلق الحكم على مطلق الرقبه بصرف وجوده، ممّا يعنى رضاه بعق مطلق الرقبه الملازم مع الرجوع إلى القول بدخاله القيد في الحكم وعدم دخالته، فيقع التنافي بينهما، فلا بدّ لرفعه من حمل المطلق على المقيّد، وهو المطلوب.

قال المحقّق الخميني: (إنّ التنافي بين الترخيص واللّا ترخيص، ودخاله القيد

ولا دخالته، فرع كون الحكم فى المقام واحداً، فلو توقّف إحراز وحدته عليه لدار(١)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فيه، لأنّ وقوع التنافى بين دخاله القيد فى الحكم وعدم دخالته فيه، موقوف على وحده الحكم واقعاً، لا على إحراز وحده الحكم، هذا بخلاف إحراز وحده الحكم، حيث أنّه موقوف على كون هذا القيد دخيلاً فى الحكم فقط دون غيره، فلا دور فى البين.

فلعلّ وجه كلام البعض فى توجيه التنافى، هو ما ذكره رحمه الله فى الوجه الثانى بقوله: (وهناك وجه آخر، وهو أنّ إحراز عدم دخاله قيد آخر غير هذا القيد، عين إحراز الوحده عقلاً، لامتناع تعلق الإرادتين على المطلق والمقيد، لأنّ المقيد هو نفس الطبيعه مع قيد عيته اللاّ بشرط مع بشرط شىء، فاجتماع الحكمين المتمثلين فيهما تمنع، فيقع التنافى بينهما، فيحمل المطلق على المقيد).

أقول: ولقد أجاد فى وجه الحمل بما أفاد، وأتى بما يطمئن به الفؤاد، هذا إذا لم نقل بإمكان وجود تعدّد السبب، لأنّه حينئذٍ يوجب الحكمين المستقلّين؛ أحدهما لسبب، والآخر لسبب آخر، لكن يمكن أن يقال بأنّه على الفرض يكون وجود تعدّد السبب مشكوكاً، لما قلنا فى أول هذه الصوره من عدم إحراز وحدته وتعدّده، فيتمسك بأصل عدم تعدّده، لأنّ وجود السبب الواحد مقطوع به فيشكّ فى زائده، فالأصل العدم، فبضميمه هذا الأصل يحرز كون الحكم أيضاً واحداً كما لا يخفى.

نعم، هذا فيما إذا لم نحتمل كون الحكم فى المقيّد استجابياً، وإلاّ فيرتفع التنافى من خلال التصرّف فى الهيئه فى طرف المقيّد، بأن يكون الواجب هو مطلق عتق الرقبه، وأنّ أفضل أفرادها هو المؤمنه، ويكون الحكم فيه نديباً، فيبقى المطلق على إطلاقه باقياً من دون حملٍ على المقيّد لعدم التنافى.

ولكن الإنصاف: أنّ حمل المطلق على المقيّد فيما يعلم وحده الحكم بوحده سببه، يعدّ عند العرف أقوى من حمل المقيّد على أفضل الأفراد، وإن كان ظهور كلّ واحد من المطلق فى إطلاقه والأمر فى الوجوب من مقدّمات الحكمه، لا من باب الوضع، لأنّ حكم المقيّد حكم القرينه والمطلق ذو القرينه، وظهور الأوّل مقدّم على الثانى عند العرف، بلا فرق بين المتّصل والمنفصل، فالأخذ بالإطلاق إنّما يكون فيما إذا لم يرد قرينه وبيان للتقيّد، والمقيّد يكون قرينه وبياناً.

هذا بخلاف إطلاق المطلق، حيث لا يعدّ عند العرف قرينه على الترخيص فى أمر المقيّد ليرفع اليد عن ظهوره فى الوجوب .

وأما الاحتمال الثانى: وهو ما إذا لم نحرز وحده الحكم بوحده سببه، بل احتملنا تعدّده بتعدّد المطلق والمقيّد، فقد ذكر فيه فى مقام الثبوت أربع احتمالات:

بأن يحمل المطلق على المقيّد.

أو يحمل المقيّد على أفضل الأفراد، مع حفظ المطلق فى إطلاقه.

أو يجعل من قبيل تعدّد التكليف، لكن نحو واجب فى واجب آخر، نظير ما لو نذر إتيان الصلاه الواجبه مع جماعه أو فى مسجد.

أو يكون كلّ واحدٍ من المطلق والمقيّد واجباً مستقلاً.

هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات: فإنّ الصور المفروضة فيه هي :

تارة: يفرض مع قبول أصل عدم تعدّد الحكم والسبب كما أشرنا إليه آنفاً، فقد عرفت أنّ الاحتمال الأوّل كان أقوى، لأنّه يعدّ حينئذٍ كما لو أحرز الوحده في السبب والحكم بالوجدان، فكما يحمل المطلق فيه على المقيد، فهكذا يكون فيما نحن فيه .

وأخرى: يفرض مع عدم القول بالأصل، والبقاء على التحير والشكّ، فلا يبعد القول أيضاً في هذه الحالة بتقديم احتمال الأوّل، لأنّ الاحتمال الثاني من حمل الأمر على الندب يعدّ مخالفاً لظاهر الأمر، فلا يُصار إليه .

لا يقال: هكذا يكون في حمل المطلق على المقيد.

لأنّ نقول: بأنّ كثرة تقييد المطلقات في الأحكام الشرعيّة تكون بكثرة تخصيص العمومات بحيث يمكن أن نقول إنّه يصدق عليه القول: ما من إطلاق إلاّ وقد قيد.

وأما احتمال الثالث: فبعيد، لأنّ ظهور تعلّق الأمر بالقيود يدلّ على إرجاعه إلى جزء الواجب أو شرطه، أمّا احتمال كونه واجباً مستقلاً في واجب غير مرتبط بالإطلاق فبعيد، فلا يحمل عليه إلاّ مع وجود قرينه دالّه على ذلك، مثل ما لو وقع موضوعاً لحكم آخر ثانوي كالنذر والعهد وشبههما، وهو خلاف الفرض.

وأما الاحتمال الرابع: فهو أيضاً بعيد، لأنّ ظهور الاستقلال في كلّ منهما يرجع إلى أنّ للمطلق قيماً آخر غير القيد الواقع في المقيد، فلا بدّ أن يأتي المطلق بقيد آخر غير المقيد حتّى يتعدّد التكليف، والالتزام بذلك يحتاج إلى وجود قرينه في البين، حيث لم تكن موجوده، فلا يحمل عليه.

وبالجملة: فثبت من جميع ما ذكرنا، أنّ احتمال الأوّل هو أقوى الاحتمالات، ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك فإنّ الاحتمال الثانی أقواها.

هذا كلّه فيما إذا أحرز كون الحكم في المطلق على نفس الطبعه، ولا نحتمل دخاله قيد آخر في الموضوع غير قيد المقيّد.

وأما إذا لم يحرز عدم دخاله قيد آخر، فيدور الأمر :

بين حمل المطلق على المقيّد، ورفع اليد عن ظهور الأمر في استقلال البحث.

وبين حفظ ظهور الأمر المتعلّق على المطلق في الاستقلال، وكشفه وجود قيد آخر يحصل المطلق فيه حتّى يجعله قابلاً لتعلّق حكم مستقلّ به.

والظاهر أنّ الاحتمال الأوّل مقدّم على الثانی، لضعف ظهور الأمر في الاستقلال، حيث لا يمكن الاعتماد عليه للكشف عن وجود قيد آخر كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

أقول: اعلم أنّه بعدما ثبت أنّ الظهور العرفي قائم على حمل المطلق على المقيّد لوجود التنافي، فإنّه لا فرق فيه عندنا بين ما كان الحكم متعلّقاً بصرف وجود المطلق أو متعلّقاً بمطلق الوجود، خلافاً لما نسب إلى المشهور من التفصيل بينهما بحمله على المقيّد في الأوّل دون الثانی .

كما لا فرق عندنا بين أن يكون الحكم المذكور في ناحيه المطلق أو المقيّد أو في كليهما، واقعاً بنحو الأمر والنهي - أي إنشائياً - واقعاً على نحو الإخبار في مقام الإنشاء، أي لا فرق بين (اعتق رقبه) و(اعتق رقبه مؤمنه)، أو (يجب عتق رقبه) و(يجب عتق رقبه مؤمنه)، هكذا في ناحيه النهي، أو اختلف أحدهما



بالإنشاء والآخر بالإخبار، لأنَّ الاختلاف في مثل ذلك لا يوجب الاختلاف في أصل المطلب، كما لا يخفى .

هذا كلّه تمام الكلام في المقام الأوّل، هو ما إذا كان الدليلان متكفّلين للحكم بصوره الإلزام من الوجوب أو الحرمة أو المختلف منهما .

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو: ما إذا كان الدليلين متكفّلين لحكم غير إلزامي من الاستحباب أو الكراهه، أو المختلف منهما.

فقد نسب إلى المشهور - كما في «المحاضرات» - الفرق بين الواجبات والمستحبات من حمل المطلق على المقيّد في الأولى دون الثانية، مع أنّ مقتضى ما ذكرنا - في حكم المقيّد بأنّه يكون من قبيل القرينه، والمطلق يكون من قبيل ذى القرينه - هو لزوم الحكم في المستحبات بما حكم به في الواجبات، من حمل المطلق على المقيّد. وعليه، فيأتى البحث عن السبب في تفريق الأصحاب بين حكمهما؟

أقول: وما قيل في وجه الفرق، أو يمكن أن يقال أمور :

الأمر الأوّل: ما عن المحقّق صاحب «الكفايه» بقوله:

(وربما يُشكل: بأنّه يقتضى التقيّد في باب المستحبات، مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب.

وأجاب عنه بقوله: اللّهُمَّ إلاّ أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّه، فتأمل).

وأورد عليه: بأنّ مجرّد الغلبه لا يوجب ذلك، بعدما افترض أنّ الدليل قرينه عرفيه على تعيين المراد من المطلق، ضروره أنّ الغلبه ليست على نحو تمنع عن

ظهور دليل المقيد في ذلك .

أقول: ولكن الإنصاف عدم خلوّ هذا الوجه للفارق بين الواجبات والمستحبات عن المناقشه، لأنّ الغالب في الواجبات هو أنّ ذكر المطلق والمقيد يعدّ قانوناً وقاعده وأصلاً يرجع إليه لدى الشكّ في بعض الأفراد، ولذلك كلّ ما يتفق في الواجبات يحمل المقيد فيها على أفضل الأفراد.

هذا بخلاف المستحبات حيث أنّ حمل المقيد فيها على التأكيد أمرٌ مناسب لارتكاز المتشرّعه، لكثره وجود اختلاف المراتب في المندوبات مثل ما ورد عن الإمام عليه السلام إطلاق زياره قبر الحسين عليه السلام ، ثمّ ورد في دليل آخر التأكيد على زيارته ليله الجمعه أو ليله نصف شعبان ونظائرهما، حيث لا يختلج في ذهن أحدٍ اختصاص الزياره بالموارد المذكوره وعدم استحباب غيرها، فدعوى كون الغلبه هنا في التأكيد على نحو يوجب منع ظهور القيد في التقييد ممّا لا يخفى، ووافقنا فيه صاحب «عنايه الأصول» .

الأمر الثاني: ما قاله صاحب «الكفايه» أيضاً بأنّ ثبوت الاستحباب المطلق إنّما هو من ناحيه جريان قاعده التسامح في أدلّه السنن، فإنّ العمل على طبق المطلق بعد مجيء المقيد المقتضى للتقييد كان بواسطه أدلّه التسامح.

وناقشه بنفسه رحمه الله : في حاشيته على الكفايه بقوله:

(ولا يخفى أنّه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً، كان قضيته عدم الاستحباب إلّا للمقيد، وحينئذٍ إن كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق، كان استحبابه تسامحياً وإلّا فلا استحباب له وحده، كما لا وجه بناءً على هذا الحمل وصدق البلوغ تأكّد الاستحباب في المقيد، فافهم). انتهى كلامه .

ولكن يمكن أن يُقال: بصدق البلوغ لو فرضنا الشك في التقييد بحمله على المقيّد، لا دعوى القطع بذلك، كما يصحّ دعوى البلوغ في تأكيد الاستحباب في المقيّد، مع فرض الشك، لا القطع بعدم الحمل وصحّح المطلق بالتسامح، لأنّه حينئذٍ أجنبي عن المطلق من حيث الدليل فلا تأكّد كما هو واضح .

وأما الإشكال: بأن أدلّه التسامح متكفّل لإثبات حكم إرشادي عقلي لا حكم شرعي، كما عليه المحقّق الخوئي والكلبيگانی .  
ليس على ما ينبغي، وتفصيل البحث موكولٌ إلى محلّه.

الأمر الثالث: ما عليه صاحب «المحاضرات» حيث قسّم التقييد على أربعة وجوه لا خامس لها:

تارةً: بصوره الشرطيّه، مثل قوله: (صلاه الليل مستحبّه)، وبدليل آخر استحبابها إذا كان الإتيان بعد نصف الليل، فمثله يحمل المطلق على المقيّد.

وأخرى: إذا كان القيد مخالفاً لحكم المطلق، مثل الإقامه في الصلاه مستحبّه، وبدليل آخر نهى عن الإقامه حال الحدث، وفيه أيضاً يحمل المطلق على المقيّد لكون النهى إرشاداً إلى الشرطيّه والمانعيّه.

وثالثه: كون مرسل المقيّد متعلّقاً بنفس التقييد لا القيد، مثل قوله: (الإقامه مستحبّه)، ثمّ ورد في دليل آخر: (فلتكن ذلك في حال القيام)، فيحمل أيضاً لأنّه إرشاد إلى الشرطيّه .

ورابعه: ما كان أمر المقيّد متوجّهاً إلى نفس القيد، كما هو الغالب في المستحبّات، وهو كالمثال الذي ذكرناه لزياره قبر الحسين عليه السلام ، فلا يحمل المطلق عليه لعدم وجود التنافي بين دليل المطلق ودليل المقيّد.

ثم أضاف إليه ما إذا كان دليل المطلق إلزامياً دون المقيّد، فلا بدّ من الحمل للملاك المزبور(١)، انتهى حاصل كلامه .

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه على فرض الشرطيّه بأنّه إذا كان لسان المقيّد بالتصريح بعدم استحباب الصلاه إلاّ بعد نصف الليل، فهو ممّا لا بحث فيه لتصريحه بنفى استحبابها إلاّ فيه، فالأولى أن يمثل بما لا يكون كذلك .

ويرد عليه ثانياً: بأنّ ملاك عدم التنافي لو كان موضوعاً في عدم الحمل، لكان ذلك موجوداً في غير صورته الرابعه من الثالثه دون الثانيه.

وعليه، فالأقوى عندنا في وجه الفرق هو الأوّل من الوجوه الثلاثه، فيما لم يكن سياق المقام مفهوماً بكونه من قبيل المطلق والمقيّد في الواجبات، فحينئذٍ يعمل على مقتضاه، لما قد عرفت بأنّ ملاك الحمل هو التنافي، وهو غير موجود في المستحبات، وبين الواجب والمستحبّ، كما لا يخفى .

تتميم :

إذا عرفت الحال في المطلق والمقيّد التكليفيين، من لزوم حمل المطلق على المقيّد في أكثر مواردهما، يصل الدور إلى البحث عن الحكم الوضعي فيهما، مثل ما لو قيل: (البيع سبب للنقل)، ثمّ أفاد بدليل منفصل (والبيع من البالغين سبب للنقل).

قال صاحب «الكفايه»: فلا بدّ من التقيّد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضروره تعارف ذكر المطلق

وإرادته القيد، بخلاف العكس بإلغاء القيد، وحمله على أنه غالبى أو على وجه آخر، مثل ما لو كان ورود القيد لدفع توهم انتفاء الحكم عن مورد القيد، كما لو قال: (البيع سبب للنقل)، ثم قال: (والبيع من الكافر سبب للنقل)، فإنه ليس احترازياً ولا غالبياً، بل لدفع توهم انتفاء السبب عنه عن بيع الكافر).

أقول: وما ذكره جَيِّدٌ، ولكن قد يتفق ما لا يوجب الحمل لعدم وجود التنافى بين المطلق والمقيد، وذلك فيما لو كان المقصود الإرشاد إلى مانعيه جزء من الشيء، كما أن أجزاءه مانع، مثل ما لو قال: (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه)، ثم قال: (لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه)، حيث لا منافاه بينهما، لدلالتهما على مانعيه ما لا يؤكل لحمه مطلقاً حتى في وبره، فيما إذا لم نقل بمفهوم الوصف، كما عرفت في محله.

وعليه، فحال الحكم الوضعى كحال الحكم التكليفى اتفاقاً واختلافاً، فعليك بالدقه والتأمل.

## المبحث الثالث: فى اقتضاء مقدمات الحكمه

المبحث الثالث: فى اقتضاء مقدمات الحكمه

اعلم أنّ اقتضاء مقدمات الحكمه فى المطلقات يختلف بحسب اختلاف المقامات :

إذ تارة: جريانها فى المطلقات يقتضى العموم الاستيعابى، وهو فيما إذا جرت فى الأحكام الوضعيه، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «وَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»<sup>(١)</sup> لوضوح أنّ إرادته الإهمال أو الإجمال من هذه الأدله خلاف المفروض فى مقدمات الحكمه، وإرادته العموم البدلى لا- يساعد مع الحكم الوضعى، لأنّه ليس فى مقام الامتثال حتّى يسقط بفرد ما من الطبيعه، فيثبت الحكم لتمام الأفراد بنحو الاستغراق، مثل (أكرم كلّ عالم).

وأخرى: جريانها يقتضى العموم البدلى، وهو كما فى الأحكام التكليفيه، مثل قوله: (اعتق رقبه)، فإنّ الأمر يتعلّق بالطبيعه، ومقتضى انعقاد الإطلاق لها بوسيله الحكمه هو الاجتزاء بأى فردٍ منها، لا وجوب الإتيان بجميع أفرادها، وهذا هو معنى العموم البدلى الجارى فى الأحكام التكليفيه.

وثالثه: ما لا يقتضى شيئاً من العمومين، بل مقتضى جريانها هو شىء خاصّ من التضييق، وقسمٌ مخصوص منه مثل جريانها فى صيغه الأمر، حيث قد عرفت فى مبحث الأوامر بأنّ جريانها يقتضى الوجوب التعينى العينى النفسى، فى قبال

الوجوب التخييري والغيرى والكفائى، وهكذا غير الوجوب من الحرمة فى النهى من كونه تعيينياً أو غيرياً.

والنتيجة: أن مقتضى مقدمات الحكمه مختلف فى المطلقات فى موارد جريانها بالتوسعه والتضييق .

هذا آخر ما أردنا ذكره من مباحث المطلق والمقيد، والحمد لله أولاً وآخراً.

\*\*\*

ص: ٥٩٦

صفحه بيضاء



ص: ٥٩٧

المقصد السادس

فـى "المجمل والمبين"

**المقصد السادس: فى المجمل والمبين**

ص: ٥٩٨

صفحه بيضاء

## المقصد السادس

فى المجمال والمبين

لا يخفى أن الألفاظ الملقاه إلى الإنسان :

تارة: تكون صريحه فى دلالتها على المعنى بحيث لا مجال لاحتمال الخلاف فيه .

وأخرى: تكون ظاهره فى دلالتها، والمراد منه ما يستفیده العرف من دون إلغاء احتمال الخلاف.

وثالثه: ما لا تكون دلالتها عليه بشىء منها.

وعليه، فهل يعتبر فى المبين أن يكون اللفظ صريحاً فى معناه، أو أن المراد هو الأعم منه ومن الظهور، بحيث لو كان له ظهور فى معناه من دون صراحته كان مبيئاً؟

الظاهر هو الثانى، فالمجمال هو عبارته عما لا يكون له ظهور فى معناه؛ يعنى لو ألقى إلى العرف لم يعرفوا منه شيئاً، وإن علم من الخارج مراد المتكلم ومقصوده، وفى مقابله المبين، وهو ما له ظهور عند العرف، ولو كان عند شخص مجملاً لجهله بمعناه.

والظاهر أن الملاك فى الإجمال والتبين هو العرف والعقلاء دون الأشخاص، وإن كان الاستناد فى الخارج يكون إلى الشخص، حيث يقول المكلف: هذا مجمل عندى أو مبين، ولعل بهذه النسبه إذا لوحظ كانت إضافيه، أى يمكن أن يكون مجمل عند شخص ومبين عند آخر.

وأما إذا لوحظ بالنظر إلى معناه الواقعي العرفي، فلا يكون إلا أحدهما؛ إمّا أن يكون مجملاً واقعاً أو مبيناً.

أقول: والعجب من صاحب «الكفايه» فإنّ كلامه في صدر المسأله يفيد إرادته المعنى الثاني، لأنّه جعل الملاك فيهما الظهور بحسب المتفاهم عند العرف الغالب، ولكنّه يصرّح في ذيل كلامه بأنّهما وصفان إضافيان.

والأقوى اعتبارهما من الوصفين الواقعيين كما عليه صاحب «المحاضرات» و«عنايه الأصول» وصاحب «نهايه الدرايه» والعلّامه الطباطبائي.

بحث: في أقسام المجلد والمبين:

تارة: يكونان في الألفاظ المفردة، كلفظ (الصعيد) ولفظ (الكعب) ولفظ (الغناء) حيث لم نقف على معناها الحقيقي وأنّ المراد منها هل هو مطلق وجه الأرض أو التراب فقط في الأوّل، أو قبه القدم أو قبه الساق في الثاني، أو الصوت المشتمل على الترجيع فقط أو مع الطرب في الثالث، ومقابلها الألفاظ المفردة المبيّنه وهي كثيره.

وأخرى: يكونان في الألفاظ المركّبه، مثل: (لا صلاه إلا بطهور) من جهه أنّ المراد هو نفى الصّحّه أو الكمال، ومثله: (لا صلاه لمن لم يقم صلبه)، ومنها الأحكام التكليفية المتعلّقه بالأعيان، مثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (١) حيث نتردّد في أنّ المراد منه هو الوطى أو غيره من المسّ والنظر وغيرهما، بعد عدم صحّه استناد الحكم التكليفي إلى الأعيان، واحتياجه إلى

التقدير الصالح للمتعلق، وهكذا فى مثل قوله تعالى: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامُ» (١) هل المراد منه هو الأكل أو غيره من سائر الأفعال المناسب مع متعلقه، وهكذا آيه السرقة فى قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (٢) من عدم معلومته مقدار اليد وأنها من الزند أو الأصابع أو المرفق.

ثم قد يُقال: بأنَّ الإجمال :

تارة: يكون حقيقياً، وهو ما لو كان اللفظ غير ظاهر فى المراد الاستعمالى.

وأخرى: يكون حكماً، بمعنى أنه ظاهر فى المراد الاستعمالى، ولكن المراد الجدوى منه غير معلوم.

فالأول منهما: قد يكون إجماله ذاتياً كما فى المشترك اللفظى بل والمعنوى بالنظر إلى مصاديقه لا معناه الجامع، إذ هو مبين، أو يكون إجماله عرضياً كالكلام المحفوف بما يصلح للقرينه، فإنه يوجب إجماله وعدم انعقاد الظهور.

والثانى: أى ما يكون إجماعه حكماً، وهو مثل العام المخصّص بالدليل المنفصل، حيث يدور أمره بين المتبائنين، مثل ما إذا قال: (أكرم كلَّ عالم)، ثم قال: (ولا- تكرم زيد العالم)، و(زيد) مردّد بين ابن عمر وابن خالد، فىكون المخصّص من هذه الجهه مجملاً، فىسرى إجماله إلى العام أيضاً حكماً وإن كان العام بنفسه مبيناً من جهه المراد الاستعمالى، كما لا يخفى .

وحيث أنّ البحث فى الإجمال والتبيين يقع من جهه المصاديق، حيث نبحت عن مصاديق المجمل والمبين فى الخارج، ولذلك يكون البحث عنهما بحثاً

١- سورة المائدة: الآية ١ .

٢- سورة المائدة: الآية ٣٨ .

صغروياً لا- كبروياً، وليس كالبحث العام والخاص والمطلق والمقيّد المعدوده من المباحث الكبرويّة، ولذلك ترك كثير من الأصوليين البحث عن المجمل والمبين أو تعرّضوا له في الجملة، ولذلك لا يهّمنا تعرّض له أزيد ممّا قلنا فيه .

\*\*\*

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ، وقد وفق الله سبحانه وتعالى هذا العبد العاصي السيّد محمّد على العلوي ابن العلامة آية الله السيّد سجاد العلوي الكرگاني تغمّده الله برحمته وأسكنه الفسيح من جنانه لإتمام كتابه هذا الجزء في يوم الأحد الثاني عشر من شهر جمادى الثانيه سنه ألف وأربعمائه وإحدى عشر من الهجره النبويّه الشريفه، راجياً منه تعالى أن يجعله في صحيفه أعماله يوم لا- ينفع مالٌ ولا- بنون، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

\*\*\*

## الفهرس

٥ ••• بحث عن ما قيل في اجتماع الأمر والنهي

٥٧ ••• في اجتماع الأمر والنهي / تداخل الأسباب

٧٠ ••• البحث عن الاضطرار وأحكامه

٧٢ ••• في الاضطرار / بغير الاختيار

٨٨ ••• في الاضطرار / مع سوء الاختيار

١١٦ ••• في النهي / وكاشفتته عن الفساد

١٤٤ ••• في اقتضاء النهي الفساد وعدمه

١٦١ ••• في تأثير النهي المتعلق بالمعاملات

١٧٦ ••• في دلالة النهي على الصّحه

١٨١ ••• المقصد الثالث / في المفاهيم

١٩٩ ••• في مفهوم الشرط

٢١٦ ••• في مفهوم الشرط

٢٢٩ ••• في انتفاء سنخ الحكم أو شخصه

٢٣٧ ••• البحث عن تعدد الشرط واتحاد الجزاء

٢٥٣ ••• في تداخل الأسباب والمسببات

٢٧٤ ••• البحث عن المسببات

٢٧٧ ••• البحث عن تعدد الشرط والجزاء

٢٨٣ ••• الجزاء الواحد صورة والمتعدد حقيقة

الشكّ في وحده الجزاء وتعدّده ●●● ٢٨٥

فصل في مفهوم الوصف ●●● ٢٩٣

فصل في مفهوم الغايه ●●● ٣٠١

فصل في مفهوم الاستثناء ●●● ٣٠٥

فصل في مفهوم اللقب والعدد ●●● ٣١٦

المقصد الرابع / في العام والخاص ●●● ٣٢٠

في أنّ العامّ المخصّص هل هو مجاز في الباقي أم لا ●●● ٣٣٨

المبحث الأول / في أنّ العامّ المخصّص هل هو مجاز في الباقي أم لا؟ ●●● ٣٣٨

البحث عن حكم المخصّص المبيّن ●●● ٣٣٩



البحث عن حكم المخصّص المجمل ●●● ٣٤٩

الكلام فى المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً ●●● ٣٥٥

البحث عن جريان استصحاب العدم الأزلى وعدمه ●●● ٣٧٦

المبحث الثالث / فى جواز التمسك بعموم العام عند الشكّ فى ما عدا جهة التخصيص وعدمه ●●● ٣٨١

المبحث الرابع / التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص وعدمه ●●● ٣٩٦

المبحث الخامس / فى الخطابات الشفاهية ●●● ٤٠٧

البحث عن حقيقه الخطابات القرآنيه ●●● ٤١٧

ثمره البحث عن المسأله ●●● ٤١٩

المبحث السادس / فى العام المتعقب بضمير راجع إلى أفراده ●●● ٤٢٨

المبحث السابع / فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف وعدمه ●●● ٤٣٨

المبحث الثامن / فى تعقب الاستثناء ●●● ٤٥٩

المبحث التاسع / فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ●●● ٤٧١

المبحث العاشر / فى دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ●●● ٤٨٠

المبحث الحادى عشر / فى النسخ والبداء ●●● ٥٠٤

المقصد الخامس / فى المطلق والمقيّد ●●● ٥١٨

البحث عن اسم الجنس ●●● ٥٢٩

البحث عن علم الجنس ●●● ٥٣٢

المفرد المعرّف باللام ●●● ٥٣٩

الجمع المعرّف باللام ●●● ٥٤٢

النكره ●●● ٥٤٤

في بيان ثمره المسلكين في الإطلاق ●●● ٥٤٧

البحث عن مقدمات الحكمه ●●● ٥٥٢

البحث عن الانصراف ●●● ٥٧١

المبحث الثاني / في كيفيه حمل المطلق على المقيد ●●● ٥٧٨

المبحث الثالث / في اقتضاء مقدمات الحكمه ●●● ٥٩٤

المقصد السادس / في المجمل والمبين ●●● ٥٩٨

الفهرس ●●● ٦٠٣

## المجلد ٤

### إشاره

ص: ١

تأليف:

سماحه المرجع الدينى آيه الله العظمى

السيد محمد على العلوى الكركانى الحسينى دام ظلّه

الجزء الرابع



بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤

المقصد السابع

ف-ى مباحث القطع

وما يترتب عليه

المقصد السابع / فى مباحث القطع وما يترتب عليه

### المقصد السابع: فى مباحث القطع وما يترتب عليه من الأحكام والآثار

إنّ البحث عن القطع يستحقّ أن يتقدّم على جميع المباحث، لما فيه من الشرف والفضيله، وسموّه المرتبه العلميه لأنّه حجّه ذاتيه كاشفه، وأماره مبينه بوضّحه، كلّ ذلك بحكم العقل كما سيظهر لاحقاً. لهذا نتعرّض لأحكامه وهى تنعقد فى أمور متعدّده:

#### فى أنّ القطع من مسائل علم الأصول

فى أنّ القطع من مسائل علم الأصول

الأمر الأوّل: فى أنّ بحث القطع هل يعدّ من المسائل الأصوليه، أو أنّه من المسائل الكلاميه، أو ليس بشىء منهما، بل هو شبيهة بالثاني؟

ربما يقال بالأوّل، لأنّ البحث الأصولي عبارته عن البحث عن كون الشىء موجباً لإثبات الحكم الشرعي الفرعي، بحيث يصير حجّه، ولا يلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفي كونه موجباً لاستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلانيه والشرعيه، فيكون حال القطع كحال الظنّ، فى أنّ الأحكام المترتبه عليه لا- يكون بعنوان الظنّ، بل الأحكام تتعيّن بالعناوين الواقعيه، مثلاً- يُقال: الخمر حرام دون مطنونها، فالقطع والظنّ يشتركان فى هذه القضيه، باعتبار كونهما أمارتان على الحكم، توجبان تنجيّزه وصّحه العقوبه على مخالفته إذا صادف الواقع.

أقول: ولكنّه مخدوش :

أولاً: بالفرق بين الظنّ والقطع، حيث أنّ نفس تعلق الظنّ بشيء لا يستلزم كونه حجّه، إلاّ إذا دلّ الدليل على حجّيته كالظنّ الخاص، وهذا بخلاف القطع حيث يكون بنفسه حجّه .

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا الاشتراك، ولكن لا يخفى أنّ الالتزام بذلك يستلزم رفع اليد عمّا هو المعتبر في المسأله الاصوليه، وهو أن تكون نتيجهها على تقدير التماميه موجهه للقطع بالوظيفه، مع أنّ القطع بالوظيفه بنفسه نتيجه، لا أن يكون موجبا لحدوث قطع آخر.

مع أنّ الالتزام بما ذكر، موجبٌ لدخول أكثر المباحث التي قيل بخروجها عن علم الأصول كمباحث اجتماع الأمر والنهي، والمجمل والمبين، والمشتق؛ لأنّ البحث عن هذه الأمور موجبٌ لإثبات الحكم الشرعي، ويفيد في مقام إقامه الحجّه، ولا يخفى أنّ الالتزام بذلك مشكّلٌ جداً .

وأما وجه عدم كونه من المسائل الكلاميه: فلاّ أنّ مسائل علم الكلام عباره عن مجموعه من المسائل العقليه التي لها مساس بالأمر الذهنيّه ومرتبطة بالعقائد من الخلق والخالق والوجود وما إيذالك، فلا علاقته لمسائل علم الأصول بها. نعم، بما أنّ مرجع البحث في الأصول إلى حُسن المعاقبه في صوره إصابه الحكم، والعذر وعدم صحّه العقوبه في صوره عدم الأصابه، يوجب جعله شبيهاً بالمسائل الكلاميه.

ولكن إطاله الكلام في ذلك غير مفيد، كما تشهد كثره الاستطراد في علم الأصول، ولعلّ القول بعدم وجود علم اختلطت فيه المباحث المختلفه غير المرتبطه به مثل علم الأصول، لما كان مجازفاً، كما لا يخفى .

فعلى ما ذكرنا يدخل جميع مسائل القطع من الطريقي والموضوعي في علم



الأصول، ذاتاً أو عرضاً، أى بما يناسب دخالته فى الأحكام الشرعيه.

تقسيم حالات المكلف

### تقسيم حالات المكلف

الأمر الثانى: قال الشيخ الأنصارى قدس سره فى أول كتاب «الرسائل» ما نصّه:

(واعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى، إمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ... إلخ)، وقد عدل عن هذا التعريف صاحب «الكفايه» بما يوافق مسلكه، فقال:

(واعلم أنّ البالغ الذى وضع عليه القلم، إذا التفت إلى حكمٍ فعليّ واقعى أو ظاهرى، متعلّق به أو بمقلّديه، فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا... إلى آخره).

أقول: وجه عدوله رحمه الله هى الأمور التى أوردتها على كلام الشيخ الأنصارى:

الأول: لماذا جعل المكلف منقسماً الى الملتفت وغيره، لأنّه قال: (المكلف إذا التفت..). مع أنّ الغافل وغير الملتفت لا يمكن تعلّق التكليف به حتّى يخرج به بالشرط.

الثانى: أنّ المراد من المكلف لا بدّ أن يكون هو المجتهد، لأنّه الملتفت إلى الحكم، وتحصل له الحالات الثلاث لا المقلّد، مع أنّ الأحكام مرتبطه بكلا قسمى المكلف أى المجتهد والمقلّد، ولذلك صرح بهما فى «الكفايه».

الثالث: أنّ الحكم الذى يلتفت إليه المكلف :

تارة: يكون واقعياً أى ما يشترك فيه العالم والجاهل.

وأخرى: ظاهرياً أى الحكم الذى قامت عليه الأماره أو تقتضيه الأصول العمليّه؛ وحيث لم يذكره الشيخ، ولم يبيّنه، صرح بهما المحقّق الخراسانى فى

«الكفايه»، لأنّ التثليث كما يجرى فى الواقعى، كذلك يجرى فى الظاهرى.

الرابع: أنّ الحكم، قد يكون فعلياً وقد يكون إنشائياً، فيجب أن نعرف أنّ أيهما مورد للبحث هنا، فإنّ ظاهر إطلاق كلام الشيخ يشملهما، مع أنّ البحث يكون فى خصوص الفعلى منهما لا الإنشائى، ولذلك صرح المحقق الخراسانى بالحكم الفعلى حذراً عن الإنشائى، لعدم ترتّب الأثر إلاّ على الفعلى.

الخامس: وهو العمده، عدم صحّ التثليث الذى ذكره الشيخ رحمه الله ، لأنّ الظنّ إن كان معتبراً يلحق بالعلم والقطع، وإن لم يكن معتبراً يلحق بالشكّ، فالحكم بعد الالتفات لا يكون إلاّ قسمين؛ إمّا مقطوع بالقطع أو بالظنّ المعبر، وإمّا مشكوك بالشك أو بالظنّ غير المعبر، ولا- ثالث لهما كما فرضه الشيخ رحمه الله . فما ذكره من جعله الظنّ قسماً مستقلاً يستلزم التداخل بين الأقسام .

أقول: ولكن يمكن أن يُجاب عن هذه الإيرادات:

أمّا عن الأوّل: فبأنّ المراد من المكلف لو كان هو الذى تنجز عليه التكليف، كان حاله من إحدى الثلاث حاصلًا بصورة التحقيق لا بصورة التردد والتردد، لأنّ التنجز لا يكون إلاّ بعد حصول تمام مقدّماته، فإذا حصلت كان قاطعاً مثلاً دون غيره، أو ظاناً دون غيره، أو شاكاً، مع أنّ ظاهر القضيّه الشرطيّه أنّه لو حظ بالنظر إلى ما يتحقّق، أى إذا التفت يتحقّق له إحدى هذه الأحوال، فلا بدّ أن يكون المراد من المكلف فحينئذٍ لا بدّ من كان من شأنه أن يتعلّق به ذلك، وإن كان تحقّقه بالفعل موقوف على حصول الالتفات كما هو المقصود.

مع أنّه بالدقه والتأمل يرد هذا الإشكال على تعريف صاحب «الكفايه» أيضاً؛ لأنّ من وضع عليه القلم لا بدّ أن يكون ملتفتاً، وإلاّ لا يكون القلم عليه

موضوعاً، فيعود الإشكال وأنه كيف جعل البالغ الذي وضع عليه القلم مقسماً.

وأما عن الثاني: فبأنّ تعبير الشيخ يساعد على أن يكون المراد من المكلف هو الأعم، ودعوى الاختصاص بالمجتهد كما عن المحقق النائيني التصريح به أمرٌ توجيهيٌ لكلامه، مع أنه يمكن أن يقال على الاختصاص إنّ المقلد أيضاً داخلٌ فيه، لأنّ الالتفات إلى الحكم والأحكام وإن كان لخصوص المجتهد إلا أنه:

تارة: يلتفت إلى الأحكام المرتبطة بنفسه، فلا إشكال في دخوله.

وأخرى: إلى أحكام مقلّديه؛ إما لعدم ابتلائه بالفعل، كعدم كونه مستطيعاً أو مالكاً للنصاب أو المنافع حتّى يشملها حكم الحجّ والزكاة والخمس. لعدم ابتلائه مطلقاً، بل كان مختصاً بمقلّديه فقط مثل الأحكام المرتبطة بالنساء من أحكام الدماء الثلاثه، ولكن المجتهد بالنظر إلى أدلّه الإفتاء والاستفتاء يصبح بمنزله المقلد ولذلك ممثّل المحقق للمقلد بأنّ ما أفتى به مجتهدى فهو حكم الله فى حقّى، فإذا كان التنزيل مستفاداً، فلازمه أنّ تعيين المجتهد وظنّه وشكّه كان بمنزله تعيين مقلّده وظنّه وشكّه، فما يحكم به المجتهد بحسب فرض حاله كان بمنزله ما حكم به المقلد، وإلا كان حكم الإفتاء والاستفتاء لغواً.

لا يقال: بأنّ المقلد أيضاً قد يحصل له القطع بالحكم أو الظنّ أو الشكّ به، فلا يكون مثل هذا داخلاً فى موضوع البحث .

لأننا نقول: غير القطع من الظنّ أو الشكّ الحاصل له لا- يترتب عليه الأثر، إلا- ما أفتى به المجتهد، وإلا لما جاز له العمل على طبقهما إن كان متعلّق الظنّ أو الشكّ هو الحكم الشرعى، وإن كان متعلّقهما هو الموضوع الذى يكون ذا أثر شرعى، كمظنون الخمرية أو مشكوكها، فهو أيضاً من حيث الحكم تابعٌ لفتوى المجتهد.

نعم، يبقى هنا فرض حصول القطع بالحكم أو الموضوع له، فمثل ذلك لا- يكون بالتقليد، لأنَّ القاطع لا- يرى إلاَّ الواقع، ولا يمكن أمره ولا- نهيه على الفعل أو الترك حتَّى يفرض فيه التقليد، فإذا لم يكن كلُّ من الثلاث مفروض القبول في المقام، فلا يمكن جعله في متعلق لفظ المكلف، لأنَّ مورد البحث إنَّما يكون في من يترتب على حصول كلِّ واحدٍ من الثلاث أثرٌ، وهو ليس إلاَّ المجتهد.

نعم، لو أُريد من الحكم المفروض في الكلام، الأعمّ من الواقعي والظاهري، أى كلُّ حكم وصلت إلى المكلف حتَّى يشمل لمثل ما أفتى به المجتهد، صحَّ جعلُ المكلف هو الأعمّ من المجتهد ليشمل المقلد أصالةً لا بالنيابة كما أوضحناه سابقاً، ولعلَّ هذا هو مختار مَن جعل المكلف هو الأعمّ، كالمحقق الخوئي حيث صرَّح رحمه الله بذلك في «مصباح الأصول» تبعاً لصاحب «الكفاية».

وأما عن الثالث: فبأنَّ الظاهر كون المراد من (الحكم) هو الواقعي منه؛ لأنَّ المراد من التثليث هو أنَّ المكلف بالنسبة إلى الحكم الواقعي، إمَّا أن يحصل له القطع أو الظنُّ أو الشكُّ الظاهري، لا لما قيل من أنَّ الظاهري ممَّا لا يقع فيه الظنُّ والشكُّ، لأنَّ الأماره الشرعيه والأصل الشرعي إن قاما على الحكم فالظاهري حينئذٍ يكون مقطوعاً به، وإلاَّ فيكون مقطوعاً بعدم، وإن كان الواقعي مشكوكاً أو مظنوناً، لأنَّ حال الظنِّ والشكِّ يكون كالقطع، من أنَّه كما يمكن تعلُّقهما بالحكم الواقعي كذلك يمكن تعلُّقهما بالحكم الظاهري؛ لأنَّ الظنَّ بقيام الأماره وحجَّيتها أو الشكِّ فيهما، يوجب الظنَّ بالحكم الظاهري أو الشكِّ فيه أيضاً، كما لا يخفى .

بل وجهه أنَّ ما هو المقصود هاهنا في مقام التثليث بيان حال المكلف بالنظر إلى الحكم الواقعي، بواسطة إحدى الحالات الثلاث في مقام العمل، أى إذا

قطع المكلف بالحكم الواقعي، فعليه العمل بمقتضى علمه، وإن ظنّ به فيعمل بظنّه، وإن حصل له الشكّ فعليه أن يعمل بوظيفته من الأصول المقرّره للشاك. وأمّا الحكم الظاهري فإنّه في طول مرتبه الحكم الواقعي، فيمكن له أيضاً ترتيب الحالات الثلاث المذكوره، لكنّه خارجٌ عن المقصود هنا.

ويشهد لذلك اعتبار الوجوه الأربعة للأصول المترتبه على الشكّ في الحكم الواقعي دون الظاهري ولا الأعمّ منهما، وإلا لزم أن يقال إنّ الشكّ المتعلّق بالحكم الظاهري قد تكون له حاله سابقه فتستصحب أولاً، فقد يكون شكّاً في التكليف فيقتضى جريان البراءه، أو شكّاً في المكلف به فيقتضى جريان الاحتياط بالاشتغال وإلا فالتخير.

وإجراء تلك الوجوه الأربعة في الحكم الظاهري الذي أخذ في موضوعه الشكّ المتعلّق بالحكم الواقعي، مضافاً إلى بعده وعدم معهوديته الالتزام به من أحد، ربّما لا يمكن اجدها بعضها في الحكم الظاهري كالبراءه مثلاً، إذ لا معنى للشكّ في التكليف في الحكم الظاهري، إلا أن يرجع إلى الشكّ في أصل حجّيه دليل اثبات حكم البراءه في الشكّ في التكليف الواقعي، وعلى هذا لا يكون شكّاً في الحكم الظاهري حقيقه، بل يعدّ إسناده إليه مجازياً، والالتزام بمثل هذه المجازات والتكلفات بحيث يصبح الحكم هو الأعمّ من الواقعي يعدّ من قبيل الالتزام بما لا يلزم .

أقول: وأمّا ما ذكره المحقّق الخوئي في «مصباح الأصول» فمما لا يمكن المساعده عليه، قال ما نصّه:

(وأما المقام الثاني فالظاهر أنّ المقلد كالمجتهد في الأحكام المذكوره، فإن

حصل له القطع بحكم من الأحكام، عمل به بلا حَاجه إلى الرجوع إلى المجتهد، وإن لم يحصل له القطع، فإن قام عنده طريقٌ معتبر وليس إلاّ فتوى المجتهد عمل به، وإن فقدته أيضاً وبقي شاكاً في الحكم، رجع إلى الأصول العمليّة على نحو يأتي عند التكلّم في المقام الثالث .

هذا كلّه في الحكم الواقعي.

وكذا الحال في الحكم الظاهري، فإن حصل له القطع به، كما إذا قطع بفتوى المجتهد في موردٍ عمل به، وإلاّ فإن قام عنده طريقٌ معتبر، كما إذا أخبر عدلان بأن فتوى المجتهد كذا أخذ به، وإلاّ رجع إلى الأصل العملي، فإن كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً وشكّ في تبدّلها، يستصحب بقائها، وإن أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة، دار الأمر بين المحذورين فيختير، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلاً والآخر بوجوب التمام، وجب عليه الاحتياط، إلاّ أن يثبت قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامّي على ما ادّعاه شيخنا الأنصاري رحمه الله إذا فتخّر.

والحاصل: أنّه لا فرق بين المجتهد والمقلّد إلاّ في خصوصيّة الطريق والأمارات، فإنّ طرق المجتهد إلى الأحكام الكتاب والسنة، وطريق المقلّد هو فتوى المجتهد فقط، وكما أنّ ظواهر الكتاب والسنة حجة للمجتهد، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجة للمقلّد، فلا وجه لاختصاص المقسم بالمجتهد، انتهى محلّ الحاجة من كلامه (١).

ويرد عليه أولاً بالنقض:

أنَّ المصطلح عند الأصوليين في الحكم الظاهري عبارته عمّا هو واقع في طول حكم الواقعي، أيّ يكونُ الشكُّ في الحكم الواقعي موضوعاً لتحقّق الحكم الظاهري، أو حكّم مجعول شرعيّ بواسطة قيام الطرق والأمارات فيما إذا لم يصيب الواقع، وإلاّ كان الثابت حينئذٍ هو الحكم الواقعي المنجز، بأن يكون مضمون الحكم الواقعي هو الحكم الظاهري لو لم يصادف الواقع، وإلاّ لو صادفه فهو الواقعي، فما وصل إليه فتوى المجتهد لا يكون إلاّ حكماً ظاهرياً إن كان مستند فتواه طريقاً معتبراً أو أصلاً شرعيّاً.

وأما الظنّ الحاصل للمقلّد بواسطة خبر عدلين بفتوى مجتهده، أو الشكّ الحاصل له في تلك الفتوى الذي كان حكماً ظاهريّاً على الفرض، لا يوجب جعل حكم ظاهري آخر للمقلّد، إذ حينئذٍ يستلزم أن يكون الحكم الظاهري لفظاً مشتركاً بين ما شكّ في الحكم الواقعي، وبين ما شكّ في الحكم الظاهري الأوّلي الموجب لجعل حكم ظاهري ثانوي له، فجعل الشكّ للمقلّد أو الظنّ الحاصل له بفتوى المجتهد موضوعاً لتحقّق حكم ظاهري، لا يخلو عن مسامحه.

وثانياً بالحلّ: إنّ حال المجتهد بالنسبة إلى الحكم الواقعي الواصل إليه، هو حال المقلّد، أعني كلّ ما يفعله يكون بمنزلة فعل المقلّد، فالحكم الظاهري حينئذٍ ليس إلاّ ما أخذ فيه الشكّ بالنسبة إلى الحكم الواقعي فقط، لا الأعمّ منه ومن الظاهري الأوّلي، وهكذا الحال بالنسبة إلى الظنّ، وهذا يؤيد كون المراد من الحكم الشرعيّ في كلام الشيخ هو الواقعي منه لا الأعمّ حتّى يشمل الظاهري، فتوسعته إلى الظاهري يستلزم الخروج عن اصطلاح القوم في تعريف الحكم الظاهري وتحديده، والله العالم. هذا أوّلاً.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من التخيير والاحتياط - فيما لو أفتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة، أو أحدهما بالقصر والآخر بالتمام، حيث حكم بالتخيير في الأوّل بالاحتياط على فرض عدم ثبوت الأجماع وبالتخيير على فرض ثبوته - لا يخلو عن إشكال، لوضوح أنّ اختلاف المجتهدين في الفتوى لا - علاقه له بمقلد أحدهما، إذ وظيفته العمل على طبق فتوى مجتهده الذي قال بالوجوب فقط أو بالحرمة كذلك، وأظنّ أنّه اشتبه الأمر على مقرّره حيث اعتقد أنّ مبناه كان كذلك بأنّه لو أبلغه ثقتان بخبرين متعارضين عن فتوى مجتهده، بأن قال أحدهما إنّ حكم بالوجوب، وقال الآخر إنّ أفتى بالحرمة، فإنّ وظيفته حينئذٍ التخيير في المحذورين والاحتياط، أو التخيير في القصر والإتمام على مبناه في معنى الحكم الظاهري، لكن قد عرفت فساد مبناه.

أقول: وبما ذكرنا يسهل النظر والتأمّل فيما صدر عن أستاذ الأساتذة المحقّق الحائري قدس سره في «درر الفوائد» حيث قال: (ويدفع أصل الإشكال بعدم اختصاص الأحكام الثانويّة بالمجتهد، بل حالها حال الأحكام الأوّليّة في اشتراكها بين المقلد والمجتهدين دون تفاوت أصلاً، لعدم التقييد في أدلّه الأحكام الظاهريّة، وعدم الدليل من الخارج يدلّ على هذا الاختصاص. إلّا توهم عدم قدره المقلد على العمل بالخبر الواحد وعلى الفحص اللازم في العمل بالأصول.

ويدفعه: أنّ العمل بالخبر الواحد ليس إلّا الإتيان بالفعل الخارجي الذي دلّ الخبر على وجوبه، ومن الواضحات عدم خصوصيّة المجتهد فيه.

نعم، الذي يختصّ بالمجتهد ولا يقدر عليه المقلد هو الاستظهار من الدليل، والاستنباط منه أنّ الواجب كذا، وهذا غير العمل بمدلوله، والآخذ بالأحكام



المتعلّقه بالشكّ ليس مشروطاً بعنوان الفحص عن الأدلّه حتّى يقال إنّ المقلّد لا يقدر عليه، بل الحكم متعلّق بالشكّ الذى ليس فى مورده دليل واقعاً، والفحص إنّما يكون لإحراز ذلك، فيكون نظر المجتهد فى تعيين مدلول الدليل وأنه ليس له معارضٌ، وفى إحراز عدم وجود الدليل فى مورد الشكّ متبعاً للمقلّد، هذا) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: الظاهر من كلامه بعد التأمل والدقّه هو ما التزمنا به فى الأحكام الأوّليه من أنّ الأحكام وإن كانت متوجّهه إلى المجتهدين، بمعنى قيام المجتهد بالاجتهاد والنظر فى الأدلّه لتحصيل ما هو الوظيفة، إلا أنّ الشارع جعل نظرهم فى الأحكام بمنزله نظر مقلّديهم، فالوظيفة التى وصلوا إلى وجوبها مثلاً من خلال الاستنباط ليس لأنفسهم خاصّه، بل تكون وظيفة لمقلّديهم أيضاً، وهذا التنزيل مستفادٌ من دليل وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، ودليل وجوب التقليد وأمثال ذلك.

وعلى هذا، لا مانع من القول بأنّ شرط العمل بالأصول هو الفحص عن الدليل والعلم بعدمه؛ لأنّ المفروض - حسب ما عرفت - عدم وجوب الفحص إلاّ للمجتهد دون المقلّد، برغم أنّ المقلّد فى مقام العمل يكون مجزياً للحكم الظاهرى كما كان الأمر كذلك فى الحكم الواقعى تارة، لعدم ابتلاء المجتهد بالحكم بالفعل كما عرفت توضيحه.

وأما عن الرابع: فقد أجاب عنه المحقّق الخوئى فى «مصباح الأصول» (٢) بما

١- درر الفوائد: ج ٢ / ٣٢٤ للحائرى.

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ١٢ للخوئى .

لا يخلو عن إشكال، وحاصله :

(القول بأن الأثر مترتب على الحكم الفعلي دون الإنشائي اشتباه وخلط بين الإنشاء بداعى البعث والزجر، والإنشاء لغيره من التهديد وما سواه، فإنّ الثانی مثل قوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» حيث أنه كان للتهديد ولا يمكن عدّه حكماً أصلاً، ولذلك هو خارج عن موضوع البحث.

وأما الأول منهما وهو ما كان بداعى البعث والزجر، فهو حكم ويترتب عليه الأثر، لأنه يكون حكماً وإن لم يبلغ مرتبه الفعلية، لعدم تحقق موضوعه فى الخارج، نظير إفتاء المجتهد بوجوب الحجّ على المستطيع، ووجوب الصوم فى شهر رمضان، برغم أنه لم يستطع ولم يحلّ الشهر بعد، لأنّ المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه فى مقام التشريع، لكان عليه الافتاء، وإن لم يبلغ مرتبه الفعلية) انتهى ملخص كلامه رحمه الله .

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: من أنه لا شك أنّ الإنشاء بداعى التهديد أو غيره يعدّ إنشاء حكم حقيقة كالإنشاء بداعى البعث والزجر؛ لأنّ اختلاف الدواعى لا يوجب التغيير فى حقيقة الإنشاء والحكم، لوضوح عدم الفرق بين الأمر الوارد فى قوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»، وبين الوارد فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» من حيث كونهما أمراً وحكماً، غايه الأمر يعلم من الخارج أو من سياق الكلام أنه لا يطلب وجود المأمور به فى الخارج، أى لا يكون محبوبه إلاّ أنه أراد إيجاداً حتى يترتب عليه ما يصحّ عقوبته عند وجوده، وعليه فعدم كونه حكماً هو أول الكلام .

ثانياً: من إنّنا لا نسلم كون الأحكام المتعلقة على الموضوعات المقرّره فى

القوانين الكليّة من الإنشائيّات، بل هو من الأحكام الفعلية، وتنجزها موقوف على تحقّق شرائطها ورفع موانعها، فالإفتاء بوجوب الحجّ على المستطيع، ووجوب صلاه الجمعة يوم الجمعة، حكمٌ فعليٌّ منجزٌ، لكنّه موقوف على توفّر الشروط في المكلف.

نعم، في الأحكام الشخصيّة تكون الشروط شرطاً لفعليّته الحكم وتنجزه.

أمّا الحكم الإنشائيّ فهو عبارته عمّا أنشأه المولى، وكان مستقراً في نفس النبويّ الشريفه دون أن يبلغ مضمونه إلى عامّة الناس، لمصلحه رآها في تأخير إبلاغه إلى عبيده، ولكن الحكم متحقّق بصوره الإنشاء.

أمّا الاقتضاء فهو عبارته عن مرتبه في الواقع ونفس وجود المصلحه في المتعلّق لإنشاء الحكم، وهو الذي قيل في حقّه بأنّه ليس من الحكم، وإطلاقه عليه مجازي بخلاف سائر مراتبه.

وكيف كان، فنعود إلى أصل المطلب ونقول بأنّه يمكن الجواب عنه:

بأنّ ما يتعلّق بالمكلف من أقسام الحكم الثلاثه في مقام العمل إنّما هو خصوص البعث والتنجز الفعلين دون الإنشائيّ لأنّه عبارته عن ما هو عند المولى، وقيل ما يتفق الاطلاع عليه إلّا- لبعض من أوحى الناس كالمعصومين عليهم السلام، فلا يلزم إخراج الإنشائيّ بالتصريح والتخصيص بالفعل، بل نفس الإطلاق منصرف إلى الفعل من الحكم ولا- يكون المراد منه إلّا- الحكم الفعليّ، وعليه فما ادّعه صاحب «مصباح الأصول» رحمه الله من الإطلاق ليس في محله، كما أنّ ذكر الفعل لا يكون إلّا قيدياً توضيحياً لا قيدياً احترازياً كما توهمه صاحب «الكفايه» رحمه الله.

وأما عن الخامس: فبأنّ الحقّ مع الشيخ الأنصاريّ قدس سره، لأنّ المقصود من

التثليث ليس فى بيان ما هو المانع عن جريان الأصول وغير المانع عنه، بل المقصود هو بيان فهرس موضوعات المباحث الآتية التى ورد ذكرها فى «فرائد الأصول» وهى ليست إلا القطع والظن والشك إذا تعلق بالحكم الشرعى.

نعم، لو كان المقصود هو بيان أى مورد لا يجرى فيه الأصل، وما يجرى فيه، فلا إشكال فى أن ملاك الفرق بينهما ليس الظن والشك، بل الملاك هو الظن المعتبر - إذ هو المانع - وغير المعتبر الملحق بالشك، مع أن المقصود بيان الطريق إلى الحكم وأنه يكون على ثلاثة أنحاء؛ فقد يكون بالقطع، وآخر بالظن - وكان إطلاق الطريق عليهما حقيقةً - وثالثاً بالشك فإنه لا طريقه حقيقةً فيه، لأنه ليس سوى التحير والتردد، إلا أنه حيث يقع فى الشرع موضوعاً لإثبات حكم ظاهرى، فيتسامح فى إطلاقه عليه، فلا يلاحظ فى هذه النسبة إلى كون الطريق معتبراً أم لا، وعليه فلا تداخل حينئذٍ.

وبعبارة أخرى: الطريق الملحوظ هنا هو اللابشرط من جهة الاعتبار عند الشرع وعدمه، وهو أمر متأخر عن وجود هذه الأحوال الثلاثة؛ أى بعدما التفت المكلف إلى الحكم، وحصل له واحد من هذه الحالات، يقال بذاتيه الحجية فى الأول، والامتناع فى الثانى وهو الشك لكونه ليس إلا التحير والتردد، فلا معنى لفرض حجته، والإمكان فى الثالث وهو الظن الذى تارةً معتبر فيلحق بالقطع تبعداً، وأخرى غير معتبر فيلحق بالشك، وبالتالي فلا تداخل الأقسام أصلاً.

أقول: وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر الإشكال فى كلام المحقق الخمينى، حيث أشكل:

بأن المراد من القطع إن كان هو التفصيلى فقط، يلزم أن يكون البحث عن

## العلم الإجمالي بحثاً استطرادياً.

وإن أُريد الأعمّ، فيشمل مثل بعض أفراد الإشكال والتخيير، فينقسم بنفسه إلى أنه: إمّا أن يحصل له القطع ولو إجمالاً أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يقوم له طريقٌ معتبر أو لا، فالعلم الإجمالي بعضه داخل في الأوّل وبعضه في الثاني .

وجه الظهور أولاً: أنه لاحظ التقسيم بعد صيروره الطريق معتبراً، مع ما عرفت من أنه يجب أن يلاحظ من هذه الجهة بلا شرط .

وثانياً: أنّ العلم الإجمالي يكون داخلياً في القطع، لأنّ المراد هو التفصيلي، ولذا يكون حججه بذاته، والعلم الإجمالي ليس كذلك، خصوصاً في الشبهات غير المحصوره مع إمكان القول بدخوله في طرف الظنّ إن كان العلم الإجمالي غير مساوي الطرفين ، أو في الشكّ إن كان مساويهما، فلا وجود مستقلّ له هنا، فتأمل .

\*\*\*

## البحث عن أنّ حجّيه القطع ذاتيه

البحث عن أنّ حجّيه القطع ذاتيه

الأمر الثاني: في حجّيه القطع بذاته.

أقول: يقع البحث فيها من جهات عديده:

الجهة الأولى: في طريقيه القطع هل هي ذاتيه أو جعليه؟

لا- يخفى أنّ المراد من الذاتى عبارته عن ماهيته الشئ أى ما هي هي، والمراد من الذاتيات ما هو جزء الماهية ف- (الإنسان إنسان) مثالاً للذاتى، والحيوانية والناطقية للإنسان، مثالاً للذاتيات، وكلّ شئ يكون مثل هذا القليل، لا تناله يد الجعل بكلا قسميه من الجعل البسيط والمركّب، لأنّ الماهية لا- مجعوله ولا- غير مجعوله، ولا- موجوده ولا معدومه، ولذا اشتهر بين أهل المعقول أنّ: (الله تعالى ما جعل المشمشه ممشه بل أوجدها)، ولذا لا يصحّ جعل الإنسان إنساناً ولا الحيوان حيواناً ولا ناطقاً.

نعم ، يتعلّق الجعل البسيط بوجوده ، أى يمكن لله تبارك وتعالى أن يُوجد الماهية.

هذا بالنسبه إلى الماهية.

وهكذا يكون الأمر بالنسبه إلى ما هو لازم للماهية وذاتها كالزوجيه للأربعة، ومعنى اللزوم للذات والماهية هو أن يكون تصوّر الماهية موجباً لتصوّر لازمها، كما هو الحال فى تصوّر الزوجيه لتصوّر ملزومها وهو الأربعة، فكما أنّ الماهية وأجزائها لا تقبل الجعل بكلا قسميه من البسيط والمركّب أى بمفاد كان التامه والناقصه، هكذا الحال فى لازمها فإنّه غير قابل للجعل.

نعم، يصحّ ويقبل الجعل البسيط بوجوده، لكنّه يوجد بوجود ماهيته، حيث توجد نفس الماهية أولاً وبالذات، يُوجد لازماً ثانياً وبالعرض لأنّ هذا معنى الذاتيه.

وفى قبالتها الأمور الجعليه، وهى التى تقبل الجعل إمّا بسيطاً أو مركّباً، كما فى الموجودات ولوازمها، مثل حراره النار، وإشراقه الشمس وحرارتها، حيث إنّ هذه الأمور تعدّ من آثار وجودهما لا من ماهيتهما، فمثل هذه قابل للجعل أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض، ولو بجعل بسيط، فضلاً عن جعل تأليفى تركيبى يجرى فى بعضها مثل جعل القرطاس بياضاً.

أقول: إذا عرفت هذين الموضوعين، نتصدى لأصل البحث، وهو أنّ الطريقيه والكاشفيه للقطع هل هما من القسم الأول أو من الثانى؟

الذى ذهب إليه المحقّق النائنى والخوئى، وصاحب «نهايه الدرايه» و«حقائق الأصول» وغيرهم هو الأول، خلافاً للمحقّق الخمينى والعلامة الطباطبائى على حسب ما يستظهر من كلامه، حيث إنّهما قد اختارا الثانى، وهذا هو الحقّ؛ لأنّ الكشف يعدّ من آثار وجود القطع خارجاً لا من لوازم ماهيته؛ أى ليس حال الكشف للقطع كحال الزوجيه للأربعه؛ بحيث يكون تصوّر القطع - ولو لم يكن القطع موجوداً خارجاً - موجّباً لتصوّر الكشف، لأنّ الكشفيه والانكشاف يعدّان من آثار الوجود، لاحتياج الكشف إلى ما ينكشف عنه، ووعاء ذلك ليس إلاّ الوجود.

وعليه، فما صرح به فى «فوائد الأصول» بقوله: (فإنّ الطريقيه التى نقول بصحّه جعلها إنّما هى فى غير الطريقيه التكويتيه، كطريقيه القطع، فإنّها من لوازم

ذات القطع كزوجيه الأربعة، بل بوجهٍ يصحّ أن يقال إنّها عين القطع.. إلى آخره(١).

لا- يمكن المساعدة عليه، فإذا كانت الطريقيه والكاشفيه من لوازم وجود القطع، فلا محاله تحتاج إلى الجعل؛ لأنّ مناط الافتقار إلى الجعل موجودٌ فيه، وهو الوجود فيه وفي آثاره.

فحينئذٍ نقول لمن ذَهَبَ الى امتناع اعتبار الطريقيه له:

إن أُريد من الجعل الجعل التكويني، فلا- إشكال في لزومه ولا بدئيته، إذ بدونها لا- يمكن أن يوجد بناءً على أصله الوجود ومجوليته، لكن الجعل المتعلّق به ليس بلا واسطه، بل يكون بواسطه جعل نفس القطع، حيث يتعلّق الجعلُ أولاً وبالذات بنفس القطع، ثمّ ثانياً وبالعرض إلى آثاره ولوازمه ومنها الطريقيه، فثبت من ما ذكرنا أنّ الطريقيه والكاشفيه مجعوله بجعلٍ بسيطٍ عرضيٍ تكوينيٍ يتبع جعل نفس القطع.

وإن أُريد من الجعل الجعل التشريعي، فالامتناع مسلّم قطعاً، إذا سلّمنا كون الطريقيه من آثار الوجود ولوازمه غير المنفك عنه، لأنّه يكون حينئذٍ من قبيل الحراره للنار، التي لا- تقبل الجعل التشريعي للغويته؛ لأنّها مجعوله بجعل أصل النار، فلا تحتاج إلى جعل تشريعيٍ آخر، وكذلك الأمر في الطريقيه بالنسبه إلى القطع، إذ بجعل القطع وتحققه في الخارج تتحقّق الطريقيه معه وجوداً بالضروره، فشمول جعل التشريعي له تحصيلٌ للحاصل، وهو مُحال.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الطريقيه والكاشفيه للقطع ليست من



لوازم ماهيته القطع ولا- عينها، كما اعتقده المحقق النائيني قدس سره ، بل تعدّ من لوازم وجود القطع فتكون ذاتيه من حيث الوجود، لكونها من لوازم ذات الوجود، فلا- تكون ذاتياً إيساغوجياً، ولا- كالزوجيه للأربعه، حيث تكون من لوازم ذات ماهيته الأربعه، ولا- ذاتياً من باب البرهان، بأن تكون الطريقيه عين القطع وجوداً، بل ذاتي بمعنى كونها لازماً للوجود ومن آثاره، فجعله تكويناً يكون يتبع جعل نفس القطع بالجعل البسيط، فبالنظر إلى ذلك صحّ إطلاق الجعليه على الطريقيه. دون الجعليه بمعنى كونها مجعوله مستقله.

وعلى هذا يصحّ أن يُقال: إنّ الطريقيه ذاتيه جعليه للقطع بتوضيح قد عرفت. هذا تمام الكلام في الجبهه الأولى .

البحث عن معنى حجّيه القطع

### البحث عن معنى حجّيه القطع

الجبهه الثانيه: يدور البحث فيها حول المراد من الحجّيه في القطع:

وهل هي بمعنى الحجّه المذكوره في المنطق أي الأوسط الواقع بين الأكبر والأصغر؟

أو أنّ المراد منها هي الحجّيه في علم الأصول، بمعنى ما كان منجزاً عند الإصابه ومعذراً عند عدم الإصابه، كما عليه الأكثر؟

أو بمعنيوجوب الجريعليوفقه، كما يظهر عن الشيخ الأنصاري قدس سره وغيره؟

أو أنّ الحجّيه أمر غيرهما كما احتمله بعض ؟

وأيضاً: بعد ذلك هل تكون حجّيه القطع مجعوله أم لا ؟

ثمّ على الثاني: هل هو مستحيل أم لا استحاله في جعله، ولكن غير محتاج

إلى جعله لتحقق الجرى على وفقه من دون بعثٍ وجعل شرعى؟

وأيضاً: إنَّ الحجَّية الثابته للقطع هل هى بحكم العقلاء وبنائهم كذلك؟

أو بحكم العقل وإلزام منهم؟

أو أنَّ حجَّية القطع من لوازم العقل وآثاره وإدراكه؟

وجوة وأقوال.

توضيح المرام: ممَّا ذكرناه آنفاً من الأمور يبتنى على بيان معنى الحجَّية فى الموارد المختلفه حتَّى يتَّضح أنَّه هل يصحَّ جعلها هنا أو لا .

فقول: إنَّ الحجَّية فى اصطلاح أهل المنطق هو المعلوم التصديقى الموصِّل إلى المجهول التصديقى، والحجَّية عندهم تطلق على الحدِّ الوسط الواقع فى الصغرى والكبرى، بحيث تكون الصغرى مرتبطة بالكبرى التى محمولها يكون محمول النتيجة، وتلك العلاقة إمَّا أن تكون هى العلية، فىكون الأوسط علَّةً للكبرى فىسمى بالبرهان اللِّمى، أو المعلوليه أو التلازم بأن يكون الأوسط معلولاً أو ملازماً للكبرى، ويُسمى بالبرهان الإئنى، هذا هو الحجَّية فى علم المنطق.

وأمَّا الحجَّية فى اصطلاح الأصولى، عبارته عن منجزية الحكم الواقعى عند الإصابه؛ يعنى إذا قام دليلٌ على تكليف إلزامى من وجوب أو حرمة وقد أصاب، بأن كان هناك فى مقام الثبوت وجوب أو حرمة أصبح من خلال قيام الدليل منجزاً فى حقِّه، بحيث لا يبقى للمكلف عذرٌ فى تركه بعد قيام الحجَّية عليه، وصحَّ الاحتجاج بذاك عند العقلاء عليه، ويستحقَّ العقاب به إذا تركه، أو إذا قام الدليل خطأً على نفي إلزام تكليفى، بأن كان هناك تكليفٌ إلزامى واقعاً، إلَّا أنَّ الدليل القائم حكم بعدم لزومه بل بوجوب تركه، كان قيامه عذراً للمكلف على فوت

الواقع منه، بحيث إذا عاقبه المولى العرفى لاحقاً عُيِّدَ عقوبته ظلماً لا يستحقها مع قيام الحجِّه على نفسه وعدمه، وهذا هو معنى المنجزيه والمعدريه.

أقول: يدور البحث فى المقام حول أنه هل يصح إطلاق الحجِّه بهذين المعنيين على القطع الطريقي أم لا، بل تكون الحجِّه هنا أمراً آخر وراء هذين الأمرين؟

والذى يظهر من المحقق النائنى وتبعه تلميذه العلامة البجنوردى هو الثانى ونذكر كلام الأستاذ فى «فوائد الأصول» حيث قال بما نصّه:

(ولا- يصح إطلاق الحجِّه عليه، فإن الحجِّه باصطلاح المنطقى عبارته عن الوسط الذى يكون بينه وبين الأكبر الذى يُراد إثباته للأصغر علقه، وربط ثبوتى، إمّا علقه التلازم، وإمّا علقه العليّه والمعلوليه، سواء كان الوسط علّة لثبوت الأكبر الذى هو البرهان اللّمى، أو كان معلولاً له الذى هو البرهان الإئنى وأمثلة الكلّ واضحه.

ومن المعلوم أنّ القطع لا- يكون حجِّه بهذا المعنى، إذ لا- يصح أن يقع وسطاً فى القياس، فلا يقال: «هذا معلوم الخمرىه، وكلّ معلوم الخمرىه خمّرٌ أو يجب الاجتناب عنه»؛ لأنّ الكبرى كاذبه، إذ معلوم الخمرىه يمكن أن يكون خمراً، ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعاً على معلوم الخمرىه، بل على الخمر الواقعى؛ لأنّ الكلام كان فى القطع الطريقي، فلا يكون هناك علقه ثبوتيه بين العلم وبين الأ-كبر، لا علقه التلازم، ولا علقه العليّه والمعلوليه، وما لم يكن علقه لا يصح جعله وسطاً، فلا يكون حجِّه باصطلاح المنطقى.

كما لا يكون حجِّه باصطلاح الأصولى أيضاً، فإن الحجِّه باصطلاح الأصولى عبارته عن الأدلّه الشرعيّه من الطرق والأمارات التى تقع وسطاً لإثبات

متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى، من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقه ثبوته بوجه من الوجوه، فإن متعلقاتها إن كانت من الموضوعات الخارجيه، فعدم ثبوت العلقه بينهما واضح، إذ لا علقه بين الظنّ بخمريه شىء وبين نفس الخمر، لا علقه التلازم، ولا علقه العليه والمعلوليه، وإن كانت من الأحكام الشرعيه، فلأنّ الأحكام الشرعيه مترتبّه على موضوعاتها الواقعيه، لا ما أدى إليه الطريق إلا بناءً على التصوّر الذى لا نقول به.

ومن هنا يظهر أنّه لا- يصحّ تأليف القياس الحقيقى من الأدلّه الشرعيه، بل صورته قياس أشبه بالمغالطه، فقولك: «هذا مظنون الخمريه، وكلّ مظنون الخمريه يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه» قياس صورى لا واقع له، إذ الذى يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعى لا- مظنون الخمريه، وإنّما كان الظنّ طريقاً شرعياً إلى الخمر، فالظنّ يكون من قبيل المعرف والواسطه فى الإثبات فقط من دون أن يكون واسطه فى الثبوت، ومعه لا- يصحّ تأليف القياس الحقيقى منه إلا بنحو من التأويل بعنايه جعل الشارع الظنّ طريقاً إلى الخمر ومثبتاً له فى الظاهر.

وهذا بخلاف القطع فإنّه لا يصحّ جعله وسطاً بوجه من الوجوه، ولا يمكن تأليف القياس منه، ولو قياس صورى، إذ تلك العنايه التى كانت فى الظنّ لم تكن فى العلم، لعدم جعل الشارع طريقاً إلى إثبات متعلقه، لما تقدّم من أنّ طريقته القطع غير قابله لأن تنالها يد الجعل التشريعى، وما لم يكن هناك جعل شرعى لا يكون حجّه باصطلاح الأصولى، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: لا يخفى أنّ الكلام فى صحّه جعل الحجّيه للعلم والقطع وعدمها

موقوفٌ على بيان مقدمتين:

المقدمه الأولى: أنّ الإنسان إذا أراد أن يصدر فعلاً، أو الورود في أمرٍ لا يقع إلا بإذعان لزومه ووجوبه لمكان الإرادة، وهذا الحكم الاعتباري الذي يقوم الإنسان باعتباره للأمر بفرض وجودها في الخارج إنّما كان اعتباره بما هي معلومه، فيتوهم أنّ له عيئته خارجيه، ويزعم أنّ ما للعلم كأنه ما هو للخارج، فمطلق ما ورد من وجوب الجرى على وفق الأحكام الخارجيه، الذي ينحلّ إليه جميع التكاليف العامه العقلية الخاصه المولويه، ينتقل بحسب الوهم إلى المعلوم، فهذا الوصف أي وجوب الجرى على وفقه، والمسمى بالحجيه، تطرق إليه الاعتبار، لأنّ الوجوب نفسه اعتباري وليس بحقيقي، لأنّ اتّصافه بالوجود الخارجي خياليّ ليس بحقيقي، وإن كان الإنسان يتصوّر أنّ لهذه المعاني الاعتباريه حقيقه وواقعيه في الخارج كسائر الأمور الخارجيه، فظهر بذلك أنّ حجيه العلم والقطع اعتباريه، والحجيه بأيّ معنى فسرت - من وجوب الجرى على وفقه، أو كون القطع والعلم قاطعان للعدر، أو كونه وسطاً لإثبات حكم متعلقه - كان معنيّ وأمرّاً اعتباريّاً، وهذا الاعتباري لا بدّ من أن يكون مجعولاً بجعل جاعل من العقل أو الشرع، وعليه فتوهم كونه من اللوازم الحقيقيه والآثار القهريه للقطع أمرٌ غير صحيح، لأنّ الشيء الذي كان أصل وجوده اعتبارياً، كيف يمكن الالتزام بوجود لوازم الوجود الحقيقي له، إذ لا يُعقل الملازمه الحقيقيه بين الشيء الاعتباري مع الشيء الحقيقي.

وبالجملة: ظهر أنّ أصل القطع والعلم أمرٌ غير اعتباري، فحجيته ناشئه من مجرد اعتباره.

المقدمه الثانيه: وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ وجوب الجرى على وفق

القطع والعلم هل هو من آثار الواقع المنكشَف بالقطع كما عليه المحقق النائيني قدس سره ، ونسب ذلك إلى ظهور بعض كلمات الشيخ قدس سره ، أو أنه من آثار القطع المتعلق بالواقع بقطع طريقي كما عليه المحقق العراقي والآملى وظاهر بعض كلمات الشيخ قدس سره ؟ كما هو الحق ، لأن الآثار المترتبة على الشيء يكون على قسمين :

تارة: ما يترتب عليه يكون بلا واسطه شيء آخر فيه، وهي عبارة عن الآثار التكوينية للشيء، فهي مترتبة عليه بوجوده الواقعي دون العلمى مثل السكر المترتب على شرب الخمر، أو الحرارة للنار ونظائرهما، فإن الخمر بوجوده الواقعي دون العلمى مسكّر، والنار بوجودها الواقعي محرّمه لا بوجودها العلمى.

وأخرى: ما يترتب على الشيء بواسطة أمر آخر من الظن والقطع، مثل الاحتراز والاجتناب والحكم بوجود ذلك، فإن الحكم لا يتعلّق بالشيء بوجوده الواقعي، بل يترتب على الشيء بوجوده العلمى، فإن الفرار عن الأسد والاحتراز عنه لا يقع للإنسان بوجود الواقعي للأسد، بل بوجوده العلمى، ولذلك قد ترى أنّ الإنسان لعدم علمه بأنّ الشيء الفلانى أسدّ ربما يقبل إليه ويتوجه نحوه ولا يفرّ منه بتخيّل أنّه شاه، مع أنّه لو علم بذلك ربّما يعرضه الموت من الخوف، كما قد يتفق العكس، حيث يفرّ من شاه يتوهم أنّها أسد، أو يعلم ولكنّه فى الواقع ليس بأسد.

وبالجملة: إنّ ترتّب الأحكام العقلية أو العقلائية على الشيء يكون على نحو الثانى لا على النحو الأوّل، فالشارع وإن كان يحكم بوجود الاجتناب عمّا يعلم أنّه خمر أو يظنّ أو ما هو وهم أو شكّ مثلاً- لو قلنا بالبراءة، إلا أنّ الاجتناب ليس من آثار الخمر الواقعي، بل هو من آثار الخمر العلمى، ولذلك ترى أنّ تنجيز الحكم والتكليف يكون موقوفاً على علم المكلف، وما قلناه ليس معناه أنّ الخمر

فى الواقع لىس له حكمٌ إلاّ- بعدما علمه المكلف، بحيث لو لم يعلمه فى زمان ثم علمه لاحقاً لم يكن النجاسه حاصله إلاّ بعد تحقّق العلم، لأنّه من الواضح أنّ موضوع النجاسه والحرمة التّين جعلهما الشارع غير مقيّد بعلم المكلف حتّى يقال بما ذكرناه آنفاً، بل الحكم معلق على الأشياء بطبيعتها غير مقيّد به بشىء، فالخمر بطبيعته نجسٌ أو حرامٌ، إلاّ أنّ احتراز الإنسان عنه يكون لمقطوعها لا للخمر الواقعى، ولذلك يقال إنّ الأحكام الشرعيّه متعلّقه بالأشياء لجميع الناس من العالم والجاهل، ولكن منجزيتها ومعذريتها يكون بالقطع والظنّ وأمثال ذلك.

أقول: إذا عرفت هاتين المقدمتين تعلم أنّ ما يكون بنفسه اعتبارياً كالوجوب فى القطع والعلم أو الظنّ أو سائر الصفات إن قيل فيها بذلك، كان وقوع الاجتناب والاحتراز عنه بحكم العقل أو العقلاء، بلحاظ هذا الأمر، أى ما علم أنّه خمر وجب الاجتناب عنه دون الخمر الواقعى، فأى مانع حينئذٍ من أن يقال إنّ حجه باصطلاح أصولى، أى إذا تحقّق القطع بشىء أنّه خمر، ينتج عليه ذلك عند الإصابه، ويعذر عنه الخطأ بحكم العقل والعقلاء، والمراد من بناء العقلاء، بنائهم على الاحتجاج بذلك .

بل يمكن إطلاق الحجّيه المنطقى عليه بصوره القياس، لا أقلّ من القياس التصورى، من دون الحاجه إلى تشكيل صغرى القياس وكبراه، ليقال بأنّه مقطوع الخمرية، وكلّ مقطوع الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه. بل القاطع حيث لا يرى بزعمه إلاّ- الواقع هكذا، فيتشكّل عنده القضيّه بأنّ هذا خمرٌ، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، إلاّ أنّ حقيقه أمره يصير بأنّه مقطوع الخمرية، ولكنّه بنفسه لا يرى قطعه مستقلاًّ تلو الموضوع، ولا يخفى

أنَّ إمكان كذب الصغرى هنا غير ممنوع.

وبالجمله: ثبت من جميع ما ذكرنا، أنَّ الحجَّيه أمرٌ قابل للجعل، لأنَّها عبارته عن وجوب الجرى على وفق القطع، وهو أمر اعتبارى مجعولٌ، ويصحَّ إطلاق الحجَّيه فى الأصول عليه، لأنَّه يوجب التنجيز والتعدُّر فى الإصابه والخطأ، بل لا يبعد صحَّه إطلاق الحجَّيه بالمعنى المنطقى عليه، واعتبار حجَّيته مجعوله بحكم العقل والعقلاء بما هم عقلاء، لا- بما أنَّهم موجودون فى الخارج، كما توهمه صاحب «مصباح الأصول» حيث يقول: (نفرض فى زمانٍ لم يكن فيه إلاَّ بشرٌ واحد، ولم يكن فيه عقلاء حتَّى يحصل لهم البناء) إذ المتصوّر هو حكمهم ولو شأننا لا فعلاً حتَّى يقال بتلك المقالَه؛ يعنى أنَّ القاطع إذا قطع بضرر شىء له، من جهه فعله أو تركه، وكان ذلك الضرر ضرراً لا يمكن تحمُّله، ويشقُّ عليه قبوله، فمن الطبيعى احترازه عن فعل ذلك حذراً من وقوع الضرر عليه، ولا- يخفى أنَّ احترازه متولّد عن علمه وقطعه، حتَّى ولو كان قطعه خطأ محضاً، فإذا وقع التحرّز والاجتناب بحكم العقل والعقلاء، فحينئذٍ لا- نحتاج فى مورد القطع إلى حكم الشرع بوجوب الأجتنب المتعلّق بالقطع، بل يكفى أن يجعل حكمه على الموضوعات الواقعيه، فكلّ موردٍ حصل له القطع وأصاب، كان الحكم منجزاً فى حقّه، بمعنى أنَّه يصحَّ عقوبته بحكم العقل والعقلاء وإن أخطأ ولم يصب، فلا يكون له عقوبه من الشارع من جهه الواقع، إلاَّ أنَّه يرى نفسه مستحقاً بزعمه العقوبه لارتكابه المعصيه الثابته عنده، برغم أنَّ فعله يعدّ تجزياً فى الواقع لا معصيه، فحجَّيه القطع يوجب التنجيز بالنسبه إلى الواقع المنكشف بالقطع بواسطه تحقُّق الملازمه بين واقع الخمر، وبين وجوب الاجتناب بواسطه جعل الشارع هذه



الأحكام، وإلا لما كان القطع المتعلق بالخمير منشأً أثر لحكم العقل والعقلاء، وعليه فالعلاقة الحاصلة بين أصل الخمر، وبين تحقق النجاسة والحرمه ووجوب الاجتناب، هي علقه مجعوله بواسطة الشارع، فالقطع المتعلق به عند الإصابه يكون حججه بواسطه وجود هذه العلقه بين الشئ المقطوع وبين الحكم المجعول، ولذلك يحصل له القياس كما ذكرناه آنفاً، حيث يقول: هذا خميرٌ، وكل خمير يجب الاجتناب عنه، فهذا واجب الاجتناب .

والفرق بين ما ذكرناه وما ذكره النائني رحمه الله هو أنّ ما ذكره من أنّ كلّ مقطوع الخميريه يجب الاجتناب عنه ليس بصحيح، لأنّ الكبرى كاذبه إذ لا- يجب الاجتناب عن مقطوع الخميريه، بل الذى يجب فيه ذلك هو نفس الخمر، وأمّا الصغرى تكون صادقه وهى قوله: إنّ هذا مقطوع الخميريه.

وهذا بخلاف ما التزمنا به حيث أنّ الكبرى صادقه دائماً، لصحّه قولنا: (إنّ كلّ خمير يجب الاجتناب عنه) ولكن الصغرى (هذا خميرٌ) قد تكون كاذبه، ولذلك قلنا بأنّه ليس بقياس حقيقى بل سورى؛ لأنّ الحقيقىّ منه لا يكون الصغرى والكبرى فيه إلاّ صادقتان دائماً.

ولعلّ هذا هو الوجه لعدم إطلاق الحجّيه المنطقيه على مثل حجّيه القطع، لا لعدم كونها قابله للجعل، كما يفهم من بعض كلمات القوم .

وأما إطلاق الحجّيه الأصوليه عليه، فإنّ اعتبرت فى الحجّيه الأصوليه كون الأدلّه التى تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها أعمّ من أن تكون شرعيّه أو عقليه أو عقلائيّه، وإن كان حكم الشرع أيضاً موجوداً فى الموردين، ومستتباً بحكم إرشادى فى كلّ مورد كان فيه حكم العقل مستقلاً، أو بحكم مولوى فى كلّ مورد

كان فيه حكم العقلاء وبنائهم، حيث يستفاد منه حكم الشرع بالتقرير والإمضاء وعدم الردع عن بنائهم وعملهم، فلا إشكال في صحه إطلاق الحجج على القطع الطريقي بعدما عرفت من إمكان جعله وإمكان وقوعه وسطاً لإثبات الحكم للمتعلق ولو بحكم العقل .

وأما لو اعتبرنا في الحجج لزوم كون الأدلة التي تقع وسطاً أن تكون شرعية بالخصوص دون غيرها، فلا يصح إطلاق الحجج عليه، لو لم يوجد في ذلك المورد حكمٌ شرعي، وإن وجد حكم العقل أو العقلاء، لذلك نرى أن المحقق النائيني رحمه الله التزم بعدم صحه إطلاق الحجج الأصولية عليه، لكن الأقوى عندنا هو الوجه الأول، فلا يبعد صحه إطلاق ذلك عليه، والله العالم.

المناقشه فيما قيل عن إمكان جعل الحجج للقطع

### المناقشه فيما قيل في إمكان جعل الحجج للقطع

أقول: بقى هنا بيان ما يرد على القول بمجوليه حجج القطع وما يمكن أن يُجاب به عنه، وهو أمور :

الأمر الأول: التسلسل، وهو أن القطع لو كان بنفسه حجج من دون حاجه إلى جعل جاعل، شرعي أو غيره كان هو المطلوب، وإلا لابد في حجته من وجود أمر آخر بمتابعه هذا القطع، فهذا الأمر بوجوده الواقعي لا يوجب التنجز، بل لابد فيه من العلم، وهو أيضاً كسابقه يحتاج في تنجزه إلى الأمر باتباعه، وهكذا نقل الكلام إليه، فيتسلسل وهو محال .

لكن يمكن أن يُجاب عنه:

أولاً: بأن الواقع المقطوع به هو الذي يحتاج تنجزه إلى أمر آخر، فيكون

الأمر الثاني وارداً بداعى تنجز الواقع المقطوع به. وأمّا هذا الأمر الواصل ليس له تنجز آخر حتّى يحتاج إلى أمر آخر يتحقّق بداعى تنجزه، فوصول هذا الأمر الثاني وإن كان ممّا لا بدّ منه فى صيروره الأمر الواقعى المعلوم منجزاً، لكنّه مفروض الحصول، وليس لهذا الواصل - أى الأمر الثاني - تنجز آخر فى نفسه حتّى يحتاج إلى أمر ثالث بداعى تنجزه بالعلم به.

وبعبارة أخرى: إذا صار القطع بالشىء عند الشرع موجباً لتنجزه بواسطة الأمر الثاني المتعلّق بمتابعه القطع، فقهرّاً يكون التنجز حاصلًا للعلم المتعلّق بالأمر الثاني أيضاً، لأنّه حينئذٍ يعدّ واحداً من مصاديق القطع الذى صار حجّجاً، فلا تسلسل فى البين، لانتفاء المطلب إلى الأمر الثاني فقط دون أن يستمرّ إلى ما لا نهايه له.

ثانياً: بأنّه لو سلّمنا أنّ الأمر بمتابعه القطع لو تعلّق بخصوص الواقع المقطوع به، يوجب كون الأمر الثاني - فى صورته تحقّق العلم وتعلّقه به - محتاجاً إلى أمر آخر أيضاً ويتسلسل، لكن يمكن فرض تعلّق الأمر الثاني على نحو القضيّه الطبيعیه، أى بأن يأمر بحجّيه كلّ قطع يتعلّق بالشىء، على نحو يعمّ الأمر الثاني أيضاً إذا تعلّق به القطع والعلم، فيصبح من قبيل قول القائل: (كلّ خبرى صادق) حيث يشمل هذه القضيّه نفس هذا الخبر أيضاً وإلاّ لما كان حجّجاً عند الشكّ فى أنّه هل هو صادق فى كلامه أو لا، وعليه فالتسلسل مرتفع بأحدٍ من الوجهين.

أقول: ومن خلال التأمّل فيهما يمكن الجواب عمّا أضافه إليه المحقّق الحائرى فى درره، بقوله: (مضافاً إلى أنّه لو فرضنا إمكان التسلسل، لا يمكن

تنجيز القطع، لعدم الانتهاء إلى ما لا يكون محتاجاً إلى الجعل(١).

لما قد عرفت من حصول تنجيز القطع بالأمر الثاني، على نحو كان نفسه أيضاً منجزاً بحصول القطع وتعلقه به، من دون أن يحتاج تنجز الأمر الثاني إلى جعل أمر آخر، لحصول الغرض من خلال الأمر الثاني .

هذا، ولا يخفى دقّه المسأله وأهميتها، ونتيجته لذلك نجد تباين الآراء والكلمات فى المقام، والله الهادى إلى سبيل الرشاد.

الأمر الثانى: هو الذى ذكره صاحب «الكفايه» بقوله: (ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تآليفى حقيقه بين الشىء ولوازمه، بل عَرَضاً يتبع جعله بسيطاً)(٢).

وفيه: أنّه خلط بين الطريقيه وبين الحجيه، لما قد عرفت بأنّ الطريقيه تعدّ من لوازم وجود القطع، فلا تكون مجعوله مستقله لعدم جعل تآليفى بين حقيقه الشىء ولوازمه، بل كان جعله ها بواسطه جعل أصل القطع بجعل بسيط، أى من خلال إيجاد القطع توجد طريقيته، نظير الحراره للنار، هذا بخلاف الحجيه إذ هى بأى معنى فسّرت - من أنّها عباره عن الجرى على وفق القطع، أو المنجزيه بالإصابه والمعدريه عند الخطأ، أو أنّها عباره عن الوسط الذى يثبت حكم متعلقه - أمر اعتبارى يترتب على القطع، ولا معنى لدعوى وجود الملازمه الحقيقيه بين الشىء الحقيقى وهو القطع، وبين الشىء الاعتبارى وهو الحجيه .

نعم، يصح دعوى قيام الملازمه من سنخ اعتبار نفس الحجيه؛ أى كما يعتبر

١- درر الفوائد للحائرى: ج ٢ / ٣٢٥ .

٢- الكفايه: ج ٢ / ٨ .

الوجوب للقطع، هكذا يعتبر نوع ملازمه بينهما، بحيث إذا وُجد القطع وُجد الوجوب معه، مع أنه لا يخلو عن إشكال لاحتياجه إلى اعتبار آخر مستقلاً كما لا يخفى لمن تدبّر في الأمر .

الأمر الثالث: هو الذى ذكره المحقق الخراسانى أيضاً فى «الكفايه» بقوله: (ولذلك انقذح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقه فى صورته الإصابه كما لا يخفى)<sup>(١)</sup>، انتهى كلامه.

وفيه أولاً: أن المنع عن التأثير يكون ممتنعاً فيما لو سلّمنا كون الحجّيه من الآثار واللوازم الوجوديه له غير المنفكّه عنه، لكن بعدما ثبت استحاله قيام الملازمه الحقيقه بين الشىء الحقيقى والاعتبارى، فلا يمكن دعوى المنع والامتناع من هذه الناحيه.

وثانياً: منع قيام الملازمه - كما ذكره العلامة الطباطبائى - لجواز (كون الجعل ضرورياً لا يستغنى عنه بالفطره، كسائر الاعتبارات العامه الضروريه التى لا يستغنى عنها الإنسان فى حياته، كوجوب الحركه إلى الخير والمنافع الذى لا غنى عنه)<sup>(٢)</sup>.

وثالثاً: أن عدم إمكان منع القاطع عن العمل بما قطع بوجوبه أو بحرمة، ليس بلحاظ استلزامه اجتماع الضدين بحسب اعتقاده مطلقاً - أى أصاب أو لم يصب، - وحقيقه فى صورته الإصابه، لما قد حقّقناه فى بحث اجتماع الأمر والنهى وغيره بأن الأحكام غير متضاده بعضها مع بعض لأنّها من الصفات والأحوال فى الوجودات الخارجيه دون الأمور الاعتباريه حيث لا وجود لها فى الخارج إلا

١- الكفايه: ج ٢ / ٨ .

٢- حاشيه الكفايه للعلامة الطباطبائى: ج ٢ / ١٧٩ .

بالاعتبار - بل :

إمّا لما ذكره المحقّق الخميني قدس سره من أنّه (يلزم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مرادٍ واحد؛ لأنّ الإرادة الحتميّه الإيجابيه بالنسبه إلى صلاه الجمعه مثلاً، لا تجتمع مع الإراده الحتميّه التحريميه بالنسبه إليها، وكذا لا تجتمع مع المنع عن العمل بالقطع، اللّازم منه المنع عن العمل بالمقطوع به، فيلزم اجتماع الإرادتين المتضادّتين على شىءٍ واحد مع فرض حصول سائر الوجودات) (١) انتهى كلامه.

كما يستظهر ذلك أيضاً من كلام المحقّق الإصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» حيث يقول: (بل المانع من اجتماع البعثين إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلّان عن داعٍ واحد، أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين، فإنّ الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلّين، لزم صدور الواحد عن الكثير، كما أنّ صدور مقتضى البعث والزجر لازمه اجتماع المتناقضين فيلغوا البعث بداعي إيجاد الفعل، والزجر بداعي تركه) انتهى كلامه (٢).

وإمّا باعتبار أنّ الكلام يكون:

تارة: في قطع الخاطي.

وأخرى: في القاطع المصيب.

أمّا الأوّل: فلو قال له المولى بأنّ صلاه الجمعه ليست بواجبه مع قطعك بوجوبها، ففي مثله لا يلزم اجتماع الإرادتين المتضادّتين في الحقيقه، لعدم كون

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٨٥ .

٢- نهايه الدرايه: ج ٢ / ٤ .

صلاه الجمعۀ واجبه واقعا، فليس هنا إرادته حتميه للوجوب حتى لا- تساعد مع منعه، بل الواقع الموجود ليس إلا- إرادته واحده بالوجوب أو الترك لو كانت لزوميه، ولكن بحسب اعتقاد القاطع كان من قبيل المتناقضين، إن كان قطعه بالوجوب، ولسان دليله بعدم الوجوب، لكون أمره دائراً بين الوجود والعدم، بل وهكذا بالنظر إلى العمل لو كان قطعه متعلقاً بالوجوب، ودليله بالحرمة، حيث يؤول أمر ذلك إلى لزوم الفعل والترك، فهو أيضاً في حكم المتناقضين، بل هو في الحقيقة حكمٌ وإذنٌ بارتكاب التجزئ على حكم الله بزعمه، فقد قيل كما أنّ الإذن في المعصية الواقعيه قبيح عقلاً، كذلك يقبح الإذن في التجزئ، بل لا يتمكّن المكلف من تصديق كليهما، لعدم قدرته على امتثالهما، فلا محيص له إلا العمل بأحدهما.

وأما الثاني: وهو لو أردنا الحكم والمواجهه لخلاف قطع القاطع إذا كان مصيباً، فالمنع عندنا - بحسب اعتقادنا في الأحكام الشرعيه بأنّها تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريه والواقعيه - لا يكون إلا من وجود إحداهما من المصلحه أو المفسده، إذ لا يعقل فرض وجود كليهما في شيء واحد، وفي زمان واحد، مع حفظ سائر الوحدات اللازمه، فحينئذ لا تصل النوبه في عدم الامكان في حكم الخلاف على مقتضى قطعه إلى تضادّ الإرادتين، بل كان وجه المنع حينئذ لما قبل ذلك، وهو أنّ المتعلقان من حيث المصلحه والمفسده لا يجتمعان في شيء واحد، ولعلّ هذا التوجيه أولى ممّا التزم به المحققان المذكوران.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ المنع كان لذلك، لا لعدم كون حجّيه القطع مجعوله كما قالوا، والحقّ كونها جعليه كما لا يخفى .

## فى جواز بعث المنبعث بالحكم الأول وعدمه

أقول: ممّا ذكرنا ظهر أنّ بعث القاطع ببعث ثانوى بما كان منبعثاً من بعث أوّلى غير ممكن أيضاً، لأجل أنّ المصلحه الملزمه لذلك ليست إلا واحده، والمفروض أنّها حققت المطلوب للمولى من البعث الأوّلى، فالبعث الثانوى المفروض إن كان بواسطه وجود مصلحه أخرى فإنّ المفروض عدمه، وإن كان بواسطه المصلحه الأوّليه، والمفروض أنّها قد اقتضت البعث الأوّلى، فلا اقتضاء آخر لها حتّى يوجب ذلك، لا لأجل لزوم اجتماع حكّمين مثلين كما توهموا، بل يمكن أن يُقال بذلك حتّى على القول بكون المصلحه فى الإنشاء دون المتعلّق كما عليه الأشاعره، لأنهم لم يلتزموا بضروره وجود المصلحه فى الأحكام الصادره من الشارع، فإذا فرض حصول الإنشاء الأوّل عن مصلحه، فلا يبقى للإنشاء الآخر المسانخ للأوّل مصلحه أخرى زائده أصلاً، وإن كان بواسطه مصلحه أخرى فى الإنشاء، ففرض وجودها تكون مخالّف للفرض، كما هو واضح.

وقد يتوهم: إمكان دفع إشكال اجتماع المثلين، بفرض البعث الثانى تأكيداً للأوّل، فلا يكون لغواً ومُحالاً.

وفيه: إنّ التأكيد لا بدّ له من جهه أخرى ومصلحه غير ما هى للأوّل، وهو خارج عن البحث، إذ الفرض كان فيما إذا كان البعث الثانى لا اقتضاء له إلا ما اقتضاه الأوّل، وهو قد عرفت عدم إمكانه فلا نُعيد.

أقول: قد عرفت ممّا مضى إنّه على مسلكنا يمكن اعتبار حجّيه القطع، بمعنى إمكان الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بالقطع، وعرفت أنّه لا يأتى من قبل ذلك محذور أصلاً، كما يصحّ المنع عن التأثير لو لم يلزم من جهه أخرى منع بما قد



عرفت بأنَّ بعض الجعليّات يعدّ من الضروريّات الفطريّة، كما يصحّ المنع عن العمل بالظنّ القياسى عند الانسداد على بعض الوجوه الأخرى ولو على نحو الحكومه.

ولكن على مسلك من لا يرى جواز جعل الحجّيه للقطع ترائى له بعض الإشكالات من التسلسل، وعدم إمكان جعل تأليفى بين الشئ ولوازمه، وغيرهما من الوجوه:

فقد أُورد عليهم نقضاً: بأنَّ لازم ما ذكرتم - من لزوم اجتماع المثليين أو الضدّين أو النقيضين فى المنع عن الحجّيه فى القطع - هو تحقّق هذه المحاذير فى المنع من العمل بالظنّ القياسى أيضاً؛ لأنّ الظنّ فى تلك الحاله يكون كالقطع، فكما أنّ القطع باجتماع المثليين أو الضدّين أو النقيضين محالّ، كذلك الحال فى الظنّ بهذه الأمور، فما السبيل للفرار عن هذه المشكله مع وضوح جواز النهى عن العمل بالظنّ قطعاً.

أقول: قرّر المحقّق الأصفهانى الإشكال بأحد من الوجهين فى «نهايه الدرايه» بقوله:

(فإنّ الإشكال فيه تارة من حيث أنّ الظنّ بالحكم الفعلى، مع الترخيص فى خلافه فعلاً، يوجب الظنّ باجتماع النقيضين أو الضدّين، والظنّ بغيره (أى غير الحكم الفعلى) وإن صحّ المنع عنه، إلّا أنّ القطع به أيضاً كذلك .

وأخرى: من حيث أنّ العقل مستقلّ بعد الانسداد بمنجزيه الظنّ بما هو ظنّ، فإذا صحّ الترخيص فى مخالفته شرعاً، صحّ فى القطع الذى يستقلّ العقل بمنجزيته، لوحده الملاك منعاً وجوازاً، انتهى كلامه (١).

أجاب المحقق الخراساني قدس سره عنه في تعليقه بقوله:

(إنَّ القياس بالظنِّ القياسى ليس فى محلّه؛ لأنَّ العالم يرى الحكم الواقعى من غير ستره ولا حجاب، فالمنع من اتّباعه راجع إلى ترخيص فعل ما يقطع بحرّمته، أو منع فعل ما يقطع بوجوبه، فكيف يمكن أن يدعى به مع الإذعان بضدّه ونقيضه من الحكم المقطوع فى مرتبه واحده، وهى مرتبه الحكم الواقعى، لانكشاف الواقع بحاله من دون ستره موجه لمرتبه أخرى غير تلك المرتبه، ليكون الحكم فيها حكماً ظاهرياً لا ينافى ما فى المرتبه الأخرى .

بخلاف الظنِّ القياسى، فإنَّ النهى عنه فى صورته الانسداد إذا صحَّ ببعض الوجوه الآتية، لا يكون إلّا حكماً ظاهرياً لا ينافى الحكم الواقعى لو خالفه كما إذا أصابه وواقفه) انتهى كلامه (١).

ولكن يمكن أن يورد عليه بإيراد آخر: وهو أنّ الحكم الواقعى عبارته عمياً يتعلّق به حالٌ من حالات الإنسان من الظنِّ والشكِّ، والحكم الظاهرى عبارته عمياً يتعلّق بتلك الحاله والمرتبه، أى على الشاكِّ فى الحكم الواقعى أو الظانِّ به الذى كانت رتبته متأخره عمياً قبله، فهكذا يكون فى ناحيه العلم، أى الحكم الذى يتعلّق به العلم عبارته عن الواقعى، وما يتعلّق بالعلم به هو الظاهرى، فلا ينافى جعل حكم مخالفٍ للواقع فى مورد القطع بالحكم الواقعى، كما هو الأمر كذلك فى ناحيه الظنِّ والشكِّ.

ولكن التحقيق فى الجواب أن يُقال: إنّ الحكم فى كلٍّ من المرحلتين - أى قبل تعلّق القطع به وبعده - وهكذا فى الظنِّ والشكِّ يكون فعلياً، لا أن يكون ما هو قبل

١- تعليقه المحقق الخراساني على فرائد الشيخ الأعظم: ص ٤ .

ذلك إنشائياً، وما بعده فعلياً، كما نُسب ذلك في «الدُّرر» إلى صاحب «الكفايه» في بيان حصر دفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري بذلك .

فإذا عرفت كون الحكمين في المرحلتين فعليتين، يبقى السؤال عن وجه الفرق بين حال الظنّ والشكّ من الحكم بالجواز في جعل الحجّيه بخلاف القطع، فنقول:

يمكن أن يكون وجهه أنّ العلم إذا تعلّق بالحكم الفعلي الواقعي، يكون منجزاً في حقّ القاطع سواءً أصاب الواقع أو لم يصب، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّ العقل لا يحكم بتنجزه إلاّ مع عدم وجود منع من الشارع، فتتجزّ حكم الواقعي الفعلي في القطع قطعيّ تنجيزي بخلافه في الظنّ والشكّ، حيث يكون تعليقيّاً بعدم ورود المنع من الشارع، فيجوز من الشارع تصريحه بتنجزه في الظنّ والشكّ فضلاً عن منعه.

وأما في صورته القطع فإنّ أراد منعه عمّا تعلّق به قطعه :

فإنّ كان القاطع خاطئاً في قطعه فقد عرفت المحذور فيه من حيث استلزام ذلك بزعم القاطع الإذن في التجزّي وهو قبيح، بل قد عرفت عدم قدرته في الامتثال إلاّ على أحدهما لو أجزنا الإذن في التجزّي والمعصيه بزعمه.

وأما لو كان مُصيباً، فالبعث والانبعث حاصلان من نفس الحكم الواقعي، فلا حاجة حينئذٍ إلى بعثٍ آخر من الشارع، يتعلّق على العمل بالقطع، وإن فرضنا صحّه جعل الحجّيه في تنجيز الواقع المقطوع به للقاطع .

وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا وجود الفارق بين القطع وبين الظنّ والشكّ في الجملة.

والحاصل: إذا ثبت للمكلّف العلم بالتكليف، وكان علمه مصيباً للواقع يتحقّق

عنوان الإطاعة والمخالفة فيما لو كانت الأولى علة تامّة للحسن، والثانية علة تامّة للقبیح، ولا فرق عند العقل في تحقّق هذين العنوانين بين أسباب القطع ومناشئه، ومثل هذا المعنى من الإطاعة والمخالفة غير حاصل في الظنّ .

نعم، لو حصل ذلك من ناحية العقل من جهة الاحتياط وإدراك الواقع في العمل بالمظنون، كما في حال الانسداد، كان هذا الحكم من العقل معلقاً على عدم ورود منع الشارع عن العمل به لا على إجازته كما قد يتوهم من بعض؛ لأنّ الإجازة صادرة من ناحية العقل في حال الانسداد، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ عدم جواز المنع عن العلم والقطع ليس لأجل لزوم اجتماع الضدّين أو النقضين حتّى يرد عليه بما عرفت تفصيله، بل لأجل ما ذكرناه من الإشكال، والله العالم.

## فى حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع

فى حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أنّ جعل الحجيّه للقطع بذاته لكونها أمراً اعتبارياً، يصل الدور إلى البحث عن أنّ الأمر الصادر من الشارع بإطاعه القطع هل هو أمرٌ مولوى أم أنه أمرٌ إرشادى لعدم إمكان المولى فيه، فقد قيل فى عدم قابليته للمولويه بوجه لا بأس بالإشاره إليها :

الوجه الأول: لزوم التسلسل لو تعلّق الأمر المولى بالإطاعه، لأنّ الأمر الذى يتعلّق بنفس الإطاعه يكون له أيضاً إطاعه أخرى، فيحتاج إلى أمر مولى آخر، وهكذا يكون الحال فى الأمر الثالث، فله أيضاً إطاعه فيحتاج إلى أمر آخر فيتسلسل، وهو محال .

وفيه: إنّه يمكن أن يجاب عنه بأنّه لا- يحتاج الأمر الثانى إلى أمرٍ ثالث مولى، لا لعدم صدق الإطاعه له، لوضوح أنّ له أيضاً إطاعه، بل لإمكان أن يكون الأمر المتعلّق بالإطاعه على نحو القضيّه الطبيعيه للإطاعه، بحيث يشمل الإطاعه لنفس الأمر الثانى أيضاً من دون حاجه إلى أمر آخر حتّى يتسلسل، مع أنّ تعلّق الأمر بالطبيعاه الواحده جائز ولو كانت لها أفراد غير متناهيه لانتهاها بإيجاد فردٍ واحد، فالأوامر تنقطع بإتيان المكلف فعلاً واحداً أو بانقضاء زمان الفعل صيروره المكلف تاركاً وعاصياً، وعليه فلا يرد إشكال من هذه الناحيه لكون الأمر مولوياً.

الوجه الثانى: أنّ الإطاعه عباره عن الإتيان بالفعل بداعى الأمر المتعلّق بنفس الفعل، فلا يعقل أن يكون الأمر المتعلّق بالإطاعه فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا» داعياً إلى إطاعه أمر الأول، وإلا لزم عدم تحقّق موضوع الإطاعه للأمر الأول لولا

الأمر الثاني، مع استحاله أن يصبح الأمر المتعلق بعنوانٍ داعياً إلى غير ذلك العنوان، وعليه فلا يمكن أن يكون الأمر الثاني مولوياً. أقول: وفيه ما لا يخفى؛ من أن الإتيان بالصلاه بداعى الأمر فى «أطيعوا» ليس إطاعه لأمر الصلاه، بل هى إطاعه لأمر «أطيعوا»، وهذا بخلاف ما لو أتى بالصلاه بداعى أمر نفسها، فيتحقق حينئذٍ الإطاعه لأمر الصلاه، كما يصبح ذلك الإتيان مع تمام خصوصياته مصداقاً لإطاعه الأمر فى قوله: «أطيعوا»، ولا يضر ذلك بصدق الإطاعه للأمر الأول، ولا لكون الأمر المتعلق بالفعل مولوياً أيضاً.

الوجه الثالث: اللغويّ، لأنّ الأمر المولوى بالإطاعه ليس إلّا لأجل بعث المكلف وتحريكه نحو الفعل، وهما موجودان هنا بالأمر الأول، فلا يحتاج إليه، لأنّه ممثّل من خلال الأمر الأول، فتكراره يعدّ لغواً.

أقول: أجاب عنه المحقق الحائرى فى «الدُّرر» أوّلاً: ثمّ ذكر لعدم قابليته للأمر وجهاً آخر لا بأس بذكره، فقال ما لفظه:

(وأما الثانى: فلأنّه يكفى فى الخروج من اللغويّ تأكيد داعى المكلف، لأنّه من الممكن أن لا ينبعث بأمرٍ واحد، ولكنّه لو تعدّد وتضاعفت الآثار، ينبعث نحو الفعل... إلى أن قال: والأولى أن يُقال فى وجه المنع: إنّ الإراده المولويّه المتعلّقه بعنوانٍ من العناوين، يعتبر فيها أن تكون صالحه لأن تؤثر فى نفس المكلف مستقلاً؛ لأنّ حقيقتها البعث إلى الفعل.

وبعبارة أخرى: هى إيجاد للفعل اعتباراً وبالعبايه، والأمر المتعلّق بالإطاعه ممّا لا يصلح لأن يؤثر فى نفس المكلف مستقلاً، لأنّه لا يخلو من أمرين؛ إمّا أن يؤثر فيه أمر المولى أو لا :

فعلى الأوّل: يكفيه الأمر المتعلّق بالفعل، وهو المؤثر لا غير؛ لأنّه أسبق رتبته من الأمر المتعلّق بالإطاعه.

وعلى الثانى: لا- يؤثّر الأمر المتعلّق بالإطاعه فيه استقلالاً، لأنّه من مصاديق أمر المولى، وقد قلنا إنّ من شأن أمر المولى إمكان تأثيره فى نفس العبد على وجه الاستقلال)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ ما ذكره فى الجواب عن الشقّ الأوّل بقوله: (يكفيه الأمر المتعلّق بالفعل) عبارته أخرى عن اللغويّه الواقع فى الثانى من الأمور فى كلامه، فما أجابه من إمكان تأثير التأكيد فى انبعاث العبد لا يجرى هنا، لأنّه منبعثٌ على الفرض.

كما أنّ جوابه فى الشقّ الثانى بما لو كان أمر المولى غير مؤثّر فيه، فيمكن أن يُجاب عنه بما أجابه من إمكان تأثير أمر الإطاعه فيه لكونه مؤكّداً، ولو كان من مصاديق أمر المولى أيضاً، فعدم تأثيره استقلالاً غير معلوم، بل ربما يكون مؤثراً لإمكان إعداد أمر الأوّل لتأثير الأمر الثانى فيه، ولا يضرّ مثل ذلك فى الاستقلال.

فالتحقيق فى الجواب أن يُقال: لعلّ وجه كون الأمر فى مثل «أطيعوا» إرشادياً فى مثل هذه الموارد التى ثبت للشرع أو للعقل حكمٌ تنجيزيّ إلزاميّ بالفعل أو الترك؛ هو أنّ الأمر بالإطاعه فى الحقيقه أمرٌ بنفس ذلك الواجب، ونهىٌ وتركٌ عن ذلك الحرام، فكما لا- يصحّ تعلق أمرين مولويين أو نهيين كذلك بفعل شيء أو تركه؛ أى كما لا يجوز القول بكون الأمر بالصلاه متكرراً على نحوٍ يوجبُ تعدّد العقوبه على مخالفتها، واستحقاق المثوبه المتعدّده فى امتثالها - إلا أن

يكون مؤكّداً وهو خارجٌ عن الفرض، إذ لا- يترتّب على الأمر التأكيدى الثواب على موافقته ولا- العقاب على مخالفته، إلا بما يترتّب على نفس الأمر الأوّل فى الموافقه والمخالفه - كذلك الحال فى مثل الأمر بالإطاعه، ولذلك قيل إنّه إرشادى، ولا يؤثّر ولا- يفيد إلا- التأكيد فى الانبعاث، ولذلك قلنا بأنّ حجّيه القطع بنفسه يكفى فى مقام الامتثال والإتيان من دون حاجه إلى أمر آخر من الشارع بإطاعته.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرنا من الجواب أنّه لا- يلاحظ فيه حال العبد من كونه منقاداً وممثلاً للأمر أم لا، وأنّ ما ذكره المحقّق الحائرى قدس سره من الجواب لا يخلو عن حُسن ووجاهه، كما يتفق مع اللغويّه فى بعض الموارد، كما عرفت.

\*\*\*

### بحث حول مراتب الحكم

بحث حول مراتب الحكم

أقول: بعد أن أثبتنا أنّ حجّيه القطع يكون بحكم العقل والعقلاء، وأثبتنا أنّ اعتبار حكم مخالفٍ لحكم آخر لا- يلزم اجتماع الضدّين أو النقضين كما عليه صاحب «الكفايه»، وبعد التزامه رحمه الله بعدم إمكان ذلك التجأ إلى أن يبيّن أنّ ما يستلزم هذه المحاذير هو القطع بالحكم الفعلى لا مطلقاً، ولذلك أشار فى «الكفايه» إلى مراتب الحكم فى الجملة، فقال ما لفظه:

(ثمّ لا- يذهب عليك أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث والزجر لم يصّر فعليّاً، وما لم يصّر فعليّاً لم يكّد يبلغ مرتبه التنجّز واستحقاق العقوبه على المخالفه، وإن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبه، وذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه، لم يكن حقيقهً بأمرٍ ولا نهى، ولا مخالفه عن عمد بعضيان، بل كان ممّا



سكت الله عنه كما في الخبر، فلاحظ وتدبر) انتهى محلّ الحاجة (١).

أورد عليه المحقق الإصفهاني في «نهاية الدراية» بما حاصله:

(إنّ الملاك في الثواب والعقاب إن كان خصوص الحكم الفعلي، فلا فرق بينهما، كما لا عقاب فيما لا زجر، لأجل عدم الحكم الفعلي، هكذا لا- ثواب فيما لا- بعث، لأجل عدم الحكم الفعلي، وإن لم يكن الملا-ك هو مخالفه الحكم الفعلي وموافقته في الثواب والعقاب، لا- فرق أيضاً بينهما؛ لأنّه حينئذ يكون المناط هو ملاحظه المصلحه الملزمه، حيث إنّ تركها مع عدم البعث لأجل وجود مانع من البعث من غفله المولى أو اعتقاده بعجز العبد عن الامتثال، مع عدم كونه كذلك في الواقع، فمن المسلم أنّ ترك هذه المصلحه الملزمه مستلزمٌ لاستحقاق العقاب، كما أنّ إتيانها مستوجب للثواب.

نعم، لو كان المانع عن البعث هو وجود مفسده، فمثل هذه المصلحه غير ملزمه، لأنّها مغلوبه بالمفسده الغالبه، فكيف يُعقل أن تكون مثل هذه المصلحه ملزمه في نظر العقلاء؟) انتهى محصل كلامه (٢).

أقول: ولكن الحقّ على ما أظنّ هو أنّ الحكم إذا لم يبلغ إلى مرتبه الفعليه لا- يوجب موافقه ومخالفته ثواباً وعقاباً؛ استحقاقاً، حسب ما قيل عن معنى الاستحقاق هنا، أي ولو بجعل الشارع ذلك على نفسه، لأنّ النازل من عند الله العزيز الكريم هو أنّه «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» وإلاّ لما كان للعبد على الله حقٌّ؛ لأنّ العبد وما في يده لمولاه.

١- كفايه الأصول: ج ٢ / ١٠ .

٢- نهاية الدراية: ج ٢ / ٧ .

فالحكم فى مرتبه الشائيه والاقتضاء - أى فى عالم المصالح والمفاسد - لا يعدّ حكماً، حتّى لو سلّمنا صدقه فى عالم الإنشاء، فإذا بلغ مرتبه الفعلية يصير حكماً حقيقهً، ولا بدّ فيه من البعث والزجر، ويتولّد من هذين عند العقلاء عنوان الموافقه بالامثال والمخالفه بالعصيان.

غايه الأمر، هذان العنوانان يعدّان من أوصاف تنجّز الحكم الفعلى، لا من آثار وجوده، لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ الحكم ما لم يتعلّق به العلم، ولم يحصل له قدره ونظائرهما لا يتنجّز، والحكم إذا لم يتنجّز، لم يستحقّ العبد على موافقته الثواب ومخالفته العقاب كما هو واضح، فالإتيان على طبق المصلحه الواقعيه الملزمه لو أطلع العبد عليها، أو تركها ومخالفتها لا يوجب صدق الممثل والعاصى على فاعلها وتاركها، ولو كان على فعلها ثوابٌ كان ثواب الانقياد لا ثواب الامثال، كما أنّه لا يبعد القول بثبوت الحزازه على تركها الكاشف عن سوء سريره وخبث باطنه من عدم الاهتمام بما هو محبوبٌ للمولى فى الواقع.

وحيث كان كلامنا فى القوانين الكليه الإلهيه دون الأحكام الشخصيه من الموالى العرفيه، - ولذلك قد عرفت منّا سابقاً أنّ الأحكام الفعلية مجعوله لجميع الناس من العالم والجاهل، والقادر والعاجز، غايه الأمر يتنجّز الحكم لمن علم وكان قادراً دون غيره - فحينئذٍ لا يبقى لما ذكره المحقّق الإصفهانى رحمه الله وجهٌ بأن يكون المولى معتقداً بعجز العبد ولم يبعثه، إلاّ أن يكون المقصود بيان الحكم فى الأوامر الشخصيه، فإثبات استحقاق المثوبه لإتيان الحكم الإنشائى كما يظهر عن صاحب «الكفايه» ممّا لا يخلو عن إشكال، والله العالم .

## فى التجزى

فى التجزى

الأمر الرابع: يقع البحث فى هذا الأمر عن حقيقة التجزى وحكمه وسائر ما يتعلّق به، وذلك من خلال الجهات الآتية:

الجهة الأولى: فى أنّ البحث فى التجزى هل هو بحثٌ أصولىّ أو كلامىّ أو فقهيّ؟

توضيح ذلك: لابدّ من تقديم مقدّمه دالّه على معنى التجزى، حيث نبين فيها ما هو جهة البحث فيه حتّى يتّضح أنّه فى أى علمٍ يمكن إدراجه، فنقول:

إنّ التجزى فى اللّغه يعمّ العصيان؛ أى يصحّ إطلاق الجرئه والتجزى على من عصى مولاه، كما أنّ الانقياد فى اللّغه أيضاً يكون أعمّ من الإطاعه، فيطلق على العبد أنّه مطيع لأمر مولاه وأنّه منقاد، ولكن فى الاصطلاح المتداول بين الأصوليين يعدّ التجزى والانقياد مابيناً للعصيان والإطاعه، لأنّ مخالفه الحجه التى لم تصادف الواقع تُسمّى بالتجزى، كما أنّ موافقت الحجه التى لم تصادفه تسمّى انقياداً، وأمّا العمل على طبق الحجه المصادفه للواقع فتسمّى إطاعه، وترك العمل على وفق الحجه المصادفه للواقع عصياناً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى فقد وقع الخلاف والنزاع بين الأعلام فى مظانّ البحث ومورده من الفلسفه وغيرها، فى أنّه كما لا نزاع فى أنّ الشارع الذى يقوم بجعل الأحكام الشرعيّه بجعلٍ تشريعى، ويحكم بوجوب الصلاه وحرمة شرب الخمر وغيرها من الواجبات والمحرّمات وسائر الأحكام التشريعيّه، هل له أن يشرّع أنّ من أطاعه فله كذا أى يستحقّ الثواب الكذائى، ومن عصاه فعليه كذا ويستحقّ

العقاب، أم ليس له ذلك، بل تقتصر مجعولاته واعتباراتہ بالأحكام الشرعيّة فقط، وله جعل الأحكام تشريعاً فقط، وأمّا أنّ العمل على كذا ومخالفته يوجب كذا، فهذا ليس من شأن الشارع، بل يعدّ بيان استحقاق الثواب والعقاب من واجبات العقل؟

ذهب إلى القول الأوّل الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا وكثيرٌ من المحقّقين، خلافاً لجماعه أُخرى - منهم صاحب «نهاية الدرايه» ونسبه إلى المشهور - حيث التزموا بالرأى الثانى وأنّه ليس للشارع جعل الثواب والعقاب على المطيع والعاصى وأنهما من أحكام العقل.

أقول: الأقوى عندنا هو الأوّل؛ لأنّ مراتب المثوبه والعقوبه عند الموافقه والمخالفه أمرٌ لا يطلع عليه العقل، فكما أنّ الشارع يبيّن مقدار الجزاء المترتب عند الموافقه والمخالفه فكذلك لا - مانع بأن يبيّن أصل قانون العقوبه، لكن هذا لا يكون بمعنى عدم استقلال العقل بإدراك أصل قانون العقوبات، غاية الأمر يصبح أمر الشارع فيما كان له حكم من العقل حكماً إرشادياً، أى لا نحتاج إلى أمر مولوى.

وكيف كان، فقد حقّقنا سابقاً فى بحث حجّيه القطع من إمكان الجعل المولوى فيما كان فيه حكم العقل أيضاً، فإرشاديه أمره لا ينافى مجعوليته بالجعل المولوى.

ثمّ على مسلك من التزم بالقول الأوّل، من إمكان الجعل الشرعى للعقوبات المترتبه على الإطاعه والعصيان كالمحقّق العراقى فإنّه قال فى «مجمع الأفكار» ما خلاصته:

(إنّ بحث التجزى خارج عن محلّ النزاع، لأنّه لا شكّ فى أنّ التجزى

حينئذٍ لا- يكون موجِباً للعقاب؛ لأنَّ جعل قانون العقوبه يكون للإطاعه والعصيان فقط، والمتجرى ليس بعاصٍ ولا مطيع، لأنَّ القائلون به يقولون يجب على الله تعالى من باب اللطف وضع وبيان ما يدلُّ على العقوبه والمثوبه ليفهم الناس ويشوقهم بواسطته إلى العمل الذى فيه الفائده، ويزجرهم عمّا فيه المفسده، وهذا الملاك يكون ثابتاً فى المحرّمات والمحلّلات الواقعيّه، ولا يشمل من تخيل الحليّه والحرمة، أو المصلحه والمفسده(١).

أقول: والظاهر أنّه قد تبع في ذلك العلامه الإصفهانيّ «نهايه الدرايه»، فراجع.

وفيه ما لا- يخفى أوّلاً: من أنّا لا نسلّم كون الثواب والعقاب مخصوصاً بالإطاعه والعصيان، نعم الكلّيّه موجوده من ناحيه الإطاعه والعصيان؛ أى كلّ إطاعه له ثوابٌ وكلّ عصيان له عقاب، لكن لا كليّه فى عكسه.

وثانياً: من أنّ هذه الدعوى تصحّ لمن قال بقيام الملازمه بين قبح التجرى وحرمة شرعاً، مع أنّ الملازمه ممنوعه لإمكان كون التجرى قبيحاً من دون أن يكون محرّماً حتّى يقال بأنّ الحرمة مختصّه بالعصيان ولا عصيان هنا.

وثالثاً: من أنّ الحرمة لو ثبتت للتجرى، كانت بواسطه دلالة الآيات والروايات كما ثبتت الحرمة للواقعيّات بواسطه الأدلّه، فإذا ثبتت الحرمة للتجرى، ثبت استحقاق العقاب عند تحقّقه مثل سائر المحرّمات ولو لم يصدق عليه العصيان فرضاً، كما لا يخفى .

ورابعاً: من أنّه لو ثبت أنّ العقل مستقلٌّ فى حكمه بالاستحقاق، كان ذلك فى خصوص الاستحقاق للعقوبه دون المثوبه، لعدم مالكيه العبد لشيء حتّى يستحقّ

الثواب عقلاً، إلا أن يكون بالجعل من الشارع، فلا يصدق الاستدلال في العقل حينئذٍ إلا بالمسامحه.

أقول: بعدما ثبت إمكان أن يقوم الشارع بتشريع قانون العقوبه والمثوبه، حتّى في مورد فيه حكم العقل، يصل الدور إلى البحث عن أصل المسأله وأنّ هذه القضيه من مسائل أئى علم كانت، فنقول:

يظهر من المحقق الحائري في «الدّر» أنّها من مسائل عدد من العلوم، حيث قال ما هو لفظه:

(وتحقيق المبحث أن يُقال: إنّ النزاع يمكن أن يقع في استحقاق العقوبه وعدمه، فيكون راجعاً إلى النزاع في المسأله الكلاميه، ويمكن أن يقع النزاع في أنّ ارتكاب المقطوع حرمة هل هو قبيح أم لا، فتكون المسأله من المسائل الأصوليه التي يُستدلّ بها على الحكم الشرعي، ويمكن أن يكون النزاع في كون هذا الفعل - أعني ارتكاب من قطع بحرمة - مثلاً - حراماً شرعياً أو لا، فتكون المسأله من المسائل الفقهيّه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

كما يظهر من كلام العلامة البجنوردي قدس سره إمكان البحث على نحو يدخل في كلّ واحد من علم الكلام والفقّه والأصول، ولكن الأولى تفسيره على نحو يرتبط بالفنّ وهو الأصول وهو أولى.

ولكن المستفاد من المحقق النائيني قدس سره أنّ من كان قائلاً باستحقاق المتجرى للعقاب، لا بدّ له من أن يستند إلى إحدى الجهات الأربع، بعضها أصوليه بدعوى أنّ الخطابات الأولى تعمّ صورتى مصادفه القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجرى

فى عموم الخطابات الشرعيه حقيقه، والجهه الثانيه فى أنّ العلم بالشىء يكون من الصّفات المعيره لحسن شىء وقبحه أم لا، فالجهه الأولى هى من الأصول، والثانيه قد يحتمل كونها من الأصول من جهه، ويحتمل أن تكون من علم الكلام من جهه أخرى، بخلاف الجهه الثالثه التى هى استحقاق المتجرى للعقاب وعدمه لا من باب المخالفه للخطاب الشرعى، كما فى الجهه الأولى، بل من جهه استقلال العقل بذلك، وأن يكون بحكم العاصى، حيث يكون البحث حينئذٍ كلامياً، كما أنّ البحث عن أنّ التجزى هل هو حرامٌ بدليل الإجماع أو الإخبار أم لا، يجعل البحث حينئذٍ بحثاً فقهيّاً، انتهى ما هو محصل كلامه بطوله.

أقول: بل قد يتوهم عن بعض - على ما قيل - بكون المسأله أصوليه باعتبار أنّ الملازمه بين حكم العقل والشرع - أى كلّ ما حكم العقل بقبحه وحسنه مثلاً حكم الشرع بحرمة ووجوبه - ثابتة. فبالنتيجه تصبح نتيجه البحث كبرى لمسأله فرعيّه؛ يعنى إن أثبتنا قبح المتجرى واستحقاقه العقاب، فيثبت به حكم الشرع أيضاً، هذا ما حضرنى من كلمات القوم.

ولكن الحقّ خلاف ما ذكره؛ لأنّ البحث ليس فى أنّه كيف نطرح البحث هنا حتّى يُقال بمقاله المحقّق الحائرى والمحقّق النائينى من اشتماله لكلّ واحدٍ من العلوم الثلاثه، بل الكلام واقع فيما هو مذكورٌ فى لسان القوم فى باب التجزى، كما عن الشيخ رحمه الله وصاحب الفصول وصاحب «الكفايه» وغيرهم ممّن هو أقدم منهم، ومن الواضح أنّ البحث المتداول بينهم ليس إلّا فى أصل إثبات قبح التجزى وعدمه، كما هو الحال بالنسبه إلى العصيان الذى يعدّ قبيحاً، غايه الأمر، يقع البحث فى مرحلتين:

تارةً: فى قبح نفس التجزى باعتبار القبح الفاعلى.

وأخرى: فى قبح الفعل المتجزى به .

وكلاهما يكون البحث فىهما من جهه استدلال حكم العقل بقبحهما وعدمه، والبحث كذلك لا يكون إلا كلامياً، وعليه فلا محيص من القول بأن إدراج هذا البحث فى الأصول لا يكون حقيقياً بل هو استطرادى.

ودعوى المحقق الخمينى: بدخوله فى بحث الأصول بقاعده الملازمه.

أجيب عنها: بأن الملازمه إن ثبتت كانت فى سلسله علل الأحكام ومبادئها كالمصالح والمفاسد؛ أى إن ثبت وجود المصلحه أو المفسده فى شىء مثلاً بالعقل، يثبت به حكم الشرع أيضاً، لكن لا فى سلسله معاليلها كالإطاعه والعصيان، وقبح مخالفه القاطع لقطعه، بل فى سلسله المعاليل والنتائج دون العلل والمقدمات، واختصاص القاعده بذلك، لأنه لو كان حكم العقل بوجوب الإطاعه وحرمة المخالفه والعصيان كاشفاً عن حكم مولوى شرعى، لزم عدم انتهاء الأحكام إلى حدّ، ولزم تسلسل العقوبات فى معصيه واحده، وهو ثابت المنع.

أقول: ولكن لا يخفى ما فى هذا الجواب من وجهين:

أولاً: من جهه التسلسل، لما قد عرفت آنفاً من عدم لزومه لو قلنا بجعل الحكم على وجوب الإطاعه وحرمة المخالفه على نحو القضيه الطبيعیه، ولا نعيد.

وثانياً: من جهه أننا ذكرنا أنّ الحرمة غير منحصره بخصوص ما كانت مخالفه وعصياناً، لإمكان الالتزام بقبح التجزى من دون ثبوت حرمة على العصيان والمخالفه، وعليه فلو سلّمنا التسلسل المذكور فى الإطاعه والعصيان أيضاً فإنه لا يوجب جريانه فى التجزى كما لا يخفى .



ولكن الأولى أن يُقال أولاً: إنَّ البحث إن كان في ثبوت الملازمه بين قبح العقلي في التجري والحكم الشرعي وهو الحرمة، أمكن القول بأنها مسأله أصوليه. لكن البحث عن أنَّ التجري هل هو قبيح أم لا، أو يوجب استحقات العقوبه أم لا، ومثل هذا البحث إمّا أن يكون بحثاً عن مبادئ المسائل الأصوليه لا- نفسها، أو يكون بحثاً عن المسائل الكلاميه غير المرتبطه بالمسائل الأصوليه .

وثانياً: أصل الملازمه على النحو الكلي قابلٌ للمنع؛ لأنه لا نسلم كون كل قبيح عقلاً هو حرام شرعاً، مثلاً الترجيح بلا مرجح قبيح عقلاً، مع عدم كونه حراماً شرعاً، فيمكن أن يكون قبح التجري من هذا القبيل.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم صحّه دعوى اندراج هذا المبحث في المسائل الأصوليه من هذه الناحيه.

كما لا يصحّ جعل المصحح لإدراجه فيها كون البحث عن شمول الخطابات الشرعيه لصورتى مصادفه القطع للواقع وعدمه، كما هو دعوى المحقق النائيني؛ لأنك قد عرفت بأنّ البحث يكون عمّا وقع بين الأصوليين لا عمّا نبحت فيه ونعقد الباب عليه أولاً.

وثالثاً: بما قيل بأنه لو التزمنا بأنه الملا-ك لأصبح كلّ مسأله فقهيه من المسائل الأصوليه، إذ قلّ ما يتفق في الفقه أن لا يرجع البحث فيه عن الإطلاق والعموم إلى شمولهما لبعض الموضوعات المشكوكه.

وعليه، فالملا-ك لصيروره البحث أصولياً هو كون البحث عن أنّ العموم والإطلاق هل هو حجّه أم لا، أمّا البحث عن وجودهما فإنّه ليس مسأله أصوليه، فالحقّ هو ما عرفت من أنّ البحث يعدّ من المسائل العقليه الصّرفه، ولم يذكر في مباحث الأصول إلاّ استطراداً.

## فى عدم اختصاص التجزى بالقطع

فى عدم اختصاص التجزى بالقطع

الجهه الثانيه: يدور البحث فيها حول أنّ التجزى بما له من الجهات، هل هو مختص بالقطع، أو يعم جميع أقسامه، بحيث يعم التجزى فى الأمارات والأصول العمليه، بل عن كل تكليف منجز ولو كان مجرد احتمال كما فى موارد العلم الإجمالى بالتكليف إذا اقتحم فى بعض الأطراف مع عدم وجود مؤمن شرعى، بل وهكذا فى الشبهات البدويه إذا كان اقتحامه قبل الفحص، ولم نجوزه قبله، والجامع لجميع هذه الصور هو مخالفه الحجه بأى قسم كان، فلازم التعميم أنّه لو قامت اليينه أو الاستصحاب على مائع أنّه خمر فشربه فإنّه متجزى، ولو لم يكن فى الواقع خمراً، وهكذا لو ارتكب شيئاً احتمال حرمة قبل الفحص، وانكشف عدم حرمة، وعليه فالقضيّه عامه وإنما ورد ذكر القطع ونسب إليه التجزى لأنه من أقوى الحجج، وأوضح المنجزات، فيه وجهان:

ربما يتوهم: عدم جريان التجزى فى موارد الأمارات والأصول العمليه؛ أى فى كل مورد فيه حكم ظاهرى، بدعوى أنّه مجعول فى ظرف الجهل بالواقع، وعند انكشاف الخلاف، ينتهى أمده، وينتفى بانتفاء موضوعه، نظير ما إذا صارت الخمر خلاً حيث يتغير حكمه أيضاً، لكن لا- من جهه كشف الخلاف بل من جهه تغيير موضوع الحكم وتبدله، وهكذا هنا، فمخالفه الحكم الظاهرى دائماً يكون معصيه لا- تجزياً، لوجود الحكم الظاهرى فى ذلك الحال، ثم بعد كشف الخلاف ينقلب الحكم، فلا يبقى حكم ظاهرى بعد العلم بالواقع، كما لا يخفى .

وأجاب عنه المحقق الخوئى: فى تقريراته المسمى ب- «مصباح الأصول» بقوله:

(وهذا التوهّم من أساسه فاسد، إذ هو مبنيّ على القول بالسبّيّة، وأنّ المجعول في مورد الطرق والأمارات هي الأحكام وهو فاسدٌ لاستلزامه التصويب الباطل، والصحيح أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو الحجّيه والطريقيّته فقط على ما سيّجبيّ ء إن شاء الله تعالى) انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما فيه من الإشكال، لوضوح أنّ القائل بالسبّيّة لا- يلتزم بالحكم الظاهريّ؛ لأنّ المصوّبه يقولون بأنّ حكم الله الواقعيّ عبارته عن الذي أدّى إليه الأماره مثلاً، أي يعدّون قيام الأماره بمنزله جعل الشارع للحكم، وعليه فهو خارج عن فرض المستدلّ والخصم، لأنّه قد سلّم كون الحكم في الأمارات والأصول حكماً ظاهريّاً كما قد صرّح به، وإن أراد السبّيّة في الحكم الظاهريّ فليس هذا بتصويب باطل، لذهاب بعض الإماميّة إليه، فلا مجال لدعوى أنّه تصويب باطل!

فالأولى في الجواب أن يُقال أوّلاً: لازم ما ذكرتم هو عدم الفرق بين ما لو كشف الخلاف بأن لا يكون في ظرف الجهل والشكّ حكماً مجعولاً ظاهراً، وبين ما لو كشف الخلاف من جهه رفع الجهل والشكّ وحصول العلم بالحكم الواقعيّ، وظهر أنّه كان غير ما قطع بوجوده في حال شكّه ومخالفته، مع أنّ بشهاده الوجدان فرقاً بينهما، حيث يصدق العصيان للحكم الظاهريّ في الثاني دون الأوّل إذ هو تجرّي.

ولعلّ وجه اشتباه القائل هو الخلط بين كشف الخلاف بلحاظ حال الجهل والشكّ حيث يصبح لاحقاً عالمياً، وبين كشف الخلاف من جهه التفاته باشتباه قطعه بالحكم الظاهريّ، وعلم بأنّه لم يكن للشكّ والجهل هنا حكماً أصلاً لا أنّه

ثبت حكم أوّلاً ثمّ انقلب بسبب علمه كما زعمه المتوهّم.

وعليه فالتجزي كما يجرى فى القطع كذلك يجرى فى غيره من سائر الحجج، فالبحت فيه يكون عاماً لجميع أقسامه، هذا أوّلاً.

وثانياً: يلزم فيما إذا فرض شخصان قطعاً بحكم ظاهرى فى موردين، مثلاً قطع زيد بأنّ المشتبه بالشبهه البدويّه - كشرّب التتن - حراماً فشربه مخالفاً لقطع، وعمرو أيضاً قطع بأنّ اللحم المشتبه بالمدكى يحرم أكله، لكنّه خالف وأكله. ولكن أصاب عمرو فى قطعه وخطأ زيد، مع أنّ كليهما كانا قاطعين، المقتضى لأنّ نحكم باستحقاقهما العقوبه، مع أنّ شهاده الوجدان على الفرق بينهما حيث إنّ الثانى ارتكب حراماً قطعاً فى ظرف شكّه، بخلاف الأوّل حيث لم يرتكب معصيه أصلاً لعدم وجود حكم موجب لمعصيته.

أقول: نعم يمكن توجيه كلام من ذهب إلى اختصاص التجزي لخصوص القطع، بإمكان إرجاع التجزي فى الأمارات والأصول وغيرها جميعها إلى القطع بمخالفه الحجّه المقطوعه له، غايه الأمر هذه الحجّه قد تكون نفس القطع بالحكم الواقعى وقد تكون مثل قيام الأماره والأصول وغيرها، وعلى هذا التوجيه يصحّ دعوى اختصاصه بالقطع.

\*\*\*

## فى حرمة التجزى وعدمها

فى حرمة التجزى وعدمها

الجهة الثالثة: يدور البحث فى هذه الجهة حول أنّ التجزى هل هو بنفسه حراماً شرعاً أم لا؟

أقول: والذى ينبغى أن نبحث فيه، وما يمكن أن يستدلّ له أو استدلّ به لذلك أحد أمور ثلاثة:

١ - إمّا أن يُقال بشمول الخطابات الأوّليه المتعلّقه بالموضوعات (مثل الخمر حرام، الدّم حرام، وأمثالهما) لما هو المقطوع به كذلك بأن تكون الخطابات شامله للمصادفه وغيرها.

٢ - أو يُقال بوجود خطابات جديده طارئه على عنوان التجزى، فهو أيضاً على قسمين:

تارة: يُقال بوجود خطابات وارده على العنوان الطارئ للفعل الواقعى، بحيث يصبح الفعل المتجزى به العارض عليه هذا العنوان وهو التجزى حراماً.

وأخرى: يُقال بتعلّق خطابات جديده بنفس التجزى الذى كان مبدئه فى النفس بعنوان القبح الفاعلى.

٣ - أو يُقال: بقيام الإجماع وغيره على حرمة التجزى كما نُقل عن بعض.

فالبحت حينئذ يقع فى مقامات ثلاث:

## دلاله الخطابات الأوّليه على حرمة التجزى

دلاله الخطابات الأوّليه على حرمة التجزى

المقام الأوّل: تقرّبه أن يُقال إنّ التكليف لابدّ من أن يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكلف، والتكاليف المتعلّقه بأفعال المكلفين فى الأحكام التكليفية أو المتعلّقه

بالموضوعات فى الأحكام الوضعيّه ولو هى بحسب ظاهر أدلتها متعلّقه بالموضوعات بوجودها الواقعيّ، من غير دخل للعلم والجهل فى ذلك، إلّا- أنّ مجرد الوجود الواقعيّ لا- يكفى لانبعث المكلف وحركه إرادته نحوه، فإنّ الحركه والانبعث إنّما يكون بوجود العلمى ولا- أثر للوجود الواقعيّ فى ذلك، وحيث كان الغرض من الأمر والنهى هو الانبعث إلى المأمور به، والانزجار عن المنهى عنه، ففى الحقيقه ليس الأمر إلّا- عباره عن طلب اختيار المكلف وانبعثه نحو الفعل، ومن المعلوم أنّه لا يعقل الاختيار لفعل شىء أو تركه بدون قيام الحجّه من علم أو علمى، سواءً أكانت تلك الحجّه مصادفه للواقع أم لا. ومن ناحيه أنّ المصادفه وعدمها ليست اختيارية، فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، بل الذى يصلح أن يتعلّق به التكليف ليس إلّا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، فيكون مفاد (لا- تشرب الخمر) مثلاً- بعد ضمّ هذه المقدمه العقليّه إليه، وهى لزوم مقدوريّه متعلّق التكليف، وليس هو إلّا- الاختيار أوّلاً وبعث المكلف نحو ما علم أنّه موضوع التكليف ثانياً، هو الاجتناب عن شرب ما أحرز أنّه خمر، وهذا المعنى كما ترى موجوداً فى المتجرى.

أقول: ولعلّه إلى ذلك يرجع قول الشيخ الأنصارى قدس سره فيما أفاده من الوجه العقلىّ فى استحقاق المتجرى العقاب حيث قال: (وقد يقرّر دلاله العقل على ذلك، بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين...)، حيث يمكن أنّه رحمه الله أراد بيان اندراج المتجرى تحت الخطابات الأوّليه، كما أنّه يمكن أن يكون فى مقام بيان كون المتجرى عاصياً حكماً، وإن لم يكن عاصياً حقيقه، وعلى هذا يلزم كون متعلّق التكليف هو القدر الجامع بين مصادفه القطع للواقع ومخالفته، والقدر الجامع ليس إلّا تحريك العضلات نحو ما أحرز أنّه خمر، واختيار شرب ذلك لا الاختيار المقيّد

بالمصادفه لأنه غير اختياري، فلا يصح تعلق التكليف بالحرمة على ما صادف، كما لا يصح تعلق الحرمة بخصوص التجري.

ولعلّ هذا هو المراد من كلام المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه على «الفرائد» حيث قال خلال استدلاله على عدم كون التجري حراماً شرعاً ما لفظه:

(مع أنّ الفعل المتجري به أو المنقاد بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة لا- يكون اختيارياً، كى يتوجه إليه خطاب تحريم أو إيجاب، إذ القاطع لا- يقصده إلا- بما قطع أنه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي، لا- بهذا العنوان الطارئ الآلى، بل لا يكون اختيارياً أصلاً إذا كان التجري أو الانقياد بمخالفه القطع بمصادق الواجب أو الحرام أو موافقته، فمن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم يصدر منه ما قصد، وما صدر عنه لم يقصد. بل ولم يخطر بباله) (١)، انتهى محلّ الحاجة.

حيث إنه نظر إلى أنّ القول بأنّ التجري الذى كان مريداً ومختاراً له بالاختيار غير المصادف أمرٌ غير اختياري، فلا يصح تعلق الحرمة به .

قد يقال: بأنّ التكليف قد تعلق بالقدر الجامع، وهو الاختيار للفعل المنبعث من الأمر والمنزجر عن النهي، سواءً صادف الواقع فصار معصيه وحراماً أو لم يصادف فصار تجرياً وحراماً، فهو أمرٌ صحيح، ولعلّ هذا هو أحسن الوجوه المذكوره فى وجه حرمة التجري.

أقول: ولكنّه مخدوش من جهات عديده:

الأولى: ما فى «مصباح الأصول» (٢) من النقص بالواجبات، لعدم اختصاص

١- التعليقه على الفرائد: ص ١٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٢١ .

الدليل المذكور بالمحرّمات، فلو فرض أنّ الواجب المستفاد من قول المولى: (صلّ في الوقت)، هو اختيار ما قطع بكونه صلاه في الوقت، فصلّى المكلف مع القطع بدخول الوقت، ثمّ بأنّ خلافه، فلا بدّ من الالتزام بسقوط التكليف لتحقق المأمور به الواقعي، وهو ما قطع بكونه صلاه في الوقت، فلزم القول بالإلزام في موارد الأوامر العقلية الخيالية، ولم يلتزم به أحدٌ من الفقهاء، انتهى كلامه .

وفيه: أنّ الإنصاف عدمُ ورود هذا النقض عليه؛ لأنّه موقوفٌ على إثبات وجوب الانقياد، وحرمة التجزّي وإلّا فمن أنكر الملازمه بينهما واحتمل الفرق بناءً على عدم وجوب الانقياد، أي عدم وجوب العمل بالقطع المتعلّق بالصلاه في الوقت إذا لم يصادف الواقع، بل اعتقد أنّ الواجب حقيقةً هو الصلاه في الواقع، ولكن التزم الحرمة في التجزّي، فله أن يفرّق بينهما بان قال، سقوط التكليف عن الحكم المتعلّق أمرٌ وعدم سقوط التكليف المتعلّق بالواقع بعد كشف الخلاف يعدّ أمراً آخر، كما أنّ حرمة التجزّي لمن قطع بأنّ المائع خمراً لا- يوجب عدم وجوب الاجتناب، وعدم حرمة شرب ما هو خمير في الواقع؛ لأنّ الحكم على الفرض شاملٌ لكلّ من المصادف وغيره، فالواقع أيضاً يكون حراماً قطعاً لمن صادف قطعه، ولو بكشف الخلاف، كما هو المفروض. هذا ما ورد على الجواب الأوّل.

نعم، يصحّ النقض هنا بما ذكره الشيخ رحمه الله في «فوائد الأصول» (١) بقوله:

(مع أنّ هذه الدعوى لا تصلح في مثل ما إذا علم بوجوب الصلاه ولم يصلّ وتخلّف علمه عن الواقع، فإنّ البيان المتقدّم لا يجري في هذا القسم من التجزّي كما هو واضح)، انتهى كلامه.



أقول: ولعلّ مقصوده من عدم الجريان هنا، هو أنّه يلزم على القول بحرمة التجزّي فيه، كون التكليف بوجوب الصلاه حادثاً، مع علمه بذلك ليجب صيروره تجزّيه حراماً، وإلاّ- لو لم يكن التكليف محققاً لما كان تجزّيه متعلقاً للحرمة، مع أنّ حدوث التكليف المقطوع المخالف للواقع باطل قطعاً.

والثانيه: أنّ التكاليف الشرعيه عند العدليه ليست جزافيه، بل تابعه للمصالح والمفاسد، فلا- إشكال في أن تكون المصلحه والمفسده في متعلقاتها في مثل الخمر أو الصلاه واقعتان، حيث أنّ الأول عين الفساد والثانيه تنهى عن الفحشاء والمنكر ونظائر ذلك، فلو كان العلم دخيلاً- في مصلحه المتعلّق ومفسدته، لا بدّ أن يؤخذ الحكم في الموضوع إمّا تماماً أو جزءاً، لأنّ الإراده والكراهه في المولى لا- تتعلّقان إلاّ بما فيه المصلحه والمفسده، وتكون تبعيتهما لهما من نوع تبعيته المعلول للعلّه، فلا يمكن أن تتعلّق الكراهه بما هو أوسع فيه من المفسده، فإذا افترضنا أنّ شرب الخمر بوجوده الواقعي مستلزمٌ للمفسده لا بوجودها العلمي، فالحرمة والكراهه تتعلّقان بذلك بالخصوص دون العلم بذلك، وإلاّ لزم تخلف المعلول عن علته، وهو مُحال.

فإن قيل: إنّ الغرض من التكليف هو الانبعاث، ولا يمكن ذلك إلاّ بالوصول.

قلنا: هذا صحيحٌ لكن المكلف من هذه الناحيه؛ يعنى ما لم يصل إليه التكليف صغروياً وكبروياً - بمعنى أنّه ما لم يطّلع بأنّ الكبرى المجمعوله من الشرع على حرمة شرب كلّ خمر فيجب الاجتناب عنه، قد صدرت، وما لم يُحرز خمرية هذا المايح الخارجى بعلم أو علمى، بحيث صادف الواقع - يكون معذوراً، ولا يعاقب على مخالفه التكليف الواقعي، فالوصول شرط لتنجز التكليف لا شرطٌ

لوجوده وتحققه.

والثالثه: أنه على فرض التسليم بتقييد الموضوعات الواقعيه القائمه بها المصالح والمفاسد بصوره الوصول إلى المكلف، تكون النتيجة أن الخمر الذي قامت الحجّه على خمريته حرام شرابه، لا مطلق ما قامت الحجّه على خمريته، سواءً أكان خمرًا أو لم تكن كما هو المدعى .

نعم، قد يظهر من كلام المحقق الخراساني الذي مرّ آنفاً، أن وجه عدم إمكان القول بحرمة التجزّي، هو أن المصادفه وعدمها أمران بعيدان عن الاختيار، ومع قصد المتجزّي، يكون ما قصده وهو كون المائع خمرًا غير واقع لكونه ماءً، وما لم يقصده وهو الماء فقد وقع، وبعبارة أخرى لم يقع ما قصده وهو الحكم الأولي الاستقلالي، ويقع ما لم يقصده وهو العنوان الطارئ والآلي وهو كونه مقطوع الخمرية، فكيف نقول بشمول خطاب الحرمة لمثل هذا الأمر الذي لا يعدّ اختيارياً؟!

ثم أضاف بعده في تعليقه على «الفرائد» (١) بقوله:

(لا يُقال: إن ما صدر منه لا محاله يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده، فيسرى إليه قصده مثل شرب المائع في المثال .

فإنه يُقال: كلاً، كيف يصير العام المتحقق في ضمن خاص مقصوداً واختيارياً، بمجرد قصد خاص آخر، قصد بخصوصيته؟!

نعم، لو عمد إلى خاص تبعاً للعام، وصادف غيره من أفراد، لم يخرج عن اختياره بما هو متحد مع ذلك العام وإن كان بخارج عنه بما هو ذلك الخاص). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إنَّ اختيارِيَه الفعل لا تخلو:

إمّا من أن يريد منها كون صدوره عن علم وإرادته، كما هو الحقّ، لأنّه كان قادراً على تركه وعدم إتيان الشرب لهذا المانع. وإمّا من أن يريد منها أنّه لم يكن عنوان كونه مايعاً وماءً مقصوداً، حتّى يوجب استناد الفعل إليه اختياراً، فيصحّ أنّه شربه بالاختيار، فيصدق أنّه شرب مقطوع الخمرِيَه بالاختيار.

قلنا: إنّ لا خصوصِيَه فى صحّ صدق الاستناد والاختيار إليه لقصد ذلك العنوان بخصوصه، وإلاّ لزم أن لا يصدق شرب الخمر اختياراً فيما إذا شربه لا لخمريته بل لبرودته مع التفاته إلى الخمرِيَه، لكنّه لم يشربه بذلك القصد، مع أنّه لا إشكال فى صدق الإخبار بشرب الخمر أيضاً، وتعبير القصد والعنوان لا يوجب سلب صدق الاختيار عمّا فعله، فالجامع بين المصادف وغيره، كون فعله اختيارياً، ويصحّ أن يعاقب عليه ثبوتاً، إلاّ أنّ الكلام يكون فى مقام الإثبات والدلالة، حيث لا يمكن إثباته بنفس تلك الأدلّه بما قد عرفت من استلزامه المحال.

وثانياً: إنّ ما ذكره من عدم كون الفعل بعنوانه الطارئ، وهو كونه مقطوع الخمرِيَه ملتفتاً إليه غالباً، فلا يمكن أن يكون من جهات الحُسن والقُبْح، ومن مناطات الوجوب والحرمه شرعاً، كما صرّح به فى «الكفايه» تميمياً لما ذكره فى تعليقه؛ غير وجيه، لما أورد عليه المحقّق الخمينى قدس سره فى «التهذيب» (١) بقوله:

(إنّ العناوين المنقول عنها على قسمين:

أحدهما: ما لا- يمكن الالتفات إليها، ولو بالنظره الثانيه، كعنوان النسيان والتجزي، ولذا لا يمكن أن يُقال للناسي أيها الناسي للجزء الفلاني افعل كذا، لأنه بمحض الالتفات إلى الخطاب، يخرج عن العنوان الداخلة فيه، ويندرج في ما هو ضده، ولذلك لابد في توجيه الخطاب إليه أن يتوجه الخطاب إلى ما هو ملازمه كمن على رأسه مثلاً قلنوه كذا ونظائر ذلك .

هذا بخلاف القسم الثاني من العناوين، مثل القصد والعلم، حيث لا يخرج بالالتفات عما كان فيه، فلا مانع من تعلق الخطاب به، فإن العالم بالخمير بعدما التفت إلى أن معلومه بما هو معلوم له حكم كذا، ويتوجه بالنظره الثانيه إلى علمه توجهاً استقلالياً، وناهيك وقوع القصد وأشباهه موضوعاً للأحكام، فإن قاصد الإقامه في مكانٍ معين له بحسب الشرع أحكام، مع أن نسبه القصد إلى المقصود كنسبه العلم إلى المعلوم، انتهى كلامه.

أقول: فكأنه قدس سره أراد أن يقول بأن ما يتعلق به الخطاب إن كان خصوص عنوان التجزي، فهو لا- يمكن جعله موضوعاً للخطاب، لخروجه بذلك عن كونه متجزياً؛ لأن التفاته بهذا الوصف يكون معناه أنه يعلم أن علمه لم يصادف الواقع، فمع الالتفات بذلك لا يكون متجزياً، وهذا بخلاف ما لو توجه الخطاب إلى علمه بالخمير، فهو لا يخرج عن عنوان التجزي وكونه مقطوع الخمير بالتفاته إلى قطعه وعلمه، فيصح توجيه الخطاب إليه بهذا العنوان، فيحرم عليه ذلك.

ونزيد عليه توضيحاً: بأن تعلق الخطاب بصوره معلوميه الخمير حتى يشمل لمثل التجزي، يعد من قبيل تعلق الخطاب على العنوان الملازم للناسي، الذي قد عرفت إمكانه، فيعود الإشكال إلى أصل مقام الإثبات في ذلك، وإلا فلا

مانع في مقام الثبوت إلا ما ذكرناه.

أقول: قد استدلل بوجهين أيضاً على عدم إمكان كون التجزى حراماً شرعاً بالخطابات الأولى: :

الوجه الأول: أنه يستلزم اجتماع المثليين في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم في الواقع؛ لأن النسبه بين الخمر ومقطوعه هي العموم من وجه، فيتأكد الوجهان في صورته الاجتماع .

الوجه الثاني: لغويته الخطاب، لعدم صلاحية ذلك الأمر للباعثيه بحيال ذاته، لعدم افتراق العنوان؛ وذلك لأن حكم الخمر إن كان محرّكاً فلا يحتاج لمحرّك آخر، وإلا فلا ينبعث من ذلك الأمر أيضاً، هذا كما عن النائيني «فوائد الأصول» (١).

أجيب عن الأول: بأنه لا يكون من قبيل اجتماع المثليين دائماً بعد اعتراف القاطع بأن النسبه هي العموم من وجه؛ لأن معنى ذلك أنه قد يتفق الاجتماع، فعدم احتمال تخلف قطعه لا- يوجب اعتقاد اجتماع المثليين على العنوانين، بل يوجب اعتقاد تصادق العنوانين حال قطعه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تمامية هذا الجواب، لو قلنا بأن مقطوع الخمرية بنفسه موضوع لحرمة مستقله، حتى عند المصادفه مع الواقع؛ لأن القاطع دائماً يرى نفسه مصيباً، ولا يحتمل الخطأ حال القطع، ولا يحتمل حين القطع كون النسبه هي العموم من وجه.

نعم، احتمال ذلك يصح في توجه ما نوى خارجاً عن حال قطعه المتعلق بخمرية مائع .

وبالجملة: فالأولى أن يُقال في الجواب بأنه لو سلّمنا شمول الخطابات الأولى للتجزي، فإنه لا يكون معناه أن مقطوع الخميريّه مطلقاً، سواءً صادف أو لم يصادف له حرمة مستقلّه مثل وجود حرمة أخرى لنفس الخمر، بل يكون معناه أن الحرمة ليست منحصره بالخمير الواقعي فقط، بل يكون الحرام أحد الأمرين:

المقطوع الخميريّه عند عدم المصادفه، الذي يصدق عليه عنوان التجزي.

أو نفس الخمر إذا صادف القطع للواقع.

والجامع بينهما هو أن من له القطع بخميريّه شيء له حرمة إما لتجزيه من دون شمول حرمة الواقع له، أو لمقطوعه بلحاظ الواقع من دون حرمة لتجزيه، لعدم موضوعه حينئذٍ، فلا- اجتماع للمثلين أصلاً، فهاهنا حكمان على عنوانين، لأننا نقول بأنه على ذلك يلزم كون القطع موضوعياً، وهو خلاف ما فرض من كونه طريقيّاً، إذ ليس لنا حكمان حتى يجتمع في موردٍ ليقال الحكم المتعلق بالمقطوع بخصوصه غير ما للواقع.

أقول: ومن ذلك يظهر الجواب عن إشكاله الثاني، وهو لغويّه الخطاب المتعلق بالتجزي لو كان التكليف الإلزامي في الواقع محرّكاً له، لما قد عرفت من عدم وجود تكليف آخر حتى يستلزم اللغويّه، ونحتاج إلى الجواب الذي ذكره المحقق الخميني في «التهذيب»<sup>(١)</sup> بقوله: (وأما الثاني فلأنّ المراد ليس انبعاث كلّ فردٍ من المكلفين من هذا الخطاب، بل المراد انبعاث عدّه منهم، ومن المعلوم أنّ العبد ربما لا ينبعث عن أمر واحد، وينبعث عن أمرين أو أكثر لما يرى من شدّه تبعاته وصعوبه لوازمه، لما يرى أنّ تخلف الأمرين يورث عقابين، فيصير ذلك

داعياً لإطاعته أو اجتنابه)، انتهى محلّ الحاجة.

وأيضاً: قد استدللّ لعدم إمكان حرمة التجزّي شرعاً، بأنّه: (يستلزم أمراً مستحيلاً، وهو عدم تناهي الأحكام والعقوبات في التجزّي؛ لأنّ حرمة التجزّي إن كان فهو بملاك الجراء على المولى المحقّقه في المعصيه أيضاً، فكما أنّ الحكم بحرمة المعصيه أو وجوب الطاعه لا يكون حكماً مولوياً لاستلزامه التسلسل، فهكذا يكون في التجزّي أيضاً لو كان حراماً).

هذا كما عن المحقّق الحائري قدس سره في «الدر»، وتلميذه المحقّق الخميني قدس سره في «تهذيب الأصول» .

أقول: وفيه ما قد عرفت في الجبهه الأولى من بحث التجزّي من الجوابين:

أولاً: من إمكان جعل القضيه على نحو الطبيعيه لكي تشمل لمثل نفسها من دون حاجه إلى جعل آخر من الحكم كما قلنا سابقاً.

وثانياً: من إنّ الحرمة يمكن أن لا تكون لا باعتبار صدق المخالفه والعصيان للحكم الواقعي فقط، بل يصحّ العقوبه لكلّ ما يكون حراماً، ولو كان تجزّياً في مقام العمل، ويصدق عليه معصيته الحكم الواقعي للخمر كما في المقام .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الوجه في عدم حرمة التجزّي، هو ما ذكرنا من عدم وجود دليل إثباتي لذلك عدا الخطابات الأوّليه، وعدم إمكان ثبوتى لشمول تلك الخطابات للأعمّ من المصادف وغيره.

## دلالة العناوين الثانويّة على حرمة التجزّي

دلالة العناوين الثانويّة على حرمة التجزّي

المقام الثاني: في حرمة التجزّي لا- بالخطابات الأوّليّة، بل بخطابات جديده متعلّقه بالتجزّي ذاته، بحيث يجعله حراماً، وهي على قسمين:

تارة: يتوجّه إليه الخطاب بعنوان القبح الفاعلي وسوء سريره وخُبث باطنه.

وأخرى: يتوجّه إليه الخطاب بلحاظ القبح الفعلي، بأن يصير الفعل المُتجزّي به حراماً.

أمّا القسم الأوّل، فإنّ البحث عنه يكون:

تارة: في مقام الثبوت، بأنّه هل يمكن أن يتعلّق به الخطاب بالحرمة أم لا؟

وأخرى: في مقام الإثبات، أي بعد الفراغ عن إمكان التعلّق به، يقع البحث عمّا يمكن أن يثبت الحرمة عليه .

وأمّا البحث في مقام الثبوت: فقد عرفت تتمّه البحث عن ذلك فيما نقلناه عن بعض الأعلام مثل صاحب «الكفايه» من إنكار إمكانه، وبرغم أنّ البحث هناك كان من جهة الخطابات الأوّليّة، إلّا أنّ مفاد بعض الأدلّه :

مثل عدم اختياريّه المصادفه وعدمها كان أعمّ منها، وعرفت جوابه باختياريّه الفعل لكونه مسبوqاً بالعلم والإرادة.

ومثل عدم إمكان تعلّق الخطاب لعنوان التجزّي بذاته لكونه بالالتفات خارجاً عنه وداخلاً فيما هو ضدّه كالنسيان، وعرفت جوابه بإمكان تعلّق الخطاب بأمرٍ ملازم له بما لا يخرج الالتفات إليه عن ذلك العنوان، كمقطوع الخمرية الذي يعدّ ملازماً للتجزّي.



وما نقل عن المحقق النائيني رحمه الله من عدم الإمكان بلحاظ استلزامه لاجتماع المثليين ولغوياً الخطاب الثاني، وعرفت جوابهما بعدم وجود خطاب إلا بواحد من الواقع أو المقطوع الخمرية، إذا كان القطع طريقتاً لا موضوعياً.

وما نُقل عن المحقق الحائريوالخميني من عدم إمكانه، لاستلزامه التسلسل وعدم تناهي العقوبات، وعرفت جوابه بإمكان جعله على نحو القضية الطبيعية.

أقول: وبقي هنا وجهاً آخر لعدم إمكان تعلق الحرمة بالتجزي، تعرّض له المحقق النائيني قدس سره في فوائده (١) بقوله:

(المانع هو عدم ثبوت المصلحه والمفسده في التعلق في التجزي لأن المصلحه والمفسده إن كانتا كانتا في الواقع ونفس الأمر لا في تجزيه وانقياده .

فأجاب عنه قدس سره بأنه لا يصلح أن يكون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صحه الحكم لا تدور مدار وجودهما في المتعلق، بعدما كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب)، انتهى كلامه.

وفيه: إنّ هذا الجواب لا يُسمن ولا يُغنى من جوع بمقتضى مسلك العدلية من كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، حيث أنّ لازم ذلك دوران وجود الحكم وعدمه مدار وجودهما، فكيف يمكن له نفي ذلك؟!

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّ نفس القبح الفاعلي وسوء سريرته، والحسن الفاعلي وطيب سريرته يكون بأنفسهما مصلحه ومفسده، مقتضيتان للحكم بوجوب الانقياد وحرمة التجزي، فالقول به أمرٌ ممكن، ولكن لا بدّ أن يثبت من دليلٍ إثباتي من الشرع أو العقل بأنّ هذا المقدار من القبح والحسن موجبٌ لتحقق

مصلحه ملزمه أو مفسده كذلك مع إثبات الحرمة والوجوب للتجرى والانقياد، وهذا أول الكلام كما سنشير إليه في البحث القادم، فإمكان تعلق الخطاب بالتجرى ولو بعنوان الملازمه أمرٌ ثابت عندنا إلا أنّ الكلام في مقام إثباته.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرنا الإشكال في كلام المحقق العراقي رحمه الله المذكور في حاشيه «فرائد الأصول» (١) حيث قال:

(ولنا أن نقول: إنّ تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجرى، والإطاعه والانقياد، وحينئذٍ الغفله عن فرد الجامع مع الالتفات بنفسه ولو بخيال فردٍ آخر لا يضرّ باستحقاق العقوبه وقبحه الفاعلى، ولو صادف الفرد الآخر كما لا يخفى)، انتهى كلامه.

وجه الإشكال: ما عرفت من لزوم إثبات كون هذا المقدار من الطغيان الذى لم يكن قد صادف الواقع تجريباً عليه وحراماً يترتب عليه العقوبه الأخرويه، وهو أول الكلام، إذ لا دليل إثباتى على ذلك .

وما يمكن أن يقع دليلاً إثباتياً على ثبوت الحرمة الشرعيه، ليس إلا واحد من الأدله الأربعة من الكتاب والسنة والعقل والاجماع، ولذلك يجب البحث عنها وعن حدود دلاله كل واحدٍ منها، وهذا ما نبحت عنه في المقام القادم.

\*\*\*

## دلالة الأدلة الأربعة على حرمه التجري

دلالة الأدلة الأربعة على حرمه التجري

المقام الثالث: يدور البحث فيه حول إثبات حرمه التجري من الأدلة الشرعية الأربعة:

أما الكتاب: فعده آيات:

منها: قوله تعالى: «إِنْ تَبَيَّنُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ» (١) فَإِنَّ المحاسبه والغفران يدلان على كون قصد المعصية معصية.

ومنها: قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٢) فَإِنَّ العذاب الموعود لمن يحب إشاعه الفاحشه في الذين آمنوا، يدل على أن طلب ذلك وحبّه عصيان، وصاحبه مستحق للعذاب، فيستفاد من ذلك حرمه التجري.

ومنها: قوله تعالى: «فَلَمَّ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣) حيث أن نسبه القتل إلى المخاطبين وتوبيخهم لذلك برغم تأخرهم عن القتل الأصليين بفترة طويلة، شاهد على أن اللوم والتفريع على مجرد رضاهم بالقتل.

ويؤيده قوله تعالى: «تِلْكَ الدَّارُ الْأَخْرَى نَجَعَلَهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا» (٤) حيث إن الآخرة جعلت جزاء لمن لا يريد الفساد.

ونظائر ذلك في الآيات كثيرة، حيث تدل على المطلوب، ولعلها المقصودة

١- سورة البقرة: الآية ٢٨٤ .

٢- سورة النور: الآية ١٩ .

٣- سورة آل عمران: الآية ١٨٣ .

٤- سورة القصص: الآية ٨٣ .

من كلام صاحب «الكفايه» الذي قال بأن الآيات شاهده عليصحه المؤاخذه للمتجرى.

وأما السنّه: فعده روايات:

منها: ما هو المروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال: «القاتل والمقتول كلاهما فى النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتل صاحبه. فإن النار هى عذاب لمن أراد قتل صاحبه ولم يوفق».

ومنها: ما ورد فى عده روايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، أنه قال: «تبه الكافر شر من عمله».

ومنها: ما ورد من تعليل خلود أهل النار فى النار، وخلود أهل الجنه فى الجنه بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصيه والطاعه لو خلدوا فى الدنيا .

ومنها: ما ورد عن المعصوم عليه السلام : «الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم، وعلى الداخل إثم؛ إثم الرضا وإثم الدخول».

ومنها: قوله عليه السلام : «من رضى بفعل قوم فقد لزمه وإن لم يفعل».

وغير ذلك من الروايات التى تدل على ترتب العقاب على تبه العصيان وقصد الطغيان، مع عدم كونه بنفسه معصيه.

أقول: ولكن الاستدلال بمثل هذه الآيات والروايات على المطلوب - مضافاً إلى إمكان الإشكال فى أصل دلاله بعضها عليه بالخصوص - مشكل جداً، لما ثبت آنفاً أن التجزى بإتيان ما قطع كونه حراماً وخمراً ثم انكشف أنه لم يكن خمراً محرماً، كما لا معصيه فيه واقعاً، كذلك لا قصد للمعصيه واقعاً، وإنما قصد ما تخيل

أنه معصيه، وعليه فالاستشهاد بالآيات والروايات للمقام مشكلاً جداً، لأن الأخبار تتحدث عمّا يترتب على قصد المعصيه حقيقه، غايه الأمر لم يفعله، هذا فضلاً عن قيام الأخبار على خلاف ذلك، بل فى بعضها ورد ما يدل على عدم كتابه من هم بالمعصيه إلى أن يعمل، بل بعد العمل لا تُكتب المعصيه، إلى أن يمضى ثلاث ساعات، بل فى بعض الأخبار سبعة فضلاً عن القصد فقط، من دون وجود عمل معه، فإثبات حرمة التجزى بالآيات والروايات يكون فى غايه الإشكال.

وأما الإجماع: فهو كما هو المشاهد من دعوى الاتفاق بين الفقهاء فى الموردین الذين كانت الحرمة فيهما لأجل التجزى:

أحدهما: فيمن ظنّ ضيق الوقت وأخر الصلاة، ثم تبين له الخلاف وسعه الوقت، حيث ادعى قيام الإجماع على عصيانه واستحقاق العقاب بتأخيره الصلاة، وهو لا يكون إلا لحرمة التجزى.

ثانيهما: فيمن سلك طريقاً مظنون الضرر، حيث ادعى قيام الإجماع على عصيانه وأنه يجب عليه إتمام صلاته لكون سفره سفر معصيه، ولو انكشف عدم الضرر فليس ذلك إلا لأجل حرمة التجزى.

هذا هو الذى ذكره الشيخ رحمه الله فى «فرائد الأصول».

أقول: وإن أجاز قدس سره عنهما بما لا يخلو عن متانه مع إضافه منّا:

أولاً: بأن الإجماع ليس بمحصّل، لوجود الخلاف بين العلماء المتقدمين، بل المتأخرين منهم كثيراً ما ذهبوا إلى عدم الحرمة كل بطريق خاص، ومسلك مخصوص، إما لأجل عدم إمكان ذلك ثبوتاً كما عرفت نقله عن المحقق الخراسانى الحائرى والخمينى، أو لأجل عدم دليل إثباتى عليه كما هو مذهب

الأكثر، والمنقول منه غير سديد.

وثانياً: بإمكان أن يكون البحث من تلك الحيشه من المسائل الكلاميه، ولا يكشف الإجماع فيها عن وجود مسأله عقليه، ومن المعلوم أن اتفاق وفتوى الفقهاء يفيد فى المسأله الفقهيّه على فرض التماميه لا فى المسأله العقليه، لإمكان قيام حكم عقلى دون أن يثبت به حكم الشرع كما عرفت تفصيله، ولكن لا يبعد القول بكون المسأله بهذه الصوره من المسائل الفقهيّه .

أقول: بقى هنا الجواب عن الموردين المدعى فيهما الإجماع:

أمّا عن الأول: فبإمكان أن يكون نفس خوف ضيق الوقت موضوعاً لوجوب المبادرة إلى الصلاه شرعاً ليكون وجوبها وجوباً نفسياً لا طريقتياً إرشادياً، حتّى يصدق التجزى عليه، فتكون الحرمة الثابته حينئذٍ بالنظر إلى المعصيه، وهو ترك العمل على الظن والخوف بضيق الوقت.

وأمّا عن الثانى: فقد قيل - والقائل هو المحقق النائنى رحمه الله فى «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup> - بأنّ العقل فى باب الضرر الدينوى يحكم بحكم واحد، وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع فى الضرر، نظير حكمه بقبح التشريع، وعليه فليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقتياً.

نعم، فى الضرر الأخرى كان حكم العقل إرشادياً، محضاً لأنه ليس إلاّ العقاب كحكمه بقبح المعصيه، وهذا بخلاف الضرر الدينوى حيث ليس حكم العقل فى معلوم الضرر أو مظنونه أو محتمله باحتمال عقلانى إلاّ نفسياً، وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الضرر، وعلى هذا يخرج من موضوع التجزى.

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ٥٢ .

انتهى كلامه رحمه الله .

أقول: ولكن لا يخفى أنّ الجواب الثانى لا يُقنع الخصم؛ لأنّ حكم العقل بذلك لا يستلزم كونه حراماً شرعياً، ولذلك ترى أنّ المحقّق البجنوردى صاحب «منتهى الأصول» أضاف إليه بقوله: (فيكون حراماً شرعاً بقاعده الملازمه) (١).

ولكن يمكن أن يناقش فيه: بعدم ثبوت الملازمه فى مثل هذه الموارد، خصوصاً إذا كان فى سلسله المعاليل وهو التجزى، كالإطاعه والعصيان لا فى سلسله العلل والملاكات، حيث تسالم بعض الأصحاب فى حكمها .

أقول: نعم، يمكن أن يُقال فى الجواب عن الثانى بأنّ المستفاد من بعض الأخبار الوارده فى باب الضرر والخطر على النفس، إنّ نفس خوف الخطر يكون موضوعاً للحرمة، لا أن يكون الخوف طريقاً إلى ما هو الواقع فى البين، وهو المستفاد من كلام المحقّق الحائرى قدس سره فى دُرره، وهو الحقّ .

وبالنتيجه: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الأدلّه الشرعيه الثلاث وهى الكتاب والسنة والإجماع غير دالّه على حرمة التجزى.

\*\*\*

تتمّه: قيل إنّه يمكن إثبات العقوبه على المتجزى بطريقتين آخرين:

الأول: من ناحيه حكم العقل وباعتبار القبح الفاعلى أو حكم العقلاء بذلك.

الثانى: من ناحيه حكم العقل وباعتبار القبح الفعلى.

أمّا فى توضيح الطريق الأول: فيمكن أن يقال إنّ المتجزى الذى كان تجزّيه كاشفاً عن خبث باطنه وسوء سريرته، مستحقّ للعقاب لا من باب المخالفه

للخطاب الشرعي كما أسلفناه وأنكرنا وجوده، بل من باب حكم العقل باستحقاق المتجرى للعقاب، وأنه يكون في حكم العاصي، بدعوى أن الملاك في استحقاق العاصي للعقاب موجود في المتجرى أيضاً .

بيان ذلك: إن العلم والالتفات في باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية، بل هو تمام الموضوع في المستقلات العقلية، بلا فرق في ذلك :

بين الأحكام العقلية الواقعة في سلسله علل الأحكام الموجهة للأحكام الشرعية بحسب قاعده الملازمه.

وبين الأحكام العقلية الواقعة في سلسله معلولات الأحكام، ممّا يرجع إلى باب الطاعة والمعصية، وما يستتبعهما من الثواب والعقاب غير المستتبعه لحكم شرعي لاستلزامه التسلسل المُحال.

ومن غير فرق بين أن يكون للعقل حكم واحد للعلم والظن والشك كحكمه بقبح التشريع، وبين أن يكون له حكمان؛ حكم على الواقع المعلوم، وحكم طريقي آخر على المشكوك على طبق الحكم الواقعي، كحكمه بقبح الظلم وقبح الإقدام على ما لا يؤمن منه الوقوع في الظلم.

وعلى جميع هذه التقادير، فإنّ العقل لا يستقلّ بشيء إلا بعد العلم والالتفات إليه، فالعلم دخيل في الأحكام العقلية دائماً على جهه الموضوعية، فإنّ حكم العقل بقبح المعصية ليس إلاّ- بعد العلم بها، ومن المعلوم أنه لا- يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للواقع، لعدم كونه من الأمور الاختياريه، فلا- يمكن أن يكون ذلك مناطاً لحكم العقل بقبح المخالفه واستحقاق العقاب، بل العبره في نظره هو مطلق العلم سواء صادف الواقع أو خالف.



وإن شئت قلت: إنَّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلي، وحيثه صدور الفعل الذي يُعلم كونه مبعوضاً للمولى، من دون دخلٍ للواقع في ذلك، فإنَّ الإرادة الواقعيَّة ممَّا لا أثر لها عند العقل إلا بعد الوجود العلمي، وهذا المعنى كما ترى مشتركٌ بين العاصي والمتجرى، فالملاك في استحقاق العقاب عند العقل هي جهة القبح الفاعلي، ولا أثر للقبح الفعلي المجرد عن ذلك.

ولعلَّه أحسن ما قيل في تقرير وتوجيه الطريق الأوَّل، وهذا هو المستفاد من كلام المحقِّق النائيني رحمه الله في فوائده (١) بتقرير منَّا في الجمله.

أقول: ثمَّ أجب المحقِّق المذكور عن كلتا المقدمتين:

قال عن الأولي: بأنَّ العلم وإن كان دخيلاً في المستقلَّات العقليَّة، إلاَّ أنَّه في العلم المصادف لا-الأعم منه؛ لأنَّ العلم غير المصادف ليس بعلم، بل هو جهلٌ مركَّب يحسبه الجاهلِ علماً، لما يراه كذلك عند نفسه دائماً، واعتبار العلم في المستقلَّات ليس بدلاله دليل حتَّى يتمسِّك بإطلاقه، بل لمكان أنَّ الإرادة الواقعيَّة غير قابله للتحريك، بل المحرِّك هو انكشاف الإرادة ووصولها إلى الفاعل، والمفروض في المقام أنَّ الإرادة لم تنكشف ولم تصل إليه، فلا عبره بمثل هذا العلم.

والحاصل: أنَّه لا بدَّ من وجود بعث حتَّى يكون علم العبد به موجِباً لانبعاثه، بخلاف ما ليس من البعث في الواقع شيء، بل قد تخيَّل وجود البعث لا نفسه.

وأجاب عن الثانيه: بأنَّ المناط في استحقاق العقاب وإن كان هو القبح

الفاعل لكتنه القبح الفاعلى المتولّد عن القبح الفعلى الذى يكون إحرازه موجبا للقبح الفاعلى دون القبح الفاعلى المتولّد من سوء السريره وخبث الباطن، وكم بين هذا وذلك من الفرق، ودعوى الفرق بينهما فى نظر العقل ممّا لا شاهد عليه. انتهى محصّل كلامه رحمه الله .

ولكن الإنصاف أن يُقال: بأنّ القبح الفاعلى إن كان عبارته عن القبح المنتزع عن الفعل القبيح الصادر عن المكلف فله وجه، فإذا لم يكن أصل الفعل قبيحاً بحسب الفرض لعدم كونه مبغوضاً للمولى فى الواقع، فلا يصدر عنه قبحاً فاعلياً أيضاً، وإن أراد منه نفس سوء سريره وخبث باطنه فهو أمرٌ قائم بوجود هذا المكلف، وهو لا يتوقّف على هذا الفعل.

نعم، يعدّ المكلف مظهراً لوجود الخبث فى باطنه، لكن إطلاق القبح الفاعلى عليه لا- يخلو عن مسامحه، إلّا أن يكون بعنوان المشير إلى شخص المكلف، وهو خلاف مرادهم .

وإن أراد من القبح الفاعلى أنّ ما ارتكبه من الأفعال من رفع الكأس وشربه معتقداً بأنّه خمر وغيره، من أفعال صدّرت منه، فيوجب انتزاع القبح الفاعلى عنها، فهو يدخل حينئذٍ فى ضمن البحث اللاحق، حيث يقال إنّ الفعل الكذائى مع عدم كونه بقبيح ذاتاً هل يجعله الاعتقاد بذلك قبيحاً أم لا؟ ولا يخفى أنّ هذا هو أوّل الكلام.

فإطلاق القبح الفاعلى على هذه المملّكه السيئه الرذيله الكامنه فى النفس، من دون صدور فعلٍ قبيح عنه ممّا لا يمكن المساعده عليه، فلا تصل النوبه إلى أن يبحث فيه عن أنّ مثلها هل يستحقّ العقاب عقلاً أم لا .

وعليه، فما ذكره في الجواب عن المقدمه والدعوى الأولى يعدّ متيناً وجيداً، بخلاف ما أجابه عن الثانيه .

فالأولى في جوابها أن يُقال: إنّنا لا نُسلّم وجود قبح فاعلي فيما لم يصدر عنه فعلٌ قبيح، كما هو المفروض في المقام، وما صدر عنه من الأفعال ليس في ذاتها قبح، إلّا أن يلتزم تحقّق القبح فيها بالوجوه والاعتبار وهو محلّ كلام، وإن ذهب إليه بعض كما سيأتي إن شاء الله.

نعم، هذه الأفعال إذا انضمت إلى ذلك الاعتقاد، تكشف عن خبث باطنه وسوء سريره بالنسبه إلى المولى؛ أي كان من شأنه ذلك، ومن هذه الناحيه يستحقّ اللوم والمذمّه دون المؤاخذه والعقوبه، والأولى أعّم من الثانيه؛ أي ليس كلّ ما يستحقّ اللوم يستحقّ العقوبه بخلاف عكسه .

لا يُقال: الالتزام بذلك يكون معناه صحّحه العقوبه على أمر غير اختياري؛ لأنه إذا فرضنا شخصين قاطعين بخمريّه ما عندهما من المائع، فشرب كلّ واحدٍ منهما مقطوعه، فصادف أحدهما دون الآخر، فحينئذٍ يكون القول بصحّحه عقوبه ما صادف الواقع دون غير المصادف مع الواقع مستلزماً لما قلنا من صحّحه عقوبه ما ليس باختياره؛ لأنّ التصادف وعدمه ليس تحت اختيارهما، والالتزام بترك عقوبتهما غير صحيح، لاستلزام القول بصحّحه عدم استحقاق عقوبه من خالف أمر المولى ونهيه قطعاً مع كونه معصيه ومخالفه قطعاً، والقول به دونه خرط القتاد، فلا محيص إلّا القول بصحّحه عقوبتهما، وهو المطلوب.

وهذا التقريب مذكورٌ في «فرائد» الشيخ الأعظم قدس سره تبعه سائر الأصوليين.

لأنّ نقول أوّلاً: لا نسلم كون العقوبه لأمر غير اختياري، لإمكان القول بصحّحه

التفصيل، بأن يستحق العقوبة من صادف دون من لم يصادف، لأنَّ العقوبة مترتبة على مخالفته أمر المولى ونهيه الواقعي لا التخيلي، والمخالفة متحققه في أحدهما دون الآخر، وكان صدور هذه المخالفة باختياره، أي ليس بإكراه وإجبار، فيصح عقوبته.

نعم، لم يعاقب الآخر لأجل عدم تحقق المخالفة منه، وإن كان عدم تحققها غير منوط باختياره لأنه اختيار حتى صارت مخالفته، ولكن لم تكن، فترك العقوبة بواسطة أمر غير اختياري ليس بقبيح، وما هو القبيح إنزال العقوبة على أمر غير اختياري، وهو هنا مفقود.

وثانياً: إنَّ الملا-ك في صدق كون الفعل اختياريًا، هو كون صدوره عن علم وإرادة، وهو متحقق هنا لا بأن لا يكون شيء غير اختياري دخیلاً- فيه أصلاً، وإلا- لما بقي فعل اختياري أصلاً؛ لأنَّ كلَّ فعل مسبق بالإرادة تكون بعض مبادئه ومقدماته غير اختياريه، لا أقلَّ من مثل تصوّر الفاعل، والخطور في الذهن، وحصول الميل إليه، وكلَّ ما يكون قبل تحقق التصديق بالفائدة، مع أنَّها غير مضرِّ باختياريه الفعل قطعاً، فهكذا يكون في المقام، فإذا كان أصل الفعل صادراً عن إرادة واختيار فهو اختياري، ولو كان بعض أموره مثل المصادفه وعدمها غير اختياريه، فلا يمنع العقل من العقاب على ما يرجع بالآخره إلى الإرادة والاختيار، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنَّ بين المعصية والتجزي جهة اشتراك وجه امتياز:

أمَّا جهة الامتياز: فهو صدق المخالفة للعاصي، الذي صادف قطعه الواقع، فيستحق العقوبة لذلك قطعاً، ولا كلام فيه، وسلّمنا كون العقل حاكماً بصحّه

مؤاخذته، لكونه أمراً اختيارياً، ومن هذه الناحية نُسلّم عدم استحقاق المتجرى للعقوبة، لعدم تحقّق المخالفه له. ولكن هذا لا يوجب عدم القول باستحقاق العقوبة من ناحيه أخرى وهي الجبهه المشتركه بينه وبين العاصي، وهو كون عمله جرأه على المولى، وخروجاً عن رسم العبوديه وزى الرقيه، والعزم والبناء على العصيان والتهتك والظلم على المولى، فكما يستحقّ العاصي العقوبه من هذه الناحيه، سواءً أكان العمل بنفسه قبيحاً عند العقل مثل الفواحش والمنكرات، أو لم يكن بذاته كذلك، كصوم يوم العيد، والإحرام قبل الميقات، هكذا يستحقّ المتجرى العقوبه عقلاً من تلك الناحيه وهو المطلوب.

قلت: إذا سلّمتم كون ما يستحقّ العقوبه هو المخالفه لحكم المولى، كما فى المعصيه، قلنا إنّه هي تمام الموضوع فقط عند العقل للاستحقاق دون غيرها من العناوين المذكوره من الجرأه على المولى، والتهتك والظلم وغيرها، مع أنّ فى صدق بعضها كالأخيرين فى التجزى محلّ تأمل عند بعض كالمحقّق الخميني رحمه الله .

وإن سلّمنا كونه نوع من التهتك والظلم عليه، ولكن لا نُسلّم كون جميع أقسامهما عند العقل موجباً لأستحقاق العقوبه، مضافاً إلى اللوم والذمّ.

مع أنّه يلزم على القول بكون هذه العناوين أيضاً موجباً لأستحقاق العقوبه، تعدّد استحقاق العقوبه فيما إذا اجتمع الملاكان؛ أى المخالفه والجرأه والتهتك والخروج عن زى العبوديه والرقيه، كما فى المعصيه الصادره عن العالم العاصي؛ لأنّ المفروض كون كلّ واحدٍ منهما ملاكاً مستقلاً للاستحقاق، والالتزام بالتعدّد فى مخالفه تكليف واحد مخالفٌ للإجماع ومفاد الروايات، بل العقل والنقل حاكمان بأنّ التكليف الواحد لا يوجب مخالفته إلاّ عقاباً واحداً.

قد يُقال: في الجواب عن إشكال التعدّد - بما في «الفصول» بإمكان القول بالتداخل لو صادف المعصية الحقيقيّة، فيتداخل عقاب التجزّي مع عقاب المعصية فيصير عقاباً واحداً، - بما قد عرفت من عدم صحّح القول بالتداخل مع فرض كون الملاك في كلّ واحدٍ أمراً مستقلاً، ولذلك التجأ بعض إلى أن يوجّه كلام صاحب «الفصول» بالتداخل بما لا - يوجب أمراً مستنكراً، ومنهم المحقّق النائيني حيث قال في فوائده (١):

(نعم يمكن أن يوجّه كلامه بحيث يرجع إلى أمرٍ معقول، وإن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال إنّ مراده من المعصية المجتمععه مع التجزّي، غير المعصية التي علم بها، وتجرّى فيها، بل معصية أخرى، كما لو علم بخمريّه مائع فتجرّى وشربه، ثمّ تبيّن أنّه مغصوبٌ، فإنّ في مثل هذا يمكن أن يقال إنّ المكلف تجرّى بالنسبة إلى شرب الخمر، وعصى بالنسبة إلى شرب المغصوب، بناءً على أنّ العلم بجنس التكليف، والإلزام يكفي في تنجّز التكليف وإن لم يعلم فصله كما سيأتي في العلم الإجمالي، فيقال في المثال إنّّه قد تعلّق علمه بحرمة شرب المائع على أنّه خمر، فبالنسبة إلى كونه خمراً خطأ علمه، وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع، لأنّه كان مغصوباً، فيكون قد فعل حراماً ويُعاقب عليه، وإن لم يعاقب على خصوص الغصبيّه، لعدم تعلّق العلم بها، بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمريّه والغصبيّه، فلو فرض أنّ عقاب الغضب أشدّ، يعاقب عقاب الخمر، أي عقاب مقدار يشرب الخمر، ولو انعكس الأمر وكان عقاب الخمر أشدّ يغلب عقاب الغضب؛ لأنّ المفروض أنّه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه، وفي الصورة الأولى

إنّما كان يعاقب عقاب شرب الخمر، مع أنّه لم يشرب الخمر من جهه أنّ عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن، والأقلّ والمنفى عنه هو العقاب الزائد الذى يقتضيه الغضب، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه.

أقول: ولكن لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: بما اعترف نفسه قدس سره بأنّ المراد من المعصيه فى كلام صاحب «الفصول»، المعصيه التى فرض فيها تجزيها بالجرأه بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى منه، لما قد عرفت من عدم إمكان الجمع بين الاصطلاحى منه ومن المعصيه الحقيقىه فيه.

ففرض المعصيه فى شيء أجنبى عن ما يقع عليه التجزى، خلاف لفرض صاحب «الفصول».

وثانياً: بأنّه يظهر من قوله قدس سره: (ثمّ تبين أنّه مغضوب)؛ أنّه لم يكن حين الشرب متوجّهاً وملتفتاً بالنسبه إلى المغصوبىه لا بالعلم ولا بالظنّ ولا بالشكّ، بل كان جاهلاً وإلاّ كان عليه البيان، وعليه لا يكون التكليف من ناحيه الغضب منجزاً لا بفصله ولا بجنسه، لأنّه لا إشكال فى شرطيه العلم فى تنجز التكليف.

لا يُقال: لعلّه كان جاهلاً مقصراً لا قاصراً إذ يتنجز التكليف فى حقّ الأول دون الثانى.

لأنّنا نقول: إنّ جهلّ بالموضوع لا- بالحكم، والجهل فى الأول لا تفصيل فيه بين القصور والتقصير بخلاف الثانى، مع أنّ العلم بجنسيه تكليف لا يمكن تنجزه فى طرف الغضب لا أثر له.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا وجود عقاب وتكليف ولو بجنسه للمغضوب، ولكن لا نسلم حينئذٍ أن يكون العقاب للجنس المشترك بين التكليفين، تداخلاً فى العقابين

الذين كان مورد فرض البحث؛ لأنّ معنى (التداخل) حينئذٍ هو كون المقتضى للعقاب متعدّداً، ولكن المسبّب وهو العقاب واحداً، والمقام ليس كذلك لأنّ المقتضى هاهنا ليس إلاّ خصوص الجنس المشترك بين التجريّ والمعصية الحقيقيه، وهو واحد كما لا يخفى.

أقول: ومن التأمّل فيما ذكرناه تعلم عدم صحّحه ما حاول المحقّق العراقي قدس سره إصلاحه في حاشيه الفوائد (١) حيث قال بعد تفتّنه الإشكال الذي ذكرناه أوّلاً:

(ولو فرض المثال بصوره العلم الإجمالي بالخمريّه والغصبيّه، وأتى به برجاء الخمريّه، فبانّ غصبيّاً كان أوّلي)، انتهى كلامه .

وجه عدم الصحّحه: أنّه لو فرض العلم الإجمالي بذلك، خرج عن التجريّ حينئذٍ بالنسبه إلى الخمريّه، لأنّه حينئذٍ بالخصوص مشكوك لا معلوم، إلاّ أن نعمّم حرمة التجريّ لارتكاب مقطوع الخمريّه بما كان معلوماً ولو إجمالاً لا تفصيلاً فقط، ولكنه أوّل الكلام لإمكان القول بالتفصيل في الحرمة بينهما لو سلّمنا حرمة في العلم التفصيلي.

أقول: ثمّ إنّ بعض الأعاظم - وهو المحقّق الإصفهاني في «نهايه الدرايه» - وجه كلام صاحب «الفصول» بالتداخل بما لا يوجب إشكالاً، مع أنّه بنفسه فرازاً من المطر إلى الميزاب، فلا بأس بنقل كلامه: فإنّه قال بعد نقل كلام صاحب «الفصول»:

(يمكن توجيه كلامه زيد في علوّ مقامه بدعوى أنّه لم يظهر منه سببته كلّ من التجريّ والمعصيه الواقعيه للعقاب، ليورد عليه بأنّ المراد من التداخل إن كان وحده العقاب فهو منافٍ لسببته كلّ منهما، وإلاّ فلا معنى للتداخل، بل لم لا يكون



مراده أنّ المصحح للعقاب هتك حرمة المولى، سواءً تحقّق بالمعصية الواقعيّة أم لا، فليس فى مورد المصادفة إلا سبب واحد، ومراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر، كما هو ظاهر كلامه، وظاهر قوله عدا معصيه واحده بحسب الأثر، فإنّ شرب الخمر الذى علم به مبعوضٌ للمولى وهتك الحرمة أيضاً مبعوضٌ، لكن هذين المبعوضين فى حكم مبعوض واحد من حيث السببيّه والتأثير فى الاستحقاق)، انتهى كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: من أنّه يوجب القول بتساوى عقاب من خالف المولى وعصى بمعصيه حقيقيه، ومن لم يعص، بل قد تجرّى بذلك، وهذا أمرٌ يستنكره العقل والعقلاء.

بيان الملازمه: أنّك ترى أنّ الملاك فيهما واحد، وهو هتك حرمة المولى الموجود فيهما، والالتزام بالشده والضعف فرع وجود سببٍ لذلك، والمفروض انتفائه؛ لأنّه فرض عدم سببيّه نفس المعصيه شيئاً غير ما يستحقّه عنوان هتك الحرمة.

وثانياً: من أنّ قوله: (شرب الخمر المعلوم مبعوضٌ وهتك للحرمة) إن فرضناه مركّباً من أمرين، يمكن لنا فرض جزء ثالث له بأن نقول إنّ شرب الخمر الواقعي المفروض تحقّقه أيضاً مبعوضٌ ثالث .

فإن قيل: إنّ منطبق عليه عنوان هتك الحرمة.

قلنا: بمثله فى شرب الخمر المعلوم أيضاً، لأنّه ينطبق عليه العنوان المذكور، ولا يعدّ شيئاً مستقلاً، فلا تداخل حينئذٍ.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحق هو عدم ترتّب العقاب على

التجزيّ عقلاً، ولا يستحقّه حتّى يوجب تعدّد الاستحقاق فيصوره التصادف، إن أُريد من متعلّق الاستحقاق العزم والطغيان الموجود في كلّ من المصادفه وعدمها.

وأما لو حصل التعدّد، فلا محيص إلّا عن القول بالتعدّد في المصادفه، ولا مجال لفرض التداخل كما صرّح بذلك المحقّق الخميني رحمه الله في تهذيبه .

اللهمّ إلّا أن يلتزم بأنّ متعلّق الاستحقاق ليس إلّا عنوان التجزيّ الذي لا يجتمع مع المصادفه أصلاً، بل تكون النسبه مع المعصيه تبايناً كلياً، فحينئذ لا تكون العقوبه - لو أثبتناها للتجزيّ - أيضاً كالمعصيه الثابته في حقّ من شرب المائع المقطوع كونه خمراً إلّا على سبيل منع الخلوّ، فيعاقب على أحد الأمرين: إمّا للتجزيّ لو لم يصادف، أو المعصيه لو صادف، فلا تراحم حينئذ، ولا موجب للتداخل أصلاً.

أقول: لكن قد عرفت الإشكال في أصل استحقاق العقوبه في التجزيّ عقلاً، كما لا يكون مستحقّاً لها عند العقلاء. غايه الأمر الثابت ليس إلّا استحقاق اللوم والذمّ عند العقل والعقلاء، إذ هو مترتب على من لا يحفظ احترام المولى، بل يكون جريئاً على مولاه خصوصاً بالنسبه إلى المولى الحقيقي الذي يعدّ مالكاً حقيقياً، بخلاف الموالى العرفيه حيث تكون مجازياً، فاستحقاق الذمّ عند الجراه على المولى الحقيقي يكون ثابتاً بطريق أولى، هذا.

وأما الكلام في الطريق الثاني: وهو القسم الثاني أيضاً ممّا يتوجه إليه خطاب جديد، وهو القول إمّا باستحقاق العقوبه من حيث القبح الفعلي، لكون الفعل المتجزيّ به قبيحاً من جهه انطباق عنوان التجزيّ عليه، أو بحرّمته على فرض تحقّق انتزاع عنوان القبح عنه بخطاب جديد طارئ على عنوان الفعل المتجزيّ به، ففي المسأله

قولان، ولا بأس بالإشارة إليهما وبيان ما هو الحقّ منهما:

فقول: ادّعى صاحب «الفصول» - وتبعه بعضٌ مثل صاحب «عنايه الأصول» - أنّ قبح التجزّي وحسن الانقياد يعدّان من الوجوه والاعتبارات، بأن يختلف الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبارات مثل حُسن الصدق وقبح الكذب، حيث يختلف باختلاف مواردهما، وليس قبح التجزّي والكذب وحسن الانقياد والصدق ذاتيين بما لا يتغيّر.

هذا، وقد نقل صاحب «عنايه الأصول» كلامه المذكور في الفصل الأخير من كتاب الاجتهاد والتقليد بقوله:

(وأما إذا اعتقد التحريم، فلا- يبعد استحقاق العقوبة، بفعله وإن كان بطريق غير معتبر، نظراً إلى حصول التجزّي بفعله، إلا- أن يعتمد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، فإنه لا يبعد عدم ترتّب العقاب على فعله مطلقاً أو في بعض الموارد، نظراً إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه، فإنّ قبح التجزّي ليس عندنا ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار، فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم، بكافرٍ واجب القتل، فحسبَ أنّه ذلك الكافر، فتجزّي ولم يقدم على قتله، فإنه لا يستحقّ الذمّ على هذا التجزّي عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل، وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبيّ أو وصي نبيّ، فتجزّي ولم يفعل، ألا- ترى أنّ المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه، وقطع بأنّه ذلك العدو، فتجزّي ولم يقتله، إنّ المولى إذا اطّلع على حاله لا يذمّه بهذا التجزّي، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل، وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفه عدوّه، فأدّى الطريق إلى تعيين ابنه، فتجزّي ولم يفعل، وهذا الاحتمال حيث

يتحقق عند المتجرى لا- يجديه إن لم يصادف الواقع، ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به فإنّ المظنون فيه عدمها.

ومن هنا يظهر أنّ التجري على الحرام فى المكروهات الواقعيه أشدّ منه فى المباحات، وهو فيها أشدّ فى مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشده كالمكروهات، ويمكن أن يراعى فى الواجبات الواقعيه ما هو الأقوى من جهاتها ووجهات التجري) انتهى كلامه (١).

وتبعه فى ذلك صاحب «مصباح الأصول» واستشهد لدعواه (بأنّ الوجدان شاهدٌ، والعقل حاكمٌ بقبح الفعل المتجرى به، بمعنى أنّه يُدرك أنّ الفعل المذكور تعدّد على المولى، وهتكٍ لحرمة، والفاعل يستحقّ الذمّ واللوم، كيف ولا خلاف بين العقلاء فى حُسن الانقياد عقلاً والانقياد والتجرى - مع التحفظ بتقابلهما - من وادٍ واحد، فكما أنّ الانقياد حَسَنٌ عقلاً - بلا- خلاف بين العقلاء، كذلك لا ينبغى الشكّ فى أنّ التجري قبيحٌ عقلاً.

فالإنصاف أنّ الدعوى الأولى التى هى بمنزلة الصغرى، وهى قبح الفعل المتجرى به عقلاً، ممّا لا مناص من التسليم به، انتهى محلّ الحاجة (٢).

أقول: ولكن لا- يخفى عليك أنّ الفعل الخارجى الصادر عن الإنسان اختياراً قد لا يكون بنفسه عند العقلاء موضعاً يترتب عليه شىء من العناوين من الحُسن والقبح، كشرب المائع الذى هو ماء، فإنّه بحدّ نفسه لا حُسن فيه ولا قُبْح، وهكذا

١- عناية الأصول: ج ٣ / ٢٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٢٥ .

حكم القيام من الأرض أو النوم أو الجلوس، فهذه الأمور لا تكون متّصفه في حدّ نفسها بشيء.

وأما إذا عرض له أحد العناوين المتّصفه بالحسن أو القبح من التجزّي والانقياد، واحترام المؤمن وإهانتته:

فتارة: نلتزم بعدم سرايه الحسن والقبح إلى الفعل.

وأخرى: نلتزم به .

توضيح ذلك: لا إشكال في أنّ القبح في التجزّي، والحسن عند الانقياد إنّما هما بلحاظ حال مبدئهما الموجود في النفس، المعبر عنه بحسن السريره وسوءها، وحسن الباطن وخبئه. وهاتان الحالتان لا تتغيّران عمّا هما عليهما، أى سوء السريره قبيح في كلّ حال، وحسنها حسن كذلك، فهما ذاتيان دائماً ولا يمكن عدّهما تابعان للوجوه والاعتبارات، كما أنّ الفعل الخارجى بحدّ نفسه لولا ملاحظه ما ينطبق عليه من العناوين :

تارة: لا ينطبق عليه شيء من العناوين المقبّحه والمحسنه.

وأخرى: ينطبق عليه أحد العنوانين.

فإنّ الثانى منها هو ما يصدق عليه شرب الخمر حقيقه مثلاً، وكان العمل بنفسه مشتتلاً على المفسده، فيكون العمل حينئذٍ بذاته قبيحاً كما قد يكون العمل بنفسه مشتتلاً على مصلحه، ملزمه فيصير العمل حينئذٍ بذاته حسناً، هذا بخلاف القسم الأوّل حيث لا مصلحه فيه ولا مفسده في ذات العمل كشرب مائع مثل الماء إذ لم ينطبق عليه شيء من العناوين من التجزّي والانقياد، والطاعه والمعصيه، فلا إشكال حينئذٍ من عدم وجود القبح فيه .

وأما الصورة الأولى وهي فرض انطباق أحد العنوانين عليه؛ بأن يقصد العصيان والطغيان بفعله، كما لو أتى به باعتقاد أنه خمر ومخالفة للمولى، ولم يصادف، وقلنا بعدم سرايه قبح القصد والعزم عليه إلى ذلك العمل، فلا إشكال حينئذٍ في أنَّ المتجرى يستحق الملامه والمذمه باعتبار ملكاته النفسائيه، أو يستحق العقوبه لذلك عند من أجاز ذلك في التجري، فعلى هذا التقريب يصح أن يُقال بعدم قبح التجري بالنظر إلى الفعل والعمل، وإن كان كاشفاً عن ما هو قبيح، كما يصح أن يقال إنَّ التجري قبيح إن لُوِظ بالنظر إلى حال النفس من سوء سريره، وعلى هذا يصح أن يُقال إنَّ التجري قبحه ذاتي بالنظر إلى الثاني، ولا قبح فيه أصلاً لا ذاتاً ولا وجهاً وعنواناً بالنظر إلى ذات الفعل.

وبالجملة: ظهر ممَّا ذكرنا إلى هنا عدم صحه قول صاحب «الفصول» بكون قبحه بالوجوه والاعتبارات لما قد عرفت من فقدان كليهما إن أراد من التجري الفعل المتجرى به، وإن أراد منه معناه الآخر، وما هو القائم في النفس، فلا إشكال في كون قبحه ذاتياً لا بالوجوه والاعتبارات، وهذا هو الحق عندنا بعد الدقه والتأمل؛ لوضوح أنَّ نفس الفعل لا يكون قبيحاً خارجاً.

نعم، يتخيل ذلك لمن لم يطلع على أنَّ ما أقدم عليه وشربه ليس خمرأ بل ماءً، فهو تخيل للقبح لا عينه، إذ لم نقل بسرايه قبح الفاعلي إلى الفعل.

وأما إن قلنا بالسرايه؛ أي بسرايه قبح الفاعلي إلى العمل الخارجي الكاشف عن وجود هذه المبادئ في النفس، فحينئذٍ يجب تعنون الفعل بعنوان ما يكون فيه القبح والحسن، و يصير العمل بلحاظ قصد ما يوجب التجري قبيحاً، وما يوجب الانقياد حسناً. وعليه، فدعوى أنَّ قبح الفعل المتجرى به يكون بالوجوه

والاعتبارات صحيحة لا غبار عليها، لوضوح أنّ القبح حينئذٍ على الفرض عَرَضٌ بعارضٍ وهو السرايه، وليس بذاتى له، فما ادّعاه المحقق النائنى رحمه الله من أنّ قبح التجزى ذاتى ليس بصحيح، بعدما عرفت قوّه احتمال الأوّل .

ولكن نوقش فيه بناءً على الاحتمال الثانى بأنه يلزم حينئذٍ اجتماع الضدّين؛ لأنّ شرب المائع الخارجى بما أنّه شربٌ للماء يكون مباحاً وجائزاً، وبما أنّه منطبق عليه عنوان التجزى يكون قبيحاً، فمن جهه سرايه قبحه إليه يكون حراماً، فلا مجال للتوفيق بينهما.

أجاب عنه المحقق العراقى قدس سره : فى «نهايه الأفكار» بقوله:

(مدفوع بأنّ العنوانين بعد كونهما طوليين، بأن كان انتزاع أحدهما عن الذات فى مرتبه معروضيتها للإراداه، والآخر عن الذات فى المرتبه المتأخره عن تعلق الإراده بها، لا- بأس أيضاً بالالتزام باجتماع الحكمين بلحاظ عدم سرايه حكم كلّ عنوان حينئذٍ إلى العنوان الآخر.

وبعد ذلك نقول فى المقام: إنّ الإشكال المزبور إنّما يتوجه إذا كان ما ينطبق عليه عنوان التجزى والطغيان هى الذات فى مرتبه معروضيتها للإراداه، وليس كذلك بل ما ينطبق عليه التجزى إنّما هى الذات فى المرتبه المتأخره عن تعلق الإراده بها، أعنى مرتبه موافقتها، وذلك لأنّ انتزاع عنوان التجزى والانقياد كعنوان الإطاعه والعصيان إنّما كان عن الذات فى المرتبه المتأخره التى هى مرتبه فعليّه تأثير الإراده قبال العنوان المنتزع عن الذات المفروضه للإراداه المحفوظه فى المرتبه السابقه عليها.

إلى أن قال: فحيثُ أنّ مثل هذه المرتبه مرتبه سقوط الإراده بمبادئها عن

التأثير لا مرتبه ثبوتها، لاستحاله سرايه الحُسن القائم بالذات في المرتبه السابقه على الإراده إلى الذات المرثيه في المرتبه المتأخره عنها، ولم يكن للمصلحه الواقعيه أيضاً تأثير في الحُسن في هذه المرتبه؛ لأنّ تأثيرها كان ممحصاً في المرتبه السابقه، فلا غرو في مركزيه إحدى الذاتين للحسن والمحبوبيه، والأخرى للمبغوضيه العقلية، فأمكن الالتزام حينئذٍ بمبغوضيه العمل المتجرى به واستحقاق العقوبه عليه، لأجل انطباق عنوان الطغيان عليه، مع الالتزام ببقائه على ما هو عليه في الواقع من الحُسن والمحبوبيه، مثلاً من غير أن تؤثر جهه وحده وجود المعنون خارجاً في المنع عن ذلك، لعدم انتهائه إلى اجتماع الضدين في شيء واحد، انتهى محلّ الحاجه (١).

مناقشه المحقق الخميني قدس سره : قال رحمه الله في معرض ردّه عليه:

(بأنه قياس مع الفارق، فإنّ الإراده لم تتعلق إلاّ بإتيان ما هو مقطوع الحرمة، والتجرى منتزِع عن إرادته إتيان ما هو مقطوع الحرمة، أو منتزِع من إتيانه وإرادته إتيانه، أو نفس إتيانه الذي ينتزع منهما التجري، ليسا متأخرين عن عنوان شرب الماء بحسب المرتبه.

والحاصل: أنّ الإراده لم تتعلق بشرب الماء حتّى تتأخر عن الشرب، ويتأخر عنوان التجري عن هذه الإراده، تأخر المنتزع عن منشأ انتزاعه، وهذا بخلاف الطاعه المتأخره عن الإراده والأمر، وهما متأخران عن عنوان الذات أعني الصلاه والصوم)، انتهى كلامه رفع مقامه (٢).

١- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٣٣ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٩٢ .



أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب، لوضوح أنّ العنوان الذي تعلق به حكم الجواز عباره عن نفس شرب الماء، وأما ما تعلق به حكم قبح التجزى وحرمته، عباره عن شرب الماء، لكن لا- مطلقاً، بل إذا كان متعلقاً بالإرادته والعزم على العصيان، فمركز القبح هنا هو التجزى الذى هو عباره عن الفعل المتعلق بمثل هذه الإراده لا مطلقاً، ومركز حكم الإباحه هو عنوان الفعل مطلقاً دون الاتصاف بتلك الإراده، فهما متفاوتان بحسب الرتبه إذ الأول يكون مقدماً على الثانى.

وبعباره أخرى: مركز العنوان الأول عباره عن الشىء بسيطاً أى غير مركب مع شىء آخر، هذا بخلاف الثانى حيث أنه مركب من الإراده بقصد الطغيان مع الإتيان بالفعل، فلا يستلزم اجتماع الحكمين فى شىء واحد عنواناً.

فإن قيل: اتحاد هذين العنوانين خارجاً فى شىء واحد ممنوع؛ لأن الشرب حينئذ يكون مجعماً للحكمين من الجواز والحرمة ولو بواسطه عنوانين.

قلنا فى الجواب أولاً: بما قد عرفت منّا سابقاً من أنه لو سلّمنا وجود القبح الفعلى، فإنه لا يستلزم ذلك الحرمة الشرعيه، لعدم الملازمه فى هذه المرحله، كما مرّ سابقاً، فلا تُعيد.

وثانياً: بأنه لو سلّمنا الحرمة فإنه قد عرفت منّا كراراً عدم وجود التضاد بين الأحكام لكونها من الأمور الاعتباريه.

وثالثاً: بإمكان القول بعدم التزاحم بين الإباحه والحرمة، لأنهما يكونان من قبيل اللا اقتضاء وما فيه الاقتضاء، فالإباحه تبقى ما لم ينطبق عليه الحرمة.

ورابعاً: بأنه لا مانع من انطباق العنوانين على شىء واحد، ويكون المكلف

ممتثلاً لكل واحدٍ من العنوانين إن أمكن الجمع بينهما في العمل، نظير ما لو قال: (أكرم عالماً)، و(أكرم هاشمياً) وأكرم المكلف سيّداً هاشمياً عالماً المجتمع في شخص واحد، فهكذا يكون المقام، فلا مانع من أن يكون عمل من شرب المائع باعتبار أنه خمراً فإن ماءً منطبقاً عليه كلُّ من العنوانين من شرب الماء الذي حكمه الجواز، وشرب مقطوع الخمرية الذي حكمه الحرمة كما تبناه المحقق الخميني في «تهذيب الأصول» في هذا المقام وفي مبحث اجتماع الأمر والنهي، ونحن قبلناه هناك .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم ثبوت قبح فعلي للمتجرى، ولو قلنا بقبحه مماشاةً مع القوم، ولكن لا حرمة فيه بالتأكيد، ولو فرضنا حرمة فإنه لا يستلزم اجتماع الضدين، وإن استلزم اجتماع العنوانين في موضوع واحد، ولكنه لا يوجب إشكالاً كما لا يخفى. والله العالم.

## الأمر الخامس / فى بيان أقسام القطع من الطريقي والموضوعى

### الأمر الخامس

فى بيان أقسام القطع من الطريقي والموضوعى

يدور البحث فى هذا الأمر حول تقسيمات القطع، وبما أنّ هذا البحث مقدّمه لبيان ما يصحّ أن تقوم الطرق والأمارات والأصول مقامه وما لا- يصحّ، يكسب هذا البحث أهمّيه كبيره، بل يعدّ من مهمّات بحث الأصول، ولذلك جعلنا البحث فى هذا الأمر منقسماً على ثلاث مقامات:

أحدها: فى بيان أقسام القطع وما يمكن أن يبحث حوله.

ثانيها: فى قيام الطرق والأمارات مقامه، وفيأى قسمٍ منها يصحّ دون غيره.

ثالثها: فى قيام الأصول العمليّه مقام القطع، وما يقع البحث حوله.

أمّا الكلام فى المقام الأوّل: ففيه جهاتٌ من البحث:

الجهه الأولى: فى بيان أقسام القطع ثبوتاً أعمّ من أن يكون صحيحاً أم لا .

أقول: ينقسم القطع بدواً إلى قسمين:

تارة: يكون طريقيّاً محضاً، أى يكون أجنبيّاً عن الواقع المقطوع به.

وأخرى: يكون موضوعيّاً، أى جزءاً من موضوع المقطوع به .

ثمّ إنّ القطع الطريقي :

١ - قد يتعلّق بالموضوعات الخارجيه كالقطع بأنّه زيد.

٢ - وقد يتعلّق بموضوع ذى حكم شرعى، مثل القطع بخمريّه مائع يكون محكوماً بحكم الحرمة.

٣ - وقد يتعلّق بالحكم الشرعى المحض، كالقطع بوجوب صلاه الجمعة، هذا فى القطع الطريقي.

كما أنّ القطع الموضوعى ينقسم إلى أقسام:

تارةً: يؤخذ القطع المتعلق بشيء موضوعاً لحكم شرعى على نحو الصفته، أى يكون القطع من الصفات النفسانية كالقدره والإرادته وغيرهما.

وأخرى: قد يؤخذ على نحو الكاشفية والطريقية.

وفى كلّ واحدٍ منهما :

١ - قد يكون القطع تمام الموضوع للحكم الشرعى، أى سواءً أصاب الواقع أو لم يصبه، مثل أن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق)، فإنّ التصدق حينئذٍ واجب حتى لو انكشف الخلاف.

٢ - وقد يكون جزء الموضوع، بأن يكون جزء الموضوع هو قطعه بالوجوب، وجزئه الآخر كون الوجوب حقيقياً وواقعياً، ولم ينكشف الخلاف.

وأما الحكم: الذى يتعلّق به القطع مع الحكم المتعلق يتصوّر بأربعة صور:

تارةً: يكون نفس الحكم المترتب عليه القطع، بأن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتجب عليك صلاتها).

وأخرى: يكون مثله.

وثالثه: يكون ضده، بأن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاتها).

ورابعه: يكون خلافه كما هو الغالب، مثل أن يُقال: (إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فيجب عليك التصدق).

وهذه الصور الأربعة يجرى فيها تقسيمات الأنفه من كون القطع تمام الموضوع أو جزئه، وكونه على نحو الصفته أو على نحو الكاشفية والطريقية، كما

تجرى هذه التقسيمات فى القطع المتعلق بموضوع ذى حكم شرعى، وكما تجرى فى القطع المتعلق بموضوع ذى حكم شرعى باعتبار حاله حكمه المتعلق على القطع، وما يتعلق على القطع بموضوعه المشتمل عليه تلك الوجوه الأربعة من كونه نفسه أو مثله أو ضده أو خلافه.

ثم إن الحكم الذى يكون متعلقاً بالقطع :

١ - قد يكون من جنس حكم الذى يتعلق به القطع، بأن يكون كل واحدٍ منهما هو الوجوب أو الحرمة.

٢ - وقد يكون مختلفاً بأن يكون أحدهما الوجوب والآخر الحرمة أو غيرهما من الأحكام.

هذه هى التقسيمات المتصوّره فى باب القطع، أعم من أن يكون صحيحاً أو ممتنعاً، حيث يكون حاصل ضربها أزيد من اثنين وثلاثين صورته.

هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى .

## البحث عن حقيقه القطع الكاشف

البحث عن حقيقه القطع الكاشف

الجهه الثانيه: فى أنّ القطع حيث كان كاشفاً دائماً فى نظر القاطع، فىكون من الأوصاف الحقيقته ذات الإضافه، فى قبال الأوصاف الحقيقته غير ذات الإضافه كالقيام والقعود والبياض والسواد وغيرها من الأوصاف.

وللقطع قيام فى النفس: إما بقيام صدورى، أو قيام حلولى على اختلاف المسلكين، وله إضافتان :

١ - إضافه إلى ما هو الموجود فى صقع النفس المسمى بالمعلوم بالذات، حيث تكون إضافته إضافه إيجاديه.

٢ - إضافه إلى المعلوم المحقق فى الخارج، حيث يكون بالعرض.

هذا بناءً على قول المشهور المنصور.

وأما على القول المنسوب إلى الفخر الرازى فالأمر غير ما ذكرنا، لأنه يقول إن حقيقه العلم عباره عن إضافه النفس إلى الخارج، بلا وساطه صوره أخرى، بمعنى أنه يعتقد أنه ليس للعلم فى الذهن صورته حتى تسمى بالمعلوم بالذات، بل حقيقه العلم عنده ليس إلا نيل النفس بالأمور الخارجيه بالإضافه إليها، كما أنه على هذا القول لا يكون العلم من كيف النفس، لعدم وجود شىء فيها، ومن ذلك يظهر الإشكال فى كلام بعض الأعظم - أى المحقق العراقى - حيث التزم بأن المراد من العلم هو قيامه بالنفس من دون فرق بين الالتزام بأن العلم من مقوله الكيف، أو من مقوله الفعل، أو من مقوله الانفعال، أو من مقوله الإضافه.

أقول: وكيف كان، فللقطع عند العقل جهات ثلاثه، وهى :

١ - جهه قيامه بالنفس صدورياً أو حلولياً كسائر الأوصاف النفسانيه من قدره والإراده.

٢ - وجهه الكشف، الذى يشترك فيه مع سائر الأمارات.

٣ - وجهه كمال الكشف وتمايمته وبه يمتاز عن سائر الأمارات.

وهذه الجهات تحليلات عقليه نظير تركيب الإنسان من الحيوانيه الجنسيه، والناطقيه الفصليه، حيث لا يتحقق التركيب إلا فى العقل دون الخارج، لأنه حقيقه أمرٌ بسيط نظير بساطه مفهوم الوجود المشكك مع اختلافه فى الموجودات بالشده والضعف بالأولويه والأوليه، ولكن الشديد ليس مؤلفاً من أصل الوجود والشده، ولا الضعيف مركباً من أصل الوجود والضعف، بل حقيقه الوجود فى جميع الموارد بسيطه لا جزء لها، والاختلاف ينتزع من القياس بين مرتبه مع مرتبه أخرى، وهكذا يكون المقام .

\*\*\*

## تقسيمات القطع الكاشف

## تقسيمات القطع الكاشف

الجهة الثالثة: يدور البحث فيها حول بيان مقام الإثبات للتقسيمات، وما يصحّ منها وما لا يصحّ، وبيان ما أورد على هذه التقسيمات بالنسبة إلى بعض أقسامه، وهي عدّه أمور:

الأمر الأول: هو الذى تبناه المحقق النائيني قدس سره وتبعه بعض تلامذته كصاحب «مصباح الأصول»، وهو مناقشته فيما إذا لم يكن الموضوع الذى تعلق به العلم ذا حكم شرعى، بل كان للعلم دَخْلٌ فى الحكم، حيث يتصوّر على وجوه، وقسم منه ما لو أخذ العلم موضوعاً بتمام الموضوع على نحو الطريقيه لا الصفتيه، حيث قال بما لفظه:

(نعم، فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه إشكالاً، بل الظاهر أنّه لا- يمكن، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصوره بوجه من الوجوه، وأخذه على الطريقيه يستدعى لحاظ ذى الطريق وذى الصوره، ويكون النظر فى الحقيقه إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقه لحاظاً لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع.

فالإنصاف أنّ أخذه تمام الموضوع، لا يمكن إلاّ بأخذه عليه وجه الصفتيه<sup>(١)</sup> انتهى كلامه .

قلت: الظاهر المستفاد من كلامه قدس سره هو امتناع ذلك، لاستلزامه ما يوجب



المُحال من حيث اجتماع اللّحاظين في لحاظٍ واحد، وهو ممتنع، لأنّ الطريقيّهُ تستدعى لحاظ ذى الصورة آلياً غير استقلالى، بل الملحوظ استقلالاً عبارته عن الواقع المقطوع به، وأخذه تمام الموضوع يستدعى أن يلاحظ القطع استقلالياً غير آلى، وهذان اللّحاظان لا يجتمعان.

هذا بخلاف الاستدلال الذى ذكره تلميذه فى «مصباح الأصول» حيث التزم بأنّ الجمع بينهما يستلزم الجمع بين المتناقضين، قال رحمه الله :

(وأما القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّهِ، فلا- يمكن أخذه تمام الموضوع، إذ معنى كونه تمام الموضوع، أنّه لا دخل للواقع فى الحكم أصلاً، بل الحكم مترتبٌ على نفس القطع، ولو كان مخالفاً للواقع، ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقيّهِ، أنّ للواقع دخلاً فى الحكم، وأخذ القطع طريقاً إليه، فيكون الجمع بين أخذه فى الموضوع بنحو الطريقيّهِ، وكونه تمام الموضوع، من قبيل الجمع بين المتناقضين، فالصحيح تثليث الأقسام بأن يُقال:

القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفتيّهِ: إمّا أن يكون تمام الموضوع، أو يكون جزئه.

وأما القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الطريقيّهِ، فلا يكون إلاّ جزءاً للموضوع) انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامهما:

أولاً: بالنقض من أنّه لو كان الجمع بين اللّحاظين من الآلى والأستقلالى من لوازم لحاظ القطع موضوعاً ولحاظه طريقيّاً، فإنّه لا فرق فيه بين أن يكون هذا

القطع الملاحظ تمام الموضوع أو جزئه؛ لأنّه في الجزء أيضاً لا- يجمع لحاظ القطع بنفسه بنحو الموضوعيّة للحكم، مع كونه طريقاً إلى الواقع الذي كان معناه لحاظه آلياً.

كما لا- يصحّ جعل الواقع دخيلاً- في جزء الموضوع للحكم في الطريقيه وعدم دخالته في جزء الموضوع في الحكم، إذا أخذ القطع بنفسه دخيلاً في الحكم وكونه جمعاً بين المتناقضين، يستلزم الالتزام بكون صيروره القسمة ثنائيّه لا ثلاثيّه كما ذكرناه، هذا جواب عنهما نقضاً.

وثانياً: بما يمكن أن يجاب به عن كلام الأستاذ رحمه الله حلاً بثلاث تقاريب،

التقريب الأول: أن يُفرض اللّاحظ لقطع نفسه شخصاً واحداً، ويقال بأنّ الإنسان حين القطع وإن كان غافلاً عن قطعه وعلمه، وهكذا فيما يشابهه من الظنّ أيضاً، إلا- أنّه لا- مانع من أن يتتبه تفصيلاً إلى علمه وقطعه المتعلّق بالموضوع، وحينئذٍ إذا جعله موضوعاً لحكمٍ آخر:

تارة: يكون تمام الموضوع، أي ولو انكشف الخلاف، مثل أن يجعل قطعه بالركعتين الأئيين تمام الموضوع لإيجاب التصدّق على نفسه بواسطة نذره، فلا إشكال أن يصبح حال القطع بالركعات في الصلاة طريقيّاً، ومع ذلك يكون موضوعاً للصدقه، ولو انكشف خطأ قطعه بأن يُعلمه أحدٌ بأنّه قد اشتبه في الركعتين بإيقاع التشهد في الأولى منهما. ولكن نذره كان منعقداً، ويجب عليه الصدقه بمقتضاه وإن انكشف الخلاف، وهذا نظير من كان عالماً باستيعاب العذر لتمام الوقت وأتى بالصلاه مع هذا الوصف، وقلنا بجواز البدار وعدم وجوب الإعادة، ثمّ بأنّ له الخلاف في الوقت.

وأخرى: جزء الموضوع، فهو أيضاً يصح بطريقٍ أولى.

التقريب الثاني: أن يفرض اللاحظ شخصين فيجعل القطع الطريقي لشخص على موضوع موضوعاً لحكم مثلاً، وهذا جائز قطعاً ولا محذور فيه؛ لأن ما به النظر حينئذٍ وهو اللحاظ الآلى الموجود فى القطع الطريقي كان لشخص، وما فيه ينظر المسمى باللحاظ الاستقلالى فى تمام الموضوع، لشخصٍ آخر، وهذا التقريب برغم إمكان فرض صحته ثبوتاً، لكنّه يعدّ خروجاً عن ظاهر فرض كلام المحقق قدس سره .

بل نحن نزيد بأنه إذا تعدّد اللحاظ، ولو كان فى شخص واحد، كفى ذلك فى رفع الإشكال، ولا يحتاج إلى تعدّد الأشخاص، كما لا يخفى .

كما أنه يمكن الجواب عن كلام المحقق الخوئى رحمه الله : بأن معنى كون القطع طريقيّاً فى تمام الموضوع أو جزئه، ليس أن الواقع دخيلٌ فى الحكم، حتّى يستلزم فى فرضه تمام الموضوع التناقض، بل معناه ملاحظه القطع بما أنه مرآة عن الواقع، بكون الواقع باقياً بحاله، وفى تمام الموضوع جعل القطع بهذا اللحاظ موضوعاً تاماً، بخلاف الصفية حيث لم يكن الملحوظ فيها هو المرآة عن الواقع، فحاله المرآة وعدمها تعدّدان من أحوال القطع، لا من دخاله الواقع فى الحكم وعدم دخاله حتّى يستلزم التناقض حسب دعواه .

فالظاهر أنّ ما ادّعاه الشيخ من جعل التقسيمات أربعة، وأتبعه كثيرٌ من الأصوليين حتّى مثل صاحب «الكفاية» كان حسناً وجيداً.

الأمر الثانى: أورد صاحب «مصباح الأصول» على المحقق الخراسانى الذى اعتبر أنّ القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الصفية يكون على نحوين:

تارة: يؤخذ صفةً للقاطع.

وأخرى: صفةً للمقطوع به.

بأنه: (إن كان مراده من صفة للمعلوم، هو ما هو المعلوم بالذات الموجوده في الذهن الصوره الحاكبه عن الخارج، فهو يرجع إلى كونه صفة للقاطع، لأنها عبارته عن عين وجود القاطع، فأخذ القاطع صفةً بهذا المعنى ليس إلا عبارته عن أخذه صفة للقاطع، وليس الفرق حينئذٍ إلا بالعبارته.

وإن كان مراده من أخذه صفةً للمعلوم، هو أخذه صفةً للمعلوم بالعرض، أى الموجود الخارجى، ففي هذا لا يكون القاطع إلاً طريقياً وكاشفاً، فأخذه كذلك، مع كون المفروض أن أخذ القاطع كان بنحو الصفته، يكون جمعاً بين المتناهيين؛ لأن مقتضى أخذه صفةً عدم كونه طريقياً، ومقتضى كونه مأخوذاً للصفة العارضة على الخارج هو كونه طريقياً، فهما لا يجتمعان) انتهى محصل كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل من عدم تمامية هذا الإشكال، لأنه من الواضح أن الواقع المقطوع به على أى حال، سواءً أخذ القاطع بنحو الصفته أو بنحو الطريقية يتصف بهذا الوصف بعد حصول القاطع للقاطع، فمجرد ملاحظه القاطع وصفاً أو طريقاً لا يؤثر في حال الواقع المتصف بذلك، فأخذ القاطع بنحو الصفته ليس مساوفاً لعدم تأثير القاطع في الواقع.

وأما أخذ الموضوعية في القاطع، فهو موقوفٌ على نظر الآخذ، فهو:

تارة: يلاحظ القاطع بلحاظ الصوره الذهنيه الموجوده عنده التى تُسمى المعلوم بالذات، مع كون القاطع الملحوظ أيضاً صفته لا بنحو الطريقية.

وأخرى: يلاحظ القطع على نحو الوصفية، إلا- أنه يلاحظ بلحاظ اتّصاف الواقع بهذا الوصف بالعرض، من دون نظر إلى كون القطع حينئذٍ طريقاً إلى الواقع.

ولولا ذلك لأمكن سرايه هذا الإشكال في صورته كون المراد هو المعلوم بالذات أيضاً؛ لأنّ المعلوم بالذات لا يتحقّق إلا إذا كان حاكياً وكاشفاً عن المعلوم بالعرض، وإلا- لا يعقل تحقّقه بدون تحقّق المعلوم بالعرض، فمع وجود حاله الحكاية يصبح القطع طريقاً، فلا- يجتمع مع فرض كونه بنحو الصفية، فكما أنّ الجواب هنا يكون بأنّه وإن كان أصل وجود القطع كذلك بنحو الحكاية، إلاّ أنّه لم يلاحظ موضوعاً للقطع، فهكذا يُجاب بالنسبة إلى المعلوم بالعرض إذا أخذ قطعه على نحو الصفية.

وعليه، فالحقّ يكون مع صاحب «الكفاية» قدس سره .

كما يصحّ تكثير الفروض أيضاً بإضافه خصوصية أخرى إلى القطع في القطع الموضوعي، بأن يُقال: إذا قطعت بالقطع الحاصل من سبب كذا، أو في مكان كذا، أو زمان كذا، أو من شخص خاصّ ونظائرها، فليتأمل.

التقريب الثالث: قال صاحب «مصباح الأ-صول»: (إنّ المراد من القطع الموضوعي، هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم واقعاً، بأن كان له دخلٌ في ترتّب الحكم، كالعلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والركعتين الأولتين من الصلوات الرباعية اليومية، على ما يستفاد من الروايات، ولذا لو شكّ بين الواحد والاثنين في صلاة الصبح مثلاً، فأتمّ الصلاة رجاءً، ثمّ انكشف أنّه أتى بالركعتين كانت صلاته فاسده، لكون العلم بهما حال الصلاة مأخوذاً في الحكم بصحتها، فالمراد من القطع الموضوعي ما كان له دخل في ترتّب الحكم واقعاً، لا القطع المأخوذ في لسان الدليل فقط، إذ ربّما يؤخذ القطع في لسان الدليل مع القرينه على عدم دخله في الحكم، وإنّ أخذه في لسان الدليل إنّما هو لكونه طريقاً

إلى الواقع، بل أظهر أفراد الطرق إليه، فهو مع كونه مأخوذاً فى لسان الدليل، ليس من القطع الموضوعى فى شىء، وأمثله كثيره، منها قوله تعالى: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (١)، فإنَّ الموضوع لوجوب الإمساك هو نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به) انتهى كلامه.

وفيه: أن ما ذكره رحمه الله من كون القطع الموضوعى دخيلاً فى الحكم واقعاً صحيحاً لا غبار عليه، إلا أن وقوع القطع فى لسان الدليل عرفاً، بنفسه دليل على موضوعيته إلا ما ثبت بالقرينه أنه طريقي، لأنه من الواضح لدى العرف أنه إذا قيل: (إذا قطعت بوجوب صلاه الجمع فتصدق)، يكون القطع موضوعاً لحكم وجوب الصدقه، وليس هذا القطع بطريقي، نظير ما إذا قيل: (القطع بالنجاسه والعلم بها مانع للصلاه)، حيث يفهم من تلك العبارة كونه موضوعياً، إلا أن يفهم خلافه من القرينه الداخليه أو الخارجيه من الإجماع والأخبار وغيرهما، ولعل الآيه المذكوره تكون من هذا القبيل، مضافاً إلى أن نفس التبين له ظهوراً فى الطريقي، لأنه يفهم أنه يطلب شيئاً يتبينه نظير ما قاله الشيخ الأعظم فى الاستبانه فى حديث الاستصحاب، من أن: (وجود الإجماع والأخبار بأن وجوب الإمساك موقوف على أصل طلوع الفجر لا بالعلم به).

وتظهر الثمره بين قولنا وقوله فى صورته الشك فى مورد أنه طريقي أو موضوعى، فنحن نحمله على الثانى حتى تقوم القرينه على خلافه، هذا بخلاف ما تبناه رحمه الله فإن عليه فى صورته الشك إما التوقف أو الحمل على الطريقي حتى يثبت الخلاف.

\*\*\*

## فى الآثار والأحكام المترتبة على القطع الطريقي والموضوعى

فى الآثار والأحكام المترتبة على القطع

الطريقي والموضوعى

الجهة الرابعة: فى بيان ما يحصل للقطع من الطريقيه أو الموضوعيه بحسب ما يتعلّق به، وبيان ما يستلزم المحال فى بعض الموارد كما ادعى، فنقول:

إنّ العلم والقطع :

١ - إمّا أن يتعلّق بموضوع خارجى، كخمرية مائع مثلاً، فالعلم بالنسبه إلى ذلك الموضوع يكون طريقيّاً محضاً، ولكن بالنسبه إلى أحكام ذلك الموضوع - كالحرمه والنجاسه وغيرهما فى الخمر - يمكن أن يكون طريقيّاً، ويمكن أن يكون موضوعيّاً، وكلاهما جائز، ومنوط بجعل الجاعل بالنسبه إلى أحكامه لو جعله واتّخذ موضوعاً، وإلاّ لو خُلّي وطبعه يكون القطع فيه طريقيّاً، لأنّه الأصل فى القطع، وهو المتعارف بحسب ذاته، هذا إذا تعلّق بالموضوع الخارجى.

٢ - وإمّا يتعلّق بالحكم الشرعى، مثل القطع بالحرمه فى الخمر، فهو:

تارة: يفرض طريقيّاً، فلا بحث فيه.

وأخرى: يلاحظ موضوعيّاً.

وفى الثانى منهما :

تارة: تارة يلاحظ القطع موضوعاً لحكم يكون متعلّقه غير متعلّق الحكم المقطوع، مثل أن يجعل القطع بحرمه الخمر موضوعاً لحكم وجوب الصدقه مثلاً، وهذا جائز بلا إشكال ولا خلاف .

وأخرى: ما لا يكون متعلّق الحكمين مختلفاً ومغايراً فهو لا يخلو عن واحدٍ

إمّا أن يكون موضوعاً لنفسه، أو لمثله، أو لصدّه.

والأوّل منها مثل أن يكون القطع بحرمة الخمر موضوعاً لحرمة؛ يعنى إذا قطعت بحرمة، فيحرم عليك، فهل يمكن ذلك ويجوز مطلقاً، أو لا- يمكن ولا- يجوز مطلقاً، أو يفصّل بين أن يكون القطع تمام الموضوع فيجوز، وما يكون جزئه فلا يجوز فيه وجوه وأقوال.

قد يُقال: بعدم إمكانه مطلقاً لاستلزامه الدور؛ لأنّ القطع به موقوفٌ على وجود حكم الحرمة قبل القطع به ليمكن تعلّقه به، مع أنّ المفروض أنّ الحكم يثبت بعد تحقّق القطع، تتقدم القطع على الحكم، فيكون الحكم موقوفاً على القطع، وهو معنى الدور، بل يلزم تقدّم الشيء على نفسه بلحاظ المرتبة المفروضة الوجود فيها وهو محال، فكيف الخلاص عن هذا الإشكال؟

أقول: فقد تفصّل المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» عن هذا الإشكال بما ملخصه:

(نعم يمكن تصويره على نحو نتيجة التقييد، الراجع إلى جعل الحكم لخصه من الذات في المرتبة السابقة التوأمه مع العلم بحكمه في المرتبة المتأخّره لا مبتدأً به على نحو كان عنوان التوأميّة مع العلم المزبور معرّفًا محضاً لما هو الموضوع، وكان الموضوع هو الخصه الخاصه بلا تعنونه بعنوان التوأميّة أيضاً، فضلاً عن عنوان العلم بحكمه ونحوه من العناوين المتأخّره، كما هو الشأن أيضاً في كلّ معروضٍ بالنسبه إلى عارضه، الملحوظ في المرتبة المتأخّره، وكما في ملازمه كلّ علّه لمعلولها من دون اقتضاء التلازم والتوأميّة لاتّحاد الرتبة بينهما أصلاً، إذ على



هذا لا يمكن تصوير تضييق دائره الموضوع على نحو يساوق التقييد بحسب النتيجة، وهذا المقدار لا يحتاج تصحيحه إلى متمم الجعل كما أفيد، بل يكفيه نفس الجعل الأولي، غايه الأمر، يحتاج في مقام الإثبات إلى قيام قرينه في البين، داله على كون معروض الحكم ثبوتاً هو الحصه الخاصه، الملازمه مع العناوين المتأخره، لا الذات المطلقه.

نعم، الاحتياج إلى متمم الجعل إنما يكون فيما إذا كانت المصلحه من الأول مقيداً بالعناوين المتأخره بما هو مقيد، نظير قصد القربه بناءً على دخله في المأمور به شرعاً، فهنا يحتاج الأمر في الوصول إلى غرضه إلى جعل أولى للذات في المرتبه السابقه، وجعل آخر بإتيانها بداعي ذلك الأمر، لا- في مثل المقام المفروض خروج تلك العناوين المتأخره طراً عن موضوع الحكم والمصلحه، إذ مجرد عدم سعه الغرض ثبوتاً عن الشمول لغير صورته العلم بالحكم لا يقتضى دخله في الغرض، وفي موضوع المصلحه....، هذا كله في فرض العلم بالجعل في المرتبه المتأخره.

وأما إذا لوحظ العلم بإنشائه الملازم مع العلم بحقيقه الحكم، فأمكن تقييد موضوع الحكم المنشأ بهذا الإنشاء بالعلم بإنشائه المحفوظ في الرتبه السابقه، الملازم مع العلم بنفسه في الرتبه اللاحقه أيضاً بلا ورود محذور في البين.

ثم قال: ويظهر من هذا البيان إمكان تصوير توسعه الحكم، وكذا إطلاق موضوعه أيضاً بفرض جعل الحكم لذات الموضوع المحفوظ في الرتبه السابقه عن العلم به، الموسع في مرتبه ذاته من جهه الشمول لحالتي وجود العلم وعدمه، بأن يلاحظ الحاليتين في مقام الجعل والتشريع بنحو كونهما من لوازم الذات في

الرتبه المتأخره قبال الحصه المقارنه لوجود العلم، لا ملحوظاً في نفس الموضوع، ومن المعلوم أنه يكفي في هذا الإطلاق مجرد عدم لحاظه الإناطه والتقيد، ولو من جهه استحالتهم، إذ بمجرد عدم لحاظه في مرحله الجعل والتشريع، يكون له سعه الانطباق بحكم العقل لحاكي وجود القيد وعدمه بلا اختصاص له بصوره التقيد، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: من أن وجود الحصص وتبناه لذلك في أكثر موارد الأصول أمر غير مقبول؛ لأن الطبيعة لا تتحصص بالحصص لا في الذهن ولا- في الخارج، بل الحصص أمر خارج عن الطبيعة لاحقاً بها لحاظاً في الذهن بواسطة القيود الملحوظه معها، كالكليات المقيدة بالقيود مثل الإنسان الأبيض والإنسان الأسود، فإطلاق الحصص على الخارج والفرد الخارجى لا يخلو عن إشكال .

فالتبنيه إذا أريد تحصيلها لا- تتم ذلك إلا بواسطة إضافة قيود لها عند جعلها موضوعاً لحكم من الأحكام، فالحكم إن تعلق بالطبيعه مع قطع النظر عن العلم بحكمها، فلا- تكون الحصص حينئذٍ موضوعاً، وإن تعلق بالحصص الملازمه للعلم بحكمها، ولو في الرتبه المتأخره، فلا- تكون الحصص حصصاً إلا- بواسطة عروض القيود على الطبيعه في الذهن، فلا محيص إلا عن لحاظ الموضوع توأمًا مع العلم بحكمه، وهذا الموضوع بهذا الوصف يتوقف على الحكم والحكم على العلم به، فيعود محذور الدور مرّة أخرى.

وأما العارض والمعروض فلا يوجبان ولا يلزم منهما المحذور؛ لأن

العارض لا يعرض الحصّه، بل يعرض الطبيعه، فلا يكون حينئذٍ قبل العروض في مرتبه المتقدمه حصّه حتّى يستلزم المحذور، كما لا توجب الإشكال توأميه العله والمعلول مع حفظ رتبه كلّ واحدٍ منهما في محلّه.

وثانياً: من أنّ ما صرّح به من وجه الفرق بين المقام وبين قصد القربه، بكون ما نحن فيه خارجاً عن موضوع الحكم والمصلحه، بل والغرض، لا يخلو عن وهن؛ لأنّ المفروض في البحث هو إصلاح جعل العلم بالحكم موضوعاً لحكم نفسه، ومن الواضح أنّه لو لم يكن ذلك عن مصلحه، ولا دخيلاً في غرضه، لم يكن له باعث على جعله كذلك، فليس هذا إلاّ من جهه عدم إمكانه، وإلاّ لكانت المصلحه موجوده في جعله موضوعاً بنفسه.

وبالجملة: فالأولى اعتبار جعل العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر بلا لزوم محذور فيه، أو بما لا يستلزم الاستحاله كجعل الحكم على موضوعه من دون لحاظ العلم به وعدمه معه.

وثالثاً: يرد على ما قاله من الإطلاق، إمكان تصوّر توسعه الحكم وإطلاق موضوعه، بأن يفرض الحكم مجعولاً لذات الموضوع الموسّع في ذاته بحيث يشمل حالتي العلم وعدمه، فيلاحظ الحالتين في مقام الجعل والتشريع بكونهما من لوازم الذات في الرتبه المتأخّره، ومن المعلوم أنّه يكفي عدم لحاظ الإناطه والتقييد في مرحله الجعل لا ملحوظاً في نفس الموضوع في انطباق سعه الحكم لكلتا الحالتين، ولو بحكم العقل، بأنّ لحاظ الحالتين في مرحله الجعل والتشريع بنفسه تقييداً، ولا يخفى أنّه فرق بين لحاظ الحالتين معه، أو عدم لحاظهما أصلاً، وعليه فيصحّ جعل الحكم على الموضوع من دون لحاظ وجود العلم معه أو عدمه،

وبذلك يثبت جعل المطلق دون استلزامه تحقق الدور الممنوع.

محاولة المحقق النائيني لدفع الإشكال

### محاولة المحقق النائيني لدفع الإشكال

قال رحمه الله: في التفضي عن إشكال الدّور الحاصل من أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم نفسه، بما ملّخصه: (وأما أخذه موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلق العلم به، فهو ممّا لا يمكن إلاّ بنتيجة التقييد، لأنّ العلم بالحكم كان من الانقسامات اللاحقة، فلا يمكن أخذه قيداً أو جزءاً أو مانعاً في مرتبه الجعل والتشريع، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق؛ لأنّ تقابلهما هو تقابل العدم والملكه، كما أنّ الإهمال الثبوتى أيضاً مُحال، فلا محيص إلاّ عن القول بنتيجة الإطلاق أو التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم:

إمّا أن يكون محفوظاً فيكلتيحالتيا لجهل والعلم، فلا بدّ من نتيجة الإطلاق.

أو كان مخصوصاً لحاله العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد.

وحيث لم يمكن أخذه في الجعل الأوّلي، لكونه من الانقسامات اللاحقه، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بتمّم الجعل، فاستكشاف كلّ منهما يكون من دليل آخر، وقد ادّعى تواتر الأدلّه على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، بل الإجماع والضروره قائمان على ذلك، لو لم يدلّ عليه إلاّ بعض أخبار الآحاد، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً، فيستفاد أنّ الملاك فيه يكون بالإطلاق بصوره نتيجة الإطلاق كما عرفت، ولكن هذه الأدلّه قابله للتخصيص كما قد نُخصّصت في مورد الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ

العالم، فقد أخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً، كما يصح أخذ العلم في الحكم من وجهٍ خاصٍّ، وبسببٍ خاصٍّ مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً، بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب، كما في العلم المستفاد من باب القياس، كما في روايه أبان في مسأله ديه أصابع المرأه، حيث نهى عليه السلام عن العمل بالقياس، مع أنّ أبان كان عالماً بأنّ في قطع أربعه من أصابع المرأه يثبت أربعين من الإبل من طريق القياس، ومن ذلك تعجّب من حكمه عليه السلام بأنّه يثبت ثلاثين من الإبل. ومع ذلك نهاه عليه السلام عن العمل بالقياس، فليس هذا حقيقهً نهياً عن العمل بالعلم، حتّى يقال إنّه غير معقول، لكونه طريقيّاً، وكاشفيته ذاتيه لا يمكن نفيها في عالم التشريع، بل مرجع ذلك إلى التصرّف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع، فالتصرّف يرجع إلى ناحيه المتعلّق لا إلى ناحيه العلم، وبعد الالتفات إلى هذا التصرّف لا يمكن أن يحصل للمكلّف علمٌ بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدى إليه القياس. نعم، لو لم يلتفت إلى هذا التصرّف يحصل له العلم كما حصل لأبان قبل نهيه عليه السلام .

فعلى هذا يمكن توجيه مقاله الأخباريين، من أنّه لا- عبره بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة، بأن يكون المراد هو تقييد الأحكام الواقعيه بهذا القيد بنتيجه التقييد، فلا يرد عليه أنّه غير معقول، بل لا يبعد كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر والرّمّل والمنام وغير ذلك من الطرق غير المتعارفه)، انتهى ملخّص كلامه في الجملة (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: من أن الانقسامات اللاحقه التي لا يمكن أخذها للدور - على فرض صحته بحسب ادعائه - تكون على نوعين:

أحدهما: ما يتوهما استلزامه للدور بلحاظ عقد الحمل وفي ناحيتها المحمول للحكم.

ثانيهما: ما يستلزم الدور، إلا أنه بلحاظ عقد الوضع وفي ناحيه الموضوع.

أمّا القسم الأول: فهو مثل قصد القربه وقصد الأمر والتعديد ونظائرها حيث أن المتوهم زعم بأن الأمر لا يمكن أن يتعلّق بشيء يتولّد من نفس الأمر؛ لأنّه يكون حينئذٍ بحسب الرتبة متأخّره عن الأمر، فكيف يمكن أخذه جزء موضوع الأمر ومتعلّقه المتقدّمان، فهو محالٌ لاستلزامه الدور، وتقدّم الشيء على نفسه.

ولكن قد أجبنا عنه في مباحث الألفاظ بصوره الاستقصاء، وبيننا إمكانه وتعلّقه، ولا مجال للإعاده، وقد ذكرنا في موضعه بإمكان دخوله في الجعل الأولى من دون حاجه إلى متمم الجعل.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما يستلزم المحال من ناحيه الموضوع، كما في المقام، حيث أن العلم بالحكم إذا أخذ موضوعاً للحكم، يوجب أمراً مستحيلاً من جهه الموضوع، لأن أحد جزئى الموضوع عباره عن الحكم، والآخر هو العلم. ومن الواضح أن العلم به لا يتحقّق إلا - بعد وجود الحكم خارجاً؛ أى لو لم يكن الحكم من ناحيه الشارع مجعولاً أصلاً، لم يكن إسناد العلم والجهل به معقولاً مع أن المفروض أن وجوده غير متحقّق إلا - بنفس هذا العلم، سواء أكان بجعل واحد أو بتمّم الجعل، وليس هذا إلا الدور، لتوقف وجود أحد جزئى الموضوع وهو العلم على وجود الآخر وهو الحكم قبله، بما لا يتحقّق إلا بالحكم الموقوف على وجود كلا جزئى الموضوع قبله، وهل هذا إلا الدور مع الواسطه، ولا يمكن رفعه بتعدّد

الجعل لأَنَّهُ فرع إمكانه ذاتاً، فإذا كان بنفسه محالاً، فلا يجعله الأمر الثانى المتمم ممكناً لما قد عرفت من أن استحالته لا يكون معلولاً ومتولداً من وحده الجعل والأمر، حتى يمكن تصحيحه بالجعل المتمم كما أمكن ذلك فى مثل قصد الأمر والقربه.

هذا إن كان مقصوده من العلم بفعليته الحكم أخذه موضوعاً لفعليته.

أمّا إن كان مراده رحمه الله أن العلم بالحكم الفعلى أخذ موضوعاً لتنجزه، فلا- مانع حينئذٍ، إلا- أن العلم يكون شرطاً لا جزءاً للموضوع.

وثانياً: من أنه لو أغمضنا عن ما ذكرنا من الإشكال، فنقول:

إن الالتزام بتمم الجعل يكون معناه تسليم الإشكال وقبول المحذور فيما إذا كان الجعل واحداً والأمر فardاً، لا الجواب عن أصل الإشكال؛ لأنّ المظنون أن من ادعى الاستحاله فى أخذ العلم فى موضوع حكم نفسه، ربّما أراد ذلك فى حال وحده الدليل، لا ما إذا كان متعدداً؛ لأنه من الواضح عند العرف أنه لا مانع بأن يتكفل دليل لأصل الحكم، ودليل آخر يبين أن تنجزه منوط بالعلم به، وهو أمرٌ مقبول لولا ما ذكرناه من الإشكال، حيث لا يتفاوت فيه بين صورته وحده الجعل وتعدده، بل قد يظهر ذلك من جماعه أخرى كالمحقق الإصفهاني فى «نهاية الدرايه».

فعلى هذا يبقى السؤال عن أنه كيف يعاقب الجاهل المقصر، وكيف يدعى تواتر الأدله على اشتراك الأحكام للعالم والجاهل؟

قلنا: لعل وجه ذلك هو أن الأدله إذا وردت وأثبتت الأحكام للموضوعات بصوره الإطلاق؛ أى بمعنى عدم أخذ القيد فى الموضوع - كالصلاه والزكاه حيث

لم يؤخذ في دليلهما كون وجوبهما للعالمين، بل تعلق الحكم على عنوان الصلاة للمكلفين، وأنه يجب للمكلف تحصيل العلم بإحكام الصلاة ونفسها حتى يأتي بها - ثبت وجوب الواجب.

وعليه، فوجوب التعلّم إمّا نفسى كما ذهب إليه بعض، أو وجوبه مقدّمى بوجوب أصل الصلاة، حيث يحكم العقل بصحّ العقوبه على تركه المستلزم لترك الصلاة، فالعقوبه فى حقّ الجاهل المقصّر لا تكون مربوطاً بكون الملاك المأخوذ فى الواقع للصلاه هو الأعمّ من العالم والجاهل، حتى يكون من قبيل نتيجة الإطلاق كما زعمه، بل هو مقتضى تعلق الحكم على الطبيعه متوجّهاً إلى المكلفين وهو وجوبه عليهم، وكان العلم شرطاً لتنجزه لا لفعليته كما أسلفنا تفصيله فى مظانّه، ولذلك يصحّ عقلاً عقوبه من تساهل عن تعلّم ما يوجب الإتيان بعمل صحيح، مع تحصيل جميع شرائطه. ولعلّه صحّ دعوى قيام الإجماع والضروره على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وأما عدم وجوب الإعادة عند الجهل بالقراءه من حيث الجهر والإخفات والقصر والإتمام، فهو ليس من جهه أنّ ملاك الأحكام قد تعلق بالعالم بالحكم حتى يكون على نحو نتيجة التقييد كما توهمه، بل يمكن أن يكون وجهه هو فوت المصلحه بإتيان البدل بما لا- يمكن تداركها، نظير ما نشاهده فيما يشابهها من الأمور الخارجيه، فإنّ أمر المولى بسقيه الماء البارد يقتضى قيام العبد بذلك، فلو تخلف وسقاه العبد بماء غير بارد، وحصل للمولى التروى منه، فإنّه يكون قد تخلف وعصى لعدم امتثاله بما هو مأمور به، إلاّ أنّه غير قابل للجبران، ونظائره فى التكويتيات غير عزيز.



بل قد يؤيد هذا الاحتمال، التزام الأصحاب - كصاحب «مصباح الفقيه» وغيره - باستحقاق جاهل الفرعين للعقوبة من حيث عدم إيجاد ما هو شرط للحكم، فلو كان الحكم من أول الأمر مقتيداً ولو بنتيجة التقييد، لما كان للقول باستحقاق العقوبة وجهٌ.

أقول: بل من الممكن دعوى أنه : لو قلنا بعدم العقوبة فيهما أيضاً، ولكن وجه عدم الإعادة كان للتقبل والتخفيف تفضلاً من الله تبارك وتعالى، كما ربّما يحتمل ذلك في قاعده لا تعاد لو قلنا بعمومها الشامل للسهو وغيره، بحيث تشمل حتى صورته العمّد مع الجهل مثلاً دون العلم.

وثالثاً: من دعوى ابتناء المنع عن العلم بالحكم من وجهٍ خاصّ أو سببٍ خاصّ مثل القياس على التصرّف في المؤدّى لا التصرّف في القطع؛ لأنّ طريقتيه ذاتيه على ذلك، ليس في محلّها لما قد عرفت منّا سابقاً من إمكان جعل الحجّيه وعدمها في القطع والعلم؛ لأنّ الحجّيه ليست إلّا أمراً اعتبارياً، فإذا صحّت القضيه في ناحيه الجعل والحجّيه، صحّت في ناحيه عدم ذلك ورفعها، فيصحّ القول بمنع حجّيه قطع القطّاع الحاصل للوسواس، والقطع الحاصل من القياس ونظائرهما، وإن لم يمكن تبّيه وتذكيره ببطلان قطعه لعدم حجّيه سببه، لأنّه قاطع، إلّا أنّ أثر المنع هنا يكون نظير القول بإيجاب التحفّظ في عروض النسيان، حيث يكون مصحّحاً لحسن العقوبة لو تساهل وعرض له النسيان، وهكذا يكون أثر المنع هنا، وهو عدم ترتّب الأثر على قطعه بعد التفاته، فيجبُ عليه الإعادة فيما كان الحكم كذلك لولا القطع ونظائره، وكذلك يصحّ عقوبته فيما يصحّ ذلك لولا حجّيته .

وأيضاً: توجيه مقاله الأخباريين بإعلام ذلك بمتّم الجعل، توجيه بما لا

يرضى به صاحبه؛ لأنّ مقتضى ما ذكره عدم حصول العلم لهم من غير الكتاب والسنة بعد ذلك، كما لا يحصل لأبان العلم بالقياس بعد إعلام الإمام عليه السلام له، مع أنّ كلماتهم التي نقلها الشيخ الأنصارى عنهم مشحونه بأنّ العلم الحاصل من المقدمات العقلية غير حجّه، لأنّه حاصلٌ من غير الكتاب والسنة، وردّه الشيخ قدس سره بأعلى صوته بأنّه لا مجال لردع العالم عن علمه بعد حصول العلم له، وهو ليس إلاّ بجعل واحد لا بمتّم الجعل كما لا يخفى .

وبالجمله: وبالجمله إنّنا ذكرنا جميع ما قيل او يمكن ان يقال في دفع اشكال الدور إلاّ ما صدر عن بعض الأعظم من التفصيل في تهذيبه حيث قال: (يمكن أن يدفع بعدم لزومه، فيما إذا كان القطع المأخوذ في الموضوع تمام الموضوع؛ لأنّ الحكم حينئذٍ على عنوان المقطوع بما أنّه كذلك، من غير دخاله التطابق وعدمه، ولا الواقع المقطوع به، فحينئذٍ لا يتوقّف تحقّق القطع بالحكم على وجود الحكم؛ لأنّه قد يكون جهلاً مركّباً، وليس معنى الإطلاق لحاظ التقيدين، حتّى يكون الأخذ بلحاظ قيديه ممتنعاً، بل معناه عدم القيدية، وكون الطبيعه تمام الموضوع، وهو لا يتوقّف على الحكم، وإنّما يتوقّف الحكم عليه، فلا دور) انتهى كلامه (١).

وحاصل كلامه قدس سره: هو التفصيل بين ما لو جعل الموضوع نفس قطع القاطع على نحو يكون تمام الموضوع وله المدخلية في تحقّق الواقع، حيث يصحّ لإمكان تحقّقه بكونه جهلاً مركّباً. وبين ما لو جعل القطع جزء الموضوع؛ لأنّ جزئه الآخر هو الواقع المقطوع به، الموقوف تحقّقه بتحقّق الحكم، حيث يؤدّى إلى الدور الباطل.

وسبقه على ذلك المحقق الإصفهاني رحمه الله ، بقوله:

(والتحقيق: أن جعل الإيجاب واقعاً على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، بحيث لا يكون وجوباً واقعاً قبل حصول القطع به من باب الاتفاق ليس فيه محذور الخلف.. إلى آخره)(١).

حيث يفهم من كلامه ما تبناه المحقق الخميني قدس سره ، وإن تعرّض لخصوص عدم لزوم الخلف، إلا أنه يدعى ارتفاع الدور أيضاً، وإلا- كان عليه أن يتبته عليه، نعم أشار إليه من كونه من باب الاتفاق، ولعلّ مقصوده من هذا القيد هو الذى ذكره بعد ذلك بأن العلم المأخوذ موضوعاً، هو العلم بالحكم الفعلى الذى يكون موضوعاً لفعليته الحكم، وهو مستحيلٌ لاستلزامه الخلف والدور.

أقول: ومما مرّ ذكره يتبين اندفاع كلام بعض الأعظم، حيث يرد عليه:

أولاً: أن العلم بالحكم - أى حكم أريد - :

إن كان المقصود منه هو الحكم حتى تخيلاً من غير إنشاء حكم فى الواقع أصلاً - برغم أنه من المستبعد أن يكون المقصود من القطع الموضوعى هو هذا المعنى - فإنه لا- يصدق عليه العلم بالحكم، بل هو علم بتخيّل الحكم، إذ لا يزم ذلك عدم وجود الحكم أصلاً قُبيل علمه به، فلا- معنى حينئذٍ لما يقولون فى معنى تمام الموضوع إنه طابق القطع للواقع أم لا؛ لأنه لا يطابق له أصلاً، لعدم وجود له فى الواقع قبل قطعه، حتى يلاحظ التطابق وعدمه، فيكون السالبه بانتفاء الموضوع.

وإن كان المقصود من الحكم هو الفعلى؛ أى بأن يكون فى الخارج حكماً فعلياً، بحيث يصدق عليه عنوان الحكم حقيقةً، غايه الأمر قد يصيب قطعه الحكم

المجعول وقد لا- يصيب، فإنّ مثل هذا المعنى لا يمكن جعل العلم به موضوعاً لفعليته الحكم، لاستلزامه الدور والخلف ونظائر ذلك.

وثانياً: لو سلّمنا أعمّيه الحكم في ناحيه الموضوع، لصوره تخيله ايضاً مع عدم وجوده أصلاً، ولكن يرد عليه إشكال آخر غير الدور، وهو أنّ القطع الحاصل للإنسان بالحكم يكون طريقيّاً أى كاشفاً عنه، وباعثاً إليه بنفس حصول القطع إليه، فلا يبقى لإنشاء الحكم على مثل هذا الموضوع وجهٌ، لأنّ الأحكام تنشأ لجعل الدواعى للمكّلف، فإذا كان الداعى حاصلًا له بنفس القطع، يُعدّ الإنشاء حينئذٍ لغواً.

والجواب عن ذلك: بتأكّد البعث، أو إمكان تحرّكه بتعدّد البعث، ممّا لا- محصّل له؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم هنا واحدٌ، فلا تعدّد للبعث حتّى يقال بالتأكّد أو بإمكان تحرّكه من خلال ما يحزّكه ثانياً.

وعليه، فالأقوى عندنا هو ما ذهب إليه صاحب «الكفايه» والسيد الحكيم وصاحب «مصباح الأصول»، وصاحب «نهايه الدرايه» وغيرهم ممّن تقدّم عليهم رحمهم الله من الاستحاله.

تذييل: يلحق بالعلم في ذلك، الظنّ بالحكم الشرعى، إذ هو يعدّ كالعلم طريقيّاً إلى ما يتعلّق به، فلا يمكن أخذه موضوعاً لحكم نفسه، لما قد عرفت من استلزامه:

الدور، ولو بملاكه، إن قلنا بأنّ الدور الحقيقى يكون فى القضايا الحقيقيه، لا فى مثل الاعتباريات كالأحكام .

أو الخلف حقيقه .

بلا- فرق فى هذا المحذور بين أن يكون الظنّ حجّه شرعيّه، ومعتبراً عند الشارع أو غير معتبر، وإن افرق فى بعض المحاذير السابقه فى ما إذا لم يكن الظنّ

معتبراً مثل لغويّه البعث في صورته المصادفه للواقع؛ لأنّ المفروض عدم حجّيته شرعاً، فمعناه عدم وجود حكم في متعلّق الظنّ من حيث الظنّ من ناحيه الشارع، بخلاف ما لو كان حجّه، حيث يكون حكمه حكم العلم من ناحيه الحجّيه، بلا فرق في ذلك بين كون الظنّ بالحكم وقع تمام الموضوع لحكم نفسه أو بعضه.

هذا كلّه في العلم المتعلّق بالحكم الشرعيّ.

وأما الأحكام العقليّه: التي تعلّق بها العلم دائماً تكون موضوعاً من غير فرق بين الإرشاديّات العقليّه أو مستقلّاتها، إذ حكم العقل بقبح شيء أو حسنه لا يكون إلّا بعد العلم والإدراك، والاتّفات إلى الموضوع العقليّ، فلا يحكم العقل بقبح التصرف في مال الناس إلّا بعد العلم والاتّفات إلى كونه مال الناس.

وأما البحث في أنّ للعقل بعد الإدراك وملاحظه القبح والحسن في شيء حكماً وراء إدراكه المذكور وتوجّهه، أو ليس له الحكم إلّا نفس الإدراك والتوجّه إليهما، فمؤكدٌ إليهمه وليس هنا موضع بحثه مع وجود الخلاف فيه بين الأعلام.

هذا تمام الكلام في القطع الموضوعي الذي أخذ العلم بنفس الحكم موضوعاً لنفسه سواء كان الحكم شرعيّاً أو عقليّاً.

فى بيان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله وضده

### فى بيان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله وضده

يدور البحث فى المقام حول أن أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله أو ضده، هل هو جائز مطلقاً، أم لا يجوز مطلقاً، أو ينبغى التفصيل بين الجواز فى بعض صورته وعدم الجواز فى بعض أخرى؟ وجوه وأقوال.

أقول: والذى يظهر منه الجواز أو عدمه يقول بذلك فى الظنّ المعترى أيضاً غالباً، وإن وُجد وشوهد فى كلمات بعض الأعلام القول بالفرق بينهما أيضاً، ولأجل ذلك كثيراً ما نلاحظ أن بعضهم يتعرّضون لتفصيل هذا البحث فى باب الظنّ بالحكم إذا أخذ موضوعاً لمثله، وهكذا فى طرف الضدّ، فلا بأس أولاً أن نذكر وجوه ما يوجب الامتناع، فإن استطعنا دفع المحاذير الواردة عليه، يثبت حكم الجواز بالضرورة، ومثال أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله هو ما لو ورد دليل يقول: (إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة، فتجبُ عليك بوجوبٍ آخر مثله)، وهو:

تارة: يكون على نحو تمام الموضوع، أى سواءً كانت واجبه فى الواقع أم لا.

وأخرى: وأخرى يكون على نحو جزء الموضوع بأن يكون الواجب المتعلّق به العلم واجباً فى الواقع.

أدله الأمتناع: فقد أقيم له دليلان:

الدليل الأوّل: لزوم اجتماع المثليين فى محلّ واحد، وهو مُحال كما صرّح بذلك المحقّق الخراسانى فى كفايته، وتبعه على ذلك المحقّق الحكيم وبعض آخر من المحشّين.

الدليل الثانى: اللغويّه، كما أشار إليه المحقّق النائينى والمحقّق الخمينى

وغيرهما من المتأخرين.

أمّا الكلام فى الوجه الأوّل: - بل الثانى أيضاً - فنذكر هنا كلام المحقق النائنى قدس سره فى باب الظنّ المشتمل على ما يمكن أن يرد على كليهما، وقد عرفت وحده حكمه مع العلم فى كثيرٍ من الأمور، فقال ما خلاصته:

(وأما لو أخذ موضوعاً لمماثل حكم متعلّقه، فإن لم يكن الظنّ حجّة شرعيّة لإثبات متعلّقه، فلا مانع من أخذه كذلك، غاية أنه فى صورته مصادفه للواقع يتأكّد الحكمان، كما هو الشأن فى اجتماع كلّ عنوانين على موضوع واحد، ولا يلزم اجتماع المثلين).

فإنّ اجتماع المثلين المستحيل إنّما هو فيما إذا تعلّق حكمٌ على موضوع بعنوان، ثم يتعلّق حكمٌ آخر ممّاثل لذلك الحكم على ذلك الموضوع بذلك العنوان، وأمّا إذا تعلّق حكمٌ على موضوعٍ مع قطع النظر عن الطوارئ، ثم تعلّق حكمٌ ممّاثلٌ على ذلك الموضوع باعتبار الطوارئ، فهذا ليس من اجتماع المثلين، ولو كانت النسبة بين ذلك الموضوع وبين الطوارئ العموم المطلق، فإنّه فى صورته الاجتماع يتأكّد الحكمان، ويتولّد منهما حكمٌ واحدٌ أكد كما فى موارد تعلّق النذر الواجب، حيث يتأكّد الوجوب وتعلّق الظنّ بشيء من الطوارئ، فيمكن أن يكون حكم الخمر واقعاً هو الحرمة، ومظنون الخمرية أيضاً حكمه الحرمة، وفى صورته مصادفه للواقع يتأكّد حرمة. هذا إذا لم يكن الظنّ طريقاً محرزاً لحكم متعلّقه، ولم يكن حجّة شرعيّة لذلك .

وأما الظنّ المحرز لمتعلّقه، وما يكون حجّة شرعيّة عليه، فلا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل، فإنّ الواقع فى طريق إحراز الشيء لا يكون من

طوارئ ذلك الشيء، بحيث يكون من العناوين الثانويّة الموجهة لحدوث ملاك في ذلك الشيء غير ما هو عليه من الملاك، فلو كان حكم الخمر في الواقع هو الحرمة، فلا يمكن أن يكون إجراء تلك الحرمة موجباً لطرؤ حكم آخر على الخمر ال-محرز؛ لأنّ الحكم الثاني لا يصلح لأن يكون باعثاً ومحرزاً لإرادته العبد، فإنّ الانبعاث إنّما يتحقّق بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر، فلا معنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرز، ولذلك لا يُعقل أخذ العلم موضوعاً لحكم مماثل للمتعلّق، أو لحكم المتعلّق، من جهة أنّ العلم بالشيء لا يكون من طوارئ ذلك الشيء الموجهة لملاك آخر غير ما هو عليه.

والفرق بين العلم والظنّ، هو أنّه في العلم مطلقاً لا- يمكن، لكون إحرازه ذاتياً له، بخلاف الظنّ فإنّه فيما أخذ حجّة شرعيّة لا يمكن، وفيما لا يؤخذ يمكن بالبيان المتقدّم.

إلى أن قال:

فذلكه: قد اختلف بيان شيخنا الأستاذ (مدّ ظلّه) في أقسام الظنّ المأخوذ موضوعاً، وما بينه أخيراً هو أنّ الظنّ الغير المعبر لا يصحّ أخذه موضوعاً على وجه الطريقيّ، لا- لمماثل حكم متعلّقه ولا- لمخالفه، فإنّ أخذه على وجه الطريقيّ يستدعيّ اعتباره، إذا لا معنى لاعتبار الظنّ إلّا لحاظه طريقاً، فحينئذٍ تكون الأقسام ثمانية أو سبعة، فإنّ الظنّ :

١ - إمّا أن يؤخذ موضوعاً لمماثل حكم المتعلّق.

٢ - وإمّا أن يؤخذ موضوعاً لمخالفه.

والأوّل: لا يمكن إلّا إذا كان الظنّ غير معبر، إذ الظنّ المعبر لا يصلح لأن



يؤخذ موضوعاً لحكم المماثل على ما تقدّم بيانه ، فالمأخوذ لحكم المماثل، لأبد وأن يكون الظنّ الغير المعبر، ويلزمه أن يكون ملحوظاً على وجه الصفتيه، لما تقدّم من أنّ لحاظه على وجه الطريقيه يستدعى اعتباره ، والمفروض أنّه غير معتبر.

فالذى يمكن من هذا قسمان:

الأوّل: أخذه تمام الموضوع على وجه الصفتيه، بأن يكون الخمر حراماً، ومظنون الخمرية أيضاً حراماً، صادف الظنّ للواقع أو خالفه.

الثانى: أخذه جزء الموضوع على وجه الصفتيه، بأن يكون الخمر حراماً، والخمر المظنون أيضاً حراماً.

ولا إشكال فى كلّ من القسمين:

أمّا فى الأوّل: فلأنّ النسبه يكون حينئذ العموم من وجه، وفى موارد الاجتماع يكون الحكم أكد كما فى مثل قوله: (أكرم العلماء) و(أكرم الهاشميين).

وأمّا فى الثانى: فربّما يتوهم لغويّه الحكم المماثل، من جهه أنّ الحكم الأوّلى المجعول لذات الخمر محفوظ فى حال العلم والظنّ والشكّ، فجعل حكم آخر على الخمر المظنون لغو لا أثر له .

ولكن يدفعه: أنّه يكفى فى الأثر تأكّد الحرمة فى صورته تعلق الظنّ بالخمر، وتكون مثلاً- واجده لعشر درجات من المفسده، بخلاف ما إذا لم يتعلّق الظنّ به، فإنّه يكون واجداً لخمس درجات، وربّما لا يُقدّم الشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات، مع إقدامه على ما يكون خمس درجات، وهذا المقدار من الأثر يكفى بعد إمكان أن يكون الظنّ من العناوين الثانويه الموجهه للمصلحه والمفسده.

فالإلصاف، أنه لا إشكال في شيء من هذين القسمين.

هذا إذا أخذ موضوعاً لحكم المماثل، انتهى كلامه (١).

أقول: والمستفاد من كلامه من صدره إلى ذيله أنه اعتبر في جواز أخذ الظن موضوعاً لحكم مماثل أمرين:

أحدهما: كونه غير معتبر.

وثانيهما: كونه على نحو الصفية.

فالظن المعتبر لا يصلح لذلك؛ لأن اعتباره مساوق لطريقته، بلا فرق حيث بين كون الظن الغير المعتبر المأخوذ صفة تمام الموضوع للحكم المماثل أو جزئه، فالظن المعتبر لا يجوز مطلقاً؛ أي سواء أخذ تمام الموضوع أو بعضه؛ لأن اعتباره مساوٍ لطريقته، كما أن العلم على صراحه كلامه لا يجوز مطلقاً، لأن طريقته ذاتية، وطريقته كل من العلم والظن ممنوع، لاستلزامه اللغويته بخلاف الوصفية، غايته في الجزئية عند الإصابه يتأكد الحكمان كالنذر الواجب.

ويرد عليه أولاً: بأن لازم ما ذكره عدم إمكان أخذ القطع على غير نحو الطريقية؛ لأن طريقته إذا أصبحت ذاتية دائمية، لا يمكن أخذه بنحو الوصفية، والمفروض أنه جعل الطريقية مساوياً للاعتبار، فلا يمكن حينئذ أخذ صفة في الظن، فهكذا يكون في العلم مع أنه مخالف للبداهة، إذ من المعلوم - كما مر سابقاً - أن العلم له وجود في النفس، وهو من هذه الجهة يعد من قبيل الملكات النفسانية وهو المعلوم بالذات الموجود، فهكذا يكون في الظن أيضاً، ولا يكون الاعتبار مساوياً للطريقية، إذ لحاظه طريقاً يكون في مرحلة التصور ولا اعتبار في مرحلة

الإِنشاء والاعتبار والتصديق، وتفاوتهما واضح.

وثانياً: أنه إذا كان الظنّ الطريقي مساوياً للعلم لما ثبت له من الاعتبار، فحينئذٍ لا وجه للقول في الظنّ الغير المعتمد إنّه يصحّ إذا كان المأخوذ منه على نحو الصفّيّته؛ لأنّ المفروض أنّ طريقيّته مساوqه لخروجه عن كونه ظناً غير معتمد، فالظنّ الغير المعتمد ليس له إلاّ فردٌ واحد، وهو الصفّيّته فقط، سواءً كان قد أخذ تمام الموضوع أو جزئه، مع أنّا نشاهد قولهم في مقام التقسيم إنّه لو لوحظ الظنّ الغير المعتمد على نحو الصفّيّته فحكمه كذا، وإن أخذ على نحو الطريقيّته فحكمه كذا، الظاهر في إمكان تحقّق كليهما خارجاً كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ مثل النذر ليس فيه تأكّد الحكمين، لوضوح أنّ مركز كلّ أمرٍ يكون متفاوتاً عن الآخر، فله امتثالان وعصيانان، فإنّ من نذر إتيان صلاة الجمعة إذا كانت واجبه، فإنّ مركز وجوبها وأمرها هو نفس الصلاة، ومركز وجوب النذر هو الوفاء به، المتحقّق من خلال إتيان صلاة الجمعة، وهما متفاوتان، فلا تأكّد في الحكمين، ولذلك لو تركها استحقّ عقوبتان، بل وتجب على ذمّته كفّاره حثّ النذر مستقلاً، وليس هذا إلاّ من جهه كون الحكم فيه متعدّداً، فهكذا يكون المقام إن سلّمنا إمكان ذلك، كما سيّجىء بحثه إن شاء الله.

ورابعاً: أنّ ما ذكره في الظنّ الـمُحرز لمتعلّقه وما يكون حجّه، من عدم إمكان أخذه موضوعاً للحكم المماثل تارةً بأنّ الواقع في طريق إحراز الشىء لا يكون من الطوارئ والعناوين الثانويّيه ذات الملاك، وأخرى باستلزامه اللغويّيه، غير وجيه.

أمّا الأوّل: فلاّنه لا فرق بين الظنّ المعتمد وغير المعتمد في ذلك، لأنّ الطريقيّته

لو كانت ففي كليهما تكون على السوية، فكيف أجاز ذلك في غير المعتر دون المعتر؟! وإن كان المقصود أنّ الشارع امتنع عن وقوع ما هو طريق للواقع، بأن يكون وجود نفسه ذا ملاك، فنحن نمنع تلك الدعوى، إذ لا مانع عن أن يكون الشيء برغم كونه بنفسه طريقاً للواقع، وجوده ذا ملاكٍ لحكم آخر، وهو واضح.

وأما الثاني: فلأننا نجيب عنه بما أجاب نفسه الشريف في جزء الموضوع على نحو الصفته؛ بأن الإنسان قد لا ينبعث ولا ينزجر عن حكم واحد دون الحكمين المتعددين، أو حكم واحد متأكد، وعليه فلا مجال لفرض اللغو به.

أما التفصيل: فقد التزم به المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» حيث فصل بين:

(كون الظن حجه شرعيه، فلا يجوز أخذه موضوعاً لحكم مماثل أو مضاد، بلا فرق بين كونه تمام الموضوع أو بعضه.

وبين كونه طريقاً أو صفه.

وعلم وجهه بأن مرجع حجته إلى إثبات الواقع في المرتبه المتأخره عن الظن به، فلو حكم الشارع حينئذ في هذه المرتبه بما يُضادّ الواقع أو يماثله، بجعل الظن بالخمير أو بحرمة موضوعاً لجواز شربه أو حرمة، يلزم اجتماع الضدين أو المثليين في مرتبه واحده، في موضوع واحد، ومثله ممّا يباه العقل.

هذا إذا كان الظن حجه وطريقاً محرزاً لمتعلقه شرعاً.

وأما إذا لم يكن حجه شرعيه، فلا بأس بأخذه صفهً أو طريقاً لموضوع الحكم، وإن كان مضاداً لحكم متعلقه) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى فإن الشارع إذا جعل القطع بالحكم أو الظن به - معتبراً كان أو غير معتبر - موضوعاً لمماثل حكم أو مضادّه بتمام الموضوع أو بعضه، كان هذا بنفسه عنواناً مستقلاً، وموضوعاً على حدّه للحكم، غير ما هو المترتب على الواقع من الحكم إن كان، سواء كان القطع أو الظن أخذ طريقاً إليه أو صفه، فلا يلزم في صورته المصادفه والمطابقه اجتماع المثليين، ولا في مضادّه اجتماع الضدّين، لأنّه إذا انطبق كلّ واحد من العنوانين على المصداق الخارجى، فقد انطبق كلّ عنوان على مصداقه أعنى المجمع، وكلّ عنوان يترتب عليه حكمه بلا تجاوز للحكم عن أحدهما إلى الآخر، فإذا قال: (أكرم العالم)، ثم قال: (أكرم الهاشمى)، وانطبق كلاهما على رجل عالم هاشمى، أو قال بدليل آخر: (أكرم العالم الهاشمى) فى قبالة (أكرم العالم)، ولم نلتزم بتقييد المطلق بالمقيّد فى المُبين، فلا إشكال فى أنّ الحكمين ثابتان على عنوانهما، وهما ينطبقان على الخارج، غايه الأمر يكون فى الثانى أخفى من الأوّل أى فى العامّين من وجه حيث يكون أظهر من العموم المطلق؛ لأنّ العرف فى الثانى ربّما يقيد الإطلاق ويجعلهما عنواناً واحداً، بخلاف الأوّل، ففىما كان تمام الموضوع يكون من قبيل الأوّل، ووقوعه يكون أوضح وأظهر، وما كان جزء الموضوع فى جميع الصور يكون من قبيل الثانى، أى العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الحكم المترتب على الذات مطلقاً، والحكم المترتب على عنوان المقطوع أو المظنون مقيّد، ويجتمعان فيما طابق الواقع، فإمكانه ممّا لا إشكال فيه فى جميع الصور، كما التزم به صاحب «مصباح الأصول» فى المماثل فى جميع الصور دون المضادّ، والمحقّق الخمينى قدس سره فى تمام الموضوع فى المماثل والمضادّ دون جزئه فى جميع الصور، ولكن الحقّ عندنا

جوازه وإمكانه ثبوتاً.

هذا ولكن الإشكال في مقام الإثبات، إذ قلَّ ما يتفق أن يُحكم بالمماثل لحكمٍ أو بالممضادِّ له طابق الواقع أم لا يطابق، لعدم وجود الداعى فيه والتأكد ونظائره لا يحتاج إلى مثل هذه المؤونه الزائده.

نعم، ما يمكن أن يشكل فيه هو ما إذا كان الواقع حكماً مضاداً لحكم مترتب على المقطوع أو المظنون، مثل ما إذا قال: (إذا قطعت بحرمة شرب الخمر أو ظننت به فقد جعلته حلالاً وشربه واجباً)، أو قال في صلاة الجمعة: (إذا قطعت أو ظننت بوجوبها، فقد جعلتها حراماً) وصادف قطعه وظنه الواقع، فحينئذٍ بما أنه يتعدّر امتثال كلا التكليفين فقد يُقال إنه استلزم للأمر بالمُحال وهو مُحال.

لكنه ليس كذلك، لأن ملاك صحه الأمر والنهى هو إمكان تحقّقه خارجاً، فإذا لم يمكن في مقام الامتثال جمعهما، اندرج الأمر في باب التراحم، فيجرى فيه قاعده التراحم من تقديم الأهم إن كان، وإلا فالتخير.

نعم، قد يصحّ ذلك في خصوص حكم المضادِّ، إذا فرض جزءً للموضوع الذى كان يطابق قطعه أو ظنه الواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع لاحظ مطابقه ظنه أو قطعه للواقع، فكانت صلاة الجمعة مثلاً واجبه في الواقع، وبرغم ذلك حكم بأنك (إذا قطعت أو ظننت بوجوبها فهي حرام لك)، فمثل هذا لا يمكن إدخاله وعدّه من قبيل باب التراحم الذى ملاكه كون العبد في مقام الامتثال عاجزاً عن إتيانها، مثل قوله: أنقذ الأب والابن، المستفاد من قوله: (أنقذ الغريق)؛ لأنّ إنقاذ كلّ واحدٍ قد يتفق من دون تراحم في الخارج، غايته قد يزاحم في مورد، فيمكن الحكم بجريان قاعده التراحم من تقديم الأهم أو محتمل الأهميه، وإلا فالتخير.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ مركز الحكمين لا- يمكن جمعهما في موردٍ أبداً؛ لأنّ العبد عاجز عن امتثال الأمر بوجوب صلاه الجمعه، وامتثال النهى المتعلّق بالقطع أو الظنّ، فلا محيص إلاّ عن القول بأنّ الحكم الثانى المتعلّق بالقطع والظنّ يكون من العناوين الثانويّه، وبذلك نرفع اليد عن الحكم الأولى المتعلّق بصلاه الجمعه مثلاً.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا إنّنا نلتزم بجواز جميع صور الحكم المماثل أو المضادّ إلاّ ما كان من قبيل جزء الموضوع فى الثانى فقط، سواءً أخذ على نحو الطريقيّه أو الوصفيّه، حيث لا يجوز ذلك فيهما، ولم يظهر لنا من يوافقنا فى ما قلنا لما قد عرفت من الاختلاف فى أصل المسأله، كما لم يظهر لنا من يجوّز ذلك مطلقاً فى المماثل والمضادّ بجميع صورهما، فتأمّل.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل من بيان أقسام القطع وما يتعلّق به.

فى قىام الأمارات مقام القطع وعدمه

### فى قىام الأمارات مقام القطع وعدمه

البحث الثانى: يدور الكلام فىه حول أنّ الطرق والأمارات - كالبيننه، وخبر الثقه، والإجماع المنقول - هل يصح قيامها مقام القطع بجميع أقسامه أم لا يصح مطلقاً. أم يصح فى بعضها دون بعض؟

أقول: بيان ذلك موقوفٌ على تقديم مقدّمه، وهى: أنّ للقطع جهات ثلاث:

الجهه الأولى: كونه صفه قائمه بنفس القاطع من حيث إنشاء النفس فى صيقعها الداخلى صوراً على طبق ما فى الخارج من ذى الصوره، فالصوره القائمه فى النفس تُسمى بالمقطوع والمعلوم بالذات، ولمكان انطباقها على ذى الصوره الخارجيه يطلق عليه المعلوم بالعرض، والصوره الأولى هى حقيقه العلم والمعلوم، بلا- فرق فى ذلك بين كون العلم من مقوله الكيف أو الفعل أو الانفعال أو الإضافه - على اختلاف الوجوه والأقوال - لكونه على كلّ تقدير الصفه القائمه فى النفس.

والجهه الثانيه: هى إضافه الصوره إلى ذىها خارجاً، لها جهه كشفٍ وحكايهٍ ومحرزيهٍ عن الواقع المعلوم المنكشف، وهذه الجهه مترتبه على الجهه الأولى؛ لأنّ الإحراز يتحقق بتوسط الصوره القائمه فى النفس.

والجهه الثالثه: هى جهه البناء والجرى العملى على وفق العلم، حيث إنّ أثر العلم بوجود الأسد فى الطريق هو الفرار عنه، وبوجود الماء هو التوجّه إليه عند العطش.

أقول: إذا عرفت هذه الجهات الثلاث فى المقدّمه، فاعلم أنّه لا إشكال فى أنّ الطرق والأمارات والأصول، سواءً كانت محرزه أم غير محرزه لا تقوم مقام



الجهة الأولى من العلم والقطع قطعاً، وإنما الاختلاف والكلام وقع في الجهتين الأخيرتين، بالنظر إلى الطرق والأمارات، بعد عدم الإشكال في كون الأصول لا- تقوم مقامه، إلا- بالنظر إلى الجهة الثالثة، وهو البناء والجرى العملي؛ لأن الموضوع المأخوذ في الأصول هو الشك، ومن الواضح عدم وجود جهة كشف فيه؛ لأن الشك ليس حقيقته إلا التحير، فلا طريقته فيه أصلاً.

وعليه فينحصر الاختلاف حينئذٍ في خصوص الطرق والأمارات، من:

أن قيامها مقام القطع هل هو بالنظر إلى الجهة الثانية، وهي الكاشفية والطريقية؟ كما هو صريح كلام النائيني قدس سره .

أو أن قيامها مقامه بالنسبة إلى الجهة الثالثة؟ وهي البناء والجرى العملي على الظنّ المعترف، كالجرى على طبق القطع - فمعنى قوله: (الأماره قطع) أي يكون الجرى العملي على طبقه، كالجرى العملي على طبق القطع - كما هو المستفاد من ظاهر كلام المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» - وهذا هو أحد ما وقع فيه الخلاف بين الأعلام - أو أنها لا تقوم مقامه مطلقاً؟

وأيضاً: متى وقع الخلاف الكبير فيه بين الأعلام، أنه على فرض التسليم بكون القيام في الجهة الثانية، فإنه يقع الخلاف في موضوع آخر، وهو:

البحث في أن يد الجعل في الشرع بلسان دليل الاعتبار، هل هو متوجهٌ لنفس الكشف والوسطية بأن يقوم الشارع بتتميم كاشفية الظنّ بذلك، بعدما كان ناقصاً قبله، من دون أن يكون الجعل والتشريع ناظرًا إلى المؤدى والمعلوم؟

أم ليس الأمر كذلك، بل قد يدعى استحالته كما نقله المحقق النائيني في فوائده .

أو متوجّه لكلّ من الكشف والواقع؛ أى التنزيل يقع لكليهما؟ كما يظهر ذلك من كلام المحقّق الخراسانى، بل لا يبعد دعوى استفادته من كلام الشيخ الأنصارى قدس سره أيضاً .

أو يكون التنزيل فى المؤدّى فقط دون الكشف؟ كما قد يُسند دعواه إلى الشيخ أيضاً وجوه وأقوال .

وأيضاً: اختلف الأصحاب فى أنّ الأماره والطرق :

١ - هل تقوم مقام القطع بجميع أقسامه من الطريقي والموضوعي، وفى الثانى أيضاً بكلا قسميه، من كون القطع مأخوذاً فيه على وجه الطريقيه أو الصفتيه، كما يصحّ عليه دعوى صحّه قيامها مقامه، سواءً كان القطع جزءً للموضوع أو تمامه، وهو أحد الأقوال، كما يظهر ذلك من المحقّق الخمينى قدس سره .

٢ - أو لا- تقوم مقامه فى ما إذا أخذ فى الموضوع مطلقاً، ولو على نحو الطريقيه والكاشفيّه، كما هو المستفاد من كلام المحقّق الخراسانى فى كفايته دون تعليقه.

٣ - أو تقوم فى الطريقي مطلقاً، ولو كان مأخوذاً فى الموضوع، ودون المأخوذ فى الموضوع على نحو الصفتيه، وهذا هو مختار المحقّق النائينى، بل هو مختار الشيخ الأنصارى على احتمال.

وأما احتمال عدم جواز القيام مطلقاً، لا يُعرف قولٌ منقول من أحدٍ، كما لا يخفى على مَنْ راجع كلمات الأعلام فى هذا المقام .

أقول: لا بدّ قبل بيان المختار فى هذه الوجوه والأقوال، من ذكر ما يدلّ عليها من الجواز أو الامتناع بحسب مقام الثبوت والإثبات؛ أى لا بدّ قبل ذلك من بيان

أنّ التنزيل المذكور، هل يستلزم أمراً مُحالاً في جميع الموارد، أم في بعضها، أم لا يستلزم شيئاً أصلاً، فإذا فرغنا عن مرحله مقام الثبوت، وأثبتنا الإمكان، يصل الدور إلى البحث عن مقام الأدلّة والإثبات في حجّيه الأماره والطرق.

\*\*\*

## المقام الأوّل / الكلام فى مقام الثبوت

## المقام الأوّل

## الكلام فى مقام الثبوت

أقول : يستفاد أمورٌ ثلاثه من كلمات القوم الذين ادّعوا استحاله تنزيل الظنّ مقام القطع، إذا أُريد منه التنزيل لكلّ من الظنّ مقام القطع والمظنون مقام المعلوم :

الأمر الأوّل: وهو الذى صدرَ عن صاحب «الكفايه» من أنّ تنزيل كلا الموردین بدليل واحدٍ دالٍ على اعتبار الظنّ، وإلغاء احتمال خلافه، يوجب أمراً مستحيلاً وهو الجمع بين اللّحاظین المتنافيين؛ أى اللّحاظ الآلى والاستقلالى، حيث لا بدّ فى كلّ تنزيل من لحاظ ال-مُنزَل والمُنزَل عليه، مع أنّ ملاحظه حجّيه الظنّ وتنزيله منزله القطع آلى طريقي، وفى حال تنزيله منزله القطع فى دخله فى الموضوع يعدّ استقلالياً موضوعياً، والجمع بينهما مُحال ذاتاً.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بما فى «فوائد الأصول» من أنّ التنزيل لا يكون إلاّ لخصوص قيام الأماره والظنّ مقام القطع، أى يكون التنزيل فى خصوص كاشفيّه الظنّ ومحرزيتّه، حيث يكون كاشفاً ناقصاً، فبعد ورود الدليل يصبح كاشفاً تامّاً تعديداً، ولذلك قال رحمه الله : (إنّا لا نقول بجواز التعيّد والجعل، إلاّ فيما إذا كان الشىء المنزَل بنفسه كاشفاً، وإلاّ لما صحّ التنزيل، فعلى هذا لا- يستلزم التنزيل أمراً مستحيلاً لعدم وقوع التنزيل إلاّ فى شىء واحد، بل التنزيل فى المؤدى غير معقول، لا لأجل الجمع بين اللّحاظین، بل لأنّ الواقع الذى يكون متعلّقاً لا يمكن تغييره، إذ الحكم يتعلّق بما هو المؤدى واقعاً، ولا يمكن تعلّقه بغير

متعلقه). هذا خلاصه كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ هذا الجواب معناه إمكان تسليم إشكال الاستحالة لو كان التنزيل بلحاظ المؤدى والظنّ معاً؛ أى يلاحظ كلاً من المنزّل والمنزّل عليه فى كلّ من الظنّ والواقع لولا- دعواه الاستحالة من حيث نفس الواقع والمؤدى، كما يمكن أن يكون منكراً للاستحالة، وكيف كان فهو ساكت عن تلك الحيثية حقيقةً، ولكن أخرج ما نحن فيه عن مورد الاستحالة موضوعاً، ولذلك لا يعدّ ما ذكره فى المقام جواباً عنه حقيقةً.

وثانياً: بما سيظهر لك إن شاء الله تعالى إمكان الجواب عن الاستحالة، لو فرضنا كون التنزيل بلحاظ الموردين؛ أى فيما إذا كان التنزيل بلحاظ كلّ من ال-منزّل والمنزّل عليه فى كلّ من الأماره والقطع، والمؤدى المظنون والمعلوم، بأن يكون التنزيل فى أحدهما كافياً لوقوع التنزيل فى الآخر، إمّا بمقتضى ما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله فى «دُرر الأصول» حيث قال:

(إنّ القطع المأخوذ فى الموضوع :

تارة: يفرض أنه ملحوظ على أنه صفة خاصه.

وأخرى: أن يكون ملحوظاً على أنه طريق إلى متعلقه.

ومعنى الأوّل هو أن يكون القطع ملحوظاً بما أنه كشف تامّ، كما أنّ معنى الثانى أن يكون ملحوظاً بما أنه طريق من أحد مصاديق الطريق المعتر؛ أى لوحظ طريق جامع بين طريقيه القطع وغيره من سائر الطرق، فتكون الثمره بينهما أنه على الأوّل لا يقوم سائر الأمارات والأصول مقامه بواسطة أدلّه حجّيه

الأماره، بخلاف الثانى حيث يقوم، لأنّ الملحوظ فى القطع ليس إلّا كونه طريقاً، وهذا المعنى موجودٌ فى الظنّ مثلاً، غايه الأمر بعد ورود دليل الحجّيه يثبت قيامه مقامه، لأنّ أحد جزئيه يكون بالوجدان وهو الطريقيه، والآخر بالتعبّد وهو كفايته عن الآخر.

فعلى هذا لا- نحتاج فى التنزيل إلّا لواحدٍ منهما، وهو كون التنزيل بلحاظ المؤدّى منزله الواقع، لكنّه يكفى فى قيام الأماره مقام القطع لإحراز الموضوع المقيّد بعضه بالتعبّد وبعضه بالوجدان كما عرفت)، انتهى ملخص كلامه (١).

أو بما قد أُجيب عن هذا الإشكال بوجهٍ آخر، ويكون جواباً ثالثاً، وهو: أنّه بعد ثبوت الخمر مثلاً بالأماره تعيّدًا، فالعلم بكونه خمرًا تعيّدًا حاصلٌ، فيعامل معه معاملة العلم بالخمر الواقعي، ولذلك إذا ثبتت خمرية مائع بالاستصحاب أو بالأماره نحكم بحرمه شربه لكونه شرب الخمر، فكما لا إشكال فى إثبات حرمه شرب الخمر فى المثال، فلا بدّ أن لا يستشكل فى ثبوت العلم بالخمرية فيما نحن فيه بواسطة دليل الحجّيه، هذا كما فى «الدرر».

وأجاب عنه: بدعوى الفرق بين المثال وبين ما نحن فيه باعتبار: (أنّ إثبات قيد كالخمر فى مورد ما بالأصل أو الأماره يوجب إثبات كلّ أثرٍ له ومنه حرمه شربه، لأنّه أثر الخمر الواقعي، فإذا ثبتت الخمرية تعيّدًا لمائع، كان أثره أنّ شربه حرامٌ كشراب الخمر الواقعي).

وهذا المعنى غير ثابت فيما نحن فيه، فإنّه لا يمكن أن يقال إنّ أثر الخمر الواقعي أنّ العلم به موجبٌ للحرمه، بل الموضوع هو العلم بعنوان الخمرية، وحيث

أنه لا- ملازمه بين خمريه الشيء واقعاً، وكون العلم به علماً بالخمر، فلا- تكفى الأماره القائمه على الخمريه لإثبات العلم بها)، انتهى كلامه (١).

أقول: لكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب؛ لأن قيام الأماره على أن هذا المانع خمراً، يقتضى إثبات العلم بالخمريه تعبداً لا واقعاً، والمُجيب عن الإشكال لم يدع العلم بالخمريه الواقعيه، حتى يُجاب عنه بنفى الملازمه بين إثبات الخمريه بالأماره، وبين العلم بالخمريه الواقعيه؛ لأنّه من الواضح أنه لا- ملازمه فى أصل العلم بخمريه شيء وجداناً، وبين كونه خمراً واقعاً، لإمكان حصول الخطأ وعدم الإصابه فى العلم، فلا فرق حينئذٍ بين المثال وبين ما نحن فيه، إذ كما أن حرمه شربه تكون من آثار الخمريه الثابته بالأماره، كذلك يكون من أثرها ثبوت العلم بكونه خمراً تعبداً، وترتب آثار المترتب على ذلك العلم كما لا يخفى.

الأمر الثانى: يدور البحث فيه حول ما ذكره بعض الأعظم - على ما فى «تهذيب الأصول» - وجهاً لعدول صاحب «الكفايه» عمّا ذكره فى تعليقه، والمراد من بعض الأعظم هو المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار»، حيث إن صاحب «الكفايه» ادعى فى تعليقه على «الرسائل» قيام الملازمه العرفيه بين التنزيل، ومن خلاله أجب عن الإشكال بقوله:

(إنّ المجمعول فى الأمارات يكون هو المؤدى، وأنّ مفاد الأمارات جعل المؤدى منزله الواقِع، ولكن بالملازمه العرفيه بين تنزيل المؤدى منزله الواقِع، وبين تنزيل الظنّ منزله العلم يتمّ المطلب).

وهكذا يصبح قوله رحمه الله جواباً آخر عن إشكال الجمع بين اللّحاظين.

إلا أنّ المحقق العراقي يرى أنّ وجه عدول صاحب «الكفايه» عن هذا الجواب، هو استلزامه الأمر المُحال، وهو الدور الممنوع.

بيان الدور: قال رحمه الله في مقام بيان الدور الحاصل في المقام:

(إنّ تنزيل أحد جزئى الموضوع بلحاظ أثره، إنّما يصحّ إذا كان جزءه الآخر أيضاً محرراً إمّا بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرضه، كما لو كان هناك دليل على تنزيل كلا- الجزئين بالمطابقه، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بأن كان تنزيل الجزء الآخر من لوازم تنزيل هذا الجزء، كما في المقام، فلا يكاد يصحّ التنزيل إلا على وجه دائر، من جهة توقّف دلالاته على تنزيل المؤدى، على دلالاته على تنزيل العلم به منزله العلم بالواقع الحقيقى، إذ لولاه لا يكون للمؤدى أثر مصحح لتنزيله، وتوقّف دلالاته الائتمانيه على تنزيل أحد العلمين منزله الآخر على تماميه التنزيل المطابقى في طرف المؤدى فيدور)، انتهى كلامه (١).

ثمّ أجاب عنه بقوله: (إنّما يرد إشكال الدور إذا قلنا باحتياج تنزيل الجزء إلى وجود الأثر الفعلى، وإلا فبناءً على كفايه الأثر التعليقى للجزء، فإنّه لو انضمّ إليه جزءه لوجب فعلاً فلا- يرد محذور الدور، نظراً إلى صحّته تنزيل المؤدى حينئذ بلحاظ أثره التعليقى، بلا توقّفه على شيء، وحينئذ فالعمده هو منع الملازمه بين التنزيلين) (٢)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن التحقيق لا يساعد أصل إشكال الدور ولا جوابه عنه.

أمّا الأوّل: فلو صوّح أنّه لو سلّمنا الملازمه العرفيه بين التنزيلين، بأن يكون تنزيل المؤدى بمنزله الواقع مطابقاً، وتنزيل العلم التبعدي - وهو الظنّ - بمنزله

١- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٦ .

٢- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٦ .



العلم الوجداني التزامياً، فلا بد أن يكونا في عرض واحد زماناً، وحينئذٍ ينتفى تقدُّم أحدهما على الآخر الذي هو لازمٌ في تصوّر التوقّف المنتهى الى الدور فكيف جمع قدس سره بين قبول الملازمه فرضاً، مع ورود إشكال الدور المساوق لعدم وجود التلازم بينهما.

لا يُقال: بأن التلازم مساوقٌ لتقدُّم تنزيل الطابقي على التنزيل الألتزامي فكيف يكونان من عرضٍ واحد؟

لأننا نقول: بأنّ التقدّم المعبر في الملازمه ليس زمانياً، بل يكون رُتبيّاً، ويكون التوقّف في ناحيه واحده، اى تحقّق التنزيل في الالترام موقوفٌ على تحقّق التنزيل في المطابقه دون العكس، فلا دور كما فرضه قدس سره .

وأما الثاني: فلو سلّمنا وجود التوقّف في كلا- الطرفين، فإنّه لا- تأثير في كون الأثر مترتباً عليه بالفعل، أو كون الأثر تعليقيّاً، لأنّ القطع الموضوعى مركّب من الجزئين وهما الواقع والقطع المتعلّق به، فالأماره القائمه مقامه لا بدّ أن تكون قائمهً بلحاظ كلا جزئيه، حتّى يترتب عليه الأثر، وهذا يقتضى عود محذور الدور مرّةً أُخرى، وعليه فمجرد القول بالأثر التعليقى وهو لو انضمّ إليه الجزء الآخر لتحقّق الأثر لا يكفى في رفع المحذور، فتأمل فإنّه دقيق.

الأمر الثالث: هو الذى تصدّى له صاحب «مصباح الأصول» على مبنى المحقّق الخراسانى فى المجمعول فى باب الأمارات، من المنجزيه والمعدّريه - خلافاً للنائينى رحمه الله وغيره، حيث جعلوا المجمعول فيه هو الطريقيه والكاشفيه - فقال فى مقام بيان الاستحاله:

(إنّ التنزيل بلحاظ ذلك مستلزمٌ للتخصيص فى حكم العقل، وحكم العقل

بعد ثبوت ملاكته غير قابل للتخصيص).

خلاصه كلامه: (إنَّ العقل مستقلُّ بقبح العقاب بلا بيان واصل، فإذا قامت الأماره على التكليف، فلا إشكال في تنجزه، وكون المكلف مستحقاً للعقوبه عند المخالفه، فإن كان الشارع جعله بياناً وطريقاً، زال حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان موضوعاً، ولذا تكون الأماره وارده على حكم العقل، لانتفاء موضوعه بورودها.

وأما لو لم يجعلها الشارع بياناً، بل جعلها منجزه للتكليف، بأن يكون المجعول استحقات المكلف للعقوبه على مخالفته، لزم من ذلك التخصيص في حكم العقل بأن يُقال العقاب بلا بيان قبيح إلا مع قيام الأماره على التكليف، فإنَّ العقاب بلا بيان في هذا المورد ليس بقبيح، وهو مُحال، انتهى محصل كلامه (١).

وفيه أولاً: لا يخفى أنَّ هذا الإشكال غير مرتبط بالمقام، لأنه إشكال مبنائي ومبني على أنَّ المجعول في باب الأمارات هل هو الطريقيه أو المنجزيه والمعدريه كما تفتن نفسه الشريف بذلك .

وثانياً: من أنه - كما سيأتي في محله تفصيله واليك بيانه هنا اجمالاً - : أنَّ حكم العقل بالتنجز وقبح العقاب بلا بيان، إنما يكون بعد إثبات قيام الشارع بجعل الحجيه والاعتبار للأماره، ولولا ذلك لما كان قيام الأماره بنفسه منجزاً حتى من خلال حكم العقل، برغم أنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان صحيح في محله. ومن الواضح أنَّ الحكم الواقعي مع وجود تنجز الأماره لا يكون فعلياً، حتى يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ من الواضح أنَّ الشارع لا يعاقب على الحكم الواقعي لو خالفه المكلف في صورته عمله بالأماره، ولذلك يطلق على

الأماره كونها معذره فى صوره المخالفه، فعلى هذا لا- تجرى هذه القاعده، لكن عدم جريانها ليس من جهه التخصيص أو الورود، بل لعدم وجود المورد فيها حينئذ.

أقول: ثم إن بعض المحققين - وهو سيدنا الخمينى قدس سره - أجاب عن امتناع اجتماع اللّحاظين بما لا يخلو عن إشكال؛ فقد قال فى تقريراته:

(إنّ نظر القاطع والظانّ إلى المقطوع به وإن كان استقلالياً، وإلى قطعه وظنّه آلياً، إلّا أنّ الجاعل والمنزل ليس نفس القاطع، حتّى يجتمع ما ادّعه من الامتناع، بل المنزل غير القاطع، فإنّ الشارع ينظر إلى قطع القاطع وظنّه، ويلاحظ كلّ واحد استقلالاً واسميّاً، وينزل كلّ واحد منزله الأخرى، فكلّ واحدٍ من القطع والظنّ وإن كان ملحوظاً فى نظر القاطع والظانّ على نحو آليه إلّا أنّه فى نظر الشارع والحاكم ملحوظاً استقلالاً، فالشارع يلاحظ ما هو ملحوظ آليّاً للغير عند التنزيل على نحو الاسميّه والاستقلال، ويكون نظره إلى الواقع المقطوع به، والمظنون بهذا القطع والظنّ، وإلى نفس القطع والظنّ فى عرضٍ واحد نحو الاستقلال، فما ذكره قدس سره من الامتناع من باب اشتباه اللّاحظين، فإنّ الحاكم المنزل للظنّ منزله القطع لم يكن نظره إلى القطع والظنّ آليّاً، بل نظره استقلالياً قضاءً لحقّ التنزيل، كما أنّ نظره إلى المقطوع به والمظنون استقلالياً)، انتهى كلامه (١).

وفيه: أنّ فى كلامه مواقع للنظر، ولا أجده رحمه الله قد أنصف المحقق الخراسانى، حيث رآه مخطئاً من جهه فرض كون اللّاحظ هو القاطع والمنزل هو الشارع، إذ لا يتفوّه أحدٌ بأنّ المنزل هو القاطع، بل المقصود أنّ المنزل رأى فى كلامه بأنّ الأماره

قَطْعٌ وَجَعَلِ الظَّنَّ منزله القطع، بأنَّ الظنَّ في أيِّ حالٍ شاهده - أي شاهد الظنَّ الحاصل للظانَّ - يكون بصوره الآتيه، بمعنى أنَّ المظنون والمؤدَّى بمنزله القطع يكون المقطوع، أو لاحظ الظنَّ في الظانَّ على كونه صفة نفسانيه بمنزله القطع كذلك، وفي كلا القسمين لا إشكال في أنَّ لِحَاظَ المنزَلِ في جملة «الظنُّ قطعٌ» كان استقلالياً إسمياً، إلاَّ أنَّ هذه الجملة جعلها حكاية عمّا هو واقعٌ في الخارج على حالتين، ويدور السؤال حينئذٍ عن أنَّ أيَّ القسمين هو الملاحظ حال التنزيل؟

فإنَّ كان الملاحظ هو القسم الأول، فلحظه آلى عند لِحَاظِهِ، وإن كان بالثاني فلحظه استقلالي، فكيف يمكن الجمع بين حالتين متنافيتين؟! متنافيتين؟!

ولذلك لا إشكال في كون اللّحَاظَ مربوطاً للظانَّ والقاطع، ولحَاظَ المنزَلِ في تلك الجملة ليس إلاَّ لِحَاظَ واحد استقلالى متعلّق بهذه الجملة، إلاَّ- أنّه في مقام الحكايه عاجزٌ - بحسب مدّعى المحقّق الخراساني - عن أن يحكى عن اللّحَاظين المتنافيين، فمع هذا التوجيه يظهر أنّه رحمه الله لم يكن مخطئاً في اللّحَاظين المذكورين.

أقول: هذا ولكنّ الحقّ إمكان ذلك من دون لزوم محذور الجمع بين اللّحَاظين، لأنّه يكون أحدهما بالمطابقه وبصراحه لسان الدليل، والآخر بالالتزام لو لم تكن القرينه قائمه على خلافه كما سيّضح لك إن شاء الله في المقام الثاني من البحث، ويتبيّن أنّ الملازمه العرفيه موجوده في بعض الموارد دون بعض .

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت والإمكان وقد عرفت عدم امتناعه.

## المقام الثانى / الكلام فى مقام الإثبات والدلاله

### المقام الثانى

#### الكلام فى مقام الإثبات والدلاله

أقول: يقتضى المقام أن نتعرض لكلام المحقق الخمينى قدس سره فى تقريراته لأنه أحسن من جمع بين أطراف البحث فى المقام، فله ذره وعلى الله سبحانه أجره، فقال ما هو ملخصه :

(الأمارات المتداوله فى أيدينا ممّا استقرّ عليها العمل عند العقلاء، بلا غمض أحد منهم فى واحدٍ منها، لتوقف حياه الجامعه عليها، والشارع لم يتخطى عن ذلك، لأنه بنفسه أحد العقلاء، ولم يؤسس فى ذلك أمراً تأسيسياً من دون أن يحدث أماره أو يزيد شرطاً أو يتمّ كشف أماره أو يجعل طريقته لواحده من الأمارات، إلى غير ذلك من العبارات التى تراها متظافره فى كلمات القوم، فعمل الشارع على طبق الأمارات ليس إلاّ- جرياً على المسلك المستقرّ عند العقلاء، ولم يكن الغرض من السؤال فى الروايات إلاّ العلم بالصغرى، وأنّ فلاناً هل هو ثقّه أو لا، فراجع مظانها تجد شواهد على ما ادّعينا.

ومن هنا يعلم أنّ القول بتنزيل الأماره مقام القطع لا معنى له أصلاً، أمّا القطع الطريقي، فإنّ عمل العقلاء بالطرق المتداوله حال عدم العلم، ليس من باب قيامها مقامه، بل من باب أنّها إحدى الطرق الموصله غالباً إلى الواقع، من دون التفات إلى التنزيل والقيام.

نعم، يعدّ القطع طريقاً عقلياً مقدّماً على سائر الطرق، وذلك لا يستلزم كون عملهم بغيره عند فقده من باب التنزيل والقيام، فما ترى فى كلمات المشايخ من

التعبير بأنّ الشارع قد جعل المؤدّى منزله الواقع تارةً، أو متمّم كشفه أُخرى، أو جعل الظنّ علماً في مقام الشارعيّ ثالثاً، أو أعطى مقام الطريقيّ لها وغيرها لا تخلو عن مسامحه، فإنّها أشبه شيء بالخطابه إنتهى ملخصّ كلامه. (١)

ثمّ دخل رحمه الله في ما يتعلّق بالقطع الموضوعي، وفصّل فيه بين ما كان مأخوذاً بعنوان الكاشفيّ، فجوّز قيام الأماره مقامه، لأجل أنّه أحد الكواشف عند العقلاء، بخلاف ما لو كان مأخوذاً بصوره الوصفيّ، فلم يُجوّزه؛ لأنّ الظنّ ليس بكاشف تامّ، وهو منحصرٌ في القطع، فلا يجوز قيام شيء آخر مقامه، بلا فرق في الصورتين بين كون القطع تمام الموضوع أو بعضه).

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الشارع وإن لم يكن في مقام العمل بالطرق المتداوله من خبر الثقة والبيّنه بمؤسّس من عند نفسه غير ما يعملّه العقلاء في أمور معاشهم وحياتهم ومحاوراتهم، إلّا أنّه لا يكون بمعنى أنّه لم يتصرّف الشارع فيها حتّى من جهه التقرير والردع، إذ ربّما يشاهد بأنّ الشارع قد تصرّف فيها بامضاء بعض الطرق دون بعض، كما ترى بأنّ الظنّ المطلق ربّما يعمل به العقلاء، إلّا أنّ حجّيته عند الشرع محلّ كلام وتأمّل، بل قد يمنع ويردع عن مثل العمل بالقياس والاستحسانات، أو يتصرّف في إثبات شيء بعدد خاص مثل لزوم وجود عدلين تارةً أو ثلاثه عدول أُخرى، أو أربعه عدول في بعض الموارد، مع أنّ العقلاء ليس لهم بناء على لزوم حصول مثل هذه الأعداد، بل ولم يحول إليهم بما لهم من العمل خارجاً، وممّا يمكن ملاحظته أنّ العقلاء ربّما لا يعملون بالظنّ عند التمكن من تحصيل القطع في واقعه، ولكن الشارع ربما أجاز ذلك مع التمكن من

تحصيله، بل يصرح بعدم لزوم الفحص وغير ذلك من التصرفات.

ولذلك يصح أن يُقال: إنه ليس مرادهم من التنزيل والقيام في كلماتهم إلا قبول الشارع لأن يجعل الظنّ مقام القطع عند فقده؛ أى لم يردع ولم يمنع عن العمل بالظنّ، وهذا هو الذى يستفاد من كلماتهم من أن الأماره قطع أو الظنّ كالقطع حجّه، وأمثال ذلك، وسموا ذلك بالتنزيل، ثم وقع الخلاف بينهم فى أن مثل هذا التنزيل هل هو راجع إلى المؤدى فقط، أو إلى الظنّ فقط، أو إلى كليهما، فإنكاره عن الثلاثة ممّا لا يخلو عن وهنٍ ومسامحه.

والتحقيق: هو أن يقال بأنّ التنزيل بأى قسم من أقسام الاحتمالات الثلاث، موقوفٌ على ما يثبت بلسان دليله، فإن كان لسانه كما ورد فى بعض الأخبار فى توثيق بعض الرجال، مثل ما ورد فى حقّ بعض الزواه بأنّه (كلّما يؤدى فعنّى يؤدى) ونظائره، فلا يبعد أن يكون التنزيل فى المؤدى، فبالملازمه العرفيه يثبت كون تنزيل الظنّ مقام العلم إنّما هو من حيث الطريقيه، كما أنّه لو قام دليلٌ على إثبات كون الظنّ مقام القطع، فلا يبعد دعوى الملازمه فى ناحيه مؤداه أيضاً، إلا أن تقوم قرينه مفهمه فى مورد معيّن وتدلّ على أن العلم والقطع لوحظا على نحو الوصفيه، أى العلم القطعى يكون معتبراً لا- على نحو الطريقيه، فحينئذٍ لا- يكون التنزيل فى المؤدى تنزيلاً فى العلم بالوصفيه.

وقد مثل الشيخ الأنصارى قدس سره لهذا المورد الذى اعتبر الشارع العلم القطعى ولاحظه على نحو الوصفيه بمثل الشهاده على قضيه يجب أن تصدر عن علم، وكذلك العلم المعتبر فى الركعتين الأوليين فى الرباعيه، أو فى صلاتى المغرب والصبح، فلسان التنزيل فى الأمارات لا يمكنه إثبات التنزيل فى مثل هذا العلم

في المثالين؛ أي لا- يمكن الاعتماد على الأماره في إثبات الركعتين لأنه لم يثبت لها العلم المعتبر فيه بصوره الوصفية، بل يكون المقصود من الدليل الوارد بأن الظن قطع، هو كونه مثله من حيث الطريقيه، أي يكون قيامه مقامه بالعلم الطريقي، فيكون حكماً ظاهرياً مثل مدلول الأمارات.

أورد عليه المحقق النائيني في فوائده بقوله: (ولا- يخفى ما فيه، فإنه لو فرض أنه قام دليل على تنزيل الظن منزله العلم من هذه الجهة، يكون ذلك من التنزيل الواقعي، والتعميم في ناحيه الموضوع واقعاً من قبيل قوله: «الطواف بالبيت صلاه» (١)، ليس ذلك من الحكم الظاهري لما تقدم من أن الحكم الظاهري ما كان في طول الواقع، وواقعاً في طريق إحرازه، وأين هذا من تنزيل صفه مقام صفه أخرى؟! فإن الظن حينئذ لم يعتبر من حيث إحرازه للمتعلق، بل من حيث إنه صفه، فيكون في عرض العلم موضوعاً واقعياً لحكم واقعي وذلك واضح.

والذي يُسهّل الخطب أنه لم نعثر في الفقه على مورد أخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفية، والأمثله التي ذكرها الشيخ قدس سره في الكتاب ليس شيء منها من هذا القبيل، فإن العلم في باب الشهاده أخذ من حيث الطريقيه ولذا أجاز الشهاده في موارد اليد كما دلّت عليه روايه حفص (٢)، وفي باب الركعتين الأولتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفية، بل على نحو الطريقيه، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار الوارده في ذلك الباب، مثل قوله عليه السلام: «حتّى تثبتهما أو تحرزهما» (٣). وأمثال ذلك من التعبيرات الظاهره في أن العلم اعتبر من حيث الطريقيه.

١- المستدرک: ج ٢ الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: ج ٥، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ١٥.



وبالجملة: ظاهر العلم مهما أخذ في لسان الدليل، هو العلم الطريقي، وإرجاعه إلى العلم الصفتي يحتاج إلى قرينه لم نعثر عليها في شيء من المقامات)، انتهى كلامه (١).

ولكن الحق أن يقال: إن لسان التنزيل القائل بأن الظن يقوم مقام العلم:

تارة: يُراد منه إثبات طريق آخر غير طريقيه القطع، أي أن الشارع يُعلن بأن الطريق عنده غير منحصر بالقطع، بل الظن أيضاً عنده طريق، فهو حينئذ لا يقصد من خلال البيان التوسعه في موضوع القطع، بأن القطع عنده له فردان وجداني وتعبدي، بحيث لولا ذلك التنزيل لما كان الظن طريقاً خارجاً قبل ذلك، بل المقصود في مثل ذلك هو إمضاء ما هو المتداول بين العقلاء من عدّ القطع والظن طريقين، والشارع قد أمضى ذلك أيضاً بهذا اللفظ ولم يردع عن طريقيته، فلازم ذلك هو جواز الاكتفاء بالظن عند فقد القطع، ما لم يُحرز أخذ الشارع القطع بوجوده الخاص ولو على نحو الطريقيه طريقاً، وعليه فلو استفدنا من كلامه أنه لاحظته بما أنه أحد مصاديق الطرق، فحينئذ إذا فقد مثل طريقيه القطع يصح الاكتفاء في مثله بالظن، كما في القطع بنجاسه الثوب الذي يمنع من إتيان الصلاة فيه حيث إنه يكون وجود القطع هنا من باب أحد الطرق، فلذلك لو أُقيمت البيّنة على نجاسته، فأيضاً لا تجوز الصلاة فيه، لأن الشارع قد اكتفى بالظن واعتبره طريقاً معتبراً لإثبات الممنوع وترتب الأثر عليه. والشاهد عليه ملاحظته كتب الفتوى في التصريح بالمسألة المذكورة، بل قد يُشاهد في مثلها بأن الشارع أمضى طريقيه الظن والبيّنة حتى في صورته إمكان تحصيل القطع، فليس هذا إلا لأنه

لاحظه بما أنه أحد الطرق، فالحكومه هنا ظاهرى على تعبير القوم، وإلا فإنه ليس بحكومه على ما هو المصطلح عليه عند القوم، لما قد عرفت من عدم التوسعه فى شىء، بل الصحيح هو تعبير الشيخ قدس سره بأنه يكون حكماً ظاهرياً لإمكان الخطأ فى الطريقيه أيضاً.

وأخرى: يُراد منه بيان التوسعه فى موضوع القطع، بأن يُعلن الشارع بأن القطع له فردان وجدانى وتعبدى، فلا إشكال فى كونه حينئذٍ حكومه واقعيه، إلا أن إفهام مثل ذلك يحتاج إلى مؤونه زائده، وقرينه واضحه مفهمه، وإلا كان الإطلاق فى لسان التنزيل منصرفاً إلى القسم الأول، بل التنزيل بمثله نادرٌ جداً، فقيام مثل هذا الظنّ مقام القطع الوجدانى موقوفٌ على ملاحظه لسان دليل، الذى جعل القطع موضوعاً للحكم، فإن استظهر منه كون القطع فيه وجدائياً لا الأعم، فلا إشكال حينئذٍ على عدم جواز قيامه مقامه وإلا جاز قيامه .

ولعلّ مسأله العلم فى الشهاده، وفى الركعتين الأليين من الفريضه، الرباعيه وفى فريضه الصبح والمغرب من هذا القبيل؛ أى أن العلم مأخوذ فيه على نحو طريقيه خاصه، أى على نحو الكشف التام، أو بتعبير آخر أخذ بصوره القطع الوجدانى لا- الأعم منه ومن التعبدى، وعليه فلا بأس حينئذٍ بذكر الأخبار الداله على صدق هذه الدعوى:

١ - روى الشيخ الحرّ العاملى رحمه الله فى باب الشهادات بسنده عن على بن غياث، عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا تشهدنّ بشهاده حتى تعرفها كما تعرف كفك» (١).

١- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٢ - وروى الشيخ الصدوق مرسلًا، قال: «وروى أنه لا تكون الشهادة إلا بعلم، الحديث» (١).

٣ - وروى المحقق فى «الشرائع» عن النبى صلى الله عليه وآله مرسلًا وقد سُئل عن الشهادة، قال: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دَع» (٢).

فإنَّ الظاهر المستفاد من هذه الأخبار - بل عليه الفتوى - عدم جواز الشهادة إلا عن علم وجدانى، كما مثَّل رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك برؤيه الشمس.

وأما ما نقضه المحقق النائنى بمثل الشهادة بما فى اليد على روايه حفص بن غياث، فإنه فى الحقيقة ليس بنقض، لأنَّ الشارع حيث جعل نفس اليد أماره عقلائيَّه شرعيَّه على الملكيه، فالشهادة تقع فى الحقيقة على كون المال فى يد زيدٍ مثلاً، إلا أنَّ الشارع حَكَمَ بالملكيه بواسطه اليد، لا أنَّ الشهادة تثبت الملكيه بواسطه اليد، حتَّى يقال إنها شهادة بالظنِّ وليس بعلم، كما قد ذكر فى الحديث بأنَّ الراوى نقل أنه قال للإمام عليه السلام ذلك الرجل أشهد أنه فى يده، ولا أشهد أنه له ولعلَّه لغيره، فأجاب عنه الإمام بصوره النقض: «أفيحلُّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال الصادق عليه السلام: فلعلَّه لغيره، إلى أن قال عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق» (٣).

وأما فى مسأله العلم فى الركعتين فهناك خبران يدلان عليه:

الخبر الأوَّل: معتبره زراره بن أعين، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: كان الذى فرض الله على العباد عشر ركعات، وفيهنَّ القراءه، وليس فيهنَّ وهمٌّ - يعنى سهواً - فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنَّ الوهم، وليس فيهنَّ قراءه، فمن شكَّ فى الأولتين

١- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٢ و ٣.

٣- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفيته الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

أعاد حتّى يحفظ، ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم»(١).

الخبر الثانى: صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل يُصلّى ولا يدري أواحدةً صلّى أم ثنتين؟ قال: يستقبل حتّى يستيقن أنّه قد أتم، وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلاة في السفر»(٢).

فإنّ التعبير بقوله عليه السلام: «ويكون على يقين» في الحديث الأوّل، و«حتّى يستيقن أنّه قد أتم» في الحديث الثانى شاهدٌ على اعتبار وجود اليقين الوجدانى ولو على نحو الطريقيّ، فلا يجوز الاكتفاء بالقطع التعبدى مثل الظنّ وخبر الثقة والبيّنه فيهما، إلا أن يحصل له اليقين بذلك فهو أمرٌ آخر يدخل فى موضوع الحكم.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ مع الشيخ رحمه الله فى هذه الأمثلة من أنّ اليقين والقطع مأخوذٌ على نحو الكاشف التامّ ولو كان طريقيّاً فى ذاته، لا مأخوذٌ باعتبار أنّه أحد مصاديق الطرق حتّى يصحّ قيام الظنّ مقامه، فتأمل.

هذا تمام الكلام فى قيام الأمارات مقام القطع.

\*\*\*

### المقام الثالث / البحث عن قيام القواعد والأصول مقام العلم

المقام الثالث

البحث عن قيام القواعد والأصول مقام العلم

أقول: الثابت أنّ الأصول على قسمين: محرزه، وغير محرزه.

الأولى منهما: فهى مثل الاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ، وقاعده اليد، وقاعده الشكّ بين الإمام والمأموم وحفظ أحدهما للآخر، وقاعده كثير الشكّ لا

١- وسائل الشيعه: ج ٥، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: ج ٥، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ٧.

يعتنى بشكّه.

والسؤال حينئذٍ عن أنه: هل تقوم هذه القواعد والأصول مقام القطع مطلقاً، سواءً كان طريقياً أو موضوعياً، وفي الموضوع أيضاً سواءً كان طريقاً في الموضوع أو وصفيّاً، وسواءً كان القطع تمام الموضوع أو جزئه؟

أو لا تقوم مطلقاً؟

أم لا بدّ من التفصيل بين الطريقي المحض حيث تقوم، وبين الموضوعي حيث لا تقوم مطلقاً؟

أم في الموضوعي أيضاً لا بدّ من التفصيل بين كونه طريقاً في الموضوع حيث تقوم ووصفيّاً حيث لا تقوم؟ وجوه وأقوال.

أقول: أمّا القول بعدم قيام الأصول المحرزه مقام الطريقي المحض، فإنّه لم يعرف له قائل بين المتأخرين إلا سيّدنا الخميني قدس سره في قاعده التجاوز والفراغ، حيث صرّح بنتيجه القيام لا القيام مقامه كما في تهذيبه.

وعليه، فالاختلاف واقع في مرحله القطع الموضوعي، مع الالتفات أيضاً بأنّ عدم قيام الأصول مقام القطع الموضوعي الوصفي الذي أخذ القطع فيه بصوره الكشف التام الوجداني، مورد الإتيان في الجملة، فينحصر الخلاف في قيامها مقام القطع الطريقي في الموضوع، حيث ذهب إلى القيام مقامه مثل الشيخ الأعظم على ما سيظهر وينسب إليه، والمحقّق النائيني، وصاحبي «مصباح الأصول» و«عنايه الأصول» و«منتهى الأصول» و«نهايه الدرايه» و«تهذيب الأصول» ومؤلف «نهايه الأفكار» على تقدير لا مطلقاً، وهو فيما إذا لوحظ في الاستصحاب جهه كشفه عن الواقع بالجرى العملي على إبقاء اليقين لا جهه شكّه وإلا لا يقوم مقامه.

أقول: والأقوى هو قيامها مقام القطع مطلقاً إلا الوصفى منه، سواءً التزمنا بأن الاستصحاب يعدّ من الأمارات كما عليه البعض، أو من الأصول التعبدية كما عليه المشائخ؛ لأنّ الشارع قد لاحظ الاستصحاب والقواعد المزبوره بما أنّها علمٌ تعبدى، وناظرةً الى الواقع ويترتب عليها آثاره في ظرف الشكّ، ولذلك يترتب عليها آثاره العقلية من المنجزية والمعدّرية، وآثاره الشرعيّة من قيامها مقام القطع إذا أخذ بصوره أحد مصاديق الطرق كما بيّناه في بحث الأمارات.

وتوهم: أنّه كيف يجمع بين الشكّ المأخوذ في موضوع الأصول، وبين كونها علماً بالنظر إلى الواقع ومحرزاً له.

مدفوع: بأنّ الجمع بين الشكّ والعلم الوجدائيين يكون جمعاً بين المتناقضين، لا الجمع بين الشكّ الوجدانى والعلم التعبدى، فإنّه لا- مانع منه، وإلاّ لزم التناقض في جميع موارد التنزيل، مثل قوله عليه السلام: «الفقاع خمّر استصغره الناس»، أى أنّ الفقاع فقاع وجداناً وخمّر تعبداً. وهكذا في قوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة»؛ أى الطواف طواف وجداناً وصلاةً تعبداً، وليس في هذا تناقض أصلاً، هكذا الحال في المقام، فإنّ في موضوع الأصول شكّاً وجداناً ولكنها علم تعبدافيمقام إحراز الواقع.

مضافاً إلى أنّ الأمارات أيضاً أخذ في موضوعها ثباً عدم العلم والشكّ؛ لأنّ جعل الشارع الأمارات حجّة، ليس في مورد العلم بالواقع، ولا العلم بخلافه؛ لأنّ الأوّل مستلزمٌ للغويّة، والثانى للتناقض والخلف، فلا بدّ أن يكون موردها هو عدم العلم، ومع ذلك جعلها الشارع بنفسها علماً تعبدياً، ولا منافاه بينهما، فحال الأصول المحرزه في قيامها مقامه حال الأمارات والطرق، تقوم حتّى في القطع

المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه، مثل القطع الطريقي المحض، بخلاف القطع الذي أخذ في موضوع الحكم بصوره الكشف الوجداني والعلم الحقيقي صفة، فأنه لا يمكن قيام الأصول مقام مثل ذلك، كما لا تقوم الأمارات مقامه، وهو كالقطع في الركعات الثنائيه والقطع في الحلف والشهاده كما عرفت توضيحه.

أقول: ولكن في «مصباح الأصول» لسيدنا الخوئي هنا كلام لا يخلو عن إشكال، قال رحمه الله: (نعم يستثنى من ذلك ما لو التزمنا فيه بقيام الأصل مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه، إذ يلزم إلغاء اعتبار القطع رأساً كما في العلم المأخوذ في ركعات صلاه المغرب والصبح والركعتين الأوليين من الصلوات الرباعيه، فإن العلم مأخوذاً فيها بنحو الطريقيه، ولا يقوم مقامه الاستصحاب، أي استصحاب عدم الإتيان بالأكثر المعبر عنه بالبناء على الأقل).

والوجه في ذلك أن الاستصحاب جارٍ في جميع موارد الشك المتعلق بركعات صلاه المغرب والصبح والأوليين من الصلوات الرباعيه، فلو بنى على قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع، لزم أن يكون اعتبار العلم لغواً، ولزم إلغاء الأدله الداله على اعتبار العلم)، انتهى كلامه (١).

وجه الإشكال فيه أولاً: أن هذا لا يوجب اللغويه، لأنه:

إن أريد منه أن ذلك مستلزم لعدم العمل بالعلم الذي ورد في نفس الدليل، الوارد في مورد الشك لجريان الاستصحاب فيه.

قلنا: إن كان مفاد أدله اعتبار العلم في مثل الصلوات هو أخذ العلم والقطع فيها بما أنه احد مصاديق الطرق المعبره الى الواقع والمحرز له وسلّمنا أن

الأستصحاب يكون منها فالعمل بالأستصحاب فى هذه الموارد يكون هو العمل بهذه الأدله لأن المفروض كون الاستصحاب حينئذ يكون علماً تعبداً، فكما تصح الصلاة مع العلم الوجدانى بعدد الركعات، كذلك تصح مع العلم التعبدى وهو الاستصحاب. وإن أريد غير هذا، فلا بد من البيان.

وثانياً: أن توافق الاستصحاب للعلم هنا لا يوجب اللغويّه، لإمكان بيان وجه الفرق، وهو عدم إضرار حدوث الشكّ، حتى يجرى فيه الاستصحاب، بخلاف ما لو قلنا بلزوم العلم فيه، حيث يصح أن يقال معه إن حدوث الشكّ يضرّ بصحة الصلاة، كما يلوح من كلام السيّد رحمه الله فى «العروه» فى مبطلات الصلاة، وإن اعترضنا عليه فى حاشيتنا بعدم الإضرار بحدوث الشكّ ثم الرجوع إلى العلم، ولكن الإشكال هو ما عرفت منّا سابقاً بأن العلم المأخوذ فى مثل عدد الركعات وأخويه، هو العلم القطعيّ البتّى، لكن لا يقوم الاستصحاب مقامه، كما لا تقوم الطرق والأمارات مقامه، إذ الاستصحاب ليس شأنه أرفع من سائر الأمارات لو لم يكن أحد منها، كما احتمله البعض، فاستثناء المورد من قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقيّ فى الموضوع يكون بلا مورد وبلا وجه، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى الأصول المحرزه، ومنها القواعد الكليه مثل قاعده الفراغ والتجاوز والشكّ لكثير الشكّ وغيرها.



## البحث عن الأصول غير الـمُحرَزه

البحث عن الأصول غير الـمُحرَزه

أقول: يدور البحث في المقام حول النوع الثاني من الأصول، وهي الأصول غير المحرزه التي ليس لها نظر إلى الواقع، بل هي مجعولة لتعيين وظيفه الجاهل بالواقع كالاحتياط الشرعى والعقلى، والبراءه العقلية والشرعية من الأصول الحكمية، أصاله عدم التذكيه والحرية والفراش والصحه من الأصول الموضوعية، ويقع البحث فيها من جهتين:

الجهة الأولى في بيان اقوال العلماء: فقد ذهب كثيرٌ من الأصوليين كالمحقق الخوئي والنائيني والعراقي والحائري والخراساني والإصفهاني والخميني والفيروزآبادي رحمهم الله الى عدم قيام الأصول مقام القطع مطلقاً أى الطريقي والموضوعى، خلافاً لما قال سيدنا الحكيم رحمه الله في حقايقه من التفصيل :

بين ما لو كان الأصل من قبيل أصاله الاحتياط العقلى والتخير، فإنه حينئذ لا يقوم مقام القطع الطريقي ولا الموضوعى، ولو لأجل عدم كونه شيئاً حتى يقوم مقامه ويترتب عليه الأثر.

وبين ما لو كان من الأصول الحكمية غير ما ذكر، مثل البراءه الشرعية أو الاحتياط الشرعى - إن قلنا به كما عليه بعض الأخباريين - أو الأصول الموضوعية من أصاله عدم التذكيه والحرية والفراش والصحة وغيرها، حيث يقوم مقام القطع الطريقي دون الموضوعى.

بل قد يستشعر ذلك من إطلاق كلام الشيخ الأعظم رحمه الله حيث قال في رسائله: (ثم من خواص القطع الذى هو طريق إلى الواقع، قيام الأمارات الشرعية

والأصول العمليّة مقامه في العمل.. إلى آخره)، لو لم يكن مراده من الأصول مثل الاستصحاب، كما يلوح من تمثيله بعده، وكيف كان هذا من جهة الأقوال.

الجهة الثانيه: في بيان ما هو الحقّ في الاختيار، فنقول:

لو التزمنا بأنّ الملاك في التنزيل والقيام كون الشيء ناظراً إلى الواقع، وجعله محرّزاً ولو تعديداً، فلا إشكال في عدم كون هذه الأصول كذلك .

وإنّ يمكن الإشكال في مثل أصالة الحليّه المستفاد من قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»، بناءً على أنّ يكون المراد منه هو جعل الحلال الواقعي في مرتبه الشكّ، فيكون من قبيل جعل المؤدّي نظير الأماره القائمه على الحلال، فيترتب عليه آثار الحلّ الواقعي، ولكن فيه كلام ليس المقام مورداً للبحث عنه، فيوكل إلى محله.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لقيام هذه الأصول مقام القطع مطلقاً لا طريقيّاً ولا موضوعيّاً، إذ لا سنخيّه بين بيان الوظيفه بواسطه حمل هذه الأصول على الواقع، وبين ما يشير إلى الواقع، وتنزيل الشيء منزله الواقع تعديداً، كما في الأمارات وبعض الأصول.

وأما إن التزمنا بأنّ ملاك التنزيل والقيام، هو كون الأثر المترتب على القطع يترتب على ذلك الشيء من المنجزيه عند الإصابه، والتعدّر عند الخطأ في القطع، أو التنجزيه في العلم، فيكون العمل بذلك الشيء عذراً، فهذا المعنى موجود في الأصول أيضاً، إذ أثر جريان كلّ أصل في كلّ مورد هو تنجز مفاده، ولزوم العمل به عقلاً، بحيث يستحقّ العقوبه لدى المخالفه، كما يكون العمل به عذراً عقلاً عمّا هو في الواقع لو خالفه ولم يصادفه.

وبالجملة: فبالنظر إلى ذلك يكون التنزيل والقيام صادقاً، أى عند فقدان القطع والظن يصح العمل بالأصل وترتيب الآثار عليه.

أقول: والحق هو الأوّل، إذ الصحيح فى التنزيل هو كون المنزّل مثل المنزّل عليه، فى كونه ناظراً إلى الواقع ومحزراً له، وهذا المعنى موجودٌ فى الأصول المحرّزه دون غيرها.

(جواب المحقّق الخراسانى عن الإشكال:) قال رحمه الله فى «الكفايه» مقام الجواب عمّا قيل من أنّه لا بأس بالقول بقيام الاحتياط فى تنجيز التكليف، لو كان مقام القطع بأنّه:

(أمّا الاحتياط العقلى: فليس إلّا- نفس حكم العقل بتنجيز التكليف، وصحّه العقوبه على مخالفته، لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم.

وأمّا النقلى: فإلزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجز وصحّه العقوبه على المخالفه كالقطع، إلّا أنّه لا نقول به فى الشبهه البدويّه، ولا يكون بنقلى فى المقرونه بالعلم الإجمالى، فافهم) (١) انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: من أنّ الاحتياط العقلى عبارته عن حكم العقل بالإتيان بأطراف العلم الإجمالى أو بتركها، وعلّه جعل مثل هذا الحكم هو تنجيز التكليف فيها بسبب قيام العلم الإجمالى، لا أنّ حكم العقل بنفسه ينجز التكليف، كما أنّ حكم العقل بتنجيز التكليف فى العلم التفصيلى أيضاً يكون من جهه الحكم بالإتيان بسبب قيام العلم التفصيلى، فيكون لذلك منجزاً للتكليف، فالقول بأنّه لا شىء هنا حتّى يقوم مقام

القطع ليس بجيد، بل الصحيح في الجواب، هو ما ذكرنا من عدم النظر في الأصول غير المحرزه إلى الواقع، مالا يكون محرزاً له، لا يقوم مقامه.

وثانياً: أن جوابه عن الاحتياط النقلى بأنه في الشبهات البدويّه لا نقول به وفي المقرونه بالعلم الإجمالى حكم عقلى مخدوش:  
أولاً: إن التزامه به لا يوجب عدم كونه كذلك واقعاً، إذ الأخباريين يقولون به.

وثانياً: أن لسان أدله الاحتياط كقوله عليه السلام: «ف عند الشبهه»، قد حُملت على صورته أطراف العلم الإجمالى، فلازمه هو الاحتياط بالعقل والشرع.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الأمارات والطرق والأصول المحرزه، يقوم جميعها مقام القطع مطلقاً، طريقيّاً كان أو موضوعيّاً، إلا- ما يكون موضوعيّاً بالقطع الوجدانى، الذى يُسمى بالقطع الوصفى حيث لا مجال لأن يقوم مقامه، بلا فرق بين كونه تمام الموضوع أو جزئه فى طرفى الإثبات والنفى.

وأما الأصول غير المحرزه، فلا- تقوم بجميع أقسامها مقامه مطلقاً، بلا- فرق فى ذلك بين كونها من الأصول الحكميّة أو الموضوعيّة، وبلا فرق بين كونها تمام الموضوع أو جزئه .

تنبيه:

قام بعض الأعلام كصاحب «مصباح الأصول» تبعاً لصاحب «الكفايه» باستعراض هذه المسأله على نحو خاص، حيث جعل لبحث الظنّ عنواناً مستقلاً فى المباحث السابقه، فقال:

تارة يكون الظنّ طريقاً للحكم، وأخرى موضوعاً له.

ثمّ فى الموضوع :

تارةً: يكون تمام الموضوع.

وأخرى: يكون جزءً الموضوع.

وعلى كل التقادير، قد يكون: موضوعاً لحكم يخالف حكم نفسه، أو موضوعاً لحكم نفسه، أو لمثله، أو لصدّه.

ثم على التقادير المذكورة:

تارةً: يكون الظنّ من الظنّ الخاص وحجّه معتبره شرعيّه.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل يكون من الظنّ المطلق.

وحيث كان أكثر مباحثه مشابهاً لمباحث القطع، بل قد أشرنا في ضمن المباحث إلى حال الظنّ أيضاً - كما فعله المحقّق النائيني قدس سره - أعرضنا عن التعرّض إلى ذلك مستقلاً خوفاً من إتلاف الوقت بتكرار بعض المباحث، وعدم الاحتياج إلى بعض آخر منها، لعدم ترتّب حكم شرعي عليه، فيما لو كان الظنّ مأخوذاً في موضوعه حتّى يبيح في أطرافه.

وعليه، فالأولى هو الانصراف عن إطالة الكلام، والتعرّض لما هو الأهمّ في المقام. والحمد لله أولاً وآخراً.

## الأمر السادس / فى وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه

### الأمر السادس

فى وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه

يشتمل هذا البحث على جهات عديده ومباحث مفيده، فلا بأس بالإشاره إليها بحسب مقتضى المورد، فنقول وبالله الاستعانه:

الأمر الأول: لا- إشكال فى أنّ الالتزام الباطنى والاعتقاد القلبى يعدّان من العوارض النفسائيه كالحبّ والبغض والخضوع والخشوع، وهذه العوارض لا تحصل فى النفس إلاّ بوجود أسبابها وعللها ومباذيتها، فإنّ لكلّ واحدٍ من هذه العوارض مبادٍ وعلل تستدعى وجود تلك العوارض، فإذا حصلت تلك العلل فلا- محاله تتحقّق تلك العوارض قطعاً. كما يستحيل حصول تلك العوارض من دون علل ومباذٍ، فنتيجته هذه المقدمه هى أنّ حصول هذه العوارض لا- يمكن أن يكون بإرادته واختياره، بحيث يتحقّق من دون وجود عللٍ وأسباب، كما أنّ عكسه غير ممكن؛ يعنى إذا حصلت الأسباب والعلل لا يمكن تخلف وجود هذه العوارض وتحققها.

ولايزم ذلك أنّ العلم بوجود البارى وعظمته وقهاريته، لا ينفكّ عن لزوم الخضوع والخشوع والتذلل له سبحانه وتعالى، ومن ذلك يعلم عظمه مقام مولى الموالىوقطب الموحّدين أميرالمؤمنين عليه صلوات المصلّين، حيث قال بمالم يسبقه أحدٌ من الأوّلين والآخريين، وهو قوله عليه السلام: (لو كُشفَ الغطاء ما ازددتُ يقيناً).

ومن هنا يُعلم أنّ الحالات المخصوصه له عليه السلام كانت معلوله لهذه العله .

وكون ذلك أمراً غير اختيارى لا يوهم استلزام أن لافعه من فضائله لعدم

صدوره باختياره، لما ستعرف إن شاء الله، مضافاً إلى أنّ تحصيل مراتب هذا العلم كان بيده وتحت اختياره، وما يكون بالواسطه اختيارياً فهو اختياري، لأنّ الالتزام بمثل هذا العلم من حيث بناء القلب على طبقه وعدمه يعدّ أمراً اختيارياً، ولو كان أصل حصول التذلل والتخضع في قبالة أمراً قهرياً.

وكيف كان، فمن قام عنده البرهان الواضح بوجود المبدأ المتعال الواجب الوجود، المستجمع لجميع الصفات الكماله من الجماليه والجلاليه، ووحدته، لا يمكن له الاعتقاد الوجداني والقلبي بإنكار وجوده وعدم وحدته، كما لا يمكن الالتزام بضدّ أمر تكويني مقطوع به، مثل الاعتقاد ببياض الفحم، وسواد اللبن ونظائر ذلك، ولذلك لا مجال من فرض قيام الاعتقاد الحتمي على ضدّ أمر تشريعي الذي ثبت بالدليل القطعي كونه أمراً شرعياً.

نعم، لا- مانع من إنكاره ظاهراً، وجحده لساناً كما نشاهد ذلك خصوصاً في يومنا هذا من إنكار كثير من الضروريات والبدهيّات، مع معرفتهم ببطلان مرامهم وعقيدتهم، وبرغم ذلك ينكرون، كما أنّ الله تبارك وتعالى قد أخبر عن ذلك في قصّيه إخوه يوسف مع أخيهم، حيث إنهم عملوا بخلاف علمهم، وكان فعلهم على أخيهم ظلماً في حقّه، لم يكن يستحقّه، ولذلك اعترفوا بذنوبهم كما وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ» (١).

بل الإنكار باللسان والظاهر لا ينافي الاعتقاده القلبي، فقد يكون الإنسان مدعناً بقلبه لكنّه منكرٌ بلسانه وظاهر حاله، وقد وردت الإشارة إلى هذه الحاله في قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا

وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»(١).

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الاعتقاد والالتزام بصميم القلب بضدّ ما تعلّق به علمه غير ممكن، كما أنّ الالتزام به يعدّ أمراً قهريّاً ومن آثار العلم به، فلا- يكون ذلك بإرادته واختياره، وما لا- يكون بالاختيار لا- يمكن تعلّق التكليف به، إذ هو يتعلّق بما هو مقدورٌ له، فلا بدّ أن يكون مرادّ الأصوليين من هذا البحث بأنّ الموافقة الالتزامية هل هو واجبٌ أم لا؟ غير ما هو ظاهره؛ فمرادهم أنّه هل يجب البناء القلبي على طبقه مضافاً إلى الإتيان به عملاً- في الواجب أو إلى تركه في العمل في الحرام، حتّى يلزم أن يترتب على وجوده المثوبه وعلى تركه العقوبه، غير ما يترتب على أصل العمل أم لا يجب؟ فهو أمرٌ ممكنٌ ويصحّ البحث فيه.

وأيضاً: لو فرضنا إمكان تعلّق التكليف بمثل ذلك الالتزام القلبي، على ما هو الظاهر من كلامهم، هل يجب الموافقة الالتزامية عقلاً- في الأحكام الفرعية الشرعية، بمعنى أنّه يكون من شؤون إطاعه الحكم الصادر من المولى الالتزام والاعتقاد به على نحو يحكم بوجوبه العقل، كما يحكم بوجوب الإطاعه العمليّه، بمعنى فعل متعلّق الأمر وترك متعلّق النهي، أو أنّه ليس من شؤون الإطاعه الواجبه في نظر العقل، بل تمام الموضوع عنده هو الإطاعه العمليّه فقط لا غير؟

فلو كان واجباً أو جب استحقاق العقاب بترك الالتزام، ولو كان ذلك الواجب مثل الصلاه، وأمّا لو لم يكن واجباً فلا عقوبه إلّا لترك نفس العمل فقط، كما يستحقّ العقوبه لو ترك الصلاه ولو كان قد التزم بوجوبها قلباً واعتقاداً.

ثمره البحث: التزم السيّد الحكيم قدس سره في حقائقه بأنّ ثمره الفرق بين الموافقه



الالتزامية لو كانت واجبه، وبين الموافقة العملية بحسب حكم العقل هي أنّ الأوّل واجبٌ في كلّ حكم من الأحكام الخمسة، سواءً كان الحكم اقتضائياً كالواجب والحرام والندب والكراهه، أو غير اقتضائى كالإباحه، بخلاف الثانى حيث إنّه مختصّ بالأحكام الاقتضائية فقط دون الإباحه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه :

أولاً: إنّنا لا نسلمّ عدم اقتضائيه الإباحه، بل اقتضائها يكون على السويّه فى الفعل والترك، وهو إشكالٌ مبنائى .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك كانت موافقة العملية ثابتة فى حقّه بكلّ واحدٍ من الفعل والترك؛ لأنّ الترك فرضٌ عملاً فى كلامه، والذى لا يمكن فيها هو صدور المخالفه العمليه لو لم يكن أمراً تعديدياً، كما لا يكون كذلك فى المباحات، إذ تصبح بالتعبّد استحبابياً.

وثالثاً: كان الأولى جعل وجه الفرق بينهما أنّ وجوب الموافقة الالتزامية يجرى فى الأحكام الخمسة، سواءً كانت إلزامية أو غير إلزامية بخلاف الثانى حيث يجرى فى الإلزامية فقط قضيه للوجوب.

وكيف كان، ليس الأمر بمهمّ حتى نطيل البحث عنه.

وأيضاً: قد تكون الموافقة الالتزامية واجبه شرعاً، حيث يلزم من وجوبها كونها واجبه وجود حكيمين شرعيين فى كلّ حكم من الأحكام الشرعيه :

أحدهما نفس ذلك الحكم الذى يجب موافقة عملاً إن كان واجباً، ويحرم إن كان حراماً، فيجب تركه.

والآخر وجوب الموافقه الالتزاميه، أى الاعتقاد بذلك قلباً، بحيث لو أتى بأحدهما دون الآخر لم يسقط إلا أحد التكليفين دون الآخر، فلو التزم من دون عمل لكان ممثلاً من حيث، وعاصياً من حيث، كما لو عمل من دون التزام كان كذلك أيضاً، فالممثل الحقيقى يكون من أتى بكليهما، ولا- فرق فى ذلك بين كون الحكم الشرعى الذى يلتزم به إلزامياً أو غير إلزامى، اقتضائياً على مسلك القوم، وغير اقتضائى؛ لأنّ الملا-ك فى وجوب الالتزام هو صدور الحكم من قبل الشارع، ولو لم يكن الموافقه العمليه على طبقه واجباً، فلازم هذا القول هو الوجوب الشرعى لمن كان فى حقّه أمراً استحبابياً كصلاه الليل، فمن تركها عملاً والتزاماً استحقّ العقوبه لأجل تركه الالتزام، وإن لم يعاقب لتركه الصلاه، بل وهكذا ترك الالتزام فى المباحات والمكروهات.

مضافاً إلى أنّ الالتزام لو كان واجباً شرعاً كالعمل للزم استحقاق عقابين لمن تركهما إن كان وجوب كل واحدٍ منهما بصوره الاستقلال، وإلاّ يمكن القول بوحده العقوبه مع وجوبهما بصوره الارتباط.

ولكن الظاهر أنّ الحكم عندهم واضح، لأنّ وجوبهما لو قلنا به استقلالى، ولذلك استشكلوا بلزوم تعدّد العقاب.

أقول: الالتزام بمثل ذلك ممّا لا يمكن قبوله لعدم دلاله الدليل الواصل إلينا على ذلك، إذ لا يفهم منه هذا المعنى قطعاً، فبذلك يظهر أنّ الحقّ هو القول الثالث، وهو عدم الوجوب عقلاً ولا شرعاً كما صرّح به الأكثر لعدم دليل لنا يدلّ على ذلك .

ولذلك ادعى صاحب الكفايه شهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه

والعصيان، حيث يمكن تطبيقه على نفي الوجوب العقلي والشرعي كليهما، وإن كان الأول أظهر لاستدلالة عليه باستقلال العقل.

خلافًا لصاحب «عنايه الأصول» حيث صرح (بأنّ الوجدان يشهد باستحقاق العقوبه، بل بالكفر، فضلاً عن العصيان، إذا لم يلتزم المكلف بحكم واحد من الأحكام الإلهية، بعدما حصل له العلم واليقين، وإن وافقها عملاً بدواعي أخر نفسانيه).

نعم، أقرّ بأنه لا يشهد بذلك في تكاليف الموالى العرفيه، ولكن لا مجال لقياسها بالتكاليف الشرعيه الإلهيه.

### في ما يجب الالتزام به من الأحكام الإلهيه

في ما يجب الالتزام به من الأحكام الإلهيه

قال الفيروزآبادي رحمه الله : (الحقّ أنّ وجوب الالتزام بالأحكام الشرعيه الإلهيه التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله من الحلال والحرام، مع قطع النظر عن العمل بها ثابتٌ لازمٌ عقلاً، ليس وجوبه مقدّمياً محضاً لأجل العمل بها على نحو لا يكون فرقٌ بين من لم يعمل بالأحكام الشرعيه ولم يعتقد بها أصلاً، وبين من لم يعمل بها واعتقد بها وخضع لها، بل الظاهر أنّ الالتزام بالأحكام الشرعيه الإلهيه واجبٌ نفسى من حيث هو، كالأصول الاعتقاديّه عيناً، على نحو لا يكون المؤمن مؤمناً إذا لم يدعن بأحد الأحكام الإلهيه بعد حصول العلم له واليقين به، فضلاً عمّا إذا لم يدعن بجميعها ولم يلتزم بشيءٍ منها.. إلى آخر كلامه) (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بما صرح به بقوله: (وهو ثابت لازم عقلاً) الدال على أنّ وجوب الالتزام بالأحكام الشرعيّة الإلهيّة يعدّ وجوباً عقلياً وهذا ينافي ما ورد في ذيل كلامه حيث شبه الالتزام بالأحكام في وجوبه نفسياً بالالتزام بالأصول الاعتقاديّة، حيث يرشد ذلك إلى كون وجوبه شرعياً، خصوصاً مع ملاحظه كلامه بأن لا يكون المؤمن مؤمناً إذا لم يذعن بأحد الأحكام، فلازم كلامه صدرأ وذيلاً هو التزامه بالوجوب شرعاً وعقلاً لا بالعقل فقط.

وثانياً: المستفاد من ظاهر صدر كلامه وذيله حيث جعل الاعتقاد بعدم وجوب الأحكام مساوياً للكفر وعدم الإيمان، بل وظاهر قوله رحمه الله: (الأحكام الشرعيّة الإلهيّة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله من الحلال والحرام... إلى آخره) أنّه أراد وجوب الالتزام شرعاً بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من الأحكام، وهو واضح لا إشكال فيه، لكن يبدو أنّه قد اشتبه الأمر عليه في موضوع البحث، لأنّه لا إشكال بل ولا خلاف - كما عن سيدنا الحكيم رحمه الله التصريح في حقائقه، - في أنّ الالتزام والتصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله واجب شرعاً قطعاً، بلا فرق بين كون ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله حكماً من الأحكام الإلزاميّة أو غير الإلزاميّة، وغيرها من الأمور التكوينيّة الخارجيّة، كما لو أخبر صلى الله عليه وآله بأخبارٍ تتعلّق بالأرض والسماء وما فيهما وتحتهما وما فوقهما، فإنّ تصديقه في جميع ذلك واجب، ولكنّه خارج عن محلّ البحث، لكونه من أصول الدّين لا من الفروع كما هو مورد البحث، فالقول بعدم وجوب الموافقه الإلزاميّة لا يكون مساوياً للكفر وعدم الإيمان كما هو صريح كلامه.

وبالجملة: فظهر ممّا ذكرنا وجه الفرق بين الموردين، وأنّ أيّهما هو مورد الكلام دون غيره.

أقول: لا يخفى أنّ البحث عن وجوب الموافقه الإلزاميّة وعدمه غير مرتبط

بالبحث عن وجوب الإتيان بالعبادات مع قصد القربة في الواجبات التعبدية؛ لأنّ البحث هنا عامّ وجارٍ في التوضيحات والتعدييات؛ إذ القول بوجوب الالتزام بالحكم الواقعي أمرٌ، والقول بلزوم قصد القربة في التعدييات شيءٌ آخر، ولذلك يمكن القول بوجوب قصد القربة في التعدييات لأنّ قوامها منوط بها، دون القول بوجوب الالتزام بكونه حكم الله الواقعي حتّى مع العلم التفصيلي بأنّه حكمه، - لولا الإشكال الذي ذكرناه في أوّل البحث من أنّه أمرٌ محال - لأنهما أمران متفاوتان، لكن قد اشتبه هذا المطلب على صاحب «عنايه الأصول» بعدما نقل كلام الشيخ الأنصاري القائل بأنّ: (الحقّ مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع، على ما جاء به، إنّ طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرّماً إلاّ من حيث كونها معصية، دلّ العقل على قبحها، واستحقاق العقاب بها، فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب شيء، فلم يلتزم به المكلف، لكنّه فعل لا لداع الواجب لم يكن عليه شيء. نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نيّة القربة، فالإتيان به لا للوجوب، مخالفه عمليّه ومعصية لترك الأمور به)، انتهى كلام الشيخ قدس سره .

ولذا علّق عليه بقوله: (أقول: لا إشكال في أنّ هذا النزاع غير جارٍ في التعدييات بلا كلام، كما يظهر من استدراك الشيخ أعلى الله مقامه بقوله: (نعم لو أخذ.. إلى آخره)، وذلك لوضوح أنّه لا يجتمع فيها عدم الالتزام بالوجوب مع الإتيان بها بقصد القربة، بل يختصّ هذا النزاع بالتوضيحات فقط.. إلى آخر كلامه)(١).

وقد عرفت أنّ البحث عن لزوم قصد القربة غير مرتبط بالبحث عن وجوب

الالتزام بكون الوجوب هو الحكم الواقعي النازل من عند الله، لإمكان أن يؤتى به مع قصد القربة، ومتقرباً به إلى الله، إلا أنه لم يلتزم بذلك، وما ذكره الشيخ رحمه الله يصح من حيث أصل قصد القربة بأنه لو لم يأت بقصد الوجوب، لكان العمل باطلاً ومعصيةً لفقدان شرطه وهو قصد القربة، فيكون ذلك مخالفه عملياً لا التزامية، لإمكان فرض كونه ملتزماً بكون الحكم من الله عز وجل، ومع ذلك لم يقصد التقرب إليه فإنه باطل، ولو امتثل بوجوب الموافقة الالتزامية، ولذلك صرح صاحب «مصباح الأصول» بأن (بحث وجوب الإتيان بالعبادات مع قصد التقرب أيضاً خارجاً عن محل الكلام، لأنه مختص بالتعدييات، ووجوب الموافقة الالتزامية على تقدير تسليمه، لا اختصاص له بالتعدييات، بل يجرى في التوضيحات أيضاً، فليس المراد من الموافقة الالتزامية في محل الكلام هو الإتيان بالواجب مع قصد القربة، بل المراد هو الالتزام القلبي بالوجوب المعبر عنه بعقد القلب، فيكون كل واجب على تقدير وجوب الموافقة الالتزامية منحللاً إليواجين: العمل الخارجي الصادر من الجوارح، والعمل القلبي الصادر من الجوانح)، انتهى كلامه (١)، وهو كلام جيد حسن .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، أن الحق مع الشيخ رحمه الله وتابعيه من المتأخرين الذين التزموا بعدم قيام دليل يدل على وجوب الموافقة الالتزامية عقلاً ولا شرعاً، فالالتزام بوجوبها في غاية الإشكال .

أقول: ولكن قد يُقال في وجه وجوبها بدليلين:

أحدهما: أنها واجبه، لكون الالتزام بها يعد من مراتب شكر المُنعم الذي أُقيم

فى علم الكلام عليه الاستدلال بوجوب شكره، بل العقل حاكم به كما ثبت ذلك فى مباحث الأصول الاعتقاديه، حيث يجب عقد القلب على ما جاء به النبى صلى الله عليه وآله، فهكذا هنا يجب الالتزام والتدين بالأحكام الشرعيه الإلهيه.

وثانيهما: أن عدم الالتزام وعدم التدين بأحكام الله مستلزم للتشريع المحرم، ولعل مقصود المستدل هو أن الإتيان بالأعمال فى الخارج، لو لم يكن من حيث الالتزام بكونه من أحكام الله، فلا بد أن يكون الإتيان بالعمل لغير حكم الله مستنداً إليه، وهو تشريع ومحرم.

و: كلا الدليلين مخدوش:

أما الأول: فلائه أولاً وجوب شكر المنعم يعدّ أمراً واجباً، مضافاً إلى أن التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وآله - الذى قد عرفت وجوبه، لكونه من مراتب تصديق نبوته، ومن الأصول الاعتقاديه - غير معلوم، بل معلوم العدم، لعدم ثبوت كون التدين بذلك من مراتب الشكر الواجب.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك وكونه منه، لكن الذى ثبت وجوبه هو التدين والالتزام الإجمالى بجميع الأحكام لا- بكل فرد فرد من الأحكام، كما هو مورد البحث، ولعل وجوبه أيضاً يكون من جهة كونه من شؤونات التصديق بنبينا صلى الله عليه وآله، لا كونه بنفسه شيئاً واجباً فى قبال ذلك .

نعم، لا إشكال فى كون التدين والالتزام بكل حكم من الأحكام عملاً راجحاً شرعاً وعقلاً، بلحاظ كونه منشأً لكمال العبد، وقربه إلى سيّده، وارتفاع درجته لديه، كما أن عكسه موجبٌ لنقصانه وانحطاط درجته لديه، لما يرى بالوجدان من الفرق بين من أتى به ملتزماً ومتديناً بحكم الله، وبين من أتى به غير

ملتزم بذلك، ولكن الرجحان ليس على حدٍ يقتضى وجوبه ولزومه.

وأما الثانى: فلوضوح الفرق بين عدم الالتزام والتدين بأحكام الله، وبين إستناد ما ليس من الله اليه و الألتزام به، حيث إنَّ التشريع يكون من قبيل الثانى، حيث يُثبت العبد صدور حكم من الله تعالى، فيقوم بإتيانه فى الخارج مسنداً إليه تعالى، دون أن يكون هناك فى الواقع حكم صادر منه تعالى، وهذا بخلاف عدم الألتزام والتدين، حيث إنَّه أمرٌ عدى، وإن كان الألتزام واجباً كان أمراً وجودياً جوازيّاً، والفرق بينهما واضح، وعليه فلا تنافى بين القول بعدم وجوب الموافقه الألتزاميه، وحرمة التشريع كما عليه الأكثر.

قال المحقق العراقى رحمه الله: (لا- يخفى أنه لا- اختصاص لهذا النزاع بخصوص الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح كوجوب الصلاة والحج ونحوها، بل يعم الأحكام المتعلقة بأفعال الجوانح، كوجوب الاعتقاد بالمبدأ ووجوب عقد القلب به ورساله أنبيائه، ونحو ذلك، فإنَّ وجوب الاعتقاد وعقد القلب ليس إلا كسائر الكبريات الشرعيه من نحو وجوب الصلاة والصوم، غير أنَّ متعلق الوجوب فى أحدهما فعل الجوارح وفى الآخر فعل الجوانح، فيقال فيها أيضاً إنَّه بعد ثبوت وجوب الاعتقاد وعقد القلب بشىء هل يجب الألتزام والتدين بهذا الوجوب من جهه الموافقه الألتزاميه، انتهى محلَّ الحاجه (١).

والجواب: إنَّ مورد وجوب الموافقه العمليّه يكون فى الأمور الصادره عن الجوارح، أمّا وجوب الموافقه الألتزاميه نموردّه الجوانح، فالألتزام بورود النزاع فى وجوبها أمرٌ قابل للبحث والإبرام، ولا يتوهم الألتحاد، وأمّا الألتزام بالتفكيك بين:



وجوب الاعتقاد وعقد القلب بوجود الله تعالى ووحدته الذى مورده القلب؛ أى هو الذى لا بد أن يعتقد ويتدين بوجوده ووحدانيته، ويلتزم به .

والموافق للالتزام والتدين به، بأن لا يكون ذلك واجباً على المكلف؛ أى بأن لا يلتزم ولا يتدين به.

ففى غايه الإشكال؛ لأنّ مورد الوجوب وعدمه ليس إلّا شيئاً واحداً، وهو الالتزام والتدين وعقد القلب به، مع وحده متعلق كلّ منهما، إذ كيف يمكن للقلب الإذعان بوجوده والاعتقاد بوحدانيته، وبرغم ذلك لم يتدين به ولم يلتزم بإصدار الأمور لأجله، مضافاً إلى ما عرفت منّا تفصيلاً من استحاله ذلك رأساً، بحيث لا يمكن تعلق التكليف به فضلاً عن القول بالانفكاك فى الخارج بين عقد القلب والاعتقاد، وبين الموافقه للالتزاميه تكليفاً عقلاً أو شرعاً، فإنّ إثبات صحّه دعواه على عهده قائلها .

\*\*\*

## البحث عن ثمره جريان الأصل

البحث عن ثمره جريان الأصل

الأمر الثاني: ويدور البحث فيه حول ثمره هذا البحث، حيث قالوا إنّها تظهر عند جريان الأصل وعدمه في موارد دوران الأمر بين المحذورين في الشبهات الحكميّة، كصلاه الجمع في ما لو علم إجمالاً إنّها واجبه في عصر الغيبه، أو محرّمه، وكذلك في موارد جريان الشكّ في أطراف العلم الإجمالي، كما إذا علم حرمة استعمال أحد الإنائين التي تعدّ تكليفاً الزامياً، ثمّ علم إجمالاً ارتفاع الحكم في أحد الطرفين.

حيث قالوا إنّ على القول بوجوب الموافقه الالتزاميّة، لا- يجرى الأصل في شيء من الطرفين، لكونه منافياً للالتزام بالحكم الواقعي، ويعدّ مخالفه عملياً للحكم بوجوب الالتزام بالواقع، كما نُسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، فلا مانع من جريان الأصل في أطرافه من تلك الناحية لو لم يكن المانع من شيء آخر موجوداً.

وأيضاً قد يقال: في وجه المانع بما في «نهاية الدرايه» من أنّه: (لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم ولو بنحو الإجمال، فإنّه مانع عن جريان الأصول، لا- لما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري قدس سره في رساله من أنّ لازمه الإذن في المخالفه العمليّه للتكليف بالالتزام، فإنّه مختصّ بما إذا كان هناك تكليفٌ مولوي بالالتزام، بل لأنّ المخالفه الالتزاميّة معصيه التزاميّة للتكليف، كالمخالفه العمليّه، والإذن في المعصيه كائنه ما كانت قبيحاً، انتهى محلّ الحاجه (١).

١- نهاية الدرايه: ج ٢ / ٢٧ (ط . ق).

أقول: ولكن بعد الدقه والتأمل يظهر عدم صحه كلا الدليلين:

فأما الأول: فلأننا نقول على فرض وجوب الموافقه الالتزاميه تارة يُقال بوجوب الالتزام بالحكم الواقعي فى البين ولو إجمالاً، وهو أمرٌ ممكن، بأن نلتزم بالحكم الواقعي الموجود فى البين، وإن كان فى مقام الظاهر وعند جريان الأصل يلزم الحكم بالإباحه الظاهريه.

لا- يُقال: إن إجراء الأصل فى كل من الطرفين يوجب المخالفه العمليه بما هو الواجب فى البين؛ لأن مفاد الأصل مثلاً هو الإباحه والبراءه، فكيف يجمع مع العلم بحرمة أحدهما؟

لأننا نقول: هذا إشكالٌ لو ورد كان من حيث لزومه المخالفه مع وجوب الموافقه العمليه لا- الموافقه الالتزاميه، والكلام هنا فى الثانيه منهما لا الأولى.

فإن قلت: المخالفه العمليه مستلزم للمخالفه الالتزاميه بالضروره، لأنها تابعه لها.

قلت: إنها تصح على القول بالارتباط بينهما، وأما على القول بأن وجوب كل واحدٍ منهما مستقلٌّ عن الآخر، فلا بأس من أن يُقال إن هذا مستلزمٌ للمخالفه العمليه دون المخالفه الالتزاميه، إذ الالتزام بأن الحكم الواقعي فى حقي عباره عمّا هو فى الواقع من الحرمة أو الوجوب، إلا أن الأصل يحكم بالإباحه ظاهراً أمرٌ صحيح لا نقاش فى صحته .

أقول: بل يمكن أن يُقال فى هذا بوجوب الالتزام على طبق مفاد الأصل أيضاً؛ لأن مفاده فى كل من الطرفين أيضاً حكمٌ شرعى ظاهرى، فيجب الالتزام به على القول بوجوبها، فكيف يصح القول بالتنافى بينه وبين الحكم الواقعي.

هذا كله لو اكتفينا في وجوب الموافقه الالتزاميه بالموافقه على ما هو الواقع في البين ولو إجمالاً.

وأما لو كان المراد من وجوب الالتزام، هو الالتزام بكلِّ حكمٍ بعينه وبشخصه، فهو ساقط قطعاً، لأنه لا يمكن تحصيله إلا بأحد الطرق :

إما القول بالالتزام بخصوص أحدهما تخييراً، أو بخصوص واحدٍ منهما تعييناً، أو بكليهما، وفي جميعها إشكال .

فأما الأول: فلأنَّ كلَّ تكليف لا يدعو إلا إلى نفسه لا إلى نفسه أو ضده على نحو التخيير، لأنَّ الالتزام بضده ليس التزاماً به، ولا مقدّمه للالتزام به، فكيف يقتضيه التكليف ولو تخييراً؟!!

اللَّهُمَّ إلا- أن يُقال: إنَّ التكليف وإن لم يقتض الالتزام بضده أصلاً، إلا أنه لما وجب عند العقل الالتزام بالتكليف، ولم يمكن الالتزام به علماً، وجب الالتزام به احتمالاً، كما هو مقتضى القاعده في كلِّ مورد تعدّرت فيه الموافقه القطعيه، فإنَّ العقل يحكم بلزوم الموافقه الاحتماليه حينئذٍ، وهو وإن كان صحيحاً في غير المقام، لكنّه هنا غير مقبول، لأنه حينئذٍ لا يعدّ التزاماً لعين الحكم الذي قد فرض في أصل الدعوى، بل هو التزم بعينه احتمالاً كما يحتمل كونه ضده وهو خلف؛ لأنه كما يحتمل فيه الموافقه، يحتمل فيه المخالفه أيضاً لاحتمال كون الحكم الملتزم به غير حكم المولى، فيدور الأمر فيه بين محذورين:

إما تحقّق المخالفه الاحتماليه لترك الالتزام بما هو حكم المولى .

أو تحقّق الالتزام بضدّ حكمه.

والمفروض أنّ الالتزام بضدّ الحكم لا يكون أقلّ محذوراً من ترك الالتزام بحكم

المولى، لأنه تشريع محرم، وتدين بما لا يعلم ثبوته من قبل المولى كما لا يخفى.

أقول: ومن هنا ظهر الإشكال فى الالتزام بخصوص أحدهما تعييناً، لجريان المحذور المذكور فيه حينئذٍ، لأنه كما محتمل فيه الموافقه محتمل فيه المخالفه أيضاً .

وقد ظهر بما ذكرنا قوه الإشكال فى الاحتمال الثالث، وهو أن يقال بلزوم الالتزام بكل واحدٍ منهما تحصيلاً للموافقه القطعيه، لما قد عرفت بأنه يوجب القطع بحصول المخالفه القطعيه، وهى الالتزام بما ليس بحكم قطعاً، ويعدّ تشريعاً محرماً.

اللهمّ إلا- أن يُخدش فيه: بأن التشريع لا يجرى فيما يؤتى به تحصيلاً للواقع، بل يجرى فى إتيان ما لا يكون من الله مستنداً الى الله؛ لأنّ الالتزام بأنه حكم الله يكون مقدّمه لتحصيل الالتزام قطعاً بما هو الواجب، وهو أمرٌ ممدوحٌ عند العقلاء، ولو كان موجباً لتحقق الخلاف، كما قيل مثل ذلك فى حجّيه الشارع لكلام الثقة، فإنّ فيه مصلحه ولو كان يعلم أنّه قد يُخطئ، وينسب إليه ما لا يكون كذلك، لكن تلك المصلحه تجبره، هكذا يكون فى المقام أيضاً، بأن يكون الالتزام بالحكم الواقعي بعينه لازماً، ولو فى ضمن الحكم بالالتزام بضده، لتحصيل ذلك الواجب، فله وجه حينئذٍ.

لكن الإشكال حينئذٍ يكون فى أصل إثبات الدليل فى وجوبه كذلك .

هذا كله فيما يرد على استدلال الشيخ رحمه الله من الاشكال.

وأما الثانى اى الدليل الوارد فى كلام صاحب «نهايه الدرايه»: فلاّنه بعد ما فرض رحمه الله كون المخالفه العمليه للالتزام فى كلام الشيخ مختصاً بما إذا كان هناك تكليفٌ مولوى للالتزام، يكون فرض كلامه فيما لم يكن أمرٌ متوجّه للتكليف

بالالتزام، فإذا كان كذلك فلا معصية حينئذٍ حتى يقال في توجيهها إنَّ المخالفه الالتزامية توجب تحقُّق معصية التزامية للتكليف كالمخالفه العمليَّة، والإذن في المعصية كائنه ما كانت قبيحٌ، هذا إن أراد معصية نفس الالتزام.

وإن أراد معصية التزامية لنفس الحكم الواقعي الموجود في البين، كما هو الظاهر من كلامه، فإثبات الحرمة لمثل هذه المخالفه مع وجود الأصل الشرعي هو أوَّل الكلام، كما لا يخفى .

مع أنه رحمه الله قد فرض في أوَّل كلامه وجوب الالتزام بالحكم ولو إجمالاً، فنسأل منه عن مراده من هذا اللزوم :

فإن كان مقصوده هو اللزوم العقلي، فإنَّ العقل ولو سلَّمنا حكمه في المقام، - فهو يحكم بوجود الالتزام بذلك الحكم على ما هو عليه في الواقع والنازل من عند الله، فمخالفته ليست إلاَّ عدم الالتزام والتدين، أو الالتزام والتدين بضدّه وخلافه، لا إجراء أصاله الإباحه والحليَّة في كلِّ واحدٍ من الطرفين ظاهراً إن كان الحكم الواقعي حراماً.

وإن أراد من اللزوم اللزوم الشرعي، فيرجع الإشكال الذي أورده على الشيخ رحمه الله على نفسه، حيث إنه قد فرض مورداً ليس له حكم تكليفي بالالتزام.

وعليه، فما ذكره الشيخ والعلامة الإصفهاني رحمهما الله تعالى من وجود المانع عن جريان الأصول لا يرجع إلى محصل.

وبالجملة: ظهر ممَّا ذكرنا أنَّ الثمره المذكوره في المسأله غير صحيحه، أي القول بوجود الموافقه الألتزاميه ليست مانعاً للأصول واجرائها لا- في الشبهات الموضوعيه كما في أطراف العلم الإجمالي، ولا- في الشبهات الحكميَّة كما في دوران الأمر بين المحذورين، والله العالم.

## فى وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه

فى وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه

الأمر الثالث: فيما لو التزمنا بأن الواجب عقلاً- أو شرعاً هو تحصيل الموافقه الالتزاميه، وكان هناك محذورٌ عقلى أو شرعى للالتزام بهما، فحينئذٍ هل يمكن دفع محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعى بواسطه إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، أو لا يكون إجرائها فى أطرافه دافعاً إلاً على وجه دائر؟

أقول: نسب صاحب «عنايه الأصول» إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنه (ذهب هنا إلى جواز دفع محذور عدم الالتزام بواسطه إجراء الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، إذا لم يستلزم مخالفه عمليته، كما فى دوران الأمر بين المحذورين، فيما إذا كانت الواقعه واحده، كالمراه التى يعلم حرمه وطئها أو وجوبه بالحلف، حيث إنه لا- يمكن المخالفه العمليه فى ذلك، فلا مانع من إجراء أصاله تعلق الحلف بها بالفعل أو الترك، هذا فى الشبهه الموضوعيه. أو فى مثل صلاه الجمعة إذا علم بأحد الحكمين من الحرمة والوجوب فى الشبهه الحكميه، حيث لا- يقدر على المخالفه العمليه، لأنه إما فاعل أو تارك لها، ولو كان تركها بإتيانها بدون قصد القربه، إذ هو أيضاً تاركٌ بناءً على وضع أسامى العبادات على الصحيح إلاً الأعم، وإلاً كان الآتى بدون قصد القربه أيضاً فاعلاً وآتياً لا تاركاً، فبإجراء أصاله البراءه عن كل من الوجوب والحرمة، يرتفع الحكم الشرعى المعلوم بالإجمال، فلا يبقى حكمٌ حتى يجب الالتزام به عقلاً أو نقلاً(١).

أورد عليه المحقق الخراسانى: فى «كفايه الأصول» بأن رفع محذور عدم

الالتزام بواسطة إجراء الأصول في الأطراف مستلزمٌ للدور وهو محال.

بيان ذلك: إنّ جريان الأصل في كلّ واحدٍ من الأطراف، موقوفٌ على عدم محذور في ترك الالتزام، والحال أنّ عدم محذوريّه ترك الالتزام بالحكم موقوفٌ على جريان الأصل في كلّ واحدٍ من الطرفين، وهو دورٌ مستحيلٌ.

أقول: لكن الدقّه والتأمل في كلام الشيخ صدره وذيله، يوصلنا إلى أنّه لم يعتمد على ما ذكره أولاً، لأنّه بعد ما ذكر في الفرائد اقتضاء جريان الأصول رفع الحكم بالالتزام عقلاً ونقلاً، فلا يبقى حكمٌ حتّى يجب الالتزام به، قال ما لفظه:

(ولكن التحقيق أنّه لو ثبت هذا التكليف أعنى وجوب الأخذ بحكم الله، والالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الأصول لكونها موجهة للمخالفة العمليّة للخطاب التفصيلي؛ أعنى وجوب الالتزام بحكم الله، وهو غيرٌ جائزٍ حتّى في الشبهه الموضوعيّة، كما سيجيء، فيخرج عن المخالفة الغير العمليّة.. إلى آخره).<sup>(١)</sup>

فإنّ ملاحظه مجموع كلامه في المقامين يفيد أنّ ما ذكره أولاً في حكم المسأله لم يلتزم به، لاعتقاده بأنّ إجراء الأصول يوجب المخالفة العمليّة للخطاب التفصيلي، وهو وجوب الالتزام بحكم الله إن كان فيالبيين دليلٌ على وجوب الالتزام.

أقول: نعم، يرد على الشيخ قدس سره، أنّ إجراء الأصل في مورد العلم الإجمالي لا يستلزم نفى الحكم عن الالتزام، ولا يرفعه حتّى يقال إنّ لا يبقى حكمٌ حتّى يجب الالتزام به عقلاً أو نقلاً، لما قد عرفت من عدم التعارض بينهما.

ثمّ لو سلّمنا كون مختار الشيخ رحمه الله هو ذلك - أي أنّ إجراء الأصول يدفع ويرفع محذور عدم الالتزام عقلاً أو حرمة عدمه شرعاً، فكأنّه أراد القول بأنّ



الأصل الجارى فى كل طرف من الشارع يدل على أنه أجاز المخالفه وأباحها عقلاً وشرعاً، فلا محذور فى ترك الالتزام - فإنه لا يرد عليه ما أورده صاحب «الكفايه» من الدور المستحيل، لما قد عرفت منّا فى صدر البحث من أنّ وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه، موضوعٌ مستقلٌّ عن وجوب الموافقه العمليه وعدمه، لإمكان التفكيك بين الموضوعين، فلا مانع من الالتزام بعدم وجوب الموافقه الالتزاميه، ولو استفدنا عدم وجوبها من الأصل الجارى فى كل واحدٍ من الطرفين، فيما لم يستلزم المخالفه العمليه، كما فرضه الشيخ رحمه الله فى كلامه السابق لا اللاحق، كما استظهرناه، من دون أن يكون جريان الأصل موقوفاً على عدم محذور فى عدم الالتزام، كما توهمه صاحب «الكفايه»، مع أنه قد رجع عن إشكاله بقوله:

(اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اسْتِقْلَالَ الْعَقْلِ بِالْمَحْذُورِ فِيهِ، إِنَّمَا يَكُونُ فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَا تَرْخِيصٌ فِي الْإِقْدَامِ وَالْإِقْحَامِ فِي الْأَطْرَافِ، وَمَعَهُ لَا مَحْذُورَ فِيهِ، بَلْ وَلَا فِي الْإِلْتِمَامِ بِحَكْمٍ آخَرَ.. إِلَى آخِرِهِ).

أقول: مع أنّ هذا الاستدراك لا ينفع فى دفع محذور الدور، لو كان أصل التوقف مسلماً ومفروضاً، لإمكان القول بأنّ ترخيص الشارع لذلك منوطٌ بعدم كون إجرائه فيه مستلزماً للمحذور العقلى، مع أنّ عدم المحذوريه فى ترك الالتزام بواسطه ترخيص الشارع، موقوفٌ على شمول أدله الترخيص للمورد، وهذا دورٌ واضح.

ولكن قد عرفت حقيقه الجواب من إنكار أصل التوقف من أول الأمر، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم وجود دليل على وجوب الموافقه

الالتزامية. وعلى فرض الوجود لا- يكون ذلك مانعاً عن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، ولا- في الدوران بين المحذورين، كما أنّ إجراء الأصول في الأطراف لو لم يستلزم محذوراً آخر، كان موجباً لدفع محذور الحكم بعدم الالتزام بالحكم الواقعي، من جهة أنّ الشارع قد رخص بترك الالتزام بذلك الحكم في مقام العمل، إلا أنّ أصل وجوب الالتزام لو كان واجباً لما كان ترخيص الشارع مزاحماً له من حيث التدين والالتزام، واللّه الهادي إلى سبيل الرّشاد.

\*\*\*

## الأمر السابع / فى حجّيه قطع القطّاع ونحوه

### الأمر السابع

#### فى حجّيه قطع القطّاع ونحوه

يدور البحث فى هذا الأمر على أنّه هل يمكن منع القطّاع عن العمل بقطعه فى القطع الطريقيّ أو الموضوعى، أو لا يمكن ذلك مطلقاً، أو لا بدّ من التفصيل بين الأوّل منهما بعدم الإمكان، وبين الثانى بالإمكان؟ وجوهٌ وأقوال.

أمّا الوجه الأوّل: فقد ذهب إليه صاحب «منتهى الأصول» و «فوائد الأصول» تبعاً للشيخ الكبير كاشف الغطاء، حيث قال - على حسب نقل صاحب «عنايه الأصول» - بعد الحكم بأنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه: (وكذا من خرج عن العاده فى قطعه أو ظنه فيلغوا اعتبارهما فى حقه) (١).

وكذلك التزم به السيّد صدر الدّين فى شرح «الوافيه» على حسب ما نقله عنه صاحب «عنايه الأصول» بقوله: (المعلوم هو أنّه يجب فعل شىء أو تركه، أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرّمته أو غيرهما، من جهه نقل قول المعصوم، أو فعله أو تقريره، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أىّ طريقٍ كان)، انتهى كلامه (٢).

وظاهر كلامه رحمه الله التزامه بالمنع عن حجّيه القطع الحاصل من غير طريق السماع عن المعصومين عليهم السلام، عن قولهم أو فعلهم أو تقريرهم عليهم السلام، أى القطع الحاصل من المقدمات العقليّه، أو القياس والاستحسانات، فهو أيضاً ملحق

١- كشف الغطاء: ص ٦٤ (المقصد العاشر)، عنايه الأصول: ٣ / ٥٥ .

٢- عنايه الأصول: ج ٣ / ٥٣ .

بالبحث عن حجّيه قطع القطّاع الذى وقع فى عنوان البحث، فقد اختار ذلك لكن بتوجيه من «فوائد الأصول» بالمنع عن حجّيته من حيث نتيجته التقييد .

وأما الوجه الثانى: فقد ذهب إليه فى الجمله صاحب «نهايه الدرايه»، و«مصباح الأصول» حيث التزما بأنّ القاطع فى القطع الموضوعى لا يمكن منعه حال القطع عن العمل بقطعه فضلاً عن الطريقي.

أما المحقّق العراقى صاحب «نهايه الأفكار» فقد ذهب إلى جواز المنع عن الحجّيه فى الطريقي أيضاً، بمعنى أنّ قطعه غير معذور له بواسطه منعه عن العمل بقطعه الحاصل من طريق خاصّ، كالمقدمات العقليّه لا المنع عن العمل حال القطع، فإنّه لا يلتفت فيه إلاّ ما يراه عند نفسه.

أقول: وكيف كان، فالمسأله فى الجمله خلافية، والحقّ أنّ القاطع حال قطعه لا- يمكن منعه، لأنّه لا- يرى إلّا- الواقع، وبمجرّد حصول القطع له يتبعه فى عمله ويرتّب عليه الأثر بلا- فرق بين القطع الطريقي والموضوعى بالنسبه إلى القاطع حال قطعه، وإن كان بالنظر إلى الجاعل يصحّ أخذ قطع خاصّ، ومن سبب مخصوص موضوعاً لحكمه، إلاّ أنّ القاطع حال قطعه لا يكون متوجّهاً إلى ذلك، فلعلّ نظر الشيخ قدس سره من دعوى عدم إمكان المنع عن الحجّيه فى قطع القطّاع، أو القطع الحاصل من غير السماع عن الصادقين عليهم السلام، هو عدم إمكانه بالنظر إلى حال قطعه، وهو صحيح.

ونظر من أجاز المنع كالشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله ومن تبعه، إلى المنع بلحاظ حال قبل حصول القطع، بأنّ يُعلمه بأنّ القطع الحاصل من القياس وغيره مثلاً لا يكون معدّراً، أى لو أخطأ عن إصابه الواقع، فيما عمل لا يكون عذراً،

فلمولى أن يعاقبه ويؤاخذه، لأنه قد مشى طريقاً لا يكون حججه، وهو أمرٌ ممكن.

وهذا التوجيه بين الطائفتين لعله أحسن ممّا قد وجّهه صاحب «الكفايه»:

تارةً: بأنهم أنكروا الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع - استشهد صاحب الكفايه لادعائه بكلام السيد الصدر في موضعٍ من «شرح الوافيه» - لا حجّيه قطع القطّاع أو ما حصل من المقدمات العقلية.

وأخرى: أنهم أرادوا عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظنّ، لا أنّها إذا أفادت قطعاً لا يكون حجّه.

لأنّ ملاحظه بعض كلماتهم ينادى بخلاف ما ادّعاه صاحب «الكفايه»، وإن كان الجمع الذى ذكره هنا أيضاً تبعاً للمحقّق العراقى لا- يخلو عن مخالفه لظاهر كلماتهم، لأنّ الشيخ الأعظم قدس سره أتعب نفسه الشريف فى نقل كلماتهم تفصيلاً، فبالمراجعه يظهر أنّ منعهم عن الحجّيه، يرجع فى الواقع إلى منع الكبرى، أى منع حجّيه قطع القطّاع، والقطع الحاصل من المقدمات العقلية وإن كان ظاهر بعض كلماتهم يرجع إلى المنع عن الصغرى، أى لا يفيد القطع فى المقدمات العقلية.

وبالجملة: وكيف كان، فالأولى أن يُقال:

إنّ حجّيه القطع وإن كانت مجعوله عندنا، لأنّها أمر اعتبارى، إلا أنّ القاطع لا يمكن منعه حال قطعه، ولو كان قطعه حاصلاً من طريق لا ينبغى حصوله منه، أو كان قطعه من صفات حاله كما لو كان قطعاً، بمعنى يحصل له القطع من طريق لو ألقى إلى غيره لما يحصل له القطع، لا القطّاع بمعنى من يحصل له القطع سريعاً، لكونه عالماً بالملازمات فى غالب الأشياء بالفراسه الفطريّه أو بالاكتساب إذ قطعه متعارف لأنّ من أطلع على تلك المبادئ يحصل له القطع أيضاً.

أقول: إذا بلغ الكلام إلى هنا فى القطع، لا بأس بالإشارة إلى بعض مباحث حكم العقل من جهة الصغرى والكبرى، وما يناسب ذلك، فنقول وبالله الاستعانه:

إنّ للبحث فى المقام جهات:

### حقيقه الإدراكات

حقيقه الإدراكات

الجهة الأولى: يكون البحث فيها عن أنّ العقل هل يُدرك المصالح والمفاسد النفس الأمريّة، وهل المصالح والمفاسد موجودة فى الواقع، أم ليس فى الواقع شىء؟

نُسب إلى جملة من الأشاعره إنكار الحُسن والقبح العقليّين، وأنّ العقل لا يُدرك حُسن الأشياء وقُبْحها، بل بالغ بعضهم بإنكار أصل الحُسن والقبح للأشياء، وأنّ الحُسن ما حَسِنه الشارع، والقبح ما قُبِح، وأنّ الأحكام لا تدور مدار المصالح والمفاسد، بل الشارع يكون مقترحاً فى أحكامه من دون أن يكون هناك مرجح وأنّه لا مانع من الترجيح بلا مرجح.

أقول: وهذا القول حيث كان فى غايه السخافه والسقوط، أعرض عنه المحقّقون من الأشاعره، والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد، ولكن اكتفوا بالمصلحة والمفسده النوعيّة القائمه بالطبيعه فى صحّه تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعه، وإن لم تكن لتلك الأفراد خصوصيّة توجب تعلق الأمر بها، بل كانت الأفراد متساويه الإقدام بالنسبه إلى الطبيعه التى تقوم بها المصلحة، ويصحّ ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجح، بعد ما كان هناك مرجح فى أصل الطبيعه، ومثّلوا لذلك برغيفى الجائع، وطريقى الهارب، وكأسى العطشان، مع أنّه ليس فى

اختيار ذلك مرجح أصلاً؛ لأن المفروض تساوى الأفراد من جميع الجهات.

ومن العدلية فقد مال المحقق النائيني خلافاً للآخرين الى هذا الاستدلال اى لزوم وجود هذا الملاك فى الأشخاص والأفراد أيضاً؛ لأن الترجيح بلا مرجح إن كان محالاً، فإنه لا يكون فى ذلك فرق بين الأنواع والأشخاص والأفراد، لو حده الملاك فى المحذور، وتبعه فى ذلك العلامة البجنوردى والمحقق العراقى بقوله:

(مع فرض بطلان الترجيح بلا مرجح لا يرى العقل فرقاً بين النوع والشخص، فهما فى السخافه سئان)(١).

هذا، وقد استدلووا لوجود المصلحة النوعية أو المفسده كذلك فى الأوامر والنواهي، بتواتر الأخبار على خلاف منكرى ذلك، فأشاروا بمثل حديث النبوى(٢): (ما من شىء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا أمرتكم به) الروايه.

مضافاً إلى أن حكمه البارى عز اسمه وجل شأنه تقتضى أن لا يحكم على العباد بالأمر والنهى إلا عن مصلحه ومفسده؛ لأن الحكيم لا يفعل شيئاً إلا عن حكمه وعله ومصلحه، كما أن القرآن مشحون من ذلك من توصيف الله تبارك وتعالى بالعليم الحكيم، بل بعض الآيات يصرح بأن فعل الله تبارك وتعالى كان عن تفصيل وتحكيم، بل إن الكتابين من التكوين والتشريع، ومن الأنفس والآفاق كانا على الإتيان والحكمه، فانظر ما ورد فى سورة هود حيث قال تعالى: «الآر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»(٣).

١- حاشيه فوائد الأصول: ج ٣ / ٥٨ .

٢- وسائل الشيعه: ج ١٢ / الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجاره، الحديث ٢.

٣- سورة هود: الآية ١ .

أقول: إذا عرفت الحال من ضعف القول بعدم وجود المصلحة والمفسده في الأمور به والمنهَى عنه، تعرف ضعف دعوى تبعيته الأوامر والنواهي لمصالح في نفسها من دون أن يكون هناك مصلحة في المتعلق، ومن ادعى هذه المقالة وإن لم يدعيها كليته وفي جميع الأوامر والنواهي، بل ادعاها على نحو القضية الموجبه الجزئية، ومثل لها بالأوامر الامتحانيه، حيث إنه ليست في متعلقاتها مصلحة، لكن التزم بأنه لا بد من أن تكون هناك مصلحة في نفس الأمر والجعل.

و: الإنصاف فساد هذه الدعوى، لأنه :

أولاً: لو كان الأمر كذلك، لَلَزِمَ أن تتحقق المصلحة بصرف وجود الأمر بلا انتظار لشيء آخر، مع أن الأوامر الامتحانيه ليست كذلك، فإن المصلحة فيها إنما تكون قائمه أظهار العبد الإطاعه، وكونه بصدد الامتثال للأمر الصادر، وهذا المعنى لا يتحقق إلا بالجرى على وفق ما تعلق به الأمر، وأين هذا من كون المصلحة في نفس الأمر؟!

وقد يقال في جوابهم ثانياً: إن المصلحة الناشئه من قبل الأمر يكون معلولاً للأمر، فكيف يكون مقتضياً له وفي سلسله عله.

أقول: ولكنّه لا- يخلو عن إشكال؛ لأنّ المصلحة تكون واقعه في مرحله العلل دائماً، وتكون الأوامر كاشفه لها، غايه الأمر قد تكون المصلحة في المتعلق عله لتحقيق الأمر، وقد تكون المصلحة في وجود نفس أوجبت وجوده، فلا- تكون المصلحة حينئذ معلوله له، بل تكون واقعه في سلسله العلل.

وثالثاً: يبقى بقيه الأوامر والنواهي غير الامتحانيه بلا مصلحة ومفسده، لا في المتعلق ولا في نفسها، وهو أيضاً فاسد.



ورابعاً: ليس على مذهبهم ما فيه مفسده لا فى الأوامر ولا النواهي؛ لأنّ النواهي صارت فى صدورهما مصلحه، مع أنّ المفسده موجوده فى بعض الأشياء.

و: كيف كان، فإنّ فساد هذه الدعوى التى قد صدرت عن جملة من الأشاعره على ما ببالى واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، لما قد حقّقنا فى محلّه بأنّ الأوامر الامتحانيه أيضاً تكون المصلحه فى متعلّقاتها، غايه الأمر يتفاوت متعلّقاتها مع سائر الموارد من الأوامر، فاطلب توضيحه من مظانّه.

أقول: نُسب إلى بعض من الأشاعره أنّ الترجيح بلا مرجّح لا يكون محالاً، بل المحال هو الترجيح بلا مرجّح، قال القوشجى فى «شرح التجريد» فى بيان أنّ الأجسام حادثه: (وفزقوا بين الترجيح بلا- مرجّح وبين الترجيح من غير مرجّح، قالوا ترجيح أحد المتساويين من طرفى الممكن بلا سببٍ مرجّحٍ من خارج ضرورى البطلان، كيف لا ولو جوزناه ينسدّ باب إثبات الصانع، وأمّا الترجيح من غير مرجّح، أى من غير داعٍ لا- من غير ذاتٍ متّصفٍ بالترجّيح، فليس بمُحال، بل المؤثّر إذا كان مختاراً فهو يرجّح بإرادته أى مقدورٍ شاء.. إلى آخره)(١).

ولكن يرد عليه أيضاً: بأنّ المختار بالإرادة وإن رجح ذلك الفرد بالإرادة، إلّا أنّ الإراده على الفرض كانت متساويه بالنسبه إلى الفردين مثلاً، فكيف تتعلّق بهذا دون ذاك، مع فرض عدم مرجّحٍ فى البين لأحدهما، فغايه الأمر تنتهى إلى ما لا يكون مرجّحاً لأحدهما على الآخر.

فالأولى هو أن يُقال: إنّ الكلام يدور حول حقّ الله تبارك وتعالى لا حقّ العباد، ومن الواضح أنّ الله تبارك وتعالى لا يقَدّم شيئاً ولا يؤخّر آخر إلا عن علمٍ

بأصلحيته، وعلمه بذلك يعدّ عين ذاته، والمراد بالأصلح هو الأصلح بالمخلوق، فلا يلزم استكمالته تعالى بأمر زائد على ذاته، ليكون المراد من الاستحالة التي ادّعاها هو الترجيح بلا مرجح، حتّى في الأفراد والأشخاص، فضلاً عن طبيعته النوعية، فلا يصدر عن الشارع في واقعه أمرٌ ولا- نهىٌ للعباد إلاّ عن مصلحةٍ أو مفسدهٍ، كما أنّ الأخبار الصادره عن أهل البيت عليهم السلام مبينه لذلك بألسنه مختلفه، حيث لا يسمح المقام والمجال في توضيح المقال، فالأحسن إيكال بيان ذلك إلى موضعه ومحلّه من علم الكلام.

أقول: بعد إثبات ما ذكرناه آنفاً من وجود المصالح والمفاسد في متعلّقات الأحكام، تصل نوبه الكلام إلى أنّ عقول البشر هل يمكن أن تدرك تلك المصالح والمفاسد والمناطق والملاكات ولو على نحو القضية الموجهه الجزئيه أو لا قدره لها لتدرك شيء منها؟

ومنشأ هذا الاختلاف يظهر عند قول الأخباريين الذين ناقشوا في إمكان الوصول إلى الأحكام الشرعيه بواسطه القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وعليه فيقع البحث حينئذٍ في مرحلتين:

إحدهما: من حيث الصغرى، وهي أنّ العقل هل يدرك أو لا؟

وثانيتهما: من حيث الكبرى، وهي مع فرض تسليم الإدراك هل هو حجّه أى يصحّ الحكم على ال-مدرك العقلي بالحجّه أو لا يصحّ أصلاً؟

أمّا الكلام في المرحله الأولى، فنقول إنّ الإدراك العقلي:

تارة: يكون المراد منه هو إدراك العقل وجود المصلحه أو المفسده في فعلٍ من الأفعال، فيحكم بالوجوب عند إدراكه وجود المصلحه، وبالحرمة عند إدراكه

وجود المفسده، وهذه القضية من الموارد المتنازع فيها بين الأشاعره وبين المعتزله والإماميه، حيث إنَّ الجماعه الأولى تقول إنَّ العقل عاجزٌ عن إدراك المصالح والمفاسد، ولكن قد عرفت فساد المبنى والدعوى، لأنَّ في الأفعال في حدِّ ذاتها مصالح ومفاسد كامنه، مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، وأنها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها، ولا سبيل إلى إنكار إدراك العقل لتلك المناطات بنحو الموجه الجزئي، نعم قد لا ينتهي إدراك العقل إلى الحكم بثبوت الحكم الشرعي، إذ قد تكون المصلحه الـمُدرَكة بالعقل مزاحمه بالمفسده وبالعكس، فضلاً عن أنَّ العقل عاجزٌ عن الإحاطه بجميع المصالح والمفاسد وجميع المزاحمات والموانع، فبمجرد إدراك مصلحه أو مفسده لا يمكن الحكم بوجود حكم شرعي على طبق ما أدركه. ولعلَّ هذا هو المراد من قول الإمام زين العابدين عليه السلام لأبي حمزه الثمالي: «إنَّ دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصه»<sup>(١)</sup>، وكذلك قوله عليه السلام: «ليس شيءٌ أبعدَ من دين الله عن عقول الرِّجال»، وكذلك قوله عليه السلام: «ليس شيءٌ أبعدَ من القرآن عن عقول الرجال»<sup>(٢)</sup>.

وعليه، فإن كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية هذا المعنى، فهو حقٌّ وصحيح.

وأخرى: يكون المراد منه الإدراك هو إدراك العقل الحُسن أو القبح في الأشياء كإدراكه حُسن الطاعة وقبح المعصيه، وإدراكه لحسن العدل وقبح الظلم، المسمّى بالمستقلّات العقلية، فعلى طبقه يحكم الشرع في مورد الحُسن بالوجوب،

١- البحار: ج ٢، الباب ٣٤ من أبواب العلم، الحديث ٤١ ص ٣٠٣.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩.

وفى مورد القبيح بالحرمة، وهذا ما نبحت عنه فى الجهه الثانيه عند ذكر بيان ثبوت الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وعدمه.

وثالثه: يكون المراد منه الإدراك هو ما يُدركه العقل أمراً واقعياً، مع قطع النظر عن ثبوت حكم شرعى، نظير إدراكه لاستحاله اجتماع النقيضين أو الضدين، ويسمى هذا بالعقل النظرى، فبضميمه حكم الشرع إليه الذى هو بمنزله الصغرى يُستكشف الحكم الشرعى فى مورده، وهو مثل إدراك العقل الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته، أو وجوب شىء وحرمة ضده، فإذا ثبت وجوب شىء بدليل شرعى، فلا محاله يحصل له القطع بوجوب مقدمته، وبحرمة ضده أيضاً، إذ العلم بالملازمه والعلم بثبوت الملازم، علّه للعلم بثبوت اللازم، ويسمى هذا الحكم بالحكم العقلى غير المستقل، لكون إحدى مقدماته شرعيه، حيث تنضم إلى ما هو حكم العقل، فهذا القسم من الإدراك حقٌ ولا غبار عليه .

هذا تمام الكلام فى المرحله الأولى من جهه أنّ العقل قادر على الإدراك.

وأما الكلام فى المرحله الثانيه: وهى البحث عن الكبرى؛ أى حججه القطع مطلقاً، سواء كان حاصلًا من الكتاب والسنة أو من غيرهما، وسواء كان قطع القطع أو غيره؛ فيدور البحث فى أنه هل يمكن المنع عن العمل به مطلقاً أو لا يمكن، والبحث فيه يكون فى مقامين:

تارة: فى مقام الثبوت.

وأخرى: فى مقام الإثبات، إن قلنا بإمكانه فى الأول .

المقام الأول: قد ذكرنا أنّ الشيخ الأنصارى رحمه الله وتبعه كثير من الأصوليين ذهبوا إلى عدم إمكان المنع عن العمل بالقطع فى غير الموضوعى منه، بأى طريق

حصل، ولو من غير الكتاب والسنة، ولأى شخص حصل، ولو كان قطع القطاع، وعليه فلا يبقى مورد للبحث عن مقام الإثبات، لأنه فرع إمكان ذلك، وقد ثبت عدم إمكانه.

وأما على مسلك من أجاز المنع مثل المحقق النائيني، ولو بصورة متمم الجعل، ونتيجة التقييد، أو أجاز المنع من جهة عدم معذريته قطع خاص إذا حصل من طريق خاص، كما عليه المحقق العراقي وأيدناه، فللمنع والإثبات والنقض والإبرام من طريق الأدلة والاستظهار مجالاً واسعاً، ولذلك ترى أنّ المحقق النائيني رحمه الله حمل منع الأخباريين عن العمل بالقطع من غير الكتاب والسنة بواسطة الاستدلال بالأخبار الواردة في المنع على العمل بالقياس، كما في روايه أبان بن تغلب، وهذا ما نبحت عنه في المقام الثاني .

المقام الثاني: البحث فيه يدور حول ما استدللّ به لإثبات المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية، لأننا قد اخترنا جواز المنع قبل حصول القطع، بمعنى عدم معذوريته، وفاقاً لأستاذنا السيد الداماد قدس سره والمحقق العراقي قدس سره، فللبحث فيه عندنا مجالاً واسعاً، فقد استدللّ لذلك بثلاث طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: هي الأخبار التي تدلّ على المنع عن العمل بالقياس والاستحسانات من قبيل روايه أبان بن تغلب وغيرها، وأخبارها المذكورة في الباب السادس من أبواب صفات القاضي من كتاب «وسائل الشيعة»، وروايه أبان تتحدّث عن ديه قطع إصبع المرأة حيث حكم الإمام عليه السلام في قطع الأصابع الثلاثة لكل واحدٍ منها بعشره دنانير، وأما في قطع الرابع فقد حكم عليه السلام بأنّ الديه عشرين ديناراً، وذلك أثار استغراب السائل حيث قائل إنّّه كان يسمع ذلك في العراق،

ويظنّ أنّ قائله شيطان، فنهروه الإمام عليه السلام عن ذلك، وقال له: «إنّك أخذتني بالقياس...»، ونظائر ذلك حيث تدلّ على المنع عن العمل بالقطع إذا حصل من القياس ونحوه.

وفيه: أنّ صاحب «مصباح الأصول» اورد عليه:

أولاً: إنّ روايه أبان ضعيفه السند، فلا يصحّ الاعتماد عليها.

وثانياً: أنّ لا- دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم، نعم يظهر منها أنّه كان مطمئناً به حيث قال: «كنا نسمع ذلك بالكوفة ونقول إنّ الذي جاء به شيطان!».

وثالثاً: إنّ ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان، لأنّ الإمام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع، وأنّ قطعه مخالفٌ له، وذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفية أيضاً، فربّما يحصل القطع بشيء لأحدٍ ويرى صاحبه جهله المركّب لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقائه، انتهى كلامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

- ١ - أمّا كون الرواية ضعيفه السند، فهو غير ضائر بعدما كانت الرواية معمولاً بها عند الأصحاب؛ لأنّهم قد أفتوا على طبقها.
- ٢ - وأمّا حصول القطع لأبان وعدمه، فهو ممّا لا ننكر عدم حصوله، لإمكان أن يكون على حدّ الاطمئنان، مع أنّ الظاهر أنّه كان قاطعاً بالخلاف، لما ورد في كلامه أنّه كان ينسب القول إلى الشيطان.
- ٣ - وأمّا عدم دلالة على المنع عن العمل بالقطع إذا حصل بالقياس، ففيه خلاف جدّاً؛ لأنّ دلالة على المنع :

تارةً: بملاحظه حال أبان، بأنه قد يدلّ على كون قطعه كذلك المتّخذ من القياس كان عذراً له أو لا، فمثل هذا لا يتناسب مع علوّ شأن أبان ورفع مقامه في الفقه - حيث ورد في الحديث في حقه: «يا أبان اجلس في المسجد وافِتِ بالنّاس»، كيف لا يعلم أبان عدم جواز أخذ الفقه من القياس، ولعلّ الإمام عليه السلام بتوبيخه بقوله: «بأنّك أخذتني بالقياس» أراد عليه السلام تذكيره على ما هو مرتكز في قراره نفسه من عدم جواز ذلك، فعلى هذا التقرير يشمل المنع له، ولم يكن هو أيضاً معذوراً لو عمل بذلك القطع، إلا أن يكون غفلته عذراً له، وهو محلّ تأمل.

وأخرى: بملاحظه أنّ أبان كان لا يعلم قبل ذلك عدم جواز الاعتماد على القياس، خصوصاً مع ملاحظه دفاعه عن مذهب أهل البيت عليهم السلام في العراق، حيث كانت الإشاعات والافتراءات ضدّ أهل البيت عليهم السلام ومذهبهم كثيره، ولذلك ظنّ أبان أنّ هذه المقولة أيضاً من تلك الإشاعات، فنفاها بشدّه ونسب قائلها إلى الشيطان، ولذلك وبّخه الإمام عليه السلام، وعليه لا يكون محذوراً لو عمل بقطعه من طريق القياس قبل تنبيه الإمام عليه السلام له، لقصوره بجهله، لما قد عرفت على مختارنا بأنّ المنع عن العمل يصحّ قبل تحقّق القطع، كما في مورد الروايه لا بعده، فلو فرض حصول القطع له قبل ذلك، لما كان مقصّيراً في العمل بقطعه، ولكن هذا بالنسبه إلى حال أبان.

وأما بالنسبه إلى استفاده الحكم لما بعد ذلك لأبان وغيره من المنع عن العمل بالقياس، حتّى لو انجرّ إلى القطع وعمل به، فإنّ عدم معذوريّه ذلك أمرٌ مسلمٌ عندنا، وهذا هو المطلوب من هذه الروايه ونظائرها، الوارده في المنع عن العمل بالقياس والاستحسان.

الطائفة الثانية: الأخبار التي تدلّ على اشتراط الولاية في جواز العمل بالقطع.

الطائفة الثالثة: الأخبار التي تدلّ على أنّ البلاغ من الحجّة.

أقول: أمّا الأولى فهي مربوطه بمرحلة قبول العمل، والثانية عبارته عن نهى العمل بالقياس والاستحسان، وبالتالي فهما غير مرتبطتان بالبحث في المقام.

### في الملازمة بين حكم العقل والشرع

في الملازمة بين حكم العقل والشرع

المقام الثالث: قد ذكرنا في الجهد الأولى وجود حكم العقل الاستقلالي، وأنّ العقل قادرٌ على إدراك بعض الأمور مثل حسن الأشياء وقبحه كحسن العدل وقبح الظلم ونظائرها، والآن نبحث في أنّه إذا أدرك العقل ذلك، فهل يوجب ذلك حكم الشرع على طبقه حتّى يكون الأمر في كلّ موردٍ حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه، وكلّ ما حكم بقبحه حكم الشرع بحرمة، أم ليس هناك ملازمة بينهما؟

وأيضاً يقع البحث في أنّه هل هناك ملازمة واقعيّة بين حكم العقل وحكم الشرع أو لا ملازمة أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً، أو أنّ الملازمة الموجوده ملازمة ظاهريّة لا واقعيّة؟ وجوه وأقوال.

أقول: ذهب إلى الوجه الأوّل المحقّق النائيني رحمه الله تبعاً لجماعه من الأصوليين خلافاً لبعض الأخباريين والأصوليين، ولعلّ منهم الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني رحمهما الله على ما بيّالي، حيث أنكروا الملازمة على النحو المطلق والتزموا بأنّه لو كانت هناك ملازمة فهي ظاهريّة لا واقعيّة، وهذا هو الحقّ كما عليه المحقّق



العراقي رحمه الله ، وقد ذكروا لذلك وجوهاً متعدّده، ونكتفى بذكر ما أورده المحقّق النائيني في فوائده نقلاً عن صاحب «الفصول»، قال: (إنّ العقل وإن كان مُدركاً للمصالح والمفاسد، والجهات المحسنه والمقبحه، إلاّ أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع، ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطه بالواقعيات على ما هي عليها، بل غايه ما يُدركه العقل هو أنّ الظلم مثلاً له جهه مفسده فيقبح، والإحسان له جهه مصلحه فيحسن، ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسده والمصلحه مناطاً للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع، فربّما تكون مصلحه ولم يكن على طبقها حكم شرعي، كما يظهر من قوله صلى الله عليه وآله: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»<sup>(١)</sup>، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسياناً... الخبر»<sup>(٢)</sup>، فإنّ الظاهر منه هو أنّه تعالى سكت مع ثبوت المصلحه والمقتضى في تلك الأشياء، والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم، فمن المحتمل أن يكون المورد الذي أدرك العقل جهه حسنه أو قبحه، كان من الموارد التي سكت الله عنها، وربّما يكون حكم بلا مصلحه في المتعلّق، كما في الأوامر الامتحائيه، والأوامر الصادره تقيّه، وغير ذلك ممّا حكاه في التقريرات عن الفصول من الوجوه السّته التي أقامها على منع الملازمه الواقعيه بين حكم العقل وحكم الشرع والتزم بالملازمه الظاهريه، ببيان أنّ مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل، لا يكون عذراً في نظر العقل، بل لا بدّ من البناء على

١- بحار الأنوار: ج ٨٠، الحديث ١٨ ص ٣٤٠ باب سنن الوضوء وآدابه.

٢- نهج البلاغه، قصار الحكم: ١٠٥ .

الملازمه إلى أن يتبين المانع والمزاحم، فلو خالف وصادف عدم المزاحم، كان عاصياً، وهو المراد من الملازمه الظاهريه، انتهى المحكى عن «الفصول» (١).

ثم اعترض عليه المحقق النائيني قدس سره بقوله: (ولا يخفى عليك ضعفه، فإن الكلام إنما هو في المستقلات العقلية، والعقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحه إلا بعد إدراكه لجميع ما له دخل في الحسن والقبح، ودعوى أن العقل ليس له هذا الإدراك، ترجع إلى منع المستقلات العقلية، ولا سبيل إلى منعها، فإنه لا شبهه في استقلال العقل بقبح الكذب الضارّ الموجب لهلاك النبي صلى الله عليه وآله، مع رجوع نفع إلى الكاذب، ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بحرمة شرعاً، لأن المفروض تبعيته الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وقد استقل العقل بثبوت المفسده في مثل هذا الكذب، ومعه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع، وما ذكر من الموارد التي يثبت فيها المصلحه، ولم يكن على طبقها حكم شرعي، لا يرد نقضاً على ما ذكرناه، فإننا لا نكر أنه يمكن أن تكون للمصالح والمفاسد النفس الأمرية موانع ومزاحمات، فإن ذلك ممّا سبيل إلى إنكاره، وإنما ندعى أنه يمكن موجبه جزئيه إدراك العقل لجميع الجهات، من المقتضيات والموانع والمزاحمات، ودعوى أنه مع ذلك يحتمل أن يكون من الموارد التي سكت الله عنها، ممّا لا يلتفت، وكيف يكون ممّا سكت الله عنها، مع أن العقل رسول باطن وقد استقل به.

وأما ما ذكره من الموارد التي كان هناك حكم ولم يكن مصلحه، فهو ممّا لا يصغى إليه، فإنه لا يُعقل حكم بلا مصلحه، غايته أن المصلحه قد تكون خفيّه لم يطلع عليها العقل.

وأضعف من ذلك كله، دعوى الملازمه الظاهريه، فإن احتمال المانع والمزاحم إن تطرّق عند العقل، فلا يكون مستقلاً ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقاً لا واقعاً ولا ظاهراً، وإن لم يتطرّق فيستقلّ ويعلم بالملازمه الواقعيه، ولا معنى للملازمه الظاهريه، إلا أن تبنتى على قاعده المقتضى والمانع الفاسده من أصلها، كما سيأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: أنه لا سبيل إلى منع الملازمه بعد الاعتراف بتبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد، وبعد الاعتراف بإدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد(١).

أقول: ولكن الإنصاف هو عدم ثبوت الملازمه الواقعيه بين حكم العقل والشرع، لأنه لا شبهه فى أن العقل بعد استقلاله بدرك المفسده غير المزاحمه يقبّح العمل، ويلوم الفاعل على فعله، ولكن مع ذلك لا يلزم أن يكون ذلك تمام المناط فى حكم الشارع، إذ ربّما يشاهد أن الشارع يرى مصلحه فى صبره فى ارتكاب العبد للقبیح لمصلحه أعظم، ولكنّ العقل لم يُدرکه، فمثل هذا لا يوجب منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العمل، بل العقل يحكم دون الشارع، ومجرّد تبعيّه الحكم من المولى لمفسده المتعلّق لا ينافى ذلك، إذ معنى التبعيّه عدم حكمه بدون المفسده، لا حكمه بمجرّد وجودها.

ومن هنا ظهر أن مبادئ الحكم عند العقل ربّما تكون دائرته أوسع من مبادئ الحكم العقليلدى الشارع، ومع هذا الاحتمال كيف يستقلّ العقل بالملازمه واقعاً؟

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أن العقل إنّما يكون رسولاً باطئياً عند إحراز أن الشارع اعتمد فى بيان مرامه إلى حكم عقله وإلا لولا ذلك بل حتّى لو احتمل عدم

الاعتماد، وكان صبره لمصلحهٍ أعظم من قبح العمل، لما كان العقل حينئذٍ رسولاً باطياً، فالالتزام بالملازمه الظاهريه كما عليه صاحب «الفصول» والمحقق العراقي بمعنى كون حكم العقل عليه حجّه في وجوب المتابعه إلى أن يظهر خلافه من وجود مانعٍ ومزاحم، فهو أمرٌ غير مستنكر، فلو لم ننكر أصل الملازمه مطلقاً، فلا أقلّ من الظاهريه منها دون الواقعيه، فليتأمل.

\*\*\*

## الأمر الثامن / حجّيه العلم الإجمالي وتنجزه

الأمر الثامن

حجّيه العلم الإجمالي وتنجزه

أقول: يدور البحث في المقام حول تنجز العلم الإجمالي وحجّيته كالتفصيلي، فالبحث في هذا الأمر يقع في مقامين:

أحدهما: في إثبات التكليف وثبوته وتنجزه بالعلم الإجمالي وعدمه.

والثاني: في سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي بعد الفراغ عن ثبوته مع إمكان الامتنال التفصيلي، كما إذا كان المكلف متمكناً من تعيين تكليفه بالقصر أو التمام، أو بتعيين قبله ولو بالسؤال فلا يسأل، ويجمع بينهما في الأوّل ويأتي بالأربعة مثلاً في الثاني .

والتحقيق: هنا خلافٌ بين الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني، فقد خالف الأخير الأوّل فيما ينبغي طرحه في المقام، وما ينبغي طرحه في باب الاشتغال، أمّا الشيخ رحمه الله فقد التزم بأنّ المناسب هنا هو البحث عن حرمة المخالفه القطعيّه وعدمها، والمناسب هناك هو البحث عن وجوب الموافقه القطعيّه وعدمها، وخالفه في ذلك المحقق الخراساني وقال: بأنّ المناسب هنا هو البحث عن كون العلم الإجمالي هو مقتضياً للتنجز أو علّه تامّه له، والبحث هناك يكون بعد الفراغ عن كون العلم الإجمالي مقتضياً لا علّه تامّه، وأنّه هل المانع موجودٌ ليمنع عن اقتضاءه أم لا ؟

أقول: ونحن قبل بيان ما هو الأنسب منهما أو غيرهما، نذكر مقدّمه ينبغي الإشارة إليها في المقام، وهي: أنّ البحث عن وجوب الموافقه القطعيّه وحرمة

المخالفة القطعية لا- يكون منفصله بعضه عن بعض لوجود الملازمه بينهما. لوضوح أنه من ذهب إلى وجوب الموافقه القطعيه، فلا محيص له إلا من الالتزام بحرمة المخالفه القطعيه، إذ لا ينفك وجوب الموافقه عن حرمة المخالفه، كما لا ينفك القول بعدم حرمة المخالفه القطعيه عن القول بعدم وجوب الموافقه القطعيه، إذ لا- يمكن الالتزام بوجوب الموافقه القطعيه وعدم حرمة المخالفه، وهو واضح.

فإذا لاحظنا هذه المقدمه، والتزمنا بوجود مثل هذه الملازمه، لكانت النتيجة المترتبه عليها هي الحكم بصحة ما التزم به المحقق الخراساني صاحب «الكفايه»، وإن كان يمكن الإشكال عليه بأن لازم ما ذكره هو أن من جعل العلم الإجمالي علّه تامه للتجز كالتفصيلي، لا- يبقى له مورد للبحث عن وجود المانع في باب الاشتغال؛ لأنّ الفرق بين العلّه التامه والاقتضاء كان في ذلك، حيث لا- يمكن التفكيك بين التنجز وبين العلم في الأوّل، فلا مجال لفرض وجود المانع وعدمه، لاستلزامه التفكيك بين العلّه والمعلول وهو محال، بخلاف الثاني حيث أنّ فيه مجالاً لطرح ذلك، فإن لم يتحقق المانع وكان الشرط موجوداً أصبح التأثير فعلياً، مع أننا نشاهد أنّ كثيراً من الأصوليين التزموا بالعليه التامه في المقام، وبرغم ذلك طرحوا الإشكال والبحث عنه، في باب الأشتغال ولا يخفى أنّ حمل كلامهم على صورته الفرض، والتعليق على صورته الاقتضاء لا يخلو عن بُعد.

أقول: الأولى عندنا هو جعل وجه الفرق بين البابين في جهه البحث، وهو :

أنّ البحث في المقام يكون من ناحيه تأثير العلم بالنسبه إلى التكليف من حيث الموافقه والمخالفه له، وأنّه هل يكون له الاقتضاء لذلك، أم يكون علّه بالنسبه إليهما، أو يجب التفصيل بينهما بالاقتضاء بالنسبه إلى الأولى، والعليه

بالنسبة إلى الثانية؟ ولكل واحدٍ من الثلاث قائل.

وأنَّ البحث هناك إنما يكون بلحاظ حال الشكِّ والجهل بالنسبة إلى المتعلِّق، وأنَّه:

هل يوجب ذلك جواز إجراء الأصول فيه وترخيص الشارع له؟

أو هل يشمل ظاهر أدلَّة الأصول الشكِّ في أطراف العلم الإجمالي كما يشمل الشبهات البدويَّة أم لا، ونظائر ذلك؟

وكيف كان جهه البحث فيهما تكون متعدده ومتفاوته وإن كان بعض خصوصيات البحث مشتركه بينهما، وهو لا يوجب الاتِّحاد كما هو واضح.

نظريَّة المحقِّق الخميني: التزم سيِّدنا الأستاذ رحمه الله بأنَّ الفارق بين البابين وما يناسبهما من البحث شيءٌ آخر سوى المذكور آنفًا، فقد ذكر في «تهذيب الأصول» بعد تقسيم الكلام إلى المرحلتين:

(أمَّا الأولى: فاعلم أنَّه قد يُطلق العلم الإجمالي ويُراد منه القطع الوجداني بالتكليف الذي لا يحتمل فيه الخلاف، ولا يحتمل رضا المولى بتركه، وقد يطلق على الحجِّه الإجماليَّة، كما إذا قام الدليل الشرعي على حرمة الخمر على نحو الإطلاق، ثمَّ علمنا أنَّ هذا أو ذاك خمْرٌ، فليس في هذه الصورة علمٌ قطعيٌّ بالحرمة الشرعيَّة التي لا يرضى الشارع بتركه، بل العلم تعلِّقٌ بإطلاق الدليل، والحجِّه الشرعيَّة والإجمال في مصداق ما هو موضوع للحجِّه الشرعيَّة، وحينئذٍ فالعلم بالحرمة غير العلم بالحجِّه، فما هو المناسب للبحث عنه في المقام هو الأوَّل، كما أنَّ المناسب لمباحث الاشتغال هو الثاني)(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: من وضوح عدم الفرق فى متعلق العلم بين أن يكون نفس التكليف، وبين ما يوجب إثبات التكليف من الجبهه من حيث الحجية والتنجز، فكما أن العلم المتعلق بنفس التكليف يكون حججه، كذلك العلم المتعلق بالحججه، ووجود الفرق بينهما فى بعض الآثار غير مرتبط بما نحن بصدده كالعلم التفصيلي حيث يكون منجزاً سواء كان العلم الحاصل بالتكليف علماً وجدائياً أو علمياً وتعبدياً أى بواسطة قيام الحججه الشرعيه عليه كما لا يخفى .

وثانياً: من أنه لو كان الأمر كما قاله سيدنا الأستاذ رحمه الله لزم منه أن لا يكون البحث فى جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى الذى يبحث فى باب الاشتغال منحصراً فى خصوص العلم الإجمالى بالحججه، بل التكليف مستقلاً، وإثبات المدعى على عهده مدعىه، لوضوح عدم الفرق من حيث البحث من جهه جريان الأصول وعدمه بين القسمين من العلم، حيث يصحّ البحث من حيث عموم أدله الأصول، وأنها هل تشمل صورته العلم الإجمالى بكلا قسميه أم أنها مختصه بالشبهات البدويه؟ وبالجملة: فما ذكره لا يصحّ جعله وجهاً للفرق بين البابين من حيث البحث.

### فى اقتضاء العلم بنفسه الحججه وعدمه

فى اقتضاء العلم بنفسه الحججه وعدمه

المبحث الأول: والبحث فيه من جهات عديده:

الجبهه الأولى: فى أن العلم الإجمالى هل له الاقتضاء للحججه، أو ليس مقتضياً لها، بل حججته محتاجه إلى جعل جاعل كالظن، لولاه لما كان مقتضياً



فقد استفاد الشيخ الأعظم رحمه الله من مثل كلمات المحقق القمي والخوانساري وصرح في مبحث الشبهه الوجوبيه من «الرسائل» بأنهما أنكرا أصل اقتضائه للحجّيه فضلاً عن العليه، يعنى كما أنّ الظنّ في حال انفتاح باب العلم لا يكون حجّه إلّا بجعل جاعل، كذلك يكون حال العلم الإجمالى .

هذا، ولكن ناقش فيه السيد الحكيم في «حقائق الأصول»، فإنّه بعد نقل ذلك تردّد في الترامهما بذلك، ووجه كلامهما، بأنّه لعلّ مرادهما أنّه لا- فعليّه للحكم الكلّي ما لم يعلم به تفصيلاً، لا- أنّه ليس في العلم اقتضاء الحجّيه، بل صريح كلام المحقق القمي قدس سره لزوم الاحتياط في الشكّ في الشرطيّه .

أقول: وكيف كان، فإنّ هذا القول على تقدير ثبوته، يكون في غاية الوهن، وقد نسب هذا القول إليهما صاحب «منتهى الأصول»، وقال أنّ العلم الإجمالى عندهم كالشكّ البدوى وتجرى البراءة في أطرافه حينئذٍ حتّى البراءة العقلية.

الجهة الثانيه: في أنّه على فرض ثبوت الاقتضاء للتنجّز، هل يكون اقتضائه بنحو العليه التامه بحيث يحكم العقل باستحقاق العقاب في صورته المخالفه، وعدم استحقاقه على تقدير موافقه حكماً تنجيزياً غير موقوفٍ على عدم المانع عنه عقلاً أو شرعاً؟ أو لا يكون كذلك، بل استلزام للتنجيز يكون بصوره الاقتضاء فقط؛ أى يكون تأثيره للتنجّز موقوفاً على عدم وجود المانع عقلاً أو شرعاً؟

الجهة الثالثه: ثمّ على فرض ثبوت العليه التامه، يقع الكلام في أنّ هذه ثابته لحرمة المخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه معاً، أم تكون العليه للأولى فقط

دون الثانيه، لكفايه الموافقه الاحتماليه؟ فيه وجوه وأقوال:

القول الأول: قولٌ بأن العلم الإجمالي يقتضى التنجز لهما، ولا يكون عله تامه لهما، هذا كما عليه المحقق الخراساني، وقد صرح بذلك في «كفايه الأصول» وإن خالف قبل ذلك فيتعليقته، وذهب إلى العليه كما صرح بذلك صاحب «عنايه الأصول».

القول الثاني: قولٌ بالتفصيل بين صورته حرمة المخالفه القطعيه، حيث يكون عله تامه لها، وبين صورته وجوب الموافقه القطعيه، حيث يكون بصوره الاقتضاء، أى يمكن الترخيص فى بعض الأطراف على البدل، ولكن لم يرد من الشرع ما يستفاد منه ذلك البدليه، وقد نسب صاحب «عنايه الأصول» هذا القول إلى الشيخ الأعظم قدس سره، حيث قد استفاد ذلك من نقل مجموع كلماته من مواضع متعدده، فعليك بالمراجعه والدقه حتى يظهر صحه ما ادعاه، بل يظهر ذلك من المحقق الحائري أيضاً، وإن رجع عنه فى «حاشيه الدرر» واختار القول الثالث كما نسب إلى المحقق النائيني رحمه الله .

القول الثالث: الالتزام بأن العلم الإجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه معاً، فلا يجوز الترخيص للارتكاب فى الشبهه التحريميه لا- فى جميعها ولا فى بعضها؛ أى لا يجوز ارتكاب جميع الأطراف ولا بعضها قضيه للعليه فى كليهما، كما لا- يجوز الترخيص فى ترك جميع الأطراف ولا- فى بعضها فى الشبهه الوجوبيه، وهذا القول التزم به كثير من المتأخرين والمحققين مثل سيدنا الخميني، والسيد الحكيم، والمحقق الاصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» والمحقق الخوئي فى «مصباح الأصول» والمحقق العراقي فى «نهايه الأفكار» والسيد البجنوردى فى «منتهى الأصول» وإن نسب القول بالتفصيل إلى استاذه

وهو المحقق النائيني قدس سره ، وذهب العلامة الطباطبائي في ابتداء كلامه إلى القول العليّه التامّه، لكنّه رجع في ذيل كلامه إلى الاقتضاء، وتمسّك ببناء العقلاء على تجويز الترخيص.

هذا مجموع الأقوال المذكوره عن الأعلام في هذه المسأله.

أقول: وأمّا بيان المختار فيها فمبنيٌّ على ذكر ما تمسّك به القائلون بالاقتضاء، بعدما يكون القول بعدم الاقتضاء فاسداً من أساسه، فإن ثبت صحّه كلامهم فنلتزم به، وإلاّ نختار القول بالعليّه التامّه، وأحسن ما بيّن لذلك، هو ما خلاصته:

إنّ العلم الإجمالي ما لم يكن كاشفاً للتكليف تمام الانكشاف كالعلم التفصيلي، بل كان العلم الإجمالي دائماً مقروناً بالشكّ، وكان الشكّ موضوعاً للأحكام الظاهريّه، كانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه، فيجوز حينئذٍ جعل الحكم الظاهري في كلّ واحدٍ من أطرافه، الموجب ذلك لجواز مخالفته، مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء مردّد بين إنائين، فكّل واحدٍ منهما مشكوك الحرمة، فيمكن أن يكون موضوعاً لجريان قاعده الحِلّ: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام».

فإن قلت: جريان الحِلّ في كلّ واحدٍ يناقض الحرمة المعلومه إجمالاً.

قلت: هذه المناقضه موجوده بين كلّ حكم ظاهري مجعول في حقّ الشاكّ بالواقع، وبين الواقع المشكوك، ولا تختصّ بما نحن فيه، فما تدفع به هذه المناقضه في الشبهات البدويّه التي لا علم فيها أصلاً، وفي الشبهه غير المحصوره التي لا يجب الاحتياط فيها إجمالاً، تدفع به المناقضه في المقام.

أقول: ويمكن أن يقرّر الدليل بنحوٍ آخر، وهو أن يُقال:

إنّه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح المعصية ومخالفه المولى، أن يكون المكلف حين المخالفة عالمًا بكون عمله مخالفًا للمولى، لأنّ القبيح هو عصيان المولى، وهو لا يحصل إلاّ مع العلم بالمخالفة حين العمل، وحصول العلم بالمخالفة بعد ارتكاب الجميع لا يكون مضرًا، وإلاّ لكان ذلك مضرًا في الشبهات البدويّة، إذا حصل له العلم بتحقيق الحرمة بعد العمل، والمقام يكون كذلك، لأنّ المكلف حينما يقوم بارتكاب كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى سواء فعل الحرام أو ترك الواجب، لا يكون عالمًا بالمخالفة حتّى يصير عمله قبيحًا عقلاً، فكما لا يعدّ عمله قبيحًا في الشبهات البدويّة بإجراء البراءة، بحيث لو سئل بعد ذلك عن المعصوم عليه السلام عن حكم ما ارتكبه، وظهر أنّه فعل حراماً أو ترك واجباً، لم يكن عليه شيءٌ، فكذلك الأمر في المقام .

وبالجملة: هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقرير كون العلم مقتضياً للتنجيز لا علّه تامّه، ولذلك ترى أنّ الاحتياط في الشبهات البدويّة وفي أطراف العلم الإجمالى غير المحصوره لا يكون واجباً، حتّى عند من يلتزم بوجود الاحتياط في المحصوره، مع أنّ المخالفة والمعصية إن قلنا بأنّهما قبيحان بوجودهما الواقعي لا بوجودهما العلمى، فإنّه لا يفرق فيه بين قله الأطراف وكثرتها، كما لا يفرق بين كونه حال المخالفة يعلم إجمالاً بإمكان تحقيق المعصية، وبين كونه يحتمل ذلك، وهذا شاهدٌ على أنّ الملاك في القبح هو العلم بالمخالفة حين العمل لا مطلقاً.

جواب المحقق الخوئى: تعرّض سيّدنا المحقق الخوئى رحمه الله فى «مصباح

الأصول» لهذا الاستدلال وأجاب عنه، بقوله: (إنّ هذا الاستدلال إذ لا يعتبر في حكم العقل بقبح المخالفه إلّا وصول التكليف من حيث الكبرى والصغرى، وأمّا تمييز متعلّق التكليف عن غيره فغير لازم، فإذا وصل التكليف إلى العبد من حيث الكبرى، بمعنى علمه بحرمة شرب الخمر مثلاً، ومن حيث الصغرى بمعنى علمه بتحقّق الخمر خارجاً، فقد تمّ البيان ولا يكون العقاب على المخالفه حينئذٍ عقاباً بلا بيان.

وتردّد الخمر بين مائعين لا دخل له في موضوع حكم العقل بقبح المخالفه، والشاهد هو الوجدان، ومراجعته العقلاء، فإنّنا لا نرى فرقاً في الحكم بالقبح بين ما إذا عرف العبد من المولى بشخصه فقتله، وما إذا علمه إجمالاً بين عدّه أشخاص فقتلهم جميعاً.

وبالجملة: المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، وأمّا تمييز المكلف، فلا دخل له في الحكم المذكور أصلاً، ولذلك لا ريب في حكم العقل بقبح المخالفه بارتكاب جميع الأطراف دفعه، كما إذا نظر إلى امرأتين يعلم بحرمة النظر إلى أحدهما، مع أنّ متعلّق التكليف غير مميّز (١)، انتهى كلامه هنا.

أقول: فإنّه وإن أجاد فيما أفاد من حيث كون العلم بياناً فلا يجرى فيه قبح العقاب بلا بيان، ولكن يرد عليه:

أولاً: أنّ هذا الجواب لا يقنع الخصم، فيما إذا رأى العقل أو العقلاء أو الشرع في موردٍ كان الأمر كذلك أن يرخص العبد في المخالفه، ولو احتمالاً، نظير ذلك في الشبهات غير المحصوره، مع أنّ مقتضى ذلك هو عدم الجواز في مثلها من جهه

تماميته البيان، فضلاً عن ما دلّ على أنّ العلم هو العله التامّه للتنجّز، وكونه بياناً في عدم جواز المخالفه ثابت، لكن ما لم يصل دليل الترخيص إليه، فمجرد كون العلم بياناً لا يمكن أن يكون معيناً لأحد الوجهين أيّ العليه دون الاقتضاء كما هو المقصود من البحث هنا.

وثانياً: أنّ ما مثله من قتل ابن المولى في جماعه يعلم بوجوده فيها، حيث يقبح العقل قتلهم جميعاً بواسطة وقوع قتل الابن فيه، هو كلام خالٍ عن اللطف، لأنّ مثل هذا التصرف يقبحه العقل حتّى في الشبهه البدويه، لكونه من الأمور المهمّتها، حيث يرى العقل حسن الاحتياط فيها حتّى في الشبهه البدويه، كما ذكره الشيخ في «الرسائل» فضلاً عن مورد العلم، مع أنّ قتل الناس غير الابن حرامٌ في حدّ نفسه، إلاّ أن يفرض في مورد يكون قتل الباقي مباحاً أو واجباً لكونهم عدوّاً، فالمسأله تصبح أشكل خصوصاً في الثاني .

وكيف كان، فما ذكره وإن كان حسناً في ذاته، لكنّه لا يساعد في إقناع الخصم هنا، وإن كان هذا جواباً عن عدم الاحتياج في تنجّز التكليف إلى كون العلم تفصيلياً، بل لو كان إجمالياً يصحّ القول بتنجّزه كما هو المقصود من كلامه هنا.

وأما وجه الإشكال في المثال: وهو أنّ قتل المجموعه بأجمعها إن كان حراماً فقتل الجميع يكون عملاً يعلم مخالفته للمولى، فيكون قبيحاً، سواء علم خصوص قتل الابن أو لا- يعلم، إذ أنّ خصوصيه الإبتيه لا أثر لها في تحقّق العلم بالمخالفه والمعصيه، وإن كان قتل الباقي عدا الابن واجباً، لكونهم كفّار حربيون مثلاً وقتلنا بوجوب قتلهم، فيدور الأمر حينئذٍ بين المحذورين، فلا بدّ من ملاحظه ما هو الأهمّ، فإن كان قتل الابن مهمّاً فلا قبح فيه، وإلاّ كان قبيحاً، فيمكن فرضه في مثله حيث

ارتكب القبيح مع قتل الجميع، مع أنه لا يعلم أنهم هو الابن، كما لا قبح في صورته التخيير أيضاً.

وثالثاً: أن في المثال الأخير وهو فيما لو نظر إلى المرأتين دفعه واحده، اشكالاً وتأملاً حيث إنه لا يكون نقضاً، لأنه يعلم حين العمل مخالفته للمولى؛ لأن العمل الصادر حينئذٍ واحد وهو النظر إليهما، وأما عدم تمييز أن أي المرأتين أجنبيته، فلا دخل لذلك فيما هو المقصود، ولأنك قد عرفت أن الخصم أراد بيان كون القبح في عمل يصدق في حال ارتكابه وصدوره أنه عالم بمخالفته، وهذا المعنى موجود في المثال بعد التأمل والدقه، وهو يكون مثل ما لو أدخل انبواباً إلى الإناثين اللذين يعلم نجاسه أحدهما، وشربهما دفعه واحده، فإنه يعلم بمخالفته عمله للمولى حين تحققه، برغم عدم وقوفه على تمييز النجس منهما كما لا يخفى، فالنقض بمثل هذه الأمثلة لا يخلو عن إشكال .

قال المحقق النائيني رحمه الله : في مقام الجواب عما تفوه به الخصم من اختصاص استقلال قبح العقل بعمل يعلم أنه معصيه تفصيلاً، ومثله غير متحقق في العلم الإجمالي، (فساد هذا التوهم بمكان من الوضوح، بداهه أن العقل يستقل بقبح مخالفته التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول، ومن جملتها العلم الإجمالي، فإن التكليف في موارد العلم الإجمالي واصل إلى المكلف ومحرز لديه، والإجمال إنما يكون حينئذٍ في المتعلق، وإلا فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلاً، وهو على ما عليه من إجمال المتعلق، يصلح لأن يكون بعثاً مولوياً، ويمكن الانبعاث عنه، بحيث لو فرض أنه لو كان الخطاب الواقعي كذلك، أي على ما هو عليه من الإجمال، من دون أن يتعلق بخصوصيته أحد

الأطراف، لكان ذلك تكليفاً مولوياً يصلح لأن يكون داعياً ومحركاً لإرادته العبد نحو امتثاله، وينتج نتيجة التخيير الشرعي أو العقلي على اختلاف المقامات، فالجهل بالخصوصية لا يضرّ بالمعلوم بالإجمال، ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الاقتحام على مخالفته، وذلك واضح لا ينبغي إطاله الكلام فيه)، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

وردّ عليه المحقق العراقي رحمه الله : - في «حاشيته على الفوائد» بقوله: (أقول: بعدما كان المتعلّق مورد الإجمال والترديد، فقهرًا التكليف المتعلّق بكلّ منهما أيضاً طرف الترديد، وما هو الجامع المهملة بين الشخصين المرّد انطباقه على أيّهما بلا إطلاق في هذا الجامع، فلا يقاس المقام بالتكليف بالجامع في باب التخيير، لأنّ في شخص الجامع إطلاقاً قابل للانطباق على أيّهما، بخلاف الجامع في المقام، فإنّه مهملة غير صالح للانطباق إلاّ على واحدٍ منهما، غاية الأمر بنحو الترديد. ومن هذه الجهة نقول: لا يصحّ دعوى العلم بشيء تفصيلاً في موارد العلم الإجمالي، لا في الحكم ولا في المتعلّق .

ثمّ إنّ الناظر البصير ربّما يرى تهاوتاً بين قوله في المقام: (ويمكن الانبعاث عن البعث في العلم الإجمالي)، وبين تقرّبه السابق بأنّ (الانبعاث من قبل احتمال البعث لا نفسه)، وجعل ذلك منشأ تأخيره رتبته عن الامتثال التفصيلي، فراجع وتدبّر، انتهى كلامه (٢).

أقول: ولكن الحقّ الحرّ للتصديق هو أن يُقال: إنّ العلم المتعلّق بالحكم هنا يكون تفصيلاً حتمياً من دون ترديد وإجمال فيه كما نطق به عددٌ من الأعلام:

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ٧٥ .

٢- حاشية فوائد الأصول: ج ٣ / ٧٥ .



منهم صاحب «نهايه الدرايه» حيث قال: (وفيها إنّ حقيقه العلم الإجمالى المصطلح عليه فى هذا الفنّ، لا تفارق العلم التفصيلى فى حدّ العلميه، وليستا هما طوران من العلم نظراً إلى تعلق العلم الإجمالى بالمردد أعنى أحد الأمرين...

إلى أن قال: بل ضمّ الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الاسم، وإلا فالعلم علمٌ دائماً، ومتعلّقه بحدّه منكشفٌ به تفصيلاً، من غير ترديد فى نفس ما هو طرف العلم) انتهى محلّ الحاجه (١).

ومنهم العلامه الطباطبائى فى «حاشيته على الكفايه» حيث قال:

(ولا- فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى، فإنّ الإجمال ليس فى ناحيه العلم بل من ناحيه الانطباق على المورد.. إلى آخره) (٢).

ومنهم السيد الحكيم فى «حقائق الأ-صول» حيث قال: (لا ينبغى التأمل فى أنّ العلم الإجمالى ليس إلا من سنخ العلم التفصيلى موجباً لإرائه متعلّقه، وانكشافه انكشافاً تاماً لا قصور فى ناحيه انكشافه أصلاً.. إلى آخره) (٣).

وبالجملة: ثبت بما مرّ أنّ ما صرّح به جماعه غير تامّ:

منهم: المحقّق العراقى قدس سره حيث قال:

(لا يصحّ دعوى العلم بشيءٍ تفصيلاً فى موارد العلم الإجمالى لا فى الحكم، ولا فى المتعلّق).

فكلامه ممنوعٌ، ليس على ما ينبغى بالنسبه إلى الحكم .

١- نهايه الدرايه: ج ٢ / ٣٠ - ٣١ .

٢- حاشيه الكفايه: ١٩٠ .

٣- حقائق الأصول: ج ٢ / ٤٩ .

وأيضاً: تنظير المحقق النائيني الإجمال هنا بالإجمال في الخطاب الواقعي كالتخيير الشرعي، مثل خصال الكفار، أو التخيير العقلي كالتخيير في أفراد الصلاة بالنسبة إلى أزمته الحدّين من الزوال إلى الغروب في عدم مانعيه جهل الأطراف لتنجز التكليف.

ليس في محله، لوضوح الفرق بين كون الخصوصيّة ساقطه لأجل الجهل العارض على المكلف من أمر خارجي تقصيراً أو قصوراً، وبين إسقاط الخصوصيّة في نفس الدليل بأحدٍ من الوجهين: جعل الشارع الترديد في نفس الحكم، أو تعلق الحكم بجامع قابل للانطباق على كلّ فرد من الأفراد تخييراً، من إمكان دخاله الجهل في الأوّل في تحقّق موضوع الحكم الظاهري بخلاف الثاني والثالث.

وأيضاً: دعوى صاحب «الكفايه» بعدم كون كشف العلم الإجمالي كشفاً تامّاً كالتفصيلي، غير مسموعه جدّاً، لأنّ وصول التكليف إلى العبد علماً يكفي في تحقّق التنجّز بالاعتضاء أو العليّه التامّه.

هذا تمام الكلام فيالمبحث الأوّل حيث حاولنا من خلاله الفرار من الإشكال.

\*\*\*

## فى أن العلم الإجمالى عله للتنجىز أو اقتضاء له

فى أن العلم الإجمالى عله للتنجىز أو اقتضاء له

المبحث الثانى: يدور البحث فىه حول ما ذكره الخصم فى كلامه فى مقام الاستدلال:

(بأن الشك فى الأطراف يوجب حفظ مرتبه الحكم الظاهرى، ورفع التناقض مع المعلوم بالإجمال فى صورته الترخيص فى بعض الأطراف أو تمامها، كما يرفع التناقض بذلك فى الشبهات البدويه وغير المحصوره، إذ حكم احتمال التناقض يكون الحكم القطع به).

أقول: هذا خلاصه ما قيل فى مقام الاستدلال على أن العلم الإجمالى يعد مقتضياً لا عله تامه للتنجىز.

أورد على هذا الاستدلال سيدنا الخمينى رحمه الله فى تهذيبه بما حاصله (١): (لا شك فى أن العلم والقطع الوجدانى بالتكليف عله تامه لحرمة المخالفه، ووجوب الموافقه القطعيين، ولا يجوز الترخيص فى بعض أطرافه فضلاً عن جميعه، فالترخيص كلاً أو بعضاً ينافى بالضروره مع ذاك العلم الوجدانى، فإن الترخيص فى تمام الأطراف يوجب التناقض بين الإرادتين فى نفس المولى، كما أن الترخيص فى بعضها يناقض ذاك العلم فى صورته المصادفه....

ثم أضاف: وبذلك يظهر أنه لا- مناص عن الاحتياط ال-محرز للواقع فى تمام الأقسام من الشبهات، محصوره كانت أو غير محصوره، بدويه كانت أو غيرها، فإن العلم القطعى بالتكليف لا يجتمع أبداً مع الترخيص فى الشبهات فى أى

قسم منها، وسيوافيك في مقام البحث عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أنّ الترخيص في الشبهات لا ينفك عن رفع اليد عن التكليف، والتصرف في المعلوم والتكليف، وصيرورته شأئياً، وإلا فمع الفعلية الذي عرضتها لا يجوز احتمال الترخيص، فضلاً عن الترخيص الفعلي.. إلى آخر ما قاله توضيحاً لذلك).

أقول: ولكن نسب صاحب «مصباح الأصول» وجه الترخيص في بعض الأطراف في العلم الإجمالي إلى صاحب «الكفاية» بيانٍ خاصّ غير مطابق بما يستفاد من ظاهر «الكفاية»، ثم يُجيب عنه بما قد بيّنه، وإليك خلاصتهما:

أمّا الأوّل: فإنّه رحمه الله بعد أن ذكر أنّ الحكم الواقعي لم ينكشف به تمام الانكشاف، فمرتبته الحكم الظاهري معه محفوظه كما أنّ الحال كذلك في الشبه غير المحصوره، قال حكايةً عنه قدس سره :

(إنّه لا مضادّه بين الحكم الظاهري والواقعي، لأنّه لو كان بينهما مضادّه لكان كذلك في الشبهات غير المحصوره والبدويّه لاستلزامه احتمال الجمع بين الضدّين، ومن الواضح استحالته كالقطع به، فما به التفصّي فيهما كان هو التفصّي هنا).

ثمّ بيّن وجه كلامه بأنّه مبنيٌّ على مبناه رحمه الله في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، من اعتبار عدم كون الواقعي فعلياً من جميع الجهات مع عدم العلم به، ولذلك لا منافاه بينه وبين الظاهري، لعدم كونهما في مرتبه واحده، وبناءً عليه أجاز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي لعدم كونه فعلياً من جميع الجهات.

وأما الثاني فإنّه أشكل عليه: (بأنّ العلم لا مدخلية له في فعلية الحكم، بل له دخلٌ في تنجزه وشرطٌ له، وما له دخلٌ في فعليته هو تحقّق موضوعه، فإذا تحقّق الاستطاعه لشخصٍ يصير الحكم فعلياً، لكن لا يتنجز إلا بعد علمه به).

ثم دَخَلَ في بيان رفع التناقض بين الأحكام بالمضادّه، وقام بالتحقيق عن أنّ التناقض بينهما تكون في مرحلة المبدأ والمنتهى؛ أي في مرحلة المصلحه والمفسده المسمّى بالعلّه وفي مقام الامتثال.. إلى آخر ما قرره هنا(١).

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّه فرق بين احتمال الجمع بين المتناقضين والقطع به، وبين احتمال الجمع بين المتضادّين والقطع به؛ لأنّ التضادّ لا يبدّ وأن يكون بين الشئيين الوجوديين، بينهما نسبه التضادّ، بخلاف المتناقضين حيث يكون أمره بين الوجود والعدم، فنسبه التضادّ إلى قول المحقّق الخراساني هنا مع أنّ صريح كلامه هو التناقض، ثمّ الإشكال عليه بعدم وجود التضادّ بين الأحكام أمرٌ عجيب عن مثله، ولعلّه أشكل على ما بياله عمّا قاله المحقّق الخراساني من التضادّ في غير المقام، أو في غير «الكفايه»، كما صدر عنه مثل هذا الكلام في تعليقه، ولكنّه عدل عنه في «الكفايه»، وعلى أيّ حال كان ينبغي أن يشير إليه.

وثانياً: بأنّ صاحب «الكفايه» صرّح في باب الاشتغال(٢) بأنّ ملاك فعليّ الحكم وعدمه في أطراف العلم الإجمالي، ليس من جهه الإجمال والترديد، حتّى يصير ذلك وجهاً لعدم كون الحكم فعلياً من جميع الجهات، بل وجه عدم فعليّته، هو عدم كونه مورداً للابتلاء أو الاضطرار في بعض الأطراف، بلا- تأثير لقله الأطراف وكثرتها في فعليّ الحكم، لولا وجود ما أشير إليه من الجهات.

وعليه، فالإشكال عليه بأنّه لا أساس له حيث إنّ العلم لا مدخلية له في فعليّ الحكم ليس على ما ينبغي بحسب النسبه، وإن كان أصل المطلب ربّما

١- مصباح الأصول: ج ٢ / ٧٠.

٢- كفايه الأصول: ج / ٢١٤ - ٢١٥.

يكون صحيحاً.

فالأولى أن يُقال: إنَّ وجه تجويزه هنا بإجراء الأصل في بعض الأطراف، ليس إلا ما صرَّح به في كلامه من محفوظية الحكم الواقعي بواسطة العلم، ومحفوظية الحكم الظاهري بواسطة الشكِّ في المتعلِّق، والجواب عن وقوع احتمال التناقض هنا هو الجواب في الشبهات البدويه به في الشبهات البدويه وغير المحصوره من وقوع احتمال التناقض.

والحقُّ في الجواب أن يُقال: إنَّه مع فرض بقاء فعلية التكليف المعلوم بالإجمال وتنجزه، لا- يمكن الترخيص لا- بنحو المخالفه القطعيه، ولا- بنحو ترك الموافقه القطعيه، لاستلزامه التناقض في المبدأ من ناحيه المولى، وعدم الامكان من الامتثال من ناحيه العبد، وعليه فلا بدّ لتحقيق الكلام في المقام من جهتين:

الأولى: جهه حرمه المخالفه القطعيه.

والثانيه: جهه وجوب الموافقه القطعيه.

أمّا الجهه الأولى: فلأنَّ التكليف إذا صار فعلياً منجزاً في العلم الإجمالي، وكان العلم به انكشافاً تاماً، فليس معناه إلاَّ أنه قد تعلق إرادته المولى بإتيانه إن كان واجباً، أو بتركه إن كان حراماً، بحيث لو ترك العبد فيما يجب إتيانه، أو أتى فيما حرم عليه فعله لاستحقَّ العقوبه والمؤاخذة على المخالفه حيث تحققت، فكيف يمكن ترخيصه لتركها أو لفعلها مع إرادته المولى لذلك، إذ ليس الجمع بين إرادته وجود شىء عن العبد وإرادته عدمه، إلاَّ الجمع بين المتناقضين فيما إذا فرض كونه كذلك بالنسبه إلى كلِّ من أطراف العلم الإجمالي .

كما أنَّ العبد في مقام الامتثال لا يقدر على تحصيل هاتين الإرادتين لو

فرض إمكان تحققهما في نفس المولى على فرض المحال، فالإشكال في هذا القسم ثابت في المرحلتين والناحيتين من المولى والعبد، فتأثير العلم الإجمالي للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعيه، يكون بنحو العليه التامه حينئذ لا الاقتضاء كما لا يخفى .

وأما الجبهه الثانيه: وهى البحث عن وجوب الموافقه القطعيه، فإنه إذا فرض أن المولى أراد قطعاً ترك شرب الخمر، بحيث لو صادف الواقع لكان مستحقاً للعقوبه والمؤاخذه، لأنه معنى الفعلية والتنجز، فكيف يمكن إرادته فعل طرف واحد على نحو يكون العبد مرخصاً فيه ولو صادف الواقع والحرام؟ فإن المحذور فيه أيضاً يكون في المرحلتين والناحيتين كالسابق عند المصادفه لا مطلقاً وهو مُحال، وعليه فما ذكره سيدنا الخميني قدس سره يعدّ متيناً، إلا أنه لم يتعرض للمحذور إلا من ناحيه المولى دون العبد، مع أنه أيضاً محذور آخر غير المحذور الأول.

أقول: بقى هنا الجواب عمياً يرد علينا من ترخيص المولى لأطراف العلم الإجمالي غير المحصوره، أو فى الشبهات البدويه، مع إمكان إجراء هذين المحذورين فيهما أيضاً لاحتمال المصادفه فى كل منهما فيجرب الإشكال فيهما.

أما الجواب عن الشبهات البدويه: فواضح؛ لأن التكليف ما لم يصل إلى المكلف، ويعلم به، لم يكن فى حقه منجزاً، ولو سلمنا فعليته واقعاً، ومعنى عدم التنجز هو عدم استحقاق العقوبه عند المصادفه، فورود الترخيص الشرعى فيه، أى الحكم الظاهرى فيه من أصاله الحلال فى مشتبته الحرمة، لا- يوجب احتمال التناقض فضلاً عن القطع به، لأن المكلف قادر على إتيانه وامتناله، إذ التكليف المنجز فى حقه ليس إلا الحكم الظاهرى دون الواقعى، كما لا يخفى.

وأما كون التكليف شأئياً حينئذٍ لا فعلياً، كما صرّح به سيّدنا الأستاذ الخميني قدس سره ، فلا يساعد مبناه، ومختارنا بأنّ العلم بالتكليف ليس شرطاً في فعليته؛ لأنّ التكليف فعليٌّ لكلِّ من العالم والجاهل، غايه الأمر لا يكون منجزاً في حقِّ الجاهل القاصر، لو لم نقل به في المقصّر، إلّا- أن يكون مقصوده رحمه الله من قوله: (وإلّا- فمع الفعلية الذي عرفته، لا- يجوز احتمال الترخّص، فضلاً عن الترخيص الفعلي) هو الفعلي بمعنى التنجّز، ففيه يعدّ حينئذٍ صحيحاً.

هذا، اللهمّ إلّا- أن يكون ما ذكره هنا دليلاً على رفعه اليد عن مبناه في أصل فعليته التكليف مع الجهل، كما يؤمى إليه كلامه في الدليل حيث يقول:

(وبهذا يُعلم أنّ وجه الامتناع هو لزوم اجتماع النقيضين مع التصادف، واحتماله مع الجهل بالواقع، وأنّه لا فرق في عدم جواز الترخيص بين العلم القطعي بالتكليف أو احتمال ذلك، وأنّه ليس ذلك لأجل كون العلم علّه تامّه للتنجّز أو مقتضياً له، فإنّ وجه الامتناع مقدّم رتباً على منجزية العلم، فالامتناع حاصلٌ سواءً كان العلم منجزاً أم لا، كان علّه تامّه أم لا، فوجه الامتناع هو لزوم التناقض أو احتمال، وقد عرفت أنّه مشترك بين العلم الإجمالي والشبهه البدويّه، مع أنّ فيها لا- يكون التكليف منجزاً.. إلى آخره).

أقول: كان ينبغي له رحمه الله على فرض رفعه اليد عمّا اختاره أن يُعلّل في الشبهه البدويّه، بأنّ التكليف لا يكون فعلياً، لا أن يُعلّل بعدم كون التكليف منجزاً، فكأنّه أراد بقوله هذا بيان أنّ الإشكال ثابتٌ في مرحلة المبدأ وهو التناقض، دون دخاله العلم في التنجّز.

و: كيف كان، إنّنا لا نسلم لزوم التناقض في الترخيص في الشبهات البدويّه، لا في المبدأ وهو إرادة المولى، ولا في المنتهى، وإنّ الحكم الواقعي فيها باقٍ على فعليته، ولكن لا يكون منجزاً في حقِّ المكلف.



أمّا وجه عدم لزوم التناقض: فلأنّ الإرادة الحقيقيه للمولى كانت على طبق ما هو الموجود فى متعلق الحكم، من المصلحه فى الوجوب، والمفسده فى الحرمة، غايه الأمر أنّه إذا اشتبه الأمر على المكلف ولم يصل إليه الحكم بطريق يفيد العلم، فللمولى إرادته جعل حكم ظاهرى لمصلحه موجوده فى نفس هذا الجعل، ولو من جهه ملاحظه حال المكلف، وذلك بأن يرخص له فى ترك ما كانت إرادته على وجوده أو بالعكس جبراً عليه لا عن ميلٍ وشوقٍ فى ذلك، فلا يلزم من ذلك التناقض فى الإراده، لتعدد متعلق المصلحه والمفسده فى الحكم الواقعي والظاهرى.

نعم، ما ذكره صحيحٌ فى صورته وصول الحكم إلى المكلف بطريق يفيد العلم ولو فى الشبهات غير المحصوره، إذ التناقض هنا جارٍ، سواءً كان بصوره القطع فى الجميع أو الاحتمال لدى المصادفه فى البعض، فلا بدّ فى للجواب هنا من أن يتوصل إلى شىء آخر، فنقول: وأمّا الجواب حق الشبهات غير المحصوره فهو أنّ كثره الأطراف ربّما يوجب خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، أو يوجب الحرج والضرر فى الإتيان بها، أو تركها جميعاً، أو ربّما يحصل له الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف، وأمثال ذلك الموجب لرفع فعليه التكليف أو تنجزه فقط على الاختلاف بحسب المبني، فحينئذٍ لا مانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، الـمُثبت للحكم الظاهرى، لعدم وجود حكمٍ واقعي حتى يوجب التناقض أو يحتمله.

وعليه كما لا يوجب هذا العلم الإجمالى وجوب الموافقه القطعيه، كذلك لا يوجب ولا يستلزم حرمة المخالفه القطعيه، فيكون العلم فى هذه الموارد مقتضياً للتنجز إلى أن يحصل أحد الأمور المذكوره سابقاً ليكون مانعاً عن الاقتضاء كما لا يخفى.

عليه العلم الإجمالي للتنجيز وعدمها

### مسألة جعل البدليه

أقول: بقى هنا مسأله جعل البدليه التي عنوانها الشيخ رحمه الله في «الرسائل» واعتبرها وجهاً لكون العلم الإجمالي عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه، ومقتضياً لجوب الموافقه القطعيه، حيث قال ما ملخصه:

إنّ الوجدان حاكمٌ بأنّه يجوز للشارع أن يرخص في أحد الطرفين ويجعل الآخر بدلاً عن الواقع، إلاّ أنّه لم يثبت من الشرع ذلك، ولم يرد دليلٌ عليه من ناحيته.

أجاب عنه سيّدنا الخميني رحمه الله بقوله: (فما يقال من أنّ للشارع الاكتفاء بالإطاعه الاحتماليه عند العلم بالتكليف التفصيلي، كما في مجارى الأصول، فكيف مع العلم الإجمالي، صحيحٌ لو أراد بها ما هو مصبّ البحث فيباب الاشتغال، فإنّ الاكتفاء يكشف عن التصرف في المعلوم، وتقبل الناقص مقام الكامل، أو ما أشبهه من التوسعه في مصداق الطبيعه، وأما لو تعلّق العلم الوجداني بأنّ الطهور شرطٌ للصلاه، فمع هذا العلم لا يعقل الترخيص والمضى)، انتهى كلامه (١).

وفيه: أنّه إن قام الدليل والحجّه على حرمة شرب الخمر، وعلمنا وجوده في أحد الإنائين، ويحتمل مصادفه الدليل للواقع؛ أي كان الحكم الواقعي أيضاً كذلك، فحينئذٍ كيف يُعقل على مبناه - من استحاله احتمال التناقض - أن يرخص في أحد طرفيه، ويجعل الآخر بدلاً عنه، وهل هو إلاّ الترخيص فيما هو المحرّم واقعاً ولو احتمالاً، فهذا الجواب لا يُغنى عن الحقّ شيئاً، فلا بدّ من تحصيل جواب

آخر لذلك.

وأجاب عنه المحقق العراقي رحمه الله في «نهاية الأفكار» بقوله: (١) (نعم للشارع الترخيص في ترك بعض الأطراف، بجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهرياً عن المأمور به في مقام تفرغ الذمّه، ولكنّه غير مرتبط بمقام الترخيص في ترك الموافقه القطعيّه، ولذلك يجرى هذا المعنى في موارد ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي أيضاً، كما في موارد جريان الاستصحابات الموضوعيّة المنقّحه لموضوع الفراغ كاستصحاب الطهاره والسّتر ونحوهما، وكذا موارد جريان قاعده التجاوز والفراغ ونحو ذلك، مع أنّه لا شكّ في عليه العلم التفصيلي بالتكليف لوجوب الموافقه القطعيّه...

إلى أن قال: وأمّا مرحلة الفراغ المترتبه على الاشتغال، فللشارع التصرف فيها بجعل بعض الأطراف مصداقاً للمفترغ عمّا ثبت الاشتغال به، من جهة همّ العقل في هذه المرحلة إنّما هو تحصيل المفترغ بالأعمّ من الحقيقي والجعلّي، كما هو الشأن في حكمه بالفراغ في مورد ثبوت الاشتغال بالعلم التفصيلي... إلى آخر كلامه).

ومثله قال المحقق النائيني في فوائده على نحو الإجمال .

أقول: لا- يخفى أنّ هذا الجواب صحيحٌ وحسنٌ، بعد إثبات إمكان جعل البدل والمفترغ الجعلّي، والخصم يدعى أنّه لا يمكن، لاستلزامه احتمال التناقض وهو محالٌ، فالأحسن أن يُقال بما أجبنا به في ناحيه الشبهه البدويّه، من أنّ جواز ذلك منوطٌ على أنّ الشارع يرى مصلحه ملزمه أهمّ من ما يكون في المتعلّق - من ارتكابه في صورته المفسده، أو تركه في صورته وجود المصلحه - كان يجبره لو صادف المأتي به المنهّي عنه أو لو صادف المتروك المأمور به، فالترخيص حينئذٍ

فى بعض الأطراف لىس معناه تحقّق إرادته المولى على خلاف ما كانت قبل ذلك فىالمتملّق، بل يكون مضاه أنّ إرادته كانت لأجل وجود مصلحه فى نفس الحكم الظاهرى جابره لمافات من المصلحه، أو الإيقاع فى المفسده فى حال الترخىص، ولو فى صورته المصادفه. فعلى هذا لا يلزم التناقض المزبور، بلا فرق حىنئذ بين العلم الإجمالى والتفصىلى، كما لا فرق بين كون العلم وجدائياً أو غير وجدانى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ جعل البدل والاكتفاء بالإطاعه الاحتمائيه، لىس معناه عدم وجوب الموافقه القطعيه، كما ذهب إليه الشىخ قدس سره، بل العلم فى جمىع هذه الموارد يعدّ علّه تامّه للتنبّز، إلّا ما عرفت من وجود دليل قد يستفاد منه كون العلم الحاصل موجّباً لتحققه كما فى الشبهات غير المحصوره .

هذا تمام الكلام فى المبحث الثانى من القول الأوّل.

\*\*\*

المبحث الثالث: يدور البحث فىه حول أنّ أدلّه الأصول العمليّه هل لها عموم ىشمل جمىع أطراف العلم الإجمالى، أم لىس لها ذلك لاستلزامه التناقض؟

أقول: البحث عنه موكولٌ إلى باب الاشتغال، وسوف نتحدّث هناك عن المختار فىه.

\*\*\*

## فى كفايه الامتثال الإجمالى عند التمكّن من التفصيلى وعدمها

فى كفايه الامتثال الإجمالى عند التمكّن من التفصيلى وعدمها

المقام الثانى: يدور البحث فيه حول أنه هل للمكلف الاكتفاء بالامتثال الإجمالى عند التمكّن من التفصيلى أم لا ؟

وبعبارة أخرى: كان البحث إلى الآن عن ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى، أما الآن فالبحث عن سقوط التكليف بالإجمال، أى علم إجمالاً- بتحقق الامتثال بعد الإتيان بجميع الأطراف، لكنّه لم يعلم الامتثال تفصيلاً فى قبال ما لو أتى بالمأمور به أو ترك المنهى عنه مع علم تفصيلى به.

أقول: يقع البحث عنه فى جهتين:

الجهة الأولى: صوره عدم التمكّن من الامتثال التفصيلى، فإنّه لا ينبغى المناقشه فى قيام حكم العقل والشرع بحسن الاحتياط، وكفايه الامتثال الإجمالى، وإن استلزم ذلك التكرار، بلا فرق بين التوضيحات والتعيّيدات، وبلا فرق بين موارد تنجز الواقع كما فى أطراف العلم الإجمالى، وبين عدم تنجزه كما فى الشبهه البدويّه الحُكميّة أو الموضوعيّة، وبلا- فرق بين ما قبل الفحص أو بعده، فإنّ الامتثال الإجمالى فى جميع هذه الصور هو غايه ما يتمكّن منه العبد فى مقام امتثال أمر المولى.

نعم، قد يخرج عنه صوره ما لو تمكّن من الامتثال التفصيلى الظنى، وقام الدليل على لزوم قصد التمييز فى كلّ واحد ولو بالظنّ المعبر الخاصّ، فحينئذٍ لا- إشكال فى عدم كفايه العمل بالاحتياط فى الامتثال، إلّا أنّه مجرد فرض، وليس لنا دليل يدلّ على ذلك، خصوصاً فى اعتبار قصد التمييز فى المأمور به، ففى هذه

الصورة لا يكون عمل تارك الطريقتين من الاجتهاد والتقليد باطلاً.

وعليه، فما عن «الكفايه» من لزوم بطلان عمله لو اعتبرنا التمييز مطلقاً، ليس في محله.

الوجه الثانيه: هي صورة ما لو تمكّن من الامتثال التفصيلي، فهل يجوز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي بواسطة العمل بالاحتياط في الواجبات، كما هو المقصود هنا، أو في المحرّمات بالإتيان بالجميع في الأولى وتركه في الثانيه أم لا؟

أقول: يقع الكلام:

تارة: في التوضيحات.

وأخرى: في التبعديّات.

أمّا البحث في الأولى: فلا شك أيضاً في كفايه الامتثال الإجمالي فيها؛ لأنّ الغرض منها مجرد حصول الأمور به في الخارج كيفما اتفق، وبإتيان جميع الاحتمالات يتحقّق الأمور به لا محاله، فإذا علم أنّه مديونٌ مثلاً بدرهم لأحدهما فأعطى كلاّ منهما درهماً، فقد حصل له العلم بالفراغ قطعاً، ويلحق بالتوضيحات، الوضعيات والعقود والإنشاءات، بل لعلّ عنوان التوضيحات تشمل جميع ذلك، لأنّ الكلام ليس في خصوص الواجبات، بل جارٍ في مطلق الأمور به ولو بأمرٍ استجابي، بل لكلّ حكم من الأحكام من الوضعيه والتكليفيه حتّى العقود والإيقاعات، فلو غسّل المتنجّس بالمائعين الذي يعلم أنّ أحدهما ماءً مطلقاً والآخر ماءً مضافاً، فإنّه متطهّر قطعاً، ويحصل به الطهاره حتماً.

بل لو احتاط في العقود، بأن عقدها بالصيغتين العربيّه والفارسيّه مثلاً، أو احتاط في الإتيان بالصيغه من دون ذكر خصوصياتها بالعربيّه. وأخرى معها

بالعربيّه، فإنّ العقد الواقع صحيح قطعاً، بل سيره العلماء والمتشرّعه جاريه عليها، لأجل الاحتياط بإجراء الصيغه مع تمام خصوصياتها احتياطاً.

وعليه، فما نسب صاحب «مصباح الأصول» إلى الشيخ الأنصاري قدس سره من الإستشكال في الاحتياط في العقود والإيقاعات، لاستلزامه الإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء، ممّا هو بعيدٌ عن الشيخ قدس سره .

وكيف كان، إن كانت النسبه صحيحه فالجواب عنها واضحٌ، وهو أنّ الإنشاء هنا ليس مردّداً، بل الجزم فيه موجودٌ، غايه الأمر يكون التريديد في السبب المُمضى من الشارع، بأن لا يدرى أيّهما صدر فجمع بينهما، فهو محكومٌ بالصّحه.

نعم، يضرّ ذلك لو علّق نفس الإنشاء، بأن قال: (بعتك هذا بهذه الصيغه مثلاً لو كانت صحيحه شرعاً وسبباً لذلك)، ففيه إشكال لكونه تعليقاً في الإنشاء وقد قام الإجماع على بطلان العقد المعلق. وكيف كان، فإنّ تفصيل البحث موكولٌ إلى محله.

هذا كلّه في التوضّيات.

وأما الكلام في التعبديّات: فهو أيضاً على أنواع شتى؛ لأنّه :

تارة: يكون فيما لا يكون الحكم فيه منجزاً، وهو كما في الشبهه البدويّه الحكميه بعد الفحص، وفي الشبهه الموضوعيه، سواءً أكان قبل الفحص أو بعده، لعدم وجوب الفحص في الموضوعات، فلا إشكال في الاحتياط فيها أيضاً مطلقاً؛ أي بلا فرق بين ما يستلزم الاحتياط فيه تكرار العمل، وإن لم يكن التكليف معلوماً في البين، بل هو محتملٌ بين الوجود والعدم، إلاّ أنّه مع احتمال وجوده يحتمل أن يكون في هذا أو ذاك، كما يحتمل عدم وجوده فيهما أصلاً، أو لا

يستلزم التكرار كما هو الغالب، بل لعلّ عدم ذكرهم لذلك، هو عدم تسليمهم بإمكان ذلك من دون وجود علم إجمالي بالحكم في البين.

وأخرى: ما لو كان الحكم والواقع منجزاً، إمّا لأجل العلم بوجوده، أو كان الاحتمال بوجوده منجزاً قبل الفحص، كما في الشبهات البدويّة الحكميّة.

ثمّ الاحتياط فيه :

تارة: يستلزم تكرار العمل.

وأخرى: لا يستلزم تكرار العمل.

وعلى التقديرين :

١ - إمّا أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال أو المشكوك فيه حكماً استقلالياً.

٢ - وإمّا أن يكون الحكم ضمّياً.

ثمّ فيما لا يستلزم التكرار :

١ - قد يكون أصل الطلب فيه معلوماً في الجملة، وإنّما الشكّ في الخصوصيّة من الوجوب والاستحباب.

٢ - وإمّا قد لا يكون كذلك لاحتمال الإباحة.

وبالجملة: فهنا مسائل عديده، لا بأس بذكرها تفصيلاً حتّى يتّضح المرام والمقصود فيما يجوز فيه الاحتياط وما لا يجوز.

### حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل

حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل

المسألة الأولى: فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار، مع كون التكليف استقلالياً وأصل الطلب معلوماً في الجملة، وهو كما إذا شكّ في وجوب غسل الجمعة واستحبابه.



أقول: الظاهر أنه لا- مانع من الاحتياط فيه، والإتيان بما يحتمل الوجوب بداعي أمره ال-مُحرز وجوده على الإجمال، فلا وجه للمنع عن الاحتياط هنا، إلا توهم وجوب قصد الوجه من الوجوب والندب والتميز، وهو تشخيص انطباق الأمور به على المأتي به. وهو مدفوع بما سيأتي ذكره من عدم الدليل على وجوبهما، لأنهما إن كانا من القيود التي يمكن أخذها فيمتعلق الأمر - كما اخترناه سابقاً في بحث مقدمه الواجب - فيؤخذ بإطلاق الخطاب عند الشك في اعتبارهما، إذ لم يرد في دليل ما يدل على لزومهما إن كان لنا إطلاقاً لفظي، وإلا- فالمرجع إلى البراءة، لأنه لو كانا واجبين، لكان على المولى البيان بنفس الخطاب أو بدليل آخر، فحيث لم يبين، فتجربى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، المسمي بالبراءة العقلية، أو قاعده الرفع، أي «رفع ما لا يعلمون» ونظائرها المسمى بالبراءة الشرعية.

هذا إذا كانا من القيود الشرعية .

وأما على القول الآخر الذي تبناه صاحب «الكفاية» ومن تبعه، من عدم جواز أخذه في متعلق الأمر، كقصد امتثال الأمر فتكون القيود حينئذٍ من القيود العقلية، وبرغم ذلك تجرى البراءة فيها بمجرد عدم التنبيه من الشارع، إذ على تقدير اعتبارهما كان عليه البيان ولو بصورة الإخبار بالجملة الإسمية أو غيرها، لكونهما مما يغفل عنه الناس غالباً.

وبالجملة: فما استدلوا به على لزومهما من الإجماع، واحتمال كون حُسن الأفعال وقبحها بعناوينها القصدية، فلا يتحقق إلا بالتميز مع قصد الوجه، غير وجيه، وإن كان تفصيله موكولاً إلى الفقه؛ لأن الإجماع المدعى هنا ليس بحجّه، ولعله من جهه مساعدتهم مع بعض المتكلمين من وجوب أخذ قصد الوجه في

العبادات، فلا يكشف اتّفاقهم هذا عن رأى المعصومين عليهم السلام .

كما أنّ حُسن الاحتمال لا يناط بالقصد بخصوصه، بل اللّازم هو قصد امتثال الأمر الموجود هنا، مع أنّ قصد ذلك الأمر المحرّز يكفى فيه، والزائد عنه قد عرفت دخوله فى أصل البراءة كما سبق بيانه عند تقرير المذهبين.

أقول: اعترض على هذا الاستدلال - فى توجيه عدم إمكان الاحتياط أو إمكانه - سيّدنا الأستاذ الخمينى قدس سره فى تهذيبه، وقال:

(النزاع بين الامتثالين من جهة الإجمال والتفصيل لا غير، فالمسألة عقليّة محضه، ولذلك يظهر النظر ما عن بعض محقّقى العصر قدس سره حيث بنى جواز الاكتفاء وعدمه على اعتبار قصد الوجه والتميّز فى المأمور به شرعاً، وعدم حصولهما إلاّ بالعلم التفصيلي، أو عدم اعتبارهما، وأنّ أصله الإطلاق أو أصله البراءة هل يرجع إليهما عند الشكّ فى اعتبار هذه الأمور أو لا .

وجه النظر: أنّ هذا خروجٌ عن محطّ البحث ومصبّ النزاع، فإنّه ممحّضٌ فى المسألة العقليّة البحثية، وهى أنّ الامتثال الإجمالى هل هو كالاتثال التفصيلي مع اشتراكهما فى الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه شراشر شرائطه وأجزائه أو لا ؟

وأما القول بأنّ الامتثال الإجمالى مستلزمٌ لعدم الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه، فخروجٌ عن البحث، كما أنّ البحث عن لزوم قصد الوجه والتميّز وعدمهما، وابتناء المقام عليه، كلّها بحثٌ فقهي، لا- يرتبط بالمقام، لأنّه لو احتمل دخاله ما ذكرنا لا يكون الموافقه علميّة إجماليّة، بل احتماليّة خارجه عن مصبّ البحث.. إلى آخر كلامه(١).

وفيه: الاعتراض غير وارد عليهم، لأنّ إقامة الدليل والبرهان على لزوم

قصد الوجه والتمييز في العبادات، أو الرد له، يعدّ من البحوث الفقهيّة وليس المقام محلّ البحث عنه.

وأما ابتناء المقام من حيث كفايه الامتثال الإجمالي عن التفصيلي وعدمه، ولو لأجل عدم إمكانه بواسطة اعتبار تلك القيود في متعلّقه، يعدّ بحثاً أصولياً مرتبطاً بالمقام، إذ يصحّ أن يُقال بأنّ الامتثال الإجمالي إنّما يُكتفى به فيما يمكن تحقّقه، وهو ما لو لم يلزم ولم يعتبر قصد الوجه والتمييز في العبادات، وإلاّ لابدّ عقلاً من الامتثال التفصيلي خروجاً عن عهده التكليف، وهذا بحثٌ عقلي، بمعنى أنّ العقل يحكم بذلك بعد الفراغ عن وجوبهما شرعاً، فالبحث عنهما ليس خارجاً عن محطّ النزاع، خلافاً للمحقّق المذكور.

اللّهّمّ إلاّ أن يُقال: إنّ البحث عن كفايه الامتثال الإجمالي عن التفصيلي إنّما يكون بعد الفراغ عن التمكنّ في تحصيل كلّ واحدٍ منهما، وإلاّ لما كان للبحث عن الكفايه فيما لا يقدر على تحصيل الامتثال الإجمالي مجالٌ كما لا يخفى.

المسألة الثانية: فيما إذا لم يستلزم الاحتياط التكرار، وكان أصل الطلب معلوماً في الجملة، إلاّ- أنّ التكليف كان ضمّياً لا استقلالياً، مثل ما إذا شكّ في أنّ السوره هل هي جزءٌ واجبٌ للصلاه أو مندوب، والاحتياط في المقام يعدّ هيئاً، إذ للمحتاط أن يأتي بها بداعي الأمر وإن لم يعلم خصوصيته من الوجوب أو الندب، لعدم وجود مانع هنا إلاّ احتمال اعتبار قصد الوجه في إتيان السوره، فإذا التزمنا بعدم وجوبه في الواجب الاستقلالي، ففي الضمّني يكون عدم وجوبه بطريق أولى، لعدم جريان الوجهين المذكورين في الاستقلالي هنا، إذ الإجماع المنقول لو ثبت لكان في الاستقلالي، بل ولو شككنا في وجوده فالأصل عدمه.

وأما الوجه الثانى، فلأنّ احتمال دخل عنوان قصد خاص فى حُسن المأمور به لو كان معتبراً وارداً فى الأمر الاستقلالى، لا فى كلّ جزء جزء، لعدم وجود حسن مستقلّ لكلّ جزء على حده، إذ قصد الوجه فى المجموع كافٍ عن الأجزاء قطعاً.

ومن ذلك يظهر أنّه لو قلنا بوجود قصد الوجه والتميز فى الكلّ جدلاً، لأمكن القول بعدم وجوبه فى كلّ جزء جزء.

المسألة الثالثة: هى المسألة الأولى مع عدم كون التكليف معلوماً أصلاً، بل يحتمل مع كون التكليف لو وجد كان استقلالياً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والإباحة.

أقول: والكلام فيها كما فى المسألة الأولى، بل هى الأولى فى جواز جريان الاحتياط فيها، لعدم إحراز الأمر فيها حتّى يحتمل لزوم قصد الوجه فيه.

نعم، يجرى هنا إشكال آخر لا يجرى فى المسألتين السابقتين، وهذا الإشكال صدر عن المحقق النائينى رحمه الله من أنّه قد يقال:

(إنّ العقل يحكم فى تحقّق الإطاعة أن يكون العبد منبعتاً نحو العمل عن بعث المولى لا عن احتمال بعثه، فالامتنال الاحتمالى يكون فى طول الامتنال اليقينى بحكم العقل، فلا مجال للأمتثال الإجمالى مع التمكن من التفصيلى بحكم العقل، وعلى تقدير عدم استقلال العقل بذلك، فلا أقلّ من الشكّ فى اعتباره، فالأصل هو الاشتغال؛ لأنّ الشكّ يكون فى مرحله الفراغ والسقوط لا فى الثبوت).

ويرد عليه أولاً: أنّه بنفسه عيّل عن مسلكه هذا فى ما ذكره فى البحث عن ثبوت التكليف، الذى جعل بحثه متأخراً عن بحث مقام السقوط، ولذلك اعترض

عليه المحقق العراقي رحمه الله بأنّ قوله في المقام يتنافى مع ما ذهب إليه في مقام السقوط، حيث لم يجز الامتثال الإجمالي لكونه منبعثاً عن احتمال البعث لا نفسه.

وثانياً: أنّ أصل الكلام مخدوش، لوضوح أنّ الملاك في الإطاعة عند العقل، ليس إلاّ الإتيان بما هو مأمور به من الأمر الصادر عن المولى بجميع قيوده، بإضافه قصد الإتيان إليه، بل الإتيان في صورته الاحتمال قد يعدّ أولى في صدق الإطاعة والانقياد عليه من الإتيان في صورته القطع، كما صرح به المحقق الخميني في تهذيبه.

مضافاً إلى أنّ الأصل عند الشكّ في اعتبار الجزم في تحقّق الامتثال أم كفايه الأداء الإجمالي هو البراءة لا الاشتغال؛ لأنّ دوران الأمر فيه يكون بين الأقلّ والأكثر الارتباطي، لأنّه لا يعلم هل يشترط في الإطاعة وجود الأمر مع الجزم والقطع أم يكفي حتّى مع الاحتمال، فالأصل هو العدم إن قلنا بجواز أخذ مثل هذه القيود في متعلّق الأمر كما هو مختارنا، وإلاّ فالأصل هي البراءة أيضاً من جهة عدم تنبّه كثير من الناس إلى مثل هذا القيد، بل ممّا يغفل عنه أكثرهم.

وبالجملة: فالحكم بالبراءة عن هذا القيد يكون أولى على كلّ تقدير، فيكون الامتثال الإجمالي والإتيان بما يحتمل وجوبه رجاءً كما هو المشهور قوياً عندنا.

المسألة الرابعة: وممّا ذكرنا في جواب المسألة السابقة يظهر حكم هذه المسألة التي موضوعها نفس تلك المسألة، مع زياده كون التكليف ضمّياً، إذ لا مانع من الاحتياط بما يحتمل جزءاً للمأمور به، سواء علم رجحانه أو لم يعلم لما يجرى، فإنّه فيها ما جرى في المسألة السابقة بطريق أولى كما عرفت نظيره في المسألة الثانية.

هذا يصحّ فيما إذا لم يحتمل المانع في الإتيان بالمجمل، وإلاّ لو دار الأمر

بين الجزئية والمانعية، أو الشرطية والمانعية، لخرج عن فرض المسألة، ودخل في صورته استلزام الامتثال للتكرار، كما يجرى مثل ذلك في الاستقلالي أيضاً لو كان دوران الأمر فيه بين الوجوب والحرمه ونظائره.

هذا تمام الكلام فيما لم يستلزم الاحتياط فيه التكرار في العمل .

### حكم الاحتياط المستلزم التكرار

وأما الكلام فيما يستلزم التكرار: مثل ما لو دار الأمر بين القصر والإتمام، أو صلاة الجمعة والظهر، سواءً أكانت الشبهه موضوعيه أو كانت حكميه، وكان أصل التكليف معلوماً في الجملة أو كان محتملاً.

أقول: الفروض الجارية هنا كالفروض السابقة، والكلام هنا كالكلام هناك، إلا أنه يضاف هنا في مقام الاستدلال لعدم الجواز ما قيل بأن التكرار في مقام الامتثال مع التمكن من تحصيل اليقين بالامتثال، يعدّ لعباً وعبثاً بأمر المولى، وهو لا يجوز.

ولكن أُجيب عنه أولاً: بأنه ليس بلعب ولا عبث بأوامره تعالى، لإمكان تعلق غرض عقلائي به، من جهة أنه لم يرد تمكينه من ذلك السؤال وخففه المنه، ولذلك امتثل الأمر بصوره الاحتياط.

وقد أورد عليه صاحب «مصباح الأصول»: (بأنّ اللعب إذا سرى إلى نفس الامتثال لا يجدى كونه بغرض عقلائي، إذ الكلام في صحه العباده المتوقفه على قصد القربه، فلا يُجدى صرف كونه مورد غرض عقلائي، إذ التقرب لا يساعد مع اللعب، فلا يصلح التقرب به) (١) انتهى كلامه.

أقول: لكنّه مخدوش:

بأنّه إذا سلّمتم كونه مورداً لغرض عقلائي، فمعناه حينئذٍ أنّه ليس بلعبٍ، لا أنّه لعب لكن قد تعلق به الغرض كما توهم، فتأمل جيداً.

وثانياً: بأنّه ليس بلعبٍ بأمر المولى، بل لو سلّمنا أنّه لعبٌ فهو لعبٌ في مقام كَيْفِيَةِ الامتثال وإحرازه، والذي قد يعدّ مضراً هو الأوّل دون الثاني.

والإشكال فيه: بما قاله المحقّق النائيني فيما سبق، من لزوم الامتثال اليقيني هنا، وعدم جواز الاحتمالي منه.

غير جارٍ إن كان المورد هو وجود العلم الإجمالي فيه؛ لأنّ الامتثال حينئذٍ يكون للأمر المسلّم في البين، فالامتثال يقيني لا احتمالي.

وأما لو لم يكن المورد من موارد العلم الإجمالي، فقد عرفت جوابه فيما سبق من كفايه صدق الامتثال عند وجود الأمر، ولا يحتاج إلى القطع بوجوده الواقعي، وإلا لصار الأمر مشكلاً كما لا يخفى؛ لأنّ وجوده في الواقع غير معلوم كثيراً، فالذي يحرك العبد نحو العمل هو الصورة الذهنيّة من الأمر، سواءً أكان ذلك بصورة العلم أو الاحتمال.

في كفايه الامتثال الإجمالي وعدمها

### في كفايه الامتثال الإجمالي وعند عدم التمكن من الأمتثال العلمي التفصيلي

الجهة الثالثة: يدور البحث فيها عن كفايه الامتثال الإجمالي، فيما إذا لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي العلمي أي اليقيني، إلا أنه يقدر على الامتثال التفصيلي الظني بالظن الخاص المعبر عند الشارع:

فإن قلنا: بجواز الاكتفاء في الامتثال التفصيلي العلمي بالإتيان بامتثال إجمالي، ففي مثل المقام يكون جواز الامتثال وصحته بطريق أولى، لأن الحجية هنا تكون تعبدية وهناك وجدائياً، والثاني أولى من الأول بلا إشكال.

وإلا إذا سلكنا مسلك المحقق النائيني من تقديم الامتثال اليقيني على الإجمالي، وكان الثاني في طول الأول، فحينذاك ينبغي أن يقال بهذا التقديم هنا؛ لأن الحجية المعبره علم بالتعبد، وإن لم تكن علماً بالوجدان، فيجرى فيه ما يجرى في صورة العلم.

أقول: لكن قد يمكن دعوى الفرق بين الموردين، لأن الظن الخاص عباره عما يحتمل الخلاف، بخلاف العلم الوجداني، فحينئذ قد يمكن أن يقال إنه إذا دار الأمر بين أن يكون الامتثال للأمر الواقعي في كليهما محتملاً لكل فرد بخصوصه، لاحتمال أن يكون الواقع غيره، فعلى هذا لا فرق في مقام الامتثال بالإتيان بأي وجه من الطريقتين، من الامتثال الإجمالي والامتثال الظني التفصيلي.

وكيف كان، فقد ثبت مما ذكرناه جواز الإتيان بالإجمالي عند التمكن من التفصيلي العلمي، فالجواز في مثل الامتثال التفصيلي الظني يكون بطريق أولى.

هذا إذا قلنا بجواز العمل بالظن، مع إمكان العلم ولو إجمالاً، وإلا فلا يجوز الامتثال الإجمالي، وعلى هذا لا فرق (١) في مقام الإتيان بأن يأتي

١- ظاهراً عبارت ناصحیح است، زیرا «على هذا» به «صورت عدم جواز امتثال ظني» برمی گردد در حالی که «على هذا» باید به «صورت جواز امتثال ظني» برگردد. لذا باید اینگونه باشد: «و في صورة الجواز لا فرق في المقام...»



بالمظنون أولاً، ثم بالمحتمل أو بالعكس؛ لأنّ الملاك هو الإتيان، وإطاعة الأمر الموجود علماً أو احتمالاً في البين كيفما اتفق.

نعم، من ذهب إلى عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون، فلا محيص له إلا القول بلزوم أداء ما هو المظنون، المستفاد من الأدلة، مقدماً على الآخر المحتمل، وحينئذ يبرز اختلاف الشيخ الأنصارى قدس سره مع السيد الشيرازى قدس سره في من سافر إلى أربعة فراسخ ولا يريد الرجوع ليومه، من تقديم الإتمام على القصر كما عليه الأول، أو تقديم القصر على الإتمام على مذهب الثاني عند الاحتياط، وليس ذلك إلا لاختلافهما في أصل تشخيص ما هو المظنون من المحتمل من الأدلة، لا الاختلاف في ما ذكرنا من تقديم الامتثال التفصيلي الظني أو الإجمالي .

ولعلّ تقديم المظنون على المحتمل، كان من جهة أنّه لو قُدم المحتمل على المظنون، لأخلّ بجزم نية الأمر الموجود في البين، بخلاف ما لو قُدم المظنون، فإنّه يكون أوفق بالاحتياط من وجود الأمر في البين قطعاً، فيصحّ قصد امتثاله، وإن لم يعلم انطباقه لخصوص المظنون، كما لا يخفى فدعوى تقديم المظنون حينئذ على المحتمل، بلحاظ الاحتياط، ليست بمجازفة، وليس من باب عدم كفايه الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي الظني.

وعليه، فما ذكره صاحب «مصباح الأصول» من دعوى عدم الفرق بينهما، حتّى على القول بمسلك النائيني رحمه الله لا يخلو عن مسامحة في إطلاق قوله، وإن كان عدم توقّف وجه التقديم على القبول لمسلكه قولاً جيداً، لما قد عرفت وجهه آنفاً من أنّه كان بمقتضى العمل بالاحتياط من حيث الجزم في التيه.

## دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي

دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي

الجهة الرابعة: يقع البحث في هذه الجهة، فيما إذا دار أمر إتيان الحكم بين الامتثال الإجمالي، والعمل بالاحتياط بجميع فروضه المذكوره في الجهة الأولى، والامتثال التفصيلي الظني بالظن المطلق المعروف بالظن الانسدادي، فهل يجوز الاكتفاء بالإجمالي، أو يتعين عليه الامتثال التفصيلي؟

أقول: لا- يخفى أنّ هذا البحث إنّما يصحّ فيما إذا لم نجوّز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي أو الظني بالظن الخاصّ، وإلاّ- فلو جوّزنا تقديم الامتثال الإجمالي مع التمكن منهما، فتقديمه هنا على الامتثال التفصيلي الظني بالظن المطلق يكون بطريق أولى، فلا موقع للبحث حينئذٍ أصلاً؛ لأنّ هذا الظنّ لا يكون أرقى من العلم والظنّ الخاصّ يقيناً.

كما أنّه لو قلنا بعدم جواز العمل بالظنّ المطلق في ما يقدر على تحصيل الامتثال بالعلم ولو إجمالاً، فلا يبقى لمثل هذا البحث مورد أصلاً.

وبالتالي فمورد البحث منحصرٌ فيما إذا جوّزنا العمل بالظنّ الانسدادي والامتثال الإجمالي، فحينئذٍ يقع البحث في أنّ أيّهما مقدّم على الآخر؟

أمّا المحقّق الخوئي: فقد ذهب في «مصباح الأصول» إلى التفصيل (بين صورته القول بحجّية الظنّ المطلق كشافاً، حيث لا يجوز العمل بالاحتياط، لأنّ من مقدّمات حجّية الظنّ المستكشف من الشارع، هو بطلان العمل بالاحتياط، إمّا بواسطة وجود الإجماع على ذلك، أو من جهة منافاته مع قصد الوجه والتمييز؛ لأنّه من المحتمل أن يكتفى الشارع بما يحكم به العقل من وجوب الاحتياط مع

العلم الإجمالي بالواجبات والمحرمات، فلا بدّ في إحراز حجّيه الظنّ بالكشف أن يؤخذ بطلان العمل بالاحتياط من مقدّماته.

هذا بخلاف القول بالحكومه، لأنّه مبنّى على عدم وجوب الاحتياط إمّا لعدم التمكن منه، أو لاستلزامه الحرج - أو الإخلال بالنظام، أو لأنّه ليس من وجوه الطاعه والعباده، بل هو لعبٌ بأمر المولى كما أشار إليهما صاحب «الكفايه» - فإنّه عليه لا يُستكشف كون الظنّ حجّيه شرعيّه، بل العقل يحكم بتضييق دائره الاحتياط في المظنونات دون الموهومات والمشكوكات، وعليه فلا مانع من الاحتياط، والاكتفاء بالامثال الإجمالي، مع التمكن من الامثال بالظنّ المطلق.

ثمّ يستنتج رحمه الله بأن تعجّب الشيخ الأنصارى رحمه الله ممّن يعمل بالطرق والأمارات من باب الظنّ المطلق ثمّ يذهب إلى تقديم الامثال الظنّي على الاحتياط، في محلّه على الحكومه دون الكشف، لما قد عرفت من عدم جواز العمل بالاحتياط فيه كما لا يخفى)، انتهى ملخّص كلامه (١).

أقول: لكن الإنصاف أنّ العمل بالاحتياط لم يكن بواجبٍ، لأنّه من مقدّمات دليل الانسداد مطلقاً أى على الكشف والحكومه، لا كون بطلانه من مقدّماته في صورته الكشف، لأنّه على الكشف يكفى في جواز استكشاف حكم الشارع بحجّيه العمل بالظنّ، استلزام الاحتياط أحد المحاذير المذكوره من العسر والحرج، أو الإخلال بالنظام، أو كونه خارجاً عن زىّ الإطاعه والعبوديه مثلاً من حيث اللّعب والعبث بكثرة التكرار إلى حدّ لا يقبله العقلاء.

ولا أن يكون من مقدّماته بطلان العمل بالاحتياط مطلقاً أى على الكشف

والحكومه، لما قد عرفت الإشكال فى الإجماع، وعدم منافاته لقصد الوجه، مع أنه ليس بواجب أصلاً.

وبالجملة: ثبت أن تعجب الشيخ رحمه الله - ممن يعمل بالطرق من باب الظن المطلق، وبرغم ذلك يقدم الامتثال الظنى على الاحتياط مطلقاً أى فى صورتى الكشف والحكومه - كان فى محله.

والحاصل من جميع ما ذكرنا فى هذا المقام: أن عمل تارك الطريقين من الاجتهاد والتقليد فى جميع المراتب الثلاث من الامتثال لم يكن باطلاً، ويصح العمل بالاحتياط فى جميعها.

هذا تمام الكلام فى المقصد السابع فى البحث عن القطع وما تعلق به من البحوث والمسائل، والحمد لله أولاً وآخراً.

\*\*\*

## المقصد الثامن / فى الظنّ وما له من الأحكام

المقصد الثامن

فى الظنّ وما له من الأحكام

أقول: يقع الكلام فيه من جهاتٍ عديده:

الجهة الأولى: لا ينبغى الشكّ فى أنّ الظنّ ليس كالقطع فى كون حجّيته من لوازمه ومقتضياته؛ إمّا بصورة العلية التامة، بحيث لا تكون قابله للمنع عن العمل كما ادّعاها بعضٌ فى القطع، أو بصورة الاقتضاء، بأن تكون قابله للمنع كما عن بعضٍ آخر. وإن أثبتنا فى المباحث السابقة إمكان جعل الحجّيه للقطع أيضاً، إلا أنّ حجّيته لو قلنا بمقاله القوم كانت بنحو الاقتضاء لا العلية.

وكيف كان، فإنّ عله ذلك فى القطع هو كشفه عن الواقع، وكونه طريقاً إليه، لعدم وجود احتمال الخلاف فى القطع، هذا بخلاف الظنّ، حيث إنّه ليس كاشفاً عن الواقع، وطريقاً إليه لتطرّق احتمال الخلاف إليه، ومجرّد الرجحان فيه لا يوجب الحكم بالحجّيه، فهو بنفسه ليس بحجّيه، بل لابدّ فى إثبات جواز العمل به من قيام دليلٍ شرعى؛ لأنّ العقل لا يجوز العمل به دون ثبوت دليل عليه شرعاً أو عقلاً، لو لم يكن فى المورد طريقاً غيره، فأثبات حجّيته منحصره:

إمّا بطريق الشرع، أى بالجعل الشرعى سواءً كان الكاشف لذلك هو الدليل اللفظى كظواهر الآيات والروايات، أو الدليل اللبى كالإجماع والشهرة والسيره العقلانيه.

أو بطريق الحكم العقلى كما فى الموارد التى تكون الأحكام فيها موقوفه على حكم العقل، نظير مقدّمات دليل الانسداد على تقدير الحكومه لا الكشف؛

لأنّ الثانی منهما يعدّ شرعيّاً، إذ على الكشف يُستظهر أنّ الشارع جعل الظنّ حجّةً لمن ليس له طريقٌ إلّا الظنّ.

وعليه، فما التزم به صاحب «الكفايه» هنا من حصر إثبات الحجّيه إمّا فى الشرع أو العقل يعدّ قولاً والتزاماً متيناً.

أمّا مناقشه المحقّق الخوئى: فى «مصباح الأصول» (١) بقوله:

(وبما ذكرناه ظهر فساد ما فى «الكفايه» من أنّ ثبوت مقدّمات وطروّ حالاتٍ موجبة لاقتضاءها الحجّيه عقلاً، إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجّيته الشرعيّه، لا حاكماً بحجّيته، وأمّا على تقدير الحكومه، فلا يحكم العقل بحجّيه الظنّ أصلاً، وإنّما يحكم بتضييق دائره الاحتياط فى مقام الامتثال فى المظنونات، ورفع اليد عنه فى المشكوكات والموهومات)، انتهى كلامه.

ممنوعه: إذ لا- تكون مناقشه بنائيه، بل هى إشكالٌ مبنائى، لأنّه قد ذهب فى مباحث الأحكام العقليه إلى أنّ العقل ليس شأنه إلّا الإدراك لا الحكم، فعليه لا محيص أن يقول بهذه المقالّه، ولكنّا قد حقّقنا فى المباحث المناسبه بذلك البحث إمكان ذلك، وأنّ للعقل فى هذه الموارد حُكماً، كما يشهد بذلك الوجدان، بل قد نطقت نفسه الشريفه بذلك هنا بقوله: (وإنّما يحكم بتضييق دائره الاحتياط.. إلى آخره)، إلّا أن يكون مراده هو الإدراك مثلاً لا الحكم.

نعم، قد يصحّ أن يرجع حكم العقل فى مثل مقدّمات الانسداد - على تقدير الحكومه - إلى الشرع بنوعٍ من المسامحه، بأن يكون حكم العقل فى هذه الموارد لمثل ذلك الشخص، حجّه شرعيّه، أى يصحّ أن يحتجّ عليه عند الموافقه والمخالفه،

وعليه، فالقول حينئذٍ بأنَّ الحجَّية منحصره بالجعل الشرعى لا يخلو عن وجه.

وكيف كان، فلا فرق فى عدم حجَّية الظنِّ بنفسه شرعاً بين ثبوت التكليف به وسقوطه، فكما لا حجَّية للظن فى ثبوت التكليف، فيجربى فى مورده البراءة، هكذا لا حجَّية له فى سقوط التكليف به بعد ثبوته، فتجربى معه قاعده الاشتغال.

وعليه، فما صدر عن بعض المحققين - وهو المحقق الخوانسارى قدس سره - من كفايه الظنِّ بالفراغ فى مقام السقوط، ممَّا لا ينبغى أن يُصغى إليه؛ لأنَّ الظنَّ إن كان حجَّه بنفسه كالمقطع، أو بواسطة جعل الجاعل، فلا فرق فيه بين كون متعلِّقه هو ثبوت التكليف أو سقوطه، وإن لم يكن حجَّه فلا- فرق فيه بينهما، مع أنَّ إثبات حجَّية الظنِّ بالفراغ كان أصعب من الظنِّ بالثبوت بواسطة وجود دليل شرعى أو عقلائى على ثبوت التكليف، وعدم فراغه فى صورته احتمال الفراغ ولو راجحاً، ووجود الأصل على خلاف الظنِّ بالفراغ وهو استصحاب عدم الإتيان أو استصحاب بقاء التكليف، بخلاف الآخر.

وبالجملة: فإثبات كفايه الظنِّ بالفراغ فى مقام السقوط، يحتاج إلى دليل دالِّ بالصراحة عليه، حتَّى يرتفع به دلالة الاستصحاب على عدم كفايه مجرَّد الظنِّ بالفراغ، ومثله مفقودٌ فى المقام .

قال صاحب «الكفايه»: فى مقام توجيه ذلك بصورة الاحتمال: (ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل)، ثم أمر بالتأمل (١).

أورد عليه صاحب «مصباح الأصول»: (٢). بأنَّ توجيهه أجنبيٌّ عن المقام، لأنَّ الخلاف الموجود فى لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه، كان فى الضرر الدنيوى لا

١- كفايه الأصول: ج ٢ / ٤٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٨٩ .

الأخروي، إذ لم يخالف أحدٌ في وجوبه فيه، ولذلك ترى أنهم أوجبوا الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، والفحص في الشبهه الحُكميّه، وليس ذلك إلا لوجوب دفع الضرر المحتمل، مع أنّ الالتزام بعدم دفع الضرر الأخرى بموجب القول بالاكْتفاء بالامْتثال الاحتمالي، وهو واضح البطلان، بل ضروري، انتهى محصل كلامه.

أقول: ولكن ما ذكره لا يخلو عن مسامحه في الجملة؛ لأنّ الخلاف الواقع في وجوب دفع الضرر، كما يحتمل أن يكون في الضرر الدنيوي، كذلك يحتمل أن يكون في الضرر الأخرى، كما يشهد بذلك كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في «فرائد الأصول» عند تعرّضه لأدله القائل بوجوب التوقّف عقلاً في الشبهه التحريميّه، برغم أنّ الأصل في الأشياء هو الحظر، حيث قال: (بعد تسليم استقلال العقل بوجوب دفع الضرر)، ثم ذكر القسمين.. إلى آخره (١)، حيث يستفاد من كلامه أنّ الخلاف مستقرٌّ في كلا الموردین، وليس منحصراً في خصوص الضرر الدنيوي، مع أنّ المناسب لمثل هذا الضرر في هذه الموارد هو الضرر الأخرى لا الدنيوي.

وقال السيّد الحكيم: - في حقائقه في مقام توجيه التأمل :

(أولاً: إنّ ذلك يوجب القول بكفايه عدم وجوب دفع الضرر الموهوم لا المحتمل.

وثانياً: لا يزم ذلك هو جعل الشرطيّه لحجيّه كلّ ظنّ مجعول الحجيّه على ثبوت التكليف، هو أن لا يكون الظنّ على خلافه، لأنّه لو كان ظنّه على خطئه جاز مخالفته بواسطه عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا يُظنّ التزام القائل بذلك، مع أنّ قاعده وجوب دفع الضرر لا ترتبط بباب الحجيّه، التي هي محلّ



الكلام، فإنَّ المراد من كون الظنِّ حجَّه في مقام الفراغ، أنَّ الاعتماد عليه موجبٌ للأمن من الضرر، بل القطع بعدمه، والبناء على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لو سُلم، لا ينافي ترتب الضرر ولو احتمالاً، بل يستحيل أن ينافيه، بعدما كان حُكماً له، وإذا لم ينافه لا يقتضى حجَّيه الظنِّ، بمعنى كونه موجباً لعدم الضرر في موافقته، كما هو معنى الحجَّه في محلِّ الكلام، انتهى كلامه (١).

ويرد على كلامه أوَّلاً: بأنَّ كفايه عدم وجوب دفع الضرر الموهوم ليس بإشكال؛ لأنَّ دفع الضرر المحتمل لا يخلو عن أن يكون المراد منه:

إمَّا مطلق الضرر المحتمل، من المظنون والمشكوك والموهوم، فشموله للموهوم يكون بطريق أولى؛ لأنَّ مظنون الضرر إذا لم يكن دفعه واجباً، فعدم وجوب رفع المشكوك والموهوم يكون بطريق أولى.

أو يكون المراد هو خصوص المشكوك والموهوم، فشموله للموهوم أيضاً يكون بالأولويّه .

أو يكون المراد هو خصوص الموهوم، خصوصاً مع ملاحظه المقام والبحث من جهة حجَّيه الظنِّ بالفراغ.

وعليه، فلا مورد حينئذٍ للإشكال.

وثانياً: بأنَّ ما ذكره من لزوم ذلك شرطيه عدم وجود الظنِّ بالخلاف في حجَّيه الظنِّ بالثبوت غير صحيح؛ لأنَّ المراد من الظنِّ الذي فُرِضَ حجَّيته :

إن كان هو الظنِّ النوعي ، فالظنِّ الشخصي بخلافه، لا يمكن أن يكون شرطاً في حجَّيته ، إلا أن يأخذ الشارع ذلك شرطاً ، فلا مانع من الالتزام به حينئذٍ

كما التزموا.

وإن كان المراد هو الظن الشخصي، فلازم ذلك عدم إمكان تحقّق الظنّ بالخلاف، لأنّ الطرف المقابل حينئذٍ يكون وهماً لا ظناً، فكيف يمكن الجمع بينهما حتّى يلاحظ كونه شرطاً في حجّيته؟!

نعم، ما ذكره في الأخير من عدم مساعده حجّيه التعبد بالظنّ التي معناها القطع بأنتفاء ترتب الضرر عليه، مع القول بعدم وجوب دفع الضرر الذي لا ينافي ترتب الضرر. كلام حسنّ ومتين.

كما أنّ مقتضى قول القائل بعدم وجوب دفع الضرر، هو كفايه مطلق احتمال الفراغ لا خصوص الظنّ به، كما ادّعاه المدعى، مع أنّ القاعده المذكوره لا تثبت حجّيه ذاتيه للظنّ، بل لابدّ في إثبات حجّيته من دلاله دليل يدلّ على أنّ حجّيه الظنّ في ناحيه الفراغ يكون تاماً، لكن السؤال حينئذٍ هو أنّه أين الدليل لإثباته؟

فتحصّل ممّا ذكرنا في الجبهه الأولى: أنّ الظنّ ليس حجّه بنفسه، لا في مقام الثبوت ولا في مقام السقوط، وأنّ حجّيته منحصره بالجعل الشرعى أو العقلى على ما حقّقناه.

\*\*\*

## فى المراد من إمكان التعبد بالظنّ

فى المراد من إمكان التعبد بالظنّ

الوجه الثانى: يدور البحث فىها حول بيان معنى الإمكان الذى استعمل فى كلمات القوم، من أنّ التعبد بالظنّ ممكن، فقد ذكر للإمكان على ما فى كتب الأصوليين معانٍ خمس لا بأس بالإشارة إليها، حتى يتضح ما هو الصحيح استعماله هنا:

المعنى الأول: الإمكان الذاتى فى قبال الامتناع الذاتى؛ أى الشىء بالنظر إلى ذاته ممكن، أى يمكن سلب الضروره عن الطرف المخالف، بالنظر إلى نفس الذات، كما فى قولنا: (زيد ممكن) أى لا- يكون عدمه ضرورياً، ويُقال له الإمكان العام، وهذا الإمكان لا- يزاحمه الامتناع بالغير أو الوجوب بالغير، كما يعلم ذلك عند العلم بوجود المعلول حيث إنّ وجوده بحسب ذاته ممكن، لكنّه ممتنع بالغير مع فرض عدم وجود علته، كما هو واجب مع فرض وجود علته بدون وجود المانع.

وفى مقابل هذا الإمكان يقع الامتناع الذاتى؛ أى يكون وجود الشىء بالنظر إلى ذاته ممتنعاً، مثل اجتماع النقيضين ممتنع.

أقول: مثل هذا الإمكان لا يكون مراداً هنا باتفاق الأصحاب، إذ لم يشاهد عن أحدٍ دعواه؛ لأنّ إثبات هذا الإمكان يحتاج إلى إقامة البرهان، ولا برهان لنا لإثبات ذلك، والإمكان الذاتى الذى كان فى مقابل الامتناع الذاتى هو الإمكان الخاص، أى سلب الضروره عن كلا الطرفين لا العام.

المعنى الثانى: الإمكان الوقوعى، والمراد منه ما لا يكون بنفسه محالاً

ولا مستلزماً لأمرٍ محال؛ لأنَّ الاستحالة :

قد تكون ذاتيةً، مثل اجتماع النقيضين واجتماع الضدين.

وقد يكون عرضياً، أى مستلزماً لأمرٍ محال، وإن لم يكن بنفسه محالاً، مثل وجود أحد الضدين فى موردٍ مع فرض وجود ضدِّ آخر فيه، حيث إنَّ وجوده بنفسه ليس بمحالٍ، إلاَّ أنه حينئذٍ مستلزماً لأمرٍ محال وهو اجتماع الضدين، ومثل صدور أمر القبيح عن الحكيم تعالى، حيث إنَّ أصل صدوره بنفسه ليس بمحال ذاتى، إلاَّ أنَّ صدوره عن مثله يستلزمُ أمر المحال فيكون محالاً عرضياً.

وفى قبال هذا الإمكان هو الامتناع الوقوعى، نظير ما ادعى هنا بأنَّ التعبُد بالظنِّ مستلزماً لأمرٍ محال، وهو تحليل الحرام وبالعكس، لو سُئل صحته، أو يستلزم اجتماع الضدين أو المثلين، وغير ذلك من المحاذير. ومثل هذا الإمكان لا يجامع مع الامتناع بالغير أو الواجب به، لأنَّهما يكونان فى قبال الإمكان الوقوعى، فكيف يمكن جمعهما معه؟!!

وهذا القسم من الأمكان قد يراد فى المقام، كما ذهب إليه الشيخ الأنصارى، ولو من خلال الأصل، كما سنشير إليه وكما احتمله المحقق الخراسانى والعراقى، والحائرى فى «الدرر»، وصاحب «مصباح الأصول» حيث اختار كلام الشيخ والسيد الحكيم على تقديرٍ دون تقدير.

المعنى الثالث: الإمكان التشريعى الذى ادعاه المحقق النائنى هنا فى قبال الامتناع التشريعى، أى الالتزام بالتعبُد بالظنِّ مستلزماً لأمرٍ محال تشريعاً، وهو تحليل الحرام وبالعكس، ومثله يقبح صدوره عن الحكيم، فى قبال من يدعى عدم استلزامه لا الإمكان التكوينى وامتناعه كما ادعاه القوم.

أقول: ولكنّه لا- يخلو عن بُعدٍ، كما أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني حيث التزم: (بأنّ الإمكان التشريعي قسمٌ من الوقوعي، وليس قسيماً له، وإلّا لصحّ تقسيمه بحسب المورد إلى أفراد عديده، بأنّه قد يكون فلكياً وعنصرياً وملكوتياً، مع أنّها جميعاً لا- يخلو عن الإمكان التكويني، كما أنّ المحذورات المترتبه بحسب الملاك من الحبّ والبغض والمصلحه والمفسده والكراهه والإراداه في موردٍ واحد، محذورات تكويته، ولا تخرج عنه هكذا يكون في المقام).

المعنى الرابع: الإمكان القياسى، والمراد منه كما فسّره السيّد الحكيم في «حقائق الأصول» بقوله: (وهو سلب الضروره عن الطرف المقابل بالنظر إلى القواعد المعلومه شرعاً أو عقلاً، كما يقال التكليف بالصدّين على نحو الترتب ممكنٌ، بمعنى أنّه ليس فيما بأيدينا من القواعد ما يوجب امتناعه، إذ لا يلزم اجتماع الصدّين أو النقيضين أو الدور أو نحو ذلك ممّا ثبت استحالتّه، في قبال الامتناع القياسى).

أقول: هذا المعنى أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنّه شبّهه في مختاره بمبنى أستاذه النائيني قدس سره، وقد عرفت الإشكال فيه، بأنّ مثل ذلك غير مانع عن القول بالإمكان الوقوعي وامتناعه بحسب حال التكوين، بأيّ وعاء يفرض من عالم التشريع أو التكوين أو غير ذلك كما لا يخفى .

المعنى الخامس: الإمكان الاحتمالى، وهو الذى حُمل عليه الكلام المشتهر عن الشيخ الرئيس ابن سينا من أنّه: «كلّما قرع سمعك من الغرائب، فذره فى بقعه الإمكان، ما لم يزدك قاطع البرهان» أى فاجعله فى بقعه الاحتمال المقابل للقطع واليقين، ومن هذا القبيل يكون قاعده الإمكان فى باب الحيض على ما صرّح

بذلك المحقق الحائري قدس سره ، وعلى هذا المعنى حمل سيدنا الأستاذ الخميني الإمكان فى المقام على ما هو صريح كلامه فى «تهذيب الأصول»<sup>(١)</sup>، حيث قال:

(ثم إنَّ ما هو المحتاج إليه فى هذا المقام، هو الإمكان الاحتمالى، فلو دلّ دليل .. إلى آخر كلامه...).

والتحقيق أن يُقال: إنَّ إثبات كلِّ واحدٍ من هذه العناوين الثلاثة، أى الوجوب والامتناع والإمكان لشيءٍ، لا بدّ من أن يكون من خلال قيام دليل وعلّه، ولا يمكن حمل الشيء على أحدها بلا إقامه برهان ودليل، فإثبات واجب الوجود للذات المستجمع لجميع الصفات الكماليه كان بدليل وبرهان، وهكذا الامتناع للشريك البارى، والإمكان للشمس والقمر وغيرهما من الموجودات، وهذا من الأمور المسلّمه فى المعقول، غايه الأمر، حيث إنَّ أكثر الموجودات المرثيه حولنا كان من الممكنات من الحيوانات والنباتات والجمادات والإنسان بل وسائر المجزّرات، فربّما يخيّل وجود مثل هذه الأشياء لدى الإنسان أن يجعل كلّ ما سمع من الأمور من أى قسم وأى صنفٍ كان، متحقّقاً فى عالم الإمكان، فيحكم فى الممكنات وأفرادها بالوجود من حيث إمكان الوجود والوقوع، ما لم يردعه قاطع البرهان، فلا يحكم عليه بأنّه فردٌ من أفراد الواجب أو الممتنع، وعليه فلا مناص حينئذٍ من القول بذلك على قدر ما تحيط به عقولنا، فلا ينافى ذلك بأن نعتقد بإمكان وقوع شيء مثلاً، مع أنّه فى الواقع كان من الممتنعات الذاتيه، أو العرضيه، أو من الواجب جدلاً، فعلى هذا المعنى الذى قرّناه لا- غرو فى حمل كلام الشيخ الرئيس فى تلك الجملة على ما ذكرنا: بأن يكون المراد من الإمكان هو الإمكان

الوقوعى، أى الالتزام بأن وجود فلانٍ مثلاً ممكنٌ فى عالم الوقوع، إلا أن يقوم دليل وبرهان على منعه أو على وجوبه.

وبالجملة: على ما ذكرنا يكون متعلق قوله: (ما لم يندك قاطع البرهان) هو الأعم من الامتناع أو الوجوب، ولا مضايقه فى تسميه ذلك عند الناس والعقلاء أصلاً متبوعاً فى تمام الأشياء، بحمل الأمور على صورته الإمكان إلى أن يمنع عنه قاطع البرهان.

لا يقال: إن مقتضى ذلك هو إثبات الإمكان الذاتى للمسموع أو للشئ لا الوقوعى، مع أن البحث عن الثانى دون الأول .

لأننا نقول: وإن كان الأمر فى الواقع كذلك، إلا أن الثمره والأثر مترتب على الإمكان الوقوعى للأشياء، لا الذاتى، كما صرح به صاحب «الكفايه» بقوله: (إن الفائده مترتبه على مثل هذا الإمكان، وإلا لا فائده فى البحث عن الإمكان الذاتى)، ولذلك حكم بأن المراد من قوله: (ذره فى بقعه الإمكان) هو الإمكان الوقوعى منه المستلزم لإثبات الذاتى منه قطعاً، لا الذاتى فقط، وهكذا يكون الأمر فى قول الأصحاب بأن التعبد بالظن ممكن.

وخلاصه الكلام: فبناءً على ما وجهنا به كلام الشيخ الرئيس قدس سره بعد دفعنا للاختلاف بين كلام الشيخ الرئيس والشيخ الأنصارى، بل والمحقق الخراسانى، من أن المراد من كلام الثلاثة هو الإمكان الوقوعى، (من جهة أن المقصود من قول الأصحاب بأن التعبد بالظن ممكن هو الإمكان الوقوعى)، كما أن المقصود من كونه أصلاً متبوعاً عند العقلاء، الذى قد صرح به الشيخ الأعظم قدس سره هو ما ذكرناه، من غلبه وجود الممكنات، وكثره مؤانسه الإنسان معها، الموجه للحمل عليها، إلا أن

يمنع دليل عن ذلك، فيساعد هذا مع الإمكان الوقوعى الذى ذهب إليه صاحب «الكفايه»، لكنّه رحمه الله ناقش فيه:

بيان المناقشه: أنكر قدس سره صاحب الكفايه هذا الأصل من رأسه أولاً، ثم أنكر حجّيته على فرض الثبوت ثانياً، والتزم بأنّ إثبات حجّيته إن كان من طريق الظنّ وهو أول الكلام ثالثاً، بل إنّه مستلزمٌ للدور رابعاً، لأنّ حجّيه الظنّ موقوفه على ثبوت تلك السيره، وثبوت حجّيه هذه السيره موقوفٌ على ثبوت أصل الظنّ، وثبوت حجّيه الموقوف على حجّيه السيره، وهذا هو الدور، وبالتالي أنكر ذلك جملةً وتفصيلاً.

ولكن يمكن أن يُجاب عن هذا الإشكال: بأنّ إثبات إمكان الوقوعى للتعبد بالظنّ، لا يساوى حجّيته، بمعنى أنّه يمكن القول بأنّ العقلاء يحملون ذلك على الإمكان، ويقولون بأنّ التعبد بالظنّ ممكن الوقوع، ولكن ليس مقتضى ذلك هو الحكم بحجّيته، لما سيّجىء فى المباحث الآتية إن شاء الله تعالى من أنّ إثبات الحجّيه للشىء لا يتمّ إلّا بعد قيام دليل شرعى عليها تأسيساً أو تقريراً؛ أى ولو من طريق إمضاء الشارع للسيره، وعدم ردّهم عن ذلك، وإلّا- فإنّ مجرد وجود أصل عقلاى فى موضوع لا يقتضى الحكم بحجّيته.

فبناءً على هذا لا نريد إثبات الحجّيه لمثل هذا الإمكان، حتّى يرد علينا بما قد عرفت من إنكار أصله وحجّيته والاقتضاء للدور، كما وقع فى كلام صاحب «الكفايه» رحمه الله .

أقول: وقد يؤيّد ما ذكرنا من كون المراد من (الإمكان) فى كلام الشيخ الرئيس هو الإمكان الوقوعى دون الاحتمالى، هو أنّ قوله: (فذرّه فى بقعه



الإمكان)، إن اعتبرناه الامكان الذى يراه السامع وليس أمراً وجدائياً، مع أنّ حصول الاحتمال بالسمع يكون وجدائياً قهرياً كالقطع الوجدانى، فلا مورد فيه للنزاع، بجعله فى ظرف الاحتمال وعدمه، إذ قد يحصل ذلك لبعض دون بعض، كما صرح به المحقق الحائرى.

وعليه، فالصحيح ما ذكرناه، ومنه يظهر صحّه ما التزمنا به من أنّ المراد من قاعده الإمكان الوارده فى الحيض أيضاً يكون من هذا الباب، وهو الإمكان الوقوعى - أى ما لا يلزم من فرض وجوده محذورٌ شرعاً فى مثل باب الحيض، بل يترتب عليه آثاره - لا الإمكان الاحتمالى، والله العالم.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله الموافق للقاعده والكلام المشتهر عن الشيخ الرئيس بوجود أصل عقلاى فى ذلك، يعدّ فى غايه المتانه ولا مجال للمناقشه والخذشه فيه.

تنبيه: لا يخفى أنّ المراد من الإمكان الوقوعى، هو عدم لزوم حدوث محذور عقلى فى فرض وجوده، بمعنى أنّه لا يكون فرض وجوده مستلزماً لمانع عقلى، وبعبارة أدقّ، لا يوجب وجوده المحذور العقلى، بحيث يكون وجوده خالياً عن الاقتضاء، إذ الثانى وإن كان بنفسه محذوراً عقلياً لامتناع تحقّق الشىء من دون علّه، إلا أنّه لو كان المراد من المحذور معنأً عاماً شاملاً لكلّ أحد، من عدم المقتضى ووجود المانع العقلى، لزم أن يكون العلم بالإمكان الوقوعى لشيءٍ مساوقاً للعلم بوجوده، لأنّ العلم بأنّ الشىء ليس فى وجوده عدم المقتضى، يكون بمعنى أنّ الاقتضاء فيه موجود؛ كما أنّه ليس فى وجوده مانع، يعنى أنّ وجود المانع فيه مفقود، ومن المعلوم أنّ كلّ شيء شامل لهاتين الجهتين، يكون الوجود له

مسئلاً وثابتاً. وعليه فالعلم به كذلك مساوئ للعلم بوجوده، ولذلك قلنا بأن المراد من الإمكان الوقوعى، هو عدم لزوم محذور عقلى من ناحيه وجود المانع، وهو يجمع مع كون المقتضى للوجود موجوداً ومشكوكاً، فحينئذ لا يكون العلم المتعلق بالإمكان الوقوعى، مساوفاً للعلم بوجوده، بل يصح حتى مع الشك فى وجوده من جهه الشك فى وجود مقتضيه .

أقول: فإذا عرفت ذلك، فنقول:

إن قام دليل شرعى على جواز التعبد بالظن فى ذلك، نستكشف أن العمل به مشتمل على المصلحه المقتضيه التى لا يمنع عن نفوذها مانع. وأمّا إذا لم يقم عليه دليل شرعى، وأردنا أن ندعى الإمكان الوقوعى فى حقه، فقد يُقال: إنه لا يمكن مثل هذه الدعوى، لمن لم يكن مطلعاً على جميع المحسنات والمقبحات فى المقام.

ويمكن تقريب ذلك بمثال، وهو: (إن من يعتقد امتناع اجتماع الحكامين الفعليين فى مورد واحد، فإنه لا يصح منه دعوى الإمكان بالمعنى المذكور، إلا بعد القطع بعدم فعلية الأحكام الواقعية، وكذا الإلقاء فى المفسده قبيح بحكم العقل، فمن يدعى إمكان التعبد بالظن، لابد وأن يعلم بأن فى العمل بالظن مصلحه أعظم من المفسده التى قد يتفق وقوع المكلف فيها بسبب التعبد به، ومتى يحصل العلم لأحد من طريق العقل؟! انتهى كلام المحقق الحائرى فى « الدرر » (١)، ثم ذكره بعده:

فالأولى أن يُقال: - بعد الوجوه التى تذكر فى المقام للمنع - بأننا لا نقطع بالاستحاله، فلا مانع من الأخذ بالأدلة التى أقيمت على حجيه بعض الظنون، كما

ستطلع عليها فى الأمر الثالث إن شاء الله.

أقول: والظاهر أنّ ما تعرّض له هو الذى ذكره الشيخ الأعظم، ونحن صدّقناه ردّاً على المشهور، من دعوى القطع هنا، بأنّه لا يلزم من التعبد بالظنّ محذوراً عقلياً، بل اللازم هو دعوى ذلك على قدر عقولنا، بأننا لا نجد فى عقولنا ذلك المحذور فى التعبد، وهذا لا ينافى استلزامه المحذور فى الواقع، برغم جهلنا بذلك، ولذلك عبّر قدس سره بأننا لا نقطع بالاستحالة، وقد أحسن فى تعبيره.

هذا كلّه تمام الكلام فى دعوى الإمكان الوقوعى فى التعبد بالظنّ، والآن تتصدّى لإقامه الدليل عليه، فنقول:

### الدليل على إمكان وقوع التعبد بالظنّ

الدليل على إمكان وقوع التعبد بالظنّ

أقول: لا مجال لإثبات إمكان وقوع التعبد بالظنّ إلا بعد ردّ ما ادّعى فى المقام من المحاذير العقليّة وغيرها، فلا بدّ حينئذٍ من ذكر ما استند إليه من المحالّات، وردّ الأدلّة التى أقيمت على بطلان التعبد به، ولو لم يكن محالّاً عقلاً، وأوّل من أقام الدليل على استحالته هو المتكلّم والفقير الإمامى أبى جعفر محمّد ابن عبد الرحمن ابن قبه الرازى (بكسر القاف والباء المنقطه تحتها) حيث استدلّ على دعواه بأمرين:

الأمر الأوّل: إنّ الإخبار عن النبىّ صلى الله عليه وآله بالخبر الواحد، إن كان التعبد به والاستناد إليه جائزاً، لزم جواز ذلك فى الإخبار عن الله تعالى، والتالى باطلٌ إجماعاً، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمه: أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، والاختلاف

فى المخبّر عنه لا- يوجب الاختلاف فى أصل الإخبار، فحيث لا يمكن الاعتماد على الخبر الواحد فى الاستناد إلى الله تعالى، فكذلك يكون الأخبار النبوي والولي مثلاً.

الأمر الثاني: إنّ جواز التعيّد بالخبر الواحد يستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال، وهو غير جائز، لأنّه ربّما يكون مفاد الخبر هو الحليّه، والحال أنّه يكون فى الواقع حرامّ وبالعكس، هذا.

أقول: لا يخفى عليك أنّ كلا دليليه يعدّان أعمّ من مدّعا، لأنّ مقتضاهما عدم جواز الاعتماد على الظنّ مطلقاً، سواءً أكان ناشئاً عن الخبر الواحد، أو عن غيره، بل مطلق الظنّ، سواءً أكان شخصياً أو نوعياً، بل يشمل حتّى الظنون الخاصّه التى أقيمت عليها الدليل، لأنّها أيضاً قد ينجزّ إلى تحليل الحرام وعكسه، بل فى مطلق الأماره غير العلميه ولو لم يفد الظنّ.

وقد أجاب الشيخ عن الدليل الأوّل: (بأنّ الإجماع الذى قام على عدم التعبد بالإخبار عن الله تعالى، كان قائماً على عدم الوقوع لا على الامتناع، هذا أوّلاً).

وثانياً: إنّ عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله تعالى، بعد تسليم صحّحه الملازمه، إنّما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعه أصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه ممّا ثبت أصل الدّين وجميع فروعها بالأدله القطعيّه، لكن عرض إختفائها من جهه العوارض وإخفاء الظالمين للحقّ(١)، انتهى كلام الشيخ رحمه الله بتقريبٍ منّا.

وقد أورد المحقق العراقي على الجواب الثاني في «نهاية الأفكار» (١) بقوله:

(ويمكن المناقشه فيما أفاده ، بأن مدرك المنع في التعبد بالخبر عن الله سبحانه:

إن كان وجود جهه مقبحه فيه، الساريه في التعبد بالخبر عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام ، بنحو لا- يمكن صدوره عن الحكيم تعالى، فلا فرق بين ما لو بنى أساس الدّين أصوله وفروعه على العمل بخبر الواحد، وبين ما لو ثبت أساس الدّين بالأدله القطعيه، إلا من جهه أقلّيه القبح وأكثرّيته.

وإن كان مدرك المنع هو ما احتملناه من كون وجه اتّفاقهم، استناد الخبر عن الله سبحانه إلى الحدس المحض، دون الحسّ وما يقرب منه، فلا فرق بين الفرضين، فتأمل) انتهى.

أقول: قد أجاب رحمه الله قُبيل ذلك عن هذا الإشكال بأجوبه:

أولاً: (بأنّ الإجماع على عدم جواز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، يمكن أن يكون من جهه ما يلزمه من الإخبار عن نبوه نفسه، بلحاظ أنّ الإخبار عن الله سبحانه لا يكون إلا بتوسيط الوحي، أو نزول الملك عليه، وهذان لا يكونان إلا ممّن كان نبياً من قبله سبحانه، وأين ذلك والإخبار عن النبي أو الأئمه عليهم السلام في الحكم التكليفي؟! وحينئذٍ فإذا كان اتّفاقهم على عدم جواز التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن الله سبحانه من هذه الجهه، فذلك لا يقتضى المنع عنه في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام إذ لا تلازم بينهما بعد الفرق المزبور.

وثانياً: مع أنّه يمكن التفكيك في الإخبار عن الله بين هاتين الجهتين،

بالمصير إلى جواز التعبد به من جهة إخباره عن الحكم التكليفي، وعدم جوازه بالنسبه إلى ما يلزمه من الإخبار عن نبوه نفسه، لاحتياجه بالضروره إلى العلم الوجداني كغيره من أصول العقائد، والتفكيك بين اللوازم غير عزيز في مرحله التعبد، كما في الخبرين المتعارضين من حيث حجيتهما في مدلولهما الالتزامي في نفى الثالث، مع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابق.

وحيثُ، فلنا أن ندعى جواز الأخذ بإخباره عن الله سبحانه في خصوص الحكم التكليفي، وتخصيص الإجماع على عدم الجواز بما يلزمه، وهو الإخبار عن نبوه نفسه.

وثالثاً: أنه يمكن أن يكون وجه الإجماع على عدم قبول خبر الواحد في الإخبار عن الله سبحانه، هو استناد إخباره في ذلك إلى الحدس المحض، الذي ليس معتبر عند العقلاء أيضاً، وذلك من جهة ما هو الواضح من عدم كون الوحي بمثابه يدرك بتلك القوى الحسيه عند نزوله، ولذلك لا يكون بحيث يسمعه من كان حول النبي صلى الله عليه وآله، بل شخص النبي صلى الله عليه وآله عند نزوله يطرق له نحو حاله مخصوصه، وكان نزوله أيضاً على قلبه الشريف، هذا بخلاف ما نحن فيه، فلا مجال للتعدى بمقتضى الإجماع المزبور إلى الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله الذي كان بيناه ممحضاً في الحسن.

نعم، لو أحرز من الخارج كون اتفاقهم على عدم جواز التعبد بالخبر في الإخبار عن الله سبحانه، لأجل جهة مقبحة في نفس التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن الله سبحانه، الموجه لاستحاله صدوره عن الحكيم تعالى، فلا بد من التعدى إلى الإخبار عن النبي والوصى بلحاظ تحقق تلك الجهة المقبحة فيه أيضاً،

ولكن أتى بإثبات ذلك، إذ لا أقل من احتمال كون المناط في عدم جواز التعبد بالخبر الواحد في الإخبار عن الله تعالى هو ما ذكرناه)، انتهى كلامه. (١)

وفيه: وفيه أن ما استشكله على الشيخ وارد على نفسه الشريف في بعض أجوبته أيضاً، مثل ما أجابه بالتفكيك بين الإخبارين عن الله بالجواز والقبول في غير مثل النبوه ونظائرها من الأحكام التكليفية، فجواب الشيخ قدس سره كان بعد المفروغية عن عدم وجود جهة مقبحة عقلائية أو عقلية في التعبد بالخبر الواحد، ولذلك ترى أن مثل المحقق الحائري رحمه الله قد أجاب عنه في «درر الأصول»:

(بإمكان القول بجواز إيجاب الشارع التعبد بإخبار سلمان وأمثاله عن الله تعالى، غاية الأمر عدم الوقوع وليس هذا محلاً للنزاع)، انتهى (٢).

إذ من الواضح أنه لو كان ذلك مستلزماً لأمر قبيح أو محال، لما قال بهذه المقالة.

أقول: لكن أحسن الأجوبة، هو ما عرفت من كلام المحقق العراقي من كون الإخبار عن الله لا يقع بالحس لغير النبي الولي، فلذلك لا يقبل من غيرهم عليهم السلام، هذا بخلاف الإخبار عن النبي والأئمة عليهم السلام.

كما أن جواب الشيخ حسن أيضاً، حيث التزم بأن التعبد بالخبر الواحد عند العقلاء إنما يصح في الأمور غير المهمّة، لا في الأمور المهمّة التي هي أساس الأصول والفروع، إذ العقلاء أيضاً لا يفتنون بمثل الخبر الواحد في مثل هذه الأمور، كما لا يخفى.

١- نهاية: ج ٣ / ٥٧ و ٥٨

٢- درر الأصول: ج ٢ / ٣٥١.

مع أنه لو سَلِمْنَا إمكان وقوع الإخبار عن الله بالحدس المحض من غير النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام دون الحس، فلا- وجه حينئذٍ للتفصيل بين ما كان الخبر من قبيل النبوه فلا- يقبل وبين غيره فيقبل، إذ لازم كونه بالحدس هو عدم القبول مطلقاً، كما هو واضح لمن تدبّر.

هذا كله تمام الكلام في الدليل الأول من كلام ابن قبه.

### الدليل الثاني لابن قبه على استحاله التعبد بالظن

الدليل الثاني لابن قبه على استحاله التعبد بالظن

وأما دليله الثاني: وهو أن جواز التعبد بالظن مستلزمٌ لتحليل الحرام وتحريم الحلال، فقد بينه المتأخرون وفسّروه بما يكون مرجع المحذور فيه إلى أربعة محاذير، بل أزيد منها، ولا بأس بذكرها حتى يتضح المرام عن جوابها.

وأما المحذورات المتوهمه المذكوره:

فمنها: راجعه إلى ملاكات الأحكام، كاجتماع المصلحه والمفسده الملامتين بلا كسر وانكسار، بل مطلقاً كما سيجيء.

ومنها: راجعه إلى مبادئ الخطابات كاجتماع الكراهه والإراده، والحبّ والبغض.

ومنها: راجعه إلى نفس الخطابات كاجتماع الضدين والنقيضين والمثلين.

ومنها: راجعه إلى ما هو لازم الخطابات كالإلقاء في المفسده وتفويت المصلحه.

ومنها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضدّ الواجب.

وأما لزوم نقض الغرض كما وقع في كلام المحقق العراقي، فإنه يمكن إرجاعه إلى أحد المحاذير الثلاثة غير نفس الخطابات، ولعله لم يكن بنفسه محذوراً مستقلاً غير أحد المحاذير الأربعة، ولما كان كلّ واحدٍ منها موضوعاً



مستقلاً في لزوم الإشكال، فلا محيص عن التعرض لكل واحد منها بالخصوص، والجواب عنه كذلك .

أقول: لا بأس أن نذكر أولاً موارد تستلزم تحليل الحرام وعكسه بحسب حال الواقع، وما أدت إليه الأماره، ثم نتكفل الجواب عن المحاذير حلاً.

أجاب بعض الأعلام عن مثل هذا الإشكال نقضاً، بأن التعبد بالظن في الأمارات إن أوجب ذلك، فلا بد من الالتزام بمثل هذا المحذور في العمل بفتوى المستفتى، وهكذا العمل بالبينه واليدين، بل القطع أيضاً، لأنه قد يكون جهلاً مركباً، وحيث أن العمل بهذه الأمور جائز قطعاً، فيكون التعبد بالظن مثلها أيضاً.

أقول أولاً: ستعرف إن شاء الله أن هذا النقض لا يصح في فرض كون إشكاله مخصوصاً بصورة انفتاح باب العلم لا الانسداد؛ لأن حججه هذه الأمور تكون في الانسداد.

وثانياً: أنه لو سلمنا المحاذير الواردة، فلا بد من الصفح عنها حتى في مثل الأمثلة؛ لأن المحذور العقلي لا يمكن الالتزام به في مورد من الموارد، وإن ورد دليل كان ظاهره ما يفيد ذلك، فلا بد من تأويله على نحو لا يتوَلَّد ولا يلزم منه المحذور كما لا يخفى .

وهذا هو الوجه الفارق بين ما نحن فيه، وبين غير المقام من صحه الجواب بالنقض هناك غير المقام ، كما ترى كثيراً وقوعه في كلام الشيخ الأنصارى في «المكاسب».

## البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه

البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه

والتحقيق: يقتضى أن نتصدى لبيان الموارد التي ادعى فيها تحليل الحرام وعكسه، وهي على ما ذكر تكون على ثلاثه صور أو أزيد:

الصورة الأولى: ما إذا دلت الأماره على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة.

فعن «مصباح الأصول»: (لا إشكال فيها، إذ العقل لا يرى مانعاً من إلزام المولى عبده بفعل ما هو مباح واقعاً أو بتركه تحفظاً على غرضه المهم، أى المصلحه الملزمه الموجوده فى بعض الأفراد، فإن الأحكام وإن كانت تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها على ما هو المعروف من مذهب العدليه، إلا أنه تكفى المصلحه النوعيه، ولا تعتبر وجود المصلحه الشخصيه دائماً، إذ قد تكون المصلحه الملزمه فى بعض الأفراد، ولكن المولى يجعل الحكم بنحو العموم فيما لم يتميز واجد المصلحه عن غيره، تحفظاً على تلك المصلحه الموجوده فى البعض، وقد وقع نظير هذا الحكم فى الشرع المقدس، ويقع فى العرف كثيراً، أمّا فى الشرع فكتشريع العده، فإن المصلحه فيه هى حفظ الأنساب، وعدم اختلاط المياه، وإن لم تكن مطرده فى جميع موارد وجوبها، إلا أن الشارع قد شرعها بنحو العموم تحفظاً على تلك المصلحه الموجوده فى بعض الموارد، فاكتفى فى تشريع العده بوجود المصلحه النوعيه، وليس دائراً مدار المصلحه الشخصيه.

وأما فى العرف فكتشريعاً ما يتفق، كما إذا علم المولى بأن أحداً يريد قتله فى يوم معين، فيأمر عبده بأن لا يأذن لأحدٍ فى الدخول عليه فى ذلك اليوم، تحفظاً

على عدم دخول من يريد قتله، فإن المصلحه وإن كانت تقتضى المنع عن دخول البعض دون جميع الناس، إلا أنه لعدم معرفه العبد بذلك الشخص، يأمره المولى بعدم الإذن فى الدخول لأحدٍ من الناس، تحفظاً على تلك المصلحه الملزمه.

فتحصّل: أنه لا- محذور فى أمر المولى بالعمل بالأماره الدالّه على الوجوب أو الحرمة، تحفظاً على فعل الواجب وترك الحرام، وإن كان مؤدّى الأماره مباحاً أحياناً(١)، انتهى محلّ الحاجه.

فيرد عليه أولاً: بأن ما ذكره إنما يصحّ فيما إذا كان باب المعرفة والعلم منسداً، وأما فى صوره الانفتاح فربّما لا يكون ما ذكره بصحيح، يعنى إذا عرف العبدُ القاتل ولو بالسؤال فلا مانع من دخول غيره على مولاة.

نعم، ورود الإشكال على الانفتاح بعنوانٍ آخر غير مرتبط بما نحن بصدده.

وثانياً: بأنّ تشريع العده للمطلقه يكون بصوره الحكمة لا العله، - وجعلوا الملاك فى الفرق بينهما أنّ العلم بعدم تحقّق الاختلاط لا- يؤثّر فى الحكمه، بخلاف العله -، فحينئذٍ المعرفة والعلم بالعدم لا يفيد فى رفع الحكم وتغييره، مع أنّ ما ذكره فى المطلب كان فيما إذا جعل الحكم بواسطه عدم المعرفة بالمصلحه الشخصيه الموجوده فى البعض، وبالتالي فتمثيله لا يخلو عن إشكال .

وثالثاً: بأنّ ما ذكره من عدم البأس فى وجوب المباح أو حرمة، إنما يصحّ فيما إذا لم تكن الإباحه من الأحكام، أى إذا قلنا بأنّها عباره عن عدم الاقتضاء، وأما إن قلنا بأنّها أيضاً حكمٌ من الأحكام كالوجوب والحرمة، أى هى أيضاً فيها اقتضاء للإباحه، فتغيرها إلى الوجوب أو الحرمة منشأ للإشكال، لاستلزامه تغيير

الحكم وهو مُحال، إذ لا- فرق فيه بين فردٍ من الحكم وفردٍ آخر، فدعواه أنه ممّا لا إشكال فيه، ممّا لا ينبغي أن يعتمد عليه بعد التأمل فيما ذكرنا من ما يرد على كلامه، فتأمل حتّى لا تقع فى الاشتباه.

[ والحلّ ] نعم، أصل حلّ الإشكال عبارته عمّا سوف نقوله من عدم البأس بتبديل الحكم لو سلّمنا ذلك، باعتبار أنه المقبول عند العقل والعقلاء حينئذٍ، وهو عبارته عن دفع الأفسد بالفساد، على فرض تسليم وجود فاسد فيه، سواء التزمنا بالانسداد أو الانفتاح، فضلاً عمّا لا يلزم تغيير حكم أصلاً، لأنّ الواقع ربما لا يكون منجزاً أصلاً حتّى فى صورته الانفتاح، فرفع اليد عن حكم غير منجز بحسب قول، أو غير فعلى على قول آخر لا يستلزم محذوراً عقلياً، كما سيجىء عن قريب إن شاء الله تعالى.

الصورة الثانية: هى ما لو دلّت الأماره على إباحه ما هو حرامٌ أو واجبٌ واقعاً، وهى أيضاً قد يفرض مع انفتاح باب العلم، وإمكان الوصول إلى الواقع، من دون ترتّب محذور عقلى أو شرعى عليه، ففى مثل ذلك لا- يقال بحجّيه الأماره، إلاّ بأن يرى المولى مصلحه خاصّه فى إثباتها جابره لما توجب من تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده عند الخطأ.

نعم، فى صورته انفتاح باب العلم، وترتّب المحذور عليه - إن صدق على مثله انفتاحاً، لأنّه قد يدعى فى معناه ما يمكن فيه الوصول إلى الواقع بلا محذور، ففى مثل الفرض يكون انسداداً فى المعنى، وإن كان منفتحاً ظاهراً - أو فى انفتاحاً صورته انسداد باب العلم حقيقةً، لعدم القدره على تحصيل الواقع، لا محيص عن إثبات الحجّيه للأماره، وإن أوجبت أحياناً تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده،

لأنه لو لم تجعل تلك حجةً، يبقى العبد بالنسبة إلى الحكم الواقعي خالياً عن الحجّة، فعلى المكلف حينئذٍ ترك الحكم الواقعي، لاستقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان. كما أنّ له أن يحتاط في امتثال الحكم الواقعي، بأن لا يأتي ما هو محتملُ الحرمة، ويأتي ما هو محتملُ الوجوب، ويكون الأمر كذلك عند إثبات الحجّيه للأماره، لأنّ غايتها هو ترخيص ما هو محتملُ الحرمة عند الخطأ، فإنّه مقتضى حكم عقله، أو ترك ما هو محتملُ الوجوب، وهو كذلك، كما له أن يحتاط بالترك في الأول والإتيان في الثاني .

قد يقال : هنا طريقٌ آخر للوصول إلى الواقع ، وهو إيجاب الاحتياط للعبد في كلّ محتمل الحرمة أو الوجوب ، بل لعله أولى وأحسن من حجّيه الأماره، لعدم وجود احتمال الخطأ فيه دون الثاني ، بل ربّما يقال بلزوم ذلك تحصيلاً للحكم الواقعي.

أقول: لكنّه مندفعٌ بما سيأتي في الجملة في محلّه، من أنّ إيجابه ربّما لا يكون بصلاح حال العباد، بل ربّما يترتب عليه محذورٌ عقلائي أو عقلي من اختلال النظام، ولزوم الهرج والمرج، والخروج عن الشريعة السهلة السمحة التي هي الغايه القصوى في هذا الدّين، فليس لنا طريقٌ للإيصال إلى الواقع بحسب الغالب إلّا حجّيه الأمارات غير العلميّه وهي المطلوب.

لا- يُقال: إنّ إيجاب الاحتياط ربما لا يستلزم تلك المحاذير في مورد خاص، فعلى هذا لو حكم بحجّيه الأمارات وأخطأت من دون إيجاب الاحتياط فيه، أوجب ذلك تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده من دون لزوم، وهو محالٌ، لقبح صدوره عن الحكيم.

لأننا نقول: إنَّ البحث هنا ليس في الأوامر والنواهي الشخصيَّة، حتَّى يقال بأنَّه في موردٍ كان الأمر كذلك، بل الكلام في القوانين الكليَّة العامَّة المجعوله لجميع الناس، ففي مثل هذه الموارد لابدُّ أن يلاحظ حال النوع من المصالح والمفاسد، لا-المورد والشخص، وقد عرفت أنَّ جعل وجوب الاحتياط في تمام موارد محتمل الحرمة والوجوب بالترك والإتيان يوجب ما ذكرنا من المحاذير.

الصورة الثالثة: هي ما إذا دلَّت الأماره على وجوب ما كان حراماً في الواقع، أو على حرمة ما كان واجباً في الواقع، بأنَّ الحكم بالتعبُّد بالأماره ربما يوجب تفويت المصلحه الملزومه، أو الإلقاء في المفسده المحرَّمه، أى أحدهما، بل قد يوجب كليهما إن فرض كون الوقوع في ترك الواجب فيه المفسده، مضافاً إلى تفويت المصلحه، لكنَّه بعيدٌ كما لا يخفى .

وهي أيضاً يفرض: تارة مع انفتاح باب العلم، وأخرى مع انسداده:

فعلى الأوَّل: قال المحقِّق الخوئي في «مصباح الأصول»: (وأما الانفتاح؛ فإن كان المراد من العلم هو القطع، ولو كان مخالفاً للواقع، فلا إشكال في التعبُّد بالأماره في هذا الفرض أيضاً، بل التحقيق أنَّ هذا الفرض داخلٌ في صورته الانسداد موضوعاً، إذ المراد بالانسداد هو انسداد باب الوصول إلى الواقع، لا-انسداد باب القطع، ولو كان جهلاً مركَّباً، إذ الجهل المركَّب كالجهل البسيط لا يؤثِّر في حُسن التعبُّد بالأماره شيئاً.

وأما فيما لو أُريد إلحاق ذلك بصوره انسداد باب العلم، فيمكن القول بأنَّه لا قبح فيما لو رأى المولى العالم بكون الأماره غالبه المطابقه للواقع من صورته ما لم يجعل الأماره حجَّه، وكان المكلف مختاراً فيما يشاء من الفعل والترك، مع

فرض عدم إمكان الاحتياط، بأن يجعل الأماره حجّه ولو اقتضت أحياناً خطأها تفويت المصلحه، لأنها بالقياس إلى ما ليس له حجّه يكون تفويته أقلّ وجوداً، فتقدّم هي على الأخرى. بل سيره العقلاء قائمه على ذلك، كما ترى أنّ سيرتهم جرت على الرجوع إلى الأطباء، مع ما يرون من الخطأ الصادر منهم الموجب للهلاك أحياناً، وليس الرجوع إليهم إلاّ لغلبه مصادفه معالجتهم للواقع)، انتهى محصل كلامه بتقرير منّا (١).

أقول: ولا يخلو كلامه عن الإشكال:

أولاً: ما قاله رحمه الله من عدم إمكان الاحتياط، كان الأولى التعبير بعدم إمكان إيجاب الاحتياط، وإلاّ لم يكن نفس العمل بالاحتياط ممتنعاً على العبد، إذ كيف يكون كذلك مع أنّ أحد الطرق الموصوله إلى الواقع هو الاحتياط، ولعلّه المراد من هذا الكلام .

وثانياً: إنّ ما ذكره حسن، إلاّ أنّ الأولى أن يُقال إنّ ما ذكره أيضاً جارٍ في صورته الانسداد بمثل ما ستعرف من جريانه في صورته الانفتاح من الشوق في التعبد بالأماره من القول بالسببيه أو الطريقيه، مع الأقسام والاحتمالات الموجوده فيهما، وعليه فلا يصحّ فرض اختصاصه بصوره الانفتاح فقط ؟

وثالثاً: إنّ حُسن التعبد بالأماره في صورته القطع، الذي قد يكون مخالفاً للواقع، ربما يمكن أن يقال بأنّ فيه إشكالاً كما ترى أنّ الشيخ رحمه الله نقل ذلك نقضاً على ابن قبه بأنّ القطع بالحكم قد يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال، مع أنّه حجّه قطعاً، فكأنّ هذا إشاره إلى أنّ القطع برغم أنّه حجّه، مع ذلك قد يخالف ولا

يكون ذلك مانعاً عن الحجّيه، فهكذا يكون التعبد بالأماره.

وأما جعل الأماره حجّيه، بمعنى أن تكون هي مقدّمه في مقام العمل على العمل بالقطع، لا معنى له في القطع الطريقي عند من اعتقد أنه حجّيه ذاتاً، نعم يصحّ في القطع الموضوعي الذي وقع موضوعاً لحكم شرعي أو عرفي.

نعم، اعترض على هذا صاحب «نهاية الأفكار» في القطع بقوله:

(إنّ فوت المصلحه من المكلف في موارد العلوم الخطائيه أمرٌ قهري الحصول، فعدم التفات القاطع حين قطعه إلى خطأ قطعه، وهذا بخلاف التعبد بالأماره مع احتمال خطأها، حيث إنّه تفويتٌ اختياري من الشارع عليه، وهو قبيحٌ، ومعه لا مجال لمقايسه أحدهما بالآخر، فتدبر) انتهى كلامه (١).

لكنّه مندفع: بأنّ مقصود الشيخ رحمه الله ومن تبعه بيان وجود ذلك المحذور في القطع الذي يعدّ حجّيه ذاتاً مثلاً، من دون تحقّق محذور وامتناع عقلي، فهكذا يكون التعبد بالأماره ممكناً أيضاً من دون امتناع، وإن كان الفارق بينهما موجوداً من حيث كون التفويت هناك قهرياً وهنا اختيارياً.

أقول: هذا كلّه في صورته انسداد باب العلم أو كالانسداد، وستعرف إن شاء الله الجواب عن المحاذير الأربعة أو أزيد الوارده في التعبد بالأماره، وعليه أن يكون عقد الباب بهذه الصوره بأن يُقال إنّ الجواب عمّا يلزم من التعبد بالأماره وإن كان يلزم منه بعض المحاذير مختصّ بصوره الانفتاح أو الانسداد، وبعضها مشتركٌ بينهما، ولعلّه سنتبه عليه في موضعه إن شاء الله تعالى.

أمّا المحذور الأوّل: هو أنّ الظنّ الحاصل من التعبد بالأماره (وهو رابع



المحاذير فى التقسيم)، ليس دائم المطابقه بالواقع، إذ تارةً يخطأ فيوجبُ تفويت مصلحه الواجب، إذا دلت على الحرمة، والإلقاء فى المفسده إذا دلت على الوجوب، وذلك فيما إذا دار الأمر بين المحذورين الذى هو مركز كلام ابن قبه القائل بأن العمل بالأمارات يلزم منه تحليل الحرام وتحريم الحلال، حيث إنّه لو لم يكن الشارع آمراً بالعمل بالظنّ الحاصل من التعيّد بالأماره، لكان عليه السؤال، ويحصل العلم عند الانفتاح، والعمل بالاحتياط عند الانسداد، وهذا هو المحذور الذى لا يصدر عن الحكيم، إذ التفويت عنهما، والإلقاء فيهما أمران قبيحان لا يصدران عن الحكيم.

أقول: يمكن الإجابة عنه:

تارةً: مع عدم تدارك المصلحه المفوّته والمفسده الملقية.

وأخرى: مع تداركهما بمصلحه أخرى .

أمّا الأول: فقد يُقال فيه بأنّ هذا المحذور إنّما يلزم مع الالتزام بثلاثة أمور:

الأمر الأول: الالتزام بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلّقات، وأنّ تلك المصالح فى عالم التشريع تكون كالعلل التكوينيّة من حيث استتباعها للأحكام، وكونها لازمه الاستيفاء فى عالم التشريع، لا أنّها من المرجّحات والمحسّيات لتشريع الأحكام، فإنّها لو كانت كذلك، لم يلزم من تفويتها محذور.

الأمر الثانى: الالتزام بأنّ المجعول فى باب الأمارات نفس الطريقيه المحضه، ولم نقل بالمصلحه السلوكيه، وإلاّ لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالظنّ.

الأمر الثالث: اختصاص المحذور بصوره انفتاح باب العلم، وإمكان الوصول إلى الواقعيّات، وأمّا فى صوره الانسداد فلا يلزم محذور التفويت، بل لا بدّ من

التعبّد به، إذ المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح في حال الانسداد، إلاّ بالاحتياط التامّ، وليس مبنى الشريعة على الاحتياط في جميع الأحكام، فالمقدار الذي تصيب الأماره للواقع خيرٌ جاء من قبل التعيّد به، ولو كان مورد الإصابه أقلّ قليل، إذ القليل لا يفوت لولا التعبّد، فلا يلزم من التعبّد إلاّ الخير.

ولكن التحقيق: أنّه مع هذه القيود لا- يلزم محذورٌ من التعيّد بالأمارات؛ لأنّ المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام عليه السلام، لا فعلية الوصول، إذ الفعلية لا يمكن دعواه، بخلاف إمكان الوصول فإنّه يمكن إذ قد يكون الشخص متمكناً من الوصول إلى الواقع، ولكن لم يصل إليه لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم مع خطأ علمه، وكونه من الجهل المركّب.

ودعوى: كونه انسداداً، ضعيفه لما عرفت من كون المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول لا- فعلية، ولا- ملازمه بين إمكان الوصول والإصابه، بل ربّما يخطأ مع كون باب العلم مفتوحاً.

فعلى هذا يمكن أن تكون الأمارات الظّية في نظر الشارع كالأسباب المفيدة للعلم، التي يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابه والخطأ؛ أي كان إصابتها وخطأها بقدر خطأ العلم وإصابته، فإذا كان الحال كذلك، فلا يلزم من تجويز التعيّد تفويت مصلحه على العباد.

فما يظهر من الشيخ قدس سره من الاعتراف بالقبح في صورته الانفتاح ليس في محلّه، بل الطرق الموجوده بأيدينا كلّها طرق عقلائية، يدور رحى معاشهم ومقاصدهم، وليست اختراعيه شرعيه، بحيث لم يكن عند العقلاء منها عينٌ ولا أثر، وهذه ليست كالقياس حيث قد ردعه الشارع، لأنّه مبنيٌّ على أعمال نظر

واجتهاد في تخريج المناط، وهو في الموضوعات الخارجيه قليل الخطأ، لأنها غالباً كان أمورها متشابهة تحت جامع واحد، وكانت مناطاتها بأيدي العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط فيها لا يضر بمقاصدهم، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيه فإن مناطاتها ليست ممياً تنالها الأفهام، لأن مبنى الشرع على تفريق المجتمعات، وجمع المتفرقات، فكان القياس في الأحكام كثير الخطأ في الشرعيات، ولذلك نهى الشارع من إعماله، وأين ذلك من سائر الطرق العقلانيه غير المبنيه على النظر والاجتهاد، فإن الخطأ فيها ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء، ولذا يعتمدون عليها في مقام اعتمادهم على العلم، والشارع قرّهم على ذلك، واكتفى بها في إثبات أحكامه.

ولا يمكن أن يتفاوت الحال في الأماره من حيث قلّه الخطأ والإصابه، بين الموضوعات الخارجيه والأحكام الشرعيه، فإن خبر الثقة لو كان قليل الخطأ في إخباره عن الموضوعات الخارجيه، فهو قليل الخطأ أيضاً في إخباره عن الأحكام الشرعيه، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: يرد على ما ذكره من أمور:

الأول: جعل المصالح والمفاسد للأحكام بمنزله العلل التكوينيّه، أى بمعنى العليه المطلقه، ليس بصحيح بل كانت تبعيتها لها من قبيل الاقتضاء، أى يكون على وجه قابل لمنع المانع في عالم الوجود، مع كونها علّه تامّه للخطاب وتشريع الأحكام من دون منافاه بينهما، إذ هذا المعنى يناسب كلام الإماميه والعدليه، ولعلّ مقصوده قدس سره هو ذكره على فرض كونه كذلك، لا بصوره القبول، وإن كان ينبغي أن

يذكر بعده أنه ليس الأمر كذلك، فالتوقف على ذلك الفرض صحيح، لكن أصل الفرض باطل كما لا يخفى .

والثاني: ما ذكره في الأمر الثاني صحيح لو كانت المصلحة السلوكية جابره للمصلحة المفوته، أى كانت بقدرها، وإلا لو قلنا بالمصلحة السلوكية ولكن أقل منها، ولم يكن بصوره الإلزام، أى بقدر تلك المصلحة، وكانت تفويت المصلحة الواقعيه فى الجملة باقيه لم يكن كلامه صحيحاً، ولكن الظاهر تسليمه لذلك كما سيأتى تصريحه بذلك.

والثالث: ما ذكره فى الجواب والتحقيق من الالتزام بأن إصابه الأمارات غير العلميه للواقع ليس أقل من إصابه الطرق العلميه، قد أجاب عنه المحقق الخميني فى تهذيبه بقوله: (الظاهر عدم صحه الجواب، فإنه :

إن أراد من الانفتاح حال حضور الإمام عليه السلام ، مع إمكان نيل حضوره والسؤال عنه، فلا إشكال أن المسموع عنه عليه السلام أقل خطأً من هذه الروايات المنقوله بوسائط، فإن احتمال مخالفه الواقع فيما سمعه عن الإمام عليه السلام ، ليس إلا لأجل التقييد أو أمر أندر منه، وهذا بخلاف الروايات المعنونه المنقوله عن رجال يختلفون فى الحفظ والوثاقه وحسن التعبير وجوده الفهم.

وإن أراد منه حضوره عليه السلام مع تعسير السؤال عنه، لبعده بلد المكلف، أو كونه محبوساً أو محصوراً من ناحيه الأشرار، ففيه أن تحصيل العلم التفصيلي غير ممكن عادة، حتى يقال بأن الأمارات أكثر مطابقيه منه، وما هو الممكن هو العلم بالمواقفه الإجماليه، ولكنه دائم المطابقيه للواقع، إذ لو أتى المكلف بمؤدى الأماره وسائر المحتملات، فلا يعقل أصويبه مؤدى الأماره عن العلم، ولو صدق ذلك لكان

الاحتياط في موارد تحقق الأماره خلاف الاحتياط مع الضروره بخلافه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

فالأولى في الجواب أن يُقال: إن جعل الأماره حجّه يمكن فرضه على حالتين:

الأولى: يفرض مع انفتاح باب العلم بانتفاح حضوري، كما لو كان الإنسان في محضر الإمام عليه السلام بحيث يستطيع من السؤال عن الحكم الواقعي بلا-عُسْرٍ وخرج ومنع وتقيّه، ففي مثل ذلك لا بناء للعقلاء على حجّيه التعيّد بالأماره، إلا أن تكون مصلحه خاصّه في موردٍ لإثبات حجّيه خبر الواحد كما نشاهد ذلك في بعض الأوقات، حيث يقوم السائل والمستفتي بالسؤال من وكيل المفتي أو تلميذه مع حضور المفتي نفسه، وهذا أدلّ دليل على عدم قبح ذلك، وإلا لما صحّ القيام بذلك في بعض الأوقات. ومن المعلوم أنّ الشارع ليس له في هذه الموارد طريقٌ تأسيسٌ، بل يتمشّي طريق العقلاء، ويقرّره عليه، ولم يصل منه ردعٌ لطريقتهم حتّى يتبع ذلك.

ولا- يحتاج ذلك إلى كون باب العلم منفتحاً لجميع الأحكام، حتّى بل ولو كان مفتوحاً لبعض الأحكام في بعض الموارد لكانت هذه الدعوى صحيحه.

وبالجملة: فما صدر عن صاحب «مصباح الأصول» بقوله: (إنّ الالتزام بامتناع التعيّد بالأماره في فرض انفتاح باب العلم، ممّا لا يترتب عليه أثرٌ علمي، إذ الانفتاح مجرّد فرض لا- واقع له حتّى في زمان حضور الإمام عليه السلام، فإنّ العلم بالواقع في جميع الأحكام ولا سيّما في الشبهات الموضوعيّة تمنع عادةً حتّى لأصحاب الإمام عليه السلام، إذ لا يمكن الرجوع إلى نفس المعصوم في كلّ مسأله وكلّ

شُبَّهَ حَكْمِيَّهِ وَمَوْضُوعِيَّهِ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَسَاعَةٍ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، انْتَهَى مَحَلَّ الْحَاجَةِ.

لَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي، لَمَّا قَدْ عَرَفْتَ مِنْ كِفَايَةِ صِحِّهِ الْبَحْثَ وَلَوْ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ، وَفِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ.

نَعَمْ، دَعْوَى امْتِنَاعِ التَّعَبُّدِ وَقَبْحِهِ، كَمَا عَنِ الشَّيْخِ رَحِمَهُ اللَّهُ مِمَّا لَا يُمْكِنُ الْمُسَاعَدَةَ مَعَهُ.

وَأَيْضًا: دَعْوَى عَدَمِ كَوْنِ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ عَلَى الْإِجْمَاعِ إِلَى التَّعَبُّدِ بِالْأَمَارَةِ فِي هَذِهِ الْمَوَارِدِ لَيْسَتْ بِبَعِيدَةٍ، بَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ كَوْنِ الْعَمَلِ بِالتَّعَبُّدِ بِالْأَمَارَةِ فِيهِ الْمَصْلُحَةَ السَّلْوَكِيَّةَ فَتَتَدَارَكُ بِهَا الْمَصْلُحَةَ الْمَفُوتَةَ أَمْ لَمْ تَكُنْ، بَلْ كَانَ طَرِيقًا مَحْضًا بِلا مَصْلُحَةٍ فِيهِ. هَذَا فِي صُورِهِ الْإِنْفِتَاحِ الْحَضُورِيِّ.

الثَّانِيَّةُ: صُورَةُ الْإِنْفِتَاحِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يُمْكِنُ لِلْمَكْلُوفِ الْوُصُولَ إِلَى الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ بِوَسْطَةِ السُّؤَالِ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، لَكِنْ هُنَاكَ مَوَانِعٌ - (وَلَا- يَسَاعِدُ الْجِهَاتُ وَالْأُمُورَ الْخَارِجِيَّةَ قَدْ يَعِيقُهُ مِنَ السُّؤَالِ) - كَبَعْدِ الْمَسَافَةِ أَوْ التَّقْيَةِ أَوْ خُصُوصِيَّةِ أُخْرَى ظَاهِرِيَّةٍ مِنَ الْحَبْسِ وَالْحَصْرِ لِلْإِنْسَانِ، تَمْنَعُ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى الْوَاقِعِ.

وَهَذِهِ الصُّورَةُ مِنَ الْإِنْفِتَاحِ حَكْمُهَا حُكْمُ صُورَةِ الْإِنْسَادِ، وَإِنْ كَانَتْ هِيَ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ مُشْتَمَلَةً عَلَى خُصُوصِيَّةٍ لَمْ تَكُنْ فِي الْأُخْرَى، لَكِنَّهَا غَيْرُ دَخِيلٍ فِيهَا هُوَ الْمَهْمُ هُنَا.

فَنَقُولُ: لَا يُمْكِنُ دَعْوَى امْتِنَاعِ التَّعَبُّدِ بِالْأَمَارَةِ حِينَئِذٍ، لِأَنَّ مَعَ فَرَضِ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى الْوَاقِعِ، وَلَوْ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، لَا يَخْلُو الْأَمْرُ مِنْ:

أَنْ يُقَالَ لَيْسَ لِلْمَكْلُوفِ حَكْمٌ فِي الْوَاقِعِ حِينَئِذٍ فِي تِلْكَ الْوَاقِعَةِ أَيَّ أَنَّهُ كَالْبَهَائِمِ وَالْمَجَانِينِ، أَوْ يُقَالَ إِنَّ لَهُ حَكْمًا قَطْعًا - كَمَا هُوَ الصَّحِيحُ - إِذْ لَا طَرِيقَ لَنَا مِنْ قَبُولِ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ، لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْوَاقِعِ وَاجِبٌ وَلَا حَرَامٌ فِي صُورِهِ خَطَأً

الأماره لا يستلزم تحليل حرام ولا تحريم حلال، إذ لا حكم حينئذٍ حتّى يتغيّر، مع أنّه باطلٌ قطعاً بالإجماع، لأنّه يستلزم أن تكون الأحكام الواقعيّه منحصره لمن وصل إليه وعلم به، لا- مشتركاً بين العالم والجاهل، مع اتّفاق العلماء على أنّ الواقع محفوظ ولا يتغيّر بالعلم والجهل الحاصل للمكلّف، كما هو واضح، بل يؤدّي ذلك إلى التصويب الباطل قطعاً.

وأما على الثانی: فنقول بأنّ التعبد بالخبر حينئذٍ يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به لأجل حدوث مصلحه فيه.

وأخرى: أن يفرض أنّ العمل بالطريق لا يوجب مصلحه في المتعلّق أصلاً.

فعلى الأوّل:

تارة: يُقال بالسببيّه والموضوعيّه.

وأخرى: بالطريقيّه.

### البحث عن السببيّه والموضوعيّه في الأمارات

البحث عن السببيّه والموضوعيّه في الأمارات

فعلى السببيّه:

تارة: يفرض أنّ قيام الأمارات سببٌ وموضوع لحدوث مصالح ومفاسد في متعلّقات الأحكام، وهي مستتبعه لجعل أحكام شرعيّه على طبقها، من دون أن تكون للجاهل أحكام واقعيّه ما وراء المؤدّيات أصلاً، بل الحكم إنّما يحصل بواسطه قيام الأماره، فتختصّ الأحكام الواقعيّه حينئذٍ بالعالمين فقط - أي ما أدّت الأماره إلى الواقع دون الجاهلين، وهذا هو القول المنسوب إلى الأشاعره.

اقول أوّلاً: لا يخفى أنّ نتيجة هذا القول - لولا ما يترتّب عليه من المحاذير

الآتيه - عدم تحقق تحريم الحلال وتحليل الحرام، إذ لا حكم في الواقع غير ما أدت إليه الأماره، إلا أنه باطل لأنه تصويب عند الإماميه، بل هو الفرد الشاخص من التصويب، ولذلك قال الشيخ الأعظم قدس سره: (وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من التخطئه، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار)، انتهى محل الحاجه.

وثانياً: إنه دور واضح، فإن الأحكام الواقعيه لو اختصت بالعالمين بها، توقفت تحققها على العلم بها من باب توقف الحكم على الموضوع، والعلم بها أيضاً متوقف على الأحكام الواقعيه توقفت العلم على المعلوم، وهو دور.

اللهمّ إلا- أن يقال: إن الدور منتف لو أريد من ذلك اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بخطاباتها، لا العالمين بنفس الأحكام الواقعيه، فتوقف وجود الأحكام على العلم بالخطابات صحيح، إلا- أن وجود العلم بالخطابات لا- يكون موقوفاً بوجود الأحكام واقعاً، فلا دور.

وثالثاً: إنه على فرض عدم وجود حكم واقعي في السبب لدى الجهل، ففي أي شيء يجتهد المجتهدون، وعن ماذا يفحصون ويتبعون قبل قيام الأماره عندهم، بعدما لم يكن في الواقع شيء.

اللهمّ إلا- أن يقال: إنهم يفحصون ويجتهدون عما أدت إليه الأمارات، ودونته الكتب، أو يبحثون عن جهه صدور الرجال، وعما أوجبه هي بأدائها له، وقيامها عليه من الأحكام الإلهيه بعد القول بالسببيه والموضوعيه بهذه الصوره.

ورابعاً: إن هذا القول لا- يمكن المساعده عليه على مسلكنا من الالتزام بأن الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريه الموجوده في الواقع، ونحن



تتبعها حتى نحصلها بحسب المصالح، ونجتنب عنها بحسب المفسد .

نعم، يصح على مسلك الأشاعره من تجويز عدم وجود شيء من هذه الأمور، وأن المصلحه ثابتة في نفس الإنشاء فقط، مع أنه مشكل على مذهبهم أيضاً، لأنهم أجازوا برغم ذلك وجود المصلحه في الواقع، مع أن مقتضى ذلك عدم إمكان القول بوجود المصلحه والمفسده في الواقع، كما سيظهر لك.

ودعوى: كفايه احتمال وجود المصلحه والمفسده فيما أدت إليه الأماره بحسب الواقع، في صحه الالتزام بهذا القول.

فاسده: لعدم إمكان الالتزام بذلك، لأن ما أدت إليه الأماره مختلف بحسب أنظار المجتهدين، فلا يكون قبل قيامها له معلوماً له بأنه مصلحه لزوميه، أو غير لزوميه أو مفسده كذلك، لعدم معلوميه اجتهاده، والقول بأن المبدأ الأعلى يعلم ذلك لكل أحد صحيح، إلا أنه يلزم منه أن يكون لشيء واحد في الواقع مصالح متعدده، بل المصالح والمفسد كذلك بحسب اختلاف أنظار المجتهدين، والالتزام بذلك دونه خرط القتاد.

اللهمّ إلا- أن يُقال: باعتباريه المصلحه والمفسده، كما ذكرناه في المباحث السابقه، فلا يرد عليه ذلك الإشكال، لكنهم غير ملتزمين بذلك كما لا يخفى.

### المصلحه السببيه في الأماره

المصلحه السببيه في الأماره

وأخرى: يُقال: بأن قيام الأمارات سبب وموضوع لحدوث مصالح أو مفسد في متعلقات الأحكام، تكون هي مستتبعه لجعل أحكام شرعيه على طبقها، مع الاعتراف بأن هناك أحكاماً واقعیه يشترك فيها الكل، من العالم والجاهل، غير

أنها لا- تكون فعليته عند قيام الأماره على خلافها، نظراً إلى أنّ المصالح والمفاسد الحادته بقيام الأماره، غالبه على المصالح والمفاسد الواقعيه وراجحه عليها، فالحكم الواقعي فعلي في حق من قامت عنده الأماره على وفقه، وشأنه في حق من قامت عنده الأماره على خلافه.

أقول: وهذا القول هو المنسوب إلى المعتزله، وهو أمر معقول، لأنه حينئذ يكون قيام الأماره عندهم من قبيل العناوين الثانويه الطارئه كالحرج والضرر، حيث يوجب تبدل الموضوع إذا انكشف الخلاف، وموجب لحدوث مصلحه في المؤدى أقوى من مصلحه الواقع، فلا يلزم على القول المزبور تفويت المصلحه، أو الإلقاء في المفسده، لتحقق مصلحه أخرى في متعلقه.

وقد نسب صاحب «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup> إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنّ هذا القسم من التصويب ويكون كالأول باطلاً، واستدل على بطلانه بقوله:

(وقد أورد عليه الشيخ رحمه الله بقوله، وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه، لأن الصفه المزاحمه بصفه أخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع إنه قبيح واقعاً، ومقصوده من كونه كالأول أى أنه تصويب باطل مثله، ثم أورد عليه بأنه ليس بتصويب.

ولكن الإنصاف إنه لم يرد من التشبيه إلا- ما ذكر في كلامه، من عدم ثبوت الحكم إلى آخره، وأمّا كونه تصويباً باطلاً أو غير باطل أو لم يكن تصويباً أصلاً، فلا، بل كلُّ محتمل، بل قد يشهد إنه لم يرد ذلك، وهو صراحه كلامه قبيل ذلك بصفحه في الجواب عن الإشكال بأنه تصويب، قال: (قلت: لو سلم كون هذا

تصويباً مجمعاً على بطلانه، وأغمضنا عمياً سيجيء من عدم كون ذلك تصويباً، كان الجواب به عن ابن قبه، من جهة أنه أمرٌ ممكنٌ غير مستحيل، وإن لم يكن واقعاً لإجماع أو غيره، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: والإنصاف أن الالتزام بذلك - أي السببيّه بهذا المعنى - أمرٌ مقبولٌ، وليس بتصويبٍ؛ لأنّ المفروض وجود الحكم لكلّ من العالم والجاهل، غايه الأمر إذا قامت الأماره وخالفت الواقع، توجب مصلحه غالبه للمتعلق غير المصلحه الموجوده فى الواقع، فإنها تؤثر لولا المزاحمه مع أهمّ منها، وإلا كانت المصلحه الفعلية هى المنجزه، وغير المزاحمه مع المصلحه الواقعيه - التى قامت الأماره على طبقها، وأصابت الواقع - كانت فعلية، ولا بدّ أن تكون المصلحه الحادثه أقوى وأهمّ من مصلحه الواقع، وإلا لو كانت تلك المصلحه باقيه بعد قيامها - وإن زالت المصلحه الواقعيه بواسطه وجود مصلحه حادثه مساويه لها - لما كانت لها وجه، إلا أن نفرض كون المصلحه ماداميه، أى ما دام لم تقم الأماره على خلافها تكون باقيه، فإمكان جميع ذلك لا يستلزم أمراً محالاً، إلا أنه لا بدّ له من دليل إثباتى، وأنى للقائل به، لو لم نقل بمقاله المحقق النائينى قدس سره بانعقاد الإجماع على أنّ الأماره لا تغير الواقع عمّا هو عليه، فهذا القسم من السببيّه أيضاً لا يوجب تفويت المصلحه كما عرفت.

### المصلحه السلوكيه فى الأماره

المصلحه السلوكيه فى الأماره

وثالثه: يُفرض الالتزام بالمصلحه السببيّه، بمعنى أنّ قيام الأماره سببٌ

لحدوث مصلحه في سلوكها مع بقاء المؤدى على ما هو عليه من المصلحه والمفسده، من دون أن يحدث في المؤدى مصلحه بسبب قيام الأماره، غير ما كان عليه قبل قيام الأماره، بل المصلحه إنما تكون في تطرق الطريق، وسلوك الأماره، وتطبيق العمل على مؤداها، والبناء على أنه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدى، وبهذه المصلحه السلوكيه يتدارك ما فات من المكلف من مصلحه الواقع، بسبب قيام الأماره على خلافه.

أقول: والفرق بينه وبين سابقه واضح؛ لأن في السابق كانت المصلحه للمؤدى لا- لنفس الطريق بخلاف هذا المسلك فإن المصلحه كانت لنفس التطرق والسلوك عوضاً عن النافيه بواسطه مخالفه الأماره للواقع، إذ معنى إيجاب العمل على الأماره، وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبق الأماره، إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاماً للمكلف، مثل ما لو دلت على استحباب شيء أو تخيره أو إباحته.

ثم إن تداركها أيضاً متفاوت هنا عما كان في السابق، يعنى مخالفه الأماره للواقع:

تارة: توجب فوت مصلحه أول الوقت لصلاه الظهر، لانكشاف الخلاف عن وجوب صلاه الجمعه، بعد خروج أول الوقت وفضيلته لصلاه الظهر.

وأخرى: ينكشف بعد فوت مصلحه أصل الوقت، فيتدارك بها تمام المصلحه الوقتيه.

وثالثه: لا تنكشف إلى الأبد، حتى بعد الوقت، فإنه يتدارك بها تمام المصلحه المنويه.

كما أن القضاء لو اعتبرناه فرع ترك الواجب، فلو كانت مصلحته متداركه،

فهنا يجب لو انكشف الخلاف بعد فوت الوقت، وأما لو التزمنا بأنّ القضاء فرع فوت الواجب الذي لم تتدارك فيه المصلحة، فلا وجوب هنا؛ لأنّ المفروض تدارك تمام المصلحة بواسطة العمل بالأماره في تمام الوقت، وعدم انكشاف الخلاف فيه، لكنّه يصحّ على فرض وحده المطلوب في الصلاة في الوقت.

وأما لو قلنا بتعدّد المطلوب، فيجب القضاء لو انكشف الخلاف مطلقاً، ولو كانت مصلحة الوقت متداركه، إلاّ أن تتدارك تلك المصلحتين فيكون لسقوط القضاء حينئذٍ وجهٌ.

وبالجملة: ثبت من جميع ما قلنا في هذا القسم من السببيّه، عدم استلزام التعبد بالأماره تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسده.

قال المحقّق الخوئي: في معرض الردّ على هذا البيان في «مصباح الأصول»:

(إلاّ- أنّ السببيّه بهذا المعنى أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب، إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتملاً على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائته، لا يعقل تعلق الإيجاب بالواقع تعييناً، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، بل لا بدّ من تعلق الإيجاب بالواقع وسلوك الأماره تخييراً، مثلاً لو فرض أنّ مصلحة صلاة الظهر تقوم بأمرين: أحدهما نفس صلاة الظهر، والآخر سلوك الأماره الدالّ على وجوب صلاة الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف، فامتنع من الشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر بقبح ترجيح بلا مرجح.

وبعبارة أخرى: بعد كون الوجوب تابعاً للمصلحة على ما هو مذهب المشهور من العدليّه، وكون كلّ من الأمرين مشتملاً عليها، تعيّن على الشارع الحكيم بوجوبهما تخييراً، فيكون الواجب الواقعي في حقّ من قامت عنده الأماره

الدَّالَّةُ على وجوب صلاة الجمعة، أحد أمرين على سبيل التخيير: إمَّا صلاة الظهر، أو سلوك الأماره المزبوره، فلا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل بنحو واحد، بل في حق العالم تعييني، وفي حق الجاهل تخييري، وهذا نوع من التصويب، ويدل على بطلانه الإجماع والروايات الدالَّة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وقد تعرَّضنا لتفصيل ذلك كله في بحث الإجزاء، فراجع). انتهى محلِّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأنَّ مصلحه السلوكيه إن كانت موجوده في عرض وجود المصلحه الواقعيه في الحكم والمؤدَّى الذي قامت الأماره على خلافه، فله هذا الإشكال من لزوم الحكم بالتخيير بين الواقع والعمل بالأماره، لكون كل واحدٍ منهما مشتملاً على المصلحه، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ المصلحه بحسب حال نفس الأمر، ليست إلا في الواقع لكل من العالم والجاهل، ولا بد من تحصيل تلك المصلحه، غايه الأمر لا يكون الطريق لتحصيلها إلا بالعمل بالأماره، وحيث إنَّها قد تصيبُ الواقع فلا إشكال حينئذٍ أن لا تكون المصلحه المترتبه على العمل بها، إلا نفس المصلحه الواقعيه الموجوده، وقد يُخطئ ويخالف الواقع، فحينئذٍ لو لم نلتزم بوجود مصلحه حادثه جابره سلوكيه، لزم من ذلك تفويت المصلحه الواقعيه بأمر الشارع واختياره من الحكم بوجوب العمل بالأماره، وحيث قلنا بوجود المصلحه وحدوثها المسماة بالمصلحه السلوكيه، وأنَّها تكون جابره في هذا الفرض الذي يعجز المكلف عن تحصيل المصلحه الواقعيه، فلا يبقى حينئذٍ مجالاً للقول بلزوم الأمر بالتخيير بين العمل بالأماره وبين

تحصيل المصلحه الواقعيه، بل المتعين حينئذٍ بعد العمل ليس إلا المصلحه المفروض خطائها هنا، فالحكم الواقعي موجود لكل واحدٍ من العالم والجاهل، غايه الأمر فعليته وتنجزه يكون لمن أصاب، وشأنى أو غير منجز لمن أخطأ، وتجبره المصلحه السلوكيه، وهو المطلوب، وهذا النحو من المصلحه المجعوله لا يعدّ تصويباً باطلاً.

نعم، يصحّ أن يُقال بما يفهم من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره فى فرائده من أنّ هذا القسم من السببىه لا يكون مثل سابقه، من جهه أنّه لا يكون هنا للظانّ بالخلاف حكمٌ فعليّ، بل لا حكماً أصلاً كما فى سابقه، أو نعبّر عنه بتعبير أحسن منه على مسلكنا فى مراتب الحكم، بأن نقول إنّ الظانّ بالخلاف ليس له حكم فعليّ منجزٌ بخلاف المصيب، حيث كان الحكم له فعلياً منجزاً، وهذا المقدار يكفى فى الخروج عن التصويب، بخلاف القول بالوجه الثانى، حيث أنّ الحكم الواقعي له كان هو الذى قامت عليه الأماره ليس إلا، فليس للظانّ بالخلاف حكمٌ أصلاً لا فعلياً ولا شأنياً، وهذا عين التصويب الباطل.

والإشكال هنا هو إثبات وجود مصلحه خاصه سلوكيه فى العمل بالأماره بالخصوص، غير المصلحه العامه التى نشير إليها من جهه التسهيل للعباد.

أقول: هذا كله فى القول بالسببىه والموضوعيه، حيث قد عرفت عدم لزوم إشكال ما هو لازم الخطاب من تفويت المصلحه، أو الإلقاء فى المفسده.

### المصلحه الطريقيه فى الأماره

المصلحه الطريقيه فى الأماره

[الكلام على القول بالطريقيه] المراد من الطريقيه أنّه لا يقتضى العمل

بالأماره إلّا- الوصول إلى الواقع، ولذلك أوجب الشارع للمكلف العمل بما يوجب الوصول إلى الواقع غالباً، ولكن قد يتفق خطائه، وحيث إنّ ذلك قد فرض على ثلاثة أنحاء:

صوره انفتاح باب العلم الحضورى قد عرفت تفصيله.

وصوره الانفتاح مع إمكان الوصول.

وصوره الانسداد .

والقسم الأول قد مرّ البحث عنه، بقى الكلام فى الأخيرين، حيث يدور الأمر حينئذٍ بين أن يترك المكلف باختياره ذلك الطريق الذى يوصله إلى الواقع، ممّا الموجب لحرمانه عن درك المصالح النفس الأمريه، وبين أن يأمر الشارع المكلفين بالعمل بالاحتياط الجامع، وقد عرفت الإشكال فيه، وبين أن يجعل لهم طريقاً مصيباً إلى الواقع كثيراً، وقد يتفق أحياناً خطأه.

وذلك وإن كان يوجب تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده فى صوره الخطأ، إلّا أنّ مفسده ذلك كانت أخفّ بمراتب من مفسده إيجاب العمل بالاحتياط، أو ترك المكلفين الخيار المذكور، مع أنّ نفس رفع الكلفه فى التكاليف أمرٌ مطلوب للشارع، وفيه مصلحه عامه نوعيه، موجه لهدايه الناس بذلك إلى الدّين والشريعته السّمحه السهله، ولعلّ هذه المصلحه جابره لتلك المفاسد المترتبه على تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده، وهذا أمرٌ عقلاى وطريقٌ بنائى منهم، ولا يصدر عنهم الردع لمثل ذلك، إلّا فيما يشاهد فيه الخطأ كثيراً، فحينئذٍ يردعونه كما ردع الشارع من العمل بالقياس فى الأحكام الشرعيه، بخلاف القياس فى الموضوعات حيث إنّّه معمولٌ به عند العقلاء، ويرتّبون عليه الأحكام، ولم يصدر



من الشارع ردُّع عنه.

فالحاصل من جميع ما ذكرنا: إننا نقول ردًّا على ابن قِبِه الذى التزم بأنَّ فرض طريقيه الأمارات يوجب تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده أحياناً على الطريقيه، بأنَّه ليس الأمر كذلك، بل لا محذور فيه أصلاً كما عرفت لا عقلاً ولا شرعاً ولا عقلاً.

هذا تمام الكلام فى المحذور الأوّل .

### مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها

مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها

وأما الكلام فى المحذور الثانى: وهو الثالث من المحاذير الأربعة السابقه، وهو لزوم اجتماع الخطابين فى موردٍ واحد، المستلزم:

تارة: لإجتماع المثليين إن كانت الأماره مطابقه للواقع.

وأخرى: لإجتماع الضدّين أو النقيضين إن كانت مخالفه له، مثل الحرمة فى قبال الوجوب، أو عكسه، أو غيرهما من سائر الأحكام، أو ما دلّت على عدم الوجوب مع كون الواقع هو الوجوب فيتناقض،

فيقع البحث عنه فى مقامين:

المقام الأوّل: فى اجتماع المثليين لدى المطابقه:

فتارة: يفرض مع القول بطريقيه الأماره من دون وجود حكم فيه أصلاً، إلا الحكم الواقعى فقط، وهو حكمٌ واحد وإنما التعدّد فى مجرّد الإنشاء لغرض الوصول إلى المكلف، وهو يكون نظير ما لو قال المولى لعبده (أكرم زيداً)، فلم يصل إليه أو لم يعرفه فيشير بيده إليه، ويقول: (أكرم هذا الرجل). ومن الواضح أنّ

الحكم فى مثل ذلك واحد والتعدد كان فى مبرزه وإنشائه، وهاهنا يكون كذلك، إذ تارة يقول: (شرب الخمر حرام)، وأخرى يقول: (صدق العادل) الذى قال بحرمه شرب الخمر، فالتكليف والأمر هنا واضح.

وأخرى: مع القول بالسببىة التى قد عرفت أن أصح وجهها هو الوجه الثالث، من الإلزام بوجود مصلحه سلوكيه للعمل بالأماره، ففیه حکم فى قبال حکم الواقع، فيلزم اجتماع المثليين .

قال المحقق النائيني قدس سره : فى فوائده فى معرض الجواب:

(ولكن قد تقدم فى بعض مباحث القطع من أن لزوم اجتماع المثليين ليس محذوراً، فإن الاجتماع يوجب التأكد، ويكون الوجوب المجامع لمثله أكد وأقوى منطاً، فلو كان الوجوب الواقعى ذا مراتب عشر، وأدت الأماره إلى وجوبه، وقلنا بأن الأماره سبب لحدوث حكم على طبق مؤداها، كما هو مبنى الإشكال، وفرضنا أن الوجوب الجائى من قبل الأماره أيضاً ذا مراتب عشر، فيتأكد الوجوب، ويثبت فى المؤدى وجوب ذو مراتب عشرين، ولا محذور فى ذلك، فإشكال اجتماع المثليين ليس بشىء)، انتهى محل الحاجة (١).

أورد عليه المحقق العراقى: فى ذيل الورقه قائلاً:

(قد تقدم منّا أيضاً بأن تأكيد الحكم باجتماع الملاكين إنما يصح فى العناوين العرضية، وإلا فلو كان أحد العناوين فى طول حكم العام بعنوان آخر، يستحيل التأكد، كيف ومرجع التأكد إلى وحده الوجود، ومرجع الطوليه إلى تخلل (الفاء) بينهما، الموجب لترتب أحدهما على الآخر، ولازم تخلل (الفاء) بينهما انفكاك

الوجودين كلُّ منهما عن الآخر، وكون أحدهما موضوعٌ لغيره، وفي مثله كيف

يتصوّر التأكد، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكنَّ الإنصاف أن يُقال بأنَّ هذا المحذور لا يلزم من أيِّ واحدٍ من المعاني الثلاثة للسببيَّة:

أمّا على الأوّل منها فلوضوح أنّه ليس في الواقع إلّا ما أدّت إليه الأماره، فالحكم هنا واحدٌ، وهو مؤدّى الأماره فقط، فعدم الاجتماع واضح.

وأما على المعنى الثاني: فلا إنَّ المصلحه وإن حدثت بالأماره، لكنّها كانت في المؤدّى لا في نفس العمل بالأماره، ففي مثله يكون كلام المحقّق النائبي رحمه الله صحيحاً من عدم لزوم ذلك إلّا التأكد في المؤدّى من حيث المصلحه، وبصير الحكم فيه مؤكّداً، إذ النسبه حينئذٍ بين الحكم الواقعي وما يوجده الأماره هي العموم من وجه، إذ تارة يكون الحكم الواقعي موجوداً ولم تقم عليه الأماره أصلاً، وأخرى تكون الأماره قائمه من دون وجود حكم واقعي فيه أصلاً، وثالثه يجتمعان معاً فهنا يتأكد الحكم الواقعي، بل في الحقيقه لا يكون الحكمان هنا مجتمعان، حتّى يقال باجتماع المثليين، لأنّ الحكم أمرٌ اعتباري وليس بشيءٍ حتّى يكون له حظٌّ من الوجود في الخارج حتّى يقال بالاجتماع، بل المجتمع في الخارج هو المصلحتان إن قلنا بأنّهما لهما حقيقه، وإلّا كان المجمع هو الموضوع الواحد الذي يعدّ مركزاً للإرادتين بصوره التأكيد، إن كانت الإراده الثانيه مؤكّده للإراداه الأولى، ولكن البحث يكون على مسلك القوم حيث جعلوا الحكم مورداً للاجتماع، وعلى هذا القسم من السببيّه لا وجه لكلام المحقّق العراقي، لأنّ المفروض ملاحظه العنوانين بصوره العرضيّه في مورد واحد لا الطوليّه، فالتأكد

متصوّر كما قاله المحقّق النائيني وتلميذه صاحب «مصباح الأصول»، مع أنّ القول

بالعرضيّة والطويّيه ليس على ما ينبغي، بل الأولى أن يعرّب عنهما بأنّهما في موردين أو مورد واحد؛ لأنّ التأكّد في الأوّل منهما يصحّ ولو كانا عرضيين.

هذا كلّ إن قلنا بأنّ المصلحه الحادثه في المؤدّي مطلقه أى في صورته موافقه الأماره والمخالفه، وإلّا- إن كانت في صورته المخالفه فقط، ففي الموافقه ليس إلّا- حكماً واحداً للواقع فقط، مع أنّ الإشكال يجري لو قلنا بفعليّه الحكم الواقعي كما هو الصحيح لا الإنشائي، وإلّا لا يجتمع الحكمان الفعليان.

وأما على المعنى الثالث من معاني السببيّه فالحقّ مع العراقي لا النائيني رحمهما الله، لأنّ المفروض أنّ المصلحه الثانيه حدثت لا في المؤدّي، بل في نفس العمل بالأماره، فموضوع الحكم الثاني يكون غير موضوع الحكم الواقعي، فلا- يتأكّد بل كلّ حكم مربوط بموضوع نفسه، إذ الوجوب الواقعي مترتب على الصلاه بقيد الظهريّه، والوجوب الثاني مترتب على العمل بالأماره الدالّه على وجوب صلاه الظهر، فلا تأكيد أصلاً كما لا يخفى .

هذا إذا قلنا بكون المصلحه السلوكيه مطلقه لكلتا حالتي الموافقه والمخالفه للأماره.

وأما إذا قلنا باختصاصها لحاله المخالفه فقط، فلا- يلزم اجتماع الحكمين المتمثلين، لأنّ الحكم الواقعي فقط دون الظاهري للأماره، كما هو واضح.

المقام الثاني: في اجتماع الضدين أو النقيضين، ولا يخفى عليك أنّ التعبير بالضدين في مثل الأحكام لا يخلو عن مسامحه، لما مرّ منّا كراراً بأنّ مسأله التضادّ إنّما تصحّ في الضدين الذين هما أمران وجوديان، وأما في المتضائفين المتعاقبين على موضوع واحد، بحيث لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غايه

الخلافاً، فلا مجال لصدق عنوان اجتماع المتضادين. بل كان التضادّ من آثار الوجود لشيء، إذا لوحظ مع وجود شيء آخر فلا مجال لاجتماعهما لأجل اختلافهما بحسب حال وجودهما، فالشيء الذى لا وجود له بخصوصه فى الخارج، بل هو أمرٌ اعتبارى، فلا معنى لضديته مع شيء آخر من الوجود أو شيء آخر مثله فى الاعتبارية، فالاعتباريات التى لا وجود لها إلا فى عالم الاعتبار لا ضديه بينها أصلاً، إذ لا ضديه بين الأشياء التى لا حلول لها فى موضوع، ولا قيام لها لقيام حلولٍ وعروض.

أقول: إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الإنشائيات كلّها تعدّ من الأمور الاعتبارية، حيث لا تحقّق لها إلا فى وعاء الاعتبار، والأحكام أيضاً تكون من هذه الأقسام، فدلاله الألفاظ الـمُنشَأُ بها على معانيها إنّما تكون بالوضع والمواضع الاعتباريين، فلا يعقل أن يوجد معنى حقيقى تكوينى أصيل، حتّى يقال إنّهُ ضدٌّ لحكمٍ آخر، فإطلاق هذا الاصطلاح لمثل هذه الأحكام ممّا لا أساس له وليس بصحيح.

نعم، يصحّ هذا الإطلاق بالنسبة إلى مبادئها، وهى الإرادة والكرهه والبغض والحُبّ، وسيظهر لك رفع الشبهه عنه عن قريب إن شاء الله.

### فى كيفيه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعي

فى كيفيه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعي

أقول: بعد الإغماض عمّا ذكرنا والتمشّى فيه على مسلك القوم ولسانهم من أنّ الأحكام بأسرها متضادّه، فحينئذٍ يُقال:

إذا كان العمل بالأماره والتعبّد بها واجباً ولازمًا، وقامت الأماره وأدّت على خلاف الحكم الواقعي، فحينئذٍ يستلزم اجتماع الضدين، يعنى بأن يصير

صلاه الجمعہ واجبه وحرماً، فكيف الاستخلاص من ذلك؟

أقول: قد أُجيبَ عنه بوجوهٍ لا بأس بذكرها، حتّى يتّضح ما هو الممكن أن يكون وجهاً لذلك :

الوجه الأوّل: هو الذى نُقل عن الشيخ الأنصارى قدس سره فى باب التعادل والترجيح، بل نُقل ذلك عن المحقّق الحائرى صاحب «الدرر» بقوله: (قال سيّدنا الأستاذ طاب ثراه) والمراد هو السيّد محمّد الفشاركى، بل هو مختار المحقّق الحائرى والعراقى والعلامة الطباطبائى وغيرهم من الأصوليين.

وخلصه كلامهم: المعتبر فى التضادّ هو المعتبر فى التناقض من الوحدات الثمان، لأنّ استحاله التضادّ راجعه إلى التناقض، باعتبار أنّ وجود كلّ ضدٍّ من الضدّين يلازم عدم الآخر، فبابتداء إحدى الوحدات ينتفى التضادّ، ومن الوحدات المعتبره فى التناقض، هى وحده الموضوع وهو أمرٌ مسلّم، هذه مقدّمه من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى: إنّ الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات الخارجيه، بل إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّره فى الذهن، لا من حيث أنّها موجوده فى الذهن، بل من حيث أنّها حاكيه عن الخارج، فالشئ ما لم يتصوّر فى الذهن لا يتّصف بالمحبوبيّه والمبغوضيه.

ثمّ إنّ المفهوم المتصوّر: تارة يكون بإطلاقه محبوباً، وأخرى مقيداً.

ثمّ على الثانى: قد يكون لعدم المقتضى فى ذلك المقيد، وقد يكون لوجود المانع فيه مثل عتق رقبه الكافره، حيث يكون لأجل عدم المقتضى فيه أصلاً، وأخرى أصل المقتضى فيه موجوداً، ولكنّه مشتملاً على ما ينافى غرضه الآخر، فيقتيد المطلوب، ففى ذلك يكون التقييد من باب الكسر والانكسار، دون التقييد

بصوره الأولى حيث لم يكن أصل المقتضى موجوداً فيه.

وكل شيء تصوّره في الذهن من المطلق أو المبعوضيه، لا يعقل أن يكون معه شيء آخر، فالعنوان المتعلق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهريه، ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، لا في الأمر إذا تصوّر صلاه الجمعه، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلاّ-الحالات التي يمكن الاتّصاف بها في هذه المرتبه، وهي كون الصلاه في مكان كذا أو زمان كذا أو مع حاله كذا ونظائرها.

وأما اتّصافها بالحالات المتحقّقه والحادثه عن وجود الحكم المتأخّره عنه، مثل العلم والظنّ والشكّ، التي تعدّ من الأوصاف اللاّحقه والعارضه عليه بعد وجوده وتحقّق الحكم فلا فكيّف يمكن إدراج ما هو المتأخّر وجوده في الموضوع الذي كان متقدّماً فيه؟! فالصلاه إذا كانت مطلوبه ومحبوبه في أيّ حاله من الحالات الممكنه المأخوذه فيها، لا ينافي أن تكون هذه الصلاه إذا عارضها الشكّ أو الظنّ لها عنواناً آخر من المبعوضيه والمحبوبيه، من دون أن يجتمع ذلك مع ما سبقه، فالجهه المبعوضيه لملاحظه الموضوع مع هذه الحاله من المشكوكيه لا تزاحم الجهه المحبوبيه التي كانت في ذاتها، فالحكم الواقعي الذي يتعلّق على ذات الموضوع لا يجتمع أبداً مع الموضوع المتّصف بصفه كذا، وهو المشكوكيه الذي أطلق عليه حكم ظاهري.

وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الأحكام الواقعيه هي الأشياء بعناوينها الأوّليه، وموضوع الأحكام الظاهريه هي الأشياء بعناوينها الثانويه؛ أي بعنوان أنّها مشكوكٌ فيها، فيتعدّد موضوعهما، فلا مضادّه بينهما، لعدم وحده موضوعهما الذي كان من إحدى الوحدات، وهذا هو المطلوب.

أقول: ولقد أورد عليه المحقق النائيني، وتلميذه صاحب «مصباح الأصول»:

أمّا المحقق الأوّل: فإنّه قال: (إنّ الحكم الواقعي وإن لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، إلّا أنّه محفوظ في حاله الشكّ، ولو بنتيجته الإطلاق كانحفاظه في حاله العلم، فإنّ الحكم الواقعي إذا كان مقيداً بغير صورته الشكّ فيه، ولو بنتيجته التقييد، رجع ذلك إلى التصويب الباطل).

ولم يكن وجه لتسميه مؤديّات الأمارات والأصول بالأحكام الظاهريّة، بل كانت من الأحكام الواقعيّة، إذ المفروض أنّه لا حكم في الواقع إلّا المؤديّات.

والحاصل: أنّ الإشكال إنّما هو بعد فرض انحفاظ الحكم الواقعي في حاله الشكّ، فيلزم اجتماع الضدّين في تلك الحالة، هذا مع أنّ في باب الأمارات لم يؤخذ الشكّ في موضوعها، وإنّما الشكّ أخذ في موضوع الأصول، فهذا الوجه ضعيف غايته، انتهى كلامه (١).

وأمّا المحقق الثاني: فقد قال في مصباحه: (الإهمال في مقام الثبوت غير مقبول، كما ذكرناه غير مرّه، إذ لا يتصوّر الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام، بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدرى أنّه مطلق أو مقيد، فالحكم الواقعي بالنسبه إلى حال العلم والشكّ :

إمّا أن يكون مطلقاً، فيلزم اجتماع الضدّين، إذ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبه الحكم الواقعي إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي، يشمل مرتبه الحكم الظاهري.

وإمّا أن يكون مقيداً بحال العلم، فيلزم التصويب الباطل، للإجماع والروايات الدالّة على كون الأحكام مشتركه بين العالم والجاهل، مثلاً إذا جُعِلت



الإباحه حكماً للمابع المشكوك في كونه خمراً، وكان هناك خمراً شكاً في خمريته، فإن كانت الحرمة الواقعيه للخمر مطلقه بالنسبه إلى حال العلم بكونه خمراً والجهل به، لزم اجتماع الضدين، إذ الخمر الواقعي المشكوك في كونه خمراً مباح بمقتضى الحكم الظاهري، وحرام بمقتضى إطلاق الحكم الواقعي، وإن كانت الحرمة مقيدة بحال العلم، لزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين، وهو التصويب الباطل)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن ما ذكره من محفوظيه الحكم الواقعي فيمرته الحكم الظاهري، أي في حاله الشك كما هو محفوظ في حاله العلم؛ ليس على ما ينبغي :

أولاً: لأن الإطلاق والتقييد لا بد أن يلاحظ لشيء كان موجوداً ومشخصاً لا فيما لا وجود له أصلاً، بل يتحقق بعد ذلك، والمسأله هنا تكون كذلك، لأن العلم والشك قد يكونان متعلقين بنفس صلاه الجمعه، أي بنفس الموضوع بأن هذه الصلاه جمعه معلومه أو مشكوكه، فيصح أن يقال بأنك إذا شككت في صلاه أنها جمعه أم لا، أو علمت بأنها جمعه يجب عليك الإتيان بها، فدعوى الإطلاق في متعلق الحكم هنا صحيح، لأنه قد فرض وجود الموضوع المقصود، فيتعلق به الحكم بصوره الإطلاق أو التقييد أو نتیجتها فيما لا يصح إلا بذلك، وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأن الحكم المتعلق بالموضوع صار موضوعاً، وما لم يتعلق به بدليل منفصل ولم يحصل ولم يوجد ولو اعتباراً لا يعقل فرضه معلوماً أو مشكوكاً، ففرض تلك الحالات للحكم لا بد أن يكون بعد تحقق الحكم، فبالدليل الثاني يمكن أن يفرض مشكوكيه ذلك موضوعاً لحكم آخر، فيسمى ذلك حكماً ظاهرياً

أو حكماً ثانوياً، ولا مشاحه في الاصطلاح، وعليه فلا تصادم بين الموضوعين، ولا بين الحكمين، فضلاً عن أن يستلزم اجتماع الضدين، كما لا يلزم التقييد في الحكم الواقعي ولو بنتيجة التقييد حتى يستلزم التصويب الباطل، لما قد عرفت من عدم إمكان الشمول لمثله ولو بنتيجة الإطلاق والتقييد.

وثانياً: ما ذكره المحقق النائيني من عدم الوجه لتسميه مؤديات الأمارات والأصول أحكاماً ظاهريه، أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأن فرض البحث في كلام الشيخ ومن تبعه فيما لو جعل نفس مشكوك الحكم في الأصول موضوعاً للحكم، وعدم تعلق العلم بالحكم الواقعي موضوعاً لأمر الأمر بالتابع عن الطريق أمراً مولوياً تكليفاً، كما سيحيىء توضيح ذلك في مبحث الأمارات.

وأما بناءً على الطريقيه وكون الأمر إرشادياً محضاً، فخارج عن مورد البحث.

أقول: من هذا الجواب يظهر الإشكال في كلامه الثالث، بأنه يصح في الأصول الذي أخذ الشك في الحكم في موضوعه دون الأماره، لما قد عرفت أن مورد البحث كان فيما إذا لم يحصل العلم بالحكم الواقعي، فعندئذ لا بد له من العمل بالأماره الظنيه بواسطه أدله اعتبارها، فيكون الحكم الحاصل منه أيضاً حكماً ظاهرياً.

أقول: نعم، والذي ينبغي أن يقال على هذا الوجه، هو أنه يصح مبيئاً على القول بوجود المصلحه في العمل بالأماره على النحو السببيه بالمعنى الثالث منها، وهو وجود المصلحه السلوكيه في العمل بها، أو على السببيه بالمعنى الثاني منها على ما ذكرنا من عدم كونه تصويباً، لكونه من قبيل تبدل الموضوع وحدوث مصلحه أخرى في مؤدى الأماره، غير ما كانت سابقاً في صوره المخالفه، أو على الطريقيه المشتمله على مصلحه عامه تسهيليّه، وكان الأمر بالتابع أمراً

مولويًا تكليفيًا.

وأما على القول الأول في نفي السببيّه، فإنه لا يصحّ ذلك لعدم وجود حكم واقعي غير ما أدت إليه الأماره، وقد عرفت كونه تصويبيًا قطعاً وهو باطل، ولا على القول بالطريقه المحضه الإرشاديّه، بحيث لم يكن في صورته المخالفه إلا مجرد المعذريّه من دون وجود حكم له لا- في الموافقه ولا- في المخالفه، غايه الأمر لدى الإصابه لتنجز الواقع، فلم يتحقّق إلا- حكماً واحداً وهو الواقعي فقط، فلا نحتاج إلى بيان تعدّد الموضوع كما لا يخفى.

والعجب من الأساطين حيث لم يتعرّضوا في أجوبتهم - كما سيظهر لك عند ذكر سائر الوجوه - إلى أنّ مختارهم أي قسم من الأقسام ومن الوجوه الخمسه عند قصدهم الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وإن كان الأمر في الجملة واضحاً.

الوجه الثاني: من الوجوه المذكوره لرفع التناقض بين مدلول الأماره والحكم الواقعي هو الذي ذكره صاحب «الكفايه» في حاشيته على «الرسائل» وفي «الكفايه»، وحاصله فيهما:

إنّ المجعول في باب الطرق والأمارات :

تارة: عباره عن الحجّيه بمعنى المنجزيه عند الإصابه، والمعذريه لدى الخطأ، من دون استتباع حكم تكليفي، فعدم لزوم اجتماع الحكمين في ذلك واضح، لعدم حكم لنا حينئذٍ إلا الواقعي فقط .

وأخرى: يُقال بالحجّيه مع استتباع الحكم التكليفي، أو الالتزام بمجعوليه الحكم التكليفي حقيقيّه، وأنّ الحجّيه منتزعه عنه، كما نقل ذلك عن الشيخ في الأحكام الوضعيه، فحينئذٍ وإن كان يلزم اجتماع الحكمين، إلا أنه لا يلزم منه

اجتماع المتضادين أو النقيضين لدى المخالفه، ولا المثليين عند الموافقه.

ثم ذكر في توجيه ذلك تعبيرات مختلفه:

تارة: بأن الحكم الواقعي شأنى، والظاهرى فعلى.

وأخرى: بأن الحكم الواقعي إنشائى، والظاهرى فعلى.

وثالثه: إن الحكم الواقعي فعلى من بعض الجهات، والظاهرى فعلى من جميع الجهات، والمضاده بين الحكمين، إنما هي فيما إذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات، انتهى حاصل كلامه.

وقد أورد عليه المحقق العراقى فى نهايته أولاً: (إن ما ذكره من إرجاع أوامر الطرق إلى جعل الحجية غير المستتبع لحكم تكليفى، وإن كان يدفع به محذور اجتماع الضدين، إلا أنه لا يدفع به محذور نقض الغرض، وتفويت المصلحه كما فى حال الانفتاح، حيث إنه مع فعلية الغرض بحفظ المرام، وصيروره المكلف بصدد تحصيله بحكم عقله بوجوب الفحص، فلا محاله يكون جعل ما يوجب تفويته نقضاً منه لغرضه وهو من المستحيل، ولا يقاس ذلك بفرض قيام الحجج العقلية على الخلاف؛ لأن فوت الغرض هناك قهرى غير مستند إلى اختيار الأمر، بخلاف المقام فإنه يكون باختياره، وهو قبيح مستحيل صدوره من الحكيم.

نعم، يصح فى حال الانسداد؛ لأن مقتضى البراءه العقلية يكون إلى ذلك، فلا فرق بين جعل طريق على الخلاف أو لم يجعل، وإشكال جعل الطريق لا يكون مختصاً بحال الانسداد، بل يعم فرض الانفتاح.

وبذلك ظهر الإشكال فيما أفاده ثانياً من جعل أوامر الطرق طريقته غير مستجمعه للترخيص الشرعى، لأن فى فرض فعلية الإراده يتوجه عليه محذور

نقض الغرض في حال الانفتاح، في حال مخالفه الأماره للواقع، وفي فرض عدم فعلية الإراده، فلا بدّ من الالتزام بشأئيه التكليف في موارد الأمارات المخالفه نظير الأصول المرخصه بحسب ما أفاده فيها، فلا وجه للتفكيك بينهما.

وثانياً: إنّ هذه الإنشاءات ما لم تكن عن داعي جعل الترخيص في ظرف المخالفه، لا تكون صالحه للمعدّريه عند الانفتاح، وحكم العقل بلزوم الفحص، ومع كونها عن داعي جعل الترخيص في صوره المخالفه، فلا بدّ من رفع اليد عن فعلية الدافع، والالتزام بشأئيه كما في ترخيص الأصول، لاستحاله اجتماع فعلية الإراده الواقعيه مع الترخيص الفعلي بالخلاف، فلا محيص من القول بشأئيه.

ومثل ذلك الإشكال يجرى فيما لو جعل المفعول هو مجرد الطريقيه والكاشفيه والوسطيه في الإثبات، إذ نقض الغرض في حال الانفتاح باقٍ بحاله)، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: ولكن في كلامه مواقع للنظر والتأمل:

فأمّا عن الأوّل أولاً: لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ البحث في جعل الحجّيه ليس لمثل صوره انفتاح الحضورى، لعدم وجود بناء عقلائي في مثله إلّا- في بعض الموارد، وذلك لمصلحه خاصّه جابره لما فات من المصلحه، ولو لم نقل بقبحه كما صدر عن الشيخ الأعظم قدس سره .

وإن أراد من الانفتاح هو الإمكانى منه، فقد عرفت كونه كالانسداد، أى يكون حاله من جهه وقوع الخلاف أمراً قهرياً، مثل حال الانسداد، فليس صدور جعل الطريق وحجّيته عن الحكيم قبيحاً، هذا أولاً .

وثانياً: إنّ ما ذكره من نقض الغرض صحيحٌ على تقدير أن يحدّد ويعيّن مبناه في جعل الأمارات والطرق، هل هو السببيّه أو الطريقيّه، لما قد عرفت ممّا سابقاً بصوره التفصيل، من عدم حصول نقض الغرض في صورته كونها من السببيّه على المعنى الثالث، من المصلحه السلوكيه الجابره لما فات منها، وعلى الطريقيّه المشتمله على المصلحه النوعيه التسهيليّه الجابره.

نعم ، يصحّ على سائر الأقسام ؛ إمّا ببطلان أصل المبنى كما في المعنى الأوّل من السببيّه، وإمّا بواسطة عدم حصول المصلحه الجابره كما في الطريقيّه المحضه الإرشاديّه.

وأما النظر في إشكاله الثاني: فسوف يتبيّن من إمكان جعل الحكم الواقعي فعلياً أيضاً لدى المخالفه، لكن من دون أن يكون جمعه مع فعليّه الترخيص مثلاً- عن ناحيه الأماره أو الأصول مستلزماً لمحذور اجتماع الحكمين المتضادين بواسطه أن يكون أحدهما منجزاً دون الآخر، ولعلّ هذا هو المراد من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله الذي التزم بأنّ الحكم الواقعي فعليٌّ من بعض الجهات، أي في صورته الإصابه والموافقه دون حال المخالفه، بخلاف الحكم الظاهري حيث أنّه فعلي من جميع الجهات، لكونه منجزاً على كلّ حال؛ أي سواء كان موافقاً للحكم الواقعي أو مخالفاً له، فعلي هذا يمكن أن يُقال: بأنّ مراده من الحكم الشأني أو الإنشائي في ناحيه الحكم الواقعي، هو ما ذكرنا من فعليّه غير المنجزه، وإن كان تعبيره لا يخلو عن مسامحه ووهن، ويشهد لذلك كلامه في «حاشيه الرسائل» من القول بالمنجزيه في الحكم الفعلي.

هذا، وبما ذكرنا يظهر الجواب عمّا أورده صاحب «مصباح الأصول» عليه

من أن (مراده من الشأني في الحكم الواقعي :

إن كان مجرد ثبوت المقتضى له، من دون أن يكون مؤثراً في الإنشاء، مع فرض قيام الأماره على الخلاف، فهو تصويّب، لعدم كونه للجاهل حينئذٍ حكماً غير مؤدى الأماره، وهو باطل بالإجماع والروايات، مضافاً إلى استلزامه الدور.

وإن كان مراده أن الحكم الواقعي وإن كان ثابتاً بطبعه وبمفهومه الأولى، إلا أنه لا يمنع عن طرؤ عنوانٍ عَرَضِيٍّ يوجبُ تبدُّله، وهو قيام الأماره على خلافه، نظير ما يقال لحم الغنم حلالٌ، وقد يعرضه ما يُحرِّمه كالموطوءه، ولحم الأسد حرامٌ، قد يعرضه ما يحلُّه كالأضطرار، ولا- منافاه بين الحكمين في المثالين، هكذا في المقام بين الحكم الواقعي والظاهري، فهو أيضاً تصويّب باطلٌ منسوبٌ إلى المعتزله، وفاسدٌ بالإجماع والروايات.

وإن كان مراده أن الحكم الواقعي ثابتٌ مع قطع النظر عن قيام الأماره على نحو الإهمال، فلا يكون مطلقاً حتّى يلزم التضاد، ولا مقيداً حتّى يلزم التصويب.

ففيه ما عرفت أن الإهمال الثبوتى غير معقول، فلا- مناص من الإطلاق، فيلزم اجتماع الضدّين، أو من التقييد فيلزم التصويب... (١).

أقول: وجه الظهور بما قد عرفت بأن الحكم الواقعي لا إطلاق ولا تقييد له بالنسبه إلى حاله الحكم الظاهري من عدم العلم فى الأماره والشكّ فى الأصول، اللذان قد أخذنا موضوعين للحكم الظاهري، غايه الأمر فى الأوّل كان الأخذ بعدم العلم فى موضوع الحكم بدلاله الاقتضاء والعقل لا- الشرع، لو لم نقل فى مقدّمات الانسداد بالكشف، وإلا كان شرعيّاً. وفى الثانى كان الأخذ بالشكّ فى موضوع

الحكم شرعياً لعدم إمكانه، فلا يجتمع مع الحكم الظاهري أصلاً، ولا يعدّ بذلك إهمالاً في مقام الثبوت، لأنّ الإطلاق والتقييد لا بدّ أن يلاحظ مع وجود موضوع لمتعلّق الحكم، فما لم يأت بحكم واقعي في دليل منفصل، لا- تصل النوبه لتحقق موضوع الحكم الظاهري، وهو عدم العلم بالحكم الواقعي، أو الشكّ فيه، فيترتب عليه حكم ظاهري.

مضافاً إلى ما عرفت من إمكان الجمع بينهما في الفعلية، غايه الأمر في الواقعي فعليّ غير منجز، وفي الظاهري فعليّ منجز، فالحكم الواقعي ثابتٌ ومشتركٌ فيه العالم والجاهل بصوره الفعلية غير المنجزه، فلا- تصويب، مع ماعرفت من عدم كون القول بتبدل الموضوع تصويماً، ولو كان فاسداً من جهه أخرى .

الوجه الثالث: من الوجوه التي أقيمت للجمع بين الحكم الواقعي ومدلول الأمارات، هو الذي أفاده السيّد محمد الفشاركي قدس سره أيضاً على ما نقله المحقق الحائري رحمه الله في «درر الأصول» بقوله: (إنّ الأوامر الظاهريه ليست بأوامر حقيقيه، بل هي إرشادٌ إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات).

وتوضيح ذلك على نحو يصحّ في صورته انفتاح باب العلم، ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهه أن نقول :

إنّ انسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً، كذلك قد يكون شرعياً، بمعنى أنّه وإن أمكن للمكلف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أنّ في التزامه بتحصيل اليقين مفسده، فيجب بمقتضى الحكمه دفع هذا الالتزام عنه.

ثمّ بعد دفعه عنه لو أحال إلى نفسه، بالعمل بكلّ ظنّ فعليّ من أيّ سببٍ حصل، فلو رأى الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلف إلى العمل بالظنّ، أنّ سلوك بعض



الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر، فلا محذور في إرشاده إليه، فحينئذ نقول:

أما اجتماع الضدّين في غير لازم، لأنه مبني على كون الأمر الطريقيهما ممولوياً.

وأما الإلقاء في المفسده وتفويت المصلحه، فليس بمحذور، بعدما دار المكلف بينه وبين الوقوع في مفسده أعظم، انتهى كلامه (١).

أقول: ولعل هذا المعنى هو مراد المحقق النائيني رحمه الله من جعل الحجية والوسطية في الإثبات بتميم كشفها في الأماره، كتميم الكشف الموجود في العلم، فإنه يكون في التكوين، وفي الأماره في التشريع، فلا حكم حينئذ إلا الحكم الواقعي فقط، حيث يتجزأ عند الإصابه وعذر لدى المخالفه، وإن كان قد يشاهد الفرق بين القولين من جهة الالتزام بالجعل في الحجية عنده، بخلاف السيد حيث لم يصرح بجعل الحجية بالأصالة، بل جعل الأماره إرشاداً وطريقاً إليه. وكيف كان هذا قول ثالث في الوجوه المذكوره في المسأله.

ولكن يرد عليه: بأنه يجب أولاً تحديد المراد من الأوامر الظاهرية، فنقول:

١ - إن كان المقصود هو الأمر الذي يتوجه إلى العمل بالأماره، مثل قوله: (صدّق العادل)، والمستفاده من مدلول أخبار مختلفه مثل قوله عليه السلام: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» وأشار إلى زراره، ومثل:

قوله عليه السلام: «عليك بالأسدي، يعني أبا بصير».

وقوله عليه السلام: «العمرى ثقه فاسمع له وأطعه، فإنه ثقه المأمون».

أو قوله عليه السلام لزراره مثلاً: «فكل ما يؤدى فعنى يؤدى». ونظائر ذلك بأن يكون مقصوده من (صدّق العادل) الإرشاد والإعلان عن أنّ فلاناً إن أخذت بقوله

سوف يرشدك إلى الحكم الواقعي، لأنه أقرب الطرق إليه.

فحينئذ يُسئل عما لو تخلف العبد، ولم يأخذ العمل بهذا الطريق، فهل هو عاص أم لا؟

فإنَّ عَدَّ عاصياً، يأتي السؤال عن أنه بأيِّ ملاكٍ يصدق عليه العصيان؟

إن قيل بالحكم الواقعي، المفروض أنه لا- يكون عليه منجزاً لأنَّ تنجزه منوطٌ على إصابه الطريق إليه، وهو لا- يحصل إلا- بعد العمل به وإصابته، فإذا انتفى أحد الشرطين ينتفى المشروط وهو التنجز.

وإن قيل بالحكم والأمر المتعلق بنفس الطريق أي بقوله: (صدق)، والمفروض أنه إرشادٌ وليس بمولوى.

وإن لم يعد عاصياً، لزم جواز ترك الأحكام الواقعيه بلا عذر، وهو باطل بالضرورة.

ولا- نجاه من هذا المحذور إلا- الالتزام بكون الأوامر الظاهريه أوامر تكليفيه مولويه ليوجب العصيان عند التخلف عن الحكم بترك العمل به، فأثر التنجز وعدمه يثبت لمثل هذا التكليف، بمقتضى الأمر العقلاني حيث يوبخ العقلاء ويذمّون تاركه، ولو كان ملاك الأصلي لذلك التوبيخ واللوم والتفريع هو ترك الحكم الواقعي بواسطة ترك العمل به، وإن لم يقتض العمل به الامتثال للحكم الواقعي دائماً، إذ ربّما يُخطئ عنه فيترك الحكم الواقعي، لكنّه معذور ومحض للمصلحة الجابره عنه.

كما أنّ مخالفته ذلك الأمر يستلزم العقوبه إن كان مصيباً للواقع عند قيامه، بل مطلقاً حتّى في صورته الخطأ.

٢ - وإن كان المقصود من الأوامر الظاهرية، ما هو مؤدى الأماره من قوله: (تجب صلاه الجمعه) وأمثالها. فإن من الواضح أنّ ذلك ليس بأمرٍ دائماً حتّى يقال بأنّه إرشادى أو مولوى، إذ قد يكون نهياً أو أمراً استحبائياً أو وجوباً تخييرياً أو كراهه، فالتعبير عنه بكلمه الأوامر لا تخلو عن مسامحه، بل الأحسن أن يعبر عنه بالأحكام الظاهرية، هذا أولاً .

وثانياً: أنّ هذه لا تكون إلاً مولوياً، لأنّ ما يصل إلينا من وجوب صلاه الجمعه أو حرمة شرب الخمر، ووجوب الصوم والزكاه لا يمكن أن يكون إرشاداً إلى شىء آخر، بل هو بنفسه حكمٌ يجب فيه الامتثال من الإطاعه بالإتيان فى الأوامر، والترك فى النواهى، ولذلك فإنّ الالتزام بكونها أوامر ونواهى إرشاديه لا يخلو عن تحكّم، إذ الإرشاديه إنّما تستعمل فى الأوامر والنواهى الدالّه على جزئيه شىء أو شرطيته أو مانعيته وأمثال ذلك، وليس المقام محلّ البحث عن ذلك، بل البحث أوسع من ذلك، فلا محيص إلاً- من القول بأنّ الأحكام الظاهرية حكمٌ حقيقى مولوى تكليفى، ولها امتثال وعصيان فى قبّال الأحكام الواقعيه، غايه الأمر أنّها لا- تكون مزاحمه لها لتغاير موضوعها عنها كما عرفت تفصيله، وعلمت بأنّ جميع الأحكام سواءً أكانت واقعيه أو ظاهريه تكون فعليّه لا إنشائيّه.

الوجه الرابع من الوجوه ما طرحه المحقّق الحائري فى «درر الأصول» بقوله:

(إنّ بطلان ذلك مبنى على عدم جواز اجتماع الأمر والنهى؛ لأنّ المورد من مصاديق ذلك العنوان، فإنّ الأمر تعلق بعنوان العمل بقول العادل مثلاً، والنهى تعلق بعنوان آخر مثل شرب الخمر، وحيث جوّزنا الاجتماع وبيّناه فى محلّه فلا إشكال هنا أيضاً .

لا- يُقال: جواز اجتماع الأمر والنهي على تقديره، إنّما يكون فيما تكون هناك مندوحة للمكلف، كالأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، لا- فيما ليس له مندوحة، وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ العمل بمضمون خبر العادل مثلاً يجب عليه معيّناً حتّى في موردٍ يكون مؤدّى الخبر وجوبٌ شيء مع كونه حراماً في الواقع، بخلاف الصلاة، لعدم وجوب تمام أفرادها معيّناً، بل الواجب صرف الوجود الذي يصدق على الفرد المحرّم وعلى غيره.

لأنّنا نقول: اعتبار المندوحة في تلك المسألة إنّما كان من جهة عدم لزوم التكليف بما لا يُطاق، وفيما نحن فيه لا يلزم التكليف بما لا يُطاق، من جهة عدم تنجز الواقع، فلم يبق في البين إلاّ قضيه اجتماع الضدّين والمثلين، وهو مدفوع بكفايه تعدّد الجهه(١).

وأجاب عنه في «الدّر» بقوله: (وفيه: إن جعل الخبر طريقاً إلى الواقع معناه أن يكون الملحوظ في عمل المكلف نفس العناوين الأوّليّه، مثلاً لو قام الخبر على وجوب صلاة الجمعة في الواقع، فمعنى العمل على طبقه أن يأتي بها على أنّها واجبه واقعاً، فيرجع إيجاب العمل به إلى إيجاب الصلاة على أنّها واجبه واقعاً، فلو فرضنا كونها محرّمه في الواقع، يلزم كون الشيء الواحد من جهه واحده محرّماً وواجباً، فليس من جزئيات مسأله اجتماع الأمر والنهي التي قلنا بكفايه تعدّد الجهه فيها، فافهم) انتهى كلامه ما في «الدّر»(٢).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأنّ مختاره قدس سره هو أنّ هذه الأحكام أحكام مولويّه والأمر بالاتباع يعدّ تكليفاً في الأحكام الظاهريّه، كما

١- درر الأصول: ج ٢ / ٣٥٥.

٢- درر الأصول: ج ٢ / ٣٥٥.

صرّح بذلك في ذيل الوجه الأوّل لكلام أستاذه الفشاركي، حيث قال: (ومن عدم الجدوى في إرشاد الشارع طريقاً، يكون غالب المطابقه بنظره بعد قيام ظنون المكلف بخلاف ذلك الطريق، فينحصر الأمر حينئذ في جعل الأمر المولوي باتباع ذلك الطريق.. إلى آخره)، فمع وجود هذا الأمر بالعمل بالطريق، لا- يكون الوجوب الحاصل منه لصلاه الجمعه التي كانت مؤداها إلا بلحاظ الوجوب المتعلّق على العمل به ولو بعنوان أنه الواقع تعييداً لا واقعاً، ومعنى كونه الواقع تعييداً، هو إمكان كون الواقع مثلاً غير هذا الحكم، فلا يستلزم كون شيء واحدٍ حراماً وواجباً من جهه واحده.

وإن فرض كون الأوامر الطريقيه إرشادياً محضاً، بلا- متابعه أمر تكليفي، فعليه لا- يكون لغير الحكم الواقعي حكم آخر حتى يبحث فيه بأنّه كان من باب اجتماع الأمر والنهي أم لا، كما لا يخفى، ولعلّ لذلك أمر بالتفهّم بعد كلامه.

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّ المقام ليس من باب الاجتماع أصلاً لاختلاف موضوع الحكمين، إذ أحدهما كان حكماً ظاهرياً في ظرف الشكّ في الحكم الواقعي، فحكمه قد يكون موافقاً للواقع، وقد يكون مخالفاً. والآخر حكم واقعي متعلّق للموضوع واقعاً، سواء وافق الحكم الظاهري أو خالف، فإذا تعدّد الموضوع فلا- تراحم حتّي يقال بجواز اجتماع الأمر والنهي فيه أو امتناعه، ويقال إنّ المحذور إنّما يلزم على فرض عدم جواز الاجتماع، وبطلانه كما توهمه المتوهم.

الوجه الخامس من الوجوه، هو ما ذكره المحقّق الخميني قدس سره في تهذيبه بقوله:

(أما الجواب فنقول: اعلم أنّ للحكم الشرعي مرتبتين ليس غيره:

الأولى: مرتبه الإنشاء، وجعل الحكم على موضوعه، كالأحكام الكليّه

القانونية قبل ملاحظه مخصّصاتها ومقيداتها، نحو قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، وكالأحكام الشرعية التي نزل به الروح الأمين على قلب نبيه، ولكن لم يأن وقت إجرائها لمصالح اقتضته السياسة الإسلامية، وترك إجرائها إلى ظهور الدوله الحقه (عجل الله تعالى فرجه).

الثانيه: مرتبه الفعلية، وهي تُقابل الأولى من كلتا الجهتين، فالأحكام الفعلية عباره عن الأحكام الباقية تحت العموم والمطلق بعد ورود التخصيصات والتقييدات، حسب الإراده الجديّه، أو ما آن وقت إجرائها، فالذى قام الإجماع على أنه بين العالم والجاهل سواء، إنّما هو الأحكام الإنشائية المجعوله على موضوعاتها، سواء قامت عليه الأماره أم لا، وقفت المكلف أم لا، وهكذا وهي لا يتغير عمّا هي عليه .

وأما الفعلية فيختلف فيها الأحوال كما سيوضح .

وأما توضيح الجواب: وحسم الإشكال، فهو ما مرّ منّا أنّ مفسد إيجاب الاحتياط كلاً أو تبعيضاً صارت موجه لرفع اليد فى مقام الفعلية عن الأحكام الواقعيه، فى حقّ من قامت الأماره أو الأصول على خلافها، وليس هذا أمراً غريباً منه، بل هذا نظام كلّ مقنن، ثمّ شرح ذلك إلى أن قال:

والحاصل: أنّ ملاحظه تقنين القوانين العرفيه، كافيه فى إثبات ما قلناه، فإنّ الدائر منهم هو وضع الأحكام أوّلاً بنحو العموم، فيكتر ما سبق.

إلى أن قال: وأنت إذا تدبّرت تعرف أنّ هذا الجواب سيّالٌ فى موارد

الأمارات والأصول إذا كانت مخالفه للواقع. انتهى كلامه (١).

أقول: يعم هذا الكلام منه مع ما أفاده قدس سره في الجواب عن بعض أعظم عصره بقوله:

(أمّا أولاً: فقد أشرنا إليه، وسيوافيك تفصيله عند البحث عن حجّيه الأمارات العقلانيه، ومحضّله أنّه ليس في باب الطرق والأمارات حكمٌ وضعي ولا تكليفي، وإنّما عمل بها الشارع كما يعمل بها العقلاء في مجارى أمورهم من معاملاتهم وسياساتهم، وليس إمضاء الشارع العمل بالأماره مستتبعا لإنشاء حكم، بل مآله إلى عدم الردع، وعدم التصرف في بناء العقلاء، وما ورد من المرويات كلّها إرشادٌ إلى ما عليه العقلاء..) إلى آخر ما أفاده في جوابه (٢).

وبالجملة: فالمستفاد من كلامه:

أولاً: وجود المرتبتين للأحكام من الإنشائيه والفعليه فقط.

وثانياً: أنّ الأحكام المشتركه فيه العالم والجاهل هي الإنشائيه لا الفعليه.

وثالثاً: باب الطرق والأمارات ليس فيه حكمٌ وضعي ولا تكليفي، بل الشارع أمضى بناء العقلاء ولم يردعهم، والأوامر الموجوده في الروايات كلّها إرشاديّه إلى مثل هذا البناء العقلائي.

أقول: وفيه ما لا يخلو عن تأمل:

أولاً: كون الأحكام ذا مرتبتين دون الأربع، ممّا لا يهمننا الجواب عنه، لأنّه قدس سره لم يقدّم على ذلك برهاناً ودليلاً، فيما ذكر ذلك تفصيلاً في المجلد الأوّل من

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ١٣٨ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ١٤٣ .

«تهذيب الأصول» من مباحث الضدّ فلاحظ، إذ النزاع أشبه شىءٍ بالنزاع اللفظي، لأنّه يقبل بوجود المبادئ من المصلحه أو المفسده المسّماه بالاقتضاء، وكذا التنجّز وعدمه، لكنّه يقول إنّ لا- يكون مربوطاً بالحكم، بل الأوّل من المبادئ، والثاني من حكم العقل بذلك، وكيف كان هما من حالات الحكم أيضاً .

وثانياً: كيف يمكن الجمع بين كلامه هنا وهناك بأنّ الأحكام المشتركة بين العالم والجاهل هي الأحكام الإنشائية دون الفعلية، مع قوله هناك: (وعليه إذا فرضنا حصول عائقٍ عن وصول الحكم إلى المكلف، وإن كان قاصراً عن إزاحه علته، أو عروض مانع كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف، لا يوجبُ ذلك سقوط الحكم عن فعليته، ولا يمسّ بكرامتها..)(١)، وقوله هنا: (إنّ مفاسد إيجاب الاحتياط كلاًّ- أو تبعيضاً صارت موجه لرفع اليد عن مقام الفعلية عن الأحكام الواقعية في حقّ من قامت الأماره أو الأصول على خلافها)، إذ مقتضى هذا الكلام كون الأحكام الواقعية في حقّ الجاهلين بواسطة قيام الأماره على خلافه إنشائياً دون العالمين، والحال أنّ مقتضى صراحه كلامه قبله هو عدم سقوط الحكم عن الفعلية بواسطة العجز عن الوصول إليه، أو عجزه عن الإتيان .

والظاهر أنّ عدم السقوط عن الفعلية هو الصحيح، فلا مانع من الالتزام بأنّ الأحكام المشتركة بينهما أيضاً تكون فعلية لا إنشائية، غاية الأمر أنّه منجّزٌ للعالم بخلاف الجاهل، ولعلّ مراده من رفع اليد هو هذا المعنى.

وثالثاً: يرد على ما ذكره من عدم وجود حكم وضعي ولا تكليفي في الأحكام الظاهرية، بل الأوامر كلّها إرشادية إلى بناء العقلاء وإمضاء الشارع:



بما قد عرفت بأنه إذا لم يكن ذلك الأمر إلزامياً، بل كان لصرف الإرشاد، فلا مانع للعبد عن ترك العمل به، ولا مؤاخذه عليه ولا عقوبه به، مع أنه باطل بالضرورة، فلا بد له من وجود حجه وإلزام من ناحيه الشرع أو العقل:

أما الثانى فهو يصحّ فى المستقلّات العقليّه، التى لا تنالها يد الشرع مثلاً.

وأما فى غير المستقلّات التى تكون الأحكام فيها بواسطة مداخلة الشارع؛ أى لا بدّ من إمضاء الشارع للبناء ومعناه حينئذ هو حجّيته، أى يصحّ توبيخ العقلاء فى المخالفه وتأييدهم فى الموافقه، فلا يكون الحكم بصحّه العقوبه فى المخالفه وحسن المثوبه فى الموافقه عقلياً، بل يكون شرعياً، يجب العمل على طبقه، فيصير هذا حكماً إلزامياً مستفاداً من إمضاء الشرع، فلو أنكرنا ذلك عن معنى الإمضاء الصادر منه، فلا يبقى حينئذ طريق يمكن أن يستفاد منه كون المخالفه موجباً لاستحقاق العقوبه عند المخالفه.

أقول: فالتحقيق أن يُقال فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فى الطرق والأمارات:

إنّ المستفاد من آيه النبأ، والروايات المذكوره خلال البحث، أنّ الحكم الواقعى باقٍ على فعليته مطلقاً؛ أى سواء صادفت الأماره للواقع أم خالفت؛ أى سواء وصل المكلف إليه وعلم بواسطه إصابه الأماره وتنجز الواقع بالوصول إليه، أو لم يصل بواسطه خطأ الأماره.

كما أنّ الحكم الظاهرى فى باب الطرق يكون فى وعاء عدم العلم بالحكم الواقعى، سواءً صادفت الأماره أم لم تكن منجزه مطلقاً، كما كان فعلياً كذلك، أى تصحّ عقوبته لدى المخالفه وترك العمل بها، كما تصحّ العقوبه لمخالفه الحكم

الواقعي الواصل إلى المكلف .

فلازم طريقته الأماره إلى الواقع، هو أنه لو أصاب الواقع بطبعه، ووصل إلى المكلف، فلازم تنجز التكليف عليه أنه لو ترك النهي بالأماره في مثله، صحّ عقوبته ولو بلحاظ ترك الحكم الواقعي الواصل إليه على الفرض، فلا يعاقب بعقوبتين أحدهما للواقعي والآخر للظاهري، بأن يقال إنه ترك الحكمين فلا بدّ من عقوبتين، لأنّ هذا يصحّ فيما إذا لم يكن متعلّق التكليف أمراً طريقيّاً، وإلاّ يكفي تنجز التكليف عليه ولو بملاك الواقع.

كما يصحّ أن يعاقب عليه بواسطه ترك الأمر الظاهري، وحكمه المستلزم لترك الحكم الواقعي في هذا الفرض، فلا عقوبه هنا على كلا الفرضين إلاّ واحده بواسطه كون متعلّق الحكم طريقيّاً.

كما أنه لو خالفت الأماره مع الحكم الواقعي، كما ما لو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه، والحال أنها كانت محرّمه في الواقع، فهنا حالتان:

تارة: يعمل بها المكلف، فيعدّ ممثلاً للحكم الظاهري، وإما يشمل المصلحه الجابره للمفسده الواقعيه، فالحكم الواقعي لم يكن منجزاً عليه حينئذٍ قطعاً لخطأ الأماره، أو كانت المصلحه نوعيّة تسهيليّه لا مصلحه سلوكيه ولو كان العمل بها مستلزماً لضرره، كما هو المختار.

وأخرى: يترك المكلف العمل بالأماره؛ أي لم يأت بصلاه الجمعه، فحينئذٍ يأتي السؤال عن أنه هل يصحّ الالتزام بالعقوبه في حقّه نتيجة تركه العمل بالأماره أم لا، برغم أنّ تركه العمل كان مطابقاً للواقع من حيث طبعه، ومطلوباً للمولى بحسب الواقع، ولو كان وجه مصحّح العقوبه ترك الأمر الظاهري، وحكمه

أقول: ولعلّ مثل هذا الإشكال أوجب أن يلتجئ صاحب «الكفايه» ومن تبعه إلى الالتزام بأنّ المراد من الحجّيه فى الأماره صرف التنجزيه لدى الإصابه، والعذر لدى المخالفه، ولكن نقول:

إنّ الجئنا الأمر إلى ذلك يمكن أن نلتزم للفرار عن ذلك؛ بما التزم به صاحب «الكفايه» لولا إشكالنا من جهه استلزامه عدم العقوبه فى ترك الحكم الظاهرى كما عرفت، أو القول بالتكليف النفسى فى العمل بالأماره على تقدير، يعنى لو ترك العمل وصادف الواقع كان منجّزاً عليه ومصحّحاً لعقوبته، إمّا بواسطه ترك الحكم الواقعى، أو الظاهرى، لا- مطلقاً حتّى مع مخالفته للواقع، ولكن حيث إنّ المكلف غير مّطلع للإصابه وعدمها فيجب عليه الإتيان والعمل بها، حذراً عمّا يصادف الواقع، وفى هذه الصوره يكون وجوبه مستفاداً من الأدلّه والروايات، فيكون وجوبه شرعيّاً لا- عقليّاً محضاً، إذ المفروض أنّه لا طريق له للوصول إلى الواقع غير العمل بالأمارات، فالعقل يحكم بذلك، كما أنّ الشرع أيضاً يحكم به، بل بناء العقلاء عليه، فلعلّ مراد المحقّق الحائرى من التكليف النفسى هنا هو هذا المعنى، لا ما هو المصطلح فى غير هذا المورد، حيث يكون مصحّحاً للعقوبه فى تركه والمثوبه فى فعله، بلا وجود شرط وقيد فيه، من مصادفه الواقع وعدمها، فهذا الجواب أحسن ممّا أفاده صاحب «الكفايه»، كما أنّه جوابٌ عن الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لتعدّد موضوعهما، كما أفاده الشيخ رحمه الله، فيكون الوجوب هنا نفسياً كالأوامر الوارده فى العمل بالاحتياط، ويصير منجّزاً عند الإصابه وغيرها، ولا يستحقّ العقوبه عند المخالفه، فيما لو كان الواقع المتروك مطلوباً

كما عرفت.

أو الالتزام بمقوله صاحب «نهاية الأفكار» حيث قال:

(والتحقيق في رفع هذه الشبهه أن يقال: إنَّ التكاليف الطريقيه وإن لم تكن في صوره المخالفه للواقع إلا إيجابات صوريه خاليه عن الإراده، ولكنَّها في فرض المصادفه، لما كانت كاشفه عن اهتمام المولى بحفظ غرضه بحدِّ لم يرض بفوته حتَّى في فرض الجهل به، وتصدَّى لحفظه بإنشاء خطابٍ آخر ظاهري، فلا- محاله يحصل للمكلف من نفس هذه الخطابات القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل، بنحوٍ لا- يرضى بتركه حتَّى في ظرف الجهل به، وبذلك يخرج المورد عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب، ويندرج في موضوع حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل كما في حكمه بوجوب النظر في المعجزه، فيكون شأن الأوامر الطريقيه إحداث القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل، من غير فرقٍ في ذلك بين ما كان منها بلسان تميم الكشف، والأمر بإلغاء احتمال الخلاف، وبين ما لم يكن بهذا اللسان كأوامر الاحتياط ودليل حرمة النقض)، انتهى محلِّ الحاجه (١).

ولعلَّ على هذا التقدير صار الوجوب بالنسبه إلى الأوامر الظاهريه وجوباً عقلياً لا شرعياً، فلازم صحَّه العقوبه عند المخالفه ما كان للأماره مع الإصابه لا مع الخطأ، فلاحد من التقريبين يعدَّ وجهاً للفرار عن هذا الإشكال، وإن كان الأوَّل منها أولى؛ لأنَّ الاستفادة من تلك الأخبار كون الوجوب صادراً من الشرع، ولو من جهه إمضاء طريقه العقلاء، كما عرفت توضيحه.

هذا تمام الكلام في الطرق والأمارات، والحمدُ لله أولاً وآخراً.

\*\*\*

## البحث عن الجمع بين الأصول التنزيلية والأحكام الواقعية

البحث عن الجمع بين الأصول التنزيلية والأحكام الواقعية

أقول: يدور البحث في المقام عن الأصول المجوّزه والتنزيلية كقاعدتي التجاوز والفراغ والاستصحاب، وعن كيفية جمع الأحكام الظاهرية المجمولة فيها مع الحكم الواقعي، إذا خالفت الأصول المذكورة الحكم الواقعي؟

نسب المحقق النائيني قدس سره إلى الشيخ الأنصاري قدس سره أنه قائلٌ فيها بما في الأمارات والطرق من الهوهويّة، ثمّ أورد عليه أنه على ذلك يتوجّه الإشكال إلى الشيخ قدس سره أنه كيف صارت مثبتات الأمارات حجّة دون الأصول، مع اتّحاد المجمول فيها؟

ولكن التزم رحمه الله بمسلك آخر ممّا اقتضى أن يقول: (نحن في فسحِهِ عن هذا الإشكال) فجعل المجمول في الأصول مغايراً للمجمول في الأمارات، ثمّ قال في معرض بيان مسلكه وما يترتّب عليه بقوله: (إنّ المجمول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنه الواقع، وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك يجوز إقامة الأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، لكونها متكفّله للجبهة الثالثة التي كانت للقطع، وهو الجرى على وفق القطع، وترتيب آثار المقطوع عملاً عليه، فالمجمول في الأصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل يجعل الشرعي إنّما تعلّق بالجرى العملي على المؤدّي على أنه في الواقع، كما يرشد إليه قوله في بعض أخبار قاعده التجاوز (بلى قد ركعت) (١) فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو، وإلا كان الجرى واقعاً في غير محلّه، من أن

يكون قد تعلق بالموادى حكم على خلاف ما هو عليه(١)، انتهى محصل كلامه فى «فوائد الأصول».

ووافق على ذلك تلميذه فى «مصباح الأصول» .

وقد أورد عليه بما هو حاصله: بأن البناء العملى هو فعل من أفعال المكلف ولا معنى لجعله، وإنما المجعول هو الأمر به الذى مرجعه إلى الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الواقع، كما هو مفاد هيئه «لا تنقض اليقين»، وهذا الأمر بعدما كان موجوداً عند المخالفه، كيف يجمع مع الإراده الواقعيه والحكم الواقعي؟! وعليه فالإشكال باق بحاله، هذا كما عن المحقق العراقى فى ذيل كلامه فى «الفوائد»، وبه التزم أيضاً المحقق الخمينى فى تهذيبه.

ولكن الإنصاف أن يقال: إن الأصول المحرزه إن جعلناها من الطرق والأمارات، فالكلام فيها ليس إلا ما قيل فى حق الطرق، لأنها منها، وتكون مثبتاتها حجه كمثبات الأمارات، كما ادعاها بعض ومنها صاحب «مصباح الأصول» حيث يدعى ذلك بقوله: (بل نقول الأصول المحرزه أمارات عند التحقيق على ما ذكرنا فى محلّه)، ومع ذلك يمكن دعوى الفرق بين الأمارات والأصول من حيث المثبات، كما يدعى الفرق فى التقديم والتأخير إذا تقابل بعضها مع بعض مثل البينه تتقدم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البينه، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم، لأنّ طريقتيهما تتفاوت عند العقلاء، حيث إنّ الطرق والأمارات ربّما تكون طريقتيهما أقوى من الأصول المحرزه، فمثباتها حجه بخلاف الأصول، ولعلّ لذلك جعل الشيخ قدس سره وجه الفرق بينهما فى اللوازم،

مع كونهما من جهة الطريقيه والدليل يرتضعان من ثدى واحد.

وإن جعلناها من الأصول، كما عليه الأ-كثر على ما بيالى، فيكون حالها كحال الأصول غير المحرز، وجوابهما سيان، فالأولى حينئذٍ التعرّض لحال الأصول غير المحرز.

وأما الأصول غير المحرز: وهى على قسمين:

١- الأصول غير المحرز المنجزه، كأصالة الاحتياط، والامثال، وأصالة التخيير.

٢ - الأصول غير المحرز المؤمّنه، كأصالة الحِلّ والبراءه.

قال المحقّق النائينى: إنّ الأمر فيها أشكال، فإنّ المجمعول فيها ليس الهوهويّه فى الأمارات ولا-الجرى العملى على بقاء الواقع وإلغاء الطرف المقابل كما فى الأصول المحرز، بل كان هنا مجرد البناء على أحد طرفى الشكّ من إلغاء الطرف الآخر، والبناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يُحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجمعوله فى أصالة الاحتياط، والحليّه المجمعوله فى أصالة الحِلّ، تناقض الحليّه والحرمة الواقعيّه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع.

فقد أجاب عنه الشيخ الأنصارى قدس سره: بمقابله التضادّ باختلاف الرتبة، بأنّ رتبيّه الحكم الظاهرى رتبه الشكّ فى الحكم الواقعى، والشكّ فيه متأخّر فى المرتبه عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى، إذ وحده الرتبه أو الموضوع تعدّ من إحدى وحدات الثمان فلا تناقض ولا تضادّ.

وناقشه المحقّق النائينى: بأنّ للحكم الواقعى ولو نتيجة الإطلاق والتقييد نوعُ انحفاظ فى مرحله الظاهرى دون العكس، فتأخّر رتبه الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع الغائله إلّا بضمّ مقدّمه أخرى إلى ذلك، وهى أنّ الأحكام

الواقعيه بوجوداتها النفس الأمريه، لا تصلح للداعويه، وقاصره عن تحريك إرادته العبد للامثال في صورته الشك في وجودها، فإن الحكم لا يمكن أن يتكفل لأزمته وجوده التي منها زمان الشك فيه، وأن يتعرض لوجود نفسه في حال الشك، وإن كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي، إلا أن انحفاظه فيه غير كونه بنفسه مبيناً لوجوده فيه، فلا بد حينئذ من مبيّن آخر وجعل ثانوي يتكفل ذلك لزمان الشك، فهذا الجعل يكون من مسميات الجعل الأولى، ويتحد الجعلان في صورته وجود الحكم الواقعي في زمان الشك.

ثم قال: إن لمتمم الجعل أقسام... إلى أن قال: بأن للشك في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقه للحكم الواقعي أو موضوعه، كحاله العلم والظن، وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يصاد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيره في الواقع وعدم كونه موصلاً إليه منجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع، وموصلاً إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع، حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمريه، فلو كانت مصلحه الواقع مهمه في نظره، جعل متممه منجزاً لحفظ نفس المؤمن لأنه أولى بالرعايه وأهم في نظره من مفسده حفظ دم الكافر، فحينئذ يقتضى جعل حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشك، تحرراً وحفظاً عن الوقوع في مفسده قتل المؤمن، وكان خطاب الاحتياط حينئذ نفسياً لا مقدّمياً، لوجود مصلحه في خطاب



الاحتياط دون المقدمي، فالاحتياط واجبٌ لنفسى للغير لا واجب بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفه التكليف بالاحتياط عند تركه وأدائه إلى مخالفه الحكم الواقعي لا على مخالفه الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به...

إلى أن قال: هذا كله إذا كانت مصلحه الواقع تقتضى جعل المتمم من إيجاب الاحتياط.

وإن لم تكن المصلحه مقتضيه لذلك، لعدم أهميته، فللشارع جعل المؤمن، كان بلسان الرفع كقوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ ما لا يعلمون»، أو بلسان الوضع، كقوله صلى الله عليه وآله: «كلّ شيء لك حلال»، فإنّ المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه، حتّى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من العقاب وإيجاب الاحتياط.

فالرخصه المستفاده من رُفِعَ يكون نظير الرخصه المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا تنافى الحكم الواقعي ولا تضادّه، والسرّ في ذلك هو أنّ هذه الرخصه تكون في طول الحكم الواقعي وتأخّر رتبته عنه، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيره في الواقع، وغير موصلٍ إليه ولا منجز له، فقد لوحظ في الرخصه وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل أن تضادّه) انتهى ملخّص كلامه (١).

أقول: ويرد عليه :

أولاً: لا مجال للجمع بين ما ذكره هنا بقوله: (والسرّ في ذلك هو أنّ هذه الرخصه تكون في طول الحكم الواقعي، وتأخّر رتبته عنها، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيره في الواقع وغير موصلٍ إليه، ولا

منجّز له، فقد لوحظ في الرخصه وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعي.. إلى آخره)، مع كلامه سابقاً في باب الأمارات ردّاً على الشيخ بقوله: (وفيه: إنّ الحكم الواقعي وإن لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، إلاّ أنّه محفوظٌ في حاله الشكّ ولو بنتيجته الإطلاق، كانهفاظه في حاله العلم.. إلى آخره)؟ فهل كلامه الأخير رجوع عن كلامه الأوّل، أم أراد شيئاً غير ظاهره، لا بدّ من توضيحه، لأنّ الحكم الواقعي :

إن كان محفوظاً في رتبه الشكّ كانهفاظه في حاله العلم والظنّ، فلا يجوز أخذه موضوعاً لحكم الضدّ، وإلاّ استلزم الجمع بين الحكمين المتضادّين .

وإن لم يكن محفوظاً في حاله الشكّ، لزم منه التقييد بالعلم، وهذا هو الصواب.

وعليه فلا- مجال للفرار عن ذلك سوى الالتزام بما قلناه من عدم كونه محفوظاً في رتبه، لعدم توجّهه في مرحله الحكم الواقعي إلى ما هو المتأخّر عنه وجوداً ورتبهً كما حقّقناه، ولا نعيده حذراً عن التكرار الموجب للملال.

وثانياً: إنّ لو سلّمنا إمكان أخذ الشكّ في موضوع الحكم الظاهري، ولا يوجب التضادّ لاختلاف الرتبه والموضوع، فلم لا تقولون بذلك في باب الطرق والأمارات، بأن يكون الموضوع فيه هو عدم العلم بالحكم الواقعي المستفاد من العقل أو الشرع على حسب اختلاف المبني، وتكون الرتب فيه مختلفه، وليس الحكم الواقعي منحفظاً في رتبه عدم العلم به كانهفاظه في رتبه العلم به.

والعجب عن صاحب «مصباح الأصول» حيث نقض على ذلك عند ردّه المحقّق النائيني حول اختلاف الرتبه في الشكّ بقوله:

(إنّ اختلاف المرتبه لا يرفع التضادّ بين الحكمين، ولذا يستحيل أن يحكم

المولى بوجوب شىء ثم يرخّص فى تركه إذا علم بوجوبه، مع أنّ الترخيص متأخّر عن الوجوب بمرتبتين، والسرّ فيه أنّ المضادّه إنّما هى فى فعلية حكمين فى زمانٍ واحد، سواءً كانا من حيث الجعل فى مرتبه واحده أو فى مرتبتين، انتهى كلامه (١).

وذلك لأنّ العلم بنفسه يعدّ طريقاً إلى ما وصل إليه، فلا معنى لجعل ما وصل إليه موضوعاً لرفعه، لأنّه حينئذٍ يكون محققاً لوجوده وتنجزه، وهذا بخلاف الشكّ وعدم العلم، إذ هما ليسا من الطريق الواصل إليه جزماً. فعليه يمكن جعله موضوعاً لحكمٍ آخر مماثلٍ لحكم نفسه، أى الحكم الواقعى أو حكمٍ مخالفٍ للحكم الواقعى.

والفرق بين الموردین واضح؛ لأنّ طريقته الظنّ يكون تعديداً لا ذاتياً، فيمكن جعله موضوعاً له دون العلم، مع أنّه يمكن دعوى إمكان جعل العلم بالحكم أيضاً موضوعاً لترخيصه فى بعض الموارد، إذا رأى المولى المصلحه فى حقّ عبده من عباده مثل علم شخص القطاع والوسواس، حيث قد يؤخذ علمه بوجوب شىء موضوعاً لعدم وجوبه، ولا يكون ذلك جمعاً بين الضدين؛ لأنّ معنى ذلك الرجوع إلى سقوط الحكم الواقعى فى حقه عن التنجز لا عن الفعلية.

أقول: ثمّ ذكر صاحب «مصباح الأصول» جواباً لرفع الغائله بما لا يخلو عن إشكال، حيث قال بعد تفصيل مورد التنافى بأنّه :

(إن كان فلا بدّ وأن يكون فى مبدأ الحكمين أو منتهاهما)، ثمّ ذكر وجه عدم التنافى فيهما، إلى أن بلغ كلامه لرفع التنافى فى المنتهى، إلى أن قال:

(وأما عدم التنافي من ناحيه المنتهى، فلأنّ الحكم الظاهري موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، وعدم تنجزه، لعدم وصوله إلى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف، لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، ولا باستحقاق العقاب على مخالفته، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري، وإذا وصل الحكم الواقعي إلى المكلف، وحكم العقل بلزوم امتثاله، وباستحقاق العقاب على مخالفته، لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

وبعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما بعد وصول الحكم إلى المكلف، بلا فرقٍ في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري، ووصول كلام الحكيم إلى المكلف في عرض واحدٍ محالٌ لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلاّ بلزوم امتثال الحكم الواقعي، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلاّ بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال أبداً.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا في المقام: أنّ الحكم الظاهري في موارد الأصول غير المحرزه وإن كان متحقّقاً، إلاّ أنّه لا مضادّه بينه وبين الحكم الواقعي أصلاً، لا بالذات باعتبار لحاظهما بأنفسهما، ولا بالعرض بلحاظ المبدأ والمنتهى.

وأما في موارد الأمارات والأصول الـمحرزه، فليس المجعول حكماً تكليفيّاً ليلزم اجتماع الضدّين في مورد المخالفه للواقع، وعلى تقدير الالتزام بأنّ المجعول فيها أيضاً حكمٌ تكليفي، فالجواب عن محذور اجتماع الضدّين، هو ما ذكرناه في الأصول غير المحرزه، انتهى كلامه (١).

أقول: وحدّ الإشكال في كلامه هو إتنا نجهل مراده من الوصول إلى المكلف وعدم الوصول:

فإن كان المقصود منه هو مصادفه عمل المكلف في أحد طرفي الشكّ للواقع تنجزاً أو تأميناً، يعني صادفت البراءة والحليه الواقع، ولكن المكلف عمل بالأصل غير عالم بأنه مصادفٌ، لزم منه أن يُقال بأنّ الحكم المتوجّه إلى المكلف والذي امتثله هو الحكم الواقعي لا- الظاهري؛ لأنّ الواقعي هنا موجودٌ، مع أنّه غير صحيح؛ لأنّ الواقعي الذي لا يعلمه، كيف يمكن أن يكون في حقّه منجزاً ولو كان مطابقاً له.

لا يقال: كيف تلتزمون بمثل ذلك في الأمارات والأصول المحرزه إذا صادفت الواقع.

لأننا نقول: إنّ هذه الدعوى للفرق الموجود بينها وبين الأصول غير المحرزه، لأنها تعدّ طرقاً للواقع، فإذا أصابت تنجز الواقع، وهذا بخلاف الأصول غير المحرزه.

وإن كان مقصوده من الوصول هو علم المكلف به وعدمه هو الشكّ به، يأتي السؤال حينئذٍ يسأل عمّا لو أتى بشيء مشكوك وصادف الواقع من غير أن يعلم بالمصادفه، فهل الحكم الواقعي حينئذٍ يكون موجوداً بالفعل أم لا؟

فإنّ التزم بوجوده فهو نقيض لما ذكره من أنّه مع عدم الوصول، ليس له إلا- الحكم الظاهري، أي يلزم امتثال الحكم الظاهري دون الواقعي.

وإن التزم بعدم وجوده، لزم التصويب .

كما يجري هذا الإشكال في صورته عدم المصادفه، حيث إنّ الحكم الواقعي

موجودٌ بالرخصه والظاهرى على خلافه ، أو بالعكس ، وإن لم يكن موجوداً فيلزم التصويب.

والأحسن أن يُقال: إنَّ الحكم الواقعى بعد الإنشاء له مرتبتان من الوجود:

أحدهما الفعلية من دون التنجيز، والآخر الفعلية مع التنجيز، والذي يمكن جمعه مع الحكم الظاهرى هو الأول منهما، إذ لا مانع بأن يكون للمشكوك الواحد حكمان فعليّان أحدهما واقعى غير منجّز، والآخر ظاهرى منجّز، والذي لا يمكن جمعهما فيه هو الفعلية المنجّز، إذ لا يمكن أن يكون فى شىء واحد حكمان منجّزان بالمتماثلين أو المتخالفين، فعلى هذا لو كان المكلف فى ظرف الشكّ عمل بالوظيفه، وصادف عمله الواقع، دون أن يعلم به، فالذى تنجّز عليه حينئذٍ هو الحكم الظاهرى دون الواقعى، كما هو كذلك فيما لو لم يصادف. وأمّا لو عمل وصادف وعلم بالحكم الواقعى، كان المنجّز عليه هو الواقعى دون الظاهرى، كما أنّ الأمر كذلك فى صورته عدم المصادفه.

وبالجملة: فالذى لا يمكن جمعهما من الحكمين هو المنجّزين من الفعلية لا الفعلية مطلقاً، ولعلّ الدقّه فى كلام صاحب «مصباح الأصول» يرشدنا إلى إرادته لهذا المعنى، وعليه يكون الجواب حينئذٍ صحيحاً وموافقاً لما ذكره الشيخ الأنصارى، من عدم إمكان تحقّق الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، لعدم وقوعهما فى مرتبه واحده وتعدّد موضوعهما.

هذا تمام الكلام فى محذور الثانى وهو تضادّ الحكمين.

أقول: بقى هنا محذوران آخران، هما :

١ - توهم اجتماع الإراده والكراهه.

٢ - توهم اجتماع المصلحه والمفسده، والذي يعبر عنهما بملاكات الخطابات.

وبما أنّ هذين المحذورين يشتركان في الدليل، فالأولى أن نجمع بينهما في البحث، فنقول:

أمّا عدم التنافي في المصلحه والمفسده لعدم وحده موردهما، إذ المصلحه والمفسده في الأحكام الواقعيه تكون في متعلقاتها، بخلاف المصلحه الموجوده في الأحكام الظاهريه، فإنّها تكون في أصل الإنشاء لظرف الشكّ في الحكم الواقعي، لا بلحاظ متعلّق الحكم الواقعي، لوضوح أنّ المتعلّق غير ملحوظ في الحكم الظاهري، لما ثبت من إمكان وجود الحكم الظاهري في مورد لا يكون متعلّقاً ذا مصلحه، لعدم وجود شيء في الواقع، ولكن مع ذلك كان في الحكم الظاهري مصلحه من جهه وجود الصلاح في التحفّظ عن الحكم الواقعي مطلقاً، لئلاّ يقع في الاشتباه، فيوجب تفويت الواقع في بعض الموارد، لأهميه الواقع في نظر الشارع.

كما قد يرخص في مقام الظاهر مع عدم كون الواقع كذلك، لما ثبت من قيام المصلحه في التسهيل على العباد، وإن علم بأنّه ربّما يوجب الخطأ، وتفويت الواقع، لكنّه لا- غرو فيه، لعدم أهميه الواقع في نظر الشارع، مع ملا-حظه مصلحه التسهيل، وعليه، فليس لنا مورد يجتمع هذان معاً، حتّى نبحت عن كيفيه إمكان فرض اجتماعهما في مرحله المصلحه والمفسده.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر الأمر في مرحله الإراده والكراهه المتعلّقتان بالحكم الواقعي والظاهري، إذ لا مجال لفرض اجتماعهما حتّى يستلزم المحذور، لما قد عرفت من تعدّد متعلّقيهما .

كما ظهر من جميع ما ذكرنا، الجواب عن استلزام ذلك طلب الضدين وغيره، لما قد عرفت من أنه عند الإصابه ما هو المنجّز يكون هو الحكم الواقعي، وفي صورته عدم الإصابه لا- ينتج حكم في حقه إلا- الحكم الظاهري فقط، فلا تنجز للواقعي حتى لا يقدر على الامتثال، أو يزاحمه في عالم المصلحه والمفسده والإرادته والكراهه، كما لا يخفى، فالمسأله واضحه بحمد الله.

هذا كله تمام الكلام في الجبهه الثانيه من بيان معنى إمكان التعبد بالظن، وإقامه الدليل على إمكان وقوعه وتحققه.

\*\*\*



## بيان وقوع التعبد بالظن

بيان وقوع التعبد بالظن

الجهة الثالثة: ولا بد لنا قبل الشروع في ذكر أدلّة الوقوع، بيان مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّيه، وليس المراد من الأصل هو خصوص الأصل العملي، بل المراد منه القاعده الأوّليه المستفاده من حكم العقل أو العقلاء أو عمومات النقل.

ولا بدّ قبل الخوض في المسأله من تقديم أمور، ينفعنا في المقام:

الأمر الأوّل: لا يخفى أنّ للحجّه معينين:

أحدهما: الحجّه المنطقي، وهي ما تكون وسطاً في الإثبات، وطريقاً إلى الواقع، وما هو المتكرّر في الصغرى والكبرى، ويُسمّى بالحدّ الوسط في المنطق كالمتغيّر المتكرّر في ناحيه الصغرى والكبرى في المثال المعروف: (العالم حادثٌ) للتشكّل من قضيتين وهما: (العالم متغيّر / وكلُّ متغيّرٍ حادثٌ)، ولذلك يطلق هذا المعنى على المعلومات التصديقيّه الموصله إلى مجهولاتها.

وأما ما يطلق على الأمارات العقلانيّه أو الشرعيّه، فإنّ إطلاق الحجّه عليها يكون من باب البرهان، فيسمّى ذلك بالبرهان العقلاني أو الشرعي، لا بما أنّها تقع وسطاً في طريق الإثبات .

وثانيهما: الحجّه الأصولي، وهي عبارته عمّا يصحّ للمولى الاحتجاج به على العبد عند المخالفه، وللعبد على المولى عند الموافقه، وطلب الأجر إن قلنا بالاستحقاق، أو التماس الأجر في صورته التفضّل والإحسان، والحجّه بهذا المعنى يطلق عليها الغلبه على الخصم.

أقول: وهذا المعنى الثانى هو الأنسب فى باب الأصول، كما يدلّ عليه اسمه الموضوع عليها، ولكن لا بدّ أن يعلم أنّه ليس معنى تعدّد معنيها عدم صحّحه انطباق أحدهما على الآخر، ولو فى بعض الموارد، لإمكان صدق الحجّجّه فى موردٍ بكلا معنييه .

أمّا الحجّجيه بالمعنى الأوّل: فهى تستلزم وجوداً وعدمًا صحّحه الانتساب إلى الشارع وعدمه، لأنّ الطريقيه والوسطيه فى الإثبات لا يكون معناه سوى ذلك، أى إثبات كونه من الشارع إن كان شرعيًا، أو إلى المولى إن كان فى الأمور العرفيه وعيّد أمرًا عرفيًا، ولعلّ الشيخ نظر إلى هذا المعنى من الحجّجيه حيث ذهب إلى صحّحه الانتساب إلى الشارع بواسطة وجود الحجّجيه، كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الحجّجيه بالمعنى الثانى: وهو ما يصحّ الاحتجاج به، فقد يُقال بأنّه لا ملازمه بين وجود الحجّجّه وصحّحه ثبوت الالتزام، والاستناد إليه وصحّحه الإسناد إلى الشارع، كما صدرت مثل هذه الدعوى من الشيخ رحمه الله فى «فرائد الأصول»، بقوله:

(وبالجملة: فالعمل بالظنّ إذا لم يصادف الاحتياط محرّم إذا وقع على وجه التعيّد به والتدين، إذا استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود فى مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعيّد به، فهو محرّم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدله المعلوم وجوب العمل بها، هذا) انتهى كلامه (١).

واعترض عليه من كلّ ناحيه .

أقول: ناقشه كثيرٌ من الأعلام بنفى الملازمه من الحجّجيه وصحّحه الاستناد والالتزام إليه، وصحّحه الإسناد إلى الشارع، للنقض بمثل الظنّ على تقدير الحكومه،

حيث إنّه حجّه بالمعنى الثانى لكونه قاطعاً للعدر، وبرغم ذلك لا يصحّ معه الانتساب إلى الشارع، وهكذا فى مثل الشكّ فى الشبهات البدويّة قبل الفحص، فإنّه حجّه مع أنّه لا يصحّ الانتساب إليه، وأيضاً فى جعل الاحتياط فى الشبهات البدويّة - كلّها أو بعضها - حجّه على الواقع، مع أنّه لا يصحّ الانتساب إليه.

وفيه: النقوض كلّها مخدوشه:

أمّا أولاً: فإنّ النسبه بين جواز الإسناد والنسبه إلى الشارع، وبين الحجّيه هى العموم من وجه، لإمكان النسبه إلى الشارع مع عدم كونه حجّه، كما قد يصحّ تحقّق الحجّيه ولا يصحّ الانتساب إليه كما فى الحجج العقليه، وقد يجتمعان كما هو الغالب، وهذا أمرٌ صحيحٌ غير مستنكر، ولكن الشيخ رحمه الله لم يستدلّ بعدم جواز النسبه على عدم الحجّيه، حتّى يورد عليه بعدم وجود الملازمه بينهما، بل ما التزم به الشيخ رحمه الله هو أنّ العمل بالظنّ على وجه التعيّد والتدوين به عملٌ محرّم، سواءً أكان وجه حرّمته من جهه عدم حجّيه الظنّ، أو كان من جهه أنّه حجّه، لكنّه لا يصحّ الانتساب إليه، لشرطيّه وجود العلم فى صحّحه الانتساب وهنا مفقود.

وأمّا ثانياً: فإنّ النقض الأوّل غير وارد، لأنّ الظنّ على الانسداد ليس بحجّه، ولا يستند إليه تخويّف ولا تأمين، بل هما مستندان إلى العلم الإجمالى الموجود فى البين، فإنّ هنا أموراً وهى من جهه إنّنا نعلم علماً إجمالياً بوجود الأحكام، ومن ناحيه أخرى نعلم بأنّه لا يجوز الحكم بإيجاب الاحتياط لما يترتب عليه المفسده، ومن ناحيه ثالثه نعلم بأنّه لا يجوز فرض البالغ مهملاً غير مكلف بشيء من الأحكام، فمن مجموع هذه الأمور يستنتج العقل ويحكم بأنّ أقرب الطرق إلى الواقع هو العمل بمقتضى الظنّ، فيكون الحجّيه حينئذٍ هو العلم الإجمالى دون الظنّ.

وثالثاً: إنّ النقص الثانى أيضاً غير وارد، لأنّ الشكّ بما هو شكّ ليس بحجّه قطعاً، بل هو حجّه بمقتضى العلم الإجمالى القائم على وجود الأحكام فى البين، وأنه لا بدّ للإنسان أن يقوم بفحص شامل ليحصل على الحكم الشرعى الصادر بحقه، وفحصه يجب أن يكون إلى حدّ يوجب حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه قبل البحث والفحص عن الدليل ومع وجوده فى الكتب المتداوله هو بنفسه بيان للمكلف، فلا يجرى فى حقه قبح العقاب بلا بيان، فيصحّ عقوبته فى صورته ما لو استلزم ترك الفحص والنهى ترك الحكم الشرعى الموجود فى الكتب.

نعم، لو فحص ولم يجد شيئاً، فحينئذٍ يصحّ مع الشكّ ترك العمل عن ما هو الموجود حينئذٍ من الحكم فى البين، لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى حقه، حيث لا يكون العلم الإجمالى له حجّه حينئذٍ، وكيف كان فلا يكون الشكّ فى الشبهات البدويّه حجّه أصلاً.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر الجواب عن النقص الثالث، لأنّ إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويّه ليس لأجل حجّيه الشكّ، بل قد عرفت أنّه من جهه أهميه الواقع المستكشف بالقرائن، أو من إيجاب الاحتياط، فالحجّه فى الحقيقه هو الواقع، الذى قام العلم الإجمالى بوجوده، فإيجاب الاحتياط رافع لموضوع حكم العقل، وهو قبح العقاب بلا بيان إذ هو بيان له، فالشكّ لم يكن بحجّه حتى يرد النقص المذكور على الشيخ قدس سره .

وكيف كان، نرجع إلى أصل المطلب من بيان المراد من كلمه (الحجّه) بحسب الاستعمال، وذكرنا أنّه على نوعين: المنطقى والأصولى، أو ثلاثه بضمّ البرهان العقلانى والشرعى إليهما، حيث قد يطلق عليه الحجّه فى عالم البرهان،

وإن لم يكن هذا حجة اصطلاحياً من الوسطية في الإثبات كما لا يخفى .

الأمر الثاني: في المراد مما اشتهر على الألسنة بأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية .

قد يتوهم أن يكون المقصود هو أن الشك في إنشاء الحجية مساوق للقطع بعدم إنشائها.

لكنه فاسدٌ جداً، إذ لا يعقل أن يكون الشيء مساوقاً لضده أو نقيضه، لوضوح أن الشك في الوجود ضد للقطع بالعدم، بل باعتبار كون نقيضه هو أنه مع الشك في الحجية فهو يحتمل الحجية، ومع القطع بعدم الحجية معناه أنه لا يحتمل الحجية، واحتمال الحجية وعدمها نقيضان لا يجتمعان.

أقول: المراد من هذه الجملة، هو أن الشك في إنشاء الحجية ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية، أي لا يترتب عليه آثار الحجية من المنجزية لدى الموافقة، والمعدريه عند المخالفه، واستحقاق العقوبة مع المخالفه بحكم العقل، والمثوبه لدى الموافقه والامتثال وغير ذلك على حسب اختلاف المباني، فيظهر من محله إن شاء الله تعالى.

### البحث عن المراد من التشريع المحرم

البحث عن المراد من التشريع المحرم

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أن التشريع الذي حرّمه الإسلام، هل هو القول بغير العلم بالمبحوث عنه في المقام، أم شيء آخر؟

أمّا المحقق النائيني: فالذي يظهر من كلامه وما نسب إليه، هو دعوى الاتحاد بينهما، حيث جعل أولاً حكم العقل هنا إطباق العقلاء على تقييح العبد

وتوبيخه على تشريعه، وإسناده إلى المولى ما لا يعلم أنه منه، لأن ذلك تصرف في سلطنه المولى وخروج عما يقتضيه وظائف العبودية، ثم عقد البحث في قبح التشريع من جهاتٍ أُخر.

فأورد عليه المحقق الخميني قدس سره في تهذيبه بقوله: (الثاني: ربما وقع الخلط بين عنواني التشريع والقول بغير علم، فاستدل بما يدل على حرمة القول بغير علم على حرمة التشريع، مع أن بينهما فرقاً:

فإن التشريع عبارته عن إدخال ما ليس في الشريعة فيها، وإن شئت قلت تغيير القوانين الإلهية، والأحكام الإلهية بإدخال ما ليس في الدين فيه، وإخراج ما هو منه عنه، وهذا ما يُسمى بدعه، فلا كلام في حرمة ومبغوضيته.

وأما تفسير التشريع بالتعبّد بما لا يعلم جواز التعبّد به من قبل الشارع:

فإن أريد منه التعيّد الحقيقي جداً، فلا شك أنه أمرٌ غير ممكن، خارج عن اختيار المكلف، إذ كيف يمكن التعيّد الحقيقي بأن يعلم أنه عبادي، فإن الالتزامات النفسانية ليست واقعه تحت اختيار النفس، حتى توجد في أي وقت شاء.

وإن أريد منه إسناد ما لم يعلم كونه من الشريعة أيها، فهو أمرٌ ممكن، لكنه غير التشريع، بل عنوان آخر محرّم أيضاً، ويدل على حرمة ما ورد من حرمة القول بغير علم، وما ورد من أدله حرمة الإفتاء والقضاء بغير علم، على إشكالٍ في دلالته القسم الثاني، بلحاظ أن الحكم إنشاءً لا إسناد إلى الشرع.

وبما ذكرنا يظهر الخلط فيما أفاده بعض الأعظم قدس سره حيث جعل العنوانين واحداً، انتهى كلامه (١).

وفيه: الإنصاف أنّ الدقّه والتأمّل يقتضيان القول بأنّ عنوانى التشريع والقول بغير العلم عنوانان مستقلّان، تكون النسبه بينهما هي العموم من وجه، إذ قد يكون الإسناد إلى الشارع تشريعاً من دون أن يصدق عليه القول بغير علم؛ لأنّ إسناده إليه كان عن علم بعدم كونه من الشارع، فمع ذلك ينسب إليه، فإنّه ينطبق عليه عنوان التشريع قطعاً، لكونه إدخالاً في الدّين بما ليس منه، أو إخراجاً عنه بما كان منه.

وقد يصدق عليه القول بغير علم، ولا يصدق عليه التشريع، وهو مثل ما لو أسند إليه ما لا يعلم كونه من كلامه، لكن لم يكن من الأمور الشرعيّه، بل كان من الأمور العاديه والحكائيه، فإنّه لا يصدق عليه التشريع لعدم كونه من الأمور التعبدية حتّى يصدق عليه التشريع، ولكن يصدق عليه القول بغير علم.

وقد يجتمع كلاهما معاً مثل ما لو أسند إلى الشارع ما ليس بعلم كونه منه، مع كونه من الأمور التعبدية التشريعيّه، فإنّه يصدق عليه القول بغير علم كما يصدق عليه التشريع أيضاً، هذا إن لم نعتبر في التشريع انتساب شيء يعلم عدم كونه منه إليه، بل يكفي في صدقه انتساب ما لا يعلم كونه منه إليه أيضاً، وإلاّ ربما تكون النسبه حينئذٍ هو التباين أو العموم المطلق، إذ يصدق على كلّ تشريع عنوان أنّه قول بغير علم، بخلاف عكسه لإمكان صدق القول بغير علم بخلاف التشريع.

اللّهّمّ إلاّ- أن يعمّم التشريع في مثل نسبه الأعمال إلى الشارع، بأن يأتى عملاً يفهم كونه من الشارع، فإنّه يصدق عليه التشريع حينئذٍ دون القول بغير علم، إلاّ- أن يكون إفهامه بالقول، ونقول بتعميم المراد من القول بغير العلم حتّى لمثل هذا القول الحاكي عن عملٍ منسوب إلى الشرع .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دعوى تعدّد العنوانين، كما ورد في كلام المحقّق الخميني رحمه الله صحيحه، ولكن هذا التعدّد لا يوجب عدم صدق أحد العنوانين وعدم اجتماعهما في موردٍ، بل قد يجتمعان في موردٍ لأجل تطبيق العنوانين عليه إذا اجتمعا في موردٍ واحد.

كما أنّ دعوى أنّ كلّ ما هو قولٌ بغير علم يعدّ تشريعاً ليست بصحيحه، لما قد عرفت من جواز صدقه عليه تارةً إن عمّمنا متعلّق التشريع لمورد العلم بعدم كونه من الشارع ومنسوباً إليه، ومع عدم العلم بكونه منه وينسب إليه، وأخرى منحصراً في صورته العلم بعدم كونه منه وينسب إليه، حيث قد عرفت تباينه حينئذٍ مع القول بغير العلم، إن كان المراد من العلم هو الوصفي منه، وأمّا لو كان المراد منه هو الدليل والحجّة، كما هو الصحيح، فلازمه صحّحه انطباقه على مورد التشريع ولو بالانحصار، لأنّه أيضاً قولٌ بغير حجّة، كما لا يخفى.

ولعلّ لمثل هذا أوجب أن لا يذكر الشيخ رحمه الله عند ذكره دليل حرمه التعلّد بالظنّ أدلّه حرمه التشريع.

وعليه، فالأولى ما فعله الشيخ قدس سره من ذكر أدلّه هذه المسألة منحاذاً عن أدلّه حرمه التشريع، وإن فرض في موردٍ إمكان صدقه عليه أيضاً، وإن كان الالتزام بتعدّد الحرمه والعقوبه للعنوانين في مثل هذه الموارد مشكلاً جداً.

هذا كلّه إن فسّرنا التشريع بأنّه العلم بعدم كونه من الشرع وينسب إليه، أو الأعمّ منه ومن عدم العلم بكونه منه، وكون القول بغير علم تارةً بالمعنى الوصفي وهو القول من دون قطع وعلم بكونه من الشارع، وأخرى يكون بمعنى الحجّيه والدليل، كما هو الصحيح في الإطلاقات، فعلى هذا يوجب انطباق القول بغير علم



على كثير من التشريعات، لما ثبت أنّ التشريع على كلاً- معنييه يعنى نسبه الحكم بغير حجّه، إلا أن يكون التشريع بالعمل فقط دون النسبه إلى الشارع، فيكون حينئذٍ تشريعاً عملياً دون القول بغير علم وحجّه.

وعلى هذا التقدير لو تمسّك لإثبات حرمة القول بغير العلم والحجّيه في الأمور الشرعيّه، بلزوم ذلك تحقّق التشريع المحرّم، فيشملة أدلّته ليست بدعوى مجازفه، وإن كان هذا لا يثبت كون كلّ قول بغير علم وحجّه هو تشريعاً، كما لا يثبت بذلك أنّ كلّ تشريع يكون قولاً بغير حجّه، لإمكان وقوعه عملاً لا قولاً.

وأيضاً: لا يبعد دعوى أنّ اجتماع هذين العنوانين أو أزيد لا يوجب تحقّق تعدّد العنوان تعدّد العقوبه، لإمكان استكشاف المناط والملا-ك الشرعى فى المورد، وأنّ مقصود الشارع هو الانزجار عن وقوع مثل ذلك خارجاً، فيكفى فيه وقوع النهى عنه ولو بواحدٍ من العنوانين، فالنهي الوارد عليه من سائر العناوين ربما لا يوجب تكليفاً مستقلاً، بل غايته تحقّق الشدّه فى مثله، فيؤكّد التوبيخ، فيستحقّ المكلف العاصى عقوبه واحده لكنّها شديده، برغم انطباق عناوين متعدّده على العمل، هذا وقد يستظهر من الأدلّه عدم تداخل العقوبه بتعدّد العنوان والمعنون كما لو غصب خمراً وشربه، فإنّه قد فعل حرامين، وانطبق عليه العنوانان ولكن لا يتداخل العنوانان، بل يستحقّ لكلّ واحدٍ من الفعلين عقوبه مستقلّه، هذا بخلاف وقوع فعل الزنا المستلزم لمجموعه أخرى من سائر المحرّمات كمسّ بدن الأ-جنيّه وتقبيلها والنظر إليها، حيث أنّ كلّ واحد منها يعدّ معصيه مستقلّه فى المعصيه فى حال الانفراد دون الانضمام مع الزنا، ولذلك يعاقب عقوبه واحده لا متعدّده، وهكذا فى المقام فإنّ عقوبه التشريع يعدّ أشدّ ويكتفى به عن عقوبه القول

بغير علم والافتراء أو غير ذلك .

وأما إن جعلنا التشريع أمراً واقعياً من دون دخاله للعلم فيه، أى نفس إدخال ما ليس فى الدّين فيه أو إخراجة عنه بما هو منه تشريعاً واقعياً فتارة يقع التشريع مع العلم بذلك، وأخرى مع الظنّ به، وثالثه مع الشكّ، ولا موضوعيته لمثل هذه الحالات فى واقعيتها، بل إنّها قد تصيب الواقع وقد لا تصيب، وهذا هو مراد المحقّق الخمينى قدس سره كما قد صرّح فى الأمر الثالث، فإسناد الشىء المشكوك إلى الشارع ليس تشريعاً مطلقاً، بل التشريع هو الإدخال الواقعى فى الشريعة، لا ما إذا أدخل وهو ظانّ أو شاكّ بالدخول، وعليه فلا وجه حينئذٍ للتمسك بأدله حرمة التشريع إلا إذا صادف ذلك، وهذا بخلاف التمسك بأدله القول بغير حجّج، فهو صحيح بلا إشكال .

أقول: ولكن الإنصاف الالتزام بأنّ التشريع أمر واقعى من دون دخاله العلم واعتقاد المشرّع فيه مشكلاً جداً، ومن مستبعداته أنّه لا إشكال فى حرمة التشريع فى الإسلام، ولازمها صدق التشريع فيما لا يعلم كونه منه، بل حتّى ولو أدخل وزعم أنّه ليس إدخالاً فى الدّين، ولكن كان فى الواقع إدخالاً فإنّ أدله حرمة التشريع تكون شامله له، نعم قد يقال بتخصيص إطلاق أدله حرمة التشريع بما يكون بعضه حلالاً وبعضه حراماً، لكن الالتزام بتجويز بعض أقسامه ولو من غير علم، ممّا لا يقبله الطبع السليم.

وعليه، فالأولى تفسير التشريع ما ذكره المحقّق النائينى، بل قد يستظهر ذلك أيضاً من كلام الشيخ قدس سره فى موارد تعرّضه .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ التمسك بأدله حرمة التشريع فى المقام لا يعدّ

سخيلاً كما قيل، لكنّه لم يكن بتمام في كلّ مصاديق القول بغير حجّه، إذ ربّما يكون قولاً بغير علم من دون أن يصدق عليه التشريع، كما لو نسب إلى الشارع أمراً غير مرتبط بأمر الدّين.

أقول: ومما ذكرنا يظهر وجهان آخران :

الأول: لا بدّ في صدق التشريع من وجود القصد والالتزام، فنفس العمل من دون قصد للإدخال لا يوجب صدق تشريع عليه، وإن كان واقعاً تغييراً وإدخالاً في الدّين .

والثاني: إنّ العمل الصادر منه عن قصدٍ، يجعل نفس العمل حراماً كما اختاره الشيخ النائيني، لا أن يكون التشريع من الآثام القلبيه فقط من دون سرايه قبحه إلى العمل كما عليه المحقّق الخراساني، وعليه فلو باع العنب ليجمعه خمراً أو باع الخشب ليجمعه صنماً، فإنّ نفس هذا القصد يوجب سرايه قبحه إلى العمل، ويصبح البيع حراماً كما حكم بحرّمته في بعض النصوص، كالخبر المروى في «تحف العقول» وغيره، وعليه فتاوى الفقهاء في رسائلهم العمليه. وهكذا الأمر في المقام حيث أنّ ما يصدق عليه التشريع موجبٌ لحرّمه العمل الصادر منه لذلك .

### البحث عن منشأ قبح التشريع

البحث عن منشأ قبح التشريع

أقول: يدور البحث في المقام عن أنّ حكم العقل بقبح التشريع، هل يعدّ من الأحكام العقلية التي لا يمكن استتباعها حكم شرعي، نظير حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصيه، بحيث لو ورد في حقّهما من ناحيه الشارع أمر أو نهى يُحمل على الإرشاد، أو يكون من الأحكام العقلية التي يمكن أن يستتبع الخطاب

الشرعى بالحرمة حكماً عقلياً مثلها، فلا يُحمل الأمر الصادر ونهيه إلا على المولويّه.

ذهب إلى الأول المحقق الخراسانى، خلافاً للشيخ والنائينى حيث اختار الثانى، وهذا هو الحقّ إذ هو ممّا تناله يد الجعل الشرعى، لأنّه يكون من الحكم الابتدائى للعقل بذلك، وهو حكمه بأنّ التصرّف فى سلطنه المولى قبيح، فيكون هذا من قبيل ما يقع فى سلسله العلل من المصالح والمفاسد للأحكام الشرعيّه، بخلاف حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه، فإنّه واقع فى سلسله المعلول للأحكام الشرعيّه، أى بعد صدور حكم الشرع يحكم العقل بحسن الطاعه لذلك الحكم وقبح معصيته، ولذلك ترى أنّ الشيخ قدس سره قد تمسك لإثبات قبح القول بغير علمٍ أو قبح التشريع بالأدله الأربعة. ولكن فيه إشكال :

لأنّ التشريع اصطلاحاً لا يكون إلا بعد وجود الأحكام وصدورها عن الشرع، فحينئذٍ يصحّ صدق عنوان إدخال ما ليس من الدّين فيه، فيكون واقعاً فى سلسله المعاليل فى الجملة.

وعليه، فالأحسن أن يقال فى وجهه: بأنّ ما كان من المستقلّات العقليّه فأوامر الشارع فيه إرشادى مثل قبح الظلم ووجوب شكر المنعم، وما لا يكون من المستقلّات لاحتياجه إلى الحكم الشرعى قبله كما فى المقام، فالحكم الشرعى فيه يكون مولويّاً كما عليه الشيخ رحمه الله .

### الأمارات وشرط صحّه التعبد بها

الأمارات وشرط صحّه التعبد بها

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الثلاثه، فنلشع فى بيان المراد من صحّه التعبد بالأماره التى يُعلم كونها من الشارع، وعدم صحّتها فى الأمارات التى لا يُعلم كونها منه.

تحرير محلّ النزاع: البحث في المقام عن أنّ صحّة الالتزام بها في الأولى وعدمها في الثانية هل تعدّان من لوازم الحجّيه، بحيث يُستكشف من عدم صحّة الالتزام والإسناد عدم حجّيتها، كما عليه الشيخ الأعظم الأنصاري والمحقّق النائيني والسيد الخوئي؟

أو أنّ الحجّيه من اللّوازم الأعمّ لصحّة الالتزام والانتساب، بل آثار الحجّيه ولوازمها هي المنجزيه عند الإصابه، والمعدّريه عند المخالفه، ولا- تترتّب مع الشكّ في الحجّيه تلك الآثار من المنجزيه والمعدّريه، والتجرّي في المخالفه عند عدم إصابه الواقع، والانتقاد لدى الموافقه غير المصيبه كما عليه صاحب «الكفايه» والمحقّق العراقي والحائري والخميني رحمهم الله وغيرهم؟

أقول: الأقوى والأنسب بملاحظه بحثنا في المسائل الأصوليه هو الأخير، إذ الحجّيه في باب الأصول تكون بالمعنى الثاني أنسب، إذ إثبات صحّة الالتزام والانتساب وعدمهما بالأدله الأربعة تتناسب مع المسائل الفرعيه.

وأما كون صحّة الالتزام والانتساب من آثار الحجّيه، فمما لا شبهه فيها من هذه الناحيه، أي إذا أحرز في شيء صحّة انتسابه إلى الشارع، وصحّة الالتزام به، فلا إشكال في صدق الحجّيه عليه وأنه حجّه عند العقلاء، إلا أنّ صدق كليّه القضيه في عكسه غير معلوم؛ أي ليس كلّ ما يصدق عليه الحجّه يصدق عليه صحّة الإسناد إلى الشارع، لإمكان أن تكون الحجّه من الحجج العقلية، ولعلّ الشيخ رحمه الله أراد بكلامه أنّه لو لم نعلم من صحّة التبعّد بشيء صحّة إسناده إلى الشارع، كان لازمه عدم حجّيه ذلك شرعاً، وهذا يعني أنّه لا يمكن إسناد جواز التبعّد إلى الشرع، لكنّه لا ينافي أن تكون حجّه عقلاً مثلاً.

وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القاعده والأصل عند الشكّ في حجّيه شيء، هو الحكم بعدمها، أى بعدم ترتّب آثار الحجّيه عليه، وهو ثابتٌ عند الأصوليين فى الجملة، وإن كان البحث فى معنى الحجّيه من جهة الآثار مورد خلاف بينهم كما عرفت.

استدلال الشيخ على حرمة الإسناد دون العلم

### استدلال الشيخ رحمه الله على حرمة الإسناد دون العلم

استدلّ الشيخ بالأدلة الأربعة على حرمة التعبد بالظنّ والأماره التى لا يعلم التعبد بها من قبل الشارع، على فرض الغضّ عمّا قلنا:

أمّا دليل الكتاب:

١ - آيه الافتراء، وهى قوله تعالى: «قُلْ أَللّٰهُمَّ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ» (١)، بناءً على أنّ الإسناد إلى الله فى الشىء المشكوك حجّيته، وما لا يعلم دخوله فى الحجج الشرعيّه يعدّ افتراءً عليه تعالى، فقد يكون دخوله موضوعيّاً، نظير دخول إسناد ما يُعلم عدم كونه منه تعالى إليه، أى يكون للإفتراء فردان أحدهما ما يُعلم عدم كونه منه، والآخر ما لا يعلم.

وقد يكون دخوله فيه حكماً لوقوعه فى مقابل الإذن، أى كلّما لم يكن مع الإذن.

وما نحن فيه من قبيل القسم الأخير، فهو افتراءٌ وحرام، وهذا كما عن المحقّق النائنى تبعاً للشيخ قدس سره .

وناقش فيه المحقّق الخمينى فى تهذيبه أولاً: بأنّ الالتزام الجزمى بما شكّ

كونه من المولى أم لا أمرٌ ممتنع لا حرام.

وثانياً: أن الافتراء عبارته عن الانتساب إلى الله تعالى عمداً وكذباً، إذ الافتراء لغةً هو الكذب لا انتساب المشكوك فيه إليه، وما ذكره صاحب «المصباح» من أن الافتراء وإن كان لغةً هو الكذب، إلا أنه لوقوعه في مقابل قوله: «أَذِنَ لَكُمْ» يعتم المقام أيضاً ضعيفاً، فإن المراد من الإذن هو الإذن الواقعي، لا الإذن الواصل حتى يقال بأن عدم وصول الإذن يلازم كونه افتراءً كما لا يخفى.

والأولى الاستدلال على حرمه الانتساب بقوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأَعْيُنُ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١)» (٢) انتهى محل الحاجة.

أقول: لكن بعد التأمل والدقه يظهر صحته كلام الشيخ والنائيني رحمهما الله من التمسك بآية الافتراء، مضافاً إلى الآية المذكورة والتمسك بها في كلامه، لإمكان الجواب عن المناقشه:

أمّا الأولى: فيما ذكره نفسه رحمه الله قبل عدّه صفحات من أن المراد هنا ليس هو الانتساب إليه تعالى مع الجزم الحقيقي كذلك، بل المقصود هو صرف الإسناد إليه تعالى فيما لا يعلم كونه منه، وهو أمرٌ ممكن، وإلا لولا ذلك لكان تمسكه بالآية الثانية أيضاً مخدوشاً، لوضوح أن المراد من القول هنا وفيها أيضاً الإسناد لا صرف المقاوله بلا إسناد.

١- سورة الأعراف: الآية ٣٣ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٢٥٨ .

وعن الثاني: بأن المراد الإذن في هذه الآيه، هو الإذن الواصل لا الواقعي لظهور لفظ (لكم) في الآيه في الوصول، فما دام لم يصل إليه الإذن، إذا أسند إليه جزماً يكون كذباً وافتراءً وإسناداً بلا إذن، وقولاً بغير علم، وإن لم يكن حقيقه كذباً وافتراءً لأجل وجود الشك فيه، ومضافاً إلى إمكان كونه في الواقع مأذوناً فيه، أى صادراً عن الشارع وهو لا يعلم، ولذلك قد أجاد المحقق النائيني في تعبيره بأن مثل هذا العمل يعد افتراءً حكماً لا موضوعاً كما هو واضح للمتأمل.

٢ - الآيه الثانيه: وهى قوله تعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ» (١) بناءً على كونها وارده فى القول بغير علم.

أما السنه: فأخبار منها ما رواه أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، رفعه عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال:

«القضاء أربعة ثلاثه فى النار وواحد فى الجنة: رجلٌ قضى بجور وهو يعلم فهو فى النار، ورجلٌ قضى بجور وهو لا يعلم فهو فى النار، ورجلٌ قضى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار، ورجلٌ قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة» (٢).

وقد استدلل بالفقره الثالثه وهى: «رجلٌ قضى بالحق وهو لا يعلم»؛ بناءً على أن التويخ لأجل القضاء بما لا يعلم، لا بما أنه ليس له أهليه للقضاء وتصدى للقضاء وإلا لكان خارجاً عن موضع البحث فى المقام .

اعترض عليه سيدنا الخمينى قدس سره بقوله: (وما ورد من أدله حرمه الإفتاء

١- سورة النحل: الآيه ١١٦ .

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦ .



والقضاء بغير علم - على إشكال فى دلاله القسم الثانى - بلحاظ أنّ الحكم إنشاءً لا إسناد إلى الشرع (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه فإنّ مجرد صرف الإنشاء لولا ملاحظه حال كونه حكماً منسوباً إلى الشرع لا حرمة فيه، مثل ما لو نُصب الشخص لى يكون قاض للتحكيم بين المتنازعين، بأن تراضيا المتخاصمان على ما يحكم به شخص ثالث، حتى ولو لم يكن حكمه موافقاً للشرع، فحكمه لرفع النزاع بينهما بتوافقهما، من دون نظر إلى ما هو الشرعى فى البين، اللهم إلا أن يعتبر فى مطلق القاضى حتى ولو كان قاضياً للتحكيم، ما هو المعترف فى القاضى المنسوب من لزوم أن يكون حكمه موافقاً لما قرره الشارع، فيرجع الأمر حينئذٍ إلى أنّ سبب تقريع المفتري ما نسبه من حكمه إلى الشرع، فيكون الاسناد فيه مع عدم قيام ما يوجه نسبه عله للمدّمة ودخول النار، وهو المطلوب.

وفيه: الذى يمكن أن يُقال فيه، هو: إنّ سند الحديث ضعيفٌ لكونه مرفوعاً، إلا أنّ عدّه من وجهاء الأصحاب وبعضهم معتبرٌ واقعه فى السلسله، والروايه مشهوره من حيث الاستناد بين أصحاب الاستدلال، فلعلّها كانت معمولاً بها بينهم، وهذا المقدار لعله يكفى فى جواز الاعتماد عليه فى المسأله، مع وجود سائر الأدله كآيتى الإفتاء والقول بغير العلم .

الإجماع: فقد ادّعا الوحيد البهبهانى قدس سره والتزم بأنّ حرمة العمل بما لا يعلم نسبه صدوره من الشارع من البديهيّات عند العوام فضلاً عن الخواص.

وقد أورد عليه أولاً: بأنّه موهون للعلم بمستنده.

وثانياً: بما أفاده صاحب «الكفايه» في حاشيته بأن ما ادّعاه الفريد البهبهاني قدس سره (فلو سلّم لا يكاد يصحّ دعوى الإجماع في مثل هذه المسأله التي تكون عقليّه، مع أنّ الظاهر إرادته أنّ العلماء بما هم عقلاء يكون عدم الجواز عندهم بديهيّاً، لا بما هم علماء متديّنون بهذه الشريعه، كما يشهد بذلك مشاركه العوام معهم في ذلك على ما ادّعاه قدس سره (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عن الأوّل: بأنّ الإجماع المُدعى ليس كسائر الإجماعات حتّى يوجب العلم بمستنده وهناً فيه؛ لأنّ الظاهر كون المراد منه هو دعوى الضروره في حكم العقلاء بذلك، أي إنّ حكم لا يكاد يُنكر.

أمّا الإشكال الثاني: فإنّ الجواب عنه يظهر ممّا قيل في الجواب عن الأوّل، من أنّه يصحّ في مثل الإجماع المتعارف لا ما الذي ادّعاه، فإنّه يكون أقوى من الإجماع، فكأنّه يعدّ من ضروريات العقلاء بما هم عقلاء، فكأنّه ينضمّ إلى الأدلّه الثلاثه أي الكتاب والسّنّه والعقل، حكم العقلاء المشتمل على الإجماع المتعارف قطعاً.

العقل: ولا مجال للشكّ في حكمه العقل بقبح المداخله في سلطنه المولى بالانتساب إليه ما ليس يعلم كونه منه، بل يظهر من صاحب «الكفايه» في حاشيته كونه من المستقلّات العقليّه، حيث قال:

(بل لو كان ما ظاهره ذلك (أي الدلاله على حرمة العمل بغير العلم) فهو محمولٌ على الإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل من الإثم القلبي لما عرفت .. إلى آخر كلامه) (٢).

١- درر الفوائد في شرح الفرائد: للخراساني: ٤٠ .

٢- درر الفوائد: للخراساني: ٤١ .

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ ما ادّعاه الشيخ رحمه الله من حرمة العمل بما لا يعلم كونه منه لا يكون بعيداً عن الصواب، ولا يتوهم أنّ مقتضى ذلك هو حرمة العمل والإتيان بالمشكوك في مقام الاحتياط، لأنك تعلم أنّه فرق بين أن يأتي بالشىء المشكوك برجاء المطلوبه ودركاً للواقع، وبين أن يأتيه بأنه من الله تبارك وتعالى من الحسن عند العقل والعقلاء في الأول، والقبح في الثانى، وهو واضح لا ستره فيه.

### استدلال المحقق الخوئى على حرمة العمل بالظن

استدلال المحقق الخوئى على حرمة العمل بالظن

أسند صاحب «مصباح الأصول» إلى الشيخ قدس سره، أنه بعدما أسس الأصل، تمسك لإثبات حرمة العمل بالظن بالعمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) ونحوه، وذكر أنّ مقتضى هذه الآيات هو حرمة العمل بالظن إلا ما خرج بالدليل، وأنّ نسبه أدلّه الحجّيه إلى تلك العمومات هي نسبه المخصّص إلى العام، فالشك في حجّيه شىء يكون شكاً في التخصيص، والمرجع فيه إلى عموم العام (٢).

ثم قال: (وأورد عليه المحقق النائيني رحمه الله: بأنّ أدلّه حجّيه الأمارات حاكمه على الأدلّه المانعه؛ لأنّ دليل حجّيه الأماره يخرجها عن الأدلّه المانعه موضوعاً، إذ موضوعها غير العلم، ومفاد دليل الحجّيه كون الأماره علماً بالتعبّد، فهو نافٍ للحكم بلسان نفى الموضوع، وتخصيص بلسان الحكومه، فعند الشك في حجّيه

١- سورة الإسراء: الآية ٣٦ .

٢- فرائد الأصول: ص ٦٩، ط حجرية .

شئ لا يصح التمسك بالعمومات المانعه، لكون الشبهه مصداقيه باعتبار أنه يحتمل أن يكون هذا الشئ علماء بالتعبد(١)، هذا ملخص كلامه .

ثم أورد رحمه الله على المسأله وجعلها فى مقامين:

المقام الأول: (إن الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، إرشاداً إلى حكم العقل بعدم صحه الاعتماد على الظن، وإن العمل به مما لا يحصل معه الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن بالعلم أو بما ينتهى إليه كالعلم بالأماره التى دل على حجيتها دليل علمى.

ثم تمسك بقوله تعالى: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»(٢)، وكذلك قوله تعالى: «فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ»(٣).

ثم قال: إذا كانت الآيات إرشاداً إلى حكم العقل، فكيف تكون قابله للتخصيص، إذ لا يصح أن يقال: (إن الظن لا يُغنى عن الحق شيئاً)، بأن يقال: إلا الظن الفلانى فإنه يُغنى عن الحق، فإن لسانها آب عن التخصيص.

وأما الظن الذى قام على حجيته فى مورد دليل علمى، فليس فيه الاعتماد على الظن، بل الاعتماد على الدليل العلمى القائم على حجيه الظن، فهو المؤمن من العقاب لا الظن.

المقام الثانى: إن ما ذكره النائينى من حكومه أدله الحجيه على الأدله المانعه صحيح، إذ معنى الحجيه فى الأماره هو اعتبارها علماً فى عالم التشريع، فتخرج عن أدله المانعه موضوعاً، إلا أن ذلك لا يوجب عدم صحه التمسك بالعمومات

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ١٦١ .

٢- سوره البقره: الآيه ١١١ .

٣- سوره إبراهيم: الآيه ١٠ .

المانعه عند الشك في الحجية، ولا يكون الشك فيها من الشبهه المصدقيه، إذ الحجية الواقعيه مما لا يترتب عليه أثر ما لم تصل إلى المكلف، فالحكومته إنما هي بعد الوصول، فالعمل بما لم تصل حجته إلى المكلف عملٌ بغير علم، وإن كان حجته في الواقع إذ كونه حجته في الواقع مع عدم علم المكلف بالحجيه، لا يجعل العمل به عملاً بالعلم كما هو ظاهر، انتهى ملخص كلامه (١).

ويرد على كلامه بما قاله في المقام الأول: بما قد عرفت بأن حرمة العمل بغير العلم وإن كان العقل يحكم به ويصححه، إلا أنه ليس من المستقلات العقلية حتى يكون الحكم الصادر من الشارع في حقه حكماً إرشادياً، بل هو من غير المستقلات، وفي مثله يصح جعل الحكم مولوياً، كما يصح إجراء التخصيص فيه، ولذلك ترى الشيخ رحمه الله جعل النسبه بين تلك الأدله الناهيه وأدله الحجيه، نسبه العام والخاص، فيكون دليل الحجيه مخصصاً لأدله المانعه، وعليه فهذا الإشكال مبنائي لا بنائي.

ويرد على كلامه في المقام الثاني: بأنه لو سئل كون أدله الحجيه بالنظر إلى الأدله المانعه بمنزله الحكومه، لأنها وردت بلسان الحكومه، باعتبار أن ما قامت عليه الأماره علمي؛ وعليه فلا يعد العمل عملاً بغير علم، وسئلنا كون الحجيه بالنسبه إلى الواصل إلى المكلف حجته لا بوجودها الواقعي ولو لم تصل إليه، لكن برغم ذلك نقول:

إذا شك في حجيه شيء يكون معناه هو الشك في الوصول إليه حتى يصير علماً تعديدياً، أو لم يصل إليه، ليدخل في الأدله المانعه، فيكون شكاً في الشبهه المصدقيه للعمل بغير علم، لأنه :

إن كان المراد من الوصول إليه، هو العلم بوجود الأماره الواصله، فحينئذٍ يفرض الشك في الحجية غير معقول، لأنه إذا لم يعلم بالوصول يقطع بعدم الحجية.

وإن كان المراد من الوصول هو مجرد صدورها غير العلم بذلك، فالشك في الحجية يكون له معنى، لكن يصح حينئذٍ كلام المحقق النائيني بكونه من الشبهه المصادقيه، فلا يصح التمسك بعموم العام فيه حينئذٍ.

وبالجملة: فالحق مع الشيخ رحمه الله في كلا- المقامين، من الجواز والتمسك بالعمومات في الشك في التخصيص، كما أن الحكم الشرعي هنا يكون مولويًا لا إرشاديًا؛ لأن مقتضى الأصل والآيات هو حرمة العمل بغير العلم؛ أي بغير دليل، فإذا ورد دليل ودل على جواز العمل بظن خاص مثل الخبر الواحد، فهو يصير مخصيًا صلاً لحكم عدم الجواز المستفاد من الآيات، لأنه لا يُخرجه عن حقيقه الظن بل يُخرجه عنه حكماً، أي هو ظن مع الحجية فيجوز العمل به.

مع أنه حتى لو فرضنا كون المورد من موارد الحكومه باعتبار أن المنهى عنه هو العمل بغير دليل، ودليل الحجة يجعل العمل عملاً مع الدليل، ففي صورته الشك في وجود الدليل وعدمه، يندرج المورد في موارد الشك في الشبهه المصادقيه للآيات، فلا يمكن الرجوع إليها، إلا- أن الأصل باقٍ في محله، وهو أن الشك في الحجية مساوقٌ لعدم الحجية؛ أي لا يكون العمل به مؤمناً ولا منجزاً، ولا يجعل العامل به متجربياً ولا مستفيداً عند موافقه والمخالفه.

### استصحاب عدم الحجية

استصحاب عدم الحجية

أقول: يدور البحث في المقام عن أنه هل يصح التمسك باستصحاب عدم الحجية عند الشك فيها أم لا ؟

أمّا الشيخ رحمه الله : فقد ذهب إلى عدم الصحه، حيث قال:

(منها: أنّ الأصل عدم الحجّيه وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به.

وفيه: إنّ الأصل إن كان ذلك إلاّ أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به، لاحتاج فى ذلك إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمة.

والحاصل: أنّ أصله عدم الحادث إنّما يحتاج إليها فى الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، وأمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث، فيكفى فيه الشكّ ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل، وهذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجوب اليقين بالفراغ، فإنّه لا- يحتاج إلى إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمّه، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم) انتهى كلامه (١).

وقد أورد عليه المحقق الخراسانى: فى حاشيته بما هو حاصله:

(إنّ الحاجه إلى الأثر فى جريان الأصل إنّما هو فى الأصول الجارية فى الشبهات الموضوعيّة. وأمّا الأصول الجارية فى الشبهات الحكميّة، فلا- يتوقّف جريانها على أن يكون فى البين أثر عملى ما وراء المؤدى، بل يكفى فى صحّه جريان الأصل ثبوت نفس المؤدى من بقاء الحكم فى الاستصحابات الوجوديّة، وعدمه فى الاستصحابات العدميّة؛ لأنّ الوجوب وعدمه كانا بنفسهما من الآثار التى يصحّ جريان الأصل بلحاظها، فلا حاجه إلى أثرٍ آخر، والحجّيه وعدمها من جملة الأحكام، فيجرى استصحاب عدمها عند الشكّ فيها بلا انتظارٍ لأثرٍ آخر.

ثمّ أفاد قدس سره: أنّه لو سلّم كونها - أى الحجّيه - من الموضوعات الخارجيّة التى يتوقّف جريان الأصل فيها على أن يكون فى البين أثر عملى، إلاّ أنّ ذلك لا يمنع

عن استصحاب عدم الحجّيه، فإنّ حرمة التعيّد كما يكون أثراً للشكّ في الحجّيه، كذلك يكون أثراً لعدم الحجّيه واقعاً، فيكون الشكّ في الحجّيه مورداً لكلّ من الاستصحاب والقاعده المضروبه لحال الشكّ، ويقدم الاستصحاب على القاعده لحكومته عليها كحكومته استصحاب الطهاره على قاعدتها.

ثمّ بين ضابطاً كلياً بما حاصله: إنّ الأثر إذا كان مترتباً على الواقع فقط، فلا مجال إلاّ للاستصحاب، وإن كان مترتباً على الشكّ فقط، فلا مجال إلاّ للقاعده المضروبه للشكّ، وإن كان مترتباً على كلّ من الواقع والشكّ، فلكلّ من الاستصحاب والقاعده مجال، إلاّ أنّ الاستصحاب يقدم لحكومته عليها، انتهى ملخص كلامه (١).

أورد عليه المحقّق النائيني: (بأنّ الأصل العملي لا- يمكن إجرائه إلاّ- فيما كان له أثر من الجرى العملي، وما يُشاهد في مثل الوجوب وعدمه يجرى الأصل فيهما من دون لزوم أثر آخر، لكونهما بنفسهما جرى عملي، والحجّيه وعدمها وإن كانتا من الأحكام الوضعيه، إلاّ- أنّ وجودها في الواقع لا- يترتب عليه أثر عملي، إذ الآثار المترتبه عليها إمّا يترتب على وجودها العلمي كالمنجزيه عند الإصابه، والمعذريه عند المخالفه، أو يترتب على نفس الشكّ في حجّيتها كحرمة التعبد بها، وعدم جواز إسناد مؤداها إلى الشارع، فعدم الحجّيه الواقعيه بنفسه لا يقتضى الجرى العملي حتّى يجرى استصحاب العدم، إذ ليس لإثبات عدم الحجّيه أثر إلاّ- حرمة التعيّد بها، وهو حاصلٌ بنفس الشكّ في الحجّيه وجداناً، لما عرفت من أنّ الشكّ تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز القيد.



فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوء حالاً منه، فإنَّ تحصيل الحاصل إنّما هو فيما إذا كان المحصّل والحاصل من سنخ واحد، كلاهما وجدائيان أو كلاهما تعبديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، فهو أسوء حالاً من تحصيل الحاصل.

هذا بخلاف استصحاب عدم الوجوب، لأنّه يكون كاستصحاب الوجوب ممّا يتعلّق بفعل المكلف، ويقتضى الجرى العملى نحوه، لأنّ عدم الوجوب يقتضى الرخصه الشرعيّه فى الفعل، وهى ليست حاصله بنفس الشكّ وجداناً، ولذلك كان استصحاب عدم الوجوب حاكماً على البراءه العقلية والشرعيّه، لأنّ البراءه لا تقتضى أزيد من عدم العقاب وعدم تنجّز الواقع.

وأما الرخصه الواقعيّه، فلا يكاد تثبتها البراءه، بخلاف استصحاب عدم الوجوب، وأين هذا من استصحاب عدم الحجّيه الذى لا يترتب عليه أثر، إلا ما كان حاصلًا بنفس الشكّ؟! فتأمل (١).

وردّ عليه المحقّق الخمينى فى «تهذيب الأصول»: (بأنّ التشريع وإدخال شىء فى الشريعة مبغوض برأسه شرعاً، ومحرم واقعى سواء علم المكلف أو لا، كما أنّ القول بغير العلم وانتساب شىء إلى الشارع بلا حجّه قبيح عقلاً، ومحرم شرعى غير التشريع، وبمناطٍ مستقلّ خاص به، فالشكّ فى الحجّيه كما أنّه موضوع لحرمة التعبد، وحرمة الانتساب إلى الشارع موضوع لاستصحاب عدم الحجّيه، وحرمة التشريع، وإدخال ما ليس فى الدّين فيه .

وعليه يكون الاستصحاب حاكماً على القاعده المضروبه للشكّ، بمعنى أنّه

مع استصحاب عدم جعل الحجّيه، وعدم كون شىء من الدّين، يخرج الموضوع عن القول بغير العلم، لأنّ المراد من القول بغير علم هو القول بغير حجّه، ضروره أنّ الإفتاء بمقتضى الأمارات والأصول والانتساب إلى الشارع مقتضاهما غير محرّم وغير داخل فى القول بغير علم.

فعلية، لا- يكون الانتساب مع استصحاب العلم انتساباً بغير حجّه، بل انتسابٌ مع الحجّه على العلم، وهو كذب وافتراء وبدعه، وتكون حرمة لأجل انطباق تلك العناوين عليه، لا عنوان القول بغير علم)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: وما أجاب عنه فى صدر كلامه من كون التشريع بوجوده الواقعى حراماً، سواءً علم المكلف به أم لا، فقد عرفت عدم تماميته، بل حرمة التشريع ومنجزيه الحجّه تعدّان من آثار وجودهما العملى لا- الواقعى، لوضوح أنّ الحجّه كما أنّ لوجودها الواقعى لا يفيد أثراً للمكلف، بل المؤثر والمفيد هو علم المكلف بالحجّه، كذلك تكون مسأله قبح التشريع وحرمة من آثار العلم بذلك؛ أى العلم بأنّه ليس من الدّين وبرغم ذلك نسبه إليه وأدخله فى ضمن أحكامه، وقد عرفت إمكان تعميمه إلى صورته الشكّ فيه أيضاً، لكنّه يعدّ حينئذٍ قولاً بغير علم.

إلا أنّ ما ذكره أخيراً من الفرق بين حرمة التعيّد للشكّ فى الحجّيه، وما هو لاستصحاب عدم الحجّيه - لأنّ الأوّل كان من قبيل الشكّ بوجود الحجّيه، بخلاف الثانى حيث يصير بواسطة جريان الاستصحاب من باب القطع بعدم الحجّه، والفرق بينهما واضح - أمرّ متين جدّاً، إلا أنّ ذلك فرعٌ إمكان إجراء الاستصحاب

هنا حتّى يصبح داخلاً تحت العنوان المذكور، والمحقق النائيني يدّعى عدم جواز جريانه، لعدم وجود أثر لهذا الاستصحاب، إذ حرمه التعبد قد ترتّب قبل ذلك على الشكّ، فلم يبق حينئذٍ شيء حتّى يجرى فيه الاستصحاب.

فالأولى أن يُقال: إنّ الأثر ليس منحصراً في خصوص حرمه التعبد حتّى يقال بذلك، بل قد يكون جريان الأصل له منشأً أثر آخر غير حرمه التعبد، وهو كما إذا وقع عدم ثبوت الحجّيه موضوعاً لحكمٍ آخر، فلا- إشكال حينئذٍ في جريانه كما هو الحال في المقام، لأنّ الشكّ الذي يحصل للمكلف يكون في شيئين:

أحدهما: في وقوع التعبد وعدمه؛ أي لا- ندرى هل الحجّيه قد جُعلت من الشارع في ظرف الشكّ فيها أم لا؟ فالاستصحاب يحكم بعدم وجود مثل هذا الجعل من ناحيه الشارع.

الثاني: ثمّ بعد الفراغ عن الأمر الأول، يصل الدور إلى السؤال عن أنّه إذا شككنا في حجّيه شيء، هل الحكم هو الحجّيه عقلاً أو عدمها؟ فيقال إنّ مقتضاه عدم الحجّيه، وهو أثرٌ لقاعده أخرى غير الاستصحاب.

والحاصل: أنّ مقتضى الشكّ في الحجّيه هو حرمه التعبد، وهي تكون بعد الفراغ عن حكم الشكّ في وجود جعل الحجّيه وعدمه، وإجراء استصحاب عدمه ولا تعارض وتنافٍ بينهما أصلاً.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن ما ذكره المحقق النائيني من أنّ نتيجة دعواه رحمه الله هو لزوم تحصيل الحصول بل أسوء منه، لما قد عرفت من إنّنا لا نريد إجراء الاستصحاب لإثبات حرمه التعبد الذي كان أثراً للقاعده، وهي الشكّ في الحجّيه، حتّى يقال إنّّه تحصيلٌ للحصول، بل قصدنا من إجراء الاستصحاب، هو

عدم تحقّق التعبد من الشارع، وعدم جعل الحجّة الذي يعدّ بنفسه منشأ لآثار كثيرة من عدم المنجزية والرخصة الشرعيّة في بعض الموارد، وقد يكون من جملة آثاره حرمة التعبد، لكنّه هنا ثابتٌ بواسطة القاعده وغير محتاجه إلى الاستصحاب إن كان ذلك الحكم العقلي في عرض الحكم الشرعي، وإلاّ - إن كان في طوله - كما قرّناه آنفاً - فلا - يترتب عليه ذلك الأثر إلاّ بعد الاستصحاب .

ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ رحمه الله كما هو الظاهر من كلامه، حيث صرّح بأنّ حرمة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل، ثمّ إثبات الحرمة.

فكلامه متين هنا من جهة عدم الاحتياج، لا عدم الإمكان، أو دعوى الاستحالة كما قد قرره صاحب «فوائد الأصول» .

أقول: يمكن أن يردّ على كلام الشيخ أيضاً :

بأنّ حرمة التعبد لا يكون من آثار الشكّ في الحجّيه مطلقاً، لأنّ الشكّ فيها:

تارة: يكون مسبوقاً بالحاله السابقه المعلومه من الحجّيه وعدمها، فلا إشكال حينئذٍ في أنّ عروض الشكّ في مثله لا يوجب ترتب حرمة التعبد عليه، بل لا بدّ أن يعمل على طبق الحاله السابقه، فإن كانت معلوم الحجّيه سابقاً يُحكم ببقائها، وإن كانت معلوم العدم يُحكم ببقاء عدم الحجّيه .

وأخرى: يكون الشكّ عارضاً وحادثاً من دون وجود حاله سابقه معلومه، فحينئذٍ يكون حرمة التعبد من أثر الشكّ من دون وجود الاستصحاب.

وبالجملة: ليس لنا موردٌ يجتمع فيه كلاهما؛ لأنّ ما يجري فيه الاستصحاب، فحرمة التعبد به تعدّ أثراً له دون الشكّ، وما كان فيه الشكّ فحرمة التعبد تكون من

أثره دون الاستصحاب، ولعلّه لذلك حكموا بتقدّم الاستصحاب على الشكّ وحكومته عليه؛ لأنّ وجود حاله السابقه المعلومه موجبٌ لعدم جواز إجراء حاله الشكّ فيه.

وأيضاً: ممّا ذكرنا هنا يظهر الجواب عمّا ذكره المحقّق النائيني بعد ذلك، حيث أجاب عمّن ناقش دعواه واعترض عليه: (بأنّ حرمة التعيّد يكون أثراً للشكّ في حجّيتها، كذلك تكون أثراً لعدم الحجّيه، ففي الشكّ يجرى الاستصحاب والقاعده، لأنّه لا يعقل أن يكون الشكّ في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع، مع أنّه على هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب أيضاً؛ لأنّ الأثر يترتّب بمجرد الشكّ لتحقّق موضوعه، فلا يبقى مجالاً لجريان الاستصحاب، لأنّه لا تصل النوبه إلى إثبات بقاء الواقع ليجرى فيه الاستصحاب، فإنّه في المرتبه السابقه على هذا، لإثبات تحقّق موضوع الأثر وترتّب عليه الأثر، فأى فائده في جريان الاستصحاب؟) انتهى كلامه.

والجواب: عرفت بأنّ مورد الاستصحاب والقاعده مختلفان، فإنّ مورد أحدهما في الشكّ من دون وجود حاله سابقه، والآخر في الشكّ بلا وجود حاله سابقه، فلا يمكن إجراء ترتّب الأثر على الشكّ في المرتبه السابقه قبل الاستصحاب كما ذكره.

وخلصه الكلام: هذا كلّه تمام الكلام في بيان تأسيس الأصل المعوّل عليه عند الشكّ في حجّيه شيء، وعرفت أنّ مقتضاه عدم الحجّيه، إلّا أن يقوم دليلٌ بالخصوص على حجّيه أماره خاصّه، أو كلّ أماره تفيد الظنّ، فلا بدّ من صرف عنان الكلام إلى ما دلّ الدليل على اعتباره أو قيل باعتباره من الأمارات.

ولا يخفى أنّ هذا البحث يعدّ من أهمّ المباحث التي ينبغي تنقيحها خصوصاً لمن لم يلتزم بحجّيه الظنّ المطلق، فإنّه لا بدّ له من إقامة الدليل على حجّيه ما بأيدينا من الأخبار المودعه في الكتب، من حيث الظهور والصدور وجهه الصدور، ولا يغني إثبات حجّيه كلّ واحدٍ منهما عن الآخر، وعلى كلّ حال ينبغي عقد البحث والكلام في مقامين:

الأول: في بيان الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص، أو ما قيل بقيامه عليه.

والثاني: في بيان الأدلّة التي قد توهم دلالتها على اعتبار كلّ أماره مفيدة للظنّ.

\*\*\*

## الأمارات المعتبره

### الأمارات المعتبره

المقام الأول: ويدور البحث فيه عن الأمارات التي قام الدليل على اعتبارها، أو قيل بقيامه في حَقِّها، وفيه مباحث:

المبحث الأول: في حَجِّه الظواهر

اعلم أنَّ البحث عن الظهورات يقع على وجهين:

تارة: يكون البحث فيها بحثاً صغرياً، كالبحث عن الأوضاع اللغويّة، والقرائن العامّة من وقوع الأمر عقيب توهم الخطر، ووقوع الاستثناء عقيب الجمل المتعدّده، وأمثال ذلك ممّا يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام، أو للجمل التركيبيّه؛ أى ما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه، والبحث عن جميع ذلك كالبحث عن حال الرواه وسلسله السند ونظائرها يكون بحثاً عن المبادئ، وبحثاً صغرياً، وليس هذا هو المقصود في هذا المقام.

وأخرى: يكون البحث في الظهورات بحثاً كبروياً، كالبحث عن حَجِّه الظهور بعد فرض انعقاده للكلام، والمقصود هنا هو هذا البحث، كما أنَّ المقصود من حَجِّه الظواهر، هو الحكم بأنّ ما تكفّله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الأمرى، والبناء على أنّ الكلام بظاهره قد سيق لإفاده المراد.

أقول: إذا عرفت موضع الكلام فنقول ومن الله الاستعانه:

لا- إشكال في أنّ بناء العقلاء وسيرتهم قائمه على حمل الكلام على ظاهره واعتبار أنّه المراد من اللفظ، بل عليه يدور رحي معاشهم ونظامهم، بل لولا ذلك - أى اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد - لاختلّ النظام ولما قام

للعقلاء سوق، لأنّ منشأ احتمال عدم حجّيه الظهور، ليس إلّا من جهة أنّهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادته المتكلم ما يكون الكلام ظاهراً فيه، لأنّ احتمال إرادته خلافاً للظاهر لا يكون إلّا من جهة احتمال غفله المتكلم من نصب قرينه، أو احتمال عدم إرادته استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك ممّا يوجب انقداح احتمال عدم إرادته المتكلم ظاهر الكلام، وكلّ هذه الاحتمالات منفيّه بالأصول المتداوله بين العقلاء، التي قد جرت عليها طريقتهم، والشارع لم يتخطى عن هذه الطريقة، ولم ينتخب طريقاً آخر غير ما هو المرسوم بين العقلاء لأنّه يتكلم ويشرّع بلسانه وبحسب فهمهم، بل لو كان له طريقه مغايره عن ذلك لبيّنه، وحيث لم يبيّن ولم يردع عنها، نفهم أنّه قد قرّرهم عليها، إذ الشارع يتكلم على طبق تكلم العقلاء، بل لا يتطرّق بعض الاحتمالات التي توجب الشكّ في أماره ظاهر الكلام في كلامه، كاحتمال الغفله عن نصب قرينه، فلم يبق إلّا احتمال عدم إرادته استيفاء تمام مراده من الكلام وهو منفيّ بالأصل.

ولعلّه لذلك - أي لكون حجّيه الظواهر من الأصول المسلّمه بين العقلاء - أوجب توهم بعض الأعلام كصاحب «مصباح الأصول» من فرضه خارجاً عن بحث الأصول باعتبار أنّه خارج عن مسائل علم الأصول.

وفيه: إنّ مجرد كون هذه الطريقة من الأصول المسلّمه عندهم، لا يوجب خروجها عن المسائل الأصوليه، بعدما نشاهد صدق العنوان الذي جعل ملاكاً لكون البحث من المباحث الأصوليه فيه، وهو كون البحث عن كلّ ما يقع في طريق الاستنباط، لأنّ مسائل علم الأصول هي عبارته عن الكبريات التي تقع في طريق الاستنباط، ومن أوضحها مسأله حجّيه الظواهر وحجّيه الخبر الواحد.



أقول: ظهر ممّا ذكرنا عن حجّيه الظهور من الألفاظ الصادره من الشارع وغيره، لأنّه المتّبع عند العقلاء، فاعلم أنّ ما ذكرناه أمرٌ ثابتٌ لا غبار عليه ولا إشكال، ولكن الذى ينبغى أن يبحث فيه إنّما يكون فى موردين:

أحدهما: بيان أنّ مرجع ما يعمل به لتشخيص المراد من المتكلم من كلّ واحدٍ من أصاله الحقيقه، أو العموم، أو الإطلاق، هل هى ترجع إلى أصاله عدم القرينه، وعدم المخصّص، وعدم المقيّد؟ أو أنّ كلّ واحدٍ من الثلاثه الأوّل والثلاثه الآخر أصلٌ برأسه غير مرتبط بالآخر؟

وبعبارة أخرى: هل هذه الأصول متّحده أم أنّها مختلفه، بمعنى أنّ أصاله الحقيقه بنفسه شيءٌ وأصاله عدم القرينه شيءٌ آخر، وهكذا أصاله العموم شيءٌ وأصاله عدم المخصّص شيءٌ آخر، وأصاله الإطلاق شيءٌ وأصاله عدم المقيّد شيءٌ آخر؟

وثانيهما: فى بيان كيفيه اعتبار أصاله الظهور، وأنّها هل هى معتبره مطلقاً ولو لم تفد الظنّ بالوفاق؟ أو أنّها مقيّده بإفاده الظنّ بالوفاق، بحيث لا يعتبر ظهوره لو كان الظنّ بخلافه؟ بخلاف سابقه حيث كانت معتبره حتّى مع الظنّ بالخلاف؟

أمّا الكلام فى المورد الأوّل: المستفاد من كلام الشيخ رحمه الله فى المورد الأوّل هو إرجاع الأصول الثلاثه الأوّل إلى الثلاثه الآخر، على ما نسب إليه المحقّق الخراسانى فى «حاشيته على الفرائد»، مستنداً إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله بقوله:

(القسم الأوّل: ما يُعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصاله الحقيقه عند احتمال المجاز، وأصاله العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصاله عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذى يقطع بإراءه المتكلم الحكم له لو

حصل القطع بعدم القرينه.. إلى آخره(١).

أقول: ولكن أورد عليه المحقق الخراساني في حاشيته، بيان لا يخلو عن فائده، قال:

(اعلم أنّ الشكّ في إرادته الظهور :

تارة: يكون من جهة احتمال الاحتفاف بما يوجب صرف اللفظ إلى غير معناه الحقيقي، أو طرؤ الإجمال عليه.

وأخرى: مع القطع بعدم ذلك من جهة احتمال العمد إلى الإخفاء، لحكمه داعيه إلى ذلك، كما هو الحال في كثير من العمومات والمطلقات في صدر الإسلام.

وثالثه: من جهة كلا الاحتمالين، وذلك من غير تفاوت بين أن يكون الظهور ذاتياً فيما وضع له بسبب الوضع، أو عَرَضياً في غيره بواسطة القرينه.

والذي يظهر من المراجعة إلى أهل المحاوره، ويعرف من بنائهم وسيرتهم، إنّما هو البناء على أتباع ما للفظ من الظهور في الصور الثلاث، بلا- تفاوتٍ في ذلك بينها، ومن دون بناء آخر منهم على عدم الاحتفاف بالقرينه أوّلاً عند احتمالها، ثم البناء على أتباع الظهور عند احتمال إرادته، ولو على تقدير عدم الاحتفاف كما في الصورتين الأخيرتين، فلا يكون في مثل: (جئني بأسدٍ) الظاهر في الحيوان المفترس، مع احتمال عدم إرادته ظهوره من جهة الشكّ في احتفائه بمثل (يرمى) وقد خفي، أو من جهة احتمال عدم ذكره عن عمد إلا البناء على معناه الحقيقي الظاهر منه.

كما أنّه لا يكون في مثل: (جئني بأسد يرمى)، الظاهر في الرجل الشجاع

مع احتمال عدم إرادته مطلقاً، ولو كان لأجل الشكّ في العمد إلى عدم نصب ما يمتنع القرينه من صرف لفظ (الأسد) إلى هذا المعنى المجازى، إلاّ البناء على هذا المعنى الظاهر منه، فليس في البين إلاّ أصل واحد، وهو البناء على حمل اللفظ على معناه الظاهر فيه، حقيقةً كان أو مجازاً.

نعم، لا مضايقة من تسميته بأصالة الحقيقة أو العموم أو الإطلاق عند الشكّ في إرادته المعنى الحقيقي، أو العموم أو الإطلاق، مع القطع بعدم الاحتفاف بالقرينه على المجاز، أو التخصيص أو التقييد. وبأصالة عدم القرينه أو عدم المخصّص أو المقيد مع الشكّ فيه .

ومما ذكرنا انقدح أنّه لا وجه لإرجاعه قدس سره تلك الأصول الوجوديّة إلى العدميّة، بل كما عرفت يكون الأمر بالعكس.

والحاصل: أنّ أصالة الحقيقة لانطباق أصالة الظهور عليها فيما إذا شكّ في إرادته المعنى الحقيقي، مع القطع بعدم الاحتفاف بما يوجبُ الصرف أو الإجمال، ممّا لا إشكال في اعتبارها، مع أنّه لا مجال لأصالة عدم القرينه، كما لا يخفى.

وأما أصالة عدم القرينه فيما شكّ فيه الاحتفاف، مع القطع بإرادته المعنى الحقيقي لولاه أو بدونه، وإن كان من الممكن، فإنّه اعتبارها به، لكن الإنصاف عدم الاختلاف بين الشكّ في الاحتفاف والقطع بعدمه فيما يبنون عليه عند الشكّ في إرادته المعنى الحقيقي.

بل يبنون فيهما على أصالة الحقيقة التي لا مجال لغيرها في صورته القطع بالعدم، وهذا كما أنّ الظاهر أنّه لا خصوصيّة فيها، بل من جهة مطلق أصالة الظهور المتّبعه عند الشكّ في إرادته المعنى المجازى من اللفظ مع القرينه.

ومنشأ توهم الخصوصية، تداول التعبير عنها الشك في إرادته ما وُضع له بأصالة الحقيقة، كما أنّ منشأ توهم كون أصاله عدم القرينه أصلاً برأسها، بل مرجعاً لغيرها، التعبير بها عنها فيما كان الشك فيه لأجل احتمال وجودها كما لا يخفى (١)، انتهى كلامه.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنه إن كان مورد أصاله الحقيقة، هو فيما إذا قطع المخاطب بعدم وجود خفاء للقرينه بواسطة بعض العوارض، وكان احتمال عدم إرادته المعنى الحقيقي لأجل احتمال تعمد المتكلم في إخفاء القرينه لمصلحه داعيه إلى ذلك، فأصاله الحقيقة ينفي ذلك الاحتمال، ممّا يوجب ترتيب أثر الظهور، وهذا هو المعنى الحقيقي، فلا يجرى هذا الأصل في مورد الشك، لأجل احتمال الخفاء من بعض العوارض.

كما أنّ أصاله عدم القرينه موردها هو الشك في المعنى الحقيقي، لأجل احتمال الخفاء لبعض العوارض، فلا يجرى فيه أصاله الحقيقة.

وعليه، فلا مجال لجريان الأصلين المذكورين، وبالتالي فكيف يصح إرجاع الأصول العدمية إلى الوجودية، بل لازم هذا البيان عدم الإرجاع من كلتا الناحيتين؛ أي كما لا يرجع الأصول الوجودية إلى العدمية، كذلك يكون الأمر في العكس، ولذلك لا يصح ما أورده على الشيخ رحمه الله بذلك، وبالتالي فلا يناسب مع تفصيل الكلام في بيان مورد كل واحد من أصاله الحقيقة وأصاله عدم القرينه.

وثانياً: يمكن أن يُقال إنّ أصاله الحقيقة لها فردان وموردان:

أحدهما: في مورد القطع بعدم احتمال الخفاء سهواً أو لبعض العوارض.

وثانيهما: فى مورد الشكّ والاحتمال بالخفاء، لذلك الذى كان مورداً لأصالة عدم القرينه أيضاً.

هذا بخلاف أصالة عدم القرينه، حيث لا يكون إلا فى مورد الشكّ بالاختفاء، فينتج أنّ كلّ مورد تجرى فيه أصالة عدم القرينه، تجرى فيه عنوان أصالة الحقيقة بخلاف عكسه لجريان أصالة الحقيقة فى القطع بعدم الخفاء، لكن برغم ذلك قد يشكّ المخاطب فى حجّيه الظهور لاحتمال أقام بإخفاء القرينه لمصلحهٍ وحكمه فى ذلك .

لكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الكليه فى ناحيه أصالة عدم القرينه غير صحيحه؛ لأنّ المورد الذى يجرى فيه أصالة عدم القرينه دون أصالة الحقيقة، هو ما لو كان احتمال إرادته خلاف الظاهر فى المعنى المجازى دون الحقيقى، حيث أنّ الأصل الجارى فيه هو عدم إرادته المعنى الحقيقى من اللفظ، حتّى يكون الظهور فى المعنى المجازى حاصلًا، بخلاف ما لو كان هذا الشكّ فى المعنى الحقيقى، حيث أنّ أصالة الحقيقة جاريه فيه، ويُحكم بحفظ الظهور فى المعنى الحقيقى.

وبالجملة: ثبت أنّ الحقّ هو عدم الإرجاع فى كلّ من الأصول الثلاثه الأولى إلى الثلاثه الأخرى، وأن يكون كلّ واحدٍ منها أصلاً برأسه، وأنّ ظهور كلّ لفظ حجّه، سواءً أكان ظهوره فى المعنى الحقيقى الأولى من الوضع التعيينى، أو الحقيقى الثانوى فى الوضع التعيينى، أو الظهور فى المعنى المجازى، لا- سيّما فى المجاز المشهور، وملاك الحجّيه هو ما عرفت من قيام بناء العقلاء فى محاوراتهم ومعاشهم على العمل بظهور الجمل والكلمات الصادره من المتكلّمين، وهو واضح.

هذا كلّه فى المورد الأوّل بحسب ما أورده المحقّق الخراسانى فى حاشيته على «الفرائد».

قال المحقق الحائري: في معرض مناقشته لجريان أصاله الحقيقه لإثبات حجيه ظهور الكلمات والجمل:

(إن اعتبار الظهور الثابت للكلام، وإن شك في احتفاهه بالقربينه، ممّا لا إشكال فيه في الجملة، كما تأتي الإشارة إليه، وأمّا كون ذلك من جهة الاعتماد على أصاله الحقيقه كى لا يرفع اليد عنها، حتّى في صوره وجود ما يصلح للقرينه، فغير معلوم، وإن كان قد يُدعى أنّ بناء العقلاء على الجرى على ما يقتضيه طبع الأشياء ما داموا شاكين في ثبوت ما أخرجها من طبيعه الأوليه، ومن ذلك بنائهم على صحه الأشياء عند شكهم في الصحه والفساد؛ لأن مقتضى طبع كلّ شيء أن يوجد صحيحاً، والفساد يجيء من قبل أمر خارج عنه، ولعلّ من هذا القبيل القاعده المسلّمه عندهم: «كلّ دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض» فإن مقتضى طبع المرأه أن يكون الدم الخارج منها دم حيض، وغيره خارج عن مقتضى الطبع.

وعلى هذا نقول: إنّ مقتضى طبع اللفظ الموضوع أن يشمل في معناه الموضوع له، لأنّ الحكمه في الوضع تمكّن الناس من أداء مراداتهم بتوسط الألفاظ، فاستعماله في غيره إنّما جاء من قبل الأمر الخارج عن مقتضى الطبع.

لكن الإنصاف أنّ هذا البناء من العقلاء إنّما يسلم في موردٍ لم يُحرز فيه كثره الوقوع على خلاف الطبع، واستعمال الألفاظ في معانيها المجازيه، إن لم نقل بكونه أكثر من استعمالها في المعاني الحقيقه بمراتب، فلا أقلّ من التساوى، فلم يبق الطبع الأولى بحيث يصحّ الاعتماد عليه .

وكيف كان، فالمتيقّن من الحجيه هو الظهور المنعقد للكلام خالياً عمّا يصلح لأن يكون صارفاً، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ثم قد أورد رحمه الله على كلام المحقق الخراساني في ذيل هذه الصفحه، بعد نقل خلاصه كلام الخراساني ردّاً على الشيخ قدس سره بقوله:

(وحاصل الدفع: أنه في الشقّ الأوّل (١) إن بنينا على أنّ اللفظ تمام الموضوع للحجّيه، فالمرجع فيه أصاله الحقيقه أو الظهور، حسب اختلاف المثالين المتقدمين (ومقصوده من المثالين هما: زيد أسد، وزيد أسد يرمى).

وإن بنينا على أنه بعض الموضوع، والبعض الآخر خلوه عن القرينه، فلا بدّ أولاً من الرجوع إلى أصاله عدم القرينه، وتشخيص حال اللفظ بسببها، ثم الرجوع بعد ذلك إلى أصاله الحقيقه أو الظهور لدفع الشكّ الآخر.

وحيث أنّ الظاهر هو الثاني بدليل سرايه الإجمال من القرينه المتصله دون المنفصله، صحّ الإرجاع المذكور، بل لو قيل بإرجاع الكلّ إلى أصاله الظهور صحّ أيضاً، بملاحظه أنّ مرجع أصاله عدم القرينه إلى كون عدمها ظاهراً متّبعاً عند العقلاء (٢).

أقول: ولعلّ هذا هو الذي حدا بالمحقّق الخميني قدس سره إلى أن يلتزم في دوره السابقه من درسه إلى إرجاع الأصول كلّها إلى أصاله الظهور، ولكن برغم ذلك اعترف رحمه الله بأنّه بعد الدقه والتأمّل قد صرفت عن القول بذلك، والتزمت بأنّ كون كلّ واحد من الأصول هي أصل برأسه عند العقلاء.

والتحقيق: نحن نقول تبعاً لما اختاره رحمه الله بأنّ عدم الإرجاع هو الأقوى؛ لأنّ

١- المراد من الشقّ الأوّل في كلامه هو ما لو كان الشكّ من جهه احتمال أنه كانت مع الكلام قرينه فسقطت في البين.

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٣٦١.

ما ذكره المحقق الحائري رحمه الله لا يخلو عن تأمل، لوضوح أنّ عدم القرينه لا يمكن أن نعدّه قيداً لبيان إرادته المتكلم؛ لأنّ العدم بما هو عدمٌ لا يصحّ جعله قيداً للظهور والحقيقه، بل الذى يصحّ أن يُقال هنا هو أنّ وجود القرينه يكون دخيلاً فى كونه طريقاً لإرادته المعنى غير الظاهر.

وبعبارة أخرى: إرادته الظهور الحقيقى لا- يحتاج إلى عدم القرينه ، بل إرادته المعنى الذى لم يكن ظاهراً هو المحتاج إلى وجود القرينه ، وكم فرق بين هذين الأمرين.

والذى يؤيد ما قلناه، ملاحظه حال صدور اللفظ لمن لم يكن من عادته استعمال اللفظ فى غير معناه، ففى مثل ذلك يقطع المحقق الحائري رحمه الله بكون اللفظ بنفسه طريقاً إلى الظهور وبيان الحقيقه، فلو كان نفس عدم القرينه من القيود للظهور ذاتاً لاستلزام أن لا- يتغير فى مثل هذا المورد، ولكن مدّعانا يصحّ حتى فى مثل هذا الفرض، بمعنى أنّه لو أراد إفهام غير معنى الظاهر، احتاج إلى وجود القرينه حتى لمثل ما لم تكن من عادته المتكلم استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى.

نعم، يصحّ أن يُدعى بأنّ أصاله الحقيقه والظهور تحصلان من عدّه أصول منفيّه عند العقلاء، وهى أصاله عدم الغفله، وأصاله عدم الخلاف، وأصاله عدم خفاء القرينه وغيرها من الأصول المتصوّره، بحسب اختلاف الموارد التى نحتاج فيها إلى الأصل المنفى، لكن هذا ليس بمعنى كون أصاله الحقيقه راجعه إلى تلك الأصول، هذا هو الإشكال لكلامه فى المتن.

وأيضاً: يرد على كلامه رحمه الله فى «الحاشيه»، حيث جعل حاصل الدفع فى الشقّ الأوّل هو الشكّ لاحتمال خفاء القرينه وسقوطها على تقدير كون اللفظ هو



بعض الموضوع، وخلو البعض الآخر عن القرينه، بأنه لا بدّ أولاً من الرجوع إلى أصله عدم القرينه، وتشخيص حال اللفظ بسببها، ثم الرجوع بعد ذلك إلى أصله الحقيقي أو الظهور لدفع الشكّ الآخر.

والجواب: إنّنا نقول - بعد فرض التسليم - إنّ ذلك يصحّ في خصوص الصوره الثالثه من الصور المذكوره في كلام المحقّق الخراساني، أى فيما إذا كان له الشكّ في كلّ من الموردین من احتمال خفاء القرينه بنفسها أو احتمال الإخفاء عمداً، حيث يصحّ حينئذٍ القول بأنّ أصله عدم القرينه يدفع الشكّ الأوّل، وأصله الحقيقي يدفع الشكّ الآخر.

وأما لو لم يكن له شكّ إلاّ في الثاني فقط، وهو احتمال الإخفاء عمداً، فحينئذٍ لا معنى لدعوى جريان أصله عدم القرينه، للقطع بعدم وجودها، ولا شكّ له من هذه الناحيه، فلا مورد هنا لأصلٍ إلاّ جريان أصله الحقيقي والظهور، فيستكشف من ذلك تفاوت هذين الأصلين كما ادّعاه صاحب «الكفايه».

هذا فضلاً عن أنّ نفس كلامه في تلك الصوره أيضاً يرشدنا إلى تعدّد هذين الأصلين، وأنّ أحد الأصلين يختصّ بالشكّ في الاختفاء، والآخر للشكّ في الإخفاء، مع أنّ الشكّ بنفسه من العوارض التي تعرض للإنسان قد يتعدّد باعتبار تعدّد متعلّقه، وقد يتحدّ أى يكون من ناحيه دون أخرى، وليس الأمر فيهما بحيث يكون الشكّ الحاصل في أحدهما ملازماً لحصول الشكّ في الآخر.

والحاصل: نلتزم في المقام بمقاله سيّدنا الأستاذ في تهذيبه حيث يقول:

(إنّ الكلام الصادر من المتكلّم إذا شكّ في حجّيته، فإن كان منشأ الشكّ احتمال عدم كونه بصدد التفهيم، وأنّ التخاطب لأجل أغراضٍ آخر من الممارسه

والتمرين، فقد عرفت أنّ الأصل العقلائي على خلافه، وإن كان مبدأ الشكّ احتمال استعمال اللفظ في غير ما وضع له غلطاً من غير مصحح، فالأصل العقلائي على خلافه.

وإن كان الشكّ لأجل احتمال استعمال المتكلم كلامه في المعنى المجازي على الوجه الصحيح:

فإن قلنا: إنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ابتداءً، كما هو المشهور، فأصالة الحقيقة هو المتبع.

وإن قلنا: على ما هو التحقيق بأنّ المجاز استعمال اللفظ في ما وضع له للتجاوز إلى المعنى الجدّي، كما مرّ تحقيقه، فالمتبع هو تطابق الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّيّة.

وإن كان الشكّ لأجل احتمال أنّ المتكلم يخرج بعض الموارد الذي ليس مراداً جدياً ببيان آخر، كالتخصيص والتقييد بالمفصل، فمرجه إلى مخالفه الإرادة الاستعماليّة مع الإرادة الجدّيّة، على ما هو الحقّ من أنّ العام بعد التخصيص حقيقة أيضاً، فقد عرفت أنّ أصالة التطابق مبني الإرادتين محكمه أيضاً.

وأما المنقول بالواسطة، فإنّ المبدء للشكّ لو كان احتمال التعمّد بحذف القرينه، فعداله الراوي ووثاقته دافعه لذلك .

وإن كان لأجل احتمال السهو والنسيان والاشتباه والخطأ، فكلّ ذلك منفيّه بالأصول العقلائيّة، فما هو الحجّه هو الظهور، لكن مبني الحجّيه الأصول الآخر كما تقدّم ذكرها.

وأما أصالة الظهور، فليست أصلاً معوّلاً، بل إضافه الأصل إلى الظهور لا

يرجع إلى محصل، إلا أن يُراد بعض ما تقدّم، انتهى كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد رحمه الله فيما أفاد، وذلك نقلنا نصّ كلامه بطوله، لأنّه مختارنا في أصاله الحقيقه.

هذا كلّه تمام الكلام في المورد الأوّل .

\*\*\*

## البحث عن حيثيات اعتبار أصالة الظهور

البحث عن حيثيات اعتبار أصالة الظهور

وأما الكلام في المورد الثاني:

ويدور البحث فيه حول بيان كيفية اعتبار أصالة الظهور، والبحث فيه يقع في أمور ثلاثة:

الأمر الأول: في أنّ قولنا الظهور حجّة، هل هو حجّة مطلقاً ولو لم يفد الظنّ بالوفاق، بل حتّى لو أفاد الظنّ بخلافه؟

أو أنّ حجّيته متقيده بإفاده الظنّ بالوفاق؟

أو أنّها مقيده بعدم وجود الظنّ بالخلاف فقط؟ وجوه وأقوال:

القول الأول: ما يظهر من كلام الشيخ رحمه الله في فرائده<sup>(١)</sup> من أنّ بعض متأخري المتأخريين قد التزم بالاحتمال الأول والثاني، حيث يقول:

(نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخريين من المعاصرين عدم الدليل على حجّيه الظواهر، إذا لم يفد الظنّ، أو إذا حصل الظنّ الغير المعتمد على خلافها).

والظاهر أنّ المراد من البعض هو الفاضل النراقي أو الكلّباسي حيث لم يعثر على مذهبهما في كتابهما، بل سمع التزامهما بذلك .

القول الثاني: هو التفصيل بين قبول القول الأوّل في مقام عمل العقلاء بعضهم بكلام بعضهم الآخر في الأمور الراجعة إلى مصالحهم التجاريّة ومعاشهم حيث لا يعملون على طبق الظواهر، ما لم يحصل لهم منه الظنّ بالمراد والوفاق، بل الوثوق

والاطمئنان، فضلاً عمّا إذا كان الظنّ على الخلاف، إلّا- أن يكون المعنى الظاهر من الأمور المهمّة فيقولون به رجاءً واحتياطاً، لكنّه غير مربوط بما نحن بصدده.

هذا بخلاف الكلام الصادر من المولى إلى العبد في مرّحه امتثال التكليف الصادره، فإنّ الظهور هنا حجّجه، ولا يصحّ الاعتذار عن مخالفته بمجرّد عدم إفادتها الظنّ بالمراد، أو بوجود الظنّ غير المعّتبّر على الخلاف، وقد صرّح بهذا التفصيل صاحب «عنايه الأصول» .

القول الثالث: هو التفصيل فيما بين من قصد إفهامه، حيث يكون حجّجه الظهور مشروطاً بعدم حصول الظنّ بالخلاف، سواء حصل الظنّ الشخصى على طبق الظاهر أم لا، وبين من لم يقصد إفهامه المشروط بحصول الظنّ الشخصى بالمراد، وإلّا لا يكون حجّجه، فضلاً عمّا لو كان الظنّ على خلافه، هذا وقد التزم بهذا التفصيل الشيخ رحمت الله الفشاركى فى «حاشيه الرسائل».

القول الرابع: هو التفصيل فى الجملة وهو الذى التزم به المحقّق الخوئى صاحب «مصباح الأصول» حيث ذهب إلى (حجّيه الظهور مطلقاً، إلّا- إذا كان المطلوب تحصيل الواقع، كما إذا احتمل إرادته خلاف الظاهر فى كلام الطبيب، فإنّهم لا يعملون به إلّا إذا جعل لهم الاطمئنان بالواقع، لكنّه خارج عن مورد الكلام، لأنّ المطلوب هنا كان فى الخروج عن عهدته التكليف وتحصيل الأمان من العقاب، وفى مثله كان الظهور حجّجه عند العقلاء من دون تقيّد بخصوصيّة الظنّ بالوفاق، بل حتّى مع الظنّ بالخلاف، فيكون حجّجه مطلقاً)<sup>(١)</sup>.

أقول: لكن الإنصاف هو القول بحجّيه الظهور مطلقاً؛ أى سواء حصل منه

الظنّ الشخصى أو النوعى بالمراد أم لا، وسواءً حصل له الظنّ بالخلاف إذا كان غير معتبر أم لا، وسواءً كان المقصود هو تحصيل المطلوب فى الواقع، أو كان المقصود هو الخروج عن عهده التكليف، وسواءً كان ذلك بالنسبة إلى عمل العقلاء لكلام بعضهم مع بعض، أو كان الامتثال عن التكليف الصادره عن المولى، وبلا فرق فيه بين كون الكلام الذى له ظهورٌ صدر فى حقّ من قصد إفهامه أو لم يكن كذلك، بل لوحظ إلى من لم يقصد إفهامه.

والدليل على ذلك: هو بناء العقلاء على العمل بظواهر الكلام فى جميع هذه الموارد، وترتيب الآثار على ظاهره، بحيث لو أخذ العبد أو من يتمسك به بالاحتجاج بأنك لماذا عملت بذلك؟ يقول: بأنّ ظاهر كلامه يفيد ذلك، ولا يقال باحتمال أنّه كان فى مقام الخروج عن عهده التكليف، أو كان لتحصيل المطلوب فى الواقع، أو غير ذلك من الجهات، بلا فرق فيه بين كون الكلام إنشائياً أو إخبارياً، وبين من قصد إفهامه أو لم يكن.

مضافاً إلى أنّه لو لم يكن الظاهر حجّه، ما لم يفد الظنّ الفعلى بالمراد، للزم سدّ باب التعارض فى الأخبار بالمره، وإلغاء مبحث التعادل والترجيح من الأصول رأساً، لاستحاله الظنّ بالمتنافيين، كى ينتهى الأمر إلى القول بالترجيح أو التخيير، لأنّه إمّا أن لا يفيد واحداً منهما الظنّ بالمراد، وإمّا أن يفيد أحدهما دون الآخر، وعلى التقديرين، لا ينتهى الأمر فيهما إلى التعارض، لانتفاء ملاك الحجّيه فيهما فيالأوّل، وكونه من باب تعارض الحجّيه واللاّ حجّه فيالثانى، فيدور الأمر بين الوجهين الأخيرين، والمتعين منهما هو الأخير، لقيام السيره على الأخذ بالظواهر والعمل بها مطلقاً، حتّى فى صورته قيام الظنّ الفعلى على الخلاف، على نحو غيره

من الأمارات التي حجبتها باعتبار الظنّ النوعي الذي لا ينافيه الظنّ بالخلاف.

نعم، قد يعتبر عند قوم في حاله خاصه من إرادته غير ظاهر كلامه، بحيث لو وقع الكلام في يد غيرهم لما فهموا منه إلا ظاهر كلامه، هذا كما قد يتفق في الكلمات المستعمله للعسكر في حال المعركه والحرب، أو في الحالات الطارئه حيث تستعمل الشرطه وقوات الأمن كلمه السر، والتي لا يقصد منها ظاهرها، بل لا يفهمها إلا من أخبر بذلك، وهو أمر خارج عن مورد البحث عند من عنون هذه المسأله.

وعليه، فالمسأله واضحه عندنا، ومختارنا متفق مع ما التزم به الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني والعراقي والحائري والخميني والحكيم قدس سرهم .

وبالجملة: لو التزمنا بذلك فلا إشكال في الحكم من جهة بناء العقلاء وسيرتهم على حجيه الظواهر مطلقاً كما عرفت ولا مجال للشكّ فيه، وأما لو لم نقل بالظهور والوضوح، وشككنا في حجيه ظواهر الكلام، بواسطة أحد الاحتمالات المذكوره آنفاً، فقد يقال بأنّ من اللازم الاقتصار على صورته عدم قيام الظنّ الفعلي على الخلاف، لكونه القدر المتيقن من السيره وبناء العقلاء، هذا كما عن المحقق العراقي في نهايته(١).

ولكن يرد عليه: بأنّ دليل السيره حيث كان دليلاً لبيئاً، ولا إطلاق له لعدم وجود لفظ له، فلا سبيل إلا أن يؤخذ بالقدر المتيقن منه، وما ذكره رحمه الله لا يعدّ القدر المتيقن من الدليل، بل القدر المتيقن منه هو القول بحجيه الظهور لما يفيد الظنّ بالوفاق، سواءً أكان لمن قصد إفهامه أم لا، فلازم ذلك هو عدم حجيه الكلام

الصادر ما لم يفد الظن بالمراد، سواء كان له الظن بالخلاف - فهو مسلّم - أو لم يكن، كما أنّ المراد من الظن أيضاً هو الشخصى منه لا النوعى؛ لأنه أضيق من الآخر، ولكن تمام ذلك تعدّ قضايا تعليقه لا اعتبار بها، لما عرفت من قيام أصل عقلاى فى جميع هذه الموارد.

\*\*\*



## بيان حجّيه الظهور لغير من قصد إفهامه

بيان حجّيه الظهور لغير من قصد إفهامه

الأمر الثاني : ويدور البحث فيه عن حجّيه الظهورات الصادره لغير من قصد إفهامهم.

أقول: إذا عرفت حجّيه ظهور الكلام بصوره الإطلاق من جهه إفاده الظنّ وعدمه، ومن جهه وجود الظنّ بالخلاف وعدمه، يصل الدور إلى البحث عن أنّه هل تختصّ هذه الحجّيه لخصوص من قصد إفهامه من المخاطبين؟

أو تكون حجّه مطلقاً حتّى ولو لم يكن المخاطب مقصوداً للتفهيم، بل حتّى لو قصد عدم إفهامه فضلاً عمّا لو لم يقصد ذلك؟

فقد يظهر من المحقّق القمّي صاحب «القوانين» قدس سره التفصيل بين من قصد إفهامه فيكون الظهور حجّه، وبين من لم يقصد فلا يكون حجّه، وأجود من بيّن كلامه ودليله هو المحقّق النائيني في فوائده، حيث قال:

(وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو أنّه :

تارة: يكون الغرض من الكلام إفهام كلّ من ينظر إليه، أو يطرق سمعه، من دون أن يقصد من الكلام إفهام شخص خاص، كما هو الشأن في كتب التأليف والتصنيف والإسناد والسجّلات الراجعة إلى الوصايا والأقارير والأوقاف وغير ذلك، ممّا يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون أن يُخاطب به شخص خاص.

ولإشكال في اعتبار الظواهر فيمثل ذلك، وعليه جرت طريقه العرف والعقلاء.

وأخرى: يكون الغرض من الكلام إفهام شخص خاص كما لو كان الكلام في مقام الجواب عن سؤال سائل خاص، فللسائل الأخذ بظاهر الجواب دون غيره،

أمّا السائل فلأنّ الاحتمال الذى يحتمله فى مقام التخاطب، ليس إلاّ احتمال غفله المتكلّم عن نصب قرينه المراد، وهذا الاحتمال منفى بالأصل، وليس فى البين احتمال آخر يحتمله المخاطب.

وأما غير المخاطب، فلا ينحصر الاحتمال فيه باحتمال الغفله، بل فى البين احتمال آخر، وهو احتمال أن تكون بين السائل والمجيب قرينه حاله أو مقالته سابقه الذّكر أو لاحقته الذّكر، معهوده بين المتكلّم والمخاطب، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بأنّ ظاهر الكلام هو المراد، بل قد لا يحصل الظنّ بالمراد، خصوصاً بالنسبة إلى المتكلّم الذى دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة من الكلام، وغالب الروايات التى بأيدينا تكون من هذا القبيل؛ لأنّها وردت أجوبه عن أسئله لأشخاص خاصّه، فلا يجوز الاعتماد على ظواهرها، خصوصاً مع أنّ من عادة الشارع الاعتماد على القرائن المنفصلة، كما يظهر للمتتبع فى الأخبار، فعلى هذا ينبغى أن تكون حجّيه الأخبار المودعه فى الكتب من صغريات حجّيه الظنّ المطلق بمعونه مقدّمات الانسداد) انتهى كلامه (١).

أقول: بل قد يؤيد كلامه لهذا التفصيل ما قرّره الشيخ الأنصارى فى «فوائد الأصول» بما يرجع حاصله إلى :

(أنّ عدم حجّيه ظاهر الكلام لغير من قصد إفهامه، يعود إلى أمرين:

أحدهما من جهة منع الكبرى، والآخر إلى منع الصغرى.

فأمّا الأوّل: فلأنّ منشأ حجّيه الظواهر ليس إلاّ- أصاله عدم الغفله، إذ بعد كون المتكلّم فى مقام البيان، كان احتمال الخلاف مستنداً إلى احتمال غفلته

عن نصب القرينه ، أو احتمال غفله السامع عن الالتفات إليها ، وكلاهما منفيان بالأصل العقلاني .

وأما احتمال تعمد المتكلم في عدم نصب القرينه، فهو مفروض العدم، لكونه في حدود البيان ومقامه، فانحصر الوجه في احتمال الخلاف من قصد إفهامه إلى احتمال الغفله في حق المتكلم والمخاطب، وكلاهما منفيان.

هذا بخلاف غير من قصد، لأن احتمال الخلاف في حقه ليس منحصراً فيهما، بل يحتمل اتكال المتكلم في ذلك على قرينه منفصله، أو قرينه حالته كانت معهوده بينها، وقد خفيت في حق من لم يقصد، فلا تجديه حينئذ أصاله عدم الغفله، ولا يجوز له التمسك بالظواهر.

مضافاً إلى أنه لو سلمنا جريان أصاله الظهور، ولو لم يكن احتمال إرادته خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال الغفله، إنما يجرى هذا الأصل فيما إذا لم يعلم أن عادة المتكلم قد جرى على الاتكال على القرائن الكذائيه من الانفصال وغيره.

ومن الواضح أن الأئمة عليهم السلام كثيراً ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصله، إذ قد يؤخرون البيان عن وقت الخطاب، بل عن وقت الحاجه تارة لمصلحه مقتضيه لذلك، فكيف يمكن الأخذ بظاهر كلامهم عليهم السلام بغير المشافهين المقصودين بالإفهام.

وأما الوجه الثاني: الراجع إلى منع الصغرى، وهو أن الأخبار لم تصل إلينا كما صدرت عنهم عليهم السلام ، بل وصلت إلينا مقطعه، ونحتمل وجود قرينه على خلاف ما نفهمه من الكلام، وقد خفيت علينا من جهه التقطيع، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصاله عدمها، بل من باب احتمال قرينه الموجود، وفي مثله لا تجرى أصاله عدم القرينه، فلا ظهور

للكلام بالنسبه إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام)، هذا ملخص كلامه.

ويرد على كلام المحقق القمي أولاً: بأن احتمال الغفله لكل من المتكلم والسامع كما هو منفي بالأصل عند العقلاء، كذلك احتمال وجود قرينه خفيته حاليه أو مقالته سابقه أو لاحقه صارفه عن معنى ظاهر كلامه أيضاً تكون منفيته بالأصل عند العقلاء، إذ احتمال وجود قرينه ولو لاحقه لا يكون مختصاً لمن قصد إفهامه، إن سلّمنا الاختصاص في السابقه المعهوده أو الحاليه المقارنه، فكما ينفي بالأصل للآحقه في من لم يقصد، هكذا ينفي بالأصل لغيرها من أضرابها.

نعم، في مثل من كان عاداته الاتكال على القرائن المنفصله، لا- يبعد الالتزام بوجود الفحص، كما يجب الفحص في أصل الدليل، فإذا فحص الفاحص ولم يجد شيئاً فيكون الظهور حينئذ حجه عند العرف والعقلاء، وقابلاً للاحتجاج به في مقام المرافعه والاحتجاج، كما كان لمن قصد إفهامه أيضاً كذلك، إذ احتمال وجود القرائن على حسب عاداته، فلا بد من الفحص.

وثانياً: إننا لا- نسلّم كون وضع الأخبار والروايات، بل الآيات من قبيل أن كون المخاطبين هم المقصودون بالتفهم والتفاهم، بل حكمها حكم كتب التأليف والتصنيف، لأننا نعلم بأن الأئمه عليهم السلام كانوا في صدد بيان الأحكام لجميع الناس إلى يوم القيامه، كما يشير إلى ذلك بعض الآيات الشريفه مثل قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (١)، وما ورد في الحديث بأن: «حلالٌ محمدٌ صلى الله عليه وآله حلالٌ إلى يوم القيامه، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامه». وأمثال هذه

التعبير في الأخبار كثيرة، حيث نستكشف من جميعها أنّ تلك الأخبار الملقاه إلى الرواه لا تكون مُلقاه إليهم بالخصوص ليعملوا بها دون غيرهم من غير المخاطبين، فيصير حكم غير المخاطبين في المجلس حكم من قُصِدَ إفهامه من جهة حجّيه الظهور بواسطة إجراء الأصول العقلانيه.

وثالثاً: لو سلّمنا كون المشافهين مقصودين بالإفهام دون غيرهم، ولكن نقول إذا أصبح الراوى مخاطباً بكلام الإمام عليه السلام، وكان الظاهر له حجّيه بواسطة الأصول الجارويه، ثمّ نقل الراوى هذا الكلام لمن بعده، فظاهر كلامه المنقول عن الحجّيه حجّيه لمخاطبه الذى لم يكن الخطاب الأوّل موجّهاً إليه، والحجّيه ثابتة لهم أيضاً بنفس تلك الأصول، وهكذا لمن بعده من سلسله الرواه إلى أن وصل إلينا، فيكون الظاهر حجّيه لنا أيضاً لجريان الأصول المذكوره فيه كما لا يخفى.

ورابعاً: أمّا ما قيل عن سقوط حجّيه الكلام من جهة تقطيع الأخبار، فإنّه قد صدر عمّن كان من أهل الحديث والروايه وخريّت هذا الفنّ كالكلينى والشيخ الطوسى والحزّ العاملى الذين يُعدّون من أهل العداله والتقوى، وأهل فقه وفقاهه، فالتقطيع لا يكون إلّا- بلحاظ تناسب المطالب فى الروايات للأبواب، إذ بعض المسائل الواقعه فى سؤال الرواه مرّكبه من عدّه أمور غير مربوطه بعضها مع بعض، كما هو المتعارف فى زماننا هذا من الاستفتاءات.

وخامساً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا، فغايتته وجوب الفحص عن جميع الأبواب، أو الرجوع إلى مصادر الروايه قبل تقطيعها، لنقف على ظاهر الكلام، فيكون حجّيه حينئذٍ إن لم يجد شيئاً مخالفاً لظاهره.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرناه أنّ ظاهر الكلام حجّه مطلقاً، لمن قُصِدَ إفهامه أو لم يُقصد، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى الأمر الثانى .

\*\*\*



ص: ٣٨٢

صفحه بيضاء



## البحث في حجّيه ظواهر الكتاب

البحث في حجّيه ظواهر الكتاب

وهو الأمر الثالث من الأمور التي أردنا ذكرها في حجّيه الظواهر، وكانت مستثناه من الأصل الذي أُسِّس في باب الشكّ في الحجّيه .

فنقول ومن الله الاستعانه: ذهب بعض أصحابنا - وهم الاخباريون - إلى عدم حجّيه ظواهر الكتاب، وما ذكروه من المنع يكون على ضربين:

تارة: بالمنع عن الصغرى، وهو أصل انعقاد الظهور.

وأخرى: بالمنع عن الكبرى، أى بعد التسليم والفراغ عن وجود الظهور، التزموا بعدم حجّيته .

استدلّ للأول بوجوه:

الوجه الأوّل: بأنّ ألفاظ القرآن ليست من قبيل سائر الألفاظ، حتّى يكون لها ظهور، بل هى بمثابة رموزٍ بين الخالق سبحانه وتعالى وبين من خاطب به، أو بينه تعالى وبين من كان من أهل بيته كالأئمّه المعصومين عليهم السلام ، كما يشهد لذلك ما ورد فى الأحاديث من ردع أبى حنيفه وقتاده بن دعامة عن الفتوى به، مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن شبيب بن أنس ، عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السلام ، فى حديث:

«إنّ أباً عبد الله عليه السلام قال لأبى حنيفه: أنتَ فقيه أهل العراق؟ قال: نعم!

قال: فبمّ تُفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنّه نبيّه صلى الله عليه وآله .

قال: يا أباً حنيفه! تعرف كتاب الله حقّ معرفته، وتعرف الناسخ والمنسوخ؟

قال: نعم.

قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذريته نبينا صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً. الحديث» (١).

ومثل ما رواه الشيخ بإسناده عن زيد الشحام، قال:

«دخل قتاده بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا قتاده أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون.

فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تُفسر القرآن؟ فقال له قتاده: نعم.

فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تُفسره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك...

إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده، إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك هلكت وأهلك، ويحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به» (٢).

فإن خطاب الإمام عليه السلام لأبي حنيفة: «تعرف القرآن حق معرفته»، وكذلك قوله عليه السلام: «فما يعرف القرآن إلا من خوطب به»، يدلان على ما ادّعيناه من أن القرآن مشتمل على ألفاظ كالرمز ليس لها ظهور حتى يؤخذ به، هذا.

لكنه مخدوش أولاً: بأنه لو كان القرآن كذلك، بحيث لا يمكن الاستفادة منه، والإنذار والتبشير به والتدبر فيه، فلائى وجه عد القرآن منذراً وذكرًا للناس! مع ما ورد في الآيات من أنه بيان للناس وأنه نزل لكى يرشد الخلق إلى الحق معجزاً على نحو يعجز العرب عن إتيان مثله، بل قد تحداهم عن إتيان ما يماثل آياتها فى

١- الوسائل: ج ١٨ الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

٢- الوسائل: ج ١٨ / الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٥.

قوله تعالى: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْأَنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (١).

بل فى بعض الآيات إشاره إلى أنه تعالى سهل آياته وجعلها ميسرة للذكر بحيث يفهمها عامه الناس فيما لو كانوا عارفين بكلام العرب ولو فى الجملة، كما فى قوله تعالى: «وَلَقَدْ يَسْرَنَّا الْقُرْآنَ لِلذَّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (٢)، ومثل ذلك فى القرآن كثير، ولذلك لا مجال لفرض آياته عباره عن مجموعه من الرموز والإشارات المبهمة التى لا ظهور لها ولا يمكن إدراكها!

وثانياً: بأن ما ثبت من نهيمهم عليهم السلام لأبى حنيفة وقتاده وأضرابهما من التفسير والأخذ من القرآن، وبينهم أن العرفان كان مخصوصاً للأئمة عليهم السلام، صحيح باعتبار دعوى الفهم لجميع ما وقع فى القرآن من معرفه ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وعمومه وخصوصه، وظاهره وباطنه، وتأويله وتفسيره، وأنه نزل بليلاً أو نهار، فى سهل أو جبل، أو غير ذلك من الخصوصيات التى يختص علمها بعد النبى صلى الله عليه وآله بأمر المؤمنين والأئمة المعصومين عليهم السلام من ولده، ولذلك سأله الإمام عليه السلام سؤال مستنكر بقوله: «أتعرف القرآن حق معرفته؟»؛ يعنى أن العرفان فى الجملة غير مفيده، إلا من خلال الاستعانه بمن نزلت عليه آياته وهم أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين.

وثالثاً: إن دعوى عجز الناس عن فهم آياته تناقض أمرهم عليهم السلام بالرجوع إلى كتاب الله فى استخراج الحكم من آياته، بل ورد فى بعض الأخبار التعبير عنه

١- سورة الإسراء ١٧: الآية ٨٨ .

٢- سورة القمر: الآية ١٧ .

بالعرفان مثل ما فى روايه عبد الأعلى مولى آل سام فى حكم من عثر فوق ظفروه، فجعل على إصبغه مراره، قال عليه السلام :

«إِنَّ هَذَا وَأَشْبَاهَهُ يُعْرِفُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»».

وأيضاً ما ورد فى سؤال زراره عن الإمام عليه السلام : «بماذا علمت أن المسح ببعض الرأس؟ قال: لمكان الباء» الوارده فيقوله تعالى: «وَأَمْسُحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ».

وأيضاً صححه دعواهم تناقض إرجاعهم عليهم السلام الرواه فى باب تعارض الخبرين إلى كتاب الله، كما فى الخبر المشهور أنه قال عليه السلام : «خُذْ مَا وافق كتاب الله واترك ما خالفه»، أو ما ورد فى باب الشروط من الأمر بترك الشروط المخالفه لكتاب الله تعالى، فلولا وجود ظاهر لكلام الله فى القرآن، أو لو لم يكن حججه، لما كان للإحاله إليه وجه كما لا يخفى.

فإن قلت: إن الظاهر من قوله عليه السلام فى مقام الاعتراض على أبى حنيفه: «تعرف كتاب الله حق معرفته.. إلى آخره»، أن المفتى بظواهر القرآن يجب أن يعرف القرآن حق معرفته، وإلا لا يجوز له الفتوى بها، ونحن غير عارفين به حق معرفته، فلا يجوز لنا الرجوع إليه .

قلت: ليس فى الخبر ما يمنع عن العمل بظواهره مطلقاً فى مقام الإفتاء، بل المتيقن من مدلوله النكير على من اكتفى فى مدارك فتاواه بالقرآن فقط، وأعرض عن المراجعه إلى الأخبار والآثار الصادره عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم كما هو ديدن أبى حنيفه وقتاده وأضرابهما، فإنه لا يجوز لهم ذلك، لعدم وقوفهم على حقيقه القرآن، إذ لا يكون العلم بذلك عند أحد إلا أهل البيت عليهم السلام ،

وليس فى استنكاره المذكور النهى عن مثل من يريد الرجوع فى تفسيره وفهم معنى آياته، إلى أهل البيت عليهم السلام . وبعبارة أخرى يرجع لفهم القرآن إلى الاتكاء بكلماتهم فى تفسيره وتوضيح المراد منه، فإن وجد ما يفيد فى استنباط الحكم اعتمد عليه وعمل به وأفتى به، وإلا عُدَّت الآيه من المتشابهات التى لا يجوز التعويل عليها والعمل بها ، بل يجب أن يفوّض العلم بها إلى أهله وهم الراسخون فى العلم.

قد يُقال: بأنّ هذا الجواب يصحّ على مبنى الشيخ الأنصارى حيث التزم بأنّ أصاله عدم القرينه يكون أصلاً تعبدياً، باعتبار أنّ هذا الخير يدلّ على أنّ المقصود بالأفهام هم الأئمة عليهم السلام دون غيرهم، فيتمسّك غيرهم بتلك الخطابات مع احتمال كون القرينه موجوده فى البين ولم تصل إلينا عمداً لمصلحه فى إخفائها أو اختفت عنّا لظلم الظلمه، مبنى على جريان هذا الأصل .

وأما على فرض مسلك من استشكل فى هذا الأصل، كالمحقّق الحائرى رحمه الله كما مرّ سابقاً، فلا يصحّ الحكم بجواز الأخذ بظاهر القرآن، مع قيام مثل هذا الاحتمال.

ولكنّه مندفع أولاً: مضافاً إلى ما قد عرفت منّا من جواز إجراء أصاله عدم القرينه - كالشيخ الأنصارى قدس سره - والحكم بأنّ التمسّك بظاهر القرآن بواسطه الرجوع إلى أخبار أهل البيت عليهم السلام لا يكون خارجاً عن حدود الأخذ بظاهر الكلام لمن قُصد إفهامه، فكأنّهم بينوا لنا بأنّ المقصود من الآيه هو هذا المعنى مثلاً.

وثانياً: يمكن التثبت من الجواز بالخبر المتواتر الوارد بين العامه والخاصه، والمروى عن النبى صلى الله عليه وآله والمعروف بحديث الثقلين؛ من أنّه حينما دنت وفاته،

قال صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيته وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» (١).

بتقريب: أن يُقال إن المقصود ليس التمسك بهما منضمين، فإن فتوى المعصوم وإن لم تنفك عن مدلول القرآن، لكن لما كان استفادته منه غير ممكنة في حَقنا، لا يصدق التمسك بالنسبة إلينا، بل المتمسك لنا منحصر في قول العترة، فإذا ثبت أن المراد من التمسك بالعترة هو على وجه استقلال، ثبت ذلك في الكتاب أيضاً بوحده السياق.

أقول: لكن لا يخلو هذا من مناقشه؛ لأنه إذا فرضنا عدم إمكان أن نستفيد من الكتاب مستقلاً كما صرح قبله، فلا أثر حينئذ لإثبات إمكان التمسك بالكتاب مستقلاً، وعليه فالأحسن أن يُقال:

إن المراد من التمسك بهما هو الأعم من الانضمام والاستقلال، أي كل مورد كان فيه ظاهراً ولم يرد على خلافه من المعصومين كلاماً فيؤخذ به ويتمسك بهذا الظاهر، وإن لم يرد من المعصوم عليه السلام على وفقه كلاماً. وفي كل مورد ورد من جهة المعصوم كلاماً لبيان المقصود من الآية الواردة في الكتاب فيؤخذ به انضماماً، كما أنه قد يكون بالعكس من ورود الدليل عن المعصوم في واقعه ولم يكن لها ذكر في الكتاب بحسب الظاهر، فنؤخذ بما ورد عن المعصوم عليه السلام.

وبالجملة: فالمراد من التمسك بهما هو أنهما الأصل والمعتمد في أعمالنا وأفعالنا، الموجب لسعادتنا في الدنيا والآخرة، فيصير الحديث من الأحاديث الدالة على أن على المؤمنين التمسك والأخذ بظاهر القرآن مستقلاً ومنضمماً كما لا يخفى.

الوجه الثانى: أنّ القرآن مشتتمل على معانٍ غامضه، ومضامين شامخه، لاشتماله بعلم ما كان وما يكون، وما هو كائن إلى يوم القيامه، فلا يصل إليه فكر البشر، إلا من كان من الراسخين فى العلم، وهم الأئمه المعصومين عليهم السلام، وهذا هو المراد من قولهم عليهم السلام: «إتّما يعرف القرآن من خوطب به».

أقول: وجوابه واضح؛ لأنّ اشتماله على ذلك لا ينافى كونه مشتتملاً على ما هو ظاهرٌ عند أهل اللسان والعرف.

نعم، ما يختصّ لما لا- يفهم من ظاهره لكونه من المتشابه، أو كان له ظاهرٌ ولكن له باطن أيضاً، فإنّهما مختصان بمن يعرف القرآن، ومن خوطب به، ونحن لا ننكره، كما يشهد لذلك ما عرفت من الأدله الداله على إرجاعنا إلى كتاب الله ولو بالاستعانه بكلام أهل البيت عليهم السلام فى بعض الموارد.

الوجه الثالث: أنّ القرآن وإن كان له ظهور فى حدّ ذاته، وليس ممّا لا يكون له ظاهرٌ أصلاً، إلا أنّ العلم الإجمالى بوجود القرائن المنفصله الداله على خلاف الظاهر، من المخصّصات والمقيّدات، والقرائن على المجاز، يمنع عن العمل بظواهره، فهى مجملات حكماً، وإن كانت فى الحقيقه من الظواهر.

أجاب عنه صاحب «مصباح الأصول»: بأنّ العلم الإجمالى المذكور يوجب وجوب الفحص عن المخصّص والمقيّد والقرينه على المجاز، لا سقوط الظواهر عن الحجّيه رأساً، وإلا لم يجز العمل بالروايات أيضاً لوجود العلم الإجمالى فيها أيضاً كما فى القرآن.

بل عن المحقّق الحائرى رحمه الله بأنّه بعد الفحص يعلم بخروج المورد من الأطراف.

وأورد عليه فى «نهايه الأفكار»: (بأنّه كما ترى لا يفى بدفع الشبهه مثل هذا

العلم التفصيلي اللاحق، إذ مجرد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من المقيّدات والمخصّصات، لا- يرفع أثر العلم، ولا- يوجب انحلاله، ما لم يكن قيامه على تعيين المعلوم بالإجمال، لأنّ من المحتمل أن يكون ما ظفر به من موارد إرادته خلاف الظاهر من التخصيصات والتقيّدات غير ما هو المعلوم بالإجمال، وإلاّ لما كان وجهه لوجوب الفحص بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال في بقيته الظواهر، فوجوب الفحص حينئذٍ في بقيته الظواهر كاشفٌ عن بقاء أثر العلم الإجمالي وعدم انحلاله.

فالأولى أن يُقال في الجواب عن الشبهة: إنّ هذا العلم الإجمالي مقرونٌ حين وجوده بعلمٍ إجماليٍّ آخر، وهو العلم بمقدارٍ من المخصّصات والمقيّدات في ما بأيدينا من الأخبار، بنحوٍ لو فحصنا لظفرنا بها، فينحلّ العلم الإجمالي الكبير بما في دائره العلم الإجمالي الصغير من الأوّل، ولازم هذا العلم الإجمالي الصغير هو الفحص عن كلّ ظاهر، فإذا فحصنا ولم نظفر بقرينه على الخلاف، نقطع بخروج ذلك عن دائره العلم الإجمالي الصغير من الأوّل، فتدبّر. انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: ولعلّه لذلك أشار المحقّق الحائري في «درر الأصول» بعد الجواب الأوّل الذي ذكرناه آنفاً بأنّه: (وإن ادّعى ذلك في الواقع، فهو مانعٌ عن العمل قبل الظفر بالمخصّص والمقيّد بالمقدار المعلوم بالإجمال، إمّا علماً، وإمّا من الطرق المعلوم حجّيتها، إذ بعد الظفر كذلك ينحلّ العلم الإجمالي بالتفصيلي والشكّ البدوي كما هو واضح)، انتهى كلامه (٢).

١- نهاية الأحكام: ج ٣ / ٩٢ .

٢- الدروس: ج ٢ / ٣٦٧ .



وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكر أنّ الظواهر تكون ثابتة وصحيحة بعد النظر بمقدار من المخصّصات والمقيّدات الموجهه لانحلال العلم الإجمالي.

ولكن يرد على هذا الجواب: بأنّ العام والمطلق بعد التخصيص والتقييد، لهما ظهور في العموم والإطلاق، لكنّه ليس بحجّه، هذا الدليل يرجع إلى منع الكبرى لا الصغرى كما كنّا فيه.

الوجه الرابع: ورود عدّه من الروايات على وقوع التحريف في القرآن، فيحتمل وجود القرينه على إرادته خلاف الظاهر، فيما سقط منه بالتحريف، وهو مانع عن انعقاد الظهور، لكونه من باب احتمال قرينه الموجود، ولا يجرى فيه أصاله عدم القرينه، بخلاف ما لو كان يحتمل وجود القرينه حيث يدفع بذاك الأصل.

وفيه أولاً: إن أريد منه سقوط جملة أو آيه أو غيرها من هذا القبيل، فهو موهومٌ وموهون، إذ القرآن قد بلغ في أوان زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده من الموقعيه بما قد حفظته الصدور زائداً عن الكتابه، حتّى يوجب ورود التحريف فيه، لأنّ ما في الصدور كان محفوظاً عن هذا الخطر، ولعلّه لهذه الحكمة قد وردت في عدّه روايات من الترغيب لحفظ القرآن، ولذلك نشاهد كثرة الحفاظ في صدر الإسلام، بحيث قتل جماعه كبيره منهم في الحروب التي وقعت في الصدر الأوّل، وكذلك أيام الحجاج بل وفي غير عصره من الأعصار، ومع ذلك نقلوا القرآن وقرأوه على الطريقه والكيفيه والضبط الموجود حالياً بأيدي المسلمين الذي كان هذا في مرأى ومنظر الأئمّه عليهم السلام ولم يردعوهم عنه.

نعم ، لو قصد من دعوى التحريف السقوط بحرفٍ أو تبديل ، فسيأتى أنّه غير ضائر.

وثانياً: لو سلّمنا التحريف فهو غير ضائر بما هو المقصود من الآيات، لأنّ التحريف لو سلّم وقوعه جدلاً فهو في الآيات المرتبطة بالإمامه والخلافه، لا الآيات المرتبطة بالأحكام الخارجه عن ما هو غرضهم من السياسه والخلافه.

وثالثاً: لو لم يصحّ ما ذكرنا، قلنا فلمّ أحال الأئمّه عليهم السلام شيعتهم للرجوع إلى القرآن في علاج الأخبار المتعارضه والشروط المخالفه لكتاب الله، فإنّ هذه الأخبار صدرت في زمان الصادقين عليهما السلام، حيث قد وقع من التحريف ما وقع، ومع ذلك قالوا ما قالوا في الرجوع إليه .

ورابعاً: لو سلّمنا قيام العلم الإجمالى الدالّ على وقوع الخلل في ظواهر القرآن، ولكن لا علم لنا بوقوع الخلل في خصوص آيات الأحكام، بل خصوص واقع في غيرها، ولذلك أمرنا بالرجوع إلى ظاهر الكتاب في خصوص الأحكام الشرعيّه لا في غيرها، فوجود العلم الإجمالى بالتحريف والخلل في غير آيات الأحكام يكون من قبيل دوران العلم الإجمالى في أطراف بعضها مورد للابتلاء دون بعض، فمثل هذا العلم لا يكون منجزاً إذ مورد الابتلاء هو آيات الأحكام لا غيرها.

أقول: أورد على هذا الجواب بإيرادين:

الإيراد الأوّل: أنّ خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، إنّما يمنع عن تأثير العلم الإجمالى في العمل بالأصول العمليّه، لأنّ الملاك في العمل بها هو الشكّ، فيعمل بها عنده، إلاّ أن يكون هناك مانع عقليّ، وليس إلاّ فيما يكون العلم الإجمالى ثبوت تكليف فعلى، بحيث يلزم من العمل بالأصول في الأطراف المخالفه القطعيّه، وفيما خرج بعض الأطراف من محلّ الابتلاء، لم يكن التكليف

الفعلى معلوماً، فلا مانع من العمل بالأصول العمليته.

هذا بخلاف الأخذ بالظواهر، فالعلم الإجمالى بالتحريف والخلل قادح للعمل بها مطلقاً، أى سواءً كان بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء، أو لم يكن خارجاً؛ لأنّ ملاك الأخذ بالظواهر كان هو الطريقيته إلى الواقع المعلوم انتفائها عند العلم الإجمالى بالخلاف مطلقاً.

وأجاب عنه المحقق الحائرى: (بأنّ بناء العقلاء فى الظاهر المستقرّ، هو عدم الاعتناء بالعلم الإجمالى بمخالفه ظاهرٍ يحتمل أن يكون هو هذا الظاهر الذى هو محلّ الابتلاء أو غيره ممّا لا يكون محللاً للابتلاء، أترى أنّ أحداً من العقلاء يتوقّف عن العمل بالظاهر الصادر عن مولاه، بمجرد العلم الإجمالى بمخالفه ظاهرٍ مردّد بين كونه ما صدر من مولاه وكونه ما صدر من مولى آخر بعيده)، انتهى ما فى الدرر(١).

أقول: ولا يخفى ما فى مثاله من المناقشه والإشكال، إذ الأولى أن يقول: إذا علم إجمالاً بإرادته خلاف ظاهر أحد الكلامين الصادرين عن مولى واحد لعبيدين، فهل يتوقّف فى ظاهر الكلام لكلّ عبدٍ بواسطه علمه إجمالاً بإرادته خلاف ظاهره، أو ظاهر غيره لغيره، لأنّ المفروض فى المقام أنّ صاحب الكلام فى المورد من الأحكام وغيرها واحدٌ وهو الشارع. نعم، نفس الكلام يكون متعدداً، بل الأولى من ذلك هو فرض المخاطب فى كلام الكلامين واحداً أيضاً؛ لأنّ مفروض المقام فى القرآن هو كذلك، إذ الأخذ بظاهر الآيات من الأحكام وغيرها يكون شخصاً واحداً وهو المجتهد كما لا يخفى .

وكيف كان، فإنَّ العقلاء لا يتوقفون في العمل بالظاهر بمجرد العلم الإجمالي بإرادته خلاف الظاهر في هذا الكلام، أو في كلامٍ آخر، إذ أصله الظهور أو الحقيقة ونظائرها حجَّه عند العقلاء، لا يرفع اليد عنها إلا بحجَّيه أقوى منها، وهكذا يكون في المقام.

الإيراد الثاني: أنَّ العلم الإجمالي بوقوع التحريف في آيات الأحكام أو في غيرها، لا يوجبُ جواز الأخذ بظاهر آيات الأحكام، لعدم خروج غير آيات الأحكام عن مورد الابتلاء، لأنَّ الحجَّيه لا تكون منحصرة بآيات الأحكام فقط، بل حجَّيه كلِّ شيء يكون بحسبه، إذ الحجَّيه في الأحكام عبارته عن المنجزية للتكليف، وفي غيرها من القصص والحكايات والطبيعيات هي كونها صحيحة صادقة مطابقه للواقع يعنى بها، ويترتب الآثار عليها، من الاتعاض بمواعظها، والاعتبار بقصصها ونحو ذلك، ولعلَّه لذلك أمر صاحب «الكفايه» بعد ذكر الجواب الرابع بالتفهيم بقوله: فافهم.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنَّ ما سوى آيات الأحكام حيث لا يكون فيه تكليف شرعى عملي، فالخلل المعلوم وجودها بالإجمال في ظواهر الآيات ممَّا لا يؤثر شيئاً، فإنَّ كلاً من أطراف العلم الإجمالي لا بدَّ وأن يكون بمثابة لو كان المعلوم بالإجمال محققاً فيه لأثر أثاراً شرعياً، وإلا لم يؤثر العلم الإجمالي من أصله، فإذا كان هناك إنائين مثلاً أحدهما ماء مملوكٌ والآخر ماءً مغصوب، ثم علمنا إجمالاً بوقوع مقدار من ماء مغصوب في أحدهما، لم يؤثر هذا العلم الإجمالي شيئاً، فإنَّه لو وقع المغصوب في المغصوب لم يحدث تكليفاً جديداً، وإذا وقع في الإناء المملوك فهو شكٌّ بدوى، والمقام من هذا القبيل، فإنَّ الخلل المعلوم

بالإجمال إن كان في ظواهر القصص والحكايات، لم يؤثر شيئاً، وإن كان في ظواهر آيات الأحكام، فهو شكٌ بدويٌّ، فتكون أصاله الظهور في الأحكام باقيه على حجيتها.

وخامساً: الأخبار المثبته للتحريف مردده بين :

١ - ما تكون ضعافاً لا يُعتمد عليها.

٢ - وبين ما لا تدلّ على التحريف بمعنى النقيصه في الجملة والآيه.

٣ - وبين ما تدلّ على كون القرآن مشتملاً على التقديم والتأخير في الآيات أو على تأويل .

وغير ذلك من الوجوه التي لا يمكن ذكرها هنا ، إذ لا يسع المجال في ذكرها تفصيلاً.

هذا كلّ في الوجوه التي كان مفادها هو منع الصغرى من عدم الظهور للآيات.

وأما بيان ما يستدلّ به للمنع عن الكبرى: وهو أنّه على فرض تسليم وجود ظهور الكتاب ولكن لنا حجّه، فقد يستدلّ لذلك بأمر:

الأمر الأوّل: بما قد عرفت في الوجه الثالث من الوجوه، من وجود عدد كبير من المخصّصات والمقيّدات، المستلزم لعدم كون ظهور العمومات والمطلقات حجّه، بناءً على ما عرفت في محله من أنّ العام المخصّص بعد التخصيص بمخصّص منفصل له ظهور في العموم بواسطة إرادته الاستعماليه، وإن لم يكن حجّه، لعدم تطابق إرادته الجدّيه إلا بمقدار المخصّص.

أقول: سبق جوابه تفصيلاً في الوجه الثالث، فارجع ولا نعيد.

الأمر الثاني: إنّ الله تبارك وتعالى قد منع من اتباع المتشابه بقوله تعالى:

«فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» (١)، والمتشابه عبارته عما كان ذا احتمالين مقابل المحكم وهو الذى لا يحتمل الخلاف لأجل نصوصيته فيشمل الظواهر، ولا- أقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر باعتبار أن المتشابه غير ظاهر المراد، ومجرد احتمال شموله لها يكفى فى الحكم بعدم حجيتها، لأن الحجية محتاجه إلى الإمضاء، ومع احتمال المنع لا يثبت الإمضاء، والمتشابه عبارته عن ما لا يكون محكماً، سواء كان لأجل وجود الإجمال فى ذاته أو بواسطة عروض الإجمال، من جهة احتمال كون المحكم هو خصوص المنصوص، فصرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بالمنع.

وقد أُجيب عنه أولاً: بأن المتشابه الذى هو الاسم المفعول من باب التفاعل من الشبه، هو الذى يتساوى فيه طرفى الاحتمال بحيث يكون كل واحدٍ منهما شبيهاً للآخر، فيكون المراد منه هو المجمل، فلا يشمل الظواهر قطعاً؛ لأن المراد منه هو المتشابه الذاتى لا العرضى، وعليه فلا يكون مثله مضراً.

وثانياً: لو سلمنا احتمال شموله لمثله، فنقول: إن مجرد الاحتمال فى حجيه الظواهر غير مضره إذ بناء العقلاء على العمل بالظواهر ما لم يثبت الردع عنها، ومجرد احتمال الردع لا يكفى فى الردع.

مضافاً إلى أن الرجوع إلى الأخبار الدالة على وجوب عرض الأخبار على الكتاب، وطرح ما هو المخالف منه، لا يكون المقصود من المخالف إلا- المخالف لظاهر الكتاب، لا ما يخالف النص؛ لأن الخبر المخالف لنص الكتاب لا يوجب توهم حجيته ومعارضته مع غيره، حتى يحتاج إلى المرجحات وطرحه كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ التمسك بالآيه المذكوره لردّ الأخذ بالآيه من المتشابه وغيره؛ يعدّ نوع مصادره، لأنّ ظواهر الكتاب إذا لم تكن حجّه، فكيف يمكن الأخذ بظواهرها في المنع عن العمل بها.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ نَصٌّ، والعمل بظاهر نصّ الكتاب جائز، ولم أظنّ برضا الأخباريين بذلك.

أقول: لكن هذا الإشكال مندفع بأنّ المنع عن الأخذ بالمتشابه ممنوعٌ بنصّ الأخبار والروايات، ولا نحتاج إلى الآيات حتّى يرد ما ورد كما لا يخفى.

مع إمكان الإشكال بنصوصه الآيه، لما عرفت من احتمال كون المتشابه هو الذاتى فقط، كما يحتمل الأعمّ منه حتّى يشمل العرضى، فيخرج عن النصوصيه بواسطه هذين الاحتمالين فيه.

الوجه الثالث: هو التمسك بالروايات الكثيره الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى، حيث قد ورد بمضامين مختلفه فى «الوسائل» فى باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى مثل :

قوله عليه السلام: «مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ».

وكذلك قوله عليه السلام: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ».

وأيضاً قوله عليه السلام: «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عَقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يَنْصَرَفُ إِلَيْجُوهٍ».

والأخبار فى ذلك كثيره، وقد جمعها الشيخ الأنصارى قدس سره فى فرائده .

ولكن يُجاب عنه أولاً: بالمنع عن دلالة مثل هذه الأخبار على النهى عن العمل بالظواهر بعد الفحص عن عامّه وخاصّه، وناسخه ومنسوخه، وتحصيل ما يدلّ

على خلاف الظاهر من القرائن، لوضوح أنّ العمل بظاهر كلام قد صدر مطابقاً مع لسان القوم المتعارف بين العرب، والاستفادة من الكلمات المتداوله بين الناس، بل في بعض الآيات الإشاره والصراحه إلى ظهور القرآن للذكر والموعظه والاستفاده، كما ترى ذلك في قوله تعالى: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (١).

وأيضاً قوله تعالى: «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (٢).

وقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (٣).

وقوله تعالى: «وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانَا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا» (٤).

ونظائر ذلك في القرآن كثيره، فلو لم يمكن ظهور القرآن كمثل ظهور سائر ألفاظ العرب لا معنى لمثل هذه الأمور .

هذا فضلاً عن أنّ الأخذ بالظاهر لا يسمّى تفسيراً، إذ التفسير في اللغه عباره عن كشف القناع عن شىء، ولا قناع للظاهر كى يكون حمل الظاهر على ظاهر من التفسير لغه.

وثانياً: لو سلّمنا كون حمل الظاهر على معناه تفسيراً، لكن لا نسلّم كونه تفسيراً بالرأى الذى ورد النهى عنه؛ لأنّ المراد بالرأى هو الاعتبار العقلى الظنى الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل اللفظ على معناه اللغوى والعرفى.

وعليه، فالمراد من التفسير بالرأى :

١- سورة القمر: الآية ١٧ .

٢- سورة الدخان: الآية ٥٨ .

٣- سورة إبراهيم: الآية ٤ .

٤- سورة الأحقاف: الآية ١٢ .



إمّا أن يكون هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على أحد احتماليه الراجح في نظره القاصر وعقله الفاتر، كما يرشد إليه ما هو المروى عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث طويل:

«إنّما هلك النَّاس في المتشابه، لأنّهم لم يقفوا على معناه، ولم يفرّقوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرّفونهم».

بل قد يؤيد ذلك بأنّ هذه الأخبار قد وردت في قبال عمل علماء العامّة، حيث كانوا يفسّرون القرآن بحسب أهواءهم، وملاحظه حال أنفسهم من المنافع ودفع المضارّ، وتطبيقهم الآيات الواردة بلزوم إطاعه وليّ الأمر على الظلمه من دون ملاحظه حال نزول القرآن، والمراد منه بحسب ما فسّره أهله، كما يشهد على ذلك ما قد عرفت من الاحتجاج الصادر عن الصادقين عليهما السلام لأبي حنيفة وقتاده.

وثالثاً: الأخذ بظواهر الآيات إن كان منهيّاً عنه لزم من ذلك لغويّه الأخبار الناهيه عن اتّباع آيات المتشابهات، بل وهكذا في تعريض الواقع كما في قوله تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ»؛ لوضوح أنّه حينئذ يكون المنهى عنه هو الأخذ بعكس الآيات بظواهرها ومحكماتها ومتشابهاتها، وعليه فلا وجه لذكرها بخصوصها، فمن توجه النهى إلى خصوص هذه الآيات نوع إشاره ودلاله على تجويز الأخذ بظاهر آيات المحكمات التي وصفها القرآن بقوله: «هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ».

ورابعاً: لو كان الأمر كذلك فلم وردت أخبار كثيرة على حدّ الاستفاضه بل التواتر، بضروره استنتاج الأحكام والحصول عليها من الآيات، مثل آيه المسح

على المراره، والمسح ببعض الرأس لمكان الباء، والنهي عن قبول خبر الفاسق في خبر الدوانيقي لقبول خبر النمام بآيه النبأ، ولحرمة استماع الغناء بآيه مسؤوليته السمع والبصر، وأمثال ذلك، وإن شئت الاطلاع على تفصيلها فراجع «الرسائل» فقد أتعب الشيخ الأنصاري نفسه الشريف في جمع هذه الأخبار في فرائده، جزاه الله عنا وعن جميع المحصلين والمجتهدين أفضل الجزاء .

مضافاً إلى ملاحظه بعض الأخبار من الأمر بالخصوص إلى القرآن لردّ المخالفين، وهو مثل ما نقله صاحب «الكفايه» في «حاشيته على الرسائل» (١) بقوله:

عن أمير المؤمنين عليه السلام ، أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : والذى بَعَثَنِي بِالْحَقِّ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَنْ أَصْلِ دِينِهَا وَجَمَاعَتِهَا عَلَى اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا ضَالَّةٌ مَضَلَّةٌ، يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَعَلَيْكُمْ بَكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنَّ فِيهِ نَبَأٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ، وَنَبَأٌ مَا يَأْتِي، وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، مَنْ خَالَفَهُ مِنَ الْجَبَابِرَةِ خَصِمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْعِلْمَ فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينِ، وَنُورُهُ الْمُبِينُ، الْحَدِيثُ».

ومع وجود هذه الأخبار وغيرها ممّا عرفت تفصيلها فيما سبق، كيف يمكن المساعدة مع الأخباريين من عدم حجّيه ظواهر القرآن؟! والله هو الحاكم بيننا وبينهم وهو خير الحاكمين.

\*\*\*

## في اختلاف القراءات

في اختلاف القراءات

أقول: ثم بعد الفراغ عن حجّيه ظواهر الكتاب، يقع البحث والكلام والنقض والإبرام فيما إذا اختلفت القراءه:

فتارة: يكون الاختلاف فيما لا يحصل بواسطته تأثيراً في الأحكام الشرعيّه، بل أثره منحصر بخصوص الكلمه في القراءه، وجواز قرائتها، وجواز نسبتها إلى الله تعالى.

وأخرى: ما يكون الاختلاف مؤثراً في موضوع الحكم، ومغيراً له.

ثم الاختلاف قد يكون :

تارة: في خصوص المادّه، بأن تكون الآيه بحسب المادّه مختلفه.

وأخرى: يكون بالنظر إلى الهيئته والإعراب.

ثم على كلا التقديرين :

تارة: لا يكون الاختلاف في المادّه مؤثراً في المؤدّي والحكم، مثل لفظ (الصراط) حيث قد يُقرء بالسّين تارة، وبالضاد أُخرى، وفي كلا-الموردين يكون معناه هو الطريق مثلاً، ولذلك ترى إجازة بعض الفقهاء في باب قراءه الصلاه بجواز الإتيان والقراءه بكلّ واحدٍ منهما فيها.

وإن كانت المسأله قابله للبحث أيضاً من حيث إنه هل يجوز القراءه بما لم يثبت كونها قراءه النبيّ صلى الله عليه و آله ، وإن كان معناه متّحداً في كلّ واحدٍ من اللَّفظين، أم لا بدّ من قراءه ما أحرز كونها قرائته، ولكن هذا البحث منوط على كيفيته استفاده ذلك من الدليل الوارد في باب القراءه، كما قد وقع مثل هذا البحث في كلمه (ملك)

وجواز قرائتها بالألف وعدمه فى قوله تعالى: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ». إلا أنه خارج فى ما نحن بصدده هنا.

وأخرى: يكون الاختلاف فى القراءة موجبا للاختلاف فى المؤدى والحكم، وهو مثل كلمه (يطهرن) فى قوله تعالى: «فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فى المَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» (١) حيث قد قرأ بالتشديد من التطهر، الظاهر فى الاغتسال، وبالتخفيف من الطهاره، الظاهر فى النقاء عن الحيض، والبحث فى المقام يدور عن هذا الأمر، وأنه فى هذه الحاله أيهما يكون أولى بالأخذ ؟

فنقول مستعينا بالله: قد يُقال بتواتر القراءات السبع كلها، كما عليه المشهور، خصوصا إذا كان الاختلاف فى الماده، فهما تعدان بمنزله آيتين تعارضتا، لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو الأظهر إن كان فيهما كذلك، وإلا أى وإن كان كل واحد منهما ظاهرا، فهما متكافتان، لا بد من الحكم بالتوقف والتساقط والرجوع إلى عموم لفظى فى البين إن كان، وإلا فى إلى الأصول العمليه بحسب اختلاف المقامات، إن لم نقل بترجيح أحدهما بمثل ذلك، وإلا كان ما يطابق العموم أو الأصل مقدما على الآخر، إلا- إذا كان كل واحد منهما موافقا لأصل أو لدليل أو كلاهما فاقدا لهما، فحينئذ يجب التوقف، لسقوطهما عن القابليه للاستدلال لخصوص المؤدى لا لنفى الثالث، إذ الحجة بالنسبه إليه باق بحاله، لعدم وجود المعارضه بالنظر إليه.

مناقشه صاحب «الكفايه»: اعترض رحمه الله بإجزاء قواعد المرجحات فى المقام، والتزم بأنها مختصه بباب الأخبار، أى الخبران المتعارضان، وأما جريانها فى

مطلق الأمارات حتّى فى تعارض مثل الشهره أو الإجماع المنقول مشكّل، وعليه فالقاعدته فى ما نحن فيه هو ملاحظه المبني والمختار فى أنّ الأصل فى تعارض الأمارات هل هو سقوطها عن الحجّيه فى خصوص المؤدّي، بناءً على اعتبارها من باب الطريقيه، أو التخيير بينها إن قلنا باعتبارها من باب السببيّه.

هذا كلّه كان فيما إذا قلنا بتواتر القراءات السبع.

وأما مع القول بعدم تواترها، والالتزام بقيام الإجماع على جواز الاستدلال بكلّ واحد من القراءات، وإن لم تكن متواتره، فالكلام فيه من جهه التعارض هو الكلام فيما سبق، كما عليه الشيخ الأنصارى قدس سره، حيث ذهب إلى جريان قواعد باب المرجّحات خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث أنكر كلّ من التواتر، وجواز الاستدلال، وإجراء قواعد باب المرجّحات هنا، بل ذهب إلى أنّ الاختلاف بذلك موجبٌ للإخلال فى ظهور الكتاب، ولا يجوز الاستدلال بشيءٍ من المتعارضين، فلا بدّ من الرجوع إلى غيرهما من الدليل اللفظى أو الأصل العملى.

أقول: الحقّ أن يُقال بعدم ثبوت تواتر القراءات السبع، وإن لم نُسلم عدم كون شيء من القراءات السبع قراءه النبىّ صلى الله عليه وآله، كما صدرَ ذلك عن بعض أرباب التجويد على ما حكاه الشيخ المشكينى فى «حاشيه الكفايه»، ولكن لا يبعد القول بجواز الاستدلال بقراءتهم كما عليه الشيخ الأنصارى، وأيضاً لا يبعد صحّه دعوى جواز إجراء قواعد باب المرجّحات فى ما نحن فيه من جهه تنقيح المناط، لأنّ ما ورد فى الأخبار العلاجيّه برغم أنّه مختصّ بالخبرين المتعارضين، لكنّها مشتمله على تعليقات مفهمه للتعميم، مثل قوله: «خذ ما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذّ النادر، فإنّ الشاذّ ممّا فيه الرّيب، والمشهور ممّا لا ريب فيه»، وما هو قريب إلى هذا المضمون.

ثمّ على تقدير عدم القول بجواز الاستدلال بواحدٍ من القرآيات الصادره عن القراء السبعه، فإنّه لو كان بين أحدها ما يوجب ترجيحها بالنسبه إلى الآخر، وقلنا بجواز إجراء قواعد المرجّحات في مطلق الأمارات، فإنّه برغم ذلك لا يجوز الأخذ بإحداها، لأنّ المفروض عدم اعتبارها بالنسبه إلى جواز الاستدلال، وجريان الترجيح إنّما يصحّ في الأمارات المعتبره، لا فيما لا اعتبار فيها، كما في المقام على الفرض .

ولكن قد عرفت مختارنا من جواز الاستدلال بالقرآيات، وجريان القاعده فيها.

ثمّ على فرض التعارض، فهل المرجع بعد التوقّف بين القرائتين - في مثل قوله تعالى: «يَطْهَرْنَ» - أو السقوط، هو عموم قوله تعالى: «فَأْتُوا حَزَنُكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ» (١)، بناءً على أن يكون عمومه للزمان، أى في أى زمانٍ شِئْتُمْ، لا للمكان والموضع والمحلّ من جسم الزوجه، أى يجوز الاستمتاع بأى موضعٍ من مواضع جسمها؟

أو يكون المرجع هو استصحاب حكم المخصّص، وهو عدم جواز الجماع الذى كان ثابتاً قبل ذلك؟

وجهان ناشئان من أن الزمان هنا :

تارة: يلاحظ بصوره المفرد والمشخص لموضوع العام، يعنى بأن يكون كلّ فرد من أفراد الزمان فرداً لعموم العام، فيكون معنى الآيه الشريفه هو جواز إتيان النساء في كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الزمان، فإذا خرج عن هذا الحكم عدداً من أفراد الزمان، مثلاً عدّه أيام وساعات يكون الحيض فيها معلوماً، فيشكّك في الباقي، وهو

الزمان المتخلل بين النقاء والاعتسال، فالمرجع حينئذٍ إلى عموم العام ويحكم بالجواز لكونه شكاً في زيادة التخصيص، والأصل يقتضى عدمه، كما هو واضح.

وأخرى: يلاحظ الزمان المأخوذ في العام أمراً وحدائياً استمرارياً باستمرار الحكم فيه، فإذا انقطع هذا الحكم بواسطة التخصيص في زمانٍ خاص، فيكون استمرار التخصيص ليس بزيادة في التخصيص حتى يؤخذ بالأصل، لأن العام قد انقطع حكمه قبل ذلك، وليس استمرار حكم المخصّص مزاحماً لحكم عموم العام، حتى يجرى فيه أصاله العموم، فالمرجع حينئذٍ هو استصحاب حكم المخصّص، ولازمه حرمة الجماع في زمان النقاء.

بل نقول حينئذٍ: إنه ليس له الرجوع إلى حكم عموم العام حتى لو لم يكن استصحاب حكم المخصّص جارياً في المورد، وذلك لأجل وجود المانع عن شموله بل لعدم اقتضاء العام.

هذا كله بحسب حال القاعده.

أقول: ولكن الذى يسهل الخطب هنا، هو ورود النص بالخصوص، وقد عمل به المشهور من جواز الجماع في هذه المدّة من دون حاجه إلى الرجوع إلى عموم العام أو استصحاب حكم المخصّص.

هذا تمام الكلام في حجّيه الظواهر.

## كيفية تشخيص الظواهر وتحديدها

كيفية تشخيص الظواهر وتحديدها

يدور البحث حول المباحث المتعلقة بتشخيص الظاهر، وتعيين المعاني للألفاظ بحسب الظاهر، فنقول مستعيناً بالله:

لابدّ لتوضيح المقصود من المباحث الآتية، من تقديم مقدّمه مفيده لبيان ما هو محلّ الكلام والنقض والإبرام فيها، وهى :

أنّ كلّ لفظٍ وكلامٍ متضمّن للنسبه التامّه - خبريّه كانت أو إنشائيّه - له ثلاث دلالات:

الدلالة الأولى: كون اللفظ موجِباً لانتقال المعنى إلى ذهن السامع مع علمه بالوضع وما يشابهه، وهذا الانتقال غير متوقّف على إرادته اللاحظ، ولا على علم السامع بذلك، بل هو موجودٌ حتّى مع العلم بعدم إرادته، كما نشاهد ذلك الانتقال من مجرد سماع السامع للفظ ولو كان اللاحظ نائماً أو سكراناً، حتّى لو صدر ذلك عن غير ذى شعور مثل ما لو أوجد اللفظ فى جسم بصوره الإعجاز، أو الألفاظ الصادره عن الحيوان المعلّم، ويسمّى هذا القسم من الدلاله بالدلاله التصوريّه، سواءً كانت الدلاله حاصله بالوضع من واضع خاصّ، أو كانت حاصله بواسطة كثره الاستعمال فيه، ولو من غير وضع، بل من غير تناسبٍ بين اللفظ ومعناه، لكنّ الذهن قد حصل له الأُنس بذلك بحيث كلّ ما سمعه ينتقل إليه، ولذلك قد تُسمّى بالدلاله الأُسيّه كما صرّح بذلك صاحب «مصباح الأصول» .

الدلالة الثانية: هو كون اللفظ دلّالته على معناه بصوره الجملة والكلام، بحسب ما يتضمّن معناه، فى قبال الدلاله التصوريّه، حيث كانت دلّاله مفردات



الكلام على معانيها بالدلالة اللغويّة أو العرفيّة ، ومثل هذه الدلالة تسمّى بالدلالة التصديقيّة.

وهي تنقسم إلى قسمين:

١ - قسم ما كان الكلام والجملة بتمامه دالاً على المقصود والمرام، من دون أن يتصرّف فيه بواسطة القرينه، متّصله كانت أو منفصله، وسواءً كانت قرينه المجاز أم لا، بل لم يتعقّب الجملة شيئاً، فإنّه يوجب كون معنى اللفظ والكلام مراداً جديداً، فتصير الإرادة الاستعماليّة حينئذٍ مطابقه للإراداه الجديّه، نظير ما لو ورد عامّ دون أن يتعقّب قرينه دالّه على خلاف ما يقتضيه عمومّه، لا متّصله ولا منفصله، فإنّ العموم حينئذٍ حجّه في عمومّه، ويكون دلالتّه التصديقيّه تامّه في الاستعمال والجّد.

٢ - وقسم آخر من الدلالة التصديقيّه، هو ما كانت موافقه لجّد المولّى دون الاستعماليّه، وهي عباره عن كلام قد استعمل ظاهره في عموم أو إطلاق، إلّا أنّه بواسطة إتيان المخصّي ص والمقيّد المنفصلين، فهمنا أنّ إرادته الاستعماليّه في العموم والإطلاق ليس مطابقاً لإرادته الجديّه مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثمّ قال بدليلٍ منفصل: (لا تكرم الفساق منهم)، فإنّ هذه دلالة تصديقيّه بالإراداه الجديّه فقط في قبّال الأوّل حيث تكون دلالة تصديقيّه بالدلالة الاستعماليّه، فإنّ الدلالة التصديقيّه من القسم الأوّل لا بدّ فيها من إحراز كون المتكلّم بصدّد التفهيم، وكون معناه مريداً له، فإذا علم عدم إرادته أو شكّ فيها فلا تكون الدلالة متحقّقه أصلاً، ولذلك إذا صدرت الجملة عمّن لا شعور له كالنائم والسّكران لا يترتّب عليه الأثر، لعدم إحراز كونه بصدّد التفهيم، ولذا لا يؤخذ صاحبه ومتكلّمه بكلامه، إذا لم يصدر عنه عن جدّ وقصد، بل وهكذا تتوقّف دلالة اللفظ على معناه على عدم كون

اللفظ محفوفاً بالقرينه على خلافه، كما لو لم يحتمل وجود القرينه المنفصله على خلافه، وإلا مع وجود احتمال الأمرين لا تتحقق الدلاله التصديقيه الوضعيه.

وأما الدلاله التصديقيه من القسم الثانى: فإنها أيضاً موقوفه على إحراز وجود القرينه المنفصله، الدالّه على خلاف ما هو ظاهر اللفظ، وإحراز عدم وجود قرينه متّصله، وإلا فإنه مع احتمال وجود قرينه متّصله بالكلام يستلزم عدم انعقاد ظهور للكلام، إلا بما كان معه القرينه، بخلاف ما لو كانت منفصله، فإنّ الظهور حينئذٍ منعقدٌ، إلا أنّ حجّيه الظهور موقوفه على إحراز عدم وجود قرينه على خلافه بصوره الانفصال، ولذلك يمكن أن يُقال فى الفرق المائز بين القسمين من الدلاله التصديقيه:

بأنّ القسم الأوّل يكون إحراز عدم القرينه دخيلاً فى تحقّق الظهور، بخلاف الثانى حيث أنّ إحراز عدم وجود القرينه المنفصله، له دخلٌ فى حجّيه الظهور لا فى أصله.

وبالجملة: ثبت بما ذكرنا أنّه يجب لأجل انعقاد الظهور فى الأولى والحجّيه فى الثانى إحراز عدم قيام القرينه فى كليهما، أمّا الأولى فعدم القرينه المتّصله، وأمّا الثانى فعدم قيام القرينه المنفصله.

وهذا الإحراز يكون على قسمين:

تارة: يكون بالوجدان؛ أى يعلم بالعلم الوجدانى بعدم وجود قرينه فى كِلا-الموردين، فلا-إشكال حينئذٍ فى تحقّق الدلاله التصديقيه من الوضعيه والجديّه.

وأخرى: يكون الإحراز بالأصل، أى يتمسك فى صورته الشكّ بوجود القرينه وعدمها إلى أصله عدمها، فهذا الشكّ :

يكون تارةً: من جهة الشكّ في أصل انعقاد الظهور إذا كان منشأ الشكّ هو احتمال وجود قرينه متّصله.  
وأخرى: يكون منشأه في كون الظهور حجّةً ومراداً جدياً للمولى، وهو ما لو احتمل وجود قرينه منفصله له.

فالقسم الأول منهما: هو الشكّ في انعقاد الظهور للكلام :

١ - قد يكون سببه هو عدم العلم بالموضوع له، فلم يحرز المقتضى له حينئذٍ.

٢ - وقد يكون لأجل احتمال وجود المانع.

ثمّ الثانى أيضاً: يكون على قسمين:

تارةً: لأجل احتمال وجود القرينه المنفصله.

وأخرى: لأجل احتمال قرينه الموجود.

فإن كان الشكّ منشأه عدم العلم بالموضوع له وبما يفهم من اللفظ عرفاً، فلا إشكال في كون اللفظ حينئذٍ مجملاً غير ظاهر في شيء، والمرجع في مثله ليس إلّا-الأصل العملى، لعدم وجود ظهور حتى يؤخذ به من جهة إطلاقه، فلا محيص إلّا الرجوع إلى الأصل العملى.

وأما إن كان الشكّ من جهة احتمال وجود قرينته الموجوده؛ أى بأن يكون الكلام محققاً بما يصلح للقرينته، هذا كما في الأمر الواقع في مقام توهم الحظر، والضمير الراجع إلى بعض أفراد العام، مثل قوله تعالى: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (١)، مثال للأول، وقوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» الراجع ضميره إلى قوله: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

قُرُوءٍ» (١) ببعض المطلقات وهنّ الرجعيّات، مثال للثاني.

فقد وقع الخلاف بين الأعلام في الجملة بأنّ مثل هذا الشكّ هل يوجب تغيير في الظهور أم لا؟

والذى ذهب إليه الأكثر هو أنّه يصير مجملاً، ولا ينعقد له ظهور مطلقاً، فيما إذا كان الملاك هو ثبوت الظهور، هذا كما يظهر من المحقّق الخراسانى والحكيم والنائينى وغيرهم.

وذهب بعضهم كصاحب «عنايه الأصول» إلى احتمال أن يكون للكلام ظهوراً تعليقياً؛ يعنى بأن يؤخذ بالمعنى الذى لو لم يكن الموجود قرينه كان اللفظ ظاهراً فيه.

كما أنّ صاحب «مصباح الأصول» استدرك عن صوره الإجمال، صوره ما لو كانت القرينه الموجوده تصلح قرينه على المجاز، بأن يكون الأمر دائراً بين كون المعنى الحقيقى مراداً أو المجازى، فإن قلنا بأنّ أصله الحقيقه بنفسها حجّه بالخصوص من دون ملاحظه حال وجود الظهور، - كما هو المنسوب إلى السيّد المرتضى قدس سره - كأنّ الأصل فى الاستعمال فى كلّ مورد يُشكّك فيه هو الحقيقه، بلا نظر إلى كون الكلام مجملاً، لأنّ حجّيته حينئذٍ تعبدى.

وأما إن لم نقل بذلك، بناءً على أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، بل قلنا بأنّ أصله الحقيقه إن كانت حجّه كان من جهه أصله الظهور كما عليه المشهور؛ نظراً إلى أنّه لا تعبد فى أمر العقلاء بما هم عقلاء، فلا بدّ حينئذٍ من أن يُعامل مع الكلام المزبور بعد فرض انتفاء الظهور له معامله المجمل، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى الأصول العمليّه.

وثالثه: يكون منشأ الشك في الظهور من جهه وجود القرينه المتصله، فهو أيضاً يكون قسمين؛ لأنه :

تارة: يكون منشأ الشك غفله المتكلم أو السامع عن نصب القرينه، أو عن سماعها ولو لأجل احتمال عروض حاله لأحدهما من النوم أو السنه أو السكر أو الإغماء.

وأخرى: قد يكون الشك من جهه احتمال عروض أمر خارجي موجب لذلك، مثل التقطيع أو قيام الظالم بإخفاء القرائن المبيته لمراد الشارع، أو غير ذلك من الأسباب.

أقول: من الواضح أن العقلاء لهم أصول يجرونها في هذه الموارد، ولا يعتنون بالاحتمال، بلا فرق في ذلك بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، ويأخذون بالظهور، غايه الأمر وقع الخلاف بين العلمين الجليلين الشيخ والخراساني رحمهما الله في أن:

المتقدم هل هو الأخذ بالظاهر بأن الواجب أولاً هو الأخذ بالمعنى الذي لو لم تكن القرينه قائمه هناك كان اللفظ ظاهراً فيه، حتى يصير ظهور الكلمه ظهوراً تعليقياً، كما هو مختار المحقق الخراساني، وصرح بذلك في حاشيته على الفرائد.

أو أن الواجب أولاً البناء على الأخذ بالظهور بعد البناء على عدم وجود القرينه، فيتحقق حينئذ له ظهور تنجيزي بوسيله الأصل، كما التزم به الشيخ الأنصاري.

أقول: ولا يبعد صحه دعوى الشيخ، لأن الحكم بأنه ظاهر حججه، لا يكون إلا بعد البناء على دفع الاحتمال بواسطه الأصول، ولا مجال للتفريق بين الأصول لدفع الاحتمال، بين ما كان من جهه أمر داخلي كالعفله ونظائرها، وبين كونه بأمر خارجي من التقطيع وغيره، إلا أن المحقق القمي فرّق بينهما حيث منع عن الأخذ

بالظاهر فيما إذا احتتمل وجود قرينه واقعا، ولم يصل إلينا، لأجل التقطيع أو للاختفاء لبعض الأغراض، وبنى عليه انسداد باب العلمى فى الأحكام لوقوع التقطيع فى الأخبار.

وفيه: سبق منّا الجواب عنه، وقلنا بأن أصل هذه الدعوى برغم صحتها ومقبوليتها حيث لا يأخذ العقلاء بظاهر ما يحتملون وجود قرينه واقعا ولم تصل إلينا، إلا أنه مندفع هنا من جهة الصغرى، لأن المقطعين كانوا من أهل الخبرة والمهارة فى فن الحديث والفقه، وكان تقطيعهم على أسلوب غير مضر بأصل المطلب، بل ذكروا كل مسألة فى باب مناسب لها، ومثل ذلك لا يضر بالمقصود، فالأصل فى مثله جارٍ دون أن يمنع عن جريانه مانع، وعليه فلا مجال لفرض انسداد باب العلمى فى الأحكام .

هذا كله تمام الكلام فى القسم الأول، أى فيما إذا كان الشك فى المراد من جهة عدم انعقاد الظهور للكلام، بواسطة أحد الشكوك المذكوره.

وأما القسم الثانى: من الشك فى الظهور، وهو ما لو كان من جهة الشك فى المراد؛ يعنى كان الشك من جهة احتمال عدم كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم، بعد الفراغ عن وجود الظهور وانعقاده للكلام.

أقول: منشأ الشك فيه من جهات:

تارة: قد يكون من جهة احتمال غفله المتكلم عن ذكر القرينه، فحينئذ تكون أصاله عدم الغفله جارٍ بلا إشكال، إن كان المتكلم ممن يحتمل فى حقه ذلك، وإلا إن كان مثل الأئمة عليهم السلام فإنه لا يخطر هذا الاحتمال ببال من يعتقد بإمامتهم.

وأخرى: من جهة احتمال تعميده فى عدم ذكرها، لأجل مصلحه، أو لوجود مفسده فى ذكرها، فالأصل أيضاً دافع لمثل هذا الاحتمال، لأنه لو كان مثل هذا

ولم يبلغ لما كان السامع والعاقل مأخوذاً في عمله، بل الحجّة العقلانيّة تقتضى لزوم الإتيان وعدم الاعتناء بهذا الاحتمال، بل ربما يكون اعتناؤه وتركه مورداً للاحتجاج.

وثالثه: يكون منشأ الشكّ هو احتمال وجود قرينه حاله أو مقالته متقدّمه أو متأخّره، قد اكتفى بها المتكلّم حين الصدور ولم نظفر عليها بعد الفحص، فلا إشكال حينئذٍ أيضاً بأنّ العقلاء لا يعتنون بمثل هذا الاحتمال، ويأخذون بطواهر الكلام، وهذا الأصل أى أصاله الظهور؛ حجّه عندهم، ولم يثبت الردع عنها من ناحية الشارع وهى بنفسها حجّه من دون الاعتماد على أصاله عدم القرينه كما قاله صاحب «مصباح الأصول» ردّاً على الشيخ مدّعياً بأنّ (احتمال وجود القرينه المتّصلة المانعه عن الظهور مقطوع العدم على الفرض، ووجود القرينه المنفصله وإن كان محتملاً إلاّ أنّه لا يمنع عن انعقاد الظهور، وإنّما يمنع عن حجّيه الظهور على فرض الوصول، ومع عدم الوصول - كما هو المفروض - قد ثبت البناء من العقلاء على الأخذ بالظاهر، فلا حاجة إلى التمسك بأصاله عدم القرينه)، انتهى كلامه (١).

أقول: الإنصاف تماميه كلام الشيخ رحمه الله لوضوح أنّ بناء العقلاء على الأخذ بالظاهر المفروض وجوده، إنّما هو بواسطة وجود مثل هذه الأصول العدميه عندهم، وإلاّ فإنّ وجود الظاهر بنفسه لولا هذه الأصول لما كان حجّه، فالأصول الذى يضرّ بالحجّيه هى الجاريه فى صورته القطع به، وأمّا إذا احتمل دخالته ولو واقعاً - أى وجود القرينه بحسب الواقع - فلا بدّ له من رافع، وهو ليس إلاّ الأصل كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى البحث عن الطواهر.

\*\*\*

## المبحث الثاني / في حجّيه قول اللّغوى

المبحث الثاني

في حجّيه قول اللّغوى

ثبت ممّا ذكرناه في المبحث السابق بأنّ سيره العقلاء قائمه على الأخذ بظاهر الكلام إذا علموا بكونه ظاهراً، وإنّما البحث عمّا إذا لم يُعلم كونه ظاهراً، ولم يكن من المرتكزات العرفيه، فهل يصحّ الرجوع إلى قول اللّغوى في تعيين الظاهر بلا اعتبار ما يعتبر في الشهاده من التعدّد والعداله أم لا؟

فيه خلافٌ عن صاحب «الكفايه» حيث قال: (ربّما نُسب إلى المشهور حجّيه قول اللّغوى بالخصوص في تعيين الأوضاع).

ولكن الذي حُكى عن المحقّق العراقي هو نسه عدم حجّيه قولهم إلى المشهور، ثمّ نقل وجه الفرق بينهما، من أنّه الاختلاف بين المتقدّمين من الشهره بالحجّيه، وبين المتأخّرين من الشهره بعدمها.

أقول: وكيف كان، فقد استدلّ للحجّيه بأمر:

الأمر الأوّل: بإجماع العلماء العقلاء على حجّيته، والشاهد على ذلك صريح كلام الشيخ في «فرائد الأصول» حيث يقول: (فاستدلّوا على اعتبار قول اللّغويين باتّفاق العلماء، بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فياستعلام اللّغات، والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحدٌ على أحد)، انتهى كلامه.

بل عن بعض نقل الإجماع على حجّيته، وهو كما عن الشريف المرتضى عَلم الهدى رحمه الله بقوله: (الظاهر في اتّفاق المسلمين في ذلك).

ولعلّ وجه الفرق بينهما: كون المراد من الاتّفاق في الأوّل هو الإجماع



المحصّل، ومن الثانى هو الإجماع المنقول، أو كون المراد من الاتفاق فى الأوّل هو دعوى سيره العقلاء وبنائهم على ذلك، وفى الثانى هو قيام الإجماع القولى على ذلك.

وفيه: أمّا عن الإجماع القولى، فالمحصّل منه غير حاصل، لمشاهده الخلاف كثيراً، فلا يكشف ذلك عن وجود قول المعصوم عليه السلام، مع إمكان أن يكون الإجماع مولوداً لبعض الوجوه الذى سنذكره، فيصير الإجماع مدرَكياً، فلا حجّه.

وأما المنقول منه، فغير مقبولٍ هنا، ولو سلّمناه فى غير المقام، لما قد عرفت من الوجهين .

وأما عن الإجماع بمعنى سيره العقلاء، فيرد عليه:

أولاً: عدم وجود سيره كذائيه بالرجوع إلى قول أهل اللّغه فى جميع الموارد.

وثانياً: عدم إحراز كون هذه السيره موجوده إلى زمان المعصومين، حتّى يكون فى مرأى ومنظرهم، ولم يثبت الردع عنهم، فتكون حجّه لاحتمال تحقّقها بعد ذلك، لأنّ أوّل من دوّن اللّغه - على ما حكى - هو الخليل بن أحمد الفراهيدى، الذى عدّه الشيخ الطوسى من أصحاب الصادق عليه السلام، وبعده ابن دُرَيْد صاحب «الجمهره» الذى كان من أصحاب الجواد عليه السلام، وألّف ابن السّيكت الذى قتله المتوكّل لتشيّعه كتاب «إصلاح المنطق» حيث يستفاد منه عدم تعارف الرجوع إلى قول اللّغويين، ورواجه على نحو ما هو رائج فى زماننا هذا.

وما ترى من الرجوع إلى ابن عبّاس وابن مسعود ونظائرهما فى تحصيل معانى القرآن، لم يكن لأجل تحصيل لغه القرآن ومعانى مفرداته، بل كان الرجوع إليهم لتحصيل تفسير القرآن على حسب ما جاء به الرسول صلى الله عليه و آله، فصرف تدوين

اللغة في عصرهم عليهم السلام لا يكون دليلاً على وجود السيره في زمانهم، حتى تثبت حجيتها فيستدل بها .

وثالثاً: لو سلّمنا وجود هذه السيره العمليّه، لكن لا نسلم وجودها وحجيتها على إطلاقها وسعتها، بل المتيقن منها ما كانت على حسب الرجوع إليه مع الشرائط من العدد والعداله المعتره في الشهاده.

وعليه، فتكون سيرتهم كسيرتنا في الأخذ بقول اللغوى إما فيما إذا كان متعديداً وعادلاً، وعليه فلا يكون حينئذ قول اللغوى من قبيل الظنّ الخاصّ بما أنه قول لغوى، بل يكون حجيه قولهم كحجيه قول المخبرين في باب الشهاده.

أو يُقال بأوسع من ذلك، وهو حجيه قولهم إذا حصل من قولهم الوثوق والاطمئنان، لا- حجيه قولهم مطلقاً حتى فيما إذا لم يحصل ذلك، وهو أيضاً خلاف مراد القائل بحجيه قولهم.

الأمر الثاني: هو الاستدلال بما قد استدلل به في حجيه خبر الواحد، فهذا ممّا لا نشاهده في كلمات القوم عدا المحقق العراقي، وبرغم ذلك فقد أجاب عنه بأنّ حجيه خبر الواحد ثابتة في خصوص الأحكام الشرعيّه دون غيرها، فلا يشمل صورته كون المورد من الموضوعات الخارجيه.

ثمّ على فرض تسليم شمول أدلتها للموضوعات، يكفي في الردع عنه ما ورد في حديث مسعده بن صدقه بقوله: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم بها البيّنه»، هذا.

أقول: ولكن قد يمكن أن يُجاب عنه أيضاً بأنّه يصحّ التمسك بتلك الأدله لو كان أخبار اللغويين كلّها عن حسّ، مع أنّه يمكن أن يدعى كونه عن رأيٍ واجتهاد

حدسى أيضاً، فحينئذ يكون التمسك بتلك الأدلة مشكلاً .

وكيف كان، فما ذكره ليس بتمام هنا كما لا يخفى.

ولكن الجواب الصحيح هو أن يُقال: إن حجيه قول اللغوى من طريق حجيه خبر الواحد ليس أمراً مخصوصاً بهم، كما هو مقصود القائل به، لأنه قد يشهد لذلك أنه قد استقلّ البحث له بخصوصه، مع صرف النظر عن حجيه خبر الواحد، مما يقتضى صيروره الدليل حينئذٍ أعمّ من إثبات المدعى، مع أن حجيته فى الأحكام الشرعيه برغم أهميتها توجب حجيته فى الموضوعات بطريق أولى، مضافاً إلى أن المراجعه إلى قول اللغوى كان فى الأحكام لا فى الموضوعات.

الأمر الثالث: هو الاستدلال لذلك من باب دعوى القضيّه المركبه من الصغرى والكبرى:

أمّا الصغرى: فهى أن أهل اللغه يعدّون من أهل الخبره والفنّ فى تشخيص الظواهر، وتعيين معانى الحقيقيه للألفاظ من بين المعانى المتعدده المجازيه.

وأما الكبرى: فهى أن بناء العقلاء وسيرتهم قائمه على الرجوع فى كلّ شيء إلى أصحاب الخبره فى ذلك الفنّ والصنعه.

فبانضمام هذه الكبرى إلى لصغرى ينتج حجيه قولهم.

أقول: هذه الدعوى مخدوشه:

أما بحسب الصغرى: فلعدم صدق عنوان الخبره والخبره على أهل اللغه فيما هو المقصود، لوضوح أن المقصود من الرجوع إليهم هو تشخيص المعانى الحقيقيه وفرزها عن المجازيه فى فهم معانى الألفاظ، مع أن وظيفه أهل اللغه ليس إلاّ- بيان موارد الاستعمالات، وأما كون المعنى الكذائى حقيقياً أو مجازياً فلا يطّلع عليه

وإن أطلع عليه بواسطة بعض الأمارات، فلا- يجعله من هذه الجبهه من أهل الخبره، إذ هم في ذلك مثلنا في تشخيص المعنى الحقيقي من اللفظ من وجود التبادر وعدمه، وصحّه السلب وعدمها، والإطراد وعدمه، فالمسأله من جهه الصغرى ممنوعه.

وأما بحسب الكبرى: فإنّه وإن كان في أصل الرجوع إليهم في الأمور العرفيه ممّا لا ريب فيه؛ لأنّ الرجوع إلى أهل الخبره والاعتماد عليهم عند العقلاء طريقه ثابتة ومستقرّه في تمام الأعصار وجميع الأمصار. وأمّا كون الرجوع إليهم يكون بنحو مطلق حتّى في الموارد التي يحصل لهم الشكّ من قولهم، أو أنّ الرجوع إليهم ثابتٌ بملاك حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فالقَدَر المتيقّن من صحّه الرجوع إليهم هو هذا القسم، وإن لم يكن وجه الرجوع إليهم من باب الشهاده حتّى يعتبر فيه شرائطها من التعدّد والعداله، إذ باب الشهاده بابٌ آخر والاعتماد على قول الشاهد لم يكن من باب أنّه من أهل الخبره؛ بل لأجل أنّ الشهاده من باب الإخبار عن حسّ، بخلاف الرجوع إلى أهل الخبره حيث إنّ أخبارهم تتضمّن أعمال الرأى والاجتهاد والحدس.

وعليه، فما ترى من إنكار المحقّق العراقي رحمه الله الفرق بين الشهاده وبين قول أهل الخبره، واعتبار إخبارهم وإن كان عن حدس، إلّا- أنّه قريبٌ بالحسّ، فلا- غرو لدخول قولهم في باب الشهاده، ممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه؛ لأنّه - مضافاً إلى كون الشهاده مرتبطه بباب فصل الخصومه - أنّها تفارق المقام، لوضوح أنّ الحاصل في باب الشهاده ليس خبرهم إلّا عن حسّ محض ممّا يشاهدون أو يسمعون وأمثال ذلك، وإلّا لو أخبروا بما هو عن اجتهادٍ أو حدس، قد لا يمكن تصديق قولهم إلّا من باب حجّيه حدس من كان من أهل الخبره، وإلّا لما كان لقولهم حكمٌ

إلا ما كان لغيرهم من الناس في غير أهل الخبره، ولذلك لا يكون قول المجتهدين مع عدالتهم حجّه لغيرهم، مع أنّ إثبات صحّه الرجوع إلى أهل الخبره عند العقلاء لا يكفي في إثبات مسألتنا، إلا بعد إثبات كون أهل اللّغه من هذا القبيل، من جهه تشخيص المعاني الحقيقيه للألفاظ، إذ مجرد بيان موارد الاستعمالات لا يكفي في ذلك.

مع أنّه لا يمكن تحصيل المعنى الحقيقي وتشخيصه بنقل المعاني المتعدده، لأنّه:

إن كان الملاك في تشخيصه، هو الوقوع أولاً في الذكر .

فهو أولاً: مخدوش بعدم كونه كذلك في دأب اللّغويين، بأن يذكروا المعاني الحقيقيه أولاً إلا عن بعض أهل اللّغه كصاحب «القاموس» على ما قيل .

وثانياً: ما تقول في المشترك اللّفظي، حيث يكون المعاني الحقيقيه فيها متعدده، فكيف الطريق إلى فهم الحقيقي منها عن غيره؟!.

لا- يقال: يتميّك بأصالة عدم الاشتراك، أو أصاله عدم القرينه المجازيه، ومن خلال جريانهما يثبت كون المعنى المذكور حقيقه.

لأننا نقول: لم يحرز من العقلاء الاعتماد والبناء على مثل هذه الأصول في إثبات كون المعنى حقيقياً، مع أنّ الملاك فيه هو التبادر والانسباق، وأما كون ذلك بالوضع أو من خلال إجراء أصاله عدم القرينه أو غيرها عند الشك، فإنّه لا يمكن إثباته من هذه الأصول.

هذا كما عن المحقق الخراساني في «حاشيته على الفرائد».

أقول: لكنّه لا يخلو استدلاله عن المناقشه، لأنّ هذه الأصول خصوصاً عدم

القرينه يعدّ أصلاً عقلاً يتعمد عليه العقلاء، كما قد مضى اعترافه قدس سره بذلك، فكيف يمكن قبول تصريحه في المقام بأنّ العقلاء لم يحرز أنّهم يعتمدون عليه؟!

وبالجملة: فالأحسن في الجواب أن يُقال إنّ الأمر لا يخلو :

إمّا عن تصريح يكون ذلك المعنى حقيقياً دون ذا، فلا إشكال أنّه يؤخذ به إن قلنا بحجّيه قول اللّغوى في ذلك، كما هو الحال في «مفردات الراغب».

وأما لو لم يصرح اللّغوى بالمعنى الحقيقي كما هو الغالب، وشككنا في تحديد المعنى الحقيقي للفظ من بين المعاني المتعدّده، فإنّ ثبات كون الأوّل المذكور هو الحقيقي منه، اعتماداً على أصله عدم الاشتراك أو أصله عدم القرينه، فهو مستلزم للخروج عن مورد النزاع، لأنّ البحث عن إمكان إثبات المعنى الحقيقي عن غيره من خلال الاعتماد على القول اللّغوى لا- بواسطة جريان الأصول، فإنّ ثباته بالأصل لا يوجب صدق ذلك كما لا يخفى.

الأمر الرابع: أن يُقال بأنّ الظنّ في تشخيص الظواهر يحصل من خلال إحراز موارد الاستعمال بضميمة أصله عدم القرينه، وهو لا يحصل إلّا- من قول اللّغوى، لأنّه لولا- ذلك لانسدّ باب العلم بالأحكام، لوضوح أنّ استنباط الحكم من الجملة التركيبيّه غير حاصل إلّا باستظهار المعنى من مفردات الألفاظ، مثل أنّ حكم التيمّم لا يمكن تحصيله إلّا من خلال ظهور قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» (١)، والاستدلال بهذه الآيه لإثبات هذا الحكم مبتنٍ على وضوح معنى الصعيد، بأنّه هل المراد هو التراب أو مطلق وجه الأرض، والمتكفّل لبيان ذلك ليس إلّا اللّغه، ولا يحصل إلّا من قولهم، وإلّا لانسدّ باب العلم بالحكم، فلا محيص

على القول بحجّيته قولهم، فينضمّ ذلك إلى العلم الإجمالي لنا بوجود أحكام لا بدّ من تحصيلها وهو من طريقه .

وأجيب أوّلاً: بأنّه إن قلنا بحجّيته قول الثقة، وبهذا أحرزنا صدور الأخبار المنقولة عن الثقات، فلا إشكال في أنّه ليس له دعوى العلم الإجمالي بوجود الأحكام، لأنّ معانى ألفاظ الأخبار التي كانت حجّته بالفرض معلومه غالباً، فلم يبق له بعد ذلك علم إجمالي بذلك، بل ينحلّ ذلك العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي.

وأما إن لم نقل بحجّيته قول الثقات، وكان المدّعى من هذه الطائفة، فدعوى العلم الإجمالي بذلك منه صحيحة، إلا أنّ نتيجته تلك الدعوى مع انضمام باقى المقدمات المذكوره فى دليل الانسداد، كون الظنّ الحاصل من قول اللّغوى من الظنون المطلقة الثابته حجّيتها بدليل الانسداد، وهذا خارج عن محلّ البحث، ولا ربط له بالمدّعى، لأنّا كنّا فى مقام إثبات حجّيه قول اللّغوى بالخصوص، أى من الظنون الخاصّه لا من حجّيه مطلق الظنّ .

هذا كلّه إن كان المقصود هو إثبات حجّيه قولهم بالنظر إلى العلم الإجمالي بالأحكام.

وأما إن كان المقصود هو إثبات حجّيته مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بالأحكام، فوجوب اجتهاد المجتهد لا يقتضى وجوب العمل بالظنّ المذكور الحاصل من القول اللّغوى، لأنّ القاعده تقتضى فى مورد عدم العلم بالحكم الواقعى، وعدم قيام دليل خاصّ يعتمد عليه، هو الرجوع إلى الأصول العمليّه فى ذلك المورد .

وثانياً: بأنّ انسداد باب العلم فى اللّغه غير مؤثّر فى المقام؛ لأنّه إن قلنا بانفتاح باب العلم فى الأحكام، فحينئذٍ لا وجه للرجوع إلى قول اللّغوى، سواءً انسدّ باب العلم فى اللّغه أو انفتح.

ومع القول بانسداد باب العلم فى الأحكام، وتماثيه سائر المقدمات، من عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلى، ولزوم الإخلال والاختلال لو عملنا بالاحتياط مطلقاً، مضافاً إلى استلزامه العسر والخرج النوعى، ومن ناحيه وجود علم إجمالى بلزوم تحصيل الأحكام الكليه الإلهيه، ولسنا كسائر الحيوانات والبهائم، فلازم ذلك هو حجّيه الظنّ بحكم الشرع مطلقاً، سواءً حصل الظنّ من قول اللّغوى أو من غيره، وسواءً كان باب العلم إلى اللّغه منفتحاً أو منسدّاً.

وبالجملة: يظهر ممّا ذكرنا أخيراً الجواب عن من تمسّك بحجّيه قول اللّغوى بأنّه لو علمنا بالبراءه عند انسداد باب العلم والعلمى فى الأحكام يلزم المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى بتكاليف إلزاميه وجوبيه وتحريميه فى موارد الجهل بالأحكام لأدّن غالب الألفاظ الوارده فى الكتاب والسّنّه مجهوله المعانى، فمع العلم الإجمالى بالتكاليف فى موارد الجهل فلا محيص بالعمل بالظنّ الحاصل من قول اللّغوى.

وجه الظهور أنّك قد عرفت أنّ انسداد باب العلم فى اللّغه لا يؤثّرنا؛ لأنّ الألفاظ المحتاجه إلى ذلك ليست فى الكثره إلى حدّ يوجب المخالفه القطعيه بالرجوع إلى البراءه، هذا أولاً .

وثانياً: أنّ القول بالاحتياط فى تلك الموارد أيضاً لا يوجب العسر والخرج أو الاختلال فى النظام حتّى يكون هذا من إحدى المقدمات، فيمكن القول بعدم



جواز الرجوع إلى قول اللغوى، ومع ذلك إذا اتفق وجود لفظ لا يعلم حاله فله أن يحتاط فى الحكم والإتيان بما يومجب القطع بالفراغ من دون أن يلزم العسر أو الحرج، ولا نرجع إلى البراءة حتى يُقال بالإشكال المدعى فى كلام الخصم.

فثبت من جميع ما ذكرنا أن قول اللغوى من حيث هو ليس بحجّه إلا أن يكون حجّه بواسطة القول بحجّيه خبر الواحد إن أثبتنا حجّيته فى محلّه لأخبار الثقات أو حجّيه قولهم بواسطة كونه من قبيل الشهاده من لزوم التعدّد والعدالة إن كان إخبارهم عن حسّ أو ما هو قريب بحسّ، وهو صحيح، أو قلنا بحجّيه قولهم من باب انسداد باب العلم الموجب لحجّيه مطلق الظنّ الحاصل من قولهم أيضاً، ولا مضايقه فى إثبات الحجّيه بأحد هذه الأمور لكنّه خارج عن مورد النزاع والبحث بين الأصحاب .

\*\*\*

## المبحث الثالث / في حججه الإجماع

المبحث الثالث

في حججه الإجماع

والكلام فيه يقع في مقامين:

تارة: في الإجماع المنقول.

وأخرى: في الإجماع المحصل والمركب.

أمّا الكلام في المقام الأول، فيقع في أمور:

الأمر الأول: في تعريف الإجماع، ولعلّ هذا لم يكن مختصاً به، بل يكون لنفس الإجماع بجميع أقسامه.

وكيف كان، فقد عرّف الغزالي - من العامّة - الإجماع بأنّه اتّفاق أمّة محمّد صلى الله عليه وآله على أمرٍ من الأمور الدينيّة، حيث إنّ العامّة اعتقدوا بأنّ الإجماع بنفسه دليلٌ برأسه في قبال الكتاب والسنة، إذ رووا عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، أو «... على الخطأ». ولذلك اشترطوا اتّفاق الأمّة. وعلى هذا الأصل بنوا وأسّسوا خلافة الخلفاء، وجعلوا اتّفاق الأمّة وإجماعهم دليلاً على شرعيّة خلافتهم، برغم مخالفه عملهم للكتاب والسنة على المنقول عنهم بالتواتر، فضلاً عن غيرهم بأنّه صلى الله عليه وآله نصّ على خلفه أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ونصبه يوم الغدير للخلافه بأمر الله تبارك وتعالى على ما هو المشحون في كتبهم بنقل ذلك، وشهاده جماعه كثيره بذلك، مع دلالة الكتاب على ذلك في آيه التبليغ النازله في حقّ عليّ عليه السلام، وإشهاد رسول الله صلى الله عليه وآله عن الناس ونصبه للخلافه، والدعاء لناصره، والخذلان لعدوّه. فكان إجماع الأمّة على تنصيب غاصبي

خلافته أقوى عندهم من الكتاب والسنة، وليس هذا إلا طمعاً في الرئاسة الظاهريّة، وأخذاً للأموال وحطام الدنيا، «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ».

وكيف كان، حيث لاحظوا بأنّ إجماع الأمة بمعناه الحقيقي والعلمي لم يتحقّق للخلفاء، لمخالفه جماعه كثيره من الأصحاب، وجمهره بنى هاشم، لذلك عدلوا عن التعريف المذكور لتعريف آخر وهو ما صدر عن الفخر الرازي والحاجبي في تعريف الإجماع، فقد عرّف الأول بأنّه: اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أمّه محمّدٍ صلى الله عليه و آله على أمرٍ من الأمور.

وعرّف الثاني بأنّه: إجماع المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ على أمرٍ.

ومع ملاحظه كلّ ذلك لم يبلغوا مقاصدهم بمثل هذه التعاريف، لمخالفه جماعه كبيره من المجتهدين وأهل الحلّ والعقد لخلافتهم.

وأما عند أصحابنا الإماميّة: فإنّهم لم يصطلحوا اصطلاحاً خاصّاً في تعريف الإجماع، ولذلك ترى أنّ العلامة عرّفه بنفس تعريف الفخر الرازي، كما عرّفه بعضهم بأنّه: إجماع رؤوساء الدّين من هذه الأمة في عصرٍ على أمرٍ.

وبرغم كلّ ذلك فإنّ هناك فروقاً في المراد من الإجماع بين الطائفتين نشير إلى أهمّها:

الفرق الأول: إنّ أصحابنا لا يجعلون الإجماع بنفسه دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، وإن عدّوه من الأدلّة الأربعة عند إحصائها، إلا أنّ الإجماع بنفسه ليس حجّة اتّفاقاً، بل لأجل استكشافه عن قول المعصوم أو رضاه، بلا فرقٍ في ذلك بين أن يُستكشف ذلك من اتّفاق الكلّ، أو من اتّفاق جماعه في عصرٍ أو في أعصار أو من طريق آخر.

بل لعل وجه تسميه ما هو الدليل الحقيقي عندهم وهو السنّه بالإجماع، كان لإفاده أنّ لهم نصيباً منها، وبأنّ فتواهم مأخوذه عن السنّه.

الفرق الثاني: أنّ الإجماع قد يُطلق عند أصحابنا على حكم من التقى الإمام الحجّه عليه السلام وسأل عن رأيه أو علم بذلك ثمّ أفتى على طبقه، دون أن يُسمّى الإمام باسمه خشية التكذيب، لما ثبت من الأدلّه من لزوم تكذيب من يدعى الرؤيه ظاهراً، فلذلك ترى الفقيه قد يدعى الإجماع في حكم يعلم أنّه من الإمام عليه السلام، من دون أن يصرح بذلك، أو بغير ذلك من الأمور، بل لعلّ نوع الإجماعات الوارده في كلمات المتقدمين كالشيخ وابن زهره وأمثالهم كان من هذا القبيل.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإجماع عندنا يخالف مع إجماع العامّه ملاكاً وغايه، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: حيث كان عقد البحث هنا لإثبات حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد، قيل بأنّه ينبغي تأخير البحث عن حجّيته عن البحث في حجّيه الخبر الواحد، لأنّه إن أثبتنا حجّيه خبر الواحد في بابه، فدلّيلها بإطلاقها وعمومها يشمل حجّيه الإجماع المنقول، لكن بما أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قدّم البحث عن حجّيه الإجماع على البحث عن حجّيه الخبر الواحد، فتعرّض له في المقام تبعاً له قدس سره .

أقول: ولكن الذي يختلج بالبال، أنّ البحث في حجّيته وعدمها، بحثٌ مستقلٌّ عن بحث حجّيته الخبر الواحد؛ لأنّ البحث هنا من جهه أنّه ولو قلنا بحجّيه خبر الواحد، ومع ذلك نبحث في أنّ نقل الإجماع بخبر الواحد هل يوجب ثبوت الإجماع الذي يعدّ حجّه لنا أوّلاً، لإمكان فرض ثبوت الإجماع بنحو الذي يدّعيه لكنّه لم يكن ليس بحجّه لأجل أمور نقلها لاحقاً؟

وبعبارة أخرى: قد يكون البحث في أنّ الإجماع هل يثبت بنقل خبر الواحد ويكون حجّه أم لا؟ فهو يكون بهذا المعنى من متفرعات ذلك البحث، وقد يكون البحث عن حجّيه الإجماع بعد الفراغ عن ثبوته .

الأمر الثالث: على فرض كون بحث حجّيه الإجماع المنقول من باب حجّيه الخبر بالخصوص فهو أيضاً :

تارة: يكون من جهه شمول أدلّه الحجّيه بعمومها أو إطلاقها لمطلق الخبر، سواء كان خبراً عن حسّ أو عن حدس.

وأخرى: يكون من جهه كون استناد الناقل في نقله عن رأى الإمام عليه السلام فى ضمن نقل الإجماع بلفظه أو بغيره ممّا يشابهه على اختلافه إلى الحسّ أو الحدس القريب منه.

وثالثه: يكون من جهه كون المنقول إليه ممّن يرى الملازمه، كالناقل بين ما نقل إليه عن حسّ أو ما بحكمه، وبين رأيه عليه السلام ، ولو لم يكن بينهما ملازمه عادةً.

وعليه، فإثبات حجّيته من باب حجّيه الخبر الواحد، لابدّ وأن يكون بواحدٍ من الطرق الثلاثه فى مقام حال المسبّب والمنكشف لا الكاشف، وإلاّ- عدم حجّيه الإجماع المنقول بواسطه حجّيه الخبر الواحد واضح، إذ لا دليل لنا حينئذٍ على حجّيه نقل الإجماع المتضمّن لنقل قوله عليه السلام حدساً تعديداً بالنسبه إلى من لا يرى الملازمه بين نقل الأقوال وبين كلامه عليه السلام ؛ لا من باب الكاشف ولا المنكشف، لإختصاص أدلّه حجّيه الخبر بغير ذلك .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث عن حجّيه الإجماع المنقول:

إذا كان مبتتاً على حجّيه الاخبار الحدسى، أو على قاعده اللطف، أو على

الحكم بأن من وظيفه الإمام تكليفاً إرشاد الجاهل، كان حينئذٍ بحثه أوسع من بحث حجّيه خبر الواحد، إذ لا يشمل أدلّه حجّيه خبر الواحد لمثل هذه الأمور.

وأما إن كان البحث عن حجّيته بلحاظ إخباره عن قول الإمام عليه السلام بجهه رؤيته أو علمه بوجوده فيهم، أو كان هو ممّن يرى الملازمه بين اتّفاق الكلّ وبين رأيه كما هو كذلك عند الناقل، صحّ له إدراجه في بحث حجّيه خبر الواحد.

ووجهه واضح للمتأمل، لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد مختصّه بما إذا كان الإخبار عن الحسّ أو الحدس القريب منه، كالإخبار عن الشجاعه والعداله بملاحظه آثارهما، بخلاف ما لو لم يكن شىءٌ منهما كالإجماع، لأنّ عمده الدليل على حجّيه الخبر الواحد عباره عن السيره العقلائيه والإجماعات، وهما دليلان لبيان لا يكون لهما إطلاق حتّى يمكن الأخذ به لكل خبرٍ ولو عن حدس، كما في الإجماع المنقول.

وأما الأدلّه اللفظيه كالأخبار والآيات، فإنّها وارده لإمضاء السيره العقلائيه التى عرفت الحال فيها، مع أنّها وارده وناظره إلى نفى احتمال الخلاف الناشئ من جهه تعمد الكذب، لا إلى كيفيه خبر العادل من حيث المستند بأنّه هل كان من حسّ أو حدس.

الأمر الرابع: لا إشكال فى أنّ وجه اعتبار الإجماع ليس إلّا القطع برأى المعصوم، ومستند القطع الحاصل لحاكي الإجماع يكون بواحدٍ من الأمور:

١ - إمّا قطعه بدخوله عليه السلام فى ال-مُجمعين شخصاً، برغم أنّه لم يُعرف عيناً، لأنّه إن عرفه خرج حينئذٍ عن باب الإجماع قطعاً.

والعلم الإجمالى بدخوله يكون:

إمّا بسماع الفتوى من جماعه يحكم كون أحدهم هو الإمام عليه السلام .

أو بالظفر بفتاوى جماعه يعلم أنّ إحداها فتوى الإمام عليه السلام .

أو بالمركب منهما، أى من الأشخاص والفتاوى يعلم بوجوده وفتواه عليه السلام فى جملتهم، ويسمى ذلك بالإجماع الدخولى والتشرفى، ومثل ذلك الإجماع فاردٌ جدًّا، ولا يقع إلا لأوحدى من الناس، خصوصاً فى عصرنا من قلّه من يليق بمثل ذلك، وإن ثبت مثله كان فى المتقدمين والمتقاربين لعصر الأئمه عليهم السلام ، ويشهد لذلك الاعتذار عن وجود المخالف، بأنّه معلوم النسب، أى لا يضرّ بمخالفته الإجماع.

٢ - وأمّا يكون قطعه بذلك من جهه استلزام ما يحكيه لرأيه عقلاً من باب قاعده اللطف .

وبيان ذلك: هو أن يُقال بأنّ وجود الحكم فى جملة الأقوال فى عصرٍ واحدٍ لطفٌ، فيجبُ عقلاً على الإمام عليه السلام بأن يُلقى الاختلاف بين الأقوال حتى يعتقد أحدهم بما هو الحقّ والحكم الواقعى، فحينئذٍ لو اتفق الكلّ فى عصرٍ واحدٍ على فتوى، نتيقن رضاه عليه السلام به، وإلا فلو كان مخالفاً للواقع، فهو خلاف اللطف الواجب عليه عقلاً، وهذه طريقه الشيخ الطوسى وأتباعه.

ويشهد لمثل ذلك الاعتذار عن وجود القول المخالف بين الأقوال بأنّه قد انقرض عصره، لأنّ من شرط قاعده اللطف، كونه فى عصرٍ واحدٍ، ويسمى ذلك بالإجماع اللفظى.

٣ - وقد يكون قطعه بذلك من جهه كون مبناه هو وجوب إرشاد الجاهل تكليفاً شرعياً، فإذا اتفق الكلّ فى حكم، إمّا فى عصرٍ واحدٍ، أو فى جميع الأعصار، فبالأولويه يكشف إنّاً بأن رأى الإمام عليه السلام موجوداً فيه .

أقول: والفرق بينه وبين سابقه - مضافاً إلى جهة العقل والشرع كما صرح - أنه ربما يكون الملاك في لزوم إرشاد الجاهل في جميع الأعصار، أو قد يلاحظ في عصر واحد، وهو أيضاً إجماع كاللطفى يناسب مع الدخولى أيضاً .

٤ - أو يكون قطعه بطريق رابع - وهو الذى نسبه المحقق القمى رحمه الله إلى جماعه من محققى المتأخرين - الذى يُسمى بالإجماع الحدسى، وهو أن يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علماء الإسلام والأعلام الذين ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة عليهم السلام فى الأحكام، وطريقتهم التحرز عن القول بالرأى واستحسانات الأوهام، فإن اتفقهم على قول، وتسالمهم عليه، مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم عادة، مما يؤدى بمقتضى العقل والعادة عند أولى الحدس الصائب، والنظر الثاقب إلى العلم بأن ذلك قول أئمتهم، ومذهب رؤوسائهم، وأنهم إنما أخذوه منهم واستفادوه من لدنهم إما بتنصيب أو تقرير، كما صرح به صاحب «الفصول».

أقسام الإجماع الحدسى: ثم هذا القسم من الإجماع الذى قد سُمى بالإجماع الحدسى، يكون على وجوه، لأنه :

١ - قد يكون ويحصل لمدعيه من مبادئ محسوسة ملازمه عادة لمطابقته لرأى الإمام عليه السلام ، كما إذا حصل الحدس من اتفاق الكل من الأول والآخر على حكم من دون وجود مخالف فيه.

٢ - وقد يحصل من مبادئ محسوسة غير ملازمه عادة لمطابقته رأى الإمام عليه السلام ، كما إذا حصل الحدس من فتوى جماعه اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، مع أنه ليس كذلك لغير مدعيه .



٣ - وقد يحصل له من طريق ثالثٍ، وهو أن يحصّله من مقدّمات نظريّه واجتهادات كثيره الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيره من نقله الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخر.

هذا كما نقله الشيخ في «الرسائل».

هذا تمام الكلام في بيان أقسام الإجماع الذي يدّعيه المدّعي، غير الإجماع المركّب، والإجماع المحصّل في مقام الثبوت.

\*\*\*

## البحث الإثباتى عن الإجماع المعتبر

### البحث الإثباتى عن الإجماع المعتبر

يدور البحث فى المقام عن مقام الإثبات وتعيين ما هو المعتبر من أقسام الإجماع، فنقول:

أورد على الطريق الأول: بأن كبراه ممنوع، لأن مجرد فرض وجود الإمام عليه السلام فى كل عصرٍ وأنه منهم وسيدهم ورئيسهم، مما لا يقتضى دخول شخصه عليه السلام فى أشخاصهم، ووجود قوله فى أقوالهم فما ذهب إليه المتقدمين - بل هو الظاهر من كلام السيد المرتضى واحتمال وجوده فى كلمات الشيخ الطوسى، وظاهر كلام صاحب «المعالم» - غير تام. بل إحراز وجود الإمام فيه قد يتفق باتفاق الكل فى مسأله، وقد يُدعى ذلك باتفاق جماعه ولو كان عددهم أقل من الكل، قلت أو كثرت، فإنه مع القطع بوجود الإمام عليه السلام فيهم يوجب حجّيته، كما يظهر هذا التفصيل من السيد المرتضى والعلامة.

ولكن الإنصاف عدم إنكار وجود ذلك فيما إذا فرض اتفاق الكل، ولم يكن فيه مخالفة أصلاً، خصوصاً إذا دخل فى قول العلماء بعض الزواه وأصحاب الحديث الذين كانوا مجتهدين أيضاً، وعاصروا الأئمة المعصومين عليهم السلام أو كانوا قريبين إلى عصرهم عليهم السلام.

نعم، إثبات ذلك فى مثل اتفاق جماعه، خصوصاً إذا قلت، وكان الأكثر على طرف خلافهم مشكلاً جداً، وإن أمكن ذلك لأوحدى من الناس، إلا أن الالتزام به من ناحيه مقام الإثبات مشكلاً جداً كما لا يخفى.

وأما القسم الثانى والثالث: وهو الاعتماد على قاعده اللطف ووجوبه

الشرعى لإثبات قيام الإجماع، فإثباته غير معلوم لما ذكره السيد المرتضى رحمه الله بأن استتاره واختفائه كان بسبب منّا لا منه ومن الله، فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدى إلينا الحقّ الذى كان عنده، فعلى هذا لا يمكن لفقهاء من الفقهاء أن يحكم فى حقّه عقلاً أو شرعاً بلزوم إظهاره عليه السلام الحقّ بدخوله فى المجمعين.

نعم، لا- يبعد الالتزام بذلك لا بصورة الإلزام، بل من باب اللطف والإحسان؛ لأنّ عاداتهم الإحسان، وسجّيتهم الكرم، فليس من البعيد من كرمهم أن يمتنوا علينا بإظهار الحقّ لأحدٍ من الأتقياء والفقهاء حتّى يصل الحقّ إلينا، كما يظهر ذلك من بعض الأكابر من أسلافنا الماضين.

: إلا أنّ ما يظهر من كلام الشيخ فى «العدّه» هو أشدّ من ذلك، لأنّه قد عبّر - على ما هو المحكى عنه - بأنّ عليه أن يدخل فيهم وأنّه يجب عليه (أن يظهره وإلا لكان يقبح التكليف الذى ذلك القول لطف فيه)، انتهى كلامه على ما فى «عنايه الأصول».

ولكن الذى يرد عليه أيضاً: هو أنّ إرشاده عليه السلام للحكم الواقعى لبعض الأفراد وذلك من باب اللطف أو الإرشاد، بل ربما يكون ما وقع فى طرف المخالف أزيد أفراداً من الموافق، فلا يثبت لطف فإى لطف حينئذٍ فى إرشاده البعض دون آخرين، إلاّ فيما إذا التزمنا بزياده عنايته بأزيد من ذلك بأن يصير ما يوافق قول الحقّ أكثر ولو على نحو شبه الإعجاز، لكن إثبات مثل هذه الأمور من دون وجود دليل واضح يكون دونه خرط القتاد.

وأما القسم الرابع: فبعضها يكون ممنوعاً من حيث الصغرى دون الكبرى،

وبعضها من حيث الكبرى فقط؛ لأنه :

إن ادعى الإجماع من حيث اتفاق الكل في تمام الأعصار، فأى شخص يمكن دعواه وتصديقه فيه لو سلمنا صحه دعواه في عصر واحد، فصغراه ممنوعه.

وإن سلمنا صحه كبراه من قيام الملازمه العاديه لموافقته لقول الإمام ورضاه، مع أنه قد أنكره بعض أيضاً.

وإن ادعى قيام الإجماع بواسطه اتفاق جماعه، فبالرغم من أن الصغرى تكون حينئذٍ مقدوره، ولكن الكبرى وهو استلزامه لكلام المعصوم ممنوعه.

أقول: ولكن الإنصاف إمكان تحصيل اتفاق جماعه من شأنهم الاجتهاد والتمسك بالأدله التي تكون بحسب الاتفاق ملازماً لقول المعصوم أو رضاه، وإن لم يكن رئيسهم بينهم ظاهراً، بل وإن لم يحصل بينهم توطئه على ذلك، خصوصاً إذا كان مثل هذا الاتفاق متصلاً بعصر أحد المعصومين عليهم السلام بواسطه دخول بعض الرواه فيه، وكاشفيتها حينئذٍ عن رضاه عليه السلام، ليس ببعيد.

أقول: وقد يذكر هنا طريقتان آخران لادعاء الإجماع :

الطريق الأول: الاعتماد في دعوى قيام الإجماع على تراكم الظنون من ناحيه تراكم الفتاوى إلى حدٍّ يوجب القطع بالحكم كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر، إذ من قول فقيه واحدٍ يحصل الظن ولو بأدنى مراتبه بالواقع، ومن فتوى الفقيه الثانى يتقوى ذلك الظن ويتأكد، ومن فتوى الثالث يحصل الاطمئنان، وهكذا إلى أن يحصل القطع.

ولكن أجيب عنه، أولاً: أن ذلك مسلّم في الإخبار عن الحس كما في الخبر المتواتر، لأن احتمال مخالفه الواقع فيه ينشأ من احتمال الخطأ في الحس، أو

احتمال تعيّد الكذب، وكلاهما مدفوعان بأصل العدم العقلاني، ويضعّف بكثرة المخبرين إلى حدّ يصل إلى القطع، هذا بخلاف الإخبار عن الحدس، إذ إمكان الخطأ فيه كثير، بل يكون احتمال من الكثير كاحتماله من الواحد لا يجرى فيه أصاله عدم الخطأ، فلا يكون حجّه.

وثانياً: أنّه لا يندرج تحت ضابط كلّى، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص، فقد يحصل القطع من ذلك لشخص دون شخص آخر، فلا يمكن أن يكون ذلك مدركاً لحجّيه الإجماع .

الطريق الثاني: أن يكون اتفاق العلماء كاشفاً عن وجود دليل معتبر عند المجمعين ولم يصل إلينا، فإنّه قد قبله المحقّق النائبي رحمه الله مشروطاً بما إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل على وفق ما اتفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستندهم أحد هذه الأمور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك، إلّا أن يتصل ذلك إلى زمان الصحابه المعاصرين للأئمّه عليهم السلام كزراره ومحمّد بن مسلم، إلّا أنّ تحصيل مثل ذلك ممّا لا سبيل إليه، وإلّا كان كاشفاً قطعياً عن رضا المعصوم عليه السلام .

وقد أورد عليه: بأنّ الإجماع كذلك وإن كان كاشفاً عن وجود دليل كاشفاً قطعياً، إذ الإفتاء بغير الدليل غير محتمل في حقّهم، فإنّه من الإفتاء بغير العلم، وهو محرّم وعدلّتهم مانعه، إلّا أنّه لا يستكشف منه اعتبار الدليل عندنا، إذ من المحتمل أن يكون اعتمادهم على قاعده أو أصل لا- نرى لهما تماميه، أو لا ينطبقان عليه، وهم زعموا بذلك كما تقدّم في الإجماع المدعى في كلام السيّد المرتضى لجواز الوضوء بمائع مضاف تمسكاً بأصاله البراءه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه ذلك، لأنه يمكن الدعوى بكون الدليل على نحو تكون دلالاته على الحكم واضحاً ونصاً، وإلا لخالف أحد منهم فيه، ولا يحصل لهم الاتفاق كذلك، فإمكان استظهار ذلك من نحو هذا الإجماع قريب جداً .

وبالجملة: فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ حجّيه الإجماع عندنا يكون بأحد من الوجهين:

١ - إمّا بصوره الحدسى بما يلزم عادةً اتفاق الكلّ فى الجملة لقول الإمام عليه السلام أو رضاه كما عليه أكثر المتأخرين.

٢ - أو بصوره كونه كاشفاً عن وجود دليلٍ معتبرٍ واضح الدلالة، إذا لم تكن قرائن استناد الإجماع إلى القاعده أو الأصل أو الدليل الموافق له موجوده وإلا يضعف ذلك الإجماع حينئذٍ.

هذا تمام الكلام فى الإجماع بالنسبه إلى حال المستكشف.

الكلام بالنسبه إلى حال الكاشف والسبب: وهو أيضاً يتصوّر على أنحاء، لأنه:

تارة: ينقلنا قلنس السبب والأقوال فقط، من دون إشارة إلي مسببه ومنكشفه.

وتكون سببته لقول الإمام عليه السلام عند ناقله :

تارةً بالعقل، وأخرى بالعادة، أو اتفاقاً .

كما أنه قد يختلف نقله من حيث الصراحة والظهور والإجمال.

فمثال الأول مثل ما لو قال: (إجماعاً من غير المعصوم).

وللثانى: مثل ما لو صرّح وقال: (إجماعاً) أو (قال به جميع الأمة).

وللثالث: مثل ما لو قال: (إنّ فقهاًنا عليه) فإنّه لمن نقل بظهوره فى غير الإمام كان مجملاً.

وكيف كان، فقد تكون مثل هذه السببیه ثابتة للمنقول إليه بأحد أقسامه الثلاثه، تارةً موافقاً لناقله، وأخرى متفاوئاً عنه، أى يكون له بغير ما هو لناقله من العقل والعادة والاتفاق، وثالثاً: لم يكن عند المنقول إليه بشيء من الثلاثه .

وعلى أى حال، لا إشكال فى حجیه الإجماع المنقول بمعنى السبب والكاشف، إن قلنا بحجیه خبر الواحد، لجريان الأدله الجاربه فيها هنا، فيترتب عليه آثاره إن كان عنده أثر مخصوص لثبوت الإجماع بمعنى السبب مثل النذر ونحوه.

وأخرى: ينقل الناقل السبب والمسبب، مثل ما لو قال: (أجمع جميع الأمه من المعصوم وغيره) فيجرى فيه ما جرى فى نقل السبب فقط، من جهه الصراحه والظهور والإجمال، والكلام فيه من جهه السبب كسابقه، ومن جهه المسبب هو ما عرفت فى المباحث السابقه.

وثالثه: ينقل الناقل للإجماع المسبب فقط من دون السبب، ففى مثله قد عرفت عدم ثبوت حجیه مثل هذا الإجماع لمجرد كون الخبر الواحد حجّه، بل لابد من ملاحظه نفس الإجماع المدعى وأنه من أى طريق ثبت وانكشف له مستقلاً، فهل كان بالحس أو بالحدس على ما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

البحث عن حال ناقل الإجماع: قد يختلف الحكم من حيث حال ناقله :

فتارة: يكون الناقل من المتتبعين فى الفتاوى والكلمات مثل نقل اتفاق بعض الأساطين من حيث إحاطتهم بكلمات الأصحاب .

وأخرى: لا يكون كذلك ولا يعد الناقل ممن يحيط بالأقوال والآراء، وممن لا يمكنه ذلك بحسب حاله ومكانه وزمانه.

وبعبارة أخرى: ربّما يكون حال الناقل فى نقله على نحوٍ يوجب الاطمئنان

بوجود قول الإمام عليه السلام ، وقد لا يكون كذلك .

ومن ذلك يظهر أنه لو شككنا في حال ناقل الإجماع، ولم نعلم مبناه في الإجماع، وأنه من أي القسمين المذكورين أو لم نعلم حاله، فلا يمكن القول بحجّيته إجماعه.

كما قد يختلف الناقل في نقل السبب أيضاً :

فقد يكون نفس نقل الاتفاق يوجب حصول السبب لوجود قول الإمام عليه السلام .

وقد لا يكون نقله موجباً لذلك، بل لابد من تحصيل ما يضم إليه الأقوال حتى تتم سببته والملازمه عادة لقول الإمام عليه السلام ورأيه، ولكن لابد في هذه الضميمة عدم احتمال كونها هو المقدار الذي استند ناقل الإجماع إليه، وإلا فلا يفيد هذه الضميمة شيئاً أصلاً.

هذا تمام الكلام في الإجماع المنقول.

### البحث عن الإجماع المحصل والمركب

البحث عن الإجماع المحصل والمركب

المقام الثاني: يدور البحث فيه عن الإجماع المحصل والمركب.

فنقول: إن قلنا بعدم حجّية الإجماع من جهة إثبات رأى الإمام وقوله عليه السلام بالوجوه التي قد عرفت تفصيلها، وأنكرنا تحقّق جميع أقسامه، فلا يبقى حينئذ لنقل الكلام في حجّية الإجماعين المزبورين موقع أصلاً.

وأما إن قلنا بحجّيته ولو على نحو الحدس أو الكاشف عن دليل معتبر، فلازمه حجّية الإجماع لكن خصوص المحصل منه وذلك بالأولوية لعدم احتياج حجّيته إلى إثبات حجّية الخبر الواحد لتحصيل الاتفاق بنفسه، ولذلك ترى إنكار



بعضٍ لحجّيه إجماع المنقول دون المحضّل.

وأما الكلام من حيث الكاشفيّته من جهه كونه بالعقل أو العاده أو الاتّفاق كالكلام فى السابق، كما هو كذلك فى سائر الجهات .

وأما الكلام فى حجّيه الإجماع المركّب:

نقول: لا إشكال فى أنّ حجّيته متفرّعه على قبول حجّيه الإجماع، وإلاّ فلا وقع له حينئذٍ إذا لم يكن أصل الإجماع حجّه.

ثمّ على فرض القبول، وهو على قسمين:

تارة: يكون الإجماع المركّب منقولاً بالخبر الواحد، فحكمه من جهه النقل كحكم الإجماع المنقول، فإن قلنا: بحجّيه الخبر الواحد، فهو أيضاً يعدّ من مصاديقه.

وأخرى: يكون الإجماع المركّب المنقول حاصلًا نتيجةً للتبّع فى أقوال الفقهاء. فقد يقف فى مسأله على انقسام الفقهاء إلى قولين:

تارة: يكون كفيّته كلام القائلين على نحو يفهمنا عدم وجود قول بالتفصيل، وأنّ الحكم منحصر فى القولين بالإجماع، فلا إشكال حينئذٍ فى حجّيته، لأنّه حينئذٍ عباره عن القول بعدم الفصل.

وأخرى: لم يكن الأمر كذلك، بل الظاهر من كلامهم وجود القولين فقط، وساكّت بالنسبه إلى القول الثالث فحجّيته مثل هذا الإجماع غير معلومه.

هذا تمام الكلام فى الإجماع بجميع أقسامه.

الكلام فى حجّيه نقل التواتر:

أقول: البحث فيه يشبه البحث عن الإجماع المنقول، من حيث كون جهه البحث:

تارة: يكون بالنسبه إلى الواقع والمخبر به التواتر.

وأخرى: يكون بالنسبه إلى نفس الخبر المتّصف بذلك .

فإنّ ثبوت التواتر بنقل ناقله متوقّف على معرفه حال ناقله، فإن كان يعلم أنّه يكون ثبوت التواتر عنده بإخبار عشرين نفر، كثبوته فى حقّ المنقول إليه بذلك، وعقيدته فى إثبات المتواتر بذلك كعقيدته، فلا إشكال حينئذٍ فى ثبوت التواتر عند المنقول إليه كناقله، ويترتب عليه الأثر.

وأما إن لم يكن حال الناقل كحال المنقول إليه، فلا بدّ فى إثباته من ضميمه من عند نفسه بالتتبع فى الأقوال، مع مراعاة عدم احتمال كون ما ظفر به هو عين ما استند إليه الناقل فى نقل التواتر، وإلا لا يثبت التواتر بقوله.

نعم، لو كان الأثر مترتباً على ثبوت التواتر فى الجملة، ولو بنقل غيره كما لو نذر ذلك فى الأخبار المتواتره ولو فى الجملة، فلا يحتاج حينئذٍ فى ترتب الأثر حينئذٍ إلى ضمّ الضميمه لتحقق موضوع النذر، والمسأله واضحه بحمد الله، ولا تحتاج إلى مزيد بيان.

أقول: ومن هنا يظهر أنّ التواتر المعتبر فى القراءه، التى تعدّ جزءاً من الصلاه، ليس المقصود منه إلاّ- التواتر الواقعى، فلا- يثبت ذلك بنقل الشهيدين تواترها، إلاّ يكون إخبارهما عن تلك العده مستلزماً عادةً للتواتر عند المنقول إليه .

وأما ثبوت وصف التواتر بنفس الخبر، ولو فى الجملة، فمتحقّق بذلك، كما لا يخفى.

## المبحث الرابع / في حجبه الشهره الفتوائيه

### المبحث الرابع

#### في حجبه الشهره الفتوائيه

ومن الظنون التي قيل بخروجها عن الأصل الشهره، والمراد بها الشهره الفتوائيه، إذ الشهره على أقسامٍ ثلاثه:

القسم الأول: الشهره الروائيه، وهي عباره عن اشتها الحديث بين الرواه وأرباب الحديث بكثره نقلها في أصولهم وكتبهم، وهي التي تعدّ من إحدى المرجحات في باب التعادل والترجيح عند تعارض الخبرين.

القسم الثاني: الشهره العمليّه، وهي عباره عن استناد الشهره في مقام الإفتاء إلى خبرٍ وحديثٍ، وتعدّ مثل هذه الشهره جابره لضعف سند الحديث وكاسره لصحتها، يعني إذا كانت الروايه بحسب القواعد الرجاليّه في منتهى درجه الضعف، لكن قامت الشهره من قدماء الأصحاب القريبين لعهد حضور الأئمّه عليهم السلام موافقاً لها، ومستنداً في فتاواهم إليها، تصبح مثل هذه الشهره سبباً للحكم باعتبارها وحجيتها، كما أنّ إعراض الأصحاب عنه في مقام العمل، موجبٌ لكسر صحته، حتّى ولو كانت الروايه من حيث المتن في غايه الصحه، حتّى اشتهر قولهم: كلّما زيد في صحته زيد في ضعفه، لكشفه عن وجود جهه أوجبت ذلك إعراضهم عن الخبر الصحيح الاسناد.

أقول: والعجب من سيّدنا الخوئي رحمه الله كيف لم يجعل الشهره الكذائيه من المرجحات وبرغم أنّ عمله على الأخذ بالحديث النبوي المعروف: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»، مع أنّه - على ما ذكره المحقّق العراقي، نقلاً عن بعض

مشايخه - ممّا لم يذكره أحدٌ من رواتنا، ولا- كان معروفاً من طرقنا، ولا مذكوراً في شيءٍ من جوامعنا، وإنّما روته العامّة في كتبهم منتهياً إلى الحسن البصرى، عن سيمره بن جندب عن النبي صلى الله عليه وآله، وسيمره رجلٌ معروف قضاياه، وتمرّده على رسول الله صلى الله عليه وآله في قضيه عذق الأنصاري ممّا أوجب صدور حديث لا ضرر، وأيضاً أخذهُ الأموال الطائله من معاويه ليروى كاذباً الآية الوارده في حقّ عليّ عليه السلام: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاهِ اللَّهُ» (١) إنّما نزلت في حقّ قاتله ابن ملجم المرادى، وأنّ قوله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (٢) هي النازله في حقّ عليّ عليه السلام! وقتله ثمانيه آلاف نفر في البصره، حيث ولّاه ابن زياد لسنته أشهر عليها، كما نقله الطبرى في تاريخه في أحداث سنه خمسين، ذلك على ما في «تنقيح المقال».

مضافاً إلى وجود خلل آخر في الروايه، وهو أنّ أرباب الحديث ذكروا أنّ الحسن البصرى لم يسمع منه حديثٌ قطّ، ومع ذلك ترى بناء الأصحاب رضوان الله عليهم على الأخذ بالحديث المزبور في أبواب الفقه، والاستناد إليه في مقام الفتوى، ولم يكن ذلك إلا- من جهه جبره بعمل أصحابنا القدماء كما لا يخفى، لأنّ شهره الروايه عند من قرّب عصره إلى عصر الأئمّه عليهم السلام تكون كاشفه عن رأيهم عليهم السلام إذا استندوا إلى حديث أو إذا عرضوا عنه.

كما أنّ ما ذكره رحمه الله في مقدّمته المبسوطه من أنّ الشيخ قد نقض بإرجاع الفروع إلى الأصول، وإلاّ كان الفقهاء قبله ينقلون متن الروايه ويجعلونه فتواهم.

١- سورة البقره: الآية ٢٠٧ .

٢- سورة البقره: الآية ٢٠٤ .

ليس على ما ينبغي، إذ بالرجوع إلى كتب المفيد والسيد المرتضى وابن حمزه وغيرهم نجد خلاف ذلك.

نعم، يصح هذا في حقّ ابني بابويه أي الأب في كتابه «الشرائع»، والابن في كتاب «من لا يحضره الفقيه».

القسم الثالث: الشهره الفتاويه، وهي عباره عن مجرّد اشتهار الفتوى في مسأله عند الأصحاب دون استنادٍ منهم إلى روايه، سواء لم تكن هناك روايه أصلاً، أم كانت على خلاف الفتوى، أو على وفاقها، ولكنّه لم يكن استناد الفتوى إليها.

أقول: والمقصود بالبحث في المقام هي هذه الشهره، فنقول مستعيناً بالله إنّه قد استدللّ لذلك بوجوه:

الوجه الأول: بمفهوم الموافقه أو الفحوى - على ما في «الكفايه» - المستفادين من الأدلّه الدالّه على حجّيه خبر الواحد .

تقريب ذلك: ربّما يحصل من الشهره الظنّ الأقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل، كما عليه الشهيد الثاني رحمه الله في «المسالك» حيث وجّه حجّيه الشيعه الظنّي، بكون الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهاده العدلين.

لكنّه مخدوش أولاً: بأنّ إثبات الحجّيه بالأولويه الظنيّه، عباره عن استخراج مناط الحكم ظناً، وإلحاق ما كان المناط فيه أقوى بالأصل في الحكم ملحقاً بالقياس، والدليل على بطلانه، وحرمة العمل به قائم، ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره إنّ هذا الدليل أوهن بمراتب من الشهره، فكيف يتمسّك بها في حجّيتها إذا لم يقم على عدم حجّيه الشهره دليل، غاية عدم الدليل مساوقاً لعدم الحجّيه .

وثانياً: أولويته ممنوعه، للظنّ أو العلم بأنّ المناط والعله في حجّيه خبر

الواحد ليس مجرد إفادته الظنّ حتّى يتمسّك به فى الشهره.

وثالثاً: أضعف من ذلك، دعوى كونه بالمفهوم الموافقه، مع أنّ الشرط فيه هو كون استفاده الحكم فى الأصل بالدلاله اللفظيه، فيتجاوز فى الفرع بالأولويه، كما فى قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١) حيث تدلّ على حرمة إيذاء الوالدين بالضرب بطريق أولى، هذا بخلاف الدليل على حجّيه خبر الواحد، حيث إنّه لو كان مدرکه مثلاً هو إفاده الظنّ، فليس هذا دليلاً لفظياً حتّى يُقال بحجّيه الشهره بالأولويه بنحو مفهوم الموافقه أو فحوى الخطاب كما فى «الكفايه»، بل حجّيه خبر الواحد إنّما يثبت لقيام الدليل عليه، وإن كانت الحكمه فى حجّيته كونه مفيداً للظنّ نوعاً؛ لأنّ الغالب كونه مطابقاً للواقع، ولذلك تصبح حجّه لكونه إخباراً حسياً عن أمرٍ ما، هذا بخلاف الشهره حيث تعدّ إخباراً حدسياً، فيجرى فى الأوّل أصاله عدم الخطأ وعدم تعمّد الكذب، هذا بخلاف الشهره حيث لا تجرى فيه أصاله عدم الخطأ فى الحدس.

نعم، إن قلنا باعتبار الظنّ المطلق، كان من أحد أفراده الشهره الفتوائيه إذا حصل منها الظنّ، وإلا فلا.

الوجه الثانى: التمسّك بذيل آيه النبأ الوارد فيها قوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (٢).

بتقريب أن يُقال: إنّ المراد من الجهاله هو السفاهه، فالتعليل قد يكون مخصّياً صاً للحكم المعلل به كما فى قولنا: (لا تأكل الرمان لأنّه حامض)، وقد يكون

١- سورة الإسراء: الآيه ٢٣ .

٢- سورة الحجرات: الآيه ٦ .

معَمَّأ له كما فى قولنا: (لا تشرب الخمر لأنه مسكرٌ) حيث يحكم بحرمه كل مسكر ولو لم يكن خمرًا.

ومفاد التعليل فى الآيه الشريفه، عدم لزوم التبين فى كل ما ليس العمل به سفاهه، والعمل بالشهره لا يكون سفاهه، فلا يجب فيها التبين بمقتضى عموم التعليل.

أجيب عنه أولًا: بالمنع من الصغرى والكبرى:

أمَّا الصغرى: لأنَّ المراد من الجهاله لا- يخلو عن أحد أمرين؛ إمَّا السفاهه أو الجهاله فى قبال العلم. فالأول منهما أى ارتكاب العمل بلا مصلحه وحكمه، بل على خلاف المصلحه موجودٌ هنا، لأنَّ العمل بما لا يؤمن من الضرر والعقاب المحتمل فى ارتكابه سفاهه بحكم العقل، فإنَّ العقل يحكم بتحصيل المؤمن منه، والقيام بعمل من دون تحصيل حجّه على جواز ارتكابه، إقدامٌ على ما لا يؤمن معه من الوقوع فى الخطأ، فيكون سفاهه وغير عقلاني.

وإن كان المراد هو الجهل، فالأمر أوضح، لعدم كون الشهره مفيده للعلم فيكون العمل بها جهاله لا محاله.

وأما المنع من الكبرى: فلأنَّ التعليل وإن كان يقتضى التعميم، إلاَّ أنه ليس فيه مفهوم حتى يقتضى نفي الحكم عن غير مورده ممَّا لا توجد فيه العله، إذ لا يفهم من التعليل انحصار العله فيه حتى يستفاد منه ذلك، فإنَّ الحكم بحرمه الإسكار حتى فى غير الخمر، لا يوجبُ الحكم بحليه أكل كل ما ليس بمسكر، لإمكان أن يكون الشئ حراماً من جهه أخرى، مثل النجاسه والغصب، وهكذا يكون الأمر فى المقام، إذ الحكم بوجود التبين فى كل عمل ما، كان العمل فيه السفاهه، لعموم التعليق، لا يوجبُ الحكم بعدم وجوب التبين فى كل ما كان العمل به ليس به

سفاهه، بل يمكن أن يكون التبين فيه واجباً من جهة أخرى ولو بلحاظ أمر تعبدى.

وثانياً: إن غاية ما تقتضيه الآيه على هذا البيان، هو عدم جواز الأخذ بكل ما تصدق عليه الجهاله، وأمّا وجوب الأخذ بما لا يكون من الجهاله والسفاهه فلا- دلالة لها عليه أصلاً، والحال أن مقصود من يعتقد حجّيه الشهره، هو وجوب الأخذ بها إذا تحققت ووجدت، وقد عرفت عدم دلالة عليه .

الوجه الثالث: التمسك بعدد من الأخبار :

منها: ما ورد فى روايه مقبوله عمر بن حنظله، حيث ورد فيه قوله عليه السلام :

«ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به ال-مُجمَع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمننا ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ ال-مُجمَع عليه لا ريب فيه» [الخبر\(١\)](#).

تقريب الاستدلال: أنّ المراد من (المجمع عليه) ليس اتفاق الكلّ، بقريته قوله عليه السلام : (ويترك الشاذّ)، فلا بدّ وأن يكون المراد منه المشهور بين الأصحاب، فيرجع مفاد التعليل إلى أنّ المشهور ممّا لا ريب فيه، وعموم التعليل يشمل الشهره الفتوائيه، وإن كان المورد هى الشهره الروائيه بالخصوص.

ومنها: ما فى روايه مرفوعه زواره حيث قال عليه السلام : «تُخذ بما اشتهر بين أصحابك» [\(٢\)](#). بدعوى أنّ عموم الموصول يشمل لكلّ ما اشتهر بين الأصحاب، ولو كان من حيث الفتوى.

وقد أُجيب عنهما، أولاً: بالضعف فى سند الثانيه، لكونها من المراسيل، فإنّها

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٢- مستدرک وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.



مرويه في كتاب «عوالي اللئالي» لابن أبي جمهور الأحسائي عن العلامة مرفوعه إلى زرارته، مضافاً إلى أنها لم توجد في كتب العلامة رحمه الله، ولم يثبت توثيق روايتها، بل طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الخدشه في سند الرواية، كالمحدث البحراني في «الحدائق».

ودعوى انجبارها بعمل المشهور، ممنوعه لعدم إثبات كون استنادهم إليها، بل لا قائل بها لاشتمال ذيله من الأمر بالاحتياط، مع أنّ العمل بها لا يكون منجبراً، هذا كما عن «مصباح الأصول».

ثم قال: (وأما المقبوله فلعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله، ولم يذكر له توثيق في كتب الرجال).

نعم، وردت روايه في باب الوقت تدلّ على توثيق الإمام عليه السلام، ونعم التوثيق فإنّ توثيق الإمام إمام التوثيق، وهي ما نقله في «الوسائل» عن «الكافي»، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت؟ فقال عليه السلام: إذاً لا يكذب علينا».

إلا أنّ هذه الرواية بنفسها ضعيفه من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقه عمر بن حنظله بها، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: أمّا دعوى ضعف سند الرواية في الأوّل فتأمّه لا غبار عليها، لما أشار إليه الشيخ الأعظم من إرسالها، مضافاً إلى ما يرد على كتاب «عوالي اللئالي» وعلى صاحبه من اختلاطه للأخبار بغثها وسمينها، كما عن صاحب «الحدائق» في

ذيل مرفوعته، ونسبه صاحبه إلى التصوّف، وللمزيد راجع ما ورد عنه وعن الكتاب في «مستدرک الوسائل» (١).

وأما المقبوله فلا نُسلّم ما قيل فيه، لما قد عرفت كونها مقبوله عند الأصحاب، وقد عمل بها في باب تعارض الخبرين، وقد عرفت إمكان الانجبار بعملهم عندنا .

وأجيب ثانياً: بأنّ المراد من الموصول في قوله عليه السلام: «... ما اشتهر بين أصحابك هو الشهره في الخبر والروايه دون مطلق الحكم المشهور، ولذا إذا قيل لشخصٍ عن أنّ أيّ المسجدين أحبُّ إليك؟ قال: ما هو الاجتماع فيه أكثر، كان المراد من محبوبته كثره الاجتماع لخصوص المسجد، لا في كلّ مكان، فهكذا يكون المراد من الشهره في الخبرين لا مطلق الشهره حتّى تشمل الفتوائيه.

مع أنّ الشهره الفتوائيه ممّا لا يقبل أن يكون طرفي المسأله مشهوره، مع أنّه مفروض في الروايه بقوله: «يا سيدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران».

وإن أورد عليه بإمكان ذلك في الفتوى أيضاً، ولذلك يُقال في طرف أنّه أشهر، فليس هذا إلّا لكون طرف الآخر مشهوراً أيضاً .

نعم، لا يبعد الاستدلال بلفظ (كونهما مأثوران) الظاهر في الشهره الروائيه، لاستبعاد إطلاق هذا اللفظ للفتوى، هذا بالنسبه إلى الروايه مرفوعه واضحه، وأمّا بالنسبه إلى المقبوله حيث قد أطلق الإجماع على المشهور، فإنّه قد يُقال إنّهُ لا تنافى بينهما، لأنّ جعل الإجماع في مقابل المشهور اصطلاحٌ حادث بين المجتهدين والأصوليين، وإلّا فالمشهور عباره عمّا هو واضح ومعروف، ومنه ما

قيل شهراً فلائاً سيفه، وسيفٌ شاهر، فالمراد أن يؤخذ من الروايه ما هو معروفه بين أصحابك ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ، فالروايه لا تشمل الشهره الفتوائيه.

أقول: بقى فى المقام شىء واحد وهو التمسك بالتعليل الوارد فيها بأن «ال-مجمع عليه لا ريب فيه» حيث يدل على أن كل ما لا ريب فيه يؤخذ به، فيكفى فى الاستدلال لحججه الخبر بالشهره.

وفيه: اعترض عليه المحقق النائنى رحمه الله فى «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup> بما محصل كلامه من أن التعليل ليس من العله المنصوصه حتى يتعدى عن موردها، لأن المراد منه :

إما أن يكون هو الإجماع المصطلح، فلا يشمل الشهره قطعاً.

أو يكون المراد هو الشهره والمشهور .

وعليه، فلا يصح حمل قوله عليه السلام : «مما لا ريب فيه» عليه بقولٍ مطلق، بل لابد من أن يكون عدم الريب يلاحظ بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن الكبرى الكليه الموجهه للتعدى، لأنه يلزم التوالى الفاسده، إذ لابد أن يقال بالأخذ بكل شىء هو مما لا ريب فيه بالنسبه إلى غيره، فيؤخذ بكل راجح بالنسبه إلى غيره، وبأقوى الشهرتين وبالظن المطلق، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

أجاب عنه المحقق الخمينى: - كما فى «تهذيب الأصول» - بقوله:

(وفيه: أن الكبرى ليست مجرد كون الشىء مسلوباً عنه الريب بالإضافة إلى غيره، حتى يتوهم سعه نطاق الكبرى، بل الكبرى كون الشىء مما لا ريب فيه بقولٍ مطلقاً عرفاً، بحيث يعد طرف الآخر شاذاً نادراً لا يُعبأ به عند العقلاء، وهذا غير

موجود في الموارد الذي عدّه قدس سره ، فإنّ ما ذكره من الموارد ليس ممّا لا ريب فيه عند العرف، بحيث صار الطرف المقابل أمراً غريباً غير معتنى به، بل الظاهر أنّ عدم الرّيب ليس من المعاني الإضافية، حتّى يُقال لا ريب فيه بالنسبة إلى مقابله، بل من المعاني النفسية التي لا يصدق إلّا مع فقد الرّيب بقولٍ مطلق عن شيء، فقوله عليه السلام: «لا ريب فيه»، كبرى كليته، وكلّ ما كان كذلك عرفاً يجب الأخذ به، ولا يرد عليه ما جعله نقضاً لذلك)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الذي يقوى عندنا بأنّ قوله عليه السلام: «لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه» الوارد في التعليل، بعد التصرّف في معنى لفظه، بكون المراد هو الشهره لا الإجماع المصطلح إرشاداً أو إشاره إلى أمر بقربنه ذيله من جعل المقابل هو الشاذّ المتّصف بغير المشهور، وهذا التعليل عليه ارتكازي عند العقلاء بالنسبة إلى الشيين، كان أحدهما بالنسبة إلى الآخر ممّا لا ريب فيه، حيث يؤخذ بما لا- ريب فيه، ولا- يتوجّه إلى ما فيه الرّيب، هذا أمرٌ كلّى جارٍ عند العرف في جميع الموارد التي أُجيز لنا العمل بمثل ذلك الشيء - إلّا ما خرج بالدليل بعدم جواز العمل بذلك لأجل أمرٍ آخر سنشير إليه - وهو أنّ ملاحظه الأرجح والراجح أمرٌ مطلوب في العرف والعقلاء في جميع الموارد، إلّا ما استثنى، وهو ما إذا كان في الأمور الحدسيّة المحضه، فإنّ ملاحظه الأرجح فيه غير مقبول عند العرف، لأنّ أصل النظر والاجتهاد ربّما يكون خطأً ولا أصل عند العقلاء لدفع هذا التوهم، فإذا لم يكن أصلٌ ذلك مقبولاً- فلا- معنى لملا-حظه الأرجح والأقوائيه بين الحدسين والاجتهادين، فالتعليل المذكور عباره عن كبرى كليته قابله للتعدّي في الأمور المتضايفه المتقابلة، كما صرّح به المحقّق النائيني، لكنّه لا يجري هنا لأجل

ما عرفت من الإشكال فى جريانها.

ودعوى كون الشهره هنا بمعنى الإجماع المصطلح فى الجملة، كما عليه المحقق الخمينى قدس سره ، ممّا لا يُصغى إليه.

وبالجملة: ثبت من جميع ذلك عدم حجّيه الشهره الفتوائيه.

\*\*\*

## المبحث الخامس / في حجّيه الخبر الواحد

المبحث الخامس

في حجّيه الخبر الواحد

والكلام فيه يقع في جهات :

الجهة الأولى: أنّ البحث فيها يعدّ من أهمّ المسائل الأصولية؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة الإلهيّة لا طريق لنا لإثباتها إلّا بأحد من الأمور الأربعة:

١ - إمّا أن يكون من العلم الإجمالى بها لكونها من الأمور الضروريّة، أى تقوم ضروره من الدّين بوجوبها أو حرمتها، مثل وجوب الصلوات اليوميّة والصوم وغيرها، فهذا القسم قليل جدّاً .

٢ - أو يكون إثباتها بالأخبار المتواتره المفيده للقطع .

٣ - أو بالأخبار الواحد المحفوفه بالقربينه القطعيّه .

فهذه الثلاثه نادره فى الجمله .

٤ - والذى يتكفّل لإثباتها وهى أكثر من الثلاثه هو القسم الرابع، وهو إثباتها بالخبر الواحد، فإنّ معظم مسائل الفقه المشتمله على بيان أجزاء العبادات وشرائطها وموانعها، بل بيان نفسها فى بعض الموارد، يعدّ مرتين إثبات حجّيه خبر الواحد، ولذلك يُقال عنها إنّها من أهمّ مسائل الأصول .

فعلى هذا لو لم نلتزم بلزوم وجود موضوع العلم الأصول، وأنكرنا وجوده كما عليه سيّدنا الخوئى رحمه الله فلا بأس بالقول فى كون هذا البحث من مسائل الأصول، ومثله ما لو قلنا بأنّ الموضوع ليس إلّا-عباره عن جامع يجمع كافّه مسائلها، ولا يحتاج إليكون مباحثها ومسائلها من البحث عن عوارض الموضوع،

لعدم الالتزام بموضوع خاصّ كذلك .

وأما على القول بالموضوع كما عليه الأكثر، وأنّ الموضوع عبارته عن الأدلّة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل كما عليه الشيخ الأعظم، فيأتي البحث عن كيفيته إدخال مسأله حجّيه خبر الواحد في مسائل علم الأصول، لعدم كونها بحثاً عن عوارضها الذاتية.

تقريب ذلك أن يُقال: لا- إشكال في أنّ البحث عن الحجّيه وعدمها لا- يكون بحثاً عن عوارض الكتاب والإجماع والعقل، فلا يبقى إلّا- أن يكون من عوارض السنة، وهى أيضاً مشكّل لأنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد يعدّ بحثاً عن الخبر الحاكي لا المحكى ليكون بحثاً عن عوارضها.

هذا وقد أتعب صاحب «الفصول» رحمه الله نفسه بأن جعل البحث عن دليّته الدليل بحثاً عن أحوال الدليل، لإدراج المسأله في مسائلها.

فأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله : بأنّ البحث فيها ليس عن دليّته إحدى الأدلّة الأربعة، وإنّما هو بحث عن دليّته الخبر الحاكي للسنة، فلا يندرج فيها.

وأيضاً أتعب الشيخ الأعظم قدس سره نفسه الزكيه في حلّ هذه المعضله بأن قال:

(البحث في حجّيه الخبر الواحد يرجع إلى البحث عن أنّ السنة التي هي أحد الأدلّة الأربعة هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت به، فيكون بحثاً عن عوارض الموضوع).

وقد أورد عليه: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد كان التامه لا يرجع إلى البحث عن عوارض السنة، فإنّ البحث عن عوارض الشيء إنّما يكون بعد الفراغ عن وجوده، وإن كان المراد من الثبوت الثبوت التعبدي بمفاد كان

الناقصه لا الثبوت الواقعي، ليؤول البحث إلى البحث عن التعيّد بالسنة المحكيه بخبر الواحد، فهذا يرجع في الحقيقه إلى البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنة.

هذا و ما يفهم من كلام صاحب «الكفايه»، الذي قرّره المحقّق النائيني بالتفصيل بأحسن وجه، ثمّ قام بتوجيهه رحمه الله بوجه آخر لا- يرد على الشيخ هذا الإيراد، وقال على ما في «فوائد الأُصول»: (إنّ المراد من ثبوت السنة ولا ثبوتها ليس هو الثبوت الواقعي، ولا- ثبوته ليرجع البحث إلى البحث عن وجود الموضوع ولا- وجوده، بل المراد منه هو أنّ البحث عن حجّيه الخبر يرجع إلى البحث عن أنّ مؤدّى الخبر هل هو من السنة أو لا).

وإن شئت قلت: إنّ البحث إنّما هو في انطباق السنة على مؤدّى الخبر وعدم الانطباق، وهذا لا يرجع إلى البحث عن وجود السنة ولا- وجودها، بل يكون البحث عن عوارض السنة، بداهه أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقه له، كالبحث عن وجود الموضوع في زمانٍ أو مكانٍ ولا وجوده)، انتهى محلّ الحاجه.

وقد أورد عليه المحقّق العراقي في حاشيته، بقوله:

(أقول: انطباق الماهيه على فردٍ ليس إلّا ملازماً لوجوده في ضمنه، مثل هذا البحث وإن كان من عوارض الماهيه تصوّراً، ولكن هو عين البحث عن وجودها في ضمن هذا الفرد وهويته، ولو كان هذا المقدار يكفي في البحث عن العوارض، يلزم دخول البحث في وجود الماهيه وانطباقه على الخارج في المباحث كلّها، وهو كما ترى).



وأما المثال الذى مثل به من البحث عن وجود شىء فى المكان نفسه، أنّ القياس مع الفارق، إذ الكينونه فى الزمان أو المكان جهه طارئه على الوجود، فارغاً عن وجوده، وهذا بخلاف البحث عن وجود الطبيعه فى ضمن فرد، إذ هو ليس بحثاً عن عوارض الوجود فارغاً عن أصل وجوده، بل مرجع البحث فيه إلى البحث عن أصل وجودها فى ضمن الفرد عدمه كما لا يخفى، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ البحث عن حجّيه الخبر وعدمها يمكن أن يرجع إلى البحث عن عوارض السنّه بأن يُقال:

لا- إشكال فى كون السنّه الواقعيّه من قول الإمام وفعله وتقريره حجّه قطعاً، وتكون موضوعاً، غايه الأمر يقع البحث فى حجّيه الخبر بأنّ السنّه التعييديّه هل تعدّ من السنّه أم لا؟ أى ما يعلم بواسطه الخبر الواحد هل يكون سنّه لابدّ من إطاعتها والعمل بما يقتضيها، أو ليس الأمر فيه كذلك، بل ما يجب فيه ذلك عباره عن السنّه الواقعيّه، فإثبات حجّيته للخبر الواحد يكون معناها أنّ السنّه المعبره هى الأعمّ من السنّه الواقعيّه والتعييديّه، ولعلّ هذا هو مراد الشيخ قدس سره والسيد الحكيم حيث قال: (بأنّه تعلم به السنّه أم لا وهو يكون بحثاً عن عوارض الدليل والسنّه)، ويمكن مع ذلك أن نقول كما اخترناه فى أوّل بحث الأصول من أنّ الموضوع فى علم الأصول عباره عن كلّ ما يقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّه من الأدلّه الاجتهاديّه والأصول العمليّه، لإمكان إدراج سائر المسائل فى الأصول، عدا حجّيه الخبر الواحد، وإن وجّهنا هنا على نحو صحّ اندراج هذه المسأله فيها.

الأمر الثانى: اعلم أنّ إثبات الحكم الشرعى من الألفاظ المنقوله عن الأئمّه المعصومين عليهم السلام بعد الفراغ عن أمور متعلّقه بعلم الكلام يتوقّف على أمور أربعه:

الأول: إحراز أنّ هذه الألفاظ صادرة عنهم عليهم السلام .

والثاني: إحراز أنّ صدورها إنّما كان لأجل إفادة الحكم الواقعي لا للخوف أو التقيّه أو مصالح أخر اقتضت إظهار الحكم على خلاف ما هو ثابت في الواقع.

والثالث: إحراز ظواهر الألفاظ، وتشخيص ما هو المتفاهم منها عرفاً.

والرابع: إحراز أنّ ظواهرها مراده للمتكلّم.

أقول: والمتكفل لإثبات الظهور وإرادته هي الأوضاع اللغويّة، والقرائن العامّة، والأصول العقلائيّة، وقد تقدّم البحث عنها تفصيلاً في المباحث السابقة.

والمتكفل لإثبات جهه الصدور، من كون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعي لا- لأجل التقيّه وغيرها، هي الأصول العقلائيّة أيضاً، فإنّ الأصل العقلائي يقتضى أن يكون جهه صدور الكلام من المتكلّم لبيان مراده الواقعي، وأنّ مؤداه هو المقصود، إلا أن يثبت خلافه، وهذه سيره مستمرّه مستقرّه بينهم وفي محاوراتهم، ويأتي توضيح ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

والمتكفل لأصل الصدور الواقع في الأوّل من الأمور المذكوره، هي الأدلّه الدالّه على حجّيه الخبر الواحد، وهو المقصود بالبحث هنا.

الأمر الثالث: في بيان أدلّه الطرفين في مسأله حجّيه خبر الواحد وعدمها، فنقول مستعيناً بالله تبارك وتعالى:

اختلفوا في هذه المسأله؛ فقد يدعى قيام الإجماع على حجّيه الخبر الواحد كما نقله صاحب «فوائد الأصول»، كما قد يظهر من الشيخ رحمه الله في فرائده نقلاً عن الشيخ المفيد رحمه الله حيث حكى عنه في «المعارج» أنّه قال:

(إنّ خبر الواحد القاطع للعدر، هو الذي يقترن إليه دليل يُفرضى بالنظر إلى

العلم، وربّما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل).

بل قال صاحب « الوافيه » إنه لم يجد القول بالحجّيه صريحاً ممّن تقدّم على العلّامه.

فنسأل حينئذٍ: هل يمكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع فى الإثبات وعدمه أم لا؟

الذى يظهر من المحقّق النائينى قدس سره نفى الاعتماد على مثل هذا الإجماع لأنّه قال: (تمّ لا يخفى عليك أنّه قد انعقد الإجماع على حجّيه الأخبار المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصحّ الاعتماد والاتّكال على هذا الإجماع، لاختلاف مشرب ال-مُجمعين فى مدرّك الحجّيه:

فإنّ منهم من يعتمد على هذه الأخبار، لتخيّل أنّها قطعّيه الصدور.

ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظنّ المطلق بمقدّمات الانسداد.

ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجّيتها.

والإجماع الذى يكون هذا شأنه، لا يصحّ الاتّكال عليه، وأخذه دليلاً فى المسأله، ولا يكفى مجرد ثبوت الإجماع على النتيجة مع اختلاف نظر المجمعين، فإنّ هذا الإجماع لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام، ولا عن وجود دليلٍ معتبر، بل الكاشف عن ذلك هو الإجماع على الحكم الشرعى مثلاً، فلا عبره بالإجماع التقييدى الذى هو عبارته عن اختلاف مدرّك ال-مُجمعين.

فلابدّ للقائل بحجّيه أخبار الآحاد من إقامة الدليل على مدّعا، إذا لم يكن ممّن يرى حجّيه مطلق الظنّ بمقدّمات الانسداد، ولم تكن الأخبار فى نظره مقطوعه الصدور، كما هو الواقع، بداهه أنّه لا يمكن القطع بصدور جميع الأخبار

المودعه فيما بأيدينا من الكتب مع ما بينها من الاختلاف الفاحش.

فدعوى القطع بالصدور غريبه جداً، خصوصاً من بعد زمان الغيبه الكبرى، وما كنا نترقب من المتأخرين هذه الدعوى، وقد نُسبت إلى شرذمه من الأخباريين، بل هذه الدعوى ممتن كان عهده قريباً بزمان الحضور كانت أولى وأحرى كالسيد المرتضى؛ لأنه كان يتمكن من العلم بما صدر من الأخبار وما دسَّ فيها.

وأما اعتبارها من باب الظنّ المطلق فهو مبنى على صحّ ثبوت الانسداد، وسيأتى الكلام فيها، فعلى هذا ينبغي إقامة الدليل بالخصوص على حجّيه ما بأيدينا من الأخبار، ولنقدّم الكلام أولاً في أدلّه النافين للحجّيه ثمّ نعقبه بذكر أدلّه المثبتين لها، انتهى محلّ الحاجه (١).

وقد اعترض عليه المحقّق العراقي رحمه الله في حاشيته بقوله:

(أقول: لا يخفى أنّ مجرد اختلاف استناد كلّ طائفه من الـمُجمعين لجهه غير الجبه الأخرى إنّما يضرّ بانعقاد الإجماع في فرض انصرافه عن فتواه، لو التفت إلى بطلان مستنده، وإلاّ فلو فرض عدم رجوعه عن فتواه، مع علمه بفساد ما تثبت به، تكشف ذلك عن أنّ ما استندوا به من قبيل النكات بعد الوقوع، وتطبيق ما هو المسلّم عندهم على وجه وقاعده، ومثل ذلك لا يضرّ بالإجماع بتاً.

وحينئذٍ لنا أن ندعى أنّه لو فرض عدم قطعيه سند الأخبار، ولا تماميه دليل الانسداد، ولا تماميه الأدلّه المخصوصه من آيه النبأ وغيرها من الآيات والروايات، فهل يرفعون الأصحاب يدهم عن مثل هذه الأخبار في مقام استنباط

الأحكام؟ كلاً وحاشا؛ وذلك يكشف عن أنّ العمل بأخبار الآحاد في الجملة مسلّم عندهم.

نعم، إنّما الكلام في تعيينها بخصوص طائفةٍ دون طائفه، فبالآخرة ربّما ينتهي إلى العلم الإجمالي بوجود الحجّج بين الطوائف فيؤخذ بلوازمه، فتدبر وافهم)، انتهى كلامه (١).

أقول أوّلاً: إنّ إثبات حجّيه أخبار الآحاد الوارده فيما بأيدينا من الكتب بالإجماع على فرض تسليمه كما ادّعاه العراقي، يجعل الدليل أخصّ من المدّعى، لأنّ المقصود من عقد البحث هنا والبحث عن حجّيه خبر الواحد ليس خصوص الأخبار المودعه في هذه الكتب، بل المراد إثبات حجّيته مطلقاً، ويشهد لذلك بأنّ من الأدلّه المستدلّ بها بل عمدتها هو السير العقلائيّه عليها، فهو لا ينحصر في إثبات ما في الكتب، هذا أوّلاً.

وثانياً: من الصعب جدّاً إثبات حجّيه جميع الأخبار الآحاد المحفوظه في الكتب الموجوده بأيدينا، فيما إذا لم يكن رواها ثقاه . نعم، لو أثبتنا من الأدلّه الآتية حجّيه كلّ خبر واحد، إلّا ما ثبت خلافها، فثبتت منه حجّيه ما في الكتب أيضاً.

وبالجملة: ظهر ممّا مرّ أنّ الإجماع لا يفيد هنا، فلا بدّ من إقامه دليلٍ آخر غيره لإثبات حجّيته.

بل قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ إقامه الإجماع على عدم حجّيه الخبر الواحد - كما يظهر من كلام السيّد المرتضى رحمه الله حيث قال إنّ ترك العمل به معروفٌ بين

الأصحاب، ومن مذهب الشيعة، بل في بعض كلامه أنه كان بمنزلة القياس في عصره - ليس على ما ينبغي.

وهذا هو الوجه الأول عند المنكرين لحجّيه خبر الواحد، ووجه الظهور هو ما عرفت من أنّ دعوى قيام الإجماع على عدم حجّيه ما في الكتب الموجودة من أخبار الآحاد، غير وجيه، لكون المدّعى هو الأعمّ، مع أنّه ليس في كلامه من ذلك أثر، فلا بدّ أن يكون مقصوده هو الأعمّ وحينئذ:

فيرد عليه أولاً: بما قد عرفت منّا سابقاً من عدم حجّيه الإجماع المنقول في نفسه.

وثانياً: أنّ الإجماع المنقول يكون من أحد أفراد خبر الواحد، بل من أحسنّ أفراده، لكونه إخباراً عن الحدس، بخلاف خبر الواحد المصطلح، حيث إنّ إخباراً عن الحسّ، فمن عدم حجّيه الخبر الواحد يثبت عدم حجّيه إجماع المنقول بالأولويّه، فكيف يمكن نفي حجّيه خبر الواحد بالإجماع المنقول؟

ثالثاً: كيف يمكن دعوى ذلك مع ذهاب المشهور من قدماء الأصحاب والمتأخّرين إلى الحجّيه؟!

ولعلّ المراد من دعوى قيام الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد هو غير المصطلح منه، أو الخبر الضعيف غير الموثّق، كما أشار إليه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّ اصطلاح الخبر الواحد يكون على نوعين:

أحدهما: ما يقابل الخبر المتواتر والمحفوظ بالقريته.

وثانيهما: ما يقابل الموثّق من الضعيف، ولو بالنسبه إلى الآخر.

وبذلك يجمع بين الطائفتين بأن يُقال: بأنّ مراد المنكرين هو الخبر الواحد

بالمعنى الثانى، ومراد المثبتين هو الخبر الواحد بالمعنى الأول، كما يشهد لذلك التعليل الوارد فى كلام الشيخ الطوسى رحمه الله فى ردّ الخبر المرجوح عند تعارضه مع خبر آخر بآئنه المرجوح لا- يعمل به، لأنّه خبر واحد كالضعيف، فعلى هذا يكون خبر الواحد الموثق حجّه .

### أدله المنكرين لحجّيه الخبر الواحد

أدله المنكرين لحجّيه الخبر الواحد

أقول: استدللّ من أنكر حجّيه الخبر الواحد بوجه:

الوجه الأول: الإجماع، فقد عرفت حاله وجوابه.

الوجه الثانى: الآيات الدالّه على النهى عن العمل بغير العلم :

مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١).

وقوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٢).

إذ من المعلوم أنّ العمل بخبر الواحد لا يكون من العلم، لأنّه لا يفيد إلاّ ظنّاً.

وقد أُجيب عنه أولاً: أنّ مفاد الآيات هو الإشاره إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب، وعدم جواز الاكتفاء بالظنّ بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل إن كان أُخرويّاً، فلا دلالة لها على عدم حجّيه الخبر أصلاً.

هذا كما عن «مصباح الأصول» للمحقّق الخوئى.

أقول: وفيه ما لا- يخفى؛ لأنّه إن سلّمنا دلالاته على النهى عن ذلك، فهو يكفى فى شمولها للخبر الواحد، ولو كان الأمر والنهى إرشادياً، لأنّه بذلك يثبت بأنّ

١- سورة الإسراء: الآية ٣٦ .

٢- سورة يونس: الآية ٣٦ .

حكم العمل بالظنّ الذي منه الخبر الواحد يكون منتهياً عقلاً، فيوافقه شرعاً، إلا أنّ بقيام حكم العقل هنا أوجب صيروره النهى إرشادياً، فهذا الجواب لا يعدّ تاماً ولذلك لم نجده في كلمات المحقّق النائيني وفي أجوبته.

وثانياً: بأنّ مساق الآيه هو حرمة العمل بالظنّ في العقائد وأصول الدّين، لا مطلق الأحكام، وقد استشهد على ذلك صاحب «عنايه الأصول»، بورود آيات كثيرة في ذلك مثل:

قوله تعالى: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (١).

وقوله تعالى: «وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (٢).

إلى غير ذلك من الآيات.

وثالثاً: بأنّه لو سلّمنا تعميم الآيه لمطلق الأحكام الشرعيّه، كما هو كذلك في آيه الاقتفاء لشهادته تمسك الإمام عليه السلام بذيلها لحرمة استماع الغناء، فغاياته دلالتها على المنع عن الظنّ الحاصل من الخبر الواحد بالعموم، فلا بدّ من تخصيصه بما سيأتي من الأدلّه الدالّه على حجّيه الخبر الواحد.

بل قد يُقال: بأنّ نسبه الآيات مع تلك الأدلّه ليست نسبه التخصيص، حتّى يُقال بأنّ لسان الآيات آية عن التخصيص، لصيروره المعنى كذلك، - بأن لا يجوز العمل بغير علم إلا في الخبر الواحد - فهو غير مستحسن، بل نسبتها معها نسبه

١- سورة الجاثية: الآيه ٢٤ .

٢- سورة يونس: الآيه ٦٦ .



الحكومة، فإنّ تلك الأدلّة تقتضى إلقاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرزاً للواقع، فيكون حاله حال العلم فى عالم التشريع، فكأنّه يصير لسان هذه الأدلّة موسّعه للعلم فى الآيه بكونه أعمّ من الواقعى والتعبدى، فالثابت بالخبر الواحد الموتق أنّه علم .

أقول: هذا كلّه إذا لم يثبت حجّيه خبر الواحد بالسيره العقلانيه، بل أثبتناها بأدلّه أخرى غيرها كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

وأما إن جعلنا السيره العقلانيه دليلاً لحجّيه خبر الواحد، فقد يحتمل أن يكون وجه تقدّم السيره على الآيات الناهيه، بصوره التخصيص أو الورد، وحيث أنّ البحث عنه سيأتى حين البحث عن أدلّه المثبتين وما يرد على ذلك من إشكال الدور وغيره، فتفصيل الكلام فيه موكولٌ إلى محلّه إن شاء الله تعالى.

ورابعاً: بما فى «نهايه الأفكار»: (من إمكان دعوى ظهور الأدلّه الناهيه فى كونها فى مقام نفى اقتضاء الحجّيه فى الظنّ من حيث ذاته، قبال العلم الذى فيه اقتضاء الحجّيه بحكم العقل، لا بصدد بيان اقتضائه لعدم الحجّيه، فلا ينافى حجّيته لمقتضى خارجى.

نعم، لو كان مفاد الآيه إثبات اقتضائه لعدم الحجّيه، بنحو لا يزاحمه مقتضى خارجى، لكانت دالّه على المطلوب فتصلح حينئذٍ للمعارضه مع الأدلّه المثبتة للحجّيه، ولكن دون إثبات ذلك خرط القتاد)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وما أفاده لا يخلو عن المتانه بأن يكون المقصود بيان طبع قضيه الظنّ، فإنّه إذا لوحظ حاله مع العلم يكون كذلك، وهو لا ينافى حجّيته بواسطه

وجود بعض الأدلة المثبتة، لكن ذلك فى خصوص آيه الاقتفاء لأنها هى آيه عن ذلك بواسطة النهى. نعم، يصح فى آيه الإغناء بواسطة النهى.

وبالجملة: بعد الوقوف على هذه الأجوبه عن تلك الآيات، يمكن الجواب عن الآيه المستدل بها على عدم الحجية، وهما ذيل آيه النبأ بالتعليل الوارد فيه بقوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ بِخَوَافِكُمْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» حيث أنّ الخبر الذى لا ندامه ولا جهاله فيه عباره عمّا تبين عنه، وصار معلوماً بخلاف ما لم يتبين مثل الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، فذيل هذه الآيه رادعه عن العمل بالظنّ مطلقاً ومنه الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، هذا كما ادّعاها أمين الإسلام الطبرسى على ما نسب إليه المحقق العراقى.

وجه ظهور الجواب: هو ما عرفت من أنّ الخبر الواحد الثابت حجتيه بالأدلة لا يكون مفاده ظناً، بل هو علمٌ و يقينٌ و(تبيينٌ) تعبدًا، وتكون تلك الأدلة إما مخصّصه أو حاكمه عليها.

مضافاً إلى ما عرفت بحته سابقاً من أنّ الشارع قد أشار إلى ملاك إبطاله العمل بالخبر وهو أنّ العمل به باطلٌ متى صدق أنّ مثله جهاله وسفاهه، وأمّا إذا لاحظنا عدم تحقّق ذلك عند العقلاء، فلا- يجرى فيه الملا-ك المذكور، إذ من المعلوم أنّ العمل بمقتضى خبر الثقة لا يعدّ عند العقلاء عملاً صادراً عن جهاله وسفاهه مع إمكان أن يقال - كما سيأتى البحث عنه فى محله إن شاء الله - من أنّ ذكر الفاسق فى صدر الآيه الشريفه طريق لبيان جواز العمل بخبر الثقة لا خصوص العادل، ممّا يعنى كون حجّيه الخبر داخله فى مفهوم الآيه - وتفصيل ذلك موكولٌ إلى محله - إذ من الواضح بناءً على أنّ وصفى العداله والفسق من الأوصاف المتقابلة بالعدم

والمملكة، فلهما فرض ثالث مثل الصبي المراهق قبل البلوغ، حيث إنَّ العقلاء يحكمون على الاستماع لكلامه وترتيب الأثر عليه من دون وثوق بما صدر منه، بأنَّه عملٌ سفهى وإن لم يصدق على الصبي عنوان الفاسق.

الوجه الثالث: تمسَّكوا بالروايات الناهية عن العمل بالخبر إذا لم يكن عليه شاهدٌ من كتاب الله تعالى، والأخبار الآمره بطرح ما خالف كتاب الله، وهى كثيره تبلغ حَدِّ التواتر، ولا- شبهه أنَّ غالب الأخبار التى بأيدينا إمَّا أن تكون مخالفه لكتاب الله ولو بالعموم، وإمَّا أن لا يكون عليها شاهدٌ من الكتاب، فلا يجوز العمل بها، خصوصاً بعدما ورد فى جواب سؤال داود بن فرقد كما فى «البحار» عن «بصائر الدرجات»<sup>(١)</sup>، قال:

«كتب إليه عليه السلام عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه؟

فكتب عليه السلام بخطه: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا».

ولكن يمكن أن يُجاب عنها: بأنَّ الأخبار التى تمسَّكوا بها على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما تشمل على أن ما له شاهدٌ من كتاب الله يصحَّ الأخذ به، ومن الواضح أنه لا بدَّ فيها من التأويل؛ لأنَّ كلَّ ما بأيدينا من الأحكام لا- يكون كذلك، بل قلَّ ما يتفق بأن يكون للحكم شاهداً من كتاب الله، إلا أن يُراد أن الآيه تدلُّ على مضمون ما ورد فى الخبر بنحو الإجمال، وتكون الأخبار متكفَّله ببيان جزئيات الأحكام.

١- بصائر الدرجات: ج ١٠، الباب ١٩، ص ٥٢٤ الحديث ٢٦.

نعم، يمكن أن يكون تفصيل ذلك موجوده في الآيه، إلاّ أنه خارج عن فهمنا، ومعلومٌ لخصوص الأئمه الراسخون في العلم عليهم السلام، لأنهم أهل بيت الوحي.

ومن المعلوم أنه ليس المراد من وجود شاهدٍ في كتاب الله عليه، ما هو على فهم الأئمه عليهم السلام، بل المراد على ما هو بفهمنا، فلا بدّ من التأويل بأن يكون المراد هو ما لا يكون مخالفاً لكتاب الله، فيرجع إلى ما هو الموجود في الطائفة الثانيه، هذا أولاً.

وثانياً: أنّ تلك الأخبار أخبار آحاد، لا يجوز التمسك بها بواسطه دلالتها على حجّيه أنفسها، إلاّ على نحو الدور الممتنع، لوضوح أنّ جواز التمسك بها موقوفٌ على جواز الأخذ بالخبر الواحد، الموقوف جواز ذلك على جواز التمسك بمثل هذا الحديث، فهو دورٌ باطل.

الطائفة الثانيه: وهي أخبارٌ كثيره، ذات مضامين مختلفه، وعناوين متشتته:

مثل قوله عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

أو قوله عليه السلام: «كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

وأيضاً قوله عليه السلام: «وما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل».

أو «ما جاءكم عنّي يخالف كتاب الله فلم أقله».

أو «ما جاءكم من روايه من برٍّ أو فاجرٍ يخالف كتاب الله فلا تأخذ به».

ونظائر ذلك، حيث تدلّ على أنّ كلّ ما تكون مخالفه لكتاب الله فلا يجوز العمل بها.

أجيب عنها أولاً: بأنّ المراد من المخالف هو المخالفه مع نصّ الكتاب وصرّحه، والشاهد لذلك هو القطع بصدور كثيرٍ من الأخبار الصحيحه الواره في

تفسير الكتاب، وتأويل معانيه، المخالفه لظواهر القرآن، مثل ما ورد في تفسير كلمه (البحرين) في قوله تعالى: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ»<sup>(١)</sup> بعلّى و فاطمه عليهما السلام ، وكلمه (البرزخ) برسول الله صلى الله عليه و آله ، و(اللؤلؤ والمرجان) بالحسن والحسين، أو (الصلاه) في قوله تعالى: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى»<sup>(٢)</sup> بالمساجد، فلو كان المراد من المخالفه هو التباين مطلقاً ولو بصوره الجزئي، أى المخالف بصوره الظواهر أيضاً، استلزم ذلك طرح تمام مثل هذه الأخبار، والالتزام بذلك مشكلاً جداً.

وثانياً: لو التزمنا بلزوم طرح كلّ خبرٍ مخالفٍ لكتاب الله ولو ظاهراً، لزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفه لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فيستلزم ذلك تعطيل كثيرٍ من الأحكام الشرعيه والفقهيه، لأنّ أكثرها تكون مخالفه لظاهر الكتاب، فلا- محيص من الحمل على المخالفه بصوره التباين الكلى أو العموم من وجه، مع أنّ المخالفه بصوره العموم والخصوص المطلق ليس بمخالفه عرفاً، إذ التخالف بينهما بدوى يزول بالتأمل فيهما وفي مدلولهما.

وعليه فلا- يبعد أن تكون صدور الأخبار الناهيه عن العمل بالخبر المخالف في مقام الردّ على الملاحده الذين كانوا يخلقون الأخبار ويدسونها في كتب الأصحاب هدماً للشريعه المطهره، حتّى نقل عن بعضهم أنّه قال بعدما استبصر ورجع إلى الحقّ: (إني قد وضعتُ اثنا عشر ألف حديثاً ودستها في كتبكم)، ولذلك ترى أنّه قد روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه لعن المغيره لأنّه دسّ في كتب

١- سورة الرحمن: الآية ١٩ .

٢- سورة النساء: الآية ٤٣ .

أصحاب أبيه عليهما السلام أحاديث كثيرة، وهو كما ورد في صحيحه هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام - والتي رواها الشيخ الأنصاري قدس سره في «فرائد الأصول» - ، أنه قال: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما يوافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دَسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم».

ودعوى: أنه من المستبعد أن يكون المراد من المخالفه هو التباين لنص الكتاب لا- لظاهره، نظراً إلى أنّ الوضّاعين والكذّابين الذين كانوا يدسّون الأحاديث الموضوعه، وكانوا لا يضعون حديثاً يخالف نصّ الكتاب صراحةً وبيانه، وإنما كانوا يضعون حديثاً يخالف ظاهر الكتاب لئلا يعرف كذبهم.

ممنوعه: لأنها ضعيفه لا يُصغى إليها، فإنّ الكذّاب الذي يضع الحديث لا إحاطه له حين الوضع بتمام الكتاب من أوله إلى آخره، كي يتجنّب وضع ما يخالف نصّ الكتاب، فإنّ الأوحدي من الناس قد يتفق مروره على آية من الكتاب وهو يحسب أنه لم يسمعها طول عمره، مع أنه قد سمعها أو تلاها مراراً، فكيف بغيره؟

وأجيب عنه: بأنّ الوضّاعين على ما كانوا ينقلون عن الأئمّه عليهم السلام حتّى لا- يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين والعموم من وجهه، بل كانوا يدسّون تلك المجعولات في كتب الثقات من أصحاب الأئمّه عليهم السلام ، كما روى عن الصادق عليه السلام في حقّ المغيرة، حيث لعنه بما فعله من الدسّ في كتب أصحاب أبيه عليهما السلام .

أقول: وكلا الجوابين لا يخلوان عن وجهه.

مع أنه لا محيص عن الحمل على المخالفه بصوره التباين والعموم من وجهه،

لعدّه أحاديث آبيه لسانها عن التخصيص، مثل ما ورد بأن: «ما خالف قول ربنا لم نقله»، أو «ما لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» أو «هو باطل»، إذ لا يحسن أن يُقال كلّ خبر كان كذلك هو زخرف إلاّ حديث فلان، مع كونه مخالفاً لقول ربنا ليس بزخرف، فإذا خرج مثل هذا الحديث عن عموم الأخبار، يبقى عدّه أخبار غير آبيه عن التخصيص فهي إن سلّمتم ما قلنا في الجواب فهو، وإلاّ نقول في نهايه الأمر أنّها مطلقات في مدلولاتها، حيث تحكم بعدم حجّيه كلّ خبر مخالفٍ سواءً كان المخبر ثقه أو غير ثقه، فيُجمع مع ملاحظه عدّه أخبار وردت دالّه على حجّيه كلّ خبر إذا كان مخبره ثقه، فيخصّص ويقيد تلك المطلقات بذلك .

مع إمكان الإشكال في هذه الأخبار بكونها أخبار آحاد أيضاً، فإثبات الحكم بتلك الأخبار منوط على إحراز حجّيتها، وهي أوّل الكلام، إذ الخبر الواحد إذا لم يكن حجّه، فلا يثبت مدلوله، وهو عدم حجّيه خبر المخالف .

أجيب عنه: بأنّها وإن كانت بنفسها أخبار آحاد، إلاّ أنّها متواتره إجمالاً؛ لأنّ لسان كلّ خبر متفاوت مع الخبر الآخر الواحد، فلا تكون متواتره لفظاً ولا معنئياً لاختلاف مضامينها ولسانها، برغم أنّها متّحده بحسب المقصود، إلاّ أنّها لا يثبت إلاّ ما هو المتفق عليه جميع الأخبار، وهو ليس إلاّ إثبات عدم حجّيه كلّ خبر مخالف للكتاب بصوره التباين والعموم من وجه، والالتزام بذلك غير ضائر، بل لا محيص عن ذلك في باب التعارض كما لا يخفى .

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: عدم تماميه الروايات لإثبات عدم حجّيه خبر الواحد إلاّ في الجملة.

مضافاً إلى إمكان دعوى كون مورد هذه الأخبار هو باب المعارضات ؛ أي

إذا تعارض الحديثان في موردٍ وفي موضوعٍ واحدٍ، فلا بدّ من الأخذ بما هو موافق للكتاب، وطرح ما هو المخالف، ولذا ذكر في باب التعارض في بحث التعادل والترجيح أنّ موافقه عمومات الكتاب أو إطلاقاته تعدّ من المرجّحات وهو أمرٌ مقبول.

أقول: إذا عرفت الجواب عن هذه الطائفة، فإنّه لا يبعد جريان هذا الجواب في الطائفة الأولى، من لزوم وجود شاهد من كتاب الله أو موافقته معه، بأن يكون المقصود هو تحصيل المرجّح لأحد الخبرين المتعارضين.

الطائفة الثالثة: وهي الأخبار التي تتحدّث عن وجود الاختلاف في المنقول عنهم عليهم السلام كما يشهد لذلك ما ورد في حديث ابن أبي يعفور المنقول في «نهاية الأفكار» بعد أن سأله عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومن لا يوثق به، قال عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله عزّ وجلّ، أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم أولى به».

بل قد يؤيد ذلك ذيل بعض الأحاديث من الأمر بالتوقّف عند الاشتباه مثل قوله عليه السلام: «وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرّح لنا».

ويمكن رفع الإشكال عن هذه الطائفة بما ذكرناه في الجواب عن الطائفة الثانية.

وبالجملة: أصبحت نتيجة المسألة أنّ مورد هذه الأخبار بأسرها إمّا خصوص المخالفه بصوره التباين والعموم من وجه، أو فيما لا يكون مخبر الخبر ثقّه بمقتضى التخصيص، أو بما في ترجيح الأخبار المتعارضة، أو ناظر إلى طرح أخبار المجعوله بتوسيط الوضّاعين وهو المطلوب.

الوجه الرابع: هو قيام الدليل العقلي على عدم جواز العمل بخبر الواحد،



وهو عبارته عن البرهان المعروف المنقول والمحكى عن ابن قتيبة في امتناع جعل الطرق من الأمور غير العلميّة، ومنها خبر الواحد، نظراً إلى أنه لا يوجب العلم، بل غايته أنه محصل للظنّ، وهو ممنوع من جهة استلزامه لمحدور اجتماع الضدين، وتحليل الحرام وعكسه.

أقول: قد تقدّم الجواب عنه وعن تلك الشبهة تفصيلاً فلا نعيد.

هذا تمام الكلام في بيان أدلّة المنكرين للحجّية.

\*\*\*

## أدله المُثبتين لحجيه الخبر الواحد

أدله المُثبتين لحجيه الخبر الواحد

استدلوا على حجيه خبر الواحد أيضاً بالأدله الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع عملاً وقولاً، والعقل:

أمّا الكتاب: فبآيات، منها آيه النبأ وهي قوله تعالى في سورة الحُجرات: «إِنَّ حَيَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصَِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصِِّبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١).

أقول: تقريب الاستدلال بهذه الآيه يكون بوجه:

أحدها: بمفهوم الشرط.

وثانيها: بمفهوم الوصف.

وثالثها: بمفهوم خصوص الوصف الخاص وهو الفسق.

ورابعها: من جهة التمسك بالمناسبه العرفيه بين الفسق والتبين والبحث عن المراد من التبين هنا .

وخامسها: من جهة التعليل الوارد فى الآيه.

\*\*\*

## الدليل الأول: مفهوم الشرط

تقريب الاستدلال بمفهوم الشرط هو أن يُقال: بأنَّ الله تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر بمجىء الفاسق به، فإذا انتفى ذلك بأن جاء العادل بالخبر فلا يتبيّن، أى لا يجب التبيّن، فلا يخلو من ثبوت أحد الأمرين:

إمّا أن يردّ خبره، فيلزم كونه أسوأ حالاً من الفاسق.

أو يُقبل قوله بلا تبيّن، وهو المطلوب؛ لأنّه لا نعى بحجّيه الخبر الواحد إلاّ قبول قوله.

هذا إن قلنا بأنَّ وجوب التبيّن عند إخبار المخبر يعدّ واجباً نفسياً، فبانضمام هذه المقدمه بأنّه لو لم يقبل قول العدل لزم كونه أسوأ حالاً- منه يتمّ المطلوب، فحينئذٍ يكون هذا استفاد من المفهوم بصوره الأولويّه، إذ المفهوم حينئذٍ ليس إلاّ نفى وجوب التبيّن عند إخبار المخبر غير الفاسق وهو العادل بالأولويّه؛ لأنّه إذا أخبره الفاسق لا يردّ بدواً، بل يفحص، فكيف القول بردّ قول العادل من دون فحص؟!

وأما إن قلنا بأنَّ وجوب التبيّن يعدّ وجوباً شرطياً، فيكون حكم عدم وجوب التبيّن للخبر العادل بالمفهوم، لأنّ منطوقه حينئذٍ هو أنّ من شرط وجوب التبيّن كون المخبر فاسقاً، فإذا لم يكن كذلك فلا وجوب له، وهذا هو الظاهر على حسب ما استفاد من التعليل بإصابه القوم بالجهالة عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقاً حتّى يحتمل الوجوب النفسى من التبيّن، وهو واضح.

ولكن قد أُورد عليه: بأنَّ القضايا الشرطيّه على قسمين:

١ - قسمٌ منها يكون الشرط ممّا يتوقّف عليه وجود الجزاء عقلاً، بحيث لا

يكون للمشروط وجودٌ بدون وجود الشرط حتى يؤخذ له المفهوم، فمثل هذه القضية الشرطية لا مفهوم لها، لأن ذكر الشرط حينئذٍ يكون لمجرد فرض وجود الموضوع وهو مثل ما لو قيل: (إن رزقت ولدًا فأختته) و (إن ركب الأمير فخذ ركابه) ونحو ذلك من القضايا التي يتوقف تحقق الجزاء عقلاً على وجود الشرط، فإن قلنا بدلاله مثل هذه القضية الشرطية على المفهوم، لزم القول بوجود المفهوم لكلّ قضيه حمليه، لأنها تنحلّ إلى قضيه شرطيه مقدّمها عنوان الموضوع وتاليها عنوان المحمول، لأنّ معنى زيد قائم يصير بالمفهوم إن لم يوجد ليس بقائم، مع أنّ القيام وصف قائم بوجود زيد، فكأنّه يكون معناه أنّه إن وجد وجد قائماً، إذ من المعلوم أنّه لا مفهوم له، لأنّ مع عدم الوجود لزيد فلا معنى للحمل عليه شيئاً من أمر وجودى أو عدمى، فتسمّمثل هذه القضية الشرطية بالشرطية المحقّقه الموضوع.

٢ - وقسم آخر منها ما كانت الشرطية لها مفهوم، أى لا يعدّ وجود الشرط من قوام وجود المشروط، بل المشروط له هو الوجود فى كلا التقديرين من وجود الشرط وعدمه، وهو مثل المثال المعروف: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ وجود زيد مفروض فى المجيء وعدمه، غاية الأمر قد علّق حكم وجوب الإكرام على فرض وجود المجيء، فيكون القيد وهو (إن جاءك) قيلاً للحكم وهو (وجوب الإكرام)، فينتفى الحكم عند انتفائه، ليتحقّق المفهوم لا قيلاً للموضوع، وإن صحّ إرجاعه إلى الموضوع أيضاً بأن يصير معنى قوله: (إن جاءك زيد فأكرمه) أى أكرم زيد الجائى، فلا تدلّ القضية حينئذٍ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لفقدان المشروط مع فقد شرطه، إلاّ أنّه مخالّف لظاهر قضيه الشرطية، إذ بحسب المحاورات العرفية، يجب أن يكون الشرط قيلاً للحكم لا للموضوع.

أقول: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الآيه من حيث الشرط تندرج تحت القسم الأوّل؛ لأنّ الشرط المذكور فى الآيه الشريفه يكون من جمله الشرائط التى يتوقّف عليها وجود الجزاء عقلاً لأنّ التبيّن عن الخبر فرع وجود الخبر، وبما يتوقّف عليه عقلاً، والشرط المذكور فى الآيه هو مجيئ الفاسق بالنبأ، فانتفاء التبيّن عند عدم مجيئ الفاسق بالنبأ قهرى من باب السالبه بانتفاء الموضوع، إذ لم يؤخذ الموضوع فيها مطلق النبأ، والشرط مجيئ الفاسق به، حتّى يستلزم المفهوم من عدم التبيّن لخبر العادل، بل تأويل الآيه إلى ذلك يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر الآيه.

اللهمّ إلا أن يستظهر المفهوم وكون الموضوع هو مطلق النبأ من مورد نزول الآيه، فإنّ موردها كما قيل، هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق عناداً من الوليد بالنسبه إليهم الموجود من عصر الجاهليه، وتحصيلاً لذلك أخبر بارتدادهم، فاجتمع فى إخباره عنوانان، وهو كونه من الخبر الواحد، وكون المخبر فاسقاً، والآيه وردت لإفاده كبرى كليته لتمييز الأخبار التى يجب فيها التبيّن عن الأخبار التى لا تجب فيها ذلك، وقد علّق ذلك على كون المخبر فاسقاً، فيكون هذا الشرط ملاكاً لوجوب التبيّن لا كون الخبر واحداً، وإلا لعلّق عليه، ولا إشكال فى الآيه تشمل موردها لأنّ خروج المورد عن الكبرى الكليه قبيح، بل العام بالنسبه إلى المورد يكون كالنصّ، فلا بدّ من أخذه. فعلى هذا يصحّ القول بوجود المفهوم للآيه.

أقول: هذا غايه ما قيل، بل الأحسن من جميع ما ذكر فى توجيه الآيه الشريفه فى المقام، وهذا التقريب صادراً عن المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائده، حيث لخصناه بتقريب منّا، إلا أنّه بما أنّ المسأله كثيره الاختلاف، وموضع معرکه الآراء

وتدافعها، فلا بأس بتقريرها تفصيلاً حتى يتضح المقصود والمرام بكلام حسن، وبيان متين في الوجوه المتصوره في الآيه في مقام الثبوت، وما يمكن أن يؤخذ بها في مقام الإثبات.

التحقيق في المسأله:

أقول: لا يخفى أن البحث في إثبات حججه خبر الواحد استناداً إلى آيه النبأ:

تارة: يكون من جهة الاقتضاء، أي عمّا يوجب ذلك ويثبته .

وأخرى: البحث عن وجود المانع بعد الفراغ عن الاقتضاء وتمييز ما هو المقتضى لذلك وعدمه.

فأما البحث في القسم الأول: وهو أمور :

الأمر الأول: من طريق مفهوم الشرط، وهو على ضربين؛ لأنه :

تارة: تكون القضيه الشرطيه بصوره كون الشرط من قوام وجود الموضوع، بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء أصل وجود الموضوع، ويسمى هذا القسم بالقضيه الشرطيه المحققه للموضوع، وهو أيضاً ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: يكون الشرط أمراً وحدائياً، فلا إشكال في أن انتفائه يوجب انتفاء الموضوع، وهو مثل: (إن رزقت ولداً فاختنه)، ففي مثله إما لا مفهوم له أصلاً كما هو الحق الصحيح، أو يكون مفهومه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع كما ذكرهما في «الكفايه» ثم أمر بالتفهّم بعده، ولعلّه لأجل وجود إشكاليين في تقريب الثاني، وهما:

الإشكال الأول: إن وجوب التبين هنا لا يكون واجباً نفسياً، لوضوح خلاف ذلك، كما لا يكون واجباً غيرياً لعدم كونه مقدّمه لواجب شرعي، ولا إرشادياً لعدم وجوب التبين عقلاً، إلا في مقامات مخصوصه توقّف فيها العلم بالامثال على

العلم بالواقع، فلا بد أن يكون كناية عن عدم حججه الخبر، فكأنه قيل: (إن جاءكم فاسق بنبأ فخبره ليس بحجه)، وحينئذ فالمفهوم يكون موجه بانتفاء الموضوع لا سالبه كذلك، وحيث أن الموجه بانتفاء الموضوع ممتنع، لا مجال لدعوى المفهوم في المقام أصلاً.

الإشكال الثاني: أنه لو سلمنا وجود المفهوم على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، لكنه يصح في القضايا الشرطية الخبرية دون الشرعية كما في المقام؛ لأن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ضروري ذاتي لا شرعي، فلا مجال لإعمال التشريع فيه، فقولنا: (إذا لم يوجد لك ولد فلا يجب عليك ختانه)، ليست ممّا يمكن أن تكون شرعية كما لا يخفى.

فالأولى أن يقال: بأنه لا مفهوم للقضية الشرطية إذا كانت محققة الموضوع، ولو كانت في القضايا الشرعية مثل قوله تعالى: «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا» (١)، و«وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَاخْبُوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا» (٢)، حيث لا يكون لها مفهوم، لعدم وجود موضوع القراءة والتحية حتى يترتب عليهما عدم الاستماع والإنصات، وعدم الجواب بالأحسن أو بالمثل، هذا هو القسم الأول.

القسم الثاني: ما لا يكون الشرط إلا مركباً من جزئين، وكان الشرط فيه أيضاً من قبيل الشرط المتحقق للموضوع مثل قول القائل: (إذا رزقت ولداً وكان ذكراً فاختنه) فقد التزم المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» بأنه لا مفهوم للقضية الشرطية، ولكن الحق وجود المفهوم لها حينئذ، لأن مفهومه حينئذ هو: (إن

١- سورة الأعراف: الآية ٢٠٤ .

٢- سورة النساء: الآية ٨٤ .

رزقتَ ولدًا ولم يكن ذكرًا لا تختنه) حيث إنه إذا انتفى أحد الجزئين دون الآخر، يوجب ذلك صدق المفهوم.

نعم ، لو لم يرزق ولدًا أصلًا الموجب لانتفاء كلا الجزئين ، فلا مفهوم لها حينئذٍ.

وأما القسم الثاني من القضايا الشرطيّة، وهى التى لا تكون محقّقه الموضوع؛ أى لا يكون انتفاء الشرط مستلزمًا لانتفاء الموضوع، بل يوجب انتفاء المحمول فقط، وهى أيضًا :

١ - قد يكون الشرط وحدائيًا، مثل: (إن جاءك زيدٌ فأكرمه)، فبانتفاء مجيء زيد ينتفى وجوب الإكرام.

٢ - وقد يكون مركّبًا، مثل: (إن جاءك زيد يوم الجمعة فأكرمه)، حيث أنّ انتفاء الحكم يتحقّق بانتفاء أحد الجزئين، وبانتفاء كليهما، فلا يجب الإكرام إذا لم يجيىء أصلًا، أو جاء ولم يكن يوم الجمعة.

أقول: إذا عرفت هذه المقدّمه، فترجع إلى الآيه، فإنّ العنوان المأخوذ فى ناحيه الجملة الشرطيّه يكون ثلاثه: من الجائى والفاسق والنبأ، والجزاء عباره عن وجوب التبيّن، فإنّ البحث حينئذٍ يدور حول تعيين ما هو الموضوع، لأنّ المحتمل هنا يكون ثلاثه:

تارة: يفرض كون الموضوع هو النبأ، والشرط هو مجيىء الفاسق به، فلا إشكال فى وجود المفهوم، لأنّه يصير المعنى هكذا: (النبأ إن جاء به الفاسق فيجب التبيّن)، وإن جاء به العادل المستفاد من وجود النبأ مع شخص الجائى غير الفاسق بأن يُقال: (بأنّ النبأ إن لم يجيىء به الفاسق فلا يجب التبيّن) لأنّ النبأ حينئذٍ له



حالتان: تارةً يجيء الفاسق به، وأخرى يجيء به غير الفاسق، فعلق الحكم على صورته مجيء الفاسق به، فينتفى الوجوب بانتفاء ذلك العنوان.

وأخرى: يفرض الموضوع هو الجائي بالنبأ، المستفاد من قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ...»، فَإِنَّ الْجَائِيَّ بِالنَّبَأِ قَدْ يَكُونُ فَاسِقًا وَقَدْ يَكُونُ غَيْرَ فَاسِقٍ، وَقَدْ عُلِّقَ الْحُكْمُ عَلَى إِتْيَانِ الْفَاسِقِ بِالنَّبَأِ، وَلَا زَمَهُ وَجُودُ الْمَفْهُومِ لِلْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ، فَلَا وَجُوبَ لِلتَّبَيِّنِ إِذَا كَانَ الْجَائِيَّ بِهِ غَيْرَ الْفَاسِقِ.

وثالثه: يفرض كون الموضوع هو الفاسق، وله حالتان، لأنَّ الفاسق قد يجيء بالنبأ وقد لا يجيء به، وعلق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ، ويكون مفاد الكلام حينئذٍ أنَّ الفاسق إن جاءكم بنياً فتبينوا، فلا دلالة للقضيته على المفهوم، وهذا هو الذي استظهره الشيخ الأعظم وعدّه من الإشكال الذي لا يمكن الدّب عنه.

أقول: الأولى عندنا هو الاحتمال الأوّل، لأنَّ الموضوع بحسب النوع في القضايا الشرطيّة عبارته عمّا يقع بعد الشرط وقبل الجزاء كزيد في: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فالنبأ هو الواقع بعد الشرط وقبل الجزاء وهو التبين، فجعله مقسماً في القضية، وفرض حالتان له من كون الجائي به فاسقاً فلا بدّ من التبين، وإلاّ - فلا - يعدّ أحسن وأوفق بمذاق العرف في القضايا الشرطيّة، فيتحقّق للقضيته مفهوماً، ويكون الشرط هنا أيضاً مركّباً من المجيء والفاسق، والتركّب بنفسه موجب لتحقق المفهوم كما عرفت.

مضافاً إلى إمكان تأييد ما احتملناه بأنّ الموضوع هو النبأ دون الفاسق أو المجيء، هو أنّ الملاك في تشخيص الموضوع في القضايا الشرطيّة، هو ما يمكن رجوع صله الجزاء وعوده إليه، نظير ما هو المرجع في ضمير فأكرمه، وهو زيد في

المثال المعروف، هكذا يكون هنا، فإنّ الذى يقع عليه التبيين عبارته عن النبأ فيكون هو موضوعاً، غايه الأمر، أنّ النبأ بصورة الإطلاق لا يكون مستلزماً للتبيين، بل مع متعلقاته وخصوصياته، وهو مجيء الفاسق به، فالشرطيّه حينئذٍ لا تكون بصورة محققه الموضوع، كما ادّعاها الشيخ رحمه الله حتّى لا يكون لها مفهوماً، بل القضية حينئذٍ ذات مفهوم وتدلّ على حجّيه خبر العادل، بل كلّ خبر لم يكن الجائى به فاسقاً ولو لم يصدق عليه العادل إن قلنا بوجود الواسطه بين هذين الوصفين، بأن يكون شخص غير عادل وفاسق نظير المراهق قبل بلوغه أو من أفاق من الجنون بعد البلوغ ولم يمض عليه مدّه، ولم يتفق له واقعه فيها معصيه حتّى يتبين أنّه يجتنبه أم لا، بناءً علىكون العداله هيالملكه المانع عن ارتكاب المحرّمات وترك الواجبات.

أقول: ثمّ لا يخفي عليك وجه الفرق بين الطريق الذى سلكه المحقّق النائينى رحمه الله فى بيان المفهوم من الآيه، وبين ما سلكناه:

أولاً: إنّ قدس سره استفاد المفهوم بواسطة المورد وهو كون الآيه وارده فى شأن الوليد الفاسق، الذى أخبر بارتداد بنى المصطلق، وحيث لا يمكن عدم شمول الآيه لموردها، فلا بدّ أن يكون المقصود من الآيه هو ذكر الكبرى الكليّه من كون الجائى بالنبأ إذا كان فاسقاً يجب التبيين فى خبره كما فى المورد، دون ما لم يكن كذلك، فصار المورد على كلامه بمنزله القرينه على كون الشرط فى الآيه على صورته القضيه الشرطيّه المتعارفه من وجود المفهوم لها.

هذا بخلاف ما قلناه بأننا قد استغينا عن وجود المورد، بل جعلنا نفس تركيب القضيه الشرطيّه بحسب ظاهر العرف بصورة القضايا ذات المفهوم، بحيث لو لم يكن هذا المورد موجوداً لاستفدنا منه ذلك، هذا أولاً .

وثانياً: يرد عليه أنّ المورد إذا استلزم ذلك، أمكن جعل المفهوم للقضيّه بشكل آخر، وهو جعل الموضوع هو الجائى بالنبأ، فإن كان المخبر فاسقاً وجب التبين وإلاّ - فلا - يكون طريق بيان المفهوم موقوفاً على ما ذكره قدس سره ، كما أورد هذا الإشكال المحقق الخميني قدس سره .

نعم، ما ذكره المحقق المذكور من إشكال آخر من كون ذلك - وهو كون التبين من حالات الفسق لا - النبأ - من كيفيه بيان مفهوم الوصف لا الشرط، ليس على ما ينبغي، لأنّه قد ذكر مثل ذلك في مفهوم الوصف، فإتيانه هنا كان بملاحظه بذلك فليس إلاّ لبيان توضيح للمسأله، لا أخذ مفهوم الشرط من هذا التقرير حتّى يرد عليه بما عرفت.

قال المحقق الخميني: إنّ هذه الآيه الشريفه لا تدلّ على حجّيه خبر العادل مستدلاً على دعواه بقوله:

(ثمّ إنّّه لو فرض المفهوم للآيه فلا - دلالة فيه على حجّيه قول العادل، وكونه تمام الموضوع للحجّيه، لأنّ جزاء الشرط ليس هو التبين، فإنّ التبين إنّما هو بمعنى طلب بيان الحال، وهو غير مترتب على مجيء الفاسق بنبأ لا - عقلاً ولا عرفاً، والجزاء لا بدّ أن يكون مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العله أو نحوه، فلا بدّ من تقدير الجزاء بأن يقال: إن جاءكم فاسقاً بنبأ فأعرضوا أو لا تقبلوه وأشباههما، وإنّما حذف لقيامه مقامه، وحينئذٍ يصير المفهوم على الفرض إن جاءكم عادل بنبأ فلا تعرضوا عنه، واعتنوا به، وهو أعمّ من كونه تمام الموضوع أو بعضه، ولعلّ للعمل به شرائط أخر إليه كضمّ آخر إليه أو حصول الظنّ بالواقع ونحوهما)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنَّ الجزاء المترتب على الشرط على ضربين:

تارة: يكون من الأمور المترتبة الواقعيه الخارجيه كترتب المعلول على علته، نظير قول القائل: (إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود)، فإنَّ ترتب النهار على طلوع الشمس من الأمور الحقيقيه الواقعيه، بمعنى أنه إذا وجدت الشمس وطلعت يتحقق النهار قهراً.

وأخرى: ما لا- يكون الترتب في الجزاء حقيقيه، بل يكون جعليه بجعل الشارع، وهو مثل الحكم بوجوب التبين المترتب على النبأ الذي جاء به الفاسق، ففي هذا لا يكون الترتب إلا بحسب الجعل، فإذا جعل الشارع الجزاء المترتب على النبأ الذي جاء به الفاسق هو وجوب التبين، فلم نرجع إلى جملة أخرى تفيد هذا المعنى بعينه ونجعله جزاءً مثل: إن جاءكم فاسق بنبأ فأعرضوا عنه ولا تقبلوا، ثم ندعى بأنَّ وجوب التبين ليس من الجزاء المترتب على مثل ذلك الشرط.

نعم، لا يمكن عدّه جزاءً إذا لم يكن قد أخذه الشارع، لكن إذا كان أخذه الشارع وبيّنه، فلا مانع من جعل نفس وجوب التبين جزاءً، هذا أولاً .

وثانياً: لو سلّمنا كون الجزاء حقيقه بمثل فأعرضوا ولا تقبلوا، فحينئذٍ يكون مفهومه بأنَّ الذي جاء بالنبأ إن كان عادلاً فلا تعرضوا عن إخباره واقبلوا منه قوله وإخباره، فحينئذٍ يأتي السؤال عن أنه إذا أخبر زواره عن الصادق عليه السلام بوجوب صلاه الجمع، فهل على الواصل إليه ذلك العمل بقول المخبر أم لا؟ فإن كان الجواب بالإيجاب فهو معنى القبول والحجيه، وإن كان الجواب سلبياً، أى لم يترتب عليه أثر فليس هذا إلا- عدم القبول، وأما القبول بمعنى أنه يؤخذ حتى يلاحظ وجود دليل آخر ينضم إليه شيء آخر أم لا، فهذا غير مستفاد من ذلك أبداً،

وعليه فالأولى عدم التغيير في لسان الجزاء، وجعل نفس وجوب التبيين جزاءً، وجوباً شرعياً مولوياً لا نفسياً، بل شرطياً إن كان من شرط العمل بخبر الفاسق هو التبيين، ولا يكون إرشادياً لأن الحكم بالتبيين عند خبر الفاسق إن حكم به العقل، لم يكن من قسم المستقلات العقليه، بل يكون من حكم العقل غير المستقل أي حكم العقلاء بذلك، فيكون حكم الشرع بمنزله إمضاء ذلك وتقريراً لهذه الطريقة العقلية، فيكون أمراً مولوياً لا- إرشادياً، فيكون الجزاء نفس وجوب التبيين، فيدل على حجبه كل خبر - سواء كان الذي جاء به عادلاً أو غير عادل - إذا لم يكن فاسقاً، وهو المطلوب.

أقول: لكن لا بد لنا من التنبيه على ما سلكناه في باب مفهوم الشرط، وقد حَقَّقناه في محلّه وقلنا إنّ مفهوم الشرط وهو الانتفاء عند الانتفاء صحيحٌ بحسب ظاهر متفاهم العرف، إلا أنّ استفادته العله المنحصرة للشرط منوطه ومتوقّفه على ما لو لم يكن في قبالة حجّه أقوى لأنّ ظهور المفهوم في افهام انحصار العله ليس كسائر ظهورات الألفاظ القادره على المعارضه مع ظهور المنطوق، فالمفهوم عندنا حجّه ما دام لم يعارضه ظهور أقوى من المنطوق، إلا أن يساعد ذلك المفهوم بقرائن توجب قوّه ظهوره، لكي يقوى على المعارضه مع عموم المنطوق مثلاً، وإلا- أصبح القول بتقدّم حجبه ظهور المفهوم على المنطوق - خصوصاً إذا كان ظهور المنطوق بالوضع لا بالإطلاق - مشكلاً جداً، ولمعرفه التفصيل عن ذلك راجع البحث عنه في باب المفهوم، فتأمل.

قال المحقق الحائري: في معرض مناقشته لمفهوم آيه النبأ:

(لا يقال: إنّ الموضوع في القضيّه ليس بنبأ الفاسق، حتّى يلزم انتفائه بانتفاء

الشرط، بل الموضوع هو النبأ، ومجىء الفاسق به شرطٌ خارجٌ عنه، فتدلّ الآيه عليوجوب التبيين فيالبناء عليتقدير مجىء الفاسق به، وعدمه على تقدير عدمه.

لأننا نقول: إن كان المراد كون الموضوع هو طبيعه النبأ المقسم لنبأ العادل والفاسق، فاللأزم على تقدير تحقّق الشرط وجوب التبيين في طبيعه النبأ، وإن كانت متحقّقه في ضمن خبر العادل، وإن كان المراد كون الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى، فيجب أن يكون التعبير بأداه الشرط باعتبار التردد، لأنّ البناء الخارجى ليس قابلاً لأمرين، فعلى هذا ينبغى أن يعبر بما يدلّ على المضمّى لا الاستقبال). انتهى كلامه(١).

أقول: وفي كلا شقّي كلامه ما لا يخفى:

أمّا الأوّل: لأنّ الشرط إذا تحقّق إن أوجب تعلّق الجزاء لطبيعه النبأ، ولو كان من العادل، لزم لغويّه ذكر الشرط، وحيث لا يكون ذكره لغواً، فيفهم كون وجوده موجباً لتعلّق الجزاء على الموضوع المقيّد بهذا القيد، لا- أن يكون بصوره الحيثيه التعليليه حتّى يكون النبأ بوجوده الطبيعى متعلّقاً لوجوب التبيين، ولو تحقّق في ضمن نبأ العادل، لوضوح أنّه لو قيل: (الحيوان إن كان ناطقاً فأكرمه وسلّم عليه) لا- يكون معناه وجوب الإ-كرام لطبيعى الحيوان، كذلك الأمر فى المقام، فالنبأ المتحقّق فى ضمن الخبر الفاسق يجب التبيين عنه لا مطلقاً.

وأما الثانى: فلو سلّمنا كون الوجود الخارجى من النبأ موضوعاً، فلا نسلم كون أداه الشرط للترديد، لإمكان أن يكون ذكر الفاسق بصوره الشرطيّه لإفهام أنّ الجائى فاسقٌ، لكن بصوره الكنايه، حيث لم يصرّح بأنّ الوليد فاسقٌ، ولكن

تحدّث الآيه عن هذا العنوان بشكل يقبله كلّ من يسمعها حتّى ولو كان السامع الوليد نفسه، وعليه فلا يكون الشرط إلّا لبيان هذا المعنى لا للترديد، هذا أوّلاً .

وثانياً: أنّ ذلك لا يوجب عدم تحقّق المفهوم، لإمكان كون الشرط بلحاظ الاستقبال لا المضيّ، لإبلاغ أنّ الفاسق كان من شأن خبره هو التبيّن عن خبره، ولو كان إفهام ذلك المفهوم بواسطة المورد كما قاله المحقّق النائيني قدس سره .

هذا تمام الكلام فى حجّيه الخبر العادل بواسطة مفهوم الشرط فى آيه النباّ الذى كان هذا أحد الوجوه الخمسه.

\*\*\*

## الدليل الثانى: مفهوم الوصف

وهو يقرّر بوجوه عديده:

التقرير الأول: بأنّ الله تبارك وتعالى قد علّق حكم وجوب التبيّن على خبر الفاسق، ومن الواضح أنّ التبيّن لا بدّ أن يتعلّق بعملٍ من الأعمال؛ لأنّ التبيّن من دون تعلّقه بشيء لا يكون واجباً نفسياً، بل الفحص عن كون الشخص صادقاً أو كاذباً، يعدّ من باب الفحص عن عيوب الناس، وهو قبيحٌ بل حرام، فلا بدّ أن يكون وجوب التبيّن وجوباً شرطياً، بأن يكون شرط العمل بخبر الفاسق هو التبيّن كما يستفاد ذلك من التعليل الوارد فيها، فيكون المفهوم حينئذٍ بمقتضى التعليق على الوصف، هو إنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبيّن، وهذا هو المطلوب.

وفيه: أنّ الاستدلال غير تامّ؛ لأنّ تعليق الحكم على الوصف يستفاد منه أنّ الحكم لم يتعلّق بالطبيعه أينما وجدت، وإلا لكان ذكر الوصف لغواً .

وأما استفاده كون الحكم منحصراً فى محلّ الوصف بحيث ينتفى بانتفائه فلا، بل لا بدّ لإثبات ذلك من دليلٍ آخر، لأنّ تعليق الحكم على الوصف لو سلّمنا كونه مُشعراً بالعيه، لكن لا على نحو العيّه المنحصره حتّى يفيد المفهوم إذ من الواضح أنّه لو قيل: (أكرم رجلاً- عالماً) فإنّ هذا لا- يوجب انحصار الإكرام فيه بحيث لو قال بعده: (أكرم رجلاً هاشمياً) كان هذا معارضاً للقول والحكم الأوّل، بل كلّ دليلٍ يثبت الحكم فى محلّ وجود الوصف دون غيره، فلا يُقال حينئذٍ بأنّ ذكر الوصف يعدّ لغواً لإمكان أن يكون فى صدد بيان وجه الفرق بين الفاسق والعاقل، فى أنّ وجوب التبيّن للخبر الفاسق كان مطلقاً، أى سواء كان واحداً أو متعدّداً، بخلاف العاقل فإنّه أيضاً يجب فيه التبيّن لكن إذا كان واحداً لا متعدّداً، لأنّه يصير



بينه شرعيته، فهذا المقدار من الفائده تكفى فى رفع اللغوئه .

التقرير الثانى: فى الأخذ بمفهوم الوصف، هو ما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره ، وإليك خلاصته، يقول رحمه الله : إن لخبر الفاسق جهتين:

إحداهما: ذاتيه، وهى كونه خبر الواحد.

والأخرى: عرضيه، وهو كونه خبر الفاسق.

وقد علمت وجوب التبين على العنوان العرضى، فيستفاد منه أن العله لوجوب التبين هو الجهه العرض دون الذاتى، وإلا- لكان العدول عن الذاتى إلى العرضى قبيحاً، وخارجاً عن طرق المحاوره، فإنه نظير تعليل نجاسه الدم بملاقاته لمتنجس، فإنه أمر قبيح، فيستفاد من الآيه بأن وجوب التبين كان بجهه عنوان عرضى وهو الفاسق، فبانتفائه ينتفى التبين، هذا.

أقول: قد أورد على هذا التقرير بإيرادات:

الإيراد الأول: بأن كون الخبر خبراً واحداً عنوان عَرْضى لا- ذاتى مثل سائر العناوين العرضيه كالفاسقيه والعدليه، فكل من العناوين يكون عرضياً، فيحتمل دخل كليهما فى الحكم، وتخصيص أحدهما بالذكر لعله لنكته كالإشاره إلى فسق الوليد مثلاً، أو غايته كان العدول من عَرْضٍ إلى عَرْضٍ آخر لا- من ذاتى إلى عرض، ولعل وجه العدول كان لبيان المورد، فلا يستفاد منه حينئذٍ عدم دخاله كونه خبراً واحداً فى وجوب التبين بلحاظ كونه ذاتياً.

أجاب عن هذا الإشكال المحقق الخوئى: بما لا يخلو عن مناقشه، وإليك خلاصته، حيث يقول رحمه الله :

(إن المراد بخبر الواحد فى المقام هو الذى لا يفيد القطع، ويحتمل الصدق

والكذب، في قبال المتواتر والمحفوظ بالقرينه القطعيه، وهذا هو المراد من النبأ في الآيه الشريفه بقرينه وجوب التبين عنه، إذ الخبر المعلوم صدقه متبين في نفسه، ولا- معنى لوجوب التبين عنه، وبقرينه التعليل وهو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ». وليس مراد الشيخ رحمه الله من الذاتى فى المقام هو الذى فى باب الكليات أى الجنس والفصل، بل مراده هو الذاتى فى باب البرهان، أى ما يكفى مجرد تصوّره فى صحّحه حمله عليه من دون احتياج إلى لحاظ أمر خارج كالإمكان بالنسبه إلى الإنسان مثلاً، حيث يكفى فى صحّحه حمله عليه تصوّر الإنسان بلا حاجه إلى لحاظ أمر خارجى.

ومن الواضح أنّ الخبر فى نفسه يحتمل الصدق والكذب، ويصحّ حمل ذلك عليه، بلا حاجه إلى ملاحظه أمر خارج عنه، فكونه خبر واحد ذاتى له، بخلاف كونه خبر فاسق، إذ لا يكفى فى حمله عليه نفس تصوّر الخبر، بل يحتاج إلى ملاحظه أمر خارج عن الخبر، وهو كون المخبر ممّن يصدر عنه الفسق)، انتهى محلّ الحاجه.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، لأنّ المراد من الخبر الواحد إن كان هو ما يقابل المتواتر، صحّ صدقه على غير الواحد، أى الخبر المتعدّد الذى لا- يوجب القطع ولا- يبلغ حدّ التواتر، مع أنّه لا- يناسب مع النبأ المنوّن بتنوين التنكير فى الآيه بقوله: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ»، بل قد يشعر لفظ الفاسق بصوره الإفراط كون الجائى بالنبأ واحداً، فالوحده المذكوره فى كلام الشيخ ظاهرٌ فى الوحده بمعناه الأولى اللغوى، لا ما لا يفيد القطع الصادق على المتعدّد غير المفيد للقطع.

فعلى هذا صدق الوحده وانطباقه على النبأ الصادر أمرٌ ذاتى له، أى لا

يمكن انفكاكه عنه، أى كلّ خبر إذا تحقّق لا يتحقّق إلاّ بصوره الوحده، فحينئذٍ لو كان الملاك لأصل وجوب التبيّن حاله وحده النبأ، فلا يبقى موردٌ لذكر لفظ الفاسق، فحيث لم يتوجّه وجوب التبيّن إلاّ إلى الفاسق، مع كونه عَرَضِيّاً - أى وصف الفسق كان من صفات ما يتعلّق بالمخبر لا وصفاً لنفسه إلاّ بلحاظ صدورّه عنه - يفهم كون الوصف المعلق عليه الحكم دخيلاً فى الحكم.

هذا ما أوردناه على جواب المحقّق الخوئى رحمه الله .

وأيضاً: يرد على المعترض - حيث قرّر بأن الواحدية تعدّ من العناوين العرضية لا الذاتية، فلا- وجه للقول بتقدّم الرتبى فى الملاك، فيحتمل دخاله كلّ من الواحدية والفاسقية فى وجوب التبيّن، غايه الأمر وجه التخصيص كان لنكته الإشارة إلى فسق الوليد - بأن الآيه هل تدلّ على لزوم التبيّن لكلّ خبرٍ جاء به الفاسق أم لا؟

فإن أجاب بالإيجاب، سألناه عن الطريق الذى أوصله إلى هذا الأمر، لأنّ المفروض أنّها إشاره إلى الفسق الموجود فى شخص خاصّ، ولعلّه كان حكمه كذلك بالخصوص . وأما كون أصل الفسق موجباً لذلك فلا.

وإن ادعى أنّه أشير إليه فى الآيه بلحاظ كونه فاسقاً، أى أريد بالإشاره إلى أنّ ملاك وجوب التبيّن هو الفسق لا فسق رجل خاصّ، رجع الأمر إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله من أنّ الدخيل فى ذلك عباره عن الفسق لا كونه خبراً واحداً.

فعلى أىّ تقدير، سواء قلنا بأن وصف الواحدية كان من الأوصاف الذاتية أو لم نقل، كان وجه العدول عن تخصيص الحكم به إلى الفسق مؤيداً لإفهام دخاله ذلك الوصف فى وجوب التبيّن.

أقول: بل يمكن تحصيل التأييد لكلام الشيخ لبيان مفهوم الوصف، بأن ذات الخبر إذا كان مقتضياً لاحتمال الصدق والكذب، كما هو تعريفه في علم المنطق حيث عرّف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب، فما كان حاله كذلك، يقتضى عند الوصول إلى إنسان أن يفحص عن ما أخبر عنه، وكان التبين فيه واجباً، إلاّ أن يكون الخبر متّصفاً بقرينه قطعياً يخرج عن الحال الطبيعي للخبر، ولكن مع ذلك قد أعرض الشارع عن هذا الاقتضاء وعدل إلى ملاحظه حال فسقه، فيفهم أنّ ما هو المهمّ في وجوب التبين عبارته عن هذا الوصف، لا- وصفه الأوّلى من احتمال الصدق والكذب، ولعلّ وجهه هو الاعتماد في ذلك إلى أصل عقلائي من بناء العقلاء مطابقاً على الفطره على الصدق في الأخبار لا الكذب، وإن كان ذاك الخبر بنفسه قابلاً لاحتمال كلّ واحدٍ منهما، فالشارع أيضاً اعتماداً على ذلك الأصل، لم يتوجّه حكم وجوب التبين إلى نفس الخبر، بل ووجهه إلى جهه فسق مخبره، وهو المطلوب.

الإيراد الثاني: وممّا ذكرنا ظهر الجواب عمّياً أورد على الشيخ بإيرادٍ آخر وهو: أنّ التقييد للنبا بأحدٍ من الأمرين من الفسق أو الأعمّ منه حتّى يشمل العادل ضروريّاً؛ لأنّ الإهمال الثبوتى غير معقول، فلعلّ وجه العدول عن تقييد الأعمّ إلى الأخصّ وهو الفسق كان لنكته الإشاره إلى فسق الوليد، فلا يفهم من التقييد بالفسق حجّيه خبر العادل الذى كان هو مقصود المستدلّ.

وجه الظهور في الجواب: هو ما عرفت من أنّ المقتضى للتقييد كان موجوداً في ذات الخبر، إلاّ أنّ عدول الشارع عنه لأجل التنبه إلى أنّ الملاك الذى ينبغى أن يلاحظه الذى وصل إليه الخبر هو تبيين فسق المخبر لا صرف وحدته وكونه

محتملاً- للصدق والكذب، اتكالا- على الأصل العقلاى المطابق لأصل الفطره من الصدق فى الخبر، فعليه لا نحتمل كون نفس النبأ مقيداً بوجوب التبين، مضافاً إلى أنه لو كان الأمر كذلك للزم الاكتفاء بخصوص الفسق نقضاً للغرض، إن أريد إفهام كون مطلق النبأ محتاجاً إلى الفحص كما لا يخفى.

الإيراد الثالث: بأننا نقطع من الخارج بعدم دخل الفسق فى وجوب التبين، وإلا- لزم القول بحجيه خبر غير الفاسق ولو لم يكن عادلاً، كمن لم يرتكب المعصيه فى أول بلوغه، ولم تحصل له ملكه العداله بعد، وكذا الحال فى الصغير والمجنون، فإنه لو قلنا بمفهوم الوصف فى الآيه الشريفه، وألزمنا بحجيه خبر غير الفاسق، لزم منه القول بحجيه خبر الصغير والمجنون أيضاً، هذا.

أجاب عنه المحقق الخوئى أولاً: (بأنه لا واسطه بين الفاسق والعادل.

وثانياً: نرفع اليد عن إطلاق المفهوم بالنسبه إلى الصغير والمجنون بأدله خارجيه تدلّ على اعتبار الكبر والبلوغ فى قبول الأخبار .

وثالثاً: هما خارجان عن إطلاق الآيه تخصّصاً، لأنّ المقصود من المفهوم هو كلّ خبر لولا ردع الشارع كان العقلاء يعملون بقوله، لا مثل الصغير والمجنون حيث لا يعمل العقلاء بكلامهم لولا ردع الشارع عنهما.

هذا كما فى «مصباح الأصول»(١).

وفيه: أنّ الجواب الأول منه مبناى، يختصّ بمن قال بالواسطه ولا غرو لمثله أن يلتزم بحجيه كلّ خبر بلغه سواء من الفاسق أو غير الفاسق إلا ما خرج بالدليل كما أجاب فى جوابه الثانى بذلك وكان متيناً .

وأما الجواب الثالث: فلا يتم في جميع الموارد، لأنه يرد عليه طرداً وعكساً أى لا يكون جامعاً للأفراد ولا مانعاً للأغيار، لأن العقلاء لا يعملون بخبر الفاسق الذى لا يحترز من الكذب، يعنى بأن يكون الوضع على نحو لو اعتمدوا عليه لعد عملهم عملاً صادراً عن سفاهه وجهاله كما أشار إليه فى ذيل الآيه؛ لأن المراد من الفسق هنا ليس مطلق الفسق، بل لعل المقصود ما كان من هذا القبيل، ففى مثله لا يعملون العقلاء لولا الردع أيضاً كما لا يخفى، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: إن هذا الكلام لا يجرى فى حق من كان فى أول بلوغه أو المجنون حين إفاقته ولم يرتكب معصيه، حيث أن العقلاء يعملون بقولهما لولا الردع، فلا يكون خروجهما تخصصاً، وإن سلّمنا ذلك فى حق الصغير والمجنون، فالأولى هو التسليم بمقتضى المفهوم - لو سلّمنا دلالة على ذلك - بأن يكون الخبر غير الفاسق حجّة، إلا أن الإشكال فى أصل المسألة كما يظهر لك إن شاء الله تعالى.

التقرير الثالث: هو الذى ذكره المحقق العراقى فى «نهاية الأفكار» بدعوى ظهور الآيه فى أن التخصيص يقتضى هذا التبيين بهذا العرض إنما هو بالإضافة إلى عرض آخر وهو بالإضافة الخبر إلى العادل، ومن المعلوم أن لازم ذلك هو حجّيه قول العادل، وإلا لكان فيه أيضاً اقتضاء التبيين، بل ولعل هذه الجهة هى العمده فى الانتقال إلى العرض، حيث أن الآيه فى مقام تمييز الحجّيه عن غيرها، وما يجب فيه التبيين عن ما لا يجب، لا أن سرّ الانتقال هو عدم الاقتضاء فى الذات المزبوره للتبيين، وانحصار مقتضيه بالخبر الفاسق؛ كى يستشكل عليه :

تارة: بأن لازم عدم حجّيه قول الفاسق، هو عدم وجود الاقتضاء للحجّيه فى ذات الخبر المعروض بهذه الإضافة، الملازم لاقتضاء نفس الذات للزوم التبيين

أيضاً، فلا يثبت بهذا التقريب حينئذٍ انحصار مقتضى التبيين بخصوص العرض دون الذات.

وأخرى: بمخالفته لما عليه الأصحاب، من عدم اقتضاء الحجية لعنوان خبر الواحد بما هو كذلك، لأنَّ القائلين بالحجيه بين قائلٍ بحجيه خصوص خبر العدل، بلحاظ هذا الوصف الطارئ عليه، وبين قائلٍ بحجيه خبر الموثق بما هو كذلك، فلم يعهد من أحدهم القول بالحجيه لذات الخبر الواحد بما هو كذلك، وإلاّ- لزم منه القول بحجيه كلّ خبرٍ لم يتّصف بكونه صادراً عن الفاسق، عند من يقول بجريان الأصل في مثله من الاعداء الأزلية، ولم يلتزموا بذلك ما لم تحرز العدالة، وهذا بخلاف ما ذكرنا. إذ عليه يتمّ تقريب الاستدلال من دون أن يرد عليه شيءٌ من الإيرادين المذكورين، وإن لم يكونا خاليين عن الإشكال أيضاً، وإن شئت فاجعل ذلك تقريباً ثالثاً للوصف غير ما ذكر(١).

ويرد عليه أولاً: أنّ هذا التقريب إنّما يصحّ لو لم نقل بوجود الواسطه بين الفاسق والعدل، وإلاّ لا وجه للقول بأنّ ذكر الفاسق كان لبيان حجيه خبر العدل، بل لازمه هو حجيه كلّ خبر غير الفاسق، فلا يكون حينئذٍ الانتقال لإفهام عرضٍ دون عرض كما هو أساس كلامه.

وثانياً: القول بأنّ عروض الفسق يقتضى التبيين، ليس لازمه عدم وجود الاقتضاء للحجيه في ذات الخبر الملازم لاقتضاء نفس الذات للزوم التبيين، لما قد عرفت منّا من إمكان أن يكون مقتضى الذات بحسب ملاحظه الأصل العقلائي من العمل بالخبر والحمل على الحجيه وصدقه، إلاّ أن يعرضه ما يقتضى خلافه وهو

الفسق، فيفهم حينئذٍ أنّ ما هو المقتضى للتبين ليس إلاّ الفسق.

ويظهر من ذلك الجواب ثالثاً: عمّا قاله أخيراً من مخالفه ذلك لبناء الأصحاب، لأنّه يلزم على هذا القول حجّيه كلّ خبر لم يكن خبراً فاسقاً، لأنّه على القول بعدم الوساطه، فليس خبر غير الفاسق إلاّ العادل، فهو حجّه قطعاً .

وأما بناءً على القول بالوساطه فلعلّ وجه عدم الحجّيه في كلّ خبر كان لأجل أمرٍ آخر نتعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى.

أقول: وإن كان مقتضى مفهوم الوصف مثلاً على هذا التقريب هو حجّيه كلّ خبر، يصل الدور إلى التعرّض لأصل الإشكال في عدم دلالة الآيه على مفهوم الوصف في حجّيه خبر العادل، وهو عبارته عمّا ذكرنا تفصيله في باب مفهوم الوصف، وهو أنّ تعليق الحكم على الوصف وإن كان يُشعر بعلتيه قطعاً، وإلاّ لكان ذكره لغواً، إلاّ في بعض الموارد، إلاّ أنّ إثبات ذلك المقدار لا يكفي في إحراز حجّيه كلّ خبر أو خبر العادل، بحيث لا نحتاج إلى التبين ولو من جهة شرطٍ آخر مفقود فيه.

وبعبارة أخرى: تعليق الحكم على الوصف لا يثبت كون الوصف هو العلّه التامه للحكم، وليس للحكم علّه أخرى غير ذلك الوصف، خصوصاً فيما لم يكن الموصوف مذكوراً، لأنّه من الواضح إذا قيل: (أكرم العالم) كان الوجه والعلّه لوجوب إكرامه هو علمه لا إنسانيته، وإلاّ لكان ذكر الوصف لغواً. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون إكرام الرجل واجباً لأجل هاشميته أو غير ذلك، حتّى يقال إنّ مقتضى المفهوم انحصار وجوب الإكرام للعلم فقط دون غيره، هكذا يكون في المقام، فلا منافاه بأن يكون وجوب التبين معلولاً لوجود الفسق في المخبر،



أو كونه واحداً إذا فرض كون المخبر عادلاً ، بأن يحتاج عدم وجوب التبين إلى شرطين:

أحدهما: عدم الفسق، والآخر: تعدد المخبر، ولو كان المخبر عادلاً.

وهذا أمر حسن مطلوب عند العقلاء كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ مفهوم الوصف في الآيه عاجز عن إثبات حجّيه خبر العادل أو مطلق الخبر الواحد، خلافاً للمحقّق العراقي وبعض آخر من التمسك بذلك .

\*\*\*

## الدليل الثالث: مفهوم الوصف الخاصّ

وهو بأن يُقال: لو سلّمنا عدم ثبوت مفهوم لمطلق الوصف المعلق عليه الحكم، خصوصاً فيما إذا كان الموصوف غير مذكور في اللفظ، لكن هنا لا بدّ من الحكم بثبوت المفهوم لوجود خصوصيّته في خصوص لفظ الفسق، حيث يفيد هذا اللفظ للسامع أنّ وجه إيجاب التبيين كان لفسقه، بحيث لو لم يكن كذلك لما حكم به، كما يؤيد هذا الاستشعار ذكر التعليل في الآيه، فكأنّ الآيه في صدد بيان أنّ الفسق كان من شأنه عدم الاعتناء بخبر الفاسق، والشخص المتّصف بهذا الوصف عند إخباره، بخلاف ما لو لم يكن المخبر فاسقاً، فيصحّ خبره من دون تحقيق وفحص، وليس المراد من المفهوم إلاّ هذا .

أقول: ولكنّه مخدوش بما قد عرفت من أنّه برغم صحّ كونه الوصف مقتضياً للإيجاب ولو بلحاظ اقتضاء نفس الوصف، مضافاً إلى النسبه الحاصله والربط الواقع بين الحكم والوصف، لكن هذا المعنى أمرٌ صحيح في مرحله إثبات الحكم عند وجود هذا الوصف حيث يكون تحقّقه فيه متأكّداً بأمرين:

أحدهما: بنفس التعليق كما هو كذلك في كلّ الموارد.

والآخر: من جهه نفس وصف الخاصّ وهو الفسق.

وأما تأثير ذلك في ناحيه نفى الحكم عند انتفائه على نحو لا يكون شيئاً آخر شرطاً في نفيه، غير مستفاد منه، حتّى يُقال بوجود المفهوم ويكون حجّه، بل قد يؤيد ما ذكرنا أنّ كثيراً من الأحكام تتعلق على الموضوعات المتّصفه بأوصاف مختلفه، ولا نرى توقّف العقلاء في العمل فيها بملاحظه التعارض في مفاهيمها، كما ترى بأنّ المولى يأمر عبده بإكرام العلماء والسادات والضيوف من خلال أدلّه

متعدّده، ولا يتوهم أحدٌ بكون ذلك من المتناقضات والمتعارضات بينها، وليس ذلك إلا لما ذكرنا من الوجه.

وبالجملة: الأخذ بمفهوم الوصف بأيّ قسمٍ منه لإثبات حجّيه خبر العادل مشكلاً جداً كما عليه المحقّق النائيني والخوئي خلافاً للمحقّق العراقي رحمهم الله حيث التزم بوجود المفهوم فيه.

\*\*\*

## الدليل الرابع: المناسبات الحائيه والمقالئه

والمراد فيها استفاده المفهوم فى الآيه الشريفه باعتبار قيام المناسبه العرفيه فى ملاحظه المناسبه بين الفسق والتبين ، بحيث يظهر عند العرف أنّ وجه الإتيان به فى الكلام كونه علّه، فعلى هذا لا يمكن أن يكون غيره علّه، وإلاّ لزم أحد المحذورين:

إمّا أن يكون المعلول موجوداً بعلة السابقيه ومتحقّقاً ثانياً وهو محال.

أو أن يكون المعلول معلولاً لعلتين مستقلّتين فيعرض واحد، وهو محال أيضاً.

فلا محيص إلاّ القول بأنّ تمام العله لتحقق الحكم هو الفسق، لأجل قيام المناسبه بينه وبين الحكم.

توضيح ذلك: نفس الخبريّة إن اقتضت سابقاً وجوب التبين، فالحكم به على التعليق يوجب المحذور الأول، وإن كان علّه أخرى غير الفسق علّه لوجوب التبين فى عرض تعليق الحكم على الوصف، لزم المحذور الثانى، فهما باطلان والثالث من الوجوه هو صحيح، وهو المطلوب.

أجاب عنه المحقق الحائرى فى دُرره ما هو لفظه:

(بأنّ الحقّ أن يُقال: إنّ المناسبه وإن كانت محقّقه، لكن لا يفهم من القضيّه أنّ وجه وجوب التبين فى خبر الفاسق هذا الوصف بنفسه، أو من جهه كونه ملازماً لعدم حصول العلم غالباً، فحينئذٍ يتردّد العله بين أمرين:

أحدهما: وصف الفسق.

والثانى: عدم حصول العلم.

ولازم الأول حجّيه خبر العادل، ولازم الثانى اشتراك خبر العادل الغير

المفيد للعلم، مع خبر الفاسق كذلك، في عدم الحجّيه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب، لأنّه لو كان ملاك الأمر لإيجاب التبيّن في الواقع هو أصل الخبر غير المفيد للعلم، فلا وجه لذكر خصوصيه الفسق فيه، بل كان الأوجه أن يُقال: إن جاءكم مخبرٌ بنياً حاله كذا فتبينوا، إلا أن يرجع إلى القول بأن ذكر الفاسق كان لإفهام فسق الوليد بالخصوص، ولكن لا فائده لإرادته مثل هذا التفهيم .

إذا لم يكن الفسق دخيلاً في أصل الحكم، مضافاً إلى بُعد أصل هذه الدعوى، كما اعترف بذلك نفسه الشريف في حاشيته في ذيل هذه الصفحه، بل وهكذا اعترف إلى بُعد كون وجه الحكم بالتبيّن هو عدم حصول العلم بهذا الخبر.

فالأولى في الجواب أن يُقال: بأنّه لا إشكال في كون العله في هذه القضيه والجمله هو نفس الفسق، ولا يكون قبله ولا معه عله أخرى، إلا أنّ هذه ثابتة في طرف إيجاب الحكم لا في ناحيه نفيه، أي لا يستفاد منه كون العله في طرف نفى وجوب التبيّن هو انتفاء الفسق فقط، بأن يكون المخبر للخبر عادلاً فقط، بل قد يمكن أن يكون وجه عدم وجوب التبيّن مرتبطاً بأمرين أو أزيد من تعدّد المخبر، وحصول الوثوق من خبره، وغير ذلك من المحتملات، وتلك المناسبه المدّعاها لا تكون مانعه عنه كما لا يخفى، فتأمل فإنّه دقيق.

\*\*\*

## الدليل الخامس: اقتضاء التعليل

أقول: اعتمد المحقق الحكيم رحمه الله في «حقائق الأصول» على هذا الوجه، حيث قال:

(رابعها: من جهة التعليل في الآيه الشريفه بمخافه الوقوع في الندم، وخبر العادل لا يخاف من الوقوع في الندم من العمل به؛ لأنَّ الندم إنَّما يحسن إطلاقه على ارتكاب ما لا يحسن فعله عند العقلاء، كالاعتماد على خبر الفاسق، ولا كذلك الاعتماد على خبر العادل ولو انكشف كونه مخالفاً للواقع)، انتهى كلامه (١).

وأجاب عنه رحمه الله: بأنَّه منوطٌ على كون الجهالة بمعنى السفاهه، وهو خلاف لمورد نزول القرآن في حقِّ الوليد بن عُقبه لعنه الله، إذ لا ريب في أنَّه لم يكن به سفاهه، وأمَّا لو كان المراد من الجهالة هو عدم العلم، فلا إشكال في أنَّ الخبر العادل غير مفيد للعلم، فالتعليل بأنَّه موجبٌ لإصابه القوم بجهاله أى عدم العلم يشمل مثل خبر العادل أيضاً، فلا يفيد التعليل حججه خبر العادل.

ولكن يرد على كلامه: بأنَّ الجهاله:

١ - لو كان بمعنى السفاهه، فلم يكن بمعناه المصطلح الحقيقي، بل بمعنى ما لا ينبغى الركون والاعتماد عليه، والوليد بن عقبه كان فسقه على نحوٍ لا ينبغى الاعتماد على قوله لا أن يكون بنفسه سفيهاً.

وأمَّا وجه اعتماد الصحابه عليه، كان إمَّا لعدم اطلاعهم على فسقه، أو كان بواسطه غفلتهم عن ذلك، فلذلك أخبرهم الله بذلك، بأن ترتب الأثر على كلامه موجبٌ للندامه لكونه فاسقاً، فعلى هذا يكون مفاد التعليل أيضاً حججه خبر العادل.

٢ - وأمّا إن كان المراد من الجهالة هو عدم العلم، لزم منه هو عدم حجّيه خبر العادل أيضاً، فلا بدّ من دفعه كما سيذكره عن قريب إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه تمام الكلام فى الوجوه الخمسه التى أُقيمت للدلاله على استفاده المفهوم من آيه النبأ، بحسب حال الاقتضاء، فالآن يصل الدور إلى البحث المانع لذلك المفهوم، لو فرغنا من وجوده والتزمنا به استناداً إلى أحد الوجوه الخمسه السابقه، فنقول:

ما يمكن أن يكون مانعاً لإثبات حجّيه خبر العادل من آيه النبأ هو أمور ووجوه، فنقول مستعيناً بالله العليّ العظيم:

## موانع ثبوت المفهوم فى آيه النبأ

### المانع الأول: الإشكالات الواردة على آيه النبأ

أقول: أشار إلى هذا المانع الشيخ الأنصارى قدس سره فى رسائله، ووصفه بأنه مانع لا يمكن الذب عنه، ولعل أحسن من قرره هو المحقق النائى رحمه الله حيث قال: (إنّ المفهوم فى الآيه على تقدير ثبوته يكون معارضاً بعموم التعليل فى ذيل الآيه، وهو قوله تعالى: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، فإنّ المراد من الجهالة عدم العلم بمطابقه المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبر العادل والفساق، فعموم التعليل يقتضى وجوب التبيين عن خبر العادل أيضاً، فيقع التعارض بينه وبين المفهوم والترجيح فى جانب عموم التعليل، لأنه أقوى ظهوراً من ظهور القضية الشرطية، ونحن نزيد القضية الوضعيّة فى المفهوم خصوصاً مثل هذا التعليل الذى يأبى عن التخصيص كما لا يخفى.

وما يقال: من أنّ النسبه بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص المطلق، فإنّ المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد للعلم؛ لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم، إذ الموضوع فى القضية هو الخبر القابل لأن يتبين عنه، وهو ما لا يكون مفيداً للعلم، فالمفهوم خاص بخبر العدل الذى لا يفيد العلم، والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم، فلا بدّ من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، وإلا يبقى المفهوم بلا مورد، كما هو الشأن فى جميع موارد العموم والخصوص.

فضعيف غايته، فإنّ لحاظ النسبه بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية .



والمدعى أنّ عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضيّة في المفهوم، فلا يكون فيها مفهومٌ حتّى يخصّص عموم التعليل به، خصوصاً في مثل المقام ممّا كان التعليل متّصلاً بالقضيّة الشرطيّة، فإنّ احتفاف القضيّة بالتعليل يوجبُ عدم ظهور القضيّة في كونها ذات مفهوم.

وعلى فرض تسليم ظهورها في المفهوم مع اتّصال التعليل بها، لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها، لأنّ عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فإنّ إصابه القوم بالجهالة لا تُحسن في حالٍ من الحالات، وهذا لا ينافي التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف، كما أوضحناه في بحث العام والخاصّ، فإنّ ذلك يختصّ بما إذا كان العام منفصلاً عن القضيّة التي لا تكون ذات مفهوم، ولم يكن للعام علّة لما تضمّنته القضيّة من الحكم لا في مثل المقام بما كان العامّ متّصلاً بالقضيّة وكان علّة للحكم، فإنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص، فلا يبقى مجالٌ لثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، هذا) انتهى كلامه (١).

وأجاب رحمه الله عنه أوّلاً: بما قلنا سابقاً بأنّ هذا الإشكال: (إنّما يصحّ لو كان المراد من الجهالة عدم العلم، مع إمكان أن يكون معنأ هو السفاهة، وهو المائز بين خبر العادل والفاسق، إذ الاعتماد على الأوّل ليس بجهالة وسفاهة، بخلاف الثاني).

فإن قيل: كيف يمكن توجيه عمل الصحابه بالاعتماد على قول الوليد بن عقبة في الحرب، والمفروض أنّ الاعتماد عليه سفاهة ؟

فأجاب: بأنّه قد يركن الشخص إلى ما لا- ينبغى الركون إليه غفلةً أو لاعتقاده عداله المُخبر، فنزلت الآية الشريفه للتنبية على غفلتهم، أو لسلب اعتقادهم عن عداله الوليد.

ثم أجاب عنه ثانياً: على فرض قبول معنى الجهالة بمعنى عدم العلم بمطابقه الخبر للواقع، ولكن لا معارضه بين المفهوم وعموم التعليل؛ لأنّ المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفه خبر العادل للواقع، وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه، فلا يشمل عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكي يُقال إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومته المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ المفهوم يقول بأنّ خبر العدل علمٌ في عالم التشريع، فلا يقع التعارض بينهما حينئذٍ؛ لأنّ دليل المحكوم لا يعارض دليل الحاكم، ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم، أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه؛ لأنّ دليل الحاكم متعرّض لعقد وضع المحكوم إمّا بتوسعه الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضيّقه بإخراج ما ليس بخارجاً عنه كما ذكر في محلّه.

فإن قلت: إنّ ذلك كلّ فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدعى هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن ظهور القضيّة في المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّا توهم منافاته لعموم التعليل، وعمومه يقتضى عدم كون القضيّة ذات مفهوم، وإلّا فظهورها الأوّلى في المفهوم ممّا لا- سبيل إلى إنكاره، وبالبيان المتقدّم ظهر أنّه لا منافاه بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ ثبوت المفهوم للقضيّة لا- يقتضى تخصيص، بل العموم على حاله والمفهوم يوجب خروج خبر العادل من موضوعه، لا من حكمه، ولا يكاد يمكن أن يتكفّل العام ببيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنّما يتكفّل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عمّا وراء العلم الذي هو الموضوع في العام، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما.

فظهر أنّ التفصّي عن الإشكال لا- يحتاج إلى القول بأنّ المراد من الجهالة ما يقابل الظنّ الاطمئنانى، فالآيه تدلّ على حجّيه كلّ ظنّ اطمئنانى، كما أفاده الشيخ قدس سره، فإنّ ذلك تبعيداً للمسافه، مع إمكان التفصّي عن الإشكال بوجهٍ أقرب وهو ما تقدّم، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه (١).

أقول: أجاب المحقّق الخمينى رحمه الله عن الجوابين حسبما جاء في تقريرات درسه:

قال فى معرض مناقشته عن الجواب الأوّل :

(وثانياً: إنّ جعل الجهالة بمعنى السفاهه، أو ما لا ينبغى الركون إليه كما أوضحه تبعاً للشيخ الأعظم غير وجيه، بل المراد منها هو عدم العلم بالواقع، ويدلّ عليه جعلها مقابلاً للتبيين بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع، ومعلوم أنّ الجهالة بهذا المعنى مشتركٌ بين خبرى العادل والفساق، بل لا يبعد أن يُقال إنّ الآيه ليست بصدد بيان أنّ الخبر الفاسق لا يُعتنى به، لأنّ مناسبات صدرها وذيلها وتعليلها موجهة لظهورها فى أنّ النبأ الذى له خطرٌ عظيم وترتيب الأثر عليه موجبٌ لمفاسد عظيمه، والندامه كإصابه قومٍ ومقاتلتهم لا بدّ من تبيّنه والعلم بمفاده، ولا يجوز الإقدام على طبقه بلا تحصيل العلم، لا سيّما إذا جاء به فاسقٌ.

فحينئذٍ لا بدّ من إبقاء ظاهر الآيه على حاله، فإنّ الظاهر من التبيين طلب الوضوح، وتحقيق صدق الخبر وكذبه، كما أنّ المراد من الجهالة ضدّ التبيين، أعنى عدم العلم بالواقع لا السفاهه.

ولو فرض أنّها إحدى معانيها مع إمكان منعه لعدم ذكرها فى جملة معانيها فى المعاجم ومصادر اللّغه، ويمكن أن يكون إطلاقها كما فى بعض كتب اللّغه

لكونها نحو جهاله، فإن السفيه جاهلٌ بعواقب الأمور لا أنها بعنوانها معناها.

ثم إنه على ما ذكرناه في معنى الآية لا يلتزم فيها التخصيصات الكثيره على فرض حملها على العلم الوجداني كما قيل بلزومها، فتدبر جيداً، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى عليك أن كون معنى الجهاله بمعنى السفاهه بحسب اللغه غير معلوم كما اعترف به الشيخ الأعظم في رسائله في مقام الرد عليه، إلا أن استعمال لفظ الجهاله في مورد السفاهه عند العرف أمرٌ شائع ذائع، ومن الواضح أن السفاهه المستعمله هنا لو قلنا بها ليس المراد منها معناها الحقيقي؛ أي كون العامل به حقيقهً سفيهاً، بل المقصود منها هو إسناد ذلك إليه بواسطة صدور عملٍ منه لا ينبغي أن يصدر عنه بما أنه عاقل، كما وردت الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى: «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَايَهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا» (٢) الآية، وتكررها في هذه السوره لأمر صدرت عن المنافقين وأهل الكتاب بما لا ينبغي صدورها عمّن يفكر في الأمور وعواقبها، ومثل ذلك نقول هنا، أي :

تارة: يكون نفس العمل بخبر الفاسق عملاً سفهياً، وهو غير مقصود في المقام لأن العمل بخبر الفاسق في جميع الموارد ليس على ذاك الحد بأن يكون عملاً متصفاً بالسفاهه كما (لما) نشاهد كثيراً من الناس خصوصاً في زماننا هذا من كثره الفسقه بل أكثرهم كذلك، ومع ذلك يعتنون كل واحدٍ منهم بخبر الآخر، بل حتى العدلاء منهم يعتنون في أمور معاشهم ومعاشهم على أفكار الفسقه الفجره، ولا يعدون العمل عملاً موصوفاً بالسفاهه.

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ١٨١ .

٢- سوره البقره: الآية ١٤٢ .

وأخرى: يكون المورد على نحوٍ كان العمل بخبر الواحد للفاسق والاعتماد عليه في ذلك عملاً موصوفاً بالسفاهة، لأهميته المورد، وشده أمر القضيّة، ففي مثل ذلك لو نُسب العمل إلى السفاهة لم يكن بعيداً، كما احتمله بعضٌ على ما هو المحكى في كلام الشيخ الأعظم قدس سره، ولعلّ مورد الآيه كان كذلك، لأنّ المقاتلة مع عدّه كثيره من الناس وهم طائفه بنى المصطلق، وأخذ الأسرى منهم، وإهراق الدماء بواسطة الخبر الواحد، خصوصاً مع كون مخبره فاسقاً كالوليد، كان العمل سفيهاً بأشدّ السفاهة عند العقلاء، ولذلك أرشدهم الله بواسطة إخبارهم به بإنزال هذه الآيه.

غايه الأمر، قد اتّضح بذلك بعد التبيّن كيفيه شده فسق الوليد، حيث قد توطن نفسه الخبيث على إراقه دماء كثيره لحقده الذى كان بينه وبينهم فى الجاهليته.

فبناءً على هذا لا يكون حمل لفظ (الجهالة) على معنى السفاهة المستعمله عند العرف المستند تارةً على القول كما فى آيه القبله، وأخرى إلى العمل كآيه النبأ، حيث كان إصابه القوم متكئاً إلى إخبار المخبر الواحد فى الأمر العظيم، خصوصاً ما إذا كان فاسقاً، عملاً متّصفاً بالسفاهه، خالياً عن الوجه، ولا يتفاوت فيه كون المخبر عادلاً أو فاسقاً، إذا كان المورد من الأمور المهمه، فحينئذٍ لا تكون الآيه مع هذا البيان، ولو كانت الجهاله بمعنى السفاهه، مشتمله على المفهوم، لما قد عرفت من لزوم التبيّن فى الأمور المهمه لكلّ خبرٍ واحد سواء كان عادلاً أو فاسقاً.

نعم، يصحّ الأخذ بالمفهوم فى خبر العادل بالحجّيه فيما إذا لم يكن فى الأمور المهمه إن قلنا بحجّيه مفهوم الشرط).

هذا كلّه تمام الكلام فيما يرد على الجواب الأوّل للمحقّق النائيني رحمه الله .

قال المحقق الخميني قدس سره في معرض مناقشته عن الجواب الثاني:

(وفيه أولاً: فلأنّ التعليل مانع عن المفهوم في المقام بلا إشكال، لا لما ذكره المستشكل من أقوائيه التعليل، بل السرّ ما وافاك من أنّ دلاله الشرطيّه على المفهوم، واستفاده ذلك من تلك القضية، مبيته على ظهور الشرط في القضية في كونه علّه منحصره، بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، وأمّا إذا صرح المتكلم بالعلّه الحقيقيه، وكان التعليل أعمّ من الشرط، أو كان غير الشرط، فلا معنى لاستفاده العلّه فضلاً عن انحصارها، فلو قال: (إن جاءك زيد فأكرمه)، ثمّ صرح أنّ العلّه إنّما هو علمه، فنستكشف أنّ المجيء ليس علّه ولا جزء منها، وهذا واضح جدّاً، وهو أيضاً من الإشكالات التي لا يمكن الذبّ عنه، وقد غفل عنه الأعلام فلا وقع لما أفادوه في دفعه.

إلى أن قال: وثالثاً: إنّ جعل المفهوم حاكماً على عمومه - مضافاً إلى عدم خلوه من شبهه الدور، فإنّ انعقاد ظهور القضية في المفهوم، فرع كونه حاكماً على عموم التعليل، وكون المفهوم حاكماً يتوقّف على وجوده - إنّ الحكومه أمرّ قائم بلسان الدليل، ومعلوم أنّ غايه ما يستفاد من المفهوم هو جواز العمل بخبر العادل أو وجوبه، وأمّا كونه بمنزله العلم، وأنّه محرز الواقع، وأنّه علم في عالم التشريع فلا يدلّ عليه المفهوم .

نعم، لو ادّعى أنّ مفهوم قوله: «إِنْ جَاءَكَ كُمْ فَاسِقٌ .. إِلَى آخِرِهِ»، هو عدم وجوب التبيين في خبر العادل لكونه متبيناً في عالم التشريع، لكان للحكومته وجه، لكنّه غير متفاهم عرفاً، انتهى كلامه (١).

ويرد عليه أولاً: بأن ورود شبهه الدور هنا يكون فرع وجود التعارض بين وجود المفهوم وعموم التعليل، حتى يتحقق ملاك التوقف، ليقال حينئذٍ بأن وجود كل واحد موقوف على عدم الآخر، وهو دور، وأما إذا سلمنا كون لسان المفهوم في الدليل بيان كون خبر العادل علمً تعديداً مثلاً فيكون مفاد المفهوم حينئذٍ من أول الأمر غير متعارض مع عموم التعليل، فلا يكون وجوده حينئذٍ موقوفاً على عدم عموم التعليل ولو بالتخصيص، حتى يقال بهذا الإشكال، نظير ما لو فرض كون الخبر علماً وجدانياً كالخبر الواحد المحفوف بالقرينه، فكما أنه خارج عن عموم التعليل لأجل كونه متبيناً ذاتاً، هكذا يكون الخبر الواحد العلمى التعديدي، فشبهه الدور مندفعه جداً.

وثانياً: أنه قد سلم وجود المفهوم بلسان الحكومه، إن ادعى كونه هو عدم وجوب التبين في خبر العادل، لكونه متبيناً في عالم التشريع.

ونحن نرد عليه: بأن لسان المفهوم ليس بيان أن خبر العادل متبين ذاتاً حتى يكون لسانه هذا بصورة الحكومه، وشارحاً لدليل المحكوم بإدخال ما ليس داخلياً فيه، مثل قوله عليه السلام: «الفقاع خمراً استصغره الناس»، حيث يكون هذا الدليل ناظراً إلى إدخال الفقاع الذي ليس بخمر حقيقة في الخمر من حيث ترتيب الأثر عليه شرعاً، أو إخراج ما ليس بخارج عنه لولاه، مثل قوله: «لا ربا بين الوالد والولد»، حيث إنه يعلم قطعاً كون الربا بينهما رباً حقيقة، إلا أن الشارع قد أخرجه عنه من حيث الأثر، فهو عباره عن الحكومه.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إن نفس المفهوم لا يتكفل هذا المعنى؛ أي بأن خبر العادل متبين، بل لابد من إثبات ذلك من دليل خارجي، ويكون لسان هذا

المفهوم أنه لا- يجب فيه التبيين، فهو بنفسه لولا- دليل خارجي على ذلك يكون معارضاً لعموم التعليل، فإثبات الحكومه حينئذٍ يكون محلّ تأمل بخصوص هذا المفهوم، حتّى لو كان المدعى هو ما ذكره كما لا يخفى.

ثمّ مضافاً إلى أنه لو كان المفهوم بصوره الحكومه على هذا التقدير، يستلزم تحقّق شبهه الدور على ما قاله في صوره كون المفهوم مفيداً للعلم التعبدى، فأى فرق بين ما سلّمه هنا وبين ما ذكره آنفاً، إلا أن يكون مقصوده تصوير الحكومه لولا شبهه الدور.

أقول: ثمّ إنّه بقى هنا ملاحظه أنّ المفهوم هل يفهم منه كون خبر العادل علماً تعبداً فلا حاجة للتبيين فيه أم لا يستفاد منه ذلك ؟

فقد يُقال: بعدم استفاده ذلك منه، كما عن المحقّق العراقي فينهايته حيث قال:

(نعم يمكن المناقشه في تقرير الحكومه بوجه آخر، وحاصله منع اقتضاء المفهوم في المقام لتمام الكشف بلحاظ وجوب التبيين، حيث إنّه لا طريق على التنزيل المزبور في طرف المفهوم إلا من جهة نفى وجوب التبيين المستفاد من المفهوم، وبعد كون العلم بتمام الكشف في رتبه متأخره عن إحراز عدم وجوب التبيين، يستحيل كون نظر تتمام الكشف في إثبات الإحراز إلى مثل هذا الأثر، ومعه فلا بدّ وأن يكون تقديم المفهوم على عموم التعليل في الرتبه السابقه عن إحراز تتمام الكشف بمناط التخصيص، لأنّ في تلك المرتبه لا- يكون تتمام كشف في السبب، حتّى يتمّ معه الحكومه، فلو قيل حينئذٍ بعدم وجوب التبيين، لا بدّ وأن يكون بمناط التخصيص.

لا يُقال: إنّه كذلك إذا كان التنزيل ثبوتاً في الرتبه المتأخره عن إحراز عدم



وجوب التبين، وليس المقصود ذلك، بل المقصود هو كشف عدم وجوب التبين عن إطلاق التنزيل في الرتبة السابقة كشفاً إتياءً، وعليه فلا يتوجه الإشكال المزبور لتماثيه الحكمه المزبوره في المرتبه السابقه.

فإنه يقال: العبره في الحكمه إنما هي بكيفيه دلالة الدليل وكشفه عن المعنى المراد، وبعد فرض كون الكشف المزبور في الرتبة المتأخره عن إحراز عدم وجوب التبين، يستحيل كون نظر تميم الكشف في إثبات الإحراز مثل هذا الأثر المعلوم من غير ناحيه جهه تميم الكشف، فيستحيل حينئذ تقديم المفهوم على عموم العلمه بمناط تميم الكشف كما هو ظاهر، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: والذي يظهر من كلامه رحمه الله موافقته للمحقق النائيني لإفهام المفهوم بكون خبر العادل علماً يعدّ تعديداً لكن بالرتبه المتأخره بعد حكمه ابتداءً بعدم وجوب التبين المستفاد من المفهوم، فلا يكون للمفهوم حينئذ لساناً بالذات حتى يكون حاكماً على عموم التعليل كما ادّعاه المحقق النائيني رحمه الله، ولكنّ الإنصاف عدم تماميه كلامهما:

أمّا عدم اشتمال المفهوم بنفسه بكون خبر العادل علماً تعديداً واضح، إذ لسانه ليس إلاّ عدم وجوب التبين لخبر العادل فقط، كما لا يفهم ذلك في الرتبة المتأخره بعد الحكم بعدم وجوب التبين فيه لإمكان أن يكون وجه عدم وجوب التبين فيه، هو استلزام الحكم بوجوب التبين فيه سدّ باب الأحكام غالباً، أو حصول العسر والحرّج في النظام، لأنّ تحصيل العلم فيجميع الأمور مشكلاً، ولذلك حكم الشارع تسهياً للأمر بجواز الاتكال على خبر العادل، وإن لم يحصل منه العلم تعديداً.

نعم، يصحّ دعوى ذلك بالنظر إلى الدليل الخارجى الذى ورد لنا بأنّ خبر الثقة أو العادل هو علم تعبدياً، أى الشارع نزله منزله العلم الوجدانى، فحينئذٍ لا يكون المفهوم متكفلاً إلا لبيان عدم وجوب التبين، لكن علمنا من الخارج كون العله هي كونه علماً ومبيناً تعبدياً، فحينئذٍ يأتى الإشكال الذى سبق ذكره من تحقّق التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لعدم وجود الحكومه فى لسان المفهوم حتّى يتقدّم على ظهور التعليل، والأخير حيث يكون بمنزله القرينه، مقدّم على المفهوم الذى يكون بمنزله ذى القرينه.

هذا، مضافاً إلى أنّه يتفرّع على كون المراد من التبين هنا معلوماً، أنّه هل المقصود منه هو التبين الوجدانى الحقيقى الذى لا ينطبق إلا على العلم الوجدانى، أو أنّ المراد منه هو الأعمّ، الصالح انطباقه على التبين التعبدي، نظير ما يحصل من خبر العدل والثقة؟ فإن كان المراد هو التبين الارتكازى العقلانى، كما عليه السيّد الحكيم رحمه الله فى حقائقه، فحينئذٍ لا يكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل، لأنّه لا يوجب حصول العلم الوجدانى.

وإن كان المراد هو الأعمّ، بحيث يدخل فيه التبين التعبدي أيضاً، فلازمه خروج خبر العدل عنه بدليل خارجى يدلّ على كونه متبيّن تعبدياً، لا- بالمفهوم، فيكون خارج عنه تخصّيصاً لا تخصيصاً، واحتمال الأوّل لا يخلو عن قرب؛ لأنّه الأصل فى التعليل عند العقلاء، فعليه يكون خبر العدل مشتركاً مع خبر الفاسق فى عدم إفادته علماً حقيقه، ممّا يوجب خروج آيه النبأ بهذا التقريب عن الدلاله على حجّيه خبر العادل بواسطه التعليل المذكور فى الذيل، بلا فرق بين كون المراد من

الجهالة هو السفاهة، أو عدم العلم، إلا في إثبات حججه خبر العادل في ما لا يحتاج إلى التبين العلمي، كما في الأمور غير الخطيرة والقضايا غير المهمّة.

فإن قيل: يمكن فرض تحقّق الحكومه في المقام وبين الأمرين المذكورين، بأن يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل بما لا يرد عليه الإشكال الذي قرّناه، وهذا ما ذهب إليه المحقّق الخوئي رحمه الله في مصباحه حيث قال ما خلاصته:

(إنّ الحكومه تكون على قسمين:

قسم: أن يكون دليل الحاكم شارحاً لدليل المحكوم بالتصرّف في موضوعه تضييقاً أو توسعاً، وهذا النوع من الحكومه إنّما هو فيما إذا لم يكن الموضوع قابلاً للتعبّد...

القسم الثاني من الحكومه: ما إذا كان الموضوع بنفسه قابلاً للتعبّد بلا احتياج إلى لحاظ أثر شرعي، فيتعبّد بموضوع ولو لم يكن له أثر شرعي أصلاً كالعلم، فإنّه يصحّ أن يعتبر الشارع أماره غير علميه علماً، وإن لم يكن للعلم أثر شرعي أصلاً، فيترتب على الأماره الآثار العقليه للعلم من التنجيز والتعذير.

والمقام من هذا القبيل، فإنّه بعدما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل، يُستكشف منه أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمه بينهما، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل وموضوعاً بالتعبّد، وهو من الحكومه بهذا المعنى الثاني لا بمعنى أنّ خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ أثره الشرعي، وهو عدم وجوب التبين عنه، فإنّه ليس من آثار العلم، بل لا معنى له إذ العلم هو نفس التبين، فلا يعقل أن يكون عدم وجوب التبين من آثاره، ومن هذا النوع من الحكومه حكومه الأمارات على الأصول العمليه، وحكومه قاعده الفراغ

والتجاوز على الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، مع قطع النظر عن لحاظ ترتب الأثر وهو عدم وجوب التبيين، فلاحظ وتأمل)، انتهى كلامه (١).

فيرد عليه أولاً: لو سلمنا كون مقتضى استفاده عدم وجوب التبيين هو كون خبر العادل علماً تعبدياً، لكن خروجه عن عموم التعليل من جهه كونه علماً تعبدياً فرع كون المراد من وجوب التبيين هو التبيين الأعم من الارتكازي، حتى يشمل التعبدى، ولكنه أول الكلام لما قد عرفت كون الأصل فيه كونه ارتكازياً.

وثانياً: إننا لا نسلّم وجود الملازمه بين عدم وجوب التبيين في خبر العادل، وبين كونه علماً تعبدياً، لما قد عرفت من إمكان أن يكون وجه عدم وجوب التبيين أمور أخرى قد ذكرناها مثل الاختلال في نظام الأحكام وسد بابها غالباً وغيره.

وثالثاً: نفيه لكون عدم وجوب التبيين من آثار العلم، لأنه بنفسه متبين، صحيح بالنسبة إلى العلم الوجداني لا التعبدى، والمفروض هنا أن خبر العادل لا يستلزم العلم الوجداني حتى يكون متبيناً في نفسه، فيمكن أن يكون جعل الشارع خبره علماً تعبدياً، من جهه عدم وجوب التبيين، كما أن العلم الوجداني لا يجب فيه التبيين، ولو من جهه السالبة بانتفاء الموضوع؛ أي لأنه متبين في نفسه وذاته، فما ذكره في معنى الحكومه لا يمكن أن يكون طريقاً لاستخلاص كلام أستاذه رحمه الله من الإشكال في الحكومه.

أقول: ثم إن في المقام إشكالاً آخر على تقرير الحكومه، لا بأس بذكره وما قيل في رده، وهو أن كون المفهوم حاكماً على التعليل، لا يناسب مع كونه متفرعاً

على المنطوق ومرتّباً عليه، لأنّ دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى فرع دلالته على المعنى المطابقى، كما هو ظاهر، فالمفهوم متأخّر رتبه عن المنطوق متأخّر المعلول عن علته، وحيث أنّ المنطوق متأخّر رتبه عن التعليل لكونه معلولاً له، فلا يعقل أن يكون المفهوم حاكماً على التعليل، إذ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبه لا يمكن أن يكون حاكماً عليه، هذا.

وقد أجاب عنه المحقّق الخوئى فى مصباحه أولاً: بأنّ التأخّر الرتبى كان فى دلالة القضية وكشفها للمفهوم دون نفس المفهوم، إذ حجّيه خبر العادل لا- تكون متأخّره رتبه عن عدم حجّيه خبر الفاسق، بل كاشفيه القضية لها متأخّره، والحاكم هو نفس المفهوم، لا كاشفيه القضية حتى يرد عليه ما ورد.

وثانياً: لو سلّمنا تأخّره كذلك، وهو مانع فى الحكومه بمعنى التضييق والتوسعه، لا بالمعنى الثانى بأن يجعل المفهوم لسانه هو التعبد بكونه خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً، فهو يجمع مع تأخّر الرتبى.

وثالثاً: لو سلّمنا المانع على كلا المعنيين، فهو إنّما يصحّ إذا كان التعليل مولوياً ببيان كون المراد حرمة إصابه القوم بجهاله، وأمّا لو قلنا بإرشاديته إلى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً عليه، إذ بعد حجّيه خبر العادل يكون العمل به مأموناً من العقاب، ويكون خارجاً عن حكم العقل موضوعاً، وهذا هو مختارنا فى الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، ومنها التعليل فى آيه النبأ، حيث إنّها إرشادٌ إلى حكم العقل (١).

أقول: وفي أجوبته الثلاثة إشكال :

فأما عن الأول: بأن المفهوم وهو حجّيه خبر العادل:

تارة: يفرض وجودها في الخارج معلوماً ولو بدليلٍ آخر، غايه الأمر كشفها بالمفهوم من هذه القضيه الشرطيه منوط على هذا الدليل، فلما ذكره في الجملة وجهه، حيث أنّ المفهوم بنفسه أمرٌ منحازٌ من الدليل الكاشف، فالحاكم هو نفس المفهوم لا الدليل، والمتأخر رتبته هو الدليل لا المفهوم.

ولكن هذا مخالفٌ للفرض؛ لأنّ مورد الكلام والبحث في ما إذا لم يكن دليلنا على حجّيه خبر العادل هو المفهوم من آيه النبأ، بحيث لولا الآيه والمنطوق لم يكن لنا مفهوم، أى ليس لنا حكم بحجّيه خبر العادل، فحينئذٍ كما أنّ نفس الدليل الكاشف بلحاظ كشفه يكون متأخراً عن كشفه المطابقي والمنطوق، كذلك المفهوم المنكشف به يكون متأخراً عن المنطوق المنكشف، فالآيه كما تدلّ على عدم حجّيه خبر الفاسق أولاً بالمنطوق، كذلك تدلّ على حجّيه خبر العادل ثانياً بالمفهوم، فكما أنّ المنطوق مقدّم بنفسه على المفهوم بالنظر إلى هذا الدليل، هكذا عدم حجّيه خبر الفاسق مقدّم بالنسبه إلى حجّيه خبر العادل بالنظر إلى هذا الدليل، وإن كان هذا التقدّم والتأخر الرتبي لا يؤثّران بالنظر إلى الخارج، من جهه كون أحدهما حجّه دون الآخر، إلاّ أنّه يؤثّر فيما نحن بصدده من جهه حكومه المفهوم على التعليل لتقدمه كما هو المقصود في المقام، إذ لا يمكن فرض الحكومه للمفهوم في صورته التأخر كما لا يخفى.

وأما عن الثاني: فلاّنه لا فرق في عدم وجود المفهوم على المختار، بين أن يكون لسانه على الوجه الأول في معنى الحكومه، أو على النحو الثاني، لأنّ تأخره

عن التعليل المتقدم على المنطوق موجب لعدم إفاده الجملة الشرطية مفهوماً أصلاً، أو لا أقل مفهوماً متصفاً بالحاكمية، فلا فرق فيه من جهة لسان الحاكم؛ لأنّ لسانه فرّع لأصل وجوده وإمكانه بصوره الحكومه، والمفروض عدمه بالتقريب الذي ذكرناه.

أقول: ومن ذلك يظهر الجواب عن جوابه الثالث:

أولاً: لأنه إذا لم يكن للحكومه هاهنا وجه، فلا فرق فيه بين أن يكون لسان التعليل حكماً مولوياً أو إرشادياً؛ لأنّ المفروض كون حجّيه خبر العادل بمعنى كونه مأموناً، لا بدّ أن يستفاد من نفس هذا الدليل، وهو ليس إلاّ بعد تجويز معنى الحكومه فيه، وقد عرفت عدم إمكانه .

وثانياً: أنّ حكم العقل هنا بلزوم التأمين من العقاب، ليس من قبيل الأحكام العقلية المستقلّة حتّى لم يصحّ معه كون الأمر مولوياً، نظير الأمر في «أطيعوا الله - وأطيعوا الرّسول»، بل حكم العقل هنا بلزوم التأمين يعدّ حكماً عقلياً غير مستقلّ، أى العقلاء هكذا يفعلون ويعتقدون من تحصيل الوثوق أو العلم في ما إذا أخبرهم الفاسق في الموارد المهمّة والقضايا الخطيره، فلا ينافي ذلك أن يكون الحكم من ناحيه الشارع لتحصيل التبين مولوياً حتّى في الخبر العادل أيضاً، بواسطه عموم التعليل، من دون وجود حكومه للمفهوم عليه، كما عرفت توضيحه، فلا نُعيد.

\*\*\*

## المانع الثاني

## المانع الثاني

هو المانع الذي ذكره صاحب «مصباح الأصول» واعتبره مانعاً عن التمسك بآيه النبأ، قال رحمه الله في معرض توضيح مراده، بأنه:

(إن أريد بالتبين خصوص العلم فيكون العمل به لا بخبر الفاسق، إذ مع العلم الوجداني كان ضمّ خبر الفاسق إليه من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، وحيث أنّ العمل بالعلم الوجداني واجبٌ عقلاً، كان الأمر به في الآيه الشريفه إرشاداً إليه، ولا يستفاد المفهوم من الأمر الإرشادي، فلا مفهوم للآيه الشريفه.

وإن أريد بالتبين مجرد الوثوق، يقع التناهي بين المفهوم والمنطوق، بمعنى عدم إمكان العمل بهما معاً، إذ مقتضى المنطوق حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، بأن يكون متحرّزاً عن الكذب، وإن لم يكن عادلاً، ومقتضى المفهوم حجّيه خبر العادل وإن لم يحصل الوثوق به كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب .

والعلماء بين من اعتبر العدالة في حجّيه الخبر ولم يكتف بمجرّد الوثوق، وبين من اعتبر الوثوق ولم يعمل بخبر العادل الذي لا يوجب الوثوق، كما إذا كان معرضاً عنه عند الأصحاب، فالجمع بين العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضى المنطوق، والعمل بخبر العادل وإن لم يوجب الوثوق بمقتضى المفهوم، إحدائهُ لقول ثالث، وهذا هو المراد من عدم إمكان العمل بالمنطوق والمفهوم معاً، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحدهما، ولا ينبغي الشكّ في أنّ المتعين هو رفع اليد عن المفهوم لأنّه مترتب على المنطوق ومتفرّع عليه، فلا يمكن الأخذ به مع رفع اليد عن المنطوق، فتكون النتيجة أنّه لا مفهوم للآيه المباركه على كلا التقديرين)، انتهى كلامه (١).



أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال؛ لأنه :

إن أريد من التبين هو العلم الوجداني، كما هو الأصل في التعليل:

أولاً: لا- يكون الوجوب نفسياً حتى يجب العمل بالعلم، سواء أخبر به الفاسق أو لا، بل كان الوجوب شرطياً كما مرّ منّا سابقاً، فمعنى الوجوب الشرطي هو أنه عند إخبار الفاسق يجب الحكم بوجوب التبين، فما لم يحصل الشرط لم يحصل وجوب التبين، فكيف يكون وجوب العمل بالعلم عقلياً حتى يكون أمره إرشادياً لا مولوياً، هذا أولاً!

وثانياً: أنه ليس في الآيه أمرٌ بالعمل بالعلم حتى يُقال بأنه إرشادي، فلا مفهوم له، بل يكون أمراً بتحصيل العلم عند إرادته العمل بخبر الفاسق، ومفهومه حينئذٍ عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر غير الفاسق ومنه العادل، فلازمه حجّيه خبر العادل كما لا يخفى .

وإن أريد من التبين هو الوثوق، فنقول:

أولاً: إنّ الآيه حينئذٍ كما يكون منطوقها حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، كذلك يكون مفهومها حجّيه خبر العادل الموثوق به، فالخارج من التعليل حينئذٍ يكون خصوص خبر الفاسق الذي لا يوثق به، لا الخبر العادل الذي لا يوثق به، إذ الفاسق هو الذي من شأنه عدم الوثوق بخبره لا العادل الذي من شأنه حصول الوثوق بخبره، فلو فرض وجود خبرٍ عادل غير موثوق به لا تكون الآيه بمفهومها ناظراً إليه من جهة الحجّيه وعدمها مع ملاحظه التعليل لو لم نقل بدلاله الآيه على عكس المطلوب، بأن لا يكون خبر العادل غير الموثوق به حجّيه بواسطة فهم ذلك من عموم التعليل.

وعليه، فدعوى أنّ المفهوم يقتضى حجّيه خبر العادل وإن لم يوثق به غير

معلوم حتى يوجب إحداث قول ثالث.

وثانياً: لو سلمنا دلالة المفهوم على حجّيه خبر العادل، وإن لم يوجب الوثوق به، كما إذا كان معرضاً عنه الأصحاب، وقلنا بأنّ إعراضهم يسقطه عن الحجّيه كما عليه المشهور - كما أنّ عملهم يجبر ضعفه - فلا مانع حينئذٍ من تقييد إطلاق المفهوم في هذه الصورة بأنّ يُقال إنّ خبر العادل حجّيه إلّا - إذا كان معرضاً عنه الأصحاب، فلا تنافي حينئذٍ بين المنطوق والمفهوم، إذ المنطوق يدلّ على حجّيه خبر الفاسق الموثوق به، والمفهوم على حجّيه خبر العادل كذلك أيضاً، بمقتضى دليل خارجي، فالمفهوم باقٍ بحاله، لكن إطلاقه قد تقيّد بما إذا لم يكن معرضاً عنه الأصحاب.

هذا إن كان المفهوم هو حجّيه خبر العادل مطلقاً، أي وإن لم يحصل الوثوق به.

وأما إن قلنا بأنّ المفهوم هو حجّيه خبر العادل الذي لا يحصل الوثوق بخبره، فلا وجه للتقييد حينئذٍ، لعدم وجود إطلاق له حتى يقيّد.

وأما ما ذكر المحقّق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول» بأنّه: إن قلنا بأنّ إعراض المشهور لا - يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه، ولا - عملهم بخبر ضعيف يوجب الانجبار - على ما اخترناه أخيراً - فلا محذور حينئذٍ، إذ يؤخذ بالمفهوم على إطلاقه، ويحكم بحجّيه خبر العادل ولو مع إعراض المشهور عنه.

فيرد عليه: أنّ الالتزام بذلك فيه محذور وجود قول ثالث في المسألة؛ لأنّ لازم ذلك هو حجّيه قول العادل وإن لم يحصل الوثوق به، والمستشكل جعل ذلك مورداً للإشكال بلزوم إحداث قول ثالث، وهو لا يجامع مع الإجماع المركّب على عدم قول ثالث لو سلمنا ذلك.

## المانع الثالث

## المانع الثالث

أقول: المانع الثالث الذى قيل إن وجوده يمنع عن التمسك بمفهوم آيه النبأ، ما أشار إليه المحقق النائنى رحمه الله (١) بقوله:

إن مورد الآيه هو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، ولا إشكال فى عدم صحه الاعتماد على خبر العدل الواحد فى ارتداد شخص واحد، لأنه حكم وإخبار فى الموضوعات الخارجيه، ولا بد فيها من وجود البيئه، أى إخبار العدل متعدداً، فضلاً عن الإخبار بارتداد جماعه، فلو كان للآيه الشريفه مفهوم لزوم خروج المورد، وهو أن لا يعمل بالمفهوم فى الارتداد إذا أخبره العادل، لعدم كونه متعدداً، والالتزام بخروج المورد عن مفاد الآيه أمرٌ مستهجنٌ، فيستكشف من ذلك أنه لا مفهوم لها.

وأجاب عنه المحقق النائنى: بأن المورد إنما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بنى المصطلق، والآيه الشريفه إنما نزلت فى شأنه لبيان كبرى كليته، والمورد داخل فى عموم الكبرى، وهو قوله تعالى: «إِنْ حَيَاءُكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا»، فإن خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا فى الموضوعات، ولا فى الأحكام، وأما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضه الوجود والتحقق، لأنه لم يرد فى مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجبهه حكم سائر العمومات الابتدائيه، التى لم ترد فى مورد خاص قابل للتخصيص بأى مخصّص، فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات

الخارجية، ولا- فرق بين المفهوم والعام الابتدائي سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيته في المنطوق، استتبع ثبوت المفهوم، وإلا- فهو كالعام الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص، ولا ملازمه بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى إذا كان المنطوق في مورد خاص، فالمفهوم أيضاً لا بد وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم، فتأمل.

أما الشيخ الأنصاري قدس سره: فقد أجاب بما هو نصّه:

(وفيه: أنّ غايه الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبه إلى الموضوعات الخارجيه بما إذا تعدّد ال-مُخبر العادل، فكلّ واحد من خبري العدل في البيئه لا يجب التبين فيه، وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأنّ المورد داخل في منطوق الآيه لا مفهومها، وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقاً، ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم إلاّ تقييداً لحكمه في طرف المفهوم، وإخراج بعض أفراده، وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء)، انتهى كلامه (١).

أقول: وأنت خبير بأنّ كلام الشيخ والمحقّق النائيني يرتضعان من ثدي واحد، أي كلامهما واحد، ويدور حول حقيقه واحده وهي أنّ المورد مأخوذ في المنطوق لا المفهوم، فالمفهوم له عمومٌ يشمل حجّيه خبر العادل مطلقاً، سواء كان واحداً أو متعدّداً، كما لا يكون خبر الفاسق حجّيه كذلك. غايه الأمر أنّه قد ورد دليل من الخارج وقيد إطلاق المفهوم في الموضوعات الخارجيه بأنّه لا بدّ فيها من إخبار متعدّد من العدل، ولا يكفي عدل واحد، بخلاف الأحكام حيث يكفي فيها

خبر العدل الواحد، ويكون حججه، فالإشكال مندفع جداً، إلا أنّ الإشكال قد عرفت في أصل المفهوم بواسطة التعليل.

والخلاصه: ظهر ممّا ذكرنا أنّ هناك ثلاث إشكالات ترد على آية النبأ وتنفي عنها دلالتها على حججه خبر العادل بالمفهوم، وقد استعرضناها وذكرنا ما يمكن الجواب عنها، والحمد لله.

ولكن هنا إشكالات أخر واهيه قابله للدفع بأدنى تأمل، ولذلك لا نحتاج إلى بسط الكلام فيها، ولكن نشير إليها إشاره عابره:

منها: أنّ الآيه لا- يمكن الأخذ بمفهومها، لانحصار الحججه بالمعصومين عليهم السلام ، فهم الذين لا يخرجون عن طاعه الله أصلاً، ولا يرتكبون المعاصي صغیرها ولا كبيرها، وإلا فبقية الناس كلّهم فسّقه لارتكاب الصغائر قطعاً، ويخرجون بذلك عن طاعه الله.

والجواب عنه: بأنّ المراد من الفاسق والعادل هما المتعارفان عندنا، أى من يرتكب الكبائر أو يصرّ على الصغائر، لا كلّ من صدر عنه الصغیره، مع أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فلا فسق مع التوبه.

مع أنّه لو لم نقل بكون المراد من الفاسق فى مورد الآيه هو الكافر، كما استعمل فى القرآن فى هذا المعنى مثل قوله تعالى: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (١)، وإن كان بظاهره مسلماً، إذ الوليد كان حاله كذلك .

ومنها: الإشكال بأنّه من المحتمل أن يكون فسقه من جهه تعمده الكذب فى هذا الخبر.

فإنه مندفع: بأن المراد من العادل والفاسق هو العادل والفاسق لولا هذا الخبر، إذ المراد بالفسق المترتب عليه وجوب التبين، هو الفسق السابق مع قطع النظر عن هذه الأخبار كما لا يخفى.

\*\*\*

## البحث عن سائر ما يرد على حجّيه خبر الواحد

البحث عن سائر ما يرد على حجّيه خبر الواحد

أقول: يدور البحث في المقام عن سائر الإشكالات الواردة على حجّيه خبر الواحد:

الإشكال الأوّل: وقوع التعارض بين أدلّه حجّيه خبر الواحد منها مفهوم آيه النبأ، وبين عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ وما وراء العلم، والمرجع بعد التعارض هو أصاله عدم الحجّيه.

بيان التعارض: حيث أنّ مفاد عموم المفهوم يقتضى حجّيه خبر العادل، سواء حصل به العلم أم لا، كما هو الغالب، وعموم الآيات الناهيه هو عدم حجّيه خبر الذى أفاد الظنّ وما وراء العلم مطلقاً، فالتعارض يقع فى مورد الاجتماع، وهو ما إذا كان الخبر العادل لا يفيد العلم، حيث مقتضى المفهوم حجّيته، ومقتضى الآيات الناهيه عدمها، فالمرجع بعد التعارض هو أصاله عدم الحجّيه .

أجاب عنه المحقّق النائيني قدس سره :

أولاً: لا- مجال لتوهم المعارضه، لما قد عرفت بأنّ لسان أدلّه الحجّيه ومنها المفهوم، خروج الخبر العادل عن العمل بغير علم بالحكومته، فكأنّه حكم بأنّه علم، فيكون خارجاً عنه تخصّصاً لا تخصيصاً.

وثانياً: أنّ النسبه بين المفهوم مثلاً والآيات الناهيه هى العموم والخصوص، لأنّ المفهوم يختصّ بخبر العدل الذى لا يفيد العلم، ولا يعمّ ما يفيد العلم، فإنّ المفهوم يتبع المنطوق فى العموم والخصوص، ولا إشكال فى أنّ المنطوق يختصّ بخبر الفاسق الذى لا يفيد العلم، كما يظهر من التعليل، فالمفهوم أيضاً يختصّ

بذلك، فتكون النسبه حينئذٍ عموماً وخصوصاً، والصناعه تقتضى تخصيص عموماً بما عدا خبر العدل.

ثمّ قال بعد ذلك: إنّه ربّما يُقال إنّ الآيات الناهيه مختصّه بصوره التمكن من العلم وبما عدا البيّنه، وبعد تخصيصها بذلك تنقلب النسبه بينها وبين المفهوم إلى العموم من وجه، بعدما كانت النسبه العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ المفهوم وإن كان يختصّ بما لا يفيد العلم، ولكن يعمّ صوره التمكن من تحصيل العلم وعدمه، والآيات الناهيه وإن كانت أعمّ من خبر العدل وغيره، إلاّ أنّها تختصّ بصوره التمكن من العلم، فيقع التعارض بينها في خبر العدل، مع التمكن من العلم، وبعد التعارض يرجع إلى أصله عدم الحجّيه .

وفيه: إنّ انقلاب النسبه مبنى على ملاحظه العام أولاً- مع بعض المخصّصات، وتخصيصه به، ثمّ ملاحظه النسبه بينه وبين المخصّصات الأخرى بين ما تنقلب النسبه بينه وبينها إلى نسبه أخرى، ولكن هذا ممّا لا- وجه له، فإنّ نسب العام إلى جميع المخصّصات على حدّ سواء، ولا بدّ من تخصيصه بالجميع في عرض واحد، إلاّ إذا كان التخصيص بالجميع يوجب الاستيعاب أو التخصيص المستهجن، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث التعادل والتراجيح، ففي المقام خبر العدل ومورد عدم التمكن من العلم والبيّنه والفتوى كلّها فيعرض واحد خارجه عن عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ بالتخصيص وذلك واضح)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه :

أولاً: بما قد عرفت من عدم كون لسان تلك الأدلّه خصوصاً مفهوم الآيه كون



خبر العادل علّم، وقد أوضحناه بما لا- مزيد عليه بأنّ المفهوم ليس إلّا- عدم وجوب التبيّن عند إخباره، بأيّ ملاكٍ كان من الملاكات المحتملة التي ذكرناها، مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان تحقّق الحكومه بما هو يكون متأخراً تحقّقه بالترتيب عن التعليل. ولا يخفى أنّ هذا الجواب مبني، يعنى لو سلّمنا كلامه كان ملاكه هنا بالخروج التخصّصى مقبولاً.

وثانياً: بأنّ ما ذكره - من جعل النسبه هي العموم والخصوص المطلق بين المفهوم والآيات الناهيه، من جهة اختصاص المفهوم بالخبر العدل الذي لا يفيد العلم من جهة متابعتة للمنطوق الذي كان مورده ما لا يفيد خبره الفاسق العلم - لا يناسب مع ما ذكره سابقاً قبيل ذلك، بأنّ المفهوم لا بدّ أن يتابع المنطوق في الموضوع فقط لا في مثل المورد والمحلّ. ومن الواضح أنّ كون محله فيما لا يفيد العلم لا يكون من قبيل الموضوع، فكيف جعل المفهوم تابعاً للمنطوق فيه أيضاً؟!

وعليه، فالأولى على مبناه جعل المفهوم وسیعاً عامّاً شاملاً لكلا شقّي المفيد للعلم وعدمه، ممّا يوجب عوده المحذور من كون النسبه هي العموم من وجه إذا لوحظ مع الآيات الناهيه، إلّا أن يؤخذ الطبيعي من النبا والشامل لخبر الفاسق والعدل حتّى يشمل الواحد منهما والمتعدّد في وجوب التبيّن وعدمه كما نسب إلى الشيخ الأعظم.

وثالثاً: بما أجاب به المحقّق الخميني رحمه الله، بأنّه لو سلّمنا كون النسبه هي العموم والخصوص والمطلق، لكن لسان العام في عمومات الآيات لساناً أب عن التخصيص، إذ لا معنى للقول بأنّ الظنّ لا يُغنى عن الحقّ شيئاً عدا ظنّ معيّن فهو جارٍ بمقتضى التخصيص كما ذكر.

ثمّ أجاب عنه رحمه الله بقوله: إنّ بعض الآيات الناهيه كان وارداً في الأصول

الاعتقاديّه، ومختصّاً بها مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»<sup>(١)</sup>، ولا- يشمل الفروع حتّى نحتاج إلى التخصيص بالمفهوم، وبعض آخر من الآيات مثل: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»<sup>(٢)</sup> عامّ يشمل الأصول والفروع، فلا بأس بتخصيصها بالمفهوم، بعدما عرفت وجود النسبه وهى العموم والخصوص المطلق، فلازم ذلك هو حجّيه كلّ خبر عدل ولو لم يفد علماً.

هذا كلّه لو لم ندّع الانصراف فى عموم آيات الناهيه إلى غير خبر العدل والثقه، كما أنّ المنصرف إليه فى مفهوم آيه النبأ هو خبر الواحد العادل كما ادّعاه المحقّق الخراسانى فى «حاشيته على الفرائد»، والترمنا بوجود المفهوم لآيه النبأ، وقد عرفت ممّا آنفاً عدم وجود المفهوم لها بواسطة وجود التعليل، فالتعارض هنا غير موجود، إلاّ أنّك قد عرفت بأنّ الإشكال لم يكن منحصرّاً فى خصوص آيه النبأ.

مضافاً إلى ما مرّ ممّا سابقاً من احتمال أن يكون المراد من الآيات الناهيه بيان أنّ طبيعه الظنّ لا يقتضى الاعتماد إليه فى قبّال طبيعه العلم التى يقتضى خلافه، فلا يكون لها إطلاقٌ من جهه بيان عدم حجّيه الظنّ حتّى فيما إذا ورد دليلٌ على حجّيته كالظنّ الحاصل بالبينه والفتوى وخبر العادل ونظائرها، فعلى هذا لا تنافى بين مفهوم آيه النبأ لو قلنا به، وبين الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ، ولو سلّمنا شمول عموم الآيات الناهيه لفروع الدّين، ولم يكن منحصرّاً فى خصوص أصول الدّين كما أجبناه فى صدر المسأله، فالإشكال مندفعٌ بحمد الله بوجوهٍ عديده.

\*\*\*

١- سورة يونس: الآية ٣٦ .

٢- سورة الإسراء: الآية ٣٦ .

الإشكال الثاني: أنّ الآيه أو غيرها من أدلّه حجّيه خبر الواحد، لو دلّت على حجّيه خبر العادل، لدلّت على حجّيه خبر السيّد المرتضى قدس سره فى نقله الإجماع على عدم حجّيه الخبر الواحد، ولازم ذلك عدم حجّيه خبر الواحد، وما يلزم من الحجّيه عدم الحجّيه هو باطل بالضرورة.

توضيح ذلك: فلأنّه لو كان خبر الواحد حجّيه، فخبر السيّد المرتضى أيضاً يكون منه، وحجّيه خبره يكون معناه حجّيه ما قاله بعدم حجّيه الخبر الواحد، فلازمه هو عدم حجّيه أخبار الآحاد مطلقاً.

وأما بطلان الكبرى فواضح، لأنّ كلّ ما يلزم من وجوده عدمه فهو محالّ وباطل كما لا يخفى.

أجيب عنه أولاً: بأنّه من الإجماع المنقول الذى لا اعتبار به، وأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد لا تشمل مثل ذلك، فهو خارج عن تلك الأدلّه .

وثانياً: بما أنّه معارض مع الإجماع الذى ادّعاه الشيخ على حجّيه خبر العدل، فبالمعارضة يسقطان، فيكون المرجع إلى سائر الأدلّه .

وفيه: أنّه يصحّ على فرض حجّيه إجماع المنقول، وإلاّ كان كلاهما باطلاً، فلا يشملهما أدلّه حجّيه خبر الواحد.

وثالثاً: بما فى «فوائد الأصول» من أنّه يلزم من دخول خبر السيّد خروجه، ولا يمكن أن تشمل أدلّه اعتبار أخبار الآحاد ما يلزم من اعتباره عدم اعتباره.

ورابعاً: بقوله أيضاً بأنّه يمكن أن يُقال بقيام الإجماع على عدم اعتبار ما أخبر به السيّد حتّى من نفس السيّد لأنّ حكاية السيّد الإجماع على عدم حجّيه خبر العدل يشمل خبر نفسه، فيكون قد حكى الإجماع على عدم اعتبار قوله.

ثم قال المحقق النائيني أخيراً: فتأمل.

ولعل وجهه أن ما نقله السيد من الإجماع لا يشمل كلام نفسه، كما قيل في نظيره في المنطق (كل خبرى كاذب) حيث لا يشمل نفسه، وإلا لزم من وجوده عدمه، وهو محال، فهكذا في المقام.

وخامساً: بأن الإشكال ناشٍ عن شمول إطلاق أدله الحجية لخبر السيد لا عن أصل الحجية، هذا كما عن المحقق الخميني رحمه الله.

ولكن يمكن المناقشة فيه: بأن أصل الحجية بحسب مقام الثبوت وإن كان لا يستلزم محذوراً لكن وجودها كذلك لا يكون منشأً للأثر ما لم يصل إلى حدّ مقام الإثبات والاستظهار، والمفروض أنه مستلزمٌ للمحذور، فلا بدّ من جواب آخر غير ذلك.

وسادساً: بأن الأمر دائرٌ بين إبقاء عامه الأفراد وإخراج قوله بالتخصيص أو بالعكس، فلا إشكال بأن الأول متعين، إذ مضافاً إلى بشاعه التخصيص الأكثر المستهجن، أن التعبير عن عدم حجّيه الخبر الواحد بلفظ يدلّ على حجّيه عامه أفراده، ثم إخراج ما عدا الفرد الواحد الذي يؤول إلى القول بعدم الحجّيه قبيحٌ لا يصدر عن الحكيم، بل المنقول عن المحقق الحائري رحمه الله جعل بشاعه الثاني أشدّ من البشاعه الأولى خلافاً للمحقق الخميني قدس سره كما سيظهر لك كلامه في جوابه عن المحقق الخراساني قدس سره.

أقول: ثم إنَّ الشيخ الأعظم قد أجاب عن هذا الإشكال بأجوبه:

الجواب الأوّل: بما قد عرفت ذكره من استحاله شمول دليل حجّيه الخبر لخبر السيد، لاستلزامه الأمر المحال، وهو ما يلزم من وجوده عدمه.

الجواب الثاني: بما قد عرفت من وقوع الإجماع من المثبتين للحجّيه والنافين لها على خروج خبر السيد من عموم الدليل .

الجواب الثالث: لدوران الأمر بين دخوله وخروج سائر الأخبار، وبين عكسه حكم بتعيين الثاني لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأنّ المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجّيه خبر العادل، ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّيه خبر العادل قبيح في الغايه، وفصيح إلى النهايه كما يعلم من قول القائل: (صدّق زيدا في جميع ما يخبرك)، فأخبرك زيد بألفٍ من الأخبار، ثمّ أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: (صدّق.. إلى آخره)، خصوص هذا الخبر(١).

قال المحقّق الخراساني: في معرض المناقشه فيما أجابه الشيخ ثانياً وثالثاً بما في «حاشيته على الفرائد» بقوله:

(أمّا عن الأوّل: فإنّ الاتفاق بين المثبتين والنافين على عدم حجّيته يكون بملاكين، ومثله لا يكشف عن شيء، إلا على طريقه اللطف التي لا اعتماد عليها).

بيان مراده: أنّ ملاك النافين عن حجّيه خبر السيد، مبني على عدم التزامهم بالمفهوم للآيه، بخلاف المثبتين، حيث إنهم التزموا بالمفهوم، إلا أنّهم قد حكموا بعدم حجّيه خبر السيد، إمّا بلحاظ التخصيص كما عرفت عن الشيخ، أو بملاك التخصّص من جهه عدم شموله للإجماع المنقول، لكونه خبراً صادراً عن الحدس لا عن الحسّ، فمثل هذا الإجماع المبني بعضه على شيء وبعضه الآخر على شيء آخر ليس بحجّه، إلا على القول بحجّيه الإجماع من طريق اللطف الذي اعتمد

١- فرائد الأصول للشيخ الأنصاري: ص ٧٤ .

الشيخ الطوسي رحمه الله عليه، لكنّه غير مطلوب عندنا.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ الإجماع على أيّ تقدير حاصلٌ على عدم حجّيته، ولو كان لا يمكن، لأنّ ذلك لا يضرّ بأصل وجود الإجماع بعدم حجّيته، سواء قلنا بمقاله الشيخ من اللطف أم لم نقل.

وأما عن الثاني: فقال رحمه الله: (يمنع لزوم ما هو قبيحٌ في الغايه وفضيحه إلى النهايه، لأنّه من الممكن جداً أن يكون المراد من الآيه واقعاً هو حجّيه خبر العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضيه ظهورها من دون أن يزاحمه شيءٌ قبله وعدم حجّيته بعده، كما هو قضيته لمزاحمته عمومها لسائر الأفراد، وبعد شمول العموم له أيضاً).

ومن الواضح أنّ مثل هذا ليس بقبيح أصلاً، فإنّه ليس إلّا من باب بيان إظهار انتهاء الحكم العام في زمان بتعميمه بحيث يعمّ فرداً ينافي ويناقض الحكم لسائر الأفراد، ولا يوجد إلّا في ذاك الزمان، حيث إنّه ليس إلّا نحو تقييد. لكن الإجماع قائمٌ على عدم الفصل، وإنّ خبر الواحد لو كان حجّه على الأولين كان حجّه على الآخرين، ولو لم يكن حجّه على الآخرين فما كان حجّه على الأولين.

وعليه، فإن لم يكن الالتزام بذلك واقعاً، إلّا أنّه لا بأس بأن يكون الخبر حجّه مطلقاً واقعاً كما هو كذلك ظاهراً قبل خبر السيّد، ويلتزم بعدم حجّيته مطلقاً ظاهراً بعده، ولا يستلزم ذلك قبحاً، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: أورد عليه المحقّق الحائري في دُرره :

أولاً: بأنّ بشاعه الكلام على تقدير شموله لخبر السيّد ليست من جهه خروج

تمام الأفراد سوى فردٍ واحدٍ حتّى يُدفع بما أفاده، بل من جهة التعبير بالحجّيه فى مقام إرادته عدمها، وهذا لا يدفع بما أفاده.

وثانياً: أنّه بعد تسليم الإجماع المذكور، أمر القضيّه دائرٌ بين أمورٍ كلّها باطله إلّا إرادته باقى الأفراد، وعدم إرادته خبر السيّد، لأنّ المتكلّم بهذه القضيّه:

إمّا لم يرد حجّيه خبر العادل أصلاً، وهو خلاف الفرض.

وإمّا أراد حجّيه كلّ الأخبار حتّى خبر السيّد، وهو باطل أيضاً للزوم التناقض.

وأما أراد حجّيه كلّ الأخبار إلى زمان صدور الخبر من السيّد وعدمها بعده، وهو باطلٌ أيضاً، لأنّه خلاف الإجماع .

وأما أراد حجّيه خصوص خبر السيّد من بين الأخبار الآحاد، وهو باطلٌ أيضاً لأنّه مستهجن .

وأما أراد حجّيه باقياً لأخبار غير خبر السيّد، وهو المطلوب، انتهى كلامه (١).

قال المحقّق الخمينى فى تهذيبه: فى معرض ردّه على المحقّق الخراسانى:

(فيرد عليه: أنّ الإجماع المحكّي لقول السيّد يدلّ على عدم حجّيه قول العادل من أوّل البعثه، إذ هو يحكى عن حكم إلهى عام لكلّ الأفراد فى عامّه الأعصار والأدوار، فلو كان قوله داخلاً تحت العموم، لكشف عن عدم حجّيه الخبر الواحد من زمن النبىّ صلى الله عليه وآله، وإن عمل الناس عليه، واستفادتهم على حجّيتها بظاهر الآيه إنّما هو لأجل جهلهم بالحكم الواقعى، وعلى ذلك فلا معنى لما أفاده من انتهاء زمن الحجّيه.

وبذلك أجاب عن جواب أستاذه العلامة الحائرى رحمه الله بأنّ بشاعه خروج

تمام الأفراد سوى الفرد الواحد، لا تندفع بما أفاده المحقق الخراساني، لما عرفت بأن مفاد الإجماع كان من زمان النبي صلى الله عليه وآله بعدم حجّيه خبر الواحد إلى زمان صدور كلام السيّد، هذا بخلاف بشاعه التعبير إذ هي مندفعه إن سلّمنا شمول الأدلّه لخبر السيّد، فيدلّ على كونه هو انتهاء أمد الحكم، إذ لا مانع من شمول الإطلاق لفردٍ من الأفراد يفيد انتهاء أمد الحكم، ويعلق بعدم حجّيه قول العادل الواحد بعد هذا الإعلان والإخبار، ولا إشكال فيه، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلام المحقق الخراساني وتلميذه المحقق الحائري قدس سره :

أمّا عن الأوّل: - مضافاً إلى صحّحه ما أورد عليه المحقق الخميني من كون دعواه الإجماع هو المحكيّ عن زمان البعثه إلى زمان صدور خبره، لا إثبات عدم الحجّيه من زمان نفسه إلى فيما بعده حتّى يقال بانتهاه الأمد - نقول بأننا لو سلّمنا كون ذلك بصورة انتهاء أمد الحكم، ولكن نقول كيف يمكن فرض الدليل كذلك أي حجّه مع قيام الإجماع على نقل السيّد على خلاف ذلك، أي على عدم الحجّيه، فلا محيص بالقول كونه كذلك في الواقع ونفس الأمر لا ظاهراً، مع أنّه كذلك حتّى بعد صدور الخبر أيضاً على حسب اعتراف الخصم، أي الحكم لا- ينتهي واقعاً إلى زمان صدور هذا النقل، بل الذي انتهى عنده هو الحكم الظاهري، وهو أوّل الكلام كما عرفت.

وأمّا عن الثاني: لأنّ ما ذكره من الانحصار غير تامّ، لأننا نختار الشقّ الثالث من كلامه، وهو كون المراد حجّيه كلّ الأخبار الصادره إلى زمان صدور دعوى مثل السيّد، وبعده ليس بحجّه.



وما دفعه بأنه مخالفت للإجماع فقد أجاب عنه المحقق الخراساني بأنه مخالفت للإجماع على عدم الفصل في الواقع لا ظاهراً، والمفروض أنه باقٍ على حجتيه واقعاً بعد صدور هذا الخبر أيضاً، فلا بد من الجواب عنه بما ذكرناه وذكره سيدنا الأستاذ المحقق الخميني رحمه الله، أو يُقال بأن مراده دعوى قيام الإجماع على عدم الفصل في كلا الموردین؛ أي واقعاً وظاهراً كما يظهر ذلك من المحقق العراقي، فللامه حينئذٍ وجهٌ وجيه.

أقول: ثم إنه استشكل بعض الأعظم - وهو المحقق العراقي رحمه الله - على شمول أدلته الحجية لخبر السيد بإشكالين آخرين لا بأس بذكرهما والنظر إليهما، وحيث كان تقرير الإشكال في «مصباح الأصول» أبين وأظهر من «نهاية الأفكار»، لذلك نقبس ذلك منه، فقد قال المحقق الخوئي رحمه الله في معرض بيان كلام المحقق العراقي حول الإشكال الأول:

الوجه الأول: أن الموضوع في أدلته الحجية هو الخبر الذي يشك في كونه مطابقاً للواقع أو غير مطابق له، إذ لا معنى لحجتيه الخبر مع العلم بكونه مطابقاً للواقع، أو مع العلم بكونه غير مطابق له، وعليه فكل خبر كان مفاده حجتيه الخبر كخبر الشيخ رحمه الله، أو عدم حجتيه الخبر كخبر السيد، لا يكون مشمولاً لأدله الحجية، إذ لازم كونه مشمولاً لها أن يكون مشكوك المطابقه للواقع، وحيث أن مفاده نفس حجتيه الخبر أو عدم حجتيه، لم فرض الشك في الحجتيه في رتبته سابقه على شمول أدله الحجية، ومن الواضح أن الشك في شيء يكون في رتبته متأخره عن ذلك الشيء، ولذا نقول إن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين إذ الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري متأخر

عن الشكّ في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن موضوعه ، والشكّ في الحكم الواقعي متأخّر عن الحكم الواقعي تأخر العارض عن معروضه ، إذ لو لم يكن في الواقع شيءٌ ، لم يمكن الشكّ في تعيينه، فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين.

وكذا في المقام كان الشكّ في الحجّيه متأخراً عن الحجّيه تأخر العارض عن المعروض ، فيلزم أن تكون الحجّيه في مرتبه سابقه على شمول أدلّه الحجّيه، والمفروض أنّ الحجّيه مستفاده منها، فيلزم كون الحجّيه متقدّمه ومتأخّره، وهو مُحال.

وبعبارة أخرى: شمول إطلاق أدلّه الحجّيه لأخبار السيّد بعدم حجّيه الخبر أو لأخبار الشيخ رحمه الله بحجّيته، يستلزم شمول الإطلاق لمرتبه الشكّ في مضمون نفسها، إذ التعبد بالحجّيه لأخبار السيّد بها أو بعدم الحجّيه لأخبار الشيخ بها إنّما هو في ظرف الشكّ في الحجّيه الذي هو عين الشكّ في مضمون أدلّه الحجّيه، ومن المعلوم استحاله شمول إطلاق دليل لمرتبه الشكّ في مضمون نفس هذا الدليل.

وإن شئت قلت: إنّهُ يلزم التعبد بالحجّيه مع التحقّق بالشكّ فيها، أو يلزم التعبد بشمول إطلاق أدلّه الحجّيه مع التحقّق بالشكّ في مضمونها، وهو واضح البطلان(١).

هذا ملخّص ما ذكره من الإشكال الأوّل.

وقد أورد عليه المحقّق الخوئي نقضاً وحلاً:

فأمّا الأوّل: بأنّه يجري في مثل ما لو أخبر الكاذب بعدم حرمه الكذب في الشريعة، فلا إشكال في حرمه هذا الخبر بواسطه دليل حرّمته، مع أنّه يجري فيه هذا الإشكال، بأنّ شمول إطلاق دليل حرمه الكذب لهذا موقوفٌ على وجود

الكذب فى خبره فى رتبه سابقه على أدله حرمه الكذب، من جهه تقدم وجود الموضوع على وجود الحكم، مع أنه لولا وجود دليل حرمه الكذب فى الشريعة لا يتحقق حرمه الكذب، حتى يكون خبره بعدم حرمة كذباً، فاستفاده الحرمة موقوفه على وجود دليل حرمه الكذب، وشموله لهذا الفرد موقوف على وجوده قبل ذلك، وهو محال.

وأما الثانى: بأن الإطلاق ليس معناه إلا رفض القيود وإلغائها، لا ملاحظه جميع الخصوصيات والقيود، فإن إطلاق قولنا: (الخمير حرام)، إن الخمير بلا لحاظ كونه أحمر أو أسود وغيرهما من الخصوصيات حراماً، لا أن الخبر بقيد كونه أحمر وبقيد كونه أسود حرام، وهكذا بالنسبه إلى سائر ما يتصور له من الخصوصيات، فلا يلزم من شمول إطلاق أدله الحجية لخبر السيد أو لخبر الشيخ، لحاظ ما فيهما من الخصوصيه، كى يلزم المحذور المذكور، فلا مانع من شمولها لهما من هذه الخصوصيه والجهه.

بيان مراده رحمه الله: أن الموضوع الذى يتعلق به الحكم هنا ليس إلا نفس خبر الواحد، من دون أن يلاحظ معه شىء آخر يكون خبره عن حرمة شىء أو وجوب شىء أو عن أمر من الأمور الخارجيه، أو عن حجيه خبر الواحد، أو عدم الحجيه، فمثل هذه الخصوصيات غير ملحوظه فى الحكم بحجيه خبر الواحد بواسطه أدلتها، فحينئذ إذا وردت أدله حجيه خبر الواحد من آيه النبأ وغيرها وحكمت بحجيه كل خبر واحد، حتى ما كان مفاده حجيه خبر الواحد كإخبار الشيخ، أو عدم حجيته كإخبار السيد، فعند طرؤ الحالات من الشك والعلم للمكلف، وانقداح شىء فى ذهنه، لا يوجب عدم شمول إطلاق الدليل له، إذ إطلاق الجعل محفوظ

فى محلّه، سواءً انقدهح للمكلف شكّ أو علمٌ أو لم ينقدهح، وسواء توقّف واطلع على حجّيه خبر الواحد بالاطلاع على الأدلّه أو لم يطّلع، فعروض الحالات لا يكون دخيلاً فى موضوع الحكم، إذ هو غير ملحوظ فى إطلاقه وجعل الحكم عليه.

هذا كلّه لو سلّمنا كون مضمون إخبار السيّد والشيخ إخباراً عن الحجّيه وعدم الحجّيه .

مع إمكان أن يُقال: إنّ ما أخبره السيّد ليس بذلك، بل عبارته عن عدم وجوب العمل به، وعدم تحقّق الحرمة بالإخبار بها بخبر الواحد، وعدم تحقّق الوجوب بالإخبار به بخبر الواحد، فينتزع من ذلك عدم الحجّيه، وهكذا الأمر فى مقابله من كلام الشيخ حيث إنّه يخبر بإثبات الحرمة والوجوب بالخبر الواحد، فينتزع منه الحجّيه، كما كانت القضيه فى أصل أدلّه الحجّيه أيضاً، أى معنى قوله: (صدّق العادل)، ليس هو الحجّيه وعدمها، بل معناها ثبوت ما أخبر به العادل ووجوب العمل به من الحرمة والوجوب وغيرهما، فينتزع منه الحجّيه، فشمول إطلاق أدلّه الحجّيه لخبر السيّد والحكم بعدم تحقّق ما أخبره الواحد، لا يوجب أمراً مُحالاً إلاّ ما توهم من التناقض كما عرفت تفصيله وبيانه وما قيل فى التفصّى عن هذا الإشكال .

وأما الإشكال الثانى: الذى قرّره بعض الأعظم على ما فى «مصباح الأصول» (١) هو ما ذكره بقوله:

(الوجه الثانى من الإشكال، أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، إذ على تقدير شمول أدلّه الحجّيه لما سوى خبر السيّد رحمه الله

من الأخبار، يكون خبر السيد خارجاً موضوعاً، لأننا نقطع حينئذٍ بعدم مطابقه خبر السيد رحمه الله للواقع، باعتبار أنّ شمولها لغير خبر السيد رحمه الله من الأخبار ملازمٌ لعدم كون خبر السيد رحمه الله مطابقاً للواقع، فيكون خارجاً عن أدلّة الحجّيه من باب التخصّيص، لما ذكرناه من أنّ الموضوع في أدلّة الحجّيه هو الخبر المشكوك مطابقتة للواقع، وهذا بخلاف شمول إطلاق أدلّة الحجّيه لخبر السيد رحمه الله، فإنّه لا- يوجب القطع بعدم مطابقه غيره من الأخبار للواقع، إذ ليس مفادها حجّيته الخبر كى يلزم من شمول أدلّة الخبر السيد رحمه الله، القطع بعدم مطابقتها للواقع، بل مفادها أمور مختلفه من وجوب شيء وحرمة شيء آخر، وجزئيه شيء للصلاه مثلاً، وشرطيّه شيء آخر لها، وهكذا. ولا ريب في وجود الشكّ في هذه الأمور، ولو مع القطع بحجّيه خبر السيد رحمه الله، فخرجها عن أدلّة الحجّيه يكون من باب التخصيص لا محاله، وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تعيّن الالتزام بالثاني)، انتهى كلامه.

وقد أجاب عنه صاحب «مصباح الأصول»: بما لا يخلو عن إشكال، لأنّه قال ما هو ملخصه بأنّ :

(مسأله تقديم التخصّيص على التخصيص مربوطه بتنافي الدليلين بمدلوليهما بالذات، مثل ما وجب شيئاً في أحدهما والآخر على عدم وجوبه، أو بالعرض كما لو وقع التنافي بينهما بواسطة العلم الإجمالي بكذب أحدهما، مثل ما لو أوجب بأحد الدليلين وجوب صلاه الجمعة، وبالآخر وجوب صلاه الظهر، حيث لا تنافي ذاتاً بين وجوبهما، إلاّ أنّنا نعلم إجمالاً بعدم ثبوت الوجوب إلاّ في إحداهما، أو بالتنافي في الواقع بين الأصلين، كالتنافي بين الأصل السببي والمسببي، مثل جريان الأصل في طهاره المغسول به النجس، حيث يرفع الشكّ

عن نجاسه المغسول، فيخرج هو عن أدلّه الاستصحاب بالتخصّص، لإزاله الشكّ عنه، بخلاف ما لو تمسّك باستصحاب نجاسه المغسول بالماء المشكوك بالطهاره، حيث لا- يوجب رفع الشكّ عنه، فلو رفع اليد عن الطهاره وحكم بنجاسه الماء يوجب التخصيص في أدلّه حجّيه الاستصحاب، فإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص كان الحكم بتقديم التخصّص أولى، وكذا الحال في سائر موارد دوران الأمر بينهما عند تعارض الأدلّه الاجتهاديّه أو الأصول العمليّه.

وهذا بخلاف المقام، فإنّه لا تنافى بين خبر السيّد وغيره من الأخبار بما لهما من المدلول لا بالذات كما هو ظاهر، لعدم التنافى بين عدم حجّيه غير خبر السيّد من الأخبار، وبين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، وغيرهما ممّا هو مفاد الأخبار، ولا بالعرض، لعدم علم إجمالى لنا بعدم مطابقه أحدهما للواقع، إذ يمكن أن لا تكون الأخبار حجّيه، ومع ذلك يكون مفادها من الوجوب والحرمة وغيرهما ثابتاً في الشريعة المقدّسه، إنّما التنافى بينهما من حيث شمول دليل الحجّيه لها، لأنّ مفاد خبر السيّد عدم حجّيه غيره من الأخبار، فلا يمكن الالتزام بحجّيته وحجّيه غيره، وفي مثله لا- وجه لتقديم التخصّص على التخصيص، بل المتعين هو العكس.

والوجه في ذلك: إن رجع تقديم التخصّص على التخصيص إلى التمسّك بأصالة العموم والإطلاق، وفي المقام لا- يمكن التمسّك بأصالة العموم، لأنّ خبر السيّد الدالّ على عدم حجّيه الأخبار يكون قرينه عرفيه على التخصيص.

وبعبارة أخرى: يعدّ خبر السيّد شارحاً للمراد من العموم، فيكون حاكماً على أصالة العموم أو الإطلاق حكمومه القرينه على ذبيها، فلا يبقى شكّ في التخصيص كي يتمسّك بأصالة الإطلاق .

ونظير المقام ما إذا وردت روايه دالّه على وجوب شيء مثلاً، ووردت روايه أخرى على عدم حجّيه الروايه الأولى، فإنّه لا ينبغي الإشكال في الأخذ بالروايه الثانيه الدالّه على عدم حجّيه الروايه الأولى، وإن لزم منه التخصيص في أدلّه حجّيه الخبر، ولا يؤخذ بالروايه الأولى، وإن كان الالتزام بدخولها تحت أدلّه حجّيه الخبر يوجب القطع بعدم مطابقه الروايه الثانيه للواقع، فتخرج عن أدلّه الحجّيه بالتخصيص، وذلك لأنّ الروايه الثانيه الدالّه على عدم حجّيه الروايه الأولى شارحه لأدلّه الحجّيه، وقرينه عرفيه على المراد منها، فهي حاكمه على أصله العموم أو الإطلاق في أدلّه الحجّيه، والمقام من هذا القبيل بعينه(١).

أقول: ويرد على استدلاله رحمه الله :

أولاً: هو أنّه لو قلنا بشمول الآيه لخبر السيد، وجعلناه قرينه عرفيه على أصله العموم أو الإطلاق وشارحاً له، وحكمنا بتقديم التخصيص على التخصيص، لزم منه الالتزام بجواز صدور أمرٍ مستهجن من الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأنّ المفروض هنا أنّ جعل الحكم على صورته الإطلاق والعموم، وإرادته فرد منه دون غيره أمرٌ مستهجن من وجهين:

من جهة لزوم تخصيص الأكثر، وعدم كون هذه الطريقه في الكلام طريقه مألوفه بين العقلاء، بأن يلقى عدم حجّيه خبر الواحد بحجّيه خبر الواحد في فردٍ واحد منه !

وهذا هو الفارق بين المقام، وبين ما تنظر به من الروايتين اللتين دلّت ثانيتهما على عدم حجّيه الروايه الأولى، حيث لا يلزم فيه أحد هذين المحذورين،

بخلاف المقام، وعليه فالالتزام بذلك مشكل جداً .

وثانياً: بأن ما ذكره في دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص في الدليلين المتنافيين بالذات، مثل ما لو دلّ دليلٌ على وجوب شيءٍ والآخر على عدم وجوبه، أو بالعرض كما في المثال الذي ذكره، ليس على ما ينبغي، لأن الدوران بين الدليلين إذا لوحظ مع أدله حججه خبر الواحد، يكون بين التخصيصين، يعني بأن يكون أحد الدليلين خارجاً عن حججه الخبر تخصيصاً لا تخصيصاً، لعدم كون مفاد شيءٍ منهما الحججيه وعدمها، على حسب ما فرضوا ما هو الملاك في صدق التخصيص من كون مفاد الدليل في أحدهما هذا النحو.

نعم، قصد رحمه الله أن مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص كان بين الدليلين أو الأصلين مع الغض عمّا ذكره من المثال فله وجه، ولكن لا يناسب ذلك وقوعه جواباً للخصم كما لا يخفى.

أقول: ومما ذكرنا يظهر عدم تمامية الجواب الذي أجاب عنه المحقق الخميني في تهذيبه بقوله:

(وثانياً: أن مضمون الآية لو كان جعل الحججه للأخبار، فلا إشكال في عدم شموله لما قطع بعدم حججته أو قطعت حججته، فحينئذ لو شملت الآية لخبر السيد يصير خبره مقطوع الحججه، وخبر غيره مقطوع عدم الحججه، وإن لم يكن مقطوع المخالفه للواقع، فيصير حال غيره كحاله في خروجه تخصيصاً، فتدبر).

وجه الإشكال: أن كون خروج سائر الأخبار عن أدله حججه الخبر تخصيصاً مبنئ على كون مضمون نفس الأخبار هو الحججه، واللا حججه على زعم الخصم ك مقاله السيد، فيكون خروجها حينئذ تخصيصاً كما كان مضمون خبر السيد، من أن



مضمون الآيه هو إثبات الحجّيه وعدمها، وإلّا لو كان مضمون خبر السيّد أيضاً هو عدم وجوب العمل بالخبر الواحد، فلا يصير خروج الأخبار عن أدلّه حجّيه الخبر إلّا تخصيصياً لا تخصّصياً، ولعلّه لذلك أمرَ رحمه الله بالتدبّر.

فالأولى فى الجواب هو أن يُقال: إنّ ما ذكره الخصم من الدوران بين التخصيص والتخصّص، إنّما يصحّ لو جعلنا مفاد خبر السيّد وأدلّه الحجّيه هو الحجّيه واللّا- حجّيه، ولكن قد عرفت أنّ مضمونهما ليس إلّا- وجوب العمل وعدمه، فلا يكون الدوران بين الأخبار وخبر السيّد إلّا الدوران بين التخصيصين، وكان التقديم هنا هو التخصيص بإخراج خبر السيّد عن أدلّه حجّيه الخبر لا الأخبار، بجهه ما عرفت من وجود المحذورين فى ناحيه أُخرى دون ذلك.

\*\*\*

الإشكال الثالث: من الإشكالات غير المختصّة بآيه النبأ هو عدم شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد للأخبار مع الوسائط، وجه الإشكال في شمولها لها، على حسب ما قُور في كتب القوم يكون أمور متعدّده:

الأمر الأوّل: دعوى انصراف أدلّه الحجّيه إلى الإخبار عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، أو على حسب ما جاء في تقريره - على ما في «تهذيب الأصول» - من أنّ الإشكال هو انصراف الأدلّه عن الأخبار بالواسطه إذا كانت الوسائط كثيره، كالأخبار الواصله إلينا عن المعصومين عليهم السلام كثيره جدّاً، ومثل هذه الأخبار بعيده عن مصبّ الأدلّه اللفظيه، وأمّا اللبى منها كبناء العقلاء الذى هو الدليل الوحيد عندنا، فلم يُحرز بناءً منهم فى هذه الصوره، ولم يكن الأخبار بالوسائط الكثيره بمراًى ومسمع من الشارع حتّى نكشف من سكوته رضاه.

أجاب الشيخ الأعظم قدس سره فى فرائده عن الأوّل منهما: بأنّ كلّ واسطه من الوسائط يخبر خبراً بلا واسطه، فإذا قال الشيخ: (حدّثنى المفيد أنّه قال: حدّثنى الصّفار أنّه قال: سمعت العسكرى عليه السلام يقول كذا) فهناك إخبارات حسب تعدّد الوسائط ، فكلّ خبر يشمله الدليل يكون بلا واسطه بالنسبه إلى ما يخبر عنه ، إلى أن يصل إلى الإمام عليه السلام .

ولكن أورد عليه: بأنّه جوابٌ لو قيل بالانصراف إلى ما لا واسطه أصلاً لمطلق الخبر، ولو من غير الإمام عليه السلام ، بخلاف ما لو أريد الانصراف إلى الخبر الحاكي عن الإمام بلا واسطه، إذ من الواضح أنّ خبر الشيخ أو المفيد وإن كان بالنسبه ما إلى ما يخبر عنه يكون بلا واسطه فى شمول دليل الحجّيه له، إلاّ أنّه ليس حاكياً لخبر الإمام عليه السلام إلاّ بالواسطه أو الوسائط، فيدعى أنّه خارج عن الأدلّه .

أقول: ولكن الإنصاف أنه ليس في كلام الشيخ رحمه الله دعوى انصرافه إلى خبر الحاكى عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، بل كلامه مطلق من هذا القيد، فراجعه.

وكيف كان، على فرض وجوده في كلام مدعى الانصراف.

فقد أُجيب عنه بجوابٍ آخر: هو أنّ كلّ خبرٍ من الأخبار الواقعة في الوسائط، حيث إنّ مجازاً عن شيخه في نقل الروايه، يدخل خبره في الإخبار عن الإمام عليه السلام بلا واسطه؛ لأنّ كلّ مجازٍ بإجازة شيخه يكون بمنزلة المُجيز في نقل الروايه، ولذا كان الأصحاب من أرباب الحديث يهتمون بأخذ الإجازة في نقل الروايه لفوائد شتى منها هذه الجبهه التي يدفع بها الإشكال .

وفيه: لكنّه أيضاً لا- يكون جواباً عن ما ذكره، لأنّ غايه ذلك هو جواز حذف الوسائط، ونقل الروايه عن الإمام عليه السلام ، وفرضه حجّه، أمّا كون خبره هو الخبر الحاكى عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، حتّى يكون داخلاً تحت الأدلّه فلا.

فالأولى في الجواب: هو منع تلك الدعوى - وهو الانصراف إلى ذلك - لما نشاهد، بناء الأصحاب حتّى في الصدر الأوّل كما في زمان نفس المعصومين عليهم السلام على الأخذ بالأخبار المرويّه عن الإمام عليه السلام بالواسطه أو الوسائط من غير تشكيك منهم في الحجّيه من جبهه تعدّد الوسائط.

وأما الجواب عن التقرير الثانى: فمضافاً إلى أنّ الظاهر كون التقرير الأوّل هو المراد من دعوى الانصراف، لا كون الوسائط كثيره، لأنّ الواسطه إن كانت غير مضرّه، فقلّتها وكثرتها إذا كانت واجده لشرائطها غير مؤثّره.

بمنع الانصراف بالنسبه إلى الأخبار الدارجه بيننا، لعدم بلوغ وسائطها إلى حدّ يُسقطها عن الاعتبار، لأنّ الدارجه منها فصدورها عن مؤلّفيها إمّا متواتره

كالكتب الأربعة، أو مستفيضه، ولا نحتاج فى إثبات صدورها عن هؤلاء الأعلام إلى أدله الحجّيه، هذا كما فى «تهذيب الأصول»  
(١).

أقول: دعوى التواتر أو الاستفاضه فى جميع الأخبار الواقعه فيها فى غايه الإشكال، مع أنّ حجّيه خبر الشيخ أو الكلينى اللّذين أخبرا بالوجدان، لا بدّ فى وجوب العمل بخبرهما من شمول أدله الحجّيه لهما، وإلاّ كيف يحكم بذلك، كما لا يخفى.

وبالجملة: فالأولى فى الجواب، هو ما عرفت من الإنكار لأصل الانصراف، بل الثابت من عمل الأصحاب خلافه كما قلنا.

وأما الدليل اللّبى: وهو بناء العقلاء، فلا وجه للترديد فى شموله للأخبار مع الوسائط، ولو كانت كثيره جداً بأكثر من الموجوده بأيدينا، وهو أمرٌ واضح ضرورى، يكشف وينقذح بالرجوع إلى العقلاء فى معاملاتهم ومعاشرتهم بعضهم مع بعض، فلا يحتاج إلى مزيد بيان.

الأمر الثانى: من الإشكالات الوارده على دعوى شمول أدله الحجّيه للأخبار حتّى مع الواسطه، هو استلزامه الدور المحال، وتقديم ما هو المتأخّر ذاتاً وتأخير ما هو المتقدّم ذاتاً، بل يلزم بأن يكون ما هو المتقدّم متأخراً وهو مُحال.

تقريب ذلك: أنّ فعليه كلّ حكم متوقّفه على فعليه موضوعه، فلا بدّ من إحراز الموضوع أوّلاً ليُحرز فيه فعليه الحكم، ففى ما نحن فيه الخبر الـمُحرز بالوجدان بالسّماع أو بالأخذ من كتابه هو خبر الشيخ أو الكلينى ممّن هو فى آخر سلسله الزّواه، فيحكم بحجّيته بمقتضى أدله حجّيه الخبر، وأمّا خبر المفيد الذى يروى عنه

الشيخ، أو الصفار الذى يروى عنه المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السلام، فهو غير مُحَرَزٍ لنا بالوجدان، فلا بد من إحرازه، فيحرز بالحكم بحجته خبر الشيخ أو الكليني، فهو متأخر عن الحكم بالحجته، فكيف يُحكم عليه بهذا الحكم الذى يعدّ متقدماً وجوداً على هذا الموضوع الذى لا بد أن يكون متقدماً بمقتضى موضوعيته، فيلزم حينئذٍ تأخر الموضوع عن الحكم، مع أنه متقدّم رتبةً عليه، لاستحاله فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه، فيستحيل أن يكون الحكم موجباً لإحراز موضوعه، لأنه يلزم الدور، لتوقف وجود كلى على وجود الآخر، وهو محال.

هذا ما قرره الشيخ الأعظم والنائني والخوئي وغيرهم من الأصوليين رحمهم الله .

أجاب عنه النائني رحمه الله : ومن تبعه أخذاً عن كلام الشيخ الأعظم فى فرائده بصوره الاختصار، وهو :

أنّ ما لا- يكون معقولاً- هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوعٍ لحكمٍ آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، لأنّ خبر المفيد يثبت بواسطة وجوب التصديق الشامل لخبر الشيخ عنه الذى قد فرض كونه محرزاً بالوجدان، وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب تصديق خبر الشيخ، يتحقّق موضوعاً لعروض وجوب تصديقٍ آخر عليه، الذى يثبت به خبر الصدوق مثلاً، فإذا ثبت خبر الصدوق بذلك يتحقّق هو موضوعاً لعروض وجوب تصديقٍ آخر بواسطة إخباره عن الصفار، فيحقّق هو موضوعاً لوجوب التصديق المترتب عليه الأثر الشرعى، وهو ما قاله العسكرى عليه السلام من الوجوب والحرمة، فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكمٌ آخر، فتكون موضوعات متعدّده لأحكام متعدّده، غاية كونه الأحكام من سنخٍ واحد، وتعدّد الأحكام إنّما ينشأ

من انحلال قضيه (صدق العادل) كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيه، حيث إنها تنحل إلى أحكام متعدده حسب ما لموضوعها من الأفراد، وبذلك يرتفع المحذور.

قال المحقق العراقي: في ذيل هذا الجواب بأن: (أساس هذه الإشكالات جعل الإنشاء بالنسبه إلى منشأه من الأحكام من قبيل العله لمعلولاته، فإنه حينئذ له مجال أن يدعى أن العله الواحده لا يعقل أن يؤثر في المعاليل المتعدده الطوليته، بنحو يكون أحدها موضوع الآخر، بل المعاليل المتعدده إذا انتهت إلى عله واحد لا يكون إلا عرضيه بلا طوليته فيها، ولكن قد حققنا كراراً أن هذا المعنى في الأحكام التكليفية غلط، بل الإنشاءات في الأحكام التكليفية مبرزات عن الإراده، وحينئذ لا غرو في دعوى إبراز إنشاء واحد لإرادات طوليته، بنحو يكون كل منها موضوعاً للآخر، وبعد ذلك ينحسم مادّه الإشكال في الإخبار مع الواسطه رأساً كما لا يخفى على من كان له درايه)، انتهى كلامه (١) وتفصيله مذكوراً في «نهاية الأفكار»، فارجع.

أقول: ولكن الإنصاف أن يقال - كما قررناه في محلّه في باب تعلق الأحكام على الموضوعات - بأن الحكم إذا وقع على موضوع:

تارة: يكون الموضوع بشخصه مأخوذاً في الموضوعية، ففي مثله لا يسرى الحكم عنه إلى غيره، والإراداه المتعلقة عليه تكون واحده لموضوع واحد.

وأخرى: ما ليس الموضوع بشخصه مأخوذاً، بل مأخوذاً على نحو الطبيعه الكليه من دون أن يلاحظ معه وجوده في الخارج حقيقة أو عدم وجوده تقديراً، بل الطبيعه من حيث هي مأخوذه، فكل ما تحققت في الخارج يتحقق معه

حكم أيضاً، فالإرادة لم تتعلق حينئذٍ إلاّ- بمثل هذه الطبيعه، والكاشف له عبارته عن الخطاب، إلاّ أنه ليس بأن يكون في كلّ ما يتحقّق فردٌ من الطبيعه في الخارج يتحقّق منه إرادته مستقلّة، بل الإرادة كانت متعلّقه بذلك الفرد بلحاظ كونه فرداً من الطبيعه المراده، ولذلك يُقال بأنّ الخطاب في مثل ذلك ينحلّ إلى خطابات اعتباريّة لا حقيقةً بأن يكون في كلّ واحدٍ منها إنشاءً مستقلّ وإرادته مستقلّة مع طول الزمان الموجب لتحقّق الفرد لأنّه محال .

وعليه، فدعوى أنّه إبرازٌ لإنشاءٍ واحدٍ لإراداتٍ طويله كما وقع في كلام المحقّق لا يخلو عن إشكال .

وأما الجواب عن الانحلال وتعدّد الأحكام بتعدّد الموضوعات، فجوابٌ صحيحٌ لا بصوره القضيه الحقيقيه كما وقع في كلام المحقّق النائيني والخوئي رحمهما الله ، بل بالتقرير الذي ذكرناه .

الأمر الثالث من الإشكالات هو: أنّه لا يعقل معنى لوجوب التصديق تعبداً إلاّ إذا كان الشيء بنفسه حكماً وأثراً شرعياً أو موضوعاً ذي حكمٍ شرعيّ؛ لأنّ ما أخبره زواره عن الصادق عليه السلام :

تارة: يكون نفس الحكم من وجوب شيء أو حرمة، كما لو أخبر عنه بأنّ الخمر حرامٌ وصلاه الجمعة واجبه، فالأمر بوجوب تصديق العادل يشمل الخبرين المذكورين، ويترتب عليهما الأثر وهو الوجوب والحرمة.

وأخرى: يخبر عن شيءٍ بأنّه خمرٌ فيترتب عليه الأثر، وهو الحرمة الذي كان في الواقع له ثابتاً لولا هذا الخبر، لكن الذي ثبت بواسطه (صدّق العادل) هو إثبات صغرويّه هذا لتلك الكبرى، ففي هذين الموردین يصحّ جريان دليل الحجّيه.

هذا بخلاف ما لو لم يكن الأثر المترتب عليه بواسطة صدق العادل لا شرعياً، أى حكماً ولا موضوعاً لدى حكم، مثل ما يحقّق في الأخبار الواقعة في الوسط، لأنّ خبر المفيد الذي ثبت حجّيته بواسطة شمول صدق العادل لخبر الشيخ، لا يكون حكماً ولا موضوعاً لحكم، إذ لو لا صدق العادل الشامل لخبر الشيخ لما كان لخبر المفيد تحقّق، فما يتحقّق بنفس دليل صدق كيف يمكن جعله أثراً لذلك الدليل؟!

ولا ينحصر هذا الإشكال بما إذا كان ال-مُخبر به خبر العادل فقط، بل يجرى ويعمّ ما إذا كان المُخبر به هو عداله المُخبر أيضاً، لأنّه أيضاً ليس أثراً شرعياً ولا موضوع ذى أثر.

لا يُقال: بأنّ وجوب التصديق لخبر العادل أيضاً حكم شرعيّ كوجوب صلاه الجمعة.

فإنّه يُقال: نعم، ولكن لِمَا لم يكن ثابتاً له مع قطع النظر عن دليل صدق، بل كان ثبوته له بنفس هذا الدليل، أعنى وجوب التصديق، فلا يمكن شمول الحكم بوجوب تصديقه بلحاظ هذا الحكم؛ أعنى وجوب التصديق، هذا هو الإشكال .

أقول: قد توهم - كما عن المحقّق الحائري - اتّحاد الإشكاليين، ورجوع الإشكال السابق في الثاني إلى هذا الإشكال، فإنّه بعدما ذكر كليهما قال في «درر الفوائد»<sup>(١)</sup>: (وعند التحقيق الإشكال الأوّل راجع إلى الثاني، لأنّ إيجاد قضيه صدق العادل الفرد التعبدى ليس معناه إلاّ إيجاب ترتيب الأثر، ولو أجبنا عنه فرغنا عن الإشكاليين)، انتهى كلامه.



قال المحقق الخراساني في «حاشيته على الفوائد»<sup>(١)</sup>:

(ولا يخفى وضوح الفرق بين الجهتين، وإن كان ملاك الإشكال في كليتهما، هو عدم إمكان شمول العموم لفردٍ لا يكاد أن يوجد حقيقةً أو تعبدًا إلا بالحكم على سائر الأفراد.. إلى آخره).

بل قد استفاد المحقق النائيني رحمه الله أو المقرّر في «فوائد الأصول» وجه الفرق بينهما، وصرّح بذلك بقوله<sup>(٢)</sup>:

(وقد ظهر أنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالوسائط، بل يأتي في آخر السلسلة وهو إخبار الشيخ المحرّز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث فإنّه يختصّ بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة)، انتهى كلامه .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا إنّ الإشكال السابق الذي جعلناه ثانيًا كان مخصوصًا بالوسائط، ولا يجرى في مبدأ السلسلة ولا في آخرها، بخلاف الإشكال الذي جعلناه ثالثًا، فإنّه يجرى في الوسائط وفي السلسلة وهو خبر الشيخ.

هذا، ويقتضى أن نعود إلى كلام المحقق الخميني رحمه الله ومناقشته فيما ذكره حيث قال في «تهذيب الأصول»<sup>(٣)</sup>: (إنّ طريق حلّ الإشكاليين وإن كان واحداً، وهو انحلال القضيه إلى القضايا، إلا أنّ حلّ الإشكال الثالث بلحاظ آخر السلسلة، وحلّ الرابع إنّما هو بلحاظ مبدأ السلسلة. ولكنّه ضعيفٌ جدًّا، فإنّ الرابع لا ينحلّ

١- درر الفوائد للخراساني: ص ٦٢ .

٢- فوائد الأصول: ج ٣ / ١٨٠ .

٣- تهذيب الأصول: ج ٢ / ١٩١ .

بما ذكره، فإن محكى قول الصفار وإن كان قول الإمام، وله أثر شرعي غير وجوب التصديق، إلا أن وجوب تصديقه يتوقف على ثبوت موضوع ذي أثر، وهو قول الصفار المنقول لنا تعبدًا، وثبوته يتوقف على وجوب تصديقه بأن قول الصفار لم يصل إلينا من الطرق العلميّة حتّى يكون الموضوع محرّزاً بالوجدان، ولا نحتاج في تحصيل الموضوع إلى شيء.

وبذلك يظهر أن الإشكال لا ينحلّ من طريق مبدأ السلسله لعدم الموضوع لوجوب التصديق، فلا بدّ من حلّ الإشكال باعتبار آخر السلسله، وهو خبر الشيخ المحرّز بالوجدان، ولا يتوقف الموضوع فيه على الحكم، انتهى كلامه.

أقول: والعجب من هذا المحقق العظيم كيف نسب بأن وجه الفرق يكون في أحدهما في مبدأ السلسله وفي الآخر في آخرها، حتّى يُجاب بما أجاب، بل الموجود في كلام النائيني في وجه الفرق بين تعميم الإشكال الرابع للوسائط وخبر آخر السلسله بخلاف الإشكال الثالث، حيث إنه يكون مختصاً بالوسائط فقط، وكلامه متين، كما أن دعوى اتحاد الإشكالين ليس على ما ينبغي كما عرفت وجه الفرق بينها، فمجرد كون ملاك الإشكالين واحداً لا يوجب وحده الإشكال كما لا يخفى.

نعم، نجد ذلك في ذيل الإشكال الرابع، وقد نُسب إلى المحقق النائيني، ولعلّ النسبه تعود إلى دوره المتأخّره، ولكنّه أيضاً لا يرد وجه الفرق الذي ذكره في أصل الكتاب، وإن ورد عليه ما اعترض عليه.

أجاب الشيخ رحمه الله عن هذا الإشكال وعن سابقه بثلاثة أجوبه:

الجواب الأوّل: بالنقض على مثل الإقرار بالإقرار الثابت بالإجماع، حيث أن

نفوذ الإقرار الأول يثبت بواسطة الإقرار الثاني، لأنه لولاه لما ثبت، وبرغم ذلك حكموا بالإثبات.

وأورد على الشيخ: بأنه ليس بنقض، لأنّ ثبوت إقرار الثاني بالإقرار الأول ليس بدلاله اللفظ، مثل دليل (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، بل كان ثبوته - على حسب اعتراف الشيخ - بالإجماع، فهو دليل آخر لا غرو فيه، هذا كما عن المحقق الخراساني في حاشيته.

لكنّه مندفع: بأنّ مراد الشيخ من الإجماع ليس بأن يكون دليله بذلك، بل مقصوده أنّ الثبوت هنا يكون باتّفاق الكلّ، برغم اعتمادهم على الدليل اللفظي مثل إقرار العقلاء، فقد اعتمدوا عليه، ومع ذلك لم يروا لمثل هذا الإشكال المدعى مجالاً.

وما ترى من عدم قبول الشهادة على الشهادة - لو سلّمت - ليست من هذه الجهة، بل قيل إنّ عدم قبولها لأجل أنّ الشهادة المشهود بها لم تقع عند الحاكم، مع أنّه شرط في قبولها، وعليه فالنقض صحيح.

الجواب الثاني: إنّ الممتنع توقّف فرديّه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما في قول القائل: (كلّ خبري صادق أو كاذب)، حيث إنّ صدق المحمول وهو الصادقيه والكاذبيّه لا يكون إلّا بعد ثبوت فرديّه الخبر بغيره ممّا لم يثبت فرد من الخبر غير ما هو بنفسه، لا معنى لصدق المحمول عليه، فلذلك لا تشمل هذه القضيّه لنفسها، لأنّه مستلزم للمحال، وهو حمل المحمول على ما ليس بموضوع إلّا - من قبل نفسه، فلا يُعقل أن يكون شخصُ الحكم موجباً لإيجاد موضوعه، فلا بدّ من ثبوت فردٍ وموضوعٍ آخر حتّى يترتب عليه هذا الحكم وهو

الصدق أو الكذب، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ خبريَّه خبر المفيد لا يكون متوقِّفاً على ثبوت (صدِّق العادل)، بل لخبر الشيخ التوقُّف عليه لأجل العلم بذلك، يعنى العلم بخبريَّه المفيد موقوفٌ على شمول (صدِّق العادل) لخبر الشيخ، حيث إنَّه ما لم تكن قضيه (صدِّق العادل) شامله له، لم تثبت خبريَّه خبر الشيخ المفيد عندنا، فالتوقُّف يكون فى مرحله العلم لا الواقع، وهو ليس بمحال.

أجاب عنه المحقِّق الخراسانى أوَّلاً فى حاشيته بقوله: (فلوضوح توقُّف الخبر الجعلى على إثبات الحكم لبعض أفراد العام، يعنى أنَّه لا يمكن إثبات خبريَّه التعبديَّه للمفيد، إلَّا بعد شمول صدِّق العادل لخبر الشيخ، فخبريَّه المفيد تحققت بواسطه صدِّق العادل، فكيف يمكن شمولها لنفسه، إذ لولاه لما تحقَّق خبرٌ تعبدياً، والخبر الحقيقى غير المتوقِّف تحقَّقه عليه لا ينكشف به إلَّا تعبدياً، وهو لا يكون إلَّا عبارته أُخرى من نفس الخبر التعبدي كما لا يخفى، ولعلَّه لذلك ضرب عليه فى بعض النسخ المصحَّحه فى زمانه)، انتهى كلامه بتوضيحٍ منَّا.

أقول: والظاهر أنَّ هذا الجواب عن الشيخ لو كان صادراً منه رحمه الله ولم يكن معرضاً عنه بحسب دعوى المحقِّق الخراسانى رحمه الله، لم يكن مُغنياً عن الحقِّ.

الجواب الثانى للمحقِّق الخراسانى: وهو التمسُّك بتنتييح المناط، يعنى إذا علمنا بأنَّ اللَّفظ فيه تصوُّرٌ لشموله لمثل الأخبار بالوسائط بما عرفت من الإشكال، ولكن علمنا بأنَّ المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، فلا وجه للتوقُّف فى مثله، فحينئذٍ فكما تشمل قضيه (صدِّق العادل) لخبر الشيخ، تشمل لخبر المفيد والصدوق أيضاً بوحده المناط.

الجواب الثالث للمحقِّق الخراسانى: وهو إمكان دعوى عدم قصور اللَّفظ عن

شمول هذا الأثر، بدعوى أنّ ظهور الحكم ليس بلحاظ الأفراد والأشخاص من الآثار، بل يكون بلحاظ طبيعته الأثر من دون ملاحظته خصوصيات أفرادها، فيسرى الحكم حينئذٍ إلى نفس هذا الحكم، ضروره سرايه حكم الطبيعه إلى جميع أفرادها ومنها نفس هذا الأثر.

الجواب الرابع: هو ما قاله رحمه الله في «الكفايه» من قيام إجماع على عدم الفصل بين حجّيه الخبر بلا واسطه أو مع الواسطه ولو بوسائط كثيره.

أقول: أورد المحقّق العراقي رحمه الله على هذه الدعاوى والمناقشات بعد نقل أصل الإشكال من عدم إمكان شمول أدلّه وجوب تصديق العادل بلحاظ ترتّب نفسه على المخبر به، ما هذا لفظه (١):

(وبذلك ظهر أنّه لا مجال لدفع الإشكال بالتشبيث بتنقيح المناط أو القضيّه الطبيعيه، بدعوى أنّ الأثر الذي رتب عليه وجوب التصديق هو طبيعى الأثر الشامل لنفس هذا الحكم المستفاد من قوله: يجب التصديق، لأنّ الحكم إذا رتب على الطبيعه يدور مدارها أينما دارت، إذ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الإشكال من جهه قصور اللفظ فى مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكانه ثبوتاً، وليس الأمر كذلك، لأنّ الإشكال إنّما هو فى إمكانه ثبوتاً، ولذلك قلنا فى مسأله قصد القربه بعدم إجراء مجرّد أخذ القضيّه طبيعيه فى دفع الإشكال المذكور هناك، بحيث يعمّ مطلق الدعوه ولو كانت ناشئه من قبل شخص هذا الأمر المتعلّق بالعباده، نظراً إلى امتناع أخذ ما هو الناشئ من قبل الأمر فى متعلّق شخصه)، انتهى كلامه.

أقول: الإنصاف كما قد حَقَّقناه في باب قصد القربة، أنَّ قضِيَّه كون الحكم متعلِّقاً بالطبيعه من دون لحاظ الأفراد والأشخاص، حتَّى يستلزم المحذور، موجبٌ لحلّ الإشكال، ولا يستلزم محالاً، كما أجابه الشيخ رحمه الله وبعض محقِّقى العصر، مع أنَّ دعوى استحالته ثبوتاً لم يَقم عليه برهانٌ، بل مجرد ادِّعاء يمكن إنكاره، وعلى مثبتها إقامه الدليل على مدِّعاه.

مع أنَّ إشكاله لا يكون جواباً إلاّ لمثل ما تعلَّق بالطبيعه، لا على صورته فرض تنقيح المناط أو إجماع عدم الفصل، وأمثال ذلك .

ولكن نحن نقول: إنَّ هذه الأجوبه أكثرها تعدُّ جواباً عن الإشكال السابق، مع أنَّك قد عرفت أنَّ فيه جواباً آخر بالانحلال.

أقول: ولكن يبقى الإشكال الأخير، وهو أنَّه لا بدُّ أن يكون ما يثبت بواسطة أدلِّه الحجِّيه، هو الأثر الشرعى أو الموضوع ذى الأثر الشرعى، ولم يكن خبر المفيد وما قبله مثل الصدوق وغيره شيئاً منهما، فكيف الجواب عنه؟

وربما أُجيب عنه: كما في حاشيه المحقِّق الخراسانى نقلاً عن بعض الأعاظم، ثم ترى ذلك الجواب في كلام المحقِّق النائينى قدس سره، وهو:

أنَّ هذا الإشكال إنما يتأتَّى لو كان حجِّيه الخبر من باب التعيُّد، حيث إنَّه لا معنى لتصديق الخبر عليه إلاّ ترتيب أثر ال-مُخبر به عليه، وتنزيله بمنزله الواقع، ولا أثر لخبر المفيد مثلاً يترتب عليه عند إخبار الشيخ به، وأما إذا كان من باب الطريقيَّه والكاشفيَّه، كما هو كذلك بلا مزيَّه، فيكفى انتهاء الأمر إلى أثر شرعى ولو بوسائط عديده، عقليَّه أو عاديَّه، وليست الوسائط من الأخبار إلاّ كسائر الوسائط واللوازم الواقعه فى البين (١).

١- فى حاشيه الخراسانى المسمّى بدرر الفوائد: ص ٦٤ .

ولكن يرد عليه أولاً: كما في «تهذيب الأصول» بأن الإشكال غير مندفع على القول بجعل الطريقيته، فإن محصل الإشكال لزوم كون الدليل ناظراً إلى نفسه، وكون دليل الجعل باعتبار الأثر الذى هو نفسه، وهو وارد على مبناه أيضاً، فإن خبر الشيخ المحرز بالوجدان طريقاً إلى خبر المفيد، وكاشفٌ عنه بدليل الاعتبار، وهو كاشفٌ عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار أيضاً وهكذا، فدليل جعل الكاشفيته ناظراً إلى جعل كاشفيته نفسه، ويكون جعل الكاشفيته بلحاظ جعل الكاشفيته، وهو مُحال.. إلى آخر كلامه فيه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لاندفاعه بما ذكره سابقاً من ذكر انحلال القضية مثل (صدق العادل) إلى قضايا متعدده، فيندفع المحذور من تلك الناحية. نعم يرد عليه من ناحية أخرى وهو:

ويرد عليه ثانياً: بما قد ذكره المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

(وأنت خيرٌ بما فيه، ضروره أن الحجية من باب الطريقيته إنما يُجدى فيما إذا كان الانتهاء إلى الأثر الشرعى بواسطة ما لا يحتاج فى وساطتها إلى التعبد ودليل الحجية، بل كان لزومها للمخبر به عقلاً أو عادةً، كما فى لوازمه العقليه والعاديه، لا فيما يحتاج فى وساطته إلى دليل التعبد كما فى المقام، فإن الانتهاء إلى قوله عليه السلام إنما هو بتوسيط ترتيب الأثر الشرعى على خبر المفيد المخبر بخبر الشيخ مثلاً، وهو وجوب تصديقه، ولا يكاد يكون ذلك إلا به، حيث إن معنى قبول الخبر تعبداً ليس إلا ترتيب الأثر الشرعى على المخبر به، وإن كان ترتبه عليه بواسطة لازم عقلى له أو عادى على ما هى قضيه حجيته من باب الأماره، وإلا لاختص بما إذا كان له الأثر بلا واسطه أصلاً، أو مع وساطه أثر شرعى آخر كما

لا يخفى...، إلى آخر ما أوضحه في ذلك، وإلى هذا المعنى من الإشكال أشار المحقق العراقي رحمه الله في حاشيته على «فوائد الأصول».

أقول: وبهذا الجواب يظهر الإشكال في الجواب الذي ذكره المحقق الحائري رحمه الله في دُرره حيث قال:

(والجواب أنّ وجوب تصديق العادل فيما أخبره، ليس من قبيل الحكم المجعول للشكّ تعبدًا، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث إنّه مفيد للظنّ النوعي طريقًا إلى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء يكون ملازمًا لشيء له أثر شرعًا إمّا عادةً أو عقلاً، أو بحسب العلم، نأخذ به، ونرتّب على لازم المخبر به الأثر الشرعي المرتّب عليه.

والسرّ في ذلك: أنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريقٌ إلى الآخر، وإن لم يكن المخبر ملتفتًا بالملازمه.

فحينئذٍ نقول: يكفي في حجّيه خبر العادل انتهائه إلى أثر شرعي..

إلى أن قال: إنّ الملازمه وإن لم تكن عقليته ولا- عاديّه، ولكن يكفي ثبوت الملازمه الجعليه، بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمه النوعيه الواقعه بين إخبار العادل وتحقّق المخبر به بمنزله الملازمه القطعيه، ولا- تكون قضيه (صدّق العادل) ناظره إلى هذه الملازمه، كما لا تكون ناظره إلى الملازمه العقليته والعاديّه، بل يكفي في ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمه في نفس الأمر، حتّى تكون منتجه للحكم الشرعي العملي.

وإن شئت قلت: كما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعي العملي ابتداءً، طريقٌ إليه، ويشمله أدلّه الحجّيه، كذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعي أيضاً طريقٌ إليه



فيشملة دليل الحجّيه، فافهم وتدبّر.

مضافاً إلى أنّ قضيه (صدّق العادل) بعد القطع بعدم كون المراد التصديق القلبي، يجب أن تُحمل على إيجاب العمل في الخارج، وليس لقول المفيد المخبر بقول الشيخ أثر علمي أصلاً، ولو بعد ملاحظه كونه موضوعاً لوجوب التصديق، لأنّ التصديق ليس أمراً عملياً في نفسه، بعد ما لم يكن المراد التصديق القلبي، والأثر العملي منحصرٌ فيما ينتهي إليه هذه الأخبار، وهو قول الإمام عليه السلام تجب الصلاه مثلاً، فيجب أن يكون قضيه (صدّق العادل) عند تعلّقها بقول الشيخ ناظره إلى ذلك الأثر، وهو لا يصحّ إلا بملاحظه ما ذكرنا.

وبعبارة أخرى أوضح: احتمال عدم وجوب الصلاه فيالمثال المذكور مستندٌ إلى احتمال كذب أحد العدول المذكوره في السلسله، فمعنى إلغاء احتمال كذب العادل يرجع إلى إيجاب العمل بما ينتهي إليه قول الرواه العدول، انتهى كلامه (١).

وجه الظهور: أنّه إذا اعترف بعدم وجود الملازمه عقليه ولا- عاديّه بين (صدّق العادل) وإثبات وجوب الصلاه، فلا بدّ في إثبات أحد المتلازمين بواسطه إثبات ملازم آخر من وجوب الملازمه بينهما إمّا واقعاً أو جعلاً، والمفروض أنّ الملازمه هنا غير ثابتة واقعاً، فلا يبقى إلاّ الثاني، وهي لا تثبت إلاّ بواسطه (صدّق العادل)، والمفروض أنّه لا يثبت إلاّ ما كان متعلّقه حكماً أو موضوعٍ ذي حكم، والمفروض فقدان كليهما هنا.

نعم، يصحّ بالنسبه إلى خبر الصفّار، لأنّ متعلّقه قول العسكري عليه السلام من وجوب الصلاه، هذا بخلاف خبر الشيخ والمفيد حيث لا عمل له ولا أثر عملي له،

وليس بجزءٍ موضوعٍ للعمل. نعم له أثر عملي بما هو موضوعٌ من الموضوعات، وهو جواز انتساب الخبر إلى المفيد، وهو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات، ولذلك يدور صدق قول الشيخ وكذبه مدار إخبار المفيد له وعدم إخباره، سواء كانت الصلاه واجبه أم لا .

جواب المحقق الخوئي: حاول رحمه الله في «مصباح الأصول» الإجابة عن الإشكال، وعدّ إجابته من أحسن الوجوه، قائلاً: (لم يدل دليل من آية أو روايه على لزوم كون مؤدّى الأماره حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، وإنما نعتبر ذلك من جهة حكم العقل بأنّ التعبد بأمر لا يكون له أثر شرعى لغو، لا يصدر من الحكيم، ويكفى فى رفع محذور اللغو وقوع الخبر فى سلسله إثبات الحكم الشرعى الصادر من الإمام عليه السلام .

وبعبارة أخرى: يكفى فى حجّيه أخبار الزواه، ترتب الأثر الشرعى على مجموعها من حيث المجموع، ولا ملزم لاعتبار ترتب أثر شرعى على كلّ خبرٍ مع قطع النظر عن خبر آخر، ولا- خفاء فى ترتب الأثر على إخبار مجموع الزواه الواقعه فى سلسله نقل قول المعصوم عليه السلام .

نعم، لو كان فى جملة الزواه الواقعه فى سلسله نقل قول المعصوم عليه السلام فاسقٌ غير موثوق به، أو رجلٌ مجهول الحال لا يشمل دليل الحجّيه لأخبار بقيه الزواه الواقعه فى تلك السلسله، ولو كانوا عدولاً أو ثقات، لعدم ترتب أثر شرعى على المجموع من حيث المجموع أيضاً، إذ خبر الفاسق خارجٌ عن أدلّه الحجّيه موضوعاً، وبخروجه ينقطع اتّصال الأخبار إلى المعصوم عليه السلام، فلا يقع الباقي من الزواه فى سلسله إثبات قول المعصوم عليه السلام، فلا يكون مشمولاً لأدلّه الحجّيه لعدم

ترتب أثر شرعى عليه، فيكون التعبد بحجتيه لغواً، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أن كلامه صدرًا وذيلاً بعد الدقه يتفاوت؛ لأن ظاهر صدر كلامه هو عدم لزوم الالتزام والتعبد فى دليل حجيه الخبر على كون مؤدى الأماره حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى، فلازم ذلك هو قبول الإشكال لو قلنا باعتباره، إلا أن نلتزم بأحد الطرق السابقه.

هذا بخلاف ظاهر ذيل كلامه، حيث إنه يفهم منه إرادته التوسعه فى كون مؤدى الأماره بواحد من الأمرين؛ أى ولو كان ما يشمله دليل الحجيه هو جزءً لإثبات أثر شرعى، بأن يلاحظ مجموع الأخبار فى السلسله بمنزله خبر واحد موضوعاً، فأثره ما يترتب عليه فى آخر السلسله المتصل بالإمام عليه السلام، فيصير كل خبر إلى هنا بمنزله أجزاء موضوع واحد، ومعنى ذلك عدم قبول الإشكال بل هو تصرف فى الموضوع للخلاص عن الإشكال، فلا بد لهذه الدعوى من إقامة دليل عليها، ولا يبعد أن يكون دليله هو بناء العقلاء وسيرتهم العمليه على العمل بمثل تلك الأخبار، والذوق السليم يقبله لأنه يخرج بذلك عن اللغويه .

ولعل السر فى عدم تفريقهم بين ذى الواسطه وعدمه، هو عدّهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا إخبارات متعدده، لأنّ نظرهم إلى الوسائط لا- تكون إلا إلى أصل الأثر الشرعى، وهو الوجوب الواقع فى آخر السلسله، ولذلك قد يدعى انصراف الأدله الداله على لزوم البيئه فى الموضوعات عن مثل الأخبار الواقعه فى الوسائط، مع كونها من الموضوعات قطعاً.

نعم، لو كان لبعض الوسائط أثر خاص مخصوص لنفسه، لا يمكن إثباته إلا

بالبيّنه، كما لا يخفى، وذلك على مقتضى تلك الأدلّه.

وهذه الطريقه لحلّ الإشكال بواسطه الاعتماد على بناء العقلاء قد اختاره بعض محقّقى العصر وهو المحقّق الخميني، مضافاً إلى ما عرفت من إمكان الاستناد لحلّ المشكل إلى طريقتين آخريين سبق ذكرهما، وهما تنقيح المناط والإجماع بعدم الفصل.

أقول: ولكن بعد الدقّه يظهر بأنّ الإشكال الثالث أيضاً ينحلّ بما قد أُجيب به لانحلال الإشكال الثاني، وهو القول بانحلال قضيه (صدّق العادل) إلى قضايا متعدّده بتعدّد الأخبار، لأنّ (صدّق العادل) المتعلّق بقول الصّفار له أثر شرعي وهو وجوب صلاه الجمعه المنقول عن الإمام عليه السلام، ثمّ بعد نقل الصدوق عن الصّفار يوجد (صدّق العادل) مرّه أخرى، ويثبت لنا تحقّق موضوع له أثر شرعي، وهو قول الصّفار، مثل ما لو كان الشارع حاضراً عندك وقال لك مستقلاً في حقّ الصدوق صدّقه، ثمّ بعد نقل المفيد عن الصدوق يوجب تحقّق قضيه أخرى من (صدّق العادل)، ويثبت لنا موضوع ذي أثر شرعي، وهو نفس وجوب التصديق الذي كان قبله حكماً لنا بواسطه (صدّق العادل) السابق، فهكذا يكون في نقل الشيخ عن المفيد، حيث يثبت لنا وجوب تصديق آخر لما هو الموضوع لنا في السابق، فلا فرق في الأثر الشرعي بين وجوب الصلاه أو وجوب التصديق، غايه الأمر وجوب الصلاه أثر شرعي ثبت بقضيه (صدّق العادل) بما لا يكون موضوعه نفس وجوب التصديق، بخلاف وجوب التصديق الذي يكون أثراً في الوسائط، فإنّه أثر يترتب على موضوع كان من قبيل وجوب التصديق الثابت بدليل آخر من صدّق العادل.

وعليه، فجواب الانحلال جوابٌ لكلِّ من الدور وغيره من الأثر الشرعى.

نعم، يبقى الإشكال لو لم نسلّم الانحلال، فحينئذٍ ينحصر الجواب فيما ذكرناه سابقاً من بناء العقلاء والإجماع وتنقيح المناط والقضيه الطبيعيه كما مرّ تفصيلاً، فلا نُعيد.

أقول: ثم بعد الإحاطه بما ذكرنا، يستطيع المدقق أن يناقش فيما أجاب به سيّدنا الأستاذ المحقق الخمينى رحمه الله فى حلّ الإشكال من الاستناد إلى (أنّ ذلك الجواب يصحّ على القول بالجعل فى الطريقيه والكاشفيّه، أو القول فى معنى دليل الحجيّه هو تنزيل المؤدّى منزله الواقع، أو كان لسان الأدلّه ناظراً إلى تحقّق المخبر به فى الخارج، سواءً كان المخبر به قول الإمام أو إخبار المفيد للشيخ مثلاً).

وأما إذا قلنا بأنّ لسان الأدلّه على فرض دلالتها، هو إيجاب العمل ولزوم التمسك به، فلا- وجه لهذه الأ-جوبه؛ لأنّ المحرّز بالوجدان هو خبر الشيخ، وما قبله ليس محرّزاً بالوجدان ولا بالتعبّد؛ لأنّ المفروض أنّ لسان الأدلّه وجوب العمل بها على حسب الوظيفه، لا كون قول العادل نازلاً منزله العلم، أو دالاً على وقوع المخبر به تعبّداً، وعليه فلا يشمل وجوب التصديق لغير المحرّز بالوجدان.

وأما كون أدلّه حجيّه الخبر كذلك، فيظهر بالمراجعه إليها، والتأمّل فيها.

هذا إذا قلنا بأنّ أدلّه الحجيّه تأسيسيه، وإلا فلا بدّ من ملاحظه بناء العقلاء، ويأتى الكلام فيه)، انتهى كلامه (١).

وجه الإشكال فيه: بناءً على كون معنى (صدّق العادل) هو وجوب العمل بقوله على حسب الوظيفه، فينحصر فى حقّ المحرّز بالوجدان وهو خبر الشيخ،

لكن وظيفته هنا ليس إلا قبول كل ما وقع في كلام الشيخ، وهو ليس إلا مجموع الأقوال المنتهى إلى قول الإمام، لا خصوص تصديق كون مقاله الشيخ المفيد فقط، مع أنك قد عرفت أن (صدق العادل) الجارى في حق كل خبر ونقل يقول يجب عليك أيها المكلف العمل على حسب الوظيفة بالنسبة إلى المخبر المحرز بالوجدان، فإذا انضم كل واحد من الأخبار بعضها مع بعض ينتج ما هو المطلوب، وهو إثبات كلام المعصوم من وجوب الصلاة ووجوب التصديق لكل خبر.

وبالجملة: تبين من جميع ما قررناه أن جواب الإشكال عن الدور، ينحصر في دعوى الانحلال أو القضية الطبيعية لولا الانحلال، إن كان الدليل لحجته الخبر لفظياً، كما أنه يمكن الجواب عن إشكال الأثر الشرعى بالانحلال، أو القول بعدم لزوم كون مؤدى كل أماره أثراً شرعياً أو موضوع ذى أثر، بل يكفى ولو كان في المجموع أثراً شرعياً كما في المقام.

وأما مع الانحلال فيتعدّد الأثر الشرعى من وجوب الصلاة أو وجوب التصديق الذى كان حكماً فى الوسائط، هذا بحسب الدليل اللفظى، وإلا لأمكن إثبات حجته الأخبار ولو مع الوسائط، ولو ببناء العقلاء، أو تنقيح المناط، أو دعوى قيام الإجماع بعدم الفصل كما عرفت.

الإشكال الرابع: من الإشكالات غير المختصّه بآيه النبأ، هو ما ذكره ونقله الشيخ الأعظم في فرائده، بقوله:

(ومنها: أنّ المسأله أصوليه، فلا يكتفى فيها بالظنّ.

ثمّ أجاب بقوله: وفيه أنّ الظهور اللفظي لا- بأس بالتمسك به في أصول الفقه، والأصول التي لا- يتمسك بها بالظنّ مطلقاً هو أصول الدّين لا أصول الفقه، والظنّ الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً هو مطلق الظنّ لا الظنّ الخاصّ)، انتهي كلامه.

أقول: أمّا عدم كفايه الظنّ مطلقاً؛ أى خصوص الظنّ في العقائد وأصول الدّين فهو مسلّم لا إشكال فيه؛ لأنّها أمورٌ لا بدّ فيها من العلم والتبين حتّى يتحقّق ويتعلّق بها عقد القلب، والظنّ لا يُغنى عن الحقّ شيئاً.

وأما الظنّ المطلق: فهل يكفي في الفقه وأصول الفقه، فهو لا بدّ أن يبحث فيه فيما يأتي في باب دليل الانسداد، فإن ثبت حجّيته في الفقه، فلا- يبعد الالتزام بحجّيته في أصول الفقه أيضاً، وإن ذهب بعضٌ إلى اختصاصه بالفقه فقط أو بالأصول فقط، ولكن المحقّق الخراساني والعراقي رحمهما الله ذهبا إلى ما قلنا من اعتباره فيهما، خلافاً لظاهر كلام الشيخ رحمه الله هنا من القول بالاختصاص بالفقه.

وأما الظنّ الخاصّ: فحجّيته تابعه لمقتضى دلاله دليله، ولكن لا يبعد دعوى الإطلاق فيمفاد أدلّته، أي تكون حجّيته لكلّ من الفقه والأصول، كما ادّعاه الشيخ قدس سره .

هذا جملة ما أردنا ذكره في الإشكالات الواردة على حجّيه خبر الواحد.

## البحث عن مدلول آية النفر

البحث عن مدلول آية النفر

الآية الثانية من الآيات الدالّة على حجّيه خبر الواحد، بحسب ما تمسّك به المثبتين من الكتاب، هي آية النفر، والمراد منها قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

أقول: تقريب الاستدلال بهذه الآية يكون بوجوه أربعة أو أزيد:

الوجه الأول: استظهار رجحان الحذر من لفظه (لعلّ) إمّا بانسلاخها عن معناها الحقيقي، وهو الترجي الحقيقي، بالقول بأنّه يستحيل فرضه في حقّ الله، لاستلزامه الجهالة في حقّه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فلا بدّ من حملها على مطلق الطلب، أو مع إبقائها على حقيقتها، ليكون معناها هو الترجي الإيقاعي الإنشائي، ولا ينافي صدور ذلك عن العالم بحقيقته الأمر، إذ المتكلّم قد ينشأ مثل هذه الصيغ من صيغ الطلب والترجي والتمني، وإن لم يكن في نفسه راجياً ولا متمنياً ولا طالباً حقيقةً بالضيقات الواقعيّة القائمة بالنفس، حتّى يستحيل في حقّ الله تبارك وتعالى، بل يكون استعمال هذه الألفاظ في مقام الإنشاء والإيقاع، ويكون الاستعمال بحسب اللفظ حقيقة في عالم الإنشاء، دون أن يكن وراءه حقيقة باطنيّة.

وكيف كان، تحقيق الكلام في ذلك قد مضى بيته فيمحلّه في باب صيغ الأمر.

وبالجملة: فلا إشكال في دلالة كلمه (لعلّ) في محبوبيّة متعلّقه، وهو الحذر المذكور، فإذا كان الحذر محبوباً فلا بدّ أن يكون واجباً بالوجوب من باب الملازمة العقليّة بين رجحان الحذر ووجوبه، لما أفاده صاحب «المعالم» قدس سره من أنّ المقتضى



للحذر إمّا أن يكون موجوداً فيجب، وإلاّ فلا- يحسن، وذلك لأنّه مع إتمام الحجّيه يستحقّ العقوبه على المخالفه على تقدير اتّفاقها، وبدونه يطمئن بعدمها للجزم بعدم الاستحقاق، فلا يحسن بل لا يمكن أصلاً.

الوجه الثانى: استظهار رجحان الحذر ممّا ذكر مع القول بوجوبه، من جهة قيام الإجماع على عدم كون العمل بالخبر الواحد مستحبّاً، لأنّ العلماء بين من يقول بالحرمة وبين من يقول بالوجوب، فلا قائل بالاستحباب، فإذا ثبت الرجحان فى الدليل الأوّل، ثبت الوجوب بالإجماع، فيكون هذا الوجوب شرعيّاً.

الوجه الثالث: هو الذى أشار إليه المحقّق الخراسانى فى باب الملازمه بين رجحان الحذر ووجوبه لو لم يكن عقليّاً ولا شرعيّاً بواسطة وجوب الإنذار، فلا أقلّ أنّه مستلزم له عرفاً.

الوجه الرابع: استكشاف وجوب الحذر من جهة وقوعه غايةً للإنذار الواجب، لأنّه جعله غايةً للتفقه الواجب، وهو غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمه (لولا) الموضوعه للإنذار أو التخصيصيه، وغايه الواجب واجبٌ.

أقول: يمكن إضافه وجه خامس للوجوه الآنفه، وهو الذى تعرّض له صاحب «فوائد الأصول» قائلاً:

أولاً: إنّ كلمه (لعلّ) إذا استعملت تفيده بأنّ ما يتلوها يكون من العلل الغائيه لما قبلها، سواءً كانت مدخولها من التكوينيّات أو التشريعيّات، وسواءً كانت من الأفعال الاختياريّه التى يمكن تعلق الإراده بها أو من غيرها، وسواءً كان مدخولها من باب الإخبار عن الأمور الخارجيه كقولك: (اشتريت داراً لعلّى أسكنها)، أو فى مقام بيان الأحكام المولويه.

ثم على الثانى سواء كان ما بعدها أمراً غير قابل للتكليف، كما إذا قيل: (تُب إلى الله لعله يغفر لك)، حيث لا يمكن التكليف بالغفران لكونه فعل الغير، ولا يكون فعلاً للتعبد حتى يصح البعث إليه، أو أمراً قابلاً للتكليف مثل: (بلغ الأحكام إلى العبيد لعلهم يعملون بها)، ففي جميع ذلك لا محاله يكون المدخول بها محكوماً بحكم ما قبلها، فإن كان ما قبلها واجباً فهو واجب، وإن كان مستحباً فهو مستحب، فإن جعل الفعل الاختيارى غايته يكون معناه ذلك، وإلا لم يكن من العلل الغائية.

وبعبارة أخرى: لا إشكال فى استفاده الملازمه بين وجوب شىء ووجوب غايته، إذا صح أن يتعلّق بها الطلب، من حيث كونه فعلاً اختيارياً متعلّقاً للإرادة، والتحدّر يكون من هذا القبيل؛ لأنّ المراد من التحدّر هو عمله لا من القلب فقط، فيصحّ التكليف به.

وثانياً: أنّ المراد من الجمع هنا هو استغراقى أفرادى لا-مجموعى ارتباطى، لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هل كلّ فردٍ فرد من النافرين، أو المتخلفين على الوجهين الواردين فى تفسير الآيه، فكما أنّ الإنذار متّصف بالافراد كذلك يكون التحدّر، ولازم ذلك عدم حصول العلم بإخبار كلّ فردٍ فرد، فيدلّ على المطلوب، بخلاف ما لو كان المراد هو المجموع، حيث قد يمكن دعوى حصول العلم به، فيخرج عن مورد الاستشهاد، لأنّ ما يوجب العلم حجّه قطعاً.

وثالثاً: بأنّه ليس المراد من التحدّر هو القلبى منه، بل المقصود هو التحدّر الخارجى، وهو يحصل بالعمل بما أخبره المُنذِر، وتصديق قوله، والجري على ما يقتضيه من الحركة والسكون.

وبالجملة: من خلال هذا الوجه أو الوجوه التى سبقته والتى تليها يثبت

وضوح الآيه فى دلالتها على حجّيه خبر الواحد، بل قد ادّعى أنّ دلالتها على ذلك أتمّ وأظهر من دلاله آيه النبأ عليها .

أجيب عن الأوّل أوّلاً: بأنّ الحذر وإن كان عبارته عن الاحتياط عن المكروه، إلّا أنّ المكروه :

تارة: يُراد به العقاب ونحوه ممّا يترتب على المعصيه، فلا إشكال فى امتناع التفكيك بين حسنه ووجوبه عقلاً، بما قد عرفت من التقريب فى كلام صاحب «المعالم» قدس سره .

وأخرى: ما يرد به الوقوع فى المفسده، أو فوت المصلحه، ممّا يترتب على مخالفه التكليف، فلا مانع حينئذٍ من فرض حصول التفكيك بين حسنه وبين وجوبه، لوضوح وجود الحسن فى بعض الموارد من دون وجود الوجوب، كما فى جميع موارد الاحتياط فى الشبهات البدويه التى يكون المرجع فيها إلى أصله البراه، حيث إنّه لا إشكال فى وجود المقتضى لحسن الاحتياط حذراً عن الوقوع فى المفسده أو ترك المصلحه، ولكنّه ليس بواجب قطعاً.

فعلى هذا يمكن أن يكون الإنذار واقعاً على فوت المصالح والوقوع فى المفساد، الكامنتين فى الأفعال على ما هو المشهور بين العدلّيه من تبعيّة الأحكام لهما.

أقول: ومن هذا الجواب يظهر الجواب عن الدليل الثانى من عدم الفصل بين الحسن والوجوب شرعاً، لعدم صحّه دعوى ذلك بنحو العموم؛ لأنّ حسن الاحتياط والتحدّر بما أنذر لأجل أن تفوت المصالح على المكلف، ولا يقع فى المفساد ممّا لا ينكره أحد، بل قد يظهر الجواب عن الثالث بأنّ مجرد فرض قيام الملازمه العرفيه لا يوجب الوجوب الذى أراد المستدلّ إثبات الحجّيه بها، مع إمكان المنع لأصل الاستلزام فى مثل المكروهات وترك المستحبّات كما لا يخفى.

وثانياً: بأنّ كون المستفاد من الآيه هو محبوبته الحذر ومطلوبته في الجملة بعد الإنذار ثابت، وأما كونه بصوره الإطلاق، أى وإن لم يحصل له العلم بالمطابقه مشكلاً، بل يمكن دعوى ظهوره على خلاف ذلك، لظهور الآيه مسوقه لبيان إيجاب الإنذار بما هو الواقع من الأحكام الشرعيه، فيتبعه التحذير من ذلك، ومن المعلوم أنّه كما لا يكون الإنذار واجباً إلاّ بما علم أنّه منها، كذلك لا يكون التحذير واجباً إلاّ- فيما علم أنّه منها، كما هو الحال في جميع ما ورد في إظهار الحقّ وقبوله، حيث لا مجال فيها لتوهم كونها لبيان إيجاب قبول قول من يظهر حقيقه أمر كما لا يخفى، فهكذا يكون في المقام.

وثالثاً: إنّ التفقه الواجب ليس إلاّ معرفه الأمور الواقعيه من الدّين، فالإنذار الواجب يكون في مثل هذه الأمور، والتحدّر الواجب أيضاً يكون فيه أيضاً.

ولكن يرد على هذا الجواب: بأنّ كون التفقه لمعرفة الأمور الدينيه الواقعيه لا يوجب كون الإنذار كذلك، لأنّ الظاهر من الآيه هو أنّ التفقه والإنذار كلّ واحدٍ منهما مستقلاًّ يكون غايه للنفر، بمعنى أنّ الآيه الشريفه في مقام السؤال الاستنكارى عن أنّه لماذا لم ينفر المسلمون للتفقه وللإنذار، وعليه فلا- يكون الإنذار غايه للتفقه وهو غايه للنفر كما ادّعاه المحقّق الحائرى في دُرره، فحينئذٍ تصبح دعوى التفكيك بين التفقه والإنذار، بأن يكون الأوّل في الأمور الواقعيه التي لا تحصل إلاّ بالعلم، هذا بخلاف الإنذار حيث يصحّ الإنذار بما لا علم بوقوعه، بل يحتمل باحتمال عقلائي أو بالظنّ والتحدّر أيضاً يكون غايه للإنذار لا للتفقه ولا للنفر، كما ادّعى الثانى المحقّق الخمينى، فلا منافاه حينئذٍ بكون الإنذار له إطلاقاً من حيث حصول العلم بواسطته أم لا، كما له إطلاق من حيث كون الإنذار عن شىء علم به المنذر (بالكسر) أنّه إعاداً، أو يحتمل باحتمال عقلائي

ذلك أو يظنّ به، كما أنّ التحذّر الحاصل من الإنذار لا يزيد إلا عن كون الإنذار مورداً لاحتمال العقلاء، فيكون التحذّر بهذا اللّحاظ، فالقول بلزوم العلم في وجوب الإنذار والتحذّر لا يخلو عن إشكال .

مع أنّ إثبات التحذّر في كلّ إنذار لا يفهم من الآيه، لإمكان أنّ الذى يصحّح وجوب الإنذار هو رجاء تحقّق التحذّر من الإنذارات المتعدّده بحسب وجود الشرائط المعتمده في المنذر والمُنذَر، وخصوصيّات الأزمنه والأمكنه، ولعلّ ذلك السرّ في الإتيان بكلمه «لعلّ» في ذلك من ناحيه الله تبارك وتعالى، لا من حيث جهله بالعواقب، والعياذ بالله، حتّى يُجاب بالجواب الذى عرفت في صدر المسأله.

فعلى هذا يصبح إثبات حجّيه الخبر من آيه النفر مشكلاً جداً .

أقول: ممّا ذكرنا ظهر فساد ما ادّعه في الدليل الرابع، من جهه كون غايه الواجب واجباً، لإمكان أن يكون الإنذار واجباً بواسطه وجوب النفر، ولم يكن التحذّر واجباً في كلّ إنذار.

وربّما يُقال: كما عن المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول» بعدم وجوب التحذّر لعدم وجوب الإنذار لعدم وجوب النفر أصلاً، ولو كان متلوه باللولا التحضيضيه؛ لأنّ صدر الآيه أعنى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» يعطى أنّ الغرض المسوق له الكلام هو النهى عن النفر العمومى، وأنّه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا كآفه، وإبقاء رسول الله صلى الله عليه وآله وحيداً فريداً، وعلى ذلك فيصير المآل من الآيه هو النهى عن النفر العمومى لا إيجاب النفر للبعض، فالحثّ إنّما هو على لزوم التجزئه وعدم النفر العمومى ، لا على نفر طائفه من كلّ فرقه للتفقه .. إلى آخره(١).

لكنّه مخدوش: بأنّه لو لم يذكر في الآية إلا النهي عن النفر العمومي بقوله: «مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» لكان لما ذكره وجهه، حيث لم يعلم منه وجوب النفر في البعض، ولكن حيث قد ذكر نفر البعض بعده، بتعقيبه بكلمه لولا التخصيصيه، وسلّمنا دلالتها على الوجوب كما ادّعى، فلانزومه وجوب نفر البعض وحرمة نفر الجميع؛ لأنّ زياده المباني تدلّ على زياده المعاني، فكلّ جملة تدلّ على مدلول نفسها، فالمستفاد من جملة الصدر هو حرمة نفر العموم، ومن الجملة التي بعدها وجوب نفر البعض، فيتمّ المطلوب.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرَادَ بَعْدَ الْوَجُوبِ مِنْ جِهَةِ تَعَقُّبِ الْأَمْرِ بَعْدَ الْمَنْعِ وَالنَّهْيِ، لَكِنَّهُ مَمْنُوعٌ بِوَسْطِهِ وَجُودَ قَرِينِهِ لَوْلَا فِي الْوَجُوبِ.

نعم، يمكن تقرير الإشكال بوجه آخر: بأن نقول:

لا- تُسَلِّمُ كَوْنُ كُلِّ مَثَلٍ لَوْلَا التَّخْصِيسِيَّةُ أَوْ التَّذْيِيزِيَّةُ دَالًّا عَلَى الْوَجُوبِ، بَلْ غَايَتُهُ مَطْلُوبِيَّةُ الْمَطْلُوقِ الْمُسَاعِدِ لِلْوَجُوبِ وَغَيْرِهِ مِنْ مَطْلُوقِ الرَّجْحَانِ.

أقول: ولكن هذا الإشكال يندفع مع ملاحظه أخبار كثيره مفضّله نقلها الشيخ الأعظم قدس سره في فرائده، من تمسك الأئمة عليهم السلام لتحصيل معرفه الإمام بعد الإمام أو تحصيل الأحكام الفقهيّة الواجبه والمحرّمه بهذه الآية، حيث يؤيد كون المورد من الآية هو وجوب النفر، كما يناسب مع ذكر التفقه فيها بقوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا».

هذا كلّه في الجواب عن ما ذكره في الأدلّه الأربعة.

وأما الجواب عن ما ألقنا بها من ما ذكره المحقق النائيني وتلميذه، فنقول: أمّا كون مدخول (لعلّ) محكوماً بحكم ما قبلها بالوجوب أو الاستحباب لكونه علّه غائيّه له.

فهو مخدوش أولاً: بأنه ليس الأمر كذلك في جميع الموارد، إذ ربّما لا يكون علّه غائبه له، كما ترى في مثل :

قوله تعالى: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (١).

وقوله تعالى: «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ» (٢).

وقوله تعالى: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (٣).

إذ لا- معنى جعل بخوع نفسه الشريف غايه لعدم إيمانهم، وإن كان مترتباً عليه، لكنّه غير كونه علّه غائبه، ولكن المقام كان من موارد علل الغائبه بلا إشكال.

وثانياً: أنه لا إزام بكون المدخول حكمه حكم ما قبله، لإمكان أن لا يكون المتلوّ مترتباً على كلّ واحدٍ ممّا قبله، كما فيما نحن فيه، حيث قد عرفت عدم تحقّق وجوب الاحتراز والتحذّر لكلّ إنذارٍ، لإمكان عدم وجود شرائطه، مع أنّ التعبير بما في الآية حسنٌ قطعاً.

وأما الجواب: عن كون الجمع هنا استغراقياً أفرادياً، لا مجموعياً ارتباطياً:

أولاً: بأنه يكون فرع قبول كون متلوّ (لعلّ) محكوماً بحكم ما قبله، وبعد إنكار ذلك فلا يثبت بخصوصيه كون المجمع استغراقياً وجوب قبول التحذّر في كلّ إنذار، لإمكان أن يكون حصول ذلك متوقّفاً على توفّر شرائطٍ آخر غير حاصل في مورد مثلاً، فيكون حصول ذلك برّجاء تحقّق التحذّر، فالإنذار مثلاً يعدّ واجباً

١- سورة الشعراء: الآية ٣ .

٢- سورة هود: الآية ١٢ .

٣- سورة الكهف: الآية ٦ .

لكن برجاء التحذّر لا بتحقيقه حتماً في كلّ إنذار.

وثانياً: بإمكان إنكار الإطلاق في الآيه بالنسبه إلى حصول العلم من إنذار المُنذر وعدمه؛ لأنّ الإطلاق فرع كون المتكلّم في صدد بيان ذلك، مع أنّ الآيه ليست في مقام بيان تلك الجبهه، بل هي - على حسب ما في التفاسير - في صدد بيان النفر ووجوبه، وقيام جماعه بذلك ورجوعهم وإنذارهم وتحذّرههم .

وأما لزوم العمل بقول كلّ منذرٍ سواء حصل من إنذاره علمٌ أم لا، وسواء كان فاسقاً أم لا، واحداً أو متعدّداً، فليست هذه الآيه في صدد بيانها حتّى يؤخذ بإطلاقها، فصرف كون العام استغراقياً لا يوجب وجود الإطلاق لكلّ فردٍ من الإنذار لحالتي حصول العلم منه وعدمه، إذ لا منافاه بين كون الحكم شاملاً لكلّ أحدٍ، وبين حجّيه قول كلّ واحدٍ منها في وضع خاصّ وكيفيّه خاصّه.

وأما الجواب: عن كون المراد من التحذّر هنا هو العملي لا القلبى كما ذهب إليه النائينى رحمه الله ، هو:

أولاً: أنّ التحذّر أولاً- وبالذات مربوطٌ بالقلب كالخشيه والرحمه وغيرها من الصفات النفسانيه، والعمل يكون من مظاهر هذه الصفه، فبعد إنذار المنذر وإيعاده وتلاوته ما ورد من الآيات والنصوص والسُنن، يحصل للمنذرين والمستمعين لهم حذراً وخوفاً في قلوبهم، فيقومون حينئذٍ بما لهم من الوظائف العمليه التي تعلّموها سابقاً، أو يقدمون على تعلّمها بالفعل من هؤلاء المنذرين، وعليه فليست الآيه ظاهره في بيان أخذ المنذر بالفتح شيئاً من المنذر بالكسر تعبيداً .

وعليه، فدعوى كون المراد هو القبول في مقام العمل تعبيداً، والجرى على قوله من دون حصول علم له بما هو واقع من الآيات، مشكله جداً .



وثانياً: أنّ الآيه إذا لوحظت مع تلك الطائفة من الأخبار الواردة فيما يجب فيه تحصيل العلم، ولا أنّه يصحّ الاعتماد على خبر الثقة فقط، مثل معرفه الإمام بعد موت الإمام، وهو مثل ما ورد في الخبر الصحيح الذي رواه يعقوب بن شعيب، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حَدَّثَ على الإمام حَدَّثْتُ، كيف يصنع الناس؟

قال: أين قول الله عزّ وجلّ: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ»، قال:

هُم في عذرٍ ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذرٍ حتّى يرجع إليهم أصحابهم».

وصحيح عبد الأعلى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامّة: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهليّة؟ قال: حقّ والله.

قلت: فإنّ إماماً هلك ورجلٌ بخراسان، لا يعلم من وصيته لم يسعه ذلك؟

قال: لا يسعه أنّ الإمام إذا مات رفعت حجّته وصيته على من هو معه في البلد، وحقّ النفر على من ليس بحضرتة إذا بلغهم أنّ الله عزّ وجلّ يقول: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ إِلَى آخِرِهِ».

وصحيح محمّد بن مسلم مثلهما قد نقلها الشيخ في فرائده (١).

مع أنّه من الواضح أنّ معرفه الإمام تعدّد من الأصول الاعتقاديّة ولا بدّ فيها من تحصيل العلم، وحصوله لا يكون إلاّ بإخبار طائفة ولو متعاقباً حتّى يحصل من جميعهم العلم بذلك، ولعلّه لذلك جعل النفر في كلّ فرقة على الطائفة حتّى يحصل العلم بذلك.

لا يقال: إن ذلك لا يساعد إلا على كون الجمع مجموعياً ارتباطياً، مع أنك قد أذعنت بكون الجمع هنا استغراقياً.

لأننا نقول: لا منافاه بين القول بلزوم العلم من أخبار الطائفة، مع كون الأخبار بصوره الإفراد، لأن المقصود هنا يجب على كل فرد فرد من الطائفة الإبلاغ والإنذار، حتى يحصل من جميع ذلك علماً للمندرين فيعملوا بما أُنذروا.

أقول: وبذلك ظهر الجواب عما قيل بأنه لو كان بالعلم يجب القبول لا بالإندار، استلزم ذلك لغويّه وجوب الإنذار، هذا بخلاف ما لو قلنا بوجوب القبول من كل إنذار كما يقال بلزوم قبول قول المرأة في عدم الحمل، المستفاد من حرمه كتمان ما في الأرحام، الواردة في قوله تعالى: «وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» (١).

وجه الظهور: أن أثر الإنذار لكل فرد فرد هو حصول إتمام الحجّه للمندرين، وتحقق الحقّ عندهم، وحصول العلم والاطمئنان لهم، فعند ذلك يستحقّون العقوبة في المخالفه، فبذلك لا يستلزم اللغويّه في وجوب الإنذار.

وبذلك يثبت الفرق بين المقام وبين آيه الكتمان في قبول قول المرأة، لأن إخبارها عن نفسها لا يوجب حصول العلم بحسب العاده في الواقع، ولا- طريق لنا إلا من قبل نفسها، فلو لم نقبل قولها لزم لغويّه آيه حرمه الكتمان عليهنّ، فيستفاد بالملازمه لزوم قبول قولها، وهكذا يصبح الفارق بين الموردین واضحاً.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: على فرض تسليم كون المراد من وجوب التحذّر في الآيه عند الإنذار، هو وجوبه مطلقاً، ولو لم يحصل العلم به، لكنّه أيضاً لا تدلّ إلا

على وجوب الحذر فى الإخبار الذى فى إبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فىه، ومثل هذا التخويف لا يجب إلا على الوعاظ والمرشدين فى مقام الإيعاد على الأمور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة، كما تؤعد على شرب الخمر، وفعل الزنا، وترك الصلاة، فالتحذر والتخوف لا- يجب إلا- للمتعم والمسترشد، ومن المعلوم أنه غير مرتبط بتصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام الذى هو خارج عن الأمرين.

توضيح ذلك: إن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء، ونقل ما هو اجتهاده، فإنه فى هذه الصورة لا يجب التحذر من كلامه إلا لمقلديه، وإما أن ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّه، وفىه جهتان:

إحداهما: جهه تخويف وإيعاد.

والثانيه: جهه حكايته لقول الإمام.

والجهه الأولى ترجع إلى الاجتهاد فهو للمقلدين، وأما الجهه الثانيه فهى تنفع المجتهد الذى يسمع منه هذه الحكايه، لكن وظيفته مجرد تصديق صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام، وأمياً أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهه، فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّه فىه بالنسبه إلى هذا المجتهد، فالآيه تدلّ على وجوب التخوف لمن وجب عليه ذلك، وهو المقلد، للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد الآخر التخوف عند إنذار غيره.

لكن البحث والكلام فى أنه هل يجب عليه تصديق غيره فى الألفاظ والأصوات التى يحكيها عن المعصوم أم لا ؟

أمّا الآيه فلا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

واستخلص من ذلك الشيخ رحمه الله أخيراً، وقال: (فالحق أنّ الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفايةً، ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر)، انتهى كلامه (١).

قال المحقق النائيني قدس سره في فوائده: (٢) في معرض مناقشه كلام الشيخ رحمه الله ، بأن:

(الإندار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلاّ أنه أعمّ من الصراحه والضميتيه، فإنّه يصدق الإندار على الإخبار المتضمّن للتخويف ضمناً، وإن لم يصرّح به المنذر، وإلاّ لم يصدق الإندار على فتوى المفتى، فإنّه ليس فى الفتوى التصريح بالتخويف، مع أنّ المستشكل سلّم صدق الإندار على الفتوى، ولا فرق بين الفتوى والروايه فيأنّ كلّاً منهما مشتملٌ على التخويف ضمناً، فإنّ الإخبار بالوجوب يتضمّن الإخبار بما يستتبع مخالفته العقاب)، انتهى محلّ الحاجه.

وأجاب عنه المحقق العراقى بقوله: (وفيه: أنّ مبنى تخصيص الآيه بالفتوى ليس من جهه دعوى كون الإندار هو الإخبار المشتمل على التخويف، كى يُجاب عنه بأنّ التخويف يعمّ التخويف الضمنى، وإنّما ذلك من جهه احتياج الإندار والتخويف إلى تفقّه المنذر بالكسر، والتفاته إلى لازم تخويفه وعنوانه، ومثله لا يصدق على العامى الذى يحكى لمسموعاته عن الإمام عليه السلام ، ومع فرض صدقه لا- يكون فهمه تضمّن الروايه للوجوب أو الحرمة المستتبعين لاستحقاق العقوبه على المخالفه، حجّه على المجتهد، ليجب الحذر عقيب إنذاره، وإنّما ذلك منوطٌ بفهم المنقول إليه كما هو ظاهرٌ)، انتهى كلامه (٣).

١- فرائد الأصول: ٨١.

٢- فوائد الأصول: ج ٢ / ١٨٨.

٣- نهايه الأفكار: ج ٣ / ١٢٩.

أقول: ولكنّ الإنصاف أنّ ما ذكر سابقاً من عدم وجوب التحذّر في كلّ إنذار على ما أوضحناه، يعدّ أولى وأحسن من الجواب الذي ذكره الشيخ رحمه الله؛ لإمكان القول في صورته دلالة الآية على حجّيه خبر المنذر، مع تمام ما ذكره من الجهات للمقلّدين والمتّعظين، مع كونه خبراً واحداً مشتملاً على الإنذار بتلك الخصوصيّة، فيلحق بقيّة الأخبار من الآحاد بواسطة قيام الإجماع على عدم القول بالفصل، حيث لم يفضّل الأصوليون بين الموردين لو لم نقل بوجود الإجماع على عدم الفصل، مضافاً إلى إمكان القول بعدم معلوميّته دخاله خصوصيّة الإنذار والتخويف بخصوصه في حجّيه خبر الواحد، حتّى ينحصر الحكم فيه، ولا يسرى إلى غيره، فيصحّ إجراء تنقيح المناط هنا.

وكيف كان، فالآية ليست من الأدلّة الدالّة على حجّيه خبر الواحد، فضلاً عن كونها من أظهرها وأتمّها كما ادّعاه صاحب «مصباح الأصول» تبعاً لأستاذه الأكبر المحقّق النائيني قدس سره، والله العالم بحقائق الأمور.



## فهرس الموضوعات

### فهرس الموضوعات

المقصد السابع / فى مباحث القطع وما يترتب عليه من الأحكام والآثار ••• ٥

فى أن القطع من مسائل علم الأصول ••• ٥

تقسيم حالات المكلف ••• ٧

البحث عن أن حججه القطع ذاتيه ••• ٢٠

البحث عن معنى حججه القطع ••• ٢٣

المناقشه فيما قيل عن إمكان جعل الحججه للقطع ••• ٣٢

فى جواز بعث المنبعث بالحكم الأول وعدمه ••• ٣٧

فى حقيقه الأمر الشرعى الصادر بلزوم متابعه القطع ••• ٤٣

بحث حول مراتب الحكم ••• ٤٦

فى التجزى ••• ٤٩

فى عدم اختصاص التجزى بالقطع ••• ٥٦

فى حرمة التجزى وعدمها ••• ٥٩

دلالة الخطابات الأوليه على حرمة التجزى ••• ٥٩

دلالة العناوين الثانويه على حرمة التجزى ••• ٧٠

دلالة الأدله الأربعة على حرمة التجزى ••• ٧٣

الأمر الخامس / فى بيان أقسام القطع من الطريقي والموضوعى ••• ٩٧

البحث عن حقيقه القطع الكاشف ••• ١٠٠

تقسيمات القطع الكاشف ●●● ١٠٢

فى الآثار والأحكام المترتبة على القطع



الطريقي والموضوعي ●●● ١٠٩

محاولة المحقق النائيني لدفع الإشكال ●●● ١١٤

في بيان أخذ العلم بالحكم موضوعاً لمثله وضده ●●● ١٢٤

في قيام الأمارات مقام القطع وعدمه ●●● ١٣٤

المقام الأول / الكلام في مقام الثبوت ●●● ١٣٨

المقام الثاني / الكلام في مقام الإثبات والدلالة ●●● ١٤٧

المقام الثالث / البحث عن قيام القواعد والأصول مقام العلم ●●● ١٥٤

البحث عن الأصول غير ال-مُحرّزه ●●● ١٥٩

الأمر السادس / في وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه ●●● ١٦٤

في ما يجب الالتزام به من الأحكام الإلهيه ●●● ١٦٩

البحث عن ثمره جريان الأصل ●●● ١٧٦

في وجوب الموافقه الالتزاميه وعدمه ●●● ١٨١

الأمر السابع / في حجّيه قطع القطّاع ونحوه ●●● ١٨٥

حقيقه الإدراكات ●●● ١٨٩

في الملازمه بين حكم العقل والشرع ●●● ١٩٩

الأمر الثامن / حجّيه العلم الإجمالي وتنجزه ●●● ٢٠٣

في اقتضاء العلم بنفسه الحجّيه وعدمه ●●● ٢٠٦

في أنّ العلم الإجمالي علّه للتنجز أو اقتضاء له ●●● ٢١٧

عليه العلم الإجمالي للتنجز وعدمها ●●● ٢٢٤

في كفايه الامتثال الإجمالي عند التمكن من التفصيلي وعدمها ●●● ٢٢٧

- ٢٣٠ ●●● حكم الاحتياط المستلزم لتكرار العمل
- ٢٣٣ ●●● حكم الاحتياط الذي لا يستلزم التكرار
- ٢٣٨ ●●● في كفايه الامتثال الإجمالي وعدمها
- ٢٤٠ ●●● دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والتفصيلي
- ٢٤٣ ●●● المقصد الثامن / في الظن وما له من الأحكام
- ٢٤٩ ●●● في المراد من إمكان التعبد بالظن
- ٢٥٧ ●●● الدليل على إمكان وقوع التعبد بالظن
- ٢٦٢ ●●● الدليل الثاني لابن قبه على استحاله التعبد بالظن
- ٢٦٣ ●●● البحث عن موارد تحليل الحرام وعكسه
- ٢٧٧ ●●● البحث عن السبب والموضوعيه في الأمارات
- ٢٧٩ ●●● المصلحه السببيه في الأماره
- ٢٨١ ●●● المصلحه السلوكيه في الأماره
- ٢٨٥ ●●● المصلحه الطريقيه في الأماره
- ٢٨٦ ●●● مشكله اجتماع الخطابين وطريقه رفعها
- ٢٩١ ●●● في كيفيه رفع التناقض بين مدلول الأمارات والحكم الواقعي
- ٣١٥ ●●● البحث عن الجمع بين الأصول التنزيليه والأحكام الواقعيه
- ٣٢٧ ●●● بيان وقوع التعبد بالظن
- ٣٣١ ●●● البحث عن المراد من التشريع المحرم
- ٣٣٧ ●●● البحث عن منشأ قبح التشريع

الأمارات وشرط صحّه التعبد بها ●●● ٣٣٨

استدلال الشيخ على حرمة الإسناد دون العلم ●●● ٣٤٠

استدلال المحقق الخوئي على حرمة العمل بالظن ●●● ٣٤٥

استصحاب عدم الحجّيه ●●● ٣٤٨

الأمارات المعتبره ●●● ٣٥٧

البحث عن حيثيات اعتبار أصاله الظهور ●●● ٣٧٠

بيان حجيه الظهور لغير من قصد إفهامه ●●● ٣٧٥

البحث في حجيه ظواهر الكتاب ●●● ٣٨٣

في اختلاف القراء آت ●●● ٤٠١

كيفية تشخيص الظواهر وتحديد ها ●●● ٤٠٦

المبحث الثاني / في حجيه قول اللغوى ●●● ٤١٥

المبحث الثالث / في حجيه الإجماع ●●● ٤٢٥

البحث الإثباتى عن الإجماع المعتبر ●●● ٤٣٣

البحث عن الإجماع المحصل والمركب ●●● ٤٣٩

المبحث الرابع / في حجيه الشهره الفتوائيه ●●● ٤٤٢

المبحث الخامس / في حجيه الخبر الواحد ●●● ٤٥٣

أدله المنكرين لحجيه الخبر الواحد ●●● ٤٦٢

أدله المثبتين لحجيه الخبر الواحد ●●● ٤٧٣

موانع ثبوت المفهوم فى آيه النبأ ●●● ٥٠٣

المانع الثانى ●●● ٥١٩

المانع الثالث ●●● ٥٢٢

البحث عن سائر ما يرد على حجيه خبر الواحد ●●● ٥٢٦

البحث عن مدلول آيه النفر ●●● ٥٦٧



## المجلد ٥

### إشاره

ص: ١

تأليف:

سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمّد على العلوى الكرگانى الحسينى دام ظلّه

الجزء الخامس





بسم الله الرحمن الرحيم



## البحث عن مدلول آية الكتمان

البحث عن مدلول آية الكتمان

الآية الثالثة من الآيات التي تمسك بها المثبت لحججه خبر الواحد، هي آية الكتمان، وهي قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (١).

أقول: وتقريب الاستدلال بها نظير ما ذكر في آية النفر، بدعوى الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول عند الإظهار والعمل، وإلا لزم كون تحريم الكتمان لغواً، نظير ما حكموا بوجوب قبول خبر المرأة وحجيتها عند إخبارها عن الحمل وعدمه، فقد التزموا بوجوب القبول لخبرها بواسطة هذه الملازمة في آية حرمة الكتمان في حقهن، كما وقد استفيد وجوب قبول شهادة الشاهد بعد الإقامه من آية وجوب إقامه الشاهد.

أورد عليها الشيخ الأعظم: بالإيرادين الأولين في آية النفر:

الأول: بسكويتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار.

وثانياً: اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الواقعي التي تحرم كتمانها، ويجب إظهارها، فليس المقصود في الآية إلا بيان وجوب إظهار الحق، لا وجوب قبول خبره تعديداً، ووجوب العمل بقوله، وإن لم يطابق الحق كما يشهد لذلك مورد الآية، وهو كتمان اليهود لعلمات النبي صلى الله عليه وآله بعدما بين الله لهم ذلك في .

التوراه، ومعلومٌ أنّ آيات النبوه لا- يكتفى فيها بالظنّ، لأنّها تعدّ من الأصول الاعتقاديّه، ولا بدّ فيها من العلم، انتهى محلّ الحاجه من كلامه بتقريرٍ منّا.

أورد عليه المحقّق الخراساني في «حاشيته» وفي «الكفايه»:

بأنّ الإيـرادين غير وجيهين بعد قبول الملازمه العقليّه بين حرمه الكتمان ووجوب القبول حذراً عن اللغوِيّه، فالأولى في الجواب هو إنكار أصل الملازمه، إذ اللغوِيّه غير لازمه، لعدم انحصار الفائده بالقبول تعييداً، لإمكان أن تكون حرمه الكتمان لأجل وضوح الحقّ بسبب كثره من أفشاه ويّنه لئلا يكون للناس على الله حجّه بعد الرّسل، بل كان له عليهم الحجّه البالغه.

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال على الشيخ رحمه الله لأنّه صرّح بإنكار الملازمه في ذيل كلامه بقوله: (نعم، لو وجب الإظهار على من لا- يفيد قوله العلم غالباً، أمكن جعل ذلك دليلاً على أنّ المقصود العمل بقوله، وإن لم يفسد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو، ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آيه تحريم كتمان ما في الأرحام...).

لكنّه رحمه الله رجع عن ذلك وقال: (مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين). حيث إنّه ظاهرٌ في إنكار أصل الملازمه، ففي الحقيقه يكون الجواب عن الآيه بثلاث أجوبه، فإشكاله غير وارد كما لا يخفى.

ثمّ قد يقال: بأنّ مقتضى إطلاق الآيه حرمه الكتمان ولو مع علم المخبر بأنّ إخباره لا يفيد العلم للسامع، ولا ينضمّ إليه إخبار غيره لكتمانها، وحرمه الكتمان في هذا الفرض تدلّ على وجوب القبول، وإلا لزم كونها لغواً كما في حرمه الكتمان على النساء.

قال المحقق الخوئي: في معرض إجابته: (بأن ظهور الحق للناس وحصول العلم لهم إنما هو حكمه لحرمة الكتمان، والحكمه الداعيه إلى التكليف لا- يلزم أن تكون ساريه في جميع الموارد، ألا ترى أنه يجب على الشاهد أن يشهد عند الحاكم إذا دعى لذلك بمقتضى قوله تعالى: «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا»<sup>(١)</sup> ولو مع العلم بعدم انضمام الشاهد الثاني إليه .

مع أن الحكمه في وجوب الشهاده وهى حفظ حقوق الناس غير متحققه في هذا الفرض، وكذا الحال في وجوب العمده على المطلقه وعلى المتوفى عنها زوجها، وإن كانت عقيماً، مع أن الحكمه وهى أن التحفظ على النسب غير موجوده في مفروض المثال، انتهى محلّ الحاجه<sup>(٢)</sup>.

أقول: ولكن يمكن أن يُجاب عنه بجوابٍ آخر وهو:

إذا قلنا بأن وجوب الإظهار وحرمة الكتمان كان من جهه وجوب إظهار الحق برجاء إتمام الحجّه، كان معناه أن نفس الإظهار واجبٌ عليه، سواء تحقّق إتمام الحجّه بواسطه انضمام أخبارٍ آخر قبله أو بعده أو هما، أو لم ينضمّ إليه شيءٌ، بل مجرد العلم بعدم الانضمام لا يوجب رفع التكليف عنه؛ لأنّ وظيفته الإظهار، وسواء انضمّ إليه غيره أم لا، فعلى هذا ربما يعلم بعدم تحقّق وضوح الحقّ بقوله لانفراده، وقد لا- يعلم لاحتمال وجود خبرٍ قبله أو تحقّق خبرٍ بعده، فينضمّ إليه. وعلى أىّ تقدير يعلم بأن الحقّ لا يتضح بقوله منفرداً.

فعلى ما ذكرنا يكون التكليف عليه منجزاً، من دون الحاجه إلى فرض .

١- سورة البقره: الآية ٢٨٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ١٨٩ .

حرمه الكتمان حكمه لذلك كما لا يخفى على المتأمل، فيكون حاله حينئذٍ كحال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من حيث وجوبه لكلِّ أحدٍ، سواء انضمَّ إليه آخر أم لا.

نعم، أُخذ فيهما احتمال التأثير، وإلا لا يكون واجباً، خصوصاً إذا احتتمل خلافه.

هذا تمام الكلام في دلاله آيه الكتمان على حجّيه خبر الواحد.

\*\*\*

## البحث عن مدلول آيه السؤال

البحث عن مدلول آيه السؤال

الآيه الرابعه من الآيات التي تمتدك بها لحجيه خبر الواحد، هي آيه السؤال، وهي قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١).

تقريب الاستدلال: هو ما عرفت في آيه الكتمان، باعتبار أن السؤال إذا كان واجباً فالجواب المسبوق بالسؤال يصبح واجباً أيضاً، وإلا- كان السؤال لغواً، إذ لا أثر لسؤال لا جواب فيه، ففراراً عن اللغويّه يجب الحكم بوجوب الجواب، فإذا وجب الجواب وجب القبول، وإلا- لكان الجواب لغواً إذ لا- أثر لجواب لا- قبول فيه، فإذا ثبت وجوب القبول للجواب المسبوق بالسؤال، وكان حججه، وقلنا إنه لا خصوصيه في مسبوقيه السؤال على حججه الخبر الواحد، فيفهم أن حججه الخبر أوجب السؤال، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله، فُعرف كون ملاك وجوب قبوله هو كونه خبراً واحداً، وهو المطلوب.

أقول: أُورد عليه بإيرادات:

الإيراد الأول: إن كان النظر إلى سياق الآيه، فهي وارده في حق علماء اليهود وأهل الكتاب حيث أخفوا صفات النبي صلى الله عليه وآله عن مسامع أممهم، فخاطب الله عوامهم بالسؤال عن علمائهم لأوصافه صلى الله عليه وآله، كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتاده.

وإن كان النظر بملاحظه الأخبار الواردة في تفسيرها، فقد ذكر أنهم .

١- سورة النحل: الآيه ٤٣ و ٤٤، سورة الأنبياء: الآيه ٧ .

الأئمة عليهم السلام ، فيكون الاستدلال بها على حججه خبر الواحد استدلالاً على خلافها، لأنها تدل على أنّ خبر الأئمة عليهم السلام حججه، فيكون من قبيل مفهوم الوصف إن قلنا بحججه، فيستفاد عدم حججه خبر غيرهم.

وفيه: الإنصاف عدم تمامية هذا الإشكال، لما اشتهر في الألسنة على أنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد، ومن الواضح أنّ لسان الدليل بنفسه عامٌ يشمل جميع الموارد التي يصحّ السؤال عما لا يعلمه السائل.

وبذلك يظهر الجواب عن الوجه الثاني، إذ تأويلها بالأئمة المعصومين عليهم السلام الذين هم أولوا الألباب وأهل الذكر حقيقةً، لا يوجب التصحيح في مفهوم الآيه بحسب ظاهرها.

اللهمّ إلا أن يستفاد من الأخبار نفى الآخرين عن كونهم مصداقاً لها، كما قيل بذلك في آيه أولى الأمر ، بواسطة الأخبار الواردة فيها باختصاصها بالأئمة عليهم السلام ردّاً على العامّة ، حيث عمّموا الولايه ذلك لكلّ حاكمٍ متغلّبٍ ولو كان جائراً.

وكيف كان، فإنّ الإيراد الأوّل غير وارد كما لا يخفى على المتأمّل في نظائرها من الآيات بالقياس إلى الأخبار المأوله لها، فاطلب ذلك بالمراجعه إلى مظانّ مواضعها.

الإيراد الثاني: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم، هو وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً كما يُقال في العرف: (سئل إن كنت جاهلاً)، ويؤيده أنّ الآيه وارده في أصول الدّين، وعلامات النّبى صلى الله عليه وآله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً، هذا.



ولكن في «نهاية الأفكار» قال بعد ذكر ذلك :

(اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يُقال: إنَّه بعد شمول إطلاق الآيه الشريفه للسؤال عن الواحد من أهل الذِّكر، الذى لا يفيد قوله للعلم بالواقع، يستفاد من الآيه تكفلها بتطبيق العلم والمعرفه على المورد، بنفس شمولها لقول الواحد من أهل الذِّكر، فتكون من هذه الجبهه نظير إطلاق العلم والمعرفه على ظواهر الكتاب فى روايه عبد الأعلى، بقوله عليه السلام: «يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلَّ»، فلا ينافى دلالتها على حججه خبر الواحد ظهورها فيالسؤال لتحصيل العلم بالواقع)، انتهى محلَّ الحاجه (١).

أقول: ولكنَّه لا- يخلو عن وهن، لوضوح أنَّ الآيه ليست بصدد توسعه العلم والمعرفه حتَّى بالنسبه إلى ما لا- يصدق عليه العلم كخبر الواحد من أهل الذِّكر، بل المقصود بيان وجوب السؤال ولو عن الواحد الذى يعلم أنَّه لا يفيد العلم بنفسه، اءلاً أنَّه ربَّما لوجود بعض الخصوصيات فيه يفيد، مثل احتفاهه بالقرينه القطعيه، أو كان على نحو لو انضمَّ إليه هذا السؤال كان مكتملاً لسؤاله، لكونه مسبقاً بسؤالٍ آخر قبل ذلك أو بعده، وأمثال ذلك، نظير ما قلنا فى وجوب الإنذار رجاء تحصيل التحذّر للسامع، فشمول إطلاقها للفرد، لا يوجبُ دلالتها على حججه خبر الواحد، حتَّى يعارض ما يدلُّ على خلافها.

وهذا هو الجواب المناسب للمستدلين بهذه الآيه كصاحب «الفصول».

مع أنَّ وجوب الجواب بعد السؤال، معارضٌ بما ورد فى الروايه التى رواها الوشاء عن الرضا عليه السلام: «قلت: حقُّ عليكم أن تجيبونا، قال: لا- ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله عزَّ وجلَّ: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»..»

الإيراد الثالث: بأنّه لو سلّمنا حمله على إرادته وجوب السؤال للتعبّد بالجواب لا لحصول العلم منه، قلنا إنّ مختصّ باب التقليد، لظهورها في السؤال عن أهل الذّكر والعلم بما هم أهل الذّكر والعلم عمّا هم عالمون به، ويعدّون من أهل العلم في مثله، فينحصر دلالته في التقليد وأهل الفتوى وحجّيه الرأى، لا في مقام الرواية ونقل الراوى لمسموعاته ومبصراته الخارجيه، فإنّ السؤال عن مثل هذه الأمور لا يكون سؤالاً من أهل العلم والذّكر بما هم كذلك، وعمّا هم عالمون به، وإن كان شخص المسؤول معدوداً من أهل العلم.

وعليه، لا-وجه للمناقشه في ذلك بفرض كون الراوى من أهل النظر والاجتهاد، فإذا وجب التعبّد في مثله، فيلحق غيره به بعدم القول بالفصل؛ لأنّ مجرد فرض كون المسؤول عنه من أهل العلم لا يقتضى كون المسؤول عمّا يرجع إليسموعاته ومبصراته الخارجيه، سؤالاً عمّا صار لأجله من أهل العلم والذّكر، هذا.

أقول: ولكّنه مخدوش بأنّ السؤال ممّن يطّلع على آراء الإمام عليه السلام الذى يصدق عليه أنّه أهل العلم، يعدّ بلا إشكال ولا كلام سؤالاً منه عمّا هو عالمٌ به، فيحكم الآيه يجب التعبّد بجوابه حينئذٍ، ولو كان السائل أكثر اطلاعاً منه بها أو مثله، ولا يكاد أن يكون تعبّد السائل في الصورتين بالجواب إلّا من باب التعبّد بالخبر الواحد لا التقليد، فالآيه بضميمه عدم القول بالفصل في حجّيه الخبر بين ما كان الناقل من يصدق عليه عنوان أهل العلم، ومن لم يصدق عليه هذا العنوان، يدلّ على حجّيه الخبر مطلقاً.

وعليه، فالجواب المقبول عندنا هو الجواب الثانى فقط، فتخرج الآيه عن أدلّه حجّيه الخبر كما عن الشيخ الأعظم قدس سره ، وإن كان بعض أجوبته مخدوشه ، كما لا يخفى.

## البحث عن مدلول آية الأذن

البحث عن مدلول آية الأذن

الآية الخامسة من الآيات التي استدلت بها لحجّته خبر الواحد، هي آية الأذن، والمراد منها قوله تعالى في سورة براءة: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (١).

تقريب الاستدلال: أنّ الله تبارك وتعالى مدح نبيّه بالأذن، أى بتصديقه لكلام المؤمنين، فإذا كان التصديق حسيّاً بحسب دلاله الآيه، أصبح واجباً كما عن الشيخ في «الرسائل»، حيث نقله إشارة إلى دعوى الملازمه بينهما بما بيّناه في حسن التحذّر المساق لوجوبه، كما يؤيد كون تصديقه للمؤمنين حسناً، حيث قد قرنه بتصديقه لله تبارك وتعالى، وبذلك تثبت حجّته الخبر الواحد.

ثمّ أيده الشيخ استدلاله بالخبر الحسن الذي رواه الشيخ الكليني رحمه الله في «الكافي» بإسناده عن إبراهيم بن هاشم عن حريز:

«أنّه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانير، فأراد رجلٌ من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: يا بُنيّ أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون، فقال: يا بُنيّ إنّ الله عزّ وجلّ يقول: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»، يقول: يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدّقهم» (٢).

أقول: أورد عليه بإيرادات بعضها لا يخلو عن إشكال:

الإيراد الأوّل: بما عن الشيخ قدس سره: من أنّ المراد من (الأذن) السريع التصديق ١.

١- سورة براءة: الآية ٦١ .

٢- الرسائل: ٨٣. وفي الوسائل: ج ١٣ الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعه، الحديث ١.

والاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبدًا بما يسمع ، من دون حصول الاعتقاد بصدقه ، فمدحه الله سبحانه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم ، وقد عبّر المحقق الخراساني في « الكفاية » بأن المراد هو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبدًا.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامهما من المسامحة، لوضوح أنّ سريع الاعتقاد كما فى كلام الشيخ أو سريع القطع كما فى كلام المحقق الخراسانى ليس ممدوحاً، بل يعدّ صفة مذمومه لأنّه من الصفات القريبه والمشابهه لصفات البلهاء والسّفهاء، سيّما فى الأكابر والرؤوساء الذين يتصدّون لأُمور النَّاس، ويبيدهم شؤونهم وزعامتهم، فلا بدّ من حمل الآيه على التصديق الخالى عن الاعتقاد؛ لأنّ التصديق له معانٍ متعدّده كما سيأتى الإشارة إليه، منها هو هذا.

ولكن الذى يسهّل الخُطب، هو وضوح الأمر لاسيما لمثل هؤلاء الفحول قدّس الله أسرارهم الزكيه، وعلى أىّ حال فأصل الجواب صحيحٌ، لوضوح أنّ المراد منه ليس هو التعبد بقول الغير.

الإيراد الثانى: أنّ المراد بالتصديق ليس ترتيب جميع الآثار على خبره، وجعل المُخبر واقعاً حتّى يكون مثل حجّيه خبر الواحد، إذ لو كان المراد من الأذن هو هذا المعنى لما كان ذلك خيراً للمؤمنين.

أقول: يقتضى المقام توضيح ذلك ، حتّى يتّضح المراد ، فنقول مستعيناً بالله عزّ وجلّ:

إنّ للتصديق معانٍ أربعه:

المعنى الأول: التصديق الوجدانى، وهو حصول القطع لكن لا سريعاً وبمجرد

السماع، بل بالنحو المتعارف، وهو ليس بمرادٍ هاهنا قطعاً؛ لأنه ليس المقصود مدحه صلى الله عليه وآله على حصول صفه القطع له بالنحو المتعارف، لأنه بعد ملاحظه المورد من جهة خبر المُخبر المنافق كما سيجيء وصفه لا يكون حصول القطع له بالنحو المتعارف ممدوحاً، ولا ينفع المستدلّ به كما لا يخفى.

المعنى الثانى: هو التصديق التّعبدى، بمعنى حمل قول المخبر على الحسن فى قبال القبيح، بمعنى أن يحمل قوله على وجه غير محرّم من دون أن تترتب عليه الآثار.

المعنى الثالث: هو التصديق التّعبدى أيضاً، لكن بمعنى أن يرتب عليه الآثار التى تنفع المخبر ولا تضرّ بالغير.

المعنى الرابع: هو هذه الصورة، إلاّ- أنه بمعنى ترتيب جميع الآثار على قوله وخبره، حتّى ولو كان مضرّاً بالغير، كما هو المراد من التصديق فيحجّيه خبر الواحد.

فإن كان المراد من التصديق هنا هو هذا المعنى، توجب دلالة الآية على مطلوب الخصم، لكنّه غير مرادٍ بوجوهٍ عديده:

الوجه الأوّل: بما يشاهد من تعديه الإيمان للمؤمنين باللام، الظاهر كونه للانتفاع، وهو لا يناسب مع المعنى الرابع بأن يصدّق المنافق، وهو عبد الله بن نُفيل أو الجلاس بن سويد، أو تَبَل بن الحارث، على حسب اختلاف النقل، لترتيب جميع آثار خبره ولو كان إضراراً بالمؤمنين.

الوجه الثانى: عدم مناسبه لتصديق النمام المنافق بنفسه مع قطع النظر عن اللام.

الوجه الثالث: لا يناسب مع ما فى الآية بكون الأذن خيرٌ لكم، إذ ترتيب

جميع الآثار على كلامه كيف يكون خيراً لهم إذا كان مشتملاً على الإضرار لهم، وهو واضح.

الوجه الرابع: عدم مساعدته مع تكرار لفظ الإيمان، حيث أنّ الظاهر كون المقصود من التكرار هو تغاير المراد منه في الموقفين، بأن يكون التصديق لله هو ترتيب جميع الآثار على كلامه، بخلاف التصديق للمؤمنين، حيث يكون بترتيب بعض الآثار بما ينفع صاحبه ولا يضرّ بغيره.

واحتمال كون الإيمان بالله هو التدين على اليقين دون الثاني، فمع فرض التغاير يصبح عبارته أخرى عمّا ذكر كما يظهر ذلك بالتأمل.

الوجه الخامس: بالخبر الذي رواه العياشي في تفسيره عن الصادق عليه السلام من أنه صلى الله عليه وآله يصدق المؤمنين لأنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين، فإنّ رأفته بكافه المؤمنين ينافي ترتيب جميع الآثار ولو بالإضرار بواسطه قول المنافق.

أقول: الظاهر كون المراد من التصديق أحد الوسطين، ولعلّ الثالث منها أحسن، كما صرح به الشيخ قدس سره ومن تبعه.

بل قد يمكن التأييد لذلك بملاحظه نفس الواقعه والمورد في الآيه الشريفه على ما نقله القمّي في تفسيره في ذيل هذه الآيه، ومن أنّ سبب نزولها أنّه نمّ مُناقق وقد عرفت اسمه على النبيّ صلى الله عليه وآله فأخبره الله ذلك، فأحضره النبيّ صلى الله عليه وآله وسأله، فحلف أنّه لم يكن شيءٌ ممّا ينمّ عليه، فقبل منه النبيّ صلى الله عليه وآله، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبيّ صلى الله عليه وآله ويقول إنّه يقبل كلّما يسمع، فأخبره الله أنّي أنمّ عليه وأنقل أخباره، فقبل، وأخبرته أنّي لم أفعل فقبل، فردّه الله تعالى بقوله لنبيّه: «قُلْ أَدُنُّ خَيْرٌ لَكُمْ».

ومن الواضح أنّ تصديقه له لم يكن بترتيب جميع آثار الصدق عليه، حتّى ولو انجزّ إلى إضرار الغير.

ولعلّ هذا هو المراد من التصديق الواقع في حديث محمّد بن الفضل، بحسب ما نقله الصدوق في كتابه «عقاب الأعمال» عنه، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال:

«قلت له: جعلت فداك، الرّجل من إخواني يبلغني عنه الشّيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبر عنه قومٌ ثقات؟

فقال لي: يا محمّد كذب سيّمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه، وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم، ولا تديعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم مروّته، فتكون من الذين قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (١) (٢).

فيكون المراد هو التصديق بما ينفعه بعدم استيضاحه، وإذهاب عرضه ومروّته، لا- بما يوجب الإقدام عليه، والعمل على طبقه بإجراء الحدود ونظائره، خصوصاً مع ملاحظه جعل خبر المقابل عن القوم الثقات، فكيف يمكن ردّ جميع ذلك وردّ شهاده خمسين من أهل الإيمان، وقبول قول شخص واحد، فيفهم من جميع ذلك أنّ تحسين هذا العمل إنّما هو بلحاظ ما ذكرناه، كما يؤيّد ذلك ما ورد في ذيل الخبر من أمره عليه السلام السائل بأن: «لا تديعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم مروّته»، ثمّ استشهاده عليه السلام بالآيه الكريمة. .

١- سورة النور: الآيه ١٩ .

٢- وسائل الشيعة: ج ٨ / الباب ١٥٧ من أبواب العشرة، الحديث ٤ .

وأما الكلام بالنسبه إلى ما أيده الشيخ وضوحاً للاستدلال بحديث حريز، حيث قد تمسك الإمام عليه السلام بقبول قول الناس بالآيه ، فإنه قدس سره أوضح بأن التصديق له معنيين:

تارة: يُراد ما تقتضيه أدلّه تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن؛ أي ما كان فعله مباحاً في قبال حمله على كون فعله فاسداً وهو الكذب.

وأخرى: يُراد من حيث حمل إخباره على أنه مطابق للواقع، حتّى يترتب عليه آثار حجّيه خبر العادل.

والمراد هو المعنى الأوّل كما ذكر في خبر محمّد بن الفضيل دون الثاني، كما يؤيّد ذلك اختلاف التعدييه في الإيمان بالباء واللام في الموضوعين، ثمّ ذيل رحمه الله كلامه أخيراً بقوله: (فافهم).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه المعنى الأوّل في الحديث، لوضوح أنّ مقصود الإمام عليه السلام من وصيته لابنه هو لزوم تصديقه لقول المؤمنين تصديقاً حقيقياً بترتيب جميع الآثار على كلامهم، المنطبق في المقام بعدم استئمان شارب الخمر، فاحتمال كون المراد هو ترتيب ذلك الأثر على كلامهم كما احتمله المحقق الخراساني وصرّح به لا يخلو عن إشكال، لأنّه لا خصوصيه في قبول هذا الخبر حتّى ينحصر فيه، ولعلّه لذلك ترى أنّ الشيخ أضاف في ذيل كلامه:

(وإن أبيت إلّا ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق، بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول: إنّ الاستعانه بها على دلالة الآيه خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنّه، والمقصود هو الأوّل... إلى آخر كلامه).

حيث أنّ الخبر يفيد أنّ المقصود ليس التصديق بالمعنى الأوّل.



أقول: بالرغم من أنّ التصديق فيه بمعنى الثانى لكن لا يكون الحديث دالاً على حجّيه كلّ خبر واحد، إذ من المحتمل أن يكون المقصود هو إثبات حجّيه خبر المتواتر، والمحفوظ بالقرينه، كما يؤمى إليه قوله عليه السلام: «إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم»، حيث أراد إثبات حجّيه الشهاده الحاصله بالمتعدّد، فلا ينافى كون التصديق هنا بالمعنى الثانى، كما لا يخفى.

وأيضاً: دعواه كون الاستدلال بالروايه يعدّ خروجاً عن الاستدلال بالكتاب.

فهى مخدوشه لأنّه بيانٌ لمورد الآيه وإلا لورد هذا الإشكال فى آيتى النفر والسؤال، حيث استظهر منهما بواسطه بعض الأخبار ما عرفت.

أقول: يمكن أن يُقال بعد التأمل والدقه بأنّ التصديق المستفاد من كلمه (الإيمان) مستعملٌ فى الجامع بين المعنيين بالنسبه إلى المؤمنين، بحسب ما يستفاد من مورد الآيه بالمعنى الأول، وتمسك الإمام عليه السلام بالآيه لتصديق المؤمنين بالمعنى الثانى، ولا يلزم منه كون الخبر الواحد حجّه، لعدم الملازمه بين حجّيته وبين المعنيين، لأنّه بالنظر إلى المعنى الأول بحسب المورد يكون التصديق بمعنى ترتيب بعض الآثار، وبالنظر إلى المعنى الثانى وإن كان مفيداً لمعنى ترتيب جميع الآثار، لكن على الخبر إذا كان متعدّداً أو محفوظاً بالقرينه وأمثال ذلك، فإثبات حجّيه خبر الواحد منها مشكّلٌ جدّاً.

وأما اختلاف معنى الإيمان بواسطه اختلاف ما يتعدّى به من الباء واللام، فهو غير بعيدٍ، لوجود مشابهما فى القرآن:

مثل قوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ» (١) فهو بمعنى التصديق القلبي..

وإن كان متعلقاً بقول شخصٍ يتعدى باللام، مثل قوله: «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (١).

هذا تمام الكلام في أدله حججه الخبر الواحد من الكتاب .

.\*\*\*

## الدليل الثانى على حجيه الخبر الواحد

الدليل الثانى على حجيه الخبر الواحد

أقول: الثانى من الأدله الأربعة التى أقيمت للدلاله على حجيه خبر الواحد، هى الروايات المستدل بها فيها، وهى على طوائف أربعة، بل أزيد منها على ما بذل الشيخ قدس الله نفسه الزكيه سعيه فى تحصيلها وتفصيلها بالترتيب على الأربعة والأزيد كما يطّلع عليه كلّ من راجع كتابه «فرائد الأصول»، وأكثرها مذكوره فى كتاب «الوسائل» للحرّ العاملى فى المجلد الثامن عشر فى باب الثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر وغيرها من أبواب صفات القاضى، وبما أنّ التعرّض لجميع هذه الأخبار يوجب إطاله البحث ونحن فى غنى عنه، فلذلك نكتفى بالإشاره إلى بعضها كما هو دأب المتأخرين فى كتبهم.

فنقول: الأخبار على طوائف أربعة:

الطائفة الأولى: الأخبار التى وردت فى باب العلاج للأخبار المتعارضه، مثل مقبوله عمر بن حنظله، والروايه المرويّه فى «غوالى اللئالى» المرويّه عن العلامه، المرفوعه إلى زراره، وروايه حسن ابن أبى الجهم، والحارث بن المغيره، حيث أنّ هذه الأخبار متكفله لبيان حكم الروايات المتعارضه من الترجيح بالأشهرية، والأورعيه، والأوثقيّه، وغير ذلك من المرجّحات، ومع فقدها التخبير، فإنّها تدلّ على حجيه الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض، ووجوب الأخذ به مع عدم العلم بصدوره أو بمضمونه؛ لأنّ الترجيح بتلك الأمور لا يكاد يمكن إلاّ مع عدم العلم بالصدور والمضمون.

وفيه: أنّ الإشكال فيها أنّه لا إطلاق لها حتّى يشمل حجيه كلّ خبرٍ ثقّه؛

لأَنَّ السُّؤالَ فيها عن الخَبرين اللَّذَين فَرَضَ السَّائِلُ كلاًّ مِنهُما حُجَّةً ، ومَتَعَيَّنَ العَمَلُ بِها لولا المَعَارِضُ ، كما يُؤَيِّدُ ذلكَ كَلمه (أى) الدَّالَّةُ على السُّؤالِ عن التَّعَيُّنِ مَعَ العِلْمِ بِالمَبْهُمِ .

نعم، يَصِحُّ الاستدلالُ بِها على المَرادِ فى خِصوصِ خَبرِ الحارثِ بنِ المَغيرِهِ حيثُ روىَ عنِ أبى عبدِ اللّهِ عليه السَّلامُ أَنَّهُ قالَ: «إِذا سَمِعْتَ مِن أَصْحابِكَ الحَديثَ، وَكَلَّمَهُم ثَقَه، فَمَوَسَّعْ عَليكَ حَتَّى تَرى القائِمَ عَليه السَّلامُ فَتَرَدَّ إِلَيهِ» (١)، حيثُ يَدلُّ على حُجِّيهِ كَلِّ خَبرِ ثَقَه، ولو لم يَكُن عادِلاً، لو لم نَقُلِ المَقصودُ مِنَ الثَّقَه فى اصطِلاحِهِم هو العادِلُ وأَعلى مِنْهُ .

وأَمَّا مِنَ سائِرِ الأَخْبَارِ فَإِنَّ المَسْتَفادَ مِنْها أَنَّهُ عَندَ التَّعَارُضِ الثَّابِتِ حُجِّيهِ القَدَرِ المَتَيِّقِنَ مِنْها، وَهو حُجِّيهِ الخَبرِ الموثوقُ بِهِ مِنَ ناحِيهِ الصِّدورِ أو المَضمونِ، كما يَدلُّ على الأوَّلِ عَنوانُ التَّرجيحِ بالأشْهَرِيَّةِ بَينِ الرِواهِ، أو وثاقِهِ الرِواىِ وَعَدالَتِهِ، وَيَدلُّ على الثَّانِيِ هُوَ التَّرجيحُ بِمَواقِفِهِ الكِتابِ وَمخالِفِهِ العامَّةِ، فَبَعْدَ التَّأمُّلِ فى جَميعِها يَحْصُلُ القِطْعُ بِأَنَّ المَقصودَ هُوَ التَّعَارُضُ فى الأَخْبَارِ الآحادِ الَّتِي يَرويها الثَّقَه .

الطائفة الثانية: الأَخْبَارُ الكَثيرَةُ الدَّالَّةُ على إِرْجاعِ الأَثَمَةِ صلواتِ اللّهِ عَلَيهِم أَجمَعينَ بَعْضُ المُؤمِنينَ إلى أَخْذِ الحَكمِ وَالفِتوىِ مِنَ بَعْضِ الصَّحابَةِ:

مِنْها: إِرْجاعُهُ عَليه السَّلامِ فيضُ بنِ المَخْتارِ إلى زرارِهِ، بِقولِهِ فى حَديثٍ: «إِذا أَرَدْتَ حَديثنا فَعَلِيكَ بِهذا الجالِسِ مَشيراً إلى زرارِهِ ابنِ أَعينِ» (٢) .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١ .

٢- وسائل الشيعه ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ .

ومنها: خبر يونس بن عمّار: «أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال: أمّا ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه» (١).

ومنها: قوله عليه السلام فى روايه عبد الحميد وغيره: «رحم الله زراره بن أعين، لولا زراره ونظرائه لاندروست أحاديث أبى» (٢). وغير ذلك من الروايات الواردة فى الباب الحادى عشر من أبواب صفات القاضى فى «الوسائل» فى حقّ العمري وابنه، والثقفى، ومحمد بن مسلم، والأسدى (يعنى أبا بصير) وغيرهم، حيث استفاد من مجموعها اعتبار الخبر الموثوق به.

الطائفة الثالثة: الأخبار الكثيره الدالّه على وجوب الرجوع إلى الرواه والعلماء والثقاه، على وجه يظهر منها عدم الفرق بين الأخذ من فتوايهم لمقلديهم، وبين الأخذ من روايتهم لأهل العمل بالروايه:

منها: قول الحجة عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب عليمافىكتاب «الغيبه» للشيخ الطوسى و «إكمال الدين» للصدوق، و«الاحتجاج» للطبرسى (٣) قال:

«سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لى كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علىّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه:

أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك.. إلى أن قال: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتى عليكم، وأنا حجّج الله، وأمّا محمّد بن عثمان العمري فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقتى وكتابه كتابى».

ومنها: الروايه المحكيه عن الشيخ فى «العهده»، من قوله عليه السلام: «إذا نزلت بكم .

١- وسائل الشيعة ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧ و ٢٠ و ٩ .

٢- وسائل الشيعة ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧ و ٢٠ و ٩ .

٣- وسائل الشيعة ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧ و ٢٠ و ٩ .

حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عَنَّا، فانظروا ما رَوَّه عن عليّ عليه السلام» (١)، حيث تدلّ على جواز الأخذ بروايات الشيعة بل العامّة إذا كانت مروية عن عليّ عليه السلام، حيث لا يبعد أن يكون المقصود جواز الاعتماد بخبر الموثوق الصدور، ولو كان راويه من أهل العامّة .

ومنها: الرواية الطويلة المروية في «الاحتجاج» نقلاً عن تفسير أبي محمّد العسكري عليه السلام (٢) في تفسير قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (٣):

قال: هذه لقوم من اليهود.. إلى أن قال: وقال رجلٌ للصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلاّ بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمّهم بتقليدهم، والقبول من علمائهم؟! وهل عوام اليهود إلاّ كعوامنا يقلّدون علمائهم..؟!

إلى أن قال: بين عوامنا وعوام اليهود فرقٌ من جهه، وتسويةٌ من جهه:

أمّا من حيث الاستواء: فإنّ الله ذمّ عوامنا بتقليدهم علمائهم، كما ذمّ عوامهم.

وأمّا من حيث افتراقوا: فإنّ عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصّيراح، وأكل الحرام والرّشا، وتغيير الأحكام واضطّروا بقلوبهم إلى أنّ من فعل ذلك فهو فاسقٌ لا- يجوز أن يصدّق على الله، ولا- على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمّهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبيّة .

١- وسائل الشيعة ١٨: الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

٢- وسائل الشيعة ج ١٨: الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٣- سورة البقرة: الآية ٧٩.

الشديده، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلعد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، الحديث».

وعلق الشيخ الأنصاري رحمه الله ذيل الخبر بقوله: (دلّ هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق، على جواز قبول قول من عُرف بالتحرز عن الكذب، وإن كان ظاهره اعتبار العدالة، بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعته، أن المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم)، انتهى كلامه.

ومنها: ما روى عن أبي الحسن الثالث عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمّن يُعتمد عليه في الدين، وعن الكتب التي تروى أخبارهم عليهم السلام، قال:

«فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حننا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى» (١).

ومنها: ما نقل عن التوقيع الشريف الذي ورد على القاسم بن العلاء، يقول فيه:

«فإنه لا عُذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّنا، ونحملهم إياه إليهم» (٢).

ومنها: رواه على بن سويد السابى، قال:

«كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علىّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك».

١- وسائل الشيعة ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥ و ٤٠.

٢- وسائل الشيعة ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥ و ٤٠.

عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، الحديث» (١).

ومنها: ما فى كتاب «الغيبه» بسنده الصحيح إلى عبد الله الكوفى خادم الشيخ أبو القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغانى، فقال الشيخ: أقول فيها ما قال العسكرى عليه السلام فى كتب بنى فضال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا ما رَووا، وردّوا ما رأوا» (٢).

فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بنى فضال، فنلحق بها بعدم الفصل بكتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، حيث يفهم من هذا الحديث وأمثاله أنّ مدار الحجّيه هو الأخذ بالروايه المنقوله عنهم عليهم السلام بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لا يعتنى به الفضلاء، وأنّ التعبير بالمأمونيّه فى الدّين والدّنيا فى الراوى من جهه نقل روايته، لا فى خصوصيّة شخصه.

وغير ذلك من الأخبار والروايات التى نقلها الشيخ فى فرائده، ثمّ قال:

(يستفاد من مجموعها رضا الأئمّه عليهم السلام بالعمل بالخير وإن لم يفد القطع، وأدعى فى «الوسائل» تواتر الاعتبار بالعمل بخبر الثقة، إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو خبر الثقة التى يضعف فيه احتمال الكذب، على وجه لا يعتنى به العقلاء، ويقبّحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال)، انتهى محلّ الحاجه .

أقول: ولا يخفى أنّه قد أُورد على هذه الأخبار بأنّها أخبار آحاد، فكيف يمكن إثبات حجّيتها بمثلها، فهل هو إلّا الدور؟!

ودعوى: تواترها كما عن صاحب «الوسائل» للحرّ العامليّ حتّى تكون قطعيه. ٣.

١- وسائل الشيعه ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢ و ١٣.

٢- وسائل الشيعه ج ١٨: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢ و ١٣.



مدفوعه: بعدم وجود توافق في ألفاظ بعض الأخبار مع بعض حتى يكون تواتراً لفظياً.

ولكن يستشتم من المحقق النائيني في فوائده التواتر المعنوي حيث يقول:

(فإنها لو لم تكن أغلب الطوائف متواتره معني، فلا إشكال في أن مجموعها متواتره إجمالاً، للعلم بصدور بعضها).

بل وهكذا يستفاد من كلام المحقق العراقي رحمه الله ، لكن أنكر المحقق الخراساني ذلك في كفايته وفي حاشيته صريحاً.

أقول: والإنصاف أن دعوى تواتر الأخبار في المعنى، أي في عنوان واحد، وهو اعتبار خبر الثقة مع تعددها بستة أو أزيد صحاح ومعتبره غير بعيد، وإن أبيت عن ذلك فلا أقل من دعوى قيام التواتر الإجمالي، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام ، ولكن مقتضى ذلك هو حججه ما هو أخصّ مضموناً، لأنه القدر المتيقن، فيكون هو الخبر العدل الشيعي فيما إذا كان مشهوراً فيؤخذ به، ويستفاد منه دلالة على حججه كل خبر ثقة، ولو لم يكن راويه شيعياً أو عادلاً أو مشهور الروايه، فيستفاد منه الأعم.

أو يُقال بوجه آخر: بأن يُقال إن تعدد المراتب يثبت ما هو الأخصّ مضموناً، وهو أن حججه خبر الثقة الشيعي العادل، ولو لم يكن عادلاً مشهوراً، يثبت ما هو الأدون منه، وهو ما يكون ثقه ولو لم يكن شيعياً، وهو يثبت حججه كل خبر مطلوب لنا، فيكفي في المطلوب.

وكل واحد من الطريقتين مقبول عندنا إن لم نسلّم تواتر المعنوي.

أقول: ناقش المحقق الخميني رحمه الله في التواتر الإجمالي، فإنه بعدما نقل كلام

المحقق النائيني، قال:

(ففيه: من المحتمل أن العلم بصدور البعض لا يمكن الاستدلال به على حجّيه قول الثقة مطلقاً، إذ من المحتمل أن يكون الصادر منهم ما يدلّ على حجّيه قول الثقة إذا كان جامعاً لشرائط خاصّه.

وبالجملة: العلم بصدور بعض لا يكفي في استنتاج الأعمّ .

على أنه يمكن منع التواتر، لأنها مع كثرتها منقوله عن عدّه كتب خاصّه، لا- تبلغ حدّ التواتر، واشتراطوا في تحقّق التواتر كون الطبقات عامّتها متواتره، والتواتر في جميعها ممنوع.

نعم، هاهنا وجه آخر لإثبات حجّيه مطلق قول الثقة، وحاصله:

أنّه إن ثبت حال السيره العقلائيّه، وظهر أنّ بناء العقلاء على العمل بمطلق قول الثقة فهو، وإلا فالقدر المتيقّن من السيره، هو بنائهم على حجّيه الخبر العالى السند، الذى يكون رواته كلّهم ثقاتّ عدول، قد زكّاهم جمعّ من العدول، ولا إشكال فى أنّه يوجد بين تلك الروايات ما يكون جامعاً لتلك الشرائط، مع كونه دالاً على حجّيه قول الثقة مطلقاً، فقد روى الكليني، عن محمّد بن عبد الله الحميرى، ومحمّد بن يحيى جميعاً، عن عبد الله بن جعفر الحميرى، عن أحمد بن إسحاق، عن أبى الحسن عليه السلام قال:

«سألته وقلت: من أعمل، وعمّن آخذ، وقول من أقبل؟

فقال: العُمري ثقتى فما أدّى إليك عنّى فعنّى يؤدّى، وما قال لك عنّى فعنّى يقول، فاسمع له فاطع، فإنّه الثقة المأمون».

ونحوها صحيحته الأخرى، وهذه الروايه مع علوّها، رواته كلّهم من

المشايخ العظام، ممّن اتّفق الأصحاب على العمل برواياتهم، فتلك الروايه لا- إشكال في شمول السيره العقلائيّه عليها، فإذا اشتملتها نتعدى حسب مضمونها إلى كلّ ثقّه مأمون)، انتهى محلّ الحاجه (١).

ويرد عليه أولاً: أنّه يصحّ لمن سلّم وجود السيره العمل بخبر الثقّه مطلقاً أو عند تعدّد المتيقّن منها، وهو ما كان مشتملاً على على السند كما أشار إليه، وأمّا من لم يُسلّم وجودها، فلا يبقى له على حجّيه خبر الواحد من الأخبار مستند على هذا التقرير.

وثانياً: أنّ هذا ليس معناه إثبات الحجّيه بالسُّنّه، بل هو إثبات لها بالسيره، وإن كان ما يثبت به حجّيه سائر الأخبار هو الخبر الصحيح، إلاّ أنّ الملاك كان ما هو المثبت أولاً، وليس هو إلاّ السيره، فهو خارج عن الفرض في البحث كما لا يخفى.

أقول: ولكن الذي نختاره هنا، هو أنّ الأخبار تدلّ على حجّيه الخبر الواحد بواحد من الطرق الثلاثه:

الطريق الأوّل: دعوى التواتر المعنوي في لسان التعليل الوارد بمضامين مختلفه، مثل: (فإنّ الثقّه المأمون) الواقع في الصحيحين، أو: (فإنّهم حجّيتي عليكم)، أو: (إنّ ثقّتي) الواقع في الحديث المنقول في كتاب «الغيبه» للشيخ، و«إكمال الدّين» للصدوق، و«الاحتجاج» للطبرسي كما عرفت سابقاً. ومثل ذلك من الأخبار المتعدّده الواجده للأسانيد العاليه، بحيث يوجب تحصيل عنوان حجّيه كلّ خبر ثقّه، ليست بمجازفه..

الطريق الثاني: من أبى قبول الدعوى السابقة، فله أن يلتزم بقيام التواتر الإجمالى بالأخذ بالقدر المتيقن من الأخبار، بحسب ما يعتبر فيه من الوثاقه والعداله والشهره، وأن يكون شيعياً، ففى مثله يكون بمضمونه حجيه كلّ خبر ثقه.

الطريق الثالث: مع عدم الالتزام بوجود مثل هذا الخبر المشتمل على حجيه كلّ خبر ثقه، فيقال بذلك بتعدّد المراتب بأن يؤخذ بالقدر المتيقن أولاً، ثمّ هو يثبت حجيه خبر فاقد لخصوصيه من تلك الخصوصيات، وهكذا إلى أن يبلغ لحجيه كلّ خبر ثقه، وهو المطلوب، والله العالم.

\*\*\*

## الدليل الثالث على حجّيه الخبر الواحد

الدليل الثالث على حجّيه الخبر الواحد

أقول: الثالث من أدلّه المثبتين لحجّيه خبر الواحد، هو الإجماع، وتقريره من وجوه:

الوجه الأول: أن يكون المراد منه الإجماع المنقول من الشيخ الطوسي رحمه الله على حجّيه خبر الواحد.

وفيه: أنّه لا يمكن إثبات المسأله به:

أولاً: أثبتنا سابقاً في بحث الإجماع أنّ الإجماع المنقول ليس حجّه.

وثانياً: على فرض التسليم في ذلك، لكن نقول بأنّ إحراز حجّيته لا- يكون إلا- بواسطة الخبر الواحد، برغم أنّه في نفسه محلّ البحث، فما دام لم يثبت حجّيه الخبر الواحد لولا- هذا الإجماع، لا يمكن إثبات حجّيته بواسطة ما كان حجّيته مشكوكه، وهو الخبر الواحد.

وثالثاً: بما قد عرفت منّا سابقاً من عدم وجود الملازمه بين حجّيه الخبر الواحد، وحجّيه إجماع المنقول، لأنّ ما يثبت حجّيه الخبر الواحد إنّما يثبت حجّيته بالنسبه إلى الخبر المستند إلى أمرٍ حسيّ، لا أمرٍ حدسيّ كالإجماع، وعليه فمثل هذا القسم منه لا يُسمن ولا يُغنى عن الجوع في المسأله.

الوجه الثاني: دعوى قيام الإجماع القولي، وهو عبارته عن اتّفاق أرباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعي أو أصولي، وطريق إحرازه هو التتبع في أقوالهم المذكوره فيكتبهم وسائلهم، فهذا القسم من الإجماع يسمّى بالإجماع المحصّل؛ لأنّه:

تارة: يفرض اتّفاق جميع العلماء وكافّتهم حتّى من السيّد وأتباعه بالفعل.

وفيه: أنه غير موجود في مسألتنا أي في حجّيه خبر الواحد؛ لأنّ السيّد المرتضى وأتباعه يخالفون في ذلك، حيث صرّحوا بعدم الحجّيه، بل ادّعوا الإجماع على خلاف الحجّيه كما عرفت في السابق.

وأخرى: يفرض اتّفاق جميع العلماء وكافّتهم حتّى من السيّد وأتباعه تقديراً، بمعنى أنّ السيّد وأتباعه أيضاً لو كانوا في زماننا، وهو زمان انسداد باب العلم علينا، لوافقونا في القول بحجّيه خبر الواحد، ولكن حيث عاشوا في عصرٍ كان باب العلم مفتوحاً لهم، فلذلك اختاروا عدم الحجّيه .

وفيه: إنّه إجماعٌ تقديري، لا- نجزم بما يختارون، إذ من المحتمل أنّ السيّد وأتباعه برغم وقوفهم على الانسداد لا- يحكمون بالحجّيه المطلقة بل يلتزمون بما التزم به المحقّق القمّي من اعتبار حجّيه خبر الواحد من جهه حجّيه الظنّ المطلق وخبر الواحد منه أيضاً، لا من باب الظنّ الخاصّ كما هو المقصود هنا.

وثالثه: يفرض اتّفاق جميع العلماء وكافّتهم سوى السيّد وأتباعه على حجّيه خبر الواحد، إلّا أن يُقال بعدم إضرار مخالفتهم للإجماع.

رابعه: هو الذي استند إليه الشيخ الطوسي رحمه الله في «العدّه» وتبناه صاحب «المعالم»، بأنّ مخالفه من كان نسبه معلوماً غير ضائر بالإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام الموجود بينهم.

خامسه: هو الذي تبناه العلامة رحمه الله في «النهايه» من أنّ مخالفتهم كانت لشبهه حصلت لهم وهي مندفعه.

أو يُقال: بأنّ مراد السيّد وأتباعه من أنّه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب العلم ليس هو بمعنى الجزم واليقين، بل المراد من العلم في كلامه هو سكون النفس

والاطمئنان، فيكون مقصوده أنّ الخبر الذى لا يكون فيه الوثوق والاطمئنان لا يكون حججه، فهو المراد عندنا إذ معنى كلامه هو حججه خبر الثقة، ونحن لا نطلب أزيد من ذلك. فعلى هذا يكون النزاع بين السيد وأتباعه وبيننا لفظياً فيكون الإجماع المحصّل حججه .

وقد أورد عليه: بأننا لا نسلّم حججه مثله، لإمكان أن يكون وجه كلامهم هو التمسك بمثل الآيات والروايات الدالّة على حججه خبر الواحد، فيكون الإجماع حينئذٍ مدرّكياً، فإذا لا يكون حججه إذا لم نقل بتماميه دلالة هذه الأدلّة على الحججه.

أقول: هذا الجواب قد صدر عن المحقق الخراسانى فى حاشيته على «الفرائد» وتبعه السيد الخوئى وبعض آخر من الأعلام، فكأن وجهه أنّ مثل هذا الإجماع لا يكون كاشفاً تعبدياً عن قول الإمام، أو عن نصّ معتبرٍ دالّ على ذلك، للعلم بأنّ مستند المجمعين هو هذه الأدلّة ولا أقلّ من احتمال ذلك .

ولكنّه مندفع أولاً: بأنّه لو كان الوجه والدليل المذكور فى كلامهم، لصحّ دعوى العلم بذلك .

وأما إذا لم يذكر فى كلام واحدٍ منهم، فكيف يصحّ دعوى اتفاق جميعهم على شيء واحد، وهو الاستدلال بمثل هذه الأدلّة، مع عدم الإشارة فى كلام أحد منهم به.

فعلى هذا نقول: أصل الاتفاق محرّزٌ بالوجدان، والاستدلال بذلك غير معلوم، بل معلوم العدم على حسب القاعده، لعدم إمكان تواطؤهم بترك ذكر الاستدلال فى كلامهم، مع أنّ الأصل يقتضى العدم فى مقام الشكّ فى أنّهم استدّلوا بها أم لا، فالمقتضى للحججه والحججه موجودٌ والمانع مفقودٌ، فيحكم بحججه حينئذٍ.

وثانياً: أنه لو بنينا على هذا المبنى والاحتمال، استلزم ذلك القول بعدم وجود إجماع محصّل كان حجّه أصلاً، فتعود الأدلّه الأربعة إلى الثلاثه، لجريان هذا الكلام في كلّ إجماع محصّل ولو بصوره الاحتمال، مع وجود خبر واحد يحتمل الاستدلال به، مع أنه من الحجج قطعاً على مبنى جميع الفقهاء، حتّى عند من التزم بذلك كالخراساني والسيد الخوئي رحمهما الله في كثير من الموارد، حيث أفتوا بحكم ليس الدليل فيه إلاّ الإجماع، فمجرد احتمال لا يتوجه إليه العقلاء عند الالتفات إلى خصوصيته لا يوجب سقوط الإجماع عن الحجّيه .

فالأولى أن يعترض في أصل وجود الإجماع مع مخالفتهم كذلك لا في حجّيته مع تحقّقه .

الوجه الثالث: من وجوه الإجماع، هو الإجماع العلمي، وهو عبارته عن عمل المجتهدين في المسأله الأصوليه، أو في المسأله الفرعيه، بحيث يستندون إليها في مقام الاستنباط، ويعتمدون عليها عند الفتوى، كإجماعهم على التمسك بالاستصحاب في أبواب الفقه، سواء كان معه الإجماع القولي أيضاً بأن أجمعوا على الفتوى بحجّيه الاستصحاب، أو كان الإجماع فقط عملياً أى التزموا به في مقام العمل، وهكذا إجماع جميع العلماء عملاً على الاستناد إلى الأخبار التي بأيدينا في مقام الفتوى، فإذا كان الإجماع العلمي في المسائل الأصوليه معدوداً من الأدلّه عند المجتهدين لا الإجماع العملي في المسائل الفرعيه لعدم اختصاص الثاني بالمجتهدين فقط، بل يكون ذلك لغير المجتهدين من سائر الناس أيضاً فلا يكون حينئذٍ هو من الإجماع المعدود من الأدلّه الأربعة.

اللهمّ إلا أن يُراد من الإجماع معناه الواسع والأعمّ حتّى يشمل مثل السيره،



ولكنه خلاف للمصطلح عند القوم في الإجماع، فالإجماع العملي على ما قرّناه منحصرٌ للمجتهدين في المسائل الأصولية،  
وحينئذٍ يأتي البحث عن أنه هل يعدّ حجّة أم لا؟

أقول: قد نوقش في حجّيته، بأننا لو سلّمنا وجود مثل هذا الإجماع بين العلماء في العمل بخبر الثقة، لكنّه ليس عمل المجمعين  
مستنداً إلى حجّيه خبر الواحد لاختلاف مبناهم في ذلك:

إذ مبني بعضهم في مقام العمل والفتوى في حجّيه خبر الواحد، هو الاعتماد على الخبر الثقة كما نُسب ذلك إلى مشهور القدماء.

وبعضهم الآخر الخبر العدل الإمامي على الاختلاف في اعتبار تعدّد المزكّي كما ذهب إليه صاحب «المعالم»، وكفايه تزكيه  
واحدٍ كما ذهب إليه العلامة في «التهديب».

والترّم بعضهم كون الخبر مقبولاً عند الأصحاب كما عن «المعتبر».

ومع هذا الاختلاف في العمل والفتوى، وعدم بلوغ شيء من هذه العناوين إلى حدّ الإجماع، كيف يمكن دعوى تحقّقه والقطع  
برضا المعصوم عليه السلام باعتبار الخبر الواحد، مع الاختلاف في مشاربهم حوله أكثر من هذا.

اللهمّ إلا أن يجيب: بأن الاختلاف في الخصوصيّات لا يوجب الاختلاف في أصل العمل بالخبر الواحد في الكتب الأربعة، يعنى  
بأن يدعى قيام التواتر الإجمالي بتواطؤهم على حجّيه أصل خبر الواحد، ولو كان الطريق في اعتباره مختلف فيه بينهم حيث إنّه لا  
يضرّ بأصل المطلب، لأنّهم كانوا على نحوٍ لو علم كلّ واحدٍ منهم ببطلان مسلكه، لما رفع يده عن العمل بالأخبار الآحاد  
الموجوده في

الكتب الأربعة، بل التزموا كغيرهم فى الحكم بحجّيه خبر الواحد، فالإجماع العملى عن المجتهدين بالعمل على الأخبار الموجوده بأيدينا، والمجتمعه جلّها فى الكتب الأربعة مسلّم كما التزم بذلك المحقّق العراقى فى «نهايه الدرايه»، والحكيم فى «حقائق الأصول»، وإن خالفنا المحقّق الخراسانى فى «الكفايه»، والمحقّق النائينى والسيد الخوئى رحمهما الله، فالإجماع العملى بذلك دعواه ليس ببعيد، بعد فرض أنّهم يعلمون بخبر الثقة الموجوده فى هذه الأصول والكتب، ولكن الاكتفاء بذلك مستلزم لكون الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنّه يثبت حجّيه خبر الثقة فى خصوص الكتب الأربعة، وإن أرادوا إثبات حجّيته باعتبار أنّه خبر ثقة، يعدّ ذلك رجوعاً إلى السيره العقلائيه التى لا تعدّ دليلاً مستقلاً كما لا يخفى.

الوجه الرابع: من وجوه الإجماع، هو اتفاق العلماء والمجتهدين والمتديّنين، بل كافه المسلمين بما أنّهم مسلمون، على العمل بالخبر الواحد فى أمورهم الشرعيّه، حيث نشاهد استقرار سيره المسلمين طرّاً على استفاده الأحكام الشرعيّه عن أخبار الثقات المتوسّطه بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهدين، ودعوى حصول القطع لهم فى جميع هذه الموارد بعيده عن الإنصاف.

أقول: وقد يُقسّم الشىء الذى عليه السيره إلى قسمين:

تارة: يكون الشىء من الأمور التوقيفيه التى من شأنها أن تتلقّى من ناحيه الشارع، كالصلاه والصوم والحجّ، فإنّها تكشف لا محاله عن الجعل الشرعى فيما قامت السيره عليه، بل قد يدعى فى مثل هذه السيره أنّها لا تحتاج حجّيتها إلى عدم إثبات الردع من الشارع عنها، لوضوح مضادّه ردع الشارع لأصل السيره المزبوره، فلا تصلح الآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم للردع عن مثلها،

لمضادّتها لأصل وجود السيره، فمهما استقرت يُستكشف أنّه لم يكن لهم رادع شرعى، فمن هذه الناحيه تكون السيره حجّه بلا إشكال .

ودعوى: أنّ العمل بمثل هذه السيره راجعه إلى سيره العقلاء بما هم عقلاء، كما تظهر هذه الدعوى عن صاحب «الكفايه» و«مصباح الأصول» وغيرهما.

لا- تخلو عن وهن، لوضوح أنّ ما لا- يكون قبل وجوده إلا بالشرع كالصلاه والصوم، فلا تكون السيره قائمه إلا للمتشرّعه فيما كانت من الأمور الشرعيّه بما هم متشرّعه، لا بما هم عقلاء.

نعم، هذه الدعوى فى القسم الثانى صحيحه كما هو المقصود من كلامهم دون القسم الأول .

وأخرى: ما يكون الشىء من الأمور غير التوقيفيه التى كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع، ففى مثله لا يبعد دعوى وجود سيره المسلمين، كما كانت طريقه العقلاء عليه، ولكنّه غير ضائر فى مقام الاستدلال؛ يعنى كما يصحّ أن يُقال بأنّ استقرار طريقه العقلاء يكشف عن رضا صاحب الشرع بها، هكذا يصحّ القول بأنّ السيره من المسلمين بذلك كاشفه عن رضا صاحبها، غايته وجود اجتماع السيره والطريقه هنا يكون من قبيل تعدّد الدليل على أمر واحد، وذلك لا يضرّ بالاستدلال فى صحّه التمسك بكلّ واحدٍ منهما، ولا إشكال فى قيام سيره المسلمين على العمل بخبر الثقه، إذ من المقطوع به من جميع المكلفين فى عصر النبىّ والأئمّه عليهم السلام، حيث لم يكونوا قادرين على أخذ الأحكام من نفس النبىّ أو الإمام عليهما السلام بلا واسطه شخص آخر، ولا- سيّما النساء، بل لم يتمكّنوا من ذلك عند الحاجه والضروره الملحّه عادةً، ولا سيّما أهل البوادي والقرى والبلدان البعيده،

فإنَّ كلَّ واحدٍ من المكلفين لا يمكن له الوصول إلى المعصوم في كلِّ وقت.

ولكن قضيه العمل بالخبر الواحد ليس من القسم الأوّل، بل يكون من القسم الثانی، فيصحّ أن يطلق عليه وجود السيره، كما يصحّ أن يطلق وجود الطريقه المألوفه العقلائيه، وحيث لم يردع عنه الشارع، لأنّه لو كان لبان، ولوصل إلينا كما وصل إلينا منعه عن العمل بالقياس، مع أنّ العامل بالقياس أقلّ من العمل بخبر الثقة بكثير، وقد بلغت الروايات المانعه عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه تقريباً، ولم تصل إلينا في المنع عن العمل بخبر الثقة روايه واحده، فيستكشف من ذلك كشفاً قطعياً أنّ الشارع قد أمضى سيره العقلاء في العمل بخبر الثقة، ومثل هذه السيره العقلائيه والطريقه المألوفه حجّه بلا إشكال، بل هي العمده في حجّيه الخبر الثقة، لأنّ الاتكال عليه، والاعتماد على الخبر الثقة في محاوراتهم مسلّم، بل على ذلك يدور رحي نظامهم ومعاشهم.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الأخبار الكثيره المتكفله لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمه كانت كلّها إمضاءً لما عليه بناء العقلاء، وليست في مقام تأسيس جواز العمل به، لوضوح أنّ الشارع ليس له طريقٌ مخصوص في تبليغ أوامره ونواهيه، غير ما هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفيه، من دون أن يكون له طريق مخترع، وحال الخبر الموثوق به عند الموالى والعبيد حال وجود الحجّه في جواز الركون إليه، والإلزام والالتزام به في مقام المحاجّه والمخاصمه.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا، صحّه دعوى قيام السيره من المسلمين بما هم مسلمون، والطريقه المألوفه بما هم عقلاء على العمل بخبر الثقة، من دون أن ترجع السيره إلى الطريقه المذكوره كما وقع في كلام المحقّق النائيني، حيث قال

فى فوائده: (فمن المحتمل قريباً رجوع سيره المسلمين إلى طريقه العقلاء)، ليصحّ ما أُورد عليه المحقّق الخمينى قدس سره فى تهذيبه بأنّه إن كانت مستقلّه بما هم مسلمون فلمَ ترجع إلى الطريقه، وإلاّ كانت مع الطريقه واحده.

ولكن بعد التأمل والدقّه لا يبعد دعوى كونهما شيئاً واحداً؛ لأنّ العمل بخبر الثقة عند المسلمين ليس بما هم مسلمون، بعدما عرفت من عدم وجود تأسيس من ناحيه الشارع فى أصل ذلك، ومن هنا يظهر عدم صحّحه إرجاع القسم الأوّل من السيره فى الأمور التوقيفيه إلى الطريقه من جهه العمل، لعدم وجود أصله عند العقلاء حتّى يستكشف من ذلك طريقتهم فيه، بخلاف القسم الثانى كما لا يخفى.

بقى هنا توهم إشكال

قد يقال: إنّ السيره والطريقه تكون حجّه إذا لم يرد من الشارع شاهدٌ ودليل على ردّها، بل لو احتمل ثبوت الردع عنها لما أمكن القول بحجّيتها، فلا بدّ فى إثباتها من إثبات عدم الردع عنه، مع أنّه مشكّل بالنظر إلى الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ وبما وراء العلم، إذ من المعلوم أنّ وجود السيره والطريقه على ذلك لا- يوجب العلم بالحجّيه لخبر الثقة شرعاً، غاية تحصيل الظنّ بذلك، فيكون داخلاً تحت عموم المنع فى الآيات، هذا .

أقول: قد أُجيب عن هذا الإشكال بأجوبه، قد مضى فى الجمله بعضها فى السابق عند البحث عن استدلال النافين بالآيات، ولكن المقام هو مورد بحثه تفصيلاً، فنقول:

نعم، صرّح المحقّق النائينى فى فوائده من التفصيل فى الطريقه بالفرق بين الأمور الاعتباريه كالمعاملات، حيث لا يبعد القول بالحاجه إلى الإمضاء من

الشارع، لأنها اعتبارية تتوقف صحتها على اعتبارها، لو كان المعتبر غير الشارع، فلا بدّ من إمضاء ذلك بالعموم أو الإطلاق، بخلاف ما لو لم تكن اعتبارية حيث تكفى فيها عدم الردع عن الشارع، دون الحاجة إلى الإمضاء .

ثمّ قال: (تظهر الثمره فى المعاملات المستخدمه التى لم تكن فى زمان الشارع، كالمعامله المعروفه فى هذا الزمان ب- (البيمه) (١) فإنها إذا لم تندرج فى عموم «أَحَلَّ اللهُ ٱلْبَيْعَ» و «أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ» ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحه عليها) (٢).

ولكن أورد عليه المحقق الخمينى رحمه الله : بأنّه لا- يخفى عدم صحه هذا الافتراق، لأنّ مجرد كون المعاملات من الأمور الاعتبارية لا يستلزم ذلك، بل يصحّ أن يُقال فيها بعين ما قيل فى غيرها، من أنّ العمل بها كانت بمرأى ومسمع الشارع، ولم ينع عنها، ولم يردع عنها، ممّا يستكشف رضاه عنها بلا إشكال، إلّا ما سيأتى ذكره من توهم الردع بالآيات الناهيه.

أقول: لا- يخفى أنّ ما ذكره رحمه الله من عدم الفرق بين الصورتين، إنّما يصحّ إذا كانتا موجودتين فى زمان الشارع، وأمّا إذا فرض وجود شيء من السيره بعد زمان الشارع، ولم يكن موجوداً فى زمان الأئمه عليهم السلام ، فلا إشكال حينئذٍ من عدم حجتيه إذا لم يشمل عموم دليل أو إطلاق، سواء كانت السيره متعلّقه بالأمور الواقعيه، أو الأمور الاعتبارية.

وعليه، فجواب سيّدنا الخمينى لا يساعد ولا يناسب مع ما فرضه من .

١- أى شركات التأمين.

٢- فوائد الأصول: ج ٣ / ١٩٣ .

المعاملات المستحدثه، كما لا يصحّ التفصيل الذي ذكره المحقّق النائيني بالنسبه إلى ما استحدث بعد ذلك كما لا يخفى .

وبالتالى فالأولى الرجوع إلى أصل الإشكال والتوهم، وهو أنّ السيره والطريقه المتعارفه لا يمكن أن تكون حجّه، لما دلّت عليه الآيات الناهيه من المنع عن العمل بالظنّ المفروض حصوله من السيره.

فقد يجاب عن الآيات أولاً: من احتمال كون الآيه فى مقام عدم قابليّه الظنّ من حيث نفسه للاتّباع والإغناء عن الحقّ، فى قبال قابليّه القطع عقلاً لذلك، وبعباره أخرى لا تكون الآيات بصدد بيان خصوصيّة حجّيه الظنّ وعدمه، وأنّ أىّ قسم منه حجّه، هذا أولاً .

وثانياً: احتمال كون مورد الآيات هى أصول العقائد لا الأحكام الشرعيّه الفرعيّه، ولهذا الاحتمال شاهدٌ فى بعض آياتها بموردها مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (١)، وإن لم يكن كذلك فى بعض آخر مثل آيه الاقتفاء بشهاده الروايه الوارده فى تفسيرها من أنّها وارده فى حرمه سماع الغناء، إن لم نقل بأنّ الروايه فى مقام تفسير ذيل الآيه لا بما ورد فى صدرها الذى هو المراد هنا كما لا يخفى.

وثالثاً: احتمال أن يكون المراد من الظنّ فى الآيه الشريفه غير ما يحصل منه الوثوق والاطمئنان، حيث إنّه يعدّ عند العرف علماً تعبدياً، لقيام الحجّه عليه كما عليه المحقّق النائيني، فيكون حينئذٍ خروج ما كانت السيره عليه عن الآيه .

حكومه أو وروداً، لأن العلم المنفَى في الآيه إن كان هو الأعم من الواقعي والتعبدي فيكون خروجه بالورود، وإن كان المراد من العلم فيها هو الواقعي فقط، ليكون إلحاق ذلك بالعلم تعبدياً، فخروجه حينئذ يكون بالحكومه بصوره التوسعه في موضوع الدليل المحكوم، كما قد يكون بصوره التضييق في بعض الموارد.

أقول: لكن هذا الجواب يصح على فرض صدق العلم عرفاً بما يحصل من السيره أولاً، وأن يكون لسان الدليل الحاكم ناظراً إلى دليل المحكوم ولو بالعرض ثانياً، وليس الأمر هنا كذلك، فالالتزام بهذا الجواب مشكل .

ورابعاً: بأن يُقال إن الآيات لو كانت رادعه وشامله للسيره ردعاً، لزم من جواز التمسك بالآيات عدم جوازه، لأنها لو كانت معناها عدم جواز العمل بمطلق الظن أو بغير العلم لشممت نفسها أيضاً، لأن دلالة الآيات ليست إلا بالظواهر، وهي لا تفيد إلا الظن، فلسان الآيات بصوره القضايا الحقيقيه الثابت فيها الحكم لموضوعاتها، كلما حُققت في موطنها، ومنه العمل بالظن بالتمسك بهذه الآيات.

لا يُقال: إن الإشكال نشأ عن شمول الآيات لنفسها، فمع فرض عدم شمولها لأنفسها من جهة لزوم المحال يثبت الرادعيه لها.

لأننا نقول: لا شك أن هذه الآيه إنما نزلت لأجل الإفاده والاستفاده حتى تأخذ الأئمه بمضمونها، كما لا شك في أن العمل بظواهرها ليس إلا عملاً بالظن وبغير العلم، وحينئذ لا يخلو: إما أن المتكلم يكون قد اعتمد في بيان مراده على مفروغيه حجيّه الظواهر الظنيّه فهو المطلوب.

أو اتكل على شمولها لنفسها، فهذا مستلزم لحصول المحال.

ولا أظن أحداً يتفوه بالثاني، لأنه خارج عن المتفاهم العرفي، والطريقه



المألوفه بين العقلاء، فإذا كان الاعتماد على السيره المستمره من حججه الظواهر مع عدم إفادتها العلم يعلم بإلغاء الخصوصيه أن الآيه غير رادعه لما قامت عليه السيره من العمل بالظنون فى موارد خاصه، من الظواهر، وحججه قول الثقه، وغيرهما بما عليه عمل العقلاء من الظواهر بالحججه القطعيه(١).

ولكن يرد عليه أولاً: بأن الأمر فى مشابه ذلك يكون بالحكم بعدم شمول الدليل النافى لنفسه، بمعنى أن الدليل ينفى الحججه عن الجميع عدا نفسه كما فى قول القائل: (كلّ خبرى كاذب) إن قلنا بأنه صادره على نحو القضيه الحقيقيه لا الخارجيه، فيفيد أن كلّ خبر صدر عنى أو يصدر بعد ذلك فهو كاذب غير هذه الجملة المتكلم بها، وإلا لزم من وجوده عدمه، ولذلك التزموا بأنه كان لولا نفسه موضوعاً للحكم، فهكذا نقول فى المقام، وهو أمر واقع ولا محذور فيه بمقتضى دلالة الاقتضاء، وهو حكم العقل بذلك حتى لا يستلزم المحال.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، بأن يكون الملاك لعدم شمول نفسها هو حججه مثل الظنّ الحاصل من الظواهر، وقلنا بإلغاء الخصوصيه عن خروج مطلق الظنّ الحاصل من كلّ شيء، إذا كان حججه، فيلزم حينئذ أن يكون المراد من الظنّ الوارد فى الآيه هو الظنّ غير الحججه، فكأنه قال: بأنّ الظنّ الذى ليس بحججه لا يُغنى عن الحقّ، لا مطلق الظنّ، فنتيجه ذلك هو الالتزام بالتخصيص من أول الكلام، فيصبح الدليل النافى من قبيل (ضيق فم الركيه)، مع أنه رحمه الله صرح فى موارد عديده ومنها فى باب ملاحظه النسبه بين هذه الآيات وآيه النبأ وغيرها أن الآيه مختصه .

بالأصول الاعتقاديّة، وآبىه عن التخصيص، فراجع (١).

أقول: بل حتّى لو التزمنا بعدم اختصاصها بالأصول العقائديّة، فقد صرّح غير واحدٍ من العلماء بأنّ لسانها آبٍ عن التخصيص، لأنّه يحسن أن يقال بأنّ الظنّ لا يُغنى عن الحقّ شيئاً إلاّ الظنّ الفلاني، كما عن صاحب «الكفايه» وسيدنا الخوئي وغيرهما.

وعليه، فما الفرق بين التخصيص أو ترتيب الآيه علينا نتيجتها لتخصيص.

وخامساً: الآيات لو كانت رادعه عن السير، لزم الدور المحال؛ لأنّ ردع الآيات عن السير متوقّف على عدم كون السير مخصّصه للآيات، لوضوح أنّها بالتخصيص لا تشمل السير، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: عدم كون السير مخصّصه للآيات متوقّف على كون الآيات رادعه للسير، إذ لو لم تردع عنها كانت السير مخصّصه لها، فردع الآيات عن السير متوقّف على ردعها عن السير، وهو دور.

ثمّ أورد صاحب «الكفايه»: بعد ذكر الدور على نفسه بقوله:

(لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيره أيضاً إلاّ على وجه دائر، لأنّ اعتبار خبر الثقة بالسيره موقوفٌ فعلاً على عدم الردع بالآيات عن السير، وعدم الردع موقوفٌ على تخصيص الآيات بالسيره، وتخصيص الآيات بها موقوفٌ على عدم الردع عن السير بالآيات، وهذا هو الدور.

فأجاب عنه أولاً: بأنّ كون السير مخصّصه للآيات غير متوقّف على عدم.

الردع واقعاً، بل على عدم ثبوت الردع، فلا دور في تخصيص الآيات بالسيره، بخلاف العكس فإنّ كون الآيات رادعه متوقّف على عدم كون السيره مخصّصه لها واقعاً، انتهى كلامه في «الكفايه».

فأجاب عنه ثانياً: على ما في «حاشيه الكفايه» على ما نقله المشكيني قدس سره في الدوره الأخيره من درسه، حيث قال:

(على تقدير الالتزام بلزوم الدور، وعدم صلاحية كلّ من الآيات والسيره لرفع اليد به عن الآخر، تصل النوبه إلى الأصل العملي، والمرجع إلى استصحاب حجّيه السيره، لكونها مسبوقه بالحاله السابقه، بخلاف حجّيه العموم، فإنّها مشكوكه الحدوث، فلازم ذلك حجّيه السيره).

وثالثاً: أيضاً على ما في الهامش على حسب نقل المشكيني قدس سره وهو :

(أنّ نسبه السيره إلى الآيات، هي نسبه الخاص المتقدم إلى العام المتأخر، في أنّ الأمر دائر بين أن يكون الخاص مخصّصاً للعام، أو هو ناسخاً للخاص، وقد مرّ بحثه بأنّ المتعين هو الأول، لأنّ الخاص المتقدم قرينه على المراد من العام، وتأخير البيان عن وقت الحاجة بلا- مصلحه ملزمه وإن كان قبيحاً، إلا أنّ تقديمه على وقت الحاجة ممّا لا قبح فيه أصلاً، والمقام من صغريات هذه الكبرى، فلا بدّ من الالتزام بكون السيره مخصّصه للعمومات)، انتهى كلامه متناً وهامشاً.

قال المحقّق الخوئي: في معرض ردّه على صاحب «الكفايه»:

(بأنّه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً في صحّه التخصيص، لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً، فكيف منع ذلك في عكسه، بل ربما يكون القول بذلك في الثاني أولى، لأنّ تخصيص العمومات بالسيره متوقّفه على كونها حجّه،

المتوقفه على الإمضاء، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع، بل لابد في التخصيص من ثبوت عدم الردع، بخلاف الردع فإنه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص، بل يكفي عدم ثبوت التخصيص إذ العمومات بنفسها حجّه عند العقلاء بينائهم ما لم يثبت خلافها، فاللزام حينئذ هو الالتزام برادعيه الآيات للسيره لا تخصيص الآيات بها).

ثمّ أورد عليه بما قاله في الوجه الثاني أولاً: بأن الاستصحاب في الأحكام الكليه ليس بحجّه، وهذا الجواب مبني لا بنائي.

وثانياً: بأن الآيات كما كانت رادعه عن السيره، هكذا تكون رادعه عن الاستصحاب، لأنه أيضاً مفيد للظن لا العلم.

مضافاً إلى أن إثبات حجّيه الاستصحاب إمّا يكون بأخبار الآحاد، وعمدتها صحاح زراره، فحجّيه خبر الواحد أول الكلام.

بل ونحن نضيف إلى جوابه رحمه الله بأن الأمر كذلك حتّى وإن كان حجّيته ثابتة ببناء العقلاء، لأنه أيضاً بحكم السيره هنا من جريان الإشكال فيه.

وثالثاً: أن المتمسك بالاستصحاب بالنسبه إلى حالته السابقه على الآيات موقوفٌ على إثبات حجّيه السيره قبل الآيات عند الشرع بعدم الردع وإمضاءها، مع أن عدم ردعها قبل ذلك حتّى تكون حجّه موقوفٌ على إثبات تمكّن الشارع من منعها ولو بيوم واحد ولم يمنع، وكيف يكون ذلك مع ما نعلم معهوديّة الشارع في ذلك، حتّى لم يقدر على إظهار حكم الصلاه والصوم ومنع شرب الخمر وغيرها، فضلاً عن مثل ردع السيره، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب، إذ لم تُحرز حجّيه السيره قبل نزول الآيات حتّى يتمسك بها لما بعدها.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الدوران بين التخصيص والنسخ في الوجه الثالث، لأنه صحيح على فرض كون السير حجه قبل ذلك، وهو أول الكلام، فلا تكون حجه السير محرراً حتى يُقال بتقديم التخصيص على النسخ، فهذه الأجوبه الثلاثه غير كافيه في رد الإشكال .

أقول: ثم تصدّ يصاحب «مصباح الأصول» للجواب عن الإشكال بأجوبه ثلاثه:

فالأوّل منها: وهو وجود سيره المتشرّعه والمتديّنين وأصحاب الأئمه بالعمل على خبر الثقة، بعد ورود الآيات أيضاً، ولو كانت الآيات رادعه عنها لانقطعت السيره في زمان الأئمه عليهم السلام ، فعلم أنّها غير شامله لها، فتكون السيره حجه في العمل بخبر الثقة.

وأما الثاني: هو كون لسان الآيات إرشاداً إلى ما يحكم به العقل من تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل، ولذلك غير قابله للتخصيص كما قلنا، ومن الواضح أنّ العمل بخبر الثقة بعد قيام السيره على حجّيته يكون خارجاً عن الآيات بالورود، كسائر الأمارات المعبره، لعدم احتمال العقاب مع ما هو حجه ولو على تقدير مخالفتها للواقع.

وفيه: يصحّ ذلك إذا ثبت كون السيره حجه حتى يكون العمل بالخبر بواسطه السيره له مؤمناً، وهو أول الكلام، لولا الجواب الأوّل، وما أجنبناه سابقاً كما لا يخفى على المتأمل.

وأما الجواب الثالث: وهو أنّنا لو أغمضنا عن ذلك وقلنا بأنّ مفاد الآيات حكمٌ مولويّ، وهو حرمة العمل بغير العلم، نقول: إنّ السيره حاكمه على الآيات؛ لأنّ العمل بالحجج العقلانيه القائمه على العمل بها سيره العقلاء، لا يكون عملاً بغير

العلم فى نظر العرف والعقلاء، ولذا لم يتوقف أحدٌ من الصحابه والتابعين وغيرهم فى العمل بالظواهر، مع أنّ الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم بمرأى منهم ومسمع، وهم من أهل اللسان، وليس ذلك إلاّ لأجل أنّهم لا يرون العمل بالظواهر عملاً بغير العلم بمقتضى قيام سيره العقلاء على العمل بها، وحال خبر الثقة هى حال الظواهر من حيث قيام سيره على العمل به، فكما أنّ السيره حاكمه على الآيات بالنسبه إلى الظواهر، كذلك حاكمه عليها بالنسبه إلى خبر الثقة، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنّ هذا الجواب يتم ويصحّ بعد بيان مقدّمه وهى:

أنّ من المعلوم فى مقام امتثال التكليف والإتيان به أنّ الواجب على المكلف هو امتثال الأحكام بما هى واقعاً من الواجبات والمحرمات، وذلك لا يتحقق إلاّ إذا كان مقدوراً تحصيله لهم، بالاطّلاع على ما هو الواقع، بأن يكون باب العلم لهم مفتوحاً، فإذا لم يتيسر ذلك، فلا بدّ من تحصيل العلم بالحجّه؛ أى العلم بما كان معتبراً عند المولى فى الوصول إلى الواقع، فهو:

تارة: يؤسّس ويجعل طريقاً بالخصوص من عند نفسه لذلك، فلا إشكال حينئذٍ فى أنّه لا بدّ من الإتيان بذلك الطريق لتحصيل مطلوبه.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل تكون طريقه الشارع فى هذه الحاله الطريقه المتعارفه والمعموله عند العرف والعقلاء، ولذلك يحيل المكلف إلى العرف ولا يؤسّس له طريقه مختلفه، فحينئذٍ لا بدّ فى مقام تحصيل العلم بالواقع والبراءه منه إن كان واجباً، من الاقتداء بطريقه العقلاء وبناءهم، ومن المعلوم أنّهم يعتمدون فى حياتهم الاجتماعيه على العمل بالظواهر وخبر الثقة وغير ذلك، حيث يكون مثل هذه الأمور حجّه لهم فى مقام العمل، والمفروض أنّه ليس لنا طريقٌ آخر فى

الشرع والعقلاء لتحصيل الواقع إلا هذا بعدما كان العمل بالاحتياط مستلزماً للمحاذير كما سيأتى عن قريب إن شاء الله.

فيستكشف من جميع ذلك: أن المراد من العلم الوارد فى لسان الآيه أو الروايه ليس إلا الحجه، أى تحصيل ما يوجب التأمين من احتمال العقوبه، وهو ليس عند العقلاء إلا العمل بالظواهر وخبر الثقة، فكأن المراد من قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو لا- تقف ما ليس لك منه الحجه، فكل ما كان حجه عند العقلاء، فهو خارج عن هذا النهى تخصيصاً لا تخصيصاً، فالمطلب الحاصل من الخبر الموثوق الصدور كأنه خبر مقرون مع الحجه، فلا بد من أتباعه، فلا تكون الآيات ناهيه عنه، بل هى ناهيه عما لا يكون حجه بنص الشارع كالقياس أو عند العقلاء كالخبر الضعيف ونظائره، فالعمل بالخبر الثقة يعد حجه وإن كان مفيداً للظن دون العلم الوجدانى، وهذا هو العمده فى حجه خبر الواحد، ولعل هذا المعنى هو المراد من ما قاله صاحب «فوائد الأصول» من التعبير عنه بأنه علم، وأتبعه تلميذه صاحب «مصباح الأصول»، فلا- يكون لسان السيره بالنظر إلى الآيات لسان التوسعه فى الموضوع، بأن يجعل ما ليس بعلم علماً كما يؤهم ذلك ظاهر تعبيرهم، بل المقصود هو ما ذكرناه، فدعواه ليس ببعيد، لما قد عرفت من قيام سيره الصحابه والتابعين بالعمل على الخبر الواحد حتى بعد نزول الآيات الناهيه المذكوره، ولم يمنعهم أحد ولا يرى أحد فعلهم قبيحاً، وليس ذلك إلا بملاك كون عملهم مستنداً إلى الحجه، وهو كافٍ فى المؤتمته كما لا يخفى.

أقول: فإذا بلغ الكلام هنا، لا بد أن نلاحظ كيفيه عمل العقلاء بالأخبار وطريقه تعاملهم معها.

والظاهر أنهم يعملون بكلّ خبر ثقة، وهو ينطبق على ما كان راويه عدلاً إمامياً، والمعبر عنه بالخبر الصحيح، أو إمامياً ممدوحاً لم يظهر فسقه ولا عدالته، والمعبر عنه بالخبر الحسن، أو ثقة غير إمامي والمعبر بخبر الثقة؛ فإذا بلغ المكلف أوامر المولى من خلال هؤلاء، فإنّ العقلاء لا يرون للمكلف عُذراً في ترك العمل لاعتقادهم بتمامه الحجّه عليه ولزوم قيامه بما ورد في الأمر وأن تركه العمل به يبرز عقابه من المولى، كما أنّه لو امتثل المكلف اعتماداً على نقل هؤلاء ثبت للعبد حجّه على المولى لو انكشف الخلاف، وعُدّ العبد فيه معذوراً، هذا بخلاف ما لو كان راوي الخبر ضعيفاً، فإنّ العقلاء لا يرون فيه الحجّه، بل لو شكّ في حجّيته وقيام السيره، فهو كافٍ في الحكم بعدم الحجّيه.

وعليه فالمدار في تشخيص ما هو الحجّه وعدمه، ليس إلا سيره العقلاء، الذي عرفت أنّها مُمضاه من ناحيه الشارع بعدم ردعه بما هو بمرأى ومسمع عنده بعد الآيات.

تكملة مفيدة: بعدما ثبت من خلال البحث الأنف الذكر حجّيه الخبر الصحيح وعدم حجّيه الخبر الضعيف بواسطة سيره العقلاء، يبقى السؤال عن حال هذين الخبرين فيما إذا أعرض المشهور عن العمل بالخبر الصحيح، أو كان الخبر الضعيف موافقاً لعمل المشهور، فهل الإعراض عن القسم الأول يعدّ مسقطاً له عن حجّيته، وفي الثاني جابراً لضعفه، أم لا؟

فيه خلاف بين الأصوليين، فقد ذهب بعض إلى الأوّل كما عليه الأكثر، كما يشاهد عن مثل صاحب «الجواهر» والنائيني والشيخ الأعظم والآمل وغيرهم، وبعض آخر إلى الثاني كما عن صاحب «مصباح الأصول» التصريح بذلك، وحيث قد



تعرّض لتفصيل ذلك لإثبات مدّعاها، فلا بأس بنقل كلامه هنا، فقال في الأمر الأوّل:

(الخبر إن كان ضعيفاً في نفسه هل ينجبر ضعفه بعمل المشهور أم لا؟ المشهور بين المتأخّرين هو ذلك (بل هو مختاره في دوره السابقة)، إلى أن قال:

ولكن التحقيق عدم تماميّة الوجه المذكور، (ومراده من الوجه المذكور، هو ما ذكره المحقّق النائيني في وجه الانجبار بقوله) لأنّ الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجّه بمقتضى منطوق آية النبأ، إذ مفاده حجّيه خبر الفاسق مع التبيّن وعمل المشهور من التبيّن.

ثمّ ذكر في وجه عدم تماميّة ذلك: بأنّ التبيّن عبارته عن الاستيضاح، واستكشاف صدق الخبر، وهو :

تارة: يكون بالوجدان، كما إذا عثرنا بعد الفحص والنظر إلى قرينه داخلية أو خارجية موجهة للعلم أو الاطمئنان بصدق الخبر، وهذا ممّا لا كلام في حجّيته على ما تقدّمت الإشارة إليه .

وأخرى: يكون بالتعبّد، كما إذا دلّ دليلٌ معتبر على صدقه فيؤخذ به أيضاً، فإنّه تبيّن تعبدي.

وحيث أنّ فتوى المشهور لا تكون حجّه على ما تقدّم الكلام فيها، فليس هناك تبيّن وجداني ولا تبيّن تعبدي يوجب حجّيه خبر الفاسق.

وإن شئت قلت: إنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّه في نفسه على الفرض، وكذلك فتوى المشهور غير حجّه على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجّ إلى غير الحجّ لا يوجب الحجّ، فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّا العدم.

ودعوى: أنّ عمل المشهور بخبرٍ ضعيفٍ توثيقٌ عملي للمخبر به، فيثبت به كونه ثقة، فيدخل في موضوع الحجّيه .

مدفوعه: بأنّ العمل مجملٌ لا- يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقتها للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم، لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبرٍ ضعيفٍ لا يدلّ على توثيق المخبر به، ولا سيّما أنّهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المُخبر.

هذا كلّه من حيث الكبرى، وأنّ عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا.

وأما الصغرى: وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى، فإثباتها أشكل من إثبات الكبرى، لأنّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السلام ، والقدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليُعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف، وإنّما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، والمتعرّض للاستدلال إنّما هو الشيخ الطوسي رحمه الله في «المبسوط» وتبعه من تأخّر عنه في ذلك، دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يُستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبرٍ ضعيفٍ واستنادهم إليه؟!

غايه الأمر إنّنا نجد فتوى منهم مطابقيه لخبر ضعيف، ومجرد المطابقه لا يدلّ على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر، إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره.

فتحصل: أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تامّ صغريو كبرى.

الأمر الثاني: إنّ الخبر إن كان صحيحاً أو موثقاً في نفسه، هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لو هنه وسقوطه عن الحجّيه أم لا؟

المشهور منهم هو ذلك، بل صرّحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحّةً ازداد ضعفاً ووهناً بإعراض المشهور عنه.

والتحقيق: عدم تماميّة ذلك أيضاً، إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيره ومشمولاً لإطلاق الأدلّه اللفظية على ما تقدّم ذكرها، لا وجه لرفع اليد عنه لإعراض المشهور عنه.

نعم، إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالفٍ للخبر الصحيح أو الموثوق في نفسه، يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام، أو صدرَ عن تقيّه، فيسقط الخبر المذكور عن الحجّيه لا محاله، كما تقدّمت الإشارة إليه، ولكنّه خارج عن محلّ الكلام.

وأما إذا اختلف العلماء على قولين، وأعرضوا عنه، واختار غير المشهور منهم ما هو مطابقٌ للخبر المذكور، فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجّه في نفسه لمجرّد إعراض المشهور عنه، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّة ما ذكره:

فأما عن المقام الأوّل: فلوضوح أنّ المراد من المشهور الذي يعدّ جابراً عند الموافقه، وكاسراً لدى المخالفه والإعراض هو شهره قدماء الأصحاب الذي كان عصرهم قريباً لعصر الأئمّه عليهم السلام، ونحتمل في حقّهم قوياً تحصيل الواقع عنهم عليهم السلام لا مطلق المشهور حتّى يشمل مثل المشهور عند المتأخّرين؛ لأنّ شهرتهم ليست إلّا مستنداً إلى الأدلّه الموجوده المتداوله في الكتب لا إلى دليلٍ وراء ذلك حتّى يُقال بحجّيتها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيهٍ أُخرى: سيره قدماء الأصحاب في تأليف الكتب في باب الفقه هو جعل فتواهم على طبق الروايات والأخبار الصادره، حتّى قد يشاهد بأنهم يؤلفون كتبهم ورسائلهم العمليّه مطابقاً للأخبار على نحوٍ يختارون الخبر الموافق لفتواهم وينقلونه بنصّه في الكتاب أو الرساله، كما هو الحال في كتاب «الشرائع» لعلّي بن بابويه والد الصدوق رحمهما الله ، وكتاب «المقنع» للصدوق و«الهدايه» و«المقنعه» للمفيد وغيرها من الكتب المدوّنه في المسائل الفقهيّه عند علماء الشيعه، فإنّ الملاحظ فيها أنّ جميعها عباره عن نصوص الأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام .

فإذا عرفت هاتين الجهتين تقدّر على الجواب عمّا ذكره في المقام الأوّل، إذ من الواضح أنّه إذا علمنا بضعف سند خبرٍ بواسطة فسق راويه بالخصوص، وبرغم ذلك وجدنا أنّ قدماء أصحابنا قد عملوا بهذا الخبر، وأفتوا في كتبهم المذكوره على طبق مفاد الخبر، مع ملاحظه طريقتهم في تأليف الكتب، وقُرب عهدهم إلى عصر الأئمّه عليهم السلام ، فإنّه يوجب الوثوق والاطمئنان بأنهم اعتمدوا على النصّ المروى واعتبروه صادراً عن الإمام عليه السلام ، ولو لم يكن راوى الخبر مورداً للاعتماد بشخصه، ووجه اعتمادهم لعلّه كان بواسطة وجود قرينه مع الخبر أوجب حصول الاطمئنان بصدوره لهم دوننا، وبه صار الخبر الضعيف معتبراً بمضمونه أى مع التبيين، ولو لم يكن راويه ثقّه عندهم، ولعلّه لذلك قد فرّقوا بين هذا الخبر بالتلقّى بالقبول دون غيره الذى وقع فيه هذا المخبر، لأنّ جبر الخبر بالشهره ليس معناه كون المخبر ثقّه، كما هو الحال في أصحاب الإجماع الذى قيل في حقّهم إنّهم يصحّ ما يصحّ وروده عنهم، أى يوجب وقوع ابن أبى عمير في سلسله السند موجباً لكون الراوى الذى قبله ثقّه، كما نُقل عن بعض بأنّه لا يروى إلا عن الثقّه

المفهم لهذا المعنى، حتى يستلزم صحه سند كل خبر وقع فيه هذا الراوى إذا كان باقى الرواه غير ثقات، ولو لم يكن فيه من أصحاب الإجماع، وهكذا فى المقام. بل المراد هو ما عرفت من الوثوق والاعتماد بصدور هذا المضمون الواقع فى الخبر عن الأئمة عليهم السلام فى الموردين بواسطه قيام الشهره الكذائيه عليه فى هذا، ووقوع أصحاب الإجماع فى سلسله سند ذاك، هذا أمر مقبول عند العقلاء، ولا يمنع عنه الذوق السليم.

أقول: ومن خلال هذا التحقيق يظهر الجواب عن صغراه أيضاً، حيث إن الانجبار بعمل الأصحاب لا يستلزم أن يكون بصوره ذكر الخبر فى كتبهم استناداً إلى الخبر الضعيف كما توهم، بل يكفى كون فتواه مطابقاً له على حسب مبناه فى سائر الموارد، فلا معنى حينئذٍ لتوهم أن فتواه اجتهاداً قد لا يكون مستنداً إلى الخبر الضعيف وإن طابقه فى الحكم والنتيجه، لأن هذا يصح فى حق المتأخرين دون القدماء، وعليه فالقول بالانجبار بشهرتهم كما عليه الأكثر أمر متين عندنا كما عليه جماعه من الأصحاب رضوان الله عليهم.

وأخيراً: بما ذكرناه آنفاً يظهر الجواب عن المقام الثانى فى الجمله، بأن إعراض مثل هؤلاء الأصحاب الذين كانت طريقتهم وسيرتهم قائمه ومبنيه على أن تكون فتاواهم مطابقه للأخبار، فإذا كان خبر فى متناول أيديهم ولا حظوا سنده وامتته وراويه وصحتها ثم أعرضوا عنه برغم شدّه حاجتهم إليه فى مقام الفتوى والعمل حتى اشتهر عنهم ذلك شهره عظيمه إلا من شاذ من الأصحاب حيث قد عمل به، فلا بأس بالقول بأن ذلك يوجب الاطمئنان للفقيه بأن الخبر كان فيه وجهاً لإعراضهم عنه، من جهه وجود دليل معتبر دال على خلافه، أو علموا بأنه صادرٌ

تقيته، ونحن لا نعلم به أو غير ذلك من الأمور التي أوجبت إعراضهم، فمع ملاحظه مثل هذه الأمور المرافقه للإعراض عن الخبر يطمئن بل قد يجزم أو يعلم الفقيه بعدم صدور مثل هذا الخبر عن الإمام عليه السلام، عكس ما عرفت في مقابله.

نعم، هذا يصح إذا فرض وجود الشهره في قبالة، والقول الآخر شاذ على وفقه، وأما إذا كان الموافق والمخالف كلاهما كثيراً من حيث عدد الذين يروونه، غايه الأمر كان أحدهما أشهر والآخر مشهوراً، فلا يمكن حينئذ الالتزام بتضعيف الشهره للخبر الصحيح، كما لا يكون الموافق كذلك جابراً للخبر الضعيف، بل ولم يتعهد من الأصحاب الالتزام بمثل ذلك على ما نشاهد في كلماتهم.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا هو صحه ما ادعاه الأصحاب في الكسر والجبران في الصحيح والضعيف، وعدم تماميه ما ذهب إليه صاحب «مصباح الأصول» هنا وما فرغ عليه في المسائل الفقهيّه، والله العالم.

## البحث عن دليل العقل

البحث عن دليل العقل

الدليل الرابع من أدلّة المثبتين لحجّيه خبر الواحد، هو حكم العقل بذلك، وتقديره يكون بوجوهٍ عديده:

الوجه الأول: دعوى العلم الإجمالى بوجوب العمل بالأخبار الآحاد المودعه فى الكتب الموجوده بأيدينا.

أقول: بيان ذلك موقوفٌ على بيان مقدّمه، وهى أن يُقال:

إنّ استفادة الحكم الشرعى من الخبر، موقوفٌ على إثبات أمور :

أولاً: من العلم بصدوره.

وثانياً: العلم بجبهه صدوره، من جهه كونه لبيان حكم الله الواقعيّ للتقنيه ونحوها.

وثالثاً: كون الخبر ظاهراً فى المعنى المنطبق عليه.

ورابعاً: حجّيه الظهور ووجوب العمل على طبقه.

فإذا ثبت جميع هذه الأمور بقيام الدليل عليها، ثبت الحكم علماً، ولا بدّ من الأخذ به، وإذا اختلّ أحدها اختلّ الاستنباط، فإن لم يقدّم على إثبات شىء من هذه الأربعة دليلٌ، وانسدّ طريق إثباتها، فلا بدّ حينئذٍ من جريان مقدّمات الانسداد لإثبات حجّيه مطلق الظنّ بالحكم الشرعى، للعلم بثبوت الأحكام فى الشريعة، وأنّه لا يجوز إهمالها، وترك التعرّض لها، كما سيأتى تفصيله فى مقدّمات دليل الانسداد إن شاء الله، ويسمى ذلك بالانسداد الكبير.

وإن قام الدليل على بعض الأمور الأربعة دون بعض، كما لو فرض قيام الدليل على الصدور وجهته، وإرادته الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور،

وتوقف تشخيصه على الرجوع إلى كلام اللغوي في تشخيص معنى لفظه (الصعيد) مثلاً، ولم يقد دليل على اعتبار قوله، فاعتبار الظنّ الحاصل من كلامه مبنئ على صحّته جريان مقدمات الانسداد في خصوص معانى الألفاظ لاستنتاج حجّيه الظنّ الحاصل من كلامه، وإن لم يحصل الظنّ بالحكم الشرعي من كلامه مستقيماً، لعدم قيام الدليل على اعتبار كلامه، وقد جرى الاصطلاح على تسميته ذلك بالانسداد الصغير.

والحاصل: أنّ الفرق بين الانسداد الكبير والصغير إنّما هو بلحاظ كون الأوّل بالنظر إلى أصل الأحكام التي يُستنتج من حجّيه مطلق الظنّ، بخلاف الثاني حيث أنّه في بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من روايه، والمقصود هنا في الحال هو إثبات وجوب العمل على طبق هذه الأخبار الموجوده في الكتب الذي هو الرابع من الأمور، فالانسداد الجارى فيه هو الانسداد الصغير لا الكبير.

أو بلحاظ جهه الصدور، أى إثبات كون هذه الأخبار بصدد إثبات بيان الأحكام الواقعيه بما هي هي، التي تعدّ مندرجه تحت الأمر الثاني من الأمور الأربعة، فهو أيضاً من الانسداد الصغير.

أقول: وكيف كان، فإذا ثبت هذه المقدمه فينبغي بيان الأمور الأربعة المذكوره:

الوجه الأوّل: هو أن يُقال إنّهُ لا إشكال في أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثيرٍ من الأخبار المتضمّنه للأحكام والتكاليف المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولا سبيل إلى منع العلم الإجمالي كما صدر عن بعض متعسفٍ خالٍ عن التتبع كما لا سبيل إلى دعوى القطع بصدور الكلّ، كما نُسب إلى بعض الأخباريين، ولا دعوى الظنّ بصدور جميعها، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثيرٍ منها، بل هذه دعوى بديهيّه تظهر مع الرجوع إلى حال الرواه في



تراجهم من جهه شدّه اهتمامهم ومواظبتهم على حفظ الأحاديث، وأخذها من الأصول المعتره، وتنقيح ما ادّعوه في كتبهم لئلا تسرى إليها الأخبار المدسوسه المكذوبه على الأئمه عليهم السلام، والشاهد عليهذه الدقه في الأخذ والاحتياط في التلقّي قضيه أحمد بن محمّد بن عيسى، حيث حُكي عنه أنّه جاء إلى الحسن الوشاء وطلب منه أن يخرج إليه كتاباً لعلاء بن زرّين، وكتاباً لأبان بن عثمان الأحمر، فلما أخرجهما قال: أحبّ أن أسمعهما، قال: ما أعجلك، اذهب فاكتبهما واسمع من بعده، فقال له: لا آمن الحدّثان، فقال: لو علمتُ أنّ الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرْتُ منه، فإنّي قد أدركتُ في هذا المسجد مائه شيخاً كلُّ يقول حدّثني جعفر ابن محمّد (١).

بل وكفاك شاهداً لذلك قصّه ابن فضال، حيث إنّ عليّ بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن برغم مقابلتها عليه، وإنّما يرويه عن أخويه أحمد ومحمّد عن أبيه، واعتذر عن ذلك بأنّه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السنّ، ليس له كثير معرفه بالروايات فقرأها عليّ أخويه ثانياً (٢).

وأمثال ذلك كثيره، من طلبها فليراجع كتاب «الرسائل» للشيخ قدس سره حيث تحمّل المشقه بالتتبع فيها وجمعها في كتابه.

بل شدّه اهتمامهم كان عليّ حدّ لا يروون أخبار من كان يعمل بالقياس كالإسكافي، ويتحرّزون عمّن كان يروى عن الضعفاء، أو يعتمد على المراسيل، وإن كان هو في نفسه من الثقات، كما اتّفق ذلك بالنسبه إلى أحمد بن محمّد بن خالد البرقي حيث أخرجه أحمد بن محمّد بن عيسى عن بلده قم في قصّه معروفه .

١- فرائد الأصول: ١٠٢ .

٢- فرائد الأصول: ١٠٢ .

فقد رآه يُغرى دابته الهاربه بإراءه العلف لها لكي يتراجع وحينما سكن الحيوان أمسك به دون أن يعلفه، وحينذاك امتنع عن قبول روايته وعدّه غير مقبول الروايه، كما أنه طرد رواه من قمّ لمجرد روايتهم عن الضعاف واعتمادهم على المراسيل، وبمثل شدّه أهميتهم لتصحيح روايات الأئمّه عن أصحابهم، صارت الرواه أساس الدّين، وبها قوام شريعته سيّد المرسلين، ولذا قال الإمام عليه السلام فيحقّهم: «لولا هؤلاء لاندست آثار النبوه»، جزاهم عناو عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء وأفضله وأعلاه.

فبعدهما عرفت ذلك، تعلم بالعلم القطعي البديهي أنّ دعوى صدور أكثر هذه الأخبار أو كثيرها عنهم غير قابل للإنكار، بل دعوى الإنكار فيه مكابره جدّاً وتحكّم قطعاً.

فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادره عنهم رحمه الله ، وجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور منهم عليهم السلام لأنّه تحصيل الواقع الذي يجب العمل به، فبعد عجز العقل عن إمكان تحصيل العلم في مثل هذه الأمور يحكم بلزوم المصير إلى الظنّ في تعيينه توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادره.

هذا، ومن جهه أخرى بعدما تعلم عدم وجوب العمل بالاحتياط، لعدم إمكانه أو تعييره، وأيضاً عدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليه، لمنافاته للعلم الإجمالي، لأنّ إجرائها في جميع الأطراف يوجب المخالفه القطعيه العمليه، وإجرائها في بعض الأطراف دون بعض يوجب الترجيح بلا مرجح وهو باطل، فلا بدّ حينئذٍ من الأخذ بمظنون الصدور فقط، أو هو مع مشكوكه وموهونه حسب اختلاف مراتب العلم الإجمالي، على ما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى.

فإذا ثبت قيام لعلم إجمالي بصدور كثيرٍ من الأخبار المتضمّنه للتكاليف عن

الأئمة عليهم السلام ، بل جُلِّها إلا ما شدَّ، فيوجب مثل هذا العلم انحلال العلم الإجمالى الكبير بثبوت تكاليف كثيره بين الروايات والأخبار وسائر الأمارات الظئيه كالشهره والإجماعات المنقوله والأولويه الظئيه، لأنَّ العلم الإجمالى الأوّل كان أصغر من الثانى، فلذلك يحلّه ويبدّله إلى علم تفصيلى بوجوب العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب، وشكّ بدوى بالنسبه إلى وجوب العمل بسائر الأمارات الظئيه غير المعتره، كما أنّ العلم الإجمالى بوجود الأحكام فى الأخبار والأمارات الظئيه كان أصغر من العلم الإجمالى بوجود أحكام كثيره بين الأخبار والأمارات الظئيه، وبين مطلق الوقائع المشتبهه من المظنونات والمشكوكات والموهومات، فيصير ذلك العلم الإجمالى الأوسط موجباً لانحلال العلم الإجمالى الكبير الثابت فى جميع الشبهات، إلى علم تفصيلى بوجوب الأحكام بين الأخبار والأمارات الظئيه وشكّ بدوى فى سائر المشتبهات من المشكوكات والموهومات، فكلّ علم إجمالى أصغر يوجب انحلال الأكبر الذى هو فوقه، فينحصر الأمر أخيراً إلى وجوب العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب المتداوله، دون الأمارات الظئيه، وسائر المشتبهات، وهذا هو الوجه الأوّل من حكم العقل بوجوب العمل بأخبار الآحاد الموجوده فى الكتب.

هذا غايه ما يمكن تقريره فى هذا الوجه المستفاد من كلام الشيخ رحمه الله وسائر الأصوليين.

أقول: لازم هذا التقرير هو وجوب العمل بأخبار الآحاد الموجوده فى الكتب إذا اشتملت على الأحكام المثبتة، وجواز العمل بالأخبار المشتمله على نفي الحكم إذا لم يمكن فى قبالتها أصل مثبت للتكليف كالأستصحاب وقاعده

الاشتغال، هذا مع الإمكان، ومع عدم الإمكان فالواجب هو الأخذ بما ظنَّ صدوره من الأخبار لا العمل بجميعها الموجوده في الكتب، هذا.

أورد الشيخ الأنصارى في «فرائد الأصول» على هذا التقرير أولاً:

بإنكار انحلال العلم الإجمالي الموجود بين الأخبار وبين الأمارات الظنّيه كالشهره والإجماع المنقول، والأولويه الذي قد يسمّى بالعلم الإجمالي المتوسط بواسطة العلم الإجمالي الصغير، وهو علمه بوجود الأحكام في خصوص الأخبار الموجوده في الكتب التي بأيدينا من الكتب الأربعة مثلاً وغيرها، بعد قبوله انحلال العلم الإجمالي الكبير الذي كان ثابتاً في جميع الشبهات، ومثباً وجود الأحكام في جميع المشتبهات من المظنونات والمشكوكات والموهومات بواسطة العلم الإجمالي المتوسط الدالّ على وجود الأحكام في الأخبار وسائر الأمارات الظنّيه، وجعل وجه ذلك هو دلالة الوجدان والإنصاف على الانحلال بالنسبه إلى العلم الإجمالي الكبير الأول الواسع، لأنّ تحصيل الأحكام بواسطة الأخبار وسائر الأمارات الظنّيه، يوجب العلم التفصيلي بتحصيل الأحكام الواقعيه الموجوده في البين في مقدارٍ مثل عشره آلاف مثلاً لكن يبقى الشكّ في وجود الأحكام أيضاً في المشكوكات والموهومات، فالأول قطعي ثابت والآخر شكّ بدوي يجرى فيه البراءه.

هذا بخلاف العلم الإجمالي المتوسط بالقياس إلى العلم الإجمالي الصغير، حيث أنّ تحصيل الأحكام بواسطة الأخبار الموجوده في الكتب، لا- يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجودها بين الأخبار وبين سائر الأمارات، فجعل رحمه الله الشاهد لذلك أنّه لو عزلنا طائفه من الأخبار المتضمّنه القدر المتيقّن من الأحكام

التي يحتمل تحصيل ما هو المقدار المتعين من الأحكام بذلك، وجدنا في أنفسنا بقاء العلم الإجمالي بوجود الأحكام بينها الحاصل من الأخبار، وبين الأمارات الظنية، وليس هذا إلا من جهة عدم تحقق انحلال علم الإجمالي الأولي الموجود بين الأخبار وبين الأمارات، وإلا لما بقي وجه لبقاء ذلك العلم الإجمالي.

أقول: ووافق الشيخ رحمه الله في هذه الدعوى المحقق النائيني، بل قال: (لو أنكر البقاء بعد ذلك يكون إنكاره مكابره واضحه).

هذا ما عليه الشيخ والمحقق النائيني رحمهما الله .

ولكن خالفهما صاحب «الكفايه» والمحقق العراقي، والسيد الحكيم مع فارق بسيط وسيدنا الخوئي والحائري وقالوا:

إنّ ما ذكره الشيخ رحمه الله صحيح لو لم تكن الأخبار المعزولة مقدارها وافٍ بمقدار المعلوم من الأحكام، وإلا لو علمنا ذلك فلم لم ينحل العلم الإجمالي بذلك!؟

فوجه الحكيم قدس سره وجمع بين كلام الشيخ وصاحب «الكفايه» بحمل كلام الشيخ على صورته كون المقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام لم يكن على مقدار الأخبار المعزولة، فالعلم الإجمالي باقٍ بحاله، وكلام المحقق الخراساني على ما لو كان وافياً لمقداره فلا نزاع بينهما.

مع أنّ هذا الجمع لا يساعد كلام المحقق النائيني، حيث وافق الشيخ مع تصريحه بكون الأخبار المعزولة وافيه للقدر المتيقن من الأحكام في العلم الإجمالي.

أقول: ولكن الإنصاف عدم وجود قرينه قطعيه في كلام الشيخ رحمه الله على أنّ مقصوده عدم الانحلال حتى مع العلم بوفاء الأخبار للقدر المتيقن من الأحكام،

بل لو لم نقل بدلاله كلامه على عكس ذلك، أى دعوى وجود التكاليف أزيد من المقدار الواقع فى الأخبار، كما يظهر ذلك من كلام المحقق الحائرى.

فعلى هذا يرد الإشكال جزماً على خصوص كلام المحقق النائىنى دون على الشيخ رحمه الله .

نعم، يرد على الشيخ قدس سره بأنه كيف يمكن له دعوى العلم ببقاء التكاليف أزيد ممّا كان فى الأخبار الموجوده فى الكتب، خصوصاً مع إمكان اتحاد كثيرٍ من الأحكام المستفاده من الأمارات الظئيه مع الأحكام المستفاده من الأخبار، فمع ذلك دعوى العلم الإجمالى بوجود أحكام أزيد من ذلك فى الأمارات الظئيه التى لم تتحد مع الأخبار فى المضمون، تعدّ فى غايه الإشكال.

وعليه، فدعوى الانحلال فى مثل الأخبار الموجوده مع الأمارات الظئيه المتّحده ليست بمجازفه، فعلى هذا لا يلزم الاحتياط فى جميع الأمارات ولا الأخبار، والعمل بالمظنه فى صوره عدم إمكان الاحتياط.

ثمّ أورد الشيخ على الاستدلال المذكور ثانياً: بأننا لو سئلنا بأنّ الأمارات الظئيه ليست من أطراف العلم الإجمالى، ولكن وجوب الأخذ بما فى أيدينا من الأخبار، إنّما هو لأجل ما تضمّنتها من الأحكام الواقعيه، لا بما هى هى، فالمتعين هو الأخذ بكلّ ما يظنّ أنّ مضمونه حكم الله الواقعى، ولو كانت بالأمارات الظئيه، لا خصوص ما يظنّ بصدوره من الأخبار، لأنّ الأخذ بمظنون الصدور إنّما هو لاستلزامه الظنّ بالمضمون غالباً، ومقتضى ذلك هو اعتبار الظنّ بالحكم، سواء حصل من الظنّ بالصدور أو من الشهره والإجماع المنقول.

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقه والتأمل فى الجواب الأول، وقبول الإشكال

فيه، أى لو سلّمنا الانحلال فى الأخبار الموجوده، وقلنا بوجوب العمل والامتنال فى خصوص الأخبار المفروضه فيها كونها وافيّه للأحكام المعلومه بالإجمال، فإذا امتلنا ذلك فلا يبق لنا حكمٌ فى البين، حتّى يقال بلزوم تحصيله ولو ظنّاً واعتبار مضمونه هو حكم الله الواقعى، كما فرضه الشيخ قدس سره، ووافقه عليه النائينى؛ وهذا يعنى فرض الحكم المظنون صدوره فى غير الخبر، يعنى الشهره والإجماع فقط، لكنّه خلاف لما صرّح به الشيخ بأن يكون مضمون الخبر هو حكم الله مظنوناً ولو كان بواسطه الشهره.

وإن فرض مضمون لخبر مظنوناً بالشهره، فيؤخذ به من جهه أنّه داخلٌ تحت العلم الإجمالى الحاصل من الأخبار المتّحد مع الشهره، وقد عرفت وجوب الامتنال فيه، فليس هو نقضاً كما ذكره، لأنّ العلم الإجمالى يوجب وجوب الامتنال لجميع متعلّقه من الأخبار، حتّى غير مظنون الصدور، فيما إذا لم يستلزم ذلك العسر والحرّج.

ثمّ أورد عليه ثالثاً: بأنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر، المقتضى للتكليف، لأنّه الذى يجب العمل به، وأما الأخبار الصادره النافيه للتكليف، فلا يجب العمل بها، نعم يجب الإذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها.

أقول: وهكذا لا- يمكن بهذا العلم الإجمالى إثبات حجّيه الأخبار على وجه ينهض بصرف ظواهر الكتاب والسّنّه القطعيّه، لأنّ أقصى ما يقتضيه هذا الدليل، هو الأخذ بمظنون الصدور من الأخبار من باب التبويض فى الاحتياط، لأنّ العلم الإجمالى كان يقتضى الأخذ بجميع ما فى الكتب من الأخبار، ولكن لاستلزام ذلك العسر والحرّج أوجب التبويض فى الاحتياط، والأخذ بمظنون الصدور فقط،

والروايه التي كان العمل بها من باب الاحتياط لا- يكون حجّه شرعيّه، بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات، والمدعى هو كون مظنون الصادر حجّه شرعيّه كما عن المحقق النائيني في عبارته المذكوره أخيراً.

والحاصل: أنّ معنى حجّيه الخبر كونه دليلاً متّبعاً في مخالفه الأصول العمليّه والأصول اللفظيّه مطلقاً، أى سواء كان مثبتاً للتكليف أم نافيّاً، وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقليّه، بل كلّها.

انتهى ما ورد في «فوائد الأصول» من المناقشات والأخذ والرّد.

أقول: هاهنا مقامان ينبغى البحث عنهما:

المقام الأوّل: في ملاحظه حال الأخبار الصادره المعلومه بالإجمال مع العمومات والمطلقات، ففي ذلك أورد المحقق النائيني عليه بقوله: (إنّ نتيجة الانسداد مطلقاً صغيراً كان كما في المقام أو كبيراً إن كان هو التبويض في الاحتياط، بأن نجعل مظنون الصادر هنا أو مطلق الظنّ هناك، هو اللازم بالأخذ من باب الاحتياط، لا بما أنّه طريق إلى حكم الله الواقعي قطعاً، فلا يكون حينئذٍ حجّه شرعيّه بحيث تنهض للتخصيص والتقييد.

وأما لو كانت النتيجة هي جعل الشارع مظنون الصادر هنا ومطلق الظنّ هناك طريقاً إلى أحكامه الشرعيّه، كما هو معنى الكشف، فلا محاله يترتب عليهما جميع ما يترتب على الحجّه من نهوضها للتخصيص والتقييد، وغير ذلك، فلازم هذا الكلام هو التفصيل بين القول بالحكومه أو الكشف كما عرفت، انتهى كلامه (١).



أما المحقق العراقي قدس سره : فقد ذهب إلى تفصيل آخر، وهو أنه لا يكون بصوره التخصيص والتقييد حقيقه، لكنّه يكون كذلك بالنتيجه، أى يجرى فيه نتيجه التقييد والتخصيص، لأن مقتضى جريان أصاله الظهور الجاربه فى الأخبار الصادره المعلومه إجمالاً هو خروج العمومات المثبتة والنافيه عن الحجّيه، لانتهاه الأمر فيها إلى العلم الإجمالى بإرادته خلاف الظاهر فى بعض تلك العمومات والمطلقات من المثبت والنافى، ولازمه بعد عدم الحرج هو إجراء حكم التخصيص والتقييد عليها، لسقوطها بذلك عن الاعتبار.

نعم، لو لم يجزم بظهور ما هو الصادر إجمالاً بمقدار المعلوم بالإجمال، كانت العمومات والمطلقات باقيه على حجّيتها، لأنّ رفع اليد عن العمومات والمطلقات تخصيصاً أو تقييداً، فرع جريان أصاله الظهور فى الأخبار الصادره المعلومه بالإجمال، وهو متوقّف على إحراز موضوعها وهو الظهور، وإلاّ- فبدونه لا- تجرى أصاله الظهور فيها، فتبقى العمومات والمطلقات على حجّيتها، انتهى كلامه (١).

أقول: إلى هنا صارت الأقوال ثلاثه:

أحدها: للشيخ رحمه الله وصاحب «الكفايه» والحكيم.

والثانى: للنائينى من التفصيل بين القول بالحكومته، فلا تقدّم تلك الأخبار على العمومات والمطلقات مطلقاً، وبين صورته الكشف فتقدّم مطلقاً فى المثبت والنافى لكونها حجّه حينئذ.

وثالثها: للعراقى بين الجزم بالظهور فى الأخبار الصادره فيوجب إجراء نتيجه التخصيص والتقييد، وبين ما لم يجزم فيؤخذ بالعمومات والمطلقات.

أمّا المحقّق الخوئي: فقولُه رابع الأقوال وهو المفضّل، بل يظهر من صاحب «عنايه الأصول» أنّه قائل بهذا التفصيل أيضاً .

بيان مرادهما: لو قلنا بحجّيه الأخبار الصادره، فلا إشكال في تقديمها بالتخصيص أو التقييد مثل سائر الأخبار المعلومه حجّيتها تفصيلاً.

وأما لو لم نقل بالحجّيه في الأخبار الصادره بواسطه العلم الإجمالي بالاحتياط، فلا بدّ من التفصيل بين ما لو كانت العمومات والمطلقات أحكاماً إلزامية، والمخصّصات والمقيّدات بالأخبار الصادره أحكاماً ترخيصية، حيث لا يكون العلم الإجمالي في غير الإلزامي مؤثراً ولا حجّه، ففي مثل ذلك لا بدّ من الأخذ بالعام، ولا يجوز العمل بالخاصّ لأنّ العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات وإن أوجب سقوط أصله العموم من الحجّيه، إلّا أنّ العلم الإجمالي بإرادة العموم في بعضها، يقتضى الاحتياط في جميع العمومات الإلزامية، والخاصّ لا يكون حجّه ليكون موجِباً للانحلال، كما أنّ مقتضى عكس ذلك هو تعيين العمل بالخاصّ، ولو كان العمل به من باب الاحتياط، إذ العلم الإجمالي بصدور جملة من المخصّصات المشتمله على أحكام إلزامية، يوجب سقوط الأصول اللفظية، والعلم الإجمالي بإرادة العموم في بعض العمومات، غير مؤثّر على الفرض لكونه في الأحكام الترخيضية على الفرض.

وأما إذا كان كلاهما إلزامياً، كأن يكون مفاد أحدهما الوجوب والآخر الحرمة، فعلى القول بحجّيه الأخبار الصادره، فالمسأله واضحه حيث يقدّم المخصّصات على العمومات.

وأما على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط، فهل يجب العمل

بالعام أو بالخاص أو يتخير؟

المتعين هو الثالث، لعدم إمكان الاحتياط، لكونه دائراً بين الفعل والترك في مورد التخصيص، فيشته دوران الأمر بين المحذورين، فيكون مختيراً عقلاً بينهما، وإن لم يكن من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لأنه إنما كان فيما إذا علم جنس الإلزام، وشك في أنه الوجوب والحرمة، والمقام ليس كذلك، لاحتمال أن لا يكون مورد اجتماع العام والخاص واجباً ولا حراماً، لاحتمال أن يكون العام المتحصّل بإرادته العموم غير هذا العام، وهكذا في الخاص، إلا أنه ملحق بدوران الأمر بين المحذورين حكماً، فإذا نحكم بالتخير، انتهى ملخص كلامه في «مصباح الأصول» (١).

أقول: لكن الذي يختلج بالبال، والله العالم بحقيقه الحال، هو أن يُقال بأننا لو قلنا في حجّيه الأخبار الصادره والمعلومه بالإجمال بأن حجّيتها إذا كانت من باب الاحتياط والتبعض فيه بوجوب العمل بمظنون الصدور من قبيل سائر الحجج في القوه، فلا إشكال حينئذٍ بجريان القواعد المقرّره في العام والخاص فيه، من تقديم الخاص على العام في جميع الموارد، من دون حاجه إلى هذه التفاصيل كما التزم بها الأعلام التي ذكرناهم آنفاً، ولكن إثبات الحجّيه لمثل هذه الأخبار كالحجّيه في سائر الحجج يعدّ في غايه الإشكال، حتّى لو التزمنا بمسلك الكشف، لوضوح أنّ الحجّيه هنا ثابتة من جهه اللابديّه العقليّه أو الشرعيّه، وأمّا أن تكون حجّيتها بحيث تستطيع وتتمكّن أن تعارض مع حجّه أقوى منها باعتبار كونها قطعيه الصدور والدلاله أو أحدهما، فهو غير معلوم لو لم نقل بمعلوميّه عدمه .

فعلى هذا، لا- إشكال فى أنّ العمومات والمطلقات لولا- ورود دليلٍ خاصّ فى قبالة، تكون حجّة قطعياً بواسطة إجراء أصاله الظهور والعموم والإطلاق، ولا- مجال لرفع اليد عن هذا الأصل إلاّ بحجّة أقوى وأظهر منها، فلو كان الخاصّ حجّة قطعاً، قدّم لكونه أظهر دلاله، وأمّا إذا لم يكن الخاصّ كذلك، فيما إذا كانت حجّيته بملاك عدم وجدان طريق علمى إلى غيره، ومن عدم قدره على العمل بالاحتياط، فلا- وجه للقول بتقدّمها على العمومات، بل ربّما يمكن أن يُقال بوجود حجّة أقوى وهو العام والمطلق الذى نرفع اليد بواسطته عن العمل بالخاصّ، حتّى ولو كان مفاد الخاصّ حكماً إلزامياً، لأنّ الرجوع بمفاده ومفاد العام من حيث الإلزام وعدمه إنّما يكون بعد الفراغ عن حال الحجّيه، وإلاّ- لا تصل النوبه إلى ذلك، واعتبار أنّ أيّهما مشتملٌ على حكم إلزامى حتّى يتقدّم على الآخر، ولعلّه لذلك قد أحسن الشيخ قدس سره فى تعبيره بأنّه: (لا تنهض لصرّف ظواهر العمومات والمطلقات) حيث تفيد هذه العبارة بأنّه رحمه الله سلّم أصل حجّيته فى الجملة، إلاّ أنّه اعتبرها أضعف من العمومات والمطلقات.

وعليه، فما ذهب إليه الشيخ رحمه الله ومن تبعه مثل صاحب «الكفايه» وغيره لا يخلو عن قوّه، من دون حاجه إلى التفصيلات المذكوره.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل .

وأما الكلام فى المقام الثانى: ويدور البحث فيه فى مورد الخبر الصادر الذى تكون حجّيته بواسطة العلم الإجمالى، حيث يؤخذ به بما أنّه مظنون الصدور، فيأتى البحث عن أنّه هل يقدّم على الأصول العملّيه من المحرزه وغيرها أم لا؟

أقول: يظهر من المحقّق الخوئى التفصيل فى «مصباح الأصول» حيث شرح

مراده بقوله: (علمه بجريان الأصل النافى للتكليف فى مورد كان الخبر مشتملاً على ثبوت التكليف من باب عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كان الخبر فيه حجّه أم لا، هذا بخلاف ما لو كان الأصل مُثَبِّتاً كالخبر، إذ لا يلزم من جريانه مخالفه علميّه.

هذا إذا كان الخبر مفاده حكماً إلزامياً.

وأما إذا كان الخبر نافياً له والأصل مثبتاً، فإن كان الأصل من غير المحرز كقاعده الاشتغال، فلا مانع من جريان الأصل حتّى على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، إذ مع عدم قيام الحجّه على نفي التكليف، تكون قاعده الاشتغال محكّمه.

وأما إن كانت من الأصول المحرّزه كالأستصحاب:

فإن كانت موارد استصحاب الميثب للتكليف قليلة بحيث لم يحصل لنا علمٌ إجمالى بصدور بعض الأخبار الترخيصيّه فى تلك الموارد، فلا مانع من جريان الأصل فيه، بخلاف ما إذا كانت مواردها كثيره، وعلم إجمالاً بمخالفه الاستصحاب للواقع فى بعض الموارد، وعلمنا بورود بعض الأخبار الترخيصيّه فى تلك الموارد، فجريان الاستصحاب فيه وعدمه مبنيٌّ على الخلاف بين الأعلام، حيث اختار الشيخ والمحقق النائيني عدم جريانه، خلافاً لصاحب «الكفايه» من جريانه، وهو المختار، انتهى ملخّص كلامه (١).

وفيه: إن ملاحظه ما ذكرناه فى المقام الأول مع التأمل والدقه فيه والإحاطه بخصوصيّاته يجعل المرء قادراً على حلّ هذه المعضله فى الأصول العمليّه؛ لأنّ .

المفروض أنها تعدّ مطلقاً سواء كانت محرزه للواقع أو غير محرزه، مثبتة للتكليف أو نافية له حجّه شرعيّه قطعيه بواسطه أدلتها. غايه الأمر أنّ موردها هو الشكّ في الحكم الواقعي بما له من الصور المتصوّره فيها، وهذا بخلاف الحجّيه الثابته للخبر الصادر، حيث لا يكون إلاّ بصوره اللابديّه بالأخذ بالأصول، ومقتضاها يكون أخذاً بما له حجّه عند الشكّ في الحكم، هذا بخلاف الأخذ بمفاد الخبر، حيث لا يجوز إلاّ بعد اليأس عن الحصول عمّا هو الحجّه قطعاً، لأنّ حجّيته ثابتة في طول سائر الحجج.

وعليه، فما ذكره من التفصيلات إنّما يصحّ لو سلّمنا حجّيته على نحوٍ يوجب المعارضه مع الأصول العمليّه إذا كانت مخالفه، وهو غير معلوم، فما ذكره الشيخ رحمه الله من الإشكال يكون في غايه المتانّه والوجهه، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من الوجوه العقليّه على ما قرّره الشيخ قدس سره .

وقد يقزّر للوجه الأوّل تقريباً آخر: لا- يرد عليه أكثر الإشكالات المذكوره في التقرير السابق، وهو أن يُقال كما عن المحقّق النائيني في فوائده:

بأنّا نعلم بصدور غالب الأخبار المودعه فيما بأيدينا من الكتب، ولا إشكال في أنّه يجب الأخذ بما صدر عنهم صلوات الله عليهم من الأخبار، لا من حيث أنّها تتضمّن الأحكام الواقعيّه كما في الوجه الأوّل، بل من حيث إنّ نفس الأخبار الصادره عنهم أحكام ظاهريّه، من جهه وقوعها في طريق إحراز الواقعيّات، بعد فرض جريان الأصول اللفظيّه والجهتيّه فيها، وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادره عنهم، فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ، والأخذ بمظنون الصدور.

وهذا التقريب مبنئ على وجوب العمل بنفس الأخبار من حيث إنّها أخبار

لكونها أحكاماً ظاهريّة، فلا- تكون سائر الأمارات من أطراف هذا العلم الإجمالي، لأنّ الأمارات الظنيّة التي لم يقدّم دليلٌ على اعتبارها، ليست أحكاماً ظاهريّة، فدائرته العلم الإجمالي يتخصّص بالأخبار، ونتيجته هي الأخذ بمظنون الصدور عنه تعذّر تحصيل العلم التفصيلي بما صدر، وعدم وجوب الاحتياط في الجميع، بل مقتضى العلم بصدور غالب ما في الكتب من الأخبار هو انحلال العلم الإجمالي بوجود التكليف بين الأخبار والأمارات، لأنّ ما صدر عنهم عليهم السلام يكون بقدر المعلوم بالإجمال من التكليف بين الأخبار والأمارات، هذا.

ويرد عليه أوّلاً: لكن هذا التقريب وإن سيّلم من بعض الإشكالات، من حيث خروج الأمارات الظنيّة عن أطراف العلم الإجمالي، لعدم كونها أحكاماً ظاهريّة، إلّا أنّه يرد عليه بأنّ فرض وجود العلم الإجمالي بالتكليف بين الأخبار والأمارات لا معنى له كما قرّره في آخر كلامه، إلّا- أن يكون على نحو دوران الأمر بين العمل بالأمارات لكونها طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة، أو العمل بالأخبار لكونها أحكاماً ظاهريّة، فأىّ شيء يوجب انحلال هذا العلم مع ما فرض من أنّ العمل بالأخبار ليس طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة، فلازم هذا العلم هو الإتيان بكلا طرفيه، فلا معنى حينئذٍ للعلم التفصيلي بوجود المعلوم بالإجمال في الأخبار، لأنّها كلّها أحكامٌ ظاهريّة لا- في خصوص بعضها، فلا محيص من التمسك للانحلال بالقول بكون الأحكام الواقعيّة والتكليف الموجوده كانت لصدور جملة هذه الأخبار، فيرجع إلى الوجه الأوّل، هذا أوّلاً.

وثانياً: لا- يُسلّم ذلك عن الإشكال الثالث من عدم تحقّق حجّيته فيما تنهض لصدور ظواهر الكتاب والسنة المخالفه للأصول اللفظيّة والعمليّة.

وثالثاً: بأنّ وجوب العمل بالأحكام الظاهريّة إنّما هو لأجل كونها موصلة إلى الأحكام الواقعيّة، ومحزره لها، لا أنّها أحكاماً فى مقابل الأحكام الواقعيّة، فالعبره إنّما تكون بامثال الأحكام الواقعيّة، ووجوب العمل بالأخبار كان لأجل كونها من الطرق الموصلة إليها، فلو فرض الوصول إليها من طريقٍ آخر غير الأخبار كان مُجزياً، فنتيجته تظهر عند التعدّر من العلم بها، وعدم وجوب الاحتياط هى التنزّل إلى الظنّ بالطرق لا الظنّ بالصدور، فرجع الكلام إلى التقريب السابق كما رجعت الإشكالات السابقة إليه .

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل من الوجوه العقليّة.

الوجه الثانى: فهو ما ذكره الشيخ محمّد تقى الأصفهانى رحمه الله صاحب «الحاشية»، وحاصله:

(أنّ وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابتٌ بالإجماع والضروره وبحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين، فيجب العملُ بهما قطعاً، فإن أمكن الرجوع إليها على وجهٍ يحصل العلم منهما بالحكم، أو الظنّ المعتمد فهو، وإلاّ فلا بدّ من الرجوع إليهما على وجهٍ يحصل الظنّ منهما بالحكم، فلا محيص عن الأخذ بمظنون الصدور).

أقول: وقد اعتبر رحمه الله هذا الوجه من أقوى الوجوه الثمانية التى أقامها على اعتبار الظنّ بالطريق.

فأورد عليه الشيخ بما هو حاصله: بأنّ المراد من السنّة :

إن كان قول المعصوم وفعله وتقريره كما هو المصطلح عليه، وقام الإجماع والضروره بالرجوع إليهما، كان اللازم إذا تعدّر العلم بتحصيل هذه الأمور، العمل



بما ظنَّ أنَّه سنَّه، من غير فرقٍ بين كون الظنِّ الحاصل حصل من الأخبار أو من الشهره أو من الإجماع المنقول أو بملاحظه الأولويَّه الظنيَّه، لاستواء الكلِّ في حصول الظنِّ منها بمدلول السنَّه، إلا إذا شكَّ أو ظنَّ بأنَّ مؤدَّى الشهره لم يكن مقولُ قول المعصوم، فهو أيضاً لا فرق بين الشكِّ والظنِّ الكذائي المتعلِّقان بالشهره أو بالأخبار من جهه عدم الحجَّيه، مع أنَّها من المحالات العاديه حصول الشهره أو الإجماع في المسائل التي تعمُّ بها البلوى، بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم عليهم السلام .

وإن أُريد من السنَّه الأخبار الحاكيه لها، كما حُكي أنَّه صرَّح بذلك في ذيل كلامه، فهو :

مع أنَّه على خلاف ما هو المصطلح عليه أولاً .

ولم يَقم الإجماع والضروره على وجوب العمل بمثل هذه السنَّه ثانياً، لأنَّها بنفسها محلُّ الكلام بين الأعلام.

فهو رجوعٌ إلى الوجه الأوَّل، إن أراد دعوى العلم بصدور جملة من الأخبار أو إلى الانسداد. وإن أراد دعوى العلم بوجود الأحكام الواقعيَّه في تلك الأخبار ولو إجمالاً فليس هو دليلٌ مستقلٌّ وراء الوجه الأوَّل ودليل الانسداد كما سيُجىء.

أقول: قد اعترض عليه صاحب «الكفايه» في خصوص الإشكال الأخير:

بأنَّ ملاكَه ليس لا إلى الوجه الأوَّل ولا إلى الانسداد، بل ملاكَه إنَّما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامه، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه.

ثمَّ أشكل بنفسه على المحقِّق المزبور:

(بأنَّ مقتضى ذلك هو الاقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقِّن الاعتبار،

فإن وفى وإلاً أُضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلاً فالاحتياط بنحو ما عرفت، أى بوجوب الأخذ بالخبر المُثَبِّت للتكليف، وجواز الأخذ بالخبر النافى عنه على نحو ما تقدّم؛ لا- الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره، وذلك للتمكّن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظنّ اعتباره)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ صاحب «الكفايه» لم يبيّن وجه وجوب الرجوع إلى الروايات، الذى جعله ملاكاً:

لأنه إذا كانت دعواه بملاك درك الأحكام الواقعيّه، فهو رجوعٌ إلى دليل الانسداد.

وإن كان بملاك العلم بصدور جملة من الأخبار عن الأئمة عليهم السلام، فهو رجوعٌ إلى الوجه الأول.

وعليه، فإشكال الشيخ قدس سره واردٌ على صاحب «الحاشيه»، فلا يمكن عدّ ما ذكره وجهاً مستقلاً فى المسأله.

كما أنه يرد على صاحب «الكفايه» أنه يجب بمقتضى العلم الإجمالى الإتيان بجميع الأطراف لا خصوص ما هو المتيقن اعتباره، إلا أن يكون العمل بالاحتياط مستلزماً للعسر والخرج، فيُرفع اليد بمقداره لا أزيد كما لا يخفى.

وأما الوجه الثالث: فهو ما ذكره صاحب «الوافيه» مستدلاً به على خصوص الأخبار المودعه فى الكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، قال:

(إننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، خصوصاً الضروريات، كالصلاه والصوم والزكاه والحجّ والخمس، وغير ذلك من العبادات والمعاملات، ولا

إشكال أنّ غالب أجزاء هذه الأمور وشرائطها تثبتُ بخبر الواحد، بحيث لو تُرك العمل به لخرجت عن حقائقها، ولم تستحقّ إطلاق أساميها عليها، فلا بدّ من العمل بخبر الواحد).

وأورد عليه أولاً: بأنّ العلم الإجمالي حاصلٌ بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره من كونها بالخبر غير القطعي الموجوده في تلك الكتب، فاللّازم حينئذٍ إمّا الاحتياط أو العمل بكلّ ما دلّ على جزئيه شىء أو شرطيته، ولو لم يكن في الكتب الأربعة، فإثبات حجّيه كلّ خبرٍ واحد فيها بذلك يكون أخصّ من المدعى، بل هذا الدليل يثبت حجّيته مثل الأمارات أيضاً إذا كانت مشتهه لجزئيه شىء أو شرطيته.

وقد يُقال في جوابه: بأنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان متحقّقاً في جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم بقدر الكفايه بين تلك الطائفه، أو العلم باعتبار الطائفه كذلك بين هذه الأخبار، يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي، وصيروره غيره خارجاً عن طرف العلم.

اللّهمّ إلّا أن يمنع أصل الكفايه بذلك المقدار في هذه الأخبار، أو يدعى العلم بوجود الأحكام في غير هذه الأخبار أيضاً .

وثانياً: أنّ مقتضى ذلك هو إثبات حجّيه كلّ خبرٍ مثبتٍ للجزئيه أو الشرطيه، لا مطلقاً حتّى النافى منها كما هو المقصود.

وثالثاً: أنّه لا موجب لقصر العلم الإجمالي بخصوص الأجزاء والشرائط، بل يجرى في سائر الأحكام والتكاليف النفسيه والغيريه في الأخبار المودعه في الكتب الأربعة، بل وفي مطلق الأخبار والأمارات، فيرجع هذا الوجه إلى الانسداد

الكبير مع ذكر بعض مقدماته دون بعض.

ورابعاً: غايه ذلك هو حجتيه بصوره اللابديّه واللا محيصيه، ومثلها لاتنهض لصرف ظواهر الكتاب والسنه، المخالفه للأصول اللفظيه والعمليه كما عرفت.

وبالجملة: فالإنصاف أنّ ما استدلّوا به على حجّيه خبر الواحد من الوجوه الأربعة أو الثلاثة العقلية بتقريباته، ممّا لا يستقيم، وممّا لا يُسمن ولا- يُغنى عن جوع. مع أنّ المسأله فى غنى عن ذلك، لأنّه يكفى لإثبات حجّيه الخبر الموثوق به ما تقدّم من الأدلّه والأخبار، وعمدتها الطريقه العقلانيه مع عدم ردع الشارع عنها.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل الذى وقع البحث فيه عمّا تكون حجّيته ثابتة بالظنّ الخاص، وبذلك خرج عن الأصل الأوّل.

\*\*\*

## حجیه الأمارات

## حجیه الأمارات

المقام الثانی: والبحث فيه عن الأدله التي توهم دلالتها على كون كل أماره مفیده للظنّ حجّه، ومنها المعروف بدليل الانسداد، وهي وجوه أربعة استدّلوا بها على حجیه مطلق الظنّ بالحكم الشرعي أو في الجملة على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الوجه الأول: إنّ في مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنه الضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

بيان الملازمه: يتوقف على صغرى وكبرى:

أمّا الصغرى: إنّ الظنّ بالعلّه ظنّ بالمعلول، كما أنّ تعلق سائر الحالات النفسانيه من العلم والشكّ والوهم بالعلّه يستلزم وجود تلك الحاله بالمعلول، فالظنّ بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ باستحقاق العقاب على الفعل.

أو يُقال: بأنّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسده في الترك، كما أنّ الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسده في الفعل، بناءً على قول العدليّه بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد، وقد جعل في النهايه كلّ واحدٍ من التقرّيبين دليلاً مستقلاً في المسأله، هذا من جهه الصغرى.

وأما الكبرى: هو أن دفع كلّ ضررٍ مظنون سواءً أكان مأخوذاً عن الظنّ بالاستحقاق للعقوبه أو بوجود المفسده لازم عقلاً، فنبت المطلوب وهو وجوب العمل بالظنّ.

أقول: وقيل في وجه الفرق بين هذا الوجه وما يتلوه من الوجه الثاني، وبين الوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد، بأن دليل الانسداد يتوقف أو يجري فيما إذا انسَدَّ باب العلم والعلمى في معظم الأحكام، هذا بخلاف هذين الوجهين حيث يجريان فيما إذا كان باب العلم مفتوحاً في المعظم، ولكن انسَدَّ في باب واحد، وحصل الظن بالحكم فيه، فيكون الظن حَجَّه حينئذٍ بواسطة هذين الدليلين، ولا يجري فيه دليل الانسداد لانفتاح باب العلم في معظم الأحكام .

وأيضاً: ظهر ممَّا ذكرناه آنفاً أنَّ هذا الاستدلال مركَّب من صغرى وكبرى، فلا بدَّ من البحث في كلِّ واحدٍ منهما، وبما أنَّ الكبرى ممَّا لا بحث فيه فنقدّم البحث عنها، ونقول:

لا إشكال في لزوم دفع الضرر المظنون عقلاً إذا كان الضرر المظنون هو العقاب الأخرى، بل يستقلَّ العقل بالتحرُّز عن الضرر المشكوك، بل الموهوم، فضلاً عن المظنون، ولذلك لا تكفى الإطاعة الظنَّية مع التمكن من الإطاعة العلميَّة، مع أنَّ الضرر في الإطاعة الظنَّية يكون موهوماً.

هذا بالنسبة إلى الكبرى ثابت ولا نقاش فيه، وإن خالف فيه الحاجبي، وقال بأنَّ الاحتياط مستحسنٌ لا واجب إذا قلنا بالتحسين والتقيح.

لكنه فاسدٌ: لأنَّه حكمٌ إلزاميٌ أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم، ويذمُّون من يخالفه .

وأما الصغرى: وهى أنَّ كلَّ ظنٍّ بالحكم، ظنٌّ بالاستحقاق للعقوبة أو المفسده، وهو ممنوعٌ أشدَّ المنع.

بيان المنع: موقوفٌ على تقديم أمور توجب تنقيح المطلب وتوضيحه،

فنفول مستعيناً بالله:

الأمر الأول: لا يخفى قيام حكم العقل المستقلّ بقبح العقاب بلا بيان، وليس المراد من البيان هو البيان فى الواقع، بل المقصود هو البيان الواصل إلى المكلف، بل يمكن دعوى نفي البياتيه عن ما لم يصل إليه، لأنّ هذا الوصف يتحقّق بلحاظ ما يوصل إليه، مع أنّ وجود الإراده الواقعيّه للمولى كيف يمكن أن تكون محرّكه لإرادته العبد ما لم تصل إليه، فالإرادته الواصله تكون محرّكه، ولا- فرق فى عدم الوصول بين أن يكون بواسطه تقصير المولى عن الإيصال، أو للإخلال فى الوصول ولو عن غير تقصير عنه، فالعقل كما مستقلّ فى الحكم بقبح العقاب بلا بيان، كذلك مستقلّ بالحكم بوجود دفع الضرر المحتمل، سواءً كان الضرر المحتمل ناشئاً عن الشُّبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، حيث يحكم بوجود الاحتياط فيه، أو فى الشُّبهات البدويّه إذا أخلّ العبد بما هو وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى، واعتمد على الشكّ، حيث إنّ العبد يستحقّ العقاب، والعقاب يترتب إذا استلزم عمله وصادف فوات مطلوب المولى، فحكم العقل فى الموردين واضح، ويؤيده وجدان كلّ ذى شعور.

الأمر الثانى: أنّه لا- إشكال فى أنّ ملاكات الأحكام متفاوتة من حيث الأهميه وعدمها، إذ ربّما تكون بعض الأحكام بحسب الملا-ك بمشابه من الأهميه بحيث لا بدّ أن يحرم بعضاً من المحللات ظاهراً للإحراز ذلك الملا-ك، والتحفّظ عليه، وطريق استكشاف ذلك إنّما يكون بواسطه جعل الاحتياط، والتمّم من ناحيه الشارع، كما ترى ذلك فى القضايا الثلاثه المعروفه وهى الدماء والأعراض والأموال، من إيجاب الاحتياط فى موارد الشكّ فيها، حيث يفهم أهميه ذلك، كما

يفهم من عدم إيجاب الاحتياط في موارد الشبهه في بعض أنه لا تكون بمثابة من الأهميه، ولو شك في مورد أنه هل يكون من قبيل الأول أو الثاني، أي إذا شك في جعل الاحتياط فيه وعدمه، فالأصل يقتضيا البراءه، لأنه يندرج حينئذ تحت عموم قاعده: رفع ما لا يعلمون، لأن أمر المتّم بيد الشارع وضعا ورفعا فيشملة الحديث.

الأمر الثالث: أن الضرر الذي يقع في عدم ملاحظه الصغرى والكبرى ويُدعى الاستقلال في قبح الإقدام عليه:

تارة: يكون أخروياً.

وأخرى: يكون دنيوياً.

فأما الأول: فلا إشكال في العقاب الأخروي إذا حصل الظن به، لأنه يقتضى التحرز عنه بحكم العقل، لما قد عرفت من استقلاله في صورته الشك واحتمال الضرر الكذائي فضلاً عن الظن به.

غايه الأمر، يكون حكم العقل هنا إرشادياً لا يستتبعه حكم مولوى شرعى على طبقه، لأن حكم العقل بذلك يكون في سلسله المعلولات، يعنى أن حكم العقل بوجوب إطاعه شيء بالفعل أو الترك يكون أثره استحقاق العقاب واقعاً في مرحله المعلول، يعنى أثر وجوبها هو استحقاق العقاب في تركه، فلا يجرى هنا قاعده الملازمه، وهى كلما حكم به العقل حكم به الشرع، وإلا لزم التسلسل، بمعنى أنه لو حكمنا في تركه الذى حكم العقل باستحقاق العقاب على تركه بحكم شرعى آخر غيره، يستلزم هو أيضاً حكماً آخر عقلياً، وهو يوجب حكماً شرعياً آخر، وهكذا يستلزم التسلسل، وهو مُحال، ولذلك نعتقد أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر لا بد وأن يكون إرشادياً طريقيّاً، أى لا يترتب العقوبه إلا على مخالفه



الواقع، لا على مخالفه الطريق بنفسه بدون الواقع.

وأما الثانى: وهو ما إذا كان الضرر دنيوياً فإنه يأتي البحث عن أن الظن فيه هل يكون طريقاً مجعولاً شرعياً كسائر الطرق الشرعيه، فلا يترتب العقاب إلا على مخالفته الواقع، أو أنه طريقته مجعوله موضوعياً بأن يترتب العقاب على مخالفه نفس الطريق، سواء صادف الواقع أم لا؟

والذى نُسب إلى الشيخ رحمه الله فى باب البراءه هو الاحتمال الأول، خلافاً للنائينى حيث التزم بالوجه الثانى.

أقول: ولكن الذى يخطر بالبال، حيث أن حكم العقل هنا كان تابعاً للشرع، وكان للشارع هنا حكماً مولوياً، لعدم استقلال العقل بالحكم بقبح العقاب وعدمه، فلا بد فى استظهار واحد الأمرين من ملاحظه لسان الدليل :

فتارة: نستظهر منه بأن الملاك فى الحكم عبارته عن نفس الطريق، وقد وقع عنوان خوف الضرر فى الطريق فى لسان الأدله فى باب لزوم إتيان صلاه التمام بملاحظه كون السفر سفر معصيه، فيصدق على ذلك عنوان الخوف ولو انكشف الخلاف.

وأخرى: قد لا يكون لسان الأدله وافياً لذلك.

وعليه، فالأولى حينئذ الحكم بثبوت حكم العقل على مخالفه الواقع كما عليه الشيخ رحمه الله ، إذ هو مقتضى القاعده المقرره فى محلّه، ولعلّه هو المراد من كلامه فى باب البراءه، كما لا يخفى.

وكيف كان، سواء قلنا بأن حكم العقل فى موارد احتمال الضرر الدنيوى طريقى أو موضوعى، فالحكم الشرعى أيضاً يكون مولوياً فى مثله، لأن حكم العقل هنا واقع فى سلسله علل الأحكام، فيستتبعه الحكم الشرعى بقاعده الملازمه

على طبق ما حكم به العقل، فالحكم فى باب الدماء والفروج حيث كان طريقياً فحكمه الشرعى بإيجاب الاحتياط أيضاً يكون كذلك، وفيما يكون موضوعياً فالحكم الشرعى أيضاً يكون كذلك طابق النعل بالنعل.

يبقى السؤال عن أنه هل يكون هذا الحكم العقلى المستتبع للحكم الشرعى حاكماً على أدله الأصول الشرعيه من البراءه والاستصحاب، كما يكون وارداً على البراءه العقليه لكونه بياناً كما عليه المحقق النائينى أم لا كما يظهر عن بعض، فسيأتى بيانه لاحقاً، وسيظهر حكمه إن شاء الله تعالى.

الأمر الرابع: المصالح والمفاسد تكون على قسمين؛ لأنها:

تارة: تكون فى نفس الأحكام، أى يكون نفس الأمر والنهى فيه مصلحه من دون مصلحه فى متعلقه، وهكذا فى طرف النهى، ومثلوا لذلك بالأوامر الامتحتائيه.

وأخرى: تكون فى متعلقها لا فى نفس الأحكام كما هو الغالب.

ثم فى الثانيه:

١ قد تكون المصلحه المفسده راجعه إلى شخص المكلف، فتصبح المصلحه والمفسده شخصيه كالواجبات العباديه وغالب المحرمات كالصلاه والصوم وشرب الخمر وغير ذلك .

٢ وقد تكون نوعيه كالواجبات النظاميه من الطبايه والخبازه والخياطه، وغير ذلك مما يتوقف حفظ نظام المجتمع عليها، مثل حرمه قتل النفس، وحرمه أكل مال الغير غصباً.

وهذان القسمان تكون المصلحه والمفسده فى المتعلق لا فى نفس الحكم.

بل قد يدعى بأن الأوامر الامتحتائيه أيضاً تكون المصلحه فيها فى المتعلق لا

فى نفس الأمر، إذ المتعلق هنا عبارة عن إظهار العبد الطاعة والعبودية، وإلا اقتضى حصول المصلحة بمجرد الأمر من دون انتظارٍ لملاحظه حال العبد فى قبالها، مع أنّ الأمر ليس كذلك .

إذا ثبت هذه الأمور الأربعة، فنقول:

ما المراد ممّا ورد فى كلام المستدلّ: (الضرر المظنون عند الظنّ بالحكم)؟

١ إن كان مقصوده هو العقاب فالملازمه ممنوعه، إذ لا ملازمه بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر، لأنّ العقاب يدور مدار تنجيز الحكم والتكليف، وهو يدور مدار وصول التكليف إلى العبد، والوصول إليه لابد أن يكون بالعلم أو ما يقوم مقامه من الطرق الشرعية المسماة بالعلمى، إذ قد عرفت فى الأمر الأوّل بيان ذلك، بأنّ البيان الواصل حجّه فى التكليف، فالظنّ بالحكم مع عدم قيام دليل على اعتباره لا يكون مُحَرِّزاً للحكم، ممّا يعنى أنّه لم يصل إليه الحكم، وحينئذٍ فيستقلّ العقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواصل إليه، وعليه فالظنّ بالحكم لا يلازم احتمال العقاب، فضلاً عن الظنّ به، لأنّ العقاب فرع التنجيز، وهو فرع الوصول كما لا يخفى .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر فساد ما قيل: من إنّ الظنّ بالحكم وإن لم يُلازم الظنّ بالعقاب، إلاّ أنه يحتمل العقاب، ودفع العقاب المحتمل كالمظنون لازم عقلاً.

وجه الفساد: ضعف هذه الدعوى، لأنّه كيف يحتمل العقاب مع فرض عدم تنجيز التكليف فى حقّه، بل قد يستقلّ العقل بعدم وجود العقاب لاستقلاله بقبحه.

هذا إن كان المراد من الضرر هو العقاب الأخرى كما هو المنصرف إليه عند الإطلاق فى باب الأحكام.

٢ وأما إن كان المراد من الضرر هو الدنيوى، فقد يمنع كلتا المقدمتين من الكبرى والصغرى، وقد يمنع الكبرى فقط.

بيان ذلك: أنّ التكاليف على قسمين:

ألف: إمّا أن تكون وجوبيّة، فليس فى مخالفتها إلّا- تفويت المصلحه، بناءً على ما هو المعروف بين العدليّيه من تبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها، فالظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المصلحه فى فعل ذلك، فلو تركه قد ظنّ بفوت المصلحه، وهو فوتٌ للمنفعه، والعرف لا يعدّ فوتها ضرراً، إذ الضرر عندهم عباره عن النقص المالى أو البدنى أو العقلى أو الروحى.

ب: أو تكون تحريميّه، وهى على قسمين:

تارة: تكون نوعيّه، وهى عباره عمّا تكون المفسده راجعه إلى الاجتماع والنظام والاختلال فيهما، مثل حرمه قتل النفس، وحرمه أكل مال الغير غصباً، فإنّ من ارتكب تلك المحرّمات لا يستلزم توجّه ضرر دنيوى إلى نفسه، بل ربما ينتفع من ذلك بحسب الغالب.

وأخرى: تكون كليّه ممنوعه، لأنّه ربما يستلزم ذلك كما نشاهده فى مجتمعاتنا المعاصره.

ففى هذين الموردين كلتا المقدمتين ممنوعه، أى مضافاً إلى منع الكبرى بعدم كون مثل هذا الضرر بواجب التحرز، يمنع الصغرى أيضاً أى لا تُسلّم صدق الضرر على مثلها كما عرفت.

ودعوى: لزوم جلب المصلحه المظنونه، ولزوم دفع المفسده النوعيّه المظنونه.

غير مسموعه: وإلّا لزم الاحتياط فى الشبهه الموضوعيّه، مع احتمال

الوجوب، أو احتمال هذا النوع من الحرمة، وهذا ما لم يلتزم به أحد.

هذا ما التزم به المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» .

أقول: لكن قد عرفت عدم تمامية كليته، لما نشاهده في بعض الأمور المهمّة والتي يهتمّ بها الشارع ويعدّ من المفاسد النوعية كالدماء والفروج، من الحكم بلزوم الاجتناب فيها عن الموارد المشتبهه فضلاً عما إذا كان مظنوناً، ولكن قد عرفت بأنّ الغالب ليس كذلك، مع إمكان دعوى رجوعها نوعاً إلى المفاسد الشخصية كما سيجيء.

وأما القسم الثاني من التكاليف التحريمية: وهي الناشئة عن المفسده الشخصية، بمعنى كون الحرمة ناشئة عن الضرر المتوجّه إلى شخص المرتكب للحرام، كحرمة أكل السّم، وحرمة شرب الخمر ونحو ذلك ممّا يكون في ارتكابه ضرراً على الفاعل، ومن ورد نقص في بدنه أو في ماله أو في عقله أو في عرضه، فالظنّ بمثل هذا الفرع من التحريم وإن كان يستلزم الظنّ بالضرر، إلا أنّ الكبرى ممنوعه، إذ لم يدلّ دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون في هذه الموارد، ممّا لم يكن التكليف فيه منجزاً، وإلا لزم الاحتياط في الشبهات الموضوعية أيضاً مع الظنّ بالضرر، وهذا ما لم يلتزم به أحد.

بل يمكن أن يُقال: بأنّه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقّن إذا كان فيه غرض عقلائي، لا مطلقاً ولو لم يترتب عليه ذلك، إذ لا- يبعد استفادة حرمة من مطاوى الأخبار الواردة في الموارد المختلفه من الفقه والدالّه على أنّ الإضرار بالنفس أو المال من دون غرض عقلائي حرام، أي يترتب عليه العقوبه الأخرويه، دون ما يترتب عليه الغرض العقلائي كما نشاهد تحقّقه في كثير من

الناس، مثل العمّال وأهل الحرّف حيث يقومون بأعمالٍ توجب نقصاً في أعضائهم وأيديهم بواسطة ذلك العمل، وبرغم ذلك لم يحكم الشارع بحرمتها، لحصول النقص خلال التكبّب وتحصيل المعيشه، فإذا لم يكن مثل هذا محرّماً، فإنّ عدم حرمة ذلك مع الظنّ يكون بالأولويّه، ففي مثل ذلك تكون الكبرى ممنوعه، والصغرى محقّقه، والملازمه ثابتة.

هذا، لو تنزّلنا وسلّمنا قيام حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون في الضرر الشخصى أو الأعمّ، فهل يصحّ رفع اليد عن مثل هذا الحكم العقلي بواسطة الأدلّه المرخصه الوارده عن ناحيه الشارع، من البراءه الشرعيّه أو البراءه العقليّه، أو يكون هذا الحكم العقلي وارداً أو حاكماً على البراءه العقليّه أو الشرعيّه؟

فيه خلافتٌ، ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى الثاني، بل قد نُسب ذلك إلى الشيخ الأعظم في مبحث البراءه، وإن كان ظاهر كلامه في باب الشبهه الموضوعيّه من الشبهه التحريميّه وغيرها خلاف ذلك، إذ يقول إنّ الظنّ بالضرر لا يمنع عن جريان أصاله الحليّه، لكشفها عن تداركه بالمصلحه.

أقول: ولكن الأقوى خلاف ذلك، كما عليه المحقّق الخراساني والعراقي والحائري والشيخ الأعظم، كما عرفت، نظير نهى الشارع عن العمل بالقياس والاستحسان، فإنّ الظنّ الحاصل منهما بالضرر في تركهما، ينكشف بواسطة تلك الأدلّه الناهيه الدالّه على أنّ المصلحه الفائتة فيها لو كانت، أو المفسده المتحقّقه فيها لو كانت وقام المكلف به، تكون متداركه بالأمر الصادر الشارع ونهيه، وبذلك يرتفع موضوع حكم العقل بلزوم دفع الضرر، لأنّه إنّما يكون فيما إذا لم يكشف التدارك فيه، وإلا لا يكون الإقدام بالضرر المتدارك، ولا المصلحه الناشئه

المتدارك بها بحرامٍ وقبيحٍ كما لا يخفى .

وقد يتوهم: المنع عن التدارك بمثل ذلك، لأنه يجب التدارك على الشارع إذا كان هو الذى أوقع المكلف فى خلاف الواقع، وهذا لا يكون إلا فى فرض انفتاح باب العلم، وتمكّن المكلف من الوصول إلى الواقع، فحينئذٍ لو منع الشارع عن العمل به، ووقع فى المفسده، أو فوات المصلحه، لا بدّ له من التدارك، وهذا بخلاف ما لو فرض انسداد باب العلم، حيث أنّ الوقوع فى الضرر والمفسده لا يكون مستنداً إلى الشارع، لأنه لولا التعبد بالأصول، لكان المكلف يقع فى المفسده.

فمندفع: بأنّ فرض كون المفسده ضرراً، يعنى أنّه لا بدّ للشارع من منع المكلف عن الوقوع فيه، ولو بإيجاب الاحتياط عليه، المعبر عنه بمتّم الجعل، وحيث لم يجعل بل أجاز له ارتكابه، دلّ ذلك على أنّه لو كان فيه ضرراً لكان متداركاً.

مع أنّه لا يبعد دعوى إرشاديّه حكم العقل بدفع الضرر الدنيوى، نظير أوامر الطبيب ونواهيّه.

وعلى فرض مولويّته، لا- يوجب حكمه بذلك حكم الشارع بالحرمة بالملازمه، إلاّ بناءً على القبول بوجود الملازمه بين حكمهما، وهى متوقّفه على تماميّه القاعده، وهى ممنوعه، لعدم إحاطه العقل بجميع الجهات من المصالح والمفاسد الدخيله فى الأحكام الشرعيّه، لاحتمال أن يكون فى البين ما يمنع عن فعليّه التكليف ولم يُدركه العقل، فلا يكاد ينتج هذا المقدار من الإدراك لإثبات المطلوب كما لا يخفى.

## استلزام ترجيح المرجوح على الراجح

استلزام ترجيح المرجوح على الراجح

الوجه الثانى: من الوجوه الأربعة التى أقيمت للدلالة على حجّيه مطلق الظنّ، هو أنّه لو لم يؤخذ بالظنّ فلا بدّ الأخذ بالمرجوح وهو الوهم، وهو مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ.

فقد يُجاب عنه: بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به يكون حسنٌ عقلاً.

لكنه مخدوشٌ أولاً: بأنّه منعٌ لكلّيه قبح المذكور لا منع القبح مطلقاً، فلا بدّ من الالتزام بالقبح مثلاً إلا إذا كان المرجوح موافقاً للاحتياط.

وثانياً: إنّ موارد ذلك مختلفة، إذ ربّما لا يمكن فيه العمل بالاحتياط، كما إذا دار الأمر بين الظنّ بأحد طرفى المحذورين، مثل ما لو ظنّ بحرمة صلاه الجمعة فى عصر الغيبه، ووهمه بوجوبها فيه، حيث لا يستطيع الإتيان بطرف الوهم من باب الاحتياط.

وثالثاً: على فرض كون المورد ممّا يمكن فيه الاحتياط، فمقتضاه هو الجمع بين الراجح والمرجوح، لا إتيان المرجوح فقط، كما لو ظنّ بعدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً، فإنّ مقتضى الاحتياط هو الإتيان بالعمل والفعل على وجهه، وهو لا ينافى عدم الوجوب.

وإنّ أراد الإتيان بعنوان الوجوب لا على وجه الاحتياط، فهو ليس باحتياطٍ، لأنّ العمل بالاحتياط عبارته عن الإتيان باحتمال الوجوب لا بقصده جزمًا.

أقول: الأولى فى الجواب أن يُقال :



أولاً: إنَّ هذا الاستدلال إنما يتمُّ إذا كان طريق الامتثال منحصرًا بين أحد الأمرين من ترجيح الراجح أو المرجوح، وأما إذا لم يكن منحصرًا فيه، بل أمكن له العمل بالاحتياط، فلا يستلزم ذلك إذا احتاط، ولو سلّمنا كون التوقّف عن العمل بالراجح أيضاً قبيحاً لترجيح المرجوح.

وثانياً: بالنقض بكثيرٍ من الظنون المحرّمة بالعمل بها بالإجماع والضروره، كالظنّ الحاصل من القياس والاستحسانات.

ولكن يمكن أن يرد عليه أولاً: بإمكان أن يُقال بأنّ النهي عن العمل بالظنّ يوجبُ الحكم بجواز العمل بموهوماتها، ولانزاه جواز ترجيح المرجوح على الراجح.

لكنّه ممنوعٌ، لعدم الملازمه بين المنع عن العمل بالظنّ، وجواز العمل بالموهوم.

وإن كان يمكن دفع هذا المنع بأنه يصحّ إذا لم ينحصر العمل بينهما، بأن يقدر على الجمع بالاحتياط، أو ترك العمل بهما، وإلاّ تثبت الملازمه.

وثانياً: بأن يقال بأنّ الراجح الممنوع عن العمل شرعاً لا يكون راجحاً حتّى يقبح ترجيح المرجوح عليه.

وثالثاً: بأنّ القبح فيه مسلّمٌ فيما إذا كان التكليف وغرض الشارع قد تعلّق بالواقع، ولم يمكن فيه الاحتياط؛ إمّا عقلاً لاستلزامه الاختلال بالنظام، أو شرعاً للعسر والخرج، وانحصر الوصول إلى الواقع بأحد الطريقتين من العمل بالظنّ أو الوهم، كما مثله الشيخ في الأمر بالذهاب إلى بغداد، وكان له طريقتان أحدهما ظنّي والآخر وهمي، فترجيح الوهمي على الظنّي هنا قبيحٌ لاستلزامه النقض للغرض، هذا بخلاف ما لو لم يكن التكليف متعلّقاً بالواقع، أو تعلّق به مع إمكان الاحتياط، فلا يجبُ الأخذ بالراجح، بل يؤخذ هنا بالواقع المعلوم أو المظنون بالظنّ الخاصّ،

ومع فقدانهما يرجع إلى البراءة، هذا في الأول .

وفي الثاني هو الأخذ بمقتضى الاحتياط، فإثبات القبيح حينئذٍ موقوفٌ على إثبات عدم جواز الأخذ بالبراءة، وعدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه، وكلاهما يعدّان من مقدّمات دليل الانسداد كما سيّجىء في الدليل الرابع، فلا يكون هذا دليلاً مستقلاً كما هو المقصود في المقام.

\*\*\*

## استدلال شريف العلماء

استدلال شريف العلماء رحمه الله

الوجه الثالث: نقله الشيخ عن أستاذه شريف العلماء رحمه الله وهو عن أستاذه السيد المجاهد العلامة الطباطبائي قدس سره وهو :

أنا نعلم بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ كثيره بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعده نفى العسر والحرّج عدم وجوب ذلك كلّ، لأنّه عسرٌ أكيد، وحرّجٌ شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفى الحرّج، هو العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات والموهومات؛ لأنّ الجمع بغير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطلٌ إجماعاً، فيثبت المطلوب، هذا.

ولكنّه مخدوشٌ أوّلاً: بأنّه لم يذكر إلاّ بعض مقدّمات الانسداد دون بعض وهو عدم جواز الرجوع إلى البراءة وانسداد باب العلم والعلمى، فبدون انضمام هذه المقدّمات إلى ما ذكره لا ينتج، ومع الانضمام لا يكون وجهاً مستقلاً غير دليل الانسداد.

وثانياً: أنّ الاحتياط فى المشكوكات بمعنى متساوى الطرفين لا يستلزم العسر والحرّج، فلا وجه لإلحاقه بالموهومات.

ودعوى الإجماع المركّب بأنّ من قال بعدم وجوب الاحتياط فى الموهومات، يقول به فى المشكوكات، غير مسموعه، بل فى غايه الضعف والسقوط على ما فى رسائل الشيخ قدس سره .

وثالثاً: أنّ مقتضى هذا الدليل ليس حجّيه الظنّ، بل مقتضاه وجوب العمل بالاحتياط إلى حدّ لا يلزم فيه العسر والجرح في المراحل الثلاثة، فإن سلّمنا استلزام ذلك العسر والجرح إلّا فى الظنّ، فيثبت به وجوب العمل به من تلك الناحية، لا من باب حجّيه مطلق الظنّ، ولو لم يكن من باب العمل بالاحتياط كما هو المقصود.

أقول: هذا كلّه فى الوجوه الثلاثة التى أقاموها على حجّيه مطلق الظنّ، ولم يتمّ المطلوب فى شىءٍ منها، فيبقى هنا وجهٌ آخر وهو المعروف بدليل الانسداد، فلا بدّ من دراسته لنلاحظ أنّ مثل هذا الدليل هل له القدره على إثبات حجّيه الأخبار الظّئيه أم لا؟ ولا يخفى أنّه لو ثبت هذا الدليل لاستلزم ذلك القول بحجّيه كلّ ما يوجب الظنّ بالحكم حتّى وإن لم يكن الظنّ خاصّاً، ممّا يعنى أنّه عند انسداد باب العلم والعلمى تصبح جميع الظنون حجّيه إلّا ما خرج بالدليل مثل القياس ونحوه، فإنّه لا يكون حجّيه ولو حصل منه الظنّ.

\*\*\*

## دليل الانسداد

## دليل الانسداد

الوجه الرابع: هو المعروف بدليل الانسداد، وهو يتألف من مقدمات أربعة أو خمس، على ما في «الكفايه» حيث اعتبر العلم بوجود التكاليف إحدى المقدمات، بل جعله المقدمه الأولى، فقال:

المقدمه الأولى: أن يعلم إجمالاً ثبوت تكاليف كثيره فعليه في الشريعه.

أورد عليه المحقق النائيني: دفاعاً عن الشيخ حيث جعلها أربعة، بقوله:

(المراد من العلم بالتكاليف إن كان المقصود منه هو العلم بثبوت الشريعه، وعدم نسخ أحكامها، فهذا من البديهيات التي لا ينبغي عدها من المقدمات، فإن العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف هو العلم الإجمالي بثبوتها في الوقائع المشتبهه، التي لا يجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقدمات دليل الانسداد، بل هو من أحد الوجوه الثلاثة التي تبني عليها المقدمه الثانيه على ما سيأتى بيانه، فالأولى الاقتصار على ما ذكره الشيخ من المقدمات الأربع)، انتهى كلامه (١).

أقول: والعجب من سيدنا الخوئي (٢) حيث وافق ما ذهب إليه الشيخ، كما وافق مع إيراد النائيني على المحقق الخراساني، وبرغم ذلك التزم رحمه الله عند ذكره للمقدمات بما التزم به المحقق صاحب «الكفايه» من فرض المقدمه الأولى، وهو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف فعليه، وهو أمر لم يتطرق إليه الشيخ رحمه الله ولم يكن له .

١- فوائد الأصول: ٣ / ٢٢٦ .

٢- راجع: مصباح الأصول: ٢ / ٢١٩ .

فى كلامه من ذلك عينٌ ولا أثر.

ولكن الإنصاف والتأمل يقتضى القول بأن دليل الانسداد يتألف من مقدمات أربع لا خمس، وصحّحه جعل العلم الإجمالى بثبوت التكاليف من المقدمات كما عليه المحقق الحائرى ولا- يرد ما ذكره النائينى رحمه الله فى الشقّ الثانى من ترديده، لأنّ العلم الإجمالى هنا يكون لأصل الموضوع، أى بأنّ الإنسان مكلف بمجموعه من التكاليف من دون اختصاصها بخصوص الوقائع المشتبّهة، كما هو الوجه الثالث فى المقدمه الثانیه.

وبعبارة أخرى: هذه المقدمه صحيحه حتى لو لم نواجه مع واقعه مشتبّهة.

المقدمه الثانيه: وهى فرض انسداد باب العلم والعلمى، ولا يخفى أنّ الشيخ رحمه الله اعتبر المقدمتان الثانيه والثالثه فى كلامه شيئاً واحداً ومقدمه فارده، وهى عدم جواز الرجوع إلى الأصول المقرّره للجاهل، الشامل بإطلاقها عدم وجوب الاحتياط، وعدم جواز الرجوع إلى البراءه والاستصحاب والتخير، أو الرجوع إلى التقليد أو القرعه، فجمع جميع هذه الأمور تحت مقدمه واحده.

المقدمه الرابعه: وهى تعيين حكم العقل المستقلّ بالرجوع إلى الامتثال الظنى، والموافقه الظنيه للواقع، وعدم جواز العدول إلى الشكّ أو الوهم لقاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

فإذا ضمّت هذه المقدمه إلى المقدمه الأولى من قيام العلم الإجمالى بالتكاليف، وبالثانيه الدالّه على انسداد باب العلم والعلمى، وبالثالثه وهى عدم جواز الرجوع إلى القواعد المقرّره للجاهل، تنتج بأنّ مطلق الظنّ حجّه، فلا بدّ من التعرّض لكلّ مقدمه بالخصوص وإثباتها بما يمكن الاستدلال به لها.

وأما المقدمه الأولى: وهى ثبوت العلم الإجمالى بالتكاليف.

أما صاحب «الكفايه» فبرغم اعتباره لهذه المقدمه من الأمور البديهيه لكنّه يقول: (إلاّ أنّه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين عليهم السلام، التى تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتميره، ومعه لا موجب للاحتياط، إلاّ فى خصوص ما فى الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلاً عمّا يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه ولو سلّم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال). انتهى كلامه.

أقول: ولا- يخفى أنّ ما ادّعاه من الانحلال فى غايه المتانهِ، خصوصاً مع ملاحظه ما أضفنا إليه من أنّ الأخبار المودعه فى الكتب المعتميره، بضمّ الأمارات المتّحده معها فى الأحكام مثل الشهره والإجماع، تجمع القدر الأعظم من الأحكام والتكاليف الموجوده أو جلّها، فدعوى الانحلال إلى علم تفصيلي إلى هذه الأخبار مع الأمارات المتّحده معها من الشهره والإجماع والأولويه الظئيه والشكّ البدوى فى غيرهما من الأمارات غير المتّحده، أو الأخبار غير المودعه فى تلك الكتب ليست ببعيده، فالحكم بوجوب الاحتياط أو الرجوع إلى مقارناته المذكور فى تلك الأخبار لا يوجب العسر والحرج فضلاً عن الاختلال.

والعجب من المحقق النائيني مع التزامه عدم الانحلال هناك، حيث يقول فى «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup> بعد تعرّضه لدعوى القائل بالانحلال، فأجاب عنه بقوله:

قلت: هذه الدعوى ممّا يكذبها الوجدان بدهاه أنّ الأمارات الظئيه ما عدا الأخبار لو لم تكن بنفسها متعلقه للعلم الإجمالى، فلا أقلّ من كونها من أطراف .

العلم، لأنَّ متعلِّق الإجمالى هو المجموع من الأخبار ومن بقيه الآثار الظنيّه، وهذا لا ينافى أن تختصّ الأخبار بعلم إجمالى آخر فيما بينها، وليس العلم الإجمالى فى المجموع مستنداً إلى العلم الإجمالى فى الأخبار لينحلّ العلم الإجمالى فيه بالعلم الإجمالى فيها، ثمّ ذكر لذلك شاهداً.. إلى آخر كلامه.

حيث أنّ مقتضى ذلك عدم كفايه الأخبار لمعظم أحكام الفقه، لبقاء العلم الإجمالى بحاله بعد العمل بالأخبار بحسب دعواه رحمه الله، وبرغم ذلك نجده يقول فى مكانٍ آخر:

(وأما بالنسبه إلى انسداد باب العلمى، فللمنع عنه مجالٌ واسع، فإنّ ما تقدّم من الأدلّه الدالّه على حجّيه الخبر الموثوق به ظهوراً وصدوراً سواءً حصل الوثوق به من وثاقه الراوى، أو من سائر الأمارات الأخر ممّا لا سبيل إلى الخدشه فيه، بل ينبغى عدّها من الأدلّه القطعيّه، ومعها لا يبقى مجالٌ لدعوى انسداد باب العلمى فى معظم الفقه، لأنّ الخبر الموثوق به بحمد الله وافٍ بمعظم الأحكام..(١) إلى آخر كلامه.

مع أنّ مقتضى هذا الكلام هو الانحلال، وهذا التهافت فى كلامه رحمه الله لا بدّ من رفعها بتوجيه أنّ مبناهما أحدهما دون الآخر، هذا بخلاف ما التزم به الشيخ قدس سره حيث يساعد كلامه هنا مع مسلكه هناك لعدم الانحلال، ولذلك يقول لا بدّ من الفحص عن أنّ العمل بالأخبار هل يكفى فى تأمين معظم الأحكام أم لا؟

وكيف كان، بعدما عرفت صحّه دعوى الانحلال بواسطة العلم بأخبار الآحاد، وتحصيل معظم أحكام الفقه بها، وبالأمارات المعبره، فلا يبقى حينئذٍ .



مورد للرجوع إلى دليل الانسداد، لعدم وجود العلم الإجمالي حينئذٍ بالأحكام، بعد العمل بجميع الأخبار، ولو من باب الاحتياط، هذا كله بالنسبة إلى المقدمه الأولى.

وأما المقدمه الثانيه: وهى انسداد باب العلم والعلمى.

فالأول منهما: مسلّم لا يمكن الخدشه فيه، بداهه أنّ ما يوجب حصول العلم الوجدانى التفصيلى بالحكم من الخبر، هو النصّ المتواتر، أو المحفوف بالقرائن القطعيه ظهوراً وصدوراً، مع سائر ما يتوقّف عليه الاستنباط، لكن جميعها لا يفي بأقلّ القليل من الأحكام الشرعيه، وذلك ممّا يصدّقه كلّ مجتهدٍ يخوض فى غمار بحر الاستنباط.

وأما فى الثانى منهما: فقد عرفت فى المقدمه الأولى بأنّ دعوى انسداد باب العلمى غير مسموعه، لأنّ الأخبار الموجوده فى الكتب المعبره إذا عمل بها كانت متضمّنه لمعظم أحكام الفقه، ولا يبقى بعد علم إجمالى بوجود الأحكام حتّى يجب العمل بالاحتياط أو يؤخذ بدليل الانسداد.

ومن هنا يظهر أنّ البحث عن دليل الانسداد على طوله وكثره مباحته قليل الفائدة، لا يترتب عليه أثر مهمّ لفساد أساسه بواسطة انحلال العلم الإجمالى وعدم انسداد باب العلمى كما عرفت.

وأما المقدمه الثالثه: على ما قرّناه، هو عدم جواز إهمال الأحكام، وترك التعرّض لها بالامتنال بالرجوع إمّا إلى أصل البراءه وأصالة العدم، أو الرجوع إلى أحد أمور ثلاثه، أو أزيد من التقليد، أو الرجوع إلى الأصل الجارى فى ذلك المورد من البراءه والتخير والاشتغال، أو الرجوع إلى الاحتياط بإتيان جميع المحتملات فى الوقائع المشتبهه، أو الرجوع إلى القرعه مثلاً على ما قيل.

أقول: لا بد من البحث عن كل واحد من هذه الأمور المذكوره مستقلاً:

فأما الأول: وهو عدم جواز الرجوع إلى البراءة وأصل العدم، فقد استدلل عليه بأمر ثلاثة:

الأمر الأول: هو الإجماع.

الأمر الثاني: هو لزوم الخروج عن الدين لو أحرزنا الرجوع إليهم الأصليين.

الأمر الثالث: نعلم علماً إجمالياً بوجود أحكام كثيرة لا يجوز ترك التعرض لها.

فأما الإجماع فقد أورد عليه أولاً: بأنه ليس في كتب قدماء الأصحاب تعرض لهذا البحث نفيًا ولا إثباتًا، حتى يستكشف منه قول المعصوم، ليتحقق منه الإجماع.

فأجاب عنه المحقق النائيني: بأن هذا الإجماع تقديرى لا-فعلى، ويكفى ذلك إذ رُبَّ مسأله لم يقع البحث عنها في كلمات الأصحاب، إلا- أنه ممّا يعلم إجماعهم واتفاقهم عليها، فإنه لا يكاد يمكن إسناد جواز الاعتماد على أصله العدم، وطرح جميع الأحكام في الوقائع المشتبّهة إلى أحد من أصاغر الطلبة، فضلاً عن أرباب الفتوى، وعليه فجميعهم متفقون على هذا الأمر.

أقول: ونحن نضيف إلى كلامه رحمه الله بأنه لعل السرّ في عدم تعرضهم لهذه المسأله، هو عدم حاجتهم لذلك، لأنهم كانوا في عصر انفتاح باب العلم، كان بإمكانهم الوصول إلى الأحكام بالطرق المتعارفه لقرب عصرهم لعصر الأئمه عليهم السلام، ويصلون إلى ما يحتاجون إليه، خلافاً لما نحن عليه في هذه العصور من الفصل الطويل، وقيام المخالفين بإخفاء الحق وإمحاءه، وإلا لو كان القدماء واجهوا ما واجهناه في هذه العصور لحكموا بمثل ما نحكم من الرجوع إلى الأصول العمليّه.

مع أنه لو كان الرجوع إلى مثل البراءة وأصل العدم جائزاً، لما بقى للحكم

بوجوب الفحص عن الدليل الخاص والمقيد وغيرها وجهه، لأنه بعروض الشك وعدم وجود دليل في الظاهر، يكفى الحكم بالبراءة، مع أنه باطل بالضرورة حتى عند العقلاء، وهذا شاهد على وجود الإجماع على مثل ذلك بحسب مقتضى طريقه المتعارفه في أبواب الفقه في الأمثال والنظائر، وهو المطلوب.

وأورد عليه ثانياً: ما عن المحقق العراقي رحمه الله بمنع كون الإجماع مدركاً مستقلاً في قبال محذور الخروج من الدين، لاحتمال كون نظر المجمعين إلى هذا المحذور، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجالاً لكي نصل إلى رأى المعصوم من خلال هذا الاتفاق كما هو الشأن في كثير من الإجماعات، المحتمل كون مدركهم وجهاً من الوجوه الجارية في المسألة كما لا يخفى.

وفيه: هذا الوجه أيضاً مخدوش بما عرفت منّا سابقاً من أنّ هذا الاحتمال لا أساس له، فيما إذا لم يذكر في كلام واحد منهم ذلك الوجه مدركاً لذلك، وإلا استلزم الخدشه في حججه كل إجماع، لاحتمال مدركيته حتى لعله وجود خبر واحد ضعيف، لا سيما في مثل المقام، حيث قد عرفت عدم تعرضهم لأصل المسألة، حتى نحتمل في حقهم تمسكهم بدليل معين.

وثالثاً: ما عن صاحب «عنايه الأصول» حيث قال: إنّ الإجماع لعله كان بواسطة وجود العلم الإجمالى بالواجبات والمحرمات، لا الكاشف عن رأى الإمام عليه السلام، والواصل إلينا خلفاً عن سلف وقرناً بعد قرن.

لكنه مندفع: لالتزام الجميع بذلك حتى من لا- يقول بمنجزية العلم الإجمالى كالمحقق القمى والخوانسارى، وهذا يكشف خلاف ما ادّعاه رحمه الله .

الأمر الثانى: بأنّ الاكتفاء فى الأحكام إلى ما هو المعلوم منها تفصيلاً بواسطة

وجود دليل قطعى عليه، من الكتاب، والسنة المتواتره، أو المحفوظه بالقرينه القطعيه، وإجراء أصاله البراهه أو العدم فى غيرها يشبه الخروج عن العمل بالدين، لقله موارد تلك الأحكام المتصفه بهذه الأوصاف، وهو باطل بالضروره.

وقد أورد عليه أولاً: بما فى «عنايه الأصول» بأنه ليس وجهاً مستقلاً فى قبال العلم الإجمالى المقتضى للاحتياط فى المشتبهات، فإننا لو جوزنا المخالفه القطعيه للتكليف المعلومه بالإجمال، فلا فرق فيه حينئذ بين قليلها وكثيرها.

ودعوى: أن المخالفه فى الموضوعات الكثيره خروج عن الدين، هى أشبه شىء بالتخويف والترهيب.

لكنه مندفع: بأن هذا الوجه وجه مستقل، لما ترى المنع عن ذلك حتى من أنكر منجزيه العلم الإجمالى كالمحققين التى مرت أسماءهم آنفاً، ولعل وجهه أن فى بعض الموارد يوجب القطع بأنه مبعوض للشارع، ولو لم يحرز وجود علم إجمالى أصلاً، أو لم يكن منجزاً بعد وجود أصل العلم بالتكليف، إذ الخروج عن الدين بنفسه محذور، حتى ولو وافقنا على المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى، كما صرح بذلك المحقق النائينى رحمه الله .

وثانياً: بما عن المحقق العراقى رحمه الله بأنه بعد ثبوت محذوريه الخروج عن الدين، فلا يبقى مجالاً للتمسك بالعلم الإجمالى كما سيأتى، فلا يمكن الجمع بين الوجهين لكمال التضاد بينهما .

وفيه: أن هذا الإشكال يكون وارداً على الوجه الثالث، وهو العلم الإجمالى، كما جعله كذلك نفس المستدل والمستشكل، وإن كان مرتبطاً بالوجه الثانى أيضاً، فالأولى أن نتعرض للإجابة عنه.

الأمر الثالث: على عدم جواز الإهمال، هو قيام العلم الإجمالى بثبوت التكليف الوجوبية والتحريميّة فى الوقائع المشتبهه، وهو كالعلم التفصيلى يقتضى وجوب الموافقه القطعيّه، وحرمة المخالفه القطعيّه، فلا تجرى الأصول النافيه للتكليف فى أطرافه.

أقول: ولا- يخفى أنّ هذا الوجه يصحّ لمن لا- يسلك مسلك المحقّق القمى والخوانسارى، لأنّهما ذهبا إلى عدم منجزية العلم الإجمالى، وعند من لا- يجوز إجراء الأصول النافيه فى أطرافه، وإلاّ فإنّ وجود العلم كعدمه فى جريان أصاله البراءه والعدم فى الوقائع المشتبهه.

فأورد عليه أوّلاً: بما قد عرفت عن المحقّق العراقى بدعوى الانحلال لهذا العلم، مع ثبوت الوجه الثانى، وهو الخروج عن الدّين بالمخالفه، حيث يقول فى «نهايه الأفكار»<sup>(١)</sup>:

(إذ بمقتضى هذا المحذور والإجماع المزبور ولو تقديراً، يُستكشف لامحاله وجود مرجع آخر فى البين، مثبتٍ للتكليف الواقعيّه بالمقدار الوافى غير العلم الإجمالى، وبذلك يسقط العلم الإجمالى عن البياتيّه، لانحلاله بذلك المنجز المستكشف من الإجماع ومحذور الخروج عن الدّين..) إلى آخر كلامه.

لكنّه مندفع: بأنّ مقتضى الوجه الثانى بل الأوّل ليس إلّا نفى جواز الرجوع إلى البراءه، وإثبات قيام مثبتٍ للتكليف فى الجملة.

وأما كون المثبت هو العلم الإجمالى أو غيره، فإنّه لا- يستفاد ذلك من الوجهين المزبورين، ولذلك يمكن الأخذ بالعلم الإجمالى فى إنجاز التكليف، .

وإثبات ذلك في تمام أطرافه، لولا تنافيه مع اختلال النظام أو العسر والحرَج الحاصلين من تنجزها، وعليه فمجرد قيام الإجماع ومحدور الخروج عن الدين، لا يثبت ما هو اللأزم في مقام الامتثال، والمتصدى لذلك هو العلم الإجمالي، وعليه فلا وجه لدعوى الانحلال كما لا يخفى.

وأورد عليه ثانياً: بأنه بعد العلم بأن جميع أطرافه متما لا- يجب الإتيان بها، ولا يكون منجزاً فيها، لعروض الاضطراب لارتكاب البعض؛ إمّا من جهة استلزامه العسر والحرَج فيجوز، أو يجب ذلك لاستلزامه الاختلال بالنظام، فإذا لم يتنجز في بعض أطرافه تفصيلاً، فيكون الشك في التكليف بالنسبة إلى غير المشكوكات والموهومات بدوياً، فلا- تنجز له، فكيف يؤخذ بهذا العلم الإجمالي لإثبات العمل بالمظنونات؟ فهل العقاب على ذلك في سائر الأطراف على تقدير المصادفه والمخالفه عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان؟!

وأجيب عنه: كما عن «الكفايه» بأن هذا إنما يلزم لو لم يعلم بطريق اللّم أى الانتقال من العله إلى المعلول إيجاب الاحتياط من ناحيه الشارع، مع أنه قد علم بذلك، لاهتمام الشارع بالتكليف، ومنافاه ذلك مع عدم مراعاة الاحتياط ولو بالإتيان ببعض المحتملات، وهو المظنونات مثلاً، مع صحه دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، فمع استكشاف ذلك لا يعدّ العقاب حينئذٍ عقاباً بلا بيان.

ولكن يرد عليه: بأن فهم ذلك من الشارع لا بد وأن يكون مقروناً بدليل، وهو ليس إلا- الإجماع، أو من جهة استلزام تركها الخروج عن الدين، وهما عباره أخرى عن الرجوع إلى الوجهين السابقين، ولا يعدّ وجهاً ثالثاً مستقلاً كما هو المقصود.

أقول: ولكن الصحيح في الجواب أن يُقال :

لا مجال للحكم بعدم انحلال العلم الإجمالى بمجرد جواز الارتكاب أو الترك في المشكوكات والموهومات، بل العلم الإجمالى بوجود التكليف في المظنونات باقٍ بحاله، فلا بدّ من الامتثال والإتيان به. مضافاً إلى أنّ رفع اليد عن الاحتياط في الموهومات والمشكوكات لم يكن في جميع أفرادها، خصوصاً في المشكوكات كما ذكره الشيخ رحمه الله ، فمقتضى هذا الدليل أى الاختلال في النظام، أو لزوم العسر والخرج هو رفع اليد بمقدار ما يلزم ذلك لا مطلقاً كما لا يخفى. فلازمه حينئذٍ ليس هو حجّيه مطلق الظنّ فقط، بل يكون أوسع من ذلك.

ولكن قد عرفت عدم الحاجة إلى هذه المقدّمه لفساد أساس الانسداد بالمقدّمتين السابقتين كما لا يخفى .

قال المحقّق النائيني: في مقام بيان جعل وجه الاختلاف بين الوجهين الأولين والوجه الأخير هو الاختلاف في النتيجة من حيث الكشف والحكوم، بأنّ نتيجة الأوليين هو الكشف بخلاف الأخير، حيث يمكن أن تكون النتيجة هو الكشف، ويمكن أن يكون بالتبعيض في الاحتياط، حتّى على نحو الحكومه، والمقصود في الحال هو كون النتيجة بالكشف في الأوليين حيث قال:

(إنّ مرجع الإجماع أو لزوم الخروج من الدين إلى أنّ الشارع أراد من العباد التعرّض للوقائع ولم يُرخصهم، فالعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنّه لا بدّ للشارع من نصب طريقٍ للعباد، ليتمكّنوا من امتثال التكليف، وهذا الطريق المجعول لا بدّ أن يكون واصلاً إلى العباد؛ إمّا بنفسه كالاختياط، حيث يكون واصلاً إلى ما هو الواقع، ومحرزاً له في حال انسداد باب العلم والعلمى، وهذا

احتياط شرعى كالاكتياط فى الدماء والفروج، لا- عقلى كالاكتياط فى أطراف العلم الإجمالى، وبعد إثبات بطلان طريقته الاحتياط وأن الشارع لم ينصبه طريقاً بواسطه بعض الوجوه الآتية، تكون النتيجة حجيه الظن شرعاً، لأنه يكون حينئذٍ حججه بطريق الشارع، حيث لا- طريق له غير ذلك، فيكون الظن طريقاً شرعياً واصلاً بطريقه لا بنفسه، وهذا هو معنى الكشف على الوجهين الأوليين .

وأما إن كان المدرك فى بطلان الإهمال هو العلم الإجمالى، فيتفاوت إلى ما سيجىء فى محلّه، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنّ تماميه ذلك مبتنٍ على المنع عن الاتكاء على حكم العقل بلزوم اتّخاذ مرجعٍ آخر فى البين بمقدارٍ يُخرج عن محذور الخروج عن الدّين، وتعيينه فى الظنّ، أو بمنع إيكال الشارع إلى هذا الحكم العقلى فى الحكم بلزوم التعرّض لامتنال الأحكام، وإن كان حكم العقل موجوداً، وحيث لا- يكون أحد الأمرين ممنوعاً، فلا- مانع من سكوت الشارع عن جعل طريقٍ لامتنال، حتّى يستظهر منه الكشف، إلا- أن يثبت ذلك من طريق قاعده الملازمه، بأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وقد عرفت فى محلّه عدم تماميه ذلك .

فإثبات الكشف بالوجهين الأولين بما ذكره مشكلاً جدّاً، والبيان الزائد على هذا المطلب موكولٌ إلى محلّه.

هذا كلّه تمام الكلام فى القسم الأوّل، من عدم جواز الإهمال فى الامتنال بالرجوع إلى أصاله البراءه وأصاله العدم .



وأما الكلام فى القسم الثانى: وهو عدم جواز الإهمال بالرجوع إلى أحد أمور خمسة أو أزيد من الأمور المقرّره للجاهل، فنقول:

أما بطلان الرجوع إلى التقليد: فإنه يتحقّق بإمكان رجوع الجاهل إلى العالم إذا لم يعتقد الجاهل بطلان مدرّك علم العالم، ولا يرى علمه جهلاً، وإلاّ- كان رجوعه من رجوع العالم إلى الجاهل، ففى المقام لا- يجوز لمن يرى انسداد باب العلم والعلمى الرجوع إلى من يرى انحلالهما، لأنّ من يرى الانسداد يعتقد عدم حجّيه ظواهر الكتاب والأخبار صدوراً وظهوراً، بخلاف من يرى الانفتاح، حيث يعتقد حجّيتها كما يكون عكسه كذلك، فلا يجوز عقلاً لمن يعتقد عدم الانسداد لباب العلم والعلمى، بأن يرجع إلى من يعتقد الانسداد، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وأما القرعه: فلا- يجوز الرجوع إلى القرعه ونحوها، لأنّ من الواضح أنّ أساس الأحكام الشرعيّه غير مبتنّ على مثل القرعه بالضروره، وعلى فرض تسليم حجّيتها، فهى حجّه فى موارد قليله ومعدوده من الشُّبهات الموضوعيّة لا- مطلقاً، حتّى فى مثل الشُّبهات الحكميّة كما هو مورد البحث، فإنّ الرجوع إليها فيها فاسدٌ بالضروره.

وأما بطلان الرجوع إلى الأصول العمليّه: فى كلّ مورد، فتحقيق الحال فيها هو أن يقال: إنّ الأصول العمليّه على أقسام:

تارة: تكون غير محرّزه.

وأخرى: تكون الأصول محرّزه.

وقد تكون الأصول تارة مثبتة، وأخرى نافية.

أمّا الأصول المثبتة وغير المحرّزه: مثل قاعده الاشتغال، فلا مانع من جريانها في مواردّها، ولكن الرجوع إليها مع انضمام مقدارٍ من الأحكام المعلومه تفصيلاً لا- يوجب انحلال العلم الإجمالي، فيكون تنجزه باقٍ بحاله، فلا بدّ من العمل على طبق العلم الإجمالي، فالرجوع إليها يكون حاله كحال الأحكام المعلومه تفصيلاً، هذا مع أنّه لو لم ندع العلم ولو إجمالاً بخلاف ما هو مقتضى قاعده الاشتغال، لكونه مخالفاً للحكم الواقعي في البين، فلا يبعد حينئذٍ دعوى عدم صحّه الرجوع إليها أيضاً، فتأمل.

وأما الأصول المثبتة المُحرّزه: كالاستصحاب حيث يثبت التكليف به، فقد وقع الخلاف بين الأعلام في إجراءاته وعدمه، فقد التزم المحقّق صاحب «الكفايه» إلى جريانها، باعتبار أنّه لا يمنع عنه شيءٌ عقلاً ولا نقلاً في المقام، وإن علم بانتقاض حاله السابقه إجمالاً، إن قلنا بكون هذا العلم مانعاً في سائر الموارد عن إجراء الاستصحاب، لاستلزامه التناقض بين صدر الحديث وذيله، إن قلنا بشموله لمثل هذا الاستصحاب؛ لأنّ مقتضى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، هو الحكم بالإبقاء، ومقتضى قوله عليه السلام في الذيل: «بل أنقضه بيقين آخر» هو عدم الإبقاء، فمع فرض وجود العلم بانتقاض حاله السابقه، لا يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب فيه، إلّا- أنّه ليس الأمر في المقام كذلك لعدم تحقّق مستلزمات وشروط جريان الاستصحاب الموجب للتناقض هنا، وهو أنّ في جريان الأصل في كلّ طرفٍ يكون مشكوكاً فعلاً ليس في مقابله الشكّ الفعلي الملتفت إليه بالنسبه إلى بعض آخر من الأطراف، حتّى يوجب العلم بالانتقاض المانع عن الجريان؛ لأنّ المجتهد حال الاستنباط لا يلتفت إلّا إلى ما هو المشكوك الفعلي الذي يجري فيه

الاستصحاب، دون الطرف الآخر من الأطراف، فـدليل لا تنقض شاملٌ لمثل هذا الشكِّ لتماميِّه أركانه بلا وجود مزاحم.

فإذا قلنا بجريان الاستصحاب والاحتياط في الأصول المثبتة، بضميمه تلك الأحكام المعلومه تفصيلاً، فهذا ربما يوجب انحلال العلم الإجمالي، وعليه فلا وجه للحكم بحجّيه الظنّ المطلق، لعدم وجود علم منجزٍ فيه، انتهى كلامه بتقرير منّا (١).

أورد عليه المحقّق النائيني: بعدم إمكان جريان الاستصحاب في المقام أيضاً، مع العلم بنقض الحاله السابقه، وأنّ ما التزم به المحقّق صاحب «الكفايه» من أنّ المجتهد قبل الورود في الاجتهاد والاستنباط يعلم تلك الحاله بأنّ جريان الاستصحاب في جميع الأطراف مستلزمٌ للعلم بالنقض، وهو موجبٌ لكون الشكِّ في جميع الأطراف ملتفتاً إليه، ليكون حال الاستصحاب كحال ذلك في سائر الموارد من استلزامه للتناقض في الحديث بصدوره وذيله غير تامّ، انتهى كلامه (٢).

أمّا المحقّق الحائري: فقد وافق النائيني في التزامه بعدم جريان الأصول المثبتة هنا، حتّى ولو لم نقل بمنافاه العلم الإجمالي بالانتقاض لجريان الأصل في كلّ طرفٍ، مستدلاً لذلك بأنّ الأمارات الموجوده في مواردّها قد توجب العلم الإجمالي بخلاف مفادها، والعلم الإجمالي بخلاف مؤدّى الأصول مضرٌّ لنا فيما نحن بصدده، سواءً كان العلم علماً بنفى التكليف في بعض مواردّها أم بإثبات تكليف آخر مضادّ لمؤدّى الأصول.. إلى آخر كلامه (٣).

١- أصول الكفايه: ٢ / ١٢١ .

٢- فوائد الأصول: ٣ / ٢٣٦ .

٣- درر الفوائد: ٢ / ٤٠١ .

أقول: الإنصاف ما التزم به المحقق العراقي من عدم منافاه جريان الأصل في كل طرف للعلم الإجمالي بالانتقاض، وتفصيل الكلام سيأتي إن شاء الله تعالى في باب الاشتغال والاستصحاب، ولا بأس بالإشارة إليه في المقام على نحو الإجمال، فنقول:

إن أركان الاستصحاب هو الشكّ الفعلي مع اليقين السابق، والوحده في القضية، فمتى ما تحققت هذه الأركان الثلاثة، جرى الاستصحاب في المورد ولو كان في أطراف العلم الإجمالي، فيما إذا لم يستلزم جريانه في كل منها مخالفه قطعيه عمليته، وفيما إذا لم يلزم من جريان ذلك التناقض بين صدر الحديث وذيله، لأن ما تعلق به الشكّ تفصيلاً ليس إلا كل طرف مع كونه مسبوقةً باليقين سابقاً، وأما ما علم انتقاضه عبارته عما هو كذلك بالإجمال، ومثله لا يكون مشكوكاً حتى يستلزم التناقض، وهذا يقتضى أن يكون متعلق الشكّ غير ما تعلق به اليقين، ومع اختلافهما وعدم تعلقهما بشيء واحد لا يتحقق التناقض، ومجرد إمكان الانطباق عليه، لا يوجب العلم بالانتقاض، وعليه فالأصل جارٍ في كل من الطرفين، لكن بالتعارض يسقط فيما إذا كانا متعارضين، بلا فرق في ذلك بين المقام وغيره.

وأما دعوى المحقق الحائري من أن العلم الإجمالي إذا كان مؤداه مخالفاً للواقع استلزم الضرر، فهي دعوى لا دليل يدل عليه، إلا ما عرفت من الإشكال بلحاظ شمول دليل الاستصحاب له، وإلا فمجرد العلم بالمخالفة في أحد الأطراف، مع عدم كونه معلوماً غير ضائر، إلا إذا استلزم ذلك تحقق المخالفة العمليته القطعيته.

وبالجملة: فالأقوى عندنا هو جريان الأصول المثبته المحرزه، لولا سقوطها بالمعارضه، ولازم ذلك إثبات التكليف، ولكن مجرد ذلك ولو انضم إليها مع

الأحكام المعلومه تفصيلاً لا يوجب الانحلال.

وعليه، فما ادّعه المحقق الخراساني من الانحلال مشكلاً جداً، فلا بدّ من العمل بغيرهما من المظنونات وغيرها بواسطة العلم الإجمالي، فلا يكون الرجوع إلى ذلك موجباً لرفع اليد عن الإجماع أو استلزامه محذور الخروج عن الدين .

وأما الأصول النافية: فلا- يمكن العمل بها، لأنّ جريانها في جميع أطراف العلم الإجمالي، ربما يوجب المخالفه العمليه القطعيه، مع أنّ إجراء ذلك لا يوجب انحلال العلم الإجمالي في غير تلك الأصول من المثبتات، فلا بدّ العمل بالاحتياط.

أمّا الشيخ قدس سره فقد جعل وجه عدم جواز الرجوع إلى الأصول الوجوديه المثبتة للتكليف من الاحتياط إذا كانت المسأله من أطراف العلم الإجمالي الشخصى المتعلق بها بخصوصها، مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلى المتعلق بالأحكام، ومن الاستصحاب المثبت للتكليف إذا لم تكن المسأله من أطراف العلم الإجمالي، وإذا لم يستلزم العمل به العسر والخرج المنفيين لكثرة المشتبهات.

أقول: الإنصاف عدم قوه هذه الدعوى فى الاحتياط أو الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالي الشخصى دون العكس بأن يكون إعمالها مستلزماً للعسر والخرج، كما اتفقنا فى ذلك مع المحقق النائينى رحمه الله بعد تصديق ذلك فى الاحتياط التام للعلم الإجمالي الكلى.

إلا- أنه استدرك عن ذلك فى المعاملات بقوله: (نعم لا- يبعد ذلك فى خصوص المعاملات، فإنّ الاستصحاب فيها يقتضى الفساد، فالرجوع فيها إلى الاستصحاب قد يُفضى إلى العسر والخرج)<sup>(١)</sup>.

لكّنه مخدوشٌ: بأنّ الاستصحاب في المعاملات إذا اقتضى الفساد، أصبح الأصل حينئذٍ من الأصول النافية لا المثبتة، وهو خارجٌ عن الفرض موضوعاً كما لا يخفى.

فدعوى العسر والخرج في العمل بالاحتياط في موارد خاصّه بالعلم الإجمالى الشخصى غير مقبولة، كما أنّ جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالى غير منافعٍ مع العلم بالانتقاض.

نعم، يسقط نتيجةً لتعارضه مع الأصل المقابل له .

وأما العمل بالاحتياط: بأن يقوم المكلف بمراعاة الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهه، فهل يجوز العمل به في مقام انسداد باب العلم والعلمى أم لا يجوز ذلك ؟

فقد وقع الخلاف بين الأعلام، حيث ذهب بعضهم كالمحقق الحائرى على ما صرح به في دُرره إلى جوازه لعدم استلزام العمل به محذوراً أصلاً، قال:

(إنّ الاحتياط ليس إلّا بواسطة العلم الإجمالى، وهو إنّما يكون بين موارد الأمارات المثبتة للتكليف، لا بينها وبين ما لا يكون عليه أماره أصلاً، ولا- يلزم من الاحتياط في تمام مواردها حرجٌ، بحيث يوجب اختلال النظام، بل ولا يكون حرجاً لا يتحمّل عادةً بالنسبة إلى كثيرٍ من المكلفين الذين ليس محلّ ابتلائهم إلّا- القليل من التكاليف، واتّفاق الحرج في بعض الموارد لبعض الأشخاص يوجب رفع الاحتياط عنه، لا عن عامّه المكلفين، فمقتضى القاعده الاحتياط في الدّين إلّا في موارد خاصّه، مثل أن يوجب اختلال النظام، أو كان ممّا لا- يتحمّل عادةً، أو لم يكن الاحتياط ممكناً، كما إذا دار الأمر بين المحذورين، أو وقع التعارض بين

الاحتياطين، أو يوجب الاحتياط المخالفه القطعيه لواجبٍ قطعي آخر، فيجب العمل بالظن، لأنه لا طريق للمكلف أقوى منه.

والحاصل: أن دعوى الحرج لا سيما الموجب لاختلال النظام بالنسبه إلى آحاد المكلفين، الموجب لسقوط الامتثال القطعي عن الكل، في غاية الإشكال.

ومما يدل على ما ذكرنا أن بناء سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره كان بنائه على إرجاع مقلديه إلى الاحتياط، وقل ما يتفق فيه إظهار الفتوى والمخالفة للاحتياط، وكان مرجع عام أفراد الشيعة مدّه متماديه، ومع ذلك ما اختل نظام العالم بواسطه الرجوع إلى الاحتياط، وما كان تحمّل هذا الاحتياط شاقاً على المسلمين بحيث لا يتحمّل عادةً، وكيف كان هذه الدعوى محل نظر بل منع، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأن البحث ليس إلا في كلّ ما يوجب الشبهه والاحتمال من وجود الحكم في تلك الوقعه، المستلزم للاحتياط، سواء كان بالظن أو الشك أو الوهم، ومن الواضح أن ارتكاب الاحتياط في كلّ موردٍ يحتمل فيه ولو باحتمالٍ ضعيف وجود حكم من الوجوب أو الحرمة فيأتيه أو يتركه، فإنّ هذا يوجب صرف وقته وعمره في ذلك كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسائله، وما فعله الميرزا الشيرازي من الاحتياطات ليس إلا فيما كان الدليل فيه قائماً، إلا أنه لم يتم دلالته، وهذه الموارد ليست من الكثره إلى حدّ يوجب العمل بالاحتياط فيها الاختلال أو غير ذلك، بخلاف ما لو قلنا بوجوب الاحتياط في جميع الموارد من المشتبهات كما هو المفروض..

نعم، قد يقع الشك والترديد في أنّ العمل بالاحتياط الذى يوجب المحاذير المذكوره هل هو الاحتياط فى كلّ ما هو مظنون أو مشكوك، أو أنّه الاحتياط فى خصوص العناوين الثلاثه من الظنّ والشكّ والوهم؟

أمّا الشيخ قدس سره فقد ذهب إلى الثانى، واعتقد أو احتمل عدم تحقّق المحاذير فى العمل بالاحتياط فى المشكوكات، وليس ببعيد بعد الفراغ عن عدم لزوم محذور فى الاحتياط فى خصوص المظنونات كما عليه جميع العلماء.

وكيف كان، ففى كلّ مورد لا يمكن الاحتياط التامّ فيه، فلا إشكال فى عدم وجوبه، لقبح التكليف بغير المقدور بضروره من العقل، وإن كان مخالفاً بالنظام نوعاً أو شخصاً، فلا إشكال فى قبحه عقلاً، وعدم جوازه شرعاً، إذ الشارع لا يرضى بمثل هذا النحو من الاحتياط، بل قد ينتفى موضوعاً، لأنّ فى بعض الموارد يوجب العمل بالاحتياط ترك الواجب، فيكون حينئذٍ العمل بالاحتياط خلافاً للاحتياط، ففى هذه الموارد يكون الحكم واضحاً.

### حكم الاحتياط الموجب للعسر والخرج

حكم الاحتياط الموجب للعسر والخرج

وقع الخلاف فيما إذا كان الاحتياط موجباً للعسر والخرج، فهل يجب العمل به، حتّى لو استلزم ذلك، كما عليه المحقّق الخراسانى والحائرى؟

أو لا- يجب العمل به كما عليه الشيخ والمحقّق النائنى والعراقى والحكيم وغيرهم من المحقّقين رحمهم الله؟ وهو الحقّ، فلا بأس بذكر دليل صاحب «الكفايه» وبيان ما يرد عليه.

قال المحقّق الخراسانى: (وأما فيما لا يوجب أى اختلال النظام فمحلّ



نظر، بل منع، لعدم حكومه قاعده نفى العسر والجرح على قاعده الاحتياط، وذلك لما حَقَّقناه فى معنى ما دلَّ على نفى الضرر والعسر، من أنَّ التوفيق بين دليليهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمَّهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومه على الاحتياط العسرى إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر فى متعلِّق التكليف، وإنَّما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم، لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل، لكانت قاعده نفيه محكمه على قاعده الاحتياط؛ لأنَّ العسر حينئذٍ يكون من قبل التكاليف المجعوله، فيكون منفيه بنفيه.

ولا- يخفى أنَّه على هذا لا- وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الأطراف، بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها، بل لا بدَّ من دعوى وجوبه شرعاً كما أشرنا إليه فى بيان المقدمه الثالثه، فافهم وتأمل جيِّداً، انتهى كلامه.

قال المحقق الحائرى فى «درر الفوائد»: تأييداً لما قيل، فى جملة كلامه فى المقام:

(وأما لو لم يكن بهذه المثابه أى اختلال النظام فالتمسك فى رفعه بالأدله السمعيه الداله على نفى الجرح فى الدين محلَّ تأمل إذ يمكن أن يُقال ظاهرها عدم جعل الشارع تكليفاً يوجب الجرح بنفسه، ولا إشكال فى أنَّ التكاليف المجعوله من قبل الشارع ليست بنفسها بحيث يوجب امتثالها الجرح والمشقه، وإنَّما جاء الجرح من قبل جهل المكلف فى تعيينها، وبعد عروض هذا الجهل يحكم العقل بوجوب الاحتياط، وليس الاحتياط شرعياً حتَّى يلزم منه جعل

الحرص، فما جعله الشارع ليس بحرجي، وما يكون حرجياً ليس بمجوعول للشارع، هذا). انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الإشكال، لأنّ ظاهر دليل نفي الضرر والحرص هو النظر إلى ما هو المجوعول أولاً من الأحكام الواقعيّة الأوّليّة، بمعنى أنّ لسان الدليل النافي لهما ملاحظه عروض حاله الثانيه للأحكام المتبدّل في لسان القوم، والمصطلح عندهم بأنّهما يكونا بلحاظ العناوين الثانويّة، فكلّ ما يوجب الحرّج والضرر الناشئ من فعلية الحكم الأوّلي بالذات، أو بواسطة عروض بعض الحالات الخاصّة للمكلم كالاضطرار أو الجهل أو غير ذلك يكون مرفوعاً، فليس المراد من دليلهما نفي خصوص ما يستلزم الضرر أو الحرّج بنفس الجعل، خصوصاً في قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» حيث أنّ لسانه ينادى بالإطلاق لكلّ من القسمين، الصادق عليهما عنوان الحرّج في الدّين لو سلّمنا ما قيل في مثل لا ضرر مع أنّه قد عرفت الإطلاق فيه أيضاً.

بل كيف لا- يكون كذلك، مع أنّ كثيراً من موارد تحقّق ذلك يكون من أفعال المكلف الحاصل بسوء اختياره، بحسب بعض الحالات العارضة له بسوء عمله، فإنّ الالتزام بذلك موجبٌ للالتزام بخروج كثيرٍ من الأقسام والموارد، فشمول دليل نفي الحرّج والضرر لمثل وجوب الاحتياط، لا- يتفاوت بين أن يكون وجوبه شرعياً أو عقلياً؛ لأنّ حكم العقل بذلك لا يكون إلاّ بواسطة اقتضاء فعلية الحكم الواقعي لذلك، فيرفع هذا الاقتضاء بدليل نفي الحرّج والضرر، ولذلك بملاحظه هذا الأمر نرى أنّ المحقّق الحائري رحمه الله رجع عن كلامه في الجملة.

أقول: وظهر ممّا تقدّم أنّ وجه تقدّمهما على الأحكام الأوّليه، إنّما هو من جهة الحكومه، لأنّ لسانهما ناظران إلى الحكم الأوّلي، ولذلك لا- يلاحظ النسبه بينهما وبين الدليل الواقعي، يعنى يحكم بتقدّمهما على الحكم الأوّلي، ولو كانت النسبه العموم من وجه، إذ لسان دليل الحاكم عند العرف مقدّم على الدليل المحكوم، حتّى ولو كان ظهور لسان المحكوم أقوى من لسان الدليل الحاكم وظهوره.

وأما كون لسان النفي بلحاظ حال نفي الموضوع أو الحكم، فهو أمرٌ ليس هاهنا محلّ بحثه، بل نبحت عنه إن شاء الله في المباحث المرتبطه بتلك القاعدتين تفصيلاً، فالتعرّض للبحث عنه في المقام لا يتناسب مع سير البحث، برغم أنّ المحقّق النائيني تعرّض للجواب عنه في المقام، وإن شئت الاطلاع عليه فارجع إلى تقريراته.

هذا تمام الكلام في الفقره الأولى من كلام صاحب «الكفايه».

وأما الكلام في الفقره الثانيه: من قوله رحمه الله: (لا- وجه لدعوى استقلال العقل..) فإنّ المقصود من هذه الجملة بيان أنّ الاحتياط التام الكلى إذا لم يكن واجباً لأجل دليل الحرج والعسر على مختارنا أو لم يكن جائزاً لأجل اختلال النظام، فهل يتبدّل وجوب الاحتياط الذى كان مقتضى العلم الإجمالى إلى تبعيه الأطراف من المظنونات أو هما مع المشكوكات، إذا كان مجموع الأطراف غير واجب أو جائز؟

أم لا يتبدّل، فلا يكون العلم الإجمالى بعد رفع تنجزه بالنسبه إلى جميع الأطراف مقتضياً لوجوب الباقي؟

فيه خلافٌ ناشٍ من أنّ العلم الإجمالى الذى كان سبباً لتنجز التكليف، إذا

سقط تنجزه بواسطة حدوث الاضطرار أو العلم به، الموجب لسقوطه بالنسبه إلى الكل، فهل يبقى تنجزه بالنسبه إلى الباقي، أم يصبح حينئذٍ بالنسبه إلى الباقي شكاً بدوياً، لاحتمال أن يكون الحكم الواقعي واقعاً فيما اضطرَّ إليه، ويكون مرخصاً فيه، فلا يبقى حينئذٍ تكليفٌ؟ فهذا الاحتمال يوجب قيام الشكِّ في الطرف الآخر وهي المظنونات شكاً بدوياً، فيصير هذا مثل ما لو علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإنائين، ثم اضطرَّ إلى شرب أحدهما المعين أو غير المعين، فلا يكون العلم الإجمالي بالنسبه إلى الباقي منجزاً، وهكذا في المقام.

وهذا هو مختار صاحب «الكفايه» في عروض الاضطرار في أطراف العلم الإجمالي بالمعين أو غير المعين، نظير ما لو تلف وخرج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، ثم أصبح وجوب الإتيان بالمظنونات هنا شرعياً، أى فهمنا من لسان الشرع من طريق اللّم اختصاص وجوب الاحتياط بخصوص المظنونات لاهتمام الشارع بذلك، فلا يكون وجوب الاحتياط فيه عقلياً بل يكون شرعياً.

هذا تفسيرٌ للجمله الثانيه من كلام صاحب «الكفايه».

أقول: لكنّه مخدوشٌ بما عرفت من وجود الدليل الحاكم على وجوب الاحتياط عند استلزامه العسر والحرص، فعليه يقتضى كون الاحتياط التام غير واجب، فيسقط هذا العلم الإجمالي بالنسبه إلى الموهومات والمشكوكات، وعند ذاك يجب الاحتياط في الباقي والذي يسميه القوم بالتبعيض في الاحتياط؛ لأن العلم الإجمالي بوجود الأحكام في هذه الأطراف، كان مقدماً زماناً على العلم بالاضطرار بعدم إمكان الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، بل قد عرفت وجود الخلاف في أصل الاضطرار، واستلزامه اختلال النظام أو العسر والحرص، فإذا

تنجّز العلم، فالاضطرار الطارئ لا- يوجب سقوط التنجّز عنه، لأنّ العقل كما يحكم بوجوب تحصيل الموافقه القطعيه، كذلك يحكم بحرمة المخالفه القطعيه، فإذا سقط الوجوب عن الأوّل لما ذكر، فهو لا يوجب السقوط عن الثاني، وهو حرمة المخالفه القطعيه، فهي تضلّ باقيه، ويقتضى الاحتياط فى المظنونات، أو هي مع المشكوكات، إن لم يستلزم الثانيه المحاذير المذكوره آنفاً، فيصير وجوب الاحتياط حينئذٍ وجوباً عقلياً لا شرعياً كما عليه صاحب «الكفايه» وصرّح به فى آخر كلامه.

وبالجملة: نتيجة هذا البيان فى مقدّمات الانسداد، هو الحكومه، أى العقل يحكم بوجوب الإتيان بالمظنونات، أو هي مع المشكوكات.

هذا كلّ لو كان المستند فى ذلك هو العلم الإجمالى .

وأما لو قلنا بعدم تنجّز العلم الإجمالى بعد سقوط تنجّزه عن بعض الأطراف، ولم نقل بلزوم القيام بالاحتياط فى الباقي المستفاد من الأدلّه الشرعيه بطريق اللّم، بل حكمنا بوجوب الاحتياط بواسطه قيام الإجماع على ذلك، وهو يتصوّر علياًقسام:

تارة: يقوم الإجماع على حرمة المخالفه القطعيه لا على خصوص لزوم العمل بالمظنونات، أو هي مع المشكوكات.

وأخرى: يقوم على أحد الوجهين المزبورين.

وثالثه: أن يكون معنى قيام الإجماع، أنّ مبنى الشريعة ليس على امتثال التكليف بنحو الإجمال، بل لا بدّ وأن يكون الامتثال لكلّ تكليفٍ بعنوانه الخاصّ من الوجوب والحرمة.

وعليه، فإن كان قيام الإجماع على النحو الأول، فإنه لا يقتضى الحكم بوجود الامتثال على المظنونات أو مع المشكوكات، بل لسانه عدم تحقق المخالفه القطعيه، وهو يثبت من خلال القيام بالإتيان بأحد المحتملات من المظنونات أو المشكوكات أو الموهومات، فإثبات إحدى الأولتين يحتاج إلى ضم أمر آخر إليه، وهى المقدمه الرابعه الداله على أن العقل يحكم بتقدم ما هو الأقرب إلى الواقع، إذ تقديم الأبعد عليه قبيح عقلاً، لأنه ترجيح للمرجوح على الراجح، فمقتضى ذلك هو وضوح أن ما كان موجِباً للعسر والجرح، هل هو خصوص الموهومات فقط ليجب تركها والأخذ بالاحتياط فى الآخرين، أو أن الموجب له كل واحد من الموهومات والمشكوكات ليجب عليه تركهما والعمل بالاحتياط فى المظنونات فقط؟

ولا يخفى أن نتيجة المقدمات المذكوره حول وجوب الاحتياط هى الحكومه لا-الكشف، إذ الحاكم بتعيين المظنونات أو مع المشكوكات هو العقل.

وعليه، فما ذكره الشيخ رحمه الله واختاره يكون فى غايه المتانه.

وأما إن كان المستند بعد الإجماع على حرمه المخالفه القطعيه، هو قيام الإجماع القطعى أو الظنى على تعيين العمل بالظن أو مع الشك، فإثبات حكم مولوى من ذلك الإجماع، بحيث يستلزم الكشف على حجه الظن أو هو مع الشك، يعد فى غايه الإشكال، لأن العقل هنا مستقل بلزوم ذلك، لوقوعه فى سلسله معلولات الأحكام من الإطاعه والمخالفه، والمعدوده من المستقلات العقليه.

أقول: التزم المحقق النائينى فى المقام بالكشف حيث أنكر أن يكون للعقل حكماً كما هو مبناه ومبنى تلميذه السيد الخوئى، حيث التزم بأن الحكم والجعل

يكون من شأن الشارع، وشأن العقل ليس إلا درك الحقائق، ولكن حيث كان أصل المبنى عندنا غير تام، فلا يتم ما يبتنى عليه، وهو المطلوب.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لو كان المستند في وجوب العمل بالاحتياط، هو الإجماع القائم على وجوب العمل بالمظنون، أو هو مع المشكوك، فحكمه حكم المذكور سابقاً، لأنّ كاشفيته عن رأى المعصوم بحيث يوجب كون وجوب العمل بالظنّ أو هو مع الشكّ شرعياً غير معلوم، بل يطمئن النفس على خلافه، لقيام الدليل العقلي على ذلك، وإيكال الشارع ذلك إليه لا يكون بقبیح، فنتيجته أيضاً هو الحكمه لا الكشف.

وفيما إذا كان المستند هو القسم الثالث من الإجماع، بعد قيام الإجماع على وجوب العمل بالظنّ والشكّ، وهو أنّ مبنى الشريعة . ودعوى: لزوم التعيّن في مقام العمل، فلا يجزى الامتثال الاحتمالى.

مدفوعه أولاً: لأنّه مضافاً إلى بطلان أصل المبنى، لعدم إمكان تحصيل مثل هذا الإجماع لا القطعى منه ولا الظنّي إنّهُ مبنئى على القول بوجوب قصد الوجه في الواجبات، والجزم بالحرام في المحرّمات، وقد أشبعنا الكلام في عدم وجوبه في باب مقدّمه الواجب، هذا أولاً.

وثانياً: على فرض التسليم، إنّما يجبُ فيما يقدر المكلف على تحصيل العلم التفصيلي بذلك، لا فيما هو عاجز عنه كما في مثل المقام، لأنّ حكمنا بوجوب العمل بالظنّ في المقام كان نتيجة الاضطرار واللابديّه، لا من جهه طريقيته إلى الحكم الواقعي لاحتمال مخالفته للواقع.

وإن قيل: يكفى الإتيان بقصد الوجوب بالوجوب العقلي .

قلنا: يصحّ ذلك حتّى بالنسبه إلى إتيان الاحتياط اللّازم بمقتضى حكم العقل، فلا حاجه إلى حكم الشرع بذلك حتّى يصير وجوبه شرعيّاً، وتكون النتيجة هي الكشف.

وبالجملة: فالقول بالكشف كما عليه المحقّق النائيني، بل وصاحب «الكفايه» على بعض الوجوه ضعيفٌ غايةً، وعليه لا بدّ من متابعه مسلك الشيخ والالتزام بالحكومه لو تمّت بقيه المقدمات. ولكن قد عرفت عدم تماميه المقدمه الثانيه، فلا تصل النوبه إلى هذه الأمور.

### نظريه الشيخ الأنصاري حول جريان الاحتياط

نظريه الشيخ الأنصاري حول جريان الاحتياط

التزم الشيخ رحمه الله في رسائله بعد اعترافه بالتبعيض في الاحتياط، والقول بالحكومه بترك الاحتياط في الموهومات اعتماداً على عموم أدلّه نفى العسر والجرح ولزوم مراعات الاحتياط في المظنونات والمشكوكات، قال ما لفظه:

(اللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُدْعَى قِيَامُ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ فِي الْمَشْكُوكَاتِ أَيْضاً.

وحاصله: دعوى أنّ الشارع لا يريد الامتثال العلمى الإجمالى في التكاليف الواقعيه المشتبهه بين الوقائع، فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنّه لا يجب شرعاً الإطاعه العلميه الإجماليه في الوقائع المشتبهه مطلقاً، لا في الكلّ ولا في البعض، وحينئذٍ يتعيّن الانتقال إلى الإطاعه الظنيّه.

لكن الإنصاف أنّ دعواه مشكله جدّاً، وإن كان تحقّقه مظنوناً بالظنّ القويّ، لكنّه لا ينفع ما لم يثبتته إلى حدّ الاطمئنان.



ثم عقب ذلك بقوله:

فإن قلت: إذا ظنّ بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، فقد ظنّ بأنّ المرجع في كلّ موردٍ منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى في ذلك المورد، فتصير الأصول مظنونه الاعتبار في المسائل المشكوكه، فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب تحصيل الواقع فيها على المكلف، وكفايه الرجوع إلى الأصول، وسيجيء أنّه لا فرق في الظنّ الثابت حجّيته بدليل الانسداد بين الظنّ المتعلّق بالواقع، وبين الظنّ المتعلّق بكون الشئ طريقاً إلى الواقع، وكون العمل به مجزياً عن الواقع، وبدلاً عنه لو تخلّف عن الواقع.

فأجاب عنه بما هو خلاصته: أنّ نتيجته مقدمات الانسداد وإن كانت أعمّ من الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق، إلّا أنّ ذلك فرع سلامه المقدمات ووصول النوبه إلى أخذ النتيجة، والكلام بعد في سلامه المقدمه الثالثه، فإنّه لم يثبت بطلان الاحتياط رأساً في جميع الوقائع، لينتقل إلى المقدمه الرابعه، فتكون النتيجة اعتبار الظنّ مطلقاً سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق، انتهى كلامه (١).

أقول: وكلامه ينادى بصحّه ما ذكرناه في بحث النتيجة بالحكمه.

أورد المحقّق النائيني عليه: بما أجاب به رحمه الله أخيراً، وخلاصه الإيراد هو:

أنّه بعد تسليم عدم وجوب الاحتياط في الموهومات بأدله نفي العسر والخرج، ووجوبه في المظنونات، سواء تعلّق الظنّ بالواقع أو بالطريق، فإنّ الظنّ بالطريق يلازم الظنّ بالواقع ولو من حيث الأثر، لا يبقى موقعٌ لهذا الجواب، لأنّ قيام الإجماع ولو ظناً على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات، يلازم الظنّ .

باعتبار الأصول النافية للتكليف فى موارد الشكّ كما اعترف به، فتكون التكاليف فى المشكوكات موهومه ولو من حيث الأثر، فإنّ الظنّ باعتبار الطريق وإن لم يلازم الظنّ بالواقع، إلاّ أنّه يلازم الظنّ بالخروج عن عهده الواقع عند العمل به، فىكون التكليف فى مورد الأصل النافى له، الذى فرض الظنّ باعتباره بسبب قيام الإجماع الظنّى على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات موهوناً من حيث الأثر، والمفروض عدم وجوب الاحتياط فى الموهومات، فتأمل.

فبنفس المقدّمه الثالثه يثبت اعتبار الظنّ بالطريق بمقتضى الإجماع الظنّى ولا نحتاج إلى المقدّمه الرابعه.

ولعلّه لذلك ضرب على قوله: (قلت مسأله حجّيه الظنّ موقوف على هذه المسأله.. إلى آخره)، وأبدله على ما فى النسخ المصحّحه بقوله: (مرجع الإجماع قطعياً وظنّياً على الرجوع فى المشكوكات إلى الأصول، هو الإجماع على وجود الحجّيه الكافيه فى المسائل التى انسدتّ فيها باب العلم، حتّى تكون المسائل الخاليه عنها موارد للأصول، ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجّيه الظنّ بعد الانسداد)، انتهى كلام الشيخ.

ثمّ قال النائينى: وهذا الكلام وإن لم يكن منه قدس سره، بل هو لبعض الأعظم من تلامذته، وهو السيّد الكبير الشيرازى قدس سره، إلاّ أنّ المحكّى أنّ ذلك كان مرضياً للشيخ قدس سره وأمضاه، فيكزّر بعد ذلك ما ذكره سابقاً، انتهى كلام النائينى (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلام المحقّق المزبور من الإشكال، لوضوح أنّه بعدما عرفت من وجود الإجماع على حجّيه العمل بالظنّ أو هو مع الشكّ، إلاّ أنّه كان.

بواسطه حكم العقل بذلك، فلازمه عدم حجّيه العمل بالموهومات بعد انضمام المقدمه الرابعه، فلا فرق بعد ذلك بأن يجرى الأصل النافى فيه أم لا، لما قد عرفت من عدم جواز الاحتياط فى صورهِ، وعدم الوجوب فى أُخرى، فإجراء الأصل فيها وعدمه لا يؤثّران فى حجّيه الظنّ أزيد بما كان فيه من الإجماع أو الحكم العقلى، فلا يوجبُ إجراء الأصل فى الموهومات صيروره حجّيه الظنّ شرعيّاً، بل يكون عقليّاً وينضمّ إليه المقدمه الرابعه على تقدير دون ذلك على تقدير آخر، فوجود الإجماع القطعى أو الظنّى على ذلك لا يؤثّر فى تبديل مقتضى القضية، فنتيجه المقدمات هى الحكومه لو تمّت المقدمات السابقه، ولكن قد عرفت عدم تماميه المقدمه الثانيه، وهى انسداد باب العلم والعلمى كما سبق توضيحه فى مباحثنا، فراجعها وتأمل فيه حتّى يتّضح لك الحال.

\*\*\*

## تنبيهات باب الانسداد

تنبيهات باب الانسداد

أقول: بقى فيالمقام التنبيه على أمورٍ متفرّعه عليمقدمات الانسداد وغيرها:

التنبيه الأول: اختلفت الأقوال فى النتيجة التى يقتضيها دليل الانسداد:

١ هل هى مختصّه بالمسائل الفقهيّه والظنّ المتعلّق بالحكم الفرعى الواقع، كأن يحصل من شهره القدمات الظنّ بنجاسه العصير العنبى؟

٢ أم هى مختصّه بالظنّ المتعلّق بالحكم الفرعى الظاهرى، والمسائل الأ-صوليه، كأن يحصل من أماره الظنّ بحجّيه أمرٍ لا يفيد بنفسه الظنّ بالحكم الواقعى كالقرعه، فإذا ظنّ بحجّيه القرعه حصل الامتثال الظنّى فى مورد القرعه، وإن لم يحصل ظنّ بالحكم الواقعى، إلّا أنّه يحصل الظنّ ببراءه ذمّه المكلف فى واقعه الخاصّه؟

٣ أم هى متعلّقه بهما، أى نتيجتها هى حجّيه الظنّ بكلا قسميه، سواء تعلّق بالحكم الواقعى أو بطريقته الطريق؟

ذهب المشايخ العظام إلى الأول، وذهب إلى الثانى صاحب «الفصول» تبعاً لأخيه المحقّق صاحب «الحاشيه» الشيخ محمّد تقى الاصفهانى قدس سره، واختار الثالث كثيرٌ من المتأخّرين كالشيخ، وصاحب «الكفايه»، والمحقّق النائينى والحكيم والحائرى، وهو الأقوى.

وعليه، فلا- بأس أوّلاً بالإشاره إلى وجه توهم الاختصاص بأحد الوجهين، دون غيره، لأنّ بطلان التوهم المذكور يحدّد المبنى الصحيح بالضروره.

فأمّا دليل القول الأوّل: على ما سيظهر من كلام من أراد بيان الوجه لكلامهم،

والمستفاد من صريح قولهم، أو بما يلوح منه بمناسبة مختارهم، هو :

أنّ من جملة المقدمات الخمسة فى دليل الانسداد بل هو من أوّل المقدمات دعوى انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام الشرعيّه، ويتبعها سائر المقدمات، فلا بدّ وأن تكون النتيجة باعتبار خصوص الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى، لأنّ النتيجة تكون تابعه للمقدمات، هذا.

وفيه: هذه الدعوى غير تامّه، لأنّ المقدمات إنّما مهّدت لبيان وإفهام أنّ لنا العلم بوجود تكاليف معلومه بالإجمال، ولا بدّ من امتثالها، وهذا العلم كما كان موجوداً فى حاله وجود الظنّ بالواقع، كذلك موجودٌ فى صورته الظنّ بالطريق، فنتيجة المقدمات تابعه للمقدمات فى كلّ مورد تأتى فيه ذلك، فلا وجه لتوهم اختصاص المقدمات ونتيجتها بالظنّ الواقع فقط، بل تجرى فى كليهما، فكما أنّ العقل يحكم بلزوم الخروج عن عهدته تلك التكاليف بوجه عند انسداد باب العلم والعلمى فى صورته الظنّ بالحكم الواقعى، من الوجوب والحرمة، كذلك يحكم به فى صورته وجود الظنّ بالطريق إلى الحكم الفرعى، بلزوم الخروج عن عهدتها بوجه عند الانسداد فى الظنّ بالطريق، وتحصيل هذا المؤمن غير منفكّ عن كلّ واحدٍ منهما.

وهذا بناءً على القول بالحكومه، وكون نتيجة حكم العقل كفايه الامتثال الظنىّ فى مقام الطاعه والخروج عن عهدته التكاليف واضحّ، لأنّ الامتثال الظنىّ يحصل بالعمل بما ظنّ كونه حكماً واقعياً، ويحصل أيضاً بالعمل بمؤدى ما ظنّ كونه طريقاً شرعياً.

وأما على الكشف: فقد يتوهم أنّ المستكشف من المقدمات ليس إلاّ حجّيه

الظنّ في الأحكام الشرعيّة، وأمّا حجّيته في المسائل الأصوليّة، وتعيين الطرق المنصوبه، فلا تقتضيها المقدمات، خصوصاً بعد ملاحظه إمكان توهم اختصاص بعض المقدمات للأحكام الشرعيّة مثل المقدمه الأولى في الانسداد، هذا.

لكنّه فاسدٌ؛ لأنّه لا- موجب لذلك إذ لا وجه بأن يجعل الشارع حجّيه الظنّ الثابت بحكم العقل على الفرض، بخصوص الطريق للحكم الشرعي فقط، لأنّ المفروض على الكشف استتباع حكم الشرع لحكم العقل، فإذا حكم الثاني بحجّيه مطلق الظنّ، فإنّه لا فرق فيه بين كونه ظناً بنفس الحكم الشرعي أو بالطريق إلى الحكم الشرعي، فهكذا يكون من جهة الشرع أيضاً كما لا يخفى، فتخصيصه بخصوص أحدهما دون الآخر لا بدّ له من مخصّصٍ وهو غير موجود.

وأمّا على تقرير الحكومه: فقد يظهر من الشيخ الأ-عظم وصاحب «الكفايه» والمحقّق النائيني اختيار عموم النتيجة وحجيه الظنّ لكلّ من الحكم الواقعي والطريق إليه، خلافاً لصاحب «الفصول» تبعاً لأخيه المحقّق الأصفهاني صاحب «الحاشيه»، حيث ذهبوا إلى حجّيه الظنّ في خصوص المسائل الأصوليّة والطريق للحكم، دون الظنّ إلى نفس الحكم الشرعي.

وقد استدلّ لذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب «الفصول» مقتصرأ عليه تابعاً لأخيه، فلا بأس بنقل كلامه، قال ما لفظه: (إنّا كما نقطع بأنّا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعيّه كثيره، لا سبيل بحكم العيان، وشهاده الوجدان إلى تحصيل كثيرٍ منها بالقطع، ولا بطريقٍ معيّن نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقٍ مقام القطع ولو عند تعدّره، كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام

طرقاً مخصوصه، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها.

ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمرٍ واحد، وهو القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى الطرق المخصوصه، وحيث لا سبيل لنا غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا طريق من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك ولو بعد تعدّره، فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظنّ العقلي الذي لا دليل على عدم حجّيته، لأنّه أقرب إلى العلم وإصابه الواقع ممّا عداه، انتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: بالرغم من أنّ دعواه حصول القطع بنصب الشارع الطرق المخصوصه المؤدّيه إلى تحديد الأحكام الشرعيّه وإن كان في الجملة مسلّم، إن أراد من الطرق هي الأعمّ من التأسيسيّه والإمضائيّه من طرق العقلاء، لكن إن أراد القطع بخصوص أحدهما كما ادّعاه النائني رحمه الله في الطرق الإمضائيّه فقط، أو ما تبناه الشيخ في خصوص التأسيسيّه، فغير معلوم حصوله، لأنّه لو كان لوصل إلينا، لتوافر الدواعى إلى نقلها، وكانت من الوضوح كالشمس في رابعه النهار.

ولكن كلا-الدعويّين لا-يُغنى لإثبات المطلوب، وهو تحقيق العلم التفصيلي بوجود الأحكام فيها، والشكّ البدوي في غيرها، بل لا بدّ من تحصيل ذلك لكي يكون مفيداً ومؤثراً، ولذلك يقال إذا انسَدَّ باب العلم بها، فلا محيص إلّا العمل بالطرق الظنيّه، وهو محتاج إلى وجود علم إجمالي آخر لخصوص تحصيل الأحكام من تلك الطرق، لكن وجود أصل العلم الإجمالي عدا العلم الإجمالي بأصل الأحكام غير ثابت، هذا أوّلاً.

وثانياً: لعلّ الشارع قد نصب طرقاً وافيه بالإيصال إلى الأحكام على وجهٍ

يوجب انحلال العلم الإجمالي بها، ولكن لم تصل إلينا، مع أنّ الخبر المفيد للاطمئنان لم يكن في الكثرة بتلك المثابه حتّى يفى بالأحكام الشرعيّة حتّى في الزمان السابق التي كانت قرائن الصدق فيه كثيره، فأحراز انحلال العلم الإجمالي والحال كذلك مشكلاً جداً كما لا يخفى.

وثالثاً: يمكن أن يورد على كلامه من جهة أخرى وهي أنّه إذا انسَدَّ باب العلم والعلمى إلى نفس الأحكام، ودار الأمر بين العمل بالاحتياط المطلق أو العمل بالظنّ، فهل الظنّ المتعلّق بنفس الحكم والتكليف أقرب أو الطريق يؤدّي إليه؟

الظاهر كون الأوّل أقرب، لأنّه مع إمكان العمل بالظنّ في المسائل الفرعيّة، يكون ذلك أولى من العمل بالظنّ في المسائل الأصوليّة.

كما أنّ ما ذكره الشيخ في إشكاله الثالث من أنّه: (لابدّ أن يُقدّم الظنّ بالمسائل الأصوليّة على ما هو المتيقّن الاعتبار بالنسبه إلى غيره، فإن وُفّي بالأحكام فيها، وإلاّ أخذ بهذه النسبه لما بعده، مثل العمل بالخبر الصحيح المتيقّن الصدور بالنسبه إلى الإجماع المنقول المتيقّن إذا لوحظ مع الشهره، لا- أن يقَدّم ما هو المظنون من الطرق مطلقاً.. إلى آخره). أمرٌ متينٌ في نفسه، واعتراض المحقّق النائيني قدس سره من نفى ذلك بالنسبه إلى غير الخبر المفيد للاطمئنان، وكون الظنّ بالاعتبار في جميعها على السويّه، لا يخلو عن تأمل.

أقول: نعم، يمكن دفع هذه المناقشه دفاعاً عن صاحب «الفصول»، بل لعلّه لا- يمنع ذلك، فيما إذا التزمنا بما قاله من تجويز الرجوع إلى الظنّ بالطرق المنصوبه، وتقديم ما هو المتيقّن للاعتبار بالنسبه إلى غيرها.

ثمّ أورد الشيخ عليه رابعاً: بأنّه بعد تسليم عدم وجود القدر المتيقّن، فلا بدّ



حينئذٍ من العمل بالاحتياط لا بالظنّ بالطريق، لأنّ الامتثال العلمى مع الإمكان مقدّم على الامتثال الظنّى.

أورد عليه المحقّق النائينى: بأنّ الاحتياط فى الطرق ربّما يعارض بعضها مع بعض، وغير المعارض منها قليل، مع أنّ الاحتياط فى الطرق غايته يرجع إلى الاحتياط فى الأحكام، وهو غير واجبٍ أو جائز، هذا بخلاف الظنّ بالطريق حيث لا يوجب الظنّ بالحكم، لأنّ الظنّ بطريقه الطريق ربما لا يوجب الظنّ بأصل الحكم، هذا.

وفيه: الظاهر أنّ هذا الجواب غير تامّ؛ لأنّ الظنّ بطريقه الطريق إذا لم يستلزم الظنّ بالحكم، فقد يمكن أن لا يكون العمل بالاحتياط فى الطرق موجباً لحصول العلم بالعمل بالأحكام، لاحتمال أن يكون الحكم فى غير مؤدى هذه الطرق.

اللهمّ إلا أن ينضمّ إليه علمنا بعدم خروج الأحكام من هذه الطرق، فحينئذٍ يصحّ ما ادّعاه من (لزوم الاحتياط فى الطرق احتياطاً فى الأحكام.. إلى آخره). ولكن أنّى لنا بدعوى مثل هذا العلم؟

ثمّ أورد الشيخ عليه خامساً: بأنّ مقتضى تسليم وجود العلم الإجمالى بوجود الطرق المنصوبه، وعدم وجود المتيقّن فى البين، وعدم وجوب الاحتياط، ولكن مع ذلك نقول مقتضاه هو جواز العمل بكلّ من الظنّ بالحكم أو الظنّ بالطريق، لا- تعيين خصوص الثانى، لأنّه إن قلنا بحجّيه العلم بالطرق عند انفتاح العلم بنفس الأحكام، فيصير حينئذٍ كلّ واحدٍ من الامتثالين فى صورته العلم التفصيلى بذلك حجّه، فعند عدم وجود أحدهما يتبدّل الامتثال بالآخر، لأنّ الامتثال التفصيلى مقدّم على الامتثال الظنّى، ولو كان الأوّل بالطريق والثانى بنفس الحكم.

وأما إن قلنا بعدم حجّيه العمل بالطريق إلّا بعد انسداد باب العلم بالأحكام، فوجه تقدّمه حينئذٍ منحصرٌ بأن يكون العمل بالطريق علمياً، بخلاف العمل بنفس الحكم حيث يكون ظنيّاً، فيقال بأنّ العلم بالطريق والامتثال بذلك، مقدّمٌ على الامتثال الظنيّ، وإلّا كان العمل بكلّ واحدٍ من الظنّ بالحكم أو الظنّ بالطريق مُبرئاً للذمّه، فلا وجه حينئذٍ للحكم بالتعيين في خصوص العمل بالظنّ بالطريق كما هو ظاهر كلامه.

أقول: وإن أمكن توجيه كلامه ورفع الإشكال عنه وتصحيح دعواه الرجوع إلى الظنّ بالحكم قطعاً، من أنّه رحمه الله أراد بيان صحّه الرجوع إلى العمل بالظنّ بالطريق في هذا الفرض، وأنّ مراده من حكم العقل بالرجوع إلى العمل بالطرق الظنيّه تعييناً في قبال ملاحظه انسداد باب العلم له في كلّ من الحكم والطريق إليه لا في قبال إنّه لا يجوز العمل بالظنّ إلى الحكم أيضاً، حتّى يرد عليه ما أورد عليه، والله العالم بمقصوده ومرامه.

أورد عليه المحقّق النائيني في فوائده: بأنّ (ما ذكره صاحب «الفصول» لا- يقتضى اعتبار خصوص الظنّ بطريقٍ خاصّ؛ لأنّ ما ذكره على فرض سلامته عمياً قيل، لا- يثبت مزيد من وجوب امتثال التكاليف المعلومه بالإجمال من طرقها المقرّره لها شرعاً، وذلك يقتضى كفايه الظنّ بأنّ الحكم الكذائي مؤدّى طريقٍ معتبر، وإن لم يحصل الظنّ بطريقيه طريقٍ خاصّ، فلو حصل للمكلّف الظنّ بأنّ وجوب صلاه الجمعه مؤدّى طريقٍ معتبر، كان حكمه حكم الظنّ بطريقيه طريقٍ خاصّ، والظنّ بالأحكام غالباً يلازم الظنّ بأنّها مؤدّى طريقٍ معتبر، خصوصاً إذا كانت الأحكام المظنونه ممّا تعمّ بها البلوى، فإنّ الظنّ بها لا ينفكّ عن الظنّ بأنّها

مؤدّى طريق معتبر، وإن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنّ الظنّ بطريقه طريق خاص من دون النظر إلى الحكم لا أثر له، فما ذكره من تحصيل الظنّ بطريقه الطريق كان من جهة تحصيل الظنّ بالحكم، فإذا حصل له الظنّ بالحكم بنفسه من دون ملاحظه طريق خاصّ لخرج الأمر حينئذٍ عن المسأله الأصوليه، وأصبح داخلاً فى المسأله الفرعيه كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل .

### نظريه صاحب الحاشيه

نظريه صاحب الحاشيه رحمه الله

الوجه الثانى: ما أفاده المحقق صاحب الحاشيه قدس سره، وحاصله يتألف من مقدّمات:

المقدّمه الأولى: أنّ الواجب علينا بعد العلم بالتكاليف، هو العلم بتفريغ الذمّه فى حكم المكلف والشارع، سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم يحصل، بل المناط هو حصول اليقين بأنّ الشارع قد حكم بتفريغ الذمّه .

المقدّمه الثانيه: أنّ الشارع قد نصب لنا طرقاً خاصّه، وحكم بأنّ سلوكها يوجب الفراغ، والخروج عن عهده التكليف، سواء أصابت الواقع أو لم تصب، بل تكون تلك الطرق فى فراغ الذمّه فى عرض الواقع، فكما أنّ العلم بأداء الواقع يوجب الفراغ، كذلك سلوك هذه الطرق يوجهه فى صورته الانفتاح، ويجزى العمل بما علم أنّه الواقع، والعمل بما علم أنّه مؤدّى الطريق الخاص، لأنّه فى كلّ منهما يعلم بالفراغ .

وأما ما يكون في صورته انسداد باب العلم، حيث إنّ الظنّ بالواقع لا يوجب الظنّ بالفراغ، أى الظنّ بحكم الشارع بالفراغ، والظنّ بالفراغ في حكم الشارع لا يحصل بمجرد الظنّ بأداء الواقع، لأنّ الظنّ بأداء الواقع لا يلازم الظنّ بأنّ الشارع قد اكتفى عن الواقع، وحكم بفراغ الذمّه عنه بما ظنّ أنّه الواقع، فتحصيل الظنّ بالفراغ فيحكم الشارع ينحصر في العمل بمؤدّى ما يظنّ أنّ الشارع قد جعله طريقاً إلى أحكامه، لأنّ العمل بما يظنّ كونه طريقاً لازماً للظنّ بالفراغ في حكم الشارع.

انتهى محصّل كلامه على ما في «فوائد الأصول» (١).

ويرد على ما هو المنقول عنه أولاً:

أولاً: بأنّ تفرّغ الذمّه ليس أمراً مجعولاً- موقوفاً بحكم الشارع وجعله، بل بمجرد مطابقته المأتى به للمأمور به يحصل الفراغ، فما ذكره بأنّه لا بدّ من حكم الشارع والمكلف بالفراغ ممّا لا يمكن القبول منه.

وثانياً: بالفرق بين صورتى العلم والظنّ، حيث قد جعل العلم بأداء الواقع موجباً للعلم بالفراغ في حكم الشارع، كما اعترف به، بخلاف الظنّ حيث قال: (إنّ الظنّ بأداء الواقع لا- يلازم الظنّ بالفراغ في حكم الشارع)، مع أنّ العلم والظنّ إذا تعلّقا بأحد المتلازمين، كان ذلك ملازماً للعلم والظنّ بالآخر، فلا معنى للتفكيك بينهما.

ويرد على الإشكال الثانى: وهو فرض أنّ الطريق مجعولٌ فى عرض الواقع، وأنّ المكلف مخيّرٌ بين تحصيل العلم بأداء الواقع، وبين العمل بالطريق، واضح الفساد، لأنّ الطريق ليس أمراً مغايراً للواقع وفى عَرَضه، بل ليس مفاد جعل .

الطريق إلا كون مؤداه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعى.

بأنه ليس على ما ينبغي، وإن نُسب هذا الإشكال إلى الشيخ قدس سره أيضاً، لأن مراده ليس كون مؤدى الطريق غير الواقع، بل مقصوده أن المكلف فى مقام العمل مخيّر بين الأخذ بالواقع بلا واسطه طريق، وبين الأخذ بطريق معتبر واصل إلى الواقع، فإن أجزنا ذلك فى صورته انفتاح باب العلم، كما اعترف الخصم بذلك، فهكذا نقول فى جوابه فى صورته انسداد باب العلم، كما أشرنا إليه فى الإشكال الثانى.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: عدم تماميه الوجهين المذكورين لعدم حجيه الظن فى المسائل الفرعيه، واختصاصها بالمسائل الأصوليه.

والتحقيق: إذا تمت مقدمات الانسداد فى صورته الظن بالطريق، وقلنا بجريانها فيه، فالحق حينئذ يكون مع الشيخ رحمه الله ومن تبعه، وإن احتمل بعض من عدم جريان جميع المقدمات هنا نتيجة لفقدان العلم الإجمالى فى خصوص الطرق المنصوبه، أو لأجل فقدان مقدمه أخرى، وهى استلزام الاحتياط العسر والحرص المنفيان شرعاً، أو الاختلال فلا يجوز، حيث لا يوجب الشارع الاحتياط فى المسائل الأصوليه لقيام مثل هذه المحاذير، فىكون الامتثال بالاحتياط الذى يكون علماً أولى من الامتثال بالظن.

أقول: ولكن الإنصاف إمكان دعوى قيام العلم الإجمالى بذلك، ولو فى ضمن العلم الإجمالى بالأحكام كلها، وعدم كفايه خصوص ما يحصل الواقع من غير الطرق على قدر ما يوجب انحلال العلم الإجمالى، فلا بد من العمل بالطرق الظنيه تحصيلاً لما علم إجمالاً من الأحكام، ثم لو متابعه الامتثال الظنى إذا انسد باب العلم.

كما لا يبعد دعوى لزوم العسر والجرح فى العمل بالاحتياط فى الطرق، لأنّ مرجعه إلى العمل بالاحتياط فى الأحكام كما أشار إليه المحقق النائنى. فالحقّ حينئذٍ يكون مع الشيخ وصاحب «الكفايه»، بل وكثير من المتأخرين غير ما عرفت من العّلمين والمشايخ العظام من القدماء، كما عرفت فى صدر البحث.

\*\*\*

## البحث عن حججه الظنّ مطلقاً وعدمها

البحث عن حججه الظنّ مطلقاً وعدمها

التنبه الثانى: من التنبهات المتفرّعه على دليل الانسداد، ويدور البحث فيها عن أنّ مقتضى دليل الانسداد، هل هو كئيه النتيجة يعنى اعتبار الظنّ مطلقاً، أى فى أىّ مسأله من المسائل كان، ومن أىّ سبب حصل، من الإجماع أو الشهره أو الخبر الواحد، وفى أىّ مرتبه من الظنّ كان، من الاطمئنان أو أضعف منه أم ما يقابل الكئيه، وهو إهمال النتيجة؟

وبناءً على الاحتمال الثانى :

تارة: يوجب الإهمال مطلقاً من جهه المسأله والسبب والمرتبه.

وأخرى: يوجب الإهمال فى الجمله أىّ فى بعضٍ دون بعض.

وعليه، فالوجوه المحتمله خمس:

الأول: كليتها مطلقاً.

الثانى: إهمالها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين المرتبته، فالنتيجه مهمله، وبين السبب والمورد بالكئيه.

الرابع: التفصيل بين السبب، فالنتيجه مهمله، وبين المورد والمرتبته كليته.

الخامس: التفصيل بين المورد، فالنتيجه مهمله، وبين السبب والمرتبته كليته.

والتحقيق: يقع البحث هنا فى مقامين:

المقام الأول: فى بيان تفصيل الأقسام المذكوره.

إلاّ أنّه لابدّ من تقديم بيان بعض الأمور التى لها دخل فى فهم المطلب، حتّى يكون الداخلى فى البحث على بصيره من اصطلاحات القوم، فنقول:

الأمر الأول: ما المراد من عموم النتيجة وإهمالها؟

قيل فى بيان الإهمال هو بأن يُقال إن مقتضى دليل الانسداد أولاً وبالذات ليس إلا إثبات قضيه جزئيه، وهى اعتبار الظن فى الجملة، أى تثبت حجتيه فى بعض الموارد، أو فى بعض المراتب، أو من بعض الأسباب، فإن أريد تعميم النتيجة لمثل هذه الأمور لابد وأن يكون بمعين آخر غير تلك المقدمات الأوليه التى مهّدت لاستنتاج اعتبار الظن، لا أن يكون المراد من الإهمال هو الإهمال المطلق، ودون وجود معين آخر له، فإن ذلك يلزم لغويّه دليل الانسداد لو لم يكن فى السبب قدر متيقن مطلقاً أو بالإضافة، وليس ذلك من المتعينات الخارجيه حتى لا يحتاج إلى معين.

ولعلّ هذا هو المراد ممّا اشتهر فى الألسن من كون الطريق قد يكون واصلاً بنفسه، أى لا يحتاج فى استنتاج النتيجة إلى مقدمه خارجيه، بل بنفسه يفيد النتيجة، فى قبال ما كان الطريق واصلاً بطريقه، يعنى بأن لا يكفى الطريق والمقدمات أى مقدمات الانسداد فى أخذ النتيجة وتعيينها، بل لابد من ضمّ مقدمه أخرى إليها، وتلك المقدمه :

١ قد تكون عنايه أخرى من العقل فى عرض أخذ النتيجة مثل قبح الترجيح بلا مرجح وغيره ممّا سيأتى بيانه فى وجه عموم النتيجة.

٢ أو تكون تلك العنايه هي مقدمات انسداد أخرى، غير المقدمات المتقدمه التى يتركب منها دليل الانسداد، ويسمى مثل ذلك بالطريق الواصل بطريقه.

أقول: أمّا العنايه الأولى التى هى فى عرض مقدمات الانسداد فى مقام الأخذ بالنتيجه، تكون متقدمه على العنايه الثابته بمقدمات انسدادٍ أخرى، لأنّ من



بعض مقدمات دليل الانسداد، هو انسداد باب العلم والعلمى فيما هو الحجّه والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمى بالأحكام، فإذا كان فى رتبه أخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والأسباب والمراتب، أو تعيينها فى بعض هذه الجهات، فلا تصل النوبه إلى ترتيب مقدمات انسدادٍ آخر لانفتاح باب العلم والعلمى فيما هو الحجّه والطريق.

### بيان منشأ الاختلاف فى النتائج

بيان منشأ الاختلاف فى النتائج

أقول: لا بأس ببيان وجه منشأ الاختلاف فى كون النتيجة مهمله أو كليته، فقد قيل بأن منشأه ينشأ ممّا تقدّم فى المقدمه الثالثه، من البحث عن أنّ عدم جواز العمل بالاحتياط ومراعاته والرجوع إلى البراءه، هل جارٍ فيكلّ مسأله من المسائل كذلك كما عليه المحقق القمى ويظهر من المحكيين صاحبى «المعالم» و«الزبد»، حيث إنّ لازم قولهم هو كليته النتيجة، بأن تكون نتيجة دليل الانسداد حجّيه مطلق الظنّ، بأى سبب حصل، وفى أيّه مرتبه، كانت وفى أى موردٍ ومسأله كان؟

أم أنّ عدم جواز الرجوع إلى الاحتياط والبراءه ثابت فى مجموع المسائل لا- فى كلّ مسأله كما عليه الشيخ الأنصارى، ولازم ذلك حجّيه الظنّ فى الجملة وبصوره الإهمال؟

استدلّ الشيخ رحمه الله : كما قد فصّله تفصيلاً واضحاً فى محلّه بأنّه لا- دليل على منع جريان البراءه وأصالة الاحتياط أو الاستصحاب المطابق لأحدهما فى كلّ موردٍ من مواردّها بالخصوص، بل الوجه فى المنع هو لزوم المخالفه القطعيه الكثيره فى الأوّل، ولزوم العسر والخرج من الاحتياط، وهما لا يحصلان إلا إذا قد

جرى فى جميع المسائل، ولازم ذلك هو إثبات حججه الظن، ووجوب العمل به فى الجملة، لا- تعميمه بحسب الأسباب، ولا بحسب الموارد، ولا بحسب مرتبه الظن. انتهى محصل كلامه.

أورد عليه المحقق النائنى: بحسب مبناه المذكور آنفاً بأن ملاك بطلان الرجوع إلى أصله الاحتياط، ليس خصوص العسر والحرج، حتى يقال بأنه يلزم إذا رجع إلى هذا الأصل فى مجموع المسائل لا فى كل واقعه واقعه، حصول التبعض فى الاحتياط، وصيروره دليل الانسداد عقيماً بحيث لا تصل النوبه إلى المقدمه الرابعه لأخذ النتيجة كشفاً أو حكوماً.

بل العمده فى بطلان الرجوع إلى الاحتياط، هو الإجماع البنائى الذى ثبت استقراره سابقاً والمبنى على أن بناء الشريعة ليس على الإتيان بالمحتملات، وامثال التكاليف على سبيل الاحتياط.

وهكذا بهذا البيان واعتماداً على مثل هذا البناء ينتقل عن المقدمه الثالثه إلى المقدمه الرابعه لأخذ النتيجة، ولذلك يبنى على الكشف وإبطال الحكومه، لأن قيام الإجماع على هذا الوجه، يلزم جعل الشارع حججه الظن، ونصبه طريقاً إلى التكاليف.. إلى آخر ما قرره فى فوائده(١).

وفيه: قد عرفت منّا عدم صحه دعوى الإجماع البنائى من الشريعة فى ترك المحتملات، وعدم الإتيان بالاحتياط، لو لم نقل بثبوت عكس ذلك، لما نشاهد فى بعض الموارد من أمر الشارع بلزوم العمل بالاحتياط، وإتيان المحتملات فى الوقائع المشتبهه فيما يمكن فيه العمل بالاحتياط، كالمقبله المشتبهه، أو الثوب .

المشتبه، وغير ذلك مما يؤيد وجود العمل بالاحتياط في الجملة.

نعم، دعوى لزوم ذلك في جميع الوقائع ينتهي إلى صحّحه ما ادّعاه الشيخ رحمه الله كما لا يخفى.

أقول: ثمّ أورد رحمه الله على الشيخ بالنسبة إلى عدم جواز الرجوع إلى البراءة، بقوله:

(إنّ دليله غير منحصّر بلزوم المخالفه القطعيه الكثيره المعبر عنها بلزوم الخروج عن الدّين، حتّى يُقال إنّ المخالفه الكثيره إنّما تلزم من الرجوع إلى البراءة في مجموع الوقائع لا- في كلّ واقعه واقعه، مع قطع النظر عن الرجوع إليها في سائر الوقائع، بل لزوم المخالفه الكثيره كان أحد الوجوه الثلاثه المتقدّمه في المقدمه الثانيه).

وفيه: لا- يخفى ما في كلامه من المناقشه، لأنّ سائر الوجوه المذكوره في المقدمه الثانيه لا يقتضى أزيد من كلام الشيخ، لأنّ الوجه الأوّل فيها هناك كان دعوى قيام الإجماع القطعي مع عدم جواز الرجوع إلى البراءة، وإهمال الوقائع المشتبهه عند انسداد باب العلم والعلمى، فهو أيضاً كان بلحاظ حال مجموع المسائل لا في كلّ مسأله جزئيه فرعيه، بل لا يبعد دعوى صحّحه ذلك في الوجه الثالث أيضاً وهو قيام العلم الإجمالى بثبوت التكليف الوجوبيه والتحرّيميه في الوقائع المشتبهه، حيث لا ينافى ذلك إثبات جواز الترخيص في مورد من الموارد لعلّه موجوده فيه، وإن كان القول بلزوم الاحتياط أو عدم جواز الرجوع إلى البراءة في كلّ مسأله مسأله كان أقوى من سابقه، هذا.

مع إمكان الإشكال في أصل دعواه، من جعل مبنى الاختلاف في الكليّه والإهمال على ما ذكره، بكون عدم جواز الرجوع إلى الاحتياط والبراءة هو

مجموع المسائل أو كلّ مسأله، فالأوّل للثاني والثاني للأوّل، لإمكان القول بالتفصيل بين صورته الحكومه والكشف، بأنّ نتيجته الانسداد على فرض حكومه العقل بحجّيه الظنّ لا يُبَعِد دعوى الكليّه في جميع الأقسام من الأسباب والموارد، بل والمراتب، مع ترديد في الأخير، لإمكان الالتزام فيه باقتصار حكم العقل بأقوى المراتب، لو كان وافياً بمعظم الأحكام، لأنّه المتيقّن لدى العقل، وإلاّ لما يبقى عند العقل فرق بين المراتب من حيث الظنّيه، بخلاف ما لو قلنا بأنّ نتيجته الانسداد هو الكشف عن الجعل الشرعي وحجّيته، فلا- وجه للقول بالكليه والتعميم، لأنّه حينئذ لا تثبت مقدّمات الانسداد إلاّ على نحو الإجمال من حجّيه الظنّ شرعاً في الجملة، وأمّا كونه بصوره العموم فيحتاج إلى متمم خارجي؛ إمّا لعدم الترجيح، وإمّا لزوم جريان مقدّمات الانسداد مرّه بعد مرّه، إلى أن ينتهي إلى ظنّ واحد أو ظنون متساويه الاقدام، أو بالرجوع إلى الاحتياط فيدائرته الطرق المعلومه.

وبالجملة: جعل المدرك للفرق بين الإهمال والتعميم، هو ما ذكره المحقّق النائيني لا يتمّ في صورته الحكومه، إذ العقل إذا حكم بحجّيه الظنّ ومرجعيتّه، لا يفرّق بين كونه محصّلاً من الأسباب أو الأشخاص والأزمنه، إذ مثل ذلك لا يوجب الفرق في حكمه.

نعم، قد عرفت إمكان حصول الفرق في المراتب قضيه للقدر المتيقّن بمناط الأخذ بأقرب الطرق إلى الواقع الوافي به هو الأخذ بالمرتبّه الأقوى من بين الظنون.

والنتيجه: أنّ ما اخترناه موافق لما اختاره المحقّق العراقي رحمه الله على ما قرّره في حاشيه «فوائد الأصول» فراجع كلامه (١).  
خلافاً للمحقّق النائيني حيث صرّح .

بمختاره فى آخر كلامه من اختياره الكليه والتعميم وفقاً للمحقق القمى وصاحبه «المعالم» و«الزبد» حيث قال:

(فالأقوى ما عليه المحقق القمى رحمه الله من كون النتيجة كليته، والطريق واصلاً بنفسه لا- مهمله، ليكون الطريق واصلاً بطريقه مطلقاً، سواء قلنا بالكشف أو الحكومه).

أما بناءً على الكشف: فواضح، لأن حال الظن المطلق يكون حينئذٍ حال الظن الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على حجته يقع فى العموم والخصوص دليل اعتباره، وحيث أن دليل اعتبار الظن المطلق ليس هو إلا- مقدمات الانسداد، فإن العقل يستكشف منها جعل الشارع حجيه مطلق الظن، وهى لا تقتضى جعله حجّه فى الجملة، وفى بعض الموارد، أو من بعض الأسباب، أو فى بعض المراتب، بل قد عرفت أنها تقتضى جعله حجّه مطلقاً فى جميع الموارد والأسباب والمراتب؛ لأن بطلان الاحتياط والبراءة فى كل مسأله مسأله يقتضى التعميم بالنسبه إلى المسائل، والتعميم فى المسائل يستلزم التعميم بالنسبه إلى الأسباب والمراتب، كما تقدّم وجهه، فلا محيص من استكشاف العقل من المقدمات حجيه الظن مطلقاً من الجهات الثلاث.

وأما بناءً على الحكومه: فكذلك بحسب الأسباب والمراتب، فإن المدار فى الحكومه على حصول الظن بالامثال، ولزوم الخروج عن عهده التكليف ظناً بعد تعذر الامثال، والخروج عنها علماً، ولا دخل للأسباب المفيده للظن فى ذلك عند العقل، فمن أى سبب حصل منه الظن بالامثال، يُجزى عقلاً، كما لا دخل للمراتب فى ذلك إلا إذا أمكن حصول الظن الاطمئنانى، وكان وافياً بالمعلوم بالإجمال، فإن الظن الاطمئنانى مقدّم عند العقل على غيره لأنه أقرب إلى العلم.

وأما بحسب الموارد: فقد يقال: إنَّ العقل لا يستقلُّ بكفايه الامتثال الظنّي في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم رعايه الواقع والتحفّظ عليه كيف ما اتَّفَق، كباب الأعراض والدّماء والأموال، بل لا بدّ فيها من الامتثال العلمي ولو بالاحتياط، وهذا لا ينافي ما تقدّم من بطلان الاحتياط في كلّ موردٍ مورد، لأنّ ذلك إنّما يكون من حيث كون المورد محتمل الوجوب أو الحرمة، وأما إذا كان المورد بنفسه ممّا تجرى فيه أصاله الحرمة، فلا محيص من الاحتياط فيه، ولا يكفي فيه الامتثال الظنّي.

بل يمكن أن يُقال: إنّه حتّى على الكشف لا يكون الظنّ حجّةً في هذه الموارد، لأنّ العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف العقل من المقدمات اعتبار الظنّ فيها شرعاً).

ثمّ كرّر رحمه الله ما ذكره في حال الكشف بقوله: (ولكن الإنصاف أنّه لا يمكن القول بذلك)، فذكر في وجهه ما هو خلاصته:

(إنّ الملاكات حيث كانت بيد الشارع ولا سبيل للعباد في تشخيصها، فلو كان الأمر عنده كذلك من حيث الاهتمام، فلا بدّ من إيجاب الاحتياط، فحيث لم يوجب، فيكون الحكم من حيث احتمال إيجاب الاحتياط وعدمه كحكم الواقعي، من حيث عدم كونه ملزماً عند العقل، ما لم يكن من أطراف العلم الإجمالي، فإن أقام دليلٌ يدلّ عليه فيقدّم على الامتثال الظنّي، ولا يمكن الاكتفاء به، فيكون حال الدليل الدالّ على وجوبه كحال الدليل الدالّ على المنع عن العمل بالظنّ القياسي، وأما إن لم يقدّم دليلٌ على إيجاب الاحتياط في موردٍ فهو يكون كسائر الموارد التي انسدّ بالعلم والعلمى فيها، فلا بدّ من اعتبار الظنّ فيه كشفاً أو حكوماً، ولا أثر لمجرّد الاحتمال.

ولو كان باب الاحتمال مفتوحاً، لاحتل عدم جعل الشارع حجيه مطلق الظنون النافيه للتكليف فى جميع الموارد أقرب وأولى، لأنه يمكن أن يتوهم أن مقدمات الانسداد إنما تجرى لإثبات التكاليف المعلومه بالإجمال، والخروج عن عهدها تُخصّص النتيجة بالظنّ المثبت للتكليف دون النافى له، وإن كان هذا التوهم فاسداً، فإنّ جعل الظنّ المطلق طريقاً مُحرزاً كجعل الظنّ الخاص طريقاً مُحرزاً لا يفرق فيه بين كون المؤدّى ثبوت التكليف أو نفيه.

وبالجملة: ليس حال الظنّ بناءً على الكشف إلاّ كحال سائر الحجج الشرعيه التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، من كونه طريقاً مُثبتاً للواقع مُحرزاً له كالعلم حاكماً على الأصول العمليه، فلو فرضنا أنّ المورد ممّا تجرى فيه أصاله الحرمة فى حدّ نفسه، كان الظنّ المستنتج حجتيه من دليل الانسداد حاكماً عليها كحكومته على سائر الأصول العمليه مطلقاً، سواء كانت نافيه للتكليف أو مثبتة له، فتأمل)، انتهى كلامه (١).

أقول: وقد ذكر فى وجه التأمل فى حاشيته بما لا يخلو عن جوده ومتانه بقوله:

(وجهه هو أنه يمكن أن يفرّق بين حجيه الظنّ المطلق المستنتج حجتيه من دليل الانسداد، وبين سائر الحجج الشرعيه التى قام الدليل بالخصوص على اعتبارها، فإنّ حجيه سائر الحجج لا تتوقّف على بطلان الرجوع إلى الأصول العمليه فى المرتبه السابقه، بل نفس حجيتها تقتضى عدم جريان الأصول العمليه فى موردها، وهذا بخلاف الظنّ المطلق، فإنّ حجيتها تتوقّف على بطلان الرجوع إلى الأصول العمليه أولاً التى منها أصاله الحرمة، لينتقل إلى المقدمه الرابعه، .

واستكشاف حجّيه مطلق الظنّ، فلا يمكن أن يكون الظنّ المطلق حاكماً على ما تتوقّف حجّيته عليه.

فالأولى أن يُقال: إنّه إن قام دليلٌ على أصله الحرمة في باب الدّماء والفروج والأموال، فهو يكون حاكماً على حجّيه الظنّ المطلق، وإلاّ كان الظنّ حجّيه مطلقاً حتّى في الأبواب الثلاثة، ولا ينفع احتمال إيجاب الاحتياط فيها منه، انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد عليه مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال في أصل الإجماع، بل في أصل الابتداء؛ لأنّ مقدار جعل الحجّيه في الشرع غير معلوم، إذ العقل لا يحكم ولا يستكشف إلاّ حجّيه الظنّ شرعاً في الجملة، أمّا بصوره الكليّه والتعميم فلا، بخلاف صوره الحكومه حيث يمكن دعوى التعميم فيه بحسب الظاهر، وإن كان الشيخ الأعظم يدّعي الكليّه في الكشف بحسب الموارد والمسائل تمسكاً بالإجماع القطعي .

أولاً: الثابت أنّه لا فرق في العمل بالظنّ بين أبواب الفقه، فكما يدّعي التعميم على نحو الحكومه بحسب الموارد، كذلك يدّعي التعميم من ناحيه الأسباب في الحكومه، وهذا بخلاف المرتبه حيث يمكن دعوى الفرق على الحكومه بين مرتبه الانكشاف قوّه وضعفاً، بخلاف صوره الكشف حيث يدّعي الإهمال في الأسباب والمراتب، لكن حيث كان إثبات حجّيه الظنّ شرعاً مشكلاً، كما أنّ تعيين حجّيته بالكليّه في أيّ قسم من الأقسام الثلاثة أشكل، ولذلك أعرضنا عنه وقلنا بأنّ دعواه فاسده، لأنّ مقدّمات الانسداد لا تستلزم جعل الشارع الظنّ حجّيه مطلقاً، أو بشرط حصوله من أسباب خاصّه، لجواز أن لا يجعل .

١- حاشيه فوائد الأصول: ج ٣ / ٣٠٥ .



الشارع حينئذٍ طريقاً للامتنال، بل قد يكتفى في ذلك على حكم العقل وما يستدركه في مقام الامتنال، فيجب رضاه بحكمه ويقبح المؤاخذه على المخالفه لو عمل بما أدركه عقله بالامتنال الظني، ولا يجب على المولى نصب طريق عند تعذر العلم، هذا أولاً .

وثانياً: بأنه إذا لم يكن للشرع واجباً نصب الطريق على حججه الظنّ مطلقاً أو في الجملة، لكن يجوز له أن ينصب طريقاً آخر غير الظنّ، وهو أمرٌ ممكن غير مستحيل، فلا وجه لدعوى المنع إلا أن يُدعى قيام الإجماع على عدم وجود طريق منصوبٍ آخر وهو أول الكلام .

وثالثاً: لا فائده في إثبات الحججه للظنّ لكن على نحو الإجمال لو لم يعين فيه شيء، وإن عيّن فلا بدّ من معيّن صحيح، لكن مثل هذا غير ثابت، إلا أن يثبت التعيّن في الكلّ أو في البعض بواسطة الإجماع، ليخرج الدليل حينئذٍ عن كونه دليلاً عقلياً.

وبالجملة: إذا ثبت أنّ الحقّ الصحيح هو لزوم إثبات المقدمات المذكوره للظنّ بنحو الحكومه دون الكشف، ولزوم أن يكون الثبوت فيه بنحو الكليه في الأول دون الثاني، وأنه لو كانت حججه بنحو الكشف لزم أن يكون بصوره الإهمال والإجمال من حيث الأسباب والمراتب، فلا بدّ حينئذٍ في تعيين ذلك من قيام سببٍ خاصّ أو مرتبه خاصه في الحججه، من إثبات المرجح، وبيان ما هو الممكن أن يكون مرجحاً، وهو الذي سنذكره في المقام الثاني .

هذا تمام الكلام في المقام الأول حيث وقع البحث فيه من حيث بيان ما هو المحتمل من التقرير، من حيث الحكومه والكشف، وبيان الحججه المجعوله في الظنّ، وأنها بنحو التعميم أو بصوره الإجمال والإهمال.

## بيان الوجوه الدالّة على حجّيه الظنّ على نحو الكشف

بيان الوجوه الدالّة على حجّيه الظنّ على نحو الكشف

وأما المقام الثاني: في بيان ما يمكن أن يكون على وجه الكشف أيضاً، ومشتماً على التعميم من حيث السبب والمرتب، وقد ذكروا وجوهاً دالّة على الكليّة فيها، وهي :

الوجه الأوّل: عدم المرجّح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم، لبطلان الترجيح بلا مرجّح، وقيام الإجماع على بطلان التخيير.

أقول: والتعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجّحاً وإبطاله، فإن أُريد إثبات حجّيه بعض الظنون من حيث السبب والمرتب، فإنّه لا بدّ من إقامة الدليل المناسب على الترجيح بحيث لا يلزم من الرجوع إليه والالتزام به وجعل غيره مركزاً للأصول موجباً لمحدور، وإلا أصبح وجوده غير مجدٍ.

فنقول ومن الله الاستعانة: ما يمكن ويصلح أن يكون مرجّحاً أو معيّناً عبارته عن أحد أمور ثلاثه:

الأمر الأوّل: كون بعض الظنون متيقّناً بالنسبة إلى الباقي، يعنى إذا أُريد العمل بالظنّ شرعاً فبعضه يكون واجب العمل به قطعاً بالنسبة إلى الظنّ الحاصل من غيره، كما لو كان الظنّ حاصلّاً من الأمارات الناشئة من الأخبار التي ثبت توثيق جميع سلسله روايته، ولم يعمل في تصحيح رجاله، ولا- في تمييز مشتركاته بظنّ أضعف نوعاً من سائر الأمارات الأخر، ولم يوهن لمعارضه شيء منها، وكان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جُلاً، ومفيداً للظنّ الاطمئنانى بالصدور إذا لوحظت مع أماره فاقده لبعض ما ذُكر ممّا يوجب الشكّ في حجّيه الباقي، فلا

يكون متيقن الحجية حينئذٍ.

ولا يتوهم: كون هذا المقدار من المتيقن من الظنون الخاصه للقطع التفصيلي بحجه، لأن حجيه الظن عباره عما يكون حججه سواء انسد باب العلم أم التزمنا بانفتاحه، هذا بخلاف الظن المقبول هنا بواسطه دليل الانسداد، حيث إنه حججه إذا وجدت مقدمات دليل الانسداد، وإلا فلا تكون حججه .

وبالجملة: فإن إهمال النتيجة حينئذٍ يكون من حيث الكم فقط لتردده بين الأقل المعين والأكثر، هذا .

أورد عليه الشيخ قدس سره أولاً: (بأنّ الثابت من هذه في الترجيح لا ينفع، والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحاً، لأنّ المتيقن منه وإن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجية تفصيلاً، وغيره مشکوك، فيدخل تحت الأصل وهو عدم الحجية، لكنّه لا ينفع لقلته وعدم كفايته، لأنّ القدر المتيقن المشتمل على الأمور الخمسه التي ذكرت يكون قليلاً جداً، فإذا انتفى واحدٌ من هذ الأمور الخمسه في خبر احتمال كون غيره حججه دونه، فلا يكون متيقن الحجية على كلّ تقدير، وأما عدم كفايته لندرته فهو واضح .

أقول: والمراد من قوله رحمه الله (على كلّ تقدير) أى على كلّ تقدير من حجيه الكلّ والبعض.

وثانياً: أنه لو كان بنفسه كثيراً كافياً، لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيره ومقتيدات له في الأمارات الأخرى، فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها، مع قطع النظر عن غيرها، إلا أن يؤخذ بعد الحاجه إلى التعدى منها بما هو متيقن بالإضافة إلى ما بقى، فتأمل)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يُقال: بأنّ القدر المتيقّن إن انحصر فيما كان مشتملاً لجميع المرجّحات، فلا يمكن الاستخلاص من إشكال عدم الكفاية.

وأما لو قلنا بجواز سرايه القدر المتيقّن بحسب ملاحظه كلّ خبر مع ما كان فاقداً لتلك الخصوصيّة، فربما يكون في كلّ واقعه خبراً مشتملاً على القدر المتيقّن بالنسبه إلى تلك الخصوصيات الفاقده في غيره، فحينئذٍ لا يكون ذلك في غايه الندره كما لا يخفى، هذا بالنظر إلى الإشكال الأول .

كما يمكن أن يُقال في الجواب عن الإشكال الثاني: بأنّه إذا سلّمتم كفايه حجّيه القدر المتيقّن في مثله، فصيرورتها كظواهر الكتاب لا يوجب ورود الإشكال الثاني، لإمكان تطبيق مثل هذا الكلام في المقيّدات والمخصّصات إن وجدناها، فنرفع اليد عن تلك الظواهر، وإلاّ- نعمل بها لعدم وجود المخصّص، فالمرجّح الأول يمكن أن يفيد لإثبات التعميم بحسب الأسباب، إن لم نكتف بخصوص ما هو متيقّن الاعتبار خصوصاً إذا سلّمنا عدم كفايته بمعظم الفقه، فلا بدّ من التعدّي إلى غيره إلى ما يوجب تحصيل الظنّ بامثال تلك الأحكام إذا لم يبلغ إلى حدّ مستلزم لانطباق عنوان آخر عليه.

وقيل: يظهر من المحقق الخراساني رحمه الله قبول هذا المرجّح، حيث لم يذكره ولم يرده عليه .

الوجه الثاني: من المرجّحات المذكوره لتعيين حجّيه بعض الظنون شرعاً على الكشف، هو كون بعض الظنون أقوى من بعض، فيتعيّن العمل به، للزوم الاقتصار في مخالفه الاحتياط اللّازم في كلّ واحدٍ من احتمالات التكليف الواقعيه من الواجبات والمحزّمات على القدر المتيقّن، وهو ما إذا كان الاحتمال

الموافق للاحتياط فيه فى غاية البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان جواز ارتكابه أهون، هذا.

وفيه أولاً: بأن هذا البيان لو كان صحيحاً، كان جارياً وثابتاً فى مثل حججه الظنّ الثابت حجّيته بحكم العقل، لا ما هو ثابت بحسب الشرع، لمشاهده موارد كثيره من حكم الشارع بعدم حجّيه ما يوجب الظنّ القويّ، إذ ملاكات الأحكام الشرعيه غير واصله إلينا إلاّ بواسطه نفس الأحكام الشرعيه، حيث نستفيد منها الملاك، وعليه فمجرد أقوائيه الظنّ لا دليل على حجّيته شرعاً.

وثانياً: بأن ضبط هذه المراتب فى القوه والضعف مشكلٌ جدّاً، لو لم يكن متعدّراً، كما ادّعاها الشيخ قدس سره، لأنّ القوه والضعف أمران إضافيان، ولا يجتمعان الظنّ القويّ والضعيف فى متعلّق واحد، بل لا يمكن حتّى ملاحظه ما هو الأضعف ورفع اليد عنه والذهاب إلى أماره أخرى أقوى منه، وإن بلغ الظنّ إلى مرتبه الاطمئنان الملحق بالعلم حكماً أو موضوعاً، وإن أمكن الالتزام به، إلاّ أنّه نادر التحقّق .

الوجه الثالث: هو أنّ بعض الظنون مظنون الحجّيه والاعتبار بالأولويّه، وقد ذكر للأولويّه وجهان:

أحدهما: كون مظنون الحجّيه أقرب إلى الحجّيه، فيجبُ صرف القضيّه المهمله المجمله إلى ما هو الأقرب إلى الحجّيه .

ثانيهما: أنّه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع، لأنّ الظنّ بحجّيه ظنّ يعدّ من الأمارات التى تفيده الظنّ بالواقع، فيكون ما ظنّ كونه حجّيه موصله إلى الواقع أقرب إلى الواقع، وأقرب إلى إدراك مصلحه بدل الواقع على تقدير التخلف؛ لأنّ الظنّ بحجّيه المظنون يلازم الظنّ بحصول المصلحه السلوكيه على تقدير مخالفته

للوّاقع، ممّا يعنى صيروره احتمال فوات الواقع وبدله موهوماً، وهذا بخلاف الظنّ الحاصل من أماره لم يظنّ بحجّيتها، فإنّه ليس فيه إلاّ-الظنّ بمطابقه الواقع فقط، ولا نقاش أنّه لو دار الأمر بين العمل بالظنّ بما يُظنّ معه إدراك الواقع أو بدله، وبين العمل بما يُظنّ معه إدراك الواقع فقط، يتعيّن العمل بالظنّ بما يظنّ معه إدراك الواقع أو بدله، فتكون النتيجة حجّيه خصوص مظنون الحجّيه لا كلّ ظنّ.

هذا حاصل ما قرّر في الوجه الثالث بما في «فوائد الأصول» (١).

أورد عليه الشيخ أوّلاً: بأنّ هذا الوجه لا يوجب تعيّن لزوم التقديم بما يظنّ حجّيه ظنّ يدرك الواقع أو بدله لو كان مخالفاً له، بل غايته أوّلويّه تقديمه.

وفيه: إنّ المستشكل على حسب تقرير الشيخ يدعى أنّه أولى من غيره ولم يدعّ أزيد من الأولويّه، بل بملاحظه ما قرّره بدايه بحثه عن المرجّحات بأن تكون الوجوه إمّا معيّناً أو مرجّحاً، يمكن أن ندرج هذا في القسم الثاني، وعليه فهذا الإيراد ممنوعٌ.

ثمّ أورد عليه ثانياً بقوله: (مع أنّ هذا الوجه لا يفيد.... لأنّ الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوّه والضعف، في أنّ مداره على الأقرب إلى الواقع، وحينئذٍ إذا فرضنا كون الظنّ الذي لم يظنّ بحجّيته، أقوى ظناً بمراتب من الظنّ الذي ظنّ حجّيته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظه الموارد الخاصّه، وعدم وجود ضابطه كليّه بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظنّ المظنون الاعتبار.

نعم، لو فرض تساوى أبعاض الظنون دائماً من حيث القوّه والضعف، كان .

ذلك المرجح بنفسه منضبطاً، ولكن الفرض مستبعدٌ، بل مستحيلٌ).

أقول: هذا الإشكال واردٌ على المستدلِّ نفسه، لأنَّ مرجع ذلك إلى ملاحظه حججه ما هو أقوى من الآخر، وقد عرفت عدم إمكان تعيين ذلك بالنظر إلى الشرع.

ثمَّ أورد عليه ثالثاً بقوله: (مع أنَّ اللازم على هذا أن لا- يعمل بكلِّ مظنون الحجّيه، بل بما ظنَّ حجّيته بظنِّ قد ظنَّ حجّيته، لأنّه أبعد من مخالفه الواقع وبدله بناءً على التقدير المتقدّم).

أورد المحقّق النائيني قدس سره بقوله: (ولكن لا يخفى عليك ضعف ما أفاده أخيراً، فإنَّ الظنَّ بحجّيه ظنِّ يلازم الظنَّ بإدراك بدل الواقع على تقدير مخالفه الظنَّ للواقع، ولا يحتاج إلى كون الظنَّ بحجّيه ظنِّ مظنون الحجّيه بظنِّ آخر، بل لو فرض حصول الظنَّ كذلك لم يترتب عليه أثر أصلاً).

وفيه: ما أورده عليه غير وارد، لأنَّ الظنَّ بحجّيه ظنِّ وإن كان يلازم الظنَّ بإدراك بدل الواقع على تقدير مخالفه الظنَّ للواقع، إلّا أنّ هذا بعد تسليم كون ما هو المرجح عنده هو كون الظنَّ بحجّيه ظنِّ يكون حاله كذلك لا بحجّيه مطلق الظنِّ، لأنّه أراد إثبات الواسطه في حجّيه الظنِّ، بأن يكون العمل بظنِّ آخر حتّى يكون الحجّيه للظنِّ بالطريق والأمارات مطلقاً، أى سواء كان واصلاً إلى الواقع أو غير واصل، حتّى يكون بدلاً عنه، فأشكال الشيخ واردٌ كما لا يخفى.

ثمَّ أورد المحقّق المزبور على الشيخ قدس سره بقوله: (وما أفاده الشيخ قدس سره من أنّه يكون أبعد عن مخالفه الواقع وبدله ممّا لا- نعقله، فإنّه لو فرض حصول ألف ظنِّ لا يحصل من ذلك إلّا الظنَّ بإدراك الواقع أو بدله، مثلاً لو فرض حصول الظنَّ للواقع من الشهره، ثمَّ حصل الظنَّ بحجّيه الشهره من الخبر الواحد، ثمَّ حصل الظنَّ بحجّيه

الخبر عن الاستقراء، ثم حصل الظن بحجّيه الاستقراء من الإجماع المنقول، ثم حصل الظن بحجّيه الإجماع المنقول من أماره ظنيّه أخرى، فهذه الظنون المترتبة لا توجب إلا الظن بحصول الواقع أو بدله الذي كان حاصلًا في المرتبة الأولى، فما أفاده قدس سره بقوله: مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّيه.. إلى آخره، لا يخلو عن مناقشه). انتهى كلامه (١).

وفيه: أنّ مراد الشيخ من الأبعديّه، هو أنّه إذا فرض الظن بحجّيه ظنّ قد ظنّ حجّيته، فلازمه هو تعلق الظنّ بالشيئين؛ أحدهما هو الظنّ بالواقع، والآخر هو الظنّ ببده لو كان مخالفًا، وهذا بخلاف ما لو كان الحجّيه هو الظنّ بالحجّيه فقط، حيث إنّ لو خالف الواقع لما كان فيه الظنّ إلى بدله حينئذٍ.

نعم، ما فرضه بالنسبه إلى المراتب التي تلي الظنّ الثاني يصحّ ما ادّعاه لحصول الظنّ بكلا- فرديه من المتعلّق بما هو يدرك الواقع، أو ما هو بدله، والشيخ إنّما ادّعى الأبعديّه بالنسبه إلى الظنّ بالحجّيه بلا واسطه، لا مع الواسطه بوسائط، كما نقضه.

أقول: ثمّ تصدّى المحقّق النائيني رحمه الله للجواب عن هذه المعضله بما لا- يخلو عن تأمّلٍ، إلا- أن نرجع كلامه إلى ما قاله الشيخ، وخلاصته:

إنّ المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار إن قصد به أنّ مجرّد الظنّ باعتبار ظنّ، يكفي في صرف القضيه المهمله، وإن لم يقدّم دليل على اعتبار الظنّ، فلازمه أنّ نتيجة دليل الانسداد اعتبار خصوص الظنّ الذي ظنّ باعتباره، فهو مخدوشٌ بأنّ هذا المقدار لا يكفي، بل لابدّ أن يكون المعين هو قطعى الاعتبار، حتّى لا يلزم .



الترجيح بلا مرجح، فلا يجوز الترجيح بكلّ مزيه ما لم يقدّم دليل على اعتبارها.

وإن كان المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار، هو أنّ القضية المهملة المرادّه بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه تتعيّن في خصوص مظنون الاعتبار بترتيب مقدّمات انسدادٍ آخر، بأن يقال: إنّنا نعلم من مقدّمات الانسداد المتقدّمه أنّ الشارع جعل لنا حجّةً وطريقاً إلى الأحكام المعلومه بالإجمال، وقد انسدّ علينا باب العلم به، لتردد الطريق المجعول بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه، ولا يجوز لنا إهمال الطريق المجهول، لأنّه يلزم من إهماله إهمال الأحكام، ولا يجوز لنا أو لا يجب الاحتياط في جميع الأطراف، فالعقل يستقلّ حينئذٍ بتعيّن الأخذ بمظنون الاعتبار وترك المشكوك والموهوم.

ولو فرض التردد في الظنّ بالاعتبار أيضاً بين هذه الاحتمالات من المظنون والمشكوك والموهوم، فلا بدّ من إجراء مقدّمات انسدادٍ ثالثٍ تعيّن النتيجة وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظنٍّ واحدٍ أو ظنون متعدّده، فيؤخذ بالجميع، فيكون الترجيح بمظنون الاعتبار لقيام دليل قطعي على الترجيح به، وهو مقدّمات الانسداد الثاني أو الثالث أيضاً إن وصلت النوبه إليه.

فيرد عليه: أنّ إجراء مقدّمات الانسداد الثاني والثالث تتوقّف على بقاء النتيجة مهمله، بحيث لا يمكن تعيّنهما إلا بمقدّمات انسدادٍ آخر، وليس كذلك فإنّه بمجرد عدم ثبوت مرجحٍ لبعض أفراد الظنون، يستقلّ العقل بعموم النتيجة بكلّ ظنٍّ، لقبح الترجيح بلا مرجح، فلا إهمال حتّى يحتاج إلى مقدّمات انسدادٍ آخر، إلى آخر كلامه الذي لا حاجة إلى ذكره، انتهى (١).

أقول: وما ذكره لا يخلو عن الخدشه:

أما الشق الأول من كلامه: فإنه لو سُئِلَ ما ذكره المستدلّ من لزوم ترجيح ما يكون اعتباره أقوى من الأضعف في الظنّ بالاعتبار وغيره، ولم نُسَلِّم ما أورده الشيخ رحمه الله عليه، فحينئذٍ يكفي في صدق الترجيح مع المرجح وجود هذا المرجح لتعيين ما هو مظنون الاعتبار، فلا نُسَلِّم من لزوم قيام دليل قطعي على الاعتبار مع أنّ قطعته ثابتة بالإضافة إلى غيره الذي كان أضعف، هذا بالنسبة إلى الشقّ الأوّل من كلامه .

وأما ما يرد على الشقّ الثاني من كلامه: بأنّه إذا لم يثبت الاعتبار بنفس الظنّ بالحجّيه بما ظنّ كونه حجّه، لا وجه لحكم العقل بالتعميم في الحجّيه بالنسبة إلى الظنّ بحجّيه ما ظنّ باعتباره، إلّا أن يرد دليل قطعيّ على اعتباره، لأنّ مجرد عدم وجود معيّن لا يكفي إلّا نفس دليل الانسداد، وهو كما يدلّ على اعتبار مطلق الظنّ، كذلك يكفي في إثبات حجّيه الظنّ بما ظنّ بحجّيته.

وعليه، فالأولى في الجواب هو إنكار أصل تشخيص القوّه والضعف في بعض الظنون إذا فرض الاختلاف.

وهكذا ثبت بطلان هذه الدعوى، فلنرجع إلى أصل الكلام.

أجاب الشيخ قدس سره : عن التقريب الأوّل من الوجهين من المرجح الثالث بقوله:

وأما الوجه الأوّل: المذكور فيتقريب ترجيح مظنون الاعتبار عليغيره من أنّ مظنون الحجّيه أقرب إلى الحجّيه، فيجب صرف القضيّه المهمله إلى ما هو الأقرب:

ففيه أولاً: أنّه لا أماره تفيد الظنّ بحجّيه أماره على الإطلاق، فإنّ أكثر ما أقيم على حجّيه الأدلّه من الأمارات الظنيّه المبحوث عنها الخبر الصحيح، ومعلوم

عند المنصف أنّ شيئاً ممّا ذكره لحجّيته لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق .

وثانياً: أنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ فيمسأله تعيين هذا الظنّ المجمل .

وبالجملة: ثبت من جميع ذلك عدم ثبوت الحجّيه لخصوص ما ظنّ بالاعتبار من جهة حكم الشارع بذلك، لأنّ الحكم بالحجّيه على تقرير الكشف مشكّل، وحاصل الكلام يرجع إلى أنّ الظنّ بالاعتبار إنّما يكون صارفاً للقضيّه إلى ما قام عليه من الظنون، إذا حصل القطع بحجّيته في تعيين الاحتمالات، أو صار موجباً لكون الإطاعه بمقتضاها أتمّ لجمعها بين الظنّ بالواقع والظنّ بالبدل، والأوّل موقوفٌ على حجّيه مطلق الظنّ، والثاني لا أطراد له، لأنّه قد يعارضها قوّه مشكوك الاعتبار، كما لا يخفى .

أقول: ثمّ إنّ الشيخ قدس سره بعدما ذكر عدم استقامه مطلق الظنّ في تعيين القضيّه المهمله، قال:

(فاعلم أنّه قد يصحّ تعيينها بالظنّ في مواضع:

أحدها: أن يكون الظنّ القائم على حجّيه بعض الظنون من المتيقّن اعتباره بعد الانسداد، إمّا مطلقاً كما إذا قام فردٌ من الخبر الصحيح المتيقّن اعتباره من بين سائر الإخبارات وسائر الأمارات على حجّيه بعض ما دونه، فإنّه يصير حينئذٍ متيقّن الاعتبار لأجل قيام الظنّ المتيقّن الاعتبار على اعتباره.

لكن هذا مبنئٌ على عدم الفرق في حجّيه الظنّ بين كونه في المسائل الفرعيّه، وكونه في المسائل الأصوليه، وإلّا فلو قلنا إنّ الظنّ في الجملة الذي قضت به مقدّمات الانسداد إنّما هو المتعلّق بالمسائل الفرعيّه دون غيرها، فالقدر المتيقّن إنّما هو متيقّن بالنسبه إلى الفروع لا غير.

إلى أن قال: وأمّا بالإضافه إلى ما قام على اعتباره، إذا ثبت حجّيه ذلك الظنّ القائم، كما لو قام الإجماع المنقول على حجّيه الاستقراء مثلاً، فإنّه يصير بعد إثبات حجّيه الإجماع المنقول ببعض الوجوه ظناً معتبراً، ويلحق به ما هو متيقّن بالنسبه إليه كالشهره إذا كانت متيقّنه الاعتبار بالنسبه إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

الثانى: أن يكون الظنّ القائم على حجّيه ظنّ واحداً ولا تعدّد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصراً فيما قامت أماره واحده على حجّيته، فإنّه يعمل به فى تعيين المتّبع، وإن كان أضعف الظنون، لأنّه إذا انسَدَّ باب العلم فى مسأله تعيين ما هو المتّبع بعد الانسداد، ولم يجر الرجوع فيها إلى الأصول حتّى الاحتياط، كما سيجىء فى بيان تعيين الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول، تعين بحكم العقل العمل بأى ظنّ وجد فى تلك المسأله.

الثالث: أن يتعدّد الظنون فى مسأله تعيين المتّبع بعد الانسداد، بحيث يقوم كلّ واحد منها على اعتبار طائفه من الأمارات كافيه فى الفقه، لكن كانت هذه الظنون القائمه كلّها فى مرتبه واحده، ولا يكون اعتبار بعضها مظنوناً دون بعض، فحينئذٍ إذا وجب بحكم مقدّمات الانسداد فى مسأله تعيين المتّبع الرجوع فيها إلى الظنّ فى الجملة، والمفروض تساوى الظنون الموجوده فى تلك المسأله، وعدم المرجّح لبعضها، وجب الأخذ بالكلّ بعد بطلان التخيير بالإجماع، وتعسير ضبط البعض الذى لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

فالذى ينبغى أن يُقال: على تقدير صحّحه تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف: إنّ اللازم على هذا أولاً- هو الاقتصار على المتيقّن من الظنون.

ثم قال الشيخ قدس سره : وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره؟ وجهان:

أقواهما العدم كما تقدم، إذ بناءً على هذا التقرير، لا نُسَلَم كشف الفعل بواسطة مقدمات الانسداد، إلا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الأصول والظن بحجته الأماه الفلانيه ظنُّ بالمسألة الأصولية .

نعم، مقتضى تقرير الدليل على وجه الحكومه والعقل، أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعى أو بحجته طريق) انتهى .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد في تعيين الظن الذى كان حجه متعيناً في الفروض الثلاثة.

\*\*\*

الوجه الثانى من وجوه التعميم:

هو المحكى عن بعض الأعلام من أن القاعده وإن كانت تقتضى الاقتصار على مظنون الاعتبار، إذا كان وافياً بمعظم الأحكام، إلا أنه يُعلم إجمالاً أن فى مشكوك الاعتبار وموهومه مقيدات ومخصّصات لمظنون الاعتبار، فيجب العمل بالجميع، إذ نقول إن فى ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيره نعلم إجمالاً- بعدم إرادته المعانى الظاهره منها، والكاشف عن ذلك ظناً هى الأمارات الموهومه الاعتبار فنعمل بتلك الأمارات، ثم نعمل بباقي أفراد موهوم الاعتبار بالإجماع المركب، حيث أن أحداً لم يفرق بين الشهره المعارضه للخبر الحسن بالعموم والخصوص، وبين غير المعارض له، بل هو بالأولويه كما عرفت، ومثل هذا الكلام والإجماع المركب جارٍ فى المشكوك قبل ذلك أيضاً.

أورد عليه المحقق النائيني قدس سره أولاً: بمنع العلم الإجمالى.

وفيه: إنه رحمه الله لم يذكر وجهه، مع أن الأدله بحسب الغالب مشتمله على عدد من الإطلاقات والعمومات التى نعلم بحسب الغالب عدم بقاء نوعهما على إطلاقها وعمومها، فدعوى المنع لمثل هذا العلم الإجمالى دعوى خاليه عن المثبت.

وأورد ثانياً: إنه يلزم الاقتصار على الأخذ بالمشكوكات أو الموهومات التى تكون كاشفه عن المرادات فى مظنون الاعتبار، ولا موجب للأخذ بجميع المشكوكات والموهومات، فهذا الوجه لا يقتضى تعميم النتيجة إلى كل ظن، انتهى كلامه (١).

أقول: وأصل هذا الجواب منقول عن الشيخ قدس سره، ولكن كان المفروض أن .

يكتفى بمقدار كان العلم الإجمالي بذلك باقياً، يعنى أن يؤخذ بالمشكوكات الكاشفه عن مرادات اعتبار الظنون أولاً، فإن لم ينحل العلم الإجمالي، لعدم كفايه ذلك عن معظم الفقه، جاز أن يتوجه ويتعدى إلى الموهومات المتّصفه لذلك ثانياً، كما يتعدى منها أيضاً لو لم يحصل الغرض به إلى مطلق المشكوكات فقط دون الموهومات، ثم بعد ذلك يتسرى إلى مطلق الموهومات، إن كان العلم الإجمالي باقياً بحاله، لكنّه بعيد غايته والحكم بالسرايه إلى غير ذلك من المشكوكات والموهومات بدون وجود هذه العله ممنوع.

وقال الشيخ رحمه الله فى توجيه دعواه:

إنّ الظنّ المتعلّق بمظنون الاعتبار بنفسها غير كافيه، بناءً على انحصارها فى الأخبار الصحيحه بتزكيه عدلين، وأما لأجل العلم الإجمالي بمخالفه كثير من ظواهرها للمعانى الظاهره منها، ووجود ما يظنّ منه ذلك فى الظنون المشكوكه الاعتبار، فلا يجوز التمسّك بتلك الظواهر، للعلم الإجمالي المزبور، فيكون حالها حال ظواهر الكتاب والسنة المتواتره فى عدم الوفاء بمعظم الأحكام، فلا بدّ من التسرى بمقتضى قاعده دليل الانسداد، ولزوم المحذور من الرجوع فى الأصول إلى الظنون المشكوكه الاعتبار التى كانت على إرادته خلاف الظاهر فى ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو مشكوك الاعتبار، فيخصّص لعمومات مظنون الاعتبار، ومقيّد للإطلاقات وقرائن لمجازاته، فإذا وجب العمل بهذه الطائفه من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها ممّا ليس فيها معارضه لظواهر الأمارات المظنونه الاعتبار، بالإجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك الاعتبار، فإنّ أحداً لم يفرّق بين الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحيح، وبين

خبر حسنٍ آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالأولويّة القطعيّة، لأنّه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضٌ لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى... إلى آخر ما ذكره بطوله.

أقول: وقد عرفت الجواب الذي أجاب به الشيخ عنه، فراجع، وقد سبق أن ذكرناه بطوله فلا حاجة لتكراره. وهذا المقدار كافٍ في المسأله.

\*\*\*



الثالث من الوجوه المنقوله للتعميم:

ما حُكى عن بعض المشايخ، وهو المحقق شريف العلماء حيث قال:

(إنَّ قاعده الاشتغال تقتضى العمل بجميع أفراد الظنون؛ لأنَّ المفروض أنَّ مقتضى دليل الانسداد هو حجّيه الظنّ فى الجملة، وحيث أنَّ ذلك لا يكون كافياً ووافياً للأحكام، فلا بدّ من العمل بكلّ ما يحتمل الحجّيه)، انتهى محصّل كلامه.

أجيب عنه أولاً: بأنّه ذلك قد مضى من أنّ الاحتياط فى المسائل الأصوليه وهو العمل بالظنّ يرجع بالأخره إلى الاحتياط فى المسائل الفقهيّه، وقد عرفت بطلان الاحتياط فى المسائل الفقهيّه.

وثانياً: قد يعارض الاشتغال فى المسأله الأصوليه لقاعده الاشتغال فى المسائل الفقهيّه، وهو مثل ما إذا اقتضى الاحتياط فى الفرعيّه وجوب السوره وفى الظنّ المشكوك الاعتبار عدم وجوبها، فإنّه يجب مراعاة الاحتياط فى الفرعيّه والإتيان بالسوره لاحتمال وجوبها.

وعليه، فلا- يبعد القول بصحّه تطبيق الاحتياط فى المسأله الأصوليه، بأن يأتى السوره لا على وجه الوجوب حتّى يصحّ العمل بكليهما من الإتيان بها لو كانت واجبه، وعدم إتيانها على وجه الوجوب لو لم تكن واجبه.

اللّهمّ إلّا- أن يُقال: باعتبار قصد الوجه فى أجزاء الواجب، بما هو جزءٌ للواجب، فحينئذٍ لا يمكن الاحتياط فى الجمع بين حال الاحتياط فى المسأله الأصوليه، والاحتياط فى المسأله الفرعيّه.

أقول: فتحصّل من جميع ما ذكرنا:

أولاً: إنّ نتيجة مقدّمات الانسداد على مسلك الشيخ قدس سره المقبول عندنا، هو

الإهمال على فرض صحّته تقرير المقدمات بصورة الكشف لا الحكومه، خلافاً لمسلك المحقّق النائينى حيث لم يقبل الإهمال بناءً منه على بطلان الاحتياط فى كلّ واقعه واقعه، لا- فى مجموع المسائل، وبطلان الرجوع إلى البراهة فى كلّ مسأله لا- فى المجموع، وعلى فرض وجود الإهمال لا يمكن إثبات التعميم للحجّيه فى كلّ سبب من الأسباب، وفى كلّ مورد من الموارد وفى كلّ مرتبه من المراتب بالوجوه الثلاثه للتعميم، لما قد عرفت من الإشكال فيها.

لأنّه لا بدّ من الاقتصار على العمل بالخبر الموثوق به، لأنّه القدر المتيقّن فيحال الانسداد، ويفى بمعظم الأحكام الشرعيّه، ولا وجه لأن نأخذ بالقدر المتيقّن من الخبر الصحيح الاعلاى باصطلاح المتأخّرين وهو الواجد للقيود والشروط الخمسه المتقدّمه، حتّى يقال بأنّه لا يفى بمعظم الأحكام لقلّتها وكثره الأحكام.

وثانياً: لو سلّمنا كون المأخوذ بالقدر المتيقّن هو هذا الخبر الصحيح، وأمکن القول بوجوب التمسك بمثل هذا الخبر الجامع للقيود والشروط، حيث كان مفاده ومضمونه حجّيه الخبر الموثوق به، ولو لم يعمل به الأصحاب، لأنّه القدر المتيقّن الحقيقى أوّلاً والمتيقّن الإضافى ثانياً، وأنّه ممّا قام ظنّ واحد على حجّيته ثالثاً، فسواء قلنا بصحّه مقدمات الانسداد أو لم نقل، يكون الطريق المنصوب هو خبر الثقة، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الأحكام، فلا- محذور فى الرجوع إلى الأصول العمليّه فيما لم يقم عليه خبر الثقة، وعلى تقدير القول بالحكومه كما هو مسلك الشيخ المقبول عندنا.

وعليه، فتعميم حجّيه الظنّ فى المراحل الثلاثه من الأسباب والموارد والمراتب واضح، لعدم التفاوت عند العقل فى الثلاثه، فافهم فإنّه دقيق.

## عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس

عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس

التنبیه الثالث: من التنبیّات المتفرّعه على دليل الانسداد، هو البحث عن وجهٍ لخروج القياس من الظنون المعتره، فنقول:

استند العلماء والأصوليون لخروج الظنّ الناشئ عن القياس إلى النهی الصادر عن الشارع بالعمل بالقياس، بمثل قوله عليه السلام: «إنّ السنّه إذا قیست محقّ الدین»، ومثل قوله عليه السلام: «لیس شیءٌ أبعد من عقول الرّجال من دین الله إنّ ما یفسده أكثر ممّا یصلحه»، وغير ذلك من المضامین التي یستفاد منها حرمة العمل بالقياس، مضافاً إلى قیام إجماع العلماء على المنع، فحینئذٍ إذا التزمنا بتعمیم حجّيه الظنّ، فإن كان التعمیم على نحو تقرير الكشف، بمعنی الالتزام بكون مقدمات الانسداد كاشفه عن حکم الشارع بوجوب العمل بالظنّ فی الجملة، ثمّ تعمیمه بأحد المعّمات المتقدّمه، فلا إشكال فی خروج القیاس عن الحجّيه للعلم بخروجه عن هذا العموم، لعدم شمول المعّم فیہ بعد وجود الدلیل على حرمة العمل به.

بل قد یقال بعدم جریان الإشکال فی خروجه بمقتضى الحکومه بحسب مبنى المحقّق العراقی رحمه الله حیث جعل الحکومه راجعه إلى حجّيه الظنّ ومثبه للتکلیف عقلاً- بمناط الاهتمام، فإنّ حکم العقل حینئذٍ بمرجعیه الظنّ إنّما یختصّ باحتمال وجود تکلیف یقطع باهتمام الشارع به، على فرض وجوده فی مورد الاحتمال، دون ما إذا شكّ فی أصل الاهتمام، ومن المعلوم أنّه مع نهی الشارع عن العمل بالظنّ القیاسی، لا مجال للقطع باهتمام الشارع به، کى یكون مورداً

لحكم العقل بالإلزام، بل هو كالشك البدوى فى أصل الاهتمام، بكونه مورداً لحكمه بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان.

أقول: يقتضى المقام التعرض لأصل الإشكال بناءً على تقرير الحكومه، على ما ذكره الشيخ رحمه الله فى فرائده، لكونه من أحسن التقريرات، قال:

(وأما على تقرير الحكومه، بأن يكون مقدمات الدليل موجهه لحكمه العقل بقبح إرادته الشارع ما عدا الظن، وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس عنه، إذ كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه، ويقبح عن الأمر والمأمور التعدى عنه، ومع ذلك إذا يحصل فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى فى غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً حينئذ بقبحه، إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس، بل وأزيد واختفى علينا، ولا رافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص، ومنشأه لزوم التناقض، ولا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع، وهو التخصيص، وعدم التناقض فى تخصيص العمومات اللفظيه، إنما هو لكون العموم صورياً، فلا يلتزم إلا التناقض الصورى)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وقد قيل أو يمكن أن يُقال فى دفع الإشكال بأمر لا بأس بذكرها حتى يتضح سقيمها من صحيحها، وضعيفها من قويها:

الأمر الأول: هو الذى ذكره صاحب «القوانين» على ما نُسب إليه من المنع .

عن حرمة العمل بالقياس فى زماننا هذا، الذى قد انسَدَّ علينا باب العلم والعلمى، وأنَّ الحرمة مخصوصه بزمان الأئمة عليهم السلام، حيث كانت العامّة تعتقد بعدم مرجعيّة الأئمة عليهم السلام فى الأحكام الشرعيّة، وكانت تعمل بالرأى والاستحسان الأقيسه الناقصه وغيرها من الظنون المرجوحه، فجميع الأخبار الناهيه إنّما هى منزله إلى ذلك الزمان، لا لمثل زماننا هذا حيث نحاول الوصول إلى الأحكام الشرعيّة عموماً أو خصوصاً الصادره عن النبىّ أو واحدٍ من أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به، ولا- الطريق الشرعى، ودوران الأمر بين العمل بما يظنُّ أنّه صيَدَر منهم، والعمل بما يظنُّ أنّ خلافه صدر منهم، كمقتضى الأصول المخالفه للقياس فى مواردّه، والأماره المعارضه له، هذا إن كان الدليل فى حرمة العمل بالقياس هو الأخبار .

وإن كان الدليل هو الإجماع أو الضروره عند علماء المذهب، كما ادّعى، فنقول إنّ الأمر كذلك، إذ دعوى قيام الإجماع والضروره على التحريم فى كلّ زمان ممنوعٌ.

ثمَّ تحدّث رحمه الله عن ما لو انسَدَّ سبيل الظنِّ من الطرق السميّة للمكلّفين، أو لواحدٍ من جهه ما سَنَح له من بُعده عن بلاد الإسلام، فهل يعقل فى هذه الحاله القول بحرمة العمل بالظنِّ الحاصل من القياس له فى قبال الأخذ بما هو يقابله من الاحتمال الموهوم؟!!

ثمَّ قال أخيراً: (وكيف كان، فدعوى الإجماع والضروره فى ذلك فى الجمله مسلّمه، وأما كليّه فلا).

لكن أجاب عنه الشيخ قدس سره : بأنّ الإنصاف أنّ إطلاق بعض الأخبار وجميع

معاقد الاجماعيات يوجبُ الظنَّ المتأخّم بالعلم، بل العلم، بأنّه ليس ممّا يركن إليه في الدّين مع وجود الأمارات السّمعية، فهو حينئذٍ ممّا قام الدليل على عدم حجّيته، بل العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظنّ المحكوم بحجّيته ضروريّ البطلان في المذهب.

بل أقول: إنّ ما ادّعاه الشيخ رحمه الله عليه أكثر المتأخّرين، ممّن لحقه لو لم نقل بأنّه مختار كلّ من وصلتنا كتبهم، والظاهر أنّ الحكم بحرمة العمل بالقياس مطلقاً واضح لا يحتاج إلميزيد بيان لعدم جواز العمل بالقياس مع ملاحظه لسان الأخبار.

الأمر الثاني: هو منع إفاده القياس الظنّ، خصوصاً بعد ملاحظه أنّ الشارع جمع في الحكم بين المختلفات وتفريق المتوافقات، وبعد ملاحظه أخبار المنع عن العمل بالقياس مثل: «إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مَحَقَّ الدِّينَ»، وخصوصاً روايه أبان بن تغلب الوارده في ديه أصابع المرأه، سفّه ما ادّعاه من الحكم المبنيّ على القياس.

قال الشيخ رحمه الله: (إنّ منع حصول الظنّ من القياس، ولو في بعض الأحيان دعوى مكابره).

لكنّه تراجع عن ذلك، وقبل المنع بالنظر إلى أخبار المنع، حيث إنّّه موهنٌ قويّ يوجب غالباً ارتفاع الظنّ الحاصل منه في بادئ النظر في بعض الأوقات، وأمّا دائماً فلا.

كيف، وقد يحصل من القياس القطع، وهو المسمّى عندهم بتنقيح المناط القطعي، وأيضاً فالأولويّه الاعتباريّة من أقسام القياس، ومن المعلوم إفادتها للظنّ، ولا ريب أنّ منشأ الظنّ فيها هو استنباط المناط ظناً، وأمّا آكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظنّ، هذا.

أقول: برغم أنّ المنع عن حصول الظنّ بالقياس لا يوجب الجواب عن الإشكال فيما لو أوجب الظنّ، ولو في بعض الأحيان، لكن معنى هذا الجواب هو تسليم أصل الإشكال، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أن يُقال بأنّ حكم باب العلم في مثل القياس حكم الرمل والجفر والنوم ونظائرها حيث تكون كالقياس أبواب العلم فيها مفتوحه، لأننا نعلم بأنّ الشارع أحالنا في هذه الموارد إلى الأدلّه والأصول اللفظيّة أو العمليّة، فلا يقتضى دليل الانسداد اعتبار ظنّ القياس في مواده.

وفيه: أنّ هذا العلم لم يحصل إلّا من منع الشارع عن العمل بالقياس ونظائره، والبحث يدور عن صحّحه هذا النهى وتوجيهه، إذ مع ملاحظه أنّ موارد القياس مع سائر الأمارات بحسب الموارد تكون متساويه، فإنّ أمكن منع الشارع منه، أمكن المنع عن سائر الأمارات، وقد اختفى علينا، فلا يستقلّ العقل بوجود العمل بالظنّ، وقبح اكتفاء المكلف بغيره، وقد تقدّم أنّه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقلّ العقل بتعيين العمل بالظنّ، إذ لا مانع عقلاً عن وقوع الفعل الممكن ذاتاً من الحكيم إلّا قبحه، فلا بدّ من جواب آخر يصحّح هذا النهى.

الأمر الرابع: ما عن المحقّق القمّي قدس سره على ما حكى عنه، من أنّ مقدمات دليل الانسداد أعنى انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف، إنّما توجب جواز العمل بما يفيد الظنّ في نفسه، ومع قطع النظر عمّا يفيد ظناً أقوى.

وبالجملة: هي تدلّ على حجّيه الأدلّه الظنيّة دون مطلق الظنّ النفس الأمري، والأوّل أمرٌ قابل للاستثناء، إذ لا يقبح أن يُقال إنّه يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه، ويدلّ على مراد الشارع ظناً إلّا الدليل الفلاني، وبعد إخراج ما

خرج عن ذلك يكون باقى الأدله المفيده للظن حجه معتبره.. إلى آخره.

أقول: وقد استفاد الشيخ الأعظم من كلامه أنه أراد بعد فرض جعل الأصول من باب الظن، وعدم وجوب العمل بالاحتياط، أن انسداد باب العلم فى الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاً الرجوع إلى طائفة من الأمارات الظنّيه، وهذه القضية يمكن أن تكون مهمله ويكون القياس خارجاً عن حكمها، لا أن يكون العقل يحكم بعمومها ويحكم الشارع بخروج القياس؛ لأنّ هذا عين ما فرّ منه من الإشكال، لأنّ لازم ذلك أنه إذا وجد فى مورد أصل وأماره يؤخذ بالثانيه دون الأول، لأنه لا يفيد الظنّ. نعم يؤخذ بالأصل عند فقد الأماره، لأنه يفيد ظناً حينئذٍ، وبهذا التقرير يجوز للشارع منع العمل عن القياس.

أورد عليه الشيخ رحمه الله: بأنّ نتيجته المقدمات التى ليست إلاّ بالرجوع إلى الأمارات الظنّيه فى الجملة، هى العمل بالظنّ فى الجملة، فلا دخاله لذات الأماره فى ذلك، بل المناط هو وصف الظنّ بأى شىء حصل، وقد عرفت أنّ النتيجة على تقرير الحكومه ليست مهمله، بل هى مفيده للظنّ الإطمئنانى مع الكفايه، ومع عدمها فمطلق الظنّ، وعلى كلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ الاستفادة من كلامه ليس ما ذكره الشيخ رحمه الله، بل أراد به الجواب الذى ذكره الشيخ فى الوجه الخامس، وقد تبعه على ذلك صاحب «الكفايه» والنائنى والعراقى رحمهم الله وكان جواباً حسناً يفيد أنّ حجّيه الظنّ إنّما يكون فيما لم يقم من الشارع دليل على عدم حجّيته، وإلاّ كان خارجاً بالتخصيص لا التخصيص، ومن أراد التوضيح بأزيد من ذلك فعليه الرجوع إلى الوجه الخامس من «الفرائد».



والسؤال حينئذٍ عن أنّ الملاك لإخراج القياس :

هل هي لجهه تدارك المصلحه الفائته للواقع لو صادف القياس بالمصلحه الطريقيه والسلوكيه الظنيه؟

أم أنّ العمل بالقياس مشتملٌ على مفسده غالبه على المصلحه الواقعيه المدركه على تقدير العمل به، المنكشف بواسطه النهى كما فى الوجه السادس؟

أم أنّه أمراً آخر لا يرتبط بما نحن بصدده ، وهو إخراج القياس من أول الأمر؟

كما أنّه قد يمكن أن يكون وجهه غلبه مخالفته للواقع، كما يستفاد من لسان الأدله، بأن: «السُّنَّه إِذَا قِيسَتْ مَحَقَّ الدِّينِ» الذى هو الوجه السابع المذكور فى كلام الشيخ قدس سره .

وعلى أى حال، فلعلّ الملاك جميع هذه الأمور، برغم إمكان الإشكال فى كلّ واحدٍ منها.

قال صاحب «الكفايه»: فى معرض بيان وجه آخر لإبطال العمل بالقياس، وهو أنّ من مقدّمات دليل الانسداد انسداد باب العلم والعلمى، ومع انفتاح أحدهما لا مجال للرجوع إلى الظنّ أصلاً. ومن المعلوم أنّ الشارع إذا نصب طريقاً واصلاً ولو بالأصل، لزم منه كون طريق الحجّه مفتوحاً، فلا معنى حينئذٍ مع انفتاحه الرجوع إلى القياس الممنوع شرعاً؛ لأنّ باب الحجّه مفتوح فيكون خروجه تخصّصاً لا تخصيماً.

وفيه: الإنصاف عدم تماميه هذا الوجه والجواب، لأنّ مقتضاه عدم جواز الرجوع إلى القياس المحصّل للظنّ، حتّى مع عدم منع الشارع، لا عدم جوازه

نتيجته للمنع الشرعى كما هو المفروض فى البحث.

وبالجملة: فأحسن الأُجوبه وأولاها هو ما ذكرناه من التعليق؛ أى أنّ حجّيه الظنّ معلقه على عدم منع الشارع عنه، سواءً كان بالقياس أو غيره، وهو أمرٌ مقبول عقلائى كما لا يخفى.

وتوهم: عدم استقلال العقل بحجّيه الظنّ، لإمكان احتمال وجود المنع ولم يصل إلينا وقد اختفى علينا.

مدفوع: بإمكان جعل ثبوت المنع عن العمل ملاكاً لعدم الحجّيه، لا صرف الاحتمال، فالظنّ القياسى قد ثبت منعه فكان خارجاً تخصّصاً، وأما الظنون الباقية فهى حجّيه عقلاً بحكم استقلالها كما لا يخفى.

\*\*\*

## البحث عن حكم تعارض الظن المانع والممنوع

البحث عن حكم تعارض الظن المانع والممنوع

التنبيه الرابع: من المباحث المتفرّعه على نتيجته دليل الانسداد، هو :

إذا تعلّق الظنّ بالمنع عن العمل الظنّ الحاصل من أماره، مثل ما لو قامت الشهره المفيده للظنّ على المنع عن العمل بالأولويّه الظنّيّه، بناءً على أنّ حجّيه الظنّ الحاصله من مقتضى دليل الانسداد، الشامل بطبعه للظنّ المانع الحاصل من الشهره، والظنّ الممنوع الحاصل من الأولويّه، فإنّ نتيجته دليل الانسداد وهى حجّيه الظنّ تكون بالنسبه إلى كليهما سيّان، فهل يحكم فى مثل هذا المورد بتقديم الظنّ المانع أو الظنّ الممنوع، أو يجب طرحهما بالتعارض والتساقط، أو يجب الأخذ بالأقوى منهما؟ وجوه وأقوال.

هذا إذا لم يفرض كون الظنّ الممنوع مطابقاً للاحتياط اللازم رعايته، حيث يقدّم ذلك الظنّ على الظنّ المانع بلا إشكال .

قد يُقال: لازم القول عند من كان الظنّ بالحكم الفرعى الواقعى حجّه له دون الظنّ بالطريق والمسأله الأصوليه كشرىف العلماء رحمه الله هو الأخذ هنا بالظنّ الممنوع الذى كان ظنّاً بالواقع وفى الفرع الفقهى.

كما أنّ لازم القول بحجّيه الظنّ فى المسائل الأصوليه وبالظنّ، على مسلك صاحب «الفصول» وصاحب «الحاشيه» هو الأخذ بالظنّ المانع.

هذا كما عن الشيخ الأعظم نسبتها إليهما فى الموضوعين.

والجواب: كما فى «الكفايه» من (أنّه لا- استقلال للعقل بحجّيه ظنّ قد احتمل عنه المنع فضلاً عمّا إذا ظنّ كما أشرنا إليه فى الفصل السابق فلا بدّ من

الاقتصار على ظنّ قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإنّ كفى وإلاّ- فبضميمه ما لم يظنّ المنع وإن احتمل، مع قطع النظر عن مقدّمات الانسداد وإن انسدد باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضروره أنّه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض. ومنه قد انقدح أنّه لا تفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجّيه الظنّ في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم).

أقول: وأمره بالفهم لعلّه أراد به الرّد على الشيخ قدس سره حيث ابنتى المسأله على القول بحجّيه كلّ من الطريق والظنّ بالواقع، وأمّا مع الالتزام بحجّيه خصوص الظنّ بالطريق فلا بدّ من الأخذ بالظنّ بالمانع بلا كلام، كما أنّه لو قيل بحجّيه خصوص الظنّ بالواقع فلا بدّ من الأخذ بالظنّ الممنوع بلا كلام.

حيث ردّ عليه صاحب «الكفايه» بقوله: (إذا فرضنا عدم حجّيه الظنّ الذى احتمال المنع عنه، فمظنون الرّد يكون عدم حجّيته بطريق أولى، فلا تأثير لهذا التفصيل فى طرح الظنّ الممنوع مطلقاً).

جواب الشيخ رحمه الله: فقد اختار رحمه الله ملاحظه ما هو الأقوى منهما: (لدوران الأمر بين المصلحه المظنونه بواسطه أخذ الظنّ الممنوع، وبين المفسده المظنونه بواسطه الأخذ بالظنّ المانع، فلا بدّ الأخذ والرجوع إلى الأقوى، فإذا ظنّ بالشهره نهى الشارع عن العمل بالأولويه، فيلاحظ مرتبه هذا الظنّ، فكلّ أولويه فى المسأله كان أقوى مرتبه من ذلك الظنّ الحاصل من الشهره أخذ به، وكلّ أولويه كان أضعف منه وجبّ طرحه، وإذا لم يتحقّق الترجيح بالقوّه، حكم بالتساقت، لعدم استقلال العقل بشيء منهما حينئذٍ)، انتهى موضع الحاجه.

بيان مراده: يرى الشيخ قدس سره أنّ الظنّ بعدم حجّيه الأماره الممنوعه لا يجوز أن

يكون من باب الطريقيّ، بل لا بدّ أن يكون من جهة اشتمال الظنّ الممنوع على مفسده غالبه على مصلحه إدراك الواقع، فإذا ظنّ بعدم اعتبار ظنّ فقد ظنّ بإدراك الواقع، لكن مع الظنّ بترتب مفسده غالبه.

أقول: ولكن الأ-كثر حكموا بأنّ الأخذ بالظنّ المانع، أولى كما عليه صاحب «الكفايه» والنائني والعراقي والحكيم، غايه الأمر أنّه قد استدللّ كلّ واحد منهم بطريقته الخاصّه لإثبات ذلك، فلا بأس من أن يتعرّض لذلك، بعدما عرفت دليل صاحب «الكفايه» لإثبات مختاره فلا نعيد.

وأما استدلال المحقّق النائني: فقد قال في وجه تقديم الظنّ المانع:

(والأقوى اعتبار الظنّ المانع دون الظنّ الممنوع، فإنّ حال الظنّ الممنوع حال الظنّ القياسي ممّا قام الدليل القطعي على المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظنّ المانع، فإنّه ممّا تعمّه نتيجة دليل الانسداد بلا- مؤونه، بخلاف الظنّ الممنوع، حيث أنّ اندراجه في النتيجة يتوقّف على خروج الظنّ المانع عنها، فيكون حال الظنّ المانع والممنوع حال الأصل السببي والمسببي، وسيأتي في محلّه أنّ الأصل السببيّ عن جريان الأصل المسببي، ولا يمكن العكس)، انتهى محلّ الحاجة. (١)

أقول: لا- بأس هنا لتوضيح كلامه بنقل كلام الشيخ رحمه الله عن بعض ما وافقه في المختار حقيقةً أو تنزلاً، حيث التزم بتقديم الظنّ المانع، فمثّل للأصل السببي والمسببي بالاستصحاب بقوله: (ونظير ما نحن فيه ما تقرّر في الاستصحاب، من أنّ مثل استصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب النجس دليلٌ حاكمٌ على استصحاب نجاسه الثوب، وإن كان كلّ من طهاره الماء ونجاسه الثوب مع قطع .

النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنه في السابق، مشكوكه في اللاحق، وحكم الشارع بإبقاء كل متيقن في السابق ومشكوك في اللاحق متساوياً بالنسبه إليهما، إلا أنه لما كان دخول يقين الطهاره في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلاً على زوال نجاسه الثوب المتيقنه سابقاً، فيخرج عن المشكوك لاحقاً، بخلاف دخول يقين النجاسه والحكم عليها بالبقاء، فإنه لا يصلح للدلاله على طرو النجاسه للماء المغسول به قبل الغسل، وإن كان منافياً لبقائه على الطهاره)، انتهى كلامه (١).

ومراده رحمه الله: بهذا الكلام في المقام هو أنه:

إن أخذنا بالظن المانع كان خروج الممنوع من باب التخصيص، لأن حجته كان من الأول معلقاً بعدم المنع عنه، فإذا ثبت فيه المنع، أصبح خارجاً عن مقتضى دليل الانسداد تخصصاً بقيام الدليل على المنع عنه.

وإن أخذنا بالظن الممنوع، كان طرح الظن المانع من باب التخصيص بلا مخصيص، إذ لا مخصيص يصح إخرجه عن مقتضى دليل الانسداد، لعدم قيام دليل على المنع، وعدم وجه آخر لتخصيصه، فمن الواضح أنه عند الدوران بين التخصيص والتخصيص بلامخصص، يكون الأول متعيناً كما لا يخفى، هذا هو مختارنا الثاني رحمه الله.

وأما مختار المحقق العراقي: على حسب ما هو مذكور في «حاشيه فرائد الأصول»، هو قوله: (الأولى بناءً على تعليقه حكم العقل في باب الانسداد، أن يقال إن المقتضى في الظن الممنوع تعلقي، وفي المانع تنجيزي، إذ لا مانع عنه غير الظن الممنوع الذي لا يشمل الدليل باقتضائه إلا في ظرف عدم تأثير ٢).

المقتضى فى المانع، وكلّ مورد كان من هذا القبيل، يستحيل مانعيته، لأنه دورى، فمقتضى التنجيزى يؤثر أثره، وهذا التقريب أولى من تنظير المقام باب الشكّ السببى والمسببى حيث هنا عمومٌ دائر بين التخصيص وغيره ظاهراً، ولا عموم فى المقام، كما لا يخفى). انتهى كلامه (١).

أقول: ووافق المحقق العراقى قدس سره السيد الحكيم قدس سره فى كتابه «حقائق الأصول»، وجعل هذا الوجه أولى من سائر الوجوه.

بقى فى المقام إشكال المحقق الخراسانى فى «الكفايه» وهو الذى تحدّث عنه فى الفصل السابق من أنه إذا أجزنا إمكان منع الشارع عن حجّيه ظنّ، فلا- استقلال حينئذٍ للعقل للحكم بحجّيه كلّ ظنّ، لإمكان جريان احتمال وجود المنع عن الشارع ولم يصل إلينا، واخفى علينا، فبأى طريق يُحكم بحجّيه الظنّ؟

ولكن يمكن أن يُجاب عن هذا الإشكال: بأنّ المانع ليس هو احتمال المنع، بل المناط هو ثبوت صدور المنع عن الشارع، فإذا لم يثبت كان الحكم العقلى مستقلاً بحجّيه كلّ ظنّ، فحيث ثبت المنع على الفرض فى الظنّ الممنوع، فلا- يكون حجّه، بخلاف ما لم يثبت فيه المنع، مثل الظنّ المانع، فإنّه حجّه بحكم العقل استقلالاً، وبالتالي فما ذكره المحقق الحكيم رحمه الله قوياً عندنا، وهو الدليل فى تقديم الظنّ المانع على الظنّ الممنوع.

\*\*\*.

## خاتمه يذكر فيها أمور

خاتمه يذكر فيها أمور:

الأمر الأول: بعدما ثبت فرض جريان مقدمات الانسداد، وأن لازم جريانها هي الحكم بحجته مطلق الظن، فلا فرق فيها أى فى نتيجتها :

بين حصول الظن بالحكم الشرعى من قيام أماره عليه بلا واسطه، كما إذا قامت الشهرة أو الإجماع على وجوب شىء أو حرمة.

وبين حصوله من أماره متعلقه بألفاظ الكتاب أو السنه، كما لو فسّر اللغوى كلمه (الصعيد) بأنها مطلق وجه الأرض، فبذلك حصل الظن بجواز التيمم بالحجر، بواسطه الأمر بالتيمم الوارد فى قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» مع وجود التراب الخالص.

بل التزم الشيخ قدس سره بحجته مثل الظن بالحكم بواسطه قيام الأماره على ألفاظ الكتاب والسنه من دون حاجه إلى إعمال مقدمات الانسداد بالخصوص بالنسبه إلى ذلك اللفظ، والقول بأن العلم فيها قليل ولو بُنى الأمر على الأصل لزم منه كذا وكذا، ونظائر ذلك. بل الظن هنا حجه ولو فرض انفتاح باب العلم فى جميع الألفاظ عند فرض انسداد باب العلم فى الأحكام، إلا فى الموارد الذى قام فيه أماره ظنيه على بيان معنى لفظ خاص، فإنه لو كان باب العلم فيه منسداً جاز بل وجب العمل بالظن بالحكم الشرعى الحاصل من هذه الأماره القائم على بيان معنى هذا اللفظ، إذ لو انفتح باب العلم حتى فى هذا المورد لزم انفتاح باب العلم بالحكم الشرعى فيه، ولمنع عن العمل فيه بمطلق الظن.

أقول: بعد هذه المقدمه يصل الدور إلى البحث عن أنه هل يعمل بذلك الظن فى سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى هذا اللفظ فى غير مقام تعيين الحكم



## الشرعي الكلي أم لا؟

الظاهر كما عن الشيخ والمحقق الخراساني رحمهما الله عدم جواز العمل بالظن فيها، لأن مرجع العمل بمثل هذا الظن، إلى العمل بالظن في الموضوعات الخارجيه المترتبة عليها الأحكام الجزئية غير المحتاجه إلى بيان الشارع، حتى يدخل فيما ينسد فيه باب العلم فيكون حججه .

نعم، من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ وغيرها من الظنون الخاصه مطلقاً، أو كان بنفسه بالخصوص من الظنون الخاصه، لزم الاعتبار في الظنّ الحاصل منه في باب الوصايا والأقارير والنذور وغيرها، إذا استعملت تلك الألفاظ، ولكن قد مضى التحقيق حوله في أول مباحث ظواهر الألفاظ والقول اللغوي، حيث توضّينا إلى عدم حجّيه الظنّ الحاصل منه، وعدم كونه من باب الظنون الخاصه.

والنتيجه: ثمّ بعدما ثبت حجّيه الظنّ الحاصل من أماره قائمه على الحكم الشرعي الكلي المتعلقة بالألفاظ، نظير حجّيه الظنّ الحاصل بالنسبه إلى الحكم الشرعي الكلي من نفس الأماره، أو الحاصل بالحكم الشرعي الفرعي الكلي من الأماره المتعلقة بالموضوع الخارجى، ككون الراوى عادلاً أو مؤمناً حال الروايه، وكون زواره الواقع فى السلسله هو ابن أعين لا ابن لطيفه، وكون على بن الحكم هو الكوفى بقريته روايه أحمد بن محمد عنه، فإنّ جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجى، إلاّ أنّه لما كان منشأً للظنّ بالحكم الفرعي الكلي الذى انسدّ فيه باب العلم، لزم العمل به من هذه الجهه، وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعداله ذلك الرجل أو تحديده عند إطلاق اسمه المشترك .

ومن هنا تبين أنّ الظنون الرجائيه معتبره بقول مطلق عند من قال بحجّيه

مطلق الظنّ في الأحكام، ولا- يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرّجال كان من جهه دخولها في الشهاده أو في الروايه، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبره، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند، وإن كان من آحاد العلماء، إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر المستلزم للظنّ بالحكم الفرعى الكلى.

\*\*\*

أقول: هنا تنبيهان يقتضى المقام التعرّض لهما:

التنبيه الأول: إذا كان هناك خبرٌ قائم على الحكم الشرعى الكلى، وفيه احتمالات من الجهات الثلاث؛ أى من جهه السند والدلاله والجهه، وأمكن تقليل الاحتمالات فى بعضها بتحصيل العلم أو العلمى فيه، فهل يعدّ ذلك واجباً عقلاً؟

أم يجوز الاقتصار فيه على الظنّ الحاصل منه من دون سدّ باب الاحتمال فى بعض جهاته التى أمكن فيه، بتوهم أنّه ممّا لا يجدى تقليل الاحتمالات، بعد كون الحكم بالأخره ظنيّاً؟

أقول: الظاهر هو الأوّل، لأنّه لا يجوز مع فرض انسداد باب العلم التوجّه إلى الظنّ الضعيف مع التمكن من الظنّ القوى عقلاً، كما لا يجوز الاقتصار على الظنّ مع التمكن من تحصيل العلم أو العلمى فى بعض الجهات.

التنبيه الثانى: ظهر ممّا مضى أنّ الثابت من مقدّمات دليل الانسداد هو حجّيه الظنّ بالأحكام الكليه الشرعيّه كما عرفت، لا حجّيه الظنّ فى تطبيق المأتى به مع المأمور به، ولا- فى الإتيان بالمأمور به، فإذا ظنّ مثلاً- بأنّ صلاحه الجمعه واجبه، فلا بدّ من القطع بالامتثال، فلا- يكفى الظنّ بالإتيان، ولا- الظنّ بتطبيق ما أتى به خارجاً مع ما أمر به، مع احتمال عدم الإتيان، أو عدم المطابقه بواسطه اختلال

بعض أجزائه وشرائطه، بتوهم أنّ النتيجة على كلّ حال يكون امتثالاً للحكم الظنّي، فلا يُجديّ تحصيل العلم بالإتيان أو التطبيق في الخارج، لكنّه توهم فاسدٌ إذ بعدما صار الظنّ بالحكم حجّجاً شرعاً، فلا بدّ بعد العلم بما في الذمّه من اليقين بالبراءة عنه والفراغ من تلك الحجّج.

نعم، ربّما يجري بالنسبة إلى بعض الأحكام في بعض الموضوعات الخارجيّة الذي كان انسداد باب العلم فيه غالباً، واهتمّ الشارع به، بحيث علّم عدم رضاه بمخالفته الواقع بإجراء الأصول فيه، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً، أو عدم إمكانه عقلاً، ففي هذه الصورة لا محيص من لزوم العمل بالظنّ، وهو كما في الضرر المرّد أمره بين الوجوب والحرمة، مثل صوم شهر رمضان، فإنّه إن كان ضرريّاً فقد حرم عليه، وإن لم يكن ضرريّاً فهو واجب في حقّه، فلا محيص حينئذٍ عن اتّباع الظنّ في تعيين موارد الضرر، لأنّ إجراء أصله العدم ربما يوقعه في الضرر الكثير، وهو محذورٌ ممّا لا يحصل العلم به إلاّ بعد تحقّقه ووقوعه، فلذلك يحكم بصحّ العمل بالظنّ بالضرر، فيترك الصوم، فإذا شكّ فيه وجب عليه القيام به.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر.

وأما إذا أنيط بموضوع الخوف، فلا حاجة إلى الظنّ، بل ربّما يشمل الشكّ أيضاً، بل أضاف الشيخ قدس سره إلى الصوم والتميم والإفطار أموراً مثل العداله والنسب من الموضوعات الخارجيّة التي يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفته الواقع كثيراً، لكنّه رحمه الله أمر أخيراً بالتفهم.

قلنا: هذا يصحّ فيما لو فرض انسداد باب العلم فيه، ولكنّه غير معلوم، ولعلّه لذلك أمر بالتفهم .

## البحث عن حكم الظنّ في المسائل الاعتقاديّة

البحث عن حكم الظنّ في المسائل الاعتقاديّة

الأمر الثاني: من الأمور المذكوره في الخاتمه بيان حكم الظنّ في المسائل الأصوليه الاعتقاديّه، والتي يكون المطلوب فيها عمل الجوانح والقلب .

أقول: والكلام فيه يقع في جهات:

الجهه الأولى: في أنّه هل يجب تحصيل الظنّ فيها عند عدم التمكن من تحصيل العلم، وقيامه مقامه في وجوب عقد القلب والتدين والانقياد على طبقه أم لا يجب؟

فيه خلافٌ، ولكن الحقّ هو عدم الوجوب؛ لأنّ الاكتفاء بالظنّ في الأحكام الفرعيّه العمليّه، والمسائل الشرعيّه عند انسداد باب العلم والعلمى فيها إنّما كان من جهه عدم التمكن من تحصيل الواقع، إلّا- بالظنّ الذى يحكم به العقل، لانهصار الطريق إلى تحصيل الواقع بأحد أمور:

من العمل بالاحتياط الذى قد عرفت إمّا عدم وجوبه إن اقتضى العسر والحرج، أو عدم جوازه إن اقتضى الاختلال فى النظام.

أو الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع بحسب حكم العقل والعمل على طبقه، وهو ليس إلّا الظنّ، ولذلك أجزنا فيه.

وهذا بخلاف الأصول الاعتقاديّه، حيث لا- يجرى فيها هذه الأمور، لأنّ باب العلم وإن كان منسداً فيها إلّا أنّ باب الاعتقاد الإجمالى والجزم والعقد الباطنى على ما هو الواقع، والتدين به غير منسداً على المكلف، فلا مجال لجريان دليل الانسداد فيها كى ينتهى الأمر إلى وجوب الانقياد بمظنونه حينئذٍ.

وعليه، فالواجب أولاً هو تحصيل المعرفة بما يجب الاعتقاد به، كمعرفة الواجب تعالى وما يتعلّق به من صفات الجلال والجمال، ثم لزوم معرفته أنبيائه ورسوله وحُججه من الأئمة عليهم السلام الذين هم وسائط نعمه مع التدين والانقياد لجميع ذلك، وإن عجز عن تحصيل المعرفة التفصيلية، عليه أن يعتقد وينقاد بما هو الواقع بنحو الإجمال، وأما وجوب تحصيل الظنّ عليه والتدين بصوره المظنون، فلا- دليل عليه شرعاً ولا عقلاً، إذ ليس هو من مراتب شكر المنعم، خصوصاً مع التمكن من الاعتقاد الإجمالى بما هو واقع الأمر، فلا إلجاء إلى التنزّل بالظنّ كما كان الأمر كذلك فى الفروع العمليه.

هذا كلّه بالنظر إلعدم وجوب تحصيل المعرفة بالظنّ فيالأصول الاعتقاديّه.

الوجه الثانيه: فى بيان وجوب تحصيل المعرفة مع الإمكان، وبيان ما يحصل العلم والمعرفة به.

أقول: لا إشكال فى وجوب تحصيل معرفه الواجب تعالى، ومعرفة ما يرجع إليه من صفاته الثبوتيه والسلبيه، لكونه واحداً قادراً عالماً مُريداً حياً غنياً، لم يكن له نظيرٌ ولا شبيهه، ولم يكن بجسمٍ ولا مرئىٍ ولا له حيزٌ.. ونحو ذلك .

ثم إنّ وجوب المعرفة هل هو نفسى أو غيرى؟

الذى يظهر من بعض كلمات القوم مثل العلامه بأنّ وجوبه ما كان من جهه تحصيل الشكر الواجب، إذ شكر المنعم الواجب لا يمكن إلاّ- بالمعرفة. ثم ذكروا بأنّ ما لا يتم الواجب إلاّ به واجبٌ، فتكون المعرفة واجباً، فبذلك يؤدى كون وجوبه غيرياً، خلافاً للمحقّق الخراسانى والعراقى رحمهما الله وغيرهما حيث التزما بأنّ وجوبها نفسى، غايه الأمر يحصل بالمعرفة أداء الشكر، ولذلك قال المحقّق

العراقى فى نهايته:

(كما لا إشكال أيضاً فى كون الوجوب المزبور نفسياً؛ لأنَّ المعرفة بالمبدأ سبحانه هى الغايه القصوى، والغرض الأسمى من خلق العباد، وبعث الرُّسل، كما يُنبئ به قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١) أى ليعرفون؛ لأنَّ حقيقه العبوديّه هى المعرفة، ولا ينافى ذلك مقدّميتها لواجب آخر عقلى أو شرعى كالتدبّر والانقياد ونحوه)، انتهى كلامه (٢).

قد يقال: إنّ وجوب المعرفة ثابت بدليل وجوب أداء شكر المنعم.

وأجاب عنه صاحب «عنايه الأصول»: (بأنّه لا يخلو عن مناقشه، فإنَّ العبد قبل أن يعرف ربّه لا يعلم بوجود مُنعم له كى يلزمه العقل بمعرفته، أداءً لشكر بعض نعمائه، وبعد معرفته له لا يُعقل الالتزام بمعرفته، سواءً كان ذلك أداءً لشكر بعض نعمائه أو لأمرٍ آخر!

والصحيح أن يُقال: إنّ العبد بمجرد أن التفت واحتمل أنّ له صانعاً قد صنعه، يلزمه العقل بوجوب معرفته، لما فى تركه من احتمال الضرر، كما أُشير إليه فى صدر البحث)، انتهى (٣).

ولكن يرد عليه: بأنَّ درك احتمال الضرر لعدم معرفته، ليس إلاً بواسطة وجوب شكر المنعم الذى من نعمه هو كونه صنيعةً من صنائعه، فلو التفت إلى صنعه فقد توجه إلى وجوب شكره لإنعامه، فاحتمال الضرر يكون رتبه متأخراً عن رتبه ٣.

١- سورة الذاريات: الآيه ٥٦ .

٢- نهايه الأفكار: ج ٣ / ١٨٨ .

٣- عنايه الأصول: ج ٣ / ٤٨٣ .

وجوب شكر المنعم، فجعله ملاكاً دون الشكر لا يخلو عن مناقشه كما لا يخفى على المتأمل، ولذلك قال المحقق العراقي:

(العمده في الدليل لوجوب المعرفة هو حكم العقل الفطري، واستقلاله بوجوبه، أداءً لشكر المنعم، باعتبار كون المعرفة من مراتب أداء شكره، فيجب بحكم العقل تحصيل المعرفة به سبحانه، ولا يبعد إستفاده ذلك أى حكم العقل بما ورد في القرآن من قوله تعالى: «وَلَيْسَ سِئَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَيَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ» (١)، فَإِنَّ الْجَوَابَ بِذَلِكَ يَكُونُ مِنْ مَنْطِقِ الْعَقْلِ الْفَطْرِيِّ.

أقول: إذا ثبت وجوب معرفة الله عز وجل، وجب بالضرورة معرفه صفاته الجلالية والجمالية؛ لأن المعرفة بالنسبه إليهما يرجع إلى معرفه الله، كما يجب معرفه أنبياء ورسله وحججه، لأنهم وسائط فيضه ونعمه.

وأما غير حكم العقل بوجوب المعرفة؛ بأن يُراد اثباته بالكتاب والسنة بالنسبه إلى من لا يعتقد بالله سبحانه وتعالى ولم يعرفه مشكلاً جداً، لأن الاستدلال بقوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» أو بالروايات الدالة على وجوب المعرفة، إنما يصح لمن اعتقد بالله سبحانه واعتقد بكتابه ورسله، ومن ثم يعتقد بكلامهما، ووجوب العمل والتدين بهما، وأما من لا يعرف أصل وجوده، وكان جاهلاً به أو منكرًا له سبحانه، لا يكون هذا الاستدلال له إلزامياً ولا إقناعياً .

نعم، يصح الاستدلال بهما على وجوب المعرفة لمن قبل واعتقد ذلك بحكم العقل الفطري، فيصح له الاستدلال بمثلهما على حسب تماميته إطلاقهما لما استدلل به . .

وبالجملة: يظهر ممّا ذكرناه حكم سائر الجهات الراجعة إلى معرفه الله مثل صفاته الجلالية والكمالية.

الجهة الثالثة: وهى أنّه بعدما وجب تحصيل المعرفة بالواجب تعالى وبوسائط نعمه، يجب بحكم العقل الاعتقاد وعقد القلب والانقياد له سبحانه، لكونه أيضاً من مراتب أداء شكره الواجب عليه، والظاهر أنّ وجوب ذلك أيضاً يكون مثل وجوب أصل المعرفة واجباً مطلقاً غير مشروطٍ بحصول العلم من الخارج، فيجب عليه حينئذٍ تحصيل العلم مقدّمةً للانقياد الواجب، ثمّ استفادته وجوب المعرفة من قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ...» الآية، ومن الحديث النبويّ صلى الله عليه وآله: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» بأن تكون الأفضلية فى الوجوب، خصوصاً مع ملاحظه وجوب الصلاة وآية النفر: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» الآية، لوجوب المعرفة مع ملاحظه الرواية التى استشهاد الإمام عليه السلام خلالها بهذه الآية الشريفه لوجوب معرفه الإمام اللاحق بعد موت الإمام السابق، وحديث عمومات وجوب التفقّه وطلب العلم، الشامل بعمومها لمثل المعرفة على فرض، فإنّه مع تسليم دلالة جميعها على أصل وجوب المعرفة، لا يدلّ على بيان ما هو الواجب، بل القول بإطلاقها فى جميع ما يجب مشكلاً، كما أشار إليه صاحب «الكفايه» مع ما عرفت أنّ أمثال ذلك من الأدلّة يفيد لمن يعتقد بالله عزّ وجلّ دون من لا يعتقد به ويُنكر وجوده، كما هو واضح.

أقول: بعد هذه المقدّمه يصل الدور إلى البحث عن مقدار هذا الواجب.

والتحقيق: عرفت مقدار الواجب من معرفه الله وصفاته الجلالية والجمالية ومعرفه أنبيائه ورُسُلِهِ وحُجَجِهِ، والحشر والنشر، والمعاد الجسماني، وأمّا ما عدا



ذلك كمعرفه تفاصيل ما يتعلّق بالتوحيد، وكيفيّة علمه وإرادته سبحانه، وتفصيل المحشر وخصوصيّاته، وكيفيّة الميزان والصراط، وأحوال عالم البرزخ وخصوصيّاته، فلا يجب تحصيل العلم بها، ولا الاعتقاد، بل يكفي الاعتقاد بصوره الإجمال، والتدين والانقياد له على ما هو الواقع، وبما جاء وأخبر به النبيّ صلى الله عليه وآله .

نعم، على فرض حصول العلم بأيّ فردٍ منها، لا بدّ من الاعتقاد والانقياد له، لكن هذا الوجوب ليس بصوره الإطلاق كما كان في ما قبلها، بل وجوبه مشروطٌ بحصول العلم من الخارج.

الوجه الرابعه: في أنّه هل يجرى الأصل في سائر الأمور، لو شكّ في وجوب تحصيل المعرفة لها أم لا؟

الظاهر جريانه في ما عدا المقدار المزبور، أي عدم وجوب تحصيل المعرفة زائداً على المقدار الذي يستقلّ العقل بوجوب تحصيله، أو ما ثبت من الخارج وجوب الاعتقاد به من ضروره ونحوه كالاقتقاد بالمعاد الجسماني.

وأما الاستدلال بالأدله المذكوره من آيه الخلقه والأحاديث بعدها بوجوب معرفه تفصيل هذه الأمور مشكلاً، لعدم وجود الإطلاق لها لتبيان مثل ذلك، لعدم إمكان حصول العلم لمثل هذه الأمور إلاّ للأوحدى من الناس، مضافاً إلى أنّه لا إطلاق لها من تعلّق المعرفة، لأنّها بين ما كان بصدد إثبات أصل وجوب المعرفة كما عرفت لا وجوبها على الإطلاق، حتّى بالنسبه إلى تلك الأمور، كما أنّ أدله الأفضليّه أو وجوب النفر أو التفقه لا تكون في صدد بيان الإطلاق من هذه الوجهه، وعليه فلا تدلّ هذه الأدله على ذلك، فلا يبعد جواز الرجوع إلى الأصل كما مرّ.

أقول: وليكن على ذكرٍ منك بأنّه إذا لم نقل بوجوب المعرفة وتحصيلها، فإنّ

هذا ليس معناه جواز إنكاره، بل ربما يكون إنكاره حراماً وموجباً لكفر المنكر، إذا كان ذلك من الضروريات، لما يظهر من التسالم على كفر منكر ضرورى الدين كالمعراج والمعاد الجسماني ونحوهما، فلا بد في مثل هذه الأمور من الاعتقاد إجمالاً بما هو الواقع.

ثم إنّه إذا عجز المكلف عن معرفه ما يجب عليه، كان معذوراً لو كان عن قصورٍ لغفله أو لدقّه الأمر مع قلّه استعداده كما يُشاهد ذلك في كثيرٍ من النساء بل الرجال المستضعفين، بخلاف ما إذا كان عن تقصيرٍ في الاجتهاد، ولو لأجل حبّ طريقه الآباء والأجداد، واتّباع سيره السلف، فإنّه كالجبلي للخلف وقلّ ما عنه تخلف.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم استقلال العقل بوجوب تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لإمكان الاعتقاد إليه بصوره الجزم مع الإجمال وبما هو الواقع، فلا إلقاء فيها إلى التنزل إلى الظنّ مع انسداد باب العلم، كما كان كذلك في الفروع العمليّه، ولعلّ الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ مربوطه بمثل هذه الأصول الاعتقاديّه.

## فيما يتعلق بمنكر الضروري

فيما يتعلق بمنكر الضروري

تذييلٌ: حيث انجزَّ الكلام إلى منكرى الضروره، فلا بأس بذكر ما يفيد في المقام، وإن كان لا يخلو مناسبتة مع الفقه أيضاً:  
فبقول: يجب البحث عن أنّ الحكم بكفر هذا المنكر هل هو مختصٌ لجهه إنكاره فقط، أو أنه من جهه استتباعه لتكذيب النبي صلى الله عليه و آله ؟

وتظهر الثمره فيما لو كان منشأً لإنكار الاعتقاد بعدم صدور ما أنكره عن النبي صلى الله عليه و آله ، أو كان من جهه اشتباه الأمر عليه، فإنه على الأول يُحكم عليه بالكفر بمحض إنكاره، بخلاف الثاني.

أقول: والظاهر من كلمات الأصحاب، وإطلاق كلامهم هو الأول، ولكن خالفهم المحقق العراقي رحمه الله في نهايته، مدّعياً أنّ من المعلوم انصراف إطلاق كلماتهم إلى المنكر المنتحل للإسلام المعاصر للمسلمين. ومن الواضح أنّ إنكار مثله يرجع إلى تكذيب النبي صلى الله عليه و آله ، ومع هذا الانصراف لا وجه للأخذ بالإطلاق حتى يُحكم بكفر من يعلم بعدم رجوع إنكاره إلى تكذيبه، بل كان لاشتباه الأمر عليه، لكونه ممن هو قريب عهدٍ بالإسلام، وكان سكونته في البوادي، ولم يختلط بالمسلمين حتى يطلع على المسائل الشرعيّه .

وفيه: الإنصاف عدم إمكان فرض المخالفه في مثله؛ لأنّ ظاهر كلمات الأصحاب على الحكم بكفره إنّما كان إذا أنكر عن اعتقادٍ، وبعد الفحص عن الدليل، لا لمن لم يفحص فأنكر بظاهره، مضافاً إلى أنّه قد يرجع إلى ما يفيد ثبوت الأمر له، لكن برغم ذلك يضلُّ يُنكر مستكبراً، فإنّ مثله حينئذٍ يعدّ معانداً مضافاً

إلى كونه منكراً .

غايه الأمر حيث لا- يمكن تحصيل تلك الحاله فى الأفراد بحسب النوع، لذلك يحكمون بظاهر كلامه بالكفر مع إنكاره، فلا ينافى استثناء من يعلم أن إنكاره ليس عن عقيدته، بل لاشتباه يمكن إزالته عنه ويسلم.

وبالجملة: ثبت أن ظاهر الإنكار راجع إلى تكذيب النبى بصوره الإطلاق إلا ما علم خلافه.

أقول: قد يستدل على استتباع مجرد الإنكار للكفر بما رواه زراره، عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا».

أورد العراقى عليه: بأن المقصود من الإنكار هنا هو الإنكار العنادى، لظهور كلمه الجحد فيه، فلا يوجب تسريه الحكم لمطلق الإنكار، بل الإنكار العنادى يوجب الكفر حتى فى غير الضرورى أيضاً، فضلاً عنه، كما يؤيد ذلك كلامه تعالى فى آيه: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ»<sup>(١)</sup>، حيث يدل على كون الجحد بعد اليقين يُساعد الإنكار العنادى لا مطلقاً.

وكيف كان، فلا يبعد الالتزام بالحكم بالكفر مع الإنكار ما لم يعلم الخلاف.

ثم لا إشكال فى ترتيب آثار الكفر من النجاسه وعدم الإرث والمناكحه مع عدم إظهاره للشهادتين.

نعم، يبقى الإشكال فيما لو أظهر الشهادتين فقط، فهل يكفى ولو لم يعتقد بالقلب، أم لابد مضافاً إلى إظهار الشهادتين من الاعتقاد الباطنى القلبى؟

ذهب المحقق العراقى إلى الثانى، إذ هو الاعتقاد والتصديق، فصرف .

الإظهار بهما لا يكفي، ولا يُنقض بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله بمعامله الإسلام مع المنافقين في صدر الإسلام، مع علمه صلى الله عليه وآله بعدم اعتقادهم بالباطن، فإن ذلك لعله كان لمصالح كان النبي أدري بها باعتبار أن الإسلام كان لا يزال غصاً طرياً لم يدخل إلى القلوب، وكان صلى الله عليه وآله بحاجة إلى من يناصرونه أمام أعدائه الكثر، فعلمهم أوليات الدين الحنيف وأخذ منهم بالظاهر؛ لأنه لو لم يعمل بهذه الطريقة لاستوجب ما لا تُحمد عقباه، ولذلك خاطبه الله سبحانه وتعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (١) وغير ذلك من المصالح التي لاحظها النبي صلى الله عليه وآله مع علمه بكونهم حقيقة غير مؤمنين على ما نطق به الكتاب في كثير من موارد.

فعلى هذا لا يمكن ترتيب آثار الإسلام لمن أظهر بهما، مع العلم بعدم إظهارها إلا صورياً محضاً، خصوصاً مع ظهور اعتبار القول في كونه لأجل الحكاياه عن الاعتقاد في الباطن، انتهى ملخص كلامه.

أقول: الإنصاف أن أكثر تلك المصالح موجوده في زماننا هذا، مضافاً إلى استبعاد العلم بأمر اعتقاده إلا في موارد خاصه نادره قد صرح نفسه بكذب شهادته، ومع ذلك يُشكل الحكم جزماً بترتيب آثار الكفر، كما لا نجزم الحكم بترتيب آثار الإسلام فيما يحتاج ترتيب أثره إلى إحراز الإسلام ولو بالأصل، فالحكم بظاهر كلامه من الشهادتين مع عدم إظهار الإنكار لا يبعد في القبول ما لم يعلم خلافه، وإلا لا بد فيه من مراعاة الاحتياط.

ثم قد عرفت حكم غير المتمكن من تحصيل العلم، من عدم وجوب تحصيل الاعتقاد الظني عليه، لكن يقع الكلام عن إنه لو فحص وحصل له الظن وكان ممتن .

يقوم ظنه مقام العلم في ترتيب آثاره عليه من وجوب التدين والانقياد بمضمونه، فهل يجب عليه ذلك أم لا؟

والتحقيق: هو عدم القيام سواءً كان الظنّ الحاصل هو مطلق الظنّ الثابت حجّيته من دليل الانسداد، أو الظنّ الخاصّ المتبع عند العقلاء في أمور معاشهم ومعادهم، لما قد عرفت بأنّ الاعتقاد والجزم وعقد القلب يكون من آثار القطع والعلم، وهذا ما يمكن تحصيله هنا بصوره الإجمال من دون حاجه إلى تعينه بالظنّ، مع عدم إطلاق أدلّه اعتبار الظنّ عقلاً أو شرعاً بالنسبه إلى أمثال هذه الأمور التي يمكن الاعتقاد بها بما هو الواقع.

ثمّ يأتي الكلام في أنّ تارك تلك المعرفة ولو بنحو الاعتقاد الإجمالي مع تركه للاعتقاد الظنّي، هل يُعاقب ويكفّر أم لا؟

أقول: فيه تفصيلٌ:

تارةً: يفرض في الجاهل المقصّر.

وأخرى: في القاصر.

قال المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار»:

(فعلى الأوّل: لا شبهه في كفره، وترتب آثاره عليه، وفي استحقاقه للعقوبه أيضاً، لمكان تقصيره في إخلاله بتحصيل المعرفة.

وأما الثاني: فكفره وترتب آثاره من النجاسه وعدم المناكحه والتوارث ممّا لا إشكال فيه، لأنّ ترتّب الآثار المزبوره كما تقدّم إنّما هو على إظهار الشهادتين، مع احتمال الاعتقاد في الباطن، ومتى انتفى تنتفى تلك الآثار.

وأما بالنسبه إلى استحقاق العقوبه والخلود في النار: فقد يُقال باستحقاقه،

لما تقتضيه الآيات والروايات الكثيره، من خلود الكافر فى النار، وعدم الواسطه بين المؤمن والكافر، وفيه تأمل، لاستقلال العقل فى الفرض المزبور بقبح العقوبه.

وتوهم: الإطلاق فى الأدله، الموجب لتقصيره فى تحصيل المعرفه، ولو فى بعض الأزمنه، الموجب لعدم معذوريته أيضاً لدى العقل.

مدفوع: بأنه خلافٌ للفرض أولاً، ومخالفٌ للوجدان ثانياً، لما نرى من قصور بعض الأشخاص وعدم تمكنه حتى فى بعض الأزمنه(١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، مع إمكان استفاده عدم العقوبه فى بعض الأشخاص الواجد لبعض الصفات الحميده، مع عدم كونه مؤمناً كحاتم الطائى وأنوشيروان وغيرهما، مضافاً إلى أنّ مثل هذه الآثار والتبعات إنما هى من فعل الله فهو سبحانه وتعالى الفاعل لما يشاء، وليس لنا حقّ تعيين الوظيفه له عزّ وجلّ، فهو يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد.

\*\*\* ٤.

## البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفة بها

البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفة بها

الجهة الخامسة: ويدور البحث فيها عن أنه :

هل يعتبر في المعرفة الواجب تحصيلها، أن تكون عن اجتهادٍ ونظرٍ واستدلالٍ؟

أم يكفي فيه مطلق المعرفة، ولو كانت حاصله عن تكرر إلقاء الأبرين وغيرهما؟

فيه وجهان:

ظاهرُ جماعه منهم العلامة الأول، بل ادعى عليه إجماع العلماء. ولكن الأقوى هو الثاني، كما عليه معظم أصحابنا، كما عن الشيخ الأعظم وغيره؛ لأن الذي دلّت عليه الأدلة العقلية والنقلية، هو حصول المعرفة والتصديق والاعتقاد، وأما كونها حاصله عن اجتهادٍ ونظرٍ واستدلالٍ فلا، لقصور الأدلة عن إثباتها، فلو حصلت المعرفة بذلك، فلا دليل على وجوب تبديلها بصوره الاجتهاد والنظر.

مع أن لازم ذلك هو القول بكفر أكثر العوام، بل كلهم إلا ما شدّ وندر!

مع أنه كما ترى خلاف ما جرت عليه سيره العلماء قديماً وحديثاً، بل سيره الأئمة عليهم السلام، إذ لم يُسمع أن أحداً أنكر من لم يعتقد بالله وملائكته وأنبيائه عن اجتهادٍ ونظر، ولم يستند إلى حُججه عقلية أو شرعية، مع أن النظر في البراهين قد لا يفيد الجزم بالواقع بلحاظ كثرة الشبهات الحادثة في النفس، والمدونه في الكتب، خصوصاً في زماننا هذا حيث إن الشياطين يغتمون الفرص بالسوسة والتشكيك في البديهيات.

وعليه، فحصول المعرفة ولو بإلقاء الوالدين على نحوٍ يحصل له جزمٍ ويقينٍ قلبي بذلك، وإن كان مبيئاً على التقليد فقط كما في الفروع، حيث لا جزم في



البين، بل يكون مبيّناً على قول المجتهد يعدّ كافياً ولا مجال ظاهراً للإنكاره، بل قد يمكن التوسعه فى معنى الدليل حتّى يشمل مثل ما أقامته العجوزه من الاستدلال على الخالق بحركه يدها وحركه الآله بها، فاستحسنها صلى الله عليه و آله ، وقال: «عليكم بدين العجائز»، فهذا المقدار من الاستدلال ربما يحصل له الاعتقاد للعوام، ولا يبعد الالتزام بذلك على الأحوط، والله يهدى من يشاء إلى سبيل الرّشاد.

\*\*\*

## فى ترتب آثار الظنّ عدا الحجّيه وعدمه

فى ترتب آثار الظنّ عدا الحجّيه وعدمه

الأمر الثالث: من الأمور المذكوره فى الخاتمه وهو البحث عن أنّه إذا بنينا على عدم حجّيه ظنّ بالخصوص كالظنّ القياسى أو بنينا على عدم حجّيه مطلق الظنّ، فهل الآثار الثابته لهما عدا الحجّيه مثل كونه جابراً لضعف السند، أو قصور الدلاله، أو أنّه يوجبُ وهناً لحجّيه أُخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر وغيرها، تكون ثابتة أم لا ؟

الظاهر أنّه كما أنّ الأصل فى الظنّ هو عدم الحجّيه ، كذلك يكون الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكوره من الجبر والوهن والترجيح، فيقع البحث فى ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: فى الجبر بالظنّ غير المعتر.

١ سواءً قام الدليل على عدم اعتباره كالظنّ القياسى.

٢ أو لم يقم عليه دليل، ولم يدلّ دليلٌ على اعتباره، ولكّنه دخل تحت عموم أصاله حرمة العمل بالظنّ.

أمّا الأوّل: فواضح فى عدم جابريّته لشمول دليل المنع لمثله، لأنّه ينهى عن العمل بالقياس فى الدّين، فيشمل ذلك قطعاً ولا كلام فيه.

أقول: والذى ينبغى البحث فيه هو الثانى، ومحلّ الكلام فيه :

تارة: فى جابريّته للسند.

وأخرى: فى جابريّته للدلاله.

وأمّا الأوّل: فإجمال القول فيه: إنّهُ يختلف الكلام فيه باختلاف المناط

المذكور في حجّيه الروايه :

١ من كونه هو مطلق الوثوق الشخصى بصدور الروايه عن الإمام عليه السلام ولو من الخارج.

٢ أو كونه الوثوق الحاصل من نفس الروايه، باعتبار المزايا الداخليه، لا مطلق الوثوق حتّى من الخارج؟

٣ أو كونه الوثوق النوعى الناشئ من الأمور الداخليه، كالظنون الرجائيه المعموله فى تمييز المشتركات، وتحصيل عداله الراوى ووثاقته؟

٤ أو مطلق الوثوق النوعى، ولو من الخارج مطلقاً، أو بشرط عدم قيام ظنّ فعلى على خلافه؟

فعلى الأوّل: من المناط فى الحجّيه لابدّ من القول بجابرّيته، إذا حصل الظنّ من الأماره غير المعبره كالشهره مثلاً على صدور روايه عن الإمام عليه السلام ، فينجبر قصور سنده بها لو كان الخبر ضعيفاً، لوجود الملاك فيه، وهو حصول الوثوق الشخصى بالصدور، كما يظهر منه حكم المقام الثانى، وهو الوهن بمثل ذلك، لأنّه بقيام الظنّ الفعلى على الخلاف، يرتفع الوثوق الشخصى قهراً اللّازم على الفرض.

وعليه، فالالتزام بالجبر أو الوهن فى مثله، ليس من جهه الاعتماد على مثل هذا الظنّ، بل من جهه ملازمته لارتفاع ما هو الملاك فى حجّيه الروايه وإثباته، وهو الوثوق بالصدور شخصياً.

ومن هنا يظهر قبول الجبر والوهن بحصول الظنّ من القياس المنهى عنه، لما عرفت بأنّه ليس من جهه العمل به، بل كان من حيث وجود الملاك للجبر والوهن، وهو ارتفاع الوثوق بالصدور وعدمه.

وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي: بِأَنْ يَكُونَ الْوَثُوقُ مِنْ نَفْسِ الرَّوَايَةِ بِمَلَائِكَةِ الْمَزَايَا الدَّاخِلِيَّةِ، فَحُكْمُهُ حُكْمُ مَا سَبَقَ، لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ هِيَ حَصُولُ الْوَثُوقِ وَعَدَمُهُ مِنْ نَفْسِ الرَّوَايَةِ، فَلَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْكَذَائِيِّ الْمَسْمُومِ بِالْمَزِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ، إِلَّا أَنْ يُلْزَمَ ارْتِفَاعُ نَفْسِ الْوَثُوقِ أَوْ تَثْبِيتهِ، كَمَا هُوَ كَذَلِكَ فِي الْجَبْرِ وَالْوَهْنِ.

وَأَمَّا عَلَى الثَّلَاثِ: فَإِنَّ الْأَمْرَ يَكُونُ وَاضِحًا أَيْضًا، حَيْثُ قَدْ جَعَلَ الْوَثُوقُ النَّوْعِيَّ مِنَ الْمَزَايَا الدَّاخِلِيَّةِ مَلَائِكًا، فَلَا عِبْرَةَ بِمِثْلِ الظَّنِّ الْخَارِجِيِّ الْحَاصِلِ مِنَ الْأُمُورِ غَيْرِ الْمَعْتَبَرَةِ، إِلَّا أَنْ يُوْجِبَ ارْتِفَاعُ الْوَثُوقِ النَّوْعِيِّ أَوْ حَصُولُهُ وَتَثْبِيتهِ، يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَبْرُ فِي نَفْسِهِ مَفِيدًا لِلْوَثُوقِ النَّوْعِيِّ بِاعْتِبَارِ الْمَزَايَا الدَّاخِلِيَّةِ، فَلَا يَدَّ مِنَ الْأَخْذِ بِهِ وَلَوْ مَعَ قِيَامِ الظَّنِّ عَلَى خِلَافِهِ، إِلَّا أَنْ يُوْجِبَ هَذَا الظَّنُّ رَفْعَ هَذَا الْوَثُوقِ، أَوْ قَلْنَا بِاشْتِرَاطِ حُجَّتِهِ الْخَيْرِ بِعَدَمِ قِيَامِ الظَّنِّ عَلَى خِلَافِهِ، وَهُوَ أَوَّلُ الْكَلَامِ.

وَمِثْلُ مَا يَجْرِي فِي الْمَوْهَنِ يَجْرِي فِي الْجَابِرِ؛ يَعْنِي إِذَا لَمْ يَفِيدِ الْخَبْرُ وَثُوقًا نَوْعِيًّا مِنَ الْمَزَايَا الدَّاخِلِيَّةِ، فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْأَخْذَ بِهِ بِوَسْطَةِ الظَّنِّ الْحَاصِلِ مِنَ الْأُمَارَةِ غَيْرِ الْمَعْتَبَرَةِ، إِلَّا أَنْ يَحْصَلَ بِوَسْطَتِهِ الْوَثُوقُ بِنَفْسِ الرَّوَايَةِ، وَلَوْ مِنْ جِهَةِ احْتِمَالِ وَجُودِ الْمَزِيَّةِ الدَّاخِلِيَّةِ فِيهِ وَحَصُولِهَا مِنْهَا، لَكِنْ حَصُولُ ذَلِكَ بَعِيدٌ جَدًّا.

وَأَمَّا عَلَى الرَّابِعِ: بِأَنْ يَكُونَ الْمَلَائِكَةُ هِيَ حَصُولُ الْوَثُوقِ النَّوْعِيِّ بِالْصَّدُورِ مُطْلَقًا، حَتَّى مِنْ الْخَارِجِ، فَلَا بَأْسَ بِالْقَوْلِ بِجَابِرِيَّةِ الظَّنِّ الْمَزْبُورِ لِحَصُولِ شَرْطِ الْحُجَّتِهِ وَلَوْ مِنْ غَيْرِ أَمْرٍ مَعْتَبَرٍ.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقْتَدِرَ نَفْسَ حَصُولِ الْوَثُوقِ بِمَا إِذَا كَانَ حَاصِلًا عَمِيًّا هُوَ حُجَّةٌ قَطْعًا، فَلَا زَمَةَ عَدَمِ حُجَّتِهِ، حَتَّى مَعَ حَصُولِ الْوَثُوقِ بِالْصَّدُورِ، لَكِنَّ الْكَلَامَ فِي أَصْلِ صِحَّتِهِ، كَمَا لَا تَقْيِيدَ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ حَصُولِ الظَّنِّ عَلَى خِلَافِهِ.

وعليه، فالوثوق الحاصل حجّه ولو قام الظنّ على خلافه، والظاهر هو المتسالم عليه الأصحاب في باب حجّيه الخبر، فراجع.

نعم، لو أوجد الظنّ على الخلاف خَللاً في أصل الوثوق النوعي، فلا إشكال في عدم حجّيته حينئذٍ، لعدم وجود شرطه حينئذٍ كما لا يخفى .

أقول: ومن هذا الكلام ظهر عدم الحاجه في تصحيح الأخبار إلى ملاحظه القواعد المعموله الرجاليه، لأنّ الاحتياج إليها إنّما هو على القول بتخصيص الوثوق الفعلي أو النوعي الناشئ من المزاي الداخليه، وإلاّ فعلى المختار من كفايه مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج، حتّى ولو لم يكن معتبراً، فضلاً عمّا هو معتبر كالشهره الفتوائيه الاستناديه، فإنّه لا حاجه إلى إعمال القواعد الرجاليه، فالخبر يؤخذ به وإن كان ضعيفاً إذا استند المشهور إليه في فتاويهم، كما أنّ إعراضهم عنه يوجبُ طرحه أو ضعفه، ولو كان الحديث في نفسه من جهه الرجال صحيحاً ومعتبراً، ولذلك قيل واشتهر في الألسن بأنّ: (الخبر كلّما ازداد صحّه ازداد وهناً وضعفاً بإعراض المشهور عنه).

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من الجبر، بل وقد ظهر في ضمنه الكلام في المقام الثاني من الوهن بالنظر إلى سند الروايه.

### في جابريّه الظنّ غير المعتمد وعدمه

في جابريّه الظنّ غير المعتمد وعدمه

أقول: يدور الكلام في المقام عن جابريّه الظنّ الحاصل من الأماره غير المعتمده لقصور الدلاله أو موهوبيّه الظنّ لقوّه الدلاله وعدمها، فنقول:

الظاهر إنّّه لا يوجب الجبران ولا الوهن بواسطه الظنّ المطلق، فضلاً عن

الظنّ الذى قام الدليل على عدم اعتباره ، ولو كان هذا الدليل هو أصاله حرمة العمل بالظنّ.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ المعتمد فى الدلالات ظهور الألفاظ نوعاً فى دلالتها، لا- مجرد الظنّ بمطابقه مدلولها للواقع ولو من الخارج، فالكلام إن كان ظاهراً فى معنى نفسه أو بالقرائن الداخلة فهو، وإلاّ بأن كان مجملاً أو كانت دلالته فى الأصل ضعيفه كدلاله الكلام بمفهومه الوصفى، فلا يُجدى الظنّ بمراد الشارع من أماره خارجيه غير معتبره بالفرض، إذ التعويل حينئذٍ يكون على ذلك الظنّ لا على الكلام والدلاله ، بل ربما لا تكون تلك الأماره موجبه للظنّ بمراد الشارع من هذا الكلام ، غايته إفاده الظنّ بالحكم الفرعى ، ولا ملازمه بينه وبين الظنّ بمراد الشارع منه.

نعم، قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعى، فالظنّ به حينئذٍ يستلزمُ الظنّ بالمراد، لكن هذا من باب الاتّفاق.

أقول: ومما ذكرنا يظهر أنّ ما اشتهر من إمكان انجبار ضعف الدلاله بعمل الأصحاب، الذى لم يعلم استنادهم إليه، أو دعوى انجبار قصور الدلاله بفهم الأصحاب، ممّا لا يمكن المساعده عليه، وليس له بينه.

والفرقُ أنّ فهم الأصحاب وتمسّكهم به كاشفٌ ظنّى عن وجود قرينه على المراد، بخلاف علمهم، فإنّ غايته الكشف عن الحكم الواقعى الذى قد عرفت أنّه لا يستلزمُ كونه مراداً من ذلك اللفظ كما عرفت.

وتمام ما ذكرناه فى الدلاله مأخوذة من كلام للشيخ الأعظم قدس سره ، ولقد أجاد فيما أفاد.

وممّا ذكرنا ظهر الحكم فى كلا- الموردين من الجبر والوهن، باعتبار أنّ الملا-ك فى الدلاله هو ظهور اللفظ لا- حصول الظنّ بالمراد، فلا تُعيد.

### فى الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعبر

فى الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعبر

وأما المقام الثالث: ويدور البحث فيه عن الترجيح بالظنّ غير المعبر.

أقول: سبق القول إنه على قسمين:

القسم الأول: ما ورد من النهى عن العمل به كالمقياس وشبهه، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به، إلاّ أنّه يظهر من المحقق فى «المعارج» وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال فى القياس :

(ذهب ذاهبٌ إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا، وكان القياس موافقاً لما تضمّنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضى ترجيح ذلك الخبر، ويمكن أن يحتجّ لذلك بأنّ الحقّ فى أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بأحدهما من مرجّح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظنّ به، فتعين العمل بما طابقه.

لا يُقال: أجمعنا على أنّ القياس مطروحٌ فى الشريعة.

لأنّنا نقول: بمعنى أنّه ليس بدليل على الحكم، لا- بمعنى أن لا- يكون مرجحاً لأحد الخبرين، وهذا لأنّ فائده كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعودُ الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به لا بذلك القياس، وفيه نظرٌ). انتهى.

أقول: ومال إليه بعض الساده من مشايخ الشيخ الأنصارى قدس سره بعض الميل، فأورد عليه الشيخ بقوله:

(والحقّ خلافه، لأنّ دفع الخبر المرجوح بالقياس عملٌ به حقيقةً، إذ لولاه

لكان العمل به جائزاً، والآن حُرِّم العمل به لأجله، وأى عملٍ أعظم من هذا إذا فُرق بين كونه دليلاً أو مرجحاً في كونه عله تامه لتعين العمل به، فإذا كان ممنوعاً فوجوده كعدمه شرعاً. مع أنّ مقتضى الاستناد إليه في الترجيح به لإفادته الظن كونه جزء المقتضى لتعين العمل به، لا من قبيل رفع المزاحم عن العمل، فيكون المرجح حينئذٍ كالدليل في الاقتضاء، فيشمله أدله المنع.

هذا على مذهب غير القائلين بمطلق الظن.

وأما على مذهب القائلين بمطلق الظن، فيكون القياس تمام المقتضى، لأنّ الحجج عندهم الظنّ الفعلي لا الجزء المنضم إليه، ليس له مدخل في حصول الظنّ الفعلي بمضمونه، مؤيداً بسيره أصحابنا، بل يدلّ على الهجر في مقام الاستنباط وترك الاعتناء إليه بما حصل منه الظنّ، فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجحٍ آخر، أو الترجيح بمرجحٍ موجودٍ إلى أن يبحثوا عن القياس، ولذلك لم يعنونوا مبحث القياس أصلاً).

هذا كله في القياس.

القسم الثاني: وهو الترجيح بالقسم الآخر وهو الظنّ غير المعبر، لأجل بقائه تحت أصاله حرمة العمل.

أقول: الكلام في الترجيح به يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في الترجيح به في الدلالة:

كما في تعارض العامين من وجه من جهة التعارض بين ظهوري الدليلين، وهو يجري في الكتاب والسنة المتواتره أيضاً، ولا اختصاص بمثل الخبر الظنيّ السند، وقد فصل الشيخ فيه بين ما لو قلنا بأنّ مطلق الظنّ على خلاف الظواهر



يُسْقَطُهَا عَنِ الْاِعْتِبَارِ، فَلَا بَدَّ مِنَ الْاِخْذِ بِمُقْتَضَى ذَلِكَ الظَّنِّ الْمَرْجَحِ، لِأَجْلِ كَوْنِهِ مَرْجَحًا، بَلْ لِأَجْلِ سَقُوطِ الظُّهُورِ عَنِ مِقَابِلِهِ، فَيَصِيرُ مَا وَاْفَقَهُ حَجَّةً بِلَا مَعَارِضٍ، وَمِثْلَهُ لَوْ قَلْنَا بِاشْتِرَاطِ حَجِّهِ الظُّوَاهِرِ بِحُصُولِ الظَّنِّ مِنْهَا أَوْ مِنْ غَيْرِهَا عَلَى طَبَقِهَا.

لَكِنْ كَلَا الْاِحْتِمَالَيْنِ غَيْرِ وَجِيهِ وَبَعِيدٌ جَدًّا :

وَإِنْ قَلْنَا بِأَنَّ حَجَّتِيهَا مِنْ حَيْثُ إِفَادَتِهَا لِلظَّنِّ الْفَعْلِيِّ، وَلَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْحَاصِلِ مِنْ غَيْرِهَا عَلَى طَبَقِهَا.

أَوْ قَلْنَا بِأَنَّ حَجَّتِيهَا عَلَى الْاِتِّكَالِ بِأَصَالِهِ عَدَمِ الْقَرِينَةِ، الَّتِي لَا يَعْتَبَرُ فِيهَا إِفَادَتِهَا لِلظَّنِّ الْفَعْلِيِّ.

وَعَلَيْهِ، فَالْأَقْوَى عَدَمُ اِعْتِبَارِ مَطْلُوقِ الظَّنِّ فِي مَقَامِ التَّرْجِيحِ، لِسَقُوطِ كَلَا الظَّاهِرَيْنِ بِالتَّعَارُضِ.

هَذَا كَلَّهُ فِي التَّرْجِيحِ فِي مَقَامِ الدَّلَالَةِ.

وَأَمَّا الْمَقَامُ الثَّانِي : وَهُوَ التَّرْجِيحُ بِهِ مِنْ جِهَةِ الصَّدُورِ :

بِأَنَّ نَفْرَضَ الْخَبْرَيْنِ صَادِرَيْنِ وَظَاهِرِي الدَّلَالَةِ، وَانْحَصَرَ التَّحْيِيرُ فِي تَعْيِينِ مَا صَدَرَ لِبَيَانِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِي مِمَّا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، بَلْ صَدَرَ عَنِ تَقْيِيهِ أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْحُكْمِ الْمُقْتَضِيهِ لِبَيَانِ خِلَافِ الْوَاقِعِ.

وَعَلَيْهِ، فَالْحَقُّ هُوَ التَّفْصِيلُ؛ لِأَنَّهُ :

١ إِنْ كَانَ أَصَالُهُ عَدَمُ التَّقْيِيهِ مُسْتَنْدًا بِأَصَالِهِ الْعَدَمِ فِي كُلِّ حَادِثٍ مِنْهُ، الدَّاعِي إِلَى التَّقْيِيهِ الَّذِي يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الْمَوَانِعِ لِإِظْهَارِ الْحَقِّ، فَتُدْفَعُ بِالْأَصْلِ، فَالْمَرْجِعُ بَعْدَ التَّعَارُضِ فِي كُلِّ مِنَ الْخَبْرَيْنِ هُوَ التَّسَاقُطُ.

وَكَذَلِكَ مِثْلَهُ لَوْ اسْتَنْدْنَا فِي هَذَا الْأَصْلِ إِلَى ظَاهِرِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ، وَقَلْنَا بِأَنَّ

اعتبار هذا الظهور مشروطاً بإفادته الظنّ الفعلى، المفروض سقوطه في كليهما، فإن عَمِلنا بمطلق الظنّ في تشخيص التقيّه وخلافها، فيتعيّن العمل بالظنّ حينئذٍ، أو يفهم هذا التعيّن من مفاد الأخبار الدالّه على ترجيح ما خالف العامّه، لأجل كون الموافقه مظنّه للتقيّه، فيتعيّن العمل بالأبعد.

٢ وأما لو استندنا فيها إلى الظهور، واشترطنا في اعتباره عدم الظنّ على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظنّ حجّه سليمة عن المعارض، فيؤخذ به، كما مرّ في المقام الأوّل .

٣ وأما إن استندنا فيها إلى الظهور النوعى نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح، وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصداً لا هازلاً، ولم يشترط في اعتباره الظنّ الفعلى، ولا عدم الظنّ بالخلاف تعارض الظاهران حينئذٍ، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظنّ كما سيجيء في المقام الثالث.

وأما المقام الثالث: وهو الترجيح به من حيث الصدور؛ بأن صار أحدهما بالمرجح مظنون الصدور.

أقول: والكلام فيه مفروضٌ فيما لم نقل بحجّيه الظنّ المطلق، ولا بحجّيه الخبرين بشرط إفاده الظنّ، ولا بشرط عدم الظنّ على خلافه، إذ يخرج الظنّ على هذه التقادير عن المرجحيّه، بل يصير بنفسه حجّه مستقلّه على الأوّل مطلقاً؛ أى سواء كان حجّيه المتعارضين من باب الظنّ المطلق، أو من باب الاطمئنان، أو من باب الظنّ الخاصّ فيتعيّن في مرجحيّته فيما إذا قلنا بحجّيه كلّ منهما من حيث الظنّ النوعى كما هو مذهب الأكثر.

وبالجملة: أنّ مقتضى الأصل عدم الترجيح، كما أنّ الأصل عدم الحجّيه،

لأنَّ العمل بالخبر الموافق لهذا الظنّ :

إن كان على وجه التدين والالتزام بأنّه الحكم الواقعي، فهو تشريع محرّم بالأدله الأربعة.

وإن كان على غير هذا الوجه، يحرم أيضاً إن كان العمل على وفقه مخالفاً للقاعده والأصل الذي يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظنّ.

أقول: ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظنّ، مع أنّه ترجيحٌ بأمرٍ خارجي، وهو غير وجوب العمل بأقوى الدليلين وأرجحهما، حيث إنّه يكون الترجيح بالمزايا الداخليه، فيصحّ الأخذ به، بل وهكذا في المرجح الخارجي إذا اقتضى الترجيح بالمزايا الداخليه بكون أحدهما مثلاً أقرب إلى الواقع وأمثال ذلك .

### البحث عن المرجحات الخارجيه

البحث عن المرجحات الخارجيه

وأما الكلام في المرجح الخارجي الذي لا يشمل ذلك، فالترجيح به مشكّل.

والتحقيق: الذي يمكن أن يُستدلّ به للترجيح بمطلق المرجح الخارجي جوه:

الوجه الأول: قاعده الاشتغال، لدوران الأمر بين التخيير والتعيين الموافق للظنّ، فلا بدّ من الأخذ بما هو المرجح، وإن كان للشيخ رحمه الله هنا كلاماً يُخرج المسأله عن الدوران بين التعيين والتخيير، وتحقيق الكلام وتفصيله موكولٌ إلى مبحث التعادل والترجيح.

الوجه الثاني: ظهور الإجماع على ذلك، فتراهم يستدلّون بفيوموارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجيه، بإفادته للظنّ بمطابقه أحد الدليلين للواقع، فتكون الكبرى

وهي وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظنّ عليطبق أحد الدليلين مسلّمه عندهم، بل قد يستفاد ذلك من مراجعه إجماعاتهم على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين.

وللمزيد من التوضيح عن ذلك وتفصيل كلامهم راجع كلام الشيخ قدس سره .

الوجه الثالث: ما يظهر من بعض الأخبار، من أنّ المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع بمرجحٍ داخلي كالأعدليّه، أو بمرجحٍ خارجي كمطابقتة لأماره توجبُ أقربيته للواقع، وكون مخالف العامه أقرب، وكون المُجمع عليه لا ريب فيه ونظائرهما، بل ولو كانت الأبعديّه من جهه موافقتة للشهره أو الاستقراء، بل المستفاد من بعض الأدله عدم اشتراط الظنّ بالترجيح، بل يكفي تطرّق احتمالٍ غير بعيد في أحد الخبرين، وهو بعيدٌ في الآخر، فعليك بمراجعته كلام الشيخ رحمه الله من ذكر الأخبار الداله عليه، أو المستفاد منها ذلك، فربما يحصل من جميع ما ذكر دلالةً لفظيه تامه على كفايه الترجيح بمثل هذه الأمور .

خلاصه الكلام: الحاصل من جميع ما حقّقناه وبيناه أنّه :

إن اندرجت ودخلت مجموع ما ذكر تحت الأدله اللفظيه على كونه من المرجح الذي يؤخذ به، فلا إشكال في الاعتماد عليه.

وإن لم يبلغ هذا الحدّ، بل لم يكن إلّا مجرد إشعار، كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق، فإن لم يبلغ حدّ الحجّيه، فلا أقلّ من كونها أماره مفيده للظنّ بالمُدعى، ولا بدّ من العمل به، لأنّ التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابتٌ.

وعليه، فالأقوى هو جواز الأخذ بالمرجح الخارجى، فيما لا يمكن الرجوع فيه بعد التعارض والتساقط إلى عمومٍ من كتابٍ أو سنّه، أو أصلٍ مطابقٍ لأحدهما، وإلّا يؤخذ به، لأنّ العمل به يقينى لا يُرفع اليد عنه إلّا بوارِدٍ

يقينى، والخبر لا ينهضُ لذلك، وإلاّ فيصحّ الأخذ بما له المرجّح الخارجى، إذ الأخذ به موافقٌ للاحتياط فى موردٍ لولاه لكان الحكم هو التخيير. وسوف نفضّل فى هذه المسأله فى باب التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى.

\*\*\*

هذا آخر الكلام حول بحث مقدمات دليل الانسداد، وكان ختامه يوم الثلاثاء الثالث والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة ثلاث عشر وأربعمائه بعد الألف من الهجرة النبويّه، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمدٍ وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

\*\*\*

## المقصد التاسع / فى الشكّ وما له من الأحكام

المقصد التاسع

فى الشكّ وما له من الأحكام

قد عرفت من تضاعيف المباحث السابقه أنّ للمكلف ثلاث حالات بالنظر إلى الحكم والتكليف:

فتارة: يحصل له القطع بالحكم.

وأخرى: يحصل له الظنّ بالحكم.

وثالثة: يحصل له الشكّ بالحكم.

وبذلك صار عنوان البحث فى مباحث الأدلّه العقليّه فى قبّال مباحث الألفاظ مبتنئاً على التثليث من القطع والظنّ والشكّ كما ترى التصريح به من الشيخ الأعظم رحمه الله فى كتاب «فرائد الأصول»، هذا مع قطع النظر عمّا يرد عليه بعض الإشكال من جهه عدم كونه جامعاً أو رادعاً كما أصبح ذلك متعارفاً من الإيراد عليه فى صدر تصانيفهم وكتبهم عند التعرّض له، أو بعد الوقوف على القطع والظنّ وما يتبعهما من الآثار والأحكام، يصل الدور حينئذٍ إلى البحث عن الشكّ بما له من الحالات والأحكام، وهو محورٌ للمباحث الآتية.

أقول: وقبل الخوض فى أصل المطلب لابدّ من تقديم أمور لا يخلو الاطلاع عليها من الفائده.

الأمر الأوّل: لا إشكال فى أنّ الإنسان مكلفٌ بتكاليف إلهيه، وبها يمتاز عن سائر الحيوانات، فلا بدّ له من تحصيل الامتثال لتلك التكاليف من طريق، وهو:

١ قد يكون وجدائياً كما فى القطع واليقين الحاصل من أسبابه، فلا إشكال

كما عرفت تفصيله سابقاً من حجّيته ذاتاً، وهو يكفى فى سقوط التكليف فى مرحله الامتثال سواء صادف القطع الواقع أم لا، ولا يصحّ عقوبه عامله إلا فى بعض الوجوه كما قد بيناه تفصيلاً فى مبحث القطع ولا نعيد.

٢ وقد لا- يحصل له القطع، فلا بدّ حينئذٍ من الفحص عن طريقٍ آخر ولو بجعل جاعل حتّى يجعل شيئاً آخر مقام القطع، سواء أكان ذلك من طريق الشرع كما ترى ذلك فى مبحث حجّيه ظنّ الخاص، أى ما قام الدليل شرعاً على حجّيته، كحجّيه ظواهر الكتاب لو ثبت حجّيتها بالأدله الشرعيه، أو من طريق العقلاء كما لو ثبت حجّيتها كذلك ببناء العقلاء، مع تقرير الشرع لبنائهم ولو بعدم الردع، أو كان من طريق حكم العقل بذلك، مثل حجّيه مطلق الظنّ على الحكومه لا الكشف، لأنّه يصير شرعياً أيضاً، هذا كلّه إن حصل للمكلف ظنّ بالحكم.

٣ وقد لا- يحصل له ذلك أيضاً، بل يبقى فى حال الشكّ والترديد بالنسبه إلى الحكم الواقعى، فلا محيص حينئذٍ بأن يلاحظ الدليل الوارد من الشرع بأن يجعل له الشارع شكّه بالحكم موضوعاً لثبوت حكمٍ آخر، فإنّ وجد ذلك، فلا بدّ له من العمل به، وإلا فلا بدّ :

إمّا من الاحتياط فى مقام الامتثال، بإتيان جميع الأطراف، أو تركها إن لم يرد دليل على عدم وجوب الاحتياط، أو على حرمة فى بعض المواضع كما لو اقتضى العمل به العسر والخرج أو اختلال النظام وغير ذلك.

ثمّ إنّ الشكّ المأخوذ فى موضوع حكمٍ آخر :

قد يكون مأخوذاً فى موضوع حكمٍ واقعى آخر، مثل الشكّ فى عدد الركعات فى الصلاه، أو الطواف، ربما يوجب الحكم بإتيان ركعات منفصله، أو

بإتيان صلاه أخرى وطوافٍ آخر، فإنَّ الحكم الثاني بالإعاده أو بإتيان الركعات منفصلاً، يعدّ حينئذٍ حكماً واقعياً أيضاً، لأنَّ الدليل بالخصوص قد نصَّ وصرَّح بذلك في باب الصلاه والطواف مثلاً.

وقد يكون الشكُّ مأخوذاً في موضوع حكم ظاهري.

والمقصود بالبحث هنا يكون هو الثاني لا-الأوّل، إذ ما هو المقصود في البحث يكون هو الأصول أى ما أخذ أصلاً في جميع الموارد من أبواب الفقه من دون اختصاص بباب دون باب، هذا على مسلك المحقّق النائيني رحمه الله فيتقيراته(١).

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقّه أنّ هذا ليس إلاّ مجرد الاصطلاح في التعبير، حيث عبّر عن الأوّل بالواقعي وبالظاهري في الثاني، وإلاّ كان كلّ واحدٍ منهما مرتضعاً من ثدى واحدٍ، لوجود وحده الملاك والمناط فيهما، لأنّ الملاك في الافتراق بين الواقعي والظاهري إن جعلناه الشكّ المتعلّق بالحكم، فلا فرق فيه بين الموردين، كما أنّ الثاني جعل الشكّ في الحكم موضوعاً للحكم، فهكذا يكون في الأوّل، أو إن كان الملاك هو تنصيب الشارع بالحكم في موضوع الشكّ، ففيه لا فرق بين الموردين أيضاً، إذ الشارع قد صرّح بذلك في كليهما خصوصاً أو عموماً كما لا يخفى.

اللَّهُمَّ إلاّ- أن يجعل الملاك ما هو المذكور في كلام المحقّق الخراساني قدس سره في «الكفايه» من أنّ البحث هنا ثابتٌ في الأصول الأربعة من البراءه والاشتغال والتخيير والاستصحاب، لا في مثل أصاله الطهاره، لأنّها مختصّ بباب دون باب .



بخلاف الأصول الأربعة، أو لأنها لا خلاف فيها بين الأصوليين بخلاف الأصول الأربعة المختلف فيها عندهم.

ولكنه كما ترى إذ لا وجه في جعل مثل ذلك ملاكاً للاختلاف في الاسم بين الواقعي والظاهري.

نعم، يصح جعلهما ولو في بعضهما ملاكاً، موضوعاً لعناوين البحث كما ذكره صاحب «الكفايه» قدس سره .

الأمر الثاني: سبق وأن ذكرنا في مباحث الألفاظ في بدايه مباحث الأصول أنّ المسائل الأصوليه عبارته عما يمكن أن تقع نتيجهتها في طريق استنباط الأحكام الكليه الشرعيه الإلهيه، أو الذي يحتاج إليها في مقام العمل، وهذه المسائل تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعي بواسطه القطع الوجداني، سواءً أكان الوصول إلى الحكم بلا واسطه شيء من التلازم وغيره، وهو مثل ما لو أخذ الحكم من معدن الوحي ومنبعها من دون احتمال وجود الخلاف، وكان الحكم بتياً قطعياً ضرورياً، مثل مجموعه من الأحكام الضروريه الواصلها إلينا من نفس رسول الله صلى الله عليه وآله، خصوصاً لمن كان معاصراً له وآخذاً منه بلا واسطه شخص أو إثبات ملازمه.

أو كان الوصول إلى الحكم بواسطه ثبوت ملازمه، كالبحث :

عن الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته.

والبحث عن الملازمه بين وجوب شيء وحرمة ضده.

والبحث عن إمكان اجتماع حكمتين متضادتين وعدمه.

فإنّ هذه المباحث على تقدير تماميه الملازمه، توجب القطع بالحكم

الشرعى، بعد انضمام الصغرى إليها، يعنى ثبوت الحكم فيما كان لازمه ذلك، فإن هذه المباحث وإن كانت عن لوازم نفس الأحكام بما هي لا- بما هي مدلوله للأدلة اللفظية، إلا- أنهم قد ذكروا ذلك فى مباحث الألفاظ، مع أنها حقيقة بحث عن الاستلزامات العقلية، ولعل وجهه هو ملاحظه أن ما يتكفل لإثبات الوجوب أو الحرمة فيما يستلزم ذلك كان أكثرها وجلها بواسطة الأدلة اللفظية من الأوامر والنواهي، فكأن ذلك صار وجهاً لاستناد الوجوب والحرمة فى اللازم إلى ما يثبت للملزم.

القسم الثانى: ما يوصلنا إلى الحكم الشرعى بالتعبد من ناحية الشرع، وهو أيضاً قد يكون البحث فيه:

تارة: صغرياً أى يدور البحث فيه عن أصل الظهور بأن الأمر والنهى هل هما ظاهران فى الوجوب والحرمة أم لا؟

وأما كبراهما من حجيه أصل ظهورها مسلّمه عند العقلاء والعلماء من دون خلاف فيها ولا إشكال .

وأخرى: يكون البحث كبرويّاً، أى يكون البحث فى أصل حجيه ظهوره لإثبات الأحكام الشرعية، كالبحث عن حجيه الخبر الواحد، والاجتماع المنقول، والشهره، ومنه البحث عن حجيه الظنّ الانسدادي على الكشف وغيرها.

القسم الثالث: ما لا يوصلنا إلى الحكم الواقعى الإلهى بالقطع الوجدانى ولا بالتعبد الشرعى، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفله لبيان الأحكام الظاهريه فى فرض الشكّ فى الحكم الواقعى، ويسمى ذلك بالأصول العمليه الشرعيه، كالأصول الأربعة من: البراءه، والاشتغال، والتخير، والاستصحاب، ويعبّر عن الدليل الدالّ على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى.

كما يعبر عن الدليل الدال على الحكم الواقعي في الأقسام السابقة بالدليل الاجتهادي، ومبدع هذا الاصطلاح هو الوحيد البهبهاني على ما نقله الشيخ قدس سره في «فرائد الأصول» في ذيل هذه المباحث والمرتبطة بالفقه وكيفية الاجتهاد، فقد عرّفوا الفقه بأنه: (العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة)، فلا بد أن يكون المراد من الأحكام هو الأعمّ من الواقعي، حتّى يشمل الظاهري بقرينه أخذ لفظ (العلم) في التعريف؛ لأنّ الأحكام الواقعيّة غالباً لا - طريق إليها بالعلم، بخلاف الظاهريّة، فناسب أن يُسمّى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي.

وعرّفوا الاجتهاد بأنه: (استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي)، فجعلوا المراد من الحكم هنا هو الواقعي بقرينه أخذ الظنّ في تعريفه، فإنّه هو الذي قد يحصل الظنّ به للمجتهد، بخلاف الظاهري حيث يعلمه المجتهد لا محاله، فناسب ذلك أن يُسمّى الدليل بالاجتهادي.

لكن هذا المعنى يصحّ على مسلك من أخذ الظنّ بالحكم في تعريف الاجتهاد، لا على مسلك مثل سيّدنا الخوئي رحمه الله حيث أخذ لفظ (الحجّه) بدل الظنّ في تعريفه، كما صرح بذلك في تقريراته، باعتبار أنّ الحجّه يصحّ انطباقها على الأصول العلميّة، فيشمل كلّ من الكتاب والسنة والأصول (١).

أقول: وأمّا الوجه في تمييز وتفريق وتسميه الأحكام الأولى بالواقعيّة والثانويّة بالظاهريّة فقد يكون كما عن «مصباح الأصول» لسيّدنا الخوئي بأنه كان: .

(لتمييزه عن الحكم الواقعي المجعول للشيء بعنوانه الأولى، لا بعنوان أنه مشكوك فيه، وإلا فالحكم الظاهري أيضاً حكمٌ واقعيٌ مجعولٌ للشيء بعنوان أنه مشكوك فيه) (١).

وفيه: الظاهر كون وجه فرق التسميه بينهما بمناسبه لطيفه أحسن ممّا ذكره رحمه الله ، وهى أنّ الحكم الواقعي عبارته عن الحكم النفس الأمرى المجعول أولاً من ناحيه الشارع للأشياء من دون ملاحظه حال وواسطه بالنسبه إلى الحكم، ولذلك يقال حكم أولى واقعي.

وقد لا يكون الحكم المجعول كذلك، بل لاحظته الشارع بالقياس على ما عليه حال المكلف بالنسبه إلى الحكم الواقعي الأولى. وهذه الحاله الملحوظه تكون على قسمين :

تارة: تكون من العناوين المأخوذه من حال الاضطرار والإكراه والتوسر والخرج والضرر وأمثال ذلك، فيسمى مثل هذا الحكم بالحكم الواقعي الثانوى، كالأحكام المجعوله للضرر وغيره.

وأخرى: يكون من حاله التردد والتخيّر والشكّ، وجامعها هو الجهل بالحكم الواقعي، وعدم الوصول إليه بأحد الطريقتين من القطع والظنّ، فجعل الشارع لمثل هذا المكلف فى الظاهر والحال حكماً يؤخذ به حتى يظهر ويصل إلى الحكم الواقعي، ولذلك ترى الأصوليين قد افترقوا فى بحث الأجزاء :

بين الحكم الواقعي الأولى والواقعي الثانوى، حيث قد ذهبوا به فى الأول قطعاً وفى الثانى أيضاً غالباً .

وبين الحكم الظاهري من الذهاب إلى الاختلاف في إجزائه حيث قد ذهب كثيرهم إلى عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدم من القطع والظن والقواعد الشرعية، فإذا عجز العبد عن معرفه الحكم الواقعي، بل عن الحكم الظاهري، تعين عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي أو التخيير على اختلاف الموارد، وتسمى هذه القواعد بالأصول العملية العقلية.

أقول: هذه هي مسائل علم الأصول على نحو الإجمال، وقد فرغنا عن القسم الأول والثاني، وبقي البحث عن القسمين الثالث والرابع، وهما ما نبحت عنهما خلال البحوث القادمة.

وحيث كان البحث عن الثالث والرابع في أكثر الموارد مرتبطة بعضها مع بعض، لذلك أدرج الأصوليون هذين البحثين في عرض واحد، ولم يجعلوا البحث عن كل واحد منهما مستقلاً، ونحن نفتى آثارهم حفظاً للأحكام، ومراعاة للاختصار، بتوفيق من الله الملك العلام.

الأمر الثالث: في أن الأصوليين حصروا الأصول العملية التي هي المرجع عند الشك إلى الأربعة: البراءة، والاشتغال أو قاعدته، والاستصحاب، والتخيير، مع أننا نشاهد بأن الأصول العملية الشرعية الجارية في الشبهات الحكمية تكون أزيد من الأربعة، بعد القبول بخروج مثل قاعده (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) ونظائرها من الأصول، لكونها من القواعد الفقهية، حيث يتوجه إليها المجتهد ابتداءً لا بأن ينتهي إليه بعد الفحص واليأس عن الدليل، كما هو الحال في الأصول العملية.

وأما مثل أصاله الطهاره أو قاعدتها، أو أصاله الحليه ونظائرها، فإنهما يكونان مثل سائر الأصول الأربعة، فكيف لم يجعلوهما من الأصول هنا؟

وقد ذكر لذلك وجوه، لا بأس بالإشارة إليها، وما يرد عليها :

١ قد يقال في وجهه بأن البحث في الأصول العمليّه إنّما هو في الشُّبُهات الحكميّه التكلّيفيّه، وهي منحصره في تلك الأربعة، إذ الطهاره والنجاسه تعدّان من الأحكام الوضعيّه لا التكلّيفيّه.

لكنّه مندفع أولاً: بعدم تماميّه ذلك في مثل أصاله الحليه والحرمة، حيث أنّهما تعدّان من الأحكام التكلّيفيّه، فضلاً عن أنّهما خارجتان عن دائره بحث الأصول العمليّه.

وثانياً: إنّ دعوى انحصار البحث في التكلّيفيّه دون الوضعيّه فاسده، لما قد صرّحوا بالتعميم، كما نشاهد كثيراً من تسميهم بالاستصحاب في الأحكام الوضعيّه، ولعلّ وجه التعميم هو انتزاع الأحكام الوضعيّه من التكلّيفيّه، مع أنّ البحث في الأصول يدور عن الحكم مطلقاً وبأى وجهٍ كان، وضعياً أو تكلّيفياً.

٢ وقد يُقال في وجهه أيضاً بأنّ الطهاره والنجاسه ليستا من الأحكام الشرعيّه، وإنّما هما من الموضوعات الخارجيه التيكشف الشارع السترن وجهيها، وعليه فلا تجرى في الشُّبُهات الحكميّه حتّى يبحث عنها في علم الأصول.

وفيه أولاً: من إمكان المنع بكونهما من الموضوعات الخارجيه، لأنّهما حكمان وضعيان منتزعان من الأحكام التكلّيفيّه من يجب الاجتناب ولا يجب .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك في أصل النجاسات الذاتيه والطهاره الواقعيّه، ولكن لا نسلّم ذلك في مشكوك الطهاره والنجاسه، حيث إنّه مجعولٌ بجعلٍ شرعيّ تعبديّ،

وأصالة الطهارة تعدّ من القسم الثانی دون الأوّل، لأنّه لولا حکم الشارع بالطهاره لما كان لحکمه بذلك دليلاً غير الشرع، وليس حکمه مثل ما هو معلوم النجاسه.

٣ وقد يقال في وجهه: بإمكان رجوع قاعده الطهاره إلى أصاله البراءه، كما نُقل ذلك عن شيخنا الأنصاري قدس سره .

ولكن أورد عليه: بأنّ أصل البراءه أصلٌ نافٍ، وقاعده الطهاره أصلٌ مثبتٌ لجريانه في إحراز الشرط، مثل طهاره ماء الوضوء وطهاره لباس المصلّي، فهو دليلٌ على مغايرته معه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الطهاره والنجاسه أمران منتزعان عن الحكم بوجود الاجتناب وعدمه، أي النجاسه ينتزع عن دليلٍ دالٍّ على وجوب الاجتناب عن الشىء، فإجراء قاعده الطهاره فيه يكون معناه هو البراءه عن وجوب الاجتناب، فيساعد كون الأصل فيه نافياً، ولكن الشىء المنتزع إذا لوحظ كان أمراً وجودياً ويجعله شرطاً لشيء، فما اختاره الشيخ في ذلك ليس ببعيد، ومثل هذا الوجه يجرى في أصاله الحلّيه، لأنّ حقيقتها ترجع إلى عدم الحرمة كما هو المستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام منه بعينه».

وهذا الوجه يعدّ عندنا أحسن من الوجهين الأوّلين، والوجه الذي سنذكره بعد ذلك.

٤ إذ قد يقال في وجهه أيضاً: بأنّ النجاسات معدوده محصوره، فالشكّ في نجاسه غيرها :

إن كان في نجاسته الذاتيه، أمكن إثبات طهارته بالإطلاق ولو مقامياً، حيث أنّ حصر النجاسات الذاتيه في عددٍ معيّن وعدم بيان غيره دليلٌ على انحصار

النجاسات فيه وطهاره غيره .

وإن كان الشك في نجاسته العَرَضِيَّة، كالشك في انفعال الماء القليل بملاقاته للنجس، أو نجاسه العصير العنبي المغلي أو نحو ذلك، فالمرجع فيها مع عدم الدليل هو استصحاب الطهاره لا قاعدتها.

نعم، يصح الرجوع إلى قاعدتها في هذه الصورة إن قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه .

ولكن يرد عليه أولاً: لو سلّمنا ذلك في مثل باب النجاسات، فكيف بالأمر في مثل أصاله الحليه والحرمة، حيث أنّ دعوى ثبوت إطلاق المقامى فيه مشكّل جدّاً؟

وثانياً: بالإشكال في أصل مثل هذا الإطلاق، لأنّ إثبات انحصار المعدوديه في النجاسات المعلومه هو أوّل الكلام، فدعواه لا يخلو عن مصادره، لإمكان أن يكون المشكوك منها وليس لنا إطلاق يدفعه .

وثالثاً: بأنّ قاعده الطهاره لو ثبتت، كانت أعمّ من استصحابها، لجريانها فيما إذا لم يُعلم حالته السابقه، وما عُلم بخلاف الاستصحاب، مضافاً إلى ما ذكره الخصم واعترف به من جريان قاعده الطهاره في الأحكام الكليه بالاتّفاق، بخلاف الاستصحاب، حيث قد وقع الخلاف فيه، إذ التزم بعض المتأخرين مثل سيّدنا الخوئي تبعاً لمن تقدّمه بعدم جريانه في الأحكام الكليه، كما سيأتى بحثه في محله إن شاء الله تعالى.

٥ وقد يُقال في وجهه على ما في «الكفايه»: بأنّ حجيتها لا تحتاج إلى النقض والإبرام، بل هي ثابتة عند الكلّ من دون خلاف فيها ولا كلام، فلا حاجه إلى البحث عنها، بخلاف الأربعة المزبوره حيث قد وقع الخلاف فيها ووقع مورد النقض والإبرام.



٦ أو يُقال: بأنَّ قاعده الطهاره مختصه ببعض أبواب الفقه؛ أعنى بابى الطهاره والنجاسه بخلاف غيرها من الأصول الأربعة، فإنَّها عامه لجميع أبواب الفقه.

أقول: كِلا الوجهين محلٌّ للنظر:

فأما عن الأول: فإننا لم نتعهد في موردٍ بأن لا نبث إلا فيما فيه الاختلاف، إذ كثيراً ما نشاهد من البحث فيما تسالم عليه جميع الأصوليين ولم يكن فيه خلافٌ، مثل بحث حجّيه القطع بذاته، حيث يكون مورد تسالم الجميع، ومع ذلك يقع البحث عن خصوصياتها وشؤونها، فكيف لم يكن كذلك فيما نحن فيه، هذا أولاً .

وثانياً: إنَّ مورد وفاق الجميع في مثل قاعده الطهاره، ليس من باب كونها أصلاً، بل من حيث كونه مورد ورد الحديث، فالأخباريون أيضاً يوافقوننا من هذه الجبهه لا بما أنه أصل، فلا يبعد أن يكون الاستصحاب أيضاً كذلك، بأنَّ مورد تسالم الجميع ولو بلحاظ كونه مورداً للأخبار، ومع ذلك وقع البحث فيه دون القاعده.

فأما عن الثانى: فإننا لا- نُسلم كون سائر مباحث الأصول عامه لجميع أبواب الفقه، كما ترى في مثل دلالة النهى عن العباده على الفساد، فإنَّه منحصراً بباب العبادات، ولا- تجرى في غيرها، ومع ذلك داخلٌ في البحث في المسائل الأصوليه لصدق التعريف عليها، وهو أن تقع نتيجهها في طريق استنباط الحكم الشرعى، وهو صادقٌ على قاعده الطهاره أيضاً .

أقول: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القول بأنَّ البحث عن أصاله الطهاره والحليه ترجع إلى أصاله البراءه على القول بما اختاره الشيخ رحمه الله من كون الأحكام الوضعيه منتزعه عن الأحكام التكليفيه، ولم نقل بإمكان جعل الأحكام الوضعيه

مستقلاً، مع أنه يصحّ هذا الوجه لو قلنا بإمكان جعلها مستقلاً كما هو مختارنا، لأنّ البحث عن أصله الطهاره والحليّه يكون مشابهاً للبحث عن البراءه بلا تفاوت بينهما، ولعلّ هذا هو الموجب لتعرضهم لبحث هذين الأصلين في مبحث البراءه.

مع إمكان أن يقال: بأننا لو قلنا بإمكان الجعل مستقلاً في الأحكام الوضعيه، لكنّه إنّما يكون في أصل الحكم من الطهاره والنجاسه، لا فيما هو المشكوك فيهما، فلا يبعد أن يكون الحكم فيه منتزعاً عن الحكم التكليفي، كما قاله الشيخ قدس سره .

الأمر الرابع: قد يتوهم أنّ البحث عن مسأله كون الأصل في التعامل مع الأشياء هو الحظر أو الإباحه يُغنى عن البحث عن مسأله البراءه والاشتغال؛ لأنّ معنى البراءه ليس إلاّ الإباحه، ومعنى الاشتغال هو الحظر، فلا وجه لعقد مسألتين يُبحث في إحداهما عن الحظر والإباحه وفي الأخرى عن البراءه والاشتغال.

وقد أُجيب عنه: بأجوبه بعضها لا يخلو عن تأمل:

الجواب الأوّل: وهو من المحقّق النائيني رحمه الله بأنّ البحث عن الحظر والإباحه ناظرٌ إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّليه، بحسب ما يستفاد من الأدلّه الاجتهاديه، والبحث عن البراءه والاشتغال ناظرٌ إلى حكم الشكّ في الأحكام الواقعيّه المترتبه على الأشياء، فللقائل بالإباحه في تلك المسأله أن يختار الاشتغال في هذه المسأله وبالعكس.

ثمّ قال المحقّق النائيني: في ذيل هذا الجواب بصوره الاستدراك :

(نعم، من قال في مسأله الحظر والإباحه بالحظر؛ عليه إقامه الدليل على انقلاب الأصل إلى البراءه، ومن قال في تلك المسأله بالإباحه، فهو في فسحّه عن إقامه الدليل على البراءه، بل على الطرف إقامه الدليل على الاشتغال، فالذی

اختارَ في مسأله الحظر والإباحه أحدَ الطرفين، قد يستغنى عن إقامه الدليل على ما يختاره في مسأله البراءه والاشتغال، ويكون على الخصم إقامه الدليل على مدعاه، وقد لا يستغنى ذلك فتأمل جيداً، انتهى(١).

أقول: ولا- يخفى أنّ ملازمات كلّ مسأله ربما توجب أن لا يمكن أن يختار ما هو يقابل تلك المسأله بحسب الاقتضاء، ولكن هذا لا يوجبُ صيروره البحثين بحثاً واحداً.

توضيح ذلك: من التزم مثلاً- بأنّ الدليل الاجتهادى يقتضى الحظر عن الأشياء، وأنّ المكلف لا يجوز له ولم يكن مرخصاً في التصرف في الأشياء إلا بعد صدور الجواز عن الشارع بواسطه الأدله، فعلى مثل هذا الشخص من الالتزام بالاشتغال والاحتياط، لأنه لا معنى للحكم بالمنع عن مطلق التصرف في المشكوكات، مع أنّ نفس مثل هذا الحكم يعدّ في نفسه تصرفاً في الأشياء، فلا بدّ من إقامه الدليل على الجواز والبراءه، كما أنّ عكسه أيضاً كذلك، لوضوح أنّ الذى اختار الإباحه في الأشياء فلا يبعد البراءه بالاشتغال في المشكوك، لكنّه لا يوجب كون المسألتين مسأله واحده.

الجواب الثانى: إنّ البحث عن الحظر والإباحه راجعٌ إلى جواز الانتفاع بالأعيان الخارجيه من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانة، والبحث عن البراءه والاشتغال راجعٌ إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث إنّه فعله، وإن لم يكن له تعلقٌ بالأعيان الخارجيه كالتغنى، فتأمل..

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ ذلك لا يوجبُ إلاّ أعمّيه مسأله البراءه والاشتغال، فالبحث عنهما يشمل البحث عن مسأله الحظر والإباحه، لكونهما أخصّ منهما، فلا يوجبُ انفراد بحث أصله الحظر والإباحه كما هو المُدعى.

الجواب الثالث: بأنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه ناظرٌ إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البراءه والاشتغال بعد ورود البيان.

أجيب عنه: بأنه إن أُريد من القبليّه والبعديه الزمانيّه فإنّه فاسدٌ، إلاّ أن يريد بذلك بأنّ البحث عن الحظر والإباحه إنّما هو بلحاظ ما يستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، والبحث عن البراءه والاشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء، هذا كما اختاره المحقق العراقي .

الأمر الخامس: في أنّ النزوع المطروح في أصل البراءه ليس في الكبرى من القاعدتين، وهما قاعده قبح العقاب بلا بيان، وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل الأخرى، إذ هما مسلمتان عند الفريقين، إذ لا يتوهم إنكارها ممّن له أدنى مسكه ودرايه، وهما ممّا أطبق عليهما العقلاء، ولذلك ترى استدلال المتكلمين بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل على وجوب النظر في معجزه مُدعى النبوه، لما في تركه من احتمال العقوبه والضرر، فلا خلاف بين الأصوليين والأخباريين في هاتين القاعدتين من حيث كبراهما الكلي.

وإنّما النزاع والخلاف بين الطائفتين ثابتٌ في الصغرى، وفي تماميه البيان من قبل المولى وعدمه، حيث ذهب الأخباريون إلى تماميه البيان وقيام الحجّه على التكاليف الواقعيّه، فيكون المرجع عند شبهه في حكم هو قاعده دفع الضرر

المحتمل، خلافاً للأصوليين حيث ذهبوا إلى عدم وصول التكليف إلينا.

وعليه، فالمرجع عند الشك في موردٍ هو قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا إشكال بين الفريقين بأن قاعده القبح وارده على قاعده وجوب دفع الضرر.

نعم، حاول الاخباريون إدراج مورد الشبهه تحت القاعده الثانيه لوجهين:

أحدهما: وجود العلم الإجمالي بالتكليف والأحكام الواقعيه.

وثانيهما: وجود أخبار الاحتياط، بزعم صلاحيتها للبيانه على التكليف.

لكن تصدى لهم الأصوليين، حيث حاولوا إنكار هذه الجهه، وإثبات عدم صلاحية أخبار الاحتياط للبيانه وللمنجزيه للتكليف المشكوك بنفسه، أو من جهه معارضته بما دلّ على الترخيص في ارتكاب المشتبه، الموجب لحملها على الاستحباب، أو على الإرشاد، وحمل أخبار الاحتياط على ما لو كان في ما قبل الفحص، وكان مقروناً بالعلم الإجمالي.

وعليه، فعمده البحث في أصل البراءة إنما هو من جهه الصغرى. غايه الأمر قد نبحت في الكبرى في البراءة من جهه الأخبار والآيات والعقل تبعاً لشيخنا الأنصارى قدس سره من جهه وجود لفائده فيه.

الأمر السادس: لا يخفى بأن المراد من الشك في المباحث الآتية ليس خصوص الشك بالمعنى الأخصّ بتساوى الطرفين المقابل للظنّ والوهم، بل المراد هو مطلق ما هو خلاف التبين، ومطلق استتار الواقع، وعدم انكشافه بالعلم والعلمى، كما هو الشأن في الوظائف العرفيه عند الجهل بالواقع، لأنهم كما يضعون عند عدم القطع الوجدانى بالواقع طرّقاً عقلائيّه يعتمدون عليها في أمور معاشهم ونظامهم وحياتهم الاجتماعيه، كالخبر الموثوق به، وباب ظواهر الألفاظ وغيرهما؛ كذلك

لهم أصول تعديديه ووظائف عمليه في ظرف الجهل بالواقع، وعدم انكشافه لهم بالعلم به وجداناً أو هو بمنزلته، بل الشارع أيضاً قد سار على هذه الطريقه، وليس له في هذين الأمرين تأسيس جديد وطريقه خاصه وراء ما هو المعهود عند العرف والعقلاء في موارد طرقهم.

فعلى هذا، فإنهم كالشارع يعتبرون الأمارات اعتبار انكشاف الواقع، وطريقه إلى الواقع بخلاف اعتبارهم في الأصول حيث أن الحكم المجعول فيها يكون عند الجهل بالواقع وفي ظرف الشك بالحكم الواقعي.

ومن هذه الجبهه تكون رتبه الأصول دائماً متأخره عن رتبه الأمارات، إذ مفاد الأماره عباره عن نفس الحكم الواقعي وطريق إليه، بخلاف الأصول فإن مفادها عباره عن الحكم الثابت في ظرف الشك به .

فعلى هذا يكون الدليل والأماره رافعاً لموضوع الأصل حقيقه إن كان علمياً، لأن العلم يرفع موضوع الشك حقيقه، وحكومته إن كانت الأماره غير علمي، لأنه يكون حينئذ بمقتضى تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف يثبت العلم التعبدى بالواقع، وبه يرتفع الشك المأخوذ في الأصول ولو تعبداً، فلا يبقى مجال لجريان الأصول في قبال الأماره، حتى يقع بينهما التنافي، لأن الرتبه بينهما متفاوتة.

أقول: فما ذكره الشيخ رحمه الله في فرائده هو هذا المعنى، بأنها رافع لموضوع الأصل بصوره الحكومه، فهى حاكمه على الأصل لا مخصيه ص له، إذ لا نعى بالحكومته إلا الرفع الموضوعى التعبدى لشيء في قبال الورد الذى هو عباره عن رافعيه أحد الدليلين بعنايه التعديده به لموضوع الآخر وجداناً، فى قبال التخصيه ص الراجع إلى خروج فرد عن موضوع الآخر تكويناً بلا عنايه تعديده فى البين، نظير

خروج الجاهل عن موضوع العالم المحكوم بوجوب إكرامه.

ولكن المحقق النائيني قد استظهر من كلام الشيخ هنا وفي مبحث التعادل والتراجيح، أنّ الوجه في التنافي بين الأمارات والأصول العمليّة، هو الوجه في التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وما هو المناط في الجمع بين الأمارات والأصول، هو المناط في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

ثمّ قال رحمه الله: (والتحقيق أنّ التنافي بين الأمارات والأصول غير التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين، فإنّ التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري إنّما كان لأجل اجتماع المصلحه والمفسده، والإرادة والكراهه، والوجوب والحرمة، وغير ذلك من المحاذير الملاكيه والخطاييه المتقدّمه، وقد تقدّم طريق الجمع بينهما).

وأين هذا من التنافي بين الأمارات والأصول، فإنّه ليس في باب الأمارات حكمٌ مجعولٌ من الوجوب والحرمة حتّى يضادّ الوظيفه المجعوله لحال الشكّ، بل ليس المجعول في باب الأمارات إلّا الطريقيه والوسطيه في الإثبات، وكونها محرزه للمؤدى.

ووجه التنافي بينهما وبين الأصول إنّما هو لمكان أنّه لا- يجتمع إحراز المؤدى في مورد الشكّ فيه من إعمال الوظيفه المقرّره لحال الشكّ، إذا كانت الوظيفه المقرّره على خلاف مؤدى الأماره، ورفع التنافي بينهما إنّما هو لحكومته الأمارات على الأصول، وسيأتى تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى في آخر الاستصحاب.

وإجماله هو: أنّ الأمارات إنّما تكون رافعه للشكّ الذى أخذ موضوعاً في

الأصول العمليّة، لا رفعاً وجدائياً بنفس التعبد بالأماره، بل رفعاً تعبدياً بثبوت المتعبد به، وبذلك تفترق الحكومه عن الورد، كما يفترق الورد عن التخصيص، بأنّ خروج فردٍ عن موضوع الحكم في الورد إنّما يكون بعنايه التعبد، وفي التخصيص بلا عنايه التعبد بل بالتكوين، كخروج الجاهل عن العالم، وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاستصحاب، وبيننا الوجه في حكومه الأمارات بعضها على بعض وحكومتها على الأصول، وحكومه الأصول بعضها على بعض، فراجع. انتهى كلامه رفع مقامه(١).

أقول: وفي كلامه نظر؛ لأنّ قول الشيخ رحمه الله في فرائده بأنّه: (لو ورد في مورده حكم شرعيّ كأن يقول الواقعه المشكوكه حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض)، وإن كان يوهم ذلك بقرينه لفظ (المقابل) مثلاً، لكن المستفاد من سائر موارد كلامه بل صراحته هو خلاف ذلك، مثل قوله: (فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي لأنه متأخّر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه).

إلى أن قال: (وبما ذكرنا من تأخر مرتبه الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي، يظهر لك وجه تقديم الأدله على الأصول، لأنّ موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضه بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بوجود الدليل)..



إلى أن قال: (ومن هنا كان إطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحاً، لأنّ الترجيح فرع المعارضه، وكذلك إطلاق الخاص على الدليل والعام على الأصل، فيقال يخصّص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل..) إلى آخر كلامه (١).

فهذا أولاً: يدلّ على أنّه معترفٌ بعدم التنافي بين الأمارات والأصول؛ لأنّ التنافي والمعارضه إنّما يستلزم وحده الرتبه المفقوده هنا أولاً.

وثانياً: فبقاء وجود الآخر مع وجود قرينه، مع أنّه ليس كذلك هنا، لأنّ الدليل بوجوب الأماره ينتفى ويعدم موضوعاً، أى يخرج عن حال الشكّ تعبداً، فكيف يمكن دعوى المنافاه والمعارضه بينهما؟

وثانياً: إنّ الظاهر من كلام الشيخ وهو قوله: (والظنّ يمكن أن يعتبر في الطرف المظنون، لأنّه كاشف عنه ظنّاً، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوفٌ على التعبد به شرعاً وهو غير واقع إلّا في الجملة.. إلى آخر كلامه) يدلّ على أنّه قائلٌ في جعل حجّيه الأمارات بتتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف، لا- تنزيل المؤدّى المُحرّز بالأمارات منزله الواقع، حتّى يكون المجعول هو الطريقيه والوسطيه في الإثبات، كما قد يوهم ذلك كلام المحقّق النائيني.

فعلى هذا يكون وجود الأماره في شيء كوجود العلم والقطع، كما أنّه بوجوده يرتفع الشكّ وجداناً ويكون وارداً، وهكذا يكون في العلم التعبدى، حيث يصحّ القول في حقّه بأنّه واردٌ تعبدى لإزاله الشكّ بذلك تعبداً كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ التعبير بالورود التعبدى لا الحقيقى هنا يعدّ .

أحسن من التعبير بالحكومه، لأنَّ إثبات كون دليل الأماره ناظراً إلى دليل الأصل ورفع الشك لا يخلو عن تأمل في الجملة.

هذا كله إنما كان مع فرض كون مفاد الأماره هو الكاشفيّه والطريقيّه عن الواقع.

وأما على القول الآخر، وهو كون مفاد دليل الأماره هو تنزيل المؤدى منزله الواقع محضاً بلا نظرٍ إلى جهه تميم الكشف وإثبات الإحراز، فيشكل حينئذٍ تقديمها على الأصول بمناط الحكومه، نظراً إلى بقاء الشك المأخوذ في موضوع الأصول على حاله، وعدم ارتفاعه بقيام الأماره، لا وجداناً ولا تعديداً ولا تنزيلاً، فيلزم وقوع التناقض بينهما، لأنَّ كلاً منهما يُثبت حكماً ظاهرياً على خلاف الآخر كما هو واضح.

أقول: ولكن قد يقال بإمكان التقريب فيه على نحو يوافق معنى الحكومه هنا، بأن يقال :

(لا يعتبر في الحكومه بأن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع دليل الآخر توسعه أو تضييقاً، بل يصح في الحكومه إما بما ذكر أو ناظراً إلى حكم دليل الآخر؛ يعني بأن يضيّق في حكم دليل الآخر من دون تصرّف فيموضوعه، فيشمل هذا المعنى للمفروض أيضاً، لأنَّ حجّيه الأماره في صورته عدم وجود القطع إذا صارت بمعنى تنزيل مؤدّها بمنزله الواقع، أي حكم بأنّ الواقع هنا موجود، فلا يعتنى بالشك الموجود، ولا أثر لهذا الشك الذي كان موضوعاً للأصل العملي، فبذلك أوجب التضييق في الحكم، وإن لم يتعرّض لموضوعه وهو نفس الشك، فلازم ذلك هو حجّيه الأصل فيما لا أماره فيه بلحاظ الحكومه بمعنى كونه ناظراً

للآخر بوجهٍ ما)، هذا كما عن المحقق العراقي قدس سره في نهايته (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ مثل هذا التقريب لا يفي في حصول معنى الحكومه، بل هو عبارة أخرى عن التخصيص الذي قد تفوّه به بعض الأصوليين، وطعن عليه الشيخ قدس سره، باعتبار أنه الملاك في الفرق بين الحكومه والتخصيص، أي بأنّ دليل الخاص إن كان ناظرًا إلى موضوع دليل الآخر بالتوسعه والتضييق دون الحكم، سُمّي هذا التقديم بالحكومه، وإن كان ناظرًا إلى تضييق الحكم دون الموضوع، فهو تخصيصٌ دون الحكومه.

فيظهر ممّا ذكرنا تأييد ما نسبنا إلى الشيخ رحمه الله من أنه اختار الوجه الأول أي تتميم الكشف في الأماره دون الثاني، وهو ردّ للقول بالتخصيص في الأصل بواسطة الأماره الذي كان هو مقتضى وجه الثاني في معنى حجّيه الأماره.

وقد يُقال: في وجه تقديم الأماره على الأصول على فرض التخصيص: (بأنّ النسبه بين الأماره مع كلّ واحدٍ من الأصول الثلاثه البراهه والاستصحاب والتخيير وإن كانت من وجه، لإمكان وجود أماره في مورد دون واحد من الأصول، إلا أنّ الأماره لمّا لا يخلو موردها عن وجود أحد الأصول الثلاثه دون العكس، وقام الإجماع على عدم الفرق بين الأصول، في أنه لو قدّم أحدهما على الأماره في موردٍ، يقدّم الجميع عليها في سائر الموارد وبالعكس، فلا بدّ من تقديم الأماره على الأصول، لأنّ تقديمها على الأصول لا يستلزم محذور اللغوّيه في جعل الأصول، لبقاء موارد كثيره لها غير الجاريه فيها الأماره، بخلاف العكس، ٧.

فإنه يلزم من تقديم الأصول عليها بعد قيام الإجماع المزبور على عدم الفصل بينها محذور لغويّه جعل الأماره من جهه أعميه موارد الأصول، وعدم خلوّ موارد جريان الأماره عن وجود أحد هذه الأصول، هذا كما في «نهايه الأفكار» (١).

وفيه: أنه قد يتبادر أنه لماذا لوحظت النسبه بين الأصول الثلاثه من البراءه والاستصحاب والتخيير وبين الأماره دون أصاله الاشتغال، مع أنه من الأصول؟

فإن أجيب: بأنه لعلمهم لا-حظوا النسبه بين ما هو الشكّ في التكليف الذى يكون مجرى الأصل مع الأماره، لا ما كان من قبيل الشكّ فى المكلف به حيث يكون هو مع العلم بأصل وجود التكليف.

ورد عليه أولاً: بأنه لو كان المقصود هو هذا، فلماذا أدخلوا أصاله التخيير فيه، مع أنه يكون أيضاً فى صوره العلم بأصل التكليف، غاية الأمر مصداقه مردّد بين الوجوب والحرمه.

وثانياً: أنه إذا لوحظت النسبه بين الأصول الأربعه مع الأماره، صحّ ما قرّر من كون النسبه فى الحقيقه هى العموم من وجه مع كلّ واحد، إلا أنه إذا لوحظت مع أحد من الأربعه، لا يخلو المورد الذى ورد فيه الأماره من وجود أحد الأصول الأربعه فيه، فيجرى فيه محذور اللغويه فى طرفٍ دون الآخر، كما تقدّم. مع وجود الإجماع بوحده الملاك فى كلّ واحدٍ من الأصول مع سائرهما.

وأما إذا لوحظت النسبه مع الثلاثه، فإنه لا يمكن تقريره بهذه الصوره حتى يصير بنحو العموم والخصوص، لإمكان وجود موردٍ فيه الأماره ولم يكن فيه .

البراءة، للعلم بوجود أصل التكليف، ولا- الاستصحاب لعدم العلم بحالته السابقه، ولا- أصاله التخيير لعدم دوران الأمر بين المحذورين، فتصير النسبه هنا مع ملاحظه الثلاثه العموم والخصوص من وجه لا- العموم والخصوص المطلق حتّى يُقال بالتخصيص وتقديم الأماره على الأصول، فتأمل جدّاً حتّى لا يشتهه عليك الأمر.

الأمر السابع: قسّم شيخنا الأنصارى قدس سره الشكّ فى التكليف الذى هو مجرى البراءة على أقسام ثمانية، باعتبار أنّ الشبهه :

تارة: تكون وجوبيه .

وأخرى: تكون تحريميه .

وعلى كلا التقديرين :

إمّا أن يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو الأمور الخارجيه كما فى الشُّبهات الموضوعيه.

والوجه فى هذا التقسيم والبحث عن كلّ قسمٍ أمران:

الأول: اختصاص بعض أدلّه البراءة بالشبهه التحريميه، كقوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

الثانى: اختصاص النزاع المعروف بين الأصوليين والأخباريين بالشبهه التحريميه دون الوجوبيه، لأنّ الأخباريين وافقوا الأصوليين فيها فى الرجوع إلى البراءة إلاّ المحدث الاسترآبادى، هذا.

أقول: لكن أورد عليه صاحب «مصباح الأصول» بقوله:

(ولا- يخفى أنّ الأقسام غير منحصره فى ثمانيه، إذ من الشكّ فى التكليف الذى هو مورد للبراءه، دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحه، وعليه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانيه)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ الشبهه فى التكليف فى الوجوب أو الحرمة أو فيهما كان بين وجود أحدها وعدمه، من دون ذكر ما هو العدل فيه من الحكم، مثلاً يُقال لا يعلم المكلف بأنّ شرب التتن حرامٌ أم لا، أو أنّ صلاه الجمعة واجبه أم لا، أو الشىء الفلانى واجبٌ أو حرامٌ أم لا، من دون أن يذكر طرف العدم بأنّه هو الإباحه أو الكراهه أو الاستحباب، إذا قلنا بعدم خلوّ الأشياء من أحد الأحكام الخمسه، وإلاّ أمكن أن لا يكون شيئاً منها .

غايه الأمر ملا-ك البراءه هو دفع التكليف الإلزامى عن المشتبه، بلا فرق بين كون ذلك وجوبياً مع واحد من الثلاث الأخر، أو تحريمياً مع أحدها، أو هما مع أحدها، فإشكال المعترض بعدم حصر الصور فى الثمانيه وارتقاءها إلى اثني عشر صوره إشكالٌ صحيح، وإلاّ وأى إن لم يكن كذلك بأن يتشخص العدل المقابل من الحكم أصبحت الأقسام أزيد من ذلك وهى عباره عن ستّه وثلاثين قسماً، الحاصل من ضرب احتمال كلّ من الوجوب والحرمة، ومعهما معاً فى الثلاث من الأحكام، فتصير تسعه، ثم بين ضرب التسعه فى الأربعة من فقدان النصّ وإجماله وتعارض النصّين والشبهه الخارجيه، لترتقى الأقسام إلى ستّ وثلاثين.

وعليه، فالأحسن أن يُقال فى مقام الإشكال : .

بأنَّ الشكَّ في التكليف قد يكون بين الوجوب والحرمة وعدمهما من دون تعيين مصداق عدمهما من الأحكام، أى لم يذكر الإباحة في الكلام، خصوصاً إذا أُريد من العدم في كلمه (لا) في جملة الترديد هو عدم الحكم من رأسه، وقلنا بجواز ذلك أو عدم الوصول إلينا، بل ويساعده الاعتبار من جهة كون الشكَّ في أصل التكليف والحكم لا في متعلّقه من الوجوب والاستحباب، وإلاَّ أصبح الشكُّ شكّاً في المكلف به ، للعلم حينئذٍ بوجود التكليف ولو كان غير إلزامى في الطرف الآخر.

ثمَّ أورد على الشيخ ثانياً بقوله:

(أقول: أمّا ما وصفه الشيخ قدس سره من التقسيم والتعرض للبحث عن كلّ قسمٍ مستقلاًّ.

ففيه: أنّ ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف إلى المكلف، وعمده أدلّه القول بالبراءة أيضاً شامله لجميع الأقسام، وهذا هو الوجه لذكر الشبهه الموضوعيّة الوجوبيّة والتحريميّة في المقام، فإنّ البحث عنها ليس من مسائل علم الأصول، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر، فذكرها في المقام إنّما هو لعموم الأدلّه لها. واختصاص بعض الأدلّه بالشبهه التحريميّة، لا يوجبُ تكثير الأقسام وإفرادها بالبحث، مع كون الملاك في الجميع واحداً، أو شمول عمده الأدلّه أيضاً للجميع، فالصحيح ما صنعه صاحب «الكفايه» من تقسيم البحث لمطلق الشكَّ في التكليف الجامع لجميع الأقسام، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى على ذى مسكه ودقّه، باعتبار أنّ وحده الملاك في .

الجميع لا- يكفى فى جعل البحث فى الجميع قسماً واحداً، وإلا لورد مثل هذا الإشكال فى التقسيم بكون منشأ الشكّ فيه من فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو شبهه الموضوعيّة.

بل قد يمكن أن يُقال: إنّ ملاك جريان الأصل فى كلّ مورد ليس إلاّ وجود الشكّ فى التكليف، بلا فرق بين كون الشكّ فى أصله أو فى بقائه أو غيرهما، كما لا-يكتفى بذلك فى البحث، ممّا يستلزم أن ينفرد كلّ من البراءة والاستصحاب وغيرهما بالبحث مستقلاً.

مضافاً إلى أنّ الأدلّة فى كلّ واحدٍ منها مستقلّة، كما أنّ الأقوال فيه متعدّده. وعليه، فافراد البحث كما صنعه الشيخ قدس سره هو الأوفق بالصناعة وقاعده المناقشه.

نعم، جعل صاحب «الكفّايه» البحث عامّاً لمطلق الشكّ فى التكليف، إلاّ- أنّه أخرج صورته تعارض النصّيين عن مورد البراءة، بدعوى أنّه ليس مورداً لها، لأنّ المتعيّن فى تعارض النصّيين الرجوع إلى المرجّحات إن وجدت، وإلاّ فالتخير، وكلّ منهما دليل، والحال أنّ البراءة تجرى فيما لا دليل فيه، لا ما فيه الدليل تعييناً كما فى المرجّحات، أو تخيراً كما فى فقدها، إذ مصبّ البحث فيه هو باب التعادل والتراجيح.

أقول: لكن أورد عليه صاحب «مصباح الأصول»: :

بعدم الانحصار بتعارض التجزّى لإمكان وقوع التعارض بين ظاهرى الكتاب ويرجع فيه بعد التساقط إلى الأصل العملى.

وفيه: إنّّه خارجٌ عن فرض الكلام، وإلاّ- كان الأ-حسن هو الإشكال بعدم الانحصار فى الأقسام الأربعة من جهة وجود تعارض ظاهرى الكتاب ولم يكن



شيئاً من الأربعة، فذكر تعارض النصين لا يكفي في شمول هذا القسم.

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنَّ المقصود في جعل مورد تعارض النصين من موارد البراءة هو عند من يصحّ القول بالتساقط بعد التعارض، والرجوع إلى الأصل العملي، لا ما كان فيه المرجح موجوداً، أو مع فقدته يذهب إلى التخيير، كما التزم به صاحب «الكفايه» .

فبناءً على هذا، يصحّ إيراد هذا البحث هنا على ذلك المبني، وفي باب التعادل والتراجيح على المبني الآخر، فالاعتراض غير وارد.

أقول: وأما ما ذكره صاحب «مصباح الأصول»<sup>(١)</sup> من التفصيل بإيراد قسمين من تعارض الخبرين هنا، وهما :

ما لو كان التعارض بينهما بالعموم من وجه، وكان العموم في كلّ منهما ناشئاً بالإطلاق، فيسقط كلا الإطّاقين، لعدم جريان مقدّمات الحكمه، ولزوم الرجوع إلى الأصل العملي.

وما لو كان التعارض بينهما بالتباين أو العموم من وجه، مع كون العموم في كلّ واحدٍ منهما بالوضع، مع عدم رجحان أحدهما على الآخر بموافقته الكتاب ولا بمخالفه العامه، حيث يسقطان ويوجب الرجوع إلى الأصل .

وإخراج قسم واحدٍ من هنا وإدراجه في باب التعادل والتراجيح، وهو كما في الصوره الثانيه، ولكن لأحدهما مرجحاً بأحدهما من موافقه الكتاب أو بمخالفه العامه حيث لا بدّ من الأخذ به مع عدم إمكان الرجوع إلى الأصل . .

يكون مبنائياً لا بنائياً، لإمكان الإشكال في بعض ما استدلل به بمقتضى روايه الراوندى، الدالّه على المرجّحات بهاتين المرجّحتين، أو غير ذلك من الاعتراضات التي ذُكرت في محلّها.

وعليه، فالأحسن في الجواب هو ما ذكرنا من لزوم البحث عنه بنحو العموم، وإن جاز لكلّ أصولى البحث بحسب مبناه في المقام

هذا، مع أنّ الشيخ قدس سره صرّح بأنّ الإجماع والأخبار العلاجيّه قائمان بأنّه لا بدّ في الخبرين المتكافئين المتساويين بالأخذ بالتخير، وفي المتفاضلين بالترجيح، وإن كانت المسأله مختلفه فيها لذهاب بعض إلى التخير في الموردين، ولكن مع ذلك يصحّ بيان ذلك على نحو التعليق بأنّه على فرض التسايط والرجوع إلى الأصل العملى، يكون المرجح هو البراءه، ليصحّ اندراجه في هذا الباب لا في باب التعادل والتراجيح.

أقول: إذا عرفت الأمور والمقدّمات السبعه المرتبطه بالبحث في أطراف البراءه فنشرع في أصل المطلب، ونقول:

إنّ الشكّ المتعلّق بالتكليف :

تارة: يعلم له حاله سابقه، وقد اعتبرها الشارع أو لا.

والثانى: على قسمين، لأنّه :

تارة: لا نعلم له حاله سابقه أصلاً.

وأخرى: علمنا له ذلك، ولكن لم يعتبرها الشارع، كما إذا كان الشكّ في بقاء شيء لأجل الشكّ في مقتضيه، إن قلنا بعدم حجّيته، يعنى قلنا بالتفصيل بين الشكّ في الراجع لحجّيته وبين الشكّ في المقتضى بعدم الحجّيه في الاستصحاب، وكذا

غير هذا التفصيل من سائر التفصيلات.

ثمّ الأوّل: أى ما عُلم له حاله سابقه معتبره، فهو مجرى للاستصحاب، سواء كان الشكّ فى التكليف أو فى المكلف به، وسواءً أمكن فيه الاحتياط أم لم يمكن.

وأما الثانى: أى الشكّ الذى لم يعتبر الشارع حالته السابقه، أو لم تكن له حاله سابقه معلومه أصلاً:

فإن كان الشكّ فى أصل التكليف كان مجرى البراءه.

وإن كان الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف :

فإن أمكن الاحتياط فيه، فهو مجرى لقاعده الاشتغال، كما فى موارد دوران الأمر بين القصر والإتمام.

وإن لم يمكن الاحتياط كما فى دوران الأمر بين المحذورين، فهو مورد لقاعده التخيير.

هذا كلّه إذا كان الشكّ متعلّقاً بالحكم التكليفى، وكذا الحال عند الشكّ فى الحكم الوضعى إذا قلنا بكونه مجعولاً مستقلاً، كما هو الصحيح عندنا، وإن كان لا- ينافى ذلك وجود بعض الأحكام العرَضِيّه منتزعهً عن الحكم التكليفى كالشرطيّه والجزئيه للمأمور به كما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى فى مبحث الاستصحاب.

وعليه، ينبغى أن نبحث عن هذه الأصول الجارِيه فى الشكوك المذكور من خلال عدّه فصول:

## الفصل الأول / البحث عن أصل البراءة

## الفصل الأول

## البحث عن أصل البراءة

أقول: ثبت ممّا ذكرنا أنّ القسم الذى وقع فيه الخلاف بين الأصوليين والأخباريين هو المشتبه بالشبهه التحريمية، حكمية كانت أو موضوعية، كليّة كانت أو جزئية، فقد التزم الطائفة الأولى بجريان البراءة فى مثل هذه الشبهه، وذهبت الطائفة الثانية إلى الاحتياط، وهذا بخلاف الحال فى الشبهه الوجوبية، فهى مورد التسالم بين الطائفتين بالنسبه إلى جريان البراءة إلاّ المحدث الاسترآبادى، فلذلك نجعل محور البحث حول الشبهه التحريمية.

استدلّ الأصوليين على مختارهم بالأدلة الأربعة:

أمّا الكتاب: فقوله تعالى فى سورة الطلاق: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (١).

تقريب الاستدلال: إنّ لفظ الموصول هنا كناية عن التكليف، والإيتاء هنا بمعنى الوصول والإيصال، فيصير المعنى هكذا: لا يكلف الله نفساً إلاّ تكليفاً واصلًا إليه، ممّا يعنى أنّه لا تكليف عليه فيما لم يكن قد وصل إليه، والمشتبه بالحرمة حيث لم يصل إلى المكلف بعد الفحص فلا تكليف له، وتكون النتيجة فيها هى البراءة.

أورد عليه: بأنّ فى معنى الموصول ومعنى الإيتاء ثلاث احتمالات:

١ إمّا بأن يكون الموصول موضوع التكليف، والإيتاء موضوع الوصول كما عرفت..

٢ أو بأن يكون المراد من الموصول هو المال، والإيتاء بمعنى الملكيه، أو الإعطاء، أى لا- يكلف الله نفساً بالمال إلا بما أعطاه وملّكه.

٣ أو بأن يكون المراد من الموصول هو مطلق الشىء أو فعل الشىء وتركه، ومن الإيتاء هو الإقذار عليه، فيكون المعنى هكذا: لا يُكلف الله نفساً بشىءٍ من الفعل أو الترك إلا ما كان مقدوراً. كما عن الطبرسى فى «مجمع البيان».

وحيث أنّ الاحتمال الثانى يناسب مع مورد الآيه، لأنه فى مقام بيان الإنفاق للزوجه والمرضعه حيث أنه سبقه قوله تعالى قبله: «لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» فيكون المراد من قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» هو التكليف بالمال، فلا تكون الآيه مرتبطه بالبراءه كما لا يخفى، هذا كما عن الشيخ الأعظم قدس سره .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب؛ لأنّ كون المورد فى خصوص المال لا يوجب كون الموصول فى قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» للمال، كما كان الموصول فيما قبله من قوله: «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» لأنّ الله لا يكلف نفساً إلا ما أعطاه، يعنى بحسب القدره، لأنّ الإعطاء يطلق فى كلّ شىء بحسبه.

وقد يُقال (١): باحتمال أن يكون الموصول هنا للأعمّ من التكليف والمال والشىء، لا- بأن يُراد الخصوصيات من شخص الموصول، بل بأن يستعمل الموصول فى معناه الكلى العام، وإرادته الخصوصيات المزبوره من دوال أخر خارجيه، فلا- يتوجه محذورٌ لا- من طرف الموصول، ولا- من لفظ الإيتاء، ولا من جهة تعلق الفعل بالموصول، وذلك إمّا من جهة الموصول فظاهر، لأنه لم يستعمل .

إلا في معناه الكلى العام، وإن إفاده الخصوصيات إنما كان بتوسيط دال آخر خارجي، وكذلك الأمر في لفظ الإيتاء، فإنه أيضاً مستعمل في معناه وهو الإعطاء، غير أنه يختلف مصاديقه من كونه:

تارة: هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم.

وأخرى: الملكية أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.

وهكذا في تعلق الفعل بالموصول، حيث لا يكون له إلا نحو تعلق واحد به، ومجرد تعدده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به، والتعلق بالمفعول المطلق، لا- يقتضى تعدده بالنسبة إلى الجامع الذى هو مفاد الموصول، كما هو ظاهر. غاية الأمر يحتاج إلى تعدد الدال والمدلول كما أشرنا إليه.

وأجاب عنه سيدنا الخميني قدس سره في تهذيبه: (بأن كون الشيء مفعولاً مطلقاً ليس معناه إلا كونه ملحوظاً عند إضافه الفعل إليه، بأنه من شؤون الفعل وكيّفاته، على نحو يكون وجوده بعين وجود الفعل، كما أنّ المفعول به يلاحظ عند إضافه الفعل إليه بأنه أمرٌ موجودٌ في الخارج ووقع الفعل عليه، ومع ذلك فكيف يمكن إرادتهما معاً باستعمال واحد؟!)

وبعبارة أخرى: إنّ نحو تعلق الفعل بهما مُباينٌ لا جامعٌ بينهما، وتعدد الدال والمدلول أو إقامة القرينه على الخصوصيات، فإنما يصحّ إذا كان في المقام جامع واقعى حتى تكون الخصوصيات من مصاديقه، وأما مع عدمه وعدم إمكان إرادتهما، فلا معنى لإقامه القرينه كما لا يخفى). انتهى محلّ الحاجة من كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف هو صحّ ما ذكره بعض الأعظم بأن يُراد من .

الموصول هو الأعمّ من التكليف وموضوعه، وإيتاء كلّ شيء إنّما يكون بحسبه، فإنّ إيتاء التكليف يكون بالموصول والإعلام، وإيتاء المال إنّما يكون بإعطاء الله وتمليكه، وإيتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنّما يكون بإقدار الله تعالى عليه، فإنّ للإيتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يُراد منه خصوص المفعول به.

والشاهد على صحّ هذه المقالة مشاهدته مورد الآيه، حيث أنّه في المال، فمع ذلك قد عُلل الحكم بهذا التعليل بعد قوله تعالى: «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ»، فشمول هذه الكبرى للمال قطعي بحسب مورد الآيه، كما أنّه تشمل هذه الآيه لمثل التكليف بمقتضى استشهاد الإمام عليه السلام في حديث عبد الأعلى، حيث سئل أبا عبد الله عليه السلام:

«هل كُلف الناس بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا»، و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاتَاهَا»<sup>(١)</sup>.

فإذا صحّ التمسك بهذه الآيه في موردين من المال والتكليف بالمعرفة، بعد معلومته كون المراد منها المعرفة التفصيلية بصفات الباري وأحوال الحشر والنّبوه الخاصّه ونحو ذلك، لا المعرفة الإجمالية ومطلق العلم بوجود الصانع للعالم الذي هو فطري، إذ لا يمكن تعلّق التكليف بالمعرفة الإجمالية إلاّ على وجه دائر؛ لأنّ تحصيل تلك المعرفة موقوفٌ على وجود العلم الإجمالي بوجوده، لولا هذه الفطره لا يمكن تحصيل ذلك، فلو كان وجود المعرفة الإجمالية موقوفاً على التكليف أى بأن لا يحصل إلاّ به استلزم الدور، وهو محال..

١- أصول الكافي: ج ١ / كتاب التوحيد، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، الحديث ٥.

وعليه، فكيف يمكن جعل الموصول في الآيه منحصرأ في أحدهما من المال فقط أو التكليف، فإذا صحَّ استعماله في الجامع بينهما، صحَّ استعماله في الجامع بين الثلاث، وهو الشيء المطلق الذي كان هو أحد المحتملات، مع أننا نحتمل كون المراد من هذا القسم كما ورد في كلام الطبرسي هو معنى الجامع الذي نريد إثباته، لا بأن يكون شيئاً وراء ذلك حتى تصير المحتملات أربعة.

وعلى هذا، لا- محاله يكون المراد من لفظ الموصول هنا هو المفعول به لا المطلق، غاية الأمر وجود هذا المفعول في كل مورد يكون بحسبه:

فقد يكون موجوداً خارجياً حقيقياً فيقع عليه الفعل كما في المال.

وقد يكون موجوداً فرضياً في وعائه، أى يفرض التكليف مفروض الوجود، فيتعلق به الحكم بأن الله لا- يحكم بإتيانه إلا- بعد إبلاغه وإعلامه، فلا نحتاج في المفعول به إلا ملاحظه وجود ما، ولو فرضياً .

فبذلك يرفع الإشكال، فالموصول لم يُستعمل إلا في شيء واحد وهو جامع عنواني بين المال والتكليف، وهو الشيء، فلا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما توهم وتخيل.

ولا مجال للقول بأنه ليس لنا جامع حقيقى بين هذين الشئين، لعدم الاحتياج إلى الجامع الحقيقى، بل يكفى العنوانى من الجامع وهو موجود.

كما لا- مجال لما قيل من أن الفعل كيف يمكن تعلقه بالشيء مع فرض وجوده سابقاً وتعلقه بالفعل كما في المفعول، ووجوده لاحقاً عليه كما في المفعول المطلق، لما قد عرفت من كفايه كون المفعول في كلا الموردين هو المفعول به ولو كان مفروض الوجود.



أقول: وبهذا الأسلوب يمكن أن يُجاب عن ما التزم به الزمخشري، حيث أشكل في مثل آيه «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» بعدم كون هذين موجودين قبل الخلق حتى يصح وقوعهما مفعولاً للفعل.

بأنه لا نحتاج في القضية الفعلية والحملية إلى الوجود الخارجي الحقيقي للمفعول والخبر وغيرهما، بل يكفي في صحه الإسناد مجرد فرض الوجود لهما كما كان كذلك هنا، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل.

وعليه، يصح التمسك بهذه الآيه للتكليف كما يصح التمسك به للمال، وهذا هو المطلوب.

قال بعض الأعظم: في «نهاية الأصول» بأن يكون التكليف هنا يكون بمعناه اللغوي وهو الكلفه والمشقه دون الاصطلاحى الذى هو بمعنى التكليف والحكم، فعليه يمكن أن يكون الموصول حينئذ هو المفعول به أو المفعول النشوى المُعْبَرُ عنه فى كلام بعض بالمفعول منه، ويكون إرجاع النسبتين إلى نسبه واحده، إذ بذلك يتم الاستدلال بالمطلوب، فإن معنى الآيه على الأول أنه سبحانه لا يوقع عباده فى كلفه حكم إلا الحكم الذى أوصله إليهم بخطابه، وعلى الثانى أنه لا يوقع عباده فى كلفه إلا من قبل حكم أعلمه إياهم وأوصله إليهم بخطابه.

وناقشه المحقق الخمينى قدس سره بأنه وإن كان يرتفع به الإشكال، لكنه غير مفيد للمقام كما يأتى الكلام فيه .

أقول: ولعل مقصوده مما يأتى هو ما سيذكره بعض الأعظم بعد ذلك بأن يكون المقصود هو ما استشكل ثالثاً بقوله:

(إن الإيتاء فى الآيه المباركه لَمَّا كان منسوباً إليه سبحانه، كان عبارته عن

إعلامه سبحانه بالتكليف بالأسباب العاديّة المتعارفه بين الموالى والعبيد، والحكام والرعيّة، لا-الإعلام بقولٍ مطلق ولو بغير الأسباب العاديّة، وحيث كان إعلامه سبحانه بالتكاليف بتوسيط الوحي إلى سفرائه، وأمرهم بإبلاغ ما أوحى إليهم إلى العباد، كان عدم إعلامه عباره عن عدم الوحي إلى سفرائه، أو عدم الأمر بإبلاغ ما أوحى إليهم إلى العباد، فيكون مفاد الآيه أجنبيّاً عن المقام؛ لأنّ مساقها حينئذٍ مساق قوله عليه السلام: «إنّ الله سكت عن أشياء لم يسيك عنها نسياناً»، فكانت دلالتها محضه في الكلفه عمّا لم يوصل علمه إلى العباد، لمكان سكوته وعدم بيانه وإظهاره، لا نفى الكلفه مطلقاً عمّا لم يصل علمه إلى العباد ولو كان من جهة حكم الظالمين وإخفائهم للأحكام الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي بأمره سبحانه، فإنّ مثل ذلك ممّا لا دلالة للآيه المباركه عليه)، انتهى كلامه.

وناقشه المحقّق الخميني بقوله: (وفيه: إنّ ذلك بعيدٌ عن مفاد الآيه جدّاً، إذ حينئذٍ يصير من قبيل توضيح الواضح، إذ مآلها حسب قول القائل إلى أنّ الله لا يُكلّف نفساً بما هو ساكت عنه، وهو كما ترى). انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلام المستدلّ والمعترض عليه من الإشكال:

فأمّا في الأوّل منهما: لأنّ بعد ملاحظه حديث عبد الأعلى من استعمال الآيه واستشهادها في التكليف بالمعنى الاصطلاحي، وهو الحكم والتكليف، لما ترى من أنّه حينما سأله عليه السلام عن تكليف الناس بالمعرفه، أجابه بالنفي، لأنّ معنى الكلفه والمشقّه هنا لا-يناسب حيث السؤال عن الإمام عن قضيه خارجيه، إذ الشأن في السؤال عنه هو الأحكام والتكاليف، فلا وجه حينئذٍ من صرف معنى التكليف عن الاصطلاحى إلى اللغوى كما فعله المستدلّ.

فأما في الثاني: وهو أنه لو سلّمنا كلام المستدلّ لولا إشكال الذي ذكرناه وأغمضنا عنه فإنه لم يرد عليه ما ذكره المعترض بأنّه يكون من قبيل توضيح الواضح، لأنّ الجواب المذكور والمستفاد من حديث عبد الأعلى ليس إلّا ذلك، يعنى أنّه عليه السلام في مقام بيان أنّه حيث لم يبيّن الله لهم المعرفة فلا يكلفهم بها كما يستفاد ذلك من قوله: «لا، على الله البيان»، ثمّ استشهد عليه السلام بقوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا...» الآية، فلا يكون إرادته ذلك من الآية بمضّر من تلك الجهة.

فالإنصاف أنّ التكليف في الآية مستعمل في معناه الاصطلاحى، وكان الموصول مفعولاً به بالوجه الذي ذكرناه، مع أنّ كون الكلفه هنا بمعناه اللغوى يحتاج إلى تقدير الحكم، وهو خلاف الظاهر.

ثمّ استشكل بعض الأعاظم: في إطلاق الآية من طريق آخر، وهو عدم تمامية إطلاق الآية مع وجود المشهور المتيقن في مقام التخاطب، حيث أنّ القدر المتيقن منه بقرينه السياق إنّما هو حصول المال، ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمّ المال والتكليف.

فأورد عليه الخمينى قدس سره بقوله: (وأنت خبيرٌ بما فيه، إذ وجود القدر المتيقن غير مضّر في التمسك بالإطلاق كما أوضحناه في مبحث المطلق والمقيد).

ونحن نزيد عليه: بأنّه لو سلّمنا ذلك في غير المقام، ولكنّه غير جارٍ هنا لما قد عرفت منّا بأنّ الآية وقعت موضع التعليل لما سبق، وليس لها إطلاق مثل سائر الإطلاقات؛ لأنّ التعليل معممّ ومخصّص، ولا يختصّ بال مورد قطعاً كما لا يخفى.

أقول: ثمّ لا يخفى عليك بأنّا حيث قد اعتمدنا في الاستدلال بالمطلب بحديث عبد الأعلى، فلا بأس بالتعرض لحال سنده، فإنّ الحديث نقله الكلينى

بإسناده عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن حمّاد بن عيسى، عن عبد الأعلى.

والمراد من عبد الأعلى، هو مولى آل سام، كما صرّح به صاحب «جامع الرّواه» ولم يرد في حقّه توثيق، ولذلك قال المجلسي في «مرآة العقول»<sup>(١)</sup>: بأنّه مجهول.

لكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: إنّهُ حيث كان حديثه في قصّه مسح الموضوع بالمراره معمولاً به عند الأصحاب، أمكن الحكم بعدم إضرار الجهل المذكور.

وثانياً: إنّ قبله وقع يونس بن عبد الرحمن وهو بحسب نقل الكشّى معدود من أصحاب الإجماع، نعم، غايه الأمر نقل عن محمّد بن الحسن بن الوليد من الاعتماد على أحاديث يونس بن عبد الرحمن جميعاً إلاّ حديثاً كان منقولاً عن محمّد بن عيسى بن عبيد فقط دون غيره، فلا نعتمد عليه، ويمكن أن يكون وجه الحكم عليه بالجهل من خصوص هذه الجهة لا غيرها.

وكيف كان، فقد تمسّك الأصحاب بهذا الحديث في المقام، ولعلّه لوجود مضمونه في سائر الأخبار ليصبح بذلك معمولاً به.

فالحاصل: أنّ آيه التكليف بناءً على عموم الموصول للمال والتكليف، وجعله مفعولاً به في كلا الموردين، تدلّ على أنّ التكليف والعقوبة على المخالفه إنّما يترتب على ما وصل إلى العباد بخلاف ما لم يصل إليهم كما في مشتبه الحرمه، حيث لم تبلغهم حرمه شرب التتن، فلا تكليف لهم بوجوب الاجتناب.

وعليه، فيصحّ اعتبار هذه الآيه الشريفه من إحدى الأدلّه على أصل البراءه.. .

أقول: ولكن بقي هنا إشكالات أخر متوجّهه إلى الآية إن أجبنا عنها فلأخذ بها وجه، وإلا فمشكل:

منها: هو ما عرفت بكون المراد من الإيتاء وعدمه، هو إعلام الشارع لسفرائه بالوحي وعدم إعلامه، أي لا يُكَلِّف الله عباده بما لم يُعَلِّم عباده بذلك، بمعنى أنه لم يوح إلى سفرائه ليبلغوا المكلفين به فهو صحيح بلا إشكال، لكنّه غير مرتبط بما نحن بصدد من نفي التكليف بالنسبه إلى أحكام لم تبلغنا بواسطه إخفاء الظالمين، بأن يكون الشارع قد عمِل بحسب وظيفته، إلا أن الأيدى الظالمه أوجبت الاختفاء علينا، وهو ممّا لا تشمله الآية ولا تعرّض لها بالنسبه إليه.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنّ المفهوم من الآية بمناسبه الحكم للموضوع، هو إبلاغ أنّ ما يوجب الأخذ به ليس إلاّ- التكليف الواصل إلى العبد، لوضوح أنّ ما لم يصل إليه بأيّ وجه كان سواء كان لعدم إعلام الحكم رأساً لسفرائه، أو أعلمه بهم إلاّ أنّ المانع قد منع عن الوصول إليهم فهو أيضاً معذور، فيكون مرجع معنى الآية إلى قبح العقاب بلا بيان، وموكدّاً لحكم العقل، بل لعلّ هذا القسم كان أولى بالذّكر، وشمول الآية له من القسم الأوّل، ولعلّه لذلك قال المحقّق الخميني رحمه الله إنّهُ يكون من قبيل توضيح الواضح، يعني لو أريد ذكر خصوص الأوّل منهما بخلاف ما لو قلنا بالتعميم، فهو أمرٌ مقبول عند العرف والعقلاء، ولا يخلو عن مناسبه عقلائيّه اجتماعيّة، كما لا يخلو عن نوع منّه وامتنانٍ حيث لم يوجب الاحتياط في مثله أيضاً.

ومنها: أنّه لو جعل الموصول عبارته عن المفعول المطلق، استلزم ذلك أمراً محالاً وهو اختصاص الأحكام بالعالمين، سواء قلنا في التكليف بمعناه اللّغوي أو

الاصطلاحى؛ لأنَّ المعنى يصير هكذا: لا يُكَلِّفُ اللهُ عبداً بحكمٍ وتكليفٍ إلا إذا علم به، ممَّا يعنى أنَّ الجاهل به لا يكون مكلفاً بالأحكام الواقعيه، وهذا أمرٌ مستحيل، فلا بدَّ حينئذٍ من رفع اليد عن ذلك، وجعل الموصول هو المفعول به، أو المنقول منه كما بيناه .

ويرد عليه أولاً: بالنقض بجريان هذا الإشكال على تقدير كون المراد من الموصول هو التكليف والحكم، ولو قلنا بكونه مفعولاً به، لأنَّ المعنى يصير هكذا: إنَّ التكليف لا يكون للعباد إلا بالواصل إليهم وأعلمهم به، فيرجع إلى كون التكليف لخصوص العالمين بالتكليف دون غيرهم، فعاد المحذور.

وثانياً: بالحلِّ، بأنَّ المقصود من الآية ليس إلا بيان ما هو الأثر المترتب على التكليف من استحقاق العقوبة وعدمه، فيكون المعنى حينئذٍ هكذا: إنَّ الله لا يؤاخذ عباده إلا بما وصل إليهم من التكليف، إذ العلم به هو من شرائط تنجزه، فما لم يتحقَّق له العلم، لم يكن قادراً على امتثاله، كما لا تصحَّ عقوبته بتركه، بخلاف ما هو الواصل إليه، فإنه يؤخذ بذلك ويقدر على امتثاله، فحيث لم يمتثل ولم يأت به.

كما يصحَّ عقوبته فى ترك بذل المال الذى يقدر عليه للمرضعه والمرأه بحسب مورد الآية حيث قال تعالى: «فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ» فلا بدَّ فى صحَّه الأخذ بالتكليف والحكم من حصول العلم به ولو بصورة الإجمال، وأما من لم يحصل له ذلك، ولم يقدر ولو من جهه وجود المانع عن الوصول إليه، فلا يصحَّ الأخذ به، والعقوبه على تركه، لصحَّه اعتذاره بعدم الوصول وعدم اطلاعه عليه بعد الإتيان بوظيفته من الفحص وغيره، فاختصاص الآية بالعالمين إنما هو من جهه صحَّه الأخذ بالتكليف والعقوبه على تركه، وهذا أمرٌ صحيح لا محذور فيه، وهو لا ينافى

أن يكون الجاهل أيضاً مكلفاً بتحصيل الأحكام بعد وجود العلم الإجمالى بها من الفحص والتتبع.

ومنها: أن غايه ما يستفاد من الآيه هو نفي الكلفه من قبل التكاليف المجهوله غير الواصله إلى المكلف، لا نفي الكلفه مطلقاً ولو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآيه الشريفه حينئذٍ مساوئٌ لكبرى قبح العقاب بلا بيان.

وهذا المعنى غير مُضَرِّ للأخبارى القائل بالاحتياط، إذ هو يدعى وجود الكلفه من تلك الناحيه بوجوب الاحتياط بواسطه الأخبار الدالّه عليه، فيكون هذا واصلًا إلى المكلف.

وتوهم: أن وجوب الاحتياط ليس وجوباً نفسياً، بل يعدّ طريقياً للأحكام الواقعيه، فالموجب حقيقه ليس إلا التكاليف المجهوله المفروض انتفاءها بمقتضى مدلول الآيه الشريفه.

مدفوع: بأن الموجب للتضييق حقيقه ليس إلا نفس وجوب الاحتياط ولو كان طريقياً، لأنّ التنجيز ورفع البراءه العقليه ثابتٌ لمثل هذا الوجوب، لا للتكاليف الواقعيه، فلا تصلح الآيه للأخذ بالبراءه ردّاً على الأخبارى.

وفيه: إنّ التكاليف الواقعيه المجهوله إذا فرض كونها منتفيه بالآيه، ولم يكن المكلف من ناحيتها مأخوذه، فلا وجه حينئذٍ لجعل إيجاب الاحتياط على المكلف اعتماداً على الأخبار؛ لأنّ معنى طريقته ليس إلا كون وجوبه لتحفظ الأحكام الواقعيه، فإذا فرضنا انتفاء التكليف والعقوبه من ناحيتها، أى جاز لنا تركها، فإنّ هذا الجواز لا يناسب مع جعل إيجاب الاحتياط الذى معناه عدم جواز الترك، وكان المكلف معاقباً فى صورته ترك ما كُلف به، وهو واضح.

وخلصه ما وصل إليه فكرنا: هو عدم استبعاد جعل الآية من آيات الباب في الدلالة على البراءة، وإن كان لا يخلو عن خفاء في الجملة، فترفع بعد ضميمة بعض التوجيهات التي ذكرناه، والله العالم.

\*\*\*



## آيه البيان

آيه البيان

ومن الآيات التي تمسك بها على البراءة، هي قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

تقريب الاستدلال: إن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأئمة، وإتمام الحجّة عليهم، يعني إننا لا نُعذّب قوماً إلا بعد وصول البيان والحجّة إليهم، وهو ظاهرٌ بحسب ارتكاز العرف، وعليه فتدلّ الآية الشريفه على نفي العقاب بمخالفه التكليف غير الواصل إلى المكلف .

أقول: قد أورد على الآية بإيراداتٍ لا بدّ من دفعها حتّى يصحّ الاستدلال بها:

الإيراد الأوّل: أنّ الظاهر من الآية كون الإخبار بعدم وقوع العذاب الدنيوي على الأمم السابقة فيما مضى إلا بعد بعث الرّسل وإتمام الحجّة عليهم، فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع على الأمم السابقة دون الأئمة المرحومه، فلا تدلّ الآية على نفي العقاب لمن يرتكب المشتبه ومشكوك الحرمه، كما لا يخفى .

أجيب عنه أوّلاً: إنّ هذا الإيراد صحيحٌ لو جعلنا المضى في «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» بلحاظ حال الخطاب، وهو خلاف الظاهر، لظهور الآية الشريفه في أنّها بلحاظ زمان البعث وإتمام الحجّة، لا زمان الحال والخطاب، كما أنّ الاستقبال المفروض في بعث الرسول بقوله: «حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» يلاحظ بلحاظ العذاب المنفى لا بلحاظ الخطاب، فحينئذٍ لا وجه لجعل المراد من العذاب هو الدنيوي فقط، حتّى يختصّ بالمعنى لزمان الخطاب. .

وثانياً: أنه لو سلمنا كونه إخباراً لما مضى في حق الأمم السابقة، ولكن نقول مع ذلك إنه يكون في مقام بيان شأنيته الله تبارك وتعالى، لا خصوص الإخبار عنه من دون شأنه، كما نشاهد في مشابه هذه الجملة، مثل قوله تعالى: «مَا كُنَّا ظَالِمِينَ» و«وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ، وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» وأمثال ذلك في القرآن كثيره.

فبعد تسليم، ذلك نقول: حينئذٍ نفهم عدم الفرق في الشأنيته بين الأمم السابقة أو اللاحقه، وعدم اختصاص ذلك بقوم دون قوم، ولا بعذاب دون عذاب، بل المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى، ولا يناسب حكمته وعيدله، فلا يبقى حينئذٍ فرق بين الدنيوي والأخروي .

وثالثاً: أنه إذا فرض دلالة الآية على نفي العذاب الدنيوي عند عدم تماميه البيان؛ فتدل بالأولويه القطعيه على نفي العذاب الأخروي، لكونه منقطعاً غير دائم، إذ هو أشد منه بمراتب، فإذا انتفى الأضعف منه بمقتضى عدالته قبل تماميه البيان، فمثل الأشديه تنتفى قطعاً، وهو المطلوب.

ورابعاً: إذا نظرنا إلى الآية بما قبلها وبعدها تطمئن النفس بعدم اختصاصها بالأمم السابقة، ولا بالعذاب الدنيوي فقط، إذ الوارد في صدر الآية أنه تعالى بعد ذكره حشر الإنسان مع كتابه، والأمر بقرائته، يقول عز وجل: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا مَّا كُنَّا مُتْرَفِيهَا فَفَسِّحُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (١).

فإن الآيه السابقه تفيد أن الملاك في العذاب هو تحقّق الوزر، كما أنّ المراد من الهدايه والضلاله ليس بالدنيا، بل المقصود هو الهدايه النافعه في الأخرى والعقبي، فعقبها بعد ذلك بهذه الآيه، حيث يستفاد من مجموع ما ورد في الصدر والذيل هيئه الشائيه لرب العالمين كما عرفت.

الإيراد الثاني: إنّ المنفى في العذاب هو فعلية العقاب لا استحقاقه، ونفى الفعلية لا يدلّ علينا بالاستحقاق، فيمكن أن يكون مرتكب الشبهه غير معذب بالفعل، لكنّه يستحقّ بالعذاب، مع أنّ الكلام بيننا وبين الأخباريين هو نفى الاستحقاق.

أجاب عنه الشيخ قدس سره في فرائده بقوله: (ويمكن دفعه: بأنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام، لأنّ الخصم يدعى أنّ في ارتكاب الشبهه الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً، من حيث لا يعلم، كما هو مقتضى روايه خبر التلث ونحوها التي هي عمده أدلّتهم، ويعترف بعدم المقتضى للاستحقاق عليتقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفى الفعلية... إلى آخره).

وناقشه صاحب «الكفايه»: بأنّه لو سلّم اعتراف الخصم بأنّه مهما انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق، فلا يصحّ الاستدلال بهذه الآيه للبراءه، إلّا جدلاً وإلزاماً للخصم بما التزم به من الملازمه بين الفعلية والاستحقاق، لا برهاناً موجباً للتصديق والإذعان، حتّى لمن ينكر هذه الملازمه كالأصوليين.

مضافاً إلى استبعاد قبول الأخباري لهذه الملازمه في نفى الفعلية لنفى الاستحقاق.

مع وضوح منع ذلك أي ثبوت الملازمه بين الفعلية والاستحقاق لأنّ مشكوك الوجوب والحرمة ليس عند الخصم بأعظم ممّا كان حكمه بالوجوب

والحرمة معلوماً، ومع ذلك تخلف، وليس حال الوعيد بالعذاب في المشكوك إلا كالوعيد بالعذاب في المعلوم، ومع ذلك لا ملازمه في المعلوم بين الفعلية والاستحقاق، لإمكان وجود استحقاق العقاب في ما ارتكبه فيه، لكن لم يعذبه لجعله مورداً للعفو والرحمة والتوبة والشفاعة، فضلاً عن ارتكاب المشكوك والمشتبه، وهذا هو المطلوب.

أقول: الحق في الجواب عنه هو ما عرفت منّا في الجواب عن الإيراد الأول، من أنّ المستفاد من ظاهر قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» هو بيان شأن الربّ وبيان أنّ ما يليق بربوبيته واستغناءه وعدالته بأن لا يعذب قبل إتمام البيان والحجّة، حيث يفهم أنّ عدم تعذيبه لا لأنه مستحق للعذاب ولكنّه يعفو ويصفح عنه ويرحمه، بل من جهة أنّ الله تعالى قد منّ على العباد بعدم استحقاقهم للعقوبة إلاّ بعد البيان وإتمام الحجّة، فنفي التعذيب هنا إنّما هو بلحاظ نفي الاستحقاق، فتدلّ الآية على البراءة في المشتبه.

وأيضاً: لا يخفى عليك بأنّ هناك خلافاً في معنى كلمة الرسول الوارد في الآية:

١ التزم بعضهم بأنّ المقصود هو الرسول الظاهري، أي البيان النقلى الذى يصل إلى الإنسان بتوسط الرّسل والأئمّة عليهم السلام ومواليهم .

٢ والتزم آخرون بأنّه كناية عن مطلق البيان والحجّة، ولو كان بالفعل، أى المراد من الرسول هو الأعمّ من الظاهري والباطنى، غايه الأمر ذكر الرسول كان من جهة كون البيان غالباً واصلاً بتوسيطه، كما يكفى عن دخول الوقت بأذان المؤذن بلحاظ كون معرفته فى الأغلب يتحقّق بسماع بأذان المؤذن.

فإن أريد منه هو الأول: فقد أورد بأنه لا يناسب مع ما استقل به العقل مثل وجوب قضاء الدين، وردّ الوديعة، وحُرْمه الظلم، ونحو ذلك من المستقلات العقليّة، حيث إنّه يعذب الإنسان عند المخالفه بمقتضى حكم العقل، مع أنّه لم يرد فيه حكم من الشرع، فلازم هذه الآية هو الحكم بعدم العذاب قبل البعث، مع أنّ حكم العقل هو عذابه بذلك، فلا محيص أن يُخصّص عموم الآية بمثل هذه الأمور حيث يعذب الإنسان قبل البعث أيضاً .

وكذلك ترى أنّ الأخباريين أنكروا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع تَمَسِّكاً بهذه الآية، حيث لا يعذب من ناحيه حكم الشرع لعدم وجوده، ولكنّه يعذب من ناحيه العقل لوجود حكمه .

وأجاب عنهم الأصوليون وردّوهم: بأنّ الآية ليست لنفى استحقاق العذاب قبل البعث، كي يُستكشف به عدم حكم الشرع قبله، بل الآية وردت لنفى فعلية التعذيب، وهو أعمّ من نفى الاستحقاق، ولعلّهم كانوا مستحقين له فلم يعذبهم تعالى مِنْهُ منه عليهم، فإذا كانوا مستحقين له كفى ذلك فى ثبوت حكم الشرع على طبق ما حكم به العقل من قبل بعث الرسول، فلا يثبت التفكيك .

وعلى هذا التقدير، يصير معنى نفى التعذيب فى الآية هو نفى التعذيب الفعلى لا نفى الاستحقاق، فعليه لا تكون الآية مرتبطة بالبراءه حيث أريد فيها إثبات نفى الاستحقاق، بل فى مقام الرد على إنكار الملازمة التى صدر عن الأخباريين .

أقول: ولكن نشاهد بعض الأصوليين استندوا بهذه الآية الشريفه لإثبات البراءه ردّاً لإنكار الأخباريين الملازمة، فمعنى الجمع بينهما يكون: جمعاً:

١ بين كون نفى التعذيب بالفعلية دون الاستحقاق، كما هو مقتضى الثانى.

٢ وبين كون النفي بالاستحقاق دون الفعلية كما هو مقتضى البراءة.

ولا يخفى أنه جمع بين المتناقضين كما نصّ على ذلك المحقّق القمّي قدس سره ووافقه المحقّق العراقي والنائبي.

ولكن الشيخ رحمه الله أجاب عنه: أي عن التناقضين المتوهّم بأنّه يكفي في البراءة وإثبات عدم الاستحقاق مجرد إثبات عدم فعلية العذاب، لأنّ الأخباريين يرون هذه الملازمة هنا بخلاف باب الملازمة في حكم العقل والشرع، حيث يمكن فيه نفي فعلية العذاب لا استحقاقه فيما حكم به العقل وحكم به الشرع؛ أي بحسب الاستحقاق كان حكم العقل والشرع كلاهما موجودين، إلّا أنّ الشارع لم يعدّبه بالفعل بواسطة العفو والرحمة، كما في الظاهر المحرّم المعفو عنه وكذلك العزم على المعصية على احتمال كونه حراماً معفوّاً عنه.

ثمّ أنكر الشيخ رحمه الله في خاتمه كلامه دلالة الآية لكلا الموردين من البراءة وردّ نفي الملازمة، باعتبار أنّها وارده في العذاب الدنيوي في حقّ الأمم السابقة.

وناقشه المحقّق النائبي قدس سره: وأجاب عن ما ذكره الشيخ، بقوله: (بأنّ الحرمة الشرعية مع إخبار الشارع بنفي التعذيب والتفصّل بالعفو لا يجتمعان، لأنّه يلزم أن يحمل الشارع العباد على التجرّي بفعل الحرام، فإنّ الإخبار بالعفو يوجب إقدامهم على فعل الحرام المعفو عنه، فيلزم لغويّه جعل الحرمة.

نعم، لا- مانع من الإخبار عن العفو بالنسبة إلى المعصية التي لا- يكون الإخبار بها موجباً للتجرّي، وإقدام العباد عليه، كالإخبار بالعفو عن التّيه السيئه، فإنّ المُخبر به هو العفو عن تّيته السيئه المجرّده عن تعقّبها بالسيئه، ولا يمكن للعبد التجرّي على ذلك، فإنّ القصد والتجرّي على التّيه المجرّده لا يُعقل، إذ

لا يتحقق العزم على العزم المجرد، وكالإخبار بالعمى عن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر، فإنّ المُخبر به هو العفو عن الصغائر إذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر ما دام العمر، وفي تمام أزمته حياته، ولا يمكن بحسب العاده أن يعتقد الشخص أنّه يجتنب عن الكبائر مدّة حياته حتّى يتحقق منه التجزّي والإقدام على الصغائر، اعتماداً على العفو عنه، لأنّه بعد التفاته إلى أنّ العفو عنها مشروطٌ بعدم ارتكاب الكبيره أبداً ما دام العمر لا يمكن أن يكون الإخبار بالعفو موجباً لتجزّيه.

وأما العفو عن الظهار، فلم يثبت وإن قيل به، وآيه الظهار لا تدلّ على ذلك ولو ثبت العفو عنه، فلا بدّ من القول بعدم حرمة، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: أنّ الإعلام بالعفو ومقام الغفوريّ للباري جلّ شأنه فيه بنفسه مصلحه ظاهريّه لئلاّ يئس المذنبين عمّا ارتكبوا من المعاصي، إذ نفس اليأس عن الرحمة والعفو يعدّ بنفسه من المعاصي المهلكه، فالخطاب متوجّه إلى من ارتكب الخطأ لا على من لم يفعل شيئاً حتّى يُقال إنّّه موجب للتجزّي، مع أنّ الإعلام فيما بعده لمن ارتكب المعصيه اعتماداً على كرم الله سبحانه وعفوه، وأنّه من الأمور التي لا يغفرها الله سبحانه، كما ورد في بعض الروايات، يوجبُ صيانه العباد عن الوقوع في التجزّي، ويترتب على إعلام العفو والمغفرة ما يتوقّع منه في حقّ العباد.

وثانياً: إنّ الروايه والآيه وردتا في العفو عن الصغائر إن اجتنب المكلف عن الكبائر: .

أما الآية: فقوله تعالى: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (١).

وأما الرواية: فمثل الحديث الذي رواه محمد بن أبي عمير، قال:

«سمعتُ موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يُسأل عن الصغائر، قال الله تعالى: «إِنْ تَجْتَنِبُوا...» الآية، الحديث» (٢).

وحديث الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: من اجتنب الكبائر يغفر الله جميع ذنوبه، وذلك قول الله عز وجل: «إِنْ تَجْتَنِبُوا» الآية» (٣).

وليس في واحدٍ منها قيد أن يكون مجتنباً مدّة حياته، بحيث لو صدر عنه كبيره ولو لمّرّه واحده لا يشمله الغفران والعفو، بل الظاهر كون المراد هو إيجاد حاله الاجتناب عن الكبيره، بحيث أن لا يكون غير ملتفت إلى الكبائر بارتكابها متكرّره، ولذلك قال العراقي: (وفي هذا الشرط أى تركه ما دام العمر نظراً).

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك في مثل العفو والمغفرة، فما هو القول في الشفاعة لمن ارتكب الكبائر، حيث قد ذكر في الحديث السابق المروى عن ابن أبي عمير، حيث سأل، قال: «قلت: فالشفاعة لمن تجب؟

فقال: حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي، فأما المحسنون فما عليهم من سبيل، الحديث».

إذ هو أولى بأن يوجب التجزّي والإقدام لارتكاب المعصيه.

١- سورة النساء: الآية ٣١.

٢- وسائل الشيعة: ج ١١ الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١١.

٣- وسائل الشيعة: ج ١١ الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٤.



وعليه، فالأولى فى الجواب أن يُقال: إنَّ مثل هذه الخطابات متوجَّهه لمن ارتكب وابتلى بها، لئلاَّ يقنط المكلف عن التوسُّل إلى باب رحمه الله تعالى بعد ارتكابه الذنب، ولا يستلزم علمه بذلك التجزى، خصوصاً إذا علم بالتحذيرات المولويَّة، وأنَّ العفو والمغفرة عن الذنوب مرفوعٌ عمَّن عصى معتمداً على رحمته وعفوه، وبذلك يحصل المطلوب.

ورابعاً: بما قد ذكر فى آخر كلامه فى الظهار، من استكشاف عدم الحرمة من أدلَّه العفو؛ إذ عنوان العفو لا يتحقق إلاَّ فيما كان فيه معصية، وإلاَّ لما كان للعفو وجهٌ إذ ما لا يكون حراماً أصلاً كيف يكون فاعله معفوّاً.

وبالجمله: فالإشكال مندفع من رأسه.

هذا إن أُريد من كلمه (الرسول) فى الآيه البيان الثقلى بالرسول الظاهرى.

وخامساً: دعواه رحمه الله بأنَّه لا مانع من الإخبار عن العفو بالنسبه إلى المعصية التى لا يكون الإخبار بها موجباً للتجزى، كالإخبار بالعفو عن التيه السيئه، أيضاً ممنوعه، لأنَّ علم المكلف بذلك يوجب جرأته وتعميده على قصد التيه السيئه لا مرّه واحده بل مرّات عديده، لعلمه بأنَّها مغفوره.

وعليه فالأولى إنكار أصل ذلك كما عرفت.

وأما إن أُريد من كلمه (الرسول) الأعمّ منه، بأن يشمل مطلق البيان حتّى لمثل حكم العقل، بأن يكون مضمون الآيه الشريفه هو إننا لا نعدّب إلاَّ لمن وصل إليه البيان وتمّت فى حقّه الحجّه الملزمه ولو بالعقل.

فقد أُورد عليه: كما عن المحقّق النائينى بأنَّه حينئذٍ لا ترتبط بالبراءه؛ لأنَّ معنى الآيه يصبح حينئذٍ: أن للشارع الإعلام والتبليغ وإنزال الكتب وبعث

الرُّسُل، وإن لم يفعل ذلك فلا يُعَذَّب أحداً، ومثل هذا المعنى غير مرتبط بما نحن فيه؛ لأنَّ التبليغ وإعزام الرُّسُل قد تمَّ من ناحيه الشارع، ولكن الظالمين قد أخفوا ومنعوا عن إيصال الحكم إلى أيدينا، فما هي وظيفه الشارع بعدما تمَّ من ناحيته ما كان عليه فعله، فإنَّ عدم وصول الحكم في المشتبه إلى المكلف كان من جهه العوارض والعلل الخارجيه لا من ناحيه الشارع، فتكون هذه الآيه نظير مضمون قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» غير مرتبط بمشبهه الحكم من حيث هو مشتهبه، كما لا يخفى، هذا.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الإشكال، كما عرفت توضيحنا لذلك حيث استظهرنا أنَّ في الآيه السابقه المراد من نفى التكليف في قوله تعالى: «إِلَّا مِمَّا آتَاهَا» نفى العذاب إلاّ بعد بعث الرسول، أى إيصال البيان على الفرض، وأنَّ ما يصحَّ به الاحتجاج على العباد من صحَّه العقوبه في تركه إنّما تكون في الأحكام الواصله إليهم، لا- ما لا- تصل سواء كان وجه عدم الإيصال لأجل عدم الجعل والتشريع من ناحيه الشارع، أو كان من أجل وجود المانع عنه بعلة خارجيه، إذا لم يكن العبد مقصراً فيه، ولذلك نقول بمعذوريه الجاهل القاصر، مع أنَّ عدم الوصول إليه ليس من ناحيه قصور الشارع عن وظيفته، كما أنه ليس ناشئاً من تقصير الجاهل عن أخذه، بل العله عبارته عمياً هو خارج عن اختيار الطرفين، وبذلك يحكم العقل والشرع بعدم استحقاق العقاب في تركه.

فعلى هذا تصوير الآيتان من الأدله الداله على البراءه، كما تدلان على نفى استحقاق العقاب لا خصوص فعليته، فتكون الآيتان بحسب مفادهما مساوئاً المدلول القاعده والكبرى العقليه الكليه الداله على عدم قبح العقاب مع وصول البيان.

كما يظهر من هذا البيان بأنه لا يصح التمسك بقوله تعالى: «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» لنفى الملازمه بين حكم العقل والشرع، كما تمسك بها الأخباريون، لأن ذلك إنما يصح لو كان المقصود من نفى التعذيب هو الفعلى، ولكن عرفت بأن المراد منه هو نفى الاستحقاق، بعد جعل المراد من (الرسول) هو مطلق البيان الواصل من العقلى والنقلى، وأن ذكر الرسول إنما هو من جهة الغلبه فيه .

نعم، أورد عليه المحقق العراقى رحمه الله فى «نهاية الأفكار» بقوله:

(يتوجه على الاستدلال بالآيه للبراءه أنها لا تصلح للمقاومه مع أدله الأخباريين، لكونها مورداً بالنسبه إليها، لأن مفادها مساوق كبرى قبح العقاب بلا بيان)، انتهى كلامه (١).

قلنا: هذا الإشكال ليس لخصوص هذا الدليل، بل يجرى فى قبال دليل (رفع ما لا يعلمون) ونظائره، فكل ما أجيب عنه يكون جواباً لما نحن فيه، وهو أن المراد من الوصول عن طريق بعث الرسول أو الإيتاء فى الآيه السابقه، ليس مطلق الوصول والبيان، بل المقصود هو الوصول إلى المكلف عن حججه مثل العلم أو ما يكون بمنزله من حيث الاعتبار كالظن الخاص المعتبر، وأما ما لا يكون كذلك كالظن المطلق لو لم نقل بحججه حيث يكون كالشك، فلا يكون بياناً حتى يكون وارداً على الآيتين، أو على القاعده، أو على حديث الرفع.

وبالجملة: ثبت مّا ذكرنا أن مختارنا فى دلالة الآيتين على المطلوب وهو البراءه، يكون فى قبال مختار جميع الأعلام كالمحقق النائينى والشيخ وصاحب «الكفايه» عدا المحقق العراقى حيث اختلف معهم برغم أنه فرق بين الآيه السابقه .

من جهه عدم دلالتها على البراءه باعتبار أنّ المقصود هو الكلفه بحسب وظيفه الشارع لا ما يحصل بظلم الظالمين وبين آيه البعث من قبوله لدلالتها بدواً، لكنّها مورده بأدله الأخباريين، وقد عرفت جوابه وأنّه لا فرق بين الآيتين فى ذلك، والله العالم.

\*\*\*

## البحث عن آية الهدايه

البحث عن آية الهدايه

ومن الآيات المتمسك بها للبراء، آية الهدايه وهى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُضِلًّا قَوْمًا بَعِيدًا إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» (١).

تقريب الاستدلال: هو أن يكون المراد من الإضلال هنا هو الخذلان؛ أى ليس من صفاته تعالى أن يترك نصره عبده بعدم بيان الحكم له، والمراد من ما يتقون أى ما يجتنونه من الأفعال والتروك كما ورد فى التفاسير فى الموردين، فظاهر الآيه أنه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام، إلا- من بعدما يبين لهم، أى حتى يعرفهم ما يرضيه ويُسخطه كما ورد فى الحديث فى «الكافى»، و«تفسير العياشى» و«التوحيد» للصدوق؛ فالمشبه الذى لا يعلم حكمه، لم يكن مبيناً فلا خذلان فيه، أى فلا عقاب، فهو معنى البراءه.

أقول: ردّ الشيخ رحمه الله على الاستدلال بهذه الآيه بنفس ما ردّ به الآيه السابقه، من كونها وارده فى الأعم السابقه وكون العذاب فيها دنيوياً لا أخروياً، لكنّه أضاف فى المقام إشكالاً آخر وهو أنّ دلالتها على المطلب أضعف من الآيه السابقه .

بيان إيراده: إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب اللهمّ إلا بالفحوى؛ باعتبار أنّ الإضلال هنا على حسب تفسير المفسّرين عبارته عن ترك نصره العبد، والمسمى بالخذلان، فحينئذٍ يقال بأنّ توقّف العقاب والعذاب على البيان كما ورد فى الآيه السابقه موجبٌ لدلالتها على البراءه، بخلاف .

توقف الخذلان على البيان، إلا أن تتمسك بالفحوى بأيقال إن الخذلان الذى هو مفاد هذه الآية الشريفه، إذا كان متوقفاً على البيان مع ما عرفت من أن معناه ترك النصره، أصبح توقف العذاب على البيان بالأولوية، فيصح الاستدلال كما لا يخفى.

ويرد على كلامه رحمه الله ، أولاً: أنه لا شاهد فى أن الآية واردة فى حق الأمم السابقيه، وكون العذاب دنيوياً، لأن الآية إما تلاحظ بصوره الاستقلال من دون نظر إلى مورد نزولها، أو تلاحظ معه .

فعلى الأول دلالتها على المطلوب واضحه، لعدم وجود قرينه فيها بأنها واردة فى حق الأمم السابقيه وكون العذاب دنيوياً.

وعلى الثانى: فبعد ملاحظه ما ورد فى «مجمع البيان» فى ذيل هذه الآية ما هو لفظه: (قيل: مات قوم من المسلمين على الإسلام قبل أن ينزل الفرائض ما منزلتهم؟ فنزل: «وَمَا كَانَ اللَّهُ...» الآية. عن الحسن.

وقال: فى معناها؛ أى وما كان الله ليحكم بضلاله قوم بعدما حكّم بهدايتهم حتى يبين لهم ما يتقون من الأمر بالطاعه والنهى عن المعصيه، فلا يتقون، فعند ذلك يحكم بضاللتهم.

ثم قال: وقيل وما كان الله ليعذب قوماً فيضلّهم عن الثواب والكرامه وطريق الجنّه، بعد إذ هداهم، ودعاهم إلى الإيمان، حتى يبين لهم ما يستحقّون به الثواب والعقاب من الطاعه والمعصيه.

ثم قال: وقيل لما نسخ بعض الشرائع وقد غاب أناسٌ وهم يعملون بالأمر الأول، إذ لم يعلموا بالأمر الثانى، مثل تحويل القبله وغير ذلك، وقد مات الأولون على الحكم الأول، سئل النبى صلى الله عليه وآله عن ذلك، فأنزل الله الآية، وبين أنه لا يعذب

هؤلاء على التوجه إلى القبله الأولى، حتى يسمعوا بالنسخ، ولا يعملوا بالناسخ فحينئذ يعذبهم. عن الكليني (١).

أقول: ومن نقله الأقوال المذكوره فى مورد الآيه، يظهر عدم كونها مختصه بالأمم السابقه، بل دلالتها على القوم الذين أسلموا قبل الفرائض، أو أسلموا قبل تحويل القبله أظهر، لكون الآيه وارده فى حق هذه الأمم، بلا فرق بين كون الإضلال هنا بمعنى الخذلان أو الحكم بالضلاله أو بمعنى التعذيب.

كما ظهر من نقله الأقوال المذكوره عدم كون الإضلال هنا بمعنى العذاب الدينوى، فدلاله الآيه على نفي العذاب الأخرى أولى؛ لأن ذكر الإضلال هنا كان من باب ذكر السبب وإرادته المسبب، نظير قوله تعالى: «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» أى سارعوا إلى سبب المغفره والغفران.

وعليه، فقوله تعالى: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا» يفيد أنه ما كان الله يضلّ قوماً عبارته عن ما كان الله ليعذب قوماً بسبب الضلاله إلا بعد البيان لهم ما يجب اتقائه، فتكون دلالته على البراءه أوضح، كما لا خصوصيته فى ذكر لفظ القوم لأنه هنا كناية عن الناس.

أقول: والعجب من المحقق العراقى بعد تسليم دلالتها على ذلك يقول:

(إن الآيه تدلّ على ما هو مساوئ لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا ينفع التشبث بها فى قبال الخصم الميّدعى لوجوب الاحتياط بمقتضى روايه التثليث ونحوها، فإن الخذلان على زعمه لا يكون إلا عن بيان).

ثم استدرك وقال: (نعم، لو كان المراد من البيان فى الآيه خصوص الإعلام).

بحكم الشيء واقعاً بعنوانه الأوّلي، لا الإعلام بمطلق حكمه ولو بعنوان كونه مشكوك الحكم، وأنّ العَرَض من نفي الخذلان هو نفي جعل ما هو السبب لذلك من إيجاب الاحتياط أو غيره، لكان للاستدلال بها على المطلوب مجالاً، لصلاحيتها حينئذٍ للمقاومه مع أخبار الاحتياط، ولكن دون إثباته خرط القتاد)، انتهى كلامه (١).

لما قد عرفت منّا بأنّ البيان المستفاد من قوله تعالى: «حَتَّى يُبَيَّنَ»:

تارةً: يقصد به البيان بحسب الواقع، وهو الإعلام والتبليغ من ناحيه الشارع، فحينئذٍ يمكن أن يُقال بما قد قيل في الآيه السابقه، بأنّ الوظيفه من الشارع قد تمّت، والمنع عن الوصول كان من الخارج، فلا يجرى فيه البراءه.

مع أنّك قد عرفت جوابه هناك، بعدم صدق البيان بمعنى الكلمه بما لم يبلغه بالوصول إليه .

وأخرى: يقصد من البيان هو البيان الواصل إلى العبد، فلا- حازه حينئذٍ إلى اعتبار نفي الخذلان لنفي جعل سبب إيجاب الاحتياط، بل نفس عدم وصول البيان إلى العبد يكفي في عدم لزوم الخذلان، وكون أدله الاحتياط بياناً لا يصحّ إلا أن يثبت حجّيتها، حتّى يصدق عليه البيان، وهو أوّل الكلام، كما سيجيء في محله تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

وأيضاً: أورد صاحب التعليقه على «الفرائد» على دلالة الآيه على الفحوى بما هو لفظه:

(مع إمكان منع استلزامه له بالفحوى أيضاً، لأنّ إضلاله تعالى عبده إنّما هو بخذلانه، وسدّ باب التوفيق بالطاعه والتأييد بالعباده عليه، وإيكاله إلى نفسه، وهذا .



لا يكون إلا بعد انقطاع رجاء الصلاح والفلاح عنه بالمرّه، وحينئذٍ يستحقّ العقاب الدائمى، والخلود الأبدى، ومثل هذه المرتبه إذا لم يكن يستحقّها إلا بعد الهدايه لا يلزم أن لا يستحقّ العقوبه على معصيته أصلاً إلا بعدها، كما لا يخفى، انتهى (١).

والجواب عنه: إذا كان الأمر فى شأن الله سبحانه وتعالى هو عدم التعذيب إلا بعد البيان، بمقتضى حكمته وعدالته، فإنّه حينئذٍ لا فرق فيه بين مراتب العذاب لوجود وحده الملاك فى جميع مراتب العقوبه، بلا فرقٍ بين كونه مستحقّاً للعقوبه الدائميه أو غيرها.

وأما كون المراد من نفي الخذلان والعذاب هو نفيه استحقاقاً أو تفضّلاً، قد عرفت منّا فى توضيحه، بأنّ المناسب مع حكمه البارى وعدالته هو الأوّل، لا بأن يكون مستحقّاً لكن يعفى عنه، لما قد عرفت من أنّ المراد من البيان هو الوصول منه إلى العباد، فما لم يصل لم يستحقّ العذاب لا أن لا يستحقّه لكنّه قد تفضّل بالعفو عنه والغفران.

وخلصه الكلام: دلالة هذه الآيه للبراءه غير بعيدة.

\*\*\*.

## البحث عن آيه الهلاكه

البحث عن آيه الهلاكه

ومن الآيات المستدلُّ بها في المقام آيه الهلاكه، وهي قوله تعالى: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ» (١)، بأن يكون المراد منها هو الهلاكه عن علم وبيان، فتكون عبارته أُخرى من مفاد آيه نفى التعذيب إلا بعد البيان، فتدلُّ على البراءة.

قال الشيخ الأنصارى في «الفرائد»: (وفي دلالتها تأملٌ ظاهر).

وعلق المحقق الخراساني رحمه الله على عبارته المذكوره بقوله: (لاحتمال أن يكون وارده في قضيه خاصه، وهي غزوه بدر، وكان المراد من الهلاك هو القتل، ومن البينه هي المعجزات الباهره الظاهره من النبي صلى الله عليه وآله، فليراجع التفاسير).

أقول: وهذا الاحتمال مع ملاحظه ما قبلها وما ورد في تفسيرها لا يخلو عن وجه، وعليه فما احتمله بعض أصحاب التعليقه بأن تكون غايه لما وقع في الأمم السابقيه إذ ليس في الآيه لذلك ولا فيما قبلها عينٌ ولا أثر، ممنوعٌ.

.\*\*\*.

## البحث عن آية الوحي

البحث عن آية الوحي

ومن الآيات التي استدلل بها في المقام آية الوحي، وهي قوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ» (١).

قال الشيخ في توجيه الدلالة بالآية: (حيث خاطب الله نبيه صلى الله عليه وآله ملقناً إياه طريق الرد على اليهود، حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه، وقال: «قُلْ لَا أَجِدُ... الْآيَةَ» فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه، وعدم وجدانه صلى الله عليه وآله ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود، إلا أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفايه عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

لكنّ الإنصاف أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشاره إلى المطلب، وأمّا الدلالة فلا، ولذا قال في «الوافيه»: وفي الآية إشعار بأنّ إباحة الأشياء مركزه في العقل قبل الشرع، مع أنّه لو سلّم دلالتها، فغايه مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقى بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا، وسيأتى توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب، انتهى ما في «الفرائد» (٢).

١- سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

٢- فرائد الأصول للشيخ الأنصاري: ص ١٩٤.

أقول: أما المحقق الخراساني قدس سره فقد تأمل في إشاره الآيه إلى المطلب بقوله:

(فيه تأمّل أيضاً، إذ لعلّ النكته في التعبير به، هو تلقين أن يُجادلهم بالتي هي أحسن، فإنّ في التعبير بعدم الوجدان من مراعات الأدب ما ليس في التعبير بعدم الوجود كما لا يخفى)(١).

قال المحقق العراقي رحمه الله: في معرض ردّه على المحقق الخراساني، بقوله:

(وفيه: إنّ هذا الاحتمال لا يمنع عن ظهور سوق الآيه في التويخ على اليهود، وإلزامهم بما هو من الأصول المسلّمه العقلائيّه بأنّ ما لا يعلم حرمة لا- يجوز الإلزام بتركه، وترتيب آثار الحرام عليه، وأنّه يكفي في الترخيص وجواز الارتكاب مجرد عدم العلم بحرمة واقعاً.

وتوهم: أنّ التويخ على اليهود إنّما هو من جهه ما يقتضيه التزامهم بالترك من التشريع المحرّم، لا من جهه مجرد الترك من باب الاحتياط.

مدفوع: بأنّ الآيه كما تنفي ذلك، تنفي إيجاب الاحتياط بنفس تكفلها لتجويز الاقتحام عند عدم وجدان خطاب على حرمة واقعاً، فإنّه بذلك تكون الآيه معارضة مع ما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط، وصالحه للقريبيّه على حمل تلك الأدلّه على الاستحباب)، انتهى كلامه(٢).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّه الاستدلال بالآيه للبراءه لوجهين:

أولاً: بما قد ذكره الشيخ في آخر كلامه بأنّه على فرض الإشعار والدلاله، يكون عدم الوجدان فيما صدر عن الله كافياً للحكم بعدم التحريم لا عدم الوجدان .

١- التعليقه للخراساني: ص ١١٤ .

٢- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٠٨ .

بعد الصدور، وعدم الوصول إلينا، لكثرة عوامل الاختفاء.

ونكتيل هذا البيان بإمكان أن يُقال: إنَّ عدم وجدان رسول الله صلى الله عليه و آله فيما أوحى إليه يكون بمنزله علمه بعدم الوجود، لا- الشكَّ فيه حتَّى يُستشعر منه لما نحن فيه بتنقيح المناط، وكونه إشاره إلى أصلٍ من الأصول المسلَّمة العقلائيَّة، كما صرَّح العراقي قدس سره بأنَّ الشكَّ في وجود شيء يكفى في عدم الجواز في الالتزام بتركه.

وعليه، فالآيه غير شامله لصوره الشكَّ في الوجود حتَّى تدلَّ على البراءة.

وثانياً: من الاحتمال القريب المستفاد من الآيات السابقه عليها، كون هذه الآيه الشريفه وارده لبيان توبيخهم على إفتراءهم واستناد شيء يعلم كونه من غير الله إلى الله، فقد ورد قبلها قوله تعالى: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (١) حيث وردت في حقَّ من حرَّم الأجناس الثلاث من الأنعام على بعض الأفراد، أو على جميعهم في بعض أقسامها، من دون أن يكون نازلاً- من الله. فالآيه وردت في مثل هذه الموارد، ولذلك تكون غير مرتبطه بما نحن بصدد.

أقول: والعجب من المحقِّق العراقي قدس سره من دعوى عموم الآيه للشمول بكلا- قسميه من الموردين، مع أنَّهما موضوعين متفاوتين، ولا جامع بينهما، وإرادتهما معاً بالاستقلال مستلزمٌ لاستعمال اللفظ في الجملة في أكثر من معنى.

وبالجملة: ظهر ممَّا ذكرنا عدم دلالة الآيه بل ولا الإشعار لمسألتنا أصلاً، فتأمل حتَّى يتضح لك الأمر.

\*\*\* .

## البحث عن آية التوبيخ

البحث عن آية التوبيخ

ومن الآيات المستدلّ بها في المقام آية التوبيخ عن عدم الأكل لما سُمّي، وهي قوله تعالى: «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» (١).

بيان الدلالة: أى مع خلوّ ما فضّل عن ذكر هذا الذى يجتنبونه، فلماذا الامتناع عن الأكل؟!

ولعلّ هذه الآيه على ما فى «فرائد» الشيخ رحمه الله أظهر من سابقتها، لأنّ السابقه دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه، فيما أوحى الله سبحانه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذه تدلّ على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فضّل، وإن لم يحكم بحرّمته، فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً .

إلاّ أنّ دلالتها موهونه من جهة أخرى، وهى أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشىء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّه، وعدم كون المتروك منها، ولا ريب أنّ اللّازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّماً واقعياً، فالتوبيخ فى محلّه.

انتهى ما فى «الفرائد» (٢).

أقول: ولكن يمكن أن يناقش بأنّ المراد من قوله تعالى: «قَدْ فَضَّلَ لَكُمْ» هو ما صدر عن الله تعالى من الأحكام، أو ما وصل إلى المكلفين منها: .

١- سورة الأنعام: الآيه ١١٩ .

٢- فرائد الأصول: ص ١٩٥ .

فإن كان المراد هو الأوّل، فلا- يكون مربوطاً ببحثنا بحسب الموضوع؛ لأنّ مشكوك الحكم كان لما وصل إلى المكلف لا لما صدر، فلا وجه حينئذٍ لما ذكره من الوهن هنا، لعدم شموله لما نحن فيه أصلاً حتّى يرد عليه.

وإن كان المراد هو الثاني، فحينئذٍ يندرج ما نحن فيه فى الآيه.

إلاّ أنّه يمكن أن يُقال: بأنّ التفصيل هناك كان بمنزله التفحص والتتبع وعدم وجدان الدليل، فحينئذٍ المرجع إلى البراءة، وهى لا توجب العلم التفصيلى بعدم المشتبه، فتكون الآيه دليلاً على البراءة، والاحتمال الثانى وإن كان أقرب بالنظر إلى لفظ (لكم)، إلاّ أنّ سياق الآيه قريبٌ الى المعنى الأوّل، بأن يكون المراد هو ما صدر عن الله لا ما وصل إلى المكلف، ولذلك من المستبعد دلالة الآيه على البراءة.

أقول: قد أشكل الشيخ رحمه الله على الآيات كلّها على فرض دلالتها، بأنّها تدلّ عليها عند عدم الدليل، فإذا تمسّك الأخبارى بأخبار الاحتياط، فهى دليلٌ يرتفع به عدم الدليل.

وفيه: قد عرفت جوابه عند الجواب عن كلام المحقّق النائينى عند تعرّضه لهذا الإشكال، برغم أنّه رحمه الله لم يستبعد دعوى كون الآيات دليلاً على البراءة لا بعدم الدليل الذى يحكم بها .

وأما السنّة الدالّة على البراءة:

فهي طائفة من الأخبار التي استدللّ بها على ذلك، فلا بدّ من أن نتعرّض لكلّ واحد منها، ونبحث عنها مستقلاًّ حتّى يتّضح ما يصحّ الاستناد إليه عمّا لا يصحّ، ومقدار دلالته على ذلك، فنقول مستعيناً بالله وهو خير مُعين:

الخبر الأوّل: وهو صحيح حريز المشهور بالنبويّ، أو بحديث الرفع، ويعدّ هذا الخبر المبارك من أهمّ الأدلّة على البراءة في الأصول والفقّه، فالحرّيّ بنا أن نلاحظه بتمام خصوصيّاته حتّى نستكشف مدى دلالته ليكون سنداً ودليلاً على الحكم في بابي العبادات والمعاملات.

روى الصدوق محمّد بن عليّ بن الحسين في «التوحيد» و«الخصال»، عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطار، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رُفِعَ عن أُمَّتِي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيره، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه»<sup>(١)</sup>.

تقريب الاستدلال: هو أن يُقال إنّ حرمة شرب التن مثلاً ممّا لا يعلم حرمة، فتكون مرفوعه عن هذه الأمة .

أقول: قبل الخوض في صحّحه هذا الاستدلال وعدمه، لا بدّ من بسط الكلام في بيان فقّه الحديث، وما يستفاد من فقراته، وتوضيح بعض مفرداته، حتّى يعلم .



هل أن الاستعمال فى بعض الألفاظ حقيقى أو مجازى، فلا- محيى عن ذكر أمور والتنبه عليها مقدمه على أصل الاستدلال، وهى :

\*\*\*

الأمر الأول: فى بيان معنى الرفع، وبيان وجه الفرق بينه وبين الدفع.

قال المحقق النائنى فى فوائده:

كيف استعمال الرفع فى الحديث، مع أنّ بعض أفراد التسعه دفع لا رفع.

وأجاب عنه: (بأنه لا يصح استعمال الرفع وكذا الدفع إلا بعد تحقق مقتضى الوجود، بحيث لو لم يرد الرفع أو الدفع على الشىء، لكان موجوداً فى وعائه المناسب له، سواء كان وعائه والعين والتكوين أو وعاء الاعتبار والتشريع، لوضوح أنّ كلاً من الرفع والدفع لا يرد على ما يكون معدوماً فى حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، فالعنايه المصححه لاستعمال كلمه (الرفع) و(الدفع) إنّما هى بعد فرض ثبوت مقتضى الوجود، وهذا المقدار ممّا لا بد منه فى صحه استعمالهما، وبعد ذلك يفترق الرفع عن الدفع:

فى أنّ استعمال الرفع إنّما يكون غالباً فى المورد الذى فرض وجوده فى الزمان السابق، أو فى المرتبه السابقه عن ورود الرفع.

والدفع يُستعمل غالباً فى المورد الذى فرض ثبوت المقتضى لوجود الشىء قبل إشغاله لصفحه الوجود فى الوعاء المناسب له .

فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود، والدفع مانعاً عن تأثير المقتضيل للوجود.

ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحه استعمال الرفع بدل الدفع على وجه الحقيقه، بلا تصرفٍ وعنايه، فإنّ الرفع فى الحقيقه يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو المرتبه اللاحقه، لأنّ بقاء الشىء كحدوثه يحتاج إلى علّه البقاء وإفاضه الوجود عليه من المبدء الفياض فى كلّ آن.

فالرفع فى مرتبه وروده على الشىء، إنّما يكون دفعاً حقيقه باعتبارٍ وعلّه

البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج إلى علاقه المجاز، بل لا يحتاج إلى عنايه أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبه استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك .

وبما ذكرنا من معنى الرفع والدفع يظهر أنه لا مانع من جعل الرفع في الحديث المبارك بمعنى الدفع في جميع الأشياء التسعه المرفوعه، ولا يلزم من ذلك مجازاً في الكلمه ولا في الاسناد... إلى آخر كلامه(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلام المحقق من الإشكال، لا في أصل اشتراكهما في لزوم وجود المقتضى، لأنّ لزوم كون المقتضى له الاقتضاء في تأثير الوجود ممّا لا كلام فيه، إلا أنّ الإشكال في أنّ الرفع عباره عن ارتفاع ما كان مستمراً في الوجود، أي ما أصبح المقتضى في اقتضائه فعلياً، فالرفع يُلاحظ ويُستعمل بلحاظ ما هو الموجود فيرتفعه عن صفحه الوجود، هذا بخلاف الدفع حيث إنّه عنوان عن المانع عن تأثير المقتضى في بروز الفعلية وتحقق الوجود، فمجرد كون العنوانين منطبقين على شيء واحد خارجي أو اعتباري بالنظر إلى الاعتباري، لا يوجب صدق الاتحاد في أصل العنوان، والشاهد على ذلك ما نلاحظه في المتضائفين مثل صدق الفوقيه على سطح يصدق عليه التحتيه بلحاظ ما فوقه، وهو لا يوجب كون عنواني الفوق والتحت شيئاً واحداً، فهكذا يكون في المقام.

فإنّ رفع حكم عن موضوع بعد وجوده وتحقق اقتضاء ذلك وإن كان يصدق عليه الدفع بالنظر إلى بقاء الوجود واقتضائه، إلا أنّه لا يوجب كون مصحح .

الاستعمال في كليهما شيئاً واحداً، فلا بدّ في الإطلاق أن يلاحظ قصد بأن المتكلم، فإن قصد رفع الوجود فهو رفع لا دفع، وإن قصد المنع عن تأثير المقتضى في البقاء فهو دفع لا رفع، وصحّه انطباق العنوانين على شيء واحد، لا يوجب صحّه استعمال كل واحدٍ منهما مكان الآخر.

فحينئذٍ لو استعمل وأراد كذلك، فلا بدّ أن يكون فيه نوع تصرّف وعنايه؛ إمّا بأن يكون مجازاً في الكلمه، أو مجازاً في الاسناد أو مجازاً، ادّعائياً، بعد أن لم يكن إرادته الحقيقيه من الرفع ممكنًا بالنسبه إلى بعض أفراد وعناوين التسعه، كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

أجاب المحقق العراقي رحمه الله عن الإشكال بقوله: (نعم، لا- يعتبر في صدق الرفع وصحّه استعماله حقيقه، وجود المرفوع حقيقه، بل يكفي في العنايه المصححه لذلك وجوده عنايه وادعاءً، ولو باعتبار وجود مقتضيه، فإنّ مع وجود المقتضى للشئ يعتبر العقلاء وجود الشئ، ويرونه كأنه موجودٌ، فيرتّبون عليه أحكاماً كثيره، كما في إطلاق السقوط في اشتراط سقوط الخيار في متن عقده، مع أنه في الحقيقيه عبارته عن عدم الثبوت حيث كان المصحح لإطلاق السقوط عليه وجوده الادّعائي بلحاظ وجود مقتضيه وهو العقد.

وبذلك يظهر أنه لا مانع من إبقاء الرفع في الحديث الشريف على ظهوره في الرفع الحقيقي في جميع الأمور التسعه، حيث أنه يكفي في صحّه إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشئ سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه، بلا حاجه إلى جعل الرفع في الحديث بمعنى الرفع بالمصير إلى التجوّز في الكلمه، أو الإسناد، أو المصير إلى ما أفيد من أنّ حقيقه الرفع هي الدفع وأنّ العنايه المصححه لذلك هو

كون الرفع في مرتبه وروده دفعاً أيضاً حقيقه باعتبار ممانعته عن تأثير مقتضى الشيء في بقاء ذلك الشيء في الآن المتأخر عن حدوثة، فإن ذلك كله كما ترى إتعاباً للنفس بلا موجب يقتضيه... إلى آخر كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف بعد التأمل والدقه في كلامه يفهم عدم تماميه ما ذكره؛ لأن حفظ معنى الرفع حقيقه لا يمكن إلا أن يسند إلى موجود فيرفعه، وأما صحه استعماله حقيقه بالنظر إلى وجود مقتضيه من دون تحقق للشيء المرفوع أمر غير صحيح، وما مثله بمثل اشتراط السقوط للخيار في العقد، مع أنه ليس إلا بمعنى عدم الثبوت، ليكون بواسطه وجود مقتضيه وهو العقد لا يخلو عن مسامحه؛ لأن صحه استعمال السقوط هنا كان بواسطه ملاحظه الشيء يكون على نحوين:

تارة: ما كان موجوداً، حيث يُسمى ذلك بالوجود اللولائي، كما يطلق في الرفع للشيء على نحوين؛ لأن المرفوع هو الوجود المستمر، أو الوجود بحسب المرتبه السابقه على الرفع، كما وقع في تعبير المحقق النائيني العراقي، يعني لولا- الرفع لكان موجوداً، فإنه يصح إطلاقه عليه في السقوط والرفع، بخلاف ما ادعاه بإطلاق الرفع حقيقه بما ليس بموجود أصلاً إلا بواسطه وجود مقتضيه، إلا أن يريد ما ذكرنا من صحه إطلاق الرفع على الشيء بلحاظ وجود مقتضيه وأنه لولا الرفع لوجد.

مع أنه يمكن دعوى صدق المجازيه أيضاً في الوجود اللولائي، لأن فيه نوع من المسامحه، حيث قد فرض فيه ما كان من شأنه الوجود بمنزله الموجود، فإنه مجاز ادعائي لا حقيقه، لعدم الوجود للمرفوع حقيقه، إلا مع عدم الاشتراط في الخيار، وعدم الرفع في المقام، ولكن إسناد الرفع إليه يكون حقيقياً، كما أن .

الكلمه قد استعملت فى معناه الحقيقى من رفع الموجود بحسب الاعتبار.

قال المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول» فى الجواب عن الإشكال: فإنه بعدما نقل ملخص كلام أستاذه النائينى رحمه الله وإمضاه بالنظر إلى وجود الممكن حيث يحتاج فى حدوثه وبقائه إلى العلة :

(إنه بحث فلسفى لا ربط له بالمقام، ولا يفيد فى رفع الإشكال؛ لأن احتياج الممكن إلى المؤثر حدوثاً وبقاءً، وكون اعدام الشىء الموجود أيضاً منعاً عن تأثير المقتضى، لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع والدفع لغه، لإمكان أن يكون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثير المقتضى بقاءً، بعد فرض وجود المقتضى وحدثه، والدفع موضوعاً للمنوع عن التأثير حدوثاً.

وبالجملة: ما ذكره بحث فلسفى لا ربط له بالبحث اللغوى ومفهوم اللفظ.

ثم قال: والتحقيق أن يُجاب عن هذا الإشكال بأحد وجهين:

أحدهما: أن يُقال إن إطلاق الرفع فى الحديث الشريف إنما هو باعتبار ثبوت تلك الأحكام فى الشرائع السابقه، ولو بنحو الموجه الجزئيه، ويُستظهر ذلك من اختصاص الرفع فى الحديث بالأمه.

ثانيهما: أن يكون إطلاق الرفع فى الحديث بنحو من العنايه باعتبار أنه وإن وُضع لإزاله الشىء الموجود، إلا أنه صح استعماله فيما إذا تحققت المقتضى مع مقدمات قريبه لوجود الشىء، فزاحمه مانع عن التأثير، مثلاً إذا تحققت المقتضى لقتل شخص ووقع تحت السيف فعفى عنه، أو حَدَث مانع آخر عن قتله، صح أن يُقال عرفاً: ارتفع عنه القتل، فيمكن أن يكون استعمال الرفع فى الحديث الشريف من هذا القبيل (١).

أقول: ولا يخفى أنّ هذين الجوابين يكون بصوره منع الجمع بينهما؛ لأنّ مقتضى الجواب الأوّل هو استعمال الرفع فى معناه الحقيقى باعتبار كون المرفوع هو الحكم الموجود فى الأعم السابقه، بخلاف ما فى الجواب الثانى، حيث أنّ لازمه كون الرفع مستعملاً فى معناه المجازى؛ لأنّ متعلّق الرفع حينئذٍ ليس هو الموجود، بل ما هو من شأنه كذلك باعتبار وجود مقتضيه ومقدّماته القريبه للوقوع، كما تفتنّ إليه المحقّق المذكور نفسه .

مع أنّ ذلك لا يجرى إلاّ فيما إذا ثبت وجود الحكم فى الشرائع السابقه، ولو على نحو القضيّه الموجهه الجزئيه، مع أنّ صحّه نسبه الرفع إلى جميع أفراد التسعه مع كون بعضها كذلك لا يخلو عن إشكال، ولكن مع ذلك كلّ كان توجيهاً أبعد من الإشكالات المذكوره فى غيره .

أقول: ولكن الأحسن من هذا هو أن يُقال:

إنّ الرفع مستعملٌ فى معناه الحقيقى ولكن على نحو المجاز الادّعائى فى متعلّقه، وهو أن يقال بأنّ المرفوع هو نفس الموضوعات مثل الخطأ والنسيان ادّعاءً، يعنى كأنه أراد بأنّ الخطأ والنسيان وغيرهما قد تحقّقا بحسب الوجود، إلاّ أنّه يدعى عدمهما، والمصحح لهذا الادّعاء يمكن أن يكون بلحاظ أحد الشئيين:

إمّا من جهه عدم وجود أثرٍ يترتب عليها، فكأنه أراد إفهام أنّ ما لا أثر له كأنه مرفوع عن صفحه الوجود ادّعاءً.

أو باعتبار منع مقتضياتها عن التأثير ليصدق بأنّ الشىء مرفوع.

فالرفع فى الحقيقه مستندٌ إلى نفس الموضوعات، لكن باعتبار نفى الآثار أو نفى الاقتضاء للمقتضى، مثل قوله عليه السلام: «عمدُ الصبىّ خطأ» أى العمد الذى لا يترتب

عليه أثر هو خطأ، فهكذا يكون في المقام.

فعلى هذا لا يكون الرفع هنا بمعنى الدفع كما ذكره المحقق النائيني، ولا مستنداً إلى ما لا يكون موجوداً إلا بمقتضايتها كما ذكره المحقق العراقي قدس سره، بل الرفع مستند إلى ما هو موجود في الخارج، لكن يدعى الرفع فيها بواسطة أحد الأمرين الذي ذكرنا كما عليه المحقق الخميني رحمه الله .

هذا إن قلنا بعدم التقدير في الرواية، كما هو الأصل في كل شيء .

جواب المحقق الخميني عن الإشكال: فقد التزم رحمه الله في مقام رد الإشكال (بإسناد الرفع إلى غير ما هو له بحسب ظاهر اللفظ، بأن يكون المرفوع هو الحكم في كل واحد من التسعة، ولكن بحسب الإرادة الاستعمالية بحسب ظواهر الكتاب والسنة عام ومطلق، شامل لكل من حالتى الاضطرار والاختيار والإكراه وغيره، والعالم والجاهل، وأمثال ذلك، فبعد إتيان الرفع يكون معناه هو رفع الحكم بلحاظ غير جدّه أى بحسب الإرادة الاستعمالية التى كان مستقرّاً فى ذهن المخاطب بكونه ثابتاً بإطلاقه بتلك الحالات من الاضطرار والإكراه، من غير تقييدٍ وتخصيصٍ فى ظاهر اللفظ، فأراد المتكلم إخبار المخاطب بواسطة حديث الرفع بأن الحكم مرتفع بالنسبة إلى تلك الحالات، وكان الإطلاق فى العمومات بمقتضى شمول المقام القانونى لها، واستقراره فى أذهان المخاطبين، فالمرفوع فى الحقيقة هو الحكم بحسب الإرادة الاستعمالية، وإن كان بحسب الإرادة الجديّة دفعاً لا رفعاً، هذا بناءً على جواز خطاب الناس واضح.

وأما بناءً على عدم جواز خطابه، يكون الرفع فى الأحكام التكليفية فى حقّه فى غير موردّه.



وأما الطيره والوسوسه، فالمصَحح لاستعمال الرفع كونهما محكومين بالأحكام فى الشرائع السابقه، ولم تكن الشرائع السماويه محدوده ظاهراً، بل أحكامها حسب الإراده الاستعماليه كانت ظاهره فى الدوام والبقاء، ولهذا يقال إنها منسوخه.

وإن شئت قلت كان هناك إطلاقاً أو عمومٌ يوهم بقاء الحكم فى عامه الأزمنه، فإطلاق الرفع لأجل رفع تلك الأحكام الظاهره فى البقاء والدوام، ويشهد على ذلك قوله صلى الله عليه وآله: «عن أمتي»، وإن كان كل ذلك دفعاً حسب اللب والجد، إلا أن مناط حُسن الاستعمال هو الاستعماليه من الإرادتين لا الجديّه، بل لو كان الميزان للرفع هو إطلاق الأحكام فى الشرائع السماويه، يمكن أن يكون وجه استعمال الرفع فى عامه الموضوعات التسعه لأجل ثبوت الحكم فيها فى الشرائع السابقه على نحو الدوام والاستمرار.

وأما ما لا يعلمون: فالرفع فيه لأجل إطلاق الأدله وظهورها فى شمول الحكم للعالم والجاهل بلا فرق، كما هو المختار فى الباب. نعم، لو لم نقل بإطلاق الأدله، فلا شك فى قيام الإجماع على الاشتراك فى التكليف، فالرفع لأجل ثبوت الحكم حسب الإراده الاستعماليه لكل عالم وجاهل، وإن كان الجاهل خارجاً حسب الإراده الجديّه، غير أن المناط فى حُسن الاستعمال هو الاستعمالى من الإراده.

فتلخص: كون الرفع بمعناها سواءً كان الرفع بلحاظ رفع التسعه بما هى هى، أو كان رفع تلك الأمور حسب الآثار الشرعيه)، انتهى كلامه.

ويرد عليه أولاً: بما أوردناه على كلام سيدنا الخوئى رحمه الله من الإشكال بأنه

موقوفٌ على إثبات كون الأحكام فى الشرائع موجوده بجميعها، حتى ترفع عن كاهل أفراد فى هذه الأمه، ووجود بعضها بصوره الموجهه الجزئيه لا يُصحّح القول برفع التسعه مع كون بعضها مرفوعاً.

وثانياً: بأنّ الالتزام بذلك يستلزم أن يكون دليل حديث الرفع مخصّصاً لتلك العمومات، فتكون النسبه الجاريه هو التخصيص، مع أنّه خلاف ما تسالم الأصحاب عليه من كون وجه تقديم حديث الرفع على تلك الأحكام والتكاليف الأوّليه هو الحكومه لا التخصيص.

وثالثاً: بأنّ حديث الرفع لا يرفع الإراده الاستعماليه، لأنّ تلك الإراده باقيه بحالها حتى بعد التخصيص، والتي يُخصّص هي الإراده الجديّه، يعنى بمقتضى أصل العقلائي من أصاله تطابق الإراده الاستعماليه مع الجديّه يوجب الحكم على ظاهر الإطلاق والعموم، فحديث الرفع يُرفع اليد من هذا الأصل، أى تبقى الإراده الاستعماليه باقيه على حالها دون الجديّه، ولذلك يجوز التمسك بعموم العام فى الأفراد المشكوكه من المخصّص، وقد سبق أن ذكرنا أنّ حكمه محفوظيه الإراده الاستعماليه هي جواز التمسك بالعموم القانوني فى المشتبهات، كما لا يخفى، ولذلك لا يمكن الالتزام برفع هذه الإراده فى حديث الرفع.

ورابعاً: يرد على ما ذكره أخيراً بأنّه إذا لم يقل بالإطلاق للأدله الشامل للعالم والجاهل، واعتبرنا شمول الحكم للجاهل بواسطه قيام الإجماع على الاشتراك بين العالم والجاهل، فليس لنا حينئذٍ دليل لفظي عام أو مطلق حتى يقال بأنّ المصحح للرفع هو شمول الإراده الاستعماليه للجاهل، بل الدليل هنا يكون لبيئاً، فلا معنى للرفع فى الحديث لما ليس له لسانٌ لفظي استعالي.

نعم، يصحّ هذا على فرض الغض عمّا ذكرناه في العموم اللفظي والإطلاقات اللفظية.

وبالجملة: فالأولى في الجواب عن هذا الإشكال هو الوجه الأوّل من الوجهين، بأن يكون الرفع متوجّهاً إلى نفس الموضوعات من الخطأ والنسيان وغيرهما من التسعة، غايه الأمر كان رفعها بالادّعاء، إمّا من جهة نفى الاقتضاء فيها فقط، أو من جهة نفى الآثار المترتبة عليها، أو نفى كليهما أو أحدهما، فهو أيضاً لا بدّ أن يعين في الحديث من حيث الاستظهار ومقام الإثبات أيهما أولى في مقام الادّعاء بالرفع في التسعة، وهذا ما نبحت عنه في الأمر الثاني .

خلاصه رأى المحقّق النائيني في المقام: فهو رحمه الله لاحظ بحسب مبناه صحّ استعمال الحقيقي في معنى كلمه الرفع بالدفع، فقد تصدّى لإرجاع كلّ الفقرات في متعلّق الرفع إلى الدفع، فكأنّه أراد بأنّ لفظ رفع هنا ليس إلّا هو الدفع حقيقةً وأنّه جالس مقام الأوّل، وقال في مقام توضيح مرامه:

(فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضى عن تأثيره في جعل الحكم وتشريعه في الموارد التسعة، غايته أنّه في الثلاثة الأخيره وهي الحسد، والطيره، والوسوسه في الخلق يكون المراد رفع المقتضى عن تأثيره في أصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضى له منّ على العباد، وتوسعه عليهم، وسيأتي بيان المراد من الحكم الذي كان له اقتضاء الجعل والتشريع في الحسد وأخويه.

وفي غير ما لا يعلمون من الخمسه الأخر، وهي: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، يكون المراد رفع تأثير المقتضى عن شمول الحكم وأطراده لحال النسيان والاضطرار والإكراه والخطأ وما لا يُطاق، فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد، وسيأتي أنّ

التخصيص فى ذلك يكون من التخصيص الواقعى، وليس من التخصيص الظاهرى.

وفى ما لا- يعلمون يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعيه عن تأثيرها فى إيجاب الاحتياط، مع أنّ ملاكاتها كانت تقتضى إيجاب الاحتياط.

ثمّ أورد على الشيخ قدس سره : بأنّ ظاهر كلامه بأنّ الدفع من أوّل الأمر متوجّه إلى إيجاب الاحتياط لا إلى الأحكام الواقعيه، فيه المسامحه، لأنّ المراد من الموصول فيما لا- يعلم هو الحكم الواقعى لأنّه هو المجهول والمرفوع، فلا بدّ ورود الرفع عليه وإن كانت نتيجه عدم إيجاب الاحتياط، لأنّه لا يمكن رفع الحكم الواقعى فى موطنه وهو عالم التشريع واقعاً، وإلاّ يلزم اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بها، وهو ينافى ما عليه أصول المخطئه، فنتيجه رفع مقتضيات الأحكام الواقعيه عن تأثيرها فى إيجاب الاحتياط، هو الترخيص الظاهرى فى ارتكاب الشبهه والاقتحام فيها.

ثمّ يغوص فى توضيح ذلك بما يعيننا ذكره لطوله، إلى أن يقول:

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ الرفع فى الحديث المبارك بمعنى الدفع فى جميع الأشياء التسعه، ولا يلزم من ذلك تجوّز ولا حمل اللفظ على خلاف ما يقتضيه ظاهره.

وإنّ أبيت عن ذلك، وجمدت على ما ينسب إلى الذهن فى بادئ الأمر من أنّ العنايه المصححه لورود الرفع على الشىء إنّما هى باعتبار وجوده السابق، ولا يكفى مجرد ثبوت مقتضى الوجود، فيمكن الالتزام بذلك أيضاً لوجود الغايه المصححه لورود الرفع فى جميع الأمور التسعه المذكوره فى الحديث.

أمّا فى غير ما لا- يعلمون من الثمانيه الأخر فواضح، فإنّ الرفع قد أسند فيها إلى ما هو ثابت خارجاً لوجود الخطأ والنسيان والاضطرار وغير ذلك خارجاً،

فالرفع قد ورد على ما هو موجود في الخارج، ولا منافاه بين ورود الرفع على المذكورات، وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها؛ لأنَّ الرفع التشريعي لا يُنافى الثبوت التكويني، كما لا يُنافى وجود الضرر خارجاً في نفسه تشريعاً، وسيأتي معنى الرفع التشريعي في المذكورات.

وأما في ما لا يعلمون: فقد يقال إنَّه لا يمكن أن يكون الرفع فيه بمعناه، فإنَّ المراد من الموصول نفس الحكم الشرعي، فإن كان الحكم في مورد الشكِّ ثابتاً، فلا يتصوَّر رفعه إلاّ على سبيل النسخ، وإن لم يكن ثابتاً فلا يصحَّ إسناد الرفع إليه، لعدم سبق الوجود، فلا بدَّ من جعل الرفع في قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»، بمعنى الرفع، هذا.

ولكن يمكن ثبوت العناية المصحَّحة لإسناد الرفع إلى الحكم من دون أن يلزم النسخ أو التصويب:

أما في الشُّبهات الموضوعيَّة فواضح؛ فإنَّه في مورد الشكِّ في خمريَّة الشيء يصحَّ أن يُقال رُفِعَ الحكم بالحرمة عن المشكوك بلحاظ أنَّ حرمة شُرب الخمر قد ثبتت في الشريعة، فصحَّ أن يُقال رُفِعَت حرمة شُرب الخمر عن هذه المشيئة.

وأما في الشُّبهات الحكميَّة: فيمكن أيضاً فرض وجود العناية المصحَّحة لاستعمال الرفع، فتأمل.

ولكن هذا كَلَّه إتعاباً للنفس وتبعيداً للمسافة بلا ملزم، فإنَّ استعمال الرفع بمعنى الدفع ليس بعزيز الوجود، بل قد عرفت أنَّ الرفع حقيقةً هو الدفع، فيستقيم معنى الحديث المبارك بلا تصرُّفٍ وتأويلٍ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: بما قد عرفت بأنّ الرفع بمفهومه مغايرٌ للدفع بحسب حال متعلّقه، باعتبار أنّ الرفع يُستعمل لما هو الموجود ويرتفع، بخلاف الدفع حيث يلاحظ بحسب الحدوث، يعنى يمنع عن وجود الشيء وحدوثه، وهما متفاوتان بالإضافة، فكيف يمكن فرض وحدتهما؟!

وثانياً: أنّ الظاهر بحسب حال ورود الحديث في مقام الامتنان، هو وجود المقتضى في أصل هذه الأشياء بحسب حال وجودها، إلا أنّ الشارع لم يرتّب على اقتضائها أثره، فرفع الأثر عن المقتضيات بواسطة هذه الأُمَّه لأجل شرافه وجود نبيّ هذه الأُمَّه كان امتناناً عليهم، وأمرأً مستحسناً عند العرف والعقلاء.

وثالثاً: إنّ إسناد الرفع إلى هذه التسعه بكلمه واحده، مثل (رُفِع) يدعو إلى كون الرفع في جميعها على نسقٍ واحد، لا بأن يكون في الثلاثة الأخيره بنحوٍ من حيث تأثير المنتفى في أصل الحكم والجعل، وفي الخمسه الباقية في نفى الأطراد عن شمول حال الخطأ والنسيان وغيرهما، وفيما لا يعلم بالنسبه إلى الحكم الواقعي في تأثيره في إيجاب الاحتياط بحسب الملاك، هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ الرفع ورد بلحاظ أصل وجود هذه الأشياء، حيث يدعى عدمها بواسطة عدم ترتّب الآثار عليها، فما لا أثر لوجود شيء فكأنّه لا وجود له، نظير ما يقال في ما اشتهر عند الفقهاء أنّه: لا شكّ لكثير الشكّ، حيث أنّ الشكّ للشكّاك بحقيقته كان موجوداً، ولا معنى لنفيه حقيقةً، ولكن حيث لا يترتب على شكّه الآثار المترتبه على الشكّ في غيره، من الاعتناء بالإعاده وعدمها في المشكوك فيما جاوز أو في غير المتجاوز، فكأنّه معدومٌ، ولا شكّ له ادعاءً، ولا يخلو حينئذٍ عن حسن

البلاغه نظير قوله عليه السلام: «عمد الصبى خطأ» أى العمدة الذى لا يترتب عليه آثار العمدة، فهو ليس بعمدٍ ادعاءً، وإن كان هو هو حقيقه بحسب التكوين، وهكذا يكون فى المقام، أى الخطأ الذى لا يترتب عليه أثرٌ، أو النسيان الذى لا يترتب عليه ما يتوقع منه، فوجودهما كعدمهما، فالرفع فى جميع التسعة مستندٌ إلى نفس الموضوعات والمذكورات بادعاء أنها غير موجوده، وعليه فمتى فكانت الجملة إخباريه فى مقام الإنشاء لإفهام بديه الحكم وقطعيتها، تأتى الجملة بصوره الماضويه المجهوله، لتفيد كأن القضية قد ثبتت ومضت كذلك، لكن وقعت الجملة فى مقام الإنشاء، نظير قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» أو «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ» وغيرهما الوارده فى الآيات.

وبالجملة: فما ذكره قدس سره أخيراً، وتنزل عما قبله وإن كان يقرب بما نقول به، إلا أنه الحق به بما لا نتفق معه فى ما ذكره من التكليف فى الشبهات الموضوعيه بنفى الحكم المجعول عن مورد الشبهه الخارجيه، وفى الشبهات الحكميه من إمكان فرض وجود العنايه المصححه لاستعمال الرفع، دون أن يشير إلى ما يدلّ عليهما.

أقول: ولكن الإنصاف أن المراد من الرفع ليس بلحاظ الحكم الموجود، بل إنما هو بلحاظ نفي الآثار المترتبة على الشك والجهل المترتب عليه لولا الرفع، بلا فرق فيه بين الشبهه الموضوعيه والحكميه.

وأيضاً: يرتفع بما ذكرنا الإشكال الذى ذكره فى آخر كلامه، من أن المرفوع إن كان هو الحكم الثابت فى حال الشك فهو نسخٌ، وإن لم يكن ثابتاً، فلا يصح إسناد الرفع إليه لعدم سبق الوجود، وذلك لما قد عرفت من أن المرفوع ليس هو الحكم حتى يثبت مثل هذا الإشكال، بل المرفوع نفس الجهل والشك بلحاظ رفع

آثارهما كما لا يخفى .

ورابعاً: بما قد ذكرنا سابقاً بأنّ الرفع فى الخمسه، إذا كان بلحاظ أطراد الحكم وشموله لحال الخطأ والنسيان، لزم التخصيص فى الأحكام بواسطه حديث الرفع، كما صرح بذلك، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ حديث الرفع حاكم على الأدله الأوليه لا مخصص لها .

وخامساً: أنّ ما اختاره هنا ينافى مع ما أفاده فى الأمر الخامس هنا، وهو قوله: (فلا بدّ وأن يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان دفع الفعل الصادر عن ذلك، يعنى جعل الفعل كالعدم، وكأنّه لم يصدر عن الشخص ولم يقع، لا أنّ الفعل وقع، وحيثه صدوره عن خطأ ونسيان لم يكن ليلزم ترتيب آثار الصدور عن عمد عليه حتى ينافى الامتنان.. إلى آخر كلامه)(١).

بل ينافى أيضاً مع ما أفاده فى التنبيه الأول من تنبيهات مبحث الاشتغال، حيث قال:

(الأول: أن يكون المرفوع شاغلاً لصفحه الوجود، بحيث يكون له نحو تقرّر فى الوعاء المناسب له من وعاء التكوين أو وعاء التشريع، فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع حيث أنّ الدفع إنّما يمنع عن تقرّر الشىء خارجاً، وتأثير المقتضى فى الوجود، فهو يساوق المانع، وأما الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود ويقتضى اعدام الشىء الموجود عن وعائه.

نعم، قد يستعمل الرفع فى مكان الدفع وبالعكس، إلا أنّ ذلك بضرب من العنايه والتجوّز، والذى تقتضيه الحقيقه هو استعمال الدفع فى مقام المنع عن تأثير .



المقتضى فى الوجود، واستعمال الرفع فى مقام المنع عن بقاء الشىء الموجود، انتهى كلامه (١).

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ إسناد الرفع إلى المذكورات كان إسناداً حقيقياً لا مجازياً كما بيّناه فى الأمر الأوّل، وأنّ الرفع هنا إذا كان مستنداً إلى المذكورات، كان من جهة المجاز الادّعائى فى متعلّقه؛ يعنى كأنّ الشارع لم يلاحظ الخطأ خطأً؛ بمعنى أنّ الفعل كأنّه لم يصدر عنه متّصفاً بهذا الوصف، والمُصحح لهذا الادّعاء ليس هو نفي المقتضى بالخصوص، ولا هو مع نفي الآثار، ولا هو بصورة البدليه مع الآثار المذكور فى الأمر الثانى .

وقد عرفت وجه هذه الدعوى من مطاوى كلماتنا فى الإشكال على المحقّق النائنى رحمه الله بأنّ ورود الحديث للامتنان يقتضى ويناسب بأن يكون المقتضى فى جميع التسعه موجوداً، ولكن يرفعها الشارع بلحاظ نفي الآثار المترقّبه لمثل هذه الأمور التسعه.

.\*\*\*

الأمر الثاني: فى البحث عن حاجه الرفع فى هذه الأمور إلى التقدير وعدمها.

بيان ذلك: قيل إن دلالة الاقتضاء أى دلالة صون كلام الحكيم عن اللغوئيه، نظير «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» حيث قد أسند الحكيم السؤال إلى القرية مع عدم قابليتها لذلك، مما يوجب الالتزام بالتقدير وهو الأهل، أى واسئل أهل القرية يقتضى فى المقام حيث نسب رفع الخطأ والنسيان الصادرين إلى الحكيم مع أنهما وغيرهما من سائر الفقرات موجودات فى الخارج حقيقة الالتزام بوجود التقدير فى الكلام حتى يكون الرفع بلحاظ ذلك المقدّر، وإلا أصبح كلام الحكيم لغواً.

ثم وقع البحث والكلام فى حقيقه المقدّر، أنه هل هو المؤاخذة والعقوبه، أو عموم الآثار، أو كلّ شىء بحسب أظهر أثره بالنسبه إلى سائر آثاره، إلى آخر ما سيأتى بحثه.

قال المحقق النائينى: (لا- حاجه إلى التقدير، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكويئياً، فلا بدّ فى تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب، وأما إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً، فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعى كالنفي التشريعى ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاءً لحكم يكون وجوده التشريعى بنفس الرفع والنفي، كقوله صلى الله عليه و آله: «لا- ضرر ولا ضرار»، وكقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» ونحو ذلك مما يكون متلوّ النفي أمراً ثابتاً فى الخارج.

وبالجملة: ما ورد فى الأخبار ممّا سيق فى هذا المساق، سواءً كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفي، إنّما يكون فى مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا فى مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها، حتى يحتاج إلى التقدير، وسيأتى معنى

الرفع التشريعي ونتيجته.

والغرض في المقام مجرّد بيان أنّ دلالة الاقتضاء لا تقتضى تقديراً في الكلام، حتّى يبحث عمّا هو المقدر.

لا أقول إنّ الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات فإنّ المذكورات في الحديث غير ما لا يعلمون لا تقبل الرفع التشريعي لأنها من الأمور التكوينيّة الخارجيّة، بل رفع المذكورات تشريعياً إنّما يكون برفع آثارها الشرعيّة على ما سيأتي بيانه، ولكن ذلك لا ربط له بدلاله الاقتضاء، وصون كلام الحكيم عن اللغو والكذب، بل ذلك لأجل أنّ رفع المذكورات في عالم التشريع، هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعيّة، كما أنّ معنى نفي الضرر هو نفي الأحكام الضرريّة، فتأمّل جيّداً، انتهى كلامه (١).

أورد عليه المحقّق العراقي رحمه الله: في «حاشية الفوائد» ما هو لفظه:

أقول: يا ليت أمثال هذه البيانات بتوقيع أو وحى، إذ لو كان المراد من الرفع التشريعي تشريع رفع هذه الأمور حقيقة فهو غلط، وإن كان الغرض جعل الشارع رفعها تنزيلاً فهو يناسب مع الإخباريّة أيضاً، وإن كان الغرض عدم جعلها في موارد أحكامه وتشريعاته فهو رفع حقيقي لهذه الأمور في دائره أحكامه لا مطلقاً، فلا يخرج هذا الرفع أيضاً عن التكوين غايته في مورد خاص، إذ مرجع هذا المعنى إلى رفع الخطأ حقيقة في الشرعيّات وهكذا، فهو عين الرفع الحقيقي لها، غايه الأمر لا مطلقاً، وهذا المعنى أيضاً قابل للإخباريّة، فلا يبقى في البين إلاّ توهم تشريع الرفع بجعله غير ما ذكرنا وعليه بشرحه، وهذا الذي لا نفهم له معنى .

محضاً)، انتهى كلامه (١).

وبالجملة: فيرد على المحقق النائيني بأن ما ذكره في صدر كلامه يكون في غايه المتانه من كون الرفع هنا رفعاً تشريعياً، وكان ذلك رفعاً بصوره الإخبار، إلا أنه يكون في مقام الإنشاء لا إخباراً عما هو المرفوع خارجاً حقيقه، بل إتيان الجملة بصوره الإخبار والماضويه المجهوله، إنما يكون لتثبيت الأمر وتحكيمه، وكأنه أراد أنه ثابت بلا إشكال .

أقول: إلا أن ما ذكره أخيراً بقوله:

(لا أقول إن الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات، معللاً بأنها لا تقبل الرفع التشريعي، لكونها من الأمور التكوينية الخارجيه)، لا يخلو عن مناقشه:

أولاً: لما قد عرفت بأن الرفع هنا يكون كالنفي في قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك»، كما لا يمكن نفي الشك حقيقه، لأنه من الأمور الحقيقيه، فلا بد أن يكون النفي بلحاظ نفي أثره ادعاءً، فهكذا يكون في المقام، فلا مانع من إرجاع الرفع إلى نفس المذكورات.

وثانياً: لم قد أخرج ما لا يعلمون عن المذكورات، مع أنك قد عرفت عدم الفرق في ذلك بينه وبين غيره من الأقسام.

وأيضاً: يرد على المحقق العراقي، حيث جعل رفع الشارع تنزيلاً مناسباً مع الإخبار فقط، مع أنه ليس كذلك كما قبل ذلك في نهايته، لإمكان القول بأن الجملة بصورتها وإن كانت خبريه، إلا أنها صادرة في مقام الإنشاء، أي يدعى عدم هذه الأمور بصوره الإنشاء كما في قضيه: «لا شك لكثير الشك»، وفي قضيه: «كُتِبَ ٢».

عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ»، وغيره يكون كذلك .

وبالجملة: فنحن نوافق مع النائيني في عدم لزوم التقدير صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه بحسب دلالة الاقتضاء، لأننا التزمنا بأنَّ الرفع كان بالنسبة إلى المذكورات بادعاء نفي الآثار، وعليه فما في كلام شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره من التعبير بالتقدير لا يخلو عن مسامحة واضحة.

\*\*\*

الأمر الثالث: البحث عن المراد من الموصول.

قد يُقال بأن الاستدلال بالحديث الشريف إنما يتم على تقدير كون الموصول في (ما لا يعلمون) خصوص الحكم أو ما يعمّه، فإن الموصول على كل من التقديرين يشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه :

إذ على فرض القول بالتعميم فواضح، وأما على القول بخصوص الحكم؛ فلأن مفاد الحديث حينئذٍ أن الحكم المجهول مرفوع، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله إلى المكلف كما في الشبهات أو الأمور الخارجيه في الشبهات الموضوعيه.

وأما لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف، أى الفعل الذى اشتبه عنوانه كالشرب الذى اشتبه كونه شرب التتن أو شرب الخمر، فيختص الحديث بالشبهات الموضوعيه، لأن ظاهر الوصف وهو (لا يعلم) المأخوذ فى الموضوع، كونه من قبيل الوصف لحال نفس الموضوع وهو الفعل لا لحال متعلقه وهو حكمه، فحينئذٍ يلزم خروج الشبهات الحكميه عن الحديث الشريف إذا لم يكن فعلها مشتبهاً، مع أن حديث الرفع يعد عمده أدله البراءه عند الأصوليين.

أقول: بل قد يؤيد كون المراد من الموصول فيه هو الموضوع لا الحكم بوجوه:

الوجه الأول: وحده السياق، لأن المراد من الموصول فى (ما استكروهوا، وما اضطروا، وما لا يطيقون) هو الفعل دون الحكم؛ لأن هذه العناوين لا يمكن تعلقها بالأحكام الشرعيه ولا تعرض عليها، بل تعرض للأفعال الخارجيه، وبملاحظه مقتضى وحده السياق يكون متعلقاً بالأفعال، وبملاحظه مقتضى صحه الاستدلال بالحديث للبراءه يكون متعلقاً بالأحكام، فيقع البحث عن كيفيه الجمع بينها؛ حيث

ناقش الشيخ رحمه الله في «فرائده» من إمكان ذلك .

أجاب عنه المحقق النائيني قدس سره : (بأنه لا- يخفى عليك ما في هذا الكلام من الضعف، فإن المرفوع في جميع الأشياء التسعة، إنما هو الحكم الشرعي، وإضافه الرفع في غير ما لا يعلمون إلى الأفعال الخارجيه، إنما هو لأجل أن الإكراه والاضطرار ونحو ذلك إنما يعرض الأفعال لا الأحكام كما ذكر، وإلا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أن المرفوع في (ما لا يعلمون) أيضاً هو الحكم الشرعي، وهو المراد من الموصول، والجامع بين الشبهات الحكميه والموضوعيه، ومجرد اختلاف منشأ الجهل في أنه في الشبهات الحكميه إنما يكون إجمال النص أو فقده، أو تعارض النصين، وفي الشبهات الحكميه يكون المنشأ اختلاط الأمور الخارجيه، لا يقتضى الاختلاف فيما أسند الرفع إليه، فإن الرفع قد اسند إلى عنوان (ما لا يعلم) ولمكان أن الرفع التشريعي لا بد وأن يرد على ما يكون قابلاً للوضع والرفع الشرعي، فالمرفوع إنما يكون هو الحكم الشرعي، سواءً في ذلك الشبهات الحكميه والموضوعيه، فكما أن قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشك»، يعم كلا الشبهتين بجامع واحد، كذلك قوله صلى الله عليه و آله : «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ مِنْ أَسْئَاءِ» فتدبر انتهى(١).

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من عدم تماميته في الجواب عن الإشكال؛ لأن مجرد عدم إمكان عروض تلك العناوين على الأحكام، لا يوجب رفع إشكال عدم حفظ وحده السياق؛ لأن البحث في أنه كيف يمكن رفع الموضوع عن العناوين المذكوره دون أن ترتفع عنها الأحكام، وفي (ما لا- يعلمون) كان المرفوع هو الحكم دون الموضوع، والقول باختلاف متعلق الرفع من الموضوع في .

العناوين والحكم أو الأعمّ فيما لا يعلم، معناه قبول عدم لزوم رعايه وحده السياق، فذلك تسليمٌ للإشكال كما لا يخفى.

أقول: وأجيب عنه بجوابٍ آخر ذكره المحقق الحائري، ووافقه سيدنا الأستاذ المحقق الخميني قدس سره والخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول» حيث كان كلام الأخير أبين في إيصال المطلب، فلذلك نتعرّض إليه، قال:

(وفيه: إنّ الموصول في جميع الفقرات مستعملٌ في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال إنّ الموصول من المبهمات، وتعريفه إنّما هو بالصلة، فكأنه صلى الله عليه وآله قال زُفِعَ الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يطبقون، والشيء المضطرّ إليه، وهكذا، فلم يُستعمل الموصول في جميع الفقرات إلّا- في معنى واحد، غايه الأمر أنّ الشيء المضطرّ إليه لا- ينطبق خارجاً إلّا- على الأفعال الخارجيه، وكذا الشيء المُكره عليه، بخلاف الشيء المجهول، فإنّه ينطبق على الحكم أيضاً، والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجبُ اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول كي يضرّ بوحده السياق، فإنّ المستعمل فيه فيقولنا: (ما ترك زيدٌ فهو لوارثه)، و (ما ترك عمرو فهو لوارثه)، و (ما ترك خالد فهو لوارثه)، شيءٌ واحد، فوحده السياق محفوظه، ولو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الأولى، وعلى العقار في الثانية، وعلى الأشجار في الثالثة، فلا شهاده لوحده السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقه على جنس واحد، والمقام من هذا القبيل بعينه)، انتهى كلامه (١).



أقول: الموصول لا يردّ إلى معنى الشئ حتّى يكون الموصوف والعنوان المنطبق على الخارج هو الشئ المضطرّ إليه، والشئ الذى أكره، بل الموصول بنفسه عنوانٌ ينطبق على المضطرّ إليه والمُكره عليه والمجهول، ولعلّ هذا المعنى مستفاداً من كلام المحقّق الحائرى حيث قال:

(إنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلّقه وضيّقه، فقوله صلى الله عليه وآله: «ما اضطرّوا إليه»، أريد منه كلّ ما اضطرّ إليه فى الخارج، غايه الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم، فيقتضى وحده السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» أيضاً كلّ فرد من أفراد هذا العنوان، ألا ترى أنّه إذا قيل ما يؤكل وما يرى فى قضيه واحده لا يوجب انحصار أفراد الأوّل فى الخارج ببعض الأشياء، تخصيص الثانى أيضاً بذلك البعض)(١).

فكأنه رحمه الله أراد عكس ما ادّعاه الشيخ من أنّ القول بالاختلاف فى متعلّق الموصول هنا مقتضى وحده السياق لا وحدته؛ لأنّ المرفوع هو المضطرّ إليه بنحو الإطلاق، وإن لم يكن له فى الخارج مصداقاً، إلّا فى الموضوع، فهكذا فى المكره عليه، فلا بدّ من حفظ هذا الإطلاق فى موصول (ما لا يعلمون) بأن يُراد كلّ ما يصحّ أن ينطبق عليه هذا العنوان، سواء كان بالموضوع أو بالحكم، فاختصاصه فيه ببعض أفراده وهو الموضوع خاصّه يكون خلافاً لوحدته السياق.

وعليه، فهذا الجواب حسنٌ جداً، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق النائينى والخوئى وإن كانت عبارتهما قاصره عن إفهام ذلك فى الجملة. .

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى من أنّ إسناد الرفع إلى الحكم حقيقى، وإسناد إلى ما هو له، وأمّا إسناده إلى الفعل الخارجى مجازى، لعدم كون رفع الموضوع ووضعه بيد الشارع، بخلاف الحكم، فالإسناد إلى الفعل إسناد إلى غير ما هو له، فحيثُ:

لو أُريد من الموصول فى الجميع هو الفعل، فيصير الإسناد فى الجميع مجازياً وواحداً، فلا كلام فيه بل وهو المطلوب.

وأما لو أُريد من الموصول فى خصوص (ما لا يعلمون) هو الحكم، فيكون الإسناد فيه حقيقياً وفى غيره مجازياً، لما قد عرفت من عدم إمكان فرض الحكم فى موصول غير (ما لا يعلمون)، فعلى هذا لو كان الإسناد فى كلّ واحدٍ من التسعة مستقلاً، فلا مانع بأن يراد فى بعضها الحقيقه وفى بعضها المجاز، ولكن الأمر ليس كذلك فى حديث الرفع، لأنه قد أسند الرفع بإسناد واحدٍ إلى عنوان جامع بين جميع الأمور المذكوره فيه، وهو عنوان التسعه، فلو أُريد من الإسناد كلّ واحدٍ من الحقيقه والمجاز، لزم استعمال شىء واحدٍ فى معنيين، وهو غير جائز، فلو أُريد من الإسناد فى التسعه خصوص أحدهما من الموضوع أو الحكم، لزم خروج فرد آخر منه وهو غير جائز، فالخلاص منحصرٌ فى إرادته خصوص الموضوع فى الجميع حفظاً لوحده الاسناد، وحذراً عن الوقوع فى المحذور كما لا يخفى .

وفيه أولاً: أنّ هذا الإشكال لا يتوجه إلى من ذهب إلى كون إسناد الرفع إلى الأشياء رفعاً تكويئياً صرفاً حتى يكون مجازياً، بل يكون رفعاً تشريعياً ادعائياً، حيث يكون ذلك الاسناد إليه حقيقياً، مثل: «لا شكّ لكثير الشكّ»، و «لا رباً بين الوالد والولد»، فإسناد الرفع فى جميع التسعه يكون حقيقياً، سواء كان المرفوع فى

بعضها موضوعاً أو حكماً، فالإسناد هنا واحدٌ بالمجموع بإسنادٍ حقيقي بلحاظ أفراده المفروض مرفوعاً حقيقةً ادعائياً.

نعم، يتوجه الإشكال إلى مثل المحقق النائيني حيث لم يقبل إسناد الرفع إلى الخطأ والنسيان، باعتبار أنّهما من الأمور الخارجيه غير قابله للرفع، فيكون الإسناد إليها مجازياً فيعود الإشكال .

وثانياً: يمكن الجواب عنه حتى على مذهب غيرنا، بأن يُقال:

إن كان الرفع في كلّ واحدٍ من التسعه مكرراً ومذكوراً مستقلاً، يصحّ القول باختلاف الرفع في بعض عن الآخر بالحقيقه والمجاز، إلاّ أنّه لا يستلزم محذور استعمال شيء واحد في أكثر من معنى؛ لأنّ الرفع قد كثر في كلّ واحدٍ، فيراد في كلّ واحد ما يناسبه من الحقيقه في مثل (ما لا يعلمون)، والمجاز في غيره .

وأما إذا لم يكن كذلك كما في الحديث حيث قد ذكر الرفع في موردٍ واحدٍ للتسعه، وكانت الأفراد المذكوره بعدها تفصيلاً للإجمال، فحينئذٍ قد أُسند الرفع إلى مجموع التسعه التي كانت بعض أفرادها غير مرفوع حقيقه، وإن كان بعضها الآخر مرفوعاً حقيقه، فلا محيص إلاّ أن يكون نسبه الرفع إلى المجموع مجازاً بإسنادٍ واحد؛ لأنّ صدق رفع التسعه حقيقه لا يكون إلاّ بكون مجموعها قابلاً للرفع، فحيث لم يكن كذلك، فيكون الرفع المسند إلى المجموع مجازاً بإسنادٍ واحد كلامي، لا بإسناد تحليلي إلى كلّ واحدٍ واحد.

وعليه، فدعوى الجمع بين الإسنادين المختلفين في إسنادٍ واحد، وأنّه ممّا لا يجوز خاليه عن الصّحه .

وثالثاً: بأننا لو أغمضنا عمّا ذكرنا في الجواب الثاني، وقلنا بأنّ الإسناد إلى

التسعه يكون بلحاظ إسناد كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد، فمع ذلك نقول هذا الإسناد الذى ينسب إلى التسعه يكون مجازياً، لأن التسعه بنفسها ليس إلاً أمراً عنوائياً انتزاعياً اعتبارياً، فلا معنى لرفعه إلاً بلحاظ رفع أفرادهِ، فإسناد الرفع إلى التسعه يكون إسناداً إلى غير ما هو له ومجازاً مرسلأ، لأن حقيقة الرفع كان بملاحظه الأفراد دون مجموع التسعه، وهو حاكٍ عن رفع كل واحدٍ واحدٍ مستقلاً، فكأنه كان لكل واحدٍ رفعٍ مستقلٍّ مثل القول بالأوامر الضمّية المتعدّده لكل جزء من أجزاء المركّب، الذى تعلق الأمر بالمركّب بأمرٍ واحدٍ، فحيثُ لا- يكون إسناد الرفع فى التسعه إلاً- مجازياً، وإسناد الرفع فى كل الأفراد بحسب حال نفسه من الحقيقه والمجازيه.

ورابعاً: إن الإشكال لا- يكون مختصّاً بالرفع المستند بالتسعه، إذ هو ثابت بالنسبه إلى (ما لا يعلمون) بعدما عرفت من اقتضاء وحده السياق حفظ إطلاق الموصول للرفع، الأعمّ من الحكم والموضوع، فإسناد الرفع إلى غير الجامع بينهما، مع كون الرفع بالنسبه إلى الحكم حقيقى، وإلى الموضوع مجازى، يوجبُ إعاده المحذور من لزوم إدراج الإسنادين المختلفين فى إسنادٍ واحدٍ، وإن أسند إلى الجامع بينهما، فيكون مجازياً، لكونه إسناداً إلى غير ما هو له، كما هو واضح.

أقول: فالخلاص من أصل الإشكال يكون بما اخترناه، من كون الرفع هنا بحسب النسبه حقيقىً، وبحسب عالم التشريع ادعائى، ولو أريد هذا الموضوع فضلاً عن الحكم.

نعم، بالنسبه إلى كون الرفع منسوباً إلى التسعه وإلى الجامع فى (ما لا يعلمون) يكون مجازاً مرسلأ، والله العالم.

بحث: أنكر بعض الأعاضم مثل المحقق العراقي وجود وحده السياق في الحديث، لاشتماله بما لا يمكن حفظها، معللاً ذلك بقوله:

(إنَّ ظهور إسناد الرفع في الفقرات الأربع المشتمله على الموصول، هو كون العناوين المزبوره من الاضطراب وغيره من الجهات التعليليه للرفع، والمانعه عن تأثير ما يقتضى إنشاء الحكم، بخلاف مثل الطيره والحسد والوسوسه، حيث أنها يكون المقتضى للحرمة نفس تلك العناوين، وإلا فلا يكون ورائها مقتضى آخر تمنع هذه العناوين عن تأثيره، ولذلك أُضيف الرفع فيها إلى نفس هذه الأمور، على خلاف الأربع، فكان رفعها لمانع خارجي من امتنان أو غيره، بل الجمود بظاهر الحديث يقتضى كون الخطأ والنسيان مثل الثلاثه لإسناد الرفع إلى أنفسهما بلحاظ آثارهما لا بما أخطأ وما نسي، ولكن الذى يظهر منهم هو خلافه، حيث يقولون بأنَّ المرفوع يكون هو المنسى والمُخطئ، كما تمسَّكوا بالحديث على صحَّه الصلاه المنسيه فيها السجده، حيث يسندون الرفع إلى السجده لا إلى نفس النسيان، فيشكل الجمع بين ما هو ظاهره وبين ما تسالموا عليه، والالتزام بكون المصدر وهو الخطأ والنسيان هنا بمعنى المنقول وهو المخطئ والمنسى بعيداً عن ظاهر الروايه.

وأبعد منه توهم أنَّ ذلك مقتضى السياق، الظاهر في كون الرفع فيهما على حذو الرفع في (ما لا يعلمون وما استكروها عليه).

إذ نقول: إنَّه كذلك لولا الطيره والحسد والوسوسه، لاختلاف السياق في الأشياء التسعه.

نعم، يصحَّ جعل رفع الخطأ والنسيان كناية عن رفع المُخطئ والمنسى بارتكاب خلاف الظاهر، تأييداً لخبر البيزنطى، الدالّ على عدم تأثير الحلف

بالطلاق والعناق تمسكاً بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عن أُمَّتِي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطأوا»، حيث صرَّح بكون المراد هو المُخطئ والمكره عليه، بأن يكون الحديث يفسِّر بعضه بعضاً لو لم نقل بوحده هذا الحديث مع حديث الرفع المشهور المعروف، وإلا كان الأمر أوضح). انتهى محصّل كلامه (١).

وقد كرّر رحمه الله ما يشابه هذا الاستدلال والعبارة بل أوفى منهما فيما بعد ذلك بصفحات (٢).

أجاب عنه المحقّق الخميني أولاً: (بأنّ المدعى وحده السياق فيما يشتمل على الموصول لا في عامّة الفقرات.

وثانياً: أنّ الفقرات الثلاث أيضاً فعلٌ من الأفعال القليبيّه، ولأجل ذلك تقع مورداً للتكليف، فإنّ تمنّي زوال النعمه عن الغير فعلٌ قلبي مُحَرَّم، وقس عليه الوسوسه والطيره، فإنّها من الأفعال الجوانحيّه.

وثالثاً: بأنّ المجهول في الشبّهات الموضوعيّة إنّما هو نفس الفعل أيضاً لا عنوانه فقط، بل الجهل بالعنوان واسطه لثبوت الجهل بالنسبه إلى نفس الفعل لا- واسطه في العروض، فالشرب في المشكوك خمريته أيضاً مجهول وإن كان الجهل لأجل إضافه العنوان إليه .

أضف إلى ذلك: أنّه لو سلّم ما ذكره، فلا يختصّ الحديث بالشبّه الحكميّة؛ لأنّ الرفع ادّعائي، ويجوز تعلّقه بنفس الموضوع فيه عن رفع الخمر بما لها من الآثار، فيعمّ الحديث كلتا الشبهتين). انتهى ما في «تهذيب الأصول» (٣).

١- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢١٠ و ٢١٦ .

٢- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢١٠ و ٢١٦ .

٣- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٢١٧ .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد في آخر كلامه من دعوى كون الرفع هنا ادّعاءً في جميع الفقرات، بلا فرق بين كون الرفع متوجّهاً إلى نفس الفعل أو الأعمّ منه، فيشمل الحكم، فلا فرق على ما ذكرنا بين الخطأ والنسيان وغيرهما من سائر الفقرات، سواء كان الموصول فيه معروضاً لأحد العناوين أم لا، إذ الرفع في جميعها متوجّه إلى متعلّقه، وكان الإسناد حقيقياً ادّعاءً، بلا فرق بين الثلاثة الأخيره وغيرها، وبلا فرق في الموصول بين كون العناوين عارضاً على الفعل الخارجى وبين غيره، مثل (ما لا يعلمون)، وبلا فرق بين الخطأ والنسيان وغيرهما من الأمور الأخرى.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه كلام المُجيب بكون المراد من وحده السياق في خصوص ما اشتمل على الموصول، لما قد عرفت من تماميه دعوى ذلك في جميع الفقرات في صورته الادّعاء.

كما يرد على كلام المجيب في جعل مثل الطيره من الأفعال الجوانحيه؛ لأنّ الظاهر كون التطير من الأفعال الجوارحيه، لأنّ معناه التفاؤل بحسب الظاهر وطلب وقوع السواء على الغير، وعليه فالتطير ليس مجرد نيه السوء في حقّ الغير، مع ما عرفت من عدم التفاوت فيما هو المهمّ هنا فلا نعيد.

الوجه الثالث: من الأمور المقتضيه لكون المرفوع هو الفعل والموضوع، هو أنّ مفهوم الرفع يقتضى أن يكون متعلّقه أمراً ثقیلاً لا يُتحمّل، ولا سيّما أنّ الحديث الشريف قد ورد في مقام الامتنان، فلا بدّ من أن يكون المرفوع شيئاً ثقیلاً ليصحّ تعلّق الرفع به، ويكون رفعه امتناناً على الأئمّه، ومن الظاهر أنّ الثقل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعلٌ صادر عن المولى، فلا يعقل كونه ثقیلاً على المكلف، وإنّما سُمّي بالتكليف باعتبار جعل المكلف في كُلفه الفعل أو الترك .

وأيضاً: ما أشار إليه صاحب «مصباح الأصول»<sup>(١)</sup> من أنّ الرفع والوضع متقابلان، ويتواردان على موردٍ واحد، ومن الظاهر أنّ متعلّق الرفع هو الفعل باعتبار أنّ التكليف عبارته عن وضع الفعل أو الترك على ذمّة المكلف في عالم الاعتبار والتشريع، وعليه فيكون الرفع أيضاً هو الفعل لا الحكم .

أقول: ثمّ أجب عنه صاحب «مصباح الأصول»: :

أمّا عن الأوّل: (بأنّ الثقل وإن كان في متعلّق التكليف لا في نفسه، إلّا أنّه صحّ إسناد الرفع إلى السبب بلا عنائه، وصحّ إسناده إلى الأمر المترتب عليه، فصحّ أن يُقال رفع الإلزام أو رفع المؤاخذه، فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفه وثقل.

وعن الثاني: بأنّه إنّما يتمّ فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمّة المكلف، وأمّا إذا كان ظرفهما الشارع، كان متعلّقهما هو الحكم، وظاهر الحديث أنّ ظرف الرفع هو الإسلام، بقريته قوله: «رُفِعَ عن أُمَّتِي»، فإنّه قرينه على أنّه رفع التسعه في الشريعة الإسلامية)، انتهى (٢).

أقول: لكن الإنصاف عدم الاحتياج إلى هذه التكلّفات، لما قد عرفت بأنّ الرفع يتعلّق بما هو متعلّقه، سواء كان المراد من الموصول هو خصوص الفعل أو الأعمّ منه، والمصحح لهذا الرفع ليس إلّا من جهة رفع الحكم، أو هو مع سائر الآثار كما سيأتي، ومن الواضح أنّ الفعل هو موردٌ لتعلّق التكليف، فرفعه يكون كنايةً عن رفع حكمه، وهذا يعدّ سعةً في حقّ الأئمّه وكذلك الامتنان، والفعل والترك هما موردان لورود التكليف عليهما، أو رفع التكليف عنهما، فإسناد الرفع إلى الفعل كان حقيقه ادعائياً بلحاظ رفع أثره، وهذا كافٍ في الجواب عن جميع ذلك.

\*\*\*.

١- مصباح الأصول: ج ٢ / ٢٦٢ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٢٦٢ .



الأمر الرابع: فى أنّ المرفوع هو الحكم الواقعى أو الظاهرى ؟

أقول: يدور البحث فى المقام عن أنّ الرفع فى ما لا- يعلمون هل هو الحكم الواقعى فى البين، أو أنّ المرفوع عبارته عن الحكم الظاهرى، وهو إيجاب الاحتياط والتحفّظ فى مشتبّه الحرمة؟

فقد اختلف فى كلمات الأصحاب:

أمّا الشيخ الأنصارى: فقد ذهب إلى الثانى كما هو ظاهر كلامه حيث يقول:

(وحينئذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم فى (ما لا يعلمون) عدم إيجاب الاحتياط والتحفّظ فيه، حتّى يلزمه ترتّب العقاب إذا أفضى ترك التحفّظ إلى الوقوع فى الحرام الواقعى، وكذلك الكلام فى رفع أثر النسيان والخطأ، فإنّ مرجعه إلى عدم إيجاب التحفّظ عليه، وإلاّ فليس فى التكليف ما يعمّ صورته النسيان لقبح تكليف الغافل.

والحاصل: أنّ المرتفع فى (ما لا يعلمون) وأشباهه ممّا لا يشمله أدلّه التكليف، هو إيجاب التحفّظ على وجه لا يقع فى مخالفته الحرام الواقعى)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: بل هو الظاهر من كلام المحقّق الخراسانى فى «الكفايه» والحاشيه، وكذلك هو المستفاد من كلام المحقّق الحكيم فى حقائقه، والعراقى فى حاشيته الثانیه، خلافاً للنائى والخوئى رحمهما الله حيث اختارا الأوّل، ونحن نتعرّض للقول الأخير، لكونه أوفى فى ذلك عن غيره، وإن كان كلام أستاذه النائى أوضح بياناً منه، فلا بأس بالإشارة إلى نبذه من كلامهما: .

أمّا المحقق النائيني: فقد اختار كون الرفع هنا بمعنى الدفع، قال: (وفى «ما لا يعلمون» يكون المراد دفع مقتضيات الأحكام الواقعيّة عن تأثيرها في إيجاب الاحتياط، مع أنّ ملاكاتها كانت تقتضى إيجاب الاحتياط).

ثمّ نقل كلام الشيخ رحمه الله ، ثمّ أورد عليه بما لا يخفى فيه من المسامحة، فإنّ المراد من الموصول في قوله صلى الله عليه و آله : «رفع ما لا يعلمون»، نفس الأحكام الواقعيّة، لأنّها هي المجهولة، وما أريد من الموصول هو المرفوع، فلا بدّ وأن يرد الرفع على الحكم الواقعي، وإن كانت نتيجة دفعه عدم إيجاب الاحتياط، لأنّه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع، وإلاّ يلزم اختصاص الأحكام الواقعيّة بالعالمين بها، وهو يناهى ما عليه أصول المخطّئه .

وورود الرفع على الأحكام الواقعيّة، على وجه ينتج عدم إيجاب الاحتياط، لا يمكن إلاّ بأن يُراد دفع الأحكام الواقعيّة عن تأثير مقتضياتها في إيجاب الاحتياط، وتكون النتيجة الترخيص الظاهري في ارتكاب الشبهه والافتحام فيها.

ثمّ إنّه رحمه الله قال في بيان تفصيل الأحكام بحسب مقتضى أدلّتها، إنّه:

(حيث لا يمكن شمول الأدلّة لما هو من العنوان الثانوى، فلا بدّ من إثباته بجعل ثانوى، يكون هو متكفلاً له، وهو مثل حال الشكّ المتعلّق للحكم الأوّلى، والجعل الثانوى :

قد يكون حكماً واقعيّاً ثانويّاً، مثل ما يدلّ على إضافه قصد القربه في المأمور به للأمر الأوّلى.

وقد يكون حكماً طريقيّاً، مثل ما دلّ على وجوب السير للحجّ قبل الموسم.

وقد يكون حكماً ظاهرياً، وهو ما إذا أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه، فإن الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي لا يمكن أن يكون حكماً واقعياً، بل لابد أن يكون حكماً ظاهرياً على اختلاف مفاده:

فقد يكون مفاده وضع الحكم الواقعي موطن الشك، بجعل إيجاب الاحتياط.

وقد يكون مفاده رفع الحكم الواقعي بلسان الرفع، كقوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ» منها ما لا يعلمون.

وهذا الاختلاف ينشأ عن اختلاف ملاكات الأحكام الواقعيه ومناطاته:

فقد يكون الملاك بمرتبته من الأهميه في نظر الشارع يقتضى جعل إيجاب الاحتياط في ظرف الشك، تحزراً عن الوقوع في مخالفه الواقع.

وقد لا يكون الملاك بتلك المثابه من الأهميه، فللشارع الترخيص في ارتكاب الشبهه منه على العباد توسعه عليهم، لأنه كان له التصييق عليهم بإلزامهم على حفظ الملاكات بأى مرتبه كانت، على أى وجه اتفق، ولو بالاحتياط مطلقاً في جميع موارد الشك، ولكن المله السهله السّمحه اقتضت عدم إيجاب الاحتياط... إلى آخر كلامه (١).

أما المحقق الخوئي: فقد قال في «مصباح الأصول» بعدما نقل كلام الشيخ بمضمونه، وحمل كلام المحقق الخراساني عليه قال:

(لأن ذلك خلاف ظاهر الحديث، فإن ظاهره أن المرفوع هو نفس ما لا يعلم وهو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط، وبعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع .

فى مرحله الظاهر على ما تقدم، لا وجه لارتكاب خلاف الظاهر وحمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط.

نعم، عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر، لأن الأحكام كما أنها متضاده فى الواقع، كذلك متضاده فى مقام الظاهر، فكما أن عدم الإلزام فى الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم، كذلك رفع الإلزام فى الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً، ولا يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص، فيكون المرفوع هو نفس الحكم الواقعى ظاهراً، ومن لوازم رفعه عدم وجوب الاحتياط، لعدم إمكان الجمع بين الترخيص الظاهرى ووجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام ولو فى مرحله الظاهر، فالمرفوع هو نفس الحكم الواقعى لا وجوب الاحتياط .

نعم، إذا شكك فى وجوب الاحتياط فى موردٍ ولم يَقم دليلٌ على وجوبه، لا- على عدم وجوبه، كان وجوب الاحتياط حينئذٍ مشمولاً لحديث الرفع، ولكنه خارجٌ عن محلّ الكلام، وليس كلام الشيخ ناظراً إليه، انتهى (١).

وفيه: لا- إشكال أن الأحكام الواقعيه ثابتة فى موطنها للعالم والجاهل والغافل وغيره؛ لأنها مجعوله بحكم قانونى لجميع أفراد الناس من دون اختصاصها ببعضٍ دون بعض، فعلى هذا فإن الشبهه إن كانت موضوعيته، فلا- إشكال فيه بإمكان أن يقال بأن المرفوع هو عبارته عن الحرمة الثابته على الموضوعات المتيقنه عمياً هو المشكوك، فلازم رفع الحكم عنه، هو جواز ارتكابه والافتحام فيه، ولو صادف .

الواقع وكان حراماً واقعاً، فالمرجع في هذه الصورة لا يتوجه إلى أصل الحكم الواقعي، إذ هو ثابت في موطنه، فمعنى الرفع هنا هو أن العلم بوجود أحكام واقعيه على موضوعاتها، لا يوجب إيجاب الاحتياط في المشكوكات والمشتبهات الموضوعية بواسطة وصول حديث الرفع.

وعليه، فالرفع متوجه أولاً وبالذات إلى رفع إيجاب الاحتياط المتحقق من شبهه وجود الحرام الواقعي هنا بواسطة وجود العلم الإجمالي بأصل وجود المحرمات، منها حرمة الخمر، فبعد إتيان حديث الرفع الشامل بعمومه لمثل مشتبه الموضوع، يوجب رفع ما يقتضى ذلك العلم في الجملة بحسب لزوم درك مطلوب الشارع، وحسن ذلك عند العقل والعقلاء، فبعد ورود ذلك يفهم أنه قد من على العباد برفع مثل هذه الحرمة المتوهمه في المشتبه مع إمكانه أن يحكم بوجوب الاجتناب عنه، كما حكم بذلك في مثل الدماء بقوله: «الحدود تُدرا بالشبهات»، يعني كأنه قد أمضى الشارع ما احتمله العقل والعقلاء من تنجز ما احتمله الانطباق على هذا المشتبه، حيث يستكشف أهيمه مورده من أدله الاحتياط، وإمضاء الشارع لما حسنه العقل من درك مطلوب المولى.

وبالجملة: فالرفع متوجه إلى إيجاب الاحتياط، لا إلى الحكم الواقعي.

هذا في شبهه الموضوعية.

وأما في شبهه الحكمية: يعني إذا شك في حرمة شرب التتن شرعاً وأنه مجعول له التحريم وعدمه، فعند الشك في ذلك له أن يتمسك بحديث الرفع وأنه «رفع ما لا يعلمون» وحينئذ:

تارة: بفرض بأن شرب التتن في الواقع ليس له حكم الحرمة أصلاً، بل كان

حلالاً، ففي مثله كيف يمكن فرض تعلق الرفع بالحكم الواقعي، بعدما لا وجود له واقعاً، فلا معنى لرفعه، إلا :

أن يكون الرفع إخباراً عن عدم وجوده، وهو خلاف المفروض، لأنه ليس في مقام الإخبار بما ليس بموجودٍ .

أو يفرض فيه التقدير بأن يكون المراد هو الرفع إن كان الحكم فيه موجوداً، وهو خلاف لظاهر سياق إطلاق الرفع، حيث إنه استعمل الرفع مطلقاً، الظاهر في أن المرفوع كان قبل الرفع موجوداً ثم ارتفع ببركه الدليل.

وعليه، ففي هذا الفرض لا يبقى وجهٌ لصحة إسناد الرفع إلى الحكم الواقعي، لعدم وجوده على المفروض.

وأخرى: يفرض وجود الحكم الواقعي في المشتبه، ففيه يصح من هذه الجهة إسناد الرفع إليه، لأنه موجودٌ لكن يتوجه إليه إشكال آخر وهو :

أن الحكم الواقعي إن رُفِعَ في ظرف الشك والجهل، استلزم ذلك كون الرفع نسخاً وتصويباً وكلاهما باطل؛ لأن الحكم الواقعي إن كان موجوداً في ظرف الشك ثم رفعه، فهذا هو النسخ حقيقه لا الرفع، مضافاً إلى أنه يرجع إلى أن تصبح الأحكام الواقعيه مخصوصه بصوره العلم بها، وهو مخالفٌ لأصول المخطئه من كون الأحكام مشتركه بين العالم والجاهل.

وعليه، فطريق الخلاص عن هذين الإشكالين، بل الإشكالات في كلتا المشتبهين، هو إحاله الرفع إلى الحكم الظاهري، بمعنى إيجاب الاحتياط المتولد من العلم الإجمالي بوجوب المحرمات، واحتمال كون هذا منه حيث يُحتمل لزوم الاجتناب من جهه كون الملاك مطلوباً للمولى مطلقاً، فبعد جريان حديث الرفع

هنا يفهم أنّ العلم بوجود الأحكام لا- يوجبُ في مثل هذه الموارد إيجاب الاحتياط، ممّا يعنى أنّ الشارع قد رفع ما يقتضى ذلك، وهو حسنٌ عند العقل والعقلاء، في قبال ما يمضيه الشارع ويوجهه عليه الاحتياط، وإيجاب التحفظ كما في الدماء، فالرفع هنا منسوب إلى هذا الحكم، سواءً كان الحكم الواقعي فيه موجوداً أم لا، ولا يلزم تقديرٌ ولا تعليق على وجود الحكم الواقعي، لأنّه لم يسند الرفع إلى الحكم الواقعي حتّى يستلزم وجوده، ليصحّ صدق الرفع، فبهذا المعنى يصحّ إسناد الرفع إلى مطلق ما لا يعلم سواء كان موضوعياً أو حكماً.

أقول: والعجب من المحقّق الخوئي رحمه الله كيف أضاف إليه الشكّ في وجوب الاحتياط في موردٍ في حديث الرفع، لرفع المتعلّق بالحكم الواقعي، مع أنّه لو توجه الرفع من أوّل الأمر إلى مثل ذلك إلى الشكّ في وجوب الاحتياط وعدمه، ليرفع بواسطه الحديث هذا الوجوب، ليشمل بإطلاقه ما إذا كان الشكّ في أصل وجوب الاحتياط أيضاً، مع أنّ الشكّ في وجوب الاحتياط في موردٍ وعدمه ليس إلّا هو ما نبحت عنه عن إمكان جريان حديث الرفع فيالشبهه الموضوعيّة والحكميّة وعدمه؛ لأنّ الشكّ في وجوب الاحتياط وعدمه لا بدّ له من منشأ، وهو ليس إلّا من ناحيه الموضوع أو الحكم، ولم يقدّم الله دليل على الإثبات ولا على عدمه.

وعليه، فليس ما ذكره شيء آخر غير ما طرحه وتبنّاه الشيخ رحمه الله ونحن نتبعه.

وبالجملة: فما ذكره الشيخ رحمه الله في المقام هو الأقوى عندنا كما هو ظاهر كلام المحقّق الخراساني، لا ما اسند إليه سيّدنا الخوئي بأنّه أراد ما ذهب إليه هو وأستاذه، والله العالم.

الأمر الخامس: البحث عن المصحح لحمل الرفع على التسعة حقيقةً.

بعدما ثبت من خلال الأمر الرابع أنّ إسناد الرفع إلى جميع التسعة يكون رفعاً حقيقياً ادّعائياً، حفظاً لوحده السياق، فحينئذٍ يصل الدور إلى البحث عن ما وقع الخلاف فيه بين الأعلام من أنّ المصحح لهذا الرفع هل هو خصوص المؤاخذه، أو خصوص الأثر الظاهر المناسب لذلك الشيء، أو جميع الآثار؟

فقد ذهب بعض إلى الأوّل كما لا يبعد دعوى نسبه ذلك إلى الشيخ رحمه الله في فرائده، وإن كان كلامه لا يخلو عن اضطراب من النفي والإثبات، ولكن الذي مال إليه في آخر كلامه هو ما عرفت.

خلافاً للمحقّق الخراساني في «الكفايه» حيث يظهر منه ميله إلى الثاني، وإن ضمّ إليه احتمال جميع الآثار أيضاً.

كما أنّ صريح كلام المحقّق الحائري والمحقّق الخميني هو الأخير.

وعليه، فلا بأس حينئذٍ ملاحظه أقوال هؤلاء وأدلتهم، وما قد يرد عليهم من المناقشه، وما يمكن الدفاع عنه، فنقول ومن الله الاستعانه:

دعوى: كون المصحح أو المقدّر على تعبير القوم هو خصوص المؤاخذه.

يرد عليها: ما أورده المحقّق الحائري، وإن نسب سيّدنا الأستاذ الخميني رحمه الله إلى أنّه مختاره لكن النسبه غير تامه ظاهراً لأنّه يعدل عنه ويختار جميع الآثار في آخر كلامه.

أقول: ثمّ إنّك بعدما عرفت أنّ نسبه الرفع إلى ما لا يعلمون وأخواته تحتاج إلى وجهٍ من المسامحه؛ اعلم أنّ المصحح لهذه المسامحه:

إمّا أن يكون رفع جميع الآثار.



وإما خصوص المؤاخذه في الجميع.

وأما الأثر المناسب لكل من المذكورات :

فإن قلنا بالأول: فلو كان للشيء آثار متعدّده يرتفع عند الجهل أو النسيان أو الاضطرار كلّها، مثل ما لو اضطرّ إلى لبس الحرير الذي له الحرمة النفسية والمانعية للصلاة، وكذا لو جهل بكونه حريراً، أو جهل بكون الحرير محرّماً ومانعاً من الصلاة.

وإن قلنا بأنّ الثاني مورد الرفع، فينحصر فيما له خصوص الأثر المذكور، أعني المؤاخذه، وما لم يكن له ذلك خارج عن مورد الرواية.

وإن قلنا بالثالث يشمل غير المؤاخذه أيضاً.

لكن الفرق بينه وبين الأول أنّه على الأول لو كان للشيء آثارٌ متعدّده يرتفع الكلّ بخلاف الأخير، فإنّه يلاحظ ما هو المناسب بالنسبة إلى ذلك الشيء.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن والمستفاد مميّزا لزم القول بأنّ نسبة الرفع إلى المذكورات إنّما تكون بملاحظه رفع المؤاخذه، لكن ينافية ما روى عن صفوان والبنظي، عن أبي الحسن عليه السلام بطريق صحيح: «في الرجل يُستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعِتاق وصدقه ما يملك، أيلزمه ذلك؟

فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وُضِعَ عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لم يطبقوا وما أخطأوا»، الخبر (١).

فإنّ الحلف على ما ذكر وإن كان باطلاً مطلقاً، إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام ٢.

على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها، يدلّ على عدم اختصاص الرفع بخصوص رفع المؤاخذه، فعلى هذا يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين:

أحدهما: جميع الآثار.

والثاني: الأثر المناسب.

لكن الثاني مستلزمٌ لملاحظات عديده، فيتعين الأول.

قال المحقق الخراساني: في تعليقه الفرائد في وجه عدم المنافاه :

(إنّ ما يظهر من الخبر لا- ينافى تقدير خصوص المؤاخذه مع تعميمها إلى ما كانت مترتبة عليها بالواسطة كما في الطلاق والصدّاق والعتاق، فإنّها مستتبعه لها بواسطة ما يلزمها من حرمة الوطى في المطلّقه ، ومطلق التصرف في الصدقة ، أو العتق.

وبالجملة: لو كان المقدّر هو خصوص المؤاخذه الناشئة من قبلها بلا واسطه أو معها، لا ينافيه ظاهر الخبر)، انتهى(١).

وناقشه المحقق الحائري بقوله: (إنّ إسناد الرفع إلى شيء لا- يرتفع بنفسه، ينصرف إلى الأثر المترتب على ذلك الشيء بلا واسطه، بلا- فرق بين القول بجميع الآثار أو خصوص المؤاخذه بكونها أظهر الآثار هنا، فلا- يشمل الآثار المترتبة بالوسائط كالاستصحاب، حيث لا يترتب بواسطة إخباره إلّا الأثر أو الآثار بلا واسطه دون ما يكون بالوسائط)(٢).

أقول: وعلّق عليه الشيخ الأنصاري في «فرائده» بقوله: .

١- تعليقه الفرائد: ص ١٠٩ .

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٤٤٢ .

(لكن النبوى المحكى في كلام الإمام مختص بثلاثه من التسعه، فلعل نفى جميع الآثار مختص بها، فتأمل).

وقد قيل في وجه التأمل: بأنه يلزم التفكيك بين التسع في النبوى بنفى جميع الآثار فيبعض، ونفى خصوص المؤاخذة فيآخر، مع أن سياقه استواء الكل.

أقول: هذا الجواب يصح لو كان المحكى من النبوى بالثلاثه متحداً مع المحكى عنه صلى الله عليه وآله بالتسع، وإلا فلا ضير في التفكيك لكونهما في حديثين، فيمكن الالتزام بتقدير جميع الآثار هنا في الثلاثه، وخصوص المؤاخذة في التسعه.

إلا أن يقال: إن وحده لسان الحديثين يُبعد هذا الافتراق، وهو غير بعيد.

وقد أُجيب عن هذا التنافي: كما عن المحقق الأراكيفي «حاشيه الدرر»، بقوله:

(يمكن أن يُقال: بعدم المنافاه، لأن نفس الحلف بالأمور الثلاثه محرّم شرعاً، فمن الغريب جداً أن يكون المراد من قوله: (أيلزمه ذلك) لزوم عصيان ذلك الحلف، كما في قولهم عليهم السلام: «من رضى بفعل قوم لزمه ذلك»، فالإشاره راجعه إلى الحلف بملاحظه أثره وهو العقاب، كما تكون راجعه في المثال المذكور إلى الفعل بملاحظه أثره من الحسن والقبح .

فتلخص: أن المراد من الرفع في مقامنا، رفع خصوص المؤاخذة... إلى آخر كلامه(١).

أقول: ولا يخفى ما فيه من الإشكال، لأنه لو لم يكن الإكراه موجوداً فهل اللازم عليه بالحلف هو حرمة الطلاق والعتاق، أو لازمه العمل بمقتضى مدلول اليمين بأن يطلق امرأته، ويُعتق عبده عملاً بالحلف، من دون أن يكون عليه إثم .

وإن تخلف عن مقتضاه، فلا بد من الكفاره من جهه تخلفه عن اليمين؟!!

نعم، إن ترك كل واحد منهما، أى من الكفاره والعمل بمقتضى الحلف، يكون عاصياً، وأما كون نفس اليمين على ذلك حراماً فغير معلوم.

مع أنه لو سلمنا حرمة فى تخلف العمل باليمين، فهو معصيه وحرام لذلك، لا لأنه قد حلف وهو حرام.

نعم، إن أريد من اليمين بالطلاق والعِتاق، وقوعهما بنفس اليمين من دون إيقاع فيكون هذا حراماً.

ففيه: إنه لا معنى لحرمة، لأنه لم يتحقق بذلك شىء منهما خارجاً فى مذهبنا حتى يقال إنه محرّم، إلا أن يكون حرمة من جهه قصد التشريع، فهو أمر خارج عن الفرض؛ لأنه لم يرد من استشهاد الإمام عليه السلام كلام رسول الله صلى الله عليه وآله إثبات هذا التشريع من دون تحريم، حتى يقال كون الرفع كان بلحاظ حرمة ذلك، فيكون المقصود هو رفع المؤاخذه.

وعليه، فلا محيص إلا من الالتزام بأحد التقديرين الماضيين وهما :

إما رفع المؤاخذه، ولو مع الواسطه كما عليه المحقق الخراسانى.

أو كون المراد هو جميع الآثار، أو استثناء هذه الثلاثة كما احتمله الشيخ رحمه الله .

ولكن الإنصاف بعد التأمل فى الحديث على المبنى الذى اخترناه من كون الرفع بمعناه الحقيقى مسنداً إلى التسعه بصوره الادعاء، والمصحح المناسب لرفع الشىء حقيقه ولو بالادعاء، هو عدم ترتب شىء من الآثار عليه من المؤاخذه وغيره من الحكم التكليفى والوضعى؛ لأن جعل المصحح شىء خاص دون غيره أو فى كل شىء الأثر المناسب له، يحتاج إلى عناية خاصه، وقربه مخصوصه

نفهمه لذلك، واستظهار ذلك من جمله: «رفع عن أمتي» أحد الاحتمالين الآخرين بالخصوص مشكلاً، بخلاف رفع جميع الآثار، هو أمرٌ تابع لرفع أصل الشيء، ويتحقق ذلك مع رفعه بلا حاجة إلى عنايه زائده.

أقول: ومما ذكرنا يظهر الجواب عما أورد :

بعدم كون المراد خصوص المؤاخذه، بل لا بد أن يكون المصحح جميع الآثار، لظهور كون رفع كل من التسعه من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذه أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور من الخطأ والنسيان والاضطرار، حيث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذه عليها، فلا اختصاص له بهذه الأمة .

والقول في تصحيحه بأنّ الرفع المختصّ بهذه الآية كان بلحاظ رفع مجموع التسعه، وإن لم يكن رفع بعضها مختصاً بها؛ فإنه شططٌ من الكلام، ولا فائده فيه، وخلاف لما سيظهر من الحديث .

أقول: ولكن هذا الإشكال لو كان جارياً جرى في الآية النازله في ليله المعراج، وهي آية آخر سورة البقره، وهي قوله تعالى: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» الآية، حيث يستفاد منه أنّ ذلك كان من بركات وجود رسول الله صلى الله عليه وآله، فكيف يمكن القول بحسن العقوبه للغافل والناسي والمضطّر؟

وجه ظهور الجواب أولاً: إنّنا لم نلتزم بخصوص رفع المؤاخذه، بل المرفوع المصحح هو جميع الآثار ومنه المؤاخذه، فعلى هذا يمكن أن يكون الامتنان على هذه الأمة من هذه الجهة، وذلك برفع جميع الآثار لهذه الأمة بخلاف سائر الأمم، حيث كان المرفوع لهم هو خصوص المؤاخذه.

وثانياً: إنّ هذا الجواب وإن سئل صحته في الحديث، ولكن لا يصحّ فيآليه، لصراحتها على أنّ ما كان ثابتاً على تلك الأمم، وهو حمل الإصر عليهم ما هو مرفوع عن هذه الأمة، بإمكان أن يُقال بالمنع عن استقلال العقل بقبح المؤاخذه مع هذه الأمور بقولٍ مطلق، فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ لا يقبح المؤاخذه عليها، وكذا المؤاخذه على ما لا يعلمون، مع إمكان الاحتياط، وكذا في التكليف الشاقّ الناشئ عن اختيار المكلف، والمراد بما لا يطاق هو ما لا يطاق بحسب العاده المتعارفه، لا ما لا يقدر عليه أصلاً عقلاً كالطيران فيالهواء، مع إمكان أن يكون المراد من لا تُحمّلنا ما لا طاقه لنا به هو العذاب والعقوبه الأخرويه.

وإن شئت الاطلاع على ما يشمل ذلك، فانظر الحديث الطويل الذي رواه صاحب «الاحتجاج» (١) عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال حينما سأله اليهودى عن فضائل رسول الله صلى الله عليه وآله قال في حديثٍ، فقال صلى الله عليه وآله: «اللَّهُمَّ إِذَا أُعْطِيتَنِي ذَلِكَ فَزِدْنِي، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ: سَلْ، قَالَ: رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا».

يعنى بالإصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا.

إلى أن قال: «وكانت الأمم السابقيه إذا أصابهم أذى من نجاسه قرضوه من أجسادهم، وقد جعلت الماء لأمتك طهوراً، فهذا من الأصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك» الحديث.

بل في «مجمع البحرين» في مادّه (قرض): .

(والمقراض واحد المقاريض التي تُقرض بها، ومنه الحديث: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطره بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، أى قطعوها، ولعل ذلك كما قيل لشده نجاسه البول على الدم، وكان ذلك من بول يصيب أبدانهم من خارج، لا أن الاستنجاء من البول كان بذلك وإلا لهلكوا في مده يسيره»<sup>(١)</sup>).

حيث يظهر من هذين الحديثين أن الأمم السابقة كانت في شدة أعظم منّا، ولعل قرضهم لحومهم كان على نحو لا يكون خارجاً عن قدرتهم بواسطة ضخامه جلدتهم، وكان ذلك في بعض النجاسات لا كلها.

وكيف كان، يكفي في صدق الرفع عن هذه الأمم، وجود ذلك في الأمم ولو في الجملة، كما لا يخفى .

وكيف كان، فما ذكرنا في معنى الرفع كان جامعاً لجميع الإشكالات الواردة في مدلول هذا الحديث .

أقول: نعم، بقى هنا إشكالان آخران:

الإشكال الأول: أن شمول حديث الرفع لرفع المؤاخذه بنحو العموم أو الخصوص؛ يعنى أن المؤاخذه بالنسبة إلى الحكم الموجود في مورد من الوجوب أو الحرمة بحسب تركه أو فعله يعد من الآثار العقلية المترتبة على الحكم؛ أى إذا ترك المكلف الواجب أو فعّل الحرام لترتب عليهما حسن العقوبة والمؤاخذه عقلاً بخلاف ما لو أتى بالمأمور به حيث ترتفع المؤاخذه، فالمؤاخذه ليست من الآثار المجعولة حتى تكون قابله للرفع، فضلاً عن أن حديث الرفع إنما يرفع أثراً شرعياً؛ أى الذى كان أمره بالوضع والرفع بيد الشارع لا ما لا يكون كذلك، والمؤاخذه .

يكون من قبيل الثانى دون الأول، فكيف الخلاص عن هذا الإشكال ؟

بل يمكن أن يُقال: إنَّ ثبوت هذا الإشكال يستلزم خروج الشُّبهات الحكميَّة عن مورد الرواية، لأنَّ الحرمة المجهولة مثلاً ليس لها أثر شرعاً، بل أثرها مجرد المؤاخذه، وقد عرفت أنَّها غير قابلة للتصرّف الشرعى، وهكذا الوجوب الشرعى، وهكذا الوجوب المجهول.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال: (بأنَّ المؤاخذه وإن لم تكن قابلة للرفع والوضع بنفسها، لكنَّها قابلة لهما بواسطة منشأها، فإنَّه للشارع أن يثبت المؤاخذه بإيجاب الاحتياط فى حال الجهل، فإذا لم يوجب الاحتياط ترتفع المؤاخذه، فيصحّ إسناد رفعها إلى الشارع.

مضافاً إلى إمكان القول بأنَّ نسبة الرفع إلى الشُّبهات الحكميَّة ليست بملاحظه الآثار بل بملاحظه نفسها، لأنَّ الحكم بنفسه ممَّا تناله يد الجعل).

هذا كما عن المحقّق الحائرى فى «الدرر»(١).

أقول: والإنصاف أن يقال فى رفع الإشكال؛ أنَّ المرفوع إذا كان نفس المتعلّق من الخطأ والنسيان والمجهول بما له من المعنى، فلا يبقى له شىء حتّى يقال بأنَّ أمر كذا رُفع دون كذا، فإنَّ رفع الشىء عبارة عن رفع كلّ ما له من الأثر، سواء كان الأثر أثراً عقلياً له أو شرعياً، فحينئذ لا يكون الملحوظ هو خصوص المؤاخذه حتّى يقال إنّها ليس بأثر شرعى، بل الملحوظ فى صحّح الرفع رفع نفس الشىء ادّعاءً، لعدم وجود له من الأثر فى عالم التشريع، مضافاً إلى صحّح جوابه الأوّل بأنَّ المقدور بالواسطة مقدورٌ، فإذا رُفع الحكم، يكون بذلك قد رفع جميع ما .



له من الآثار حتّى المؤاخذه.

وعليه، فما استشكله المحقق الحائري بعد ذلك بقوله: (ثم لا يخفى أنّه لا يرتفع الإشكال بجعل المرفوع تمام الآثار، إذ منها المؤاخذه، فانضمام الآثار التي يصحّ رفعها امتناناً إلى ما لا يصحّ كذلك غير صحيح) (١).

ليس على ما ينبغي، لما قد عرفت بأنّ رفع المؤاخذه برفع الشئ قهريّ لا يحتاج إلى لحاظه، فالمرفوع هو الجميع، ويساعده الاعتبار والامتتان حتّى بالنسبة إلى المؤاخذه، وهذا هو الأقوى .

الإشكال الثاني: هو أن يقال بأنّه إن أخذ التقدير وهو المؤاخذه فقط، استلزم ذلك قلّه الإضمار، بخلاف ما لو أوجب الحكم برفع جميع الآثار، فلا بدّ لكلّ واحدٍ واحد من الآثار من تقدير وإضمار، ولا يخفى أنّ قلّه الإضمار أولى من كثرته، هذا كما صدر عن بعض الفحول.

أقول: أورد عليه الشيخ بجملة واحده، وهي قوله: (وهو كما ترى)، ولعلّه أراد بعدم ورود هذا الإشكال، وقد وجه المحقق الفشاركي ذلك بإمكان أن يقال بإضمار واحد في صورته جميع الآثار هو لحاظ التقدير كلمه واحده وهي جميع الآثار، مثل تقدير كلمه واحده وهي المؤاخذه.

أقول: ولكن الجواب الحقيقي على مختارنا هو ما عرفت من عدم وجود تقدير أصلاً كما قلنا في صدر البحث، بل الرفع متوجّه إلى نفس الشئ، فإذا انعدم الشئ عن صفحه الوجود ولو في عالم التشريع، ارتفع جميع آثاره من دون حاجه إلى التقدير أصلاً.

هذا، وقد حاول الشيخ قدس سره توجيه قول المستشكل بطريقه أخرى وهو أن يُقال:

(إنّ تقدير رفع المؤاخذة متيقّن في الجميع ، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل قطعي).

ثمّ تصدّى رحمه الله بنفسه في الإشكال عليه، بقوله:

(وفيه: إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الروايه، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة، إلا أن يُراد إثبات ظهورها من حيث إنّ حملها على خصوص المؤاخذة، يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلّه المثبتة لآثار تلك الأمور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلّه مبين لتلك الروايه، فإنّ المُخصّص إذا كان مجملاً من جهه تردده بين ما يوجب كثره الخارج وبين ما يوجب قلته، كان عموم العام بالنسبه إلى التخصيص المشكوك فيه مبيّناً لإجماله، فتأمل). انتهى كلامه (١).

ولكن يرد على كلام الشيخ أولاً: بأنّ عموم العام لا يكون مبيّناً لإجمال المُخصّص، ولا إجمال المُخصّص يوجب سرايه الإجمال إلى العام، غايه الأمر حيث إنّ وجه تقديم المُخصّص على العموم كان بملاك الأظهرية، فعند الإجمال يوجب فقدان هذا الملاك، فيكون العام بعمومه حجّه لا يجوز رفع اليد عنه إلا بحجّه أقوى، فلازم ذلك هو وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيره بواسطه شمول عموم: (أكرم العلماء)، وإجمال الفساق في: (لا تكرم الفساق منهم)، وهذا لا يوجب كون المراد من الفساق في كلّ موردٍ وقع موضوعاً لحكمٍ مثل: (لا تقتدى بالفاسق)، هو المرتكب للكبيره فقط . .

وثنائياً: قد عرفت منّا بأنّ الرفع فى حدیث الرفع لا إجمال فىه، بل یكون للشىء بنفسه، وبانتفاء الشىء ولو تشريعاً تنتفى آثاره  
جميعاً، فبذلك تتحقق صحّحه دعوى ظهوره فى رفع جميع الآثار التى تكون رفعها بید الشارع وفى رفعها امتناناً، فبذلك یوجبُ  
التخصیص فى عموم تلك الأمور من دون تردید وإجمال.

\*\*\*

## جریان حدیث الرفع فی الشُّبهات الموضوعیة والحکمیة

جریان حدیث الرفع فی الشُّبهات الموضوعیة والحکمیة

بعد الوقوف علی مدلول الأمور المذكوره عن حدیث الرفع، نقول:

إنَّ حدیث الرفع یعدُّ من الأدلَّة الدالَّة علی البراءة فی الشُّبهات الموضوعیة والحکمیة، ودلالته علی ذلك تامَّة، ومؤیِّد لما یحکم الممثل به من قبح العقاب بلا بیان، ویعدُّ هذا الحدیث من أحسن الأدلَّة النقلیة وأكثرها تداولاً واستناداً بین الأصولیین.

أقول: بالنسبة إلی بیان حدود ما یتعلَّق به الرفع من الأمور التسعة، وملاحظه أنَّ أی أثر یمکن رفعه بحدیث الرفع وما لا یمکن، ثمَّ ملاحظه النسبة فی وجه تقدیم حدیث الرفع علی سائر الأدلَّة الأولیة، لا محیص من تقدیم بیان أمورٍ لذلك، فنقول ومن الله الاستعانة:

وینبغی التنبیه علی أمور :

## بيان النسبه بين الأدله الأوتيه مع دليل الرفع

بيان النسبه بين الأدله الأوتيه مع دليل الرفع

الأمر الأول: فى أنّ النسبه بين الأدله الأوتيه المتكفله للأحكام الأوتيه، مع حديث الرفع، هل هى العموم من وجه، حتّى يوجب ملاحظه ما هو المرجح فى مورد التصادق؟

أم النسبه هى العموم والخصوص المطلق؟

أم هى على نحو الحكومه، بأن يكون دليل حديث الرفع حاكماً على الأدله الأوتيه؟ وجوه.

قد يتوهم: بأن النسبه الأولى هى الصحيحه، بلحاظ أنّ النسبه إذا لوحظت بين دليل حرمه الزنا فى آيه وجوب الجلد، ووجوب القطع فى آيه السرقة، يعمّ صورتى الإكراه والاضطرار وغيرهما، كما أنّ ما دلّ على رفع الإكراه والاضطرار يعمّ، من جهه كون موردهما الزنا والسرقة أو غيرها، فعلى هذا لا- وجه للحكم بتقديم رفع الإكراه والاضطرار على الدليل الأولى فى مورد جمع الإكراه والزنا أو السرقة والاضطرار، بل يجب فيه ملاحظه المرجحات فى باب التعارض والتراجيح، من ملاحظه المرجحات الداخليه والخارجيه.

قد أجاب عن هذا القول المحقق النائنى قدس سره ، بقوله: (هذا التوهم فاسدٌ، فإنّ حديث الرفع يكون حاكماً على أدله الأحكام، فلا تلاحظ النسبه بينهما، كما لا تلاحظ النسبه بين أدله الأحكام وبين ما دلّ على نفى الضرر والعسر والخرج، ولا فرق بين تلك الأدله وبين دليل رفع الإكراه والاضطرار، سوى أنّ الحكومه فى أدله نفى الضرر والعسر والخرج إنّما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إنّ الضرر

والعسر والخرج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام، فإنَّ الحكم قد يكون ضررياً أو حرجياً وقد لا يكون .

وفى دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلك إنما يكون باعتبار عقد الوضع، فإنه لا يمكن طرؤ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب تضييق دائره موضوعات الأحكام، نظير قوله عليه السلام: «لا شكَّ لكثير الشكِّ»، أو «لا سهو مع حفظ الإمام»، ونحو ذلك ممَّا يكون أحد الدليلين متكفلاً لما أريد من عقد وضع الآخر، وسيأتي فى محلّه أنّه لا تلاحظ النسبه بين دليل الحاكم والمحكوم، ولا قوّه الظهور وضعفه، بل دليل الحاكم يُقدّم على دليل المحكوم وإن كانت النسبه بينهما العموم من وجه، أو كان دليل المحكوم فى المفاد أظهر من دليل الحاكم، ونتيجته كلّ حكومه هى التخصيص، فلا ينبغى التأويل فى حكومه حديث الرفع على أدلّه الأحكام، وتكون النتيجة تخصيص الأحكام بما عدا عروض العناوين الخمسه على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها، انتهى كلامه (١).

أقول: وقد أورد على كلامه :

أولاً: بأنَّ المنفَى فى نفي الخرج والضرر عبارته عن نفس الضرر والخرج، لا الأمر الحرجى والضررى، حتّى يكون المنفَى فيهما فى عقد الحمل، بل يكون المنفَى فى ناحيه عقد الوضع، فتقسيمه بأنَّ الحكم قد يكون حرجياً وضررياً وقد لا يكون ليس فى محلّه . .

وفيه: فرض إنَّ المنفَى في مثل لا ضرر ثابتٌ في ناحيه عقد الوضع دون الحمل أمرٌ حسن، إلاَّ أنَّ هذا لا يوجب أن يكون التقسيم بالحكم الضررى والهرجى وغيرهما غلطاً، لوضوح أنَّ العسر والهرج والضرر تعدُّ من العناوين الطارئه والعارضه، ولا بدّ من عروضه على شىء، وهو ليس إلاَّ الحكم، لأنّه هو الذى قد يكون حرجياً وقد لا يكون، وهكذا فى الضرر، غايه الأمر يكون نفى الشارع فى لسان تلك الأدلّه بصوره الادعاء فى مثل لا ضرر، كما كان بلحاظ ذلك فى مثل قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»، و «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم»، و«لا ربا بين الوالد والولد»، حيث يكون النفى بلحاظ أصل وجود هذه الأمور، ولو كان الصحيح فى كلّ واحدٍ منها شيئاً لذلك الشىء .

وثانياً: بأنّ لسان الأدلّه فى مثل لا ضرر، و«ما جعل عليكم فى الدّين من حرج»، مختلفٌ حيث إنّ نفى الجعل ربما يشير إلى أنّ الشارع فى مقام التشريع؛ أى لم يُشرّع حكماً حرجياً، فلا يبعد القول فيه بكونه فى مرحله عقد الحمل ينفيه، لدلاله لفظ الجعل إلى جهة الحكم، هذا بخلاف مثل لا ضرر وأمثال ذلك حيث يكون بصوره عقد الوضع لا الحمل، فاقتران هذين العناوين هنا لا يخلو عن مسامحه.

وثالثاً: إنّ الضرر والهرج من العناوين الطارئه على الموضوعات التى وقعت تحت دائره الحكم كالصوم والوضوء والمعامله المغبون فيها أحد الطرفين، فإنّ الموصوف بالضرر والهرج نفس هذه العناوين.

نعم، قد ينسبان إلى أحكامها بنحو من العنايه والمجاز، فإنّ إزام الشارع وتكليفه ربما يصير سبباً لوقوع المكلف فى الضرر والهرج، وعلى هذا فلا يصحّ قوله: (إنّ الضرر والهرج من العناوين الطارئه على نفس الأحكام)، اللهمَّ إلاَّ أن

يريد ما قلنا من المسامحة.

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأنَّ إسناده الضرر إلى الشيء أو إلى الشخص متفاوت، وهو يكون مثل إسناده القتل والقطع بالآله القتاله والقطاعه حيث إنَّه بالآله يقتل ويقطع والذي يوجب حصول القتل والقطع إنما هي الآله كالسيف أو السكين، إلاَّ أنَّه يصحَّ إسناده القتل إلى الشخص حقيقةً لأنَّه أوجب إيجاد القتل والقطع بالواسطة بالرغم من أنَّ الآله هي الواسطه في تحقُّق الوصف، وبرغم ذلك لا يكون موجباً لكون الإسناده إلى الشخص مجازياً، بل يكون إسناده حقيقةً، فما يوجب الضرر والخرج هو حكم الشارع بالإيجاب لما يكون وجوده ضرورياً وخرجياً للإنسان، فإسناده الضرر والخرج إلى حكم الشارع يكون بالحقيقه لا-المجاز والمسامحه، فتقسيم الأحكام إلى القسمين يعدُّ تقسيماً حقيقياً لا مجازياً.

نعم، قد يكون الضرر مستنداً إلى الشيء من دون إسناده إلى شخصٍ آخر، بل يكون مستنداً إلى نفسه كما لو اختار من عند نفسه بيعاً ضرورياً أو صوماً كذلك، ولم يحكم الشارع بلزوم ذلك، فيصحَّ إسناده الضرر حقيقةً إلى نفسه، ولذلك إذا سئل عمَّن أضره لأسنده إلى نفسه دون الشارع أو إلى غيره، فمثل الفعل في الخارج يكون مثل الآله في المثال السابق، فنسبه هذه العناوين إلى ذلك تكون من جهة كون الوصول إلى تلك العناوين يكون بواسطة هذه الأمور مثل الوضوء والصوم والسيف والسكين، فتأمل فإنَّه لا يخلو عن دقّه.

ومن هنا يظهر بأنَّ الخطأ والنسيان قد يعرضان على الموضوعات، وقد يعرضان على الأحكام، فما ذكره النائيني بأنَّ الخطأ والنسيان لا يعرضان على الأحكام، بل يعرضان على الموضوعات والمتعلقات لا يخلو عن ضعفٍ.



أقول: وأمّا أصل دعواه من كون دليل حديث الرفع حاكماً على الأدلّة الأوّليّة المتكفّله للأحكام الأوّليّة، فيقدّم عليها من دون ملاحظه حال النسبه بينهما أى سواءً كانت النسبه هى العموم من وجه، أو الخصوص المطلق، حيث لا يكون وجه تقديم الدليل الحاكم على المحكوم إلّا بلسان الحكومه، أى يكون دليل الحاكم ناظراً وشارحاً ومبيّناً لدليل المحكوم ومن دون ملاحظه أقوائيه ظهور العام أو الخاص فى مثل ذلك، كما هو الملاحظ فى العموم والخصوص، كما لا يلاحظ ما هو المرخّج منهما، كما لا يلاحظ ذلك فى العامّين من وجه .

فهو فى غاية المتانّه، فتكون نتيجه ذلك هو التخصّيص فى الدليل الأوّلى من حيث العمل فلا يجرى الحدّ على من أكره على الزّنا والسرقه أو اضطرّ إليهما وأمثال ذلك .

## فيما يرفعه حديث الرفع

فيما يرفعه حديث الرفع

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ حديث الرفع ورد في مقام الامتتان على الأُمَّه وإرفاقاً بهم، كما يدلّ على ذلك قوله: «على أمتي»، غاية الأمر يقع البحث في أنّه هل يعتبر كون وضع ذلك الشيء وعدم رفعه خلافاً للمنه، أو يصحّ دخوله في حديث الرفع وشمول الحديث، بأن يكون في رفعه امتناناً، سواء كان في موضعه خلافاً للامتتان أم لا؟

والذي يصرّح به المحقّق العراقي في نهايته هو الأوّل، ولكن الحقّ هو الثاني، فانظر إلى كلامه، حيث يقول:

(الأمر الرابع: الظاهر من الرفع بملاحظه وروده في مقام الامتتان على الأُمَّه، هو الاختصاص برفع الآثار التي يكون وضعها خلاف المنه، فما لا يكون كذلك كان خارجاً عن مصبّ الرفع، ولا مجال للتمسك بالحديث لرفعه، وإن فرض الامتتان في رفعه، ولا أقلّ من الشكّ في شمول حديث الرفع لمثله، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، ولا يكون ذلك إلاّ الآثار التي كان وضعها خلاف المنه على المكلف، لا مطلق ما يكون في رفعه الامتتان والتوسعه على المكلف، وإن لم يكن في وضعه ضيق عليه.

ومن ذلك نقول: إنّ لا يشمل الحديث فيما لا يعلمون الحكم الواقعي الثابت للذات في المرتبه السابقه على الشكّ، لعدم كونه بوجوده الواقعي ممّا فيه الضيق على المكلف حتّى يقتضى الامتتان رفعه.

كما أنّه لا يشمل الجهل بالحكم، وكذا الخطأ والنسيان عن تقصير من

المكلف، وكذلك الاضطرار ونحوه، إذ لا يأبى العقل حينئذٍ عن فعله التكليف واستحقاق العقوبه على المخالفه.

نعم، لو بلغ التحفظ عن الوقوع فى الأمور المزبوره إلى حدّ الحرج، يشمله حديث الرفع؛ لأنّ وضع التكليف حينئذٍ خلاف الامتنان، فكان حديث الرفع من هذه الجهه نظير حديث نفي الضرر الوارد فى مقام الإرفاق بالأّمه، الغير الشامل للمقدم على الضرر، ولذلك تراهم يفرقون فى أبواب المعاملات بين المُقَدِّم على الضرر كمورد الإقدام على المعامله مع العلم بالغبن، وبين غيره، حيث يتمسّد يكون بنفى الضرر على نفي لزوم المعامله الغبتيه فى الثانى دون الأوّل، مع أنّ فى نفي اللزوم كمال المنه على المُقَدِّم فى الأوّل أيضاً .

وممّا ذكرنا من ورود الحديث فى مقام الامتنان على الأمه، يظهر اختصاص المرفوع أيضاً بالآثار التى لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلف، فما لا يكون كذلك، لا يشمله حديث الرفع، كما فى الشرائط الراجعه إلى أصل التكليف كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ ونحوها، حيث لا- يجرى فيها حديث الرفع لاقتضاء رفع الشرطيّه فيها لوضع التكليف على المكلف، وهذا خلاف الإرفاق فى حقّه، بخلاف شرائط الواجب، فإنّه يجرى فيه حديث الرفع كما سنشير إليها .

كما أنّه لو كان رفع التكليف عن شخصٍ موجباً لضيق الآخر، لا يجرى فيه حديث الرفع، انتهى كلامه (١).

ويمكن أن يضاف لدعواه أمثله أخرى مثل الإلتلاف الصادر عن المضطرّ والمُكْرَه عليه بالنسبه إلى أموال الغير، فإنّ حديث الرفع لا يشملها، لأنّه وإن كان .

فى رفعه منه على المكره والمضطرّ، إلاّ أنّه خلاف الامتنان للمالك، بل وهكذا لو لم يكن منه على نفس المباشر مثل ما لو اضطرّ إلى بيع داره، فلا يشمل حديث الرفع لرفع صحّحه بيع داره لكونه خلافاً للامتنان.

أقول: وفى كلامه مواقع من نظر:

أولاً: دعوى اختصاص حديث الرفع بما إذا كان وضعه خلاف الامتنان، فرفعه امتنان، ليس على ما ينبغي؛ لأنّه لا معنى للتفكيك بينهما حتّى يُدعى الاختصاص، إذ الشىء ما لم يكن وضعه فيه مشقّه وكلفه لا يوجب رفعه امتناناً، فموضوع الحديث من أوّل الأمر يضيّق بذلك، أى كلّ ما يكون وضعه فيه مشقّه ففى رفعه منه، فعدم شمول حديث الرفع للحكم الواقعى قبل الشكّ بالرتبه السابقه، ليس لأجل ما ذكره، بل لعدم ارتباطه بالمكلف فى حال شكّه، لأنّه كان مربوطاً بسابقه، كما ليس فى وضعه كلفه ليس فى رفعه منه؛ لأنّ وجوده وعدمه فى تلك المرتبه بالنسبه إلى حال شكّ المكلف يكون على السواء.

وثانياً: إنّ عدم شمول حديث الرفع للجهل والخطأ والنسيان التقصيرى، ليس لأجل ذلك، لوضوح أنّ أى امتنان أحسن من رفع المؤاخذه مثلاً عن مثل هذا الجهل والخطأ والنسيان، بل لعلّ وجه عدم شموله هو استلزامه نقض الفرض للشارع، لأنّه يصحّ لكلّ مكلف بأن لا يحصل العلم للأحكام فيتركها كذلك، ولا عقوبه له على الفرض بواسطه حديث الرفع وهو مقطوع البطلان.

وثالثاً: إنّ ما قاله من أنّ شمول حديث نفي الضرر للمقدم يكون كمال المنه فى نفي لزوم المعامله وبرغم ذلك لا يشمل لزوم ذلك بلوغه إلى حدّ الحرج، ممّا لا يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ من أقدم على ضرر ليس فيه فائده معقوله، لا

محيص عن فرض أن يكون عنده ما يلاحظه فيتجويز إقدامه عليه مع علمه بضرره.

وعليه، فلا إشكال حينئذٍ في أنه لو قلنا بشمول الحديث لمثله، وحكمنا بعدم لزوم معاملته، كان ذلك خلافاً لغرض المُقَدِّم، ومخالفاً للامتنان، لا لاستلزامه الحرج فقط، وإن كان ربما يستلزمه.

وبالجملة : فالأحسن هو القول بأن ما فيه لسان الامتثال، لا يشمل ما لا يكون في رفعه منه ولو بالنسبه إلى الغير إذا لوحظ معه، كما عرفت .

\*\*\*

## فى انتفاء أثر الرفع بتبدل الموضوع

فى انتفاء أثر الرفع بتبدل الموضوع

الأمر الثالث: يعتبر فى الأثر الذى يراد رفعه بحديث الرفع، أن يكون الأثر مترتباً على الشىء والموضوع، بلا شرطٍ عن طرؤ العناوين وجوداً وعدمًا.

وبعبارة أخرى: لا- يعتبر فى موضوع الأثر عنواناً خاصاً مثل العمد أو الخطأ والنسيان ونحو ذلك، وإلا لم يشمله حديث الرفع، والأولى أن نمثل لذلك بمثل القصاص إذ هو حكمٌ وأثرٌ قد ترتب على القتل بصورة العمد، أو مثل الكفارة التى هى حكمٌ قد ترتب على موضوع العمد فى الإفطار والأكل ونحوه ونظائرها، فإنه لو أخطأ أو نسى فصدرت منه القتل والإفطار، فلا يشمله حديث الرفع، لأن الحكم بنفسه ينتفى بانتفاء موضوعه وهو العمد، فلا قصاص ولا كفارة، مع أنه لا معنى لرفع الخطأ والنسيان هنا برفع القصاص والكفارة، لعدم كونهما من آثار الخطأ حتى يرفعهما.

كما أنه كذلك أى لا يشمله حديث الرفع ما لو اعتبر ثبوت الأثر على موضوع الخطأ والنسيان، كالدية فى قتل الخطأ، وسجدتى السهو عند الخطأ والنسيان، حيث لا يكون مرفوعاً بحديث الرفع، بل يمكن ذلك لأن عنوان الموضوع يقتضى وضع تلك الآثار لا- رفعها، بل المراد من المرفوع فى حديث الرفع، هو الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد التى رفع الشارع حكمهما عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

كما أنه لا- يشمل لما لا يكون الأثر مترتباً على فعل المكلف، بل كان الأثر أمراً بعنوان خاص من العناوين الخارجيه، غير مرتبط بفعل المكلف، مثل ما لو

أُكره الإنسان على أن يمسّ بدنه المتنجّس بالجسم الطاهر، حيث يوجب تنجّسه، فلا- مجال في هذه الحالة من الحكم بإجراء أصاله البراءة وحديث الرفع والحكم بعدم تنجّسه مع العلم بحصول الملاقاه والسرايه، لأنّ تنجيس الملقى لم يترتب على الملاقاه على أنّه فعل للمكّلف، بل هو مترتب على الشئء بنفسه ولو لم تكن الملاقاه حاصلًا ومستندًا إلى فعل المكّلف، ولعلّ وجه خروج مثل هذا عن حديث الرفع إجماعاً كما عن النائينى كان لذلك لا لجهه التعبد فيه .

ومثله أيضاً لا- يمكن رفع وجوب قضاء الفئات من المكّلف اضطراراً أو إكراهاً، لأنّ وجوب القضاء مترتبٌ على عنوان الفوت، حتّى ولو كان حاصلًا بغير استناد إلى فعل المكّلف، لأنّ الدليل بنفسه واردٌ على نحو يثبت القضاء إذا تحقّق موضوعه وهو الفوت، ولو لم يكن الفوت مستنداً إلى فعل المكّلف، كما لا يخفى.

هذا كما عن صاحب «مصباح الأصول» .

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الوجه فى عدم شمول حديث الرفع لمثله، ليس لما ذكره من الوجه الأول، بل لأنّ حديث الرفع إنّما يرفع الأثر الذى كان للشئء لا بشرط عن خصوصيته الاضطرار وعدمه، وكان فى رفعه منه على الأئمّه، فعلى هذا يأتى البحث عن متعلّق المرفوع فيما ورد من أنّ المضطرّ إلى ترك صلاته فى وقته.

فإن كان المرفوع هو الحكم الأوّلى من وجوب الصلاة، فيكون معناه أنّه قد رفع عنه وجوبها، فلا معنى حينئذٍ للحكم بوجوب القضاء عليه، بعد ما لم يكن أصل الصلاة واجبه عليه.

وإن كان المراد هو رفع متعلّق الاضطرار، وهو تركه ما يفى كأنه لم يقع الترك عن اضطرار، فهو خلاف للمطلوب؛ لأنّ لازمه كون الترك مستنداً إلى

اختياره، فلازمه وجوب القضاء، وهو خلاف الامتنان.

وإن كان المراد من المرفوع هو وجوب القضاء، فهو لم يتعلّق عليها الاضطرار حتّى يرتفع.

وعليه، فالأولى أن يقال في وجه وجوب القضاء في مثل ذلك، وعدم شمول الحديث له حكماً، هو أنّ المرفوع نفس وجوب الصلاة لولا الاضطرار، إلاّ أنّه هنا خرّج عن عموم الحديث بواسطة دليلٍ آخر، يدلّ بالخصوص في مثل الصلاة بوجوب القضاء، وهو قوله عليه السلام: «لا- تترك الصلاة بحال»، الشامل لحال الاضطرار وغيره، فحيث لا- يمكن عقلاً أن يحكم بالعقوبه في ترك الاضطرارى، فلا محيص من الحكم بنفى القضاء، لكن الدليل بالخصوص يوجب الخروج عن عموم حديث الرفع، لا لما ذكره.

وعليه، فالحكم بوجوب القضاء لولا- وجود دليلٍ بالخصوص لإيجابه، مثل: «اقض ما فات كما فات»، يمكن أن يكون بواسطة الجمع بين حديث الرفع في الاضطرار وبين دليل: «الصلاة لا تترك بحال» .

فتكون النتيجة حينئذٍ: أنّ ترك الصلاة فيالوقت لا عقوبه فيه عند الاضطرار، ويجب فيها القضاء، لعدم تحقّق الترك المنفّى في الحديث.

هذا، مع إمكان الإشكال في صدق الإكراه للصلاه مع ما لها من المراتب من الإيماء والإشاره، بل حتّى في القلب كما في صلاه الغرقى والمهدوم عليه، فحينئذٍ إذا تركها كذلك، فلا بدّ فيها القضاء لصدق الفوت العمدى كما لا يخفى .

الأمر الرابع: في أنّ حديث الرفع هل هو مختصّ بما إذا كان متعلّق الإكراه أو الاضطرار أمراً وجودياً، أو أنّ مورده هو الأعمّ منه، بحيث يشمل لما يكره على



ترك شيء؟ فيه وجهان، بل قولان:

فقد ذهب إلى الأول المحقق النائيني رحمه الله ووجه تمسكه بقوله:

(وإن أكره المكلف على الترك أو اضطرَّ إليه أو نسي الفعل، ففي شمول حديث الرفع لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء دجله، فأكره على عدمه، أو اضطرَّ إليه، أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفاره عليه، لو لم تكن أدلّه وجوب الكفاره مختصّه بصوره تعميّد الحنث، ومخالفه النذر عن إرادته والتفات، فإنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزله الموجود؛ لأنّ تنزيل المعدوم منزله الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمرٌ وجوديّ قابلٌ للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً، وجعله كالشرب حتّى يقال إنّّه لم يتحقّق مخالفه النذر فلا حنث ولا كفاره.

والحاصل: أنّه فرق بين الوضع والرفع، فإنّ الوضع يتوجّه على المعدوم فيجعله موجوداً، ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيانٍ أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا- يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعه والامتنان.

وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه، فلا محلّ للرفع فيه؛ لأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلاّ بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع بل مفاده الرفع، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إن ترك شىء إذا أمكن تعلق النذر والقسم به، وأمکن فرضه مركزاً للحكم، وموضوعاً للوفاء والنسيان والاضطرار، فإن الكفارة قد تترتب الكفارة عليه، أى على ترك الترك وأمثال ذلك، الدال على كون العدم المضاف إلى شىء يتصور له موطناً فى عالم الاعتبار، وقابل للرفع والوضع، فلذلك يصح للشارع رفعه بحديث الرفع، غاية الأمر أن يكون رفعه ونفيه بلحاظ نفي الآثار من الكفارة والعقوبة وغير ذلك.

وثانياً: إن ما ادعاه بأن رفع كل شىء مساوئ للمعدوم، والوضع له هو إثبات للموجوديه إذا تعلق الأول بالموجود والثانى بالمعدوم، غير قابل للقبول، لإمكان أن يكون الرفع والوضع بلحاظ الآثار بصوره الادعاء لا الحقيقى حتى يصح ما ادعاه، فنفى الحكم هنا ليس معناه إثبات المنذور تركه، حتى يترتب عليه الكفارة بحسب ذاته.

وعليه، فالظاهر أنه لا فرق فى شمول حديث الرفع، فيما إذا كان المورد من الأمور الوجوديه أو الأمور العدميه، وكلاهما يصح وقوعه مورد الرفع كما عرفت.

\*\*\*

## البحث عما يرفعه حديث الرفع

البحث عما يرفعه حديث الرفع

الأمر الخامس: يدور البحث في المقام عن المرفوع في هذه الموارد :

هل هو جميع الآثار والأحكام المترتبة على الموضوعات بما لها من الأقسام، كما سنبين لك ؟

أو المرفوع عبارته عن بعض الآثار والأحكام، مثلاً خصوص التكاليفيه من الأحكام دون الوضعيه منها ؟

أو خصوص الأحكام المتعلقة بالأفعال تكون مرفوعه دون المترتبة على التروك وأمثال ذلك ؟

أقول: يعدّ هذا البحث في حديث الرفع من أهمّ البحوث التي ينبغي البحث عنها في حديث الرفع، ولذلك حرّى أن نستقصى الكلام فيه بما له من الخصوصيات المرتبطة بالفقيه في باب النسيان والاضطرار، المتعلق بالعبادات أو المعاملات والإيقاعات، فنقول مستمداً من الله العون في تقرير البحث:

ثبت من مطاوى المباحث السابقه باعتبار وجود أمورٍ في حديث الرفع ليصحّ التمسك به، وهى :

١ أن يكون الأثر الذى يراد رفعه من الآثار الشرعيّه دون غيرها من الآثار العقليّه والعاديّه.

٢ وأن يكون في رفعه منّه وتوسعه على العباد ، فلا يشمل ما يقتضى خلاف ذلك.

٣ وأن يكون الأثر للشئ بحسب جعله الأولى ، لا بشرطٍ عن طرؤ

العناوين المذكوره فى الحديث مثل الخطأ والنسيان ولا بشرط عدمها، بل كان متعلقاً على الشىء بصوره اللابشرط.

٤ وأن يكون الرفع بلحاظ الرفع التشريعى الحقيقى بصوره الادعاء لا التكوينى.

فإذا تحققت جميع ذلك، تصل النوبه إلى البحث عن حقيقه المرفوع كما عرفت فروضه فى صدر البحث، فنقول:

الأحكام المترتبة على أفعال العباد على أقسام، لأنه :

١ قد تكون تكليفيه .

٢ وقد تكون وضعيه .

وفى كل واحدٍ منهما :

١ قد تكون مترتبة على الفعل بلحاظ صرف الوجود، بحيث لا يكون لوجوده الثانى ذلك الأثر.

٢ وقد تكون مترتبة عليه بلحاظ مطلق الوجود، بحيث كلما وجد الفعل كان الأثر مترتباً عليه.

ثم إنَّ معروض الحكم والأثر :

١ إمّا أن يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل، بمعنى أنّ الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم، كما هو الغالب مثل: (لا تشرب الخمر)، أو (صلِّ)، حيث إنّ الخطاب متوجّه إلى شخص الشارب والمصلّى.

٢ وإمّا أن يكون الفعل الصادر عن فاعله علّه لتوجّه الخطاب والحكم إلى غير فاعله، مثل شرب الخمر الصادر عن زيدٍ علّه لتوجّه خطاب وجوب إقامه

الحدود إلى الحاكم المُقيم للحدّ.

فهذه جملة الأحكام والآثار المترتبة على أفعال العباد.

وأما بيان حكم كلّ واحدٍ من الأقسام، فنقول:

في الأحكام التكليفية:

١ إن كان الحكم تكليفيّاً، وكان مترتباً على فعل الفاعل بلحاظ مطلق الوجود، وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم، فإنّه لا إشكال في سقوط الحكم إذا صدر الفعل عن إكراه أو اضطرراً أو نسياناً أو خطأ، فلازم رفع الحكم عن الفعل، هو عدم كون الفعل حراماً لو كان محرّماً، لولا - طرؤ هذه العناوين، مثل شرب الخمر إذا صدر عن إكراه، فإذا رفع بحديث الرفع كان معناه عدم حرمة، وعدم خروج فاعله وشاربه عن العدالة لو كان واجداً لها قبل الشرب، لصيروره الشرب عن إكراه كالعدم، والحكم تابع لموضوعه، فإنّ لازم كون الفعل بلحاظ مطلق وجوده هو أن يلاحظ كلّ فعل بنفسه من حيث الحكم وطرؤ العناوين، لأنّ الحرمة في كلّ فعل يكون مستقلاً، فربما يكون بعض أفراده متعلّقاً للإكراه دون بعض، فكلّ ما طرء عليه أحد العناوين، جرى عليه حديث الرفع دون غيره .

٢ وإن كان الحكم أيضاً تكليفيّاً، إلّا أنّ الأثر كان مترتباً على الفعل بلحاظ صرف الوجود، فهذا يختلف حسب اختلاف الآثار، لأنّه :

قد يكون الأثر من الآثار التي لا تقتضى المنه رفعه، كمن نذر أن يُكرم عالماً فأكرهه على الإكرام، أو اضطرّ إليه، فإنّ حديث الرفع لا يشملها؛ لأنّ مقتضى شموله عدم كفايه ذلك الإكرام، وعدم تحقّق امتثال الأمر بالنذر ولازمه لزوم إكرامٍ آخر وفاءً للنذر، وهو خلاف الامتنان.

٣ وقد يكون الأثر من الآثار التي يقتضى رفعه منه، مثل ما لو نذر أن لا يُكرم زيدا أو أن لا يشرب ماء دجله، فأكره أو اضطرَّ إليه، فإنَّ حديث الرفع يشملُه ويحكمُ بأنَّه لا أثر في حث نذره بالإكرام، ولا كفَّاره عليه، لصدوره عن إكراه واضطرار، وفي رفعه يكون منه.

وكلُّ هذا ممَّا لا إشكال فيه ولا كلام، لكون تعلق الإكراه والاضطرار وغيرهما هو فعلٌ من الأفعال، فشمول حديث الرفع إذا لم يكن رفعه خلاف الامتنان جائزاً قطعاً.

وقد يكون متعلق الإكراه أو الاضطرار أو النسيان تركاً من التروك، وهو مثل ما لو نذر أن يشرب ماءً خاصاً كالفرات أو زمزم، فأكره أو اضطرَّ إلى تركه أو نسي أن يقوم بهما، فلا إشكال حينئذٍ أنه لو كان هذا الترك صدر عنه بالاختيار والالتفات لصدق الحث، وتعلقت الكفَّاره، ولكن الحال قد تحقَّق الترك بأحد العناوين المذكوره، فهل يشملُه حديث الرفع أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان:

قولٌ بعدم الشمول، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق النائينى رحمه الله كما أشرنا إليه فى الأمر الرابع، مستدلاً له بأن مرجع رفع الترك إلى الوضع وتنزيل المعدوم منزله الموجود وهو وضع لا رفع، فلا يشملُه .

ثم فرغ على ذلك كما فى فوائده :

أولاً: بعدم إمكان تصحيح العباده الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط، لنسيانٍ أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، لأنه لا محلَّ لورود حديث الرفع على السوره المنسيه فى الصلاه مثلاً، لخلوّ صفحه الوجد عنها.

وثانياً: إلى أن الأثر المترتب على السوره ليس إلّا هو الإجزاء وصحّه

العبادة، ومع الغض عن أن الإجزاء والصحة ليستا من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع، لا- يمكن أن يكون رفع السوره بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحة، فإن ذلك يقتضى عدم الإجزاء وفساد العباده، وهذا ينافى الامتنان وينتج عكس المقصود، فإن المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العباده لا إفسادها، فنفس الجزء أو الشرط المنسى موضوعاً وأثراً لا يشمل حديث الرفع، ولا يمكن التشبث به لتصحيح العباده.

وأما بالنسبه إلى المركب الفاقد للجزء أو الشرط المنسى، فهو وإن كان أمراً وجودياً، قابلاً لتوجه الرفع إليه، إلا أنه :

أولاً: ليس هو المنسى أو المكره عليه لتوجه الرفع إليه.

وثانياً: لا فائده فى رفعه، لأن رفع المركب الفاقد للجزء أو الشرط لا يثبت المركب الواحد له، فإن ذلك يكون وضعاً لا رفعاً، وليس للمركب الفاقد للجزء أو الشرط أثر إلا الفساد، وعدم الإجزاء، وهو غير قابل للرفع الشرعى.

أقول: ومن ذلك يظهر فساد ما قيل من إن المرفوع فى حال النسيان إنما هو جزئيه المنسى للمركب، وما أشكل عليه من أن الجزئيه لا تقبل الجعل، فلا تقبل الرفع، وما أجيب عن ذلك من أن الجزئيه مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها، فتقبل الرفع برفع منشأ الانتزاع.

فإن ذلك كله خروج عن مفروض الكلام، ولا- ربط له بالمقام؛ لأن جزئيه الجزء لم تكن منسيه، وإلا- كان ذلك من نسيان الحكم، ومحل الكلام إنما هو نسيان الموضوع ونسيان قراءه السوره مثلاً، فلم يتعلق النسيان بالجزئيه حتى تشكل بأن الجزئيه غير مجعوله، فيجاب بأنها مجعوله بجعل منشأ الانتزاع.

والحاصل: أنّ الإشكال فى شمول حديث الرفع للجزء المنسى، ليس من جهه عدم قابليته الجزء للرفع الشرعى، إذ لا إشكال فى أنّه عند الشكّ فى جزئيه شىء للمركّب أو شرطيته تجرى فيه البراءه الشرعيه، ويندرج فى قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»، بل الإشكال إنّما هو من جهه أنّه عند ترك الجزء نسياناً مع العلم والالتفات بجزئيته، ليس فى البين ما يرد الرفع الشرعى عليه من حيث الموضوع والأثر، فلا يمكن تصحيح العباده الفاقداه للجزء أو الشرط بمثل حديث الرفع، بل لابدّ من التماس دليل آخر على الصحه، وهو فى الصلاه قوله عليه السلام: «لا تُعاد الصلاه إلاّ عن خمس».

إلى أن قال رحمه الله: تفصيلاً بين كون المنسى ركناً بالإبطال إن دخل فى ركن آخر، وإلاّ فلا.

ثمّ قال رحمه الله: ولو كان المدرک فى صحه الصلاه الفاقداه للجزء أو الشرط نسياناً حديث الرفع، كان اللازم صحه الصلاه بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنّه لا يمكن استفاده التفصيل من حديث الرفع، ويؤيد ذلك أنّه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحه الصلاه وغيرها من سائر المركّبات.

هذا إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت المضروب للمركّب.

وأما فى النسيان الغير المستوعب: فالأمر فيه أوضح، فإنّه لا يصدق نسيان المأمور به عند نسيان الجزء فى جزء من الوقت مع التذكّر فى بقيه الوقت، لأنّ المأمور به هو الفرد الكلى الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، ولو فى جزء من الوقت الذى يسع فعل المأمور به، فمع التذكّر فى أثناء الوقت، يجب الإتيان



بالمأمور به، لبقاء وقته لو كان المدرك حديث الرفع لأنّ المأتي به الفاقده للجزء أو الشرط لا ينطبق على المأمور به، فلولا حديث لا تعاد كان اللازم إعادة الصلاة الفاقده للجزء نسياناً مع التذكّر في أثناء الوقت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه في كلّ ما مسّت الحاجة إلى تنزيل الفاقده منزله الواجد، لا بدّ من التماس دليلٍ آخر غير حديث الرفع، كما أنّه في كلّ مورد مسّت الحاجة إلى تنزيل الواجد منزله الفاقده، يتمسّك لذلك بحديث الرفع.

ومن هنا يمكن أن يفرّق بين الأجزاء والشرائط والموانع، وأنّه في صورته إيجاد المانع نسياناً يصحّ التمسّك بحديث الرفع، إذا كان النسيان مستوعباً لتمام الوقت، فتأمل جيّداً. هذا كلّه في الأحكام التكليفية، انتهي محلّ الحاجة من كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من مواقع للنظر، لا بأس بذكرها بعد بيان ما هو المرفوع حقيقةً في مثل نسيان الجزء والشرط، ولعلّ ذكر ذلك كان موجّباً لظهور الإشكال الوارد على كلامه، وصيرورته أوضح، فنقول ومن الله الاستعانة:

بعدما عرفت من أنّ المختار في حديث الرفع هو رفع جميع الآثار لا- رفع بعض الآثار دون بعض، فحينئذٍ لا بدّ أن يلاحظ بعد نسيان المكلف لجزءٍ من أجزاء الصلاة كالقراءة مثلاً فهو:

تارة: يكون نسيانه للقراءة مسبباً عن نسيان أصل الجزئية، أي نسي كون القراءة جزءاً للصلاة بالنسيان الكلي، ولذلك نسي خارجاً من إتيانها.

وأخرى: ما لا- يكون نسيانه إلّا- باعتبار حال الإتيان فقط، لا من جهه الحكم والجزئية؛ أي كان عالماً بجزئيتها لها، إلّا أنّه نسي الموضوع في حال العمل، .

وعلى كل تقدير .

أقول: والذي تعلّق به حديث الرفع، ليس إلاّ - باعتبار ما نسي، ومعنى لا نسيان له فيمن نسي وتَرَكَ القراءه إذا لوحظ مع دليل المتوجّه لأصل الصلاه بأجزائها، لا يمكن إلاّ أن يكون بمعنى أنّ المأمور به ليس إلاّ ما أتى به خارجاً، يعني فكأنّه لا تكليف له في حال النسيان إلاّ بمقدار ما أتى به من الأجزاء والشرائط، فلا إعادته له.

وبعبارة أخرى: إذا فرضنا حكمه مثل دليل حديث الرفع بالنسبه إلى الأدلّه الأوليّة الدالّه على بيان وجوب الصلاه بجميع أجزائها وشرائطها، وفرض كونها عشره أجزاء مثلاً، فمعنى الحكمه بحسب النتيجة ليس إلاّ - بيان أنّ ما هو المأمور به في حال النسيان والجهل لو شمله هو ليس إلاّ ما يؤتى به في الخارج من الأجزاء والشرائط، وحصل الامتثال بذلك، وسقط الأمر بالامتثال، إذ لا معنى لبقاء الأمر بعد الامتثال.

واحتمال: أنّ ما نسي ليس إلاّ الموضوع والجزء أو الشرط دون الحكم أو الجزئيّه حتّى يتحقّق الامتثال .

مدفوع: بعدم الفرق في لسان الرفع بالنسيان بين أن يكون المنسيّ هو الحكم أو الموضوع، كما لا فرق في مقتضى الحكمه على لسان الأدلّه الأوليّة بين الأمرين، إذ بعد تسليم الحكمه في نسيان الحكم والجزئيّه، يوجب تسليم الحكمه في نسيان الموضوع والجزء.

والإشكال: بأنّ المنسيّ لم يأت في صفحه الوجود، ولم يشغله حتّى يصحّ رفعه، إن كان المرفوع هو الموضوع، ولم يتعلّق النسيان بالحكم والجزئيّه إن كان

المرفوع هو الجزئي والحكم.

مندفع أولًا: بما قد عرفت في الأمر الرابع بأن ترك الشيء له وجود في عالم الاعتبار، كما يقع مركزاً لسائر العناوين من النذر والعهد، فالرفع أيضاً يكون بلحاظ هذا الحال.

وثانياً: بأن الرفع لا يتعلّق بالجزء المنسّى أو الشرط كذلك، حتّى يقال إنّه غير شاغلٍ لصفحة الوجود، بل الرفع متوجّه إلى نفس النسيان الذى يعدّ بنفسه من الحالات النفسانيّة فينفيهما الشارع تعبداً وادّعاءً في عالم التشريع، كما عرفت تفصيله في المباحث السابقة.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا هذا الإشكال بأنّ المنسّى في نسيان الجزء لم يتحقّق في عالم الوجود حتّى يرفع دون نسيان الجزئيّة والحكم.

قلنا: نعيد هذا الإشكال عليكم في نسيان الجزئيّة أيضاً ونسألکم عن المرفوع فيه فيما لو كان الحكم المجمعول من ناحيه الشارع؟! فلا معنى لرفع ما هو الموجود في الخارج في عالم التشريع في زمان الجعل بالنسبه إلى النسيان العارض الذى يتحقّق بعد ذلك خارجاً، إلّا- أن يرجع الرفع هنا إلى الدفع، يعنى بأن لم يجعل الجزئيّة لمن يعرض له النسيان بعد ذلك، لا بأن يكون الجزئيّة مجمعولاً بالنسيان المتحقّق بعد ذلك يرفعه.

نعم، قد يمكن تصحيح ما ذكرنا بإرجاع حكمه هذه الأدلّه الأوليّة إلى إفهام نتیجه أنّ المجمعول في حقّ الناسى، سواءً كان ناسياً في الحكم أو الموضوع ليس إلّا ما هو المأتى في الخارج من الأجزاء والشرائط.

أقول: وبهذا البيان ظهر الجواب عن عدّه إشكالات ذكرها النائيّ رحمه الله :

منها: أنّه كيف يرفع ما لا وجود له في الخارج، وقد عرفت وجوده في عالم

الاعتبار، مضافاً إلى أنّ الرفع متوجّه إلى نفس النسيان لا إلى المنسى.

منها: بأنّ رفع أثر المنسى وهو الإجزاء والصّحّه، ليس أثراً شرعياً، حيث ظهر بأنّ نتيجة جمع حديث الرفع مع الأدلّه الأولى، هو إثبات الامتثال بالمأتى وصحّته، لا رفع الإجزاء والصّحّه حتّى يقال إنّ أثر عقلي .

كما ظهر الجواب عن الإشكال الثالث من إنّ رفع الصّحّه والإجزاء يقتضى إثبات الوجوب للعباده ثانياً وهو خلاف الامتثال، حيث عرفت بأنّ مقتضى ما ذكرنا هو عدم وجوب الإعادة وصّحّه العباده وهو موافق للامتثال.

كما ظهر الجواب عن الإشكال الرابع القائل بأنّه إن أريد رفع الجزئيّه والحكم فإنّه ليس بمبنى، ولا فائده في رفعه بما قد عرفت من عدم الفرق فيما ذكرنا من الحكومه بين كون المنسى هو الجزء أو الجزئيّه، كما لا يخفى .

أقول: بقى هنا إشكال وجه الفرق بين التمسك بحديث لا تعاد من التفصيل في وجوب الإعادة بين كون المنسى ركناً فيجب، وبين عدمه فلا يجب، بخلاف ما لو كان المدرك هو حديث الرفع، حيث يكون لازمه عدم الإعادة مطلقاً، مع أنّه لم يقل به أحد من الفقهاء.

والجواب: إمكان أن يقال بأنّ مقتضى حديث الرفع وإن كان هو الحكم بالصّحّه مطلقاً، إلا أنّه إذا لم يكن وجوب الإعادة من آثار نفس النسيان والجهل وإلا قد عرفت في المباحث السابقه بأنّ حديث الرفع يشمل آثار المتعلّق للشىء بنفسه وبلا شرط، لا الآثار المتعلّقه للشىء مع شرط النسيان أو بشرط لا، والحال أنّ مقتضى بعض الأدلّه الوارده في باب نسيان الركن من الصلاه، هو لزوم الإعادة، يعنى أنّ الدليل ورد على هذا الحكم في حال النسيان ، مثل دلاله صريح حديث

لا تعاد(١) بوجوب الإعادة في مثل نسيان الركوع أو السجده أو الجهل بهما في تركهما، بل هناك دليل يستفاد منه لزوم الإعادة في مثل الركوع والسجده دون غيرهما وهو الخبر الموثق الذي رواه منصور بن حازم، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني صليت المكتوبه، فنسيت أن أقرأ فيصلا تي كلها؟

فقال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى.

قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً» (٢).

حيث يستفاد من ذلك وغيره أنّ حكم النسيان في غير الركن هو عدم الإعادة، كما هو مفاد حديث الرفع، وأما في الركن مثل الركوع والسجود والطهور والوقت والقبله كما ورد في حديث صحيح زراره الوارد في الباب المذكور المعروف بحديث لا تعاد فإنه تجب الإعادة، فلا وجه للحكم بعدم الإعادة في مثل الركوع والسجود إذا نسيهما بحديث الرفع، ولعلّ لذلك لم يتميكن الفقهاء بهذا الحديث في نسيان الركن، بخلاف سائر الأجزاء حيث يساعده نفس تلك الأدلة لولا حديث الرفع، فضلاً عما هو مقتضى لسانه.

أقول: ومن ذلك ظهر الجواب عمّا قيل في النسيان لغير المستوعب، من لزوم الإعادة في الوقت إذا كان المدرك هو حديث الرفع، بأن مقتضى هذا الحديث ليس إلا- وقوع الامتثال بالمركب الفاقد للجزء نسياناً ولا تذكّر في الأثناء؛ لأنّ المفروض أنّ المأمور به في حقّ الناسى ليس إلا بما هو المأتمى الفاقد للمنسى، فإذا حصل الامتثال، فلا بدّ من السقوط، فلا وجه للحكم ببقاء الأمر بعد التذكّر في الوقت، ولعلّه لذلك لم يفت أحدٌ بوجوب إعادة الصلاة المنسيه قرائتها إذا تذكّر في الوقت، ٢.

١- وسائل الشيعه: ج ٤ الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ٢.

٢- وسائل الشيعه: ج ٤ الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ٢.

كما لا إعادته إذا تذكر في خارج الوقت، ولو لم يكن لنا حديث لا تعاد أيضاً.

كما أن مقتضى حديث الرفع أيضاً، هو عدم الإعادة بالنسبة إلى نسيان الركن إذا تذكر في الوقت، لولا دلاله حديث لا تعاد على جعل حكم الإعادة على فرض النسيان والجهل الذي كان هو القدر المتيقن في الحديث، لاستبعاد أن يكون المراد هو الترك العمدي، كما أن الأمر كذلك لو كان التذكر في خارج الوقت أيضاً، من عدم لزوم الإعادة لولا حديث لا تعاد ونظائره .

أقول: يرد على ما استدلل به المحقق النائيني بأنه :

على فرض تسليم ما ذكره من عدم شمول حديث الرفع لمثل نسيان الجزء أو الشرط، لأنهما معدومان، بخلاف المانع إذا نسي وأتى به في الصلاة، حيث يحكم بصحتها بواسطة حديث الرفع، لا بد وأن يحكم بذلك أي بالصحة إذا تذكر بعد الوقت، مع أنه لم يفت به، لأنهم قد أفتوا لمن نسي النجاسة في صلاته حتى خرج الوقت فتذكر، فإنه لا بد من الإعادة، بخلاف ما لو كان جاهلاً حيث لا إعادته، سواء علم به في أثناء الوقت أو في خارجه، مع أن لسان حديث الرفع بالنسبة إلى النسيان والجهل يكون واحداً، فلا يكون نفس هذا التفصيل دليلاً مفهماً بأن الوجه في الفرق بينهما ليس هو حديث الرفع، بل كان بواسطة مقتضى دليل آخر يدل على ذلك .

وأما ما أفاده قدس سره : من عدم معهودية التمسك بحديث الرفع في كلمات القوم؛ فهو غير قابل للقبول، لأنه يكفي في المنع تمسك السيدين علم الهدى وابن زهره بهذا الحديث في الناسي إذا تكلم في الصلاة، كما صرح بذلك السيد في «الناصرية» بقوله:

(دليلنا على أنّ كلام الناسى لا يُبطل الصلاة بعد الإجماع المتقدم، ما روى عنه صلى الله عليه وآله : رُفِعَ عن أُمَّتِي النسيان وما استكروها عليه).

ولم يقصد بذلك رفع الفعل لأنّ ذلك لا يُرفع، وإنما أراد رفع الحكم، وذلك عامٌّ في جميع الأحكام إلا ما قام عليه دليل.

ويقرب منه كلام ابن زُهره، وتبعهما العلامة والأردبيلي في مواضع، وكذا نقل الشيخ الأعظم في مسأله ترك غسل موضع النجو عن المحقق في «المعتبر» أنّه تمسّيك بالحديث لنفى الإعادة في مسأله ناسى النجاسه، وقد تمسّيك الشيخ الأعظم وغيره في مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلاة فراجع.

ولا فرق فيما ذكرنا بين كون النسيان مستوعباً لتمام الوقت، أو لم يكن كذلك، لما قد عرفت من سقوط الأمر بالامتثال.

وأيضاً: ظهر ممّا ذكرنا أنّ مقتضى جريان حديث الرفع في نسيان الأجزاء أو الشرائط أو الموانع، هو الحكم بعدم وجوب الإعادة من جهة تحقّق حكمه حديث الرفع، إذا لوحظ مع الأدلّه الأوثق، فلازمه هو كون المأمور به في حال النسيان هو المأتى به في الخارج بدون المنسى من سائر الأجزاء والشرائط، بلا فرق في ذلك بين كون المنسى ركناً أو غيره، ولا من كون الشرط من الشرائط الواقعيه أو الظاهريه والذكريه، إلا أن يقوم دليلٌ بالخصوص على خلاف ذلك في حال النسيان، بأن يقوم حكمٌ على أنّ نسيان بعض الأجزاء أو الشرائط يستلزم وجوب الإعادة، فحينئذٍ لا يمكن شمول الحديث لمثله.

كما لا فرق في الحكم بعدم وجوب الإعادة بين حال بقاء النسيان دائماً، أو خروجه عنه بعد العمل، كما لا فرق بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت أم لا .

أقول: إن استيعاب ما ذكرناه من الأدله وقبولها يوفر القدره على رد ما استدلل به المحقق العراقي في عدم جواز التمسك بحديث الرفع هنا، فلا بأس بذكر كلامه بدواً، ثم مناقشته، فإنه ما ذكر حال حديث الرفع بالنسبه إلى الجهل، قال:

(ثم إنه بما ذكرنا يظهر الحال في نسيان الجزء والشرط والمانع، حيث إن مقتضى رفع النسيان في هذه الأمور، إنما هو رفع التكليف الفعلي عن الجزء والشرط المنسيين، ويلزمه بمقتضى الارتباطيه سقوط التكليف عن البقيه أيضاً ما دام النسيان، وبذلك يظهر أنه لا مجال للتمسك بهذا الحديث لإثبات أجزاء المأتي به في حال النسيان.

بتقريب: أنه بعد التزام العقل في حال النسيان بإتيان البقيه، يُستكشف من رفع جزئيه المنسي أو شرطيته عن رفع وجوب الإعادة، إذ نقول إنه كذلك إذا كان نظر الحديث إلى رفع جزئيه المنسي مطلقاً حتى بعد التذكّر والالتفات، الملازم لتحديد دائره الطبيعه المأمور بها حال النسيان بما عدا الجزء المنسي، وإلا فبناءً على ما هو الظاهر منه من كونه ناظراً إلى رفع المنسي ما دام النسيان، بلا- نظر منه إلى تحديد دائره المأمور به، وإثبات كونه في حال النسيان هو ما عدا الجزء المنسي، فلا يتم ذلك، لأن غايه ما يقتضيه حينئذ إنما هو إبقاء الأمر والتكليف ما دام النسيان، وأما بعده فالمصلحه الداعيه إلى الأمر بالمركب أولاً لَمَا بقيت غير مستوفاه تقتضى إحداث التكليف بالإعادة بعد الالتفات.

نعم، لو أغمض عن هذه الجهه لا يتوجه عليه الإشكال... إلى آخر كلامه، انتهى محلّ الحاجه (١)..



أقول: وفيه ما لا يخفى بعد الإحاطه بما بيناه، إذ يفهم أنّ مقتضى حكمه دليل حديث الرفع على الأدله الأوليه، هو اختصاص التكليف بالمأمور به إلى ما هو المأتى به، لا بصوره حال النسيان، لوضوح أنه ليس في حديث الرفع عنوان يستفاد منه ذلك بأن يكون الرفع بصوره كونه ما دام بقاء النسيان، كما كان الأمر في كلّ الفقرات كذلك، إلا أن يقوم دليل من الخارج يدل على كون الرفع مادامى، أو يدل على لزوم الإعادة حتى في حال النسيان أو الخطأ والجهل، حيث قد عرفت حينئذ عدم شمول الحديث لمثل هذه الآثار والأحكام المترتبة على عنوان النسيان وغيره.

أما المحقق النائيني: فإنه بعدما ذكر نسيان مثل الأجزاء والشرائط في مثل الصلاة، وفرق بين الشرائط والأجزاء وبين الموانع، قال:

(هذا كله في الأحكام التكليفية، وأما الأحكام الوضعيه كالعقود والإيقاعات والطهاره والنجاسه، فالكلام فيها:

تارة: يقع في الأسباب من الإيجاب والقبول مثلاً.

وأخرى: في المسببات.

وثالثه: في الآثار والأحكام المترتبة على المسببات.

أما الأسباب: فمجمّل الكلام فيها هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الاضطراب في ناحيه الأسباب، لا تقتضى تأثيرها في المسبب، ولا تندرج في حديث الرفع، لما تقدّم في باب الأجزاء والشرائط من أنّ حديث الرفع لا يتكفل تنزيل الفاقد منزله الواجد، ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضطرّ إلى إيقاع العقد بالفارسيه، أو أكره عليه، أو نسي العربيه كان العقد باطلاً، بناءً على اشتراط العربيه في العقد، فإن رفع

العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربى، وليس للعقد الفارسي أثرٌ يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطيّه العربيه ليست هي المنسيّه حتّى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيّه، انتهى محلّ الحاجه.

أمّا المحقق العراقي: فله تعلقتان في حاشيته في باب الأجزاء والشرايط، فقد قال في حاشيته الأولى :

(أقول: المستفاد من رفع ما اضطرّوا إليه إذا كان بقوله رفعه تشريعياً، ومعنى رفعه التشريعي خلوّ صفحه التشريع عنه، مرجعه إلى عدم تشريع الحكم له، أو عدم أخذه موضوعاً لحكمه؛ لا أنّ مرجعه إلى قلب الوجود بعدم ذاته، أو قلب العدم بوجود ذاته، بل غايه اقتضائه قلب أخذ شيء في طيّ التشريع بعدم أخذه، وفي هذا المعنى لا فرق بين كون الموضوع فعلاً أو تركاً، وأنّ المضطرّ إليه فعلٌ أو ترك، إذ كما أنّ رفع الموجود تشريعاً يرجع إلى خلوّ صفحه التشريع عن هذا الوجود، كذلك يعود رفع العدم تشريعاً إلى خلوّ صفحه التشريع عن هذا المفهوم، ومآله إلى رفع الحكم المترتب على هذا العدم، لا جعله وجوداً كي يرجع إلى وضع شيء لا يناسب رفعه(١).

أمّا تعليقته الثانيه فهي في المقام، حيث يقول:

(أقول: قد أشرنا في الحاشيه السابقه أن يرجع المضطرّ إليه إذا كان من التروك، خلوّ صفحه التشريع عن مثله، ومآله إلى خروج هذا التروك عن حيز تشريع الجاعليّه، ولازم تطبيقه على عدم العربيه الموجه لتشريع الفساد به بملاحظه دخل نقيضه في الصحه هو أنّ هذا العدم ما شرّع في مورد الفساد، .

الملازم لعدم كون نقيضه دخيلاً في الصحه، لا أنّ مفاد رفعه جعله منزله الوجود، كي يرد عليه ما أفيد، وحيثُ ليس وجه عدم جريانهم مثل حديث الرفع بجميع فقراته في أبواب المعاملات، حتّى في فرض الاضطرار بإيجاد المانع الغير الجارى فيه هذا التقريب باعترافه، بل عمدته الوجه في أنّ قضيه نفى الشرطيّه أو غيره في المعامله، إيجابُ الوفاء بالفاقد، وهو خلاف الإمتنان في حقّ المكلف، ولذا نفرّق بين شرائط الوجود وشرائط الواجب، وأنّ الحدث مختصّ بالثانى دون الأوّل، لما عرفت من أنّ لازم نفى شرط الوجود إثبات الوجود على المكلف على خلاف امتنانه، كما لا يخفى، فتدبّر) انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الحقّ هو ما عرفت ممّا سابقاً من شمول الحديث للتروك كما أنّه يشمل الأفعال، وعرفت أنّ إسناد الرفع يكون إلى نفس الحاله النفسانيّه ادّعاءً، وهو أمرٌ وجودى قابلٌ لتعلّق الرفع به، غايه الأمر لا بدّ أن يكون الرفع بلحاظ آثاره الشرعيّه بجميعها وأهمّها.

وبذلك يظهر الجواب عن المحقّق النائيني بحسب المبني.

ولكن ليس الأمر على حسب مختارنا في الأفعال والتروك، هو القول بشمول حديث الرفع في النسيان والإكراه والاضطرار في باب المعاملات مطلقاً، بل لا بدّ من تفصيلٍ نذكره حين التعرّض لكلّ واحدٍ من الثلاثه مستقلاً إذا تعلّقت بالأسباب كما هو مفروض البحث في باب المعاملات.

\*\*\*.

## حكم النسيان المتعلق بالأسباب

### حكم النسيان المتعلق بالأسباب

أما النسيان المتعلق بالأسباب : فالأقوى عندنا فيه التفصيل أيضاً ، لأنّ المنسَى :

١ إن كان من قبيل ما هو دخيلٌ في تحقّق العقد ووجوده، بحيث لو لم يأت بذلك لما يتحقّق العقد عرفاً عند العقلاء، كما لو نسى الإيجاب أو القبول أو كليهما، فلا معنى لجريان حديث الرفع هنا، لعدم تحقّق العقد حينئذٍ من أصله، فلا معنى حينئذٍ ادّعاء رفع النسيان، لأنّ ادّعاء مثل ذلك ليس إلّا لتصحيح العقد، وهو فرع وجوده، فإذا لم يتحقّق أصلاً، فلا مورد لبيان أثره وحكمه من الصحّة والفساد، فإطلاق الفساد والبطلان على مثله يكون نحواً من التسامح، كما لا يخفى .

٢ وأما إن كان المنسَى من الأجزاء الذي لم يكن دخيلاً في قوام صدق العقد، أو كان المنسَى من الشرائط الذي لا يضّرّ فقدانه بمسمى العقد، بل إن كان مضرّاً وكان إضراره بأوصافه من الصحّة والفساد، مثل ما لو نسى شرطاً من شرائطه الشرعيّة كالعربيّة، أو تقدّم الإيجاب على القبول إن قلنا بشرطيته فحينئذٍ لا إشكال في شمول الحديث لمثله، لتحقّق موضوع نفس العقد في نظر العرف، غير أنّه فاقد للشرط الشرعي، فلازم حكمه حديث الرفع على الأدلّه المتكفّله للشرائط، هو رفع شرطيته العربيّة في حال النسيان، وهكذا شرطيته تقدّم الإيجاب على القبول .

والنسيان وإن تعلق بإيجاد الشرط، إلّا أنّ نفي رفع الشرط المنسَى هو رفع شرطيته في هذا الحال، والاكتفاء بالمجرّد منه، فإنّ الرفع فيما إذا كان العقد فارسياً

يكون بالنسبة إلى المنسّى وهو العربيّه، لا بالنسبة إلى نفس العقد الفارسي، كما وقع في كلام المحقق المزبور، فمعنى رفع العربيّه ليس إلا معنى رفع شرطيته في النسيان، ورفع الشرطيّه يكون على القول بكون ما وقع سبباً تاماً لتحقيق المسبب، وصحّه المعامله، وهو المطلوب.

أقول: بقي هنا إشكالٌ آخر قد يستفاد من كلام المحقق العراقي، وهو:

إنّ الحكم بصحّه العقد والمعامله المجزّده عن الشرط خلاف المنّه، لأنّ فيه تكليف للمكلّف بوجوب الوفاء بالعقد، فهو ليس بامتنان.

لكنه مندفع: بأنّ أصل العقد إذا أقدم عليه المتعاملان عن قصدٍ وتوجّهٍ، مع التراضى، فأوقعاه برغم صحّته، ثمّ بانّ الخلاف من جهة فقدان الشرط وهو العربيّه بعد مدّه مديده، وقد استفاد كلّ واحدٍ منهما من هذه المعامله بامتلاك الأموال أو النكاح مع المرأه وإنجاب الأولاد منها بظنّ تماميه العقد، فلو انكشف الخلاف لاحقاً ممّا قد يؤثّر على حياه المتعاملين، فإنّه في هذه الحاله أى منّه أعظم من الحكم بصحّه العقد حتّى لا ينقطع جبل المعيشه ونشاط عيشه.

وعليه، فهذا الإشكال والتوهّم غير جارٍ في المقام قطعاً، كما لا يخفى، فييجاب الوفاء بالعقد وإن كان تكليفاً عليهما، إلا أنّه تكليفٌ قد أقدم عليه مع التراضى وطيب نفسهما، بل الحكم بالبطالان يكون خلافاً للامتنان.

ومثل هذا الكلام يجرى في ناحيه المانع، إذا أوجده نسياناً، مع تحقّق أصل العقد عرفاً، فشمول الحديث لذلك واضح ولا يوجب الإشكال .

## البحث عن حكم الإكراه فى الأسباب

البحث عن حكم الإكراه فى الأسباب

وأما الإكراه المتعلق بالأسباب: وهو أيضاً :

تارة: يتعلّق بترك ما يوجب عدم إيجاد أصل العقد فى الخارج، مثل أن يكره الإنسان على ترك الإيجاب أو القبول، حيث إنّ العقد يكون قوامه متوقّفاً على تحقيق هذين الركنين، فإنّ الإكراه على مثله يكون كالإكراه على ترك أصل إيجاد العقد برأسه، حيث لا- معنى لبيان شمول الحديث وعدمه؛ لأنّ جريانه يحتاج إلى موردٍ ومحلّ حتّى يقع منشأً للأثر، فإذا لم يتحقّق العقد من رأسه، فلا معنى للحكم بصحّته وفساده.

وأخرى: يتعلّق الإكراه على ترك جزءٍ لم يكن حاله بالنسبة إلى أصل العقد كذلك، أى لا يكون دخيلاً فى قوامه، أو أكره على ترك شرطٍ كذلك، أو تعلّق الإكراه بإيجاد مانع فى العقد إذا لم يضرّ بوجوه فى صدق مسّمّاه، مثل ما لو أوجب الفصل الطويل بين الإيجاب والقبول، وقلنا بكونه مانعاً عن صحّته العقد، أو غير ذلك ما لو فرض كون حاله كذلك .

قال المحقّق الخمينى قدس سره : كما يظهر من كلامه، أنّ الحقّ هو القول بالتفصيل فى هذا القسم من الإكراه بين ترك الشرط والجزء، وبين الإكراه بإيجاد المانع فى العقد، بعدما كان مختاره فى السابق جريان الحديث فى الثلاثه، فذهب إلى عدم جريان الحديث فى الإكراه بترك الجزء أو الشرط وجريانه فى المانع، وقال فى توجيه التفصيل :

(إنّ الترك ليس له أثرٌ شرعى قابلٌ للرفع غير البطلان ووجوب الإعادة،

وهو أيضاً من الأمور العقليّة، من جهة أنّ عدم تطابق المأتي به للمأمور به يوجب الحكم بالإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه، وما يكون أثراً شرعياً ليس إلا الجزئية والشرطيّة تبعاً أو استقلالاً، بناءً على صحّ جعلهما أو إسقاطهما كما في موارد النسيان.

وهاهنا ليست الجزئية والشرطيّة متعلّقاً للإكراه، بل ما هو المتعلّق له ليس إلا نفس ترك الجزء أو الشرط، والجزئية والشرطيّة ليستا من آثار ترك الجزء أو الشرط حتّى يرتفع بالحديث، وإن ترى وجود الحكم بالإعادة والقضاء في لسان الأخبار، كان من جهة كونه إرشاداً إلى حكم العقل بذلك، أي بفساد المأتي به، ويشهد على ذلك أنّ التارك للإعادة لا يستحقّ إلا عقاباً واحداً، لأجل عدم الإتيان بالمأمور به، لا لترك إعادته، واحتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الإعادة باطل بالضرورة)، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: إنّ الرفع إنّما يتعلّق بنفس الإكراه، فمن أكره على ترك جزء أو شرطٍ يكون معنى رفع الإكراه عنه أنّ ما أتى به كان هو المأمور به، أي كأنّ الأمر لم يتعلّق من الأوّل إلاّ بمثل المأتي به الناقص الأجزاء والشرائط، نظير نسيان الجزء أو الشرط، وتركهما في الصلاه لا نسيان الجزئية، كما أنّ معنى الرفع هناك ليس إلاّ كون المأمور به هو ما أتى به خارجاً المساق ذلك لرفع الجزئية والشرطيّة، فهكذا يكون هاهنا إذا أكره على ترك الجزء الذي ليس ركناً في قوام العقد أو الشرط يكون مرفوعاً، فمرجع رفعهما إلى رفع الجزئية والشرطيّة، فلا حاجة إلى اعتبار .

أن نفس الجزئية والشرطية متعلقاً للإكراه، كما لا يحتاج إلى ذلك في النسيان إذا كان متعلقاً بترك الجزء أو الشرط لا الجزئية والشرطية، والمفروض أنه قد قبل كون الجزئية والشرطية أثراً شرعياً تبعاً أو استقلالاً، فيحكم بصحة معامله، ولا بأس بجريان حديث الرفع حينئذٍ، لكونه موافقاً للامتنال أيضاً؛ لأن المفروض أنه أراد وقصد إيقاع العقد، إلا أنه قد منعه مانع من عدو أكرهه على ترك جزئه وشرطه، فلو حكم بصحة العقد على رغم أنف المكره، كان ذلك منه في حق المكره (بالفتح) كما لا يخفى، وهكذا يكون في صورته الإكراه على إيجاد المانع.

وثانياً: إمكان إرجاع الإشكال عن المانع إليه رحمه الله وسؤاله عن المرفوع في المكره عليه:

فإن أجاب بأن المرفوع الذي زعمه هو المانع فهو.

وإن أجاب بأنه الآثار الشرعية كالجزئية والشرطية، وكان مجعولاً إلا أنه غير متعلق للإكراه، وإن كان المرفوع هو المانع نفسه بلحاظ أثره وهو عدم البطلان، وعدم وجوب الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه فإنه وإن صح من جهه كونه متعلقاً للإكراه، إلا أن هذا الأثر غير قابل للرفع، لكونه أثراً عقلياً لا شرعياً.

وعليه يأتي السؤال عن أنه كيف صرح بصحة جريانه في المانع بقوله: (فتلخص من جميع ما ذكر أن الإكراه إن تعلق بإيجاد المانع فيمكن أن يتمسك بحديث الرفع لتصحيح المأتي به إلى آخره)؟!

وعليه، فالأولى في الجواب هو ما ذكرناه كما لا يخفى .

وثالثاً: ما ذكره بأن وجوب الإعادة والقضاء ليس بأثر شرعي، بل يكون



أثراً عقلياً والأمر إليه إرشادي، لا يخلو عن إشكال:

لأنه لو سلّمنا ذلك بالنسبة إلى الإعادة في الوقت، لكونه إجباراً عن فساد المأثي به لا حكماً تكليفيّاً آخر، لكنّه لا يجرى ذلك بالنسبة إلى القضاء إن قلنا بكونه بأمرٍ جديد كما عليه بعض لا إبقاء الأمر الأوّل، حتّى يكون إرشادياً.

وكيف كان، نحن في غنى عن البحث فيه بما قد عرفت من الطريق الذي سلّكناه فيه .

أمّا الإكراه وهو الإكراه بإيجاد الجزء أو الشرط مع عدم كون الشخص مُقَدِّماً عليه:

ففي مثله لا- يمكن شمول الحديث له، لكونه مستلزماً أمراً مخالفاً للامتنان؛ لأنّ المفروض فقدان طيب خاطر والرّضا للمكره بالمعامله، وإتيان جزء السبب أو شرطه، حيث أكره عليه، فحكم الشارع بصحّه بيعه على رغم ميله يعدّ مخالفاً للامتنان كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الإكراه في الأسباب على ثلاثه :

١ قسم لا يجرى فيه الحديث لعدم وجود محلّ له كالقسم الأوّل.

٢ وقسم لا يجرى الحديث فيه لكونه مخالفاً للامتنان كالقسم الثالث.

٣ وقسم يجرى فيه الحديث ويرتفع به حكمه، وهو كالقسم الثاني.

هذا كلّه في الإكراه والنسيان.

## حكم الاضطرار المتعلق بالأسباب

### حكم الاضطرار المتعلق بالأسباب

وأما الاضطرار المتعلق بالأسباب: فقد صرح المحقق الخميني بأنه مثل الإكراه حرفاً بحرف، فقال ما حاصله أنه :

لو تعلق بما له حكم تكليفي أى بإتيان حرام نفسى أو ترك واجب، فلا إشكال فى ارتفاع الحرمة بالاضطرار، أى حرمة فعله فى الحرام، ومبغوضيته تركه فى الواجب، بناءً على الملازمه العرفيه بين الأمر بالشىء ومبغوضيته تركه.

وإن تعلق بإيجاد مانع فى أثناء المعامله أو العباده، فلا إشكال فى صحه العمل برفع المانع فى ذلك الطرف، كما مرّ بيانه فى النسيان والإكراه.

وإن تعلق بترك جزء أو شرط، فلا يمكن تصحيح العمل به حسب ما أوضحناه فى الإكراه، فلا نعيده، انتهى كلامه (١).

أقول: ما ذكره رحمه الله من أن الاضطرار حكمه الإكراه متينٌ بمقتضى ما ذكرناه من الأقسام الثلاثه، وعدم جريان الحديث فى القسمين منها، وجريانه فى القسم الثانى وهو ترك الجزء أو الشرط.

وأما ما ذكره رحمه الله بإيجاد حرام أو ترك واجب فهو خارجٌ عن الفرض، لأنّ بحثنا كان فى الأحكام الوضعيه دون التكليفيه التى حققتها قبل ذلك كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرناه سابقاً أنّ الحكم بجريان حديث الرفع فى بعض الأقسام من الثلاثه، إنّما يصحّ إذا لم يرد من ناحيه الشارع بدليل مستقلّ .

الحكم بالبطلان بترك الجزء أو الشرط، أو بوجود المانع، حتّى مع الاضطرار والإكراه، كما لا يبعد أن يكون فى بعض الموارد كذلك، فحينئذٍ لا يجرى فيه الحديث، لأنّه يدخل فى كون الدليل الوارد مقدّمًا على حديث الرفع، لأنّه ورد على موضع نفس النسيان والإكراه والاضطرار.

وأيضاً ظهر ممّا ذكرنا الفرق بين النسيان وبين غيره من الإكراه والإضطرار، حيث إنّ مورد الأوّل يكون :

تارة: فى نسيان الموضوع، مثل ترك الجزء أو الشرط نسياناً.

وأخرى: يكون من جهه ترك الحكم، أى الجزئيه والشرطيّه، وإن أدّى ذلك إلى ترك الجزء والشرط أيضاً، إلا أنّ منشأه هو ما عرفت.

هذا بخلاف الإكراه والإضطرار، حيث لا يتعلّقان إلا بالموضوع فقط، كما لا يخفى؛ لأنّ الحكم ليس شيئاً يتعلّق به مثل الإكراه والاضطرار إلاّ بواسطه متعلّقه.

هذا تمام الكلام فى الأسباب.

## البحث عن جريان حديث الرفع في المسببات وعدمه

البحث عن جريان حديث الرفع في المسببات وعدمه

وأما الكلام في المسببات:

أقول: يدور البحث في المقام عن إمكان جريان حديث الرفع في المسببات وعدمه:

قال المحقق النائيني: إنَّ المسببات على قسمين:

تارة: يعدُّ السبب من الأمور الاعتبارية التي ليس لها ما بحذاء في وعاء العين، بل هي مجرد أمر اعتباري كالملكه والزوجه.

والحقُّ عنده أنَّ هذا القسم من الأحكام الوضعيه يستقلُّ بالجعل، وليس منتزعاً من التكليفه، فلو أمكن شمول الحديث له لشملة ويرفعه فإنه يرفعه لا بلحاظ الآثار، بل بلحاظ نفس المسبب، لكن فحوى الحديث مشكّل، لإشكال وقوع الإكراه على المسبب، إذ الإكراه يتعلّق على الأسباب.

وأخرى: يعدُّ السبب من الأمور الواقعيه التي كشف عنها الشارع كالطهاره والنجاسه، فهو ممّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعي، لأنّه من الأمور التكوينيّه، فمتى تحقّقت ووجدت لا تقبل الرفع، بل يصحّ رفعها بلحاظ رفع آثارها.

ثمّ قال رحمه الله: (ولا- يتوهّم أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من أكره على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من أكره على النجاسه، بدعوى أنّ الجنابه المكروه عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعي، إلاّ أنّها باعتبار ما لها من الآثار وهو الغسل قابله للرفع، فإنّ الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب تحقّق عنواني الجنابه والنجاسه مطلقاً، من غير فرق بين الجنابه والنجاسه الاختياريه وغيرها، فتأمل). انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: بعدم الفرق في المسببات من حيث قابليتها للرفع وعدمها بين القسمين، لأنّ رفع التشريعي يتعلّق بالأمر التكويني كرفع الخطأ والنسيان والضرر، وغيرها من العناوين، كما قد مضى تحقيقه تفصيلاً.

فالعمد في الإشكال في كلا القسمين، هو عدم إمكان تعلّق الإكراه والاضطرار على المسببات إلاّ بأسبابها، وتعلّقه بالأسباب قد عرفت حاله، فلا وجه للإعادة.

وثانياً: بما ذكره أخيراً من التوهّم بأنّ لازم شمول الحديث لرفع الآثار، هو عدم وجوب الغسل على من أكره على الجنابه، أو عدم وجوب التطهير على من أكره على النجاسة، ثمّ سكت رحمه الله عن الجواب عن هذا التوهّم.

أمّا المحقّق الخميني فقد اعتبر قوله رحمه الله : (بدعوى... إلى آخره) هو الجواب.

وأمّا المحقّق العراقي اعتبر قوله رحمه الله : (بدعوى...) بياناً للتوهّم وأنّ الجواب غير المذكور حيث يقول: (ما أدري جواب التوهّم السابق أين صار، وكون جملة: بدعوى، جواباً يكون غلطاً).

أقول: لكن الظاهر أنّه أراد الجواب بهذه الجملة، وناقشه المحقّق الخميني بأنّ نتيجة إطلاق الأدلّه هو شموله لكلا حالي الاختيار والاضطرار، إلاّ أنّ حكومه الحديث يُخرج الأخير، فصرف كون الغسل والتطهير أمران وجوديان لا يرفع الإشكال، كما لا يرفع بكون الجنابه مطلقاً اختياريّه أو غيرها سبباً لوجوب الغسل.

ثمّ دخل في مناقشات أخرى سنتعرّض له إن شاء الله تعالى.

ولكن الظاهر أنّه أراد بيان ما ذكرناه قبل ذلك، وهو أنّ حكومه حديث

الرفع على الإطلاقات الأوليه إنما تكون ما دام لم يقد دليل بالخصوص على إثبات الوجوب حتى في حال الاضطراب والإكراه وإلا لا يشمله الحديث.

ولكن الإشكال بما قد عرفت بأن الإكراه في أمثال ذلك يكون في عالم الأسباب لا- المسببات، وهي غير قابله للإكراه إلا بالواسطه.

وأما الذي أجابه المحقق الخميني: حيث قال في التفصلي عن الإشكال:

(بأنه قد تحقق في محله أن الغسل مستحب نفسي قد جعل بهذه الحثيه مقدمه للصلاه، وعليه فالمرفوع لو كان هو الاستحباب النفسي فغير صحيح، لأن الحديث حديث امتنان، ولا منه في رفع المستحبات.

وإن كان المرفوع شرطيه للغسل للصلاه، فلا- ريب أن الإكراه إنما يتحقق إذا أكره على ترك الغسل للصلاه، فحينئذ لو ضاق الوقت، وتمكن المكلف من التيمم، فلا إشكال أنه يتبدل تكليفه إلى التيمم، وإن لم يتمكن منه بأن أكره على تركه أيضاً، صار كفاقد الطهورين، والمشهور سقوط التكليف عن فاقده.

هذا في الطهاره الحدثيه.

وأما الحثيه من الطهاره فلو أكرهه المكره على ترك غسل البدن الساتر إلى أن ضاق الوقت، فلا ريب أنه يجب عليه الصلاه كذلك، فيرفع شرطيه الطهاره الحدثيه، ولو أمكن أن يخفف ثوبه وينزعه فيجرب عليه على الأقوى، ولو لم يتمكن فعليه الصلاه به، ويصير المقام من صغريات الإكراه بإيجاد المانع، وقد مرّ حكمه). انتهى محصل كلامه (١).

فهو خارجٌ عمّا هو بصدده، لأنّ بحثنا كان عن ما إذا أكره على المسبّبات في الأحكام الوضعيّة لا التكليفيّة، فحينئذٍ :

إذا أكره على الجنابه كان ذلك مسبباً صادراً عن أسباب بصوره الإكراه، فالغسل ليس هو مسببٌ وقع عليه الإكراه، إلّا علينا التكليفي، وهو خلاف الفرض.

وإن أريد حيثه مقدّميته وشرطيته للصلاه، فإنّه وإن كان ممكناً لوضوح الإكراه في تركه كما فرضه، إلّا أنّ فرض المستشكل كان هو الاضطرار في الجنابه لا الغسل، فلا يعدّ ما ذكره رحمه الله جواباً عن كلامه.

وعليه، فالأولى في الجواب هو ما ذكرنا من أنّ المسبّبات لا يتعلّق بها الاضطرار والإكراه في المعاملات، بل يرجع الإكراه إلى الأسباب.

\*\*\*

## البحث عن سعه شمول حديث الرفع

البحث عن سعه شمول حديث الرفع

الأمر السادس: ويدور البحث فيه عن أن البراءة الشرعيه الثابته بحديث الرفع، هل هي مختصه بالتكاليف الإلزاميه كما كانت البراءة العقليه كذلك، أى لا- تجرى البراءة العقليه إلا- إذا كانت موارد الشك في التكاليف الإلزاميه، لأن ملاكها ليس إلا قبح العقاب بلا بيان، والتكليف غير الإلزامى ممّا لا عقاب فيه، حتّى في مقطوعه فضلاً عن مشكوكه، فلا مجال لجريان البراءة فيها.

وأما البراءة الشرعيه ففي اختصاصها بالإلزاميه وعدمه خلاف بينهم:

قال صاحب «مصباح الأصول»: (والتحقيق أن يفصّل بين موارد الشك في التكاليف الاستقلاليه، وموارد الشك في التكاليف الضمّيه، ويلزم بجريانها في الثانيه دون الأولى .

والوجه في ذلك: أن المراد من الرفع في الحديث الشريف، هو الرفع في مرحله الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم في مرحله الظاهر، عدم وجوب الاحتياط، لتضاد الأحكام ولو في مرحله الظاهر، على ما تقدّم بيانه.

وهذا المعنى غير متحقّق في موارد الشك في التكاليف الاستقلاليه، إذ لو شككنا في استحباب شيء، لا إشكال في استحباب الاحتياط، فانكشف أن التكليف المحتمل غير مرفوع في مرحله الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

وأما التكاليف الضمّيه فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها وإن كان ثابتاً، فيستحب الاحتياط بإتيان ما يُحتمل كونه جزء المستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع والحكم بعدم



الاشتراط فى مقام الظاهر.

وبعبارة أخرى: الوجوب التكليفى وإن لم يكن محتملاً فى المقام، إلا أن الوجوب الشرطى المترتب عليه عدم جواز الإتيان بالفاقد للشرط بداعى الأمر مشكوك فيه، فصح رفعه ظاهراً بحديث الرفع)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى بأن ما ذكره من التفصيل إنما يصح فيما إذا لم نقل بكون المراد من الرفع فى حديث الرفع هو رفع المؤاخذه، كما احتمله الشيخ رحمه الله، وإلا كان حكمه مثل حكم البراءة العقلية فى المستحبات، إذ لا عقاب فى تركها فى المقطوع منها فضلاً عن مشكوكاتها.

ثم على فرض كون المرفوع جميع الآثار، يمكن أن يقال بجريان حديث الرفع فى جميع المستحبات أيضاً، حتى فى الاستقلالية منها، فضلاً عن المستحبات الضميمة، بتقريب أن يقال:

إن حديث الرفع إذا تعلق بنفس النسيان فى ما إذا نسى الجزء أو الشرط أو غيرهما، فيما إذا لم يكن جزءاً أو شرطاً مرتبطاً بل كان المنسئ مثل القنوت فى الواجب، فإن جريان الحديث يعنى أن فقدان ذلك المنسئ بمنزلة الموجود منه، وعليه فلا مانع من شموله.

إلا أن يقال: كما قاله المحقق الخمينى بأن الإشكال إنما يكون من جهة أخرى، الجارى فى الضميمة أيضاً، وهو أن من شرائط جريان حديث الرفع، كون الرفع فى متعلقه امتناناً للمكلف، ولا امتنان فى رفع المستحب، لعدم تكليف فيه حتى يكون رفعه امتناناً..

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنَّ الامتنان في كلِّ مورد يكون بحسب حال المورد، حيث إنَّ المستحبَّ يكون امتنانه في وقوع المستحبِّ الذي نسي الفاعل جزءاً منه أو شرطه، أو أمراً لم يكن مرتبطاً بأجزائه الأخر، فلازم جريان حديث الرفع فيه فرض قيامه بأداء المستحبِّ مع ما له من الأجزاء والشرائط، أو بما له من ما يستحبُّ إتيانه فيه، ولو لم يكن حقيقةً جزءاً منه، بل فعله رجاءً، نظير الامتنان في حديث من بلغ في باب التسامح في أدلِّه السنن، فالقول بجريان حديث الرفع في المستحبات بتركها أو المكروهات بفعلها مطلقاً ممَّا لا محذور فيه لو قلنا فيه برفع جميع الآثار. وجريانه يفيد أنَّه لو نسي القنوت في الصلاة، وكان من قصده الإتيان، أُعطى ثوابه مثل ثواب من أتى به، وإن كان استحبابه مستقلاً غير مرتبط بسائر الأجزاء، إلا أنَّ ظرفه كان فيها .

\*\*\*

## البحث عن بقيه فقرات حديث الرفع

البحث عن بقيه فقرات حديث الرفع

تتميمٌ لبحث حديث الرفع:

أقول: بقي من شقوق حديث الرفع وعناوينها، الثلاثه الواقعه فيآخره،وهي:

«الحسد، والطيره، والوسوسه في التفكر في الخلق ما لم ينطق بشفه»(١).

ونقل الشيخ في فرائده حديثاً عن «أصول الكافي» في آخر أبواب الكفر والإيمان، رفعه النهدي إلى أبي عبد الله عليه السلام ، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله : وضع عن أمتي تسع خصال.. إلى أن قال: والطيره، والوسوسه في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يُظهر بلسانٍ أو بيد»(٢).

وجعل الحسد في آخر الجمله بحيث يعود القيد (ما لم يظهر) إليه قطعاً، هذا خلافاً لنقل آخر من احتمال رجوعه إلى الثلاثه أو في نقل الصدوق للخبر في «الخصال» من احتمال أن يكون القيد راجعاً إلى خصوص التفكر في الوسوسه في الخلق.

وعليه فيقع البحث عن معنى الرفع المسند إلى هذه الثلاثه، وأن المراد هو رفع المؤاخذه، أو رفع الأثر المتوقع منها؟ فلا بأس بذكر كل واحدٍ منها، والتحقيق عنه، فنقول:

وأما الحسد: فإن كان المقصود من الرفع هو الصفه الكامنه في وجود الإنسان من الملكات الرذيله ما لم يُظهر أثرها باللسان واليد، فقد قال صاحب «عنايه الأصول»: .

١- في الخصال في باب التسعه الحديث التسعه ٩ .

٢- أصول الكافي: ج ٢ / ٤٦٣ باب ما رفع عن الأئمه، الحديث ٢ .

(لا- إشكال حينئذٍ أنه كان أمراً غير اختياري يستقلّ العقل بقبح المؤاخذه عليه، فيكون الرفع غير امتناني، وإن كان المراد منه إظهاره باللسان واليد، فالرفع وإن كان امتنائياً، ولكن الحسد بهذا المعنى ممّا لم يرفع قطعاً بشهادته ما ورد في النهي عنه، مثل قوله عليه السلام: «أتقوا الله ولا يحسد بعضكم بعضاً». أو: «إنّ الحسد يأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب». أو: «آفه الدّين الحسد والعُجب والفخر»، إلى غير ذلك ممّا ذكره في «الوافي» في كتاب الإيمان والكفر في باب الحسد، فإنّ النهي لا يكاد يتعلّق إلاّ بأمر اختياري لا بصفه كما منه نفسائته خارجه عن تحت قدره والاختيار، وهكذا الذي يأكل الإيمان، ويكون آفه للدّين، لا يكون إلاّ فعلاً اختياريّاً للمكلف، لا صفه كما منه خارجه عن تحت الاختيار والقدره، انتهى كلامه (١).

أمّا الشيخ الأنصاري: فقد حمل حديث الرفع، إلى الحسد الذي لم يُظهر الحاسد أثره باللسان واليد، لا رفع مؤاخذه الحسد الذي يستعمله الإنسان، لأنّه مخالفٌ لكثير من الأخبار الدالّة على الحرمة، كما في الرواية التي رواها الشيخ الصدوق في «الخصال» الدالّة على أنّ المؤمن لا يستعمل حسده.

ثمّ قال الشيخ رحمه الله: (ولأجل ذلك عيّد الشهيد في «الدروس» إظهار الحسد معصيه، وكذا الظنّ بالمؤمن، والتظاهر بذلك قادحٌ في العدالة)، انتهى محلّ الحاجة.

أقول: يظهر من كلام الشيخ أنّه قد حمل حديث الرفع على الصفه الموجوده في النفس إذا لم يظهر أثرها، فيستكشف بطريق الإنّ أنّ رفعه يكون باختيار الإنسان وليس أمراً غير اختياري كما زعمه الفيروزآبادي، غاية الفرق بين هذه الأئمّه وبين سائر الأمم وهو احتساب وجوده حزازه ومن أعمالهم السيئه، بخلاف .

هذه الأُمَّه حيث لم يحتسبه الشارع من السيئات، ويؤيد ذلك الأخبار الدالّة على احتساب من همّ إلى حسنه ولم يفعلها من حسناته، بخلاف من همّ إلى سيئه ولم يفعلها، بل حتّى لو فعلها يُمهّل إلى ساعه أو أزيد ثمّ يُكتب.

وعليه، فلا بأس أن يعدّ وجود هذه الصفه من صفات النفس الوجوديّة المبعوضه عند الله سبحانه، إلّا أنّه لا يحتسب ولا يكتب ما لم يُظهر المكلف أثره، وعليه يمكن حمله على ذلك ما روى :

«ثلاثه لا يسلم منها أحد: الطيره والحسد والظنّ.

قيل: فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فامّ، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقّق».

أقول: ونحن نزيد من باب ذكر الاحتمال بأنّ المراد من رفع الحسد، هو رفع أثره عمّن يقع عليه الحسد من الحاسد، أى يمنع الله أثره عنه، ويُسلمه عن ما يقصده الحاسد، ووقوع هذا الحسد ثابت حتّى للأنبياء والأولياء، ولعلّ هذا هو المراد فى الحديث الذى نقله الصدوق فى «الخصال» فى باب الثلاثيات بسند رفعه إلى أبى عبد الله عليه السلام، قال:

«ثلاث لم يعر منها نبىّ فمن دونه: الطيره، والحسد، والتفكّر فى الوسوسه فى الخلق».

ثمّ ذكر الصدوق فى تفسيره فى الحسد بأنّ المراد منه هو أن لا يحسد، لا أن يحسّد كما قال الله تعالى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (١).

ففى كلا الاحتمالين يصحّ معنى حديث الرفع، إلّا أنّه على الأول يكون .

المراد هو رفع المؤاخذه، حيث لا أثر للحسد بذلك المعنى إلا هذا. بخلاف الثاني حيث يكون المرفوع هو الأثر المتوقع لحسد الحاسد على المحسود من الفقر والمرض والابتلاء وأمثال ذلك.

فمما ذكرنا ظهر عدم تمامية ما ذكره صاحب «عنايه الأصول» من عدم كون هذه الصفة اختياريه، لأن مقدماتها اختياريه، من عدم إيقاع نفسه في التفتيش في أحوال الناس، بل قد صرف نفسه إلى حالات نفسه، واشتغل بها، فيخرج بذلك عن هذه الصفة كما قد يعالج من ابتلى بهذه الصفة من هذا الطريق، فيصح الرفع المستند إلى نفس الحسد بالنظر إلى المؤاخذه أو رفع الأثر.

وأما الطيِّره: (بفتح الياء وقد يُسكَّن) وهي في الأصل التشأم بالطير؛ لأن أكثر تشأم العرب كان به، خصوصاً الغراب.

قال صاحب «عنايه الأصول» بعد ذلك: (وعليه، فهي أمرٌ غير اختياري، فيكون الرفع غير امتناني).

ويؤيده: ما ذكره الشيخ رحمه الله أيضاً من أنه روى:

(ثلاثة لا يسلم منها أحد.. إلى آخر ما نقلناه. ثم قال: والبغى، عبارته عن استعمال الحسد)، انتهى.

ووجه التأييد: (أن الطيره والحسد والظن لو كانت هيأوراً اختياريه، وكانت تحت قدره والاختيار، لم يجوز أن لا يسلم منها أحد من الناس وفيهم الأنبياء والمعصومون)، انتهى كلامه (١).

قال المحقق العراقي في نهايته: (وأما الطيره، فالمرفوع فيه هو الصدّ عن المقاصد عند التطير والتشأم، لكونه أمراً قابلاً للجعل ولو إمضاءً، لما عليه بناء العرف من الالتزام بالصدّ عن المقاصد عند التطير والتشأم، فنفاه الشرع امتناناً على الأُمَّه كما يشهد لذلك قوله: «إذا تطّيرت فامض») انتهى كلامه (١).

وبالجمله: فقد ظهر من كلام الفيروزآبادي عدم صحّ حديث الرفع، لكون التطير أمراً غير اختياري، مع أنّه غير تامّ؛ لأنّ أسبابه يكون باختياره، إذ ليس المقصود هو تطير الطير بنفسه حتّى يقال إنّهُ أمرٌ غير اختياري ليس بيدنا، بل التطير أمرٌ بيد الإنسان، وباستطاعته أن لا يتطير بالشؤم، أى لا يعتقد بذلك، فيصحّ نفيه شرعاً لهذه الجبهه، والمؤاخذة على من ارتكبه، لكن مقتضى الحديث أنّه لا مؤاخذة فى الابتلاء به، هذا إن كان المراد هو رفع المؤاخذة .

أقول: وأمّا الجواب عمّا استشهد به من روايه التثليث، هو أنّه قد عرفت فى السابق من إمكان أن يكون المراد من التطير هو المعنى الذى ذكره الصدوق من التطير بوجود النبىّ والولّىّ والمؤمن، كما تدلّ عليه الآيه الشريفه: «قَالُوا أَطِيرُنَا بِمَكَ وَبِمَنْ مَعَكَ» (٢)، (٣).

ولا يخفى وقوع التطير وصدوره عن النبىّ والولّىّ، فالمرفوع :

إن كان هو المؤاخذة صحّ ما ذكرنا .

وإن كان المرفوع هو الأثر المتوقع عنه، يصحّ ما ذكره المحقق العراقي مقتبساً عن الشيخ رحمه الله حيث أيد الاحتمال الأوّل فى الحديث من أنّ الطيره شرك وإنما يذهبهُ التوكّل . .

١- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٢٥ .

٢- سوره النمل: الآيه ٤٧ .

٣- نهايه الأفكار: ج ٣ / ٢٢٥ .

وكيف كان، فيصحّ التمسك بحديث الرفع بهذا التوجيه.

وأما الوسوسة في التفكير في الخلق: أو التفكير في الوسوسة في الخلق وهما متحدان معنأً وإن كان الأول أنسب، ولعلّ الثاني من خطأ الراوى.

والمراد كما قيل وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكيره في أمر الخلق، ولعلّ قيد (ما لم يُظهر بلسان، أو ما لم ينطق بشفه) يرجع إلى هذه الفقرة، لأنّ الشىء إذا لم يظهر أثره لا يكون ممنوعاً، فلا يبعد أن تكون هذه قرينه على رجوع القيد إلى كلّ الثلاثه، لا خصوص الأخيره؛ لأنّ ما يوجب الكفر أو الحرمة هو التلفظ بتلك الوسوسة، لا مجرد التفكير أو التفكير المجرد، ولذلك التزم صاحب «عنايه الأصول» إلى أنّ الظاهر كونه أمراً غير اختياري أيضاً، فالرفع غير امتنانى.

ولكنّه مخدوش على كلّ تقدير، لأنّه :

سواء كان المراد هو حاله النطق به، فكونه أمراً اختيارياً يكون أوضح.

أو المراد هو التفكير حيث يمكن انصراف النفس عنه حتّى لا يستمرّ ما خطر في قلبه، فرفع الشارع منّه على هذه الأمه بقاء هذا التفكير، ولذلك ترى ورود أحاديث في ذلك، وبيان الطريق للخلاص منه مثل:

١ ما رواه الكليني بإسناده إلى محمّد بن حمران قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسوسة وإن كثرت؟ فقال: لا شىء فيها، تقول لا إله إلا الله» (١).

٢ وحديث جميل بن درّاج، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: إنّه يقع فى قلبى أمرٌ عظيم؟ فقال: قل لا إله إلا الله..»

١- أصول الكافي: ج ٢ / ٤٢٤، باب الوسوسة وحديث النفس، الحديث ١ .



قال جميل: فكلمنا وقع في قلبي شيءٌ قلت لا إله إلا الله فيذهب عني» (١).

وغير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب من «أصول الكافي».

فبناءً عليه يكون المراد من الرفع في هذه الفقره هو رفع المؤاخذة، ويحتمل أن يكون المراد هو رفع الأثر إذا أريد من التفكر ما ورد في روايه التثليث على ما نقله الصدوق في «الخصال»، من عدم خلق الناس حتى الأنبياء عنه، وهو ابتلائهم بالوسوسه.

ولكنه بعيدٌ هنا بواسطة ملاحظه رفع ذلك عن الأمه، وكثره أنس الذهن هنا إلى المعنى الأول، خصوصاً مع ملاحظه لفظ التفكر، فتأمل جيداً.

وبالجملة: ظهر من جميع ما قررناه أن هذا الحديث الشريف من أتقن الأدله وأسدها وأنفعها، وأنه لا مانع من الأخذ بحديث الرفع بجميع فقراته التسعه، من دون أن يكون الإسناد إلى شيء منها إسناداً مجازياً، كما ويصح الاستدلال به للبراءه في جميع الأحكام، سواء الأحكام التكليفيه أو الوضعيه، وفي الأفعال والتروك، وفي كل موردٍ صحّ تعلق تلك العناوين الموجوده في الحديث، والله العالم والهادى إلى سبيل الرّشاد.

\*\*\*.

١- أصول الكافي: ج ٢ / ٤٢٤، باب الوسوسه وحديث النفس، الحديث ٢.

## البحث عن حديث الحَجْب

البحث عن حديث الحَجْب

الخبر الثاني: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءة حديث الحَجْب، وهو ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ما حَجَبَ اللهُ علمه على العباد، فهو موضوعٌ عنهم».

ورواه الكليني بإسناده عن محمّد بن يحيى (١).

وأما فقه الحديث: فالبحث عنه يدور حول المراد من الحجب عن العباد، وهل أنّه:

الحجبُ عن مجموع المكلفين.

أو المراد حجبه عن كلّ فردٍ فردٍ من أفراد المكلفين.

أو المراد حجب علم المكلف بشيء، فهو مرفوع عنه، سواء كان الغير عالماً بذلك الشيء أم لا؟

والموافق للذوق السليم هو الوجه الثالث؛ لعدم خصوصيّة في وجود الاجتماع هنا، كما لا خصوصيّة في الرفع عن الجاهل علم الغير وجهله، كما هو كذلك في حديث الرفع أيضاً إذ مناسبة الحكم للموضوع تقتضى ذلك .

وتقريب الاستدلال بذلك هو أن يُقال: إنّ ظاهر قوله عليه السلام: (فهو موضوعٌ عنهم) هو رفع ما كان مجعولاً، بحيث لولا الحجب لكان مجعولاً- في الواقع كما هو المراد في حديث الرفع، فما لم يحصل من أوّل الأمر، لا يصحّ إطلاق الوضع والرفع عليه، ٨.

١- وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.

إذ الشيء الذى لم يكن مجعولاً ولا متحققاً فلا يُعقل دفعه، إذ لا بدّ من وجود شيء ليرفعه الشارع .

كما أنّ الظاهر من الحديث بأنّ المحجوب شرعاً هو الحجب الخارج عن اختيار المكلف، لا ما كان مستنداً إلى نفس المكلف من جهة تقصيره؛ لأنّ الحجب قد أُسند هنا إلى الله، فيخرج ما كان مستنداً إلى المكلف نفسه، وذلك كما لو ترك المكلف الفحص عن الواجب، فأصبح نتيجة لعدم فحصه جاهلاً بالتكليف، فمثله لم يكن يرفعه هذا الحديث لإسناد الحجب إلى نفسه.

وعليه، فلا بدّ أن لا يكون الحجب مستنداً إلى المكلف نفسه، بل إلى غيره، فيأتى حينئذ السؤال عن :

هل المراد من الحجب غير المستند إلى نفس المكلف، هو كون الحجب مستنداً إلى الله حقيقةً، بأن يكون البارى تعالى قد حجب علمه عنه؟

أو أنّ المراد هو مطلق الحجب ولو بسبب غير مستند إلى الله، مثل ضياع الكتب وإحراقها بفعل الظالمين، أو طول الزمان، وقصر البيان، أو حدوث الحوادث الطبيعيّة، ونزول النوازل السماويّة الخارجة عن قدره البشر وأمثال ذلك والتي تتحقّق عادةً وتوجب حجب أمور كثيرة وأحكام شرعيّة كانت ثابتة وصادره فى حقّ المكلفين ؟

وجهان، بل قولان:

الذى ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه المحقق الخراسانى فى «الكفايه» هو الوجه الأوّل من الوجهين الأخيرين؛ يعنى بأنّ فاعل الحجب هو الله حقيقةً، فلا ينطبق الحديث إلّا للأحكام التى لم يبينها الله تبارك وتعالى لعباده، فيصبح

مضمون هذا الحديث موافقاً للخبر الذي رواه الصدوق، قال:

«خطب أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حَدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها رحمةً من الله لكم فاقبلوها، الحديث» (١).

فلا يكون الحديث حينئذٍ مرتبطاً بمسأله البراءة، لأنَّ بحثنا يدور في مقام حكم ما لم يُعلم بعد صدور الحكم وفعليته من الله تبارك وتعالى. خلافاً لجماعه من المحققين منهم العراقي والخميني والخوئي والفيروزآبادي، حيث التزموا بأنَّ المراد من الحجب هو الاحتمال الأخير، بأن يشمل كلَّ ما أوجب الحجب من الأسباب، لكنَّه يستند إلى الله سبحانه بأحد من الأمرين:

إمَّا أن يستند إليه مجازاً كما قال به المحقق الخميني اعتماداً على وقوع مثل ذلك كثيراً في الآيات والروايات.

وإمَّا أن يكون الإسناد إليه حقيقياً، باعتبار أنَّ رفع أسباب الحجب ثابت في يد الله سبحانه وتحت قدرته، فحيث لم يرفعها ثبت الحجب فيصحَّ إسناده إلى الله تعالى حقيقةً، هذا كما عن المحقق الخوئي وصاحب «عنايه الأصول».

ولعلَّ مراد المحقق الخميني هذا المعنى أيضاً وأنَّ الحجب ليس بمجاز، ولعلَّه هو المراد من قوله تعالى: «مَنْ يُضِلِّلِ اللَّهُ فَلا هَادِيَ لَهُ» (٢) أى يكفى في ضلاله العبد عدم مساعده الله سبحانه له عدم توفيقه في هدايته، وكذلك الحال في المقام.

أمَّا المحقق العراقي قدس سره: فهو بعدما نقل احتمال الشيخ بعدم دلالة الحديث على .

١- وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦١.

٢- سورة الأعراف: الآية ١٨٦ .

البراءة، قال:

(ولكن فيه: أن ما أُفيد من عدم فعلية الأحكام مع السكوت عنها، إنما يتم في فرض السكوت عنها بقولٍ مطلق، حتى من جهة الوحي إلى النبي صلى الله عليه وآله، وأما في فرض إظهاره للنبي صلى الله عليه وآله بتوسط خطابه، فيمكن دعوى كونها من الأحكام الفعلية، إذ لا- نعى من الحكم الفعلي إلا- ما تعلقت الإرادة الأزلية بحفظه من قبل خطابه، حيث إنه يُستكشف من تعلق الإرادة بإيجاد الخطاب عن فعلية الإرادة بالنسبة إلى مضمون الخطاب، ولو مع القطع بعدم إبلاغ النبي صلى الله عليه وآله إياه إلى العباد، إما لعدم كونه مأموراً بإبلاغه، أو من جهة اقتضاء بعض المصالح لإخفائه.

إلى أن قال: وحينئذٍ بعد كفايه هذا المقدار في فعلية التكليف، نقول: إن روايه الحجب، وإن لم تشمل التكليف المجهوله التي كان السبب في خفائها معصية مَنْ عصى الله، ولكن بعد شمول إطلاقها للأحكام الواصلة إلى النبي صلى الله عليه وآله بتوسط خطابه إليه، لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه، يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهوله التي كان سبب خفائها الأمور الخارجيه، بمقتضى عدم الفصل بينها، بعد صدق التكليف الفعلي على مضامين الخطابات المنزله إلى النبي، ولو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد، وبذلك تصلح الروايه لمعارضه ما دلّ على وجوب الاحتياط، هذا). انتهى محلّ الحاجه (١).

وفيه: أن ما ذكره لو سلمنا صدق فعلية الحكم بذلك المقدار، ولكن يرد عليه:

أولاً: بعدم قبول عدم الفصل في مثله، لما قد عرفت من الشيخ والمحقق .

الخراساني وغيرهما من الالتزام بعدم فعلية الحكم من أصله ورأسه، فكيف يمكن دعوى عدم الفصل بين الفعلية بكلا قسميه؟  
 وثانياً: أنّ ذلك لا يساعد مع ما ورد في ذيل الحديث من قوله عليه السلام: «فهو موضوع عنهم»؛ لأنّ ما لم يأمر بإبلاغه، أو لم ير  
 مصلحةً في إبلاغه ولم يبلغ، فأى حكم للمكلف حتى يرفع عنه، والرفع عن الرسول صلى الله عليه وآله غير مفروض، فلا محيص  
 عن القول بالفعلية على الوجه الذي ذكرناه.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ حديث الحجب على الذى اخترناه يعدّ من أدلّة البراءة، ويصحّ الاستدلال به كحديث الرفع، واللّه  
 العالم.

## البحث عن دلالة أخبار الجِلِّ على البراءة

البحث عن دلالة أخبار الجِلِّ على البراءة

الخبر الثالث: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءة، الأخبار الدالّة على الجِلِّ وهي عديده:

منها: الخبر الموثّق المروى عن مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سمعتَه يقول: كلُّ شيءٍ هو لك حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه فتدعه من قبيل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يتبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أنّ الصحيح قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» لا (حتّى تعرف) كما ورد في «الكفاية».

نعم، ورد في حديث آخر لعبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجُبْن، قال: «كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»<sup>(٢)</sup>.

لكنّه غير مذتبّل بذلك الذيل.

منها: صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«كلُّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: حديث آخر لعبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله بن سليمان، قال:

«سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْن؟ فقال لى: قد سألتنى عن طعامٍ يُعجبني، ثمّ .

١- وسائل الشيعه: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤ و ١.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأُطعمه المباحه، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأُطعمه المباحه، الحديث ٢.

أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جُبْنًا، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتى بالجُبْنِ فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟

قال: أولم ترني آكله؟ قلت: بلى، ولكني أحب أن أسمع منك.

فقال: سأخبرك عن الجُبْنِ وغيره: كل ما كان فيه حلالاً وحراماً فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»<sup>(١)</sup>.

ومنها: حديث معاوية بن عمّار، عن رجلٍ من أصحابنا، قال:

«كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجلٌ عن الجُبْنِ؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لطعامٌ يعجبني، وسأخبرك عن الجُبْنِ وغيره: كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الطوسي في أماليه بإسناده عن الحسين بن أبي غندر، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال:

«وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه فتدعه».

ونقل الشيخ في فرائده عن الشهيد رحمه الله في «الذكري» قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام» مثله<sup>(٣)</sup>.

وحيث أنّ مضمون حديث معاوية بن عمّار وعبد الله بن سليمان كان واحداً من حيث الألفاظ إلا في اليسير، فقد احتل جماعه وحده الخبرين بأن يكون المراد من رجل من أصحابنا هو عبد الله بن سليمان قد نقله عن أبي جعفر عليه السلام، كما أنّ المروى عنه هو أبو جعفر عليه السلام في كليهما..

١- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ١ و ٧.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ١ و ٧.

٣- المستدرک، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.



هذا كما عن «مصباح الأصول» لسيدنا الخوئي (١).

أقول: لكنّه مندفَع باعتبار أنّ عبد الله بن سليمان في حديثه الذي نقله كان السائل هو نفسه بخلاف ما في حديث معاوية، حيث أنّ السائل غيره، مع أنّ خبر عبد الله بن سليمان يتضمّن تفاصيل كثيرة جدّاً، فاحتمال الوحده بعيدٌ جدّاً.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري قد استدلّ على البراءة في الشبهه الحكميّة التحريميّة بروايه عبد الله بن سليمان، وروايه عبد الله بن سنان، ولم يستدلّ بحديث موثّقه مسعده بن صدقه، ولعلّ وجه عدم الاستدلال به هو مشاهدته اختصاصها بالشبهه الموضوعيّة، خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث عكس الأمر وتمسّك بحديث مسعده بن صدقه دون الروايتين، ولعلّ وجه توهم اختصاصها بالشبهه الموضوعيّة، لظهور قوله عليه السلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ» على فعلية الانقسام إلى قسمين خارجاً، فالمشبهه هو الثالث الذي لا يدري أنّه من أيّهما .

وبالجملة: فقد ظهر من جميع ما ذكرناه، أنّ الشبهه المحتمله الوارده في هذه الأحاديث، هي عدم عموميتها لتشمل الشبهات الحكميّة كما هو المقصود الأهمّ في باب البراءة، وعليه فلا بدّ حينئذٍ من البحث عن كلّ واحد من هذه الأحاديث:

أمّا المجموعه الأولى: والتي تتضمّن قوله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، فقد ورد في روايتي مسعده بن صدقه وروايه عبد الله بن سليمان، فلا منافاه في حديث مسعده بن صدقه أن يراد بيان الحكم بالحليّه في موارد الشبهات كلّها، سواء كانت موضوعيّة أو حكميّة، كما يومي إلى ذلك عموم لفظ «كلّ شيء»، بل لعلّ ذيلها كذلك بقوله: «والأشياء كلّها على ذلك حتّى تتبيّن .

غير ذلك أو تقوم به البيئه»، سواءً كان وجه الحكم بالحليه هو أصاله الحليه المفيده للبراءه، أو سائر الأصول الموضوعيه أو الحكميه المفيده للحليه والإباحه، مثل الأمثله الواقعه فى وسط الحديث، حيث أنها وارده فى الشبهات الموضوعيه، مع أنّ الأصل فى كلّ واحدٍ ليس هو أصاله الحليه بمعنى البراءه، بل المستند فى الحكم على الثوب بالحليه هو اليد والسوق، وإلا لولا قاعدتى اليد والسوق لكان مقتضى الأصل عند الشكّ فى الانتقال إلى ملكه وعدمه، هو عدم الانتقال وحرمة التصرف، لأصاله بقاء الثوب على ملك الغير.

وكذا الأمر فى العبد فإنه لولا قاعدتى اليد والسوق كان الأصل فى العبد المشكوك هو أصاله الحرّيه، لأنه الأصل فى الإنسان المشكوك حرّيته وعبوديته، وكذا الزوجه حيث إنّ الأصل فيها هو الحليه بملاحظه أصاله عدم تحقّق الرضاع والنسب، وهما أصلان موضوعيان، وإلا لولاهما لكان الأصل عدم صحّه العقد وحرمة وطبها، فكأنه أراد الشارع من خلال صدر الخير وذيله بيان طريق الحليه فى جميع هذه الموارد من الشبهات الموضوعيه والحكميه، مع أنّه لو كان بصدد بيان اختصاصه بالشبهات الموضوعيه، لاستلزم أن يمثّل بأمثله تنطبق الكبرى المذكوره فى الصدر عليها، مع أنّه ليس فيها لذلك حتى مثال واحد.

وقد يتوهم: أنّ الكبرى المذكوره فى الصدر لا- تشمل الشبهات الحكميه لورود كلمه (بعينه)، حيث إنّ ظاهره فى الاختصاص بالشبهه الموضوعيه، لحكمه بلزوم الاحتراز عمّا لا يعلم أنّه حرام عن العلم بعينه، ولا ينطبق ذلك إلا على الشبهه الموضوعيه، إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه فى الشبهه الحكميه، فإنه مع الشكّ فى حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه .

نعم، يتصوّر العلم بالحرام لا- بعينه في الشبهه الحكميّه مع العلم الإجمالي بالحرمه، ومن الظاهر أنّ هذه الأحاديث لا- تشمل أطراف العلم الإجمالي بالحرمه، إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمه أحدهما إجمالاً- ممّا لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً ويتناقضان.

هذا كما عن «مصباح الأصول» للخوئي.

لكنّه مندفع: بأنّ (لا- بعينه) كما يمكن تصوّره في الشبهه الموضوعيّه للعلم الإجمالي، لوجود فردين خارجيين، ولا نعلم الحرام بعينه، ويكون المشتبه منه، كما هو واضح، كذلك يجري في الشُّبهات الحكميّه، بأن يعلم المكلف إجمالاً وجود ما هو الحلال من اللحم ووجود ما هو الحرام من اللحم، ويشتهه في مثل لحم الحمير حيث لا يعرفه بعينه أنّه يكون من القسم الحلال أو يكون من القسم الحرام، حيث يدلّ الخبر على أنّه حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، أي حلالاً للمكلف حتّى يعلم تفصيلاً بكونه من القسم الحرام بعينه، فلازم شموله للشبهات الحكميّه هو صحّحه الحكم بالحليّه في جميع الموارد، إلّا أنّ في أطراف العلم الإجمالي يرفع اليد عن هذا الأصل بواسطة دليلٍ آخر، وهو القول بتنجز العلم الإجمالي، أو استلزامه المخالفه القطعيّه العمليّه وأمثال ذلك، فلازم هذا القول إنّّه لولا هذه الأدلّه المانع، لالتزمنا بمقتضى أصاله الحليّه والإباحه، وهو المطلوب.

كما أنّ إطلاقه يشمل أطراف العلم الإجمالي في الشُّبهات الموضوعيّه، فيخرج عنه بالدليل، فهكذا يشمل الخبر الشبهه التحريميّه الحكميّه.

وقد يتوهم أيضاً: بأنّ ذيله قرينه أو يصلح لها على كونه مختصّه بالشبهه الموضوعيّه، لأنّ قوله: «أو تقوم به البيّنه»:

إن كان المراد منها البينة المصطلحه، هي قيام شهاده عدلين على شىء، فلا يكون إلا فى الشبهه الموضوعيّه، لأنّه الذى تقوم به البينه الكذائيه، إذ تكفى فى الشُّبّهات الحكميّه قيام خبر عدلٍ واحدٍ ولا حاجه إلى شهاده إلى عدلين.

اللَّهُمَّ أن يراد من البينه المعنى اللغوى منها، أى ما تبين به الشىء، فيكون المراد منها هو مطلق الدليل، يعنى أن الأشياء كلها على الإباحه، حتى تتبين أى تفحص وتستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص واستكشاف، ولا يلزم ذلك تخصيص فى الموتقه، ولكن المتوهم يدعى أن الحديث أجنبى عن الشُّبّهات الحكميّه من جهه الأمثله التى تكون جميعها وارده فى الشُّبّهات الموضوعيّه وحيث حكم بإباحتها، هذا.

لكنه مندفع أولاً: بأن البينه ولو كانت هنا بمعناها المصطلحه، برغم ذلك لا مانع من أن يشمل الشُّبّهات الحكميّه لاحتمال أن يكون المورد لمطلق الشُّبّهات وداخلاً فى فقره قوله عليه السلام: «حتى تستبين» ولو بخبر عدلٍ واحد، والشبهه الموضوعيّه داخله تحت قوله عليه السلام: «أو تقوم به البينه».

وثانياً: لا مانع من أن يكون الحديث من جمله ما يدل على اعتبار قبول الخبر فى الشُّبّهات الحكميّه بإقامه عدلين فى ذلك .

وثالثاً: أنه يمكن أن يكون المراد هو البينه بمعناها اللغوى، لولا ظهورها فى المعنى الاصطلاحى.

والحاصل: أن المقصود بيان أن وظيفه هذا الحديث بيان التوسعه للعباد من ناحيه الشهاده، نظير ما سيأتى من حديث السعه: «الناس فى سعه ما لم يعلموا»، بلا فرق بين كون المشتبه من الشُّبّهات الموضوعيّه أو الحكميّه، سواء كان من

أطراف العلم الإجمالى أو لم يكن، فالحديث ليس بصدد بيان خصوص البراءة، بل شامل لها ولغيرها من الشُّبهات، غايه الأمر يفيد فى المقام وفيما نحن فيه بإطلاقه وهو المطلوب.

فاستدلنا مغايرًا لما استدلل به الشيخ رحمه الله وغيره للشبهات الموضوعية لخصوص البراءة كما لا يخفى، وقد سبق أن ذكرنا أن قوله عليه السلام فى ذيل الحديث: «بعينه» لا يدل على حصر البراءة بالشبهه الموضوعية، لإمكان أن يكون مؤكِّدًا للمعرفة أى حتى تعرف أو تعلم بكون المشتبه حرامًا.

هذا تمام الكلام فى فقه هذا الحديث.

أقول: والعجب من المحقق الخمينى قدس سره ، فإنه بعد القبول بعدم اختصاصه بالشبهات الموضوعية، وتعميمه لكل الشُّبهات، ناقش فى دلالتة، حيث قال:

(يرد على الروايه أنها بصدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون وزانه وزان قوله عليه السلام: «كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه. فإن المتبادر منهما هو جواز التصرف فى الحلال المختلط بالحرام الذى جمع رواياته السيد الفقيه الطباطبائى قدس سره فى «حاشيته على المكاسب» عند بحثه عن جوائز السلطان، فوزان الروايتين وزان قوله فى موثقه سماعه: «إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلفا جميعاً فلا يعرف الحلال من الحرام، فلا بأس». وصحيحه الحداء: «لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه». وعلى ذلك فالروايتان راجعتان إلى الحرام المختلط بالحلال، ولا ترتبطان بالشبهه البدويه، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

وجه التعجب: أنه قد اعترف قبل ذلك بأن مدلول هذه الرواية مدلول روايه مسعده بن صدقه، فمع هذا كيف يمكن اختصاصها بموارد العلم الإجمالي، مع أن الأمثله المذكوره فيه جميعها من أفراد الشُّبهات البدويّه خصوصاً مع ملاحظه ذيلها.

نعم، قد عرفت منّا بأن إطلاقه يشمل حتّى لمثل أطراف العلم بالإجمالي إلاّ أنّه يرفع عنه اليد في كلّ مورد ورد دليلٌ على عدم الترخيص لتنجّز علم الإجمالي، أو لاستلزامه المخالفه القطعيّه العمليّه، أو للتناقض، ويمكن أن نقرب الاحتمال بحسب ما جاء في كلام سيّدنا الخوئي رحمه الله في حديث: «كلّ شيء فيه حلال وحرام»، بواسطه هذه الجملة، لولا ما سيأتي من التوجيه من إمكان الاستدلال به في المقام.

هذا تمام الكلام في مدلول حديث مسعده بن صدقه.

أمّا روايه الجُبْن: وهي التي رواها عبد الله بن سليمان، عن الصادق عليه السلام:

«في الجُبْن؟ قال: كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة».

فظاهره الشبهه الموضوعيّة من جهه ذكر الجُبْن منضمّاً مع ذيله بذكر الشاهدين من العدلين، وإن كان احتمال الإطلاق أيضاً فيه ممكناً، لما قد عرفت من إمكان أن يكون من الأدلّه الدالّه على لزوم شهاده العدلين في إثبات الأحكام، لكنّه بعيد مع ملاحظه لفظ الشهاده، المؤيّد لكون المراد هو الموضوع المستعمل فيه هذا اللفظ، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فيالحدِيثين المشتملين عليه: «كلّ شيء هو لك حلال».

أقول: بقي الكلام عن أنّه إذا سلّمنا دلالة حديث مسعده بن صدقه على

البراءة في الشُّبهات سواءً الحكميَّة أو الموضوعيَّة، فهو مخصَّصٌ ص للتحريميَّة منها، ولا- يشمل الوجوبيَّة، فكيف الحال في إلحاق الوجوبيَّة إلى التحريميَّة؟

أمَّا صاحب «الكفاية» فقد التزم أوَّلاً بالإلحاق بعدم الفصل قطعاً في البراءة عند دوران الأمر بين الإباحة وعدم وجوب الاحتياط في التحريميَّة، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهه الوجوبيَّة .

توضيح ذلك: إذا دلَّ الحديث على حليِّه مشتبهه الحرمة مطلقاً، حتَّى في الشُّبهات الحكميَّة، فيمكن إثباتها في الشبهه الوجوبيَّة بعدم الفصل، لأنَّ الأئمَّة:

بين من يقول بالاحتياط في الشُّبهات التحريميَّة الحكميَّة فقط، وهما لأخباريُّون.

وبين من يقول بالبراءة فيها وفي الشُّبهات الوجوبيَّة جميعاً، وهم المجتهدون.

فالقول بالبراءة في التحريميَّة فقط دون الوجوبيَّة يكون قولاً ثالثاً، فينفيه عدم القول بالفصل والإجماع المركَّب. هذا أوَّلاً .

وثانياً: بإمكان أن يقال إنَّ في الحكم بحليِّه ترك ما احتمال وجوبه ممَّا لم يعرف حرمة، تأمَّل. والمراد منه عدم الحاجة إلى القول بعدم الفصل في الإلحاق، لإمكان إلحاق الشبهه الوجوبيَّة بالتحريميَّة بنفس الدليل، مثل ما لو شكَّ في وجوب الدَّعاء عند رؤيه الهلال، ففي الحقيقيه يكون الشكُّ في حرمة تركه، فيكون تركه حلالاً وجائزاً حتَّى تعرف وتعلم كون تركه حراماً، ولذلك أمر رحمه الله بالتأمَّل.

وأيضاً يمكن أن يكون المراد والمنصرف إليه من الحرام والحلال، هو الأمر الوجودي الذي تعلَّق به الطلب بتركه، كالكذب والغيبه ونحوهما، لا الأمر العدمي الذي تعلَّق الطلب بتركه، كترك الصلاة وترك الزكاه ونحوهما، فلا يشمل الحديث إلَّا مثل الشكِّ في حرمة شرب التتن أو المايح الخارجي المحتمل كونه خمراً، لا

مثل الشك في حرمه ترك الدعاء عند رؤيه الهلال.

ولكن الإنصاف أن يُقال: إذا فرض عدم شمول الحديث إلا للشبهات التحريمية فقط دون الوجوبية، فإنه لا نحتاج إلى مثل هذه التكاليف، لأنه إذا لم يذهب أحد إلى وجوب الاحتياط في الشبهه الوجوبية، يفهم أنه ليس إلا لعدم وجود دليل يدل على وجوب الاحتياط فيها، فالحكم بالبراءة يحصل قهراً بواسطة عدم الدليل على وجوب الاحتياط فيها، وهو كافٍ لإثبات المطلوب، لأن إثبات الحكم يتوقف على دلاله أحد الأدلة الأربعة عليه، فإذا لم يوجد يكفي عدم ثبوته في الحكم بالبراءة كما لا يخفى.

أمّا المجموعه الثانيه: وهى الأحاديث المشتمله على جملة: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ، فهو لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام منه». مثل صحيح عبدالله بن سنان.

أقول: قرّر فى الاستدلال بهذه الجملة لبراءة مطلق الشبهات من الموضوعية والحكمية بتقريبين:

التقريب الأول: ما ذكره «شرح الوافية»، وملخصه:

أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً - لأن يكون حلالاً - ولأن يكون حراماً، فهو لك حلالٌ، أى كلّ شيء صحّ أن تجعله مقسماً لحكمين، فتقول: هذا إمّا حلالٌ وإمّا حرامٌ فهو لك حلالٌ، فالرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق، المحتمل للمدكى والميته، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير إن شككت فيه .

أقول: أورد عليه الشيخ رحمه الله أولاً - ثم تبعه على ذلك المحقق النائيني والخواججي والفيروزآبادي وغيرهم بأن الظاهر من قوله عليه السلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ»، هو وجود القسمين فيه فعلاً، لا أن فيه احتمالهما، فالذى يصدق عليه الانقسام بالفعل كان فى



الشبهه الموضوعيّه، إذ هو الذي يصدق فيه قسمٌ حلالٌ وهو اللحم المذكى، وقسمٌ حرامٌ وهو غير المذكى، وقسمٌ مشتبه حكمه، وهو اللحم المطروح الذي لا يُعلم إنّه من أى القسمين، هذا بخلاف مثل شرب التتن حيث ليس فيه إلا قسمٌ واحد من الحكم، وهو إمّا حلالٌ في الواقع، أو حرامٌ وليس له نوعان فيه حلالٌ وحرامٌ، حتّى يحكم بالحليّه لكى يشمل الخبر الشبهات الحكميّه، وعليه فالروايه مختصّه للشبهات الموضوعيّه.

التقريب الثانى: هو التقريب الذى نقله الشيخ رحمه الله من بعض معاصريه، من أنّا نفرض شيئاً له قسمان حلالٌ وحرامٌ، واشتبهه قسمٌ ثالث منه، كما فى اللحم، فإنّه شىء فيه حلالٌ وهو لحم الغنم، وفيه حرامٌ وهو لحم الخنزير، فهذا اللحم الكلى هو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه وهو لحم الخنزير فتدعه، وعليه فيندرج لحم الحمير المشتبه تحت عموم الحلال كما لا يخفى .

وقد أورد عليه الشيخ: بأنّ الظاهر من القيد المذكور فى الحديث هو قوله: «كلّ شىء فيه حلالٌ وحرامٌ»، أنّه المنشأ للاشتباه فى المشتبه، وأنّه الموجب للشكّ فيه، فيحكم بحليّته ظاهراً، وهذا ممّا لا ينطبق على ما إذا علم أنّه فى اللحم مثلاً حلالٌ كلحم الغنم، وحرامٌ كلحم الخنزير، ومشتبهٌ كلحم الحمير، فإنّ وجود الغنم والخنزير فى اللحم ممّا لا مدخل له فى الشكّ فى حليّته لحم الحمير أصلاً، ولا- فى الحكم بحليّته ظاهراً أبداً، هذا بخلاف ما إذا شكّ فى اللحم المرّدّد بين لحم الغنم والخنزير بنحو الشبهه الموضوعيّه، فيكون وجود القسمين فى اللحم هو المنشأ للشكّ فيه، والموجب للحكم بحليّته ظاهراً.

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقه والتأمل، إنّه قد تطمئنّ النفس إلى إمكان

القول بالتعميم في مثل هذه الجملة، ولا يرد عليه ما أورد عليه :

أولاً: إن الروايات المشتملة على هذه الجملة، وإن كانت مختلفه، فإن في روايه عبد الله بن سنان وحسين بن أبي غندر قد ذكرت هذه الجملة من دون ذكر حكم قبلها أو بعدها، بل ألقى بنحو قاعده كليته، هذا بخلاف الخبرين الآخرين لعبد الله بن سليمان ومعاويه بن عمّار، حيث استعملت ذكر هذه الجملة في قضيه الجُبْن، فذكر الإمام بعد سؤال الراوى عن حكم الجُبْن بجواب عام وهو قوله: «سأخبرك في الجُبْن وغيره»، إذ المراد من غيره لا- يبعد أن يكون هو تعميم ذلك في كل الشبهات، الأعم من الموضوعيه والحكميه، إذ لا- وجه لاختصاص حكمه بالموضوعيه فقط؛ لأن احتمال وجود خصوصيه للجبن تخصّ الراوى دون غيره وأراد الإمام عليه السلام دفعه أمرٌ بعيد عن الذهن والذوق السليم، فعلى هذا يصبح هذا قرينه على أن المراد من هذه الجملة هو الأعم حتى فيما لا ذيل ولا صدر له، لعدم الفصل في هذه الجملة بين الموردين.

وثانياً: أن يقال أى مانع أن يكون المراد من ذكر الحلال والحرام في الشىء ليس هو كون هذين القسمين بالفعل موجودين وأوجب عروض الاشتباه، بل المقصود بيان أن منشأ عروض الاشتباه من حيث الحليته والحرمة ليس إلا وجود الحرام والحلال، يعنى لو كان كل أفراد ما اشتبه فيه بحكم حراماً أو حلالاً- أوجب ذلك الاشتباه والتردد، فهذا يصدق على مثل شرب التتن المشتبه فيه الحكم، من جهة وجود بعض ما يصدق عليه الحرام في استعماله كالافيون مثلاً ونظائره، ووجود قسم فيه الحلال هو استعمال ما لا يوجب النشاط أصلاً، فيوجب الشك في مثل شرب التتن هل هو مندرج تحت القسم الحرام لوجود الإضرار المعتد به

كالافيون أو هو مندرج تحت القسم الحلال الذي لا ضرر معتد به فيه، فالشارع يحكم بحليته حتى تعرف الحرام منه، أى تعلم أنه يكون من القسم الذى يضر ضرراً معتداً به وهو أمرٌ صحيح.

أقول: وعلى ما ذكرنا يصح تصوير الانقسام الفعلى فيه أيضاً مثل ما إذا علمنا بحليته لحم نوع من الطير كالدراج مثلاً، وحرمة نوع آخر منه مثل الغراب، واشتبه فى نوع ثالث كالبومه، حيث لا يعلم أنه حرام أى يكون من ذلك القسم، أو حلال أى يكون من القسم الحلال، فيحكم بالحليته حتى يرد دليل على حرمة.

أجاب عنه المحقق الخوئى: بأن هذا الاستدلال فاسد؛ (لأن الظاهر من قوله: «فيه حلال وحرام»، أن منشأ الشك فى الحليته والحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال والحرام، وهذا لا ينطبق على الشبهه الحكميه، فإن الشك فى حليته قبض أنواع الطير فى مفروض المثال، ليس ناشئاً من انقسام الطير إلى الحلال والحرام، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليته والحرمة، ولو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها.

وهذا بخلاف الشبهه الموضوعيه، فإن الشك فى حليته مايع موجود فى الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال والحرام، إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا فى هذا المائع الموجود فى الخارج من حيث الحليته والحرمة، فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين، قسم منه حلال كالخل وقسم منه حرام كالخمر، فشككنا فى حليته هذا المائع الموجود فى الخارج لاحتمال أن يكون خلاً، فيكون من القسم الحلال وأن يكون خمراً، فيكون من القسم الحرام)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن قد عرفت ما يمكن به الجواب عنه رحمه الله ، لما قد علمت بأن أنواع الطير لو كان تمام أفرادها وأقسامها حراماً أو حلالاً- لما تحقّق الشكّ في فردٍ منه، هذا بخلاف ما لو كان بعض أنواعه حلالاً وبعضها حراماً، فيشكّك في الثالث منها، وهكذا يكون في شرب التن حيث يكون مشكوكاً من حيث إنّه لا يعلم كونه من المشروبات المحلّله أو المحرّمه فيحكم بحليّته.

رأى المحقّق النائيني: ثمّ إنّ سيّدنا الخوئي قدس سره نقل عن أستاذه المحقّق النائيني بيان شمول الحديث للشبهه الحكميه، بقوله:

(إنّ الشبيّه تساوق الوجود، فظاهر لفظ (الشيء) هو الوجود الخارجى، وحيث أنّ الوجود الخارجى لا يمكن انقسامه إلى الحلال والحرام، فلا محاله يكون المراد من التقسيم التريدي، فيكون المراد من قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام»، هو احتمال الحليّه والحرمه، فيشمل الشبهه الحكميه أيضاً، لأنّ احتمال الحليّه والحرمه فى الوجود الخارجى، كما يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بأنّ هذا الشيء من القسم الحلال أو من القسم الحرام، فتكون الشبهه موضوعيه، كذلك يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بحكم نوع هذا الشيء، فتكون الشبهه حكميه.

فأجاب عنه المحقّق الخوئي: بأنّ لفظ (الشيء) موضوعٌ للمفهوم المُبهم للعام لا- للموجود الخارجى، ولذا يستعمل فى المعدومات، بل فى المستحيلات، فيقال هذا شيءٌ معدوم أو لم يوجد، وهذا شيءٌ مستحيل أو محال. هذا أولاً .

وثانياً: إنّه على تقدير التنزّل وتسلم أنّ المراد منه الوجود الخارجى، نلتزم بالاستخدام فى الضمير فى قوله: «فيه حلال وحرام»، فيكون المراد أنّ كلّ موجودٍ خارجى فى نوعه حلالٌ وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام منه بعينه، والقرينه على هذا الاستخدام، هو نفس التقسيم باعتبار أنّ الوجود الخارجى غير

قابل للتقسيم، فلا محاله يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الروايه مختصه بالشبهات الموضوعيه، انتهى كلامه (١).

أقول: والإنصاف أن ظهور الروايه من خلال لفظ (الشيء) في الموجود الخارجى ما لا يكاد ينكر، إلا أن هذا لا يوجب الانحصار لإمكان أن يكون ذلك إشاره إلى كون مركز تقسيم الحكمين هو هذا الشيء لا بوجوده الخارجى الموجود، بل بما أنه لا انتقال الذهن إلى ما هو محتمل الحكمين والحكم بالحليه، فلا يكون المقصود الإشاره إلى الموجود بما هو موجود حتى يقال إنه لا حكم له إلا بواحد من الحكمين من الحليه أو الحرمة، فكيف يفرض فيه القسمين ولا الإشاره إلى الشيء المبهم القابل للانطباق على المعدوم أو المستحيل من دون إشاره إلى الخارج، وإلا لصح انطباقه على ما لا حكم له بهذين الحكمين، مع أنه خلاف الفرض، فعلى هذا يصح جعل الشيء بالمعنى الذى ذكرناه مركزاً للحكم بالحليه سواء كان فى الشبهه الموضوعيه أو الحكميه.

ولعل هذا هو مراد المحقق النائنى رحمه الله وإن كان هذا المنقول مخالفاً لما ذهب إليه فى فوائده، فراجع.

وخلاصه ما توصلنا إليه فى حديث الحليه : هى صحه جعل هذه الطائفة والمجموعه من الأخبار من أدله البراءه فى الشبهات مطلقاً، سواء الحكميه منها أو الموضوعيه، وسواء فى الشبهه التحريميه وفى الشبهات الوجوبيه، قد عرفت أن المناقشات الجاريه حول تحديد شمول هذه الطائفة كانت بعيده عن الواقع، والله العالم.

\*\*\*.

## البحث عن مدلول حديث السَّعة

البحث عن مدلول حديث السَّعة

الخبر الثالث: من الأخبار المستدلّ بها للبراءة حديث السَّعة: وهي الرواية التي رواها صاحب «عوالي اللئالي» مرسلًا عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «الناس في سعة ما لم يعلموا»<sup>(١)</sup>.

وقد ورد حديثٌ يفيد التوسعة والترخيص إلى أن يعلموا، وهو مثل ما رواه الكليني بإسناده عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وُجِدَتْ في الطريق مطروحة، كثيرٌ لحمها وخبزها وُجِبَتْها وبيضها وفيها سكين؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها ثم تُؤكَل، لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن.

قيل له: يا أمير المؤمنين عليه السلام لا يدرى سفره مسلم أو سفره مجوسيّ؟

فقال: هم في سعة حتّى يعلموا»<sup>(٢)</sup>.

أقول: لم أعر على حديثٍ في مصادرنا يتضمّن كلمه (ما لا يعلمون)، بل الوارد في «الجعفریات» و «نوادير الراوندى»: «هم في سعة من أكلها ما لم يعلموا» و «حتّى يعلموا».

وكيف كان، فإن كان الصادر قوله: «ما لا يعلمون»: فلفظ (ما) في ما لا يعلمون؛ إمّا موصوله أو مصدرية: .

١- المستدرک: ج ٣، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١ .

فإن كانت موصوله فيكون قراره على الحكم الواقعي، أى الناس فى سعه من الحكم الواقعي المجهول حتى يعلموا ويتعلق به العلم، فلازم ذلك هو كون الحديث فى الدلاله على البراءه نحو حديث الرفع، حيث يشمل جميع الصور الأربع من الشبهه الموضوعيه والحكميه، والتحريميّه والوجوبيّه، وعليه فدلالته على البراءه واضحه.

وأما لو كان الصادر منهم عليهم السلام: «هم فى سعه ما لم يعلموا»، بأن يكون لفظ (ما) مصدرية وظرفيه زمانيه، أو كانت لفظ (ما) فى ما لا يعلمون مصدرية؛ أى الناس فى سعه من ناحيه الحكم الواقعي ما دام لم يعلموا، غايه الأمر قد أورد عليه بأن ما مصدرية لا تدخل على فعل المضارع، بل تدخل إمّا على الفعل الماضى لفظاً ومعنى أو معنى فقط، نعم يدخل على فعل المضارع إن كان مدخولاً لكلمه (لم)، كما ورد فى الخبر الذى رواه صاحب «عوالى اللئالى»، وعلى هذا أورد عليه صاحب «مصباح الأصول» بقوله:

(حينئذ لا يصح الاستدلال به على البراءه، إذ المعنى حينئذ أن الناس فى سعه ما داموا لم يعلموا، فهذا الحديث هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، وتكون أدلّه وجوب الاحتياط حاكمه عليه لأنها بيان).

ولذلك اختار رحمه الله الوجه الأوّل، أى كون أداه ما موصوله، فيكون الحديث من الأدلّه الدالّه على البراءه خلافاً للثانين، حيث قد اختار الوجه الثانى ورجحه وأسقطه عن الدلاله.

إلا أن المحقق الخوئى استشكل عليه بقوله:

(إن الحديث لم يرد فى مصادرنا، وهو مرسل غير معتمد عليه إلا فى حديث

السفره الذى قد نقلناه، ومورد الروايه فيه هو خصوص اللحم، وحكمه بالإباحه إنما هو من جهه كونه فى أرض المسلمين، فهى أماره على التذكيه، وإلا- فمقتضى الأصل هو عدم التذكيه وحرمة لحمه، فالروايه على كل تقدير تكون لخصوص الشبهه الموضوعيه القائمه فيها الأماره، فهى أجنبيّه عن المقام، انتهى كلامه بتلخيصٍ منّا (١).

أقول: ولكن يرد على كلامه :

أولاً: بأنّ حديث ما لم يعلموا قد ورد فى «عوالى اللئالى» وفى «الجعفریات» و «نوادى الراوندى» مع كلمه (لم). وأما ما ورد فى حديث السكونى المسمّى بحديث السفره، فإنّه ليس فيه كلمه (لم) كما نقله فى كتابه، فاخصاص هذا المورد بقيام الأماره، لا يؤثّر فى سائر الأحاديث التى ليس فيه ذلك .

وثانياً: إنّ ما ذكره من الإشكال بأنّه لو كان لفظ (ما) مصدرية، لكان دليل الاحتياط حاكماً عليه غير منحصر بهذه الصوره، بل قد أورد الشيخ رحمه الله ذلك بصوره التعارض ، وكون دليل الاحتياط مقدّماً على صوره كون ( ما ) موصوله أيضاً، فراجع كلامه .

وثالثاً: إنّ الجواب فى الحقيقه فى كلتا الصورتين لا يوجب سقوط الحديث عن دليل البراءه؛ لأنّ المراد من السّعّه والضيق بالنسبه إلى الواقعى المجهول، أى الناس من ناحيه الحكم الواقعى المجهول فى سعه، أو ما داموا لم يعلموا كانوا فى سعه، فغايه السعه هى العلم بالحكم الواقعى لا شىء آخر، ودليل الاحتياط ليس علماً بالحكم الواقعى . .



لا يقال: بأن المراد من العلم فى الغايه:

تارة: هو العلم الوجدانى، فما ذكرتم صحيح.

وأخرى: كون المراد منه هو الحجّه الصادقه على دليل الاحتياط، حيث يدلّ على وجوبه، فإذا حصلت الغايه أى الحجّه فلا سعه لهم.

لأننا نقول: إنّ دليل وجوب الاحتياط لو دلّ على وجوبه بوجوب نفسى، لكان حينئذٍ هو الحجّه أيضاً، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ وجوب الاحتياط وجوبٌ طريقيّ لتحصيل الحكم الواقعى ففى الرتبه السابقه على وجوب الاحتياط ورد حديث السعه الدالّ على أنّه من ناحيه الحكم الواقعى لا- ضيق على الناس وأنهم فى سعه ممّا لا يعلمون، وعليه فكيف يمكن الحكم بتقديم دليل الاحتياط عليه؟!!

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّه يصحّ اعتبار حديث السعه من الأحاديث الدالّه على البراءه مطلقاً، أي فى الصور الأربع، كما عليه المحقّق العراقى والخمينيو غيرهما.

## دلاله حديث الإطلاق على البراءه وعدمها

دلاله حديث الإطلاق على البراءه وعدمها

الخبر الرابع: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءه حديث الإطلاق، وهو مرسل الصدوق الذي كان يعدّ في حكم الصحيح لإسناده جزماً إلى الصادق عليه السلام، وتعهّده في أول كتابه المسمّى ب- «من لا يحضره الفقيه» بأن لا يسند خبراً إلى الإمام إلا ما كان صحيحاً عنده، وهو من ذا، قال:

«قال الصادق عليه السلام: كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»<sup>(١)</sup>.

بل في «عنايه الأصول» نقلاً عن المحقّق القمّي أنّه نقل عن الشيخ الطوسي رحمه الله أنّه قال: (وفي روايته التي نقله الشيخ كان فيه أمر أو نهى).

نعم، قد نقل صاحب «عنايه الأصول» عن «البحار» أنّه نقل عن «الأمالى» مسنداً عن أبي غندر، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال:

«الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر أو نهى»<sup>(٢)</sup>.

وأما بيان فقه الحديث: فإنّ الروايه مشتمله على ثلاث أمور وهي الإطلاق، والورود، والنهى، أو هو مع الأمر.

أمّا الأمر الأوّل: فإنّ المراد من الإطلاق:

تارة: هو المرسل من حيث الحكم الأوّلى فى الشىء يعنى تارة يقصد به بيان أنّ الأصل فى الأشياء هل هو الإباحه أو الحظر، كما استند إليه الصدوق فى أماليه، بأنّ الأصل فى الأشياء هو الإباحه حتّى يثبت الحظر من دين الإماميّة، أو .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٠.

٢- عنايه الأصول: ج ٤ / ٤٧ .

بيان أنه لو سلمنا كون الأصل عند العقل هو الحظر، لكن لا يثبت الملازمه بذلك، بأن تكون الملازمه مستلزمه للحكم بالحظر شرعاً، بل الحكم فى الشرع هو الإباحه كما فى الحديث .

وأخرى: يراد من الإطلاق الإباحه الواقعيه بحسب الحكم الأولى، أى كل شىء فى الواقع مطلق ومباح واقعاً، حتى يثبت فيه نهى، المستلزم للحرمة واقعاً.

وثالثه: يراد من الإطلاق هو الحكم بالإباحه ظاهراً من حيث أنه مجهول الحكم والحرمة، فكأنه أراد بيان أن مقتضى الحكم فى المشكوك هو الحكم بالإباحه حتى يثبت المنع والنهى ظاهراً.

أقول: والذى يفيد فى الاستدلال للبراءه، عبارته عن احتمال الأخير بخلاف الاحتمال الأول، لأنه بحثٌ مربوط بالعقل والعقلاء، ومحلُّ بحثه هو علم الكلام.

أمّا صاحب «مصباح الأصول» فقد نقل احتمال الأول عن أستاذه المحقق النائيني بأن المراد من الإطلاق هو اللّا حرجيّه العقليّه الأصليّه قبل ورود الشرع والشريعة.

فردّه بقوله: (هذا وفيه من البعد ما لا يخفى، لأن بيان الإطلاق الثابت عقلاً قبل ورود الشرع لغو لا يصدر من الإمام عليه السلام ، إذ لا- تترتب عليه ثمره وفائده، فلا- يمكن حمل الروايه عليه، مضافاً إلى أنّ ظاهر الكلام الصادر من الشارع أو مّمن هو بمنزله كالإمام عليه السلام ، المتصدّى لبيان الأحكام الشرعيّه، هو بيان الحكم الشرعى المولوى، لا الحكم العقلى الإرشادى)، انتهى كلامه.

أقول: الحديث إن كان وارداً بما فى مرسل الصدوق من دون ذكر الأمر فيه، وكون الشىء فيه بلفظ المفرد، فيأتى فيه الاحتمالات المذكوره، فلا يبعد جعل الوجه فى كون الاحتمال الأخير مراداً هو تناسب ما هو شأن الشارع من بيان

الأحكام الشرعيّة المولويّة لا الإرشاديّة العقليّة، ولكن مع ذلك هذا لا يثبت كون الحديث دليلاً على البراءة، إلا أن يراد منه بيان حكم مجهول الحكم بما هو مشتبهٌ ومجهول، وإلا- لو كان المراد بيان الحكم الواقعي للأشياء من الحليّة والحرمة فلا يرتبط بما نحن بصدده كما لا يخفى .

وأما إن كان الحديث فيه لفظ الأمر، كما نقله المحقق القمي عن الشيخ الطوسي، أو كان الحديث بالنحو الذي ورد في «الأمالي» بلفظ الجمع وهو الأشياء مطلقه، ففي هاتين الصورتين لا يرد فيها احتمال كون المراد هو بيان الأصل الأوّلي في الأشياء من الحظر أو الإباحة، بل كان احتمال كون المراد هو بيان إرسال الأشياء بحسب الحكم الأوّلي إلى أن يثبت فيه الدور أو النصّ أقوى من الاحتمال الآخر، وهو الحكم بالحليّة في صورته الشكّ في الحكم وجهله.

وحيث كان الحديث المستدلّ به على ألسنة الأصوليين هو مرسل الصدوق دون غيره، فيكون محور البحث فيه أيضاً .

هذا كلّه بالنسبة إلى لفظ المطلق .

الأمر الثاني: في البحث عن المراد من كلمه: «يرد فيه»:

هل الورود هنا عبارته عن الصدور أو الوصول كما عن صاحب «الكفايه» والمحقق النائيني والعراقي احتمال ذلك بمعنى الصدور، أي كلّ شيء مطلق بحسب الواقع إلى أن يرد ويصدر فيه عن الشارع حكّم ونهى، فعليه ربما يكون قد صدر من الشارع حكّم ونهى ولم يصل إلى المكلف، وإن وصل إلى غيره، فلا يكون الحديث مربوطاً بالبراءة؛ لأنّ مفاد الحديث حينئذ يكون: كلّ شيء لم يصدر فيه نهى، ولم تُجعل فيه الحرمة فهو لك مطلق، وهذا يقتضى أن لا يكون مرتبطاً بحال

الشكّ في صدور النهى الذى هو المراد من البحث عنه فى المقام، لأنّ التمسك بهذا الحديث فى المشكوك حينئذ يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، لإمكان أن يكون النهى قد صدر ولم يصل إلى مكلف أصلاً، أو تنجز لكّنه لم يصل إلى هذا المكلف .

قال المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول»: (وفيه: أنّ الورود وإن صح استعماله فى الصدور، إلا أنّ المراد به فى الروايه الوصول، إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور، لا مناص من أن يكون المراد من الإطلاق فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق»، هو الإباحه الواقعيه، فيكون المعنى أنّ كلّ شىء مباح واقعاً ما لم يصدر النهى عنه من المولى، ولا يصحّ أن يكون المراد من الإطلاق هى الإباحه الظاهريه، إذ لا يصحّ جعل صدور النهى من الشارع غايه للإباحه الظاهريه، فإنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشكّ وعدم وصول الحكم الواقعى إلى المكلف، فلا تكون الإباحه الظاهريه مرتفعه بمجرد صدور النهى من الشارع، ولو مع عدم الوصول إلى المكلف، بل هى مرتفعه بوصوله إلى المكلف، فلا مناص من أن يكون المراد هى الإباحه الواقعيه، وحينئذ:

فإنّما أن يراد من الإطلاق الإباحه فى جميع الأزمنه .

أو الإباحه فى خصوص عصر النبى صلى الله عليه و آله .

لا سبيل إلى الأوّل، إذ مفاد الروايه على هذا أنّ كلّ شىء مباح واقعاً حتّى يصدر النهى عنه من الشارع، وهذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغواً لا يصدر من الإمام، فإنّه من جعل أحد الضدّين غايه للآخر، ويكون من قبيل أن يقال كلّ جسم ساكن حتّى يتحرّك .

وكذا المعنى الثانى فإنه وإن كان صحيحاً بنفسه، إذ مفاد الروايه حينئذٍ أنّ الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة الشىء ووجوبه فى زمانه صلى الله عليه وآله ، بل هو صلى الله عليه وآله يبيّن الحرام الواجب لهم والناس فى سعه ما لم يصدر النهى منه صلى الله عليه وآله ، ولذا ورد فى عدّه من الروايات المنع عن السؤال.

منها: ما ورد فى الحجّ من أنّه صلى الله عليه وآله سُئل عن وجوبه فى كلّ سنه وعدمه؟ فقال صلى الله عليه وآله : أما يؤمنك أن أقول نعم، فإذا قلتُ نعم يجب.

وفى بعضها: «إنّ بنى إسرائيل هلكوا من كثره سؤالهم».

فمفاد الروايه أنّ الناس ليس عليهم السؤال عن الحرام فى عصر النبى صلى الله عليه وآله ، بل كلّ شىء مطلق ومباح ما لم يصدر النهى عنه من الشارع، بخلاف غيره من الأزمنه، فإنّ الأحكام قد صدرت منه صلى الله عليه وآله ، فيجبُ على المكلفين السؤال والتعلّم كما ورد فى عدّه من الروايات، فاتّضح الفرق بين عصر النبى وغيره من العصور من هذه الجبهه، إلّا أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الروايه، فإنّ ظاهر: «كلّ شىء مطلق»، هو الإطلاق الفعلى والإباحه الفعلية بلا تقييد بزمانٍ دون زمان، لا الإخبار عن الإطلاق فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وأنّ كلّ شىء كان مطلقاً فى زمانه ما لم يرد النهى عنه.

فتعيّن أن يكون المراد من الورد هو الوصول، لأنّ صدور الحكم بالحرمة واقعاً لا يكون رافعاً للإباحه الظاهريه، ما لم تصل إلى المكلف، كما هو ظاهرٌ بنفس كلمه مطلق، فقوله: «كلّ شىء مطلق»، قرينه على أنّ المراد من الورد هو الوصول، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: أورد عليه المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» بناءً على أن يكون المراد من الإباحة هي الواقعيّة في جميع الأزمنة، وعدم لزوم اللغويّة (بمنع أوّله إلى توضيح الواضح، فإنّ مفادها حينئذٍ إنّما هو نفى الحرمة الفعلية في الشيء قبل ورود النهي عنه، ولو مع وجدانه لمقتضيات الحرمة من المفاسد، ومن المعلوم أنّ بيان هذه الجهة لا يكون من قبيل بيان البديهيّات.

والثمره المترتبه عليه إنّما هو نفى ما يدّعيه القائل بالملازمه، ويترتب عليه عدم جواز الإتيان بالشيء الذي أدرك العقل حسنه، بداعي الأمر به شرعاً، وعدم جواز ترك ما أدرك العقل قبحه عن داعي النهي الشرعي، لكونه من التشريع المحرّم، فتدبر). انتهى محلّ الحاجه (١).

وفيه أوّلاً: أنّ الأقوى كون الورد هنا غير مذكوره، وهو ما سننّه عليه لاحقاً.

بل قد يرد عليه ثانياً: فيما ذكره أوّلاً: (بأنّه لا يمكن جعل الإطلاق بمعنى الإباحه الظاهريه، مع كون النهي صادراً واقعاً، لعدم ارتباطه معه).

وجه الإيراد: أنّه لا ينافي كون وجه عدم الترخيص في الظاهر في المشتبهات، هو وجود النهي في الأحكام المتعلقة على الموضوعات، كما عليه الأخباريون المعتقدون بالاحتياط.

وعليه، فالأولى أن يذكر في وجه كون الورد هنا بمعنى الوصول لا-الصدور، هو أنّ هذا الحديث قد صيّر عن مثل الإمام الصادق عليه السلام المنقطع عنهم الوحي، ولا وجه لأن يكون الخبر في مقام الإخبار عن ذلك بالنسبه إلى النبي صلى الله عليه وآله .

لأنَّ شأن الأئمة عليهم السلام ليس هو الإخبار عن ذلك، بل مقتضى شأنهم هو نقل الحكم النازل على جدِّهم رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يناسب ذلك إلا مع وصول النهي إلى المكلف، فيكون معناه حينئذٍ أنَّ كلَّ شيء مباح حتَّى يصل إليك النهي، كما ورد الخطاب بلفظ (عليك) في مثل الحديث المروى في «البحار» عن «الأمالى» من أنَّ الأشياء كلها مطلقه ما لم يرد عليك أمرٌ أو نهى. فهكذا يكون فيما نحن فيه، فيصحَّ الحكم بالإباحة والترخيص حتَّى لمثل المشتبه، سواءً كان الاشتباه لأجل الاشتباه في أصل صدور الحكم، أو لأجل عوامل خارجيه مع صدور أصل النهي، ولكن لم يصل إلى المكلف، وإن وصل إلى غيره.

ومن ذلك يظهر حال لفظ (النهي) أيضاً، بأنَّه كان بلحاظ مطلق حال المشتبه، حتَّى بالنسبه إلى حال الشك .

لا يقال: إنَّ أدلَّه الاحتياط حاكمه على مثل حديث الإطلاق، لأنَّ لسان حديث الإطلاق هو أنَّك مرخص ما لم يصل إليك نهى، وأدلَّه الاحتياط تقول إنَّك منهى عن الاقتراب وارتكاب المشتبه، فيكون حال هذين الدليلين حال دليل قبح العقاب بلا بيان مع الدليل الذى يعدّ بياناً فيتقدّم عليه .

لأننا نقول: بأنَّ أدلَّه الاحتياط لا تكون مشتمله على النهي لذلك الشيء، بل هى تأمر بالتوقف لأجل وجود احتمال النهي، مع أنَّ لسان حديث الإطلاق هو الترخيص إلى أن يصل إلى نفس النهي المتعلِّق لذلك الشيء، وهو غير حاصلٍ فى حال الاحتياط.

وبالتالى، فجعل حديث الإطلاق من أظهر أدلَّه البراءة كما قاله الشيخ رحمه الله ، حسنٌ ومتينٌ جداً، ويشمل لكلِّ من شبهه الحكميه والموضوعيه والتحريميّه، بل



يشمل الشبهه الوجوبيه أيضاً إن كان فى الحديث لفظ الأمر أيضاً، كما نقله المحقق القمى عن الشيخ فى أماليه.

مع أنه لا نحتاج إلى ذلك بعد عدم القائل بالاحتياط فى الشبهه الوجوبيه حتى من الأخباريين، عدا الأمين الأسترآبادى والذى لا اعتبار بقوله لشذوذه وعدم موافقته مع القواعد الصحيحه كما لا يخفى.

هذا كله بحسب ماقويناه من كون المراد من الورود غير الصدور، وهو الوصول.

أمّا المحقق الخراسانى صاحب «الكفايه»: فقد خالفنا فى ذلك والتزم بأن المراد من الورود هو الصدور، لصدق الورود لما بلغ إلى غير واحد من المكلفين غير الشاك، حيث يمنع عدم صدق الورود عليه، فحيث لو شك لا يصح الحكم بعدم ورود النهى عن الشارع حتى يقال بالبراءه.

ثم ناقش فيه: بأنه يصح لو لم يضم إليه أصاله العدم، أى عند الشك فى أنه هل صيدر عن الشارع نهى أم لا، نحكم بأصاله العدم، والنتيجه هى الحكم بالبراءه فى مشتبه الحرمة، فيصح الاستدلال .

وأجاب عنه: بأنه وإن تم بذلك الاستدلال، ويحكم بإباحه المشتبه، إلا أنه يحكم بذلك بما أنه لم يرد فيه نهى لا بعنوان كونه مجهول الحرمة ومشكوكها، والذى يفيدنا هو الثانى دون الأول .

ثم ناقش ثانياً: بأنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحه فى مجهول الحرمة، سواء كان وجه الحكم بذلك هو كونه مجهول الحرمة أو لم يرد فيه نهى.

وأجاب عنه: بأنه يظهر أثر التفاوت بينهما فيما إذا كان قد ورد نهى فيزمان،

وإباحه في آخر، ثم اشبه المتقدم منهما والمتأخر، حيث إنه لو كان ملاك الحكم بالإباحه هو مجهول الحرمة، لجرى ذلك في هذا الفرض، بخلاف ما لو كان الأصل هو أنه لم يرد فيه نهى، حيث إنه لا يجرى في المفروض، للعلم الإجمالي بوجود النهى والترخيص فيه .

ثم ناقش فيه ثالثاً: بإمكان جريان عدم الفصل في المشتبه بين الصورتين، ليتّم الاستدلال فيجرى البراءه فيه .

وأجاب عنه: بأنّ عدم القول بالفصل إنّما يثبت فيما إذا كان المُثبِت هو الدليل الاجتهادى، لا الأصل كما في المقام؛ لأنّ إثبات حكم في المشتبه في المقام كان بمعونه، فلا يجرى عدم القول بالفصل.

ثم أمر رحمه الله بالتفهّم، ولعلّ وجهه على ما قيل بأنّ هنا ليس إثبات الحكم بالأصل، بل بالدليل، لأنّ أصله عدم الورود يثبت وينقح موضوع الدليل، وأمّا أنّ حكمه هو الإباحه، فإنّه يثبت بواسطه دليل: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

أقول: ما أجيب في وجه التفهّم صحيح على مسلك صاحب «الكفايه»، حيث جعل الورود بمعنى الصدور، وأمّا على المسلك الآخر القائل بأنّ الورود هنا بمعنى الوصول، فإنّ الغرض من الحديث بيان حكم مجهول الحرمة، ومفاده البراءه، فلا يبعد أن يكون مفاده حينئذٍ أصلاً لا دليلاً اجتهادياً، لأنّه يثبت حكماً ظاهرياً في ظرف الشكّ، لا طريقاً إلى الحكم الواقعي كما لا يخفى.

ولكن قد عرفت عدم تماميه أصل مبناه، ولا نحتاج في إثبات المطلوب إلى مثل هذه التكلّفات، كما هو واضح.

## البحث عن دلالة حديث المعرفة على البراءة

البحث عن دلالة حديث المعرفة على البراءة

الخبر الخامس: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءة حديث المعرفة، وهو عنوان قد يطلق على ثلاثة أخبار تشتمل على هذا العنوان، فلا بأس بذكر كل واحد منها، حتّى يشاهد كيفيه دلالتها على المطلوب:

أحدها: ما هو المذكور في كلام الشيخ رحمه الله في «الفرائد»، وهو حديث عبد الأعلى بن أعين، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: لا» (١).

وهذا الضبط هو الصحيح دون ما ذكره صاحب «نهاية الأفكار» بقوله: (من لا يعرف).

قال الشيخ رحمه الله: إنّ دلالة منوطه على أن يكون المراد من الشيء الأوّل هو شيء خاص مفروض الوجود في الخارج، مثل حكم شرب التتن، ووجوب الدّعاء عند رؤيه الهلال، والمراد من الشيء الثانى هو العقوبه، فيتمّ المطلوب، أى إذا لم يعلم المكلف حكم شيء خاص لا عقوبه عليه فى ارتكابه الحرام، أو فى تركه فى الواجب، فىصبح الخبر حجّه على البراءة.

وأما لو كان المراد من نفي الشيء هو العموم؛ أى لا يعرف شيئاً أصلاً، فىكون دليلاً حينئذٍ على الجاهل القاصر الذى لا يدرك شيئاً، فهو حينئذٍ خارجٌ عمّا استدلّ به..

١- الوافى: ج ١، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، ص ١٢٢.

أقول: والظاهر أنّ الخبر بصدد بيان المعنى الثانى ، لأنّ النكره الواقعه بعد النفى، خصوصاً مع تصدير أداه لمّ التى تدلّ على الماضى موجباً للدلاله على العموم.

ولكن قال المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار» بعد ذكر ما عرفت:

(اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يمنع اختصاصه بالغافل، بدعوى شموله للجاهل بمجموع الأحكام الملتفت إليها، مع كونه غير قادر على الفحص عنها، لكونه ممن يصدق عليه أنه لا يعرف شيئاً، فإذا استفيد من قوله عليه السلام فى الجواب (لا) نفى العقوبه بنفى منشأها الذى هو وجوب الاحتياط، يتعدى إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص، لعدم الفصل بينهما)، انتهى كلامه (١).

أقول: إذا كان مراده من الجاهل هو من لا يقدر على الفحص بالنسبه إلى باقى الأحكام بعد الفحص بالنسبه إلى بعضها الآخر، فهو أيضاً صحيح، إلاّ أنّه داخلٌ فى الجاهل القاصر، كالجاهل بالجميع الذى لا يقدر على الفحص.

وإن أراد أنّه قد فحص ولم يجد دليلاً، فحكمه حينئذٍ حكم الجاهل بالمجموع الذى لا يقدر على الفحص، لأنّ من يدعى وجوب الاحتياط على من التفت إلى الأحكام، لا يفرّق بين البعض والجميع، وصدق عليه أنّه لم يعرف شيئاً فهو بعيدٌ، لأنّه حينئذٍ قد عرف إلاّ أنّه لم يقدر على الفحص، فشمول الحديث له بعيدٌ جداً، فلا يكون الحديث من أدلّه الباب.

وثانيها: الخبر الذى رواه ابن الطيّار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ .

احتجّ على الناس بما آتاهم وعزّفهم» (١).

بتقريب أن يقال: إن الاحتجاج على العبد في ترك واجب أو فعل حرام، إنّما كان بعد إيتاء التكليف إليه ومعرفته به، فلو فحص وتتبع ولم يجد دليلاً، فهو ممّن لم يعرف، ولم يكن قد أتاه، فلا تكليف له حينئذٍ، وهو دليل على البراءة.

وقد يكون المراد من الإيتاء هو القدره، ومن المعرفه هو العلم، أى كلّ من لم يقدر أو لم يعلم به فلا يكون قابلاً لأن يحاجّه الله سبحانه وتعالى، أى لا يؤخذ في تكليفه، فيكون الحديث بمنزله الآيتين: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا» (٢) أو «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (٣)، وقد استدللّ بهما الإمام عليه السلام في روايه عبد الأعلى.

قد يقال: بأنّ هذه الروايه عباره عن الروايه التى أردنا ذكرها، وهى ما رواه «الوافى» بإسناده عن أبان، عن ابن الطيّار، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«قال لى: أكتب فأملى علىّ إنّ من قولنا إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعزّفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى، أمر فيه بالصلاه والصيام، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلاه، فقال: أنا أنيمك وأنا أوقظك، فإذا قمت فصلّ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلّك، وكذلك الصيام أنا أمرضك وأنا أصحّك فإذا شفيتك فاقضه.

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق، ولم تجد أحداً إلا ولله عليه الحجّه ولله فيه المشيئه، ولا أقول إنّهم ما شأؤوا صنعوا..

١- الوافى، ج ١، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، ص ١٢١.

٢- سوره البقره: الآيه ٢٨٦.

٣- سوره الطلاق: الآيه ٧.

ثم قال: إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَيُضِلُّ. وقال: وما أمروا إلاّ بدون سعتهم، وكلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون فهو موضوع عنهم، ولكن الناس لا خير فيهم، ثم تلا: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى» (١) الحديث (٢).

حيث يفهم من قوله عليه السلام: «ثم أرسل رسولاً» بعد قوله: «بما آتاهم وعزّفهم» أنّ المراد من المعرفة هو التوحيد الفطري باللّه وصفاته، لا المعرفة بأحكامه الشرعيّة المتعلّقه بالموضوعات الخارجيّة، وعليه فالخبر المستشهد به في المقام إنّما أصله هذا الخبر الطويل، وقد اقتطع منه القسم المطلوب ولم يستدلّ بالباقي، وبملاحة حظه مجموع الروايه صدرأ وذيلاً يتبيّن أنّ الخبر أجنبى عن المقام.

والجواب: إنّ ذيل الروايه حيث قد ذكروا فيه الصلاه والصوم، وحالتى النوم واليقظه، والمرض والشفاء، يدلّ على أنّ المراد من المعرفة هو المعرفة بالأحكام لا- التوحيد الفطري، وحيث أنّ سنّه اللّه قائمه على الاحتجاج على العباد بما آتاهم وعزّفهم، وهى السبب والمنشأ لإرسال الرّسل والتعريف، ولأجل ذلك تخلّل لفظ (ثم) بين الأمرين، مضافاً إلى استبعاد وحدتهما لما ذكر فى الثانيه من التفصيل.

مع أنّه لو سلّم كون التعريف للتوحيد الفطري، ولكن يصحّ الاستدلال بلفظ الإيتاء بمعنى البلوغ لا القدره .

لا- يقال: إنّ أدلّه الاحتياط وارده على هذه الروايه، لأنّه قد عزّفهم بها بلزوم الاحتياط، فإنّ التعريف كما يحصل ببيان نفس الأحكام، كذلك يحصل بإلزام الاحتياط فى المشتبهات .

١- سورة التوبه: الآيه ٩١ .

٢- الوافى، ج ٩، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّه، ص ١٢٢ .

لأننا نقول: إنَّ أدلّه الاحتياط لا تفيد بيان الأحكام أو تعريفها، والاحتجاج على العبد إنّما يصحّ بعد بيان نفس الأحكام وتعريفها، لا بما ليس بواجب يقينى ولا طريق إلى الواقع، وإلّا لزم إتمام الحجّه بلا تعريفٍ، وهو مناقضٌ لمفاد الروايه.

وعليه، يصحّ جعل مثل هذا الحديث من أدلّه البراءه بالتقريب الذى ذكرناه.

وثالثها: ما رواه الكلينى بإسناده إلى اليمانى، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أمر الله كلّه عجيب، إلّا أنّه قد احتجّ عليكم بما عرّفكم من نفسه» (١).

فإنّ المراد من المعرفة من نفسه ليس التوحيد الفطرى، لما قد عرفت من أنّ المراد هو المعرفة بما قد بلغه حتّى يكون مستنداً للاحتجاج.

نعم، لا ينافى ذلك شمول تلك المعرفة وسعتها أن تكون لصحّه الاحتجاج من الله سبحانه وتعالى، كما وردت الإشارة إليها فى عددٍ من الآيات من أنّه لو سُئل عنهم عمّن خلق السماوات والأرض ليقولنّ الله، ولكنّه ليس بمنحصّرٍ فيه، كما لا يخفى.

\*\*\*.

## البحث عن دلالة حديث الجهالة على البراءة

البحث عن دلالة حديث الجهالة على البراءة

الخبر السادس: ومن الأخبار التي المستدلُّ بها للبراءة حديث الجهالة، وهو ما رواه الكليني بإسناده عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث:

«إِنَّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يُلبى وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنتُ رجلاً أعمل بيدي، واجتمعت لي نفقه، فحيثُ أحجج لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي، وأنزعه من قبل رجلي، وأن حجج فاسد، وأن عليّ بدنه؟

فقال له: متى لبست قميصك بعدما لبيت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبى.

قال: فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنه، وليس عليك الحجج من قابل، أي رجلٍ ركبَ أمراً بجهالة فلا شيء عليه»،  
الحديث (١).

فإنه يدلُّ على أن فاعل الشيء إذا كان فعلة عن جهالة بحكمه، فلا عقوبه عليه، أي لا يوجب جهله عليه شيئاً حتى الكفارات كما حكم الإمام بذلك في الرواية.

أورد عليه الشيخ رحمه الله بقوله: (وفيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: فلان عمل بكذا بجهالة، هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع، فلا يعمُّ صورته التردد في كون فعله صواباً أو خطأً، ويؤيده أن تعميم الجهالة بصوره التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكِّ الغير المقصّر، وسياقه آب عن التخصيص، فتأمل) (٢).

بل أيد صاحب «منتهى الأصول» دعوى الشيخ بأن الباء في (بجهاله) سببه .

١- وسائل الشيعة: ج ٩ الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣ .

٢- فرائد الأصول للشيخ: ص ١٩٩ .



أى بسبب الجهالة ركب الأمر، وهو ينطبق على الجاهل الغافل من مثل أهل البوادي، فلا يشمل الجاهل المرّد لم يجد دليلاً بعد الفحص.

ولكن أورد عليهما المحقق الخميني: (بأن استعمال الجهالة مع الباء كثيرٌ كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِجَهَالَةٍ» (١)، أو «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» (٢) ونظائرهما، فهل ترى اختصاصهما بالجاهل الغافل، ولعلّ أمر الشيخ بالتأمل كان لذلك أى لعدم ارتضائه بما قاله .

ومجرد كون مورد الرواية من هذا القبيل، لا يوجب التخصيص، لا سيما في أمثال المقام الذى يترأى أنّ الإمام عليه السلام بصدد إلقاء القواعد الكليه العالميه، أضف إلى ذلك ما ورد في أبواب الصوم والحجّ من روايات تدلّ على معذوريته الجاهل من غير استفعال.

وأما ما ذكره أخيراً من أنّ التعميم يحتاج إلى التخصيص، ولسانه آبه عنه.

فيرد عليه: مضافاً إلى أنّ التخصيص لازمٌ على أى وجهٍ وحال، فإنّ الجاهل الغافل المقصّر خارج من مصبّ الروايه، كما ذكره المحقق الخراسانى أيضاً فى حاشيته على «الفرائد».

إنّ ذلك دعوى مجردة، فإنّ لسانه ليس على وجهٍ مستهجن فى نظر العرف، ورود التخصيص به كما لا يخفى .

وما أيده بعضهم بكون الباء سببته.

فيرد عليه: أنّ الجهل ليس علّه للإتيان بالشىء، فإنّ وجود الشىء فى .

١- سورة النساء: الآية ١٧ .

٢- سورة الحجرات: الآية ٦ .

الخارج معلولٌ لمباديه. نعم، ربّما يكون العلم بالحكم مانعاً وراذعاً عن حصول تلك المبادئ في النفس، فالمناسب جعل الباء بمعنى (عن)، ولو سلّم كونها للسبب، فليس المراد منها هو المصطلح منها، بل بمعنى دخالتها في العمل في الجملة، فيصحّ أن يقال إنّ الارتكاب يكون لجهاله مع الفحص عن الحكم، وعدم العثور عليه، انتهى ما في «تهذيب الأصول» (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، ونحن نزيد تأييداً لكلامه بأنّ مورد الرواية ربما يمكن أن يكون الجاهل المقصّر الغافل، لأنّ الرجل صرح بأنّه لكونه لم يحجّ لم يسأل عن أحكامه أحداً، مع أنّه كان من شأنه السؤال لمثل هذا السفر الخطير.

نعم، لا يشمل صورته المقصّر المردّد، لعدم دلالة هذه الجملة عليه، لولا إطلاق جملة (أى رجل ركب أمراً) لمثله .

وعليه، فإخراج المورد بالتخصيص مشكلاً جدّاً، فلا بدّ لا أقلّ من الاستثناء في معذوريته في باب الحج فقط، لو لم نقل بذلك في غيره.

قال صاحب «عنايه الأصول»: (يحتمل أن يكون الجهاله هنا بمعنى السفاهه، أى ما لا ينبغى صدوره من العاقل، وأيده بقوله تعالى: «يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِجَهَالَةٍ» وبالرواية التي ذكرها الطبرسي في المجمع في تفسير هذه الآية الشريفه عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال:

«كلّ ذنب عمله العبد وإن كان عالماً فهو جاهلٌ حين خاطر بنفسه في معصيه ربّه فقد حكى الله تعالى قول يوسف لإخوانه: «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» فنسبهم إلى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم في معصيه .

اللّٰه)، انتهى كلامه (١).

وفيه: إنّ دعواه أمرٌ لا يقبله الذوق السليم، مع ملاحظه مورد الروايه، كما عَدَل عنه أيضاً في آخر كلامه، ويبدو أنّه رحمه الله فرض أنّ الخبر الوارد في خلل الصلاه حديث آخر غير ما هو المذكور في باب تروك الإحرام، مع أنّه ليس إلاّ هذا كما تفضّن بعد ذلك.

وبالجملة: عدّ هذا الحديث من جملة أدلّه البراءه ممّا لا يستنكره الذوق السليم، بلا فرق فيه من أقسام المشتبه بين الشبهه الحكميّه أو الموضوعيّه، من التحريميّه أو الوجوبيّه، لإطلاق نصّ الحديث الشامل لجميع الصور المذكوره، كما لا يخفى.

\*\*\* .

## البحث عن دلالة حديث التزويج على البراءة

البحث عن دلالة حديث التزويج على البراءة

الخبر السابع: ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءة حديث التزويج، وهو الخبر الصحيح الذي رواه عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال:

«سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهاله، أهى ممن لا تحلّ له أبداً؟

فقال: لا، أما إذا كان بجهاله فليتزوّجها بعدما تنقضى عدتها، وقد يُعذر الناس في الجهاله بما هو أعظم من ذلك.

فقلت: بأيّ الجهالتين يُعذر بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في عدّه؟

فقال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهاله بأنّ الله حرّم ذلك عليه، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها.

فقلت: وهو في الأخرى معذور؟

قال: نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوّجها.

فقلت: فإن كان أحدهما متعمداً والآخر بجهل؟ فقال: الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً<sup>(١)</sup>.

قال الشيخ رحمه الله في تحليل الرواية: (إنّ الجهل بكونها في العدّه إن كان مع العلم بالعدّه في الجملة، والشكّ في انقضائها، فإن كان الشكّ في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها، فهو شبهه في الموضوع خارج عمّا نحن فيه ٤).

١- وسائل الشيعة: ج ١٤، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ٤.

مع أنّ مقتضى الاستصحاب المركوز فى الأذهان عدم الجواز، ومنه يعلم أنّه لو كان الشكّ فى مقدار العده، فهو شبهه حكميّه قصير فى السؤال عنها، فهو ليس معذوراً اتفاقاً، لأصالة بقاء العده وأحكامها، بل فى روايه أخرى: «إنّه إذا علمت أنّ عليها العده لزمها الحجّه» .

فالمراد من المعذوريّه عدم حرمتها عليه مؤبداً لا من حيث المؤاخذة، ويشهد له أيضاً قوله بعد قوله (نعم): أنّه إذا انقضت عدتها فهو معذورٌ فى أن يتزوّجها، وكذا مع الجهل بأصل العده، لوجوب الفحص، وأصالة عدم تأثير العقد خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين، الكاشف عن تقصير الجاهل.

هذا إن كان ملتفتاً شاكاً.

وإن كان غافلاً ومعتقداً للجواز، فهو خارجٌ عن مسأله البراءة، لعدم قدرته على الاحتياط، وعليه يُحمل تعليل معذوريّه الجاهل بالتحريم، بقوله عليه السلام: لأنّه لا يقدر وإن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدلّ على قدره الجاهل بالعده على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلاّ أنّه إشكال يرد على الروايه على كلّ تقدير، ومحضه لزم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفى دفعه)، انتهى كلام الشيخ قدس سره (١).

أقول: والذى ينبغى أن يبحث عنه فى المقام أمران:

الأول: بيان فروض الجهل بالعده وحكمها من حيث الثبوت والتصوّر.

والثانى: الحكم مرحله الإثبات بحسب حال الروايه.

وأما الكلام فى المقام الأول: .

تارةً: يفرض الجهل بمعنى الشكّ، أي الجهل البسيط بحسب الاصطلاح.

وأخرى: بفرض الجهل المركّب، وهو الغافل والمعتقد بالخلاف.

فعلى الأوّل قد يكون شاكّاً في أصل تشريع العِدّة من الطلاق أو الوفاء على المرأه المطلّقه، أو المتوفّى عنها الزوج، فإنّ الشكّ في ذلك يرجع إلى الشكّ في أصل صحّح وقوع العقد وتأثيره، فإنّ أصله عدم حلّ النكاح، وعدم تأثير العقد الذي يكون أصلاً موضوعياً، يقدّم على الأصول الحُكْمِيَّة من البراءة والاشتغال، فلا بدّ فيه من الفحص حتّى يرفع شكّه.

وقد يكون الشكّ في مقدار العِدّة بعد العلم بأصلها شرعاً، فإنّ استصحاب بقاء العِدّة يمنع عن ذلك، مضافاً إلى وجود أصل موضوعي في الشكّ وفي تأثير العقد والحال هذه .

وثالثه: يكون الشكّ في انقضاء العِدّة عنها بعد العلم بأصل التشريع ومقدارها، فإنّ الاستصحاب أيضاً مع تلك الأصول حاكمه على حرمتها، وعدم حلّ نكاحها كما لا يخفى .

ورابعه: يكون الشكّ من جهه أنّه لا- يعلم هل هي عدّه طلاق فقد قضت مدّتها مثلاً، أو عدّه وفاه فكانت باقيه، فالاستصحاب والأصل الموضوعي يحكمان بعدم الجواز أيضاً .

وخامسه: يكون الشكّ في أصل عدّتها من جهه الشكّ في أنّها هل صارت معقوده ومدخولاً بها للغير في عدّه الطلاق، أو معقوده ولو بغير دخول في عدّه الوفاء، حتّى يكون عقدها حراماً أم لا-؟ فربما يقال باستصحاب نفى وجوب العِدّة عليها بنفى كونها معقوده للغير، مضافاً إلى أصل وجود أماره عقلائيّه في مثل هذه

الموارد، كما وردت في روايه مسعده بن صدقه على عدم كون المرأه التي عرّضت نفسها للزواج لها مانعاً، فلا يصل الدور إلى جريان أصاله عدم صحه النكاح حينئذٍ.

هذا كله في الشكّ والجهل البسيط في العده.

وأما صوره الجهل المركّب والغفله واعتقاد الخلاف فهو أيضاً:

تارة: يفرض الجهل بأصل تشريع العده في الإسلام .

وأخرى: يعلم تشريعها ولكن جاهل بمقدارها.

وثالثه: جاهل في انقضائها بعد العلم بالتشريع والمقدار.

ورابعه: يعلم حال تشريع العده ومقدارها في الطلاق والوفاه، إلا أنه جاهل بكونها عده وفاه فقد بقيت وقتها، وزعم أنها عده طلاق وقد انقضت.

وخامسه: كان جاهلاً بأصل كونها معقوده بعد العلم بأحكام العده في كلا قسميها.

هذا كله هو احتمالات المسأله في عالم الثبوت.

وأما الكلام في مرحله الإثبات والاستظهار من الحديث:

أقول: الذي يختلج بالبال أولاً قبل الدقه في الحديث، كون سؤال السائل عن حكم الزواج مع امرأه تجهل كونها في العده، أى الظاهر من الخبر أن البحث عن حكم الجهل بالموضوع، إذ هو الذي كان منشأً لتوهم عدم حليه النكاح بعده أبدأً، فأراد السائل بسؤاله معرفه أنه هل له طريق إلى الحليه لو وقع ذلك خارجاً أم لا؟ مضافاً إلى قرب احتمال كون حرمه الزواج مع المرأه وهى في العده امرأاً مشتهراً بين المسلمين، لما ورد في القرآن من التصريح بذلك، بل ومساعدته الاعتبار عند العقلاء بكونها زوجه للمطلق في حال العده.

ولكن قد يُقال: بأنّ مشاهدته نظائر هذا الحديث قد يؤيد احتمال كون المراد من الجهالة هو الجهالة في الحكم لا الموضوع، مثل ما ورد في حديث عمران، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تزوّجت في عدّتها بجهالة منها بذلك؟

قال: فقال: لا أرى عليها شيئاً، ويفرّق بينها وبين الذي تزوّج بها، ولا تحلّ له أبداً.

قلت: فإن كانت قد عرفت أنّ ذلك محرّم عليها، ثمّ تقدّمت على ذلك؟

فقال: إنّ كانت تزوّجته فيعدّه لزوجها الذي يطلقها عليه الرجعة، الحديث (١).

وحديث علي بن بشير التّيميّ، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة في عدّتها ولم يعلم، وكانت هي قد علمت أنّه قد بقي من عدّتها وأنّه قد ذفها بعد علمه بذلك؟

فقال: إنّ كانت علمت أنّ الذي صنعته يحرم عليها، فقدّمت على ذلك، فإنّ عليها الحدّ حدّ الزاني، ولا أرى على زوجها حين قد ذفها شيئاً. وإن فعلت ذلك بجهالة منها، ثمّ قدّفها بالزنا، ضرب قاذفها الحدّ، وفرّق بينهما»، الحديث (٢).

حيث إنّ الظاهر منها كون الجهالة هو الجهل بالحكم لا بالموضوع، وجعل ذلك ملاكاً في الحليّة والحرمة الأبديّة، لأنّ الجهل بمعنى الغفلة وعدم اطلاع المرأة عن عدّه نفسها بعيداً جداً. نعم، يصحّ كلا الاحتمالين في الرجال.

فبناءً على هذا، يصحّ إن كان المُقدم على الزواج هو الرجل، فيصحّ منه الجهل بالحكم فقط، أو الموضوع كذلك، أو كليهما، وإن كانت هي المرأة فلا يكون الجهل فيها إلّا للحكم، وإن كان الجهل بالموضوع قد يتفق بأن تكون غافله في ٨.

١- وسائل الشيعة: ج ١٤ الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١٧ و ١٨.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٤ الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١٧ و ١٨.



كونها في العده، لكنّه بعيد غايته.

وكيف كان، فإنّ مضمون روايه عبد الرحمن بن الحجاج تشمل كلا الجهالتين (الحكم والموضوع)، لأنّه أضاف في ذيلها بعد ذكر الجهاله في الحكم، بأنّه في الأخرى معذور، قال: «نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوّجها».

أقول: بقي هنا أمران:

الأمر الأول: في أنّ الجهل هل يشمل مثل الشكّ الذي قد فحص صاحبه ولم يصل إلى نتيجة معيّنه معلومه، حيث يصدق عليه أنّه جاهل بالحكم الواقعي، أم هو مخصوص للمركّب؟

الظاهر هو الثاني، كما عليه الشيخ رحمه الله كما لا يبيد استيناس ذلك من قوله: (وإن تعيّد أحدهما وجهل الآخر) حيث يفهم أنّ الجهل الذي ذكر كان ما لم يكن فيه قاصداً ومتعمداً، فهو يصدق على الغافل دون الشاكّ، فلا تكون الروايه حينئذٍ من أدلّه البراءه.

الأمر الثاني: في أنّ التعليل الذي ذكره من أهويته الجهل بالحكم، بأنّه لا يقدر معها الاحتياط، حيث يظهر منه الاختصاص بالجهل بالحكم فقط دون غيره، مع أنّه ليس كذلك كما عن الشيخ الأعظم، إذ الجهل في الموضوع أيضاً كان كذلك إن فرض الجهل في كليهما بمعنى الغفله، وإن فرض بمعنى الشكّ المساعد مع الالتفات، فإنّه كما يقدر على الاحتياط في الموضوع، كذلك قادرٌ عليه في الجهل بالحكم، فالتشكيك بين الجهالتين ممّا لا وجه له.

أجيب عنه: بأنّ الجهل بالحرمة يستلزم نوعاً الجهل بالعدّه حين الترويج، فلا يقدر الجاهل على الاحتياط، بخلاف ما إذا علم حرّمته، وعرف أنّ الشارع حرّمه،

فإنه حين التزويج سيما مع غير الباكر يلتفت إلى العده نوعاً، فيمكنه الاحتياط قهراً، فبذلك يرتفع الإشكال، إذ حينئذ يمكن جعل الجهل نفى الغفله فيهما، والافتراق والتفكيك بين الحكم والموضوع.

قال المحقق الخميني قدس سره في تهذيبه، بعد ذكر الحديث :

(وجه الدلالة: أن التعبير بالأهوتيه في جواب الإمام عليه السلام، وبالأعذريه، لا يناسب الأحكام الوضعيه، فإن كون الجهل عُذراً وموجباً لعدم التحريم الأبدى، لا مراتب له، فلا بد من الحمل على الحكم التكليفي، إذ هو يتفاوت فيه بعض الأعذار، ويكون بعضها أهون من بعض، فالغافل المرتكب للمحرّم أعذر من الجاهل الملتفت المرتكب له، وإن كان ارتكابه بحكم أصل البراءه.

وعليه، فالروايه داله على كون الجهل مطلقاً عُذراً في ارتكاب المحرّمات، وإن كان الأعذار ذات مراتب، والجهالات ذات درجات.

إلى أن قال: وعلى أيّ تقدير التمسّيك بها للمقام محلّ إشكال، لأنّ التعليل بأنه كان غير قادرٍ على الاحتياط يجعلها مختصّه بالغافل، وهو غير محلّ البحث، وإلغاء الخصوصيه مع التفاوت الفاحش لا يمكن في المقام، انتهى (١).

وفيه: أنّ ما ذكره أخيراً من إسقاط الحديث عن الدلاله بالنسبه إلى الجهل بمعنى الشكّ أمرٌ مقبول حسن، ولكن أقول:

ما حقه أولاً بأنّ الجهل بالنسبه إلى الأحكام الوضعيه لا مراتب له بالنسبه إلى عدم الحرمة الأبديه، فلا بد أن يكون المراد من الجهل هو الجهل بالتكليف وله مراتب، فيمكن أن يكون الأعذريه باعتبار كون الجهل بمعنى الغفله أعذر من .

الجهل بمعنى الشكّ .

ليس في محلّه، لإمكان قبول كون الجهل بالنسبه إلى الحكم هو التكليفي لا الوضعي، لكن كان ذلك في كلا الموردين بالنسبه إلى الجهل بمعنى الغفله بلحاظ ملاحظه حال الجهل بالحكم مع الجهل بالموضوع أهون منه، فيصحّ دعوى الاختصاص بالجهل بمعنى الغفله من دون شمولٍ للشكّ وأصل البراءه، فعليك بالتأمل والدقه.

أما المحقّق العراقي: فقد دفع إشكال التفكيك بين الجهالتين في التعليل بقوله:

(ويمكن دفع ذلك بأنّ المراد بالجهاله في الموضوعين، إنّما هو مطلق الجهل الشامل للغافل والشاكّ في قبال العالم، ويمكن تخصيص الأولى بالغفله إنّما هو لبعده قصور الجهل بالحرمة مع الالتفات إليها لمن كان نشؤه في الإسلام، بعد اشتهاار حرمة تزويج المعتدّه بين المسلمين، وصيورتها من الضروريات غير الخفيّه على الملتفت إليها وإلى موضوعها، إذ حينئذٍ لا يتصوّر الجهل بالحرمة إلّا من جهه الغفله عنها، بخلاف الجهل بكونها في العده، فإنّه بعكس ذلك، لأنّ الغالب هو التفات المكلف إليها عند إرادته التزويج، بحيث قلّمّا ينفك إرادته التزويج عن الالتفات إلى كونها في العده، وبذلك يستقيم تخصيص الأولى بعدم القدره على الاحتياط، دون الثانيه حيث كان النظر إلى ما هو الغالب في الجهل المتصوّر في الموردين، من غير أن يلزم منه تفكيكاً بين الجهالتين بإرادته الغافل من إحداهما والملتفت من الأخرى، فإنّ الاختلاف المزبور إنّما نشأ من جهه اقتضاء خصوصيته الموردين، وإلّا فما أريد من الجهاله في الموردين إلّا المعنى العام الشامل للغفله والشكّ)، انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى أنّ هذا الجواب من للمحقّق الخراساني وقد ذكره في حاشيته على « الرسائل » ونقله المحقّق الحائري في « الدرر » عن أستاذه ، وبرغم ذلك يرد عليه:

بأنّه إذا أمكن جعل الجهالة في كلا-الموردين بمعنى الغفله، وتصحيح الإشكال بإمكان الاحتياط في صورته الالتفات بالحكم الشرعي من جهة وجود نوعيته التفتيش عن زواج المرأة الشبيه، بخلاف ما لو كان الجهل بمعنى الغفله بالنسبه إلى أصل الحكم، حيث إنّه لا- يقدر معه الا-حتراز عن الزواج، فلا-وجه لاختيار الجهالة بالمعنيين أحدهما بالغفله في الصدر والشكّ في الذيل، خصوصاً مع ما عرفت في تأييد الذيل بالتعمّد والجهل، الظاهر في عدم القصد بمعنى الغفله، فيجعل الجهالة بالمعنى الأعمّ غير مناسب مع هذا الذيل، لأنّه يلزم الحكم بالحرمة الأبديّة لمن علم فقط، وعدمه لمن جهل ، سواء كان شاكاً أو غافلاً ، مع أنّ الشاكّ لو أقدم على النكاح وكانت في العِدّه ، لا يبعد الحكم بالحرمة الأبديّة ، لقدرته على الاحتياط.

هذاماتبادر إليذهنيافيالجواب عمّا ذكرهالمحقّق المزبور تبعاًلصاحب الحاشيه.

أمّا المحقّق الحائري فقد أورد عليه في « الدرر » بقوله:

(قلت: كما أنّ وضوح الحكم بين المسلمين يوجب عموم الشكّ مع الالتفات، كذلك عليه التفتيش عن حال المرأة توجب عدم بقاء الشكّ بحاله، فالتعرّض لحكم الشكّ في الشبهه في العِدّه أيضاً تعرّض للفرد النادر، فتأمل.

ثمّ قال بعد ذلك: ويمكن دفع الإشكالات الواردة على الروايه بأجمعها، بحمل الجهالة على الغفله في كلتا الصورتين، وحمل قول السائل (بجهاله إنّ الله

حرّم عليه ذلك) على الجهالة فى الحكم التكليفى، وقوله (أم بجهالته بها فى العاده) على جهالته بأنّ العده موضوعه للأمر الوضعى أعنى الحرمة الأبدية، وحينئذ وجه قدرته على الاحتياط فى الثانى، أنّه بعد الالتفات يتمكّن من رفع اليد عن الزوجه بخلاف الأوّل، فإنّه عمل بالفعل المحرّم شرعاً، ولا يتمكّن عن تداركه بعد الالتفات، فافهم). انتهى كلامه (١).

هذا، وقد وجه المحقّق الأراكى فى حاشيته الأمر بالتفهم بقوله:

(يمكن أن يكون إشاره إلى أنّ هذا مبنيّ على القول بجريان الاستصحاب فى الاعداء الأزلية، كما سيجىء تحقيقه إن شاء الله...

إلى أن قال: فالحاجه إلى الروايه بعد جريان الاستصحاب فى مقامنا واضحه، إذ ثبت نفس الموضوع وهو عدم النهى بالاستصحاب ويثبت أثره وهو الإطلاق بالروايه (٢).

أقول: جواب المحقّق الحائرى لا يخلو عن وجه أيضاً، لأنّه أخذ الجهاله فى كلا الموردين بمعنى الغفله، إلا أنّ ما يبعده :

أولاً: هو فرض الجهل فى الثانى بالحكم الوضعى كالجهل بالحكم التكليفى فى الأوّل، فلازمه كون الشخص مطلقاً بالنسبه إلى العده من حيث الروايه، أى يشمل حتى صورته كون الشخص عالماً بكونها فى العده وجاهلاً بالحكم الوضعى، فمع ذلك لا تحرم عليه حرمة أباديه، مع أنّه لا يخلو عن إشكال فى صورته الشكّ، فضلاً عن صورته العلم بكونها فى العده ثمّ أقدم على الزواج بها..

١- درر الفوائد للحائرى: ج ٢ / ٤٤٨.

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٤٤٩.

وثانياً: أنّ ما ذكره في وجه الفرق بين القدره على الاحتياط في الجهل في العده بتركها بعد الالتفات، وعدم القدره بالنسبه إلى الحكم، لأنه قد ارتكب المحرّم ممّا لا يمكن المساعدة معه؛ لأنّ الملاك إن كان في حدوث العمل ووقوع العقد، فما ادّعا في حقّ الحكم صحيحٌ، ولكن الأمر كذلك في الموضوع أيضاً، لأنّه قد أوقع العقد في العده ومضى إن كان الملاك بحال البقاء، فكما يصحّ رفع اليد عن الزوجه بعد الالتفات ويكون هذا احتياطاً بقاءً، فكذلك يكون هذا احتياطاً للحكم التكليفي أيضاً، لأنّه يحرم عليه بقاء النكاح ما دام في العده، فذكر وجه الفرق بين الموردين لا يخلو عن تأمل.

وأما الجواب عن المحقّق الأراكي: فإنّ إجراء استصحاب عدم النهي هنا لا وجه له، لأنّه أصلٌ حكمي، وهو محكومٌ بالأصل السابق الموضوعي، وهو عدم صحّه العقد وتأثيره عند الشكّ فيه.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّه لا يمكن عدّ حديث عبد الرحمن بن الحجاج من أدلّه البراءه، بل هو من الأدلّه الدالّه على إجزاء الجهاله بمعنى الغفله في عدم تحقّق الحرمة الأبديّه.

هذه جملة ما استدللّ به في البراءه من الروايات، حيث ثبت أنّ أكثرها صحيحه الدلاله على المطلوب، واللّه الهادي إلى سبيل الرّشاد.

## البحث عن قيام الإجماع على البراءة في المشتبهات

البحث عن قيام الإجماع على البراءة في المشتبهات

الدليل الثالث ممّا استدلّ به للبراءة: الإجماع.

وهو على ما قرّره الشيخ الأعظم في فرائده على وجهين:

الوجه الأوّل: دعوى إجماع العلماء كلّهم من المجتهدين والأخباريين، على أنّ الحكم فيما لم يرد فيه دليلٌ عقليّ أو نقليّ على تحريمه، من حيث إنّه مجهول الحكم هي البراءة، وعدم العقاب على الفعل، وهذا الوجه من الإجماع لا ينفع إلّا بعد عدم تماميته ما ذكر من الدليل العقلي والنقلى للحظر والاحتياط، لأنّ دعوى مثل هذا الإجماع يكون مثل دعوى حكم العقل على قبح العقاب بلا بيان، فعند دعوى الأخباريين بدلاله الأخبار على الحظر أو حكم العقل عليه، فلا يبقى لمثل هذه الدعوى مورد.

الوجه الثاني: دعوى الإجماع على أنّ الحكم فيما لم يرد دليلٌ على تحريمه من حيث هو هو، عدم وجوب الاحتياط، وجواز الارتكاب، وتحصيل الإجماع على هذا النحو يكون بوجوه ثلاثه:

الأوّل: ملاحظه فتاوى العلماء في موارد الفقه، فإنّك لا تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط. نعم، ربما يذكرونه في طيّ الاستدلال في جميع الموارد حتّى في الشبهه الوجوبيه التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها.

ثمّ نقل رحمه الله كلام جماعه من يظهر من كلامهم هذا المعنى، إلى أن قال:

الثاني: الإجماعات المنقوله، والشهره المحقّقه، فإنّها قد تفيد القطع بالاتّفاق.

ثم نقل رحمه الله أيضاً كلام جماعه مّمن يظهر من كلامهم دعوى الاتفاق على البراءه، إلى أن قال:

(الثالث: الإجماع العلمى الكاشف عن رضا المعصوم، فإنّ سيره المسلمين من أوّل الشريعة، بل فى كلّ شريعته على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يُحتمل ورود النهى عنه من الشارع، بعد الفحص وعدم الوجدان، وأنّ طريقه الشارع كان تبليغ المحرّمات دون المباحات، وليس ذلك إلاّ لعدم احتياج الرخصه فى الفعل إلى البيان وكفايه عدم وجدان النهى فيها)، انتهى محلّ الحاجه (١).

ولا يخفى أنّ ظاهر كلام الشيخ رحمه الله هو قبول وجود الإجماع المنقول، بل المحصّل بحسب ملاحظه فتاوى العلماء فى موارد الفقه مضافاً إلى وجود السيره المتشرّعه من المسلمين، بل ومن غيرهم على ذلك .

أمّا المحقّق الخراسانى: فقد أنكر حجّيه الإجماع المنقول هنا، ولو قيل باعتباره فى الجمله، وباعتبار (أنّ حجّيه الإجماع فيما كان إليه العقل سبيل، ومن واضح النقل إليه دليل بعيد جداً) (٢)، فكأنّه أراد القول بأنّ دعوى مثل هذا الإجماع لو سلّمنا وجوده غير مفيدٍ لكونه إجماعاً مدركياً، ومدركه هو العقل والنقل، فمثل هذا الإجماع لا يكشف عن قول المعصوم ورضاه، حتّى يكون بنفسه دليلاً، ووافقه فى ذلك المحقّق الخمينى رحمه الله والمحقّق العراقى فى نهايته على تقديرٍ.

ولكن يرد عليهم: أنّه على فرض تسليم وجود الإجماع عن الكلّ نقلاً أو تحصيلاً على البراءه، كما ادّعاه الشيخ الأعظم، فمجرد وجود دليلٍ عقلى أو نقلى .

١- فرائد الأصول: ص ٢٠٢ .

٢- كفايه الأصول: ج ٢ / ١٧٩ .



أو كليهما على وفقه لا يوجبُ عدم حجّيه الإجماع، أو عدم كاشفيّته عن رأى المعصوم، أو دليلٍ معتبر نفتقده، مع فرض قبول الآخذ بالإجماع تماميّه الأدلّه عنده للمطلوب.

نعم، يصحّ هذا لمن لم يتمّ له الدليل من العقل والنقل الموجود بأيدينا، فمع ذلك يلاحظ وجود الإجماع بكلا قسميه مثلاً، فربما يمكن أن يقال باحتمال كون مدرّك ادّعائهم هو هذه الأدلّه، مع أنّه أيضاً مشكل لو لم يرد ذكرٌ للأدلّه في لسان أحدهم.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر أنّ الأقوى في الجواب هو إنكار أصل وجود الإجماع، كما يظهر ذلك عن مثل المحقّق النائيني في فوائده، ووافقه عليه السيّد الخوئي في «مصباح الأصول» اعتماداً على التزام كثير من الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّه التحريميّه، وجمله منهم من أجلاء أصحابنا وأعيانهم، فلا يمكن عدم الاعتناء بمثلهم.

ومن هنا ظهر أنّ دعوى الاتّفاق من الأصوليين والأخباريين على قبح العقاب بلا-بيان في مخالفه التكليف غير الواصل إلى المكلف بنفسه ولا بطريقه، هذا الاتّفاق حاصلٌ، ولكنّه غير نافع؛ لأنّه حكمٌ عقلي لا أمر تعبدي شرعي، حيث يرتفع بوجود دليل على التحريم، أو على التوقّف والاحتياط، نظير نفس دليل قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى الاتّفاق من الطائفتين على البراءه وعدم الاحتياط نافعٌ، لكن أصل الاتّفاق غير موجود، لمخالفه جماعه كثيره من الأجلاء إمّا في أصل عدم وجوب الاحتياط مطلقاً، أى في الشبهه الحكميّه من الوجوبيّه والتحريميّه كما عن الأمين

الأسترآبادى، أو فى خصوص الشبهه الحكميه الوجويه حيث قالوا بعدم وجوب الاحتياط، بخلاف الشبهه الحكميه التحريميه حيث حكموا بوجوب الاحتياط، فكيف يمكن دعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط، وعليه فدعوى قيام الإجماع المنقول غير مقبول فينفسه كما في سائر الموارد، والمحصل منه غير حاصل.

فلم يبق من الإجماع الذى ادّعه الشيخ قدس سره فى تقريره الثانى، إلا الإجماع العملى، وهو ثبوت سيره المسلمين فى الشريعه، بل فى كل شريعه على عدم الاحتياط فى المشتبه.

لكنه أيضاً مخدوش، بأن المراد من السير لا يخلو: إما سيره المقلدين أو سيره غيرهم ممن لا مبالاه لهم.

فالأول منهم: فهم تابعون لمجتهديههم، فإن قلّمدوا من لا يجوز الارتكاب فعلى طبق فتواه يعملون، وإن قلّمدوا من يجوز الارتكاب فلا يحتاطون فى الشبهات، فلا يمكن تحصيل السير منهم.

وأما الثانى منهم: فلا وقع لسيرتهم ولا اعتبار لها.

وإن أراد سيره أصحاب كل شريعه بحسب دينهم، فهى غير مفيده لنا، وما يشاهد من قيام سيره العقلاء فإنه سيره بما هم عقلاء لا بما هم متشرّعون بالشريعه كما هو المقصود هنا.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم قيام الإجماع الذى يمكن فرضه حجّه فى المقام على البراءة، والله العالم.

## البحث عن الدليل العقلي على البراءة

البحث عن الدليل العقلي على البراءة

الدليل الرابع من الأدلة على البراءة: العقل.

أقول: لا بد من البحث في هذا الدليل عن ثلاثه أمور :

تارة: ملاحظه نفس قاعده قبح العقاب بلا بيان، وأنها هل تكون كافيه في إثبات البراءة ولو لم ينطبق عليها عنوان آخر، أو لا بد في صحه مدركيه هذه القاعده من انطباق عنوان آخر عليها ؟

وأخرى: ملاحظه هذه القاعده العقليه مع قاعده أخرى عقليه وهي وجوب رفع الضرر المحتمل، وبيان طريق الاستخلاص من توهم المعارضه بينهما.

وثالثه: ملاحظه حال قاعده قبح العقاب بلا بيان مع الأدله الوارده في الاحتياط، وعمّن تتقدم على الأخرى.

وعليه، فالبحث يقع في مقامات ثلاث:

أمّا المقام الأول: فلا إشكال بل ولا خلاف بين الأصوليين والأخباريين، بل وبين جميع العقلاء كما اعترف به الشيخ الأعظم قدس سره في رسائله من الحكم بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، والعقل بذلك مستقل من دون حاجه إلى بيان دليل الشرع، بل لو ورد في مثله حكماً شرعياً يكون من الأوامر الإرشاديه، نظير الأوامر الوارده في الإطاعه، مثل قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»؛ لأن أصل وجوب الإطاعه للأوامر والحرمة للمخالفه شيء يدركه العقل مستقلاً، إذ الحكم العقلي هنا واقع في سلسله معلولات الأحكام من الإطاعه والمخالفه في الحكم بالوجوب والحرمة، فلا يمكن في مثله أن يكون للشارع حكماً مولوياً، بل

كان له حكماً إرشادياً محضاً إن ورد فيه حكم وإلا- لا يمكن فيه إثبات الملازمه من وجود حكم الشرع بواسطة وجود حكم العقل؛ لأنَّ حكم العقل واقعٌ في ناحيه سلسله المعلولات لا في سلسله علل الأحكام حتّى يصحَّ إثبات الملازمه، فالحكم بقاعده قبح العقاب بلا- بيان أمرٌ ثابتٌ لا نقاش فيه بناءً على القول بالتحسين والتقبيح العقلين كما عليه العدل والمعتزله، فلا يحتاج إثباتها إلى مزيد بيان وإيراد برهان، فارتفاع مثل هذا الحكم لا يمكن إلاً بحصول البيان إمّا بعنوان أوّلى لذلك الشئ، أو بعنوان الاحتياط والتوقّف عند الشبهه، فإذا لم يصل شئٌ منهما إلى المكلف بعد الفحص، فالقاعده باقيه على حالها، وهى حجّه للعبد على المولى، كما لا يخفى.

أقول: ولكن يظهر من بعضهم التزامه بأنّه لا يحتاج الأصولى إلى هذه الكبرى والقاعده؛ لأنَّ الملاك فى استحقاق العقوبه عند مخالفه المولى هو عنوان الظلم، فإنّ مخالفه ما قامت عليه الحجّه، يعدّ خروجاً عن رسم العبوديّة، وهو ظلمٌ من العبد تجاه مولاه، وهو يستوجب العقوبه، وأمّا مع عدم قيام الحجّه، فلا يكون ظالماً، فلا يستحقّ العقوبه، وهو كافٍ فى المقام.

وأما كون العقاب بلا بيان قبيحاً فغير محتاج إليه، وإن كان أصل قاعده قبح العقاب بلا بيان صحيحاً من الأحكام العقلانيه التى حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام، وإبقاءً للنوع، وهى المسماة بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصناعات الخمس من علم المنطق، ولكن ضمّ هذه القاعده فيما إذا لم يصدق عليه الظلم أجنبيّ عن المقدار المهمّ.

هذا حاصل ما التزم به المحقّق الإصفهاني فى «نهايه الدرايه» (١).

ولكن قد أُجيب عنه: كما عن المحقق الخميني رحمه الله (بأنّ العقل مستقلٌّ بوجوب إطاعه المُنعِم، وقبح مخالفته واستحقاق المتخلف للعقوبه، وهذا استحقاق العقوبه ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل مستقلٌّ بهذا مع الغفله عن الظلم، على أنّ كون مطلق المخالفه ظلماً للمولى محلّ بحث وإشكال، هذا أولاً .

وأما ثانياً: فلأنّ المطلوب في المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب حتّى يتسنّى له الارتكاب، وهو لا يحصل إلاّ بالتمسك بهذه الكبرى، التي مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل، وأمّا مجرد رفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس بظلم، فلا- يكفي في ذلك، لأنّ رفع الاستحقاق عن ناحيه الظلم وحصول الطمأنينه من تلك الناحيه لا يصير مؤمناً عن عامّه الجهات، ما لم ينضمّ إليه الكبرى المذكوره)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ ملا-ك عدم الاستحقاق للعقوبه إن كان قبح العقاب بلا- بيان، فهو يكون مرتبطاً ببحثنا، ولا ينافي ذلك انطباق عنوان الظلم عليه مضافاً إلى وجود تلك الكبرى، لأنّه:

إذا قامت الحجّه، فهي تحكم بوجوب الطاعه من جهه وجوب شكر المنعم، الذي يعدّ من مستلزمات العبوديّة، فإذا ترك هذا الحقّ الذي كان للمولى على العبد عدّ تركه ظلماً عليه.

وأما إذا لم تكن الحجّه قائمه، فليست الوظيفه فيه ذلك، فلا يثبت حقّ للمولى، فلا ظلم عليه حتّى يستحقّ التارك عقوبه، كما لا بيان له، فتكون معاقبه .

العبد على مثل هذا الأمر قبيحاً، إذ المفروض عدم تماميه الحججه والوظيفه.

وأما ما أجاب عنه المحقق الخميني: بأنّ العقل يحكم ويستقلّ بهذا مع الغفله عن الظلم، على أن يكون مطلق المخالفه ظلماً للمولى محلّ بحثٍ وإشكال، لا- يخلو عن تأمّل، لوضوح أنّ وجود الغفله عن الانطباق وعدمه لا يؤثّران في أصل الاستحقاق وعدمه، لأنّ معرفه أصل كونه ظلماً لحقّ المولى كافٍ في استحقاق العقوبه، مع أنّ عدم كون مطلق المخالفه ظلماً لا ربط له بمثل ما نحن فيه، من جهه صدق الظلم، هذا إن كان البيان تاماً كما لا يخفى.

وعليه، فوجود الغفله إن قصد منها الغفله حين العمل، فلا لزوم في التفاته، إذ لا أثر له في رفع العقوبه إذا كان الارتكاز مساعداً له، وإن قصد بها الغفله من أصله، فهو ممنوعٌ من أصله.

ثمّ إنّ في منشأ جريان هذه الكبرى أي قبح العقاب بلا بيان، وهل المراد منه:

هو البيان الواقعي أي القاعده تجرى فيما إذا لم يرد بيان واقعي من ناحيه المولى أصلاً.

أم المراد جريانها في البيان الواصل كما عليه المحقق النائيني والمحقق الخوئي والعراقي وبعض آخر؟

فيه خلافتٌ، حيث ذهب المحقق الخميني قدس سره إلى أنّ الملا-ك هو قبح العقاب بلا بيانٍ وحجّه، من دون وجود فرق بين كون البيان لم يأت رأساً من أصله، أو ذكر ولكن لم يبلغ المكلف؛ إمّا لقصورٍ من ناحيه المولى في إيصاله، أو لأسباب خارجيه منعت عن الوصول إليه.

أمّا المحقق النائيني فقد تحدّث عن ملاك الفرق بينهما بعد ذكر توهم كون

الملاك هو البيان الواقعي بقوله:

(إنه فاسد، فإنّ العقل وإن استقلّ بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي، إلا أنّ استقلاله بذلك لمكان أنّ مبادئ الإرادة الأمرية بعد لم تتمّ، فلا- إرادته في الواقع، ومع عدم الإرادة لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً بخلاف البيان الغير الواصل، فإنه وإن لم يحصل مراد المولى، وفات مطلوبه واقعاً، إلا أنّ فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعماله وظيفته، بل فواته:

إمّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوفى مراده بيان يمكن وصول التعبد إليه عادةً.

وإمّا أن يكون لبعض الأسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف.

وعلى كلّ تقديرٍ، لا يُستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقلّ العقل بقبح مؤاخذته، فمناطق حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي، غير مناطق حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ التركيز على خصوص لفظ البيان ربما يُوهم أنّ المراد هو خصوص الواصل إلى المكلف وفهمه وعلمه به، لأنّه لو وصل إليه ولكن لم يلتفت كونه بياناً لحكم، فلا- يصدق عليه في صورته العقوبة إنّه عقوبة مع البيان، لأنّ المعرفة غير حاصله، فبالنظر إلى ذلك المعنى في البيان من الواضح عدم صدقه إلا للواصل مع تلك الخصوصية.

وأما إن كان المراد من البيان للحكم، هو ذكر الحكم في الواقع، ولو لم يصل إلى المكلف أصلاً لأجل قصور عن ناحيه المولى، أو عن ناحيه أخرى غيره، ومن .

الواضح أنه لو كان ملاك عدم استحقاق العقوبة ذلك، فيرتفع الملاك بمجرد ذكره، ولو لم يصل إليه، لأنه يصدق بالنظر إلى المولى أنه قد بين، ولكنه لا يمكن أن يكون مصححاً للعقوبة؛ لأن ملاك صحه العقوبة تماميه الحجه، وإمكان احتجاج المولى على العبد بتركه العمل الصادر، ولا يخفى أنه غير صادق عند العقلاء إلا بعد الوصول حتى يتم عذره، ولا مجال له للاعتذار بعده، فإن قبح العقاب وإن كان صادقاً على كلا التقديرين، لأن الملحوظ عند العقلاء فى المسأله كان البيان، بمعنى الواصل إلى المكلف، أى ما يكون قاطعاً لعذره، لا ما يصدق عليه البيان ولو تقديراً، أى لو التفت لكان كذلك. وعليه فما ذكره المحققون لا يخلو عن قوه.

وبالجملة: فهذه الكبرى مسلّمه عند الفريقين من الأصوليين والأخباريين من حيث ذاتهما، وإنما الكلام والنزاع بينهما فى الصغرى، أى فى أنّ المشتبه الذى فحص المكلف عنه فى مظانّه، ولم يجد عليه دليلاً ينطبق عليه هذا الكبرى، هل يعدّ من مصاديق هذه الكبرى أم لا، كما عليه الأخباريون، وسيأتى بحثه فى الجبهه الثالثه.

### البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان

وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل

وأما المقام الثانى: هو ملاحظه تلك القاعده مع حكم عقلى آخر، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث قيل إنه رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ مع حكم العقل بوجوب التحفظ على الحكم الواقعى، حذراً من الوقوع فى الضرر المحتمل، يعدّ بياناً، فتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها وهو عدم البيان.



ومع الإغماض عن ذلك فقد قيل: كل واحد منهما قاعده كبرويّه لا يتكفل لإحراز موضوعه، بل لابدّ من إحراز الموضوع من الخارج لا من نفس القاعده، وكلّ منهما صالح لرفع موضوع الآخر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

هذا غاية ما قيل في تقريبه.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن التعارض بين الدليلين يصحّ فيما إذا كان أحد الدليلين بالنسبه إلى الآخر من حيث السند أو الدلاله أو الجهه ظنيّاً، وأمّا إذا فرض كلّ واحدٍ منهما قطعياً من جميع الجهات أى سنداً ودلالهً وجههً وكان كلّ واحدٍ منهما مقطوع الصدق، فهو يستلزمُ أمراً محالاً، لاستلزامه التناقض المستحيل تحقّقه، فلا محيص من الالتزام بورود أحدهما أو حكومته على الآخر، والحكمان العقليّان يكونان من هذا القبيل لاستلزامه الحكم بثبوت المناقضه وهو محالٌ، لأنّ مقتضى القطع بقبح العقاب بلا بيان وحجيّته وكونه موجوداً في المورد، يكون معناه أنّ ارتكاب ذلك الشيء يقطع بعدم العقاب فيه، وهو لا يُجامع مع القطع بوجوب دفع الضرر المحتمل أى العقاب، لأنّ احتمال وجود العقاب لا يُجامع مع القطع بعدم العقاب، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، بجعل أحدهما وارداً أو حاكماً على الآخر، وحينئذٍ يأتي البحث عن أنه:

هل القاعده الأوليمقدمه، ليلزم منه عدم استحقاق العقوبه فيارتكاب الشبهه؟

أو القاعده الثانيه مقدمه، ليلزم من ذلك وجوب الاجتناب عن الشبهه؟

قد يقال: كون الثانيه مقدمه لكونها بياناً، فيرتفع موضوع القاعده الأولى، ولازمه عدم جريان البراءه في المشتبه.

لكنّه مندفع: بأنّه يجب تحديد المراد من الضرر الذي قد حُكم بوجوب

دفعه، وهل هو خصوص العقاب الأخرى، أو خصوص العقاب الدينوى، أم المفسده المقتضيه لجعل الحرمه، وكل واحد منها لا يقتضى تقدّم الثانيه على الأولى.

توضيح ذلك: أنّ الوجوب المتعلق بدفع فى الضرر المحتمل إن كان المراد منه دفع العقاب الأخرى المحتمل، فهو لا يخلو عن أحد احتمالات أربعة:

إمّا أن يكون الوجوب نفسياً، أو طريقيّاً، أو غيريّاً، أو إرشاديّاً ولا زائد عليها، وكلّها مندفعه.

فأمّا الوجوب النفسى: يعنى أن يكون دفع الضرر المحتمل بنفسه واجباً نفسياً.

فيرد عليه أولاً: بأنّ الوجوب المفروض لا يخلو إمّا أنّه ثابت للتكليف المجهول الواقعى، أو ثابتٌ لنفس دفع الضرر المحتمل، ففى كليهما محذور.

١ فإن أريد الأول: فهو خلاف الفرض، لأنّ هذا الوجوب ليس هو ذلك التكليف المجهول، وإلاّ لم يكن الحكم مجهولاً، بل كان معلوماً بالوجوب، مع أنّه خلاف الفرض.

مضافاً إلى أنّ ذلك التكليف ربما لا يكون مسانحاً لهذا الوجوب، لكونه نهياً لا أمراً، والنهى يسانخ مع الحرمه لا الوجوب.

٢ وإن أريد كون الوجوب لنفس دفع الضرر المحتمل:

فهو أولاً: خروج عن الفرض أيضاً، لأنّ البحث فى البراءه وعدمها كان من جهه الحكم والتكليف المجهول فى البين لا- نفس الدفع.

مضافاً إلى أنّ جريان هذه القاعده فى ذلك لا يكون موردها متحداً مع مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان، لكون ذلك جاريه فى التكليف الواقعى المجهول لا فى الدفع.

وثانياً: أنّ احتمال الثانی مندفعٌ بأنّه لا يمكن الالتزام بوجود العقاب لخصوص الدفع في تركه، وإلاّ لزم القول بوجود العقابين في المصادفه؛ أحدهما للتكليف الواقعي، والآخر لنفس الدفع الذي تُرك، والالتزام بذلك لم يعهد عن أحدٍ، إذ لا تعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فضلاً عن احتمالهِ.

وثالثاً: بأنّه إذا فرض كون الوجوب لنفس الدفع لا- للتكليف الواقعي، فلا- تكون تلك القاعدة وهو وجوب الدفع بياناً حينئذٍ للتكليف الواقعي، لأنّه أثبت الوجوب لنفسه لا- للتكليف الواقعي، وإن كان ملحوظاً بالنظر إليه، لأصبح طريقيّاً لا- نفسياً، وهو خلاف الفرض، مع أنّه سيأتي في جواب ذلك مع الطريقي أيضاً.

وأما الوجوب الطريقي لدفع الضرر المحتمل: فهو أيضاً غير معقولٍ في المقام؛ لأنّ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب، ويكون منشأه، والحال أنّ احتمال التكليف الواقعي هنا لا يستلزم احتمال العقاب، لأنّ احتمالهُ إنّما يكون مع احتمال تنجّز التكليف، وهو لا يكون إلاّ مع وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه، فمع عدم الوصول ليس هناك عقابٌ قطعاً فضلاً عن احتمالهِ.

أمّا القطع بالعقاب: فتصريح المحقّق الخوئي في «مصباح الأُصول» بأنّه غير موجودٍ حتّى في مخالفه التكليف المنجّز الواصل، لاحتمال العفو والشفاعه، ليس بجيد؛ لأنّ استحقاق العقاب إذا حصل يكفي في صحّحه صدق الوجوب الطريقي، ولا نحتاج إلى أصل تحقّق العقاب، ففي التكليف المنجّز هذا المعنى حاصلٌ، بخلاف ما نحن فيه، لعدم وصول التكليف إليه، فلا تنجّز له، ومع عدمه لا عقوبه عليه وهو المطلوب، فلا مورد حينئذٍ للحكم بالوجوب الطريقي للدفع.

وعليه، فوجوب الطريقي هو المنشأ للاستحقاق كوجوب الاحتياط الشرعي

الثابت فى مواردہ ، و كوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف مع العلم بالحاله السابقه.

وبالجملة: ثبت أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، ولولاه لما كان العقاب محتملاً، فكيف يمكن الالتزام بأن وجوب دفع الضرر المحتمل طريقي، مع أنك قد عرفت بأن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال استحقاق العقاب، مع أن المفروض فى المقام هو فرض احتمال العقاب قبل الوجوب، وفى رتبه سابقه عليه، لكونه مأخوذاً فى موضوع الوجوب الطريقي، مع أن هذا الاحتمال حاصل من الوجوب، فهذا هو الدور الواضح، لأن احتمال العقاب بما أنه أخذ فى موضوع الوجوب الطريقي يعدّ سابقاً، وبما أنه يحصل من نفس الوجوب الطريقي وهو المنشأ له يعدّ لاحقاً، وهو محال.

وبعبارة أخرى: إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب الدفع، وإثبات وجوب الدفع وجوباً طريقياً مولوياً حينئذٍ يعدّ أمراً لغواً؛ لأن العقل بنفسه يحكم بالاحتراز والاجتناب، فإن كان هناك وجوباً كان إرشادياً لا مولوياً.

وإن لم يحتمل العقاب، مع قطع النظر عن وجوب الدفع، كان وجوب دفع الضرر المحتمل منتفياً بانتفاء موضوعه.

والفرق بين الوجوب الإرشادى والمولوى فى الطريقي إنما يكون فى أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب، بحيث لولاه لما احتمل العقاب أصلاً، بخلاف الوجوب الإرشادى، فإنه فى رتبه لاحقه عن احتمال العقاب، إذ لولا احتمال العقاب، لما كان هناك إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن عنه.

وبالجملة: ظهر بذلك أن مورد احتمال العقاب ومورد قاعده وجوب دفع

الضرر المحتمل متغايران، لأنه :

إن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل، مثل ما إذا كان التكليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً، وهو كما في أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، والشبهه الحُكميّه قبل الفحص، كان هنا المورد من موارد جريان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن، ولا مجال فيه لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وإن لم يحتمل العقاب، مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل على احتمال التكليف، فإنّ مجرد احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب، كما في الشبهه الحُكميّه بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجزاً خارجيً من علم إجمالي، أو إيجاب احتياط أو غيرهما، كان مورداً لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا مجال فيه لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر عدم كون وجوب دفع الضرر المحتمل هنا إرشادياً أيضاً، لعدم احتمال العقاب مع وجود التكليف واقعاً بواسطة وجود قاعده قبح العقاب بلا بيان، فمع عدم احتمال وجود العقاب، فلا وجه لإرشاد العقل بتحصيل المؤمن كما لا يخفى.

نعم، في الموردین الآخرين من أطراف العلم الإجمالي، أو الشبهه الحُكميّه قبل الفحص، يصحّ فيهما فرض إرشاديّه حكم العقل لعدم جريان قاعده القبح.

أمّا الوجوب الغيري: وهو أيضاً غير موجود، لأنّ الوجوب الغيري المترشّح عن الوجوب واجبٌ نفسي، يتوقّف وجوده على ذلك الشيء، وليس في المقام واجبٌ متوقّف على دفع العقاب الأخرى يترشّح الوجوب منه إليه، لا في فرض

تحقق الحكم واقعاً، ولا في فرض عدمه:

فأما الأول: فلأنه ليس هناك إلا تكليفاً واحداً وليس متوقفاً على رفع العقاب، بل رفع العقاب يحصل بامثاله، وهو من آثاره العقلية .

وأما في فرض عدم تحققه: فالتوقف منتفٍ بانتفاء موضوعه كما هو ظاهر.

هذا كله إنما كان فيما إذا فرض الضرر المحتمل وهو العقاب الأخرى.

وأما إذا أريد من الضرر هو الدينوى:

فيرد عليه أولاً: بالمنع عن صغراه، إذ لا ملازمه بين مقطوع الحرمة، وبين الضرر الدينوى، فضلاً عن احتمالها، إذ ربما يكون الحرام مشتملاً على المنفعة الدينويّة، فضلاً عن استلزامه للضرر، وهو مثل نهب أموال الناس واختلاسها، حيث يشمل على المنفعة من ازدياد المال والربح ونظائره.

نعم، قد يتفق كون الحرام مشتملاً على المضرة الدينويّة، مثل أكل الميتة والدّم وشرب السّم.

وعليه، فدعويكون محتمل الحرمة مشتملاً على المضارّ الدينويّة غير معلوم.

وثانياً: بمنع كبراه أيضاً، وهو على فرض تسليم وجود المضرة الدينويّة، ففي استلزام ذلك الحكم بوجوب دفعه إشكالاً، لإمكان الالتزام بالحكم بوجوب الدفع في بعض أقسامه، مثل قتل النفس، أو نقص العضو ونظائهما، ممّا يحكم العقلاء بالذمّ على الإقدام عليه فيما إذا لم يترتب عليه غرض عقلائي، وإلا في بعض المضارّ نقطع بعدم حرمة، لما ترى بأنّ الناس الذين يعدّون من أهل الصنعه ربما يوجب عملهم ضرراً على أعضائهم وأيديهم، لكنّه بما أنّ في عملهم غرض عقلائي فلا يعدّ ذلك حراماً، بل ربما كان اشتغالهم بالأعمال المذكوره واجباً

لتوقف الحياه وحفظ النظام على ذلك .

نعم، الإقدام على الضرر الدينوى الذى يعدّ فاعله سفيهاً عند العقلاء، وربما يذمونه ويلومونه، إلا أنّ العقل غير مستقلّ بقبحه الملازم لاستحقاق العقوبه حتّى يكون حراماً شرعاً من ذلك، وإلاّ لزم كون كلّ فعل سفهى حراماً شرعاً، والالتزام به مشكل.

اللَّهُمَّ إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِهِ حَرَامًا مِثْلَ الْإِضْرَارِ بِالنَّفْسِ وَالْعُرْضِ نَظَائِرَهُمَا.

وأما إن كان المراد من الضرر هو المفسده، خصوصاً على حسب مسلك العدليّه، حيث نعتقد بأنّ كون الأوامر والنواهي تابعه للمصالح المفسده النفس الأمرية، خلافاً للأشاعره، فحينئذٍ ارتكاب المشتبه الذى يحتمل حرمة لا ينفك عن احتمال وجود المفسده فيه، فالصغرى حينئذٍ ثابتة قطعاً، إلاّ أنّ الكبرى ممنوعه، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسده المحتمله، وإلاّ لزم حكمه بدفعها حتّى فى الشبهات الموضوعية؛ لأنّ هذا الاحتمال موجودٌ فيها، والتخصيص فى حكم العقل غير مقبول، مع أنّ إطباق الأصوليين والأخباريين بل العقلاء أجمع على عدم وجوب الاجتناب عن المشتبه فى الشبهات الموضوعية، فبذلك نفهم عدم وجود حكم العقل بالاجتناب عن تحمّل المفسده، هذا أولاً .

وثانياً يمكن أن يُقال: بأنّ الوجه فيعدم وجوب الاجتناب فيالمحتمل للمفسده:

إمّا لأجل عدم الوجوب فى أصله بحسب حكم العقل كما احتملنا.

أو لأنّ من ترخيص الشارع فيالشبهات الموضوعية نستكشف أحد الأمرين:

إمّا من عدم وجود المفسده فى تلك الموارد.

أو إن كانت فمتداركه من ناحيه الشارع، والمفسده المتداركه لا يجب رفعها كما لا يخفى .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ قاعده قبح العقاب بلا- بيان هي الجارية في المقام من دون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، بأيّ معنى أريد من الضرر من الوجوه الثلاثة.

### البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط

وأما الكلام في المقام الثالث: وهو ملاحظه قاعده قبح العقاب بلا بيان مع أدلّه وجوب الاحتياط في المشتبهات، فلا إشكال في أنّه لو كانت تلك الأدلّه تامّه من حيث الدلاله، كانت متقدّمه على تلك القاعده ووارده عليها بالورود التعيّد لا الوجداني؛ يعني أنّ تلك الأدلّه تنفي موضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان، إذا أريد من البيان هو مطلق الحجّه، كما هو الظاهر، إذ أدلّه الاحتياط وإن لم تكن بياناً لنفس الأحكام الواقعيّه المجهوله، إلّا- أنّها بيان من جهه تماميّه الحجّيه من لزوم التوقّف، كما هو الحال في الأمور المهمّه مثل النفوس والدّماء والفروج.

وأما البحث عن تماميّه أدلّه الاحتياط في جميع موارد المشتبه، فهذا أمرٌ لا بدّ من البحث عنها لنقف على مقدار دلالتها.

وبالجملة: ثبت أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان موجودٌ ويحكم بالبراءه، كما أنّ حكم العقلاء أيضاً موجود، لولا الإشكال الذي ذكرنا فيه والآيات والروايات أيضاً كذلك.

نعم، قد عرفت عدم تماميّه الإجماع بكلا قسميه، فلا نعيد.

### البحث عن دلالة التكليف بما لا يُطاق على البراءه

البحث عن دلالة التكليف بما لا يُطاق على البراءه

قد استدلّ للبراءه أيضاً كما يظهر عن بعض من تأخّر عن السيّد أبو المكارم صاحب «الغنيّه» بأنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليفٌ بما لا يُطاق.



أمّا الشيخ رحمه الله : فقد استظهر أنّ المراد منه هو الإتيان بالفعل على وجه الإطاعة والامتثال، بحيث كان الأمر المولوى هو الداعى إلى إتيان العمل، وإلا لو أراد إتيان الفعل بلا هذا القصد، بأن أريد من التكليف هو الفعل بصورة الإطلاق، أى من دون نظر إلى قصد الطاعة، أو أريد منه إتيان الفعل لاحتمال المطلوبية والانقياد، فلا إشكال فى عدم صدق تكليف بما لا يُطاق عليه، ولكن التكليف بهذه الصورة وإنْ عُدَّ محصّلاً للغرض وأمكن تصوير وجوبه على المكلف لكن يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وهو مفقودٌ لو لم نقل بكون الدليل على خلافه، مع أنّه لو قام الدليل على كفايه إتيان الفعل كذلك لأوجب الإغناء عن التكليف بنفس الفعل .

والحاصل: إنّ التكليف المجهول غير صالح لترتب الغرض عليه بحيث يصبح فعله واجباً مطلقاً على المكلف، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعى التكليف، لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

قال المحقّق العراقي فى «نهاية الأفكار»: (ولكن نقول: إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الغرض من الأمر والتكليف فى الخطابات هى الداعوية والمحركية الفعلية، وليس كذلك، بل نقول: إنّ الغرض من الأمر إنّما هى الداعوية الشائتية والمحركية الاقتضائية على نحو تكون فعليتها فى ظرف قابليته المكلف للانبعاث الملازم لعلمه بالأمر والخطاب.

وبعد وضوح اجتماع هذه المرتبه من الدعوه، مع جهل الأمور بالخطاب، أمكن الالتزام بفعلية التكليف فى حقّ الجاهل، من غير أن يلزم منه محذور التكليف بما لا- يطاق، ولا- نعى من التكليف الفعلى المشترك بين العالم والجاهل إلا- الفعلى من قبل الخطاب، بالمعنى الذى عُرف لا الفعلى على الإطلاق .

نعم، لا- يكفى هذا المقدار فى تنجيز الواقع على المكلف، وصحّهُ المؤاخذه على المخالفه، بل يحتاج إلى إيصال البيان إلى المكلف ليتّم عليه الحجّه، ولو كان ذلك بجعل إيجاب الاحتياط). انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى أنّ المقصود من كلامه (من أنّ العلم بالتكليف هو الطريق إليه، بحيث لولاه لكان التكليف بما لا يطاق) هو التكليف بمعناه الذى أمكن التنجيز على المكلف، كما يستفاد من أثره وهو البراءه، فمجرد كون التكليف مشتملاً على الداعويّه والمحزّكيه الاقتضائيه غير كافيه فى إثبات المطلب.

وعليه، فالعلم المفروض هنا يكون عبارته عن أحد الشرائط الأربعة الواجب وجودها فى التكليف، وهى: العلم والقدرة والبلوغ والحياء.

وبالجملة: الجواب هو الذى أجاب به الشيخ رحمه الله وهو أنّ إتيان الفعل بقصد الإطاعه والامتثال لا يعدّ موضوعاً حتّى يقال بعدم القدرة على الإتيان، وإتيان الفعل بدون هذا القصد مقدورٌ للمكلف، إلّا أنّه لا يكون الغرض من التكليف، وقد عرفت أنّ هذا الغرض لا يحصل بذلك إلّا مع قيام الدليل الدالّ عليه، وهو مفقود فى المقام كما هو واضح.

\*\*\*.

## البحث عن دلالة الاستصحاب على البراءة

البحث عن دلالة الاستصحاب على البراءة

الدليل الخامس: الاستصحاب.

أقول: ومما استدلل به للبراءة الاستصحاب.

قيل: والذي يمكن أن يُراد من الاستصحاب هنا هو إحدى المرتبتين من الحكم الشرعي:

١ إمّا مرتبه الجعل والتشريع، فإنّ الحكم الشرعي في هذه المرتبه متقومٌ بفرض وجود الموضوع في الخارج أوّلاً ليصحّ الجعل والتشريع ثانياً، وإن لم يكن الموضوع في الخارج متحققاً بالفعل، مثل تشريع القصاص عليالقاتل العامدالعالم، حيث إنّ تشريع مثل هذا الحكم صحيح، وإن لم يتحقق في الخارج قتلٌ أصلاً.

٢ وإمّا يتعلّق بالحكم بمرتبه الفعلية، والحكم الشرعي في هذه المرتبه متقومٌ بتحقق الموضوع خارجاً، لأنّ فعلية الحكم حينئذٍ يكون بفعلية موضوعه، ومع انتفاء الموضوع خارجاً، لا يكون الحكم فعلياً.

وحيث أنّ الحكم الشرعي بكلتا مرتبتيه مسبوقةٌ بالعدم، فقد يلاحظ الاستصحاب في كلّ واحدٍ منهما.

ثمّ على فرض ملاحظه الحكم الشرعي بمرتبه الفعلية، فإنّه:

تارة: يلاحظ فيه الاستصحاب من جهة استصحاب عدم التكليف المشكوك، وعدم المنع الواقعي الثابت قبل البلوغ أو حال الجنون.

وأخرى: يلاحظ استصحاب البراءة وعدم الاشتغال بالتكليف به .

وثالثه: يلاحظ استصحاب عدم استحقاق العقوبة والمؤاخذة على ارتكاب

المشتبه قبل البلوغ.

أقول: فهذه أمور لا بد أن نبحث فيها في مقام الاستصحاب.

فأما الاستصحاب بالنظر إلى مرتبه الجعل والتشريع: وهو أن يُقال بأن جعل الأحكام الشرعيه حيث كانت تدريجيّه، صحّ أن يقال في الحكم المشكوك إنّه لم يكن مجعولاً في زمانٍ قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

أورد عليه بإيرادين:

الإيراد الأول: إنّ عدم الجعل في المرحلة الأولى يعدّ عدماً محمولياً أى عدم وجود شارع يشترع الحكم، ومع عدمه فلا جعل أصلاً، والعدم المشكوك فيه هو العدم النعتي، أى العدم المنتسب إلى الشارع بعد كونه شارعاً، فاستصحاب العدم المحمولي، وإثبات العدم النعتي يعدّ أصلاً مثبتاً، وعليه فلا يصحّ هذا الاستصحاب إلاّ عند من يصحّ الأصل المثبت، إذ العدم في المتيقّن قد تغاير مع العدم في المشكوك، لأنّه في الأول محمولي وفي الثاني نعتي، كما لا يخفى .

وفيه: لا- حاجه لجريان الاستصحاب إلاّ- إثبات عدم جعل الحكم المنتسب إلى الشرع بعدما صار شارعاً، وهذا المعنى يثبت بالاستصحاب بواسطة تدريجيّه الأحكام، لأننا نشكّ في أنّ الشارع حال جعل الأحكام هل اعتبر حكماً شرعياً بالمنع أو الفعل على هذا الشيء المشكوك أم لا، والاستصحاب يحكم بالعدم بواسطة مسبقيته بذلك، دون الحاجه إلى إثبات العدم المحمولي بالنسبه إلى زمان المشكوك، حتّى يقال بأنّه عاجز عن إثبات العدم في ذلك إلاّ العدم النعتي وهو أصلٌ مثبت، أو يقال بأنّ الموضوع قد تغير، فلا يجرى الاستصحاب لأنّه كان عدماً محمولياً، والآن صار نعتياً.

الإيراد الثانى: إنَّ المحرَّك للبعد فى التكاليف إنَّما هو التكليف الفعلى لا- الإنشائى، فالحكم الإنشائى لا- يترتب عليه أثر، فاستصحاب عدم الجعل لإثبات عدم التكليف الفعلى لا يصحَّ إلاَّ على القول بالأصل المثبت، لأنَّ المتيقن عبارته عن عدم الحكم الإنشائى، والمشكوك اللاحق عبارته عن عدم الحكم الفعلى، وهو أصلٌ مثبت.

ويرد عليه أولاً بالنقض: باستصحاب عدم النسخ، وبقاء الجعل الذى يثبت به التكليف الفعلى، ومثله ممَّا لا خلاف فى جريانه، ولو أمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل أمكن ذلك أيضاً عن طريق إثبات التكليف باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل.

وثانياً: أنَّ الإنشاء عبارته عن إبراز الأمر الاعتبارى على ما قيل، والاعتبار كما يمكن تعلُّقه بأمرٍ فعلى، يمكن تعلُّقه بأمرٍ متأخِّرٍ مقيدٍ بقيود، فليس جعل الحكم وإنشائه إلاَّ عبارته عن اعتبار شىء على ذمِّه المكلف فى ظرفٍ خاص، ويتحقَّق المعتمد بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقه، والفرق بين الحكم الإنشائى والفعلى اعتبارى، كالفرق بين الوجود والإيجاد، فالحكم الفعلى هو الحكم الإنشائى، مع فرض تحقُّق قيوده المأخوذه فيه، وعليه فاستصحاب الحكم الإنشائى أو عدمه ليس إلاَّ استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه، فلا يوجبُ إجرائه وإثبات عدم الحكم الفعلى أصلاً مثبتاً.

هذا حاصل ما قيل فى جريان استصحاب عدم الجعل والحكم الإنشائى، كما فصله المحقق فى «مصباح الأصول» (١) فراجع..

أقول: يرد على كلامه :

أولاً: ما ذكرنا في بحث تعلق الأوامر والنواهي على الطبائع بأنّ مركز تعلق الحكم والإنشاء ليس إلاّ على الطبيعه، من دون لحاظ حال وجودها، سواء كان بصوره محققه الوجود أو مقدّره، فعلى هذا يصحّ استصحاب عدم الجعل والتشريع من دون لزوم إثبات الانتساب إلى الشارع، وإن حصل ذلك بنفس الاستصحاب كما لا يخفى.

وثانياً: لا نحتاج في المقام لنفي الحكم إلى استصحاب عدم الجعل والتشريع، بل يكفي استصحاب عدم فعليّه الحكم في ذلك، لأنّ صرف الجعل والإنشاء ما لم يصر الحكم فعلياً أو صار فعلياً ولم يصل إليه لم يجعل التكليف منجزاً في حقّه، ولكن عدم الاحتياج ليس معناه عدم إمكان جريان استصحاب، كما لا يخفى .

ثمّ إنّ مثل هذا الاستصحاب لا يحتاج إلى جرّ عدم التكليف المتعلق بما قبل البلوغ أو بحال الجنون حتّى يقال بتغاير الموضوع عرفاً بين حال التكليف قبل البلوغ والتكليف بعده، فإسراء الحكم منه إليه يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، فإذا صحّ جريان الاستصحاب بهذا التقريب وصار الاستدلال به ممّا لا بأس به فحينئذٍ لا نحتاج في مثله إلى جريان البراءة الشرعيّه والعقليّه.

لا- يقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارضٌ باستصحاب عدم جعل الترخيص، فإنّا نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضه، والمرجع حينئذٍ إلى البراءة .

لأنّ نقول أولاً: بالمنع عن ثبوت العلم الإجمالي بأحدهما في خصوص

المورد المشكوك فيه، لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعى ثابتاً بعنوانٍ عامٍ لكلِّ موردٍ لم يُجعل الإلزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الاصحاب على ذلك في صدر الإسلام، ويستفاد أيضاً من ردعه صلى الله عليه وآله أصحابه عن كثره السؤال على ما في روايات كثيرة، وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الإلزام مثبتاً لموضوع الترخيص فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص .

وثانياً: فإن سلّمنا جريان كلا الاستصحابين، فإنه لا مانع من ذلك بعدما لم يلزم منه مخالفه علميه للتكليف الإلزامي، فإذا ثبت عدم الجعل في كليهما بمقتضى الاستصحابين، كفى ذلك في نفي العقاب، لأن استحقاقه مترتبٌ على ثبوت المنع، ولا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص، فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقاب ولو لم يثبت الترخيص.

نعم، الآثار الخاصّة المترتبة على عنوان الإباحه، لا تترتب على استصحاب عدم جعل الإلزام، فإذا فرض موردٌ كان الأثر الشرعى مترتباً على الإباحه، لا مناص فيه من الرجوع إلى أصله الإباحه، ولا يكفي فيه الرجوع إلى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر .

أقول: الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب على تقدير القول بعدم خلوّ شيء عن أحد الأحكام الخمسه، لأنه إذا فرض جريان استصحاب عدم المنع الموجود بعدم الجعل والتشريع، فمثل هذا الأصل جارٍ في ناحيه الترخيص والإباحه، فإجراء كلّ واحدٍ منهما في موردٍ، يستلزم العلم بكذب أحدهما، فيوجب التعارض والتساقط، والمرجع حينئذٍ إلى البراءه.

نعم، على القول بإمكان خلوّ الواقعه عن الأحكام، صحّ نفي كليهما، وعدم

إثبات شىء منهما، ولا- يوجب ذلك العلم بالكذب بالنسبه إلى أحدهما، ولعلّ هذا هو الوجه لعدم تمسّك أصحابنا بالاستصحاب فيما يجرى فيه البراءه .

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب بالنظر إلى مرتبه الجعل والتشريع، وقد عرفت إمكان جريانه، ولكن ربما يُعَارَضُ مع مثله فيسقط، والمرجع إلى البراءه.

وأما تقريب الاستدلال بالاستصحاب بالنظر إلى المرتبه الفعلية للحكم: وهو استصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ، وقد أورد عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: نسب صاحب «الكفايه» رحمه الله فى التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الإيراد إلى الشيخ رحمه الله ، أنّه قال: يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً- شرعياً، ويكون وضعه ورفع بيده الشارع، أما عدم التكليف الأزلى فهو غير قابل للجعل، وليس له أثر شرعى، لأنّ عدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

وفيه أوّلاً: لا بدّ أن يلاحظ المراد من المستصحب فى المقام:

إن أريد منه عدم التكليف الثابت قبل وجود مكلفٍ فى الخارج، المسمّى بالعدم الأزلى، لكن بحسب التكليف الفعلى، أى الإنسان لم يكن مكلفاً بتكليفٍ فعلى قبل وجود تكليفٍ، لعدم وجود المكلف، فالآن كذلك ليقال إنّه لا يكون قابلاً للجعل، وليس له أثر شرعى.

فإنّه يرد عليه: أنّ القابليته فى الجعل إنّما يكون فيما يقبل الرفع والوضع، ومن الواضح إمكان جعل التكليف ولو بقاءً، وهو يكفى فى كون عدمه قابلاً للجعل والرفع من حيث البقاء، ويصدق عليه أنّه أثر شرعى، وكون عدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجربيه الاستصحاب، فسيأتى أنّه تقريبٌ آخر للاستصحاب،



وَنُجِبَ عَنْهُ فِي مَوْضِعِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

وإن أُريدَ بأنَّ استصحاب هذا العدم كان عدماً أزلئياً، ولا يجري فيه الاستصحاب، وقد حَقَّقناه في محلِّه بأنَّ الاستصحاب في الأعدام الأزلئيه جاريه لعدم وجه وجيه للالتزام بعدم جريانه، لأنَّه :

إن اعتبر في المستصحب كونه أمراً مجعولاً- بنفسه أو بأثره، فالجواب أنَّه لم يرد فيه دليلٌ بالخصوص يدلُّ عليه، بل الثابت كون المستصحب أمراً قابلاً للتعبُّد الشرعي ولو بقاءً، وهذا المعنى موجودٌ فيه.

وتوهم: لزوم كون قابليته للتعبُّد حدوثياً، والعدم الأزلئى لا يكون حادثاً.

مدفوع: بأنَّ المعتبر كونه قابلاً له عند جريان الاستصحاب، وفي ظرف الشكِّ، ولو لم يكن قابلاً وحدثاً، وتفصيل الكلام فيذلك موكولٌ إليبحث الاستصحاب.

أقول: نعم، قد يرد على هذا الاستصحاب بأنَّ استصحاب عدم التكليف الفعلى:

إن أُريدَ منه استصحاب عدم المنع من شرب التتن الثابت قبل وجود التكليف، فهو وإن كان جارياً، إلاَّ أنَّه معارضٌ باستصحابٍ آخر وهو استصحاب عدم الترخيص الثابت أزلئياً، من حيث إنَّه لا- يكون تكليفاً أصلاً، فبالتعارض يسقط كما عرفت في استصحاب عدم الجعل والتشريع.

وإن أُريدَ منه استصحاب عدم التكليف الجامع، من دون تعيين متعلِّقه من المنع أو الترخيص، فهذا الاستصحاب غير جارٍ قطعاً، للعلم الإجمالى بوجود أحد التكليفين في المورد، الموجب للعلم التفصيلي بتحقيق أصل التكليف الجامع.

نعم، يصحُّ هذا الاستصحاب عند من يصحِّح القول بخلوِّ الواقعه عن مطلق الأحكام، وهو أوَّل الكلام أيضاً.

وعليه، فمثل هذا الاستصحاب غير جارٍ، وإن التزم بجريانه المحقق العراقي والسيد الخوئي رحمهما الله .

وثانياً: إن أراد من هذا الاستصحاب استصحاب آخر غير عدم التكليف الأزلي، بل أراد استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، فهو ممّا سيأتى الكلام حوله. وممّا يرد عليه هو أنّ هذا العدم ليس من قبيل العدم فى الأزل، لأنّه واقع فى مرحله وجود أصل الإنسان والتكليف، ومثل هذا لا يبعد أن يكون للشارع فيه حكمٌ فى عالم الاعتبار ولو بقاءً.

ولكن يرد عليه إشكالات آخر سنذكرها فى الوجوه الآتية.

### بيان الإيراد الأوّل للمحقّق النائينى ومناقشته

بيان الإيراد الأوّل للمحقّق النائينى ومناقشته

الوجه الثانى من الإشكالات: هو ما ذكره المحقق النائينى رحمه الله على ما قرره صاحب «مصباح الأصول» بقوله: (إنّ المتيقن الثابت قبل البلوغ إنّما هو عدم التكليف فى موردٍ غير قابلٍ له، كما فى الحيوانات، ومثل ذلك لا- يحتمل بقائه بعد البلوغ، وإنّما المحتمل فيه عدم التكليف فى المورد القابل له، فلا معيّلتمسك بالاستصحاب).

وبعبارة أخرى: العدم الثابت قبل البلوغ عدمٌ محمولى وغيرٌ منتسبٌ إلى الشارع، والعدم بعد البلوغ عدمٌ نعتى منتسبٌ إلى الشارع، وإثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى مبنئ على القول بالأصل المثبت، ولا نقول به.

فأجاب عنه سيدنا الخوئي أوّلاً: بأنّ عدم التكليف فى الصبى غير المميّز وإن كان كما ذكره، إلاّ أنّه ليس كذلك فى المميّز، بل هو عدم التكليف فى موردٍ قابلٍ له، وإنّما رفعه الشارع عنه امتناناً.

وثانياً: أنّ العدم المتيقن وإن كان أزلئياً غير منتسبٍ إلى الشارع، إلاّ أنّه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب، فإنّ الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لا- من آثار المستصحب، ليكون إثباته بالاستصحاب مبيّناً على القول بالأصل المثبت، وسنذكر في بحث الاستصحاب أنّ اللّوازم التي لا- تثبت بالاستصحاب، إنّما هي اللّوازم العقلية أو العاديّة للمستصحب، وأمّا اللّوازم الفعلية لنفس الاستصحاب فهيترتّب عليه، إذ الاستصحاب بعد جريانه محرّزٌ بالوجدان، فترتّب آثاره ولوازمه عليه، عقليّةً كانت أو شرعيّةً، انتهى كلامه (١).

وتزيد عليه جواباً ثالثاً: وهو أنّ عدم التكليف المتعلّق بحال الصبا لا يكون حاله أسوء من عدم التكليف المرتبط بما قبل وجود المكلف، فإذا أجزنا جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلئيه في مثله، فجريانه في مثل حال قبل البلوغ والتميز يكون بطريقٍ أولى، ولعلّ السرّ فيه أنّ المستصحب ليس إلاّ ملاحظه نفس العدم، من دون ملاحظه ما به الإضافة، حتّى يكون في بعض الموارد غير قابلٍ لذلك، وفي موارد أخرى قابلاً له حتّى يقال بالتفاوت بين الموردین، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

### بيان الإيراد الثاني للمحقّق النائيني ومناقشته

بيان الإيراد الثاني للمحقّق النائيني ومناقشته

الوجه الثالث من الإشكالات: هو ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره على ما هو المحكى عنه في «مصباح الأصول» وهو :

(أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الأثر المطلوب مترتباً على .

مجرد الشك في الواقع، أو الأعم منه ومن الواقع، فلا مجال لجريان الاستصحاب مثلاً لو كان التشريع المحرم عبارته عن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين أو الأعم منه، ومن إدخال ما ليس من الدين في الدين، فمجرد الشك في كون شيء من الدين كافٍ في الحكم بحرمة إسناده إلى الشارع، فإجراء استصحاب عدم كونه من الدين، لإثبات حرمة الإسناد، تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحائه، فإنه من قبيل إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد.

والمقام من هذا القبيل بعينه، إذ الأثر المرغوب من استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ، ليس إلا عدم العقاب، وهذا مترتب على نفس الشك في التكليف لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فلا نحتاج إلى إحراز عدم التكليف بالاستصحاب).

وأجاب عنه المحقق الخوئي في «المصباح»: (بأن ما ذكر إنما يتم لو كان الأثر مترتباً على خصوص الشك، وأما إن كان الأثر أثراً للجامع بينه وبين الواقع، فلأمانع من جريان الاستصحاب، إذ بجريانه يصل الواقع إلى المكلف، ويرفع الشك تعديداً فلم يبق معه شكٌ ليلزم تحصيل الحاصل أو أردأ أنواعه.

نعم، لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجوداً فترتب عليه الأثر.

وبالجملة: ترتب الأثر على الشك فرع عدم جريان الاستصحاب، فكيف يكون مانعاً عن جريانه، ولهذا لا إشكال في جعل الأماره ونصبها على عدم حرمة شيء، مع أن أصله الحل كافيه لإثباته، وكذا لا إشكال في التمسك باستصحاب الطهاره المتيقنه، مع أن قاعده الطهاره بنفسها كافيه لإثباتها، والمقام من هذا القبيل بعينه.

وبعبارته أخرى واضحه: قاعده قبح العقاب بلا بيان متوقفه عليتحقق موضوعها،

أعنى عدم البيان، فكما أنها لا تجرى مع بيان التكليف، لا تجرى مع بيان عدم التكليف، والاستصحاب مباينٌ لعدمه، فلا يبقى معه موضوع لها، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن لا يخفى أن قياس ما نحن فيه بمثل حرمه التشريع فيما لم يُعلم أنه من الدّين، أو يعلم عدم كونه منه في الدّين، الثابت بمجرد الشكّ، من دون احتياجه إلى استصحاب عدم الإدخال، قياسٌ مع الفارق، لأنّ عدم العقاب ليس أثراً لنفس الشكّ في الحكم المجهول، بل هو أثر للشكّ مع شيء آخر، وهو اليأس بعد الفحص، فما دام لم يفحص لا يترتب عليه عنوان قبح العقاب بلا بيان، ولذلك قد عرفت ذلك منّا سابقاً حيث جعلنا الشكّ قبل الفحص مركزاً لجريان وانطباق قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل دون قاعده قبح العقاب بلا بيان، فبمجرد عروض الشكّ يصحّ أن يقال بأنّ المتيقّن في السابق هو عدم التكليف، والآن يشكّ فيه، فيستصحب عدمه، ويترتب على ذلك قبح العقاب بلا بيان، بل مع البيان في عدم التكليف، فلا يبقى مورداً لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، إلا على القول بكون المراد من البيان هو بيان التكليف، لا بيان عدمه، كما في المقام.

ولكن هذا الاستصحاب غير جارٍ هنا، لأنّ الإشكال فيمجرى الاستصحاب إنّما يكون في الشكّ الذي ليس في مورده دليلٌ على حجّيته، مثل قاعده دفع الضرر المحتمل، وقد عرفت بأنّ المورد أي الشكّ قبل الفحص هو محلّ جريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، وبعد الفحص واليأس عن الدليل يتحقّق موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، كما يصحّ جريان حكم استصحاب عدم التكليف.

وبعبارة أوفى هو أن يقال: بأنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا لم يكن نفس .

الشكّ موجباً لحصول الحجّيه للمكّلف بالبطلان أو غيره، وإلا لم تصل النوبه إلى الاستصحاب، كالشكّ فيعدد الركعات فيالصلاه الثنائيه، حيث إنّه بمجرد عروض الشكّ، يوجب حصول الحجّه على البطلان، فلا يتوقّف على جريان استصحاب عدم الزياده، لو كان الشكّ في زياده ركعه ثالثه وعدمها، فهكذا يكون في المقام، حيث إنّ الشكّ في التكليف بمجرد عروضه كما لا يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، كذلك لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً لوجوب الفحص عن الدليل بعد عروض الشكّ، فيكون حينئذٍ مورداً لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما بعد الفحص واليأس، فكما يصحّ جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، كذلك يصحّ جريان الاستصحاب، فيجمع بينهما حينئذٍ.

لا يقال: أيّ مانع من جريانهما واجتماعهما معاً بأن يتحقّق في مورد اجتماع دليلي الاستصحاب وقاعده قبح العقاب بلا بيان، كما جُمع في مورد الشكّ في حرمة الشيء الذي دلّت الأماره فيه على عدم الحرمة، وجرت فيه أيضاً أصاله الحليّه من قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»، وأيضاً في مورد آخر جرى فيه قاعده الطهاره المستفاده من قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر». وجرى استصحاب الطهاره المتيقّنه، فهكذا كان في المقام .

لأننا نقول: لا- يصحّ في المقام ذلك، لأنّ جريان أحدهما هنا يوجب اعدام موضوع الآخر، وهو كالأستصحاب هنا، لأنّ معنى استصحاب عدم التكليف الفعلي هنا بعد البلوغ، يكون معناه الخروج عن كون العقاب بلا بيان، واندراجه في قبح العقاب مع البيان بعدم العقاب، لأنّ مقتضى لسان الاستصحاب هو وجود الحجّه على عدم التكليف والعقاب، فلا يبقى مورد لتلك القاعده، إلا أن يراد من

البيان في قاعده قبح العقاب بلا بيان، بيان التكليف فقط، لا عدم التكليف، وهو غير وجيه. وعليه، فلا محيص من الالتزام بعدم جريان الاستصحاب من طريق آخر كما حققناه سابقاً.

### بيان إيراد الشيخ الأنصاري ومناقشته

بيان إيراد الشيخ الأنصاري ومناقشته

الوجه الرابع من الإشكالات الواردة: هو الذي أفاده شيخنا الأنصاري رحمه الله ، وملخصه على ما في «مصباح الأصول» :

(إنَّ استصحاب البراءة لو كان موجِباً للقطع بعدم العقاب، صحَّ التمسُّك به وإلاّ فلا، إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب، لا مناص من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لسدِّ باب هذا الاحتمال، ومعه كان التمسُّك بالاستصحاب لغواً محضاً، لأنَّ التمسُّك بقاعده قبح العقاب بلا بيان كافٍ في سدِّ باب احتمال العقاب من أوّل الأمر، بلا حاجةٍ إلى التمسُّك بالاستصحاب .

وعليه، فإن بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات، أو قلنا بحجّيه مثبتات الأصول، حصل منه القطع بعدم العقاب، وصحَّ التمسُّك به، إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزمٌ للرخصة في الفعل، فإذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبّد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب، لم يحتمل العقاب، فإنَّ العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتملٍ قطعاً، وأقرباً لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات، ولا بحجّيه مثبتات الأصول كما هو الصحيح، فلا يصحَّ التمسُّك بالاستصحاب في المقام، إذ لا يثبت به

الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب، ويبقى احتمال العقاب، فنحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً أيضاً كما تقدّم)، انتهى ما فى «المصباح» نقلاً عن الشيخ.

أجاب عنه سيدنا الخوئى بجوابين:

الجواب الأول: إنَّ استصحاب عدم المنع كافٍ فى القطع بعدم العقاب، إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل وتحريمه، فمع إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب، بلا حاجه إلى إحراز الرخصه التى هى من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً.

الجواب الثانى: أنه يمكن جريان الاستصحاب فى نفس الترخيص الشرعى المتيقن ثبوته قبل البلوغ، لحديث رفع القلم وأمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شىء آخر، انتهى كلامه (١).

أقول: ونحن نزيد فى تأييد كلامه فى الجواب الأول :

بأن الاستصحاب ولو لم نقل بحجتيه بصوره الأماره، بل اعتبرناه حجّه بواسطه الأخبار والتعبد به كما هو الأقوى عند المتأخرين، ولكن يأتى السؤال عن أنه هل هو حجّه لمن تمسك به فى ما جرى أم لا؟

فإن قلنا بالأول، فليس معناه إلا أنه إذا أخذ بمقتضاه وعمل به لما كان معاقباً حتى ولو خالف الواقع، وترك بواسطه أمراً، لقطعه بعدم العقوبه فى مورده.

وإن لم يؤدّى جريان الاستصحاب إلى احتمال العقوبه مع جريانه، فليس معناه إلا عدم حجتيه، وهو منافٍ للفرض بكونه نفس جريان الاستصحاب حجّه، .



ولو كان الاستصحاب جارياً في الحكم الظاهري، كفى الحكم بالثاني لو خالف الواقع، سواء كان حجته من باب الأمارات أو من الأخبار، بلا فرق بين أن يستصحب نفس عدم المنع السابق، أو يستصحب نفس الترخيص، فمع جريان الاستصحاب لا يبقى مورد لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان كما عرفت.

ولعل منشأ قولهم بعدم القطع بالعقاب، هو ملاحظه بقاء الشك بعد الاستصحاب حقيقة، ولكنه غفله عن أن ذلك لا يوجب احتمال العقوبة، لعدم إمكان اجتماعه مع حجته الشرعية المستلزم للقطع بعدم العقاب، أو خلط مع عدم الإجزاء في الاستصحاب بعد كشف الخلاف.

وأما الجواب الثاني: فهو غير تام، لأن الترخيص قبل البلوغ رخصه بمقتضى قاعده رفع القلم والترخيص بعد البلوغ رخصه مع العلم بجريان قلم التكليف على من بلغ، فالاستصحاب هنا من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثالث وليس بحجّه لأن الرخصه برفع القلم الموجود قبل البلوغ قد زال قطعاً، والرخصه بعد البلوغ مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، فهذا الاستصحاب غير جارٍ.

أقول: ومما ذكرنا ظهر عدم تمامية الإشكال الذي ذكره المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» هنا حيث قال ما لو جعل مورد الاستصحاب البراءة وعدم الاشتغال بالتكليف به، أو باستصحاب عدم استحقاق العقوبة والمؤاخذة على ارتكاب المشتبه قبل البلوغ:

(أما التقريب الثاني والثالث، فالظاهر أنه لا سبيل إلى دعواه من جهة اختلال أحد ركنيه، وهو الشك على كل تقدير، لوضوح أنه لا يخلو:

إما أن يكون في البين بيان على التكليف المشكوك، وإما لا.

وعلى التقديرين: لا شك في الاشتغال وفي استحقاق العقوبه.

فإنه على الأول يقطع بالإشكال وباستحقاق العقوبه، وعلى الثانى يقطع بالعدم فلا شك على التقديرين حتى ينتهى الأمر إلى الاستصحاب.

وعلى فرض وجود الشك، لا مجال للاستصحاب، إذ بعدما لم يكن شأن الاستصحاب رفع الشك عن المتيقن السابق، كان الشك في العقوبه وبراءه الذمه على حاله حتى في ظرف جريان الاستصحاب، فيلزمه بمقتضى قاعده رفع الضرر المحتمل التوقف والاحتياط.

وبيان آخر: إن كانت نتيجة الاستصحاب المزبور، هو القطع بالترخيص والأمن من العقوبه في ظرف الشك بها، يلزمه بمقتضى المضاده بين القطع بالأمن والشك في العقوبه وارتفاع الشك المزبور بنفس جريان الاستصحاب، وهو كما ترى من المستحيل لاستحاله كون الحكم رافعاً لموضوعه.

وإن لم يقتض الاستصحاب القطع بالترخيص والأمن من العقوبه، بأن كان الشك في العقوبه وبراءه الذمه على حاله في ظرف جريانه، فلا فائده في الاستصحاب المزبور، لأنه مع الشك في العقوبه وعدم بقاء المستصحب، يحكم العقل بلزوم تحصيل القطع ببراءه الذمه، والقطع بالمؤمن، وبدونه لا بد بمقتضى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من التوقف والاحتياط بترك ما يُحتمل الحرمة، وفعل ما يُحتمل الوجوب، فتأمل) انتهى محل الحاجة (١).

وجه ظهور اندفاع كلامه رحمه الله : أنك إذا تأملت في كلامه تعرف صحه ما قلناه وبيناه من كون منشأ الاشتباه هو ملاحظه عدم رفع الاستصحاب للشك السابق في .

المستصحب بزعم منه وممن ذهب مذهبه من أنّ وجود الشكّ الوجداني بعد الاستصحاب يكون معناه هو الشكّ في وجود العقاب واحتماله، فيترتب عليه ما بينه وفصله.

ولكن قد عرفت ممّا بأنّ وجود الشكّ الوجداني دون التعبدى في وجود الحكم الواقعي، لا يساوق مع الشكّ في وجود العقاب، بل قد جمع هنا مع القطع بعدم العقاب بحسب ظاهر كونه حجّه، وإلاّ لما كان في حجّيته الاستصحاب أثراً وفائده، وعرفت أنّ حصول الشكّ بنفسه لا يصحّح جريان الاستصحاب ولا قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل يكون حينئذٍ مجرى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل المقتضى للتوقّف والاحتياط، وأمّا بعد الفحص واليأس فحينئذٍ يجري فيه الاستصحاب لولا فيه إشكالٌ آخر فيوجب زوال موضوع القاعده كما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

اللهمّ إلاّ أن لا يجري الاستصحاب من جهه أخرى كما أشرنا إليه وسنشير، فيبقى المورد مقتضياً لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا هو المطلوب.

### بيان إيراد آخر من الشيخ الأنصاري حول جريان استصحاب البراءه

بيان إيراد آخر من الشيخ الأنصاري حول جريان استصحاب البراءه

الوجه الخامس: من الوجوه والإشكالات، هو ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله مع تفصيلٍ ذكره السيد الخوئي قدس سره بقوله:

(إنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضاة المتيقنه والمشكوكه، ليصدق نقض اليقين بالشكّ عند عدم ترتب الأثر حين احتمال الشكّ، فإنّه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من إسرائ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر،

وذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب، وفي المقام لا اتحاد للقضيّة المتيقّنه والمشكوكه من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقّن ثابت لعنوان الصبّي على ما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «رُفِعَ القلم عن الصبّي حتّى يحتلم»، وهو مرتفع بارتفاع موضوع، والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ عدم جريان الاستصحاب هنا يمكن تقريره علينحوين، بل أنحاء ثلاثة:

التقرير الأوّل: دعوى عدم وحده القضيّة المتيقّنه والمشكوكه، حيث إنّ الموضوع في المستصحب هو الترخيص، أو عدم المنع المتعلّق بغير البالغ والمكلّف، والحكم المتعلّق بعد الاستصحاب هو على البالغ والمكلّف، فهما موضوعان مختلفان عرفاً، فإسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر أشبه شيء بالقياس لا بالاستصحاب كما صرّح به الشيخ قدس سره .

التقرير الثاني: بأن يقال إنّ استصحاب حكم الترخيص المتعلّق بغير البالغ وإسراءه إلى البالغ غير صحيح؛ لأنّه يكون حينئذٍ من استصحاب الكلّي القسم الثالث كما عرفت توضيحه، وهو أنّ الترخيص الثابت قبل البلوغ كان بمقتضى مدلول حديث رفع القلم، والترخيص الثابت بعد البلوغ هو الترخيص الثابت مع العلم، فالأوّل منهما بعد البلوغ منتفٍ قطعاً، والثاني مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، فما مثّل به المحقّق الخوئي وجعله مركزاً للاستصحاب كان وجه إشكاله هو كونه مقتضى استصحاب عدم حدوث الترخيص، وهذا الإشكال لا يجرى لو .

أخذنا مركز الاستصحاب عدم المنع الثابت قبل البلوغ، وإسرائته إلى ما بعد البلوغ، لعدم الاختلاف في عدم المنع السابق واللاحق، فينحصر فيه على هذا الفرض ما يرد عليه في الثالث لو لم تُسلم قطعيه اختلاف الموضوع بين البالغ وغير البالغ الذي قرّناه في الإشكال الأول .

التقرير الثالث: هو أن يقال إنّ العناوين المأخوذه في موضوعات الأحكام تكون على ثلاثة أقسام:

تارة: تكون مقومه للموضوع، وهو مثل حكم جواز التقليد المتعلق بالعالم، حيث إنّ العلم قطعاً يكون من مقومات الحكم، يعنى لو صار العالم جاهلاً فلا يجوز تقليده بواسطة الاستصحاب.

وأخرى: يعلم خلاف ذلك، مثل ما لو تعلق حكم على عنوان يعلم حاله كذلك، مثل ما لو قال: (أكرم هذا القائم)، حيث نعلم أنّ القيام والجلوس يكون من الحالات، ولا يكون دخيلاً في الموضوعية، فيستصحب قطعاً لو شكّ في تحقّقه وعدمه.

وثالثه: يشكّ فيه، مثل التغير الذي جعله موضوعاً للحكم بالنجاسة، فبعد زواله يشكّ في بقاء النجاسة لعدم العلم بكون التغير مقوماً لها، أو كان من الحالات، ولا يجرى الاستصحاب في هذا القسم أيضاً كما لا يجرى في القسم الأول، إذ مع الشكّ في بقاء الموضوع لم يُحرز اتحاد القضيتين، فلم يُحرز صدق نقض اليقين بالشكّ ليرفع اليد عن الحكم السابق، ليكون التمسك بأدله الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

وما نحن فيه يحتمل أن يكون من هذا القبيل؛ لأنّ عدم البلوغ إمّا مقومٌ للحكم بعدم التكليف والمنع قطعاً، أو يُشكّ فيه بأنّه مأخوذ موضوعاً ومقوماً، أو

يكون من الحالات حتّى يستصحب، فإجرائه هنا يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، والثابت أنّه ليس بحجّيه.

وبالجمله: ظهر من جميع ما ذكرنا عدم إمكان جريان استصحاب البراءه لإثبات البراءه فى ما نحن فيه.

\*\*\*

## البحث عن أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

البحث عن أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

استعرضنا وبحثنا بالتفصيل عن الأدلة التي أقامها الأصوليون لإثبات البراءة، ليصل الدور إلى أدلة الأخباريين وما أقاموها للدلالة على وجوب التوقف والاحتياط في الشبهات .

استدل الأخباريون على وجوب الاحتياط بالأدلة الثلاثة من الكتاب والسنة والعقل في الشبهات الحكمية التحريمية لا مطلقاً، أى لا يقولون بوجوبه في الشبهات الوجوبية ولا الموضوعية مطلقاً أى حتى في التحريمية.

نعم، قد يظهر من كلام الأمين الأسترآبادى وجوب الاحتياط مطلقاً، أى في الوجوبية من الشبهه الحكمية أيضاً دون الموضوعية، برغم أنها غير داخله في وجوب الاحتياط عند الكل من الأخباريين والأصوليين.

وعليه، فالأولى التعرض للأدلة الثلاثة التي استدلت بها القائلون بوجوب الاحتياط في الشبهه الحكمية التحريمية، وهى الكتاب والسنة والعقل دون الإجماع لعدم وجوده هنا كما لا يخفى .

أمّا الكتاب: فقد تمسكوا لدعواهم بطوائف من الآيات:

الطائفة الأولى: هى الآيات الناهية عن القول بغير العلم، مثل:

قوله تعالى: «وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ» (١).

وقوله تعالى: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (١).

وقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (٢).

وغيرها من الآيات العديده الناهيه عن الركون إلى غير العلم والاعتماد عليه.

الطائفة الثانيه: الآيات الدالّه على وجوب الاتّقاء والمجاهده فيما يتعلّق بالأمر المهمّه، مثل:

قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ - حَقَّ تُقَاتِهِ» (٣).

وقوله تعالى: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ - حَقَّ جِهَادِهِ» (٤).

وقوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسْتَطَعْتُمْ» (٥).

والطائفة الثالثه: هي الآيات التي تدلّ على النهي عن ارتكاب ما يوجب الوقوع في الهلكه، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (٦).

الطائفة الرابعه: وهي التي تدلّ على وجوب الرّد إلى الله عند النزاع، مثل قوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ - وَالرَّسُولِ» (٧) حيث أنّ ارتكاب مشتبّه الحرمه ليس من الاتّقاء والمجاهده، ولا التحفّظ عن الوقوع في الهلكه لو كان حراماً، فيدلّ على وجوب التورّع والاتّقاء كما تدلّ عليه آيه الافتراء أيضاً.

١- سورة الأعراف: الآية ٢٨ .

٢- سورة الإسراء: الآية ٣٦ .

٣- سورة آل عمران: الآية ١٠٢ .

٤- سورة الحجّ: الآية ٧٨ .

٥- سورة التغابن: الآية ١٦ .

٦- سورة البقره: الآية ١٩٥ .

٧- سورة النساء: الآية ٥٩ .



وهي قوله تعالى: «أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١) لأنَّ الحكم بالإباحة افتراءٌ عليه.

ولكن يمكن أن يُجاب عن الطائفة الأولى: بأنَّ المراد من العلم هنا ليس العلم الوجداني الذي لا يشكُّ فيه أحدٌ سوى المشكِّك السوفسطائي، وإلاّ لخرجت الأحكام بأكثرها عن مظانِّ العمل بها لعدم حصول العلم الوجداني، فلا بدّ أن يراد من العلم هنا إمّا خصوص الحجّج أو الأعمّ منه ومن الوجداني، فإذا شمل لفظ العلم للحجّج والدليل، فلا يكون موردنا من صغريات تلك الكبرى؛ لأنّ بعد قيام الدليل النقلى أو العقلى أو كليهما على البراءة، فلا يكون القول بها قولاً بغير علمٍ ودليل، بل يكون قولاً مع الدليل.

ومنه يظهر الجواب عن آية الافتراء إذ ليس الحكم مع الدليل افتراءً.

فإن قلت: القول بجواز الارتكاب في مشتبه الحكم يعدّ قولاً بغير علم.

فنقول: إنّ دعوى الأخباريين الذين يقولون بحرمة الاقتحام في الشبهات يعدّ قولاً بغير علم، لأنّهم لا يعلمون الحرمة فيها جزماً، فيرد عليهم ما أوردوا علينا.

فأجيب عنهم: بأنّ الأخباريين لا يقولون بالحرمة، وإنّما قالوا بترك الاقتحام فيها لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب فإنّه لا يكون إلاّ بعد العلم بالرخصة والعمل بالإباحة.

أقول: هذا الجواب الذي من الشيخ الأعظم وتبعه المحقّق النائيني قدس سره غير تامّ، لوضوح أنّ الأخباريين يحكمون بوجوب الاحتياط والتوقّف، والأصوليون ينكرونه، فكلُّ يدعى شيئاً ويُقيم لمُدّعاة دليلاً، فليس نزاعهم في ترك المشتبه .

وعدم تركه كما قرره.

كما أُجيب عن الطائفة الثانية أولاً: بالمنع عن كون ارتكاب المشتبه بمقتضى الأدلة المرخصه منافياً مع المجاهده والتقوى، بل المنافى لها هو ترك الواجبات وفعل المحرمات، كما تدل عليه النصوص الكثيره .

وثانياً: إن غاية ما تقتضيه هي الدلالة على رجحان هذه المرتبه من التقوى التي ينافيها ارتكاب المشتبه، فإن حق التقوى لا يكون إلا- بإتيان المندوبات وترك التعرض للمكروهات والمشتبهات، فتكون هذه المرتبه هي حق التقوى التي لا يكون فوقها مرتبه، وهي ممّا لا- إشكال في رجحانها عقلاً- ونقلًا فكان الأمر بالتقوى في هذه الآيه مساوقاً لقوله تعالى: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (١) في كونه للاستحباب لا الوجوب.

وثالثاً: إن آيه الاتقاء والمجاهده تشمل بإطلاقها لفعل المندوبات وترك المكروهات، ولا إشكال في عدم وجوبها، فيدور الأمر بين تقييد إطلاق الماده بغير هذين الموردين، وبين حفظ إطلاق الماده والتصرف في الهيئه بحملها على إرادته مطلق الرجحان، حتى لا- ينافى فعل المندوب وترك المكروه، ولا- إشكال في عدم أولويه الأول على الثاني من جهة كثره استعمالها في غير الوجوب، حتى قيل إنه من المجازات الراجحه المساوى احتمالها مع الحقيقه.

وهذا الجواب عن الشيخ الحائري في درره (٢).

أورد المحقق الخميني على هذا الجواب في تهذيبه بقوله: .

١- سورة الحجرات: الآيه ١٣ .

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٤٢٩ .

(أولاً: بالمنع عن شمول إطلاق الآيه لفعل المندوب وترك المكروه، فإن التقوى عباره عن الاحتراز عما يوجب الضرر، أو يحتمل في فعله الضرر، أو في تركه، وليس هما من ذلك، وأما شمول الآيه لمشتبه الحرمه والوجوب فلصدق هذا الاحتمال في حقّه، ويشهد على المعنى المختار كثره استعمال الاتقاء في الكتاب والسنة في ذلك، أى ما يحتمل الضرر في فعله أو تركه .

وثانياً: لو سلّم كون استعمال الهيئه في غير الوجوب كثيراً، إلا أن تقييد الماده أمرٌ بل قلما تجد إطلاقاً باقياً على إطلاقه بخلاف الهيئه في الأمر، حيث أن بقائها على حالها في الوجوب كثيراً جداً في الكتاب والسنة.

أضف إلى ذلك: أنه لو كان الأمر كذلك أى بالتصرّف في الهيئه لاستوجب تأسيس فقه جديد، ولا أظن أنه قدس سره كان عاملاً بهذه الطريقه في الفروع الفقهيّه، وإن تكرر منه القول بترجيح التصرف في الهيئه على الماده في مجلس درسه، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: الإنصاف بعد الدقه والتأمّل يظهر أن كلام المحقّق الحائري قدس سره لا يكون من الصواب ببعيد، لوضوح أن العرف يطلقون لمن يفعل المندوبات ويترك المكروهات والمشبّهات أنه متّق حقّ التقوى، يعنى أنه يتقى عما هو مكروه فضلاً عما هو مشتبه أو حرام، وهكذا في طرف المندوب، فإطلاق حقّ التقوى لمثله عند العرف أمرٌ قريب، فإخراج ذلك عن إطلاقه غير مقبول.

ثم دعوى أكثرية تقييد الماده عن التصرف في الهيئه، لا- ينافى ما ادّعه من كثره وجود تصرف الهيئه أيضاً، حيث إنه أراد من نفي البعد عن ذلك بأنه يستعمل .

كذلك كثيراً ومنه المورد.

فإذا سلّمنا إطلاقه من جهة شموله لمثل المشتبه، وحكّمنا بعدم وجوب الاحتياط فيه، فلا محيص بحمل الهيئه في الأمر إلى مطلق الرجحان كما سلّم به المحقّق الخميني رحمه الله ، فلا مانع من شموله لمطلق فعل المندوبات وترك المكروهات، ويقال بأن المقصود هو رجحان ذلك واستحبابه لا الوجوب، ولو من جهة ملاحظه كون الآيه آبيه عن التخصيص، إذ لا يناسب أن يقال: «اتَّقُوا اللَّهَ - حَقَّ تَقَاتِهِ» إلا في مورد كذا، فلا بدّ من حملها على مطلق الرجحان .

وأيضاً: إطلاق الآيات شامله للمحرّمات والواجبات المعلومه، ولا إشكال في امتناع تعلق أمرٍ وجوبى مولوى تعيّد على مثلها نظير الأمر الوارد في: «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»، فيجب حمل الأوامر فيه على الإرشاد فتصير تابعه للمرشد إليه، فلو حكم العقل أو ثبت وجوبه أو حرّمته شرعاً، تعيّن العمل عليطبق المرشد إليه، وإن لم يثبت وجوبه أو حرّمته أو ثبت خلافه، لا بدّ من العمل أيضاً على طبقه كما في المشتبهات وفعل المندوبات وترك المكروهات.

وعليه، فلا مجال لإثبات وجوب الاحتياط من آيه الاتقاء والمجاهده.

وأما الجواب عن الطائفة الثالثه: وهي آيه التهلكه، فنقول :

أولاً: إنّ الآيه مربوطه بالإنفاق في الأموال، وأنّ الإمساك يوجب ثوره الفقراء وذوى الحوائج على الأغنياء وذوى الثروه، فإنّ في منعهم عن الحقوق، وعدم سدّ عيلتهم، وأداء حوائجهم بإعطاء الزكوات والصدقات الموجهه لحفظ اعتدال النظام، وتوازن المجتمع، يوجب إلقاء نفوسهم في التهلكه، لأنّ الإنسان إذا صار جائعاً لا يعرف شيئاً، ولذلك قيل: (لا معاد لمن لا معاش له) .

أو كان المقصود هو الإنفاق في سبيل الجهاد ودفع الخصم، حيث إنّه لولا الإنفاق وإعطاء الأموال، فلا يحصل وسيله للدفاع ودفع الخصم والعدو، فربما يوجب التهاون في ذلك سلطه العدو عليهم، وإلقاء أنفسهم في الهلاكه.

ففي هذين الموردين لا علاقه لمضمون هذه الطائفة من الآيات بمسأله الاقتحام في الشبهه حتّى يستفاد منها وجوب الاحتياط.

وثانياً: لو سلّمنا دلالة نفس هذه الجملة من دون نظرٍ إلى صدرها وموردها على الشمول لغير صورته الإنفاق، فمع ذلك نقول ما المراد من الهلاكه في الآيه؟

إن أريد بها العقوبه الأخرويّه، فقد عرفت قيام الأدله من العقل والنقل على عدم العقوبه في ارتكاب الشبهه.

وإن أريد بها الفاسد بالذات المترتب على فعل الحرام وترك الواجب، فالحق أنّ الآيه لا تشملها، لأنها ممّا لم يقل به إلا الأوحدي من الناس بالبرهان العقلي، حتّى أنّ بعضاً من العدائيه لا يلتزمون بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّق، بل يكتفون بوجود المصلحه في التكليف، فكيف يحمل الخطابات المنزله على فهم العرف على هذا المعنى الدقيق الذي لا يعرفه إلا البعض بمقتضى البرهان العقلي؟!

مع أنّه على فرض الشمول، ما الدليل على كون التوقّف في هذه الموارد واجباً شرعاً أو عقلاً؟ لأنّ المفاسد الدنيويّه ربما لا يكون في الورود عليها هلكه، وإن كانت فيها مضرّه دنيويّه فما الدليل على حرمة؟! إذ العقلاء يُقدمون عليها إذا ربّ عليها غرض عقلائي كما مضى تحقيقه في موارد متعدّده.

مع أنّه على فرض كون التهلكه غير العقاب، تكون الشبهه موضوعيه، والاجتناب فيالشبهه الموضوعيه غير واجب بالاتّفاق كما ادّعاها الشيخ الأنصاري رحمه الله .

وثالثاً: لو سلّمنا بأن الآيه على الفرض تدلّ على ذلك، فتشمل بإطلاقها جميع الشُّبهات الوجوبيّه والتّحريميّه، والحكميّه والموضوعيّه، لكن خروج مثل الوجوبيّه والموضوعيّه يكون بالاتّفاق، والقول بالتخصيص في مثل هذه الجّهه غير مناسب مع سياق هذه الآيه الشريفه، إذ لا يحسن القول: (لا تلقوا أنفسكم في التهلكه عدا التهلكه الفلانيّه).

وعليه، فالأولى دعوى خروج الشُّبهات عنها تخصّصاً لا تخصيصاً.

ورابعاً: إن سلّمتم خروج مثل الشبهه الوجوبيّه والموضوعيّه، فلا يكون إلاّ بواسطه الدليل، فنقول بمثل ذلك في الشُّبهات التّحريميّه الحكميّه بما قد عرفت من الدليل الذي ذكرنا.

وأما الجواب عن آيه النزاع: فواضحٌ بعدما ثبت من جواز الحكم بالبراءه في المشتبهات فيما إذا ورد دليلٌ على البراءه كما سبق بيان ذلك، هذا فضلاً عن أنّ حكمنا بالبراءه كان بالرجوع إلى الله والرسول للأخذ بظاهر الدليل الشرعي والعقلي كما قد عرفت.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الآيات جميعها بعيدة عن الدلاله على وجوب الاحتياط ولزوم التوقّف في الشُّبهات كما ادّعاها الأخباريون.

## البحث عن الأخبار التي استدلت بها على وجوب الاحتياط

البحث عن الأخبار التي استدلت بها على وجوب الاحتياط

وأما من الشئته: فهو طوائف من الأخبار، فلا بأس بالإشارة إليها في الجملة:

الطائفة الأولى: ما قيل إنها تدلّ على حرمة القول والإفتاء بغير العلم:

منها: ما رواه هشام بن سالم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟»

قال: أن يقولوا ما يعلمون، ويكفّوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقّه» (١).

ومنها: ما رواه زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: ما حجّ الله على العباد؟ وفي روايه: ما حقّ الله على العباد؟»

قال: أن يقولوا ما يعلمون وينفوا ما لا يعلمون» (٢).

ومنها: حديث سماعة بن مهران، عن أبي الحسن عليه السلام في حديث، قال:

«إذا جاءكم ماتعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لاتعلمون فيها، وأوماً بيده إلى فيه»، الحديث. كما نقله في «عنايه الأصول» وغير ذلك ممّا هو مثلها في المضمون.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة إمّا مطابقة أو التزاماً، وهي روايات كثيرة نذكر بعضها:

منها: ما رواه عمر بن حنظله، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ طويل، قال فيه:

«وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بيّنٌ رُشده فيتبع، وأمرٌ بيّنٌ عيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكّلٌ يُردّ علمه إلى الله ورسوله، حلالٌ بيّنٌ وحرامٌ بيّنٌ، وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، ٧.

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤ و ٢٧.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤ و ٢٧.

وهلك من حيث لا يعلم. إلى أن قال: فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات» (١).

ومنها: حديث أبي شيبه، عن أحدهما عليهما السلام، قال في حديث: «الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام في الهلكه» (٢).

ومنها: حديث سعدة بن زياد، عن جعفر عليه السلام، عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال:

«لا تجامعوا في النكاح على الشبهه، وقفوا عند الشبهه.. إلى أن قال: فإن الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام في الهلكه» (٣).

وغير ذلك من الأخبار الدالة عليه المذكوره في «عنايه الأصول» (٤) فراجع.

الطائفة الثالثة: دلت على وجوب الاحتياط عند الشبهه، وهى كثيره أيضاً:

منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان.. إلى أن قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا» (٥).

ومنها: حديث عبد الله بن وضاح: «أنه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار.

فكتب إليه: أريلك أن تنتظر حتى تذهب الحمره، وتأخذ بالحائطه لدينك» (٦).

ومنها: حديث داود بن القاسم الجعفرى، عن الرضا عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» (٧).

ومنها: حديث الشهيد، عن عنوان البصرى، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام، يقول فيه: «سأل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتاً وتجربه، وإياك أن تعمل ١.

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩ و ١٣ و ١٥.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩ و ١٣ و ١٥.

٣- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩ و ١٣ و ١٥.

٤- عنايه الأصول: ج ٤ / ٧٣.

٥- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١ و ٣٧ و ٤١.

٦- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١ و ٣٧ و ٤١.

٧- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١ و ٣٧ و ٤١.



برأيك، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، الحديث»(١).

وغير ذلك من الأخبار المشتملة على هذا المضمون، فصارت الروايات على ثلاث طوائف تدلّ على المطلب، على حسب زعم الأخباريين.

.\*\*\*

---

١- وسائل الشيعة: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤.

## الجواب عن الأخبار التي استدلت بها على البراءة

الجواب عن الأخبار التي استدلت بها على البراءة

وأما الجواب عن الأخبار:

فعن الطائفة الأولى: بما قد عرفت في الجواب عن الآيات الناهية عن القول بغير علم، بأنّ الحكم بالبراءة كان مع الدليل، والقول مع العلم بمعنى الحجّة، وعليه فهو خارج عن مضمون تلك الأخبار، فراجع.

وعن الطائفة الثانية: وهي ما تدلّ على الوقوف في الشبهة مطابقه أو التزاماً، وقد يُجاب عنه :

أولاً: إنّها بقرينة التعليل الوارد في ذيلها، بأنّ (الوقوف فيها خيرٌ من الاقتحام في الهلكة) يفهم أنّها مختصّة بموارد قد تمّ فيها البيان، وصار التكليف فيها منجزاً لو كان، مثل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، أو الشبهة البدويّة قبل الفحص، لا ما لا يكون فيه التكليف كذلك، كما في مثل الشبهة البدويّة بعد الفحص واليأس، حيث قد عرفت فيها من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا عقوبه فيه، مع أنّ ظاهر التعليل هو كون التهلكة المترتبه على الاقتحام مفروضه الوجود والتحقّق، مع قطع النظر عن الأمر بالتوقّف، وأنّها هي العلة للأمر بالوقوف عند الشبهة.

وثانياً: بأنّ الأمر المتعلّق بالتوقّف لا يمكن أن يكون واجباً مولوياً، لأنّ ذلك يقتضى كون التهلكة مترتبه على ترك امتثال ذلك الأمر، لا الواقع المجهول، مع أنّ ظاهر التعليل كما مرّ هو كون التهلكة مربوطه بالواقع المجهول والمشتبه المفروض وجودها قبل الأمر بالتوقّف.

وثالثاً: لو كان الأمر فيه مولوياً، استلزم تخلفه العقوبه، فحينئذ:

لو فرضنا ثبوت العقوبه على الواقع المجهول أيضاً استلزم ذلك تعدد العقاب في المشبهات، مع أنّ أصل المحرّمات المعلومه لا يترتب على ارتكابها إلاّ عقوبه واحده، فلا يعقل أن يكون حال المشتبه وارتكابه أشدّ من الواقع المجهول، فيلزم حينئذٍ مزيه الفرع على الأصل.

وإن لم يترتب على الواقع المجهول عقاباً أصلاً، وعلمنا بذلك، فلا وجه للأمر بالوقوف لما نعلم بعدم العقوبه في ارتكابه.

وعليه، فلا بدّ أن يكون أمره بالاحتياط والتوقّف إرشادياً، حتّى يكون تابعاً للمرشد إليه بالحرمة، المستلزم للوجوب وغير الوجوب، فيكون الأمر فيه لمطلق الرجحان.

ورابعاً: إنّ هذا التعليل قد ورد في حديث مقبوله عمر بن حنظله وجميل بن درّاج، حيث اشتمل نصّهما على قوله عليه السلام: «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»، ثمّ علّل ذلك بأنّ «الوقوف في الشبهات خيرٌ من الاقتحام»، حيث لا يمكن انطباق ذلك التعليل على ما خالف كتاب الله؛ لأنّ مخالف الكتاب ليس ممّا يجب فيه التوقّف أو يُستحبّ، بل يجب طرحه، ونفي اسناده إلى الأئمّه عليهم السلام.

وعليه، فلا بدّ أن تحمل الكبرى المذكوره على غير هذا المورد، وهو ما لم تكن مضامينها موجوده ومذكوره في القرآن لا على نحو العموم ولا-الخصوص، إذ لو لم تُحمل عليها، فلا بدّ إمّا أن تحمل على ما يوافق كتاب الله أو ما يخالفه صريحاً، وكلاهما خارجان عنها.

أمّا الموافق: فيجبُ الأخذ به .

وأمّا المخالف: فيجبُ طرحه لا التوقّف فيه.

وعليه، فانحصر حملها على الروايات التي لا تخالف القرآن ولا توافقه .

وعلى هذا، فلو حملنا الأمر بالوقوف على الاستحباب في مورد الشبهه، ثبت المطلوب، وإن حملناه على الوجوب، فلا تجد له قائلاً، فإن الأخبار والأصولي سنان في العمل بالأخبار التي لا تخالف القرآن ولا توافقه، ولم يقل أحد بوجوب الوقوف أصلاً، وإن كان التوقف والعمل عليطبق الاحتياط أولى وأحسن.

وخامساً: يمكن تصوير تقريب آخر لروايات التوقف عن الشبهات بإفاده معنى آخر غير ما ذكر إلى الآن؛ بأن نقول هذه الأخبار ليست بصدد بيان أن نفس الاقتحام في الشبهات حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال كما في الوجه الأول، بل المراد أن الاقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات، فإن الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات، وعود نفسه على الاقتحام فيها، هانت عليه المعصية، وكان ذلك موجباً لجرئته على فعل المحرمات، وقد ورد نظير ذلك في باب المكروهات بأن من لم يبال في ارتكابها، وأكب على فعلها، ربما يوجب ذلك إلى الجراه على فعل المحرمات، كما أن الشخص لو لم يعتن بارتكاب الصغائر هانت عليه الكبائر، أعادنا الله من ذلك، بخلاف من عود نفسه على الاجتناب، والوقوف عند الشبهات، والصغائر والمكروهات، حصلت له ملكة التجنب عن المعاصي، وإلى ذلك يشير قوله عليه السلام: «والمعاصي جمي الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»، وإليه أيضاً وردت الإشارة في الخبر الذي رواه سلام بن المستنير، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال:

«قال: حدثني جدِّي رسول الله صلى الله عليه وآله أيها الناس حلالاً إلى يوم القيامة، وحراماً إلى يوم القيامة.

إلى أن قال: وبينهما شبهاتٌ من الشيطان، وبدعٌ بعدى، من تركها صِلح له أمر دينه، وصِيْلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبّس بها وقّع فيها وأتبعها كان كمن رعى غنمه قُرب الحمى، ومن رعى ماشيته قُرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها فى الحمى» (١).

فدلّاله مثل هذا الحديث على الاستحباب واضح، ضروره أنّ الرعى حول الحمى ليس بممنوع، غير أنّ الرعى حوله ربما يستوجبُ الرعى فى نفس الحمى.

ومن ذلك يظهر الجواب عن أخبار التثليث، حيث يمكن أن يكون الأمر فيها للاستحباب لا للوجوب، كما يظهر هذا الاستحباب من بعض أخبار التوقّف مثل الخبر المروى عن أبى عبدالله عليه السلام أنّه قال: «أورع الناس من وقف عند الشبهه» (٢).

وأيضاً قوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهه» (٣).

وسادساً: بما فى «تهذيب الأصول» من الجواب عن مثل حديث مقبوله عمر بن حنظله وجميل بن صالح ونظائرهما من الأخبار المشتمله على مضامين هذين الخبرين.

وملخص كلامه رحمه الله: (هو أنّ المراد من ممّا أجمع عليه بين الأصحاب يؤخذ ويترك الشاذّ والنادر، معللاً بأنّ المجمع عليه لا- ريب فيه، يفهم أنّ المراد من الشهره هو الشهره فى الفتوى لا- فى الروايه، لوضوح أنّ الشهره فى الروايه المجرّده عن فتوى الأصحاب، لا يوجبُ رفع الرّيب، بل أى ريبٍ ووهنٍ أولى وأقوى من نقل الحديث، وعدم الإفتاء بمضمونه، ففى قبالة يصير ممّا لا ريب فى بطلانه هو الشاذّ والنادر، أى ما لا يفتى به الأصحاب.

فصارت الروايه الأولى من الأمور التى يبيّن رشدّها فيؤخذ، والشاذّ من ما ٠.

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧ و ٢٤ و ٢٠.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧ و ٢٤ و ٢٠.

٣- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧ و ٢٤ و ٢٠.

هي بين غيها ويترك .

واحتمال: كون الشاذ ممّا فيه ريب .

مدفوع: بأنّ وجوب صلاه الجمعه إذا صار ممّا لا ريب فيه، فيصير احتمال عدم الوجوب ممّا لا ريب في بطلانه، فيبقى حينئذٍ الأمر المشكل الذي ذكره في التلث، لكنّه يُعلم حكمه من الأمرين السابقين، حيث يرد حكمه إلى الله ورسوله، وهذا هو الذي عبّر عنه الإمام عليه السلام في خبر جميل بن صالح بأمرٍ اختلف فيه.

وتوهم: أنّ المراد بالشهره هي الشهره الفتوائيه لا- الروائيه، لا يناسب مع فرض الراوى بعده من كون كلا الحديثين مشهورين، حيث يساعد مع كونهما منقولين في جوامع الأصحاب، ولكن لا يناسب مع كونهما مشهورين بالفتوى.

ممنوع: بأنّ من تقابل المجمع عليه للشاذ النادر يفهم أنّه يمكن أن يكون الحديثان مشتهراً بالفتوى بين الأصحاب، أي بأن لا يكون الآخر شاذاً نادراً، بل كلاهما مشتهراً بالفتوى من جهة إفتاء جمع كثير على مضمونهما، فإنّه حينئذٍ يصدق أنّهما مشهوران من حيث الفتوى، هذا بحسب فقه الحديث.

وأما وجه عدم دلالة على مدعى الأخباريين، فلما علم أنّ المراد من الأمر المشكل الذي يُردُّ أمره إلى الله ورسوله هو القسم الثالث الذي ليس بمجمع عليه ولا شاذ، بل ممّا اختلف فيه الرأي، ولا أظنّ أنّ الأخبارى ممّا يلتزم فيه بوجوب التوقف والردّ إلى الله تعالى، فإنّ الأخبارى لا يجتنب عن الرأي والإفتاء في المسائل التي اختلفت فيها كلمه الأصحاب، بل نراه ذات رأى ونظر في هذه المسائل من دون أن يتوقف ويردّ حكمها إلى الله ورسوله، وإن كان الأرجح عقلاً- هو التوقف والاحتياط فيما ليس بين الرشد ولا بين الغي، وإرجاع الأمر فيه إلى

اللّه)، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فى هذا الجواب من شىء من المسامحة، لأنّه رحمه الله بعد أن قرّر الحديث فى فقهه بأنّ المراد من التثليث هو الشهره الفتوائيه، التزم بنتيجته ذلك فى الأمور الثلاثه من وجوب الاتّباع فى بين الرّشد، ووجوب الاجتناب عن بين الغى، ووجوب التوقّف فى المشكل المختلف فيه، لكنّه لم يذكر وجه التفكيك بين الأمرين الأولين بالوجوب وبين الأمر بالتوقّف بالاستحباب، إلّا عمل من يقول بالاحتياط، فليس هذا إلّا الإشكال بعملهم فيه، لو سيّلم كونهم كذلك، لا جواباً عمّن يحكم بوجوب التوقّف.

فالأولى فى الجواب أن يقال: إنّه على فرض تسليم جميع ما ذكر فى فقه الحديث الذى يأتى تفصيله إن شاء الله تعالى فى باب التعادل والتراجيح كان هذا منحصرّاً بباب فصل الخصومات والمنازعات الذى يصدر فيها الحاكم حكمه فى مجلس القضاء فى الأموال والنفوس والأعراض، ولا علاقه له بإثبات وجوب التوقّف فى الشُّبهات فى الفتوى، وبيان الحكم مع وجود الدليل. وعليه فيصبح جوابنا هذا جواباً سادساً.

وسابعاً: بأنّ الأمر فى قوله: «قف عند الشبهه، لأنّ الوقوف فيها خيرٌ من الاقتحام فى الهلكه»، دائرٌ :

بين حملة على الاستحباب، وجعل إطلاق المتعلّق محفوظاً بالحكم برجحان الوقوف فى جميع موارد الشبهه من التحريميه والوجوبيه، والحكميه والموضوعيه .

وبين حمله على الوجوب، وتخصيص إطلاق متعلقه بالنسبة إلى الثلاثة الأخيره، وحصره بالشبهه التحريميه فقط.

ولا إشكال في كون الأوّل أولى، لإبائه مثل هذه الجملة والكبرى للتخصيص، إذ لا معنى من تخصيص الهلكه بمثل هذه الموارد، بخلاف ما لو جعل هذه خارجاً عن الهلكه موضوعاً وتخصيصاً، لأنّ الأمر يرجحان التوقّف من جهه الخوف في الوقوع فيها مطلقاً، أمرٌ مقبول حسنٌ عند العقلاء، حيث ينطبق كلّ موردٍ بحسب مقتضاه، فإذا كان التوقّف فيه واجباً مثلاً، كما في باب الفروج والدماء حكم فيها بالوجوب، وإذا كان المورد ممّا يستحبّ فيه كما في الشُّبهات الموضوعيّة والوجوبيّه حكم بالندب، أو يُحمل أمره على الاستحباب في جميع الموارد، إن لم نلتزم بالتفاوت في باب الحكم وغيره.

### رأى المحقق العراقي ومناقشته

رأى المحقق العراقي ومناقشته

استدلّ رحمه الله بأخبار التوقّف في الشُّبهات في المشتبهات البدويّه بتقريب آخر مذكور في «نهاية الأفكار»، وحاصله:

أنّه بعد شمول إطلاق الشبهه للشبهات البدويّه بعد الفحص، وظهور الهلكه في العقوبه، يستكشف من إطلاقها بنحو الإنّ بضميمه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان عن إيجاب الشارع الاحتياط في المرتبه السابقه عن الأمر بالتوقّف والسكون، وبعد صلاحية إيجاب الاحتياط المستكشف لليائيه والمنجزيه للتكليف المجهول، تخرج الشُّبهات البدويّه عن مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

فأجاب عنه الشيخ رحمه الله: بأنّ العقوبه بلحاظ الحكم الواقعي قبيحٌ بمقتضى تلك



القاعده، وبالنسبه إلى إيجاب الاحتياط تكون على مخالفه نفس الاحتياط لا- الواقع وهو حكم ظاهري لا واقعي وهو خلاف الفرض.

فأورد عليه المحقق العراقي: (بأنه لا- منافاه بأن يكون البيان المصحح للعقوبه ما يعم الاحتياط أيضاً، كما يشهد به الوجدان والارتكاز من العرف والعلاء، فإنّ البيان الرافع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، عبارة عن مطلق ما أنشأ بداعي حفظ المرام الواقعي عند الشكّ به، كان ذلك بلسان تتميم الكشف، أو بلسان إيجاب الاحتياط أو غير ذلك...).

وعليه، فبعد صلاحية مثل إيجاب الاحتياط للمنجزيه يتوجه الإشكال المزبور، فإنّ للقائل بالاحتياط حينئذٍ إثبات العقوبه على مخالفه الواقع المشكوك بنفس إيجاب الاحتياط المستكشف من إطلاق الشبهه في هذه الأخبار ولا يكاد اندفاعه بما أفيد من جعل إيجاب الاحتياط مردداً بين النفسى والغيرى كما هو ظاهر).

ثمّ أجاب رحمه الله بنفسه عن هذه المحاولة: بأنّ هذا الجواب والاستدلال يستلزمان الدور (بتقريب توقّف جريان أصاله الإطلاق لإحراز أنّ كلّ شبهه فيها الهلكه حتّى الشبهه البدويّه على العلم بوجوب البيان فى الرتبة السابقه على ذلك، إذ لولاه يُقطع بعدم الهلكه فى ارتكابها بمقتضى قبح العقاب بلا- بيان، ومع القطع بالعدم، لا يحتمل مطابقه الظهور الإطلاقى للواقع، فلا تجرى فيه أصاله الظهور، وتوقّف العلم بالبيان على جريان أصاله الإطلاق فى المشتبه، لأنّ الفرض أنّه لا- طريق لكشف جعل إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويّه بعد الفحص سوى هذا الإطلاق، فيدور، انتهى(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنَّ إطلاق عنوان الشبهه ليشمل حتّى مثل الشبهه البدويّه بعد الفحص، ليدخل تحت أمر وجوب التوقّف، لا- يكون متوقّفاً على ثبوت وجوب الاحتياط فى الرتبه السابقه، حتّى يُستكشف بطريق الإينّ وجوبه، بل موقوفٌ على ثبوت العقوبه على ترك الحكم الواقعي المُسمّى بالتهلكه، فإذا انتفت تلك العقوبه بقاعده العقاب، فلا- يبقى لإيجاب الاحتياط ولا وجوب التوقّف وجهٌ، لما قد عرفت من أنّ الحكم الواقعي الواصل بمثل العلم الإجمالى أو الواصل بحكم العقل، مثل الشبهه قبل الفحص، يصحّ احتمال العقوبه فيه لاحتمال الإصابه، فيحكم بوجوب التوقّف، بخلاف ما لم يصل من جهه عدم وجود العلم ولا الشبهه قبل الفحص، فيكون هذا ممّا علم بعدم وصول البيان، فيعلم بعدم وجوب التوقّف وعدم العقوبه عند الإصابه، فلا وجه لذكر هذا الاستدلال كما لا يخفى من دون حاجه إلى ذكر الدور.

### البحث عن دلالة الطائفة الثالثه من الأخبار على وجوب الاحتياط

البحث عن دلالة الطائفة الثالثه من الأخبار على وجوب الاحتياط

وأما الجواب عن الطائفة الثالثه: وهى الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط، فلا بدّ من ملاحظه كلّ خبر بخصوصه فيما يخصّه من الجواب.

ومنها: صحيح عبد الرحمن: «فى رجلين أصابا صيداً وهما مُحرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحدٍ منهما جزاء؟

قال عليه السلام: لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحدٍ منهما الصيد.

قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدِر ما عليه؟

فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم ترووا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه

فتعلموا» (١). حيث حكم عليه السلام بوجوب الاحتياط فيمثل هذه الموارد المشتبه حكمها.

فأجاب عنه المحقق النائيني أولاً: بأن هذا الحديث هو أظهر الأخبار دلالةً، مع أنه لا يصلح للدلالة على ذلك، فلعدم العمل بها في موردها، فإن الشك في وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطادوا إما أن يرجع إلى الأقل والأكثر الارتباطيين، وإما أن يرجع إلى الأقل والأكثر غير الارتباطيين، لأن في صورته اشتراك الشخصين في الصيد، إما أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنه، وإما أن نقول بوجوب إعطاء قيمه البدنه.

فإن قلنا بوجوب إعطاء قيمه، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر غير الارتباطيين، لأن اشتغال ذمه كل منهما بنصف قيمه البدنه متيقن، ويشك في إشغال الذمه بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وإن قلنا بوجوب إعطاء نفس البدنه، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنه على كل منهما أو نصفها، وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنه لا يُجزى الأقل، ولا يسقط به التكليف، نظير تردد أجزاء الصلاه بين الأقل والأكثر.

وعلى كلا- التقديرين، الشبهه في مورد السؤال إنما تكون وجوبية، ولا- يجب الاحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحه في موردها لم يعمل بها (٢).

بل نزيد أيضاً: بأن الواجب عليه لو فرض هو نفس البدنه بما لها من المائيه في ضمن خصوصية العين، فإنه حينئذ لو أعطى نصف البدنه مشاعاً في تمامها، .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

٢- فوائد الأصول: ج ٣ / ٣٧٦ .

يجزى عن تكليفه بمقداره، ولو كان الواجب عليه تمام البدنه.

وعلى أى حال بعد كون الأقل والأكثر مطلقاً مجرى البراءه يسهل الخطب فى المقام، ولا حاجه إلى مثل هذا التشقيق، فتدبر.

كما أن عدم القول بالفصل بين الشبهات البدويّه المخصّصه والمقرونه بالعلم، المنحلّ إلى الأقل والأكثر غير الارتباطى، يرفع توهم عدم شمول النصّ مورد البحث مطلقاً، كما لا يخفى .

وثانياً: بأنّ مورد البحث هو الشبهه البدويّه التى لم يسبق العلم بالتكليف فى موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحه هو ما إذا علم بالتكليف فى الجملة وإن تردّد متعلّقه بين الأقل والأكثر، فيمكن الالتزام بوجوب الاحتياط فى مورد الصحيحه، وعدم وجوب الاحتياط فى مورد البحث.

وثالثاً: أنّ ظاهر الصحيحه هو كون المكلف تمكّن من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعه، ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يمكنه تحصيل العلم بحكم الواقعه.

وعليه، فلا يصحّ التمسك بالصحيحه لمورد البحث.

ورابعاً: المراد من قوله: «إذا أصبتم بمثل هذا» لا يخلو: إمّا أن يُراد منه المماثله فى حكم الواقعه، أو نفس الواقعه؟

وعلى كلا التقديرين والفرضين هل المراد مطلق المماثله، أو المماثله فى كون الشبهه وجوبيّه مطلقاً، أو وجوبيّه دائره بين الأقل والأكثر الاستقلاليين إن قلنا بلزوم قيمه فى جزاء الصيد أو العين بما لها من المائيه، أو الارتباطيين إن أُريد وجوب نفس البدنه.

فمع كثره هذه المحتملات، كيف يمكن التمسك بهذه الروايه لإثبات وجوب

الاحتياط فى خصوص الشبهه التحريميه، مع كونها بمراحل عن مورد الروايه.

لا يقال: يستفاد من إمكان إرادته التعميم من المماثله الشامل لجميع الاحتمالات فى المشبهات، دخول الشبهه التحريميه فيها.

لأننا نقول: بلزوم تخصيص الأكثر المستهجن، بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط فى كثير منها، مثل الوجوبيه مطلقاً، والتحريميه فى الأقل والأكثر مطلقاً، أو فى خصوص الاستقلالى، فلا يبقى تحته إلا الشبهه التحريميه فى الأقل والأكثر الارتباطيين، مع وجود البحث فى وجوب الاحتياط فيه أيضاً.

وخامساً: بأنه لو قلنا بكون المشار إليه فى مثل هذا هو نفس الواقعه، فهل المراد من الاحتياط فى قوله: «فعليلكم بالاحتياط»، هو الاحتياط فى الفتوى، أو الفتوى بالاحتياط، أو الفتوى بالطرف الذى هو موافق للاحتياط، ومع ذلك فيما أنه عليه السلام ذيل قوله ب-: «فعليلكم بالاحتياط»، بقوله عليه السلام: «فلم تدرؤا»، وقوله: «حتى تسألوا عنه فتعلموا». فالمتبادر من الأمر بالاحتياط هو الاحتياط فى الفتوى، وعدم التقول على الله تعالى، ولأجل ذلك يترجىح حمل الروايه على الفتوى قبل الفحص، مع إمكان التفحص عن مورده كما هو مفروضها.

هذا كما عن «تهذيب الأصول» (١).

أقول: ولكن الإنصاف كون المراد من قوله: «فعليلكم بالاحتياط»، هو الاحتياط فى العمل لا الاحتياط فى الفتوى، وإن كان مورد الروايه فى الموضوع المسؤول عنه والمقصود فى الاحتياط فى الجواب، هو الاحتياط فى العمل، وإن لم يتفاوت فى ما هو المهم فى المسأله، لأنه إذا قلنا بوجوب الاحتياط لا فرق فيه بين .

وجوبه في الفتوى أو في العمل كما لا يخفى .

وكيف كان، مع وجود كثره الاحتمال يبطل الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، بخلاف ما لو حُمل الحديث على جرحان الاحتياط، فهو أمرٌ مستحسنٌ، ويمكن شموله لتلك الموارد، مع أنه مورد اتفاق جميع العلماء وهو المطلوب. هذا كله بالنسبة إلى الصحيحه.

### البحث عن دلالة موثقه وضاح على وجوب الاحتياط

البحث عن دلالة موثقه وضاح على وجوب الاحتياط

ومنها: موثقه عبد الله بن وضاح، قال:

«كتبْتُ إلى العبد الصالح عليه السلام : يتوارى القرص، ويُقبل الليل، ثمَّ يزيد الليل ارتفاعاً، ويستر عين الشمس، ويرتفع فوق الجبل حُمرة، ويؤذَن عندنا المؤذِّنون، أفأصليحينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتَّى تذهب الحُمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إليَّ عليه السلام: أرى لك أن تنتظر حتَّى تذهب الحُمرة، وتأخذ بالحائطه لدينك» (١).

فهى بظاهاها تدلّ على وجوب الاحتياط لأنَّ ظهور قوله عليه السلام : «تأخذ» في الأمر والإنشاء به كما لا يخفى .

وأجيب عنه أولاً: بأنَّ هذه الروايه موثقه بحسب رأى الشيخ الأنصارى، حيث قال: (موثقه عبد الله على الأقوى)، مع أنَّ سليمان بن داود مردّد بين الخفاف والمروزي المجهولين، والمنقرى الذى وثّقه النجاشى، والمستفاد من كلام الشيخ أنه يرى الراوى الثالث، كما عليه المحقق الخمينى حيث ادّعى أنَّ المظنون هو المنقرى، فلو كان الترديد مضرّاً فى الحجّيه أشكل الاعتماد إليه ٢.

١- وسائل الشيعة: ج ٧ الباب ٥٢ من أبواب ما يمكك عنه الصائم، الحديث ٢.

وثانياً: إنَّ المراد من الحُمْره الواقعه فى الحديث لا يخلو: إمَّا أنَّها الحُمْره المشرقيه الواقعه فوق الجبل أو المغربيه ؟

فإن كانت الثانيه مراده، فلا يناسب المقام، لأنَّ زمانها يوجب ارتفاع الليل بكثير ويخرج عن المغرب بكثير، فالحكم بوجوب الاحتياط بذلك لا يُجامع مع استتار القرص، ولا مع مذهبنا من كفايه ذهاب الحُمْره المشرقيه، فيكون هذا دليلاً على كون المراد من الاحتياط هو رجحانه لا وجوبه .

إلا- أن تُحمل على الحُمْره المشرقيه كما هو الظاهر، لأنها ترتفع إلى فوق الجبل ، بخلاف المغربيه حيث إنها تنخفض إلى أن تنتهى إلى فوق الجبل ، فحينئذٍ قد يصحَّ الحكم بوجوب الاحتياط لذهاب هذه الحُمْره عن فوق الجبل للقطع بدخول الوقت.

وثالثاً: هل المراد من كلمه الشبهه فيها هى الموضوعيه أو الحكميه؟

فإن كانت الأولى مقصوده: يعنى يشتهه بأنَّ الحمره المرتفعه هل هى مشرقيه أو غيرها، فالحكم بوجوب الاحتياط صحيح، بل قد استقرب المحقق النائيني هذا الاحتمال؛ لأنَّ تقرير الإمام عليه السلام لجهل الجاهل فى الشبهه الحكميه بعيدٌ عن شأنه، لأنَّ من شأنه رفع الشبهه، بخلاف ما لو كانت الشبهه موضوعيه، فالحكم بالاحتياط حينئذٍ لا يرتبط بمبحثنا، لإمكان أن يكون وجه وجوب الاحتياط هو مقتضى استصحاب بقاء اليوم وعدم دخول الليل، بل وقاعده الاشتغال للصلاه والصوم، وهو أمرٌ مقبول غير ضائر للمقام.

وأما لو كانت الشبهه حكميه: كما هو الظاهر من لحن السؤال، حيث يفهم من زوايا السؤال من ذكر الخصوصيات.

ثم لا بدّ أن يلاحظ بأنّ السؤال والجواب، هل بملاحظه جهه استتار القرص، أو أنّه بلحاظ ما عليه الخاصّه من كون المغرب يتحقّق عندهم بذهاب الحمرة؟ فجواب الإمام بالاحتياط هل هو بلحاظ الأوّل، أو بلحاظ الثاني؟

فإن كان الجواب بلحاظ الأوّل، فهو بعيدٌ بحسب ظاهر الروايه، إلاّ أنّه لا بدّ أن يحمل الروايه على أنّ الإمام عليه السلام حكم بالاحتياط لتحصيل البراءه اليقينيّه باستتار القرص، استخلاصاً من اشتغال الذمّه، ولذلك قال المحقّق الحائري: (لا تخلو الروايه من اضطراب لأنّ موضوع السؤال يدور في استتار القرص).

وأما إن كان المراد هو إفهام ذهاب الحمرة المشرقيّه، الذي عليه الخاصّه، يأتي السؤال عن :

أنّ الحكم بوجود الاحتياط في المقام هل هو لبيان الحكم الواقعي، يعنى أنّ الحكم في الواقع في مثل ما يوجب الاشتباه في الخارج، هل هو الاحتياط كما عليه المحقّق الخميني هنا، نظير ما ذهب إليه رحمه الله من لزوم الاحتياط في الليالي المقمره بتأخير الصلاه بعد أذان الفجر حتّى يتبين الشفق خارجاً ويغلب على نور القمر المنبسط في الهواء، فإنّ الاحتياط هنا يعدّ حكماً واقعياً لا احتياطاً في الشبهات عامّه كما هو البحث في المقام؟

أو أنّ حكم الاحتياط هنا حكماً بالاحتياط في الشبهات، كما عليه المحقّق النائيني والعراقي والحائري والشيخ وغيرهم؟

ثمّ على التقدير الثاني: يمكن التصرّف في الروايه من حيث أصاله الجهه، بأن تكون محموله على التقيّه، كما يشهد لذلك الحمل أمور، وهى ملاحظه الفتره التي عاش فيها العبد الصالح عليه السلام التقيّه الشديده، وذكر استتار القرص الذي هو



مذهب العامّة، وذكر الأذان والمؤذنون الظاهر كونهم من العامّة، وقوله عليه السلام: «أرى لك» من اختصاص الحكم للراوى، مع أنّه لا- اختصاص إلا- من تلك الناحية، مضافاً إلى كون الحديث مكاتبه، والثقيّه فيها أكد، لأنّه ربما تصل رساله إلى يد المخالفين، فمن جميع ذلك يفهم مرامه، بخلاف ما لو حكم بالاحتياط حيث يصحّ حتى على القول بكون المغرب الشرعى هو استتار القرص.

فعلى هذا، لا- يمكن أن يكون أمره عليه السلام فى قوله: «تأخذ بالحائظه لدينك»، بمعنى الوجوب، بل يُحمل على مطلق الرجحان، حيث يجمع حتى مع كون الملاك هو استتار القرص، أو ذهاب الحمره المشرقيّه، كما يجمع كون الشبهه موضوعيه أو حكميه وجوبيّه أو تحريميه.

أقول: ثمّ إنّ هنا جواباً آخرًا قابلاً لأن يكون جواباً مشتركاً عن مثل أخبار الاحتياط وأخبار التوقّف، وستحدّث عنه قريباً.

وأما الجواب: عن سائر الأخبار المشتمله على الحثّ بالاحتياط :

مثل الخبر المنقول عن كميل نقلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام على ما حُكى عن المفيد الثانى، أنّه قال عليه السلام: «يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»(١).

وقوله عليه السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»(٢).

ونظائر ذلك من الروايات التى لم ترد فى موردٍ خاص، فإنّها وردت فى مقام الإرشاد، فالأمر فيها تابع للمرشد إليه، حيث إنّهُ :

قد يكون المورد ما يكون الاحتياط فيه واجباً مثل الشبهه البدويّه قبل .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤١ .

٢- قاله الشيخ قدس سره فى الفرائد أرسله الشهيد .

الفحص، أو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، فالاحتياط فيه واجبٌ.

وقد يكون المورد مُمَيَّلاً لا يجب فيه ذلك، مثل الشبهه الموضوعيّه مطلقاً، أو الشبهه الوجوبيّه والتحريميّه بعد الفحص، فيكون حكم الاحتياط حينئذٍ مطابقاً للحكم العقلى برجحان الاحتياط فى جميع الموارد، ولا يصحّ جعل الأمر فيها مولويّاً، لأنّه يستلزم تخصيص جميع تلك الموارد، وهو مستلزم لتخصيص الأكثر، وهو غير مطلوب، كما لا يخفى .

هذا كلّهُ هو الجواب عن كلّ طائفهٍ من أخبار التوقّف والاحتياط وغيرهما.

### الجواب المشترك عن جميع الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط

الجواب المشترك عن جميع الأخبار الدالّه على وجوب الاحتياط

أقول: وهنا جوابٌ آخر عن جميع الأخبار الدالّه على وجوب التوقّف عن الشبهه والاحتياط، وهو ملاحظه هذه الأخبار على فرض تسليم تماميّه دلالتها بمفادها مع أخبار البراءه، وملاحظه حال النسبه بينهما، ووجه التقديم أحدهما على الآخر لو تحقّق ذلك، فنقول ومن الله الاستعانه:

قال المحقّق الخوئى رحمه الله: (إنّه لا تعارض بين هذه الأخبار مع أخبار البراءه، وذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة بناءً على جريانه، وهو التصحيح على ما تقدّم بيانه يعدّ رافعاً لموضوع هذه الأخبار، إذ به يحرز عدم التكليف وعدم العقاب، فيقدّم عليها لا محاله) (١).

أقول: قد عرفت ممّا سابقاً بأنّ جريان هذا الاستصحاب برغم أنّه صحيحٌ ولكنّه معارضٌ مع استصحاب عدم الترخيص، إذا التزمنا عدم خلوّ واقعِهِ عن أحد الأحكام الخمسه .

نعم، يصحّ هذا عند من يذهب إلى خلوّ الأحكام في بعض الموارد، فيكون هذا الاستصحاب بلا معارضٍ، وإلا كان معارضاً وبه يتساقطان والمرجع إلى أخبار الاحتياط أو البراءة على حسب النزاع المفروض.

ثمّ قد يقال: بأنّ أخبار البراءة على تقدير تماميتها تتقدّم على أخبار الاحتياط، لكونها أخصّ منها، فإنّ أخبار البراءة لا تعمّ الشبهه قبل الفحص، ولا المقرونه بالعلم الإجمالي، إمّا في نفسها لا تشملهما، أو من جهة الإجماع وحكم العقل، بل بعضها مختصّ بالشبهات التحريمية، كقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»، بخلاف أخبار التوقّف والاحتياط، فإنّها شامله لجميع الشُّبهات، فيخصّص بها.

وقد يتوهم: الإطلاق في أدلّة البراءة، وأنّها شامله في نفسها لجميع الشُّبهات، غايه الأمر أنّها مخصّيه بحكم العقل أو بالإجماع، فلا وجه لتقدّمها على أدلّة التوقّف والاحتياط.

ولكنّه مدفوع: بأنّ المانع عن شمول أدلّة البراءة لتلك الموارد إن كان حكم العقل باستحاله شمولها لها، فحالها حال المخصّص المتّصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الإطلاق من أوّل الأمر، وإن كان هو الإجماع فحالها حال المخصّص المنفصل، والمختار فيه القول بانقلاب النسبه على ما سيّجىء تفصيل الكلام فيه في محلّه إن شاء الله تعالى (١).

أقول: ولا يخفى أنّ مثل هذا الجواب مذكور في كلمات صاحب «الكفايه» أيضاً من الحكم بتقديم أدلّة البراءة لاختصاصها بالشبهه التحريمية، بخلاف أخبار التوقّف.

والاحتياط من إطلاقها وعموميتها لجميع الشبهات من التحريميه والوجوبيه والحكميه والموضوعيه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن الإطلاق وعموميتها لجميع الشبهات موجود في كل من أدله البراءه مثل حديث: «رفع ما لا يعلمون»، بل حتى حديث: «كل شيء مطلق»، بناءً على النقل الآخر الذي عرفت تفصيله في باب البراءه، من وجود لفظ الأمر والنهي الشامل لكلتا الشبهتين، وأن خروج مثل الشبهه قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الإجمالي عنها كان :

إمّا بالتخصيص بواسطه أن لا يكون المقرونه بالعلم الإجمالي ممّا لا يعلمون، بل هو ممّا يعلمون، إذا كان المراد من العلم هو الأعم من التفصيلي والإجمالي.

أو بحكم العقل والإجماع، كما في الشبهه قبل الفحص، وفي أدله التوقف والاحتياط كما اعترف به الخصم.

وكان الأمر في إطلاق أدله التوقف والاحتياط أيضاً كذلك، لما قد عرفت من عدم إمكان جعل الأمر في الاحتياط والتوقف وجوبياً، باعتبار وجود قاعده قبح العقاب بلا بيان في الشبهه البدويه بعد الفحص واليأس، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق ذلك، وجعل الأمر في غير هذا المورد، كما أن الإجماع أيضاً منعقد على عدم وجوب التوقف في الشبهه الموضوعيه مطلقاً، والحكميه الوجوبيه.

وعليه، فإطلاق كل من أدله البراءه والتوقف والاحتياط مقيّد إمّا بحكم العقل أو الإجماع، فلم يبق إطلاقهما بحالهما، ومع زوال الإطلاق فيهما تصبح النسبه بين هذين الدليلين أي البراءه في طرف، والتوقف والاحتياط في آخر هو العامين من وجه، لوجود مادّتي الافتراق ومادّه الاجتماع.

فمورد افتراق أدلّه البراءه هو وجود البراءه دونهما هو الشبهه البدويّه بعد الفحص، والشُّبهات الموضوعيّة والوجوبيّه .

ووجود مورد افتراق أدلّه التوقّف والاحتياط هو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، والشبهه البدويّه قبل الفحص .

ومورد اجتماعها هو الشبهه البدويّه بعد الفحص فى الشبهه الحكميّة التحريميّة، حيث تقتضى البراءه حلّيته، وأدلّه التوقّف والاحتياط تقتضيان وجوب الاجتناب والاحتياط فيتعارضان، وعليه فلا- أخصّيّه لدليل البراءه حتّى يحكم بتقدّمها على أدلّه الاحتياط أو التوقّف كما أفاده صاحب «الكفايه» والخوئى قدس سره .

ثمّ هنا جواباً آخر غير ما ذكر: وهو الذى ذكره المحقّق الخوئى فى «مصباح الأ-صول» لبيان وجه تقديم أخبار البراءه على خصوص أخبار الاحتياط، وهو:

(أنّ أخبار البراءه كقوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» نصّ فى عدم وجوب الاحتياط، وأخبار الاحتياط على تقدير تماميّتها، ظاهره فى وجوبه، والجمع العرفى يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب بسبب النصّ، وحمله على الرجحان الجامع بين الوجوب والندب، وهذا الوجه لا يجرى بالنسبه إلى أخبار التوقّف؛ لأنّ العله المذكوره فيها وهى الوقوع فى الهلكه تجعلها نصّاً فى عدم جواز الاقتحام، إلّا- أنّه قد ذكرنا قصورها عن الدلاله على الحكم المولوى فى نفسها... إلى آخره(١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ مفاد قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق»، و «رفع ما لا يعلمون» وغيرهما من أدلّه البراءه هو النصّ على رفع الحكم الواقعى من الحرمه .

أو الوجوب، وظاهرٌ في عدم وجوب الاحتياط من ناحيه الحكم الواقعي كما ادّعيناه، أو غايته أنّهما ساكتان من حيث وجوب الاحتياط وعدمه، ولذلك ترى أنّ الشيخ قدس سره كرّر ذكر أنّ ورود أدلّه الاحتياط يكون وارداً وبياناً لإيجاب الاحتياط في موردٍ لا يعلم الحكم الواقعي، وعليه فدعوى نصّيه أدلّه البراءه على عدم وجوب الاحتياط غير معلومه كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرناه أنّ الجواب الصحيح من بين هذه الأجوبه هو ما ذكرناه سابقاً بالتفصيل، فلا نعيده .

\*\*\*

## البحث عن قيام دليل العقل على وجوب الاحتياط

البحث عن قيام دليل العقل على وجوب الاحتياط

أقول: ثالث الأدلة التي أقاموها على وجوب الاحتياط هو دليل العقل، ويمكن تقريره بوجوده ثلاثة:

الوجه الأول: إننا نعلم إجمالاً قبل مراجعته الأدلة وبعد البلوغ، بأحكام ومحرمات كثيرة، يجب علينا امتثالها، والخروج عن عهدتها على وجه اليقين، يعنى إن كانت وجوبه لابد من تحصيل اليقين بإتيانها، وإن كانت محرمة فلا بد من تحصيل اليقين من اجتنابها، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى ويستدعى البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعته الأدلة والعمل بها، لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن هنا دليل شرعي على الحلية إن كان المحتمل هو الحرمة، لأنه مع قيام الدليل على ذلك نقطع بعدم العقاب على تقدير حرمة واقعا.

فإن قلت: بعد مراجعته الأدلة يحصل لنا العلم تفصيلاً بأحكام كثيرة من الحرمة والوجوب، فلا يُعلم بعد ذلك علماً إجمالياً بوجود ما عدا هذه الأحكام، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط.

وبعبارة أخرى: العلم الإجمالى قبل الرجوع إلى الأدلة موجود دون بعده حتى يوجب الاحتياط فى غير ما تدل عليه الأدلة .

قلت: إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولى، فكل فقيه ومن يراجع إلى الفقه يعلم أن ذلك غير ميسر، لأن سند الأخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها تكون ظنية.

وإن أريد منها ما يعمّ الدليل الظنّي المعتبر من الشارع، فمراجعتها لا يوجب التبيّن بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنّي إلاّ وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريمياً صار ذلك كأنّه أحد المحرّمات، وإن كان تحليلاً كان اللّازم عنه عدم العقاب على فعله، وإن كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعيّة في مضامين تلك الأدلّة، حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقته، بل ولا تحصيل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومه إجمالاً، وليس الظنّ التفصيلي بمجموعه من الأفعال المحرّمه كالعلم التفصيلي بها؛ لأنّ العلم التفصيلي بنفسه منافٍ لذلك العلم الإجمالي، والظنّ غير منافٍ له لا بنفسه ولا بملاحظه اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤدّاهما، بحيث يعدّ هو المكلف به، كان ما عدا ما تضمّنه من احتمالات الأحكام خارجاً عن المكلف به، فلا يوجب الاحتياط فيها، ولكن ليس لنا مثل هذا الدليل ليدلّ على ذلك.

ومن هنا ظهر أنّه لا يصحّ إجراء الأصل في الموارد الخالية عن الأدلّة، لأنّ مقتضى دليل حجّيه الأمارات ليس إلاّ وجوب الأخذ بمؤدّاهما، لا- حصر التكاليف الواقعيّة بمواردها، وحينئذٍ لا- منافاه بين وجوب الأخذ بمؤدّي الأمارات بمقتضى دليل اعتبارها، ووجوب الأخذ بمقتضى العلم الإجمالي الموجود فعلاً بالاحتياط في الأطراف الخالية عن الأماره، هذا.

### المناقشه فيما أُجيب به عن هذا الوجه

المناقشه فيما أُجيب به عن هذا الوجه

أقول: ولا- يرد على هذا التقريب ما ذكره صاحب «الكفايه» من أنّ قيام الأماره على التكليف في بعض الأطراف يوجب صيرف تنجزه إلى ما إذا كان في



ذاك الطرف، مثلاً إذا علم بحرمة إناء زيد وتردد بين إنائين، ثم قامت البيّنه على أنّ أحدهما المعين إنائه، كان كما إذا علم أنّه إنائه، وذلك لوجوب الفرق الواضح بين الممثل والممثل عليه، إذ المعلوم بالإجمال في المثال أمرٌ معين خاص، فإذا قامت الأماره على تعيينه في أحد الطرفين، ينفي كونه في الطرف الآخر بالإلزام.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ المعلوم بالإجمال فيه أحكام لا- تعين لها بوجه، وليس لها عنوانٌ وعلامه، فقيام الأماره على ثبوت التكليف في بعض الموارد، لا ينفي ثبوته في غيرها.

هذا ما يمكن أن يقرّر في لزوم الاحتياط عقلاً في مشتبه الحرمة.

والجواب عنه أولاً: بأنّ مقتضى وجود هذا العلم الإجمالي بالأحكام، هو لزوم الاحتياط في مطلق الشبهات، أعمّ من الحكميّة والموضوعيّة، والوجوبية والتحریمیة، فكيف التزموا بعدم وجوب الاحتياط في غير الأخيره، وما الدليل على ذلك إلاّ الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فيه، وهو غير معلوم الحجّیه لكونه في المسأله الأصولیه، إلاّ أن يكون له منشأ في قيام الإجماع، وهو ليس إلاّ بما سيظهر لك من عدم تأثير هذا العلم الإجمالي في تنجيزه في غير ما قامت عليه الطرق والأصول المشتهه للتكليف .

وثانياً: بأننا كما نعلم إجمالاً بوجود أحكام كثيره في الواقع لا بدّ من امتثالها، كذلك نعلم إجمالاً من وجود طرقٍ وأصولٍ وأماراتٍ موصله إلى تلك الأحكام الواقعيه، لأنّ المفروض أنّه ليس لنا طريقٌ للوصول إلى تلك الأحكام إلاّ بهذه، ثم نعلم إجمالاً أيضاً لو لم نقل تفصيلاً بأنّ هذه الطرق والأصول تحصّلان هذه الأحكام الواقعيه بمقدارها لو لم نقل بكونها أزيد منها.

فعلية، أى مع وجود هذين العَلَمين الإجماليين بعد وجود العلم الإجمالى الأَولى بوجود الأحكام الكثيره، يستلزم انحلال ذلك العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بوجود تكاليف فعلية على مؤدى تلك الطرق والأصول، وشكٌ بدوى إلى وجود تكاليف أزيد فى غير مؤدى هذه الطرق والأصول، فتجرى فيه أصاله الحلّيه بلا- معارض، لعدم وجود علم إجمالى حتّى يستلزم المعارضه، فالمكلف لا بدّ له من تحصيل تلك الأحكام الواقعيّه من تلك الطرق، لا الواقع بما هو واقع، ولا مؤدى هذه الطرق بما هو مؤداه حتّى يستلزم التصويب وما يشبهه، وهذا هو معنى ثبوت الأحكام الواقعيّه للعالم وغيره، وثبوت التكليف بالعمل بهذه الطرق والأصول ووجوبه له محلٌّ آخر غير المقام.

ودعوى: وجود علم إجمالى آخر فى خصوص الشُّبهات التى لم تقم عليها دليلٌ، ممّا لا دليل ولا شاهد عليها، وقد تقدّم تفصيل هذا البحث فى باب الانسداد.

وثالثاً: بعدما عرفت بأنّ الأحكام الواقعيّه بما هى هى لا يمكن التكليف إليها إلاّ بواسطة تلك الطرق والأصول، فيفهم حينئذٍ بأنّ ما يؤخذ بتركها إنّما هى الأحكام الواصله إلى المكلف، لا الأحكام بوجودها الواقعى، والأحكام الواصله ليست إلاّ ما قامت عليه الطرق والأصول وغيرها وإن كانت موجوده فى متن الواقع، لكن تندرج تحت قاعده حكم العقل من قبح العقاب بلا بيان، فإذا حَكَمَ العقل بعدم العقاب بالأحكام التى لم يصل بيانها إلى المكلف، فلا وجه للحكم بوجوب الاحتياط فى الشُّبهات بعد الفحص بمجرد احتمال وجود الأحكام فيها.

هذا كلّه إنّما يتحقّق إذا ادّعينا قيام العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات المعبره للواقع، بمقدار ما علم إجمالاً ثبوته فى الشريعة المقدسه من التكليف،

ولا يبعد صحه هذه الدعوى.

إلاّ أنّه لو أنكر ومنع القائل بوجوب الاحتياط ذلك، وأدعى عدم العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى، فهل يمكن دعوى الانحلال، حتّى مع عدم العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات للواقع أم لا، فعلى فرض الانحلال هل هو حقيقى أو حكمى؟

أقول: فأما أصل الانحلال، والظاهر أنّه ممّا لا إشكال فيه على كلّ الأقوال فى الطرق والأمارات، من الطريقيه والكاشفيّه كما عليه المحقق النائنى ومن المنجزيه والمعدّريه كما عليه المحقق الخراسانى، أو السببيّه والموضوعيّه كما عليه بعض الأصوليين من المتقدّمين.

توضيح ذلك: فأما على الطريقيّه فالأمر واضح، لأنّ قيام الأماره يوجب العلم بالواقع تعبدًا بما قامت عليه الطريق، يعنى أنّ الفضيّه المعلومه الإجمال تنقلب إلى قضيتين حمليتين أحدهما بتيه تعبدًا، والأخرى شكّ، كما كان كذلك فى العلم الوجدانى، يعنى ما قامت عليه الطريق هو حجّه قطعاً، ولا نحتاج إلى العلم الوجدانى، والآخر من الشّبّهات تكون مشكوكه، فتجرى فيها أصاله الإباحه والحليّه بلا معارض، فهذا معنى الانحلال.

وأما على القول بالمنجزيه عند الإصابه، والمعدّريه عند الخطأ، فقد يُستصعب الانحلال إن قلنا بأنّ تنجيز الواقعيّات منوطٌ على وصول تلك الأحكام إلى المكلف، فما لم يصل إليه فلا- تنجز، فلأزمه تأثير العلم الإجمالى الثابت فى أوّل البلوغ أثره، وهو وجوب الامتثال وتحصيل القطع به، فالذى قد تنجز بواسطه العلم الإجمالى لا معنى لتنجزه متعدّدًا بواسطه الأمارات القائمه، فلا يلزم تحقّق

الانحلال، لعدم منجزية الأمارات بعد قيامها لخصوص ما قامت عليه، لأنّه في أول البلوغ قبل وصول الأمارات قد أثر العلم الإجمالي أثره من وجوب الاجتناب، فلا يبقى موردٌ للتجنّز ثانياً بعد ذلك، هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ التنجيز الذي يتوجّه إلى الذي قامت عليه الأماره، ليس بعد وصول الأماره إلى المكلف، بل كان التنجيز حاصلًا من أوّل زمان البلوغ، بحصول إمكان الوصول إلى المكلف لا- فعليته، فالتنجيز من ناحيه قيام الأماره كان محققًا في أوّل البلوغ، فمع وجود هذا التنجّز لا- يبقى لتنجّز العلم الإجمالي وجهٌ، لتحقّق الانحلال بواسطه ذلك التنجّز بالنسبه إلى ما قامت عليه الأماره والطرق الذي كان تنجزها بصوره ما لو تفحص عنها المكلف لوصل إليها، ولو لم يصل إليها بالفعل، وهذا المقدار يكفي في التنجيز وانحلال العلم الإجمالي، وحيث كان هذا الاحتمال مقارنٌ لعلمه الإجمالي بالتكاليف، فإذا تنجّز العلم الإجمالي في ناحيه فقط بواسطه ذلك، كان الطرف الآخر مشكوكًا متعلّقًا لأصالة الحلّيه والإباحه بلا معارض .

ومن ذلك يظهر الانحلال على القول بالسببیه، لأنّ الحكم الفعلي عباره عمّا قامت به الأماره على طبقها، فإنّ قيام الأماره يكشف عن ثبوت الأحكام في مواردّها من أوّل الأمر، فلا- يبقى أثرٌ للعلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيه مردّده بينها وبين غيرها، لأنّ قيام الأماره تكشف عن اشتغال مؤدياتها على مصلحه أو مفسده مستلزمه لثبوت الحكم على طبقها من أوّل الأمر، فالانحلال حاصلٌ على كلّ التقادير، فلا يكون العلم الإجمالي منجزًا بالنسبه إلى ناحيه الآخر، وهذا هو المطلوب.

## البحث عن كَيْفِيَّةِ انْحِلَالِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ وَصُورِهِ

البحث عن كَيْفِيَّةِ انْحِلَالِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ وَصُورِهِ

بعد الوقوف على حصول الانحلال بواسطة قيام الطرق والأمارات والأصول المثبتة، تصل النوبة للكلام في توضيح ما به يحصل الانحلال حيث إنّه يتصوّر على أنحاء، لأنّه :

تارةً: يكون ما به الانحلال هو العلم.

وأخرى: يكون غير العلم من أماره ظتيه معتبره أو أصلٍ مثبتٍ للتكليف في بعض الأطراف، شرعيّاً كان كالأستصحاب ونحوه، أو عقليّاً كقاعده الاشتغال.

وعلى التقادير، يكون قيام الطريق المثبت للتكليف :

تارةً: مقارناً لحصول العلم الإجمالي.

وأخرى: يكون سابقاً عليه.

وثالثه: يكون متأخراً عنه.

ثمّ على التقادير :

تارةً: يكون ذو الطريق وهو التكليف المعلوم بالتفصيل قبل التكليف المعلوم بالإجمال، كما لو علم تفصيلاً مثلاً بنجاسه شيء معيّن، ثمّ بعد ذلك عَلمَ إجمالاً بموجب آخر للنجاسه، وتردّد متعلّقها بين ذاك الشيء المعيّن أو غيره.

وأخرى: يكون مقارناً لما هو المعلوم بالإجمال.

وثالثه: يكون متأخراً عنه، كان زمان العلم به سابقاً عليه أو مقارناً أو متأخراً عنه.

هذه هي الوجوه المتصوّره في الانحلال، ولعلّ تفصيل البحث في بعض أقسامه محالٌ إلى المباحث القادمة في الشكّ في المكلف به في باب الاشتغال.

أقول: ثم يأتي الكلام في أنّ الانحلال بعد قيام الأمارات والطرق والأصول المثبتة في ناحيه:

١ هل يكون انحلالاً حقيقياً .

٢ أو يكون الانحلال انحلالاً كلياً ؟

قد يظهر من بعض كالمحقق العراقي اختيار الثاني هنا، حيث قال في معرض بيانه لذلك، إنّ ذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي حقيقة في المقام؛ لأنّ احتمال تقدّم المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وعلى الطرف الآخر، يكشف قطعاً عن بقاء العلم الإجمالي حقيقة، لأنّ هذا الاحتمال الكذائي كان من لوازمه.

ودعوى: أنه يستلزم محذور تعلق العلمين بشيء واحد بتوسيط العنوانين الإجمالي والتفصيلي وهو من قبيل اجتماع المثليين .

مدفوعه: بأنه لا يزيد عن التضادّ الموجود بين الشكّ والعلم، مع أنه يمكن أن يتعلّق العلم والشكّ بشيء واحد بعنوانين، كما في أطراف العلم الإجمالي.

وعليه، فلا مجال للإشكال في تعلق العلمين بشيء بتوسيط عنوانين الإجمالي والتفصيلي) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لوضوح أنّه لا يمكن انطباق المعلوم بالإجمال بالفعل على طرفٍ خاص، مع انطباق عنوان تفصيلي عليه بالفعل، لوضوح قيام كمال التنافي بين كون شيءٍ مثلاً خمراً تفصيلاً، وبين كونه خمراً احتمالاً بصورة المعلوم بالإجمال، وما ترى من إمكان الجمع بين المعلوم بالإجمال مع الشكّ في ناحيته، لأنّ معنى المعلوم بالإجمال ليس إلا الشكّ في الانطباق في .

ناحيته، فلا- منافاه بينهما، بل كمال الملائمه بينهما واضح، هذا بخلاف المعلوم بالإجمال مع عنوان المعلوم بالتفصيل، فهما لا يجتمعان.

نعم، يصحّ فرض الاجتماع بينهما إذا اختلف زمانى الانطباق بينهما، بأن يكون طرفاً خاصاً منطبقاً عليه عنوان المعلوم بالإجمال سابقاً، وبين كونه منطبقاً عليه المعلوم بالتفصيل فعلاً، وهما يجتمعان، ولا تنافى بينهما كما لا يخفى.

وفى المقام يكون من هذا القبيل، لأنّ ميزان الانحلال ليس قائماً بإيجاد مقدار المعلوم بالإجمال مع مقدار المعلوم بالتفصيل، بأن يكون هو عينه، لإمكان دعوى خلافه ولو احتمالاً، لأنه واضح بالوجدان بأنه ليس كذلك، لأنه بعد الانحلال لم يحتمل وجداناً كون المشتبه فى الطرف الآخر، إلاّ أنه لا يضرّ بالمقصود، لأنّ الميزان والمعيار فى الانحلال هو عدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس، بعد حصول العلم بقيام الأدلّه والطرق والأمارات والأصول المثبتة للتكليف، وتصير القضية المنفصله الحقيقه أو المانع لخلوّ منقلبه إلى قضيه متيقنه ومشكوكه فيها، فبعد صيروره المعلوم بالإجمال كذلك، يصدق الانحلال بالنسبه إلى العلم الإجمالى حقيقه، بالنظر إلى عدم وجوده بعد ذلك فى لوح النفس، إن كان شرائط الانحلال فيه موجوداً.

ومن جمله شروط الانحلال، هو مقارنة المعلوم بالإجمال مع المعلوم بالتفصيل فى طرفٍ خاص، مع كون زمان العلم فيهما متّحداً، حتّى لا- يوجب الإشكال بأنّ ما تنجز عليه المعلوم بالإجمال كيف يمكن أن يُنجز ثانياً بالعلم التفصيلى، لأنه تحصيل للحاصل، وهو محال، هذا بخلاف ما لو كان مقارناً حيث إنه يوجب انحلال العلم الإجمالى، وصيروره التنجز مخصوصاً للعلم التفصيلى بالوجدان، أو بالأماره، أو للأصل.

## بيان الفرق بين الانحلال الحقيقي والدائمي

بيان الفرق بين الانحلال الحقيقي والدائمي

يمكن أن يقال إنَّ الفرق بين الانحلال الحقيقي والحكمي إنّما هو من جهة الفرق بين ما هو السبب للانحلال :

فإن كان السبب هو العلم التفصيلي الوجداني على وجود المعلوم بالإجمال في ناحيته، فالانحلال قهري حقيقي إن كان المعلوم بالإجمال متّحداً مع المعلوم بالتفصيل، فلا يبقى حينئذٍ للناحية الأخرى شكُّ أصلاً، حيث يصدق عليه انهدام العلم الإجمالي وانعدامه، لا الانحلال المتعارف على ألسنة القوم من جهة اعتقادهم بتبديل القضية إلى قضيتين من قضيه مبينه وقضيه مشكوكه، هذا بخلاف ما لو كان المعلوم بالتفصيل غير ما هو المعلوم بالإجمال كما في النجاسه.

وأما لو كان السبب غير العلم الوجداني من الأماره والأصل وغيرهما، حيث أنّه بقيام الدليل أو الأدله على وجوده في ناحيه بالخصوص، يوجب كون التعبد في مقام الامتثال في ناحيه خاصه موجباً لصيرورته معلوماً تفصيلاً بالتعبد من جهة التنجز، وصيروره الأخرى مشكوكه، فيكون الانحلال حكماً إن كان التقارن بين العلم التفصيلي والتعبد والمعلوم الإجمالي محفوظاً كما مرّ آنفاً هذا التفصيل .

أقول: وهذا الوجه من الانحلال لا يخلو عن وجه، إذ لا مشاحه في الاصطلاح، بعد وضوح أصل المطلب، وتحقيق الكلام أزيد من هذا موكولٌ إلى محلّه إن شاء الله تعالى؛ لأنّ الصور قد عرفت بكونها أزيد من ذلك، لإمكان أن يكون العلم التفصيلي أو ما تقوم به الأماره أو الأصل متأخراً عن المعلوم بالعلم



الإجمالى، حيث يأتى البحث عن إمكان انحلاله ولو حكماً وعدمه، أو لزوم التفصيل بين كون المعلوم مقارناً مع المعلوم بالإجمال لينحل، وبين ما لا يكون كذلك فلا ينحل، وجوه وأقوال يأتى بحثها إن شاء الله فى محله.

### البحث عن الأصل فى الأشياء وهو الحظر

البحث عن الأصل فى الأشياء وهو الحظر

الوجه الثانى: من وجوه حكم العقل على وجوب التوقف والاحتياط، هو كون الأصل فى الأشياء الحظر، وأن العالم كله مملوك لله، كما أن المكلف عبده له تعالى، فلا بد أن يكون عامه أفعاله من حركه وسكون برضى منه ودستور صادر عنه، وليس لأحد أن يتصرف فى العالم بغير إذنه، لكون المتصرف (بالكسر) والمتصرف (بالفتح) مملوكان لله تعالى، فالأصل يقتضى التوقف والاحتياط لو لم نقل بالمنع والحظر، ولو توهم وجود ما دل على الإباحة قلنا إنه معارض بما دل على وجوب التوقف والاحتياط.

والجواب عنه أولاً: أنه إن أريد من الملكية لله هو الاعتبارية الدائره فى العقلاء، ففساده واضح، لأن اعتبار مثل هذه الملكية قابل لمتلنا المحتاجين إليها لإمرار المعيشة الاجتماعيه، لا لمثل الله عز وجل حيث إنه سبحانه شأنه أعز وأعلى من ذلك.

وإن أريد منه المالكية التكوينية، بمعنى أن الموجودات كلها لله تعالى، وقائمه بإرادته، وأن العالم تحت قدرته، فهو أمر مسلم ولا ريب فيه، ولكن لا يفيد الأخبارى شيئاً من ذلك، لأن الآيات والسنة كافيه لإثبات الإذن للعباد فى التصرف، حيث قال عز من قال وجل من متكلم: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي

الأَعْرَضِ جَمِيعاً» (١) وقوله تعالى: «وَالأَعْرَضَ وَضَعَهَا لِأَعْنَامٍ» (٢).

وثانياً: أنه لا ارتباط بين المقام وبين تلك المسألة؛ لأنَّ مناط تلك المسألة على حسب الاختلاف الموجود فيها هو الفعل بما هو مقطوعٌ بعدم جعل الحكم له، ومناط المقام هو الفعل بما هو مشكوكٌ الحكم، فلا يستلزم القول بالحظر في تلك المسألة القول بالتوقُّف والاحتياط هنا، بل يمكن القول بالبراءة هنا مع الالتزام بالحظر في تلك المسألة.

وثالثاً: بأنَّ ما ذكرتم لو تمَّ، فإنَّما هو فيما إذا لم يثبت الترخيص عند الشكِّ في التكليف، مع أنَّك قد عرفت ثبوته فلا نعيد.

### البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه

البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه

الوجه الثالث: من وجوه حكم العقل بالاحتياط والتوقُّف، هو أنَّ في ارتكاب مشتبه الحرمة احتمال وقوع الضرر، والعقل مستقلُّ بوجوب دفع الضرر المحتمل.

بل قد احتجَّ الشيخ في «العدَّة» على ذلك بقوله على ما حكى عنه:

(إنَّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه، كالإقدام على ما يُعلم فيه المفسده)، فلازم ذلك هو الاحتياط والتوقُّف.

والجواب عن ذلك: قد عرفت تفصيلاً في مبحث دليل حكم البراءة، مضافاً إلى أنَّ مقتضى هذا الدليل عموميته لجميع الشُّبهات، مع ذهابهم على خلافه في غير محتمل الحرمة من الحكميَّة والموضوعيَّة، أنَّ الالتزام بذلك مستلزمٌ لتخصيص .

١- سورة البقره: الآيه ٢٩ .

٢- سورة الرحمن: الآيه ١٠ .

الأكثر المستهجن.

ثمّ قد عرفت بأنّ الضرر إذا كان بمعنى العقاب الأخرى، فهو مندفع بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ومن ذلك يظهر الجواب من الشيخ رحمه الله لحصول المؤمن العقلي حينئذٍ.

وإن أُريد من الضرر هو الدينوى منه، فقد عرفت عدم وجوب الاجتناب عنه عقلاً في مقطوعه، فضلاً عن محتمله، وتفصيله قد مضى في محلّه، فلا حاجة إلى الإعادة، والحمد لله أولاً وآخراً.

\*\*\*

## تنبيهات باب الاحتياط

## تنبيهات باب الاحتياط

أقول: هنا أمورٌ مهمّةٌ ينبغي التعرّض لها والتنبيه عليها:

التنبيه الأول: أنّك قد عرفت من المباحث السابقه بأنّ موضوع البراءه العقليّه هو عدم البيان، فإذا ورد بيانٌ من الدليل الاجتهادى أو الأصل، رافعٌ للشكّ ولو تعبّداً، يتقدّم على البراءه العقليّه تقدّماً بالورود أو الحكومه، كما أنّ موضوع البراءه الشرعيّه هو الشكّ وعدم العلم، فإذا جاء ما به يزول الشكّ ولو تعبّداً، يكون مقدّماً بالورود أو الحكومه، من غير فرقٍ فيه :

بين كون الشبهه موضوعيّة، مثل ما لو علم بخمريّه ما بيع ثمّ شكّ في انقلابه خلاً، فإنّ جريان استصحاب خمريّته يرفع موضوع أصاله البراءه عن حرمة شربه.

وبين كون الشبهه حكميّة كما إذا شكّ في جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمة السابقه على تقدير جريانه يوجب المنع عن جريان أصاله البراءه، لأنّ ذلك الأصل يرفع الشكّ، فيرتفع موضوع أصل البراءه.

وقد عبّر عن الأصل بالأصل الموضوعى، كما يشاهد في كلمات الشيخ قدس سره، ويوهم هذا التعبير كون وجه تسميته هو جريانه في الموضوع، أى هو اسمٌ لجريان الأصل في الموضوع، مع أنّه ليس كذلك، بل المقصود من هذه التسميه كونه رافعاً لموضوع الأصل الآخر، فالتسميه يكون مجال المتعلّق لا مجال نفس الأصل الجارى.

وأيضاً: لا فرق في تقدّمه على الأصل الآخر، بين أن يكون مفاد هذا الأصل موافقاً للأصل الجارى من البراءه فيالحليّه والطهاره أو مخالفاً، فما كان مخالفاً قد

عرفت المثال فى الموردین من الشبهه الحکمیه والموضوعیه. وأمیا ما كان موافقاً وهو كما لو فرضنا أنا نعلم حیواناً بأنه یقبل التذکيه كالغنم مثلاً، فشكّ فيعروض المانع علیه كالجلل ، فاستصحاب عدم عروضه یوجب الحکم بحلیته وطهارته، وهو مقدّم على أصاله الحلیه والطهاره، مع أنّ نتیجه ذلك یوافق الأصلین.

\*\*\*

التنبیه الثانى: فى أنّ الشبهه التى یجرى فیها أصلُ موضوعى :

تارة: تكون حکمیة .

وأخرى: تكون موضوعیه .

ثمّ على الأولى :

تارة: یكون الشكّ لأجل الشكّ فى قابلیه الحيوان للتذکيه.

وأخرى: لأجل الشكّ فى شرطیه شیء أو جزئیه لها.

وثالثه: لأجل الشكّ فى مانعیه شیء عنها.

ثمّ الشكّ فى القابلیه:

١ إمّا یكون من جهه الشبهه المفهومیه، لاحتمال المفهوم الواقع موضوعاً للحکم، كالشكّ فى الكلب البحرى بأنه هل هو كلبٌ عند العرف، أم لا، وأنه هل یعمّه موضوع الدلیل أم لا.

٢ أو یكون الشكّ فیهِ من جههٍ أُخرى، مثل الشكّ فى الحيوان المتولّد من حیوانین، مع عدم دخوله فى عنوان أحدهما ممّا یقبل التذکيه أو لا .

ثمّ الشكّ فى المانعیه:

١ قد یكون بواسطه وصفٍ لازم غیر منفكٍ عنه.

٢ وقد يكون لأجل وصفٍ غير لازم كالجلل .

هذه هي الأقسام المتصوّره في الشبهه الحكميّه.

أمّا الشبهه الموضوعيّه: فهي أيضاً على أنحاء متعدّده، لأنّه :

تارة: يكون سبب الشكّ كون الحيوان مردّداً بين ما يقبل التذكيه وما لا يقبله كالحيوان المرّدّد بين كونه من الغنم والكلب لأجل الشبهه الخارجيه.

وأخرى: يكون سببه :

إمّا ترّدّد الجزء بين كونه من الغنم أو من الكلب .

أو ترّدده بين كونه من معلوم التذكيه أو من مشكوكها .

أو ترّدده بين كونه جزءاً لما علم تذكيته أو ممّا علم عدم تذكيته.

وثالثه: يكون الشكّ لأجل الشكّ في تحقّق التذكيه خارجاً، مع عدم كونه مسبقاً بيد مسلم أو سوقه، أو لم يكن في يده وسوقه بالفعل.

ورابعه: يكون الشكّ لأجل طرؤ المانع بعد إحراز المانع، كما إذا شككنا حصول الجليليه بعد الإحراز بكونه مانعاً.

\*\*\*

التنبيه الثالث: أنّ التذكيه التي توجب الحليّه والطهاره فيها محتملات عديده:

تارة: يُقال إنّها تعدّ أمراً بسيطاً .

وأخرى: إنّها تعدّ مركباً خارجياً .

وثالثه: إنّها تعدّ أمراً تقييدياً.

فعلى الأوّل: يحتمل أحد أمرين:

١ إمّا بأن يكون بسيطاً متحصّلاً ومسبباً من أمور ستّه وهي: فرى الأوداج

الأربعة، وكونه بالحديد، وكونه إلى القبلة، ومع التسميه، وكون الذابح مسلماً، والحيوان قابلاً للتذكيه.

٢ أو يكون أمراً منتزِعاً منها، موجوداً بعين وجود منشأ انتزاعها.

وعلى الثاني: أى على كونه مركباً خارجياً، فليس فيه إلا احتمال واحد، وهو كون التذكيه عبارته عن الأمور الستة الماضيه.

وعلى الثالث: أى على كون التذكيه أمراً متقيداً بأمر آخر، فيحتمل فيه أحد أمور ثلاثه؛ لأنه :

١ إما أن يُجعل التذكيه نفس الأمر المتحصّل من الأمور الخمسه، متقيداً بقابليته المحلّ.

٢ أو يجعل أمراً منتزِعاً منها متقيداً بالقابليه.

٣ أو يجعل نفس الأمور الخارجيه الخمسه متقيداً بها.

ففى هذه الصور الثلاث يكون التذكيه أمراً تقيدياً، سواء كانت أمراً متحصّلاً أو منتزِعاً أو مركباً خارجياً.

هذا كان من جهه مقام الثبوت والتصوّر .

وأما فيمقام الإثبات: والتصديق الفقهي فإنّ القضيّه محتاجه إلى ملاحظه الدليل وإمعان النظر فيه، فإنّ دَلّ الدليل على تعيين أحد هذه المحتملات فيؤخذ به، وإلا فالمرجع إلى الأصول الموضوعيه أو الحكميه على حسب اختلاف الموارد.

## البحث عن كيفية قبول الحيوانات للتذكية

البحث عن كيفية قبول الحيوانات للتذكية

التنبية الرابع: قد اختلفت كلمات الأصحاب على ما حُكى فيما يقبل التذكية من الحيوانات:

١ قولٌ بأنه يقبل التذكية إلا ما يحلّ أكله من الغنم والبقر وغير ذلك، ولو كانت الحليّة على نحو الكراهه مثل الحمار وغيره.

٢ وقولٌ بأنه كلّ حيوان يقبل التذكية، سواءً كان مأكول اللحم أو غيره، ما عدا المسوخ، وقيل كلّ حيوان يقبله حتّى المسوخ إلا الحشرات ونجس العين.

٣ وقولٌ يُنسب إلى العامّة، وهو القول بقبول الحشرات للتذكية أيضاً.

فإن قلنا: يقبل التذكية في كلّ الحيوانات غير الحشرات ونجس العين، كما لم يستبعد المحقّق النائيني قدس سره استفادة ذلك من بعض الأدلّة، فعليه لا يبقى موردٌ لجريان أصاله عدم التذكية في الشُّبهات الحكميّة، بعد العلم بكون الحيوان ليس من الحشرات، ولا من نجس العين، فلو تولّد حيوانٌ من الغنم والأرنب، ولم يتبع أحدهما في الاسم، يحكم عليه بأنه يقبل التذكية، وبعد ورود التذكية عليه من فرى الأوداج وغير ذلك من الأمور الخمسة يحكم عليه بالطهاره والحليّة إن كان يمكن إدراجه في القسم المأكول، وإلاّ لانحصر في الطهاره فقط، هذا.

نعم، لو شكّ في صدق اسم حيوانٍ نجس العين عليه، وكان منشأ الشكّ من تلك الجهة، فإنّ هذا الشكّ يوجب الشكّ في قابليته للتذكية وعدمها، فلا يشمل دليل عموم كلّ حيوان قابل للتذكية، فحينئذٍ يدخل في قاعده ما لو شكّ في التذكية وعدمه، لأجل الشكّ في القابليّة وعدمها، وأنّه هل يجري فيه أصل عدم القابليّة



بالأصل الأزلى أم لا؟ فسيأتى بحثه فى الجملة إن شاء الله تعالى.

هذا على فرض قبول التعميم فى قبول التذكية.

وأما إن منعنا ذلك وقلنا بأن ما يقبل التذكية ليس إلا بعض الحيوانات، وشككنا فى حيوان متولد من حيوانين، أحدهما يقبل التذكية دون الآخر، ولم يتبع الاسم لأحدهما، بأنه هل يقبل التذكية أم لا؟ فلامحيص حينئذ من التمسك بالأصل، فتصل النوبه إلى أن أصل عدم التذكية جاريه أم لا؟

وأما إثبات المسأله فى تعيين موضوع ما يقبل التذكية فى كل حيوان أو فى بعضه، حتى يترتب عليه هذه الآثار بحثه وتفصيله موكول إلى مبحث الفقه، وليس هنا محل بحثه .

ولا فرق فى جواز الرجوع إلى أصله عدم التذكية وعدمه بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه، لأنّ بعدما أحرز ما يقبل التذكية ممّا لا يقبل بحسب الحكم الشرعى، مع العلم بورود فعل المذكى عليه، يحكم عليه بالطهاره إن قلنا بالتعميم، ولمن يحتمل كونه من نجس العين، وإلا يشكل الحكم بالطهاره مع وجود أصله عدم التذكية كما لا يخفى .

## البحث عن الأصل الجارى عند الشك في التذكية وعدمه

البحث عن الأصل الجارى عند الشك في التذكية وعدمه

التنبية الخامس: قد يُقال بأن التذكية لو كانت أمراً متحصلاً، ومعنى بسيطاً من مجموع الأمور الخمسة، وقابليته المحل، فعند الشك في قابليته الحيوان للتذكية من جهة الشبهه الحكميّه تجرى فيه أصاله عدم التذكية، لأنّ الحيوان في حال الحياه لم يكن مذكّي، يستصحب العدم إليزمان خروج روجه ورود فعل المذكي عليه.

وتوهم: أنّ التذكية حينئذٍ مرّبه من فعل المذكي عليه الذي قد تحقّق قطعاً، ومن الجزء الآخر، وهو القابليته وهو ممّا ليس له حاله سابقه، فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية الذي ليس له ممّا تعلق به اليقين سابقاً لعدم العلم به.

فاسد: لأنّ المفروض أنّ التذكية ليست مرّبه من جزئين، بل هي عباره عن الأمر البسيط المتحصّل من مجموع الأمرين، وهذا المعنى البسيط له حاله سابقه معلومه بالعدم في حال الحياه قبل ورود فعل المذكي عليه، وبعد وروده يشكّ في وجوده، فيستصحب عدمه، غايه الأمر جهه اليقين والشكّ مختلفه، لأنّه في حال الحياه كانت جهه اليقين بعدم التذكية عدم ورود فعل المذكي عليه، وهذه الجهه قد انتفت قطعاً بواسطه وروده عليه، وجهه الشكّ في كونه مذكّي هي قابليته للتذكية، واختلاف الجهه في اليقين والشكّ غير مُضرّ بالاستصحاب.

وأما لو كانت التذكية مرّبه عن نفس الأمور الخمسه، وقابليته المحلّ، كان أمراً خارجاً عن حقيقه التذكية، وإن كان لها دخل في تأثير الأمور الخمسه في الطهاره والحليه، كما هو مختار المحقّق النائيني حيث قال رحمه الله: (وجهان لا يخلو ثانيهما) وهو ما ذكر) عن قوّه، لقوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» فَإِنَّ نَسْبَهُ التَّذِيهِ إِلَى

الفاعلين تدلّ على أنّها من فعلهم.

ثمّ التزم قدس سره بأنّه لا مورد لجريان أصاله عدم التذكيه عند الشكّ في قابليته الحيوان للتذكيه لأنّ قابليته الحيوان للتذكيه ليس لها حاله سابقه وجوداً وعدمًا، فلا موقع لاستصحاب عدمها، بل المرجع عند الشكّ في القابليه أصاله الحلّ والطهاره، بناءً على جريان قاعده الحِلّ في الشُّبهات الحكميه، ولكن هذا إذا لم نقل بقابليه كلّ حيوان للتذكيه حسبما يستفاد من الأدلّه، وإلاّ لم يكن حاجه إلى أصاله الحِلّ والطهاره كما تقدّم في الأمر الأوّل)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

ويرد عليه أولاً: بأنّ انتساب التذكيه إلى الفاعلين يساعد مع كلا الفردين، بأن يحصل التذكيه بالمباشره أو بالتسبيب والتوليد، لوضوح أنّ من أوجد شيئاً بواسطه إيجاد سببه، صحّ إسناد المسبّب إليه، كالقتل المنسوب إلى شخصٍ أوجد أمراً حصل فيه قتل إنسانٍ، فيقال ويطلق عليه أنّه قاتلٌ، فلا مانع من أن يكون المراد من قوله تعالى: «مَا ذَكَّيْتُمْ» هنا هو المعنى الثانى، أى من أوجد ما يحصل ويولد منه التذكيه، نظير تذكيه النفس وتطهيرها بممارسه بعض الأفعال والأوراد لإتيان بعض ما يحصل منه ذلك، أو ترك شيء كان أثره كذلك .

وثانياً: بناءً على خروج القابليه عن الأمور المركّبه في التذكيه، فبمجرّد القطع بحصول الأفعال بلا حصول القطع للقابليه، لا يوجب اليقين بحصول التذكيه، لاحتمال كون الحيوان غير قابلٍ، فالحاله السابقه بعدم حصول اليقين بالقابليه موجوده حال الحياه، فيستصحب إلى بعد ورود فعل المذكّي عليه، وعليه لا يمكن الحكم بحصول الطهاره..

فدعوى حصول التذكية بعد ورود فعل المذكى، مع دعوى كون القابلية شرطاً فى تحقق التذكية مع عدم إحرازه، لا يخلو عن تهافتٍ.

وثالثاً: إنَّ دخاله القابلية فىالتأثير عباره أخرى عن تقييد موضوع الحكم به، فالموضوع فى الواقع عباره عن الأمور الخمسه المشترطه بالقابليه، وهذا المعنى المتقيد المشترط مسبوq بالعدم، فيستصحب، فلا يمكن الحكم بالطهاره والحليه.

نعم، يصح ما ذكره لو جعلنا التذكية عباره عن تركيب الأمور الخمسه والقابليه، ولم تكن القابليه شرطاً خارجياً دخيلاً فى حصول التذكية:

إما من جهه اختيار كون القابليه موجوده فى جميع الحيوانات.

أو من جهه أنه ليس ممّا يجرى فيه الأصل، بواسطه عدم حجيه الأصل الأزلى مثلاً.

أو لأنَّ إجرائه موجبٌ لكونه أصلاً مثبتاً، وغير ذلك من الأنحاء.

فحينئذٍ بعد إحراز وقوع الأمور الخمسه التى هى عباره عن التذكية، يصبح وقوع التذكية مقطوعاً، ويحكم بالطهاره والحليه لا بواسطه أصلها، ولكن إثبات مثل ذلك مشكلاً جداً.

هذا بخلاف ما لو كانت التذكية أمراً بسيطاً، أو اعتباراً قائماً بها، أو بسيطاً مقيداً أو مركباً تقييدياً، فأصالة عدم التذكية جاريه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

## البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ في قابليته الحيوان للتذكيه وعدمها

البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ في قابليته الحيوان

للتذكيه وعدمها

أقول: لا بدّ لتوضيح الحال من بسط المقال، حتّى يظهر ما هو مختار كلّ واحدٍ من الأعلام، فنقول:

يظهر من الشيخ الأعظم الأنصارى، والمحقّق الخراسانى، وصاحب «الكفايه» لزوم التمسك بأصالة عدم التذكيه، أو عدم القابليته، إذا كان منشأ الشكّ في التذكيه هو الشكّ في قابليته الحيوان لها.

بيان ذلك: لعلّ وجه كلامهم أنّهم :

١ إمّا أجازوا جريان أصالة عدم التذكيه وعدم القابليته بالأصل الأزلّى، حتّى ما يكون من قبيل عوارض الذات والماهيه كالكليته، لا من عوارض الوجود كالقرشيّه، خلافاً للمحقّق العراقى والنائينى والخمينى على حسب دلالة كلماتهم:

إمّا لأجل عدم صحّحه الأصل الأزلّى مطلقاً، سواء كان العارض من عوارض الذات، أو من عوارض الوجود كما عن المحقّق الخمينى.

أو لأجل أنّ إجراءاته وإثبات كون الحيوان غير قابلٍ، من جهه أنّ استصحاب العنوان العام الذى يلائم مع عدم وجود الموضوع، لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابلٍ إلّا على القول بالأصل المثبت، كما عليه المحقّق الخمينى أيضاً.

أو لأجل أنّ الأصل الأزلّى فى الأعدام وإن كان جارياً، إلّا أنّه يجرى فى عوارض الوجود كالقرشيّه، لا- ما يكون من قبيل عوارض الماهيه كالكليته، أو القابليته وعدمها فى المقام .

٢ أو كان وجه كلام الشيخ ومن تبعه في جريان أصاله عدم التذكيه:

إمّا كون القابليّه وعدمها عندهم من الشرط الخارج عن حقيقه التذكيه، وكونها متقيده بهذا القيد، فحينئذٍ إذا شكّ في تحقّق القيد والشرط، فالأصل عدمه.

أو أنّ التذكيه عندهم بمنزله الطهاره المسببه والمتحصّله عن الأمور الخمسه، فيكون الأصل حينئذٍ هو عدم حصول التذكيه كما هو مختار سيّدنا الخوئي في مصباحه، حيث صرّح بأنّه (إن قلنا بأنّ التذكيه أمرٌ وجودي بسيطٌ مسبّبٌ عن الذبح بشرائطه كما هو الظاهر من لفظ المذكي، نظير الطهاره المسببه عن الوضوء أو الغسل، والملكيه الحاصله من الإيجاب والقبول، فيستصحب عدمها كما في نظائرها)(١).

خلافاً لصاحب «الجواهر» والمحقّق النائيني، حيث حكما بعدم جريان أصاله عدم التذكيه والقابليّه، لأنّهما يعتقدان بأنّ الدليل يكفي في إثبات أنّ كلّ حيوان قابل للتذكيه، فحينئذٍ يمكن في إثبات الحليّه والطهاره في موارد الشكوك شمول نفس الدليل الاجتهادي، من دون حاجه إلى الأصل، حتّى يأتي الكلام فيه بما قد عرفت .

هذا تمام الكلام بحسب الأقوال وذكر دليلهم.

أقول: والمختار عندنا في الحال، على حسب ما يخطر بالبال إلى أن نرجع إلى كتاب الفقه بتفصيل المقال، هو :

أنّ التذكيه أمرٌ حاصلٌ ومسبّبٌ عن الأمور الخمسه في المحلّ القابل، فإذا شكّ في حصولها، فمقتضى الأصل عدمه، ولو لم نقل بصحّه الأصل الأزلي مطلقاً .

أو في خصوص عوارض الذات، بناءً على عدم ثبوت كون كل حيوان قابل للتذكية وتحقيقه يُطلب في غير المقام لأنَّ إجراء هذا الأصل العدمي :

غير متقوم بإثبات الأصل الأنزلي، لأنَّ مفاد هذا الأصل هو إثبات عدم التقييد بوجود القيد قبل الذبح، الذي كان مقطوعاً فيستصحب.

كما أنَّ إجراء هذا الأصل غير مرتبطٍ بكون عدم المذكي هو الميتة كما قد ادَّعاه الشيخ رحمه الله في فرائده أو كان غيره، بأن تكون الميتة هو الموت حتف الأنف، بخلاف غير المذكي، الذي هو زهاق الروح مع الإخلال ببعض الشرائط المقررة، لما قد عرفت من أنَّ هذا الأصل يكون مورده عدم وجوب الشرط في زمانٍ فيستصحب من دون نظرٍ إلى كون القابليته هل لها حاله سابقه معلومه أم لا ؟

نعم، هذا كله إنما يصحَّ إذا كان الشكُّ في التذكية غير مسبوقٍ بالعلم بالتذكية، وحصول الشكِّ في رفعها، وإلاَّ كان الأصل حينئذٍ هو استصحاب التذكية، هذا مثل ما لو علمنا بأنَّ هذا الحيوان كان ممَّا يقبل التذكية، إلاَّ أنَّ الشكَّ فيه حصل من ناحيه احتمال حصول الجلل له، فلا إشكال حينئذٍ في جريان استصحاب التذكية عند كلِّ من ذهب إلى عدم جريان أصاله عدم التذكية كما هو واضح، بلا فرق في الموردين بين كون الشبهه حكميه كالمثال أو موضوعيه كاللحم المطروح المشكوك كونه مذكي أو غيره.

## البحث عن إمكان جريان أصاله العدم الأزلى فى التذكیه وعدمه

البحث عن إمكان جريان أصاله العدم الأزلى فى التذكیه وعدمه

أقول: بقى هنا أمران ينبغى الإشارة إليهما :

الأمر الأول: فى أنّ أصاله عدم القابليّه أو عدم التذكیه بالأصل العدم الأزلى جاريه أم لا ؟

والإشكال فى جريانه يكون بواسطه أحد أمرين:

أحدهما: ما ذهب إليه المحقق الخمينى رحمه الله من أنّ العدم الذى يقع مورد الأصل:

إن كان المراد هو العدم الأعمّ على نحو السلب التحصيلى، أى العدم الذى يساعد حتى مع عدم وجود الموضوع والحيوان.

فيرد عليه : بأنّه غير مفيدٍ ، لأنّه بهذا المعنى العام ليس موضوعاً لحكمٍ من الأحكام.

وإن أُريد بالأصل أصاله عدم تعلّقها على الحيوان الموجود الذى زهق روحه بنحو السلب التحصيلى عن الموضوع المحقّق ليقال إنّ الأصل فى الحيوان الذى زهق روحه أن يكون بلا تعلّق أسباب شرعيّه.

فيرد عليه : فأورد عليه أنّه بلا حاله سابقه له حتى يستصحب.

وإن أُريد استصحاب عدم تحقّق التذكیه بنحو السلب الأعمّ التحصيلى لِنفى الأحكام المذكوره بعد زهوق روحه .

فيرد عليه: بأنّ استصحاب عنوان العام وترتيب الآثار على الفرد الخاص وهو الحيوان الذى ذُبح خارجاً، وإثبات كونه حيواناً غير قابلٍ، يعدّ أصلاً مثبتاً. نعم، لو رتب عليه الأثر المربوط بنفس هذا العنوان كان صحيحاً بلا إشكال، لكنّه



لا يُثبت الحكم بالنسبه إلى الفرد الذى كان هو مورد النظر.

وفيه: مع أنّ أصل هذا الإشكال سيال وجارٍ فى جميع الأصول العدمية الأزليه، لكنّه مندفع كما حَقَّقنا فى موارد كثيره، وفقاً لعدّه من المحقّقين، من إمكان استصحاب العدم الأعمّ من وجود الموضوع ولو لم يكن حال حدوثه ذا حكم شرعى، بخلاف حال بقائه، حيث يكون له الأثر، ويترتب عليه بواسطه الاستصحاب، والأثر المترتب على عدم عنوان العام، يكون أثراً لعدم الفرد الخاص أيضاً، فيكفى فى صحّه التمسّك بالاستصحاب، إثبات ذلك الحكم، وهذا المقدار من الأثر يكفى فى حجّيه الاستصحاب، لعدم الاحتياج إلى ترتيب الأثر للخاص بما هو خاص.

وثانيهما: على فرض قبول جريان الأصل المزبور، فإنّما يصحّ جريانه فى الأوصاف التى تعدّ من عوارض الوجود مثل القرشيّه للمرأه، حيث إنّها ليست من عوارض ماهيّة المرأه وذاتها، هذا بخلاف الأوصاف التى تعدّ من عوارض الماهيّة الكليّيه والغنميّه ونظائرها، حيث تعدّ عارضه على ذات الكلب والغنم لا بتوسّط وجودهما، والقباليّه وعدمها تعدّان من القسم الثانى لا الأوّل، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيها.

وفيه: إنّ المحقّقين قدّموا العرض إلى قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهيّة، وكلّ منهما إلى اللّازم والمفارق، فتصبح الأقسام أربعه.

أمّا الزوجيه فهى من العوارض اللّازمه لماهيّة الأربعة، كما أنّ الوجود من عوارض المفارقة للماهيّة.

وأمّا العوارض اللّازمه للوجود، كموجوديّة الوجود بالمعنى المصدري،

ونورانيته ومنشأيته الآثار.

وأما المفارقة له كالسواد والبياض بالنسبه إلى الجسم الموجود.

وأما القابليته: وعدمها فيمكن أن يقال بأنها من العوارض اللازمه للوجود أو الموجود، وليست من العوارض اللازمه للماهيته.

نعم، لا يبعد أن يكون من العوارض المفارقة للماهيته، لكن بتبع الوجود، حيث إنه يفارق عن الماهيته، لكن متى ما عرض الوجود أى ببركه الوجود عرضت الماهيته كما هو الشأن فى عامه العوارض الوجوديه.

أقول: إذا ثبتت هذه المقدمه، فإنه يمكن أن يقرّر الأصل، بأن نقول:

إنّ القابليته تكون كالتقرّشيه من عوارض الوجود، فإنّ القرّشيه عباره عن الانتساب فى الوجود الخارجى إلى قرّيش، كما أنّ القابليته عباره عن خصوصيه موجوده فى وجود الحيوان، بها يصلح لورود التذكيه عليه، وبها يترتب الحليه والطهاره، فبناءً على ذلك كما يصحّ لنا أن نشير إلى ماهيته المرأه المشكوكه بأنها قرّشيه أم لا، بأنّ هذه الماهيته قبل أن توجد ما كانت قرّشيه، فالآن كما كانت، فهكذا يمكن أن يقال فى ناحيه القابليته إنّ الحيوان الكذائى بماهيته لم يكن قابلاً للتذكيه قبل وجوده، ونشكّ فى أنّه إذا وجد وتلبس بالوجود، هل عرض له القابليته أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

وهذا الاستصحاب لو أمكن جريانه لأغنانا عن استصحاب عدم التذكيه لحكومته عليه، حكومه الأصل السببى على المسببى، ويكون حاكماً على الأصول الحكّميه عامه، ولعلّه لذلك نرى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد تمسك بأصالة عدم القابليته فى الحكم بعدم التذكيه، بل نقل المحقق الخمينى قدس سره هذا المعنى عن شيخه العلّامه،

أى المحقق الحائري قدس سره ، وإن لم نجد هذا المطلب بهذا التفصيل في «درر الفوائد»، ولعله قد استفاد ذلك من محضر درسه الشريف بما نقله هنا.

وكيف كان، نحن نقول لقد أجاد فيما أفاد أستاذه رحمه الله .

غايه الأمر أنه أشكل عليه المحقق الخميني قدس سره ، على فرض غمض العين عن إشكاله السيال في الأصول العدمية الأزلية على مذاقه.

### إيراد المحقق الخميني على جريان الأصل العدم الأزلي

إيراد المحقق الخميني على جريان الأصل العدم الأزلي

بيان الإشكال: لا يصح التمسك بأصالة عدم القابلية في المقام، لأن ما هو الموضوع للأثر الشرعي هو المذكي وغير المذكي، وأما القابلية وعدمها فليس كل واحد مصباً للحكم الشرعي، واستصحاب كونه غيره بل لا يثبت كونه غير مذكي وإن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر، ولا يكفي مجرد كون الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر، بل يحتاج كون الترتب شرعياً، وأما المقام فليس الترتب شرعياً بل عقلي محض، فإن التعبد بانتفاء الجزء أعني القابلية يلازمه عقلاً انتفاء الكل أعني التذكية، لأن القابلية لها دخاله في التذكية على أحد الوجوه المتقدمه.

وسيوافيك في مبحث الاستصحاب أن الميزان في حكمه الأصل السببي على المسببي، كون الأصل في ناحيه السبب منقحاً للموضوع بالنسبه إلى الكبرى الشرعيه، ولا- يتم ذلك إلا- إذا كان الترتب بينهما شرعياً لا عقلياً، وسيأتي توضيح المقال في الاستصحاب)، انتهى كلامه(١).

ويرد عليه: بأننا لانحتاج إلى إثبات عدم التذكية بالخصوص، حتى يقال بأنه .

مركزاً للحكم الشرعى دون عدم القابليته، وإثباتها بواسطة يكون مثبتاً، لأنّ الذى لابدّ لنا من إثباته شرعاً لترتيب آثار الحلّيه والطهاره مثلاً، هو عباره عن إثبات التذكيه، لأنّ الحكم بالحليّه فى الآيه قد ربّ على التذكيه فى قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، فإذا انتفى هذا العنوان من جهه جزءٍ من الأجزاء ولو بواسطة الأصل، انتفى الحكم بالحليّه قهراً، فهكذا يكون فى المقام لأنّ أصاله عدم القابليّه إذا صحّت جريانها، أوجب ذلك انتفاء هذا الجزء عن التذكيه، فلا يترتب عليه الحكم بالحليّه، وهو كافٍ فى إثبات المطلوب، ولو لم يثبت كونه غير مذكى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ القابليّه وعدمها تعدّان من عوارض الوجود بالعرض اللازم، ومن عوارض الماهيّه بالعرض المفارق، فيجرى فيه الأصل.

كما ظهر أنّ إجراء أصاله عدم القابليّه كافٍ فى إثبات حكم الحرمة، ولا يحتاج فى إثبات ذلك إلى إثبات كون الحيوان غير المذكى، بل إذا ثبت كونه مذكى كان ذلك كافياً فى إثبات المطلوب، لأنّ الحكم قد تعلق على أمر وجودى فى القرآن وهو التذكيه لا على أمر عدمى وهو غير المذكى.

هذا تمام الكلام فى الأمر الأوّل.

## البحث عن أصالة عدم التذكية وإثباتها للنجاسة والحرمة وعدمه

البحث عن أصالة عدم التذكية وإثباتها للنجاسة والحرمة وعدمه

وأما الأمر الثاني: في أنّ إجراء أصالة عدم التذكية أو عدم القابليته:

هل يثبت النجاسة وحرمة الأكل كليهما، كما أنّ عدم جريانهما وثبوت التذكية يوجبهما؟

أم يمكن القول بالتفصيل بأنّ إجراء أصل عدم التذكية يوجب ثبوت الحرمة دون النجاسة، فاللحم المشكوك أكله حرامٌ ولكنّه ظاهرٌ كما يظهر ذلك من بعض الأساطين؟

أو يفصل بتفصيلٍ آخر يظهر من المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» بالقول بالتفكيك :

بين ترتيب الآثار على أصالة عدم التذكية من الآثار المترتبة على هذا العدم، أي عدم التذكية، مثل عدم الحليّة، وعدم جواز الصلاة فيه، وعدم طهارته، فإنّه يثبت بواسطة أصالة عدم التذكية، عدم حليّة أكل لحمه، وعدم طهارته، وعدم جواز صلاته، وغير ذلك من الأحكام العدميّة التي تنتزع من الأحكام الوجوديّة التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها، فبالأصل يترتب تلك الأعدام.

وبين الآثار المترتبة على كونه غير مذكّي، أو كونه ميتة قبل حرمة أكله أو نجاسته، أو تنجيس ملاقية، أو حرمة الانتفاع ببيعه، فأصالة عدم التذكية لا يترتب تلك الآثار، لأنّه لا يثبت ذلك الأصل كونه ميتة و كونه غير مذكّي.

أقول: ذهب الشيخ الأعظم، وصاحب «الكفاية»، و «الحقائق»، و «فوائد الأصول»، و «نهاية الأفكار» إلى عدم التفصيل بين الآثار، بل إنّ النجاسة والحرمة تعدّان من آثار عدم التذكية فيثبتان بالأصل، خلافاً للمحقق الخوئي تبعاً للفاضل

النراقى، بل وهكذا شارح «الروضه»، بل نَسب الخوئى ذلك إلى الشهيد من القول بأن الأصل فى اللّحم هو الحرمة والطهاره.  
ومنشأ توهم التفصيل وقع من جهتين:

الجهه الأولى: الشكّ فى أنّ الميتة هل هى متّحده مع غير المذكى أم لا؟

فإن لم يكن متّحداً تكون النجاسه معلقه على عنوان أمرٍ وجودى وهو الميتة، فأصالة عدم التذكية لا يثبت الحيوان الذى ذُبِح كونه ميتة، لكون الأصل حينئذٍ مثبتاً بالنسبه إليه.

هذا بخلاف ما اعتبرناهما شيئاً واحداً كما ادّعاها الشيخ، فإنّه فى هذه الصوره كما يثبت أصالة عدم التذكية حرمة لحمه يثبت نجاسته.

ويرد عليه أولاً: بصحّ كلام الشيخ قدس سره .

وثانياً: لو سلّمنا كونه غير الميتة، ولكن المتتبع فى الروايات يفهم أنّ الشارع كما حكم بنجاسه الميتة هكذا، قد حكم بنجاسه غير المذكى، الذى هو عنوان عام يشمل حكم الميتة، وهو الموت حتف الأنف أيضاً، فإذا جرى أصالة عدم التذكية، فهى كما يثبت الحرمة يثبت النجاسه أيضاً بواسطة إثبات كونه غير مذكى، الذى هو عبارته عن عدم التذكية، وليس بأمرٍ آخر حتّى يقال إنّ أصل مثبت.

الجهه الثانيه: بما قد ذكر عن شارح «الروضه» بأنّ ما حِيلَ أكله من الحيوانات محصورٌ معدودٌ فى الكتاب والسُّننه، وكذلك النجاسات، فالمشكوك كالتولّد من حيوانين يكون الأصل فيه إذا لم يدخل فى المحصور منهما هو الطهاره وحرمة لحمه، لأنّ تعليق حكم على أمرٍ وجودى، يقتضى إحرازه، فمع الشكّ فى تحقّق ذلك الأمر، يُبنى ظاهراً على عدم تحقيقه، لا من جهه استصحابٍ

العدم، إذ ربّما لا- يكون لذلك الشىء حاله سابقه قابله للاستصحاب، بل من جهه الملازمه العرفيه بين تعليق الحكم على أمر وجودى، وبين عدمه عند عدم إحرازه، وهذه الملازمه تُستفاد من دليل الحكم لا ملازمه واقعيه، بل ملازمه ظاهريه، أى فى مقام العمل يُبنى على عدم الحكم مع الشكّ فى وجود ما علّق الحكم عليه، هذا فكأنّه أراد أنّ النجاسات معدوده كالميته والدم وغيرهما، وليس الحيوان الثالث منها، كما أنّ حلّ التناول قد علّق على الطيّبات، وهى معدوده، وليس الحيوان منها، لعدم إحراز العنوانين فيه، فالمرجع حينئذٍ إلى الأصل فيه.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه فرع ما لو لم تكن النجاسه من آثار الحيوان الذى لم يذك ولو بالأصل، وإلا لو كان الأمر كذلك، فأصالة عدم التذكيه كما يثبت حرمة لحمه يثبت نجاسته، فلا يدخل تحت الذى لم يُحرز، حتّى يقال إنّه مشكوك ليحكم عليه بالطهاره دون الحليّه، فالحيوان الثالث إذا ذبح وشكّ فيه يُحكم بنجاسته كما يُحكم بحرّمته .

وثانياً: أنّ إثبات ذلك بهذا الطريق ربما يوجب الحكم بعكس ذلك، لأنّ الحيوانات التى تكون طاهره كما أنّها محصوره ومعدوده، هكذا تكون عكس ذلك، أى إنّ الحيوانات التى تكون نجسه أيضاً محصوره ومعدوده، فإذا لم يُحرز دخوله فى شىء منها، فيحكم بالأصل، وأصل كلّ شىء بحسبه، فكما أنّ الأصل فى المشكوك من حيث الطهاره والنجاسه هو الطهاره، فكذلك الأصل فى الحليّه والحرمة هى الحليّه والإباحه، فإذا لم يُحرز كون الحيوان المتولّد من الحيوانين من الحيوانات الطاهره كذلك، لم يُحرز كونه من الحيوانات المحرّمه، ولم يُحرز كونه من الحيوانات المحلّله، فيرجع إلى الأصل، وهو الإباحه والحليّه لا الحرمة، إلا أن

يراد من الأصل الرجوع إلى أصله عدم التذكية، فيرد الكلام السابق بتفصيله من إجراءاته من حيث كونه أصلاً أزلماً أم لا، إلى آخر ما قيل فيه فلا نعيد.

وثالثاً: لو سلّمنا كون الطيب أمراً وجودياً لا بدّ من إحرازه، فالخبث أيضاً أمرٌ وجودي قد عُلق عليه حكم الحرمة بقوله تعالى: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (١)، كما قد عُلق الحليته على الطيب بقوله تعالى: «أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» (٢)، فلا بدّ في مثل ذلك الذي قد عُلق الحكمان المتضادان على أمرين وجوديين، كون المرجع عند الشكّ، وعدم إحراز شيءٍ منهما، هو الرجوع إلى الأصول العمليّة، والأصل في مورد البحث ليس إلاّ- أصله الحلّ، ولا يجرى استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان في حال حياته، فإنّ للحياه دخلاً عرفاً في موضوع الحرمة إن سلّمنا ذلك لذهاب بعض الفقهاء إلى جواز أكل السمك في حال حياته بأن يبلغه، ولا أقلّ من الشكّ في حرمة، فيحكم بالحليته، فالأقوى ثبوت الملازمة بين الحلّ والطهاره في جميع فروض المسأله. والله العالم.

\*\*\*.

١- سورة الأعراف: الآية ١٥٧ .

٢- سورة المائدة: الآية ٤ .



## فى حُسن الاحتياط ورجحانه فى مطلق الشُّبهات

فى حُسن الاحتياط ورجحانه فى مطلق الشُّبهات

التنبية السادس: ويدور البحث فيه حول رجحان الاحتياط وحُسنه عقلاً. فى الشُّبهات جميعاً، سواءً أكانت الشبهه حكمية أو موضوعية، وجوبية أو تحريمية، إذا كان المشتبه من الأمور التوصيلية، لأنَّ احتمال وجود الواقع ورجحان حفظه، ولو من جهة الأيمن من العقاب مهما أمكن كان حَسَنًا عقلاً، هكذا فى ناحيه ترك ما يُحتمل مفسدته عقلاً، ولو كان حسنه من باب الانفساد.

وأما حسنه شرعاً: فقد تحدّث عن ذلك صاحب «الفوائد» بالتفصيل بقوله:

(إنَّ استحبابه الشرعى من جهة أوامر الاحتياط إشكالاً، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة فى الباب على كثرتها للإرشاد إلى ما يستقلُّ به العقل من حُسن الاحتياط، تحرّزاً عن الوقوع فى المفسده الواقعيه، وفوات المصلحه النفس الأمريه، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه إنَّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنَّه نشأ عن مصلحه فى نفس ترك ما يُحتمل الحرمة، وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنَّه محتملٌ ذا مصلحه يحسن استيفائها عقلاً.

ومن ذلك يظهر فساد ما ربما يتوهم من استحباب الاحتياط شرعاً بقاعده الملازمه، فإنَّ المورد ليس من موارد قاعده الملازمه، لما تكرر منَّا أنَّ مورد الملازمه إنَّما هو فيما إذا كان الحكم العقلى واقعاً فى سلسله علل الأحكام، من المصالح والمفاسد التى تُبنى عليها الأحكام، وأما إذا كان الحكم العقلى واقعاً فى سلسله معلولات الأحكام، من الإطاعه والعصيان، وما يتبعهما من الثواب والعقاب، فلا محلّ لقاعده الملازمه. والحكم العقلى فى باب الاحتياط يكون من القسم

الثانى، لما عرفت من أنه طريقٌ محضٌ للتخلص عن فوات المصلحه، والوقوع فى المفسده النفس الأمريه، فهو نظير حكمه بحسن الإطاعه وقبح المعصيه، فلا يمكن إثبات استحباب الاحتياط شرعاً من طريق قاعده الملازمه.

نعم، يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعى من بعض الأخبار الوارده فى الترغيب على الاحتياط :

كقوله عليه السلام : «من ترك الشُّبهات نازعته نفسه أن يقع فى المحرّمات».

وقوله عليه السلام : «من ترك الشُّبهات كان لما استبان له من الإثم أترك» .

وقوله عليه السلام : «من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه».

ونحو ذلك من الأخبار التى يمكن أن يُستظهر من التعليقات الوارده فيها أنها من قبيل حكمه تشريع استحباب الاحتياط، وإن كان للمنع عن ذلك أيضاً مجال.

وعلى كل حال، لا شبهه فى حسنه العقلى وإمكانه فى التوضيحات ترك ما يحتمل حرمة، وفعل ما يحتمل وجوبه، انتهى محلّ الحاجه (١).

قال المحقق الخوئى: نقلاً عن أستاذه النائينى إنه: (يمكن أن لا يكون الأمر بالاحتياط ناشئاً عن مصلحه إدراك الواقع، بل يكون ناشئاً عن مصلحه فى نفس الاحتياط، لحصول قوه للنفس باعته على الطاعات وترك المعاصى، وحصول التقوى للإنسان، وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»، والوجه فيه ظاهر، فإن حصول المملكات الحميده أو المذمومه تدريجى، ولترك الشُّبهات فى ذلك أثرٌ بيّن، وعليه فيمكن أن يكون الأمر بالاحتياط بهذا الملاك، وهو ملاكٌ واقعٌ فى سلسله علل الأحكام، فيكون .

الأمر الناشئ عنه مولويًا)، انتهى كلامه نقلًا عن «مصباح الأصول» (١).

أقول: وما ذكره قدس سره هنا في غايه المتانهِ، ونحن نزيد عليه من إمكان القول بكون حُسن الاحتياط واقعاً في سلسله معلولات الأحكام من جهه حسنه عقلاً، ولكن مع ذلك يكون الحكم الشرعي فيه أيضاً مولويًا لا إرشاديًا، للفرق بين ما كان من قبيل الواجبات والمحرمات في وجوب الطاعه وحرمة المعصيه، وما كان من قبيل المستحبات والمكروهات :

إذ المولويّه في ما فيه العقل له حكمٌ بوجوب الطاعه مستحيله، ولو لم نقل باستحاله التسلسل، لأنّ مجرد الأمر المولوي ولو لم يكن متناهياً لا يكون محرّكاً للعبد، ما لم يكن له إلزامٌ من ناحيه العقل، فلا بدّ من أن ينتهي الأمر المولوي في مقام المحرّكيه نحو العمل إلى الإلزام العقلي، فلا مناص من أن يكون الأمر في تلك الموارد إرشاديًا.

هذا بخلاف الأمر في الاحتياط، فإنّ حُسن الاحتياط وإن كان من المستقلّات العقليه الواقعه في سلسله المعلولات، إلا أنّ العقل بما أنّه عقلٌ لا يحكم ولا يستقلّ بلزوم الاحتياط فيه، فلا مانع من أن يكون الأمر الشرعي فيه مولويًا:

إمّا بالوجوب تحصيلًا لدرك الواقع، لو رأى الشارع فيه مصلحه ملزمه كما عليه الأخباريين.

أو استحباباً كما نحن عليه.

وعليه، فالقول بالاستحباب الشرعي في الاحتياط المستفاد من الأخبار قولٌ قويٌّ، ونحن نتفق في ذلك مع ما تبناه المحقق الخوئي في «مصباح الأصول»..

وهذا الحُسن والاستحباب يجرى في التوضيحيات في جميع أقسام المشتبهات، فيما يمكن فيه الاحتياط من أقسام الدوران في غير المحذورين، من الوجوب والاستحباب، والوجوب والإباحة أو الكراهة، وغيرها من الثنائيات أو الثلاثيات، إلا أن يستلزم الاحتياط العسر والحرَج على المكلف، بأن يصبح مرجوحاً أو موجباً لاختلال النظام، أو الضرر والوسواس، فعند ذلك يصير حراماً، فلا حُسن فيه عقلاً ولا شرعاً .

هذا كله في التوضيحيات، ويترتب عليه الثواب إذا أتى به لداعى احتمال المحبوبيته، لأنه انقياد وإطاعه حكميّه.

### حكم الاحتياط في المشتبهات التعبدية

حكم الاحتياط في المشتبهات التعبدية

وأما الاحتياط في التعبديات:

١ أما عند دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، فإنه لا إشكال فيه من جهة حُسنه عقلاً وشرعاً، لأن إتيان العمل بداعى الأمر المضاف إلى الله على أى حال، وبداعى أمره رجاءً حسنٌ.

كما أنه لو لم يكن واجباً كفى في صحّة العمل التقرب به إليه، إذ لا وجه للإشكال فيه إلا من ناحيه قصد الوجه بأن لا يمكن قصد كون الأمر وجوبياً أو نديبياً، وهو غير معتبر قطعاً، كما هو ثابت عند الفقهاء لندره القائل بوجوبه.

نعم ، إن اعتبرنا ذلك في العبادات ، جرى فيه من الإشكال م ا يجرى فيما سندره .

٢ وأما رجحان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب

وغير الاستحباب ففيه إشكال، ولذلك قال الشيخ الأعظم قدس سره في فرائده:

(فيه وجهان أفواهما العدم، لأنَّ العباده لابدَّ فيها من نيه التقرب، المتوقّفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، كما فيكلُّ من الصلوات الأربع عند اشتباه قبله، وما ذكرنا من ترتّب الثواب على هذا الفعل، لا يوجبُ تعلق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقياداً للشارع، والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يُسمّى ذلك ثواباً.

ودعوى: أنَّ العقل إذا استقلَّ بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمه الأمر به شرعاً.

مدفوعه: بما تقدّم في المطلب الأوّل من أنّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعه الواقعيه في معلوم التكليف إرشادي محض، لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشاديّه، فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشادي ولا ينفع في جعل الشئ عباده، كما أنّ إطاعه الأوامر المتحقّقه لم تصر عباده بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ».

ويحتمل الجريان بناءً على أنّ هذا المقدار من الحُسن العقلي يكفي في العباده، ومنع توقّفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً، ولذا استقرّت سيره العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفه النصوص الغير المعتمده والفتاوى النادره).

ثمّ ذكر رحمه الله استدلال الشهيد في «الذكري» لذلك بآيات التقوى مثل: «فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسْتَطَعْتُمْ»، ثمّ قال بعد ذلك:

(والتحقيق: أنّه إن قلنا بكفايه احتمال المطلوبيه في صحّه العباده فيما لا

يعلم المطلوبية ولو إجمالاً فهو، وإلا فما أورده قدس سره في «الذكرى» كأوامر الاحتياط لا يُجدي في صحتها، لأن موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة، على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى يتقرب، وإلا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنوية فيها).

ثم رجع عنه بقوله:

(اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يقال بعد النقص بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات، مثل قوله: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» حيث إن قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة شرطاً أو شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيه؛ أن المراد من الاحتياط والانتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة، الإتيان بجميع ما يُعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط يتعلّق بهذا الفعل، وحينئذٍ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر)، إلى آخر كلامه رفع مقامه (١).

أقول: إنّه رحمه الله قد أتعب نفسه الزكيه في بيان أصل الإشكال، وما يمكن أن يُجاب عنه، جزاه الله عنّا وعن أهل الإسلام خير الجزاء، ولكن يمكن أن يقرّر الإشكال في الاحتياط في باب العبادات مع احتمال الوجوب في وجهين:

الوجه الأول: ما قرّره الشيخ قدس سره من عدم إمكان التقرب بعمل لا يعلم تفصيلاً ولا إجمالاً كونه مأموراً به، إذ إتيان العمل بلا قصد القربة، يوجب كونه توصلياً، مع أنّ المفروض كونه تعبدياً، والإتيان بالعمل مع قصد التقرب به جزماً ممتنع، لأنّ .

القصد الحقيقي لا- يتعلق بالأمر المجهول المشكوك فيه، وإتيان العمل مع احتمال التقرب غير مفيد، لأنه ليس بالإتيان بقصد القربة.

أجاب عنه المحقق الخراساني قدس سره : بأن هذا الإشكال إنما يجرى إذا كان قصد القربة متعلقاً للأمر، حيث لا يمكن إتيانه إلا- مع الجزم، ولكنه فاسد، بل المعتبر في العبادة عندنا هو اعتبار قصد القربة عقلاً، لأجل أن الغرض لا يحصل بدونها، فلا بد أن يأتى على نحو لو كان مأموراً به في الواقع لحصل الامتثال والإطاعة، ولو لم يكن كذلك فصار انقياداً، وهو ليس إلا الإتيان باحتمال الوجوب والمطلوب، فإذا أتى بهذا لكان العمل مقرباً إلى الله، ويستحق الثواب على فعله، فلا حاجة حينئذ في جريان الاحتياط في العبادات التي تتعلق أمر بها، بل لو فرض تعلق الأمر به لما كان من الاحتياط بشيء، بل يكون كسائر ما علم وجوبه واستحبابه أمراً مولوياً نفسياً.

انتهى ملخص كلامه (١).

أورد عليه المحقق العراقي قدس سره : (إذا اعتبر في العبادة القربة الجزمية، فإنه كما لا سبيل إليه مع عدم العلم به تفصيلاً أو إجمالاً بالإتيان شرعاً سواء كان قد أخذ القربة فيها شرطاً أو شرطاً، هكذا لا يمكن إن كانت القربة خارجه عن العبادة شرعاً، وكانت مأخوذة عقلاً- في الغرض منها، فإنه على كل تقدير يستحيل جريان الاحتياط فيها، لاستحاله تحقق القربة الجزمية مع الشك في الأمر) (٢).

وبالجملة: انحصر الجواب عن الإشكال بأحد الطريقتين:

١- إما بما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في آخر كلامه من أن المراد من الاحتياط .

١- كفاية الأصول: ج ٢ / ١٩٥ .

٢- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٢٧٤ .

فى أوامرها هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا قصد القربه، فيقصد المكلف بالتقرب فيه بإطاعه نفس هذا الأمر، حيث أورد عليه الخراسانى:

بأنه التزامٌ بالإشكالٍ أوّلاً .

وعدم مساعده الدليل عليه ثانياً.

وعدم كونه احتياطاً ثالثاً، لكونه حينئذٍ أمراً مولوياً نفسياً.

نعم، لو ورد من الشرع أمرٌ بالاحتياط بمثل ذلك، لايدّ من حمله على هذا المعنى بواسطة دلالة دليل الاقتضاء وحفظ كلام الحكيم عن اللغوئيه.

٢ أو يقال بجواب آخر قد التزم به المحقق العراقى والخوئى والخمينى وغيرهم حيث تبعوا الشيخ الأعظم قدس سره فيما التزم به وهو الأقوى، وهو أنّ هذا الإشكال إنما يثبت لو اعتبرنا الجزم فى التيه، مع أنّه لا دليل على ذلك من العقل ولا من النقل.

أمّا الأول: فلأنّه لا يُعقل أن يتجاوز الأمر عمّا هو متعلّقه ويبحث إلى غيره، وأنّ من المعلوم عدم الوقوع تحت دائره الطلب إلا ذات العمل ونفس الفعل، فشرطيته أمر آخر من التيه أو الجزم بها يحتاج إلى دليل آخر، وهو هنا بالنسبه إلى الجزم غير موجود.

وأمّا الثانى: فليس إلاّ- الإجماع على أنّه يشترط فىالعبادات الإتيان بالعمل لله تعالى، وأمّا العلم بأنّه عباده، والجزم فى التيه، فليس مصباً للإجماع، فإتيان العمل لوجه الله أمرٌ مسلم بين المسلمين، وهو حاصل عند الإتيان باحتمال المطلوبيه، إذ من الواضح أنّ داعى المحتاط فى أعماله كلّها هو طلب رضا الله ومرضاته.



## البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء

البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء

أقول: بل يمكن أن يقترن هذا الوجه بتقرير أبين هو:

أنّ الامتثال له مراتب أربع عند العقل والعقلاء:

المرتبه الأولى: الامتثال التفصيلي، وهو الإتيان بالعمل مع تمام خصوصياته وشرائطه، حتّى مع قصد الأمر التفصيلي الجزمي، كما في أكثر الواجبات المسلّمه من التوصليات والتعبديات.

المرتبه الثانيه: أن يكون الامتثال إجمالياً، وهو مثل ما لو علم وجود الأمر إجمالاً في أحد الأفراد، نظير إتيان الصلاه في أربع جهات، فإنّه بعد الإتيان بها يصير الامتثال الإجمالي محققاً، فمع تعذّر الامتثال التفصيلي تصل النوبه إلى الامتثال الإجمالي.

المرتبه الثالثه: مع تعذّرهما تصل النوبه إلى الامتثال الظنّي، بأن يأتي المكلف بالعمل مع الظنّ بوجود الأمر، فيقصد الأمر كذلك، فإذا أتى كذلك أصبح الامتثال الظنّي محققاً وهو القسم الثالث.

المرتبه الرابعه: مع تعذّر جميع المراتب الثلاث تصل النوبه إلى القسم الرابع، وهو الامتثال الاحتمالي، ومعناه الإتيان بذات العمل مع احتمال وجود الأمر والمطلوبيّه، وقد سبق أن ذكرنا أنّه كافٍ في صحّحه الاحتياط في باب العبادات، ولا نحتاج إلى قصد الأمر الجزمي واليقيني في صحّحه العباده، وإلّا ربما يمكن أن يورد في مثل الامتثال الإجمالي أيضاً في صحّحه كلّ واحده من الصلوات الأربع، حيث إنّ كلّ صلاه التي يأتيها لا يعلم بالعلم الجزمي بوجود الأمر فيها، خصوصاً بعد الإتيان ببعضها لاحتقال كون المأمور بها هو المأتي بها قبل ذلك، فكما أنّه

صحيح بلا إشكال مع احتمال وجود الأمر في كل واحد، هكذا يكون في المقام بالنظر إلى أصل الاحتياط.

بل عن النائني أنّ بناء الشيخ الأعظم قدس سره في كتبه الفقهيّة والرسائل العمليّة على ذلك، وقد نقل أنّ قوله: (أقواها العدم) الذي نقلناه عنه في صدر المسأله لم تكن في نسخه الأصل .

ثمّ يقول النائني قدس سره : وذلك هو المظنون، فإنّ النفس تأبى أن يكون مثل الشيخ ينكر إمكان الاحتياط في العبادات.

وكيف كان، هذا هو الأقوى، بل هو المستفاد من كلمات الشيخ رحمه الله في قوله: (ويحتمل الجريان بناءً.. إلى آخره). وكان العقل أيضاً يستقلّ بحسنه، وسقوط الأمر به على تقدير ثبوته واقعاً.

نعم، ليس هو في عرض الامتثال التفصيلي بل في طوله، وما أبعد ما بين القول بأنّ الامتثال الإجمالي فيعرض الامتثال التفصيلي، وبين القول بأنّ الامتثال الإجمالي ليس من مراتب الامتثال، ولا تصحّ به العباده، ولا يسقط به الأمر.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دعوى عدم إمكان الاحتياط في العبادات في غاية الوهن والسقوط.

هذا تمام الكلام في الإشكال الأوّل وجوابه .

وأما الكلام في الإشكال الثاني في الاحتياط في العبادات، هو أن يقال:

إنّ المطلوب في باب العبادات هو تحصيل عنوان الإطاعه والامتثال، والبعث عن انبعاث المولى، إذ لو أبقاه بدواعي آخر لما أطاق وامتثل، وإن أتى بمتعلّق الأمر.

وعليه، فصدق هذا العنوان يتوقّف على العلم بالأمر حتّى ينبعث بأمره، وأمّا

إذا احتملنا وجود الأمر، فهو غير منبعثٍ عن بعث المولى، بل عن احتمال البعث وهو غير كافٍ في صدق الإطاعة، ويرشدك إلى أنّ الباعث حينئذٍ هو الاحتمال الموجود في الذهن لا عن الأمر الواقعي، هو أنّ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد يخالفه، والرجل المحتاط يأتي بالمحتمل في كلتا صورتين، فليس الباعث إلا الاحتمال لعدم الأمر فيما إذا لم يطابق الاحتمال.

هذا غاية ما يمكن أن يقرّر في هذا الوجه من الإشكال .

أقول: والجواب عنه هو الجواب عن سابقه، إذ لا دليل لنا على لزوم كون البعث والانبعث جزمياً، بل الانبعث عن الاحتمال كافٍ، لما قد عرفت من فقدان الدليل إلا الإجماع، وهو لا يقتضى إلا أصل التيه ليس إلا .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ إتيان العمل لاحتمال وجود الأمر والمطلوبيه، كافٍ في صحّحه دعوى حسن ذلك بحكم العقل، وكون استحبابه شرعياً، لعدم كون أمر الشارع حينئذٍ إرشادياً، بل كان مولوياً نديباً خلافاً للمحقّق النائيني رحمه الله حيث ذهب إلى عدم استحبابه الشرعي بل يكون الاحتياط فيها ممكناً من باب الحسن العقلي، وكان إرشادياً.

وعليه، فمأخوذين المشهور من الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه:

إن كان مقصودهم هذا الذي قلناه، أي بأن يأتي بداعي احتمال المطلوبيه، فكلامهم حسنٌ.

وأما إن كان مقصودهم هو القول بالاستحباب من دون التقييد بإتيانه بداعي احتمال المطلوبيه، كما نسب المحقّق النائيني ذلك إليهم في فوائده، فلا يخلو عن مسامحه، فلا بدّ من تحصيل وجهٍ لكلامهم، لو لم يقصدوا ما ذكرناه. والله العالم.

## البحث عن إمكان تصحيح عباديّه الأفعال بأوامر الاحتياط

البحث عن إمكان تصحيح عباديّه الأفعال بأوامر الاحتياط

أقول: حاول بعض الأساطين تصحيح الاحتياط فيالعبادات بالأوامر الوارده فيه، كقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»<sup>(١)</sup>.

بتقريب أن يقال: إنّ الأمر بالاحتياط قد تعلق بذات العمل الذي يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنه محتمل الوجوب، بحيث يكون احتمال الوجوب قيلاً في المأمور به، بل متعلق الأمر نفس العمل الذي يحتمل وجوبه توصلياً يكفي الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلق به وإن كان عبادياً؛ أي كان بحيث لولا تعلق الأمر به لكان أمره عبادياً، فلا بد من قصد الأمر الذي تعلق به، وهو الأمر بالاحتياط الذي فرض تعلقه بذات العمل، فينوي التقرب به ويقصد امتثاله.

ولذلك حُكي أنّ سيره أهل الفتوى في العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب إتيان نفس العمل في الشبهات البدويّه الحكميّه، من غير تقييد بإتيان العمل بداعي احتمال المطلوبيه، بل يطلقون الفتوى بالاستحباب، ولو لم تكن أوامر الاحتياط متعلقه بنفس العمل، وموجه لاستحبابه، لم يكن وجه لإطلاق الفتوى باستحباب العمل، بل كان اللازم تقييد الفتوى بإتيان العمل بداعي احتمال الأمر، كما جرت عليه السيره بين أهل الفتوى في العصر المتأخر).

هذا كما نقله المحقق النائيني في فوائده<sup>(٢)</sup>.

ثمّ أجاب رحمه الله بنفسه عنه: إنّ الأمر بالعمل ينقسم إلى قسمين: .

١- وسائل الشيعه: ج ١٨ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

٢- فوائد الأصول: ج ٣ / ٤٠٢.

تارةً: أن يكون نفسه عبادياً كالأمر بالصلاة.

وأخرى: اكتسابياً من أمرٍ آخر، لأجل اتحاد متعلقهما، مثل وجوب الوفاء بالندر لو تعلّق أمره بصلاة الليل، فإنّ أمره وإن كان توصلياً كسائر التوصليات، إلّا أنّه إذا تعلّق بعملٍ عبادي كصلاة الليل يكتسب الأمر بالوفاء بالندر العباديّه من الأمر بالصلاة.

والسرّ فيه: أنّ النذر قد تعلّق بذات صلاة الليل، لا بما أنّها مستحبّه، وإلّا لكان النذر باطلاً، لعدم قدره على وفائه، لأنّ صلاة الليل بالندر تصبح واجبه، فلا يمكن إتيانها مستحبّه، وذلك كان لمكان اتحاد متعلقها يكتسب الفاقد ما هو للواجد وهو العباديّه من الصلاة فصار الأمر بالندر عبادياً.

هذا بخلاف ما إذا لم يتّحد متعلقهما، كالصلاة إذا تعلّقت بالأمر الإجماعي، حيث قد استأجر الشخص على الصلاة الواجبه أو المستحبّه، حيث يكون معناه أنّ الأجير قد استأجر لتفريغ ذمّه الغير، فالإجاره قد تتعلّق بما في ذمّه المنوب عنه وما في ذمّه المنوب عنه هي الصلاة الواجبه أو المستحبّه بوصف كونهما كذلك، فمتعلّق الإجاره ليس ذات الصلاة، بل هي مع وصف كونها واجبه أو مستحبّه، فمع عدم الاتحاد لا يمكن أن يكتسب الأمر الإجماعي العباديّه من الأمر الاستجابي، أو الأمر الوجوبي، لعدم ارتباطٍ بينهما، وعدم وحده متعلقهما.

والأوامر الاحتياطيّه فاقدّه لكلّ من عباديّه نفسها، ومن اكتساب العباديّه من أمرٍ آخر، لأنّ فاقدّيّها للأولى واضحه، وفاقدّيّها للثانيه لأنّها لم تتعلّق بذات العمل مرسلّاً عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقيّد مأخوذ في موضوع أوامره، وإلّا لم يكن من الاحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه، فإنّه

على تقدير وجوده الواقعي، إنما تعلق بذات العمل، فلا اتّحاد في أوامر الاحتياط، فلا اكتساب للعباديّة، إلى آخر كلامه بتفصيله.  
انتهى ملخّص كلامه رفع مقامه.

أقول: ويرد عليه :

أولاً: ما ذكره من الفرق بين النذر المتعلّق بصلاه الليل والإجاره الواقعه عليها لا يخلو عن إشكال، لأنّ الأمر بالإجاره كما تعلق على الصلاه الواقعه في ذمّه المنوب عنه على ما هي عليه من الوجوب والاستحباب، كذلك يكون أمر الوفاء بالنذر قد تعلق بالوفاء المتعلّق بالصلاه بما هي عليه من الوجوب والاستحباب، ولذلك قد يكون متعلّق النذر أمراً واجباً، وقد يكون مستحبّاً، وفي كلتا صورتين ليس الواجب إلّا- الوفاء بالنذر، والوفاء لا- يتحقّق إلّا- بإيتان الصلاه على ما هو المشروع من الوجوب الندب، ولذلك لا بدّ أن ينوى في الوفاء بالنذر بالصلاه المشروعه لولا النذر، وهي ليست إلّا الاستحباب، غايه الأمر حيث أنّ الوفاء بالنذر لا- يتحقّق إلّا- بوجود الصلاه وإيجادها، فيقال مسامحه بأنّ صلاه الليل واجبه، وهو لا ينافي أن يكون اللّازم في مقام الإتيان هو قصد إتيان الصلاه بالأمر الاستحبابي، بل هو المصداق للوفاء وحقيقته، لأنّه لو نوى في مقام الامتثال إتيان صلاه الليل الواجبه لما صدق الوفاء بالنذر.

ونظير ذلك أمر الوالدين بإتيان الصلاه جماعه، أو إتيان صلاه اللّيل، فإنّ الإتيان يصبح واجباً بلحاظ إطاعه أمرهما، لا بأن تكون صلاه الجماعه واجبه أو صلاه اللّيل كذلك، فلذلك يصحّ في مقام الامتثال قصد الإتيان بصلاه الجماعه المندوبه، فتنتطبق عليه الوجوب بلحاظ صدق الإطاعه.

وعليه يصبح الأمر بالإجاره كأنه ليس بنفسه عباده، وليس مكتسباً لها من أمر الصلاة، لعدم وحده متعلقهما، هكذا يكون أمر الوفاء بالنذر، حيث لا يكون بنفسه ولا بالاكتساب عبادياً، هذا أولاً .

وثانياً: إننا لا نسلّم كون متعلق أوامر الاحتياط هو الفعل المشكوك المقيّد بقيد احتمال المطلوب، كما ادّعا، بل المتعلق في أوامر الاحتياط ليس إلاّ- عنوان الاحتياط، وهو قد ينطبق على الفعل المشكوك المحتمل الوجوب وإتيانه كذلك، وقد ينطبق على الترك المشكوك المحتمل وجوبه، وإلاّ لولا ذلك لزم أن يكون الأمر قد تعدّى عمّا هو متعلقه، وهو محال، لأنّ مضمون الأمر حقيقة في لسان الدليل ليس إلاّ- الأمر بالاحتياط بقوله عليه السلام: «فاحتط لدينك»، فكيف يمكن التجاوز عنه، والتعلق بغيره وهو الفعل المشكوك المحتمل وجوبه.

أقول: وما قد يؤيد ما ذكرنا أنّ الاحتياط قد ينطبق على الواجبات تارة، وعلى المحرّمات أخرى، فاختلفا في الفعل والقرب لا يوجب الاختلاف في متعلق الأمر، لأنّه ليس إلاّ- عنوان الاحتياط، هذا بخلاف ما لو جعلنا المتعلق هو نفس الفعل المقيّد بقيد احتمال المطلوب، فإنّ دخول الترك المشكوك المحتمل وجوبه أو الترك المشكوك حرّمته فيه، موجب لتغيّر متعلق الأمر وتعدّده، فعاد المحذور بتجاوز الأمر عمّا هو متعلقه كما لا يخفى .

والتحقيق: اختلف الأعلام في أنّ الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، هل يمكنه يصحح إتيان العمل بقصد الأمر الوارد على الاحتياط أم لا ؟

قال المحقّق الخميني قدس سره : بعدم الصحّة، لأنّ احتمال شمول أدلّه الاحتياط

للشبهات البدويّة الوجوبيّة فرع إمكان الاحتياط فيها، وقد فرضنا امتناع الاحتياط فيها بالأمر الواقعي كما هو الفرض، ومع ذلك فكيف يُحتمل إطلاق أدلّه الاحتياط لها ولغيرها؟!

والحاصل: (أنّ قصد الأمر الاحتياطيّ جزمًا عند الإتيان بالشبهات الوجوبيّة، فرع صدق الاحتياط فيها قبل الأمر، مع أنّ إمكان الاحتياط فيها موقوفٌ على قصد أمره، بحيث لولا هذا القصد، لما صحّ أن يقال إنّ هذا العمل احتياطٌ في العبادة.

وبعبارة أوضح: تعلق أوامر الاحتياط بالعبادات المحتملة، يتوقف على إمكانه فيها، ولو توقف إمكانه عليه، يلزم توقّف الشيء على نفسه)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف أن يقال:

إن اعتبرنا في امتثال الأمر العبادي قصد الأمر المتعلق بذات العمل، أي قصد الأمر الواقعي فقط، سواء كان الامتثال للأمر بالاحتياط أو غيره، وقلنا بأنّه لا يجوز الإتيان باحتمال المطلوبيّة والمجوبيّة في مرحله الاحتياط، بل لا بدّ أن يكون مع قصدٍ جزمي فيصدق الامتثال ولو احتياطاً، كان ما ذكره المحقّق الخميني من الاستحالة بالدور وصدق توقّف الشيء على نفسه متيناً، لأنّ أخذ الإطلاق في الأدلّه الواردة في الاحتياط للشمول في مثل المقام، يكون فرع إمكانه، والمفروض توقّف إمكانه على قصد ذلك الأمر، وهو الدور المحال بعينه .

وأما إن لم نعتبر في امتثال العبادات في مرحله الاحتياط، إلّا كون العمل مضافاً إلى الله وأمره، وإتيان قصده في مقام الامتثال، ولو فهمنا ذلك من دليل .



خارجي من اجماع أو نص، فحيثُ إذا أتى بالعمل، وقَصِد الأمر الصادر من الشارع بالاحتياط المنطبق خارجاً بالفعل على إتيانه بذاته، مع قصد هذا الأمر الذي فهم اعتباره من دليلٍ آخر، غير نفس هذا الأمر، أو فهم من الأمر الواقعي، كان ذلك العمل مجزياً وكافياً ومصداقاً للعمل بالاحتياط في العبادات، حتّى ولو كان الأمر المتعلق بالاحتياط بنفسه توصلياً، إلا أنّ العمل يصبح عبادياً لأجل وجود هذه الشرائط، وهذا ليس بمستنكرٍ عند العقل، كما ذكره مقرّره في «مصباح الأصول» وأنّه لا يخلو ذلك عن وجهٍ.

ولكن قد عرفت إمكان الاحتياط في أصله بإتيان العمل بقصد احتمال الأمر الواقعي، وكفايه ذلك في عباديّه العمل، وعدم الحاجة إلى مثل هذه التعسّفات والتوجيهات المستصعبه كما لا يخفى .

أمّا المحقّق النائيني: فهو رحمه الله بعدما حكى الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه، من غير تقييد إتيانه بداعي احتمال المطلوبيّه، قال:

(إنّه لا ينطبق على القواعد إلا أن يكون نظير المشهور إلى مسأله التسامح في أدلّه السنن، وذلك على إطلاقه أيضاً لا يستقيم، فإنّ التسامح في أدلّه السنن يختصّ بما إذا قام خبرٌ ضعيف على استحباب الشيء أو وجوبه، لو قلنا بأنّ الخبر الضعيف القائم على وجوب الشيء يندرج في أخبار من بلغ، ولا- يختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، والكلام في استحباب الاحتياط أعظم من ذلك، فإنّ فتوى المشهور باستحباب العمل الذي يُحتاط فيه يشتمل ما إذا كان منشأ الشبهه فقدان النص، وأخبار من بلغ التي هي المدرّك في مسأله التسامح في أدلّه السنن لا تشمل صورته فقدان النص، انتهى كلامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، فحكم استحباب إتيان العمل من باب الاحتياط أمرٌ مستقلٌ غير مرتبط بمسأله التسامح في أدله السنن، ولقد عرفت منّا إمكان القول باستحبابه الشرعي المولوي لا الإرشادي، فإذا بلغ وانجزّ الكلام إلى أخبار من بلغ والتسامح في أدله السنن، فلا بأس أن نبحت عن هذا الموضوع في المقام مستقلاً، لكثرة الإشاره إليها في البحوث، وأهميته الثمره المترتبه عليها.

\*\*\*

## البحث عن التسامح في أدلته السنن

البحث عن التسامح في أدلته السنن

أقول: وردت أخبار عديدة وضعها الفقهاء بأخبار من بلغ، عرّفوها بأنّها تُرشد إلى لزوم التسامح في الأخذ بمضمون الأخبار التي تتحدّث عن الأعمال المستحبّة، وعليه فلا بدّ أوّلاً من ذكر أخبارها، ثمّ التعرّض لبيان كيفيّة دلالتها، ومن ثمّ ذكر الثمره المترتبه عليها، فنقول ومن الله الاستعانه:

الأمر الأوّل: في الأخبار الواردة بهذا المضمون، وهي عديدة:

منها: صحيحه هشام بن سالم، عن الصادق عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما عن الكليني، عنهم عليهم السلام: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما فعله»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما عن محمّد بن مروان، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله تعالى على عملٍ، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيّه، وإن لم يكن الحديث كما بلغه»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما عن «الإقبال»، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك»<sup>(٤)</sup>.

وغير ذلك من الأخبار التي تكون مضمونها مقاربتك لتلك المضامين، وقد عقد لها الشيخ الحُرّ العاملي رحمه الله باباً في «وسائل الشيعة» وهي الباب الثامن عشر من أبواب مقدّمات العبادات، فراجع.

١- وسائل الشيعة: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣ و ٨ و ٧.

٢- وسائل الشيعة: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣ و ٨ و ٧.

٣- وسائل الشيعة: ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣ و ٨ و ٧.

٤- الإقبال فيما يختصّ بشهر رجب: ص ٦٢٧.

ويبدو أنّ قضيه التسامح غير مختصّه بالشيعة، بل قد روت العامّه مثلها، ومنها الخبر الذى رواه صاحب كتاب «عدّه الدّاعى» بأسانيده عن العامّه، عن مروان، قال: روى عبد الرحمن الحلوانى مرفوعاً إلى جابر بن عبد الله الأنصارى، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله : من بلغه من الله فضيله فأخذ بها، وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك، وإن لم يكن كذلك».

وعليه يبدو أنّ القضيه مجمّع عليها عند الفريقين (١).

### فى البحث عن مدلول أخبار من بلغ

فى البحث عن مدلول أخبار من بلغ

الأمر الثانى: ويدور البحث فيه عن مدلول هذه المجموعه من الأخبار، بعد الإشاره إلى عدم الحاجه للبحث عن إسنادها، والتكلم فيه، بعدما عمل المشهور بها، وكان فتواهم على طبقها، فضلاً عن أنّ بعضها معدودٌ من الأخبار الصحاح، فلا إشكال من حيث السند، بل البحث يقع فى مرحلتين:

المرحله الأولى: فى مقام الثبوت والتصوّر، وما يوجب فيه الكلام بحسب الدلاله والإشكال، فيقع الكلام فى دلالتها وبيان الوجوه المحتملها فيها، فقد ذكروا لها خمس جهه:

الوجه الأول: أن يكون مفادها هو الاستحباب الشرعى، بأن يصير العمل بعد البلوغ ذا مصلحه مقتضيه للاستحباب، نظير ما لو كان ما أخبر به العادل ذو مصلحه فى إخباره، لترتب الثواب على نفس العمل، فالمستفاد من قوله عليه السلام: «فعمله» أو «ففعله» هو الأمر بالفعل: .

١- جامع أحاديث الشيعة: ج ١ / ٩٣ الطبعة الأولى .

إِمَّا لِأَجْلِ أَنَّ الْجُمْلَةَ الْخَبْرِيَّةَ تَكُونُ فِي مَقَامِ الْإِنْشَاءِ وَتَفِيدُ الطَّلَبَ كَمَا قِيلَ، نَظِيرَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَسْجُدُ سَجْدَتِي السَّهْوُ» أَوْ «يَعِيدُ صَلَاتَهُ» وَغَيْرَهَا.

أَوْ يَفْهَمُ الْأَمْرَ بِالِدَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ مِنْ سِيَاقِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ، نَظِيرَ قَوْلِهِ: (مَنْ سَرَّحَ لِحَيْتِهِ فَلَهُ كَذَا)، حَيْثُ يَفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ التَّسْرِيحَ مُسْتَحَبٌّ شَرْعِيٌّ وَمُحِبُّوبٌ عِنْدَ اللَّهِ، فَيَسْتَدَلُّ بِوُجُودِ الْأَمْرِ بِالِدَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ، أَيْ مِنْ بَيَانِ الثَّوَابِ يُفْهَمُ وَجُودَ الْأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ، فَهَكَذَا يَكُونُ فِي الْمَقَامِ حَيْثُ يَدُلُّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ فَعَمَلَهُ أَوْتِيَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ» أَنَّ ذَلِكَ الْعَمَلَ يَصْبِحُ لَهُ مَصْلَحَةٌ بِوَسْطِهِ هَذَا الْبُلُوغُ، يَكُونُ مُتَعَلِّقًا لِلْأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ الشَّرْعِيِّ، نَظِيرَ سَائِرِ الْعَنَاوِينَ الْمَغْتَبَةِ لِلْأَحْكَامِ كَالضَّرَرِ وَالْعُسْرِ وَالنَّذْرِ وَالْإِكْرَاهِ مِنَ الْعَنَاوِينَ الثَّانَوِيَّةِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ تَكُونَ الْجُمْلَةَ الْخَبْرِيَّةَ أَيْضًا بِمَعْنَى الْإِنْشَاءِ، وَلَكِنْ مَفَادُهَا هُوَ الْحُكْمُ الْمَوْلُودِيُّ الطَّرِيقِيُّ لَا النَّفْسِيُّ، فَيَرْجِعُ حِينَئِذٍ إِلَى تَتْمِيمِ الْكَشْفِ فِي قَوْلِ الْمُبَلِّغِ، وَحُجَّتُهُ أَخْبَارُ الضَّعَافِ فِي الْحُكْمِ الْاسْتِحْبَابِيِّ، نَظِيرَ الْأَوْامِرِ الدَّالَّةِ عَلَى حُجَّتِهِ خَيْرَ الْوَاحِدِ، فَتَكُونُ هَذِهِ الْأَخْبَارُ حِينَئِذٍ مَخْصِيَّةً لَهُ لَمَّا دَلَّ عَلَى اعْتِبَارِ الْوَثَاقَةِ وَالْعَدَالَةِ فِي رَوَاةِ الْأَخْبَارِ، فَكَأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا يَعْتَبَرُ فِيهِ الْوَثَاقَةُ وَالْعَدَالَةُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْخَبَرِ الْقَائِمِ عَلَى الْحُكْمِ الْإِلْتِزَامِيِّ، لَا مُطْلَقًا حَتَّى الْخَبَرِ الْقَائِمِ عَلَى الْحُكْمِ الْاسْتِحْبَابِيِّ.

الْوَجْهُ الثَّلَاثُ: أَنَّ يَكُونُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلَهُ أَوْتِيَهُ»، إِرْشَادٌ إِلَى حُكْمِ الْعَقْلِ بِحَسَنِ الْإِنْقِيَادِ فِي مَوْرَدِ بُلُوغِ الثَّوَابِ، وَاحْتِمَالِ الْمَطْلُوبِيَّةِ، كَمَا يَقْتَضِيهِ ظَهْوَرُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: طَلَبُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالتَّمَسُّسُ ذَلِكَ الثَّوَابِ، بَلْ وَظَهْوَرُ تَفْرِيعِ الْعَمَلِ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَعَمَلُهُ» حَيْثُ يَكُونُ تَمَامَ ذَلِكَ كُنَايَةً عَمَّا يَرشُدُهُ الْعَقْلُ

من الانقياد والإطاعة الحُكْمِيَّة، الموجه لرتب الثواب عليه بثواب الانقياد الذى يحكم به العقل، فيكون حكماً إرشادياً.

الوجه الرابع: أن يكون مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله سبحانه، من غير نظر إلى حال العمل وقبل صدوره، وأنه على أى وجه يقع، بل تكون ناظره إلى العمل بعد وقوعه، وأن الله تعالى بمقتضى فضله ورحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل، وإن تخلف قول المبلِّغ عن الواقع، ولم يكن الأمر كما أخبر به، وحينئذ لا تكون الروايات بصدد بيان حال العمل قبل وقوعه وأنه مستحب، ولا فى مقام بيان إلقاء شرائط حجّيه الخبر الواحد فى المستحبات.

الوجه الخامس: بأن تكون الروايات من قبيل أخبار الاحتياط، يعنى كأنه أراد الترغيب على الاحتياط بإتيان ما يحتمل الاستحباب، أو ما يحتمل الوجوب بطريقٍ أولى، وهو المستفاد من كلام صاحب «عنايه الأصول» حيث قال:

(بل رتب على ما يظهر من الأخبار كما تقدّم قبلاً على العمل المأتى به بداعى البلوغ، وبداعى احتمال الثواب، وهو عبارته أخرى عن الاحتياط، ولا كلام لنا فى رجحانه عقلاً واستحبابه شرعاً، فتأمل جيداً).

هذه هيالمحتملات التيزكروهافياًخبار من بلغ فيمرحلة الثبوت والتصور.

وأما الكلام فى مرحلة الإثبات والاستظهار: فنقول:

أمّا الاحتمال الخامس: ففيه ما لا يخفى إن أريد ما هو ظاهر كلامه، لوضوح أنّ أخبار الاحتياط أعمّ من أخبار من بلغ، لأنّ الثانيه تختصّ بما إذا قام على شىء من الثواب حديثٌ ضعيفٌ ثم عمل به المكلف، وهذا بخلاف أحاديث الاحتياط، فإنّها وردت فى أصل الشُّبهات، سواء كانت الشبهه لأجل فقدان النصّ، أو قيام

النصّ ضعيفاً، أو لإجمال النصّ، أو لأجل تعارض النصّين، فدعوى كونها من أخبار الاحتياط ممّا لا يمكن المساعده معه.

ولعلّه قصد بتطابقهما أنّه يستفاد من تلك الأخبار الاحتياط في الإتيان بالمستحبات المحتمله، فله وجه وإن كان خلافاً لظاهر كلامه.

### البحث عن مدلول أخبار التسامح

البحث عن مدلول أخبار التسامح

وأما الاحتمال الرابع: بأن يكون مفاد الأخبار هو الإخبار بالنظر إلى حال ما بعد وقوع العمل لا حال صدوره وقبله، فيكون إخباراً عن تفضّل الله ورحمته لمن عمل، حتّى لا ينافى كون عمله بالأخبار مطابقاً بما هو المعتبر في مقام العمل به من الوثاقه والعداله.

وبعبارة أخرى: لزوم رعايه شرائط العمل بخبر الواحد في المستحبات، بمثل ما يجب مراعاتها في الواجبات.

ففيه: أنّه بعيدٌ عن ظاهر تلك الأخبار، لأنّ الظاهر كونها مسوقه لبيان حال العمل قبل صدوره من العامل، والحثّ والترغيب نحوه بالإيجاد، إذ بلوغ الثواب كناية عن ثبوت مقتضيه، خصوصاً المتضمّن منها لذكر الأجر، الظاهر في الاستحقاق لا التفضّل، لكن استحقاقاً قد جعله الشارع على نفسه تفضلاً منه.

مع أنّه لا ينحصر وجه صدور العمل كونه عن اعتمادٍ على قول المبلّغ بما يعتمد عليه في سائر الموارد، لأنّه كما قد يكون الخبر الصحيح داعياً على العمل، كذلك قد يكون الدّاعي عليه هو الاحتمال ورجاء المظلوئيه، ورجاء الوصول إلى الواقع، خصوصاً في الأحكام غير الإلزاميه، ومعه لا يبقى مجالٌ لحمل تلك

الأخبار على صورته كون الخبر واجداً لشرائط الحجية .

فبقى هنا احتمالان أخيران مذكوران هنا :

أمّا الاحتمال الأوّل: وهو كون نفس العمل بملا-ك البلوغ مستحباً مولوياً وهو الذى يظهر من صاحب «الكفايه»، حيث صرّح بذلك بقوله بعد نقل حديث هشام؛ أنّه ظاهرٌ فى أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذى بلغه عنه أنّه ذو ثواب، فمعنى هذا هو كون البلوغ بنفسه موجباً لتحقيق مصلحه فى العمل نفسه حتى يجعله محبوباً عند الله، ولو كان فى الواقع خلاف ذلك .

وقد نسب المحقق الخراسانى هذا الاحتمال إلى المشهور، حيث قال فى آخر كلامه بعدما جعل المقام من قبيل ماورد فى (من سرح لحيته فله كذا) الكاشف عن أنّ التسريح محبوبٌ ومأمورٌ به بالأمر الاستجابى من هذه الجهة، قال: (ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستجاب، فافهم وتأمل) (١).

أقول: ولعل وجه التفهم :

إمّا إشاره إلى هذه النسبه، بأن لا يكون مراد المشهور هو هذا الاحتمال، لإمكان أن يكون مقصودهم هو ما ذكره المحقق النائنى من الاحتمال الثانى المذكور هنا، وهو كون الاستجاب طريقي راجع إلى حجيه الخبر الضعيف والحكم الاستجابى، لا الاستجاب النفسى، كما قد يؤيد هذا الاحتمال وصفهم لهذه الأخبار ولما يتضمنها بالتسامح فى أدلّه السنن، حيث ظاهر هذا الكلام يفيد أنّ المسأله أصوليه وهو إلغاء احتمال الخلاف فى الخبر الضعيف فى المستحبات، وإن كان تعبيرهم بالاستجاب الشرعى قد يوجب تأييد كلام المحقق الخراسانى .



بأن تكون المسأله فقهيّه، وأنّها جميعها تفيد الاستجاب النفسى المولى.

أو إشاره إلى أصل المطلب من التأمل فى صحّه مدّعا، بأن لا تكون الأخبار مسوقه لبيان الحكم الاستجابى النفسى على نفس العمل بعد البلوغ، لأنّه يشاهد فى الأخبار ما يوجبّ خلاف ذلك، لأنّ إتيان العمل كان بملاك البلوغ بداعى احتمال المطلوبيه والثواب، ولذلك صرّح عليه السلام فى بعض الأخبار: «فعمله التماساً لذلك الثواب» أو «طلباً لقول النبىّ صلى الله عليه وآله» وغير ذلك .

مضافاً إلى أنّ الشىء لا ينقلب عمياً هو عليه، لأنّ ما لا مصلحة فيه أصلاً، أو كان فيه مفسده، كيف يمكن أن يصير بذاته ذا مصلحة مقتضيه للثواب، وعليه فلا بدّ أن يكون ذلك من جهه كون البلوغ جهه مؤيده لاقتضاء الثواب لا نفس العمل.

واستشهاده بمثل قوله: (من سرّح لحيته فله كذا) ليس فى محلّه، لأنّ مفاده دالٌّ على استكشاف الأمر الشرعى فيه من جهه انحصار مناط المثوبه عليه بالإطاعه الحقيقتيه، بلحاظ انتفاء البلوغ من الخارج، وعدم احتمال رجحانه أيضاً مع قطع النظر عمّا دلّ على ترتّب المثوبه عليه، بخلاف المقام حيث كان ظهور الأخبار فى داعويّه البلوغ والاحتمال لنفس العمل، فإنّه قد ينطبق عليه الانقياد أو عنوان بيان إلقاء الخلاف فى حجّيه الخبر الضعيف، وعليه فاستفاده الأسباب منه مشكّل.

### البحث عن نظريّه المحقّق النائينى حول مدلول أخبار التسامح

البحث عن نظريّه المحقّق النائينى حول مدلول أخبار التسامح

وأما ما احتمل من أنّ المراد من هذه الأخبار إلغاء الخلاف فى حجّيه خبر الضعيف، لتكون المسأله أصوليه، وهو الذى اختاره المحقّق النائينى قدس سره، بل نسبه

إلى الشيخ قدس سره باختيار ذلك، حيث قال في فوائده:

(وإن كان يظهر من الشيخ قدس سره كون المسألة أصولية على كل حال، لأنه لا حظ للمقلد فيها، ولا يجوز للمفتي الإفتاء بمفاد الأخبار، فإنه لا يمكن للعامي تطبيق القاعده الكليه على مواردھا، وتشخيص جزئياتھا، لأن معرفه شرائط الحجية وإن قول المبلغ فاقد لها، وأنه ليس له معارض، أو التخلّص عن معارضه، ممّا يختصّ بالمجتهد، فالمسألة لا تكون فقهية).

إلى أن قال: ولا- يبعد أن يكون الوجه الثانى وهو كون المسألة أصولية أقرب كما عليه المشهور، حيث إن بنائهم فى الفقه على التسامح فى أدله السنن، وقد عرفت أن ظاهر العنوان لا ينطبق إلا على القول بإلغاء شرائط الحجية فى الخبر القائم على استحباب الشىء). انتهى محلّ الحاجه هنا(١).

ثم إنه رحمه الله تعرّض لأمر قبل هذه العبارة لتوضيح هذا الوجه، بعد بيان أن مقتضاه هو حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات مطلقاً، أى سواء كانت واجدة للشرائط من الوثاقه والعداله، أم لم تكن واجده، قال:

(فإن قلت: كيف تكون أخبار من بلغ مخصّصه لما دلّ على اعتبار الشرائط فى حجيه الخبر، مع أن النسبه بينهما العموم من وجه، لأن ما دلّ على اعتبار الشرائط أعمّ من الخبر القائم على الوجوب أو على الاستحباب، وأخبار من بلغ وإن كانت مختصّه بالقائم على الاستحباب، إلا أنه أعمّ بالنسبه إلى الواجد للشرائط والفاقد، ففى الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار من بلغ على ما دلّ على اعتبار الشرائط فى الخبر. .

فأجاب: بأن أخبار الباب ناظره إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات، فتكون حاكمه على تلك الأدلة، فلا تلاحظ النسبه في الحكومه، مضافاً إلى أنّ الترجيح بها يكون لعمل المشهور بها، مضافاً إلى أنّه لو قدّمت تلك الأدلة على أخبار الباب، لم يبق لأخبار من بلغ مورد بخلاف عكسه، لأنّ الواجبات والمحرمات تبقى تحت تلك الأدلة).

هذا خلاصه ما ذكره في تأييد هذا الوجه (١).

### البحث عن نظريه المحقق الخميني حول مفاد أخبار التسامح

البحث عن نظريه المحقق الخميني حول مفاد أخبار التسامح

أورد عليه المحقق الخميني قدس سره أولاً: بالمنع عن كون أخبار الباب مفادها إلغاء احتمال الخلاف، وأنّ المؤدّي هو الواقع، لأنّه ينافي مع فرض عدم صدور الحديث، كما هو صريح قوله عليه السلام: «وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»، وإن شئت أن تعرف التنافي فاجمع بينهما، بأن يقال: (ما أدى عنّي فعنّي يؤدّي، وإن لم يكن المؤدّي عنّي ولم يصدر عنّي)، فإنّه كلامٌ مستهجن متناقض.

وفيه: إنّ إيراد رحمة الله لا يخلو عن مسامحه، لأنّ معنى إلغاء الخلاف هو عدم الاعتناء باحتمال إن لم يقله ولم يؤدّ، وإن كان في الواقع قد يتفق كذلك، ولذلك قد يصرح أحدٌ في مقام تثبيت حجّيه قول أحدٍ بأنّ: (قوله قولي وإن لم أكن في الواقع قلته) حيث يريد بذلك تثبيت الحجّيه على كلامه مطلقاً، فإظهار أنّ حجّيته ثابتة وإن لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله قاله، لا ينافي مع إلغاء احتمال الخلاف، فإشكاله غير وارد، فليتأمل .

ثمّ أورد رحمه الله ثانياً: بأنّ أخبار الباب لا- تكون معارضة مع تلك الأدلّة، حتّى تلاحظ النسبة بالتخصيص أو التعارض، إذ لا منافاه بين أن يكون خبر الثقة حجّه ومطلق الخبر حجّه في المستحبات، فالنسبه وإن كانت عموماً وخصوصاً من وجه إلا أنّهما متوافقان، فلا تعارض بينهما.

أقول: وفيه ما لا- يخفى، لأنّ المعارضه واقعه بين منطوق أخبار الباب من حجّيه مطلق الخبر ومفهوم أدلّه اعتبار الشرائط، حيث يفهم عدم حجّيه خبر غير الثقة في المستحبات، من الأدلّه الدالّه على ذلك مثل آيه النبأ على القول بالمفهوم أو غيرها من سائر الآيات والروايات.

نعم، على من لا يعتقد ذلك يكون الإشكال بالنسبه إليه مبنائياً لا بنائياً.

نعم، الإشكال بأنّ الحكومه غير معلومه هنا، لعدم معلوميّه أنّ أخبار الباب ناظره إلى تلك الأدلّه من جهه التفسير أو التوضيح أو التصرف في جهه من جهاتها ممّا به قوام الحكومه، وإن كان بظاهرها يوهّم ورودها بذلك، ولكن بعد التأمل في ملاحظه إطلاق أدلّه تلك الأخبار، من لزوم رعايه الشرائط الشامل للمستحبات، فلا بدّ أن يكون خروجها عن تلك الأدلّه بواسطه هذه الأخبار بالحكومه، بالنظر إلى خصوص المستحبات، لأنّها تكون حينئذ ناظره إلى بيان إلغاء تلك الشرائط بالنسبه إليها .

نعم، عمل المشهور بقاعده التسامح في أدلّه السنن لا يكون معلوماً بكونه لما ذكره، لإمكان أن يكون وجه عملهم أحد الوجوه المذكوره، وإن كان تمسكهم بهذا العنوان أى التسامح في أدلّه السنن مؤيد ومرجح لذلك الاحتمال.

ولكن يُدفع بذكر الاستحباب الشرعى في كلامهم المؤيد كون المسأله فقهيه لا أصوليه.

أقول: ولكن الإنصاف استبعاد كون أخبار الباب وارده لإلغاء القواعد الأصولية وهي إثبات حججه خبر الضعيف، حتى لا يكون للمقلد فيها حظ، وتكون الأخبار مختصة للمجتهدين، بل الظاهر أن هذه الأخبار بصدد بيان حكم فقهي يتعلق بجميع الناس، وهو أن مَن بلغه ثوابٌ على عملٍ فليأت به حتى يحصل ذلك الثواب، فيكون في مقام ترغيب الناس وحثهم على القيام بأداء المستحبات لئلا يفوت منهم بواسطة تركهم العمل بأخبار الضعاف عدّه من المستحبات الواقعيه، لما يشاهده المولى من أن الناس لا يهتمون عند نقلهم لأخبار المستحبات بوجود شرائط الحججه، كما يلاحظون ويهتمون بذلك في مثل الواجبات والمحرمات، فكذلك يرى المولى أنه لو اعتبر في باب المستحبات ما اعتبره في غيرها، لأوجب تفويت كثير من المستحبات التي وصلت إلى الطبقات اللاحقه بسلسله رواه ضعيفه، ولم يلحظ فيها ما لوحظ في غيرها، ولذلك خاطبنا بمثل هذه الطائفه من الأخبار ليرغب الثواب على فعلهم.

وعليه، فلا منافاه حينئذٍ بأن يكون نفس العنوان الذي ذكرناه أمراً محبوباً للمولى، ومقتضياً لمصلحه جعل الاستحباب، لا لنفس العمل بذاته، بل بما أنه بلغه أنه ذو ثواب، فيكشف الأمر المتعلق بهذا العنوان بواسطة هذه الأخبار .

وأما كون العقل بنفسه يحكم بحسن ذلك، ليكون الثواب حينئذٍ ثواباً على الإنقياد والإطاعه الحكميّه، كما يظهر ذلك من المحقق العراقي والحكيم والخوئي وغيرهم تبعاً للشيخ رحمه الله في بعض كلامه .

أمراً غير مستنكر، إلا أنه لا يوجب أن لا يكون للشارع حكماً استجابياً، لما قد عرفت تفصيل الكلام في باب حُسن الاحتياط، من إمكان الجمع بين حكم

العقل بالحسن، وكون الشارع حَكَمَ بحكم مولوى نفسى على استحبابه، ولعلّ هذا هو مراد المشهور، ولأجل كون الثواب مقتضياً حتّى مع وجود خبرٍ ضعيف، عنون أصحابنا هذا الأمر بالتسامح فى أدلّه السنن، من دون أن تكون الأخبار مخصوصه لذلك، حتّى يقال إنّه مسأله أصوليه لا- فقهيّه يكون للمقلد فيها حظّ كما كان للمجتهد، كما أنّ نتيجه إعطاء الثواب مع هذا البلوغ هو حجّيه الخبر، وترتّب الأثر عليه، ولو كان ضعيفاً، ولعلّه المعنى الذى أرادّه المحقّق الخراسانى حيث عبّر أنّ هذه الأخبار تفيد الاستحباب لا نفس العمل مع صرف النظر عن البلوغ.

وعليه، فدعوى استحباب الإتيان بداعى تحصيل الثواب، وكون استحبابه كسائر المستحبات دعوى غير مجازفه، وهذا ما اعترف المحقّق الخمينى رحمه الله وإن قال بأنّ استفاده الاستحباب الشرعى فيها مشكّل، وأجبنا عنه بأنّه لا إشكال فيه ويساعده كلام المشهور من أنّ مقصودهم من الاستحباب هذا المعنى، والله العالم.

وأما الاحتمال الثالث: وهو أن يكون الثواب ثواب الانقياد والإطاعه الحُكميه، لأجل الإتيان بداعى المحبوبيّه كما فى الاحتياط، غير مسموع:

أولاً: لأنّ مقتضى ذلك ليس إلا المدح والثناء لا الثواب والأجر، وقد عرفت ظهور الأخبار فى الاستحقاق المترتّب على العمل مع عنوانه، لا على وصف الفاعليه المسمّى بالانقياد.

وثانياً: إن سلّمنا وجود الثواب فى الانقياد أيضاً وليس هو كالثواب الموعود على العمل بواسطه البلوغ، مع أنّ ظاهر الأخبار هو إعطاء الثواب بما بلغه، فهو يؤيد كون الثواب غير ثواب الانقياد كما لا يخفى .

وعليه، فالأقوى عندنا أنّ هذه الأخبار تدلّ على ثبوت الاستحباب

الشرعى على العنوان الخاص وهو البلوغ، فيكون وزان هذا المستحب وزان سائر المستحبات الشرعية، والله العالم.

\*\*\*

## فى البحث عن الثمره المترتبّه على النزاع

فى البحث عن الثمره المترتبّه على النزاع

الأمر الثالث: البحث عن الثمره المترتبّه على هذا النزاع والاختلاف، وبيان الفروع والتنبيهات المتفرّعه والمترتبّه على أخبار من بلغ، ولذلك نقول:

التنبيه الأول: فى بيان ما يترتب على الأقوال والمذاهب من الثمرات.

قال المحقق العراقى: إنّه على مبنى كون الاستفاده منها هو الاستحباب المولوى، تصبح الأخبار المذكوره مختصّه بمن قام عنده خبرٌ ضعيف على الوجوب أو الندب، فحينئذٍ للفقيه استنباط هذا الحكم من الدليل والإفتاء بمضمونه من الاستحباب لمن بلغ إليه الثواب، دون من لم يبلغه حيث لا يحقّ للفقيه الفتوى باستحبابه، لعدم شمول الحكم ثبوتاً لمثله لتقييد الاستحباب بما بلغ.

ولا تُجدى نيابه المجتهد عن المقلّد فيه، لأنّ ذلك إنّما يكون فيما إذا كان الدليل شاملاً له ثبوتاً، وما أفتى عليه المشهور باستحباب العمل مطلقاً من غير تقييد لمن بلغ محلّ إشكال .

نعم، يصحّ نقل الخبر أولاً للمقلّد، بأن يقال له إنّ فى المورد حديثٌ ضعيف، ثم الفتوى بالاستحباب .

اللهمّ إلا أن يُحمل فتواهم بالاستحباب مطلقاً عن فهمهم من البلوغ ما يعمّ البلوغ إلى المقلّد نفسه، ومن هو نائبٌ عنه فى الفحص عن الأدلّه (١).

أورد عليه المحقق الآملى فى «مجمع الأفكار»: بأنّ مثل أخبار من بلغ يكون مثل البراءه، كما أنّها للمجتهد والمقلّد، ويكون المجتهد نائباً عنه فى الاستنباط، مع .



أنَّ المقلِّد لا يكون شاكاً بالفعل ، بل غير ملتفتٍ إلى الحكم أصلاً حتَّى يشكَّ فيه ، مع ذلك يقولون بصحِّه الإفتاء بها ، فكذلك في المقام مع عدم كون البلوغ فعلياً للمقلِّد ، يكفي فعليته بالنسبة إلى المجتهد، ويكون نائباً عنه في ذلك، هذا في الشُّبهات الحكميَّة.

وفي الموضوعيَّة أيضاً يكون الاستصحاب مثلاً وهو أحد من الأصول فقهاً محضاً، وينوبُ المجتهد عن المقلِّد في بيان الحكم، والمقام أيضاً فيه يكون المجتهد نائباً عن المقلِّدين فيه، هذا) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلا التقريرين:

أمَّا الأوَّل: فلأنَّ البلوغ إذا كان بمعناه الفقهي لا الأصولي، فهو يكون أعمَّ من بلوغ متن حديث أو مضمونه الذي يستفيد منه المجتهد وينقله للمقلِّد بصوره الإفتاء بأنَّه مستحبُّ، لوجود الملازمه خارجاً بين الاستحباب ووجود الثواب، فالمقلِّد الآتي والعامل بهذا المستحبِّ ليس مقصوده إلاَّ تحصيل الثواب الموعود على ذلك العمل، ولو لم يعلم بنحو التفصيل، فيصحَّ الحكم بثبوت الثواب عليه بواسطة نفس هذه المطالبة الارتكازيَّة، لأنَّ فضله ورحمته وسعت كلَّ شيء، فالبلوغ أعمُّ من الذي ذُكر له متن الحديث، أو ما يفهم ذلك بالملازمه، فلا يكون المجتهد هنا إلاَّ واسطه في الفحص والبلوغ .

ومن ذلك يظهر صحِّه دعوى كفايه البلوغ لإثبات الاستحباب ممَّا يقام عليه الشهره أو الإجماع المنقول، ولذلك حكمنا في باب الفقه باستحباب أكثر المستحبَّات التي لم يرد فيها حديثاً أو خيراً دالاً عليه سوى الشهره والإجماع، كما .

هو الحال في كثيرٍ من المستحبات الثابتة في الصلاة وفي بابي الأُطعمه والأشربة، فلو حكمنا بلزوم الاقتصار على ورود الخبر الضعيف، اقتضى الجمود في عبارته على خصوص بلوغ نصّ الحديث لا- ما هو منقول بمعناه، ولا أظنّ التزام الخصم بذلك، وعليه فالقول فيه بالتعميم يناسب مع فضله العميم.

وأما عن الثاني فلأنّ البراءة إنّما كانت في حقّ من كان شاكّاً بالفعل، وإن كان استنباطها من الأدلّة من وظيفه المجتهد، فما دام لم يحصل للمقلّد شكٌّ لا يمكن له إجراء البراءة، فلا معنى لنيابة المجتهد عنه في الشكّ، بل نيابته كانت من جهة الاستنباط، وهو ليس نيابه حقيقيّة، لأنّ ذلك كان من وظيفته أولاً- وبالذات، فتشبيهه المقام بهاملاً- يرجع إليّ المحضّل، وهكذا يكون الحال في الاستصحاب بالموضوعات .

وبالجملة: ظهر أنّ المختار عندنا على مسلكتنا ثبوت الاستحباب الشرعي لمن بلغ إليه الثواب، وأنّه يثبت ولو بالبلوغ بصوره الدلالة الالتزاميّة، وبصوره الفتوى بالاستحباب عن ناحيه مقلّده كما لا يخفى، كما صرح سيّدنا المحقّق الخوئي بهذا التعميم في البلوغ دون الاستحباب .

وأما على ما ذهب إليه المحقّق النائيني ومن تبعه، بكون المستفاد من أخبار من بلغ هو الحجّيه لمطلق الخبر في المستحبات، بأن يكون الحكم طريقيّاً.

فقد علّق عليه المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» بأنّه لا- محذور في الفتوى باستحباب العمل على الإطلاق لجميع المكلفين، فينفى على طبق مضمونه من استحباب ذات العمل واقعاً، وإن كان دليل اعتبار هذا الطريق مختصّاً بالمجتهد، لكونه هو البالغ إليه الثواب، هذا.

ولكن أورد عليه الآملي قدس سره : (بأنّ الخطابات طُرّاً بالنسبة إلى المسائل الأصوليّة

كخطابات الاستصحاب والبراءة، وبالنسبة إلى المسائل الفقهيّة، يشترك فيها العالم والجاهل، والمجتهد والمقلّد، لكن المقلّد إذا لم يكن له شأن فهم الأحكام يكون المجتهد نائباً عنه في كلّ ما هو وظيفته، ولا يكون الاختصاص في الخطاب بالمسائل الفقهيّة بالنسبة إلى المكلفين كما هو واضح، فلا فرق بين كون مفاد أحاديث من بلغ مسأله أصوليه أو فقهيّه، ولا يكون القسمه في إحداهما دون الأخرى، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه قدس سره، لوضوح الفرق بين الخطابات، إذ من الواضح أنّ المراد من الخطاب في قوله عليه السلام: نحن نلقى إليكم الأصول وعليكم أخذ الفروع عن الأصول، هو من كان شأنه ذلك لا مثل عامّه المكلفين البعيدون عادةً عن مثل هذه المباحث الدقيقه، بخلاف مثل قوله تعالى: «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»، أو قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، أو «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» وغيرها ممّا يدلّ على اشتراك العالم والجاهل فيه، مضافاً إلى وجود دليل آخر يفيد الاشتراك في مثل تلك الأمور، وهي الأخبار المتوجّهه إلى عامّه الناس والمكلفين مثل قولهم عليهم السلام: «فارجعوا إلى رواه أحاديثنا»، و«من نظر في حلالنا وحرامنا».

وعليه، إذا سلّمنا دلالة أخبار الباب على أنّها لإفاده حجّيه مطلق الخبر الوارد في المستحبات، فلا شكّ أنّها تكون متوجّهه إلى من شأنه أن يتوجّه إليه وليس هو إلاّ المجتهد، إذ هو الذي يعرف أن يقيم أفراد سلسله رواه الحديث من قوّتها وضعفها، وتحصيل معارضها وطريقه الخروج عن صورته المعارضه، وأمثال .

ذلك، فللفقيه الإفتاء بحجّيه من بلغ إليه الثواب بخبر ضعيف وإن لم يبلغ الخبر لمقلّديه، وحينئذٍ يصبح العمل بما في مضمون الحديث مستحباً لجميع المكلفين، لصيرورته حجّة مثل سائر الأخبار المعتبره الواصله إليهم. فكما يثبت الاستحباب بتلك الحجج الشرعيّه، هكذا يثبت بهذه الأحاديث الضعيفه.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالإرشاد على مسلك القوم، حيث قال المحقّق العراقي في نهايته: (فالأمر فيه أشكل، حيث لا مجال حينئذٍ للفتوى بالاستحباب مطلقاً ولو مع التقييد بعنوان البالغ إليه الثواب، كما لا يجوز للفقيه البناء باستحبابه في حمل نفسه، بل اللازم هو الإتيان بالعمل برجاء المطلوبيّه، كما أنّه في مقام الفتوى لا بدّ أيضاً من التقييد بهذا العنوان، كقوله: لا بأس بالعمل به رجاء)، فتدبر. انتهى كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد إن سلّمنا مسلّكهم، لأنهم لا يقولون إلّا بحسن الإتيان عقلاً برجاء المطلوبيّه.

\*\*\*.

## البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحبّ وعدمه

البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحبّ وعدمه

التنبية الثاني: بناءً على القول باستفاده الاستحباب من أخبار الباب، فهل هناك فرق بين أن يكون الخبر الضعيف الوارد مقتيداً لاستحباب الشيء، وبين إفادته الوجوب أم لا؟

قال المحقق البجنوردى: (لا فرق بينهما لاتحاد المناط، وهو بلوغ الثواب والأجر فيهما، كما أنه بناءً على سائر الاحتمالات أيضاً لا فرق في تحقق الموضوع وصدق البلوغ بينهما).

نعم، بناءً على استفاده حجّيه الخبر الضعيف في باب الاستحباب، كما تكون المسألة أصولية كما بينا، فالخبر الضعيف الدالّ على وجوب شيء لا يثبت به مؤداه، أعني وجوب ذلك الشيء، وهل يثبت به الاستحباب بناءً على هذا الاحتمال لا يبعد ذلك .

أمّا الأوّل: أي عدم ثبوت الوجوب به، فمن جهة أنّ المفروض دلّله هذه الأخبار على حجّيه الخبر الضعيف بالنسبة إلى الاستحباب، لا فيما إذا كان مفاده الوجوب.

وأما الثاني: فمن جهة أنّ الخبر الضعيف الذي دلّ على وجوب شيء يدلّ بالدلاله التضمينية على مطلوبيته ورجحانه في ضمن دلّله على وجوبه بالدلاله المطابقيه، ويمكن أن يكون حجّيه باعتبار دلّله التضمينية بواسطة هذه الأخبار، وإن لم يكن حجّيه في مدلوله المطابقيه، ولا ملازمه في الحجّيه بين الدالّتين، ولكنّه لا يخلو عن إشكال، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولعله كذلك، لأنّ الدلالة التضمينية على الثواب تكون فرعاً على دلالة المطابقيته وليست بمستقله، فإذا فرضنا عدم ثبوت الدلالة المطابقيته انتفت الدلالة التضمينية في ضمنها.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يقال بدخول هذا العنوان فيمن بلغه الثواب مستقلاً، لتشمله الأخبار بصوره الاستقلال، فإذا أتى بنحو رجاء درك الثواب لا بنحو الوجوب محتملاً، كان مستحقاً للثواب بما رجي إليه، وإن لم يثبت الوجوب بتلك الأخبار فهو أمرٌ غير مقيد، كما اختاره المحقق العراقي، بل يمكن إلحاق صورته استفاده الأمر الطريقي منها المنتج لحجّيته الخبر الضعيف إليه، غاية الأمر ببعض في مضمونه، فيؤخذ به من جهه دلالة على أصل الرجحان، ويترك دلالة على المنع عن النقيض.

وأما بناءً على الإرشاد فالأمر واضح، وما ذكرناه تبعاً للمحقق العراقي لا يكون ملاك كلامنا على عدم بساطه الإرادة الشديده والإرادة الضعيفه، حتى تكون من قبيل الحصص كما نسب ذلك إلى المحقق الآملي رحمه الله، فأشكل عليه بفساد مبناه، لما قد عرفت وجه كلامنا من استقلال شمول الأخبار لمثل دلالة على الرجحان، خلاف ما يفهم من ظاهر كلام البجنوردى.

وعليه، فالإشكال وارد عليه لا علينا.

## البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئية والشرطية وعدمه

البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئية والشرطية وعدمه

التنبيه الثالث: لا يخفى أن المستفاد من أخبار الثواب تابع لما تدلّ عليه بواسطة الخبر الضعيف:

تارة: تدلّ على استحباب شيء باستحباب نفسى استقلالى.

وأخرى: بكونه جزءاً واجباً لواجبٍ أو لمستحبٍّ، أو جزءاً مستحبّاً لأحدهما.

ثالثة: تدلّ على كونه شرطاً كذلك .

قال المحقق العراقي: إن أخبار الباب توجب إثبات ما هو مدلول ذلك الخبر الضعيف، فلازمه هو الحكم بجواز المسح ببله ماء مسترسل اللحية من الأجزاء المستحبة للوضوء.

وأما لو دلّ على كون غسله مستحباً مستقلاً من دون كونه جزءاً لواجب الوضوء، وقلنا بأن الواجب فى المسح كون النداهة من بله الوضوء، فلا يجوز المسح به، فليس هذا الماء كماء الحاجب، فليس كل ما قلنا بدلاله أخبار من بلغ على الاستحباب الشرعى، يوجب جواز المسح بتلك البله، بل موقوف على ملاحظه دلاله الخبر الضعيف.

نعم، إن قلنا بدلاله أخبار من بلغ على الحجية أو على الإرشاد، فلا يجوز المسح به قطعاً، لكونه ماءً خارجاً عن الوضوء.

هذا ما يستفاد من كلام المحقق العراقي فى نهايته.

أما المحقق الآملى: فقد ذهب إلى عدم إثبات الجزئية والشرطية من أخبار الباب إن قلنا بكونها من المسألة الفقهيّة، بخلاف ما لو قلنا بدلاله أخبار من بلغ

على الحجّيه، فيصير الخبر الضعيف كالموثق والصحيح فى الواجب، فيثبت الجزئيه والشرطيّه على حسب دلالة الدليل.

ثمّ رتبّ رحمه الله عليهما الثمره بأنّ المستفاد من كون غسّل مُسترسِل اللّحيه جزءً للوضوء، فيصحّ المسح به ، وإلاّ لو كان الثابت أصل الاستحباب فلا.

أقول: ولكن الأولى أن يُقال:

إنّ ملاك جواز المسح ببّله ماء مسترسِل اللّحيه بملاحظه دليل المسح:

إن كان يدلّ على أنّ الواقع هو المسح ببّله أجزاء الوضوء، فيدور حينئذٍ جواز المسح بها وعدمه على كيفيّة دلالة دليل الخبر الضعيف، وأنّه جزء أو مستحبّ مستقلاً؛ فعلى الأوّل يجوز بخلاف الثانى.

وإن دلّ دليل المسح على جواز المسح بالماء الذى يصرف فى الوضوء، ولو بصوره الاستحباب، ولو لم يكن جزءاً؛ فالمسح بمثل هذا الماء والنداوه جائز مطلقاً، إلاّ على القول بعدم إثبات الاستحباب أيضاً، فلا يجوز المسح به مطلقاً.

وأما إثبات الجزئيه والشرطيّه بهذه الأخبار فغير بعيد، لأنّ أخبار من بلغ يدلّ على ثبوت الاستحباب الشرعى بإتيان ذلك الثواب، مع كلّ ما يحتوى الخبر، لا خصوص الثواب فقط.

وعليه، فكلام المحقّق العراقى لا يخلو عن وجه فى المسأله الفقهيّه، كما لا يخلو القول بثبوت الجزئيه والشرطيّه على كون مفاد الأخبار هو المسأله الأصوليّه وهى الحجّيه، لأنّ الخبر الضعيف إذا صار حجّجّه ثبت به الجزئيه والشرطيّه، إلاّ أن يقال إنّ حجّجّه فى خصوص الثواب، لا ما يترتب عليه من الآثار، ولكن الالتزام بالتفكيك مشكّل جداً.



## البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمة والكراهة وعدمه

البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمة والكراهة وعدمه

التنبيه الرابع: وهل يلحق الحرمة والكراهة بالوجوب والاستحباب، أم لا؟

أقول: ينبغي الإشارة إلى أنه بناءً على القول بالإرشاد، ليس مفاد أخبار من بلغ إلا بيان حسن الاحتياط والانقياد، وهذا المعنى كما يشمل الأعمال وما يترتب عليه الثواب من الوجوب والاستحباب عند الاحتمال، كذلك يشمل التروك وما يترتب عليها من الآثار، للقطع بأن ترك ما يحتمل الحرمة أو ما يحتمل الكراهة حسنٌ عقلاً وشرعاً، فلذلك قال المحقق العراقي بالتعميم في صورته القول بالإرشاد، فلا فرق فيه بين كون الثواب مذكوراً أو غير مذكور، كما لا فرق بين كون الثواب مترتباً على الفعل أو على الترك .

ولكن يظهر من كلام الآملي قدس سره عدم قبوله ذلك، إلا أن في ابتداء كلامه وانتهائه اضطراب، ولعله من المقرر، لأن المفروض في أول كلامه المذكور في الأمر الرابع بحسب ترتيبه، كون المستفاد من الأخبار أنها مسألة أصولية، والظاهر من هذه الجهة إرادته كون الأخبار دالة على حججه مطلق الخبر بحسب اصطلاح القوم، والحال أن المستفاد من تقريره لكلام المستدل بقوله: (لا فرق بين العمل بما هو مراد المولى من جهة الانقياد بين كونه لاحتمال الأمر أو لاحتمال النهي.. إلى آخره) أن الأخبار المذكورة تدل على الإرشاد.

وكيف كان، فأورد على المستدل بقوله:

(وفيه : أن الأخبار ظاهره في العمل الغير الإلزامى الذى يكون لرجاء الثواب، ويكون ظاهراً في الوجوب، فلا يشمل الترك سواء كان إلزامياً أو غيره).

مع أنه يرد عليه: بأن المراد هو استفادة الملايك من الأخبار من ترتب الثواب على الاحتياط في إتيان ما فيه الثواب في فعله، أو الترك فيما فيه الثواب في تركه، لأنّ العقل كما يحكم بالثواب في كلا- الموردين، كذلك يحكم به الشرع، فلا- اختصاص بخصوص الفعل ولا بغير الوجوب .

وكيف كان، على القول بالإرشاد يكون التعميم أقرب بالقبول عند القوم، والخلاف والنزاع إنّما وقع على الفرضين الآخرين، من كون المستفاد هو الاستحباب الشرعي أو الحجّيه في مطلق الخبر في المستحبات:

فقد التزم جماعه بالتعميم والشمول للمكروهات والمحرمات، كما عليه الشهيد رحمه الله في «الذكرى» ونقل الاتفاق عليه، ووافقه صاحب «وسائل الشيعة»، بل قد نسب ذلك إلى شيخنا الأنصاري رحمه الله على ما في «قوامع الفضول»، بل إلى المشهور.

خلافاً للمتأخرين كالمحقّق العراقي والجنوردي والآملي، ودليلهم على هذه دعوى ظهور الأخبار في الفعل، وأنّه لا- تشمل الترك.

ثمّ كون الظاهر هو العمل الذي فيه ثواب وهو أمرٌ وجودي، فلا يشمل الترك الذي فيه الثواب لأنّه أمرٌ عدمي، وكون الظاهر أنّ الحرام والمكروه في فعلهما مفسده وحزازه لا في تركهما ثواب ومصلحه، والأخبار شامله للثاني لا الأوّل .

أقول: الإنصاف قوّه القول الأوّل، لأنّ الظاهر من مدلول أمثال هذه الأخبار هو صدورها بقصد حثّ الناس إلى مطالبه ما هو مطلوب للمولى من العمل بالوجود والترك، وتحصيل الأجر والثواب من ذلك، ولا فرق عند الوجدان في إعطاء الأجر للعبد الذي يأتي بمحتمل الوجوب والاستحباب، أو العبد الذي يترك محتمل الحرام والمكروه؛ لاحتمال كون تركها مطلوباً للشارع بواسطة الخبر

الضعيف الوارد في ذلك، والمناسبه بين الحكم والموضوع يقتضى التعميم، ولعلّه لذلك قد ورد في لسان بعض الأخبار لفظ (الأجر) الشامل بعمومه لما يعطى له في ترك الحرام أو المكروه عند احتمالهما، كما يشمل محتمل الوجوب والندب.

وأما ظهور لفظ العمل في خصوص الفعل، وكونه أمراً وجودياً، مردوداً بأن العمل قد يراد منه الأعم، كما في قوله تعالى: «أَنْتَى لَا أَضِيْعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى» (١) حيث لا يكون المقصود منه خصوص الأفعال، بل المقصود هو الأعم، بل ولذلك يُطلق على الصوم عمل، مع أنه عبارته عن الإمساك عن المفطرات، وإن قيل في وجهه لعلّه كان بلحاظ قصد القربه اللازم فيه الذى كان أمراً وجودياً.

وأما كون الحرام والمكروه ذا مفسده وحزازه، فهو أمرٌ مسلم، ولكنّه لا ينافى أن يكون في تركهما والامتنال بهما أجراً وثواباً، ولذلك يتّصف التارك للمحرّمات بالعداله والثاقه، حيث إنّهما يعدّان أجر التارك لها في الدنيا، أمّا في الآخرة فله حُسن ثواب الآخرة.

وكيف كان، فإثبات التعميم للمكروهات اعتماداً على أخبار التسامح في أدلّه السنن، لا يخلو عن وجه، فالحكم بالكراهه بالبلوغ نظير الاستحباب به، لا يخلو عن قُرب وقوّه، والله العالم.

وأيضاً: منه يظهر وجه التعميم في صورته كون المستفاد من الأخبار هو المسأله الأصوليه، أى حجّيه مطلق الخبر في المستحبات، حيث يفهم أنه لا خصوصيه للمستحبّ في ذلك، بل المقصود هو الذى لا إزام فيه بحسب مفاد الحديث وبلغه، سواءً أكان مترتباً من جهه أنّ عمله وفعله ذا ثوابٍ أو ذو عقابٍ .

بفعله، أو من جهة ترتب الثواب والأجر عند تركه، حيث يفهم ذلك من مناسبه الحكم للموضوع من إثبات الحجية لكلّ منهما كما لا يخفى .

كما ظهر ممّا ذكرنا دخول ما كان في تركه ثوابٌ في مثل تروك الإحرام وأمثال ذلك، حيث يصحّ أنّه قد بلغه ثوابٌ وعمل بما يحصل ذلك الثواب ولو بتركه وإتيان عملٍ آخر، لأجل تركه، لما قد عرفت من كون المقصود بيان رحمته وفضله، وأنّه عميم لعباده، فيعطيه لأمثال هذه الأمور، فليس مثل هذه التروك خارجاً عن المبحث كما صدر عن بعض الأعظم.

\*\*\*

## البحث عما يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور

البحث عما يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور

التنبيه الخامس: لا إشكال في أنّ الحكم باستحباب ما بلغه أنه ذو ثوابٍ، لزوم صدق البلوغ عرفاً، بل وهكذا في صدق الحجية من جهة أخبار من بلغ، فعلى هذا لا بدّ أن يكون في ألفاظ الخبر الذي يدلّ على كون الشيء الفلاني ذو ثوابٍ ظهوراً فيه.

فحينئذٍ لو كان لألفاظه ما يوجب سلب ظهور اللفظ عن ذلك بواسطة محفوفيته بقريته صارفه عن ظهور اللفظ عن ما يوجب صدق البلوغ، فلا يدخل مثله تحت أخبار من بلغ على مبنى الاستحباب والحجيه مثلاً.

هذا، ولكن استدرك على ذلك المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» بقوله:

(نعم، على الانقياد لا بأس بذلك، نظراً إلى عدم توقّفه على صدق البلوغ، وكفايه مجرد احتمال المطلوبيه فيه، ولو مع إجمال اللفظ، وعدم ظهوره في المعنى المراد، إمّا في نفسه، أو من جهة اتصاله بما يوجب إجماله، أو صرفه عما له من الظهور إلى غيره).

أقول: ولكن لا يخفى ما فيه، لأنّ ثواب الانقياد بواسطة أصل احتمال المطلوبيه من دون استنادٍ إلى البلوغ، غير داخلٍ تحت أخبار من بلغ، لأنّ ما يثبت بتلك الأخبار ليس إلا ما يصدق عليه أنه بلغه، غايه الأمر صاحب هذا المبنى يختار بأنّ الثواب في تلك الحالة كان للانقياد، كثواب الانقياد في سائر موارد احتمال المطلوبيه لو حصل للمكلف بمثل هذا الداعي للإتيان .

فعلى هذا، لا يبعد القول بأنّ ثواب الانقياد من هذه الناحية لا يكون للعامل،

إلا إذا صدق عليه أنه قد بلغه كذا، ولعله لذلك لم يفصل العلامة البجنوردى فى كتابه «منتهى الأصول» .

وكيف كان، فمع عدم صدق البلوغ المتحقق بما يوجب صيرف ظهور اللفظ الذى هو ظاهر فيه، أو إجمال اللفظ بما لم ينعقد له ظهور فيه، فإنه لا تشمله أخبار من بلغ قطعاً، إذا كان هذا القيد المستلزم لذلك متصلاً بالكلام .

وأما لو كان منفصلاً:

فتارة يقال: بأنه أيضاً ينثلم أصل ظهور الكلام، فحكمه حكم القيد المتصل عند من ذهب إلى هذا المذهب.

وأخرى: وأما عند من لا يعتقد ذلك، يقال بأن ظهور اللفظ باقٍ بحاله، وذلك عند من لا يعتقد بانثلام ظهور الكلام، غاية الأمر لا يكون حجّة فيما قام به المخصّص أو المقيد، وإلا كان أصل الإطلاق أو العموم باقياً على ظهوره، فحينئذ لا يُبعد القول بشمول أخبار من بلغ لمثل هذا البلوغ على جميع المباني، حتى بناءً على الانقياد، خلافاً للمحقق العراقى فى الأخير، وقد عرفت الإشكال فيه.

وعليه، فلانزم القول بصدق البلوغ، هو الحكم باستحباب إكرام العلماء البالغ ثوابه بحديث عام يدلّ عليه، ولو كان يعارضه ويخصّيه قوله: (بل واكرم النحويين منهم) لأنّ معارضته ليس فى أصل الظهور، بل كان فى حجّيته، فيحكم حينئذٍ باستحباب إكرام الجميع حتى النحويين، لو لم يكن مضمون دليل (لا- تكرم) هو التحريم، وإلا حكم بتقديم ذلك قطعاً، لأنّ المعارضه لا يمكن تحقّقه فى التحريم والاستحباب.

ولكن يرد عليه: أنّ الدليل الدالّ على حرمة إكرام النحويين إذا كان ضعيفاً، فلا يكون حجّة فى التحريم، فيكون من قبيل الشبهه التحريميه التى تجرى فيها

أصالة البراءة الشرعيه والعقليه، فمجرد وجود علم إجمالي بوجود حكم استحبابي لإكرام النحويين، لأجل دليل العام، أو حرمة احتمالاً لأجل دليل الخاص، لا يوجب الحكم بظهور تقديم الحكم بالتحريم.

وأما إذا كان دليل الخاص معتبراً، فيحكم بالتقديم قطعاً، ولو كان ظهور دليل العام شاملاً لأفراد الخاص .

قال المحقق العراقي في «نهاية الأفكار»: بعد ذكر ذلك:

(هذا إذا لم يكن الخبر الدال على عدم استحبابه معتبراً في نفسه .

وأما إذا كان معتبراً في نفسه، فقد يقال بعدم جريان التسامح، نظراً إلى اقتضاء دليل تميم كشفه حينئذٍ بإلغاء احتمال الخلاف، للقطع التعبدي بعدم استحبابه، فيلزمه ارتفاع البلوغ المأخوذ في تلك الأخبار، فلا يبقى مجالاً للحكم باستحبابه.

ولكنه مدفوع، بأنه لا تنافي بينهما حيث لا يردان النفي والإثبات فيهما على موضوع واحد، بداهه أن ما أثبتته أخبار التسامح إنما هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب بهذا العنوان، أو استحباب ذات العمل لكونه بلغ عليه الثواب على الخلاف المتقدم في كون البلوغ قيداً لموضوع الثواب، أو داعياً على العمل وهذا مما لا يقتضيه ذلك الدليل المعتبر، فإن ما يقتضيه إنما هو استحبابه بعنوانه الأولي، وحينئذٍ فبعد صدق بلوغ الثواب بالوجدان، وعدم اقتضاء ذلك الدليل المعتبر للمنع عن ظهور ما دل على استحبابه، فتشمله تلك الأخبار لا - محاله، ولا - يكاد انتهاء الأمر إلى المعارضه بين دليل حججه تلك الأماره الداله على عدم الاستحباب، وبين تلك الأخبار المثبتة لاستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، من غير فرق بين أن تقول في مفاد دليل حججه الأماره بكونه عباره عن تميم

الكشف، أو تنزيل المؤدّى منزله الواقع، بجعل مضمونها حكماً ظاهرياً للمكلف، فإنه على كلّ تقدير تجرى فيه أدلّه التسامح، وإن كان جريانها على الثانى أوضح، فتأمل). انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولعلّ وجه تأمله كان من جهه أنّ دليل المعارض الدالّ على عدم الاستحباب أو الكراهه، قد يشمله أخبار من بلغ عند من قال بذلك، فتصبح المعارضه واقعه فى الثواب البالغ بين ما يدلّ على وجوده وإثباته، وبين ما يدلّ على نفيه، فكيف لا تعارض بينهما بعد تفاوت الموضوع وتعدّده، لما قد عرفت أنّه إذا دخل كلّ منهما تحت عموم أخبار من بلغ، أوجب صدق وحده الموضوع فى مقام الدلاله، حيث يكون كلّ منهما قد بلغ بالثواب والكراهه المستلزم للثواب والأجر فى الجملة فى تركه، فكيف يصحّ الحكم بالجمع بينهما، مع شمول أخبار من بلغ لكليهما، وإن كان دليل المعارض لأجل اعتباره غير محتاجٍ إلى أخبار من بلغ على حسب الفرض كما هو .

وإن التزمنا بذلك بناءً على من يرى عدم شمول أخبار من بلغ لأدلّه الكراهه وعدم الاستحباب، وبرغم ذلك نقول:

فهل لأخبار من بلغ إطلاقاً من تلك الجهه، بأن يحكم بالاستحباب أو الحجّيه حتّى فيما ورد دليلٌ على عدم استحبابه واقعاً، وأنّه ليس فى الواقع شيئاً أصلاً، لأنّ ظاهر سياق أمثال تلك الأخبار وردت فيما لم يعلم الحال بالنسبه إلى ذلك الشىء، إلا قيام خبرٍ ضعيفٍ دالّ على الثواب، لا فيما قام عليه حديثٌ معتبر بعدم الاستحباب أو الكراهه ؟ .



فدعوى إمكان الجمع بينهما باعتبار عدم وجود الاستحباب واقعاً والاستحباب بالبلوغ لا يخلو عن تأمل، لأنّ تعدّد المورد هنا لا أثر له، بعد عدم الإطلاق في أخبار من بلغ، فغايه الأمر وقوع التعارض بين هذين الحديتين، لأجل صيروره الحديث الدالّ على الاستحباب معتبراً على الفرض بأخبار من بلغ، فيعارض مع عديله، فلازمه التساقط، والرجوع إلى الحكم بجواز الإتيان من باب احتمال المطلوبين رجاءً بواسطة أخبار الاحتياط، لو قلنا بشمولها لمثل المقام، وإلاّ أصبح كالمباح في كونه متساو الطرفين في جواز الاختيار وعدمه استحباباً.

هذا حاصل ما توضّـل إليه النظر بحسب القواعد على كلّ من المباني الثلاثه، خلافاً للمحقّق العراقي حيث فصّل بين مبني الاستحباب بما عرفت كلامه، ومبني الحجّيه بما قلناه، وكذا مبني الانقياد حيث ألحقه بما قد ذكره سابقاً من وجوده مطلقاً لعدم توقّفه على صدق البلوغ.

## البحث عن التعارض في أخبار من بلغ

البحث عن التعارض في أخبار من بلغ

التنبية السادس: لو ورد خبران ضعيفان أحدهما على استحباب الصلاة في أول الشهر، وحديثٌ ضعيفٌ آخر على استحباب الغُسل فيه، وعلمنا إجمالاً بكذب أحدهما في الواقع:

قال المحقق العراقي في «نهاية الأفكار»: (أمّا على الانقياد فلا- إشكال، فإنّه يكفي في جريانه مجرد احتمال المطلوبيه في كلّ منهما، ولا- يمنع عنه العلم الإجمالي المزبور، كما أنّه كذلك بناءً على الاستحباب النفسى، لما تقدّم من أنّه يكفي في شمول أخبار من بلغ مجرد كون الشيء ممّا بلغ عليه الثواب، مع احتمال المطابقه للواقع، فإذا قام على استحباب كلّ منهما خبرٌ ضعيفٌ، واحتمل المطابقه للواقع أيضاً في كلّ واحدٍ منهما في نفسه، مع قطع النظر عن الآخر، فلا جرم تشمله أخبار التسامح، ويستفاد منها استحباب كلّ بالخصوص بما بلغ عليه الثواب، ولا يضّرّ به العلم الإجمالي بعدم استحباب أحدهما في الواقع بعنوان ذاته، وعدم وجود ملاك الرجحان فيه كذلك .

وأمّا بناءً على الحكم الطريقي الراجع إلى حجّيه أخبار الضعاف في المستحبات، فحيثُ أنّ المدلول الامتزامى في كلّ من الخبرين، بمقتضى العلم الإجمالي المزبور، هو نفى الاستحباب الآخر:

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ لكلّ واحدٍ منهما بما لهما من المدلول المطابقى والالتزامى، فلا جرم يتحقّق بينهما المعارضه، وينتهى الأمر فيهما بعد التعارض إلى التساقط.

وأما إن قلنا باختصاص الحجّيه حينئذٍ من جهة دلالتها على الثواب، أعنى مدلولهما المطابقي دون الالتزامى كما لعلّه هو الظاهر أيضاً، فلا مانع من الأخذ بهما معاً، حيث يكون هذين الخبرين كالأصلين المُثبتين للتكليف اللّذين يتنا فى محلّه جريانهما فى طرفى العلم الإجمالى، انتهى كلامه (١).

أقول: والظاهر أنّ الأثر يترتب على كلّ من الخبرين بواسطة أخبار من بلغ على المبانى الثلاثة، حتّى على مبنى الحجّيه، والقول بحجّيه كلّ من مدلولى المطابقي والالتزامى، لوضوح أنّ الملازمه بنفى استحباب الآخر لا يكون من المدلول الالتزامى المتعلّق بنفس الحديث الضعيف، بل تكون الملازمه حاصله من أمرٍ خارجى وهو العلم الإجمالى، فلا ينافى الجمع بين القول بالاستحباب بواسطة الخبرين الدالّين على استحباب الصلاه والغسل، وإن كان فى نفس الأمر والواقع أحدهما مستحبّاً دون الآخر، ومثل ذلك يجرى فى دوران الأمر بين استحباب شىءٍ وكراهه شىءٍ آخر، بناءً على شمول أخبار من بلغ للمكروهات، مع العلم الإجمالى بكذب أحدهما فى الواقع.

\*\*\*.

## البحث عن إطلاق أخبار من بلغ

البحث عن إطلاق أخبار من بلغ

التنبية السابع: الظاهر شمول أخبار من بلغ للخبر الضعيف مطلقاً، سواء كان موهوم الصدور أو مشكوكه، لإطلاق البلوغ الشامل لجميع ذلك عنوان رجاء الثواب، وطلب الموافق مع قول النبي صلى الله عليه وآله لاحتمال المطلوبيه والصدق، فما لم يعلم الكذب يصدق عليه البلوغ.

كما أنّ الظاهر شمول الثواب لمطلق النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال لكلّ من الأجر الدنيوي والأخروي، فالروايات الواردة في سعة الرزق، وطول العمر، ورفع البلاء بواسطه بعض الأذكار والأدعية والختمات داخله في عموم أخبار من بلغ .

فدعوى انصراف الثواب إلى الأجر والثواب والأخروي فقط، غير مسموعه كما يظهر بالتأمل، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في كثير من الواجبات والمندوبات من المصالح والمنافع الدنيويّه المترتبه عليها.

فبناءً على هذا يحكم باستحباب العمل البالغ فيه الأجر الدنيوي ويترتب عليه الثواب، بلا فرق في ذلك بين المباني الثلاثه.

كما أنّ الظاهر أنّ المراد من البلوغ، هو البلوغ عمّن يمكن الاعتماد على قوله في الجملة، وأمّا البلوغ عمّن لا يكون كذلك، مثل خبر الصبي غير المميّز أو المجنون مشكلاً جداً، لانصراف الحديث عن مثل من لا يعتمد عليه العقلاء، بل قد يذمونه لو اعتمد على قوله.

نعم، يصحّ شموله لأخبار الإنسان الكامل البالغ العاقل، بل غير البالغ إذا

كان مميزاً، بل وهكذا إذا كان المبلغ إنساناً غير إمامي أو غير مسلم، بل لا يبعد شموله لإنسانٍ كافر لو احتل في حقه الصدق، ولم يكن مجنوناً بما يوجب الظن على خلافه، حيث إنَّ العقلاء يعتمدون على مثل هذا الكلام في بعض الأمور.

ثم إنَّ البلوغ هل يشمل ما لو لم يكن الثواب الواصل من طريق الخبر، بل كان عن طرق غير متعارفه أخرى مثل القياس والرأى والرمل والجفر والاسطرلاب والاستخاره والنوم والأولوية الاعتبارية، بل ومن مثل الإجماع والشهره ونظائرهما، بل مثل المكتوب في ظهر بعض القراطيس الملقاه في الطرق وأمثال ذلك، أم لا؟

أقول: إنَّ إطلاق لفظ البلوغ بحسب اللغه يشمل ذلك جميعها، إلا أنَّ الاستفادة من مناسبه الحكم للموضوع لا محاله من التفصيل بما لا يكون الشارع قد منع عن العمل به مثل القياس والاستحسان؛ أي لم يجعل هذا الطريق طريقاً للوصول إلى الحق والواقع، بل ربما يوجب شمول ذلك لبعض الأقسام إلى ما كان فساده وضرره أقرب من صلاحه ونفعه.

نعم، لا يبعد شموله لمثل الإجماع المنقول والشهره والأولوية الاعتبارية الظنية، لو عممنا لفظ البلوغ عن دائره الأخبار إلى غيرها، فيصح صدقه لمثل بعض الأدعية المكتوبه في بعض الكتب والأوراق المبعثره وغيرها، إذا لم يحتمل كون الكاتب عابثاً في كتابته وإلا فلا.

وكيف كان، فالمرجع إلى قوله تعالى في كتابه: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (١). فَإِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ .

واسعه عامه لعباده، فيشمل جميع من عمل عملاً برجاء ثوابه، بأيّ وجهٍ كان، إلا ما خرج بواسطة نهى الشارع عنه كما لا يخفى.

\*\*\*

## البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب

البحث عن شمول أخبار من بلغ لغير الثواب

التنبيه الثامن: نُقل عن الشهيدين، فمن الشهيد الأوّل في «الذكرى» ومن الثاني في «الدرايه»، بل الثاني نَسبه إلى الأكثر من جواز العمل بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، وذهب إليه الشيخ الأعظم في رسالته المسماه ب- «التسامح في أدلّه السنن»، فهل يصحّ ذلك أم لا؟

أقول: يقع البحث عن هذا التنبيه في مقامين :

المقام الأوّل: تارةً يكون البحث من جهة ورود خبرٍ ضعيف عن قضيه خارجيه، فيأتي البحث عن أنّه هل يوجب ثبوت وقوع ذلك الشيء في الخارج أم لا، كما لو أخبر بحديث ضعيف عن وقوع حادثه مؤلمه في واقعه كربلاء، فإنّ ذلك بنفسه يعدّ من الموضوعات الخارجيه التي لا يثبت بالخبر الواحد الصحيح، فضلاً عن الخبر الواحد الضعيف، فهل يوجب شمول أخبار من بلغ لمثل هذه الأخبار الضعاف ثبوت تلك الحادثه والقضيه ليصحّ بذلك إسناد وقوعه إلى الإمام عليه السلام بحسب ورود ذلك في الخبر الضعيف أم لا؟

فقد اختار صاحب «منتهى الأصول» الثاني، لأنّه قال:

(إنّ إثبات الموضوعات الخارجيه المتوقّفه على ثبوت البيّنه في إثباتها، ولا يثبت بخبر واحدٍ صحيح، فكيف يمكن القول بإثباتها بخبرٍ واحدٍ ضعيف، وأخبار من بلغ أجنبي عن ذلك، وإن قلنا بثبوت الأجر والثواب المتعلّق لتلك المصيبه، بواسطة البكاء عليها بواسطة بلوغ ذلك إليه).

ولكن الظاهر من كلام الشهيدين رحمهما الله والشيخ كما في «منتهى الدرايه» هو

التصريح بذلك حيث قال:

(الرابع: لا- تبعد دعوى شمول أخبار من بلغ لفضائل المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ومصائبهم، وبعض الموضوعات الخارجيه، كما إذا قام خبرٌ ضعيفٌ على صدور معجزات من المعصومين عليهم السلام، كأمر بعضهم عليه السلام تمثال أسدٍ بافتراس عدو الله تعالى، أو على أنّ الموضوع الخاص مدفنٌ نبيٍّ من الأنبياء، أو رأس الإمام المظلوم سيد الشهداء عليه السلام، أو مقام عباده معصومٍ كمقامات مسجدي الكوفه والسهله، أو غيرهما، أو مسجديه مكانٍ أو غير ذلك.. إلى آخره)(١).

أقول: ولكن التحقيق يقتضى أن يقال بالتفصيل فى المسأله، بأنّه:

(إن قلنا: بأنّ المستفاد من أخبار من بلغ هو حجّيه خبر الضعيف، بأن يكون محتواه ثابتة لكونه فى الأمور غير الملزمه فيتسامح فيه، فلازم ذلك حجّيته حتّى فى إثبات الموضوعات بإخبار ما وقع من المعجزات وغيرها، لأنّ إثبات كون الحجّيه فى خصوص إبلاغ الثواب دون غيره أمرٌ بعيد.

وإن قلنا: بأنّ المقصود من تلك الأخبار هو إثبات الاستحباب الشرعى لمن يقع إليه الخبر الضعيف من الثواب دون غيره من الأمور والأحكام.

أو قلنا: بأنّ المستفاد هو الإرشاد والانقياد .

فلا يثبت بهما إلا إعطاء الثواب إليه انقياداً من دون إثبات شىء آخر.

بل يمكن أن يذكر هذا وجهاً للتأييد لما اخترنا، أو للانقياد، بأنّه لو كان المراد من أخبار من بلغ إثبات الحجّيه للخبر الضعيف حتّى فى الموضوعات، لما بقى حينئذٍ موردٌ للأدله الداله على لزوم خبرين عدلين فى إثبات الموضوعات .



الخارجيّه المسمّى بالبينه، لأنّ كلّ مورد يمكن أن يثبت فيه خبرٌ ضعيف على موضوعٍ يشمله أخبار من بلغ ويثبته، مع أنّ الالتزام بعدم إثبات الموضوعات الخارجيه بالخبر الواحد الصحيح بخلاف الخبر الضعيف بواسطه أخبار من بلغ ممّا يُضحك الشكلى.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن نلتزم بالتفكيك بين الثواب وبين إثبات الموضوع، بكون أخبار من بلغ يُثبت الحجيّه فى الأوّل فقط دون الثانى، وهو لا يخلو عن بُعدٍ فى الجملة.

أقول: والعجب من الشيخ مع التزامه بالانقياد والإرشاد على ما نسب إليه بعض، كيف التزم فى المقام بإثبات الموضوعات الخارجيه بأخبار من بلغ، بل وهكذا لو كان مختاره هو الاستحباب الشرعى.

اللَّهُمَّ أن يصلح ويوجه بوجهٍ آخر، وهو أن يقال: إنّ إثبات الاستحباب والثواب للخبر الضعيف يكون مدلولاً مطابقاً له، فضلاً عن وجود مدلول التزمى له أيضاً وهو ثبوت ما هو لازمه من وقوع تلك الحادته المؤلمه، وإلاّ لما كان للثواب مورد؛ لأنّ الثواب يترتب على وقوع تلك المصيبه.

وهذا التوجيه برغم أنّه وجهٌ وجيه، لكن يصحّ فيما إذا كان الخبر الضعيف مشتماً على بيان الثواب بالأدله المطابقه والآخر بالالتزام، ولكن لو انعكس الأمر، بأن لم يكن الخبر إلاّ مشتماً على وقوع تلك المصيبه أو كون محلّ كذا مدفن إمام أو نبى أو كونه مسجداً أو مقام لأحد الأولياء وأمثال ذلك، حتّى تكون ملازمته ولوازمه وجود ثواب معين للصلاه فى ذلك المكان وأمثال ذلك، فهل يثبت بأخبار من بلغ مثل هذا الثواب بالدلاله الالتزميه أم لا؟

قال صاحب «منتهى الدرايه»: فى مقام بيان التعميم:

(توضيح ذلك: أنه بعد أعميته بلوغ الثواب من الدلالة المطابقية والالتزامية، وأعميته العمل من الفعل والقول، تشمل أخبار من بلغ كلاً من الشبهات الحكمية والموضوعية، فلا فرق :

بين قيام خبرٍ ضعيفٍ مع ثوابٍ خاصٍ على دعاءٍ مخصوص، أو صلاةٍ أو زياره معصوم.

وبين قيامه على كون مكانٍ معينٍ مسجداً أو مقام معصوم أو مدفنه كمدفن هود وصالح على نبينا وآله وعليهما السلام في المكان المعروف الآن في وادي السلام من أرض الغرى، فإن الأخبار بهذه الموضوعات يدلّ التزاماً على ترتب الثواب على الصلاة في المكان الذي قام الخبر الضعيف على مسجديته، وزياره المعصوم في المحلّ الذي قام الخبر الضعيف على كونه مدفنه عليه السلام، وقد مرّ أنّ البلوغ يصدق على كلّ من الدلالة المطابقية والالتزامية.

فعلى القول بدلاله أخبار من بلغ على حجّيه الروايه الضعيفه فيالمستحبات، أو استحباب العمل، يُحكم باستحباب زياره المعصوم عليه السلام، واستحباب الصلاة في المكان الذي دلّ الخبر الضعيف على مسجديته أو مدفنته لمعصوم، واستحباب نقل الفضائل التي دلّ خبرٌ ضعيفٌ عليها، ولا يترتب على تلك الموضوعات الثابته بروايات ضعيفه إلا استحباب العمل المتعلّق بها دون أحكامٍ أُخر، فلا يحكم بحرمة تنجيس المكان الذي قام خبرٌ ضعيفٌ على مسجديته ولا وجوب تطهيره، ولا حرمة مكث الجُنُب فيه، ولا غير ذلك من أحكام المساجد، وكذا لا يحكم بحرمة التقدّم على قبر المعصوم أو كراهته بقيام روايه ضعيفه على كون مكانٍ معينٍ مدفنه عليه السلام، بل الثابت بها استحباب خصوص زيارته المطلقة والحضور عنده، فلا

يثبت بها أيضاً استحباب زيارته بالكيفية الخاصه لمن حَضَرَ قبره الشريف، لأنَّ ثبوت ذلك كله منوطٌ بكون ذلك المكان مدفنه عليه السلام ، والروايه الضعيفه قاصره عن إثباته.

وغايه ما يمكن أن يدعى دلاله أخبار من بلغ عليه، هو استحباب العمل المتعلق به دون غيره من الأحكام والخصوصيات المترتبة على ثبوت الموضوع، كما لا يخفى .

وعلى القول بعدم دلاله أخبار من بلغ إلا على ترتب الثواب دون استحباب العمل، فلا يترتب عليه إلا الثواب الموعود.

ثم ذيله رحمه الله بكفايه دليتيه صحيحه هشام وحسنه على هذا التعميم، فلا نحتاج إلى التمسك بروايه النبوي وابن طاووس كما في رساله الشيخ، لعدم ثبوت اعتبارهما، وكذا في التشبث بإجماع «الذكرى» المعتضد بحكايه ذلك عن الأكثر، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: التأمل في كلامه رحمه الله يدلّ على أنه قد فصل في صدق البلوغ بالنسبه إلى الدلاله الالتزاميه بين استحباب العمل من الزياره المطلقه، وبين دلاله التزاميه أخرى هو كون الزياره هنا زياره خاصه بالكيفيه المخصوصه.

لكن يبقى السؤال عن وجه الفرق بين هاتين الداليتين ؟

فإن كان لم يثبت زياره مخصصه لعدم ثبوت كون مدفنه هنا، فلا يثبت بتبعه استحباب الزياره المطلقه، لأنها ليست إلا لرجاء كون مدفنه هنا، فهو موجودٌ في الزياره المخصصه، فإن كان بلحاظ أنه ثابت من ناحيه الدلاله الالتزاميه، فكذلك تكون زيارته المطلقه، فإنّ الأخبار بهذه الموضوعات إن دلت بالالتزام .

على ترتب الثواب على الصلاة في المكان الفلاني بواسطة الخبر الضعيف، لدلّ أيضاً على ترتب سائر أحكام ذلك المكان، لأنّ إثبات ترتب الثواب للصلاة في ذلك المكان فرع ثبوت الموضوع، فإذا ثبت فلا فرق بينه وبين غيره من الأحكام.

فالأقوى أن يقال: إذا لاحظنا طبيعته كلام الإمام في أخبار من بلغ استلزم ذلك الاختصاص بخصوص ما صدق عليه البلوغ بالنظر إلى الثواب والاستحباب من دون إثبات الموضوع، إلاّ أنه يمكن تعميم الحكم بواسطة تنقيح المناط، وملاحظته المناسبه بين الحكم والموضوع، باعتبار أنّ الشارع أمر بمتابعه أخبار من بلغ ترغيباً للعباد في العمل بالمستحبات، فكلّ موردٍ يجرى فيه هذا المعنى، يثبت فيه اللوازم بأخبار من بلغ مثل ثواب الصلاة والزياره وغيرها، وإثبات كون الثواب على المصيبة وعلى البكاء عليها، بخلاف ما لا يجرى فيه ذلك أي تنقيح المناط وهو كونه مسجداً من جهة حرمة مكث الجنب فيه، ووجوب تطهيره وغير ذلك من الأحكام، ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ والشهيد رحمهم الله من الإثبات، وهو غير بعيد.

المقام الثاني: وأخرى يقع البحث والكلام فيه من جهة أنّه إذا شمل أخبار من بلغ الخبر الضعيف، وحكم باستحبابه وترتب الثواب على متعلّقه، كيف يمكن الجمع بينه وبين ما ورد من انطباق عنوان حرمة الكذب المخبري والافتراء والقول بغير العلم عليه، بل والكذب الخبري واقعاً، مع أنّه حرام شرعاً وقبيح عقلاً، فهل يصحّ تخصيص ما هو القبيح عقلاً بورود أخبار من بلغ وصيرورته حسناً ومستحباً بعدما كان حراماً شرعاً؟ هذا بناءً على كون المراد من العمل في كلّ شيء بحسبه، فالعمل بالخبر الوارد في الفضائل عبارته عن نشرها، وفي

المصائب الواردة ذكرها للإيكاء مثلاً، كما ورد هذا التوجيه في رساله الشيخ في التسامح، فإنَّ العقل يحكم بحسن عملٍ مع الأمن عن مضره الكذب، برغم أنه كذب وحرامٌ وقبيحٌ، فكيف يستحبُّ ويُحسن؟

قال المحقق الإصفهاني في «نهاية الدرايه»: (لابدَّ من تقديم مقدّمه وهي أنّ الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلاّ العمل المتعلّق به، إلاّ أنّ العمل:

تارةً: يكون من غير مقوله القول، كما فيما إذا قام الخبرُ على أنّ هذا الموضوع الخاص مدفن نبيّ من الأنبياء أو مسجدٍ، فإنّ الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته، واستحباب الصلاه فيه، وهذا في نفسه لا محذور فيه .

وأخرى: من مقوله القول المتّصف بالصدق والكذب، ولا بدّ حينئذٍ من تنقيح أنّ الكذب القبيح عقلاً والمُحرّم شرعاً ماذا؟

لا ينبغي الرّيب في أنّ الصدق الخبّري والكذب الخبّري لا حكم لهما عقلاً ولا شرعاً، وإنّما المناط في الحُسن والقُبْح، والجواز والحرمة، والصدق والكذب المخبريين، ولا-ريب في أنّ الصدق المخبري هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المُخبر، إلاّ أنّ الكلام في الكذب المخبري القابل للصدق المخبري هل بينهما التقابل بالتضادّ أو بنحو العدم والمَلَكه، بمعنى أنّ الكذب المخبري هو المقول الذي يعتقد أنّه خلاف الواقع، أو القول الذي لا يعتقد أنّه ليس كذلك في الواقع؟

والتحقيق: أنّ التقابل بينهما بالعدم والملكه، وهو المعبر عنه في لسان الشرع بالقول بغير العلم ممّا لا علم به ولا حجّه عليه، يندرج الحكايه عنه في الكذب القبيح عقلاً والمحرّم شرعاً، ولا يختصّ قبح الكذب بصوره الإضرار عقلاً، كما لا اختصاص له شرعاً.

وعليه، فنشر الفضيله التي لا حججه عليها، وذكر المصيبه التي لا حججه عليها قبيح عقلاً ومحرم شرعاً، فكيف يعمها أخبار من بلغ، سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد أو إثبات الاستحباب .

نعم، إذا قلنا بأن الأخبار المزبوره تُثبت حججه الخبر الضعيف، فلازمه اندراج الفضيله والمصيبه فيما قامت الحججه عليه شرعاً، فيخرج عن تحت الكذب المخبرى القبيح عقلاً والمحرم شرعاً، وحينئذٍ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى، لا- أنه تخصيص في حكم العقل والشرع، فتدبر جيداً، انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامه الذى ذكره أخيراً ومستدركاً به لما سبقه من أن الكذب الحجيه بواسطه أخبار من بلغ إذا كان موجباً لإخراج الخبر عن الكذب المخبرى بحيث لا يعد قبيحاً عقلاً ولا حراماً شرعاً، وذلك باعتبار قيام الحججه عليه وهى أخبار من بلغ، جاز القول بذلك فى صورته القول بتكفّل أخبار من بلغ استحباب ذلك، حيث يكون ذلك مجوّزاً من ناحيه الشارع لأجل تحصيل الثواب بالبراءة وإثبات الفضيله، والحكم بصحّه ذلك وإعطاء ثواب عليك ذلك الشىء إلى الذى قام به، فيكون هذا دليلاً على أن مثل ذلك خارج عن حكم العقل تخصّصاً لا تخصيصاً، فالإشكال من هذه الناحيه غير وارد كما وافقنا فيه صاحب «منتهى الدرايه».

ولعلّ هذا هو مراد الشيخ رحمه الله فى رسالته والشهيدى فى كتابيهما من تجويز ذلك فى نقل المصيبه والفضيله، بأن تكون أخبار من بلغ شامله للمورد بالحجيه أو بالاستحباب.

وتوهم: أن أدلّه حسن الإعانه مثل قوله تعالى: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ» .

وَالْتَقْوَى»<sup>(١)</sup>، أو الأخبار الكثيره الوارده فى فضيله البكاء على مصيبه الحسين عليه السلام ، ونظائر ذلك، لا توجبان تجويز ذكر المصائب غير الثابته، لولا- شمول أخبار من بلغ لإثبات حججه تلك الأخبار أو استحبابها، لأن الأدله الراجحه إنما تثبت فيما لا يكون العمل بنفسه محرماً شرعاً وقبيحاً عقلاً، ولذلك لا يوجب مثل تلك الأدله الوارده فى الترغيب على الإعانه، وحسن النياحه والبكاء على الحسين عليه السلام ، على تجويز الغناء المتحقق فى بعض أنواع المراثى أو فى قراءه القرآن، لأن أدله الرجحان ناظره إلى ما هو بحكم الأولى مشروعاً ومجازاً، فهكذا يكون فى المقام كما لا يخفى.

وعليه، فدعوى التعميم فى أخبار من بلغ بحيث تشمل مثل هذه القصص والحكايات والمواعظ المستلزمه لتحقيق الثواب بالملازمه، باعتبار كون الثواب مترتباً على زياره المعصوم، أو الصلاه عند قبره؛ بالزياره المطلقه أو المخصوصه، مع كيفيه خاصه، وأمثال ذلك ليست بمجازفه وبعيده اعتماداً على ما يستفاد من هذه الأخبار بتنقيح.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه التفصيل الذى ذكره صاحب «منتهى الدرايه» بين الزيارتين من إثبات حججه الزياره المطلقه دون المخصوصه.

نعم، عدم سائر الأحكام غير المرتبطه بالثواب والاستحباب من أحكام المسجديه، وقبر المعصوم من جهه حرمه تقدم الصلاه على قبره أو كراهته وأمثال ذلك أمر متين فى غايه المتانه. والله العال.

\*\*\*.

هذا آخر ما أردنا ذكره من مباحث أخبار من بلغ، المُسمّى بقاعده التسامح فى أدلّه السنن، كما هو آخر ما أردنا إيرادَه من المباحث العقليّه، وكان الفراغ منه يوم السبت الثالث والعشرون شهر ذى القعدة الحرام، سنة ثلاث عشر وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّه المصطفويّه الشريفه على مهاجرها ألف ألف سلام، بيد أقلّ خَدَمَه أهل العلم وأحقر العباد، السيّد محمّد على العلوى الحسينى الكرگانى، ابن المرحوم الحاج السيّد السّجاد العلوى عفى الله تعالى عنهما.

\*\*\*

وأسأله تعالى أن يتقبّل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنّه على كلّ شىءٍ قدير، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.



## فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

البحس عن مدلول آيه الكتمان ... ٥

البحس عن مدلول آيه السؤال ... ٩

البحس عن مدلول آيه الأذن ... ١٣

الدليل الثاني على حجيه الخبر الواحد ... ٢١

الدليل الثالث على حجيه الخبر الواحد ... ٣١

البحس عن دليل العقل ... ٥٧

حجيه الأمارات ... ٧٩

استلزام ترجيح المرجوح على الراجع ... ٩٠

استدلال شريف العلماء ... ٩٣

دليل الانسداد ... ٩٥

حكم الاحتياط الموجب للعسر والخرج ... ١١٤

نظريه الشيخ الأنصاري حول جريان الاحتياط ... ١٢٢

تنبيهات باب الانسداد ... ١٢٦

نظريه صاحب الحاشيه ... ١٣٣

البحس عن حجيه الظن مطلقاً وعدمها ... ١٣٧

بيان منشأ الاختلاف في النتائج ... ١٣٩

بيان الوجوه الداله على حجيه الظن على نحو الكشف ... ١٤٨

عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس ... ١٦٥

البحث عن حكم تعارض الظنّ المانع والممنوع ... ١٧٣

خاتمه يذكر فيها أمور ... ١٧٨

البحث عن حكم الظنّ في المسائل الاعتقاديّه ... ١٨٢

فيما يتعلّق بمنكر الضرورى ... ١٨٩

البحث عن الطرق الواجب تحصيل المعرفة بها ... ١٩٤

في ترتّب آثار الظنّ عدا الحجّيه وعدمه ... ١٩٦

في جابريّه الظنّ غير المعتبر وعدمه ... ١٩٩

في الترجيح اعتماداً على الظنّ غير المعتبر ... ٢٠١

البحث عن المرجّحات الخارجيه ... ٢٠٥

المقصد التاسع / فى الشكّ وما له من الأحكام ... ٢٠٨

الفصل الأوّل / البحث عن أصل البراءه ... ٢٣٨

آيه البيان ... ٢٥١

البحث عن آيه الهدايه ... ٢٦٣

البحث عن آيه الهلاكه ... ٢٦٨

البحث عن آيه الوحي ... ٢٦٩

البحث عن آيه التوبيخ ... ٢٧٢

جريان حديث الرفع فى الشُّبهات الموضوعيه والحكميه ... ٣٢٦

بيان النسبه بين الأدلّه الأوّليه مع دليل الرفع ... ٣٢٧



في انتفاء أثر الرفع بتبديل الموضوع ... ٣٣٦

البحث عما يرفعه حديث الرفع ... ٣٤١

حكم النسيان المتعلق بالأسباب ... ٣٥٨

البحث عن حكم الإكراه في الأسباب ... ٣٦٠

حكم الاضطراب المتعلق بالأسباب ... ٣٦٤

البحث عن جريان حديث الرفع في المسببات وعدمه ... ٣٦٦

البحث عن سعه شمول حديث الرفع ... ٣٧٠

البحث عن بقيته فقرات حديث الرفع ... ٣٧٣

البحث عن حديث الحَجَب ... ٣٨٠

البحث عن دلالة أخبار الحِلِّ على البراءة ... ٣٨٥

البحث عن مدلول حديث السُّعَة ... ٤٠٠

دلالة حديث الإطلاق على البراءة وعدمها ... ٤٠٤

البحث عن دلالة حديث المعرفة على البراءة ... ٤١٣

البحث عن دلالة حديث الجهالة على البراءة ... ٤١٨

البحث عن دلالة حديث التزويج على البراءة ... ٤٢٢

البحث عن قيام الإجماع على البراءة في المشتبهات ... ٤٣٣

البحث عن الدليل العقلي على البراءة ... ٤٣٧

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل ... ٤٤٢

البحث عن النسبه بين قاعده قبح العقاب مع دليل الاحتياط ... ٤٥٠

البحث عن دلالة التكليف بما لا يُطاق على البراءة... ٤٥٠

البحث عن دلالة الاستصحاب على البراءة... ٤٥٣

بيان الإيراد الأول للمحقق النائيني ومناقشته... ٤٦٠

بيان الإيراد الثاني للمحقق النائيني ومناقشته... ٤٦١

بيان إيراد الشيخ الأنصاري ومناقشته... ٤٦٥

بيان إيراد آخر من الشيخ الأنصاري حول جريان استصحاب البراءة... ٤٦٩

البحث عن أدلّة الأخباريين على وجوب الاحتياط... ٤٧٣

البحث عن الأخبار التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط... ٤٨١

الجواب عن الأخبار التي استدلّ بها على البراءة... ٤٨٤

رأى المحقق العراقي ومناقشته... ٤٩٠

البحث عن دلالة الطائفة الثالثة من الأخبار على وجوب الاحتياط... ٤٩٢

البحث عن دلالة موثقه وضّاح على وجوب الاحتياط... ٤٩٦

الجواب المشترك عن جميع الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط... ٥٠٠

البحث عن قيام دليل العقل على وجوب الاحتياط... ٥٠٥

المناقشه فيما أُجيب به عن هذا الوجه... ٥٠٦

البحث عن كيفية انحلال العلم الإجمالي وصوره... ٥١١

بيان الفرق بين الانحلال الحقيقي والدائمي... ٥١٤

البحث عن الأصل في الأشياء وهو الحظر... ٥١٥

البحث عن وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وعدمه... ٥١٦



البحث عن كَيْفِيَّته قبول الحيوانات للتذكيه ... ٥٢٢

البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ فى التذكيه وعدمه ... ٥٢٤

البحث عن الأصل الجارى عند الشكّ فى قابليته الحيوان للتذكيه وعدمها ... ٥٢٧

البحث عن إمكان جريان أصله العدم الأزلى فى التذكيه وعدمه ... ٥٣٠

إيراد المحقّق الخمينى على جريان الأصل العدم الأزلى ... ٥٣٣

البحث عن أصله عدم التذكيه وإثباتها للنجاسه والحرمه وعدمه ... ٥٣٥

فى حُسن الاحتياط ورجحانه فى مطلق الشُّبهات ... ٥٣٩

حكم الاحتياط فى المشتبهات التعبدية ... ٥٤٢

البحث عن مراتب الامتثال عند العقل والعقلاء ... ٥٤٧

البحث عن إمكان تصحيح عباديه الأفعال بأوامر الاحتياط ... ٥٥٠

البحث عن التسامح فى أدلّه السنن ... ٥٥٧

فى البحث عن مدلول أخبار من بلغ ... ٥٥٨

البحث عن مدلول أخبار التسامح ... ٥٦١

البحث عن نظريّه المحقّق النائينى حول مدلول أخبار التسامح ... ٥٦٣

البحث عن نظريّه المحقّق الخمينى حول مفاد أخبار التسامح ... ٥٦٥

فى البحث عن الثمره المترتبة على النزاع ... ٥٧٠

البحث عن اختصاص أخبار من بلغ بخصوص المستحبّ وعدمه ... ٥٧٥

البحث عن إثبات أخبار من بلغ الجزئيه والشرطيّه وعدمه ... ٥٧٧

البحث عن شمول أخبار من بلغ للحرمه والكراهه وعدمه ... ٥٧٩

البحث عما يجب أن يكون عليه أخبار من بلغ من الظهور... ٥٨٣



البءء عن الءعارض فى أءبار من بلع ٥٨٨ ٠٠٠

البءء عن إءلاق أءبار من بلع ٥٩٠ ٠٠٠

البءء عن شمول أءبار من بلع لغير الءواب ٥٩٣ ٠٠٠

فهرس الموضوعات ٤٠٣ ٠٠٠

سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمد على العلوى الكركانى الحسينى دام ظله



بسم الله الرحمن الرحيم



## البحث عن كَيْفِيَّة جريان البراءة في الوجوب التخيري

البحث عن كَيْفِيَّة جريان البراءة في الوجوب التخيري

الأمر الرابع: من الأمور المهمّة التي لا بدّ من ذكرها في البحث، هو البحث عن أنّ أدلّة البراءة:

هل تجرى في خصوص مشتبّه الحكم الوجوبى بالوجوب التعيني عند فقدان النص، إذا كان الوجوب المشكوك واجباً تعينياً بالأصالة.

أو تجرى أدلّة البراءة من الشرعيّة والعقليّة في الوجوب المشكوك، سواءً كان بالأصالة أو بالعرض، لأجل انحصار الفرد فيه في مقام الامتثال في الواجب التخيري، بل تَعَمُّ حَتَّى ما لو كان الشكّ في الوجوب التخيري؟

أقول: بما أنّ فرض المسألة وشقوقها مؤثّره في كَيْفِيَّة ورود أدلّة البراءة عليها وعدمه، لا بدّ قبل الدخول في أصل المسألة من بيان الوجوه المتصوّره في الواجب التخيري، لكي نقف على موضع البحث، ولذلك نتحدّث في المقام فيالوجوه التاليه:

## أقسام الواجب التخيري

أقسام الواجب التخيري

الوجه الأوّل: في بيان أقسام الواجب التخيري.

وقد ذكر له أقساماً عديده:

القسم الأوّل: الواجب التخيري الابتدائي الشرعي، والذي يعدّ الأصل في الواجب التخيري؛ وهو ما لو كان الخطاب من أوّل الأمر ومن حين التشريع والجعل خطاباً تخييرياً ذا أفراد، في مقابل الخطاب التعيني، مثل خصال الكفّارات، حيث

شَرَعَ الشارِع الكُفَّارات لمن تعيَّد الإفطار في نهار شهر رمضان في غير موارد الجمع بإحدى الخصال الثلاث من العتق والإطعام والصيام.

أقول: في كيفيته إنشاء الخطاب التخيري، وتصويره وجوه وأقوال:

تارة يُقال: بأنَّ الخطاب التخيري عبارته عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلِّق بكلِّ من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأتِ المكلف بعُدله، فيكون وجوب العتق في الخصال مقيداً بعدم عُدله، وهكذا في وجوب كلِّ من الإطعام والصِّيَام بالنسبة إلى عُدله، فيستفاد من تقييد إطلاق هذه الخطابات التخيري، وهذا الوجه هو مختار المحقِّق البجنوردي في كتابه «منتهى الدراية» ولعله مختار المحقِّق النائيني قدس سره أيضاً.

وأخرى يُقال: إنَّ سنخ الخطاب التخيري بنفسه مغايرٌ لسنخ الخطاب التعيني، لا أنَّه ينشأ من تقييد الإطلاق، بل سنخيه التخيري والتعيني سنخان متباينان بحسب العمل والإرادة والإنشاء؛ حيث تكون الإرادة الأزلية نحو المراد متعلِّقه بشيئين أو الأشياء على نحو لا يكون بينهما جامعٌ قريبٌ عرفيٌّ مقدور للمكلف، يكون هو متعلِّق التكليف، كما كان الأمر كذلك في الواجب التخيري العقلي، حيث كان بين الأفراد جامعاً عرفياً، يكون هو مركز التكليف والوجوب، فيجوز له الإتيان بأى فردٍ منه، كالتخير في الامتثال بين أفراد الصلاة الواقعة بين الحدّين من الزوال إلى الغروب، فإنَّه تخييرٌ عقليٌّ لوجود الجامع بين الأفراد، وهو الإتيان بالصلاة بين الحدّين، فبأى فردٍ تحقِّق يتحقَّق الامتثال، وهذا بخلاف التخير الشرعي كالخصال الثلاث في الكفَّارات حيث لا جامع بين أفرادها حتّى يكون هو متعلِّق التكليف، أو كان الجامع بين الأفراد هو مجرد وحده الملاك .

والحاصل: أنَّ مجرد تقييد إطلاق الخطاب لا يوجبُ الوجوب التخيري ما لم

يكن في البين اختلافٌ في سنخ الإراده وكيفيته تعلقها نحو المراد.

وثالثه: ما نسبته المحقق العراقي قدس سره في «حاشيته على الفرائد» من أنّ الوجوب التعيينى عبارته عن وجوب شيء بلا جعل عدلٍ له في طي الخطاب، بخلاف التخييري، فإنه عبارته عن إيجاب شيء مع إيجاب شيء آخر عدلاً له.

ولا يخفى أنّ هذا التوجيه يناسب مع ما ذكر في الوجه الثاني من بيان مغايره سنخ الوجوبين، وعليه فليس هو شيء ورائه، فجعله غيره كما يظهر من المحقق العراقي ليس على ما ينبغي.

نعم، ذهب بنفسه رحمه الله إلتعريفٍ آخر يمكن عدّه ثالث الوجوه لا رابعه، حيث قال:

(إنّ وجود كلّ شيء طارد لجميع أنحاء عدمه، ومن جملة أنحاء عدمه، عدمه حين وجود غيره، وحينئذٍ إذا تعلق الطلب بهذا الوجود، فإن كان الطلب حاوياً بشرائره وجوده، المستلزم لطرده عدمه، حتى مثل هذا العدم، فمثل هذا الوجود في عالم تعلق الطلب به لا يناسب مع جعل عدلٍ له في هذا المقام، إذ جعل العدل ملازمٌ لجواز تركه في ظرف وجود العدل، وهذا يناهض مع كون الطلب قائماً بشرائره وجوده، الموجب لطرده جميع الأعدام، فلا جرم جعل العدل ملازمٌ مع خروج بعض أنحاء عدم الوجود المزبور عن حيز الطلب، وهو ملازم لعدم كون الوجود على الإطلاق في حيز الطلب، بل المطلوب حينئذٍ حفظ الوجود من سائر الجهات، وإليه يرجع حقيقه الوجوب التخييري..) إلى آخر كلامه، فارجع وتأمل في كلامه (١).



أقول: الأقوى عندنا أنّ سنخ طلب الواجب التخييري سنخ طلبٍ وبعثٍ يكون من بدايه الأمر ناشئاً عن كيفية الإبراده بنحوٍ مخصوص، وهو أنّه قد لاحظ ما هو الدخيل في مطلوبه وهو عبارته عن وجود أحد الأفراد، فتتعلق إرادته بمطالبه أحدها متميزاً لا على نحو التقييد الوارد على إطلاق الصيغه، حتّى يكون التخيير أمراً عرضياً، بل هو قسمٌ آخر من التخيير سيأتي بيانه عن قريب غير الواجب التخييري الذاتى كما هو المذكور هنا .

### التخيير الناشئ عن تراحم الحكمين

التخيير الناشئ عن تراحم الحكمين

القسم الثانى: من أقسام الواجب التخييري، هو التخيير الناشئ عن تراحم الحكمين، وتمايع الخطابين في مقام الامتثال، فيما إذا لم يكن أحد الخطابين والحكمين أهمّ وأولى بالرعايه من الآخر، وإلاّ يقدّم الأهمّ ويتعيّن.

توضيح ذلك: أنّ الخطابات والتكاليف الشرعيه إذا كانت بحسب أصل الشرع مطلقه بالنسبه إلى حال اجتماع كلّ واحدٍ منها مع الآخر، ولم يكن بين متعلقاتها تمايُع وتضادّ، ولكن عرّض التمايع والتراحم بينها في مقام الامتثال، لاتفاق العجز للمكلف في الجمع بينها، وعدم قدرته على إيجاد متعلّق كلّ واحدٍ منها، فلا بدّ حينئذٍ من تقييد الإطلاق، لأنّ المفروض عدم قدره المكلف على الجمع بينها في مقام الامتثال، واشتراط التكليف بالقدره ضرورى، فلا يمكن بقاء الإطلاق بالنسبه إلى كلّ من الخطابين أو الخطابات المتراحمه، بخلاف ما لو كان أحدهما أهمّ وأولى عقلاً أو شرعاً، فيبقى إطلاق خطابه على حاله، ويقيد إطلاق خطاب غير الأهمّ، وعلى ذلك يبتنى الخطاب الترتيبي، ومثل هذا التخيير يكون عرّضياً،

لأنه قد عَرَضَ على الخطاب بعدما كان ابتدائه عيياً في كل واحدٍ من المتعلقين، نظير خطاب: (انقذ الغريق) فيما لو كان هو الوالد، وغيره فيما لو كان مساوياً، أو الأمر بإنقاذ إنسانين متساويين، حيث أنّ الواجب أولاً هو إنقاذ كل واحدٍ منهما، فحيث يعجز عنه يرجع إلى التقييد في إطلاق الخطاب كما عرفت، هذا على أحد التقريرين في باب التراحم، حيث تسالم عليه الفحول باعتبار أنّ منشأ التراحم إنّما هو إطلاق الخطابين بالنسبة إلى فعل متعلق الآخر وعدمه، فلا بدّ أن يكون هو الساقط، ولا موجب لسقوط أصل الخطاب، لأنّ التراحم لم يتحقّق من وجود أصل الخطاب، بل من إطلاق كل واحدٍ من الخطابين وعدم إمكان الجمع بينهما في مقام الامتثال.

وأما على القول الآخر، وهو القول بسقوط الخطاب في كلٍّ من المتراحمين، ثمّ بملاك كون المناط في كلٍّ منهما تاماً في المتراحمين، يستكشف العقل خطاباً تخييرياً آخر بعد سقوط الخطابين الأصليين، فبالرغم من عدم موافقتنا مع هذه الدعوى، إلّا أنّ سنخ الخطاب التخييري المتحقّق بعد سقوط الخطابين، سنخ الخطاب التخييري في القسم الأوّل، غايه الفرق بينهما أنّ التخييري في القسم الأوّل كان بالتشريع والجعل من ناحيه الشارع بدوّاً، والتخييري هنا كان الكاشف عنه هو العقل، فيكون إمّا تخييراً عقلياً برغم أنّه مخالفٌ لظاهر كلامهم أو أنّ الكاشف هو العقل من جهه نسبه الحكم إلى الشرع بعد السقوط، وبذلك يصبح التخيير أيضاً شرعياً.

وعلى هذا، لا فرق بين هذا القسم والقسم الأوّل، إلّا من جهه تحقّقه بعد سقوط الخطابين دونه .

## التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين

التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين

القسم الثالث: من الأقسام هو التخيير الناشئ عن تعارض الحجّتين، وتنافى الطريقتين، كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين، ومؤدّى الخبرين مع تساويهما في المرجّحات المذكوره في باب التعارض، فهو:

تارة: يلاحظ على القول بالطريقيّ، بأن يكون المجعول فيها نفس الحجّيه والطريقيّ، من دون أن يحدث مصلحه في مؤدّى الطريق بسبب قيامه، بل المؤدّى باقٍ على ما كان عليه قبل قيام الطريق من الحكم، حيث يكون الأصل في باب التعارض التساقط، وعدم حجّيه شيء منهما بالنسبه إلى المؤدّى، فيكون التخيير في الأخذ بأحد المتعارضين بلحاظ التعبد، من جهه الأخبار الآمره بالتخيير في الأخذ، فهذا التخيير أجنبيٌّ عن القسم الأوّل والثاني.

وأخرى: يلاحظ على القول بالسببيّ، وكون المصلحه بسبب قيام الأماره غالبه على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع، فالتخيير بين الأمارتين المتعارضتين يكون على القاعده، فيكون من صغريات التخيير فيباب المتراحمين. فهذا هو القسم الثاني وليس هو شيء آخر، وذلك لأنّ كلاً من الأمارتين قد استعقت حكماً على طبقها، وحيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكمين في الامتثال، لتضادّ مؤداهما الذي هو منشأ التعارض، فلا محيص عن التخيير.

هذا كما في كلام المحقّق النائيني رحمه الله .

أقول: الأقوى عندنا أنّ هذا التخيير ليس تخييراً في الحكم، بل هو تخييرٌ في الأخذ بما يتكفّل الحكم من إثبات الحجّ، بلا فرق بين القول بطريقيّته وسببيّته،

والشاهد على ذلك أنه لا يمكن أن يكون مفاد أحد الدليلين حكماً إلزامياً بالوجوب، كوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة والآخر حكماً استجبائياً، فمن الواضح أنه لو كان التخيير في الحكم من هذا القبيل، لما مضى القول بالتخيير بين الحكم الإلزامي وغير الإلزامي؛ لأنَّ الأول مقدّم بلا إشكال، هذا بخلاف ما لو قلنا بالتخيير في الأخذ بإحدى الحجّتين، فإنّه يصحّ الأخذ به حتّى فيما لو كان مشتملاً على حكم غير إلزامي، بل على نفي الحكم رأساً، فضلاً عن إثباته، فهذا القسم من التخيير ليس بتخيير في الحكم، وعليه فجعله من القسم الثاني على القول بالسببيّه، أو قسم آخر مستقلّ على القول بالطريقيّه كما التزم به المحقّق النائيني رحمه الله ليس في محله، كما لا يخفى.

## البحث عن أقسام شرط التكليف

البحث عن أقسام شرط التكليف

الوجه الثاني: إنّ شرطيه شيء للتكليف يكون على قسمين:

تارةً: يكون الشيء شرطاً لحدوث التكليف، بحيث لولا الشرط لما حدث التكليف، مثل الاستطاعة، حيث تكون شرطاً لحدوث التكليف بالحجّ.

وأخرى: يكون الشرط شرطاً لاستمرار التكليف وبقائه لا حدوثه، مثل شرطيه وجوب الحجّ بعد حصول الاستطاعة بقاءً، بأن لا يستلزم الذهاب إلى الحجّ صدور معصية من الغصب وغيره في الطريق، حيث أنّ عدم صدورها منه شرطٌ لبقائه لا لحدوثه؛ لأنّ المفروض أنّه قد حصل له الاستطاعة.

قال صاحب «فوائد الأصول»: (إنهما متعاسكان في جريان البراءة، والإشكال عند الشكّ في شرطيتهما، إذ لو شكّ في إطلاق التكليف واشترطه في عالم الجعل والتشريع، فالأصل يقتضى البراءة عند عدم وجود ما شكّ في شرطيته للشكّ في أصل التكليف.

وإن شكّ في الإطلاق والاشتراط في مرحله البقاء والاستمرار، فالأصل يقتضى الاشتغال؛ لأنّ الشكّ يرجع فيه إلى الشكّ في المُسَيِّقِط، فالأصل يقتضى عدم السقوط، ففرق بين الأوّل والثاني إذ الأوّل شكّ في أصل التكليف، والثاني في سقوط التكليف الثابت بإتيان مسقطه، فالأوّل مجرى للبراءة بخلاف الثاني)، انتهى ملخص كلامه (١).

اعترض عليه المحقق العراقي في حاشيته بقوله: (والأولى أن يقال عند الشك في اشتراط بقاء التكليف، أن المرجع استصحاب بقائه لا الاشتغال، كيف وفي طرف البقاء يشك في أصل التكليف والاشتغال به، وما قرع سمعك من مرجعيه الشك في المسقط إلى الاشتغال، إنما هو في صورته تعلق الشك بوجود بدل مفوت له، لا مثل المقام كما لا يخفى)، انتهى كلامه (١).

أقول: والظاهر صحه دعوى المحقق العراقي؛ لأن أصله عدم المسقط الذي قد تمسك به المحقق النائيني ليس إلا استصحاب عدم وجوده قبل ذلك، لأنه لا يخلو: إما أنه بلحاظ أصل الجعل، فقد كان مقطوعاً والآن يشك فيه، أو بلحاظ تحققه في الخارج فهو حينئذ يكون مشكوكاً، فاستصحاب عدم تحقق المسقط أصل سببي يكون عبارته أخرى عن استصحاب بقاء التكليف الذي هو أصل سببي.

نعم، نتيجة هذا الاستصحاب هو الحكم بالاشتغال، لكنه غير قاعده الاشتغال المتداوله في الألسن، ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني من دعواه بأن المرجع حينئذ هو استصحاب بقاء التكليف المستلزم للاشتغال دون قاعده الاشتغال.

\*\*\* .

## شرط جريان حديث الرفع

شرط جريان حديث الرفع

الوجه الثالث : بينا فى باب جريان البراءه بمثل حديث الرفع من لزوم توفر شرطين:

أحدهما: أن يكون المرفوع من الأمور المجعوله الشرعيه التى تناله يد الجعل والرفع، ولو بتبع منشأ انتزاعه كالجزيه والشرطيّه، حيث أنّهما لو لم نقل بكونهما بأنفسهما قابلين للوضع والرفع كما ذهب إليه بعض لأنّ الأحكام الوضعيه تكون كالأحكام التكليفيه من حيث الوضع والرفع لكنّهما قابلان لذلك بتبع منشأ انتزاعهما، وهو التكليف المتعلق لذلك الجزء أو الشرط، فهذا المقدار من القابليه فى الرفع كافٍ لصحة جريان البراءه، فإذا لم يكن المشكوك قابلاً لذلك لا بالاشتغال ولا بالتبع، فلا تجرى فيه البراءه فى مثل حديث الرفع، إلاّ- أن يكون الرفع ادعائياً كما قد حقّقنا فى محله بلحاظ رفع آثاره، وإن لم يُسلّمه المحقّق النائينى، ولذلك لم يأت بهذا الاستثناء هنا.

وثانيهما: أن يكون فى وضعه تضييقٌ على العباد، وفى رفعه منّه وتوسعه؛ لأنّ سياق حديث: (رُفِعَ ما لا يعلمون) سياق الامتنان، فلا بدّ أن يكون رفع المشكوك ممّا يقتضى التسهيل والتوسعه، فلو فرض أنّ رفع المشكوك يقتضى التضييق والكُلفه على العباد، لما أمكن تعميم حديث الرفع، حتّى ولو كان المشكوك ممّا تناله يد الوضع والرفع، فليكن ذلك على ذكرٍ منك .

\*\*\*

## صور الشك في التعيين والتخيير

صور الشك في التعيين والتخيير

الوجه الرابع: في بيان الأقسام المتصوّره في الشك في التعيين والتخيير، وبيان ما يجري فيه البراءة وما لا يجري :

أقول: الشك فيهما يتصوّر على صور:

الصورة الأولى: تارة يكون الشك في أصل التكليف التعييني أو التخييري، قال صاحب «الفوائد» في بيان ذلك: (أن أصل ثبوت التكليف المرّد بينهما مشكوك، أو المرّد بين خصوص التخيير والإباحة، كما لو شك في أن الارتماس في نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب إحدى الخصال تخييراً، أو لا يقتضى شيئاً أصلاً، كما لو فرض الشك في أن المفطر الكذائي هل يقتضى الكفارة أو لا يقتضيه، وعلى تقدير اقتضائه فهل يقتضى كفارة معينه، أو يقتضى التخيير بين إحدى الخصال الثلاث؟)

ولا ينبغي التأمل والإشكال في جريان البراءة في ذلك، فإن الشك فيه يرجع إلى الشك في أصل التكليف، فما نسب به بعض إلى ظاهر صدر كلام الشيخ قدس سره في المقام، من أنه يعطى عدم جريان البراءة في هذا القسم من الشك ليس في محله، ولا توهمه عبارته الشيخ، خصوصاً بعد ضمّ ذيل كلامه إلى صدره، بل كلام الشيخ ناظرٌ إلى ما سيأتي عليك من الأقسام، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: يقتضى المقام نقل نصّ كلام الشيخ حتى يلاحظ ما فيه، حيث قال رحمه الله .



(الثالث: أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصوره الشك في الوجوب التعيني، سواء كان أصلياً أو عرضياً، كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار، أما لو شك في الوجوب التخيري والإباحه، فلا تجرى فيه أدلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف، بحيث يلتزم به، ويعاقب عليه، وفي جريان أصاله عدم الوجوب تفصيلاً آخر(١).

والملاحظ في هذا النص من الشيخ رحمه الله صراحته في عدم جريان البراءة في الواجب التخيري، ودعواه اختصاصها بالوجوب التعيني، ولكن لا يخفى أن مراد الشيخ رحمه الله من ذلك ليس هو عدم شمول أدلة البراءة لأصل الوجوب المردد لكل فرد من أفراد الواجب التخيري، بل مراده لزوم ملاحظه حال الفرد في الواجب التخيري إذا تردد أمره بينه وبين الإباحه؛ لأن كل فرد لا يكون في تركه عقاباً على فرض ثبوت الواجب؛ لأن له عتدلاً فله تركه إذ هو إما مباح فجاوز تركه واضح، وإما فرد من الواجب التخيري، فيصبح جواز تركه من لوازم الواجب التخيري، والحال أن مقتضى جريان البراءة هو احتمال وجوب الفرد التعيني، بحيث لو تركه المكلف لعوقب عليه، وهذا ما يرفعه حديث الرفع، وهذا بخلاف ما لا- يكون في تركه القطعي عقوبه كما في المقام فضلاً عن احتمالها.

وأما جريان البراءة في أصل الوجوب الكلي المردد بينه وبين غيره، فقد تعرض قدس سره لذلك والتزم فيه بالتفصيل، راجع كلامه ولاحظه بالدقه.

وكيف كان، فنسبه عدم جريان البراءة إلى الشيخ صحيح لا تردّديه كما أوضحناه.

نعم، إن أردنا تقرير جريان البراءة على ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، من ملاحظه أصل الوجوب بذاته، بأنه هل ثبت على ذمته بارتكابه المفطر في نهار شهر رمضان كفّاره أم لا؟

وأيضاً على فرض اقتضائه ثبوت الكفّاره، هل الكفّاره تكون كفّاره معيّنه أم مخيّره بين الثلاث؟ فحينئذ يكون معنى جريان البراءة عدم ثبوت التكليف له بذلك الإفطار الراجع لأصل الشك في الوجوب، والراجع للشك الموجود في ضمنه، وهو كونه كفّاره معيّنه أو مخيّره، وحيث كان الشك الثاني من متفرعات إثبات الوجوب في الشك الأول، وإلا لما كان للشك الثاني استقرار عند عدم ثبوت الوجوب بواسطة البراءة، فالبراءة حينئذ ليست لخصوص فرد، بل لأصل الوجوب المتعلق بينه وبين غيره، الموجب لإثبات عدم جواز ترك هذا الفرد منضمّاً مع ترك الفرد الآخر، فالالتزام بجريان البراءة فيه ممّا لا مسامحه فيه، فتشمله أدلّه البراءة، كما عليه أكثر المتأخرين كصاحب «الكفايه» والمحقق النائيني والعراقي رحمهم الله .

الصورة الثانية: الشك في التعيين والتخير بعد العلم بتوجه الخطاب وثبوت التكليف في حقّه، وهو أيضاً يتصور على أقسام:

القسم الأول: يعلم بتعلق التكليف على شيء خاصّ مثل العتق، ولكنّه لا يعلم أنّ له عدل كالصيام في الوجوب، حتّى يكون الوجوب المرّد بينه وبين الصيام واجباً تخييرياً، فيجوز له حينئذ ترك العتق لقيامه بإتيان عدله وهو الصيام، أو ليس للصيام عدل بل هو مستحبّ أو مباح، بحيث لو أتى به لكان الواجب بالعتق باقي على وجوبه.

والظاهر أنه لا خلاف بين المتأخرين من المحقق النائيني والعراقي والجنوردي رحمهم الله وغيرهم من جريان قاعده الاشتغال فيه دون البراءة، إلا- أنّ المحقق النائيني نقل عن بعض قولهم بأنه: (تجرى البراءة عن التعيينه، لأنّ التعيينه كلفه زائده توجب الضيق على المكلف، فيشمله دليل حديث الرفع وحديث السعه، فيوجب جواز الاكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلاً لما علم تعلق التكليف به).

ثمّ أجاب رحمه الله عنه بما ناقش فيه المحقق العراقي، فلا بدّ لنا من نقل كلام النائيني وما أورد عليه حتى يلاحظ ما هو الحق فيتخذ.

فإنه نقل بعد قوله: (وقيل بعدم جريان البراءة، ويلزمه عدم الاكتفاء بما يحتمل كونه عدلاً للواجب، وهو الأقوى)، قال في معرض توجيهه:

(إنّ صفة التعيينه وإن كانت كلفه زائده توجب الضيق على المكلف، إلا أنّ مجرد ذلك لا يكفي في جريان البراءة، بل لابدّ مع ذلك من أن يكون المشكوك فيه أمراً مجعولاً شرعياً تناله يد الوضع والرفع التشريعي، ولو تتبع خطاب آخر كما تقدّم، وإلا كان اللازم جريان البراءة في جميع موارد الشكّ في الامتثال والسقوط، فإنّ عدم حصول الامتثال، وعدم السقوط، ضيق وكلفه على المكلف، كما أنّ حصول الامتثال والسقوط توسعه، فلو اكتفينا في جريان البراءة بمجرد كون المشكوك فيه ممّا يوجب الضيق والكلفه، كان اللازم جريان البراءة عند الشكّ في سقوط الأمر الصلّاتي مثلاً بالصيام وهو كما ترى، وليس ذلك إلا من جهة أنّه يعتبر في أصله البراءة مضافاً إلى كونها موجهة للتوسعه ورفع الكلفه، أن يكون المشكوك فيه أمراً وجودياً تناله يد الوضع والرفع التشريعي، ولو كان من توابع نفس التكليف وخصوصياته، أو من توابع متعلّقه وقيوده، ولذلك كان الأقوى

عندنا جريان البراءه عند الشكّ فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين، سواءً كان المشكوك فيه جزءاً أو قيداً.

إلى أن قال: ومنه يظهر أنه لا مجال لتوهم جريان البراءه عند الشكّ فى التعيين والتخير؛ لأنّ صفه التعيين المشكوكه ليست من الأمور الوجوديه المجعوله شرعاً ولو بالتبع، بل إنّما هى عباره عن عدم جعل العدلّ والبدلّ، بداهه أنّ نحو تعلق الخطاب لا يختلف، تعيينياً كان أو تخييرياً، فالتكليف المتعلق بالعتق مثلاً لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص، ولا يتكيف بينه وجوديه، إذا كان التكليف المتعلق به تعيينياً، وإنّما الاختلاف ينشأ عن قبل وجوب العدلّ، فإنّ تعلق التكليف بشىء آخر يكون عدلاً له، فالتكليف المتعلق بالعتق كان تخييرياً وإلا كان تعيينياً، فالتعيينيه ليست صفه وجوديه للخطاب حتّى تجرى فيها البراءه.

وبالجملة: كما أنه فى مقام الإثبات ظاهر الخطاب يقتضى التعيينيه، لأنها لا تحتاج إلى بيان زائد، بل التخيريه تحتاج إلى مؤونه زائده من العطف بـ (أو) ونحوه، كذلك فى مقام الثبوت، التعيينيه عباره عن تعلق الإراده المولويه بشىء وليس لها فصل وجودى، بل حدّها عدم تعلق الإراده بشىء آخر يكون عدلاً لما تعلق الإراده به، ففى الحقيقه الشكّ فى التعيينيه والتخيريه يُرجع إلى الشكّ فى وجوب العدلّ وعدمه، فالذى يمكن أن يعمه حديث الرفع لولا- كونه خلاف المنه هو وجوب العدل المشكوك، فينتج التعيينيه وهى ضدّ المقصود.

إلى آخر ما قاله حيث استنتج من الجميع ثبوت جريان قاعده الاشتغال عند الشكّ فى التعيين والتخير، انتهى كلامه (١).

أورد عليه المحقق العراقي قدس سره بقوله: (إن رجح كون الشيء واجباً تعيينياً إنما هو إلى كونه مطلوباً بطلب تام قائم به، بشرائش وجوده الموجب بمقتضى النهى عن النقيض للمنع عن جميع أنحاء عدمه حتى العدم في حال وجود غيره، في يقال الواجب التخييري الذي مرجعه إلى كونه متعلقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضى إلا المنع عن بعض أنحاء عدمه، وهو العدم في حال عدم العَدْل، فتمام الامتياز بين الواجب التعييني والواجب التخييري إنما هو من هذه الجهة، من حيث كون الطلب المتعلق بالشيء تارة على نحو يكون طارداً لجميع أنحاء عدمه، وأخرى كونه على نحو لا يكون إلا طارداً لبعض أنحاء عدمه، لا أن الامتياز بينهما من جهة تقييد الطلب في الواجب التخييري بعدم الإتيان بالغير كما توهم، ولا من جهة مجرد جعل العَدْل له في طي الخطاب وعدمه، وكيف:

ويرد على الأول: أن لازمه هو عدم تحقق الامتثال بالواجب التخييري عند الإتيان بهما معاً، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به.

وعلى الثاني: بأن جعل العَدْل وعدم جعله في طي الخطاب إنما هو من لوازم نقص الطلب المتعلق بالشيء، وتمايمته من حيث اقتضائه تارة لطرده جميع أعدام الشيء، وأخرى لبعض أعدامه، لا أن ذلك من مقومات تعيينه الطلب وتخييره.

وعلى ذلك نقول: إن مرجع الشك في كون الشيء واجباً تعيينياً أو تخييراً حينئذ إلى العلم الإجمالي:

إما بوجوب الإتيان بخصوص الذي علم بوجوبه في الجملة، وحرمة تركه مطلقاً، حتى في ظرف الإتيان بما احتمال كونه عدلاً له.

وإما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له في ظرف عدم الإتيان بذلك.

ولا يزم هذا العلم الإجمالي إنما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني، بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة، ووجوب الإتيان بما احتمال كونه عدلاً له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرارٍ ونحوه.

ثم نقل ما أورد على دعوى المحقق النائيني بنقل حاصل كلامه والإشكال عليه، واستنتج في آخر كلامه بجعل الطالبين أمران وجوديان مختلفان سنخاً لا أنهما متحدان، وكان الاختلاف من جهة وجوب العدل وعدمه كما قاله النائيني قدس سره، انتهى كلامه (١).

أقول: الحق عدم تمامية كلا الدفاعين عن الإشكال:

أما قول المحقق النائيني قدس سره: (بأن صفة التعيين ليست من الأمور الوجودية المجعولة شرعاً ولو بالتبع، بل إنما هي عبارة من عدم جعل العدل والبدل، بداهة أن نحو تعلق الخطاب لا يختلف، تعييناً كان أو تخييرياً.... إلى آخر كلامه).

فممنوع: لما سبق ذكره من أن الخطابين متفاوتان بحسب الثبوت والواقع، وبحسب الإثبات والظاهر؛ لأن الملاك في التعيين متعلق بذات العتق وحده مثلاً بلا تأثير لوجود الآخر فيه، فهو مطلوب مطلقاً، ومحصل للمطلوب بلا دخاله لغيره فيه. وهذا بخلاف التخييري، حيث أن الملاك بحسب الثبوت والإرادة متعلق بوجود أحدهما أو أزيد، أي بأيهما حصل ووجد لحصل المطلوب، فكذلك يكون في مقام الإثبات، والظاهر مختلف باعتبار أن الخطاب يكون متوجهاً إلى خصوص الواجب بما لا يشمل الغير، بخلاف الخطاب في التخييري حيث يكون .

الخطاب مقروناً بلفظ (أو)، أو بيان أحدهما، وأمثال ذلك، بحيث يتحقق ترك المطلوب وتخلّف الخطاب بترك كليهما.

وعليه ، فدعوى كون التعيينية صفة متحقّقه من عدم العدل والبذل ، وليست بأمرٍ وجودى.

أو دعوى عدم الاختلاف بينهما فى كيفيته الخطاب والإرادة.

لا- يخلوان عن مسامحه، فشمول حديث الرفع من تلك الناحية ولو سلّمنا شرطيه كون متعلّقه أمراً وجودياً غير ممنوع، إلا أنّ الإشكال فى إجرائها هنا إنّما هو لجههٍ أخرى غيره كما سنّبّهك عليها عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأما ما يرد على المحقّق العراقى قدس سره : فبالرغم من أنّ كلامه رحمه الله قريبٌ إلى ما ذكرناه من جعل الخطابين متفاوتين وسخنين من الطلب، وجعل صفته التعيينية أمراً وجودياً، إلاّ أنّه يرد عليه فى توجيهه لجريان قاعده الاشتغال هنا دون البراءة، وإن استحسنه المحقّق الآملى فى «مجمع الأفكار» حيث قال: (وهذا البيان أمتن ممّا قاله شيخنا النائنى قدس سره ، لأنّه جعل مورد الرفع هو الأعمّ من الأمر الوجودى والعدمى، إذا كان التسهيل فى عدم الجعل يكفى فى شموله).

ولكن يرد عليه: بما قاله فى بيان إثبات قاعده الاشتغال من العلم الإجمالى بوجوب الإتيان بخصوص الذى علم بوجوبه فى الجملة، وحرمة تركه مطلقاً حتّى فى ظرف الإتيان بما احتُمل كونه عدلاً له، وإمّا الحكم بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له، فى ظرف عدم الإتيان بذلك، ولازم هذا العلم الإجمالى إنّما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ التعيينى بإتيان خصوص ما علم وجوبه فى الجملة، ووجوب الإتيان بما احتُمل كونه عدلاً له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم

وجوبه لاضطرارٍ ونحوه، إلى آخره.

وجه الإشكال: أنّ العلم الإجمالي هنا ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وهو علمٌ بدوي يظهر رفعه بالتأمل؛ لأنّ وجوب العتق أمرٌ ثابت قطعي لا شكّ فيه، إمّا لوجوبه بالخصوص، أو لكونه مدلاً للآخر، ووجوب الآخر مع إتيان العتق مقطوع العيد، ومع عدم إتيان العتق فعلاً، يصبح الآخر مشكوكاً بدوياً، فيجرى فيه البراءة، لأنّ إثبات حرمة ترك الآخر مع عدم إتيان العتق، يكون فرع وجود علم إجمالي مع وجوب الآخر، على تقدير ترك العتق، مع أنّه أوّل الكلام؛ لأنّ ترك العتق إمّا يكون باختياره عصياناً، أو بالاضطرار والإجبار.

فعلى الأوّل: يكون الحرام هو تركه قطعاً، فيعاقب على تركه مع فرض عدم إتيان الآخر قطعاً لتركه للواجب قطعاً إمّا بنفسه أو مع الغير.

وأما على الثاني: فلا يعاقب لترك العتق، لكونه مضطراً إليه، والعقوبة مرتفعه معه، ولا لترك الآخر، لعدم ثبوت حرمة، لكون وجوبه مشكوكاً بالشكّ البدوي، فيشمله حديث الرفع، وعليه فلا يمكن الالتزام بعقوبه من تركهما كذلك، أى مع الاضطرار في ترك العتق، هذا أولاً.

وثانياً: أنّه يلزم على قوله رحمه الله من الالتزام بوجوب الإتيان بالعتق والصيام كليهما، إن ثبت العلم الإجمالي في ظرف التمكن لإتيان العتق، وإن لم يثبت العلم الإجمالي إلا في فرض عدم التمكن من إتيان العتق، كما هو ظاهر كلامه.

فنقول: كيف يمكن القول بالعلم الإجمالي مع عدم إمكان تنجز التكليف في ناحيه العتق؟ ومن المعلوم أنّ من شرائط جريان العلم الإجمالي، إمكان التنجز في كلّ من طرفي العلم، وهو واضح.



وعليه، فالأولى والأحسن في تقرير قاعده الاشتغال هنا هو أن يُقال: بأن التكليف بالنظر إلى العتق منجز قطعاً، لأجل أحد الخطابين، فلا بد من الجواب لهذا الأمر بالامتنال، فلو تخلف سواء كان بإتيان الغير أو بعدم إتيانه لا يوجب ذلك القطع رفع التكليف عنه، لعدم وجود الحجية في يد العبد في تركه، لو كان في الواقع هو واجباً تعيينياً، فالشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فالإرادة في الواقع تكون قد تعلقت بهذا الفرد على أى حال، إما مع الآخر أو هو وحده، فلا بد من الامتنال، وعليه فلو اضطر إلى تركه، فإنه لا دليل لنا على إثبات وجوب الإتيان للآخر، حتى يحتج به المولى على المكلف، فمقتضى أصل البراءة عدم وجوب الآخر في هذا الفرض، كما عرفت توضيحه آنفاً.

القسم الثانى: وهو أن يعلم بتعلق التكليف بكل من العتق والصيام، ولكن يُشكك في أن كلا منهما واجب عيناً لا يقوم أحدهما مقام الآخر، أو أنهما واجبان تخييراً يسقط كل منهما بفعل الآخر، فيكون كل واحدٍ منهما عدلاً للآخر.

ويظهر من المحقق النائيني جريان قاعده الاشتغال هنا، حيث قال:

(إن المرجع في الشك في التعيين والتخير قاعده الاشتغال، لرجوع الشك فيها إلى الشك في سقوط ما علم تعلق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلاً له، من غير فرق بين أن يكون الشك فيها على الوجه الثانى [وهو الذى ذكره فيما سبق]، أو على الوجه الثالث، وهو ما إذا علم بتعلق الطلب به أيضاً، وكان الشك في مجرد كونه عدلاً له، فإن الشك في كل من الوجهين يرجع إلى الشك في الامتنال والسقوط، غايته أنه في الوجه الثانى الشك إنما يكون في مسقطيه خصوص مشكوك الوجوب عن مقطوعه، وفي الثالث يكون الشك في مسقطيه كل منهما عن

الآخر.. إلى آخره) (١).

فمقتضى ظاهر كلامه هو الإتيان بكلّ من العتق والصيام، جواباً للتكليف المتعلّق بهما في الفرض المزبور، والإتيان بخصوص العتق فيما سبق كما لا يخفى لمن تأمل كلامه في الموردين.

هذا، خلافاً للمحقّق العراقي رحمه الله حيث قال فيها بأنّه :

(لا- يجرى فيها العلم الإجمالي المزبور، لاحتمال التعيّن في كلّ منهما، وبعد العلم التفصيلي بحرمه ترك كلّ منهما في حال ترك الآخر يرجع الشكّ المزبور إلى الشكّ في حرمه ترك كلّ واحد في حال وجود غيره، فيجرى البراءة فيهما، لاندراجهما في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، ولا- مجال لإجراء قاعده الشكّ في المُسقط، لأنّ ذلك إنّما يكون في فرض ثبوت أصل الإشكال بالتكليف، وفي المقام كان الشكّ في أصل التكليف بالترك الخاص في كلّ منهما، ومثله كما عرفت يكون مجرى البراءة، كما أنّه لا مجال للتمسك باستصحاب وجوب كلّ منهما بعد الإتيان بالآخر؛ لأنّ الوجوب المرّد بين الأقلّ والأكثر ممّا لا ينتج شيئاً، والوجوب الآخر من الأوّل كان مشكوكاً)، انتهى (٢).

أقول: الظاهر من كلامه هو تجويز الاكتفاء بأحدهما؛ يعنى إذا قام بتحرير العبد مثلاً جرى بالنسبه إلى حرمه ترك الصوم أصل البراءة، فيجوز تركه، وكذلك الحال في عكسه، أى لو أتى بالصوم جاز له ترك العتق بأصل البراءة، لكن لا يجوز له ترك كلّ منهما. .

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ٤٢٨ .

٢- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٢٩٠ .

ولكن الأولى أن يقال: بأن الشك في الوجوب التعيني والتخييري فيهما يرجع إلى الشك في تعدد الوجوب عليه ووحده؛ لأنه إن كان كل واحد منهما واجباً تعينياً، فلا يكون الوجوب حينئذ إلا متعدداً بنحو لا يكون إتيان أحدهما مسقطاً للآخر، بخلاف ما لو كان الوجوب تخييرياً، حيث يكون الوجوب فيهما وجوباً واحداً، بأن يكون إتيان أحدهما مسقطاً للآخر، ففي هذا الفرض يكون دوران الأمر في مورد الشك بين أن يكون هنا واجبان تعينيان أو واجباً واحداً تخييرياً، فما وقع في تعبير المحقق العراقي رحمه الله بقوله في الصورة الثالثة وهو صورة العلم بوجوب الشئين، مع الشك في أنهما واجبان تعينيان أو تخييريان لا يخلو عن مسامحة، لعدم وجود واجب تخييري متعدّد، بل متعلق التخييري هو الفردين.

وكيف كان، فالواجب هنا مردّد بين كونه متعدداً بالتعيني، أو واحداً بالتخييري مع انضمام أن لا يكون احتمال كون الوجوب في أحدهما تعينياً وفي الآخر تخييرياً داخلاً في محتملات الشك، بل نعلم أن بدوران الأمر في المقام بين كون الواجب هنا متعدداً تعينياً أو واحداً تخييرياً.

فحينئذ نقول: يكون دوران الأمر هنا بين الأقل والأكثر، أي لا يعلم هل الواجب عليه هو الإتيان بكل من العتق والصوم، أو يكفي الإتيان بأحدهما؟

فلو سلمنا جريان البراءة في الزائد عن الواحد، فيقال إن الواجب عليه ليس إلا الواحد، ولكن حيث لا يعلم ما هو الواجب فيما بينهما، فمقتضى العلم الإجمالي بوجوب واحدٍ عليه، إمّا في العتق أو في الصوم هو الإتيان بكليهما، فلا يجوز حينئذ الاكتفاء بأحدهما، غاية الأمر، حيث لا يعلم أيهما كان واجباً، كما لا يعلم أن وجوبه تعيني أو تخييري، فالأولى أن ينوى الامتثال بالأمر الموجود في البين

من التعيين والتخير في الإتيان بكليهما.

وهكذا يصح ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله بلزوم الاحتياط والاشتغال دون التمسك :

لا باستصحاب الوجوب، حتى يجاب بأنه لا يجرى في الفرد المردد كما ذكره المحقق العراقي.

ولا استصحاب وجوب الآخر، حتى يرد عليه بأنه كان من أول الأمر مشكوكاً.

وإنما قلنا بذلك لقيام العلم الإجمالي بالوجوب المردد بين الفردين المحصورين، فالشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، ففي مثل

ذلك لا تصل النوبة إلى أصل البراءة.

أقول: هنا تقرير آخر لكيفية الحكم بثبوت الاشتغال، وهو للمحقق النائيني، وخلاصته:

أن الخطاب بالإتيان بكل واحدٍ منهما متوجه إليهما قطعاً، فكل واحدٍ منهما يكون مقطوع التكليف بالنظر إلى أصل الوجوب؛ إما

بوجوبٍ تعيني، أو بوجوبٍ تخيري، وأمّا الشكّ فهو ثابت في الإتيان بالآخر، وأنه بمفرده مسقط عن ذلك أم لا؟ ومقتضى

الأصل عدم الإسقاط، لأنّ الاكتفاء بأحدهما لا يوجب القطع بالفراغ عنه، لاحتمال كونه واجباً تعينياً، فالشغل اليقيني يقتضى

الفراغ اليقيني، ولكن في الامتثال يقصد ما هو الواجب على ذمته من الوجوب التعيني أو التخييري كما عرفت، والله العالم .

أمّا كلمات المحقق الآملي في «مجمع الأفكار» فهيمضطربه، ولعلّ الاضطراب كان من قصور تقرير المقرّر لا من أستاذه، فارجع

وتأمل في كلامه من صدره إلى ذيله حتى ينكشف لك الحال.

القسم الثالث: ما إذا علم تعلّق التكليف بشيء كالعق مثلاً وعلم أيضاً بأن الصوم مسقطٌ للتكليف بالعق، ولكن لا يعلم في أنّ إسقاطه له كان لأنه عدله وأحد فردى الواجب المخير، أو كان إسقاطه له لكونه مفوّتاً لموضوعه، سواء كان إسقاطه من حيث كون عدم الصوم شرطاً لملاك الواجب، بحيث يكون وجوده مُعْدماً للملاك والمصلحة، أو أنّ إسقاطه يكون من جهة أنّه مانع عن استيفاء الملاك مع بقاء الواجب على ما هو عليه من الملاك؟

وعلى كلا التقديرين، يكون عدم الصوم شرطاً لوجوب العقق، ولا يمكن أن يكون أحد فردى الواجب المخير، لأنّه ليس فيه مصلحة الوجوب، ولا متضمناً لملاكه، وإلاّ لما أمكن إسقاطه للواجب بأحد الوجهين، بل كان إسقاطه له من باب استيفاء الملاك، لما ثبت من أنّه يعتبر في الواجب التخييري من لزوم قيام الجامع الملاكى بين الأفراد.

وعليه، فحينئذٍ إن علم أنّ الصوم ليس من أفراد الواجب التخييري، وليس فيه ملاك الوجوب، وإنّما هو مباح أو مستحبّ، مسقطٌ للوجوب عن العقق فهو.

وأما إن شكّ فيه، وتردّد أمره بين كونه من أفراد التخيير، أو كونه مسقطاً فقط، فالمسألة ذات شقين:

تارة: يُفرض تمكّنه من إتيان ما علم تعلّق التكليف به وهو العقق، ففي هذه الصورة قال المحقّق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول»: «

(إنّه لا يترتب على الوجهين أثر، حتّى يبحث عن الوظيفة في حال الشكّ، إلاّ من حيث العصيان وعدمه، فإنّه عند ترك المكلف العقق مع العلم بتعلّق التكليف به والاكتفاء بالصيام مع أنّه يمكن أن يكون في الواقع ممّا لم يتعلّق به التكليف،

وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوّتاً لملاكه ومانعاً عن استيفائه، من دون أن يكون عدمه شرطاً للملاك يستحقّ العقوبة.

وأما مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلق التكليف به، وتعدّر على المكلف عتق الرقبه، فيظهر بين الوجهين أثر عملي :  
فإنه لو كان الصيام من أفراد الواجب التخييري، يتعين الإتيان به، لأنه إذا تعدّر أحد فردى الواجب المخير تعين الآخر.

وإن لم يكن الصيام من أفراد الواجب التخييري، بل كان مجرد كونه مسقطاً للوجوب عن العتق، فلا يجب الإتيان به عند تعدّر العتق، لأنه بالتعدّر قد سقط التكليف عنه، والمفروض أنّ الصيام لم يتعلّق التكليف به، فلا ملزم لفعله، بل لا أثر له، والوظيفه عند الشكّ هي البراءة عن التكليف بالصيام، للشكّ في تعلق التكليف به وذلك واضح). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

واليه أيضاً ذهب المحقق العراقي رحمه الله من إجراء البراءة عن وجوب الصوم حتى مع عدم التمكن من العتق، نظراً إلى الشكّ في أصل تعلق التكليف به ولو تخييراً.

أقول: المستفاد من ظاهر من كلامهما هو كون العتق واجباً الامتثال في صورته التمكن، ويستحقّ العقوبة على تركه، ولا يجرى فيه البراءة، بل يجرى ذلك في الصوم في كلتا صورتى التمكن للعتق وعدم تمكّنه.

أما المحقق البجنوردى: فقد التزم في «منتهى الدرايه» بجريان البراءة في صورته التمكن في كليهما بقوله:

(فلا- محاله يكون الوجوب مشروطاً بعدمه، فبناءً على جريان البراءة من خصوصيّة التعيينيه كما ذكرنا، تجرى البراءة عن تعيينيه ما علم وجوبه، وعن ما شكّ في

وجوبه، فتكون النتيجة أنه يتعين عليه إتيان ما علم وجوبه في ظرف عدم التمكن من إتيان ما شك في وجوبه.

وأما لو لم يتمكن من إتيان ما علم وجوبه، فليس عليه شيء أصلاً، أما ما علم وجوبه لعدم التمكن منه، وأما ما شك في وجوبه فللبراءة، وأما لو كان متمكناً من الاثنين، فله أن يأتي بأى واحدٍ منهما.

نعم، لو أتى بما علم وجوبه في هذه الحالة، فيجوز أن يأتي بالآخر أيضاً إباحةً أو استحباباً، ولو أتى بما شك في وجوبه، فلا يبقى مجال أن يأتي بالآخر، لأنه مسقط للآخر على الفرض، هذا لو قلنا بجريان البراءة في محتمل التعيين.

وأما لو قلنا بالاشتغال، ففي ظرف التمكن من الإتيان بمحتمل التعيين يجب الإتيان به، ولو أتى بالآخر يسقط عنه قهراً، ولو لم يأت به ولا بالآخر عصى بالنسبة إليه دون الآخر، لعدم وجوبه .

وفي ظرف عدم التمكن من الإتيان به تظهر الثمره بين الاحتمالين:

فلو كان ذلك الآخر عدلاً لمحتمل التعيين، يتعين الإتيان به ويكون تركه عصياناً، وإلا لا يجب الإتيان به، بل يكون مجرى البراءة، ولكن في مقام الإثبات يجب الإتيان بمحتمل التعيين في ظرف عدم الإتيان بالآخر مع التمكن من الإتيان بهذا المحتمل للتعين. وأما الآخر فلا يجب مطلقاً.

هذا كله فيما إذا شك في التعيين والتخييره، ولم يكن إطلاق في البين، وإلا فلا شك في أن مقتضى الإطلاق هو التعيين، ولا فرق فيما ذكرنا من أصاله الاشتغال في الشك في التعيين والتخييره بين أقسامه التي ذكرناها في صدر البحث، انتهى كلامه (١).

ونحن نقول: بأنّ الحقّ هو وجوب الإتيان بمحتمل التعيّن، وهو العتق، سواءً قلنا بجريان البراءة في محتمل التعيّن، أو لم نقل عند التمكن من إتيانه وعدم الإتيان بالآخر وهو الصوم؛ لأنّ الخطاب قد توجه إليه قطعاً، والشغل اليقيني به يقتضى الفراغ بإتيانه، ما لم يأت بالآخر، وإن كان له الإتيان بالآخر وإسقاط وجوبه بلا عصيان على الفرض، فمع تركهما يوجب العصيان لخصوص العتق دون الصوم.

وأما مع عدم التمكن من إتيان العتق، فلا يكون الآخر أيضاً واجب الإتيان، وذلك من جهة جريان أصل البراءة، لكون أصل التكليف المتوجه إليه بصوره التخيير مشكوك، والأصل هو البراءة، فلا يوجب تركها عقوبةً.

نعم، يصحّ له الإتيان بالآخر من باب احتمال كونه مباحاً أو مستحباً أو عِدلاً للآخر، وإن لم يكن واجباً ظاهراً بمقتضى الأصل، والله العالم.

أقول: تصدّى العَلَمين النائينى والعراقى ببيان المثل للصوره:

قال الأوّل فى «الفوائد»: (وقد قيل إنّ من هذا القبيل الشكّ فى وجوب الجماعه عند تعدّر القراءه على المكلف .

بيان ذلك: هو أنّه :

تارةً نقول: إنّ الصلاه جماعهً إحدى فردى الواجب التخييرى الشرعى، فإنّ التخيير العقلى لا يحتمل، لسقوط القراءه فيها وثبوتها فى الصلاه فرادى، فلا يمكن أن يجمعهما خطاباً واحداً، مع أنّه يعتبر فى التخيير العقلى أن يكون بين الأفراد جامع خطابى، حتّى تكون الأفراد متساويه الأقدام، فالتخيير الذى يحتمل أن يكون بين الصلاه فرادى والجماعه هو التخيير الشرعى. وعليه، فإنّ تعدّرت الصلاه



فرادى، ولو لمكان تعذر جُزئها وهى القراءه، تتعين الصلاه جماعه، فإنه عند تعذر أحد فردى الواجب المخير يتعين الآخر.

وأخرى نقول: باستحباب الجماعه، وأنها ليست إحدى فردى الواجب التخييرى، ولكنها مسقطه للوجوب عن الصلاه فرادى، فلا تجب الجماعه عند تعذر القراءه، بل للمكلف الصلاه فرادى بدون القراءه، أو بما يحسن منها، ولو شك في أحد الوجهين، فالدليل يقتضى البراءه عن وجوب الجماعه عند تعذر القراءه للشك في تعلق التكليف بها كما تقدم، هذا.

ولكن في الصلاه جماعه احتمال آخر، لا يبعد استظهاره من الأخبار، وهو أن يكون الاكتفاء بالصلاه جماعه وإسقاطها للتكليف عن الصلاه فرادى، ليس من حيث كونها مفوته لملاك الصلاه فرادى، ولا من حيث كونها إحدى فردى الواجب التخييرى، بل من حيث تنزيل قراءه الإمام منزله قراءه المأموم، فيكون المأموم واجداً للقراءه، لكن لا بنفسه بل بإمامه، إلا أن تنزيل قراءه الإمام منزل قراءه المأموم لا يقتضى أن تكون الصلاه جماعه في عرض الصلاه فرادى، حتى يلزم تعيين الجماعه عند تعذر القراءه في الصلاه فرادى، بدعوى أنه يمكن تحصيل القراءه التنزيلى، كما هو الشأن في باب الطُرق والأمارات، حيث أنه يجب الأخذ بمؤدياتها عند تعذر الوصول إلى الواقع، لتنزيل مؤدياتها منزله الواقع، بالبيان المتقدم في باب جعل الطرق والأمارات، فإن التنزيل في باب الجماعه إنما يكون على تقدير اختيار الصلاه جماعه، فتكون قراءه الإمام قراءه المأموم على هذا التقدير، فلا يقتضى ذلك تعيين الجماعه عند تعذر القراءه، فتأمل جيداً.

ولو فرض الشك في ذلك، فالمرجع البراءه عن وجوب الجماعه، فعلى جميع

التقدير لو وصلت النوبه إلى الشك، فلا محاله ينتهي إلى الشك في التكليف كما لا يخفى، انتهى كلامه (١).

وقال المحقق العراقي في حاشيته على كلام الأول: (أقول: وهنا احتمال آخر لعله أمتن، وهو كون الجماعه طرف التخيير بالنسبه إلى الفردى لجميع مراتبه النازله، نظراً إلى أن للصلاه عرض عريض صادق على البراءه، والناقص والمكلف في كل حال مكلف بمرتبته من الصلاه، وفي كل حال مخير بين الفردى والجماعه، ولازمه كون الجماعه طرف التخيير للفردى الاختيارية أو الاضطرارية، من دون احتياج حينئذ إلى تنزيل قراءه الإمام، خصوصاً في طرف اختيار الجماعه، كى يقال إن اختيار تحمّل الإمام قراءه المأموم آت عن هذا التقيّد، فتدبر) انتهى.

أقول: ولكن الإنصاف أن يقال:

إنّ العاجز عن القراءه إن جعل الشارع له بدلاً عن قراءته، فلا وجه للحكم بوجوب الجماعه؛ لأنّ حمل تلك الأدله على العاجز حتى عن الجماعه بعيد جداً.

وأما لو لم يجعل الشارع له بدلاً عند عجزه عن القراءه، فمقتضى دليل وجوب القراءه، وملاحظه كون الجماعه هو تحمّل الإمام للقراءه عن المأموم، هو وجوب الجماعه حينئذ، لأنه يستكشف من ذلك بأنّ الشارع لم يرفع يده عن القراءه بذلك المقدار من العجز.

ولكن الظاهر من أخبار صلاه الجماعه من قوله عليه السلام: «إنّ الله يختار أحبهما»، هو عدم كون الجماعه واجباً تخييراً، بل هو فردٌ مستحبٌ مشتمل على ما هو الواجب .

محصل لتلك المصلحه، بلا فرق بين العاجز والقادر.

وعليه، فالأقوى عندنا عدم وجوب الجماعه فى الفرض، خلافاً لسيدنا الخوئى رحمه الله فى «حاشيه العروه» حيث أفتى بالوجوب.

نعم، لا يبعد القول بالاحتياط الوجوبى فى الجماعه لمن كان قادراً على التعلّم، لكنّه عجز فعلاً لضيق الوقت، كما فى تعليقنا على «العروه»، والله العالم.

هذا كلّه فى الشكّ فى التخيير والتعيينى الابتدائى.

### حكم الواجبين المتزاحمين المشكوكين

حكم الواجبين المتزاحمين المشكوكين

وأما الكلام فى الشكّ فى التعيين والتخير فى القسم الثانى: وهو ما كان لأجل التزاحم، فالحكم بالتعيين هنا فيما يحتمل ذلك، وعدم جريان البراءة عن التعيينى يكون أوضح من السابق على كلاً من المسلكين؛ أى سواء قلنا بأنّ التخيير يحصل فى التزاحم لأجل تقييد إطلاق كلّ من الخطابين كما عليه المحقّق النائينى، أو لأجل سقوطهما واستكشاف العقل حكماً تخييرياً؛ لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى الشكّ فى الفراغ والسقوط، بعد العلم واليقين بالاشتغال، سواء قلنا بأنّ صفه التعيينى صفه وجوديه أو عدميه.

وعليه، فلو وقع التزاحم فى إنقاذ الغريقين فى مقام الامتثال، لعدم قدره المكلف فى الامتثال على الجمع بينهما، بل كان قدرته مقتصره على امتثال أحدهما:

فإنّ علم تساوى الملاك والمصلحه فيهما، أو احتمل أهميه الملاك فى كلّ واحدٍ منهما، فلا بدّ من الحكم حينئذٍ بالتخيير على كلا القولين.

كما أنّه لو علم بأقوائيه المكلف فى أحدهما المعين، وأهميته فى نظر الشارع،

فلا إشكال في تعيينه؛ بمعنى أنه يختصّ التقييد بخطاب المهّم على ذلك القول، أو أنه يوجب المنع عن استكشاف العقل الحكم التخييري، لعدم تساوى الملاك على الفرض، ومثله في القول بالاشتغال لو احتمل الأهميه في أحدهما المعين دون الآخر، فلا إشكال من الحكم بالتقديم على كلا المسلكين، لأنّ الاشتغال به ثابتٌ، وبإتيان الآخر يشكّ في الفراغ، وهو واضح.

أقول: بقى الكلام في القسم الثالث منه، وهو ما إذا كان التخيير فيه لأجل تعارض الحجّتين والطريقين.

فعلى القول بالسببيّه، يصير كلّ واحدٍ من الدليلين ذا ملاك، فيندرج حينئذٍ في باب التراحم، فيجرى الكلام فيه مثل ما جرى في التراحم على كلا المسلكين بلا فرقٍ بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه.

وأما إن قلنا بالطريقيه، وكون حجّيه كلّ واحدٍ منهما من جهه كاشفيته، كما هو مختار أكثر المتأخّرين، بل قاطبتهم كما صرّح به المحقّق النائيني، فوجوب الأخذ بمحمّله المزيّه يكون في غايه الوضوح، ولا يمكن الخدشه فيه، لقطعه بأنّ سلوكه يوجب الأمن عن العقاب على تقدير مخالفته للواقع، بخلاف سلوك الطريق الآخر الذي لا يحتمل فيه المزيّه، وقد حقّقنا في محلّه في باب الظنّ بأنّ الأصل في الشكّ في الحجّيه، هو عدم الحجّيه، وذلك استناداً إلى الأدلّه الأربعة، فلا يجوز له الأخذ بغير المحتمل، وهو واضح، والله العالم.

## البحث عن كيفية جريان الأصل في المردّد بين العيني والكفائي

البحث عن كيفية جريان الأصل في المردّد بين العيني والكفائي

الأمر الخامس: من الأمور المهمّة، هو بيان كيفية جريان الأصل أى أصلى البراءة أو الاشتغال فيما لو كان الشكّ فيالواجب المردّد بين كونه عينيّاً أو كفائيّاً.

أقول: فهو أيضاً يتصوّر :

تارة: الشكّ في كون العمل واجباً كفائياً أو مباحاً، فلا إشكال حينئذٍ فى أنّ مقتضى الأصل هو البراءة، عقليتها وشرعيتها، سواء علم إقدام الغير بالإتيان أو لا- يعلم، أو علم عدم الإتيان؛ لأنّ شكّه حينئذٍ يكون شكّاً فى أصل التكليف وتوجّهه إليه، فالأصل هو البراءة.

وأخرى: يكون الشكّ ذا شقوقٍ ثلاثه، من الشكّ فى أنّ الشىء الفلانى: إمّا واجب كفائى، أو عيني، أو مباح، فالحكم فيه أيضاً يكون كسابقه طابق النعل بالنعل، فالأصل فيه أيضاً البراءة.

وثالثه: وهو ما لو علم بوجود أحد الواجبين من العيني أو الكفائي، ولكن الشكّ يدور حول فى أنّ أيّهما كان هل يسقط بفعل الغير أم لا؟ فالأصل حينئذٍ هل هو البراءة أم الاشتغال؟

فيه خلافٌ ناشٍ عن اختلاف المباني:

أمّا المحقّق النائينى فقد ذهب إلى الاشتغال، لأنّه يقول إنّ الشكّ هنا يرجع إلى الشكّ فى المسقط فى الواجب الكفائي، الذى معناه أنّ المطلوب إشغال أحد المكلفين صفحه الوجود بالفعل، إمّا لأجل عدم قابليته للتكرّر، أو لأجل عدم كون الثانى منه مطلوباً بالطلب ولو كان قابلاً للتكرار.

أقول: وعلى أيّ حال فهنا ثلاث تقارير لبيان كيفيه الواجب الكفائي:

أحدها: بأن يكون كلّ آحاد المكلّفين مخاطباً بالخطاب، فيتقيد خطاب كلّ بعدم سبق فعل الغير، هذا هو الذي ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله .

وثانيها: أن يكون المخاطب هو النوع، ولمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كلّ فردٍ من أفراد المكلّفين مخاطباً بهذا الخطاب، فإذا شغل أحدهما سقط عن الآخرين، لحصول الامتثال الواحد من جهة الانطباق .

وعلى كلا هذين الوجهين، فمقتضى الأصل هنا هو الاشتغال؛ لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى الشكّ في أنّ فعل الغير مسقط لتكليفه أم لا؟ لأنّ المكلّف قبل إتيان الغير كان عالماً بتوجه التكليف إليه إما عيئاً أو كفائياً، فإتيان الغير يشكّ في سقوطه، فمقتضى الأصل هو الاشتغال، كما أنّ مقتضى استصحاب أصل الوجوب هو الإتيان، لكن لا بما أنّه واجبٌ عينيّ حتّى يقال إنّ مثبت مع أنّه لا يخلو عن إشكال.

وثالثها: بأن يكون المخاطب هو الجامع، ويكون كلّ واحدٍ من آحاد المكلّفين مخاطباً بالانطباق، إلّا أنّه بوجوب ناقص، يعنى يقتضى المنع عن بعض أنحاء تركه، وهو تركه في حال ترك الغير، لا في حال إيجاد الغير، وهذا هو الذي ذهب إليه المحقّق العراقي رحمه الله ، وقال:

(إنّ مقتضى الأصل هنا هو البراءة، لأنّ أصل التكليف بأنّ تركه حرامٌ عليه مطلقاً غير معلوم من أوّل الأمر، فلا يعلم أنّه مكلف بحرمة تركه بجميع أنحاء حتّى يكون عيئاً، أو ببعض الأنحاء حتّى يكون كفائياً، فالأصل هو البراءة).

أقول: ولكن الإنصاف هو القول بالاشتغال مطلقاً على جميع الوجوه؛ لأنّ

التكليف بالنسبه إليه قطعى ، إمّا حتّى مع إتيان الغير ، أو مع عدم إتيانه ، فهذا يوجب الإشكال.

نعم، الشكّ يحصل بعد إتيان الغير، فحينئذٍ يتوجّه إلى استصحاب الوجوب مع إمكان القول بالاشتغال كما فى سابقه. وعليه، فالمختار القويّ عندنا هو الذى ذهب إليه المحقّق النائنى رحمه الله .

هذا كلّه تمام الكلام فى كيفيه جريان أصل البراءه فى الشبهه التحريميه والوجوبيه من جهه فقدان النصّ .

وأما فى الشبهه من جهه إجمال النصّ أو تعارض النصين، فإنّ الحكم فيها كالحكم فى سابقها عند فقدان النصّ، بلا فرق فى مباحثهما من جهه البراءه.

وعليه، فما ذهب إليه صاحب الحدائق من الاحتياط بوجوب الاحتياط عند إجمال النصّ وتعارضه ليس له وجه، كما لا فرق فيما ذكرنا بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه، مضافاً إلى كون الثانى مورد اتّفاق الأصوليين والأخباريين، كما هو مذكور فى محلّه .

## لزوم مراعاة الاحتياط في الشبهات

لزوم مراعاة الاحتياط في الشبهات

الأمر السادس: من الأمور المهمّة، البحث عن دفع ما توهمه بعض الأعلام من وجوب الاحتياط، وعدم جريان البراءة في الشبهات التحريميّة الموضوعيّة، بل وفي الشبهات الوجوبيّة الموضوعيّة أيضاً، بدعوى أنّ الشارع إذا شرّع حكم حرمة الخمر أو وجوب قضاء ما فات من الصلاه، وجب على المكلف الاجتناب عن كلّ ما احتمال كونه خمراً حتّى يتحقّق الامتثال عنه، وإتيان بكلّ ما يحتمل فوته من الصلاه من باب المقدمه العلميه، وعليه لأجل الوقوف على حقيقه هذه الدعوى، فلا بأس بذكر ملخص كلام الشيخ هنا، قال رحمه الله :

(وتوهم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظراً إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر، فيجب حينئذٍ اجتناب كلّ ما يُحتمل كونه خمراً من باب المقدمه العلميه، فالعقل لا يُقبّح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفه الحرام.

مدفوع: بأنّ النهي عن الخمر يوجبُ حرمة الأفراد المعلومه تفصيلاً، أو المعلومه إجمالاً، المتردد بين محصور، والأول لا يحتاج إلى مقدمه علميه، والثاني يتوقّف على الاجتناب من أطراف الشبهه لا غيرها.

وأما ما احتمال كونه خمراً من دون علم إجمالي، فلم يُعلم من النهي تحريمه، وليس مقدمه للعلم باجتناّب فردٍ محرّم يحسنُ العقاب عليه، فلا- فرق بعد فرض عدم العلم بحرّمته، ولا- بتحريم خمري يتوقّف العلم باجتناّبهِ على اجتنابه بين هذا الفرد المُشْتَبِه، وبين الموضوع الكلي المُشْتَبِه حكمه، كشرب التن في قبح العقاب عليه.

إلى أن قال: ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهه الوجوبيّه، حيث تخيل بعضُ



أن دوران ما فات من الصلاه بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمه العلميه، وقد عرفت اندفاعه، انتهى موضع الحاجه.

أما المحقق الخراساني: فقد فصل بين موردين:

بين النهي عن الشيء بما إذا كان النهي عباره طلب تركه في زمان أو مكان على نحو يكون المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع، بحيث لو أتى به في ذلك الزمان أو في ذاك المكان دفعه واحده لم يكن ممثلاً أصلاً، كما إذا نهى عن الإجهار بالصوت في زمان خاص أو مكان خاص لغرض مخصوص، مثل أن لا يشعر بهم العدو وهو في مكان قريب منهم يسمع كلامهم إذا جهروا، فإذا أجهر أنا ما لم يحصل الغرض، ولم يمثل النهي أصلاً، حيث يجب الاحتياط فيه، وترك المشتبه رأساً تحصيلاً للقطع بفرغ الذمه، فإذا شك فيصوت أنه إجهار أم لا، وجب تركه إلا إذا كان مسبقاً بترك الإجهار، فيستصحب الترك مع الإتيان بالمشكوك.

وبين ما إذا كان النهي بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده، على نحو يكون المطلوب فيه تروكاً متعدده، فكل ترك مطلوب مستقلاً، كما في النهي عن الخمر أو الكذب، فالمحرّم ينحلُّ إلى محرّمات عديده، فإذا شك في فرد جرت فيه البراءه.

وعليه، فالواجب في الاجتناب هو الأفراد المعلومه فقط، هذا.

أمّا المحقق الخوئي: فالمستفاد من ظاهر كلامه هو القول بالبراءه في القسم الأول منهما؛ باعتبار أنه شك في شمول التكليف الضمني له وتعلقه به، فالمرجع حينئذ هو البراءه إذ لا اختصاص لها بالتكاليف الاستقلاليه، بناءً على ما ذكره في محله من جريان البراءه عند الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين.

والظاهر عدم الفرق في جريان البراءة في المشتبه بين أن يكون مشتبه الفرد في التكليف المتعدد بتعدد الأفراد، أو المشتبه بوجود التكليف بتكليف واحد، كالصوت المشكوك كونه جهراً، فلا يحتاج في الحكم بالجواز فيه إلى إجراء استصحاب تركه السابق، بل شمول دليل الحرمة لمثله غير معلوم، فتجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان وحديث الرفع بالبراءة الشرعيه .

كما تجرى البراءة في القسم الثالث الذي فرضه سيدنا الخوئي وهو ما لو كان المجموع منهيّاً عنه، لا بعض المركب، كما لو كان توجه النهي عن شرب معجون مركب من عشرة أجزاء، فإنه لو ترك جزءاً من العشره لم يعد تاركاً للشرب قطعاً، فحينئذ لو شك في جزء من العشره هل هو من الأجزاء التي لو انضمت صار محرماً أم لا، فمرجع شكّه إلى الشك في أصل تعلق التكليف به، فتجرى فيه البراءة، إذ لا فرق في الشك في التكليف بينه وبين ما لو شك في فرد أنه خمّر أم لا، فجريان البراءة فيه أيضاً واضح.

وأما القسم الرابع: وهو ما لو تعلق النهي بجميع الأفراد الخارجيه، باعتبار أن المطلوب أمرٌ بسيط متحصّل من مجموع التروك، وقد مثل المحقق الخوئي رحمه الله لهذا القسم بمثال النهي عن الصلاة فيما لا- يؤكل لحمه، حيث أن المقصود منه هو وقوع الصلاة في غير ما لا- يؤكل، فذهب إلى أن الشك في كون شيء مصداقاً للموضوع، هو الاشتغال، وعدم جواز ارتكاب المشكوك كونه فرداً له، لأن مرجع الشك فيه إلى الشك في المحصّل بعدم العلم بثبوت التكليف .

ثم قال: نعم كان الأمر البسيط حاصلاً سابقاً، فمع ارتكاب الفرد المشكوك يجرى استصحاب بقاء هذا الأمر، فيكون الامتثال حاصلاً بالتعبّد الشرعي.

أقول: لا يخلو ما ذكره رحمه الله عن إشكال، لوضوح أنّ الأصل في الشكّ في وجود المانع في شيء هو عدمه، كما هو الأصل في جميع الموارد، وكون المسألة داخله تحت الشكّ في المحصّل والمحصّل حتّى يلزم منه الحكم بلزوم الاجتناب عن المشكوك، غير معلوم وإن كان الاحتياط فيه لا يخلو من وجه .

ومن ذلك يظهر حكم المشكوك في شبهه الوجوبيه، مثل ما لو تردّد في أنّ ما فاته هو أربع صلوات أو خمس، فتجرى البراءة عن الخمس، وما ذهب إليه المشهور على حسب ما نسب إليهم النائيني قدس سره ، بل قد اختاره في دوره السابقه من الأصول توجيهاً لهم مبنيّاً على حصول العلم الإجمالي بالتكليف للمكلف في الوقت بدوّاً ثمّ قوّت الصلاة، ممّا يعني ذلك ثبوت أصاله الاشتغال.

نعم، قلّ ما يتفق بأن لم ينجز له التكليف في الوقت، لأجل كونه في تمام الوقت نائماً أو مغماً عليه، فحينئذٍ لا- وجه للحكم بالاشتغال.

هذا، ولكنّه رحمه الله تراجع عن هذا المبني في دوره اللاحقه مستدلاً على دعواه بأنّ الملاك في التكليف هو الواصل إليه لا بوجوده الواقعي، وهو غير معلوم، فيجرى فيه البراءة كما عليه أكثر المتأخّرين، وهو الحقّ .

هذا تمام الكلام في البحث عن البراءة، وما ارتبط بها من البحوث.

## البحث عن أصالة التخيير

### البحث عن أصالة التخيير

المبحث الثاني من المقصد التاسع: ويدور البحث فيه عن أصالة التخيير، ودوران الأمر بين المحذورين، ولا بدّ قبل الخوض في ذلك من بيان تحديد مورده، وما فيه النزاع بين الأعلام، ليتبين موضوع البحث .

تقديم: ظهر ممّا ذكرنا في صدر مبحث البراءة بأنّ الإنسان المكلف له حالات بالنسبة إلى تكليفه، من حيث القطع والظنّ والشكّ، كما أنّ له حالات بالنظر إلى الشكّ المتعلّق بالتكليف حيث تنقسم إلى صور عديدة:

تارة: يكون شكّه بالنظر إلى أصل التكليف؛ أي لا يعلم توجه التكليف في الواقعة المبتلى بها إليه وعدمه، فهذا القسم هو الذى بحثنا عنه في مبحث البراءة بما له من الأقسام المتصوّره، في كفيته عروض الشكّ والاشتباه: من جهة فقدان النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو من جهة عروض أمر خارجي موجب للاشتباه، وقد فرغنا عن مباحثه بما هو الميسور لنا.

وأخرى: يكون الشكّ بالنظر إلى ما يتعلّق به التكليف، بعد العلم بأصل وجود التكليف؛ أي يعلم بأصل التكليف مع الجهل والشكّ بمتعلّقه، وهذا القسم:

تارة: يكون الشكّ فيه بلحاظ أنّه لا يعلم بأنّ ما تعلّق به التكليف هو الأقلّ أو الأكثر.

وأخرى: يكون فيه بلحاظ أنّ ما يتعلّق به عبارته عن الشئتين المستقلّين، من دون أن يكون من أفراد الشكّ في الأقلّ والأكثر، وبلا فرق بين كونهما مرتبطين أو غير مرتبطين، فيسمى ذلك بالشكّ بين المتباينين.

ثم على هذين التقديرين :

١ قد يكون الشك المتعلق بالأمر المرّد على نحوٍ يمكن الاحتياط فيه بالامتنال والموافقه القطعيه، أو تركه بالتخلف والمخالفه القطعيه، فهذا هو مبحث قاعده الاشتغال وأصالة الاحتياط الذي كان بحسب مراتب بيان البحث متقدماً على مبحث أصالة التخيير، ولكن الأصوليين أخروها لأجل كثره مباحثها، وزياده الفائده فيها، وشده الاحتياج إلى إعمالها في مباحث الفقه، بخلاف مبحث أصالة التخيير حيث يكون في قبالها من جميع تلك الجهات المذكوره.

٢ وقد يكون الشك المتعلق على الأمر المرّد على نحوٍ لا- يمكن الاحتياط فيه بتحصيل الموافقه القطعيه أو المخالفه القطعيه دائماً، أو في بعض صورته، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى عند البحث عن صورته المخالفه القطعيه.

والعلّه في عدم إمكان الاحتياط هو كون دوران أمره بين النقيضين من الفعل والترك، حيث يعجز الإنسان عن الجمع بينهما، لأنه إمّا تاركٌ أو فاعلٌ، وهذا هو الذي يُسمى بأصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين، وهذا هو مورد بحثنا في المقام.

أقول: الذي ينبغي أن يتبّه عليه أنه يعتبر في محلّ النزاع أمران:

الأمر الأوّل: أن يكون دوران الفعل بين الوجوب والحرمة فقط، ولا- يحتمل اتصافه بغيرهما من الأحكام غير الإلزاميه؛ لأنه مع وجود احتمال ذلك يكون المرجع إلى أصل البراءه، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في أصل التكليف الإلزامي، بل قد يقال بأنّه أولى بجريان البراءه فيه من الشبهه التحريميه المحضه، أو الشبهه

الوجوبية المحضه؛ لعدم جريان أدله الاحتياط فيه لعدم إمكانه، هذا كما فى «مصباح الأصول» (١).

ولكن يرد عليه: بأنّ الشكّ إذا كان فى أحد طرفيه حكماً غير إلزامى، لا بدّ أن يفرض بأن يكون الشكّ فى وجود شىء، أو كراهه تركه، أو استحباب تركه، أو إباحه تركه، وهكذا فى ناحيه الحرمة، فالاحتياط الذى فرض عدم إمكان تحقّقه هو بمعنى الامتثال والموافقه القطعيه لكلا- حكميه، لدوران أمره بين الوجود والعدم، وعجز المكلف عن الجمع بينهما، كما أنّ الظاهر هو المراد من كلامه. وأمّا الاحتياط بالإتيان بما هو المؤمّن قطعاً، فليس إلّا الإتيان بالحكم التكليفى الإلزامى، وهو أمرٌ ممكنٌ بلا إشكال، فلا يكون طريق النجاه منحصرّاً بإجراء البراءه فقط كما هو الموهوم من كلامه رحمه الله .

وإن فرض الشكّ فى وجوب شىء بفعله أو حرمة تركه أو كراهه تركه مثلاً، أى إذا كان الشكّ له أطراف ثلاث، فلا إشكال حينئذٍ من دوران حكمه حينئذٍ بين طرفى الشكّ بلا- نظر إلى حالته الثالثه غير الإلزامى، فالحكم فيه يكون كالحكم فى دوران الأمر بين المحذورين، لكنّه خارجٌ عن الفرض كما لا يخفى .

الأمر الثانى: أن لا يكون أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب أو دليل آخر يعينه، وإلّا وجب العمل به، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالى، كما هو واضح.

الأمر الثالث: يكون الشكّ فى التكليف بعد علمه بأصل وجوده، هو الشكّ فى بقاءه واستمراره، وهذا هو المُسمّى بالاستصحاب، وهذا ما سيأتى البحث عنه إن .

شاء الله تعالى.

أقول: إذا عرفت موضع البحث في المقام، نشرع فيما يقتضى المقام طرحه من البحث والنقض والإبرام، فنقول:

إنَّ تحقيق الحال في دوران الأمر بين المحذورين، يقتضى التكلّم في مقامات عديده، فلا بدّ قبل الشروع في المقامات من ذكر الاحتمالات المتصوّره فيه حتّى يتّضح ما يذكر في كلّ مقامٍ من الأقسام، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

إنَّ الدوران بين المحذورين: قد يتحقّق في واقعه واحده، وأخرى في وقائع متعدّده.

وعلى كلّ تقدير قد يمكن فيه المخالفه القطعيه، وقد لا يمكن.

وعلى جميع التقادير:

قد يكونان متساويين من حيث الأهميه.

وقد يحتمل أهميه أحدهما.

وثالثه يعلم أهميه واحدٍ منهما بنحو التعيين أو بنحو الإبهام.

ثمّ وجه التردّد:

قد يكون بواسطه فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، هذا في الشبهات الحكميه.

وقد يكون الوجه فيه هو عروض أمرٍ خارجيٍّ موجبٍ للاشتباه، وهو في الشبهه الموضوعيه والمصادقيه.

ثمّ على جميع التقادير:

قد يكون مورد الدوران هو التوصلى فى كل واحد منهما.  
وآخر ما لا يكون كذلك، بل كان أحدهما أو كلاهما تعبدياً.  
هذه هى الوجوه المتصوره هنا.

فحيثُ نذكر فى تفصيل كل واحد منهما فيما يحتاج إليه :

\*\*\*



## البحث عن دوران الأمر بين المحذورين فى التوصلات

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين فى التوصلات

المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين فى التوصلات، مع وحده الواقعه وتساوى الاحتمالين، فالأقوال فيه خمس:

القول الأول: تقديم احتمال الحرمة. وذكر لتوجيه هذا الاحتمال أموراً عديدة:

منها: أن ذلك مقتضيقاعده الاحتياط، حيث يدور الأمر فيه بين التعيين والتخييز.

ومنها: أنه بمقتضى ما دلّ على وجوب التوقف من الاقتراب إلى الشبهه ولزوم الاجتناب عنها.

ومنها: أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

ومنها: دلالة الاستقراء المبني على أن الغالب تغليب الشارع جانب الحرمة على الوجوب. ويشهد له ما روى مرسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسّنات. كما استشهد به للاستقراء، وأيضاً مثل له بأيام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس، هذا كما فى «عنايه الأصول»<sup>(١)</sup>. ونسب هذا القول إلى «النهايه» كما فى «فوائد الأصول» .

وأجيب عن هذه الوجوه:

فأما عن قاعده الاحتياط، ففيه: أنه ليس هنا الدوران بينهما، لعدم منشأ صحيح لتعين وجوب الأخذ شرعاً لجانب الحرمة ولا عقلاً ما لم نحرز الأهميه، أو نحتمل الغلبه لجانب الحرام ..

١- فى عنايه الأصول: ج ٤ / ١٣٩ .

وأما عن دليل وجوب التوقف عند الشبهه: فلائنه لا فرق فيه بين أن تكون الشبهه فعل حرام أو ترك واجب، فمجرد كون الغالب فى فعل الحرام لا يوجب الحكم بتبعيته هذا على فرض تماميه أصل دليل وجوب التوقف، لما قد عرفت فى مبحث البراءه بما لا مزيد عليه من الإشكال فيه، وعدم ثبوت ذلك فى قبال أدله البراءه، وأنه مختص بالشبهه التحريميه، دون دوران الأمر بين المحذورين.

وأما دليل الأولويه: فإنه لا- برهان عليه، بل لم يثبت اهتمام الشارع والفضلاء بأن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، إلا إذا أحرز أهميه الحرام أو ورد احتمال الأهميه فى جانبه.

وأما الجواب عن المرسله: فإنه مضافاً إلى قصور سنده بالإرسال فهو أن دلالتها قاصره فى التصريح بالأفضليه والألويه دون الوجوب، مضافاً إلى إمكان أن يكون المقصود هو الترغيب إلى أن ترك المحرمات والورع عنها يعد أولى من الإتيان بالنوافل والمستحبات، كقيام الليل وصيام النهار ونحوهما، وهو توجيه مقبول.

هذا، مضافاً إلى ما قاله المحقق الخراسانى رحمه الله فى «كفايه الأصول» بأن: (رُبَّ واجب يكون مقدماً على الحرام فى صورته المزاحمه بلا كلام، فكيف يُقدّم على احتماله فى صورته الدوران بين مثليهما، فافهم) (١).

ولعل وجه أمره رحمه الله بالفهم، هو أن الخصم ربما لا يقول بتقدم جانب الحرام حتى فيما يحتمل الأهميه فى ناحيه الوجوب، ولكن ذلك لا يوجب رفع اليد عن كلامه فى صورته التساوى وعدم احتمال الأهميه، وعليه فالأولى فى الجواب هو ما ذكرناه.

هذا كله، مع أننا لو سلمنا الأولويّة، فإنّما يتمّ فيما إذا كانت المفسده والمصلحه كليهما معلومتين، هذا بخلاف ما لو كان الموجود مجرد احتمال المفسده في قبال المصلحه، إذ لا تُسَلَّم أولويّته لما قد عرفت من عدم رعايه احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه، كما في باب مشتبه الحرمة والإباحه، لما حكمنا بالبراءه فيه، فكيف يُحكم بلزوم رعايته مع وجود احتمال المصلحه أيضاً، فعدم اللزوم هنا يكون بطريقٍ أولى، هذا إذا لم نقل بوجود المفسده في ترك الواجب، وإلاّ يعارض احتمال وجود المفسده في فعل الحرام، مع احتمال وجود المفسده في ترك الواجب، لما قد قيل في محلّه من أنّ الواجب عبارته عمّا في فعله المصلحه الملزمه، أو المفسده في تركه، وتحقيق الكلام فيه موكولٌ إلى محلّه، وعليه فالقول الأوّل مخدوشٌ جدّاً.

وأما القول الثاني: وهو الحكم بالتخيير بينهما شرعاً، ولعلّ وجهه ملاحظه وجود العلم بأصل التكليف الإلزامي في البين قطعاً، غايه الأمر لا يعلم خصوصيّة أحد التكليفين من الوجوب والحرمة، فالحكم من الشارع موجودٌ قطعاً، لكن لا يعلم أحدهما المعين، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، لا علماً ولا احتمالاً، فلا محاله يحكم بالتخيير الشرعي بينهما، هذا.

وفيه: هذه الدعوى مخدوشه، لأنّ المراد من التخيير الشرعي:

إن كان قصد به التخيير المستفاد من الشارع بواسطة الدليل، نظير التخيير المستفاد في خصال الكفّاره، فهو من جهه الكبرى صحيحٌ، ولكن الصغرى ممنوعه؛ لعدم وجود دليل شرعي هنا يحكم بالتخيير عند الدوران، وإلاّ لما وجد الاختلاف بأقوالٍ شتى.

وإن قصد به التخيير ولو لم يكن في البين دليلٌ بالخصوص فيه بمقتضى ما ذكره، فالكبرى ممنوعه، لأننا لا نسلّم كون مقتضى وجود العلم الإجمالى بأصل التكليف الإلزامى مع الجهل بالخصوصية هو الحكم بالتخيير الشرعى، لوجود طرق أخرى على ذلك من التخيير العقلى، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وإن قصد بالتخيير التخيير الموجود فى مثل الخبرين المتعارضين؛ أى التخيير فى الأخذ بأحدهما حتى يصير متعيناً بعد الأخذ إن كان التخيير ابتدائياً أو يبقى حكم التخيير مستمراً إن كان استمرارياً حيث يُسمى بالتخيير فى المسألة الأصولية، فمثل هذا المراد مخدوش:

لوجود الفرق بين المقام وبين الممثل عليه، إذ التكليف الإلزامى هنا ليس متوجّهاً إلا إلى الصادر واقعاً من الحكم الإلهى المرّد بين الوجوب والحرمة من الفعل والترك، هذا بخلاف التخيير هناك حيث أنّ القول بالتخيير يكون على القاعده إن قلنا بالسببية والموضوعية فى الخبرين المتعارضين، لأنّ وجود الملا-ك محفوظ فى كلا الطرفين، فيجب الأخذ بكلّ منهما، فحيث لا مجال لفرض دوران أمره بين الوجوب والحرمة فلا بدّ من الأخذ بأحدهما تخييراً على القاعده، وليس الحال فى المقام كذلك لوجود الحكم الإلهى فى أحدهما المعين فى الواقع المجهول فى الظاهر.

وإن قلنا بالطريقه فإنّ التخيير فيه وإن كان مخالفاً للقاعده؛ لأنّ القاعده ربما تقتضى التساقط، لأنّ الحجّيه ليست إلا واحده منهما، ولكن حيث كان أحد الخبرين واجداً لمناط الطريقه فى ما لو كان الخبر ثقّه مثلاً- أو عِدْلاً مرضياً أو معمولاً به عند الأصحاب ونحو ذلك مع احتمال إصابته ومطابقتها للواقع، فأدلّه

الترجيح أو التخيير تجعله حجة تعييناً أو تخييراً، وأين ذلك عن مثل الدوران بين المحذورين في المقام، حيث أنّ المطلوب هو الالتزام بما صيّدَ واقِعاً من الحكم الإلهي، وهو حاصلٌ من غير حاجه إلى الالتزام بخصوص أحدهما، فإنّه ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان ملاك التخيير في الخبرين المتعارضين شرعاً هو إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، فالملاك حاصلٌ في المقام كما هو الحال هناك، ولكن دون إثباته خَرَطُ القَتَاد.

أقول: وكيف كان، فلا يمكن الحكم بالتخيير الشرعي، لعدم وجود دليلٍ عليه لا في الواقع ولا في الظاهر كما لا يخفى.

وأما في مقام العمل فإنّ التخيير بنفسه حاصلٌ، وعليه فلا معنى لتوجيه التكليف إلى ما هو حاصلٌ في نفسه؛ لأنّ الطلب لا يزيد فيه شيئاً، وهو واضح.

وأما القول الثالث: هو الحكم بالتخيير بينهما عقلاً وبالإباحة شرعاً، وهذا هو الذي اختاره صاحب الكفاية قدس سره، حيث أقام الدليل لمختاره في الجزء الأول من «الكفاية» بقوله:

(لعدم الترجيح بين الفعل والترك، إذ العقل يحكم بقبح المؤاخذه على كل من الفعل والترك، لأنّه مجبورٌ على أحدهما من دون رجحانٍ في أحدهما على الآخر).

وأيضاً قال رحمه الله في الجزء الثاني من الكتاب المذكور:

(وشمول مثل: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً، وقد عرفت أنّه لا يجبُ موافقه الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان

الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً، انتهى محلّ الحاجه.

فأورد عليه كما في «فوائد الأصول» أولاً: (بأن أدلّه الإباحه الشرعيّه مختصّه بالشبهات الموضوعيّة، فلا تشمل الأمر بين المحذورين في الشبهات الحكميّة، فالدليل أخصّ من المدعى)، هذا كما عن «مصباح الأصول» تبعاً لأستاذّه المحقّق النائيني قدس سره في فوائده .

وثانياً: أنّ موردها ما إذا كان الطرف الآخر من الشكّ هو الحلّ في مقابل الحرمة لا الوجوب، كما في المقام، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلال». وهذا الجواب يفيد ويثبت عدم ارتباط هذا الدليل بالمقام مطلقاً؛ أي بلا فرق بين كون الشبهه موضوعيّة أو حكميّة، بخلاف سابقه حيث ينفي الشمول للشبهات الحكميّة فقط .

وثالثاً: دعوى التنافي بين الحكم بالإباحه الظاهريّه مع العلم بجنس الإلزام؛ لأنّ أصاله الإباحه بمدلولها المطابقي، تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مفاد أصاله الإباحه الرخصه في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام، وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي، وكان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز.

إلا أنّ العلم بثبوت الالتزام المولوي حاصلٌ بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحه ولو ظاهراً، فإنّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يُناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به .

إلى أن قال رحمه الله في فوائده:

فإنَّ جريانها في كلِّ من طرف الفعل والترك يغني عن جريانها في الطرف الآخر، فإنَّ معنى إباحه الفعل وحليته هو الرخصه في الترك وبالعكس، ولذلك كان مفاد أصاله الحلِّ بمدلوله المطابقي، يناقض نفس العذر المشترك المعلوم بالإجمال وهو جنس الإلزام.

فظهر أنَّ عدم جريان أصاله الحلِّ في دوران الأمر بين المحذورين إنَّما هو لعدم انحفاظ رتبته، لا لأجل مخالفه مؤداها للموافقه الإلزاميه الواجبه كما قيل، فإنَّ الموافقه الإلزاميه إن كانت بمعنى التدبُّن بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله، والتصديق بالأحكام، والالتزام بها على ما هي عليها، فوجوبها بهذا المعنى وإن كان غير قابلٍ للإنكار، فإنَّ الحكم إن كان من الضروريات فالإلتزام به عباره عن الإيمان والتصديق بالنبيّ صلى الله عليه وآله ولذلك كان إنكاره كفرةً، وإن لم يكن من الضروريات، وكان من القطعيّات المذهبيّه، فإنكاره وإن لم يوجب الكفر، إلاَّ أنَّ عدم الإلتزام به يكون من التشريع المحرّم، فتأمل.

إلاَّ- أنَّ البناء على الإباحه الظاهريّه، لا- ينافي هذا الإلتزام، فإنَّ الإلتزام الواجب عند دوران الأمر بين المحذورين، هو الإلتزام والتصديق بجنس الإلتزام لا بخصوص الوجوب أو الحرمة، فإنَّ الإلتزام بأحدهما بالخصوص لا يمكن إلاَّ مع العلم بالخصوصيّة، وإلاَّ كان من التشريع المحرّم.

فألذى يمكن من الإلتزام، هو الإلتزام بأنَّ لله تعالى في هذه الواقعه حكماً إزامياً، وذلك لا ينافي البناء على الإباحه والرخصه الظاهريّه في ظرف الجهل بنوع الإلزام.

نعم، لو كانت أصاله الإباحه من الأصول المتكفّله للتزليل المُحرّزه للواقعه،

لكان الالتزام بمفادها ينافى الالتزام بجنس التكليف المعلوم فى البين، فإنّ البناء على الإباحه الواقعيه وإلغاء الشكّ، وجعل أحد طرفيه هو الواقع، كما هو مفاد الأصول التنزيليه، لا- يجتمع مع البناء والالتزام بأنّ الحكم المجعول فى الواقعه ليس هو الحلّ والإباحه، ولكن أصاله الإباحه ليست من الأصول التنزيليه، بل مفادها مُجرّد الرخصه فى الفعل مع حفظ الشكّ من دون البناء على كون أحد طرفيه هو الواقع، وهذا المعنى كما ترى لا ينافى الالتزام بحكم الله الواقعى على ما هو عليه من الإجمال.

هذا إذا كان المراد من الموافقه الالتزاميه التصديق والتدين بالأحكام التى جاء بها النبى صلى الله عليه و آله .

وإن كان المراد منها معنى آخر، فموضوعاً وحكماً محلّ إشكال.

فتحصّل: أنّ العمده فى عدم إمكان جعل الإباحه الظاهريه فى باب دوران الأمر بين المحذورين هو مناقضتها للمعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقى، فتأمل جيداً، انتهى كلامه رفع مقامه(١).

قال المحقّق الخمينى قدس سره : فى معرض ردّه على ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فى تهذيبه بوجوه لا بأس بذكرها حتّى يظهر ما هو الحقّ فى البين، قال بعد نقل كلامه:

(وفى كلامه مواقع للنظر:

منها: أنّ ما ذكره أخيراً منافٍ لما أفاده أولاً من اختصاص دليل أصاله الإباحه بما إذا كان طرف الحرمة الحليّه لا الوجوب؛ لأنّ جعل الرخصه فى الفعل والترك .



إنّما يكون فيما إذا كانت الشبهه فى الوجوب والحرمة جميعاً. وأما مع مفروضيته عدم الوجوب، وكون الشكّ فى الحرمة والحليته لا- معنى لجعل الرخصه فى الترك، فإنّ جعل الرخصه الظاهرية تكون لغواً للعلم بالرخصه الواقعيه، فمفاد دليله الأول أنّ طرف الحرمة لابدّ أن يكون الحليته لا الوجوب، ولازم دليله الثالث من جعل الرخصه فى الفعل والترك أنّ طرف الشبهه يكون الوجوب وهما متنافيان.

وإن شئت قلت: لو كانت الإباحه بالمعنى الذى ذكره ثابتاً؛ أعنى جعل الترخيص فى جانب الفعل والترك معاً، بحيث يكون متعلّق الترخيص المجعول هو كلّ من الفعل والترك لانحصر مجريها بصوره دوران الأمر بين المحذورين، إذ لو دار الأمر بين الحِلِّ والحرمة، يكون جعل الترخيص بالنسبه إلى الفعل والترك أمراً لغواً، لأنّه قاطعٌ بالترخيص فى جانب الترك، لدوران أمره بين الحِلِّ والحرمة بحيث يكون جواز الترك مقطوعاً به، وكذا لو دار الأمر بين الحِلِّ والوجوب، فإنّ جعل الترخيص فى الجانبين أمرٌ لغوٌ، لأنّه قاطعٌ بالترخيص فى جانب الفعل.

وبالجملة : لا يصلح لأصالة الإباحه حينئذٍ موردٌ سوى دوران الأمر بين المحذورين(١).

أقول: ولكن التأمّل فى المطلب يرشد إلى صحّحه استدلال المحقّق النائنى وعدم ورود الإيراد المذكور عليه؛ لأنّ جوابه الثالث يكون على تقدير تسليم شمول دليل أصالة الإباحه لمورد دوران الأمر بين المحذورين، وإلاّ لو سلّمنا الجواب الأول مثلاً بكون موردها مختصاً بمشتمبه الحرمة والحليّه، فلا تصل النوبه إلى .

جواب الثالث.

فعلى فرض التعميم، يكون معنى أصاله الإباحه فى مشتبه الحرمة، هو جواز فعله والترخيص فيه؛ لأنّ جواز تركه كان مقطوعاً به، نعم قوله: (وفى مورد الدوران يكون معناها جواز الترخيص فى كلّ من الفعل والترك) يصحّ باعتبار أنّ جعل الترخيص الظاهرى فى كلا الطرفين ينافى مع العلم بجنس الإلزام، فلا بدّ هنا من أن نناقش بطريقه أخرى سوى ما اعترض به المحقّق الخمينى قدس سره هنا من دعوى المنافاه بين دليل الأوّل والثالث.

نعم، قد ىرد عليه: أنّه كيف يمكن الجمع فى أصاله الإباحه بين اللّحاظين، وهو أحدهما فى مورد مشتبه الحرمة، وكان الملحوظ فيها جواز فعله والترخيص فيه فقط، وفى مورد الدوران كان الملحوظ هو الترخيص فى كلا طرفيه، فدعوى الشمول والعموم لكليهما ليس إلّا كدعوى الجمع بين اللّحاظين المتنافيين.

اللّهّمّ إلّا- أن يقال: إنّ هذا الاختلاف لا- يكون فى لسان الدليل؛ لأنّ لسانه ليس إلّا الحكم بعدم الحرمة والحليّه، غايه الأمر مقتضى طبع ذلك فى كلّ موردٍ يتفاوت مع آخر، ففى مشتبه الحرمة يكون مفاده جواز فعله والترخيص فيه، وفى الدوران هو الترخيص فى الفعل والترك، وهذا من خاصيّه المورد لا من لسان الدليل، حتّى يقال لا يمكن الجمع بينهما، ولكن الإشكال فى أصل مرحله الإثبات وهو الشمول لظهوره فى الاختصاص بالمشتبه فقط.

ثمّ أورد عليه فى تهذيبه ثانياً: بأنّ ما ذكره النائينى رحمه الله بكون مفاد دليل الحِلِّ والإباحه منافٍ بمدلوله المطابقى مع العلم بالإلزام، غير تامّ لأنّه مبنى على ورود أصاله الإباحه بالمعنى الذى أفاد حتّى يكون لازمه طرح الإلزام الموجود فى

البين، ولكن الموجود فى لسان الأدلّه ، هو أصله الجدلّ المستفاد من قوله عليه السلام : «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» .  
فالحليّه حينئذٍ إنّما هو فى مقابل الحرمة لا الحرمة والوجوب .

وعليه، فالحكم بالحليّه لازمه رفع الحرمة التى هو أحد الطرفين، لا رفع الإلزام الموجود فى البين، فما هو مرتفع لم يُعلم وجداناً،  
وما هو معلومٌ لا ينافيه الحليّه .

والحاصل: أنّ دليل الجدلّ لا- يكون مفاده الرخصة فى الفعل والترك، ضروره أنّ الحليّه إنّما هى فى مقابل الحرمة لا الوجوب،  
فدليل أصله الإباحه يختصّ بالشبهات التحريميّة، وليس فى الأدلّه ما يظهر منه الرخصة فى الفعل والترك إلاّ قوله عليه السلام :  
«كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر»؛ على روايه الشيخ، ومضى الإشكال فيه .

أقول: ويرد على مناقشه المحقّق الخمينى قدس سره بما لا يخفى على المتأمل، بأنّ ما أورده ليس إلاّ عين الإشكال الأوّل الذى  
ذكره النائينى رحمه الله بقوله: (فمضافاً إلى عدم شمول دليلها لصوره الدوران... إلى آخره، وعليه فهذا الإشكال لا يكون عليه  
فى البناء .

نعم، لو سلّمنا التعميم كان ما أورده المحقّق النائينى وارداً على ما قاله المحقّق الخمينى فى أوّل كلامه .

ثمّ أورد عليه فى تهذيبه ثالثاً: ( بأنّ مناقضه الترخيص الظاهرى مع إلزام واقعى ليس إلاّ- لمناقضه الأحكام الواقعيّه والظاهريّه،  
والجمع بينهما هو الجمع بينهما .

فإن قلت: إنّ جعل الرخصة إنّما هى مع الجهل بالإلزام، ومع العلم به يكون غايتها

قلت: لعلّ هذا مراده قدس سره من عدم انحفاظ رتبه أصاله الإباحه، وإن خلط الفاضل المقرّر رحمه الله؛ إلا أنّ الشأن في كون أصاله الإباحه كما ذكره، فإنّه لا دليل عليها بهذا المعنى .

أضف إلى ذلك أنّ ما أفاده من اختصاص دليل الحِلِّ بالشبهات الموضوعيّة لا يخلو عن نظر، وقد قدّمنا ما هو الحقّ عندنا، بل من المحتمل أن يكون مفاده متّحداً مع البراءه الشرعيّه المستفاده من حديث الرفع وغيره، فتأمّل) انتهى كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد قدس سره فيما أفاد من الإشكاليين الأخيرين على المحقّق النائيني، فالأولى حينئذٍ الرجوع إلى أصل المطلب، ببيان ما يرد على مختار صاحب الكفایه.

فأول ما يرد عليه: هو ما ذكره المحقّقين المزبورين من اختصاص دليل أصاله الحليّه لخصوص مورد مشتبه الحرمة والحليّه، فلا يشمل مورد الدوران؛ لأنّ ظاهر دليله هو وجود الشكّ فيه، وفي مثل الدوران ليس فيه شكّ بالنسبه إلى أصل التكليف لعلمه بجنسه. نعم فيه شكّ في الخصوصيّة، حيث لا يعلم أنّه مكلفٌ بالحرمة أو الوجوب، والشكّ فيه لا يقتضى حكماً خاصاً، لدوران أمره تكوينياً بين الفعل والترك، لأنّه إمّا فاعلٌ أو تارك، فلا أثر للحكم به شرعاً بالترخيص، فإثبات الدليل الشرعي للإباحه الظاهريّه مشكّلٌ جداً.

وأما القول الرابع: فبجريان البراءه شرعاً وعقلاً، لعموم أدلّه البراءه الشرعيّه، .

وعدم ثبوت ما يمنع عن شمولها، ولحكم العقل بقبح العقاب عليخصوص الوجوب أو الحرمة، للجهل به الموجب لصدق عدم البيان، هذا هو مختار السيّد الخوئي قدس سره .

ولكن أورد عليه: بعدم إمكان جريان البراءة العقلية هنا، لأنّ مدرّكها قاعده قبح العقاب بلا بيان، وفي باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع المكلف بعدم العقاب؛ لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه، حيث لا يقتضى التنجيز والتأثير، لأنّه بحسب حكم التكوين والاضطرار محكومٌ بالتخيير بين الفعل والترك، فالعلم الإجمالي يسقط عن التأثير في الرتبة السابقة عن الحكم بقبح العقاب بلا- بيان، بواسطة عدم إمكان الموافقة القطعيّة ولا- مخالفتها، والاحتمالي منهما بنفسه حاصلٌ، وفي نفس هذه المرتبة يحكم العقل بالتخيير، فحكم العقل بالتخيير مع سقوط العلم الإجمالي عن التأثير يكون في رتبة واحده.

ولا- شكّ في تأخّر البراءة عن سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، لأنّه ما لم يسقط عن التأثير لا تصل النوبة إلى البراءة، فقهرًا يكون وصول النوبة إلى البراءة متأخراً عن حكم العقل بالتخيير، ومع حكمه كذلك وكونه معذراً لا يبقى مجالاً للبراءة.

هذا كلّه بالنسبة إلى البراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعيّة: فهي أيضاً غير جاريه :

أولاً: بما عرفت في البراءة العقلية من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير قبل البراءة، والمسقط له هو الاضطرار إلى التخيير، فلا تصل النوبة إلى جريان حديث رفع والبراءة الشرعيّة .

وثانياً: بأنّه لا امتنان في رفع الحرمة والوجوب المجهولين، بل يكون مثل هذا

## الحكم والجعل لغواً محضاً.

وثالثاً: فلأنّ مدرّكها قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»، والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخير، ومع عدم إمكان الوضع، لا يعقل تعلّق الرفع، فأدله البراءة الشرعيّة لا تعمّ المقام أيضاً.

فلا- يتوهم الماقتضاه بين جريان البراءة في كلّ من الفعل والترك للتكليف المعلوم في البين، كما كانت في أصله الإباحه على ما قيل، وذلك لأنّ مجرى أصله البراءة الشكّ في نوع التكليف المتعلّق بالفعل، وكان نوع التكليف المتعلّق مشكوكاً، ولذا كان كلّ من الوجوب والحرمة بحاجة إلى براءة يخصّه، ولا- تُغنى جريان أصله البراءة في أحدهما عن جريانهما في الآخر، فلا يكون مفادها مناقضاً للمعلوم بالإجمال، وإن كان يلزم من الجمع بين البرائتين نفى الإلزام المعلوم في البين، وذلك أيضاً لا يمنع من جريانهما، لأنّه لا يلزم من الجمع بين البرائتين مخالفته عملياً للإلزام المعلوم، فإنّ المكلف على كلّ حال لا يخلو إمّا من الفعل أو الترك.

وعليه، فالمانع عن جريانهما ليس إلّا ما عرفت .

بل أضاف المورد على البراءة بأنّ إجراء الاستصحاب بعدم الوجوب أو الحرمة أيضاً يكون كالبراءة من هذه الناحية، أى الجهل بخصوص نوع التكليف المتعلّق بالفعل، بمعنى أنّه حاصل هنا كالبراءة، فلا يكون مؤداه من هذه الجهة مضاداً للمعلوم بالإجمال كالبراءة، وكذا من جهة المخالفه العمليّه أيضاً لا مانع عن جريانه كالبراءة، لما قد عرفت من عدم خلق المكلف عن الفعل أو الترك .

إلا- أنّ المانع في الاستصحاب يكون من جهة أخرى، وهو أنه لو اعتبرناه من الأصول التنزيلية المحرزه للواقع، لكان الالتزام بمفادها منافياً مع الالتزام بجنس التكليف المعلوم في البين؛ لأنّ البناء على عدم الوجوب واقعاً، وإلغاء الشكّ، وجعل أحد طرفيه هو الواقع، لا يجتمع مع البناء والالتزام بأنّ الحكم المجعول في الواقع غير ذلك .

وبعبارة أخرى: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافى موافقه الالتزامية، فإنّ التدين والتصديق بأنّ لله تعالى في هذه الوقعه حكماً إلزامياً إما الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً.

فتحصّل: أنّ شيئاً من الأصول العلميّة العقلية والشرعية لا تجرى في باب دوران الأمر بين المحذورين؛ يعني لا موقع لجعل وظيفه عقلية أو شرعية فيه، بل المكلف بحسب خلقته التكوينية مخيّر بين الفعل والترك، وهذا التخيير ليس بحكم شرعي أو عقلي واقعي أو ظاهري). انتهى كلامه بتقرير منّا في بعض مواضعه (١).

### مناقشه المحقق الخميني

مناقشه المحقق الخميني

ناقش المحقق الخميني رحمه الله في كلا البرائتين اللتين منعوا جريانها:

فأمّا عن البراءة العقلية: (بأنّ ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله من أنّ المسقط للعلم الإجمالي حيث ما كان حكم العقل بمناط الاضطرار، لا يبقى مجال لجريان البراءة، نظر إلى حصول الترخيص في الرتبة السابقة، وهو رتبة سقوط العلم .

الإجمالى، وحكم العقل بالتخيير، فلا تصل النوبه إلى الحكم بالتريخيص بواسطه قبج العقاب بلا بيان.

غير تام؛ لأنّ حكم العقل بالتخيير بعد إجراء قاعده قبج العقاب بلا بيان فى طرفى الفعل والترك، وإلاّ فلو احتمل عدم قبجه بالنسبه إلى خصوص أحد الطرفين لم يحكم بالتخيير قطعاً.

وإن شئت قلت: إنّ مجرى الاضطرار غير مجرى القاعده، فإنّ ما هو المضطرّ إليه هو أحدهما، وأما خصوص الفعل أو الترك فليس مورداً للاضطرار، فلو فرض كون الفعل واجباً ومع ذلك فقد تركه المكلف، فليس عدم العقاب لأجل الاضطرار إليه يكون الفعل مقدوراً بلا إشكال، بل لقبج العقاب بلا بيان، ومثله الترك حرفاً بحرف (١).

أقول: ما ذكره المحقق الخمينى قدس سره فى غايه المتان، إلاّ أنّه لا يثبت كلام سيدنا الخوئى، لأنّه برغم اتّفاقهما فى جميع ما ذكر، إلاّ أنّ الأخير يقول بأنّ المورد يعدّ من موارد جريان البراءه الفعلية والشرعية دون التخيير العقلى، حيث يقول صريحاً:

(وظهر ممّا ذكرناه ضعف ما فى «الكفايه» من منع جريان قاعده قبج العقاب بلا بيان؛ لأنّ العلم الإجمالى بيان، وذلك لأنّ العلم الإجمالى غير القابل للباعثيه لا يعدّ بياناً، فالبراءه العقلية كالبراءه الشرعية جاريه فى المقام، فلا تصل النوبه إلى التخيير العقلى)، انتهى كلامه (٢).

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٠٠.

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٣٣٢.



مع أنّ التخيير هو الحاصل من قبح العقاب بلا بيان، لأنّه إذا اضطرّ إلى الإتيان بأحدهما يتردّد هل اللازم عليه هو أحدهما المبيّن أو المخير، فبإجراء قاعده قبح العقاب بلا بيان يفهم أنّه لا يعاقب على خصوصيّة الوجوب المشكوك ولا الحرمة المشكوكه، فلازم ذلك هو التخيير العقلي، كما لا يخفى.

هذا، ويعدّ ردّ المحقّق الخميني على المنع عن جريان البراءة الشرعيّة جيّداً لا غبار عليه، حيث إنّ بعد نقل كلام المحقّق النائيني من عدم إمكان الرفع لعدم الوضع أجاب:

(بأنّ الممتنع رفعه ووضعه إنّما هو مجموع الحرمة والوجوب، لا- يكون المجموع من حيث المجموع مفاد دليل الرفع، وأمّا رفع كلّ واحدٍ فلا إشكال فيه، فيقال إنّ الوجوب غير معلوم فيرتفع، والحرمة غير معلومه أيضاً فيرتفع، فالتحقيق أنّه لا مانع من شمول حديث الرفع للمقام لعدم لزوم المخالفه العمليّه والإلزاميّة منه، والتنافي بين الرفع والإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة ممّا لا إشكال فيه، لأنّه ليس بحكم شرعي، بل أمرٌ انتزاعي غير مجعول، وما هو المجعول هو نوع التكليف وهو مشكوك فيه.

ثمّ أضاف بعده بقوله:

ومثله في الضعف ما أفاده في منع جريان الاستصحاب، من أنّ الاستصحاب من الأصول التنزيليّه، وهي لا تجرى في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، فإنّ البناء على مؤدّى الاستصحابيين ينافي موافقه الالتزاميّة، فإنّ البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً لا يجتمع مع التدين بأنّ لله في هذه الواقعة حكماً إلزامياً.

وفيه: منع كون الاستصحاب من الأصول التنزيليّه بالمعنى الذي ادّعاه، فإنّ

مفاد قوله عليه السلام في صحيحه زراره الثالثه: «ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين، ويبنى عليه، ليس إلا البناء على تحقّق اليقين الطريقي، وبقائه عملاً أو تحقّق المتيقّن كذلك، وأمّا البناء العقلي على كون الواقع متحقّقاً فلا فراجع كبريات الباب، فإنك لا تجد دلالة على ما ذكره من البناء القلبي.

وبالجملة: أنّ البناء في الاستصحاب عملي لا قلبي حتّى ينافى الإلزام المعلوم في البين، انتهى كلامه (١).

أقول: استدلاله رحمه الله مقبولٌ عندنا، مضافاً إلى أنّه أظهر الجواب بما ذكر عمّا أورده في الثاني، من جهة عدم شمول حديث الرفع، بأنّ رَفَع ذلك الوجوب أو الحرمة لا امتنان فيه.

وجه الجواب: ما عرفت من أنّ مقتضى الرفع هو عدم التزام خصوص الوجوب أو الحرمة؛ أي رفع الإلزام التعيّن هنا بنفسه منه، وهذا المقدار يكفي لصحّه جريان حديث الرفع.

القول الخامس: وهو المختار، فقد ثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى هو الحكم بالتخيير العقلي، ولو من جهة إجراء البراءة العقلية والشرعية، فيشكّل ما اخترناه وفاقاً للمحقّق الخميني قدس سره قولاً خامساً في المسألة غير ما اختاره المحقّق الخوئي.

كما ظهر بذلك فساد قول المحقّق النائيني من الالتزام بالتخيير التكويني للعقل المعلوم للبرائتين، لأنّه التزم بأنّ التخيير هنا من ناحيه الاضطرار كما التزم به .

المحقق العراقي وهو القول السادس فى هذا المقام، ووجه الفساد هو ما عرفت من إمكان جريان البرائتين، دون مانع عن جريانهما وقد سبق القول عنه، فلا نعيد.

وعليه، فالأقوى فى دوران الأمر بين المحذورين، هو الحكم بالتخير العقلى الحاصل من جريان البرائتين، بل والاستصحابين لو كان للطرفين حاله سابقه معلومه، بلا فرق بين البراءه العقلية والشرعية.

هذا كله تمام البحث فى المحذورين المتساويين من دون وجود مزيه لأحدهما ولا الاحتمال بذلك، وقد عرفت فى المقام الأول أنّ المختار هو الحكم بالتخير العقلى الحاصل من جريان البراءه فى الطرفين، وعدم مؤثرية العلم الإجمالى فى الحكم بالتخير فى أحدهما ولا فى كليهما.

## البحث عن دوران الأمر بين المحذورين مع وجود المزيه في أحدهما

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين مع وجود المزيه في أحدهما

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين المحذورين، ولكن إذا كان لأحد الحكمين مزيه على الآخر :

إمّا من حيث الاحتمال، كما إذا فرض كون احتمال الوجوب أقوى من احتمال الحرمة.

وإمّا من حيث المحتمل، كما إذا كان الذى يحتتمل تعلّق الوجوب به على تقدير وجوبه من أقوى الواجبات الشرعيه وأهمّها، بخلاف ما إذا كان الشىء حراماً فليس بتلك المرتبه من الأهميه، ويجرى مثل هذا الفرض فى طرف الحرمة فى بعض الموارد.

وعلى كلّ حال، فهل المزيه تقتضى :

١ تعين الأخذ بصاحبها مطلقاً؛ أى سواء كانت الأقوائيه من حيث الاحتمال أو المحتمل.

٢ أو لا يوجب تعين الأخذ بصاحبها مطلقاً.

٣ أو يجب التفصيل بين الاحتمال بالأخذ متعيناً دون المحتمل أو بالعكس؟ وجوه وأقوال:

أقول: اختار المحقّق النائنى رحمه الله الشقّ الثانى خلافاً للمحقّق الخراسانى صاحب «الكفايه» حيث ذهب إلى اختيار الشقّ الأول على حسب مبناه، فلا بأس بذكر كلام المحقّق الأول فى فوائده فإنّه بعدما ذكر المحتملات، قال:

(ربّما يتوهم أنّ المزيه تقتضى تعين الأخذ بصاحبها؛ لأنّ المقام يكون من

صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير، وقد تقدّم أنّ الأصل يقتضى التعيّنه، وأنت خبير بما فيه، فإنّ ما تقدّم من اقتضاء الأصل التعيّنه عند الشكّ فى التعيين والتخير، إنّما كان لأجل العلم بالخطاب والتكليف الشرعى الذى يلزم امثاله، وكان مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ فى الامتثال والسقوط، وأين هذا ممّا نحن فيه، فإنّ التخير فى دوران الأمر بين المحذورين ليس لاقتضاء الخطاب ذلك، بل إنّما هو من التخير العقلى التكوينى كما تقدّم، فإذا لم يكن فى البين خطاباً شرعىّ يكون المكلف ملزماً بإتيانه، وكان وجود العلم الإجمالى كعدمه لا- أثر له ولا يقتضى التنجيز، فوجود المزيه أيضاً كعدمها، فإنّ المزيه إنّما توجب الأخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجيز التكليف بلزوم رعايته وامثاله، والتكليف فى دوران الأمر بين المحذورين غير لازم الرعايه، انتهى محلّ الحاجه (١).

أمّا المحقق الخوئى: فقد تبع شيخه المحقق النائينى وعلّل ذلك بحسب مسلكه من إمكان جريان الأصول النافيه فى موارد دوران الأمر بين المحذورين بقوله:

(ثمّ إنّّه بناءً على ما اخترناه من جريان الأصول النافيه فى موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ لا فرق بين أن يكون أحد الحكمين محتمل الأهميه وعدمه؛ لأنّ كلاً- من الحكمين المجهولين مورد لأصالة البراءه، ومأمونٌ من العقاب على مخالفته، سواء كان أحدهما على تقدير ثبوته فى الواقع أهمّ من الآخر أم لم يكن).

بل وافق مبنى أستاذه النائينى فى المقام حتى على فرض قبول التخير العقلى الذى كان مبنى أستاذه بأنّ مقتضى الدليل هنا هو القول بالتخير أيضاً لا التعيين .

كما عليه صاحب «الكفايه» نظير ما اختاره من الحكم بالتعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير في باب المتزاحمين، وذكر في وجه الفرق بين ما نحن فيه وبين المتزاحمين :

(أنّ التزاحم هناك قد يكون بحسب إطلاق كلّ من الخطابين، لشمول إطلاق كلّ منهما لحال الإتيان بالآخر، والمفروض أنّه لا يقدر على الجمع بينهما، لعدم قدره عليه، فلا مناص من سقوط أحد الإطالقين، فإذا كان في البين أهمّ فالساقط يكون غيره، فلا بدّ من الأخذ بمحتمل الأهمّيه، بل وهكذا لو احتمل الأهمّيه في أحدهما المعين، وإن لم يكن كذلك وكان مساوياً، أو كلاهما محتمل الأهمّيه، فلا بدّ من تساقط الإطالقين لبطلان الترجيح بلا مرجح.

هذا إذا كان في البين إطلاق في الخطابين.

وأما إذا لم يكن لشيءٍ منهما إطلاق، وكان كلّ من الحكمين ثابتاً بإجماع ونحوه، فالوجه في تقديم محتمل الأهمّيه هو كاشفّيه الحكم عن احتمال متعلّقه على الملاك الملزم، وحيث كان المكلف عاجزاً عن استيفائهما، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، فإذا كان أحدهما المعين محتمل الأهمّيه، لا يجوز تركه والأخذ بالآخر، وإن كان كلّ منهما محتمل الأهمّيه، فالحكم هو التخير.

وأين هذا مثل المقام الذي لا إطلاق لخطابهما، ولا في البين ملاكان؛ لأنّ المفروض أنّ الحكم المجعول مردّد بين الوجوب والحرمة، ونسبه العلم الإجمالي إليهما على حدّ سواء، والحكم العقلي بالتخير كان بمعنى اللّا حرجيّ الناشئ من استحاله الجمع بين النقيضين باقٍ بحاله.

وإن شئت قلت: إنّ الأهمّيه المحتمله في المقام تقديرية، إذ لم يعلم ثبت أحد

الحكمين بخصوصه، وإثما المعلوم ثبوت الإلزام في الجملة، غايه الأمر أنه لو كان الإلزام في ضمن أحدهما المعين احتمال أهميته) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: إن مبنى المحقق النائيني رحمه الله من القوه بحيث التزم به المحقق الاصفهاني رحمه الله في «نهاية الدرايه» وتلميذيهما المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» كما سبق آنفاً والحكيم رحمه الله في «حقائق الأصول».

هذا، ولكن التأميل في المسأله يقتضى الالتزام بما التزم به المحقق الخراساني حيث حكم بلزوم تقديم ذى المزيه محتملاً واحتمالاً، بلا فرق بين كون المورد ممّا يحكم العقل والشرع بتقديمه حتى في الشبهات البدويه كما اختاره المحقق الخميني أو لم يكن كذلك، لأنّ استقلال العقل بعدم الترجيح في المتساويين، الموجب للحكم بالتخير وعدم تنجز التكليف في حقه، لدوران أمره بين الفعل والترك، إنما يكون فيما لم يكن في أحدهما مزيه، وإلاّ لأمكن للعقل من خلال إدراكه من تقديم ذى المزيه محتملاً أو احتمالاً على الفاقد لها، مع أنّ العقلاء أيضاً يؤيدون تقديمه ويوبخون تاركه، وليس الملاك في وجهه إلاّ الوجه الذي ألجأ المحقق الخميني إلى التسليم في بعض صورته حتى في الشبهات البدويه، هذا فضلاً عن أنّ مقتضى حديث البراء هو جريانها فيها، إلاّ أنّ الفعل الذي هو حجّه باطية يمنع عن تركه، ويرى صاحبه بالإجراء مستحقاً للزجر من تلك الناحيه، وهذا المقدار كافٍ في الترجيح.

نعم، مجرد احتمال الحرمة باعتبار أنّ المفسده دفعها أولى من جلب المنفعه، لا .

يوجب الترجيح، كما عرفت الاستدلال بذلك، وجوابه تفصيلاً، فلا نعيد.

أقول: وهذا المبنى المختار متفق مع مسلك الشيخ الآمليوالمحقق العراقي رحمهما الله ، وإن كان ظاهر كلام الثاني الموافقه في الترجيح بمحتمل الأهميه محتملاً لا احتمالاً بخلاف صاحب «عنايه الأصول» حيث التزم بالترجيح في كلا الموردين.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

\*\*\*



## حكم دوران الأمر بين المحذورين في التعبدات

### حكم دوران الأمر بين المحذورين في التعبدات

المقام الثالث: في دوران الأمر بين المحذورين في واقعه واحده، فيما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً، كما لو دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها، لاحتمال الطهر والحيض، مع عدم إحراز أحدهما ولو بالاستصحاب، بناءً على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها، ولو مع عدم قصد القربة وانتسابه إلى المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية بإتيان العمل بغير قصد القربة، فإنه على تقدير كونها حائضاً تكون قد فعلت الحرام من حيث نفس العمل، وعلى تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب، ولأجل ذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً في حقها، وإن لم يكن لها القدره على الموافقة القطعية؛ لأن العمل مع فرض كونها حائض إن كان حراماً لها مع قصد القربة، فحرمة عليها مع قصد القربة يكون بطريق أولى، كما لا يخفى.

أقول: لا بأس هنا بذكر صور ما يتصور للعلم الإجمالي من حيث الموافقة القطعية ومخالفتها، حتى يظهر وجه تنجزه هنا، فنقول:

إن للعلم الإجمالي أربعة صور:

الصورة الأولى: ما يمكن فيها الموافقة القطعية والمخالفة كذلك، وهو الغالب، مثل ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، حيث يمكن له إتيان الواجب وترك الحرام، فتحصل الموافقة القطعية، كما يمكن له المخالفة القطعية بترك الأول والإتيان بالثاني.

الصورة الثانية: ما لا يمكن فيه الموافقة القطعية ولا المخالفة كذلك، وهو كما

عرفت في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فيما لم يكن شىء من الحكمين المحتملين تعبدياً، كالمراه المتردده بين وجوب وطئها أو حرمتها، وقد تقدم حكمه.

الصورة الثالثة: ما يمكن فيه المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، كالمثال المتقدم في حق المراه المتردده بين الطهر والحيض في إتيان الصلاه بدون قصد القربه، ومثل ما لو علم بوجود أحد الضدين اللذين لهما ثالث في زمان واحد، فإنه يمكن المخالفه القطعيه بتركهما معاً، ولا يمكن له الموافقه القطعيه، لعدم إمكان الجمع بين الضدين في آن واحد.

الصورة الرابعة: ما يمكن فيه الموافقه القطعيه دون المخالفه، وهو مثل ما لو علم المكلف بحرمه أحد الضدين اللذين لهما ثالث في وقت واحد، فإنه يمكن له الموافقه القطعيه بتركهما معاً، ولا يمكن له المخالفه القطعيه، لاستحاله الجمع بين الضدين في وقت واحد، لعجز المكلف عن الإتيان بهما في آن واحد.

وكذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصوره في الشبهات التحريميه، حيث يمكن فيها الموافقه القطعيه بترك جميع الأطراف، دون المخالفه القطعيه، لعدم إمكان ارتكاب جميع الأطراف.

أقول: هذا كما في «مصباح الأصول»، لكن في الأخير تأمّل؛ لأنّ تحققها منوطه بملا حظّه مقدار ما يحصل به الشبهه غير المحصوره، فإنه لو كانت الأطراف بمقدار يصدق عرفاً أنّها غير محصوره، فربما يمكن للمكلف تحصيل المخالفه القطعيه بارتكاب جميعها، خصوصاً إذا أجزنا ذلك ولو بالتدرّج حيث يقطع المكلف بحصول المخالفه بعد ارتكاب الجميع في أزمته متعدده.

نعم، قد يتفق عدم الإمكان لو اعتبرنا وقوع المخالفه فى زمان واحد، فهو أقرب بالقبول، ولكن مع تأملٍ فيه فى بعض الموارد.

أقول: إذا عرفت هذه الصور الأربعة، تعرف بأن ما لا يمكن فيه فرض تحقّق الموافقه ولا المخالفه القطعيّه فلا أثر للعلم الإجمالى فيه، كما عرفت فى الصوره الثانيه، ومضى بحثها تفصيلاً، وقلنا بجريان الأصول النافيه فى أطرافهما، وحكمنا بالتخيير العقلى، فلا نعيد.

وأما ما يمكن فيه إحداهما من الموافقه القطعيّه أو المخالفه، فيتنبّز فيه العلم الإجمالى فى ناحيه الممكن منهما، بعد جريان الأصول النافيه فى طرفيه، والتساقط بالتعارض، فإن أمكن الموافقه القطعيّه فالعلم الإجمالى منبّز فى حقّه، كما أنّه لو أمكن فيه المخالفه القطعيّه، فهو منبّز فى حقّه، ولو أمكن كليهما فيتنبّز فيهما.

وفيما نحن فيه بما أنّ المرأه المرذده قادره على المخالفه، فيحرم عليها إتيان الصلاه بغير قصد القربه، وحيث أنّ الموافقه القطعيّه غير مقدوره عليها، فلا محاله يحكم عليها العقل بلزوم التخيير بين الإتيان بالصلاه مع قصد القربه برجاء المطلوبيه، وبين تركها رأساً، وهذا هو المطلوب.

## حكم دوران الأمر بين الشرطيّه والمانعيّه

حكم دوران الأمر بين الشرطيّه والمانعيّه

المقام الرابع: فيما لو دار الأمر في شيءٍ بين كونه شرطاً للعباده أو جزءاً لها، وبين كونه مانعاً، كما لو شكّ في السجده الثانيه بعد القيام، فإنّه لو كان القيام موجباً لخروجه عن المحلّ والدخول في الغير، فإتيان السجده تكون زياده في الصلاه، ومانعه عن صحّتها، وإن كان النهوض غير مخرج له عن المحلّ، فلا بدّ له الإتيان بالسجده، ممّا يؤدّي تركها إلى ترك الجزء الواجب.

أو دار الأمر بين الضدّين، كما إذا دار الأمر في القراءه بين وجوب الجهر بها أو وجوب الإخفات.

فقد وقع الخلاف في أنّ المورد هل يكون من قبيل ما ذكرنا في المقام الثالث من التخيير فيه، لعدم إمكان الموافقه القطعيّه، كما نقل ذلك عن الشيخ قدس سره، أو ليس الأمر كذلك، بل لا بدّ من تحصيل الموافقه القطعيّه، ولو بتكرار أصل العمل، أو تكرار الجزء، كما عليه المحقّق النائيني والخوانساري رحمهما الله تعالى.

أقول: ذكر المسأله صور متعدّده:

الصوره الأولى: ما يتمكّن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي، ولو برفع اليد عمّا هو مشتغلّ به فعلاً، ومثّلوا له بالسجده المذكوره المشكوكه، حيث قالوا: تُصحّح برفع اليد عن الصلاه التي وقع فيها ذلك، وعلّلوا ذلك بأنّه لا ريب في وجوب إحراز الامتثال، وعدم جواز الاكتفاء بأحدهما، إذ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، ممّا يعنى أنّه يجب في هذه الحاله رفع اليد عن هذه الصلاه وإعادتها وإتمامها على أحد الاحتمالين، ثمّ إعادتها، وعلى كلّ تقدير لا وجه للحكم

بالتخيير، وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال.

هذا بناءً على عدم حرمة إبطال الصّلاه مطلقاً، أمّا بالنسبة إلى خصوص المقام، فمن جهة أنّ دليل الحرمة قاصرٌ عن الشمول له، إذ عمدته مدرّكه الإجماع، والقدر المتيقّن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاه التي يجوز للمكلّف الاقتصار عليها في مقام الامتثال.

وأما الصلاه المحكوم بوجوب إعادتها، فلا دليل على حرمة قطعها.

وأما لو بنينا على حرمة القطع حتّى لمثل المقام، كان الحكم بالتخيير في محلّه، لكن لا لأجل دوران الأمر بين الجزئيّه والشرطيّه، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه .

وإن شئت قلت: اءنّ لنا في المقام علمين إجماليين:

أحدهما: العلم الإجمالى بثبوت إلزام متعلّق بطبيعي العمل المرّدّد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه، وما يكون فاقداً له.

ثانيهما: العلم الإجمالى بحرمة الجزء المشكوك فيه ووجوبه، لدوران الأمر فيه بين الجزئيّه الموجه لوجوبه، والمانعيّه المقتضيه لحرّمته، لكونه مبطلاً للعمل.

والعلم الثاني وإن كان لا- يترتب عليه أثر لعدم التمكن لا- من الموافقه القطعيّه ولا- من المخالفه القطعيّه، فيحكم بالتخيير بين الإتيان بالجزء المشكوك فيه وتركه إلا أنّ العلم الإجمالى الأوّل يقتضى إعادته الصلاه تحصيلاً للفراغ اليقيني.

هذا تمام الكلام المستدلّ به في الصورة الأولى كما في «مصباح الأصول»(١).

أقول: ويرد عليه :

أولاً: بما قاله رحمه الله في صورته عدم القول بحرمة القطع، إذ لا- إشكال حينئذٍ في جواز الحكم برفع اليد عنها والإتيان بما يوجب رفع الذمّه .

وأما إذا قلنا بالحرمة كما هو الأظهر عند الأكثر، أو كان في ضيق الوقت بحيث لو تركها لما تمكّن من الإتيان بها أداءً، فحينئذٍ لا يجوز له رفع اليد عن الصلاة، وعليه فدعواه رحمه الله بأنّ الحكم هنا وإن كان تخييرياً، إلاّ أنّه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئيه والشرطيّه، بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه، ممنوعه؛ لأنّ السجده المشكوكه التي أراد إتيانها تكون مردّده بين الجزئيه والزيادة المبطله ومثلها تُسمّى بالمانعيّه لا- الشرطيّه، ولعلّ مراده رحمه الله المانعيّه، لكن أخطأ الكاتب أو سها فأبدلها بالشرطيّه.

وثانياً: دعواه رحمه الله أنّ كون مقتضى العلم الإجمالي الأول ثبوت إلزام متعلّق بطبيعي المرّدّد بين ما يؤتى فيه بالخبر المشكوك فيه ووجوبه، هو إعادة الصلاة تحصيلاً للفراغ، ممنوعه لأنّ اقتضاء العلم المذكور إنّما يكون بالنسبه إلى الصلاة التي فرض حرمة قطعها، فحيثُ يدور أمرهما بين الفعل والترك، فلا- محاله لا يكون العلم الإجمالي منجزاً في حقّه، فإذا سقط عن التنجز وأتى وعمل بمقتضى التخيير العقلي، فلا وجه حينئذٍ للحكم بوجوب إعادة الصلاة؛ لأنّ وجوبها فرع إثبات تنجز التكليف المفروض فقدانه قبل ذلك، ولو شكّ فيه فالمرجع إلى أصل البراءه.

وعليه، فالحقّ في هذه الصوره في جانب الشيخ قدس سره حيث حكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين في الاستقلالين.

الصوره الثانيه: وهى ما يتمكّن المكلف فيه من الامتثال الإجمالي بتكرار

الجزء، أو بتكرار أصل العمل، قال المحقق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول»:

(فلا وجه فيها أى فى التخيير لجواز الاقتصار على الامتثال الإجمالى، فيجب عليه إحراز الامتثال ولو إجمالاً.

وبالجملة: الحكم بالتخيير إنما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمى، ومع التمكن منه فالإقتصار على الامتثال الإجمالى يحتاج إلى دليلٍ خاص، ومع عدمه كما هو المفروض فى المقام يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمى، باعتبار أن شغل الذمّه اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني)، انتهى محلّ الحاجه.

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: أن ما يمكن فيه تكرار الجزء مثل القراءة إذا تردّد وجوبها بين الجهر والإخفات، وأجزنا تكرار القراءة ولو بتبته القربه المطلقه بكلتا صورتها، فحينئذٍ يخرج عمّا فرضه الشيخ رحمه الله فى المسأله إذا كان أمره دائراً بين الجزئيه والمانعيه، أو الشرطيّه والمانعيه؛ لأن ما فرضنا لا تكون زيادتها مانعه، فإتيانها بكلا وجهيه ممكنٌ ممّا يسلم كلام الشيخ رحمه الله عمّا حاول نقضه به .

نعم، إن لم نقل بجواز الجمع بين الجهر والإخفات لاستلزامه القران بين السورتين، ومنعنا عنه فى الصلاه مطلقاً، أى حتّى مع صورته العمل بالاحتياط، فلا مناص إلا القول بالتخيير كما عليه الشيخ قدس سره .

وثانياً: قوله رحمه الله إنّ قوله الحكم بالتخيير إنما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمى، صحيحٌ إذا فرض عدم إمكانه فى عمل واحد، لا- التكرار فى أصل العمل، وإلاّ فإنّه يصحّ ذلك فى جميع الموارد وذلك بالإتيان بأحد المحتملين فى صلاته ولو كان مستلزماً لبطلانه والإتيان بعملٍ آخر على خلاف ذلك، كإنّه يقطع بصحّه

العمل والامتنال في أحدهما، لكن الإشكال في إثبات الدليل على لزوم ذلك، وهو أول الكلام.

هذا كله فيما إذا أمكن التكرار.

الصورة الثالثة: فيما إذا لم يمكن التكرار، كما إذا دار الأمر بين القصر والإتمام عند ضيق الوقت، فقد قال المحقق الخوئي رحمه الله في هذه الصورة بأن: (التخير بين الأمرين في الوقت وإن كان مما لا مناص منه، إلا أنه قد يتوهم عدم سقوط العلم الإجمالي من التخير بالنسبة إلى وجوب الإتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت، فلا يجوز الاقتصار بإتيان أحد المحتملين في الوقت، بل يجب عليه الاحتياط والإتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت.

ولكن التحقيق عدم وجوب الإتيان بالقضاء في خارج الوقت، إذ القضاء بفرض جديد، وتابع لصدق فوت الفريضة في الوقت، ولم يحرز الفوت في المقام؛ لأن إحرازه يتوقف على إحراز فعلية التكليف الواقعي في الوقت بالعلم الوجداني أو الأماره أو الأصل، وكل ذلك غير موجود في المقام، فإن غاية ما في المقام هو العلم الإجمالي بأحد الأمرين من الجزئية أو المانع، وهو لا يكون منجزاً إلا بالنسبة إلى وجوب الموافقه الاحتماليه، ووجوب الأخذ بأحد المحتملين في الوقت دون المحتمل الآخر، لعدم إمكان الموافقه القطعيه، فإذا لم يحرز التكليف بالنسبة إلى المحتمل الآخر في الوقت، لم يحرز الفوت كي يجب القضاء، انتهى كلامه (١).



أقول: ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره في الأخير عبارته عن الوجه الذي ذكرناه في الصورة الأولى، حيث إنّ العلم الإجمالي غير منجز فيسقط، فلا دليل لنا لإثبات التكليف بالتكرار لا في الوقت كما قلنا، ولا في خارجه لعدم إحراز الفوات.

ولكن النكته التي لا بدّ من الإشارة إليها هو أنّ دوران الأمر بين القصر والإتمام في ضيق الوقت لا بدّ أن يفرض فيما إذا لم يكن المكلف قادراً على إتيان الصلاة في الوقت بثلاث ركعات أو أزيد، وإلاّ لأمكن الجمع بينها في الوقت ولو بدليل من أدرك الوقت بركعه؛ لأنّه حينئذٍ قادرٌ بأن يقدم القصر ثمّ يتيمّم ويصلّي الأربع، ولو يادراك ركعه في الوقت، فيحصل الامتثال العلمى بكليهما في الوقت.

نعم، لو قدّم الأربع أصبح عاجزاً عن الإتيان بالآخر كذلك، لكنّه لا وجه لذلك مع فرض كونه متردداً فيه في حال الركعتين الأولى، كما لا يخفى، إلاّ أن يكون الوقت أضيق ممّا يتحمّل ثلاث ركعات، فيجرى فيه ما مضى من الكلام.

مع أنّ من الممكن المناقشه والبحث عن إمكان ترجيح جانب التمام أو القصر وذلك فيما إذا دار الأمر بين أن يجعله قصراً ليدرك الوقت ويصير تمامه أداءً، أو يجعله تماماً ليكون بعض الركعات في خارج الوقت.

وتفصيل الكلام فيه موكولٌ إلى الفقه.

## دوران الأمر بين المحذورين عند تعدد الواقعه

دوران الأمر بين المحذورين عند تعدد الواقعه

المقام الخامس : ويدور البحث فيه عن دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه.

أقول: والتعدد تارة يكون عَرَضِيًّا، وأخرى يكون طويلًا.

فأما القسم الأول: فهو كما لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بوطئ امرأه، والآخر بتركه لامرأه أخرى، ثم اشتبه له الأمر بين المرأتين، ولا يدري أيتهما محرّمه الوطئ والأخرى واجبه .

قال المحقق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول»:

(فقد يقال بالتخيير بين الفعل والترك في كلّ منهما، بدعوى أنّ كلّاً منهما من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع استحاله الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه في كلّ منهما، فيحكم بالتخيير، فجاز الإتيان بكلا الأمرين كما جاز تركهما معاً.

ثم قال: ولكنّه خلاف التحقيق، لأنّ العلم الإجمالى بالالتزام المرّد بين الوجوب والحرمه في كلّ من الأمرين، وإن لم يكن له أثر، لاستحاله الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه في كلّ منهما كما ذكر، إلاّ- أنّه يتولّد في المقام علمان إجماليان آخران، أحدهما: العلم الإجمالى بوجوب أحد الفعلين، والثاني: العلم الإجمالى بحرمه أحدهما، والعلم الإجمالى بالوجوب يقتضى الإتيان بهما تحصيلاً للموافقه القطعيه، كما أنّ العلم الإجمالى بالحرمه يقتضى تركهما معاً كذلك، وحيث أنّ الجمع بين الفعلين والتركين معاً مستحيل، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى الموافقه القطعيه، ولكن يمكن مخالفتها القطعيه بإيجاد الفعلين

أو بتركهما ، فلا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه ، فإنها المقدار الممكن على ما تقدّم بيانه، وعليه فاللّازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليه، وحذراً من المخالفه القطعيه، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال؛ لأنّ العلمين الإجماليين بوجوب أحدهما وحرمة الآخر ليس معناه إلّا العلم الإجمالى بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بعد عروض الاشتباه والاختلاط؛ لأنّ المفروض أنّ زمان عروض الاشتباه عباره عن زمان العلم الإجمالى بوجوب المضاجعه مع إحداهنّ أو حرمتها كذلك، فإذا ضاجعهما معاً فكما يقطع بحصول الموافقه القطعيه لإحداهما، يقطع كذلك بحصول المخالفه القطعيه للأخرى، كما كان كذلك لو تركهما معاً، بأن امتنع عن الجماع معهما، حيث يقطع بحصول الموافقه والمخالفه القطعيه قطعاً، هذا بخلاف ما لو جامع إحداهنّ دون الأخرى فإنّه لا يقطع بحصول شىء منهما، بل الحاصل حينئذٍ هو الموافقه الاحتماليه، والمخالفه الاحتماليه بالنسبه إلى كلّ واحدٍ منهما، إن سلّمنا كون المثال للتعدّد فى العرضى بلحاظ مقام الإيجاب دون الامتثال، وإلّا لكان المثال طولياً، فإنّ التزمنا بجواز تنجيز العلم الإجمالى فيالتدريجيات، أى ما لا يمكن تحقّقه خارجاً معاً، بل يتحقّق تدريجاً مثل الوطى فى المثال المفروض، فلا يجوز له الإتيان بهما معاً، لأنّه يوجب حصول المخالفه القطعيه، لكنّه يعارضه وجوب الموافقه القطعيه، بأن لا يأتى بهما، حيث يقطع بحصول الموافقه القطعيه فى .

ما جامعهما معاً، فلازم التدافع بين الحكمين المنجزين هو تساقطهما، ولازم ذلك جريان البراءة في كل واحدٍ من الطرفين، ولازمه الحكم بالتخيير في الفعل والترك لأيهما شاء، وإن لم نلتزم بجواز تنجز العلم الإجمالي في التدريجيات، فالحكم بالتخيير في كل منهما أوضح، لدوران أمر كل واحدٍ منهما بين الوجوب والحرمه.

نعم، لا يبعد الحكم برجحان تحصيل الموافقه الاحتماليه والمخالفه كذلك، وعلى تحصيل الموافقه القطعيه والمخالفه كذلك عند العقل والعقلاء، فيؤخذ بأحدهما ويُترك الآخر، بل لا يبعد القول بذلك في أصل المطلب استدراكه في الآخر فيما لو أمكن تحصيل الموافقه والمخالفه القطعيه دفعياً، كما لو حلف بشرب ماء وتركه للآخر، ثم اشتهب الإنائين، حيث يمكن للمكلف شربهما معاً دفعاً، ويجرى فيه ما يجرى في التدريجي، برغم أنّ الأرجح هو شرب أحدهما وترك الآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليه بل المخالفه كذلك، وحذراً عن المخالفه القطعيه ولو كان مع الموافقه القطعيه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا وجه فساد كلامه قدس سره حيث قال: (ولكن يمكن مخالفتها القطعيه بإيجاد الفعليين أو تركهما).

وجه الفساد: أنّ هذا المقدار يمكن فيه تحصيل الموافقه القطعيه إذا أتى بهما أو تركهما، وحينئذٍ لا يبقى فرق بينه وبين ما قاله في الموافقه القطعيه بعدم الإمكان والمخالفه بالإمكان، فكما لا يمكن له الامتثال في كليهما، كذلك لا يمكنه المخالفه في كليهما، فتدبر حتى لا يشتبه عليك الأمر؛ لأنّ الإمكان وعدمه إن فرض في كل واحدٍ واحدٍ منهما، فلا يمكن فرض تحقّقه في كليهما، وإن فرض ولو حظ معاً فكلاهما ممكن الحصول ويحصل، كما لا يخفى.

وأما القسم الثاني: وهو ما يكون طولياً، مثل ما إذا علم بتعلق الحلف بإيجاد فعلٍ في زمانٍ وبتركه في زمانٍ آخر، كما لو علم بالحلف على الوطى في وقتٍ وتركه في آخر، ولكن لا يعلم أيهما يكون في يوم الجمعة والآخر في السبت، أو مثل ما لو لم يعلم أنه حلف بالوطى في كلِّ ليله جمعه، أو حلف بتركه كذلك، حيث يمكن وقوع الفعل والترك في زمانٍ دون زمانٍ آخر، قال المحقق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول»:

(فقد يُقال بالتخير بين الفعل والترك في كلِّ من الزمانين، إذ كلُّ واقعه مستقله دار الأمر فيها بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن فيها الموافقة القطعيه ولا المخالفه القطعيه، ولا وجه لضمّ الوقائع بعضها إلى بعض، بل لابدّ من ملاحظه كلِّ منها مستقلاً، وهو لا يقتضى إلاّ التخير، فللمكلف اختيار الفعل في كلِّ من الزمانين، واختيار الترك في كلِّ منهما، واختيار الفعل في أحدهما والترك في الآخر.

والتحقيق أن يُقال: إنّه إن قلنا بتنجز العلم الإجمالي في الأمور التدريجيّه كغيرها، فلا يفرّق بين القسمين المذكورين، لا تحاد الملا-ك فيهما حينئذٍ، وعليه فالعلم الإجمالي منجزٌ بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه، فاللّازم اختيار الفعل في أحد الزمانين، واختيار الترك في الآخر، حذراً من المخالفه القطعيه، وتحصيلاً للموافقه الاحتماليه.

وإن قلنا بعدم تنجز العلم الإجمالي في التدريجيّات، فيحكم بالتخير بين الفعل والترك في كلِّ زمان، إذ لم يبق سوى العلم الإجمالي بالالتزام المرّد بين الوجوب والحرمة في كلِّ من الزمانين، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم لا يوجب التنجز لعدم إمكان الموافقه القطعيه ولا المخالفه القطعيه، فيختر المكلّف بين الفعل

والترك في كلّ من الزمانين)، انتهى كلامه (١).

أقول: قد عرفت من جوابنا في القسم الأوّل، الجواب عن هذا القسم، لأنّه:

إن جعلنا العلم الإجمالي منجزاً في التدريجيّات، حتّى في مقام الامتثال، فضلاً عن التدريجي في مقام الالتزام، فلازم ملاحظه حاله في كلّ واحدٍ واحد، هو عدم القدره لكلّ من الموافقه والمخالفه القطعيّه، بل المقدور حصول إحداهما، وأنّ الحكم حينئذٍ يكون هو التخيير بين فعلهما أو تركهما أو الفعل لأحدهما والترك للآخر، قد عرفت أنّه أرجح عقلاً وعقلائيّاً.

وإن لوحظ كلّ واحدٍ مع الآخر، فحينئذٍ كما له القدره على المخالفه القطعيّه بفعلهما أو تركهما معاً، كذلك له القدره على تحصيل الموافقه القطعيّه بذلك، فكما كانت الأوليّمحرّمه فكذلك تكون الثانيه واجبه، فلازم تدافع الحكّمين هو التساقط، فالمرجع إلى أصل البراءه عقلاً وشرعاً، فيحكّم بالتخيير بين الثلاث، وإن كان الأرجح عند العقل والعقلاء هو اختيار الفعل في أحدهما والترك للآخر كما عرفت.

وإن لم نقل بتنجز العلم الإجمالي في التدريجيّات، كما في الدفعيّات، فالحكم من أوّل الأمر يكون تخييريّاً، لعدم وجود علم يحكم بوجود الموافقه القطعيّه أو حرمة المخالفه القطعيّه.

.\*\*\*

## دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه

دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه

المقام السادس: ويدور البحث فيه عن دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعه، واحتمال المكلف أهميه أحد الحكمين، فالسؤال حينئذٍ عن أنه هل يتقدم ذلك على الآخر، كما لو احتمل الوجوب أهمًا، فحينئذٍ هل يجب الإتيان بكليهما كما لو احتمل الأهميه في الحرمة بتركهما، أو لا يتقدم بل يكون مخيرًا في ذلك كالمساويين؟

فيه وجهان، بل قولان.

ذهب إلى الأول المحقق النائيني في دوران الأمر بين شرطيه شيء ومانعيته، بتقديم محتمل الأهميه، وذكر في وجهه على ما في «مصباح الأصول»:

(أنّ كلّ تكليفٍ واصل إلى المكلف يقتضى أمرين لزوم الامتثال وإحرازه، وعليه فالواجب المعلوم بالإجمال في المقام كما يقتضى إيجاد متعلقه، كذلك يقتضى إحراز الإيجاد بإتيان كلا الفعلين، وكذلك الحرمة يقتضى هذين، فلا بدّ من تركهما، وهذان الحكمان وإن لم يكن بينهما تراحمٌ من ناحيه أصل الامتثال، لتغاير متعلقى الوجوب والحرمة، وتمكّن المكلف من إيجاد الواجب وترك الحرام، إلا أنّهما متراحمان من ناحيه إحراز الامتثال، لأنّه يقتضى الإتيان بكلا الفعلين، وترك كلا الفعلين قضيه للوجوب والحرمة، فلا يمكنه إحراز امتثالهما معاً، وقد عرفت أيضاً أنّ إحراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل، فكما أنّ عدم قدره على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما تقتضيه الحرمة من الترك يوجب التراحم بينهما، كذلك عدم قدره على الجمع بين ما يقتضيه كلّ منهما من

إحراز الامتثال يوجبُ التراحم بينهما أيضاً)، انتهى كلامه في «المصباح» نقلاً عن أستاذه النائني رحمه الله .

خلافًا للمحقق الخوئي، حيث ذهب إلى الثاني، وأورد عليه :

أولاً- بالنقض: بصوره المتساويين مع احتمال الأهميه في أحدهما، فإنَّ لازم كونهما متراحمين هو الحكم بالتخيير بين فعلهما وتركهما، مع أنه لم يلتزم بذلك بل ذهب إلى لزوم الأخذ بالإتيان في أحدهما والترك للآخر، حذراً من المخالفه القطعيه في أحد التكليفين.

أقول: إنَّ أصل الإشكال من جريان هذا التراحم في الامتثال وإحرازه كليهما في المتساويين في واقعه واحده بخلاف المتعدّد في الواقعه، حيث يكون التراحم في الإحراز دون الامتثال، وكون مقتضى التراحم في المتساويين هو التخيير صحيح كما التزمنا به، ولعلَّ وجه التقديم في الحكم بالإتيان في أحدهما والترك في الآخر كان من جهة الرجحان الذي استفدناه من دليل العقل والعقلاء، لكنّه لا يصل إلى حدّ الإلزام، فهذا الإشكال لا يلزمننا القول بعدم لزوم تقديم محتمل الأهميه، مضافاً إلى أنّ ما ذكره ونقله عن أستاذه ليس فيه ما يدلّ على تقديم محتمل الأهميه، إلا أن يريد بأنّه يُقدّم لتحصيل إحراز الامتثال في حقّه.

وأورد عليه ثانياً: بأنّه لو سلّمنا وجود التراحم هنا، لكن لا- دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهميه مطلقاً، ليجب الأخذ به في المقام، لأنّ التراحم في المتراحمين ناشٍ إمّا في إطلاق دليلهما أو في الملاك، فمن المعلوم أنّ محتمل الأهميه هناك له إطلاق أو ملاك بخلاف غيره، فلذلك يُقدّم محتمل الأهميه، وأين هذا من المقام حيث كان المفروض بقاء الإطلاق في كلا الحكمين، لعدم التنافي



بينهما من حيث الإطلاق، ليرفع اليد عنه، وعدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما، إذ كل ذلك فرع عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين، والمفروض قدرته على امتثالهما لتغاير متعلق الوجوب والحرمة على ما تقدم.

ثم قال أخيراً: أمّا ما ذكره قدس سره من حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال، فهو مشترك فيه بين جميع التكاليف الإلزامية، من غير فرق بين ما كان في أعلى مراتب الأهمية وما كان في أضعف مراتب الإلزام، فلا- موجب لتقديم محتمل الأهمية على غيره، والحكم بلزوم موافقته القطعيه، وإن استلزمت المخالفه القطعيه للتكليف الآخر، انتهى كلامه باختلاف يسير في نقله (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى بأن ملاك التزام كما اعترف به كان إما في التزام بين إطلاق الدليلين، أو بين الملاكين، فنحن نقول بأن الثاني موجود في المقام دون ما يعتقده من تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد، وللملاكات والمناطق النفس الأمريه، فإذا احتمل أقوائيه ملاك أحدهما على الآخر، فلا بد من تحصيله ولو في مقام الإحراز لا الامتثال فقط، وهو لا يحصل إلا بالأخذ بما هو الأقوى محتملاً- إن كان هو الوجوب بإتيانهما أو الحرمة بتركهما، وهذا هو المطلوب، لا في ما إذا احتملنا كون الجماع مع إحداهن مندرج في الوطى بالمحارم الذي أهم عند الشرع من المعاشره مع الأجنبيه، وعليه فلا بد من ترك المضاجعه معهن لإحراز التكليف بالنسبه إلى المرأتين والوقتتين.

تتميم: لا إشكال من الحكم بالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين في .

الواقعه الواحده، حيث لا- يأتى فيه البحث عن أنه تخييرٌ بدوى أو استمرارى، بخلاف ما لو كان الدوران فى الوقائع المتعمّده، فحينئذٍ إن قلنا بالتخير فيه يأتى البحث عن أنّ التخير فيه بدوى، يعنى إذا لم يعلم بأنّ المحلوف هو الوطئ فى كلّ ليله جمعه أو تركه فيه فله التخير ابتداءً؛ يعنى إذا اختار الفعل فلا بدّ من القيام بالفعل فى كلّ ليله جمعه، كما أنّه كذلك فيما لو اختار الترك فعله القيام بالفعل فى جميع ليالى الجمعه، فلا- يجوز له الإتيان بالفعل فى ليله والترك فى الأخرى، هذا بخلاف الاستمرارى حيث يصحّ له أن يختار ليله جمعه معيّنه بدوّاً ثمّ يختار غيرها، ممّا يعنى أنّه مخير بين فعل كلّ منهما أو تركهما أو الإتيان بإحدهما دون الأخرى، فيه وجهان بل قولان:

ذهب إلى الأوّل المحقّق الخوئى، ووجه مختاره ما ذكره قبل ذلك من أنّه: (يتولّد من العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة علمٌ إجمالى متعلّق بكلّ فرد من الأفراد، وهو العلم بوجوب أحدهما وحرّمته، وهذا العلم وإن لم يمكن موافقته القطعيه لاحتمال الوجوب والحرمة فى كلّ منهما، إلاّ أنّه يمكن فرض تحقّق المخالفته القطعيه بإتيانها معاً أو تركهما كذلك، وقد عرفت تنجز العلم الإجمالى بالمقدار الممكن، وهو هنا هى المخالفه القطعيه، فتكون حراماً دون الموافقه القطعيه، فنتيجته هو الحكم بالتخير البدوى، فلا يجوز للمكلّف اختيار الفعل فى أحدهما والترك فى الآخر)، انتهى محضّل كلامه.

أقول: قد عرفت ما فى كلامه من الإشكال، باعتبار أنّ الإتيان بالفعلين كما لا يوجب القطع بالمخالفه القطعيه بل يحتمل، كذلك لا يوجبُ القطع بحصول الموافقه القطعيه بل يحتمل، وهكذا فى الترك لها فى جانب الحرمة، فلا وجه للحكم بتقديم

حرمه المخالفه دون وجوب الموافقه إلى آخر ما ذكرناه تفصيلاً.

وعليه، فالحكم بالتخيير البدوى لذلك ممّا لا وجه له، لأنّ الإتيان فى أحدهما والترك فى الآخر يوجب القطع بحصول الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه، ولا- وجه لتقديم الاحتمال على القطع، ولذلك ترى التزام جماعه من القول بالتخيير الاستمرارى، وكان الوجه فيه هو ما عرفت بأنّ الحكم بالتخيير كما كان فى صورته وحده الواقعه من جهه عدم إمكان الموافقه القطعيّه والمخالفه، كذلك الحال فى مرحله الاستمرار؛ لأنّ الإتيان بالفعلين موافق للوجوب وترك الإتيان بهما موافق للحرمة، ويبقى الآخر بلا موافقه، ولا يقدر على الموافقه معهما معاً إلاّ بالإتيان بأحدهما وترك الآخر، فلا بدّ من الحكم بالتخيير فى الاستمرار أيضاً.

نعم، قد عرفت أنّ الأرجح هنا هو عدم الإتيان بأحدهما والترك للآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليّه، وحصول المخالفه الاحتماليّه، لأنّه أولى من تحصيل الموافقه القطعيّه والمخالفه القطعيّه، كما لا- يخفى، وهذا هو الوجه الذى اختاره الشيخ الأنصارى والمحقّق الخمينى وصاحب «عنايه الأصول» حيث التزم بالتخيير الاستمرارى، لكن لا لما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائده وجهاً للتخيير الاستمرارى، حيث قال بعد نقل الوجه الأوّل :

(ولكن للنظر فى ذلك مجال، فإنّ المخالفه القطعيّه لم يتعلّق بها التكليف التحريمى شرعاً، بحيث تكون المخالفه القطعيّه كسائر المحرّمات الشرعيّه قد تعلّق بها النهى المولوى الشرعى، بل قبح المخالفه القطعيّه كحسن الطاعه من المستقلّات العقليّه التى لا تستتبع الخطاب المولوى، وحكم العقل بقبح المخالفه القطعيّه فرع تنجّز التكليف، وإلاّ فنفس المخالفه بما هى مخالفه لا يحكم العقل

بقبحها ما لم ينتج التكليف.

وبالجملة: مخالفه التكليف المنجز قبيحه عقلاً، وأما مخالفه التكليف غير المنجز فلا قبح فيها، كما لو اضطرَّ إلى الاقتحام في أحد أطراف المعلوم بالإجمال، واتفق مصادفه ما اضطرَّ إليه للحرام الواقعي، فإنه مع حصول المخالفه يكون المكلف معذوراً، وليس ذلك إلا لعدم تنجز التكليف، ففي ما نحن فيه لا يكون التكليف منجزاً في كلِّ ليله من ليالي الجمعه، لأنه في كلِّ ليله منها الأمر دائر بين المحذورين، فكون واقعه مما تتكرر لا يوجبُ تبدل المعلوم بالإجمال، ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذورين، فإنَّ متعلق التكليف إنما هو الوطى أو الترك في كلِّ ليله من ليالي الجمعه، ففي كلِّ ليله يدور الأمر بين المحذورين، ولا يلاحظ انضمام الليالي إلى بعضها مع بعض حتى يقال إنَّ الأمر فيها يدور بين المحذورين، لأنَّ المكلف يتمكن من الفعل في جميع الليالي المنضمه ومن الترك في جميعها أيضاً، ومن التبعض ففي بعض الليالي يفعل وفي بعضها الآخر يترك، ومع اختيار التبعض تتحقق المخالفه القطعيه؛ لأنَّ الواجب عليه إمَّا الفعل في الجميع وإمَّا الترك في الجميع، وذلك لأنَّ الليالي بتقييد الانضمام لم يتعلَّق الحلف والتكليف بها، بل متعلَّق الحلف والتكليف كلُّ ليله من ليالي الجمعه مستقله بحيال ذاتها، فلا بد من ملاحظه الليالي مستقله، ففي كلِّ ليله يدور الأمر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري.

والحاصل: أنَّ التخيير البدوي في صورته تعدد واقعه يدور مدار أحد أمرين؛ إمَّا من حرمة المخالفه القطعيه شرعاً، ليجب التنجيب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك، فيجبُ على المكلف عدم إيجاد ما يلزم عنه المخالفه القطعيه، وإمَّا ملاحظه

الوقائع المتعدّده منضماً بعضها على بعض فى تعلّق التكليف بها، حتّى يتمكّن المكلف من مخالفه التكليف بتبعيض الوقائع واختياره فى البعض ما يخالف اختياره فى الآخر، وكلّ من الأمرين اللّذين يبتنى على أحدهما التخيير البدوى محلّ منع، فلا محيص من التخيير الاستمرارى وإن حصل العلم بالمخالفه)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ مدعى المحقّق النائينى رحمه الله فى غايه المتانته، إلّا أنّ قوله: (إنّ حرمه المخالفه القطعيه يكون فرع تنجز التكليف) ممنوع، بل الأمر على عكس ذلك، بمعنى أنّ تنجز التكليف وعدمه فرع إمكان الموافقه والمخالفه وعدم إمكانهما، فكلّ ما يمكن ولو بواحدٍ منهما يكون التكليف منجزاً بالنسبه إليه، وإلّا ففى المقام حيث لا يمكن تحصيل كلّ واحدٍ منهما فى كلّ واقعه مستقلّه، ومع الانضمام يحصل كلاهما، فكما تجب الموافقه تحرم المخالفه، فلذلك نحكم بالتخيير، ويجوز له الإتيان بواحدٍ وترك الآخر، كما يجوز له الإتيان بهما أو تركهما معاً، وإن كان لا يبعد القول برجحان الإتيان بهما أو تركهما على الإتيان بأحدهما وترك الآخر باعتبار رجحان تحصيل الموافقه الاحتماليه والمخالفه كذلك على الموافقه القطعيه والمخالفه كذلك، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى المبحث الثانى من المقصد التاسع.

\*\*\* .

## قاعده الاشتغال

## قاعده الاشتغال

المبحث الثالث: من أبواب المقصد التاسع، والمنعقد في الشكّ وما له من الأحكام، هو البحث عن الاشتغال الذي يعدّ مورده الشكّ في المكلف به .

أقول: قد عرفت في المباحث السابقه أنّ الشكّ :

١ إن تعلق بأصل التكليف كان البحث فيه من البراءه، وإن كان متعلقاً بمتعلّق التكليف، أى كان أصل التكليف ثابتاً إلا أنّ مركز تعلقه غير معلوم بلا فرقٍ بين كون أصل جنس التكليف معلوماً دون فصله، أى لا يعلم نوعه مثل ما لو علم أصل الإلزام، إلا أنّه لا يعلم هل هو يكون مع المنع من الترك حتّى يصير واجباً، أو مع المنع من الفعل حتّى يصير حراماً، أو كان أصل التكليف جنساً وفصلاً معلوماً ولكن المتعلّق غير معلوم، مثل ما لو علم الوجوب إلا- أنّه لا- يعلم تعلقه بالجمعه أو بالظهر وكيف كان، إن كان أصل التكليف معلوماً والمتعلّق مشكوكاً، والمكلف عاجزٌ عن تحصيل الاحتياط فيه بالموافقه القطعيه ولا المخالفه القطعيه، فهى أصاله التخيير، ودوران الأمر بين المحذورين الذى قد مضى بحثه مع تمام صورته المتصوّره فيه من وحده الواقعه وتعدّدها.

٢ وأما إن كان أصل التكليف معلوماً بجنسه وفصله أو بجنسه فقط، ولكن المتعلّق كان مشكوكاً، وكان تحصيل الموافقه القطعيه أو المخالفه القطعيه ممكناً، فهذا هو المبحث الذى بين يديك، والمُسمى بقاعده الاشتغال أو أصل الاشتغال، ومورد هذا الشكّ :

تارة: يكون في الفردين المرذدين المتباينين، بحيث لا- يكون في البين قدرٌ متيقنٌ مثل الشكّ في أنّ الواجب هل هي صلاة الجمعة أو الظهر؟

وأخرى: يكون في البين قدرًا متيقنًا.

والثاني أيضاً على قسمين، لأنه :

١ قد يكونان مرتبطين كالشكّ في الصلاة بأنّها هل هي تسعة أجزاء أو عشرة، وهو المسمّى بالأقلّ والأكثر الارتباطى.

٢ وقد لا يكونان كذلك، كالأقلّ والأكثر الاستقلاليين، مثل الدين إذا تردّد بين كونه عشرة دراهم أو عشرين، حيث أنّ إعطاء العشرة أيضاً مبرءٌ للذمّه مستقلاً ولو لم يعط العشرة الأخرى، وهذا القسم هو المسمّى بالأقلّ والأكثر الاستقلالى.

ثمّ على كلّ هذه التقادير، قد يكون التكليف المشكوك متعلّقه هو الوجوب تارة، والتحرّيم أخرى، أى تكون الشبهه وجوبيته أو تحريميه.

ثمّ إنّ منشأ الشبهه أيضاً قد يكون :

تارة: من جهه فقدان النص .

وأخرى: من جهه إجمال النصّ.

وثالثه: من جهه تعارض النصّين.

فهذه الثلاثة تتكوّن منها الشبهه حكميه.

ورابعه: قد يكون الشكّ والشبهه من جهه الإخلال فى الموضوع والمصداق الخارجى، فتكون الشبهه موضوعيه.

وأما حكم الشكّ فى المحصّل والمحصّل: فإنّه وإن كان من الشكّ فى المكلف به،

إلا أن له بابٌ مستقلُّ برأسه، وحيث كان أكثر مباحث هذه الوجوه الأربعه متَّحده مع ما ذكرناها في باب البراءه، لذلك ترى أن المتأخرين بعد الشيخ الأنصارى قدس سره أهملوها ولم يتعرَّضوا لها إلا على نحو الإجمال والإشاره، وإنما اهتموا بالبحث عن نفس الشكِّ في المكلف به، وقد عرفت أن البحث فيه يقع في مقامات ثلاث:

تارة: في المتباينين .

وأخرى: في الأقلِّ والأكثر الاستقلالي.

وثالثه: في الأقلِّ والأكثر الارتباطي.

أقول: قبل الخوض فيها لابدَّ من تقديم مقدّمه وهي :

أنَّ البحث يدور حول أنَّ العلم الإجمالي هل هو بوجوده يوجب التنجّز للمكلف، ولو لم يكن المتعلِّق معلوماً، أم لا يوجب له، للفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، فحيث قد مضى تفصيل البحث في باب القطع في باب العلم الإجمالي، ولذلك نكتفي هنا بالبحث عن هذا الأمر على نحو الاختصار والإشاره دون التفصيل عنه والإطاله، فنقول:

لا إشكال في أنَّ العلم سواءً أكان تفصيلياً أم إجمالياً، عبارته عن انكشاف الواقع كشفاً حقيقياً، وقد حقّقنا في محلّه بأنّه لا إبهام فيه أصلاً في التفصيلي منه فواضح، ولا- الإجمالي، بل الجهل والإبهام إنما يتحقّقان في المتعلِّق للتكليف لا- في نفس العلم والمعلوم، وعليه فإذا حصل العلم بالتكليف فهو يوجب التنجّز، ولا بدَّ حينئذٍ من تحصيل الامتثال، فيقال في وجهه:

بأنَّ احتمال التكليف الإلزامي بنفسه مساوٍ لاحتمال العقاب على مخالفته،



والعقل يحكم مستقلاً بلزوم الاجتناب عنه، وتحصيل المؤمن، فضلاً عما إذا كان التكليف مقطوعاً، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الإطاعة في موارد العلم التفصيلي، أو قيام الحجّة المعتبره عليه، فإنّ مخالفه التكليف الواصل إلى المكلف بالعلم الوجداني، أو قيام الحجّة المعتبره عليه، لا تستلزم القطع بالعقاب عليه لاحتمال العفو منه سبحانه وتعالى والشفاعه من النبي صلي الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام، وإّما المتحقّق هو احتمال العقاب على المخالفه، وهو كافٍ في حكم العقل بالتنجيز، فلا فرق في حكم العقل بلزوم الإطاعة الناشئ من احتمال العقاب، بين كون التكاليف معلومه أو محتمله، إلا أن يثبت فيه مؤمنٌ من العقاب عقلاً كقاعده قبح العقاب بلا بيان أو شرعاً كالأدله الشرعيّه من حديث الرفع وغيره.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدّمه ينبغي أن نتعرّض لأصل البحث، وقد سبق القول إنّ فيه ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: من المقامات الثلاثه هو حصول العلم الإجمالي في الفردين المتردّدين المتباينين.

ثمّ هذا قد يكون الشكّ فيه:

تارة: متعلّقاً بالأفراد المحصوره كالفردين أو أزيد.

وأخرى: يكون في الأفراد غير المحصوره.

هذا، وهنا بعض المباحث التي يكون مشتركاً بينهما، ولا اختصاص له بأحدهما، بخلاف بعض آخر حيث يكون مختصّاً بأحدهما دون الآخر، كما سيظهر ذلك من خلال البحوث القادمه، بل قد تكون المباحث مشتركه لجميع

موارد الشك في المكلف به من دون اختصاص بالمتناهيين.

هذا، ويقتضى المقام التنبيه على أمور مهمّة:

الأمر الأوّل: هل العلم الإجمالي بعد كونه كشفاً حقيقياً كالعلم التفصيلي في اقتضائه لتنجيز التكليف على نحو العله التامه، أم لا ؟

ولا يخفى أنّ هذا البحث من العلم الإجمالي مرتبط باب القطع كما أشير إليه هناك، وقلنا بأنّ العلم الإجمالي حيث كان كشفاً حقيقياً ولا- إبهام فيه، فلا بدّ من أن تكون علته تامه لتنجز التكليف، ولازم ذلك هو وجوب الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه كالعلم التفصيلي، خلافاً لبعض كما نسب ذلك إلى المحقق القمي والخوانساري، إن كانت النسبه صحيحه من الالتزام بأنّ العلم الإجمالي مقتضى للتنجيز لولا- وجود مانع عقلي أو شرعي عن تنجزه، فلازمه عدم وجوب الموافقه القطعيه ولا حرمة المخالفه القطعيه، بالفرق بين كون الشبهه محصوره أو غير محصوره.

وخلافاً لطائفه ثلثه من القول بالتفصيل بين الموافقه القطعيه لعدم وجوبها، والمخالفه القطعيه بحرمتها، حيث يقولون بالاقتضاء في الأولى والعلية في الثانية، كما نسب ذلك إلى ظهور بعض كلمات الشيخ رحمه الله من تجويز جريان الأ-صول في بعض الأطراف، وجعل الآخر بدلاً عن الحكم الواقعي، بل قد مال إليه المحقق الحائري أولاً ثم عدل عنه كما في «حاشيته على الدرر».

أقول: الحق هو العلية كما عليه الأ-كثر منهم المحقق النائيني، والعراقي، والإصفهاني، والخميني، والحكيم، والعلامة الطباطبائي رحمهم الله تعالى وغيرهم، كما يظهر عند المراجعة إلى كلماتهم في المقام، وفي باب العلم الإجمالي من

القطع، فإذا التزمنا بالعليه فلازمها وجوب الموافقه القطعيه، وحرمة المخالفه القطعيه. والسّر في ذلك كما ذكره المحققون ونعم ما قالوا هو:

أنّ الإنسان إذا حصل له العلم الوجداني على التكليف، ولا يحتمل الخلاف بالتكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه، فلا يشكّ حينئذٍ في وجوب الموافقه وحرمة المخالفه القطعيه قطعياً ومحتملها، ولا مجال للبحث عن جواز الترخيص في بعضها أو جميعها، كانت الشبهه محصوره أو غير محصوره، لا لأجل كون القطع منجزاً، إذ الموافقه واجبه والمخالفه محرّمه، بل لأجل لزوم اجتماع التقيضين قطعاً أو احتمالاً، وهو محال، ضروره أنّ القطع بالإرادته الإلزاميه لا يجتمع مع احتمال الترخيص، فضلاً عن القطع به، إذ لا معنى بأن يكون الشيء مطلوباً فعلة أو تركه للمولى مع الترخيص في تركه أو إتيانه ولو بصوره الاحتمال في الانطباق مثل الشبهات الغير المحصوره.

وهذا القدر من الإشاره إلى الموضوع يتناسب مع المقام، والتفصيل في باب القطع، فراجع.

الأمر الثاني: فيما يناسب بحثه في باب الاشتغال، هو البحث عن إمكان جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، سواءً أكانت الشبهه محصوره أو غير محصوره، وسواءً كان المورد هو الفردين المتباينين أو الأقل والأكثر، وهذا البحث إنّما يكون فيما إذا علمنا بحرمة شيء أو وجوبه لا بعلم وجداني، بل بشمول إطلاق دليل أو عمومه على المورد، كما إذا قال المولى: (لا تشرب الخمر)، وشمل بإطلاقه الخمر المراد بين الإنائين حيث يقع البحث عن أنه هل يمكن الترخيص

بأدله الأصول بتقييد إطلاق الدليل أو تخصيصه بغير مورد المراد أم لا ؟

ومثله ما إذا علم إجمالاً بقيام حججه معتبره على هذا الموضوع أو ذاك، كما إذا علم بقيام أماره معتبره إتماً بوجود صلاه الظهر أو الجمع، وأمثال ذلك من المتباينين.

بل قد ينقسم هذا القسم إلى قسمين آخرين:

أحدهما: ما لو علم المكلف بعلم جزمي بأن التكليف الواقعي على فرض تحقّقه فعلياً لا يرضى المولى بتركه، يعنى لو تصادفت الأماره للواقع ولو محتملاً -لا يكون تركه مرضياً للمولى، فكيف يمكن جعل الترخيص مع وجود مثل هذا العلم بفعليه التكليف على فرض المصادفه، فمثل هذا الفرض خارج عن مجال البحث.

وثانيها: هو العلم بالتكليف، ولكن يحتمل كونه كذلك، أى لا يرضى بتركه، كما ويحتمل مزاحمته لما هو أقوى ملاكاً، فيرفع اليد عنه فى مقام التزاحم، فعلى فرض التصادف ليس له علماً فعلياً ولا تقديرياً بعدم رضاه تركه، بل يحتمل فعليه الواقع، ويحتمل عدمه بعد قيام الحججه المعتبره عليه، من إطلاق دليل أو عمومه، فحينئذ يقع البحث فى أنه إذا وجدت حججه أقوى من ذلك الإطلاق والعموم كأدله الأصول، هل يمكن رفع اليد عن الإطلاق مثلاً ليكون من قبيل دفع الحججه بالحججه أم لا؟ فهذا هو محطّ البحث هنا .

الأمر الثالث: فى أنه على القول بجواز جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى أو عدمه، فهل هو مختصّ بما إذا كان العلم بأصل التكليف أو متعلقه، أو يكون البحث فيه أعمّ منه ومن العلم الإجمالى بوقوع الامتثال، مثل ما إذا شكّ فى مرحله الامتثال بعد العلم التفصيلى بثبوت التكليف، فحصل العلم الإجمالى

بحصول الامتثال في أحدهما، مثل ما إذا علمنا إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين بعد الإتيان بهما، فإن قلنا بجريان الأصول النافية في جميع أطراف العلم الإجمالي، أو في بعضها، لم يكن مانع من جريان قاعده الفراغ في كلتا الصلاتين أو في إحداهما. والظاهر عدم الوجه في اختصاص النزاع بالأصول الجارية عند الشك في أصل التكليف دون الجارية في مرحله الامتثال.

أقول: بعد الوقوف على هذه الأمور الثلاثة، ينبغي العوده إلى أصل المطلب، وهو أن العلم الإجمالي في الفردين المتباينين، هل :

يمكن أن يكون مانعاً عن جريان الأصول المرخصه في أطرافه كلاً أو بعضاً مطلقاً؟

أم لا يكون مانعاً أصلاً مطلقاً؟

أو يفصل تارة بالمانعيه إن كان التكليف فيه فعلياً، وإلا فلا؟

أو التفصيل من جهه عدم وجوب الموافقه القطعيه بخلاف الحرمة في المخالفه القطعيه؟ وجوه وأقوال.

فلا- بأس بذكر الأقوال حتى يتضح حقيقه الحال، وتعرض أولاً إلى حكم حرمة المخالفه القطعيه من حيث الثبوت، ثم الإثبات، فنقول:

قال المحقق الخراساني: (لا- يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً، ولو كانا فعلٌ أمرٌ وترك آخر إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن يكون واجداً لما هو العله التامه للبعث أو الزجر الفعلى مع ما هو الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه، وصحة العقوبه على مخالفته، وحينئذ لا محاله يكون ما دلّ بعمومه

على الرفع أو الوضع أو السَّعة أو الإباحة ممَّا يعمُّ أطراف العلم مخصَّصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه .

وإن لم يكن فعلياً كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله، وصحَّ العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلّه البراءة الشرعيّة للأطراف.

ومن هنا انقدح أنّه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلّا أنّه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات لا محاله يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة، فافهم) انتهى كلامه (١).

وقيل في توضيح كلامه: (بأنّ مراده من الفعلية من جميع الجهات، أى بأن كان واجداً لما هو العلّة التامّة للبعث والزجر، وهما الإرادة والكراهة المنقدحتان في نفس المولى، على طبق الوجوب والحرمة، على ما هو ظاهر كلامه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فالفعلية هنا إنّما يوجب البعث والزجر في النفس النبويّة أو الولويّة، ففي ذلك يكون التكليف منجزاً، فيصحّ العقاب على مخالفته، فيخصّص أدلّه البراءة عمومها عقلاً بغير المقام، لأجل حصول المناقضة لولا التخصيص، هذا بخلاف ما لو لم يكن فعلياً من ناحيه العلم، وإن كان فعلياً من سائر الجهات؛ أى البلوغ والعقل والقدرة وغيرها، على نحو لو تعلّق به العلم التفصيلي .

لتنجّز وحصل به البعث والزجر والإيراده والكرامه على طبقه، فإنّه حينئذٍ لم يكن منجّزاً، فحينئذٍ تجرى أدلّه البراءه فى جميع أطرافه، فضلاً عن بعضها، ولم يجب الاحتياط فى شىء من أطرافه لا- كلاً- ولا- بعضاً، لعدم المانع عن شمولها لها لا عقلاً ولا شرعاً).

هذا حاصل مختاره رحمه الله مع ما قيل فى توضيح مراده .

وأورد المحقّق الفيروزآبادى على كلامه أولاً: (بأنّ منجّزيه العلم الإجمالى للتكليف كان بالافتضاء لا العليه التامه كما هو مختاره فى باب القطع، ونقض القول بالعليه المستلزمه للمناقضه أو احتمالها المحال من الترخيص فى الأطراف كلاً- أو بعضاً بورود الترخيص فى الشبهات غير المحصوره والشبهات البدويه، فلو كان بصوره العليه لما رخص فيهما، مع أنّه قد رخص فيهما من دون وقوع المناقضه للحكم الواقعي المعلوم بالإجمال فى الأوّل، أو المحتمل فى الثانى ، فيفهم أنّه ليس بصوره العليه، بل كان بالافتضاء، فبناءً عليه يجوز الترخيص حتّى فى الأطراف المحصوره كلاً أو بعضاً، من دون لزوم المناقضه مع الحكم الواقعي فى البين المعلوم بالإجمال)(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأنك قد عرفت بأنّ العلم سواءً كان تفصيلياً أو إجمالياً ليس إلّا الكشف الحقيقى، من دون وجود شبهه الخلاف فيه؛ يعنى أنّ المكلف إذا حصل له العلم الجزمى بوجوب الصلاه تفصيلياً، مع معلوميه خصوصيتها بكونها جمعه مثلاً، فكما أنّ ذلك يوجب تنجّز التكليف عليه، يفيد استحقاقه بحسب حكم .

العقل العقوبه عند المخالفه، فهكذا يكون فى صورته العلم بوجوب أصل التكليف بالصلاه، ولكن المراد بين الجمعه والظهر، وفرض إمكان تحصيل الامتثال ولو بالترار بإتيان كليهما، وهذا لا يعنى إلا العليه، ولا يجوز للمولى جعل حكم ترخيصى فى مورده إلا- بأن يرفع يده عن الحكم الواقعى فى البين، بواسطه وجود مصلحه أهم أو مفسده أهم من المصلحه الأوليه، يسقط حينئذ بواسطه رفع أصل المصلحه أو المفسده فى المتعلق، وهو خلاف المطلوب؛ لأن المفروض عدم التغير فى الأحكام الواقعيه فى الشبهات البدويه وغير المحصوره والمحصوره، فتجوز الترخيص فى تلك الموارد، مع وجود العلم بأصل التكليف فى الموارد الثلاثه فى العلمين، ليس معناه إلا تجوز الجمع بين المتناقضين، بأن يقال: إن المولى راض بتركه فى الواجب جداً، وغير راض قطعاً وجزماً، فهل هذا إلا التناقض!؟

هذا، ولا يخفى أن مثل هذا الإشكال غير وارد على صاحب «الكفايه».

فأورد عليه ثانياً: على فرض تسليم كون العلم مقتضياً للتنجيز فيما لم يكن فعلياً من جميع الجهات، ولكن لا يوجب مجرد ذلك عدم وجوب الاحتياط فى الأطراف، وجواز جريان الأصول فيها بدعوى شمول الأدله الشرعيه والأصول لها من دون مانع عقلاً ولا- شرعاً، لأنه كيف يمكن فرض ذلك مع أن الأصول متعارضه فى أطرافه، وكفى بذلك مانعاً عقلياً، فلازم ذلك هو وجوب الاحتياط فى العلم الإجمالى سواء قلنا بالاقضاء أو العليه. غايه الأمر لو قلنا بالعليه فنفس العلم يكون منجزاً وإلا- كان العلم بضميمه تعارض الأصول فى أطرافه مؤثراً فى تنجز التكليف بالفعل.



ويرد عليه أولاً: أنه يمكن أن يُقال إنّه مخالفٌ لما فرضه المحقق الخراساني قدس سره لأنّه قد فرض كون التكليف غير فعليّ من جميع الجهات، إذ لا معنى لذلك إلّا من جهة فقدان شيء أو وجود مانع لفعليّته التكليف، وإلّا كيف يمكن فرض تماميّته شرائط التكليف في العلم، وبرغم ذلك لم يكن فعليّاً، فالمانع يمكن أن يكون شيئاً آخر غير تعارض الأُصول في أطرافه، ولعلّه كان بلحاظ الملاك كذلك، مع أنّه لا يجتمع القول بعدم فعليّته التكليف مع القول بوجود مقتضيه، مع عدم المانع المساوق لفعليّته، كما لا يخفى. وعليه فالإشكال المذكور غير وارد عليه.

وثانياً: يرد عليه هذا الإشكال في الغير المحصوره، لوجود العلم هناك مع تعارض الأُصول في كلّ فردٍ فرد، فكيف يجوز الترخيص فيه؟

ثمّ أورد عليه ثالثاً: بأنّه على فرض تسليم عدم وجوب الاحتياط في الاقتضاء في العلم الإجمالي دون العليّ، فما المميّز في مقام الإثبات، وبماذا يُعرف أنّ العلم الإجمالي الحاصل بحرمة أحد الأمرين، هل هو من القسم الذي لم يكن فعليّاً، أو من القسم الذي كان فعليّاً من جميع الجهات؟ أي هل هو من الاقتضاء أو العليّ حتّى لا يجب الاحتياط في الأوّل دون الثاني؟

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بإمكان تحصيل ذلك من طريق نفس الأدلّه الشرعيّه المجعوله، حيث إنّنا نقطع بأنّ المولى الحكيم لا يتناقض في أفعاله وأقواله، فحيث حكم بالترخيص في مثل الشبهات البدويّه أو الشبهات غير المحصوره، يفهم من ذلك بأنّ العلم هنا يعدّ من قسم الاقتضاء لا العليّ، فلا يجب فيه الاحتياط.

وعليه، فما أورده صاحب «عنايه الأُصول» على كلام صاحب «الكفايه» ليس كما ينبغي.

أقول: ثم قد ينسب إلى صاحب «الكفايه» أنه قصد بتلك العبارة دعوى الملازمه بين جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف، وجعله في جميعها إمكاناً وامتناعاً؛ بمعنى أنه متى أمكن في كل مورد جعل الحكم الظاهري في بعض أطرافه لأجل عدم فعليته الحكم، فكذلك يمكن جعل الحكم الظاهري في جميع أطرافه، وهكذا في عكسه؛ أي كلما لا يمكن جعله في تمام الأطراف لأجل فعليته، فلا يمكن جعلها في بعض أطرافه، وعلل المحقق الخوئي كلامه كما في «مصباح الأصول» بأنه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين، كذلك لا يعقل احتمال ثبوتهما أيضاً.

ثم أورد عليه بقوله: (وفيه: إن فعليته الحكم إنما هي بفعليته موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإن نسبه الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبه المعلول إلى علته التامة، فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، وإلا لم يكن ما فرض موضوعاً موضوعاً، وهو خلف. وحينئذ فلو أراد من قوله: (إن الحكم الواقعي قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات) أن العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه كما يظهر من قوله رحمه الله: (إن علم به المكلف يكون فعلياً).

فيردّه: الإجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، مضافاً إلى كونه خروجاً عن محل الكلام، فإن البحث عن تنجيز العلم الإجمالي إنما هو بعد الفراغ عن عدم اختصاص الأحكام بالعالمين.

وإن أراد أن العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي، ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به، ففيه أنه غير معقول، لاستلزامه الخلف على ما تقدم بيانه، انتهى (١).

وفيه ما لا يخفى أولاً: أنه ليس في كلام المحقق الخراساني رحمه الله إشارة إلى الملازمه بين الترخيص في كل الأطراف وبعضها إمكاناً وامتناً. اللهم إلا أن يقال إن هذا مقتضى مفاد كلامه، حيث جعل تمام الملاك في المنع عن الترخيص هو فعلية الحكم الواقعي في العلم الإجمالي وعدمه. مع أنه قابل للمنع بأن يقال: على فرض عدم كون الحكم فعلياً من جميع الجهات، يصح إجراء الأصول في بعض الأطراف دون تمامها، بخلاف حال فعلية الحكم من جميع الجهات، حيث لا يجوز الترخيص في شيء منها كما لا يجوز في تمامها.

وثانياً: إمكان أن لا يكون مقصوده من فعلية هو لزوم كون الحكم معلوماً بالتفصيل، لأنه لا يناسب مع ما جعله مقسماً بقوله: (إن كان التكليف المعلوم بينهما.. إلى آخره). الظاهر بكونه معلوماً بالإجمال، وجعله قسمين من الفعل من جميع الجهات، وغير فعلي، فلا بد أن يكون مراده عدم الفعلية من ناحيه أخرى غير العلم، مثل خروجه عن مورد الابتلاء أو الاضطرار، أو استلزام العسر والخرج والاختلال في النظام وأمثال ذلك، كما قد يؤيد ما ذكرنا كلامه في ذيل المسألة بعدما فرض فعلية الحكم من جميع الجهات فأوجب عقلاً تحصيل موافقته مطلقاً، سواء كانت أطرافه محصوره أو غير محصوره، وإنما التفاوت بين المحصوره وغيرها، هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

فبناءً على هذا لا يبعد أن نعتبر صاحب «الكفايه» ممن لا يرى جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي فيما نحن بصدده؛ أي في العلم الإجمالي الذي لا يتوهم قيام مانع عن تنجزه إلا الإجمال والتردد دون غيره، مما سيأتي بحثه.

فالأولى أن يُقال: بأن العلم الإجمالي علّه تامّه للبعث والزجر عند العقلاء كالعلم التفصيلي، لكون كلّ منهما كشفاً حقيقياً بالنسبه إلى معلومه، ولا- يجوز عند العقل فيما علم عدم رضا المولى في فعل شيء أو تركه أن يُرخص خلافه، بل يستحيل ذلك، لاستلزامه القول بالجمع بين المتناقضين بحسب الإراده والكراهه، ولو كان في بعض الأطراف.

### نظريه المحقق الخوئي حول جريان الأصول في الأطراف

نظريه المحقق الخوئي حول جريان الأصول في الأطراف

ثمّ قد ذكر ونقل وجه آخر لمنع جريان الترخيص الظاهري حتّى في بعض الأطراف عن بعض الأساطين، كما في «مصباح الأصول» حيث قال رحمه الله :

(من أنّ الحكم الواقعي قد وصل إلى المكلف وتنجز، فامتنع جعل الترخيص على خلافه ولو احتمالاً، فإنّ نفس التكليف والإلزام واصلٌ ومعلومٌ تفصيلاً، إنّما التردد في متعلقه فلا يمكن الترخيص في مخالفه هذا الإلزام ولو احتمالاً).

فأورد عليه أولاً- بالنقض: بما لو فرض كون الأصل الجارى في بعض الأطراف نافياً دون بعض آخر، كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسه في أحد الإنائين وكان أحدهما متيقن النجاسه سابقاً، فإنّ أصاله الطهاره تجرى في غير مستصحب النجاسه بلا إشكال، مع أنّ العلم بوجود تكليفٍ فعليٍّ موجودٌ بالوجدان.

وتوهم: أنّ التكليف في مستصحب النجاسه ثابتٌ قبل العلم الإجمالي على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسه فيه أو في غيره لا يوجبُ علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يُقاس المقام بذلك .

مدفوعٌ: بأنّ سبق النجاسه في أحد الإنائين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلي

المردّد بين كونه ثابتاً من الأوّل وحدوثه فعلاً فلو أمكن جعل الحكم الظاهري والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في هذا الفرض، أمكن في غيره أيضاً لوحده الملاك إمكاناً وامتناعاً.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز أن يكتفى الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالامتثال الاحتمالي، كما في موارد قاعده الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في موارد العلم الإجمالي بطريق أولى.

وأورد عليه ثانياً بالحلّ: بأنّ موضوع الأصول إنّما هو الشكّ في التكليف، وهو موجودٌ في كلّ واحدٍ من الأطراف بخصوصه، فإنّ احتمال انطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو عين الشكّ في التكليف.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا في المقام: أنّه لا- مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن يمكن أن يناقش في نقضه بأنّ المراد من الممثل عليه هل هو متيقّن النجاسه في أحد الإنائين، المعين في الخارج، أو المرّد بينهما قبل هذا العلم الإجمالي أم لا؟

والظاهر كون المراد هو الأوّل، وإلا- كان الثاني حكمه من حيث الإجمال والتردد كالعلم الإجمالي الثاني، فلا أثر لازدياد العلم الإجمالي من حيث الإشكال، إذ كما قيل في الأوّل يُقال في الثاني ..

فعلى الأول يُقال: كيف أجاب بأن سبق التيقن في نجاسه أحد الإنائين لا يضرّ بالعلم التكليف الفعلى المرّدّد بين كونه ثابتاً من الأول وحدوثه، مع أنّ عروض النجاسه الثانيه بالنسبه إلى الإناء المتنجس ممّا لا أثر له، ولا يوجب تكليفاً جديداً، حتّى لو علم به تفصيلاً، إلّا- أن يترتب عليه أثرٌ بخصوصه مثل نجاسه الملازمه لتعدّد العسل كالبول، هذا بخلاف النجاسه بالنسبه إلى الإناء الآخر، حيث يوجب حدوث تكليفٍ جديدٍ، وهو وجوب الاجتناب، فحيث كان مشكوكاً بدويّاً يدخل تحت أصله الطهاره باستصحابها أو قاعدتها أو أصله البراءه بمثل رفع، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث لا يزاحم العلم الإجمالى من حيث التنجيز شىء، فلا- مانع بأن يقال بأنّ التكليف الواصل لا بدّ له من الامتثال والفراغ قطعاً، وهو لا يحصل إلّا بالاجتناب عن كليهما، فقياس المقام بما نفضه قياسٌ مع الفارق، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

وإن فرض وجود أثر جديد في نجاسه أحدهما المتيقن، فلا يبعد أن يكون العلم الإجمالى هنا كالعلم الإجمالى في غيره.

وأما ما ذكره في قوله: (إن شئت قلت.. إلى آخره)، فالجواب عنه أولاً: بأنّه لا يوجب حلّ الدعوى، لأنّ قاعده الفراغ والتجاوز يمكن أن تكون أماره لا أصلاً كما هو كذلك عند بعض، ونحن في صدد بيان الحكم الظاهرى بواسطه الأصل لا الأماره.

وثانياً: لو سلّمنا كونهما أصلاً، فيمكن أن يكون له وجهٌ آخر وجواب غير هذا كما سيّبه عليه عن قريب إن شاء الله تعالى، وإلّا كان العلم الإجمالى مع التفصيلى مشتركاً في المنع والجواز؛ لأنّ كليهما كشفٌ حقيقى للحكم الواقعى، فلا يصحّ

الحكم بخلاف ما تعلق به العلم والترخيص بترك متعلقه فيما يعلم عدم رضايه المولى بتركه.

وأما ما يرد على جوابه الحلي: أن الكلام في أن مطلق الشك هل يكفي في جريان الأصول في مجراه، أو إنما يجرى فيما لا يزاحمه علم كما في المقام وفي مثل الشبهات البدويّة، فادّعائه بكونه من القسم الأوّل من دون ذكر دليل عليه يكون شبيهاً بدعوى بلا برهان، كما لا يخفى .

فما ذكره في الرد لمنع جريان الأصول، لم يكن خالياً عن الإشكال، ولازمه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي إذا كانت الأطراف محصوره في مرحلة الثبوت، ولم يأت بشيء يوجب خلاف ذلك، وإن زعم بما قرره من عدم المانع لجريانها، لكن قد عرفت الإشكال فيه .

أقول: لكن يظهر من المحقق النائيني رحمه الله أنه أراد التفصيل في ذلك بين الأصول في جريانها في أطراف العلم الإجمالي وعدمه، مع كون علمه كلّ واحدٍ منها غير آخر منعاً وإمكاناً، فلا بأس بذكر خلاصه كلامه وحاصل مراده، قال رحمه الله في «فوائد الأصول»: «

(إنّ الأصول العمليّة تختلف من حيث الجريان وعدم الجريان في أطراف العلم الإجمالي حسب اختلاف المجعول فيها، وحسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

وتوضيح ذلك: هو أنّ العلم الإجمالي عبارته عن خلط علم بجهل، وتنحلّ القضية المعلومه بالإجمال إلى قضيه معلومه بالتفصيل على سبيل منع الخلوّ في ضمن جميع الأطراف، وقضيتين مشكوكتين، فيكلّ طرفٍ بالخصوص علمٌ بوجود أحد الشئيين أو الأشياء.

إلى أن قال: ومن المعلوم أنّ رتبة الحكم الظاهري ليست محفوظة بالنسبة إلى القضية المعلومه بالتفصيل؛ لأنّ الجهل بما لا بدّ منه في كلّ حكم ظاهري أماره كان أو أصلاً تنزيليّاً أو غير تنزيليّاً فلا مجال للتعيّد بكلّ أماره أو أصل كان مؤداه مماثلاً أو مضاداً لنفس المعلوم بالإجمال، فلو فرض أنّ هناك أصل كان مؤداه مضاداً لنفس المعلوم بالإجمال، فهذا الأصل لا يجرى، وينحصر ذلك ظاهراً في أصاله الإباحه عند دوران الأمر بين المحذورين، لما تقدّم في تلك المسأله من أنّ أصاله الإباحه تقابل نفس المعلوم، فلو علم إجمالاً بوجود فعل شيء أو تركه، فأصاله الإباحه من الفعل تقتضى الرخصه في كلّ من الفعل والترك، وكذا أصاله الإباحه من الترك تقتضى ذلك، وهذا ينافى العلم بوجود الفعل أو الترك، فأصاله الإباحه لا تجرى في كلّ من طرفي الفعل والترك، لأنّ مفادها يصادّ المعلوم بالإجمال، فلا موضوع لها، لما عرفت من أنّ الشكّ قد أخذ موضوعاً في الأصول العمليّه، وأمّا ما عدا أصاله الإباحه من البراءه والاستصحاب في مسأله دوران الأمر بين المحذورين، ومطلق الأصول، حتّى أصاله الإباحه في غير تلك المسأله، فلا يقابل شيء منها نفس المعلوم بالإجمال، ولا تكون مؤدياتها مضادّه لما هو المحرز بالوجدان.

إلى أن قال: نعم، في خصوص الأصول التنزيلية المُحرّزه كالأستصحاب جهه أخرى غير انتفاء الموضوع، تمنع عن جريانها في أطراف العلم الإجمالي، وهي قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف العلم الإجمالي .

وتوضيح ذلك: هو أنّ المجعول في الأصول التنزيلية على ما عرفت إنّما هو البناء العملي، والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر،



وجعل الشك كالعدم في عالم التشريع، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك» هو البناء العملي على بقاء المتيقن، وتنزيل حال الشك منزله حال التبين والإحراز على ما سيأتي توضيحه في محله، وهذا المعنى من الحكم الظاهري في الشبهات البدويّة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي يمكن جعله، وكذا المقرونة بالعلم الإجمالي، لكن بالنسبة إلى بعض الأطراف. وأمّا بالنسبة إلى جميع الأطراف فلا يمكن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، وانقلاب الإحراز السابق الذي كان في جميع الأطراف إلى إحرازٍ آخر يُضادّه، ومعه كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبدًا؟! فإنّ الإحراز التعبدى لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف.

إلى أن قال: فالذى لا- يمكن هو الجمع بين الحكمين، وجعل الاستصحابين معاً، وهذا من غير فرقٍ بين أن يلزم من جريان الاستصحابين مخالفه علميّه كالمثال، وبين أن لا- يلزم من جريانها مخالفه علميّه كما إذا كان الإناء ان مقطوعى النجاسه سابقاً، وعلم بطهاره أحدهما لاحقاً، فإنّه لا يلزم من استصحاب نجاسه كلّ منهما مخالفه علميّه؛ لأنّ العلم بطهاره أحدهما لا يقتضى تكليفاً ليلزم من جريانها مخالفه علميّه، لما عرفت من عدم إمكان الحكم ببقاء المستصحبين مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا يرجع إلى عدم إمكان الجعل ثبوتاً ولا دخل للمخالفه العمليّه وعدمها فى ذلك .

إلى أن قال: وأمّا الأصول الغير التنزيليّه كأصالة الطهاره والبراءه والحلّ ونحو ذلك فلا- مانع من جريانها فى أطراف العلم الإجمالي، إلا أن يستلزم المخالفه

القطعيّ العمليّ للتكليف المعلوم في البين، فهي لا- تجرى إن لزم من جريانها مخالفه عمليّ للتكليف المعلوم بالإجمال، وتجرى إن لم يستلزم ذلك .

والسرّ فيه: هو أنّ المجعول فيها مجرد تطبيق العمل فيأحد طرفيالشكّ من دون تنزيل المؤدّي منزله الواقع المشكوك فيه، كما كان هو المجعول فيالأصول التنزيليّه.

إلى أن قال: ودعوى أنّه لا مانع من الترخيص الظاهري في المخالفه العمليّ واضحه الفساد، فإنّ المخالفه العمليّ ممّا لا يمكن أن تنالها يد الإذن والترخيص، لأنّها عباره عن المعصيه، ولا يعقل الإذن في المعصيه، لاستقلال العقل بقبح المعصيه كاستقلاله بحسن الطاعه، وليست من المجعولات الشرعيّه، ولو فرض أنّه ورد من الشارع الإذن في المخالفه للمعلوم بالإجمال، فلا بدّ من حمله على نسخ الحكم أو تقييده بصوره العلم التفصيلي ولو بنتيجه التقييد، والكلام إنّما هو بعد الفراغ عن إطلاق الحكم الواقعي، وعدم تقييده بالعلم التفصيلي، وانحصار جهه البحث في انحفاظ رتبه الحكم الظاهري من حيث إنّه حكم ظاهريّ، كما تقدّم في صدر العنوان.

ومن المعلوم بالبدهاه أنّ نتيجه الجعل الظاهري وهياالجريالعمليوالترخيص الظاهري في جميع الأطراف، تنافي العلم بالتكليف المنجز في البين، بعد البناء على أنّ العلم الاجمالي كالتفصيلي يقتضى التنجيز، فلا تكون رتبه الجعل الظاهري محفوظه بالنسبه إلى جميع الأطراف.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم انحفاظ رتبه الحكم الظاهري يكون لأحد أمور:

إمّا لانتفاء الموضوع، وينحصر ذلك في أصاله الإباحه عند دوران الأمر

بين المحذورين.

وإما لقصور المجعول عن شموله للأطراف، كما فى الأصول التنزيلية، سواء كانت نافيه للتكليف المعلوم بالإجمال أو مثبتته له. وإما لعدم إمكان تطبيق العمل على المؤدى، كما فى الأصول الغير التنزيلية النافيه للتكليف المعلوم بالإجمال، كأصالة الإباحه والبراءه عند العلم بوجود أحد الشئيين.

وأما إذا كانت مثبتته للتكليف المعلوم، فلا- مانع من جريانها كما فى أصاله الحرمة فى باب الدماء والفروج والأموال، عند العلم بحرمة إراقه دم أحد الشخصين، أو حرمة إحدى المرأتين، أو المالين وحليته الآ-خر، فإن أصاله الحرمة فى كل من الشخصين والمرأتين والمالين تجرى من دون أن يلزم منها مخالفه عمليه؛ لأن مؤداها موافق للمعلوم بالإجمال.

هذا كله بحسب مقام الثبوت والجعل، انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: بما قد عرفت فى بحث أصاله التخيير بأن الإباحه التى تجرى فى أطراف العلم الإجمالى، ليست بمعنى الإباحه التى كانت تعدّ إحدى الأحكام الخمسه، حتى يكون معنى الإباحه عباره عن الترخيص فى الفعل والترك معاً، فيدعى تنافيه مع العلم الإجمالى بأصل الإلزام، المرّد بين الفعل والترك، بل الإباحه هنا تكون بمعنى عدم الوجوب أو عدم الحرمة المستفاد من حديث الرفع، الجارى فى ناحيه .

الفعل أو ناحيه الترك في محتمل الوجوب والحرمة، ومن الواضح أنّ الإباحه هنا لا يتصدى إلا لرفع الحكم عن ناحيه الفعل فقط، فيما إذا جرى فيما يحتمل الوجوب، ولا نظر فيه إلى الترخيص في ناحيه الترك، كما أنّ الأصل الجارى في ناحيه الترك يراد به إثبات الترخيص فيه، من دون نظر إلى ناحيه الفعل، فتصير أصله الإباحه في المحذورين كأصله الإباحه في غيره من حيث الملاك، من جهه جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالى وعدمه.

وثانياً: بما قد عرفت منّا سابقاً أيضاً بأنّ مقتضى الاستصحاب ليس التنزيل بحسب الواقع، بل التنزيل كان بحسب البناء العملى، أى فى مقام العمل يعمل به وبمنزله حالته السابقه من اليقين؛ يعنى لو كان متيقناً بالطهاره فى الواقع كيف يعمل ويترتب عليه الأثر، هكذا يكون فى حال عروض الشكّ عليه، وحينئذٍ فلا- ينافى بين كون البناء العملى على مقتضى الأصل من كونه محكوماً بالطهاره مثلاً، ويترتب عليه الآثار، إلا- أنّه لم يكن فى الواقع طاهراً، لأنّه يمكن الجمع بينها، وذلك ربّما يُحكم فى صورته انكشاف الخلاف، خصوصاً إذا كان الوقت باقياً بالإعاده وعدم كفايه المأتى به؛ لأنّ الحكم الواقعى محفوظٌ فيمرتبته حتّى مع وجود الاستصحاب على خلافه .

وثالثاً: بأنّ مقتضى جريان الترخيص على خلاف الحكم المعلوم بالإجمال فى البين إن كان ممنوعاً، لأجل العلم بانتقاض حاله السابقه، إذ لا- فرق فيه بين أن يكون الأصل الجارى نافياً للتكليف أو مثبتاً له؛ لأنّ إجراء أصله الحرمة وعدم الحلّيه فيالدماء والفروج والأموال ليس إلاّ استصحاب عدم الحلّ السابق، فإجراء ذلك فى كلّ من الشخصين أو المرأتين أو المالين يوجب القطع بكونه حكماً على

خلاف ما هو المعلوم بالإجمال فى البين، أى يوجب الحكم بحرمه ما يكون حلالاً- قطعاً، فليس هذا إلا- كصوره سابقه من الأصول التنزيليه، حيث حكم فيها بعدم إجراء الترخيص إلا فى بعض الأطراف دون جميعها، فكيف أجاز ذلك فى آخر كلامه، مع أن العلم بخلاف المعلوم بالإجمال لا ينحصرُ بخصوص ما يستلزم فيه المخالفه العمليه القطعيه، بل يجرى حتى فيما لا يستلزم ذلك، فمعنى إجراء الأصل فيه حتى فى جميع أطرافه، ليس معناه إلا- أن العلم الإجمالى هنا غير مؤثر فى لزوم الامتثال، لعدم وجود علم بالتكليف فى واحدٍ قطعاً، مثل إجراء استصحاب النجاسه فى كلّ من الإنائين الذى يُعلم بطهاره أحدهما، فإن مقتضى إجراء الأصل هو الحكم بوجوب الاجتناب عن كليهما، مع أننا نقطع بعدم وجود تكليف بالاجتناب عن الظاهر واقعاً، فإن قلنا بجواز جريان أصاله الحرمه فى الفروج الموافق للتكليف بالمعلوم، جرى هذا الكلام فى استصحاب النجاسه الموافق للمعلوم بالإجمال بالنجاسه ولو لم يلزم منه مخالفه علميه.

فالأولى أن يُقال: إنّ الملا-ك والعلّه فى جواز جريان الأصل وعدمه فى أطراف العلم الإجمالى، ليس إلا ملاحظه حال العلم الإجمالى من أنه:

إذا كان منجزاً للتكليف كالعلم التفصيلي، فلا- يجرى فى أطرافه الأصل المخالف لذلك العلم، بخلاف ما هو الموافق، لأنه لا مانع منه من هذه الناحيه، لو لم يكن له مانع عن إجراءاته من جهه أخرى.

وإن فرضنا عدم وجود علم بأصل التكليف الواقعي، كان جريان الأصول ليس فى بعض أطراف العلم الإجمالى، بل فى جميع أطرافه جائزاً، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنه علفرض تسليم كون الاستصحاب، جارياً بين الأصول للتنزيليه

المحرزه، لكن يمكن المنع عنه، لأنَّ المجعول في الأصول التنزيهيه عبارته عن البناء العملي، والأخذ بأحد طرفي الشكِّ على أنَّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشكِّ كالعدم في عالم التشريع، كمفاد قاعدتي التجاوز والفراغ حيث إنَّ مفاد أخبارها ذلك، إذ ورد في الحديث قوله عليه السلام: «بلى قد ركعت»، وقوله عليه السلام: «إنَّما الشكُّ في شيءٍ لم تجزه» وأمثال هذه التعابير، لا مثل الاستصحاب، فإنَّ الظاهر من أخبارها ملاحظه الشكِّ في اعتباره كما في قوله عليه السلام: «لأنَّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكِّ أبداً»، وتحقيق الكلام أزيد منه موكولٌ إلى محلّه .

وخامساً: ولو سلّمنا كونه أصلاً محرزاً تنزيهياً، ولكن الذي اعتبره مانعاً من جريان الاستصحاب في الأطراف، وهو أنَّه لا مجال للجمع بين الأخذ به مع العلم بانتقاض حاله السابقه في بعضها، ليس بصحيح؛ لأنَّ هذا الإشكال ليس وراء الإشكال الذي توهم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وقد أثبتنا كما أثبتته رحمه الله، اندفاعه في موضعه، ولولا الإشكال من جهات أخرى مثل الإذن في المعصيه، أو استلزامه للمخالفه القطعيه لما كان التعبد بشيء في غير عرض التعبد على خلافه مانعاً؛ لأنَّ التعبد في ظرف الشكِّ على خلاف العلم الإجمالي إنَّما يمنع إذا كان في عرض ذلك التعبد، وأمّا إذا لم يكن كذلك، فلا مانع من صدوره عن الحكيم، لأنَّ أركان الاستصحاب في كلِّ واحدٍ من الطرفين تامٌّ لا خلل فيها، فإذا تمَّ أركان الاستصحاب لا يبقى سبب لعدم جريانه.

فإن قيل: إننا نعلم بعد جريان الاستصحاب في كلِّ واحدٍ من الطرفين مخالفه أحد الأصلين للواقع، للعلم بعدم نجاسه أحد الإنائين.

قلنا: إن ذلك لو لم يستلزم مخالفه عمليته قطعيه لم يكن مانعاً عن ذلك، لتسالم الأصحاب على جريان استصحاب بقاء الحدث وعدم نجاسه البدن إذا توضعاً بمائع مردد بين الماء والبول، أو استصحاب طهاره الماء ونجاسه اليد، إذا غسل بالماء المشكوك الكزيه؛ لأن للشارع التعبّد بوجود ما ليس بموجود، والتعبّد بتفكيك المتلازمين وتلازم المنفكيين.

وبالجملة: لا مانع من اجتماع الإحراز التعبدي مع الإحراز الوجداني بالصد كما في المتلازمين.

ودعوى: الفرق بين المتلازمين وبين المقام، بأن المنع إنما يكون فيما إذا كان الاستصحابان متحدين في المؤدى ومتوافقين على نفي ما علم تفصيلاً ثبوته، أو على ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه كما في استصحاب طهاره الإنائين، أو نجاستهما، مع العلم بنجاسه أحدهما أو طهارته حيث يُعلم حينئذٍ تفصيلاً بكذب ما يؤديان إليه، كما في المقام، هذا بخلاف ما إذا لم يكونا كذلك، بأن كان مؤداهما متخالفين كما في المثالين، فلا مانع من جريانهما، إذ لا يلزم من التعيّد بهما العلم التفصيلي بكذب ما يؤديان إليه، وإنما يتحقّق العلم بعدم مطابقه أحدهما للواقع، ولا ضير في هذا المقدار بعد عدم توافقهما، بخلاف ما يُعلم تفصيلاً ثبوته أو نفيه، وهذا هو الذي تصدّى رحمه الله بدفعه في آخر مبحث الاستصحاب.

مدفوعه: بأن مجرد مخالفه المؤدى لا يوجب رفع التضادّ بين التعيّد بالبقاء في كلّ من الطرفين مع العلم بعدم البقاء تفصيلاً في أحدهما، فلا بدّ أن يقال بأنّ الملاك في الجريان وعدمه ليس ما ذكره من موافقه مؤداهما أو مخالفتها؛ لأنّ جريان الأصل في كلّ واحدٍ بنفسه ليس مصادماً للعلم الإجمالي الوجداني، وكذا جريانه

فى الطرف الآخر.

نعم، جريانه فى كليهما مخالفٌ للعلم الإجمالى، فىعلم مخالفه أحدهما للواقع، وهذا المعنى بعينه موجودٌ فى المتلازمين فكما لا مانع فيه، كذلك لا مانع منه فى المقام.

مع أنّ لائزم كلامه من جعل المناط فى الجريان عدم الموافقه، هو جريان الأصل فيما لا يكون متوافقى المضمون، كما إذا علم بوجوب صلاه الجمع وحرمة شرب التتن سابقاً، وعلم بانتقاض أحدهما، فلا بدّ حينئذٍ من الحكم بوجوب صلاه الجمع وحرمة شرب التتن عملاً بالاستصحاب، مع أنّه يعلم بنفى أحدهما، مع أنّه بعيدٌ أن يلتزم به، لأجل كون مؤداهما متخالفين، فتأمل.

أقول: والذى ينبغى أن يُقال فى المقام هو أنّه ثبت من خلال البحوث الآنفه والسابقه أنّ البحث فى المقام يقع فى مرحلتين:

إحدهما: فى مقام الثبوت، بأنّه هل يجوز الترخيص من ناحيه الشارع فى أطراف العلم الإجمالى فى المحصوره، أم لا ؟

وثانيهما: فى مرحله الإثبات، أى بعد الفراغ عن إمكانه فى مقام الثبوت، ينبغى الفحص عن أنّه هل وقع وصدّر الترخيص أم لا ؟

\*\*\*



## البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في مقام الثبوت

البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في

مقام الثبوت

وأما الكلام بالنسبة إلى المرحلة الأولى، فنقول:

إن كان العلم المتعلق بالحكم علماً حقيقياً بلا واسطه شيء، فقد عرفت من تضاعيف المباحث السابقة بأن العلم الجزمي القطعي بالحكم، حيث كان كشفاً حقيقياً، لا يجوز عقلاً ولا شرعاً ورود الترخيص بحق المتعلق به العلم بجواز ترك ما يُعلم أنه واجب، أو فعل ما يعلم أنه حرام، بلا- فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، لاستلزام تجويزه تجويز الجمع بين المتناقضين، والحال أنه ممتنع قطعاً، لوضوح استحالة الجمع بين الإرادتين أي إرادته جزميه ملزمه بالفعل، مع إرادته ترخيص تركه، وهذا المنع واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان كما لا يخفى، مضافاً إلى كونه ترخيصاً في المعصية، وهو قبيح عقلاً؛ لأن الإذن في المعصية المسلمه قبيح عند العقل والعقلاء، كما هو واضح.

وأما لو لم يكن العلم المتعلق بالحكم بلا- واسطه، بل كان العلم متعلقاً بالحجّة المعتبره أي الأماره، أي علم بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمع مثلاً، فإنه وإن كان علماً بالنسبه إلى الحجّة والأماره، لكنّه لا يلزم قيام العلم الواقعي بأصل الحكم، لإمكان خطأ الأماره وانحرافها عن الواقع، ففي مثل ذلك لا- إشكال أنّ العقل مع قطع النظر عن الأدله المرخصه على فرض وجودها يحكم بوجوب الموافقه للأمارات، وعدم جواز مخالفتها، سواء علم بها تفصيلاً أو إجمالاً، يعنى يحكم العقل مع وجود العلم الإجمالي بقيام الأماره، إمّا على وجوب صلاه الجمع

فى يومها أو الظهر على وجوب تحصيل الموافقه القطعيه بإتيانهما، وحرمة المخالفه القطعيه بتركهما، لكن لا بملاك الإذن فى المعصيه، ولزوم حصول الإطاعه لأصل الحكم لعدم إحراز موضوعهما، لعدم العلم بتصادف الأماره للواقع، لاحتمال عروض الخطأ فى قيامها بل بملاك قطع العذر، واستحقاق العقوبه على فرض مطابقتها للواقع، أو بملاك المعصيه التقديرية، أى على فرض المصادفه، فلو ارتكب أحد الأطراف مع قيام الأماره على أحدهما بتركه، حيث يوجب احتمال كون كل واحد منهما بما قامت عليه الأماره المحتمل عند قيام الأماره مطابقه للواقع، فلا عذر له فى عدم ترك ذلك، وإن كان فى ناحيه الفعل وتركه، فلا عذر له فى ترك المأمور به الواقعى عند المصادفه، فيستحق العقوبه بالفعل فى الأول والترك فى الثانى .

والحاصل: أن العلم بالحججه الإجماليه كالعلم بالحججه التفصيليه فى نظر العقل فى العمل بها، وأن أتباعها مؤمن عن العقاب، سواء صادف أو خالف، والإعراض عنها يحتمل معه العقاب فيجب دفعه .

أقول: وفى ذلك قد يُدعى الفرق بين ما سبق من العلم بلا- واسطه، وبين العلم مع واسطه قيام الأماره، حيث لا يجوز صدور الترخيص من ناحيه الشارع بالنسبه إلى الأول، إلا مع رفع اليد عن أصل الحكم بنسخه، وعدم وجود أصل الإراده، وإلا استلزم ذلك الإذن فى المعصيه، وهو قبيح.

هذا بخلاف العلم مع الواسطه، حيث لا مانع عقلاً عن صدور جعل الترخيص من الشارع، وليس حكم العقل بلزوم أتباع الحججه الإجماليه مانعاً عن جعل الترخيص، كما ليس هاهنا مانع من ناحيه الخطابات الأوليه ولا من غيرها.

والسّير فيه: هو ما عرفت بأنّ القبيح هو صورته العلم بالحكم واقعاً، حيث لا يمكن الترخيص بتركه، لاستلزامه الإذن في المعصية، لكن ذلك موقوفٌ على العلم به بلا- واسطه، لا- مع العلم بواسطه شيءٍ يحتمل عدم مطابقته للواقع، فالترخيص في مثله لحفظ غرضٍ أهمّ على فرض المصادفه، ليس ترخيصاً في المعصية، لعدم العلم بالحكم، بل هو ترخيصٌ في مخالفه الأماره، وإجازةٌ في مخالفه الحجّه، وعليه فما ادّعا من الامتناع ولزوم القبح غير آتٍ هنا.

بل قد يظهر من ذلك أنّه يجوز الترخيص حتّى في جميع الأطراف، لعدم كونه إذناً في المعصية، بل هو إذنٌ في مخالفه الأماره المحتملته للتصادف، وهو غير معلوم، لأجل مزاحمتها لأمرٍ أهمّ عند المولى، فيصحّ له الحكم برفع اليد عنه والترخيص في تركه، حيث يكشف عند صدور الأدلّه المرخصه عدم فعليته الحكم في ذلك المورد، ونظائر ذلك كثيره في أبواب الفقه، مثل الشكّ في قاعدتي التجاوز والفراغ، أو الشكّ بعد خروج الوقت، حيث لا يترتب الأثر على مثل ذلك، مع إمكان كون المضىّ موجباً لتفويت الواقع، ومثله الإذن في العمل بالاستصحاب، وغير ذلك من الأمثال والأشبهاء من دون أن يلزم الترخيص في مثله تقييداً أو تخصيصاً في الخطابات الأوّليّه، كما احتمله المحقّق النائيني، ولا- من المحاذير الثبوتيه التي ذكروها، ويترائى من كلماتهم من الإذن في المعصية، أو حكم أنّ العقل بالنسبه إلى المخالفه القطعيّه يكون بنحو العليّه التامّه، وبالنسبه إلى الموافقه القطعيّه كذلك أو بنحو الاقتضاء أو غير ذلك .

وعليه، فإذا تبين إمكان وقوع الترخيص عن ناحيه الشارع في ذلك، فلا مانع حينئذٍ أن يكون هذا هو المراد من مقاله المحقّقين القمّي والخوانساري رحمهما الله من

دعوى جواز الارتكاب فى جميع الأطراف لو لم يثبت خلافه فى مقام الإثبات، كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام فى مرحله الثبوت.

\*\*\*

## البحث عن إمكان جريان البراءة فيأطراف العلم الإجمالي في مقام الإثبات

البحث عن إمكان جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي في

مقام الإثبات

وأما الكلام في مرحلة الإثبات: فنعرض أولاً لكلمات الأعظم، ثم ننقل الكلام إلى تحقيق المسألة بحسب المبنى المختار، فنقول:

قال المحقق النائيني في فوائده بما هو ملخصه:

(إن أدله الأصول بقسميها من التنزيهية وغيرها تشمل أطراف العلم الإجمالي؛ لأن كل طرف من العلم الإجمالي كان مجهول الحكم فيشمله قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وقوله عليه السلام: «رُفِعَ ما لا يعلمون». وقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه». وقوله عليه السلام: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر» وغيرها، فإن كل واحد من الأطراف مشكوك من جهة بقاء حاله السابقه، أو بما لا يعلم أو لا يعرف، فتشملها أدلتها، فإذا لم يكن في مقام الثبوت والجعل مانع، فلم يكن في الإثبات مانع عن الشمول للشبهات البدويه المقرونة بالعلم الإجمالي.

ثم نقل رحمه الله أنه يظهر من كلمات الشيخ الترامه بعدم الشمول للشبهات المحصوره، بدعوى أن الشمول لها موجبٌ لمناقضه صدر الروايه وذيها في الاستصحاب؛ لأن لازم صدره ب- «لا تنقض» هو حرمة النقض بالشك، ولازم ذيله «انقضه» ييقين مثله وجوبه، وذكر ذلك في آخر مبحث الاستصحاب عند البحث عن تعارض الاستصحابين وقال ما هو لفظه:

(الثانيه: أنه إذا لم يكن مرجحاً فالحق التسايط دون التخيير لا لما ذكره بعض المعاصرين .

إلى أن قال: بل لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجبُ خروجهما عن مدلول «لا تنقض»، لأن قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ، ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحاله السابقه فى أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة انقض بالشكّ، لأنّه مستلزمٌ لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله.

إلى أن قال: وقد تقدّم نظير ذلك فى الشبهه المحصوره، وأما قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين، انتهى كلام الشيخ رحمه الله.

ثمّ قال النائينى رحمه الله: ومراده بما تقدّم هو ما ذكره فى أوّل الشكّ فى المكلف به، فإنّه قد أطال الكلام فى وجه عدم شمول قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»، لموارد العلم الإجمالى، وأنّ لفظته بعينه لا دلالة لها على الشمول.

ثمّ استنتج المحقّق النائينى من كلام الشيخ رحمه الله أنّه عدّه كالمانع فى مقام الإثبات دون الثبوت، وإلا لما ذكر تفصيلاً فى لفظه بعينه.

نعم، ذكر فى باب القطع فى البحث عن حرمة المخالفه الالتزامية لموارد العلم الإجمالى، أنّ المانع من جريان الأصول فى الأطراف، هو لزوم المخالفه العمليّه، بل يظهر ذلك منه فى مواضع أُخر، فيفهم أنّه جعل المانع فى مقام الثبوت.

ثمّ دخل فى مناقشته بقوله: إن أراد إرجاع المانع إلى الثبوت فكلامه جيّد، كما قلنا، وإن رجّع كلامه إلى الإثبات، وأنّ أدلّه الأصول لا تشمل الأطراف فيتوجّه عليه اعتراضات:

أولاً: بما عرفت من أنّ الأصول تجرى فى الأطراف، لوجود الجهل فى كلّ

واحد، ولم يحصل ما أخذ غايته في الأدلة للتعبيد بمؤدى الأصول، وهو العلم بالخلاف في كل واحد من الأطراف، ومجرد العلم بالخلاف، وانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف على سبيل الإجمال، لا يوجب خروج كل واحد من الأطراف عن كونه مجهول الحكم، وإلا انقلب العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى.

نعم، يصح هذا فى خصوص أصاله الإباحه فى دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنّ مضمون الأصل فيه مضاداً للعلم الإجمالى بخلاف سائر الأصول، حيث لا مضاده بينه وبين العلم الإجمالى، بلا فرق بين كونها من التنزيليه وغيرها، فلا يلزم من الشمول مناقضه صدر الدليل وذيله.

وثانياً: أنه لو كان المانع من عدم جريان الأصول فى الأطراف هو قصور الأدله وعدم شمولها لها، لأجل حصول الغايه فى بعض الأطراف، فأى فرق بين ما يلزم من جريانها مخالفه عمليه، وما لا يلزم، لأنّ شمول الدليل وعدمه لا دخل له بالمخالفه العمليه وعدمها، إذ العلم بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف لا على اليقين :

إن أوجب حصول ما أخذ فى الدليل غايته، ففى الجميع يوجب ذلك، كانت مخالفه عمليه أو لم تكن.

وإن كان العلم بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف لا يوجب حصول ما أخذ غايه، ففى الجميع لا يوجب ذلك .

مع أنه قدس سره قد صرح فى مواضع من الكتاب بجريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى إذا لم يلزم منها مخالفه العمليه، فراجع كلامه فى حججه القطع عند البحث عن المخالفه الالتراميه.

وثالثاً: إنّ مناقضه الصدر للذيل على تقدير تسليمه إنّما يختصّ ببعض أخبار الاستصحاب، الذي اشتمل على الذيل، فإنّه هو الذي يمكن أن يتوهم منه أنّ حصول يقينٍ آخر وإن لم يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين السابق يوجبُ عدم شمول الصدر للأطراف، وإلاّ ناقض صدره ذيله، وأمّا ما لا يشتمل منها على هذا الدليل من أخبار الاستصحاب وغيرها، حتّى قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه» أو «منه بعينه» على اختلاف الأخبار الواردة في ذلك فهو سالمٌ عن إشكال مناقضه الصدر للذيل.

أمّا ما كان من قبيل قوله صلى الله عليه وآله: «رُفِعَ ما لا يعلمون»، ممّا لم يذكر فيه الغايه فواضح.

وأمّا ما كان من قبيل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرامٌ بعينه»، وقوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، وغير ذلك ممّا اشتمل على ذكر الغايه، فلظهوره أيضاً في وحده متعلّق الشكّ والغايه، لظهور الضمير في ذلك. وفي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، لا يتحد متعلّق الشكّ والغايه، فإنّ متعلّق الشكّ هو كلّ واحدٍ من الأطراف بعينه، ومتعلّق الغايه هو أحد الأطراف لا بعينه، فكلّ واحدٍ من الأطراف يندرج في الصدر بلا أن يعارضه الذيل.

إلى أن قال: وحينئذٍ لا يبقى موقعٌ لإتعاّب النفس وإطاله الكلام فيما يستفاد من لفظه «بعينه» الواردة في أخبار أصاله الحِلِّ، بعد فرض كون أخبار أصاله الحِلِّ كسائر أدلّة الأصول إنّما وردت لبيان الحكم الظاهري، وجعل الوظيفه للجاهل بالموضوع أو الحكم الواقعي، أو خصوص الجاهل بالموضوع، ولا تشمل الجاهل بنفس الحكم ابتداءً، على اختلاف الوجهين، فيما يستفاد من أخبارها من أنّها



تختصّ بالشبهات الموضوعيّة، أو تعمّ الحكميّة أيضاً .

نعم، لو كانت الأخبار بصدد بيان الحكم الواقعي، وتقييده بصوره العلم بالموضوع أو الحكم، لكان للبحث عن مقدار دلالتها من حيث إنّها تقتضى التقييد بخصوص العلم التفصيلي بالموضوع أو الحكم، أو تعمّ العلم الإجمالي أيضاً مجالاً.

إلاّ أنّ ذلك مع كونه خلاف الفرض لأنّ المبحوث عنه في المقام هو جريان الأصول العمليّة المتكلّفه للأحكام الظاهريّة ياباه ظاهر الأخبار، فإنّ الظاهر منها أنّها وردت لبيان وظيفه الجاهل بالحكم أو الموضوع بعد الفراغ عن إطلاق الحكم الواقعي.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر الوجه في حرمة المخالفه القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، وعدم جواز الإذن فيها إلاّ بنسخ الحكم الواقعي أو تقييده بصوره العلم التفصيلي) انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: ولتّما بلغ الكلام والبحث إلى مقام الإثبات، وفرغنا من البحث عن مانعيه العلم الإجمالي لجريان الأصول في جميع الأطراف، بل في بعضها لو كان وجدائياً بلا- واسطه حجّه كالعلم التفصيلي، كما يمنع عن قيام الأماره على خلاف المعلوم بالإجمال في جميع أطرافه لو لم نقل بمانعيته في بعض الأطراف، هذا بخلاف العلم الإجمالي بالحجّه المعتمره ومع الواسطه، حيث قد عرفت عدم مانعيه العلم الإجمالي عن جريان الأصول حتّى في جميع الأطراف، فضلاً عن بعضه، لأنّه لا يعدّ حينئذٍ إذناً في المعصيه، بل هو إذن لمخالفه الحجّه، فلا بأس به لو رأى المولى الصلاح فيه لغرض أهمّ، فهكذا يكون في ناحيه قيام الأماره على خلافه، إذ لا مانع من تلك الناحيه بشمول أدلّه حجّيه قيام الأماره على خلاف ما قامت الحجّه

عليه، بواسطة العلم الإجمالي، لأنَّ حال الأماره لا تكون أسوء من حال الأصول وأدلتها، إلاَّ أنَّه حينئذٍ يقع البحث في ملاحظه ما هو الأقوى حجّيه في إثبات المطلوب، بين الحجّج الأوليه التي قد تعلق به العلم الإجمالي، والحجّج الثانيه القائمه على خلاف ذلك في كلّ من الطرفين.

### البحث عن صور تعلق الأماره بأطراف العلم الإجمالي

البحث عن صور تعلق الأماره بأطراف العلم الإجمالي

نعم، الذي ينبغي أن يلاحظ في المقام ويبحث عنه هو صورته إمكان قيام الأماره في كلّ من الطرفين، للعلم الإجمالي في صورته كون العلم الإجمالي المتعلق بالحكم علماً وجدائياً، وهو أيضاً قد يقيم الأماره على كلّ الأطراف، وأخرى على بعضها. وعلى كلاً التقديرين قد تكون الأماره على وفق المعلوم بالإجمال، وأخرى على خلافه.

١ إن كانت الأماره قائمه على وفقه، فلا إشكال في جوازه، كما إذا علمنا إجمالاً نجاسه أحد الإنائين، وقامت أماره على نجاسه هذا الإناء، وأماره أخرى على نجاسه الإناء الآخر، فإنّه يجب العمل بهما، مع أنّنا نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، إلاَّ أنَّه لا ينافي ذلك التعبد بوجوب الاجتناب عن كليهما، ولا محذور فيه عقلاً ولا شرعاً كما يجوز قيامها في بعض الأطراف بطريق أولى.

٢ وأمّا إذا كانت قائمه على خلاف المعلوم بالإجمال، كما لو علمنا بنجاسه أحد الإنائين، فقامت الأماره على طهاره الإناء الأول، وأماره أخرى على طهاره الإناء الثاني، فإنّه لا يمكن الحكم بطهاره كلّ منهما، فحينئذٍ مقتضى القاعده الأوليه هو التعارض والتساقط، كما سيحيىء البحث عنه في صدر البحث عن التعادل والترجيح،

إلا- أنّ مقتضى الإجماع ولسان الأخبار العلاجيّه هو عدم التساقط، بل الرجوع إلى المرجّحات أو التخيير على الخلاف الآتى فى محلّه إن شاء الله تعالى .

هذاكلّه إذا قامت الأماره عليتمام الأطراف بكلا قسميه من الموافق والمخالف.

٣ وأمّيا إذا قامت الأماره فى بعض الأطراف، فلا- إشكال فى جوازه أيضاً إذا كانت على وفقه، فإن كان ما قامت عليه الأماره بمقدار المعلوم بالإجمال انحلّ العلم من أصله، كما إذا علمنا إجمالاً بوجود عشره شياه موطوءه فى قطعٍ من الغنم، ثم قامت الأماره على أنّ تلك العشره هى المعتيّه خارجاً، فيحلّ العلم به، فيصير الباقي حالاً بلا إشكال .

وأمّيا إذا كانت ما قامت عليه الأماره أقلّ من مقدار المعلوم، فيحلّ بذلك، ويتعلّق العلم الإجمالى بالباقي، مثل المثال المذكور إذا كان مقدار ما قامت عليه خمسّه شياه .

نعم، لو ضمت إليها أماره أخرى دالّه على تعيين خمسّه أخرى، فيصير كالأولى من انحلال العلم الإجمالى من أصله.

هذاكلّه فى صوره كون ما قامت عليه الأماره موافقاً للعلم الإجمالى، وقامت على بعض الأطراف.

وأمّيا لو كان مخالفاً له، وقائمه على بعض الأطراف، فيوجب خروج هذا البعض عن كونه طرفاً للعلم الإجمالى، ولم يبق موجب للاحتياط فيه أصلاً إلاّ فى سائر الأطراف، ففى مثال القطيع إذا قامت الأماره على عدم موطئيه غنمٍ معيّن مثلاً، لم يجب الاحتياط فيه، وانحصر الاجتناب بما سواه .

هذاكلّه تمام الكلام فى مقام الإثبات والأمارات، والتفصيل بأكثر ممّا ذكرناه

موكولٌ إلى محلّه، ومثله الكلام فى قيام الأماره على خلاف مقتضى العلم الإجمالى بالحكم، لكن مع الواسطه، إذ هو أمره أهون من العلم الإجمالى الأول، ولم نقل بالمعارضه بين الأمارتين.

\*\*\*

## الكلام فى الأصول بحسب مقام الإثبات

الكلام فى الأصول بحسب مقام الإثبات

فاختيار الحقّ فىه موقوفٌ على توضيح لسان الأخبار الواردة فى الأصول سواء كانت تنزيلية أو غيرها، إذ الأخبار الواردة حوله تكون على طوائف متعدّده:

الطائفة الأولى: ما يظهر منها التعرّض لخصوص أطراف العلم الإجمالى أو الأعمّ منه ومن غيره:

منها: صحيح عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ شىء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١).

وهذه الروايه مشتمله على لفظ (منه) كما ترى.

ومنها: روايه أخرى عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْنِ؟ فقال لى: لقد سألتنى عن طعام يُعجبنى، ثم أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابّع لنا جُبْنًا، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتى بالجُبْنِ فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول فى الجُبْنِ؟ قال: أولم ترنى آكله؟ قلت: بلى، ولكنى أحبّ أن أسمع منك، فقال: سأخبرك عن الجُبْنِ وغيره: كلّ ما كان فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه» (٢).

فهو خالٍ عن ذكر لفظ (منه) كما كان هو مذكور فى الروايه الآتية.

ومنها: روايه ثالثة لمعاويه بن عمّار: «عن رجلٍ من أصحابنا، قال: كنتُ عند أبى جعفر عليه السلام فسأله رجلٌ عن الجُبْنِ؟ ١.

١- وسائل الشيعه: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ١.

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لطعامٌ يُعجبني، وسأخبرك عن الجُبْنِ وغيره: كلُّ شيءٍ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه»<sup>(١)</sup>.

هذه هي الطائفة الأولى من الأخبار، وعلّق المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول» عليها بقوله:

(ثمّ إنّ الشيخ الأعظم نقل هذه الرواية بزياده (منه) فلم نجد له إلى الآن مدرّكاً، ويحتمل اتّحاد الثاني والثالث من الروايتين لقرب ألفاظهما، وعدم اختلافهما إلّا في تنكير الحلال والحرام وتعريفهما، ويحتمل اتّحاد الأولى مع الثانيه أيضاً لكون الراوى فى الثانيه إنّما هو عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان، فمن الممكن أنّه نقله تارةً مع الواسطه، وأخرى مع خلافها، وليس ببعيد مع ملاحظه الروايات، إلّا أنّا نتكلّم فيها على كلّ تقدير) انتهى محلّ الحاجه<sup>(٢)</sup>.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه :

أولاً: إنّ لفظ (منه) موجودٌ فى حديث عبد الله بن سنان على ما فى «الوسائل»، وعليه فإن قصد بقوله: (هذه الروايه) هو ما ذكرها سابقاً فقد قبلها. وإن أراد منه خصوص روايه معاويه بن عمّار كما يوهّم ظاهر عبارته: (هذه الروايه) ذلك، لعدم لفظ (منه) فيه، فهو صحيح، لكن نسبه ذلك إلى الشيخ غير صحيح، خاصّه وأنّه رحمه الله لم يُصرّح باسم الراوى، وعليه فظاهر الحديث حيث نقل الحلال والحرام بالتنكير لا- التعريف يناسب مع روايه عبد الله بن سنان لا- معاويه بن عمّار، ولفظ (منه) موجودٌ فيه كما عرفت..

١- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، الحديث ٧.

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣١٢.

وثانياً: احتمال الوحده وإن كان بعيداً في الجملة بين الثالثه والثانيه لاشتمال الثانيه بإضافاتٍ مثل إرسال الغلام وتحصيل الجُبْنِ بالاتباع بخلاف الثالثه، ولكن مع ذلك يمكن الالتزام به بخلاف هذه الخصوصيه، واحتمال كون قوله: (رجلٌ من أصحابنا) هو السائل أى عبد الله بن سليمان في خبر الثاني.

وأما احتمال الوحده بين الأولى والثانيه، فبعيدٌ جداً، لعدم ذكر خصوصيه الجُبْنِ فيه، بخلاف الثانيه فاحتمال تكرار الحديث فيه قريبٌ جداً.

أقول: لا بأس هنا أن نتعرض لحال الروايات من حيث السند والدلاله:

أما من ناحيه السند:

فأما حديث عبد الله بن سنان صحيحٌ على نقل الصدوق رحمه الله ، بإسناده عن الحسن بن محبوب عنه، وهو ممّا لا كلام فيه.

وأما حديث سليمان بن عبد الله الذي نقله عنه عبد الله بن سنان، ففيه كلامٌ، من جهه اشتراك عبد الله بن سليمان بين الثقه، على احتمال أنّه عبد الله بن سليمان العامري الذي وثقه المحقق الخوئي في «معجم رجال الحديث»<sup>(١)</sup> حيث قال: (تقدّم اتّحاده مع عبد الله بن سليمان الواقع في إسناد «كامل الزيارات»).

مع أنّ الأردبيلي في «جامع الزوايه» لم يوثق سليمان بن عبد الله الصيرفي أو العامري أو العبسي أو النخعي، مع أنّ الراوى الواقع في سلسله السند ليس عبد الله بن سنان بل عبد الله بن سليمان العامري، فراجع «المعجم».

وعليه، فدعوى الاشتراك بين الثقه والضعيف كما عن المحقق الخميني - .

ممنوعه وغير ثابتة.

وأما حديث معاوية بن عمّار، فضعفه في إرساله.

وبالجملة: ثبت أنّ الرواية المسنده هي الرواية الأولى فقط.

وأما من ناحية الدلالة:

فأما حديث عبد الله بن سنان، فقوله: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، لا يخلو عن احتمالات ثلاث أو أزيد.

أمّا دعوى اختصاصها بالشبهات البدويّة: بأن يُقال: إنّ المقصود هو بيان تقسيم الطبيعه إلى القسمين من الحلال والحرام، وأنّه متى اشتبه في شيء ولم يعلم من أيّهما هو، فهو حلالٌ. ففي هذه الصورة ليس المقصود وجود كليهما في الخارج عنده، حتى يكون من الشبهه الموضوعيّة، ولا العلم بوجودهما في شيء موجود في الخارج حتّى يشمل صوره العلم الإجمالي، فإنّ كان هذا الاحتمال داخلياً فيه، فلا إشكال في أنّ المعرفة الواقع في الغايه عباره عن العلم التفصيلي، والعرفان بخصوصيّة شخصه، فحينئذٍ يساعد الحديث بأن يكون من جملة أخبار البراءه.

قال المحقّق الخميني في «التهذيب»: إنّ هذا الاحتمال من أردى الاحتمالات؛ لأنّ التعبير عن الشبهه البدويّه بهذه العبارة بعيدٌ غايته، مع إمكان أن يقول: (كلّ ما شككت فهو لك حلال) أو (الناس في سعه ممّا لا يعلمون).

أقول: كون المراد هو تلك الشبهه بذاتها ليس بعيداً، لكن دعوى الاختصاص بها فقط، وعدم شموله لموارد العلم الإجمالي، أي المشتبه الذي كان فيه حلالٌ وحرامٌ بالإجمال ممنوعه، لأنّه يصدق عليه أنّه شيءٌ فيه حلالٌ وحرامٌ، وعليه فهذا



الاحتمال؛ أى عدم شموله للشبهات الموضوعية فى أطراف العلم الإجمالى بذاته بعيداً جداً كما لا يخفى، إلا أن ينتهى إلى الحمل عليه وهو ماسياتى وجهه لاحقاً.

أو يقال: بالاحتمال الثانى، وهو اختصاصها بالعلم الإجمالى فقط، بأن لا يشمل غيره، كما ادعى صاحب «تهذيب الأصول» ظهور ذلك من الروايه الثانيه والثالثه، ثم علق عليه بقوله:

(ولا- يبعد أن يكون حديث الأول فى هذا المورد أيضاً، فيكون المراد حينئذ هو ما لو كان عند إنسان مال فيه حلالٌ وحرام، بعضها معلوم الحرمة، وبعضها معلوم الحليّه، فيقال حينئذ: إنه شىءٌ فيه حلالٌ وحرام، فهو لك حلال، أى المشتبه منه حلالٌ حتى تعلم وتعرف الحرام بعينه، فلا بد أن يكون المراد من العرفان هو العلم التفصيلى).

والترم أخيراً بأنه من أقرب الاحتمالات.

بل نقول على هذا الاحتمال: لا بد أن تكون الغايه هو العلم التفصيلى متعيناً، لعدم إمكان جعل العلم الإجمالى غايه للعلم الإجمالى، إذ لازم هذا الاحتمال هو جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى، فالعلم المنتزح حينئذ لا يكون إلا التفصيلى منه، وهو أيضاً ممّا لا يمكن المساعده معه.

وثالثاً: كون المراد هو الأعم من العلم الإجمالى، حتى يشمل الشبهه البدويه، بأن يقال: إن كلّ طبيعه فيه حلالٌ معينٌ وحرامٌ معينٌ وفردٌ مشتبه، فالمشتبه منها حلالٌ حتى يُعرف الحرام منه.

قال المحقق الخمينى فى «تهذيب الأصول»: (ولكن إدخال هذا الفرد يحتاج إلى تكلفٍ خارجٍ عن محور المخاطبه، وعلى أى فرضٍ فلا محيص فى الاحتمالين

الأخيرين إلا بجعل الغايه علماً تفصيلاً، لا لكون مادّه المعرفه ظاهره فى مقام التشخيص فى المميزات الشخصيه التى لا تنطبق إلا على العلم التفصيلى، ولا- لأنّ قوله: (تعرف)، ظاهرٌ فى ذلك وإن كان كلّ ذلك وجيهاً، بل لأنّه على فرض كونه متعرّضاً لخصوص العلم الإجمالى، لا- معنى لجعل الغايه أعمّ من العلم التفصيلى، وعلى فرض كونه أعمّ لا معنى لجعل الغايه أعمّ أيضاً؛ لأنّ لازمه أنّ المشتبه البدوى حلالٌ حتّى يُعلم إجمالاً أو تفصيلاً أنّه حرام، والمعلوم الإجمالى حلالٌ حتّى يُعلم تفصيلاً أنّه حرام، مع أنّه باطل بالضرورة؛ لأنّ لازم جعل الغايه أعمّ تارةً والعلم التفصيلى أخرى التناقض، أى حليّه المعلوم بالإجمال وحرمة.

وإن كان المراد المشتبه البدئى حلالٌ حتّى يعلم إجمالاً وجود الحرام فيه، فحينئذٍ يرتفع حكمه ثم يندرج فيصغرى المشتبه بالعلم الإجمالى فهو حلالٌ إلى أن تعرف الحرام تفصيلاً، فهو وإن كان مفيداً للمقصود، لكنّه أشبه شىء بالأحجيه واللغز.

أضف إلى ذلك: أنّ الظاهر أنّ قوله: (بعينه) قيدٌ للمعرفه، وهو يؤيد كون العرفان لا بدّ وأن يكون بالعلم التفصيلى.

ويؤيده أيضاً: الفرق المعروف بين العرفان والعلم الإجمالى، فإنّ الأول لا يُستعمل إلا فى الجزئى المشخّص، فعليه فالغايه للصدر الشامل للعلم الإجمالى ليس إلا العلم تفصيلاً بكون الحرام هذا الشىء المعين، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: لقد أجاد رحمه الله فيما أفاد، إلا أنّ الاحتمالات غير منحصره فيالثلاث لأنّه:

١ تارةً قد يُراد من المشتبه الذى حُكم بحليته هو الشبهه البدويّه فقط، والغايه .

هو العلم الإجمالي، أى المشتبه بالشبهه البدويّه حلالٌ حتّى تعرف إجمالاً وجود الحرام فيه، فعلى هذا يكون العرفان بالتفصيلي داخلاً فيه قطعاً بالأولويّه، فدعوى كون العلم هنا هو الأعمّ يكون متّحداً بالنتيجه مع ما ذكرنا، غايه الفرق أحدهما يكون بالمنطوق وآخر بمفهوم الموافقه.

٢ وأخرى قد يُراد من المشتبه هو الشبهه البدويّه أيضاً، إلا أنّ المراد من الغايه هو العلم التفصيلي فقط، فالمشتبه البدويّ حلالٌ حتّى يحصل العلم تفصيلاً بحرمة فيحرم، فلازم ذلك عدم حرمة مشتبه كان فيه علماً إجمالياً أو السكوت عنه، فدعوى الاختصاص فى المشتبه بالبدويّه فيه، ممّا لا وجه له، بعدما كان المشتبه فى العلم الإجمالي مثله فى الحكم من الحليّه، بخلاف ما لو كان ساكناً عنه.

٣ وثالثه قد يُراد من المشتبه هو الأعمّ من البدوى والمقرون بالعلم الإجمالي، ولكن تكون الغايه حينئذٍ منحصره فى العلم التفصيلي، وهذا ثالث الاحتمالات، ودعوى كونه من أقرب الاحتمالات لم يكن ببعيد، فلازمه أيضاً جعل الترخيص فى أطراف العلم الإجمالي، كما جعل الترخيص فى الشبهه البدويّه، لكن هذا يستلزم كونه مخالفاً للإجماع فى المشتبه المقرون بالعلم الإجمالي فى المحصوره.

٤ ورابعه أن يُراد من المشتبه خصوص المقرون بالعلم الإجمالي، والغايه هو خصوص التفصيلي من العلم، حيث قد جعله المحقّق الخميني رحمه الله من أقرب الاحتمالات، وهو أيضاً مقتضاه الترخيص فيالأطراف، ويرد عليه المحذور القبلي.

فإذا دار الاحتمال بين الأوّل بما ذكرنا، والذي لازمه حرمة المعلوم بالإجمال وبين الاحتمالات الثلاث الأخرى، المقتضى حليته المعلوم بالإجمال،

بطل الاستدلال.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن نستند إلى لفظ (بعينه) ونجعل ذلك قريبه صارفةً عن الاحتمال الأول، فيطرح ويدور الأمر حينئذٍ بين الاحتمالات الثلاث الأخر، المقتضى لحيته المعلوم بالإجمال، فيصير الحديث من أدله الترخيص، وهو غير بعيدٍ لولا الإجماع على خلافه. إلا أن يقال بالاحتمال الثاني مع السكوت عن حكم المشتبه في العلم الإجمالي، ليكون حكمه كحكم العلم التفصيلي، فلا يكون الحديث حينئذٍ مخالفاً للإجماع.

أمّا المحقق الخميني: فقد التزم في «التهذيب» بأن احتمال الاختصاص بالمشتبه المقرون بالعلم الإجمالي قويٌّ وذلك بملاحظته بعض أخبار الجُبْنِ حيث كان الاشتباه فيه لأجل جعل الميتة في بعضها، كما يظهر من ما رواه أبو الجارود، قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْنِ فقلت: أخبرني من رأى أنه يُجعل فيه الميتة؟»

فقال: أمّن أجل مكانٍ واحدٍ يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترِ وبع وكُل، والله إنّي لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجُبْنِ، والله ما أظنّ كلّهم يُسمّون، هذه البربر وهذه السودان» (١).

وما رواه منصور بن حازم، عن بكر بن حبيب، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجُبْنِ، وأنه توضع فيه الأنفحة من الميتة؟

قال: لا تصلح، ثم أرسل بدرهم فقال: اشترِ من رجلٍ مسلم ولا تسأله.

١- وسائل الشيعة: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطحمة المباحة، الحديث ٥.

عن شىء» (١).

فبعد استضعافه الأخبار إلا حديث ابن سنان، قال رحمه الله: إنَّ حمل الأخبار في الجُبْنِ على التقيّه لموافقته العامّه بملاحظه إنَّهم يحكمون بالحرمة خلافاً للإماميه حيث يحكمون بالحليّه، ممّا يوجب سقوط الخبر عن الحجّيه لموافقته لمذهب العامّه، ممنوع لأنّ (التقيّه ليست في الكبرى، بل في تطبيقها على تلك الصغرى، لا بمعنى أنّ حليّه الأنفحه لأجل التقيّه، بل بمعنى أنّ الكبرى لمّا كان أمراً مسلماً عند الإمام عليه السلام كطهاره الأنفحه وحليّتها على خلاف العامّه القائلين بنجاستها، فبين الإمام عليه السلام الحكم الواقعي في ظرفٍ خاص (صوره الشبهه) بتطبيق كبرى على موردٍ ليس من صغرياتّه، إلزاماً للخصم وتقيّه منه، ونجد له في الفقه أشباهاً كما في صحيحه البزنطى حيث تمسّك الإمام على بطلان الحلف على العتق والطلاق إذا كان مُكرهاً بحديث الرفع، مع أنّ الحلف عليها باطلٌ من رأس، سواء كان عن إكراه أو لا، فتدبّر) انتهى كلامه (٢).

أقول: ولا يخفى أنّ كلامه مبنيٌّ على اتّحاد جميع الأخبار الثلاثه، وقد عرفت ضعفه في خصوص حديث عبد الله بن سنان، فعلى هذا إذا دار الأمر بين أن يطرح الحديث رأساً بواسطة مخالفته للإجماع، أو لعدم الاستدلال بإتيان الاحتمال كما قلنا، أو حملة على التقيّه، بكونه وارداً في مورد خصوص الجُبْنِ، وبين ما يراد منه ما لا يلزم شيئاً من ذلك، بأن يكون مورده المشتبه في الشبهه البدويّه، والغايه هو العلم التفصيلى بقرينه لفظ (بعينه) أو الأعمّ منه ومن الإجمالى، لو لم يلاحظ .

١- وسائل الشيعه: ج ١٧ الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٤ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣١٤ .

تلك القرينه، فالإنصاف أقوائيه الأخير من دون حاجه إلى تكلفات قد تحمّلها سيّدنا الأستاذ قدس سره ، مع وجود الإشكال فى أصل إثباته، كما لا يخفى.

هذا كلّ فى الطائفة الأولى من الروايات.

الطائفة الثانية من الأخبار:

منها: موثقه مسعده بن صدقه، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال:

«سمعتة يقول: كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامّ بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهى أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يتبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه»<sup>(١)</sup>.

قال المحقّق الخمينى فى «تهذيب الأصول»: إن صدر الروايه عامّ يشمل المشتبه المقرون بالعلم الإجمالى، كما يشمل الشبهه البدويّه، أمّا الغايه فهى مرتبطه بخصوص العلم التفصيلى دفعاً للإشكال المتقدّم، إلّا أنّه أورد عليه:

(بأنّ الموارد المذكوره فى ذيله ليس من صغريات تلك الكبرى فى الصوره؛ لأنّ الحليّه فى الأمثله مستنده على أمارات وقواعد متقدّمه على أصاله الحلّ؛ لأنّ اليد فى الثوب أماره للملكيه، وأصاله الصّحّه فى العقد هى المحكّم فى المرأه، واستصحاب عدم كونها رضيعه عند الشكّ فيها، إلى غير ذلك من القواعد، حيث يوهن كونه من انطباق الكبرى على الصغريات، ولأجل ذلك لا بدّ من صرفها عن مورد القاعده بأن يُقال إنّها بصدد بيان الجلّ ولو بأماره شرعيّه مع الجهل الوجدانى .

١- وسائل الشيعه: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ .

بالواقع، وكيف كان، فلاستناد بها فيالمقام مشكل، انتهيمحلّ الحاجه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، فإنّ الروايه برغم اشتمالها على تلك الأمثله فهي ترشدنا إلى أنّ موردها الشبهه الموضوعيّه لا الحكميّه، أي المكلّف الذي كان الحكم عنده معلوماً ثمّ اشتبه عليه متعلّقه وموضوعه، مع أنّ بحثنا هنا عن الشبهات الحكميّه كما لا يخفى، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه على فرض تسليم عموم صدر الحديث للمقام، ولكن مجرد وجود الأماره والقواعد على الحلّيّه في تلك الأمثله لا يوجبُ وهن التطبيق، لأنّه لا مانع من أن يكون الدليل على الحلّيّه والجواز عباره عن شيئين، وهما: أصاله الحلّ، ووجود إحدى تلك القواعد في الشبهات الموضوعيّه لا الشبهات الحكميّه.

نعم، يصحّ أن يقال: بأنّ ذكر الأمثله الكذائيّه يوجبُ انصراف عموم الصدر إلى خصوص الشبهات الموضوعيّه، التي غالباً كان فيها تلك القواعد، فيصحّ من ملاحظه تلك الغلبه الحكم بالحلّيّه فيها بنحو الكلّ، فلا ينافي حينئذٍ القول بوجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي إذا كان الشبهه حكميّه، ولم يكن في موردها قاعده ولا أصلاً عقلائيّاً، بل وكذلك في الشبهه الموضوعيّه إذا لم يكن في موردها أماره ولا أصل.

وثالثاً: على فرض التسليم بأنّ للصدر عموماً يشمل حتّى الشبهات الحكميّه أو الموضوعيّه في أطراف العلم الإجمالي، كما يشمل الشبهات البدويّه، فإنّه لا مانع للقول بالتخصيص بواسطه الإجماع وارتكاز العقلاء كما ستأتى الإشارة إليه والحكم بالحلّيّه في خصوص الشبهات البدويّه أو الموضوعيّه، برغم وجود البيّنه والأماره والقاعده على الحلّيّه.

الطائفة الثالثة من الأخبار: وهيتشمل مجموعه الأخبار الواردة في البراءة مثل:

قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ».

ومثل حديث الرفع: «رُفِعَ عَن أُمَّتِي تَسَعَهُ، وَمِنْهَا مَا لَا يَعْلَمُونَ».

ومثل قوله عليه السلام: «النَّاسُ فِي سَعَةِ مَا لَمْ يَعْلَمُوا».

وأمثال ذلك، وقد عرفت تفصيلها في باب البراءة، بل ويمكن الاستدلال بالأحاديث والأخبار الواردة في باب الاستصحاب، مثل قوله عليه السلام: «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشُّكِّ». سواء كان مذيلاً بذيل: «بل انقضه بيقين مثله»، أو لم يكن.

قال المحقق الخميني في «تهذيب الأصول»: (الظاهر عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي؛ لأن المراد من العلم هو الحجّة، أعم من الفعلية والشرعية، لا العلم الوجداني، وقد شاع إطلاق العلم واليقين على الحجّة في الأخبار كثيراً، كما سيوافيك بيانه في أخبار الاستصحاب، والمفروض أنه قامت الحجّة في أطراف العلم على لزوم الاجتناب، على أن المنصرف أو الظاهر من قوله: «ما لا يعلمون»، كونه غير معلوم من رأس بمعنى المجهول المطلق، لا ما علم وشك في انطباق المعلوم على هذا وهذا).

أقول: لو كان الملاك هو هذا الذي ذكره، فلا فرق في عدم الشمول من جهة وجود الحجّة بين المحصوره وغيرها، مع أن الثاني قد تسالم عليه الأصحاب بإجراء البراءة، وعدم وجوب الاجتناب، مع وجود العلم فيه أيضاً.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُقْتَضَى الدَّلِيلِ فِيهِ كَذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ خَارِجٌ بِوَسْطِهِ دَلِيلٌ آخَرٌ مِثْلُ دَلِيلِ الْعُسْرِ وَالْحَرْجِ وَاخْتِلَالِ النِّظَامِ وَغَيْرِهِمَا، الَّذِي لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنْهُمَا فِي الْمَحْصُورِ.



هذا فضلاً عن أنّه رحمه الله التزم بذلك في خصوص أحاديث البراءة فقط، مع أنّ مقتضاه جريانه في الاستصحاب، حيث أنّ وجود العلم الإجمالي لا بدّ من أن يمنع جريانه في كلّ طرفٍ، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ الاستصحاب يجرى بوجود أركانه، فغاياته سقوطها بواسطة معارضه بعضها مع بعض، أو لاستنزاه المخالفه العلميه في بعض الموارد .

وكيف كان، لا يبعد دعوى شمول الأحاديث بحسب ظاهر المنطوق لموارد العلم الإجمالي، إلاّ أنّه خارجٌ عن مفاد تلك الأخبار، من جهة استنزاه عند العقلاء والارتكاز الإذن في المعصيه، وإن لم يكن بالدقّه كذلك، بل هو إذنٌ لمخالفه الحجّه والأماره، ولعلّه لذلك نجد تصريح كثيرين بأنّ الإذن في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي إذنٌ في المعصيه كما عليه بعض أعظم المتأخرين، فبذلك يوجب الحكم بالتخصيص للأدله، لو سلّمنا شمولها لمثله، ولذلك قال صاحب «الجواهر» في باب الربا:

(بأنّ ظاهر هذه الروايات حلّ الجميع، ولكن لم يعمل بها إلاّ نادرٌ من الطائفه).

مضافاً إلى أنّ احتمال كون روايات الحلّ مختصّه بالشبهات الموضوعيه للأمثله المذكوره فيها غير بعيد، مع أنّ البحث جارٍ في الأعمّ.

هذا كلّّه تمام الكلام في حرمه المخالفه القطعيه في أطراف العلم الإجمالي في مرحلتى الثبوت والإثبات.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم إمكان جعل الترخيص من ناحيه الشارع في المعلوم بالإجمال بالعلم الوجداني قطعاً، بل وفي المعلوم بالإجمال بالحجّه من جهة ارتكاز العقلاء، حيث يرون أنّه إذنٌ في المعصيه، وإن لم يكن بحسب الدقّه العقليه كذلك.

وأيضاً ظهر ممّا ذكرنا: أنّ العلم الإجمالي بالحجّه علّه تامّه للنتيجز من جهه حرمة المخالفه القطعيّه، وقد عرفت عدم شمول بعض الأدلّه لأطرافه، وشموله لبعض آخر، إلّا أنّه مخصّصٌ بواسطة تلك الارتكاز أو بعللٍ أخرى، إذا لم يكن من الاضطرار وغيره من المبيحات مثل العسر والحرج واختلال النظام، وإلّا كان الارتكاب جائزاً، والتكليف غير منجزٍ في حقّه، كما الأمر كذلك في العلم التفصيلي، فضلاً عن مثل العلم الإجمالي، وهو واضح، فتأمل فيما ذكرناه من النقض والإبرام حتّى لا يشتبه عليك المقصود والمرام، والله هو العالم.

\*\*\*

## البحث عن وجوب الموافقه القطعيه في أطراف العلم الإجمالي

البحث عن وجوب الموافقه القطعيه في أطراف العلم الإجمالي

الجهه الثانيه: ويدور البحث فيها عن أنّ العلم الإجمالي هل يوجب لزوم الموافقه القطعيه، بأن لا- يكون الترخيص في بعض الأطراف جائزاً، كما لا يجوز في جميعها.

وبعباره أخرى: هل العلم الإجمالي علّه تامّه لوجوب الموافقه كما كان الحال كذلك في ناحيه حرمة المخالفه القطعيه، أو أنّه يعدّ مقتضياً له لا علّه تامّه؟

فقد وقع الخلاف بين الأعلام فيه، ذهب إلى الثاني المحقق النائيني وتبعه المحقق الخميني كما يلوح من كلامهما، بل هو صريح كلامهما، خلافاً للمحقق العراقي من التصريح بكونه علّه عامّه، وأصرّ على نسبه ذلك إلى الشيخ الأنصاري قدس سره وقام بتوجيه كلام الشيخ رحمه الله فيما يوهّم خلافه .

أقول: الوقوف على حقيقه الأمر في المقام يتوقف على البحث عنها في مقامين، وهما مقامى الثبوت أولاً والإثبات ثانياً.

وأما الكلام في المقام الأول: فقد عرفت بأنّ العلم المتعلّق بالتكليف إن كان جزئياً حتمياً حقيقياً، فلا إشكال فيعدم إمكان جعل الترخيص في بعض الأطراف، كما لا يجوز في جميعها، لاستلزامه الترخيص في محتمل المعصيه، والإذن في الاقتحام فيها، فكما لا- يجوز الترخيص فيها في المقطوع فيها، كذلك لا يجوز في محتملها؛ لأنّه إن صادف الواقع في الارتكاب، كيف يجتمع بين الجزم بإرادته تركه والترخيص في فعله، وهما متناقضان، مضافاً إلى استحاله صدور الأمر بارتكاب القبيح من المولى الحكيم كما لا يخفى، فلا يحتاج ذلك إلى مزيد بيان.

وأما إن كان المراد من العلم بالتكليف هو العلم بالحجّه، كما هو شائع، فحيثُ يأتي البحث عن أنّه هل يجوز الترخيص في بعض الأطراف أم لا يجوز؟

أقول: ثبت ممّا ذكرناه سابقاً أنّ مقتضى الدقّه العقليّه هو التجويز حتّى في جميع الأطراف، فضلاً عن بعضه لما قد عرفت أنّه ليس ترخيصاً في المعصيه، بل هو ترخيصٌ في مخالفه الأماره والحجّه، ولا بأس بها إذا كان ذلك عند الشارع مزاحماً لأمرٍ أهمّ.

إلاّ أنّك قد عرفت في الترخيص في جميع الأطراف، أنّه لا يجوز ذلك من جهه ارتكاز العقلاء؛ لاعتقادهم بأنّ ذلك ترخيصٌ في المعصيه وهو قبيحٌ، ولذلك يأتي البحث عن أنّه هل الأمر كذلك في ناحيه ترخيص البعض أم لا؟

رأى المحقّق الخميني: يظهر من كلامه رحمه الله دعوى الفرق بين البابين، حيث قال:

(إنّ العقلاء لا يرون الإذن في بعض الأطراف إذناً في مخالفه الواقع وارتكاب الحرام، بل إذناً في المُشْتَبِه بما هو مُشْتَبِه، وهو غير مستنكرٍ عند العقلاء حتّى يوجب انصراف الأدلّه أو صرفها، فلو فرض دليلٌ على بعض الأطراف، فلا موجب لرفع اليد عنه في المقام، بخلاف الإذن في الأطراف عامّه، فإنّه عندهم مستنكرٌ قبيح يرونه إذناً في المعصيه كما تقدّم.

وبذلك تعرف أنّ القول بكون العلم الإجمالي علّه تامّه أو مقتضياً بالنسبه إلى حرمة المخالفه أو وجوب الموافقه، إنّما يصحّ في هذا القسم أي في صوره العلم بالحجّه وعليه فلا مانع من أن يُقال إنّ العلم الإجمالي علّه تامّه، لحرمة المخالفه القطعيّه في نظر العقلاء الإذن في الأطراف ترخيصاً في المعصيه، لكنّه مقتضٍ لوجوب الموافقه، أي يحكم بلزومها مع عدم ورود رخصه من المولى، ولا يُستنكر

ورودها، كما لا يُستنكر ورودها في بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصيلي كالشك بعد الفراغ ومضي الوقت)، انتهى كلامه.

ولكن يمكن أن يُقال: إنَّ العلم الإجمالي يعنى العلم بالحُجَّه، ممَّا يعنى أنه في مقام الثبوت والواقع، وبحسب الدقَّة العقليَّة لم يكن في الحكم بالترخيص في جميع الأطراف ولا في بعضه محذوراً، لعدم كونه إذناً في المعصية، بل هو إذن في مخالفته الأماره، فعليه يوجب القول بعدم كون العلم بالحُجَّه علَّة تامَّة لا في مرحله حرمة المخالفه، ولا في مقام وجوب الموافقه، بل غايته الاقتضاء، أى يأمر بوجوب تحصيل الامتثال بترك المخالفه والإتيان بالموافقه، فيما لم يرد في الأطراف ترخيصاً لا في جميعها ولا في بعضها، غايه الأمر حيث أنَّ العقلاء لا يجوزون الترخيص في الجميع دون البعض، فلازمه حرمة المخالفه القطعيَّة مع كون العلم اقتضائياً، وكفايه الموافقه الاحتماليَّة دون القطعيَّة، مع ورود الترخيص فيه لحكم العقلاء بذلك دون الجميع، فمجرد أنَّ العقلاء يرون الاختلاف فيهما لا يوجب انقلاب الشئ عمَّا هو عليه، ولا يوجب كون العلم الإجمالي علَّة تامَّة لحرمة المخالفه، ومقتضياً لوجوب الموافقه.

هذا إن جعل وجه الفرق بين العله والاقتضاء هو إمكان ورود الترخيص حقيقه في الثاني وعدم الإمكان في الأوَّل .

وإن جعل وجه ذلك ملاحظه نفس العلم، من دون ملاحظه إمكان ورود الترخيص وعدمه، فلا بد من القول بكونه علَّة تامَّة لكليهما كالعلم التفصيلي، سواء ورد الترخيص في جميع الأطراف أو في بعضها أو لم يرد بحسب نظر العقلاء، غايه الأمر يمكن أن يُقال بأنَّ العلم بذاته علَّة تامَّة لوجوب تحصيل الفراغ، والخروج

عن العهده للجميع وبعض الأطراف، إلا أنّ العلم بالفراغ يكون أعمّ من الفراغ الحقيقي بالاجتناب عن جميع الأطراف حقيقةً، أو الفراغ التعييدي أي بأن يقبل المولى بالاجتناب عن أحدهما والارتكاب للآخر، بل حتّى عند ارتكاب الجميع مع وجود حجّه تعبيديه من الأصل أو الأماره، كما هو الحال كذلك في ناحيه العلم التفصيلي، حيث إنّ الشارع قد أجاز ذلك برغم وجود قاعده الفراغ والتجاوز في الشكّ بعد الفراغ حتّى مع العلم التفصيلي بالتكليف، فضلاً عن العلم الإجمالي.

هذا كما عليه المحقّق العراقي رحمه الله، حيث يدعى موافقته لرأى الشيخ الأنصارى قدس سره، بل يبدو أنّه أيضاً مختار المحقّق النائيني حيث استدرك ما التزم به أولاً بعد الاستدراك بقوله: نعم.

والحاصل: أنّ القول بالتفصيل في العلم الإجمالي بالنسبه إلى حرمة المخالفه بصوره العله التامه، وبالنسبه إلى وجوب الموافقه بالافتضاء، ممّا لا محصل له.

ودعوى: كون العلم أعمّ من التفصيلي والإجمالي ليكون عله تامه لكليهما قريبه جداً، فيكون معنى تنجيزه، هو وجوب تحصيل الفراغ والخروج عن العهده ما لم يرد من ناحيه الشارع دليلاً على جعل شيء مكان الواقع، وتحصيل الفراغ، فعلى فرض الجعل لا يزاحمه العلم الإجمالي، كما لا يزاحمه وجود علم تفصيلي بالتكليف، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في مرحله الثبوت والواقع.

وأما الكلام في مرحله الإثبات: من ملاحظه حال أدله الأصول، فنقول:

إنّ الدليل القائم على الترخيص لبعض الأطراف من العلم الإجمالي: إمّا أن

يكون عقلياً، أو شرعياً:

فالأوّل: ليس إلا البراءة العقليّة، وهو غير شاملٍ لبعض الأطراف، وذلك باعتبار أنّ ملاكها قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا مجال لجريانها بعد تماميّة البيان، ووصول التكليف إلى المكلف بالعلم الإجمالي، لأنّ العلم سواءً كان تفصيلياً أو إجمالياً يعدّ حجّةً وبيانا على التكليف، ولذلك لا- يقال لمن يعلم بوجود الحرمة بين الشيين أنّه ممّن لا يعلم، إذ الحجّة ليست منحصره بالأماره فقط، بل حكم العقل بوجود الاجتناب وتحصيل الموافقه حجّه أخرى .

لا يُقال: إنّ الحجّة قامت على التكليف الواقع في البين، لا على كلّ طرفٍ من الأطراف، إذ هو مشكوك فتجرى فيه البراءة .

لأنّا نقول: إنّ الحجّة كما أنّها قائمه على الواقع في البين، كذلك قائمه على الطرف إذا صادف الواقع بعد الارتكاب؛ لأنّ العقل يحكم بذلك، فلا بدّ من الاجتناب، ولا تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان.

لا يقال: بأنّ العلم إذا كان صرف وجوده ولو إجمالاً موجباً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلزم منه القول بوجود الاجتناب حتّى في الشبهات غير المحصوره إذا علم إجمالاً بوجود الحرام فيها، مع أنّه لم يلتزم به الأصوليون.

لأنّا نقول: إنّ العلم الإجمالي وإن كان مقتضاه كذلك، إلاّ أنّه لا يمنع مانع عن التنجيز، كما في الشبهات غير المحصوره، وهو عباره عن العسر والجرح، أو اختلال النظام، أو الاضطراب، أو عدم الأثر للتنجيز فيه، لعدم كونه مورداً للابتلاء، هذا بخلاف المقام، المفروض فيه وجود جميع هذه الخصوصيات، فالعلم منجزٌ وبيان ولا بد عقلاً من تحصيل الامتثال والموافقه القطعيّه، وهو المطلوب.

وأما الثاني: وهو ملاحظه أدله الأصول الشرعيه فقد عرفت أنها عباره عن البراءه وأصالة الحِلِّ والاستصحاب.

فقد يُقال: فى مقام بيان عدم شمولها لبعض الأطراف بنحو يكون عاماً لجميع الثلاثه، مع صرف النظر عن الإشكال فى كلِّ واحدٍ بخصوصه، بأن أدلتها لا تشمل لبعض الأطراف، لأنه إن شملت لبعض الأطراف معيّنًا فهو ترجيحٌ بلا مرجح، وإن شملت لبعض غير المعين فهو غير صحيح، إذ الغالب وجوب القطع بإباحه البعض غير المعين من الأطراف، وعليه فيكون أخذ البعض غير المعين غير مشكوكٍ فيه فلا يكون مشمولاً لأدله الأصول .

وعلى تقدير احتمال ثبوت التكليف فى جميع الأطراف، لا أثر للحكم بإباحه بعضها غير المعين، بعد وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل، مقدّمه للاجتناب عن الحرام المعلوم بالإجمال.

وبعباره أخرى: مورد جريان الأصل هو المشكوك فيه، وهو عباره عن كلِّ واحدٍ من الأطراف بخصوصه، وأما عنوان أحدهما فليس من المشكوك فيه، بل الغالب هو القطع بإباحته .

وبعباره ثالثه: كلِّ واحدٍ من أطراف العلم الإجمالى وإن كان بنفسه مشكوكاً فيه، إلا أن شمول دليل الأصل له مع شموله لغيره غير معقول، كما تقدّم فى المقام الأوّل، ومن دون شموله لغيره ترجيحٌ بلا مرجح، وأما عنوان أحدهما غير المعين فلا شكّ فيه غالباً، وإن شكّ فيه لأجل احتمال التكليف، فإنّ الحكم بإباحته الظاهريه للأصل لا يزيد على القطع بإباحته، فكما أن القطع الوجدانى بها لا ينافى وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف بحكم العقل، دفعاً للعقاب المحتمل، وتحصيلاً



للأمن منه، كذلك التعبد بها لا ينافي ذلك بالأولويّة، وعليه فأدّله الأصول غير شامله لبعض الأطراف.

مضافاً إلى كون كلّ واحدٍ من الأطراف يعدّ من أفراد الشبهه المصدّقيه لأدّله الأصول، لأجل احتمال عدم شمولها لها، باعتبار وجود العلم الإجمالي، فمع وجود الشبهه لا يمكن التمسك بالدليل، لأنّه يصبح من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصدّقيه له، وهو غير جائز.

فلازم هذا البيان سقوط الأصول بالنسبه إلى جميع الأطراف بالنظر إلى الأدّله العامه من البراءه، وأصالة الحّل، والاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين الأطراف التي يمكن ارتكابها دفعه واحده، وبين الأطراف التي لا يمكن ارتكابها إلاّ تدريجاً، لاتّحاد مناط السقوط في الجميع، ويبقى حكم العقل بوجوب الامتثال والخروج عن العهده بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال على حاله، إلاّ أن يقوم دليلٌ بالخصوص من ناحيه الشارع على تجويز ارتكاب واحدٍ من الأطراف معيّناً، فهو يدخل في البحث الآتي، في أنّه هل يجوز ذلك بصوره التعيين أو التخيير، أو لا يجوز مطلقاً؟

### البحث عن إمكان جريان الأصول المجوّزه في أطراف العلم الإجمالي وعدمه

البحث عن إمكان جريان الأصول المجوّزه في أطراف

العلم الإجمالي وعدمه

وأما الكلام بالنسبه إلى كلّ واحدٍ من أدّله الأصول من الاستصحاب والبراءه والحلّ، فقد يُقال :

بأنّ دليل الاستصحاب لا يمكن شموله لأطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ التعيين

الوارد فيه عبارته عن الحجّج دون العلم الجازم، فإذا قامت الحجّج على مورد الشكّ، فلا يعمل بالحجّج السابقه، فلا بدّ أن تكون تلك الحجّج أقوى من السابقه، وإلاّ لا معنى لرفع اليد عن الحجّج المساويه لحجّج أخرى مثلها إلاّ بالدليل الدالّ على ذلك، كما هو الحال كذلك في الاستصحاب، حيث قال الإمام عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ بل انقضيه بيقين مثله». أى لا يجوز للمكلف أن يرفع اليد عن الحجّج بالشكّ اللاحجّه، بل عليه رفع اليد عنها بحجّج أخرى مثلها، وفي مثل مورد العلم الإجمالى قد حصل الحجّج وهو العلم بوجود الحرام فى البين، وحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كلّ منهما لتحصيل الامتثال، فلا يبقى للاستصحاب حينئذٍ مورداً، إلاّ أن يكون المراد من اليقين الثانى هو اليقين المتعلّق بخصوص طرفٍ خاص، وهو غير حاصل فى المقام، لوجود الشكّ فيه على الفرض، فحينئذٍ لا وجه للإشكال فيه إلاّ بما ذكرناه قبل ذلك من لزوم التعارض، أمّا تقديم أحدهما المعين فهو ترجيح بلا مرجح، كما أنّ ترجيح أحدهما غير المعين لا أثر له، والنتيجه هى التعارض والتساقط.

أقول: يظهر من بعض الأعلام مثل سيّدنا الأستاذ الخمينى قدس سره دعوى انصراف أدلّه الاستصحاب إلى الشكّ الساذج، فلا يشمل المقرون بالعلم الإجمالى.

لكن فيه تأمّل، لعدم وجود ما يظهر ذلك، إلاّ أن يتمسك بما فى الروايه من الشواهد والقرائن، وتحقيقه موكولٌ إلى محلّه، مع أنّه ثبت ممّا ذكرنا أنّه لو شكّ فى الشمول وعدمه فمقتضى القاعده هو عدم التمسك، لكونه حينئذٍ من قبيل الشبهه المصدقيه للعام، فلا مجال للتمسك به .

وأما موثقه مسعده: فقد ذهب صاحب «تهذيب الأصول» إلى (أنّها مشتمله

على أمثله ليست من صغريات تلك الكبرى، فعلى ذلك لا يبقى للكبرى المذكوره فيها وهي: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه» ظهورٌ في كونها ضابطاً فقهياً مطّرداً في الأبواب) انتهى كلامه .

وفيه: قد عرفت الإشكال بما ذكرناه سابقاً حيث قلنا بعدم المنافاه بين الصدر والأمثله، فتفيد الكبرى بإطلاقها ضابطه كليّه، لولا دعوى الانصراف، فيشمل الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى .

إلا- أن يقال: بحصول الغايه هنا، وهو حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الجميع، تحصيلاً للأمن عن العقاب، وقيام هذا الدليل على ذلك يوجب عود الإشكال السابق من الترجيح بلا مرجح، لو شمل أحدهما المعين، أو بلا أثر لو كان غير المعين، مضافاً إلى التعارض لو شمل كليهما، لاستلزامه المخالفه القطعيّه وهو خروجٌ عن الفرض، لأنّه كان في وجوب الموافقه القطعيّه، كما لا يخفى.

وأما روايات الحلّ: فالدليل منحصر بصحيحه عبد الله بن سنان للإشكال في سند غيرها، مضافاً إلى ما قيل من احتمال الوحده مع الصحيحه وإن استبعدناه.

وأما قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>(١)</sup>:

قال المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول»: (وأما الصحيحه فظاهرها حلّ ما اختلط الحلال بالحرام جميعاً، ولو رفع اليد عنه لكون مفاده غير معمول به، فلا يبقى لها مفاد بالنسبه إلى الترخيص في بعض الأطراف..)

١- وسائل الشيعه: ج ١٢ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ .

وأما تقريب دلالتها على الترخيص في بعض الأطراف، بيان: أنّ لها عمومًا أفرادى وإطلاقًا أحوالى بالنسبة إلى حال ترك الآخـر وفعله، فيقتصر في التقييد على القدر المتيقن، فتصير النتيجة هي الترخيص في أحدهما.

فغير صحيح جدًّا؛ لأنّ هذا التقريب إنّما يجرى كما سيوافيك بيانه في قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» لا في المقام، لأنّ مصاديق العموم الإفرادى في الصحيحه، إنّما هو كلّ مختلطٍ، أى كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الاجتماع الذى فيه الحلال والحرام، وأما أطراف المعلوم بالإجمال، فليس في كلّ واحدٍ منها الحلال والحرام، فموضوع الحكم فيها هو كلّ مختلط، فجعل الحِلّ لها وإطلاقها الأحوالى يقتضى الحليّة في كلّ مختلط ارتكب المختلط الآخر أو لا، ومقتضى التقييد هو الإجازة في المخالفه القطعيّة في بعض المصاديق حال ترك البعض، وهو خلاف المقصود.

وأما بالنسبة إلى أجزاء كلّ مختلطٍ، فلا حكم مستقلًّا، حتّى يؤخذ بإطلاقه، بل حكمٌ واحدٌ مجعولٌ لكلّ مجتمعٍ فيه الحلال والحرام، والأجزاء محكومٌ بهذا الحكم الوجدانى، فلا معنى للإطلاق المتقدّم فيها) انتهى كلامه رفع مقامه (١).

ولكن يرد على كلامه: بما قد حقّقناه قبيل ذلك، بأن يكون المراد من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام»، ليس ما هو المختلط فيه هذان العنوانان، لأنّه ممّا لا يقول به أحدٌ ممّا قد اختلط فيه ما يوجب الحليّة، وإلّا لزم منه الإغراء على هذا العمل لتحصيل الحليّة، بأن يقوم المكلف بخلط الحرام مع الحلال حتّى يتحقّق بذلك موضوع ذلك الحكم، وهذا ممّا لا يقبله الذوق السليم، خصوصاً مع ملاحظه .

ما يترتب عليه تلك التوالى الفاسده التى قد ذكره وذكرناه، فلا أقل من لزوم حمله على صوره الأعم من الشبهه البدويّه والشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى غير المحصوره والمحصوره، تخرج عنه الصوره الأخيره بواسطه الإجماع وعدم عمل الأصحاب، فيبقى الباقي تحته، أو يُقال: ببقاء صوره واحده من صوره المحصور، وهى الإتيان بأحدهما وترك الآخر للواقع إذا لم يكن مختلطاً فى شىء واحد وموضوع فارد، وهو مثل الإنائين المشتبهين بين النجس والطاهر، لا فى شىء واحد، مثل أن يختلط مثلاً من الحبوبات من الحلال والحرام فى إناءٍ واحد، فيحكم بحليته كما فرضه على حسب ظاهر كلامه؛ لأنّه لم يلتزم أحد من الفقهاء بحليته ذلك، لأنّه حرام قطعاً، إلاّ أن يمتاز الحرام عن الحلال بأى طريقٍ ممكن، وإلاّ ربما لا يمكن ذلك، كما فى المايعات حيث يستلزم الاختلاط حرمة الجميع فى بعض الموارد .

ولكن أصل الإشكال فى الشمول هو ما عرفت، من أنّه إذا اشتمل أحدهما المعين أو غير المعين يوجب الإشكال فلا نعيد، وأمّا دعوى التخيير فهى أمرٌ لا بدّ أن يبحث عنها كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ أدلّه الترخيص بعمومها لا يمكن شمولها لأطراف العلم الإجمالى، على حسب ما قرّرناه من الإشكال، أو بواسطه دعوى الانصراف عنها، فحينئذٍ ننقل الكلام إلى صوره عدم الذهاب إلى الانصراف، أو ما قلناه من جواز شمول الأدلّه للأطراف، فيقع الكلام فى كيفيّة استفاده الترخيص عن الأدلّه العامه فى بعض الأطراف، وقد قيل فى بيانها وجوه اعتمد عليها بعض المشايخ العظام، فلا بأس بذكرها.

## الوجه الدالّ على جواز جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي

الوجه الدالّ على جواز جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله في «الدرر» حيث يقول: (إنّ مقتضى عموم الأدلّة الترخيص في كلّ من الأطراف، غاية ما هنا وجوب التخصيص بحكم العقل بمقدار لا يلزم منه الإذن في المعصية، وحيث لا ترجيح لإخراج واحدٍ معيّن من عموم الأدلّة، نحكم بخروج البعض لا بعينه، وبقاء الباقي كذلك، حفظاً لأصالة العموم فيما لم يدلّ على التخصيص) (١).

ثمّ أورد عليه نفسه رحمه الله بقوله:

(وفيه: إنّ البعض الغير المعيّن لا- يكون موضوعاً للعام من أوّل الأمر، حتّى يحفظ لعموم بالنسبة إليه؛ لأنّ موضوعه هو المعيّنات، فالحكم بالتخصيص في البعض المبهم يحتاج إلى دليلٍ آخر)، انتهى كلامه.

هذا ويبدو أنّ المحقّق الخميني رحمه الله قبل هذا الوجه وما بعده حيث ذكرهما في «تهذيب الأصول» دون أن يرد عليهما .

أقول: ظاهر كلام المستدلّ على حسب نقله الشريف في آخر كلامه يوجب ورود الإشكال عليه بما قال، باعتبار أنّه لا عموم للدليل للبعض غير المعيّن حتّى يمكن التمسك في حقّه بأصالة العموم.

نعم، ولكن يصحّ أن نتمسك بتقرير آخر تعطينا نفس هذه النتيجة، وهو:

إنّ مقتضى الجمع بين مدلولي الدليلين من دليل العام، حيث يحكم بالتخصيص لكلّ واحدٍ من الطرفين، ودليل حكم العقل بعدم تجوّز الترخيص لكليهما، لكونه .

إذناً في المعصية هو تجويز أحدهما غير المعين، حيث لا يدلّ شيء منهما على تعيين الترخيص وعدمه في واحدٍ من الطرفين معيناً، فلازم الجمع بينهما هو التخيير في ترك البعض وإتيان الآخر، وحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكره من عدم دلالة العام للبعض غير المعين كما لا يخفى .

هذا، ولكن الإشكال في أصل الاستدلال في باب التخيير، كما سنشير إليه في آخر البحث، فانتظر حتى يأتيك اليقين.

الوجه الثاني: أن يقال إنّ الدليل اللفظي وإن لم يدلّ على الترخيص في البعض الغير المعين، إلاّ أنه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمه حكم العقل.

وبيانه: أنّ القضية المشتمله على حكم متعلّق بعنوان من العناوين على سبيل الإطلاق أو العموم يفهم منها أمران:

أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.

والثاني: وجود ملاك الحكم في كلّ فردٍ منها.

ثمّ إن ثبت قيدٌ يرجع إلى مادّة القضية، فقضيته ذلك التقييد دائره ذلك الحكم وملاكه معاً، وإن ثبت قيدٌ يرجع إلى الطلب، فقضيته رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّه، كما إذا ورد خطابٌ دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثمّ وجد الغريقان، فإنّ ذلك الخطاب وإن كان غير شاملٍ لهما بحكم العقل لقبح التكليف بما لا يطاق، إلاّ أنّه يُحكم بإطلاق المادّه بوجود ملاك الوجوب في كليهما، ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخييرياً إن لم يكن أحدهما أهمّ، وخطاباً تعيينياً متعلّقاً بالأهمّ إن كان كذلك، وقد مضى شطر هذا الكلام في البحث عن مقدّمه الواجب فراجع.

ثم قال رحمه الله: إذا عرفت هذا فنقول:

إنَّ الأدلَّةَ المرخَّصه هنا وإن اختصَّ حكمها بغير صورته العلم الإجمالي بحكم العقل الحاكم بقبح الإذن في المعصية، إلا أنَّ اقتضاء كلِّ مشكوك للإباحة يستكشف من إطلاق المادَّة، وبعد تعذُّر الجرى على مقتضى كلِّ من الأطراف يُستكشف أنَّ البعض عيسىيل التخيير مرخَّص فيه، حيث لا ترجيح للبعض المعين.

هذا ما ذكره قدس سره عن المستدلِّ في الوجه الثاني .

وأجاب قدس سره عنه بقوله: وفيه أنَّ هذا الحكم من العقل إنَّما يكون فيما يُقطع بأنَّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا مانع فيه، كما في مثال الغريقين، وأمَّا فيما نحن فيه فكما أنَّ الشكَّ يقتضى الترخيص، كذلك العلم الإجمالي يقتضى الاحتياط، ولعلَّ اقتضاء العلم يكون أقوى في نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص) انتهى كلامه.

هذا، وقد أضاف إليه المحقِّق الآراكي في «حاشيته» بقوله:

(فإن قلت: كما أنَّه يقتضى الاحتياط فالشكَّ يقتضى ضده ولا مرجح في البين فلا موجب للاشتغال .

قلت: يكفي في الاشتغال احتمال رجحان مقتضى الاحتياط واقعاً، لأنَّه مساوٍ مع احتمال صحَّه العقوبه كالشبهه البدويَّه قبل الفحص) انتهى كلامه (١).

أقول: الأدلَّة المرخَّصه إذا اختصَّت بالشبهه البدويَّه، فلا- تشمل منذ البدايه الشبهه في أطراف العلم الإجمالي، فلا وجه للقول بوجود الملاك في المشكوك .



والمشبه في أطرافه؛ لأن الملاك لا يُستكشف إلا بوجود الحكم والخطاب بالذات لولا المزاحمة.

وإن أراد أن الأدلة المرخصه تشملها بعمومها، ولكن يختصّ بواسطه حكم العقل بقبح الإذن في المعصيه، وهو منوط على إثبات أن الإذن في أحدهما هو إذن في المعصيه أم لا، بخلاف الإذن في كليهما، وصدق الإذن في المعصيه في أحدهما لا بد وأن يكون:

إما فيما يعلم بوجود الحكم الواقعي فيه.

أو يُقال بأن العقلاء فيما قامت الحجّه على وجود الحرام فيه يحكمون بالاجتناب عنهما، ويحسبون الإذن فيهما إذناً في المعصيه.

كان لما ذكره وجه، أي لا- يمكن إحراز وجود الملا-ك فيما نحن فيه، بخلاف ما في صورته إنقاذ الغريق، فالمرجع في الوجه الثاني يكون إلى ما ذكرناه في الوجه الأول في مقام الإشكال .

الوجه الثالث: من الوجوه، هو الذى أفاده بعض محشّى «الفرائد» وأوضحه جماعه من المشايخ، منهم شيخنا العلامة الحائرى، والمحقق النائنى رحمهما الله، وإليك خلاصه كلامهما على ما لخصه المحقق الخمينى بقوله:

(إنّ نسبه أدلّه الأصول إلى كلّ واحدٍ من الأطراف وإن كانت على حدّ سواء، لكن لا يقتضى ذلك سقوطها عن جميع الأطراف .

توضيحه: إنّ الأدلّه المرخصه كما يكون لها عمومٌ أفرادى بالنسبه إلى كلّ مشته، كذلك يكون لها إطلاقٌ أحوالى بالنسبه إلى حالات المشته، فكلّ مشته مأذونٌ فيه، أتى المكلف بالآخر أو تركه، وإنما يقع التزاحم بين إطلاقهما لا

أصلهما، فإنَّ الترخيص في كلِّ واحدٍ منهما في حال ترك الآخر ممَّا لا مانع منه، فالمخالفة العمليَّة إنّما نشأت من إطلاق الحجِّية، فلا بدَّ من رفع اليد عن إطلاقهما لا- أصلهما، فتصير النتيجة الإذن في كلِّ واحدٍ منهما مشروطاً بترك الآخر، وهذا مساوقٌ للترخيص التخيري، وهذا نظير باب التزاحم وحجِّه الأمارات على السببيَّة، انتهى كلامه (١).

ثمَّ أورد المحقِّق الحائري عليه: بعد جعل الخطابين المتعلِّقين بالإنقاذ في الغريقين من هذا القبيل؛ أي يجب إنقاذ كلِّ مشروطاً مع ترك الآخر بقوله:

(لا- يقال: لانزم ذلك ثبوت الخطابين في حال ترك كليهما، لثبوت شرط كلِّ منهما، فيلزم من ذلك التكليف بما لا يطاق في الحال المفروض في مسألة الغريقين، وكذا يلزم الإذن في المعصية في تلك الحال في الشبهه المحصوره.

لأننا نقول: إنَّ الإطلاق لا يقتضى إيجاد الفعل في حال تركه، حتَّى يلزم المحذور المذكور، فافهم.

ثمَّ أورد عليه ثانياً:

لا- يقال: إنَّ لانزم ما ذكر اجتماع اللَّحاظين المتنافيين فيالأدله المرخصه؛ لأنَّ الإذن فيها مطلقٌ بالنسبه إلى الشبهات البدويَّة، ومشروطٌ بالنسبه إلى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، فيلزم في إنشاء واحد أن يلاحظ ذلك الإنشاء مطلقاً ومشروطاً.

لأننا نقول: هذا المحذور إنّما يرد إن قلنا بأنَّ القيد الوارد على المطلق كاشفٌ عن إرادته المقيّد في مقام الاستعمال، وأمّا إن قلنا إنَّ المطلق في مقام الإلقاء أريد .

منه ما هو ظاهره، وأنَّ القيد كاشفٌ عن عدم الإرادة في مقام اللَّبِّ، فلا محذور كما لا يخفى، هذا.

فأورد قدس سره على أصل الاستدلال بقوله:

ولكن الأدلَّة الدالَّة على أنَّ العالم يحتجُّ عليه بما علم، وأنَّه في غير سعه من معلوماته تقتضى الاحتياط بحكم العقل، وتنافى الترخيص الذى استكشفتناه من الإطلاق، هذا مضافاً إلى منع إطلاق الأدلَّة المرخَّصه، بل هى متعرَّضه لحكم الشكِّ من حيث إنَّه شكٌّ انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى على المتأمل بأنَّ الأدلَّة المرخَّصه إن كان لها إطلاقٌ قادر على الشمول حتَّى للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى فى المحصوره، فلازم دلالتها اللفظية هو ترخيص كلِّ واحدٍ منهما، فحيث لا يمكن ذلك، فلا محاله يقيّد الإطلاق ويخصِّص عمومه بغير هذا المورد من الموردین الآخريين من الشبهه البدويّه والشبهه غير المحصوره.

وعليه، فدعوى التخصيص بالنسبه إلى أحدهما مضافاً إلى مزاحمته مع العلم كما عرفت لا تأثير فيه؛ لأنَّ أحدهما كان من الأوّل واقعاً مباحاً وحلالاً إن أُريد الحكم بالإباحه واقعاً، وإن أُريد الحكم به ظاهراً فربما يصادف الحرام فيما يعلم وجوده، أو بما قامت الحجّته على تركه، لو لم يعلم بالحكم الواقعي، فيلزم الإيذن فى المعصيه عند العقلاء، وهو ممنوعٌ، إلّا أن يرد دليلٌ خاصٌّ من الشارع على هذه الكيفيه المفروض فقداًنه.

هذا كلّه بعد عدم تسليم ما ذكره المحقّق الخمينى رحمه الله فى حقِّ صحيحه عبدالله ابن سنان، من دعوى أنّ مورده هو المختلط لا ما فى ماهيته النوعيه حلالٌ وحرام،

والإ-لا- معنى لجعل جزء الحرام من المختلط حلالاً إن تَرَكَ الجزء الحرام من مختلطٍ آخر، فاحتمال جواز الارتكاب في البعض التخييري بواسطة أدلّه الترخيص مشكلاً جداً، لما ذكرنا، وإلا كان دعوى الشمول بحسب إطلاقه لكل واحدٍ منهما فضلاً عن أحدهما قوياً.

### نظريّه المحقق النائيني حول نفي التخيير

نظريّه المحقق النائيني حول نفي التخيير

قال المحقق النائيني: في معرض استدلاله على نفي التخيير في المقام بتقرير آخر، ممّا لا يخلو عن إشكال، وإليك خلاصته:

(إن موارد التخيير فيما لا دليل عليه بالخصوص الذي يُسمّى بالتخيير الشرعي يكون على قسمين:

تارة: يكون التخيير حاصلًا من اقتضاء الدليل الدالّ على الحكم، مثل ما إذا ورد عامٌّ كأكرم العلماء، وعلم بخروج زيدٍ وعمرو عنه، وشكّ في أنّ خروجهما كان بالإطلاق أو مشروطاً بحال إكram الآخر، بحيث يلزم من خروج أحدهما دخول الآخر، فيدور الأمر بين كون المخصّص أفرادياً وأحوالياً، أو أحوالياً فقط، فلا بدّ عند القول بالتخيير من الاقتصار على القدر المتيقّن في إكram أحدهما، لأنّ هذا التخيير نشأ من ناحيه الدليل لا المدلول؛ لأنّ مقتضى المجعول له كلّ من العام والخاص، وهو حكمٌ تعيني.

وأخرى: يكون التخيير حاصلًا من المدلول لا-الدليل، مثل التخيير في المتزاحمين الذين لا قدره للمكلف على الجمع بينهما، فحينئذٍ يدلّ الدليل على وجوب التخيير لاعتبار قدره في امثالهما، فالعقل يحكم ويستقلّ حينئذٍ بصرف

القدره في أحدهما تخبيراً؛ إما لأجل تقييد كل تكليفٍ بعدم امتثال الآخر، وإما لأجل سقوطهما واستكشاف الفعل حكماً تخبيرياً لوجود الملاك التام.

وأما الأصول فلا شاهد على التخيير فيها إذا تعارضت، لا من ناحية الدليل؛ لأن مفاد كل أصل هو جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أم لا، ولا من ناحية المدلول، لأن المجعول فيها ليس إلا الحكم بتطبيق العمل على مؤدى الأصل مع انحفاظ رتبة الحكم باجتماع القيود الثلاثة، وهي: الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدى بأنه الواقع، وعدم لزوم المخالفه العمليه، وحيث يفقد شرط الثالث في إجراء الأصول فيأطراف العلم الإجمالي، فلا يمكن جعلهما جميعاً، وكون المجعول أحدهما تخبيراً وإن كان ممكناً، إلا أنه لا دليل عليه، انتهى خلاصه كلامه (١).

قال المحقق الخميني: في معرض رده على التخيير الأول: المستفاد من ناحية الدليل والكاشف، لا المدلول والمنكشف والمورد؛ بأنه :

(لو كان المجعول في المخصّص وهو لا- تكرم زيدا وعمروا، وعلمنا بالخروج لهما تعييناً، لم يبق مجالاً للشك، لأن المفروض خروجهما تعييناً، فلا مناص إلا أن يقال: إن الباعث للشك هو احتمال كون المجعول في المخصّص أمراً ينطبق على التخيير، بأن يتردد المجعول بين خروج كل فردٍ مستقلاً، أو خروج كل واحدٍ مشروطاً بعدم خروج الآخر على مبناه في الواجب التخييري، وبما أن العام حجّه في أفراد العام وأحواله، فلازم ذلك الاكتفاء بالقدر المتيقن، وهو خروج كل عند عدم خروج الآخر..

والحاصل: أنّ الموجب للتخيير إنّما هو دوران الأمر في المخصّص بين التعيين والتخيير؛ أي خروج الفردين مطلقاً، أو خروج كلّ مشروطاً بعدم خروج الآخر، والثاني هو القدر المتيقّن من التصرّف في العام.

نعم، لو علمنا بخروج زيد وتردّد بين كونه زيد بن عمرو أو زيد بن بكر نحكم بالتخيير، لا من جهه الكاشف ولا المنكشف، بل من جهه حكم العقل به).

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الإشكال، إذ التخيير المستفاد من العام والخاصّ ليس من ناحيه الدليل ولا المدلول، بل هو مقتضى الأصل، لأنّ دليل كلّ من العام والخاص حكمهما ليس إلّا حكماً تعيينياً، وهو إخراج زيد وعمرو في اللفظ، غايه الأمر لا يعلم مراد المولى لئياً، لوضوح أنّه لولا- الدليل العام لكان الدليل الخاص بنفسه حكماً مستقلاً، وهو عدم جواز إكرامهما، غايه الأمر إذا لوحظ مع الدليل العام حكم بالتخصيص، وتردّد في مقدار الخروج، فحيث كان الشكّ في كثره التخصيص وقلته أوجب ذلك الحكم بأصالة عدم التخصيص، ممّا يقتضى الاكتفاء بالأقلّ، ويقال إنّ المجعول هو الفرد الواحد تعبداً بمقتضى الأصل، لا بمقتضى دلاله الدليل الخاص لذلك، حتّى يقال بأنّ التخيير ثابت بالدليل، ولا كون المجعول في الواقع واللبّ هو هذا، لإمكان كون الأصل هنا خاطئاً، فيحكم بذلك بواسطه حجّيه الأصل عند العقلاء، فيحكم بالتخيير بحسب مقتضى حكم الفعل، بأنّه إذا لم يخرج من العام إلّا أحدهما، فلا بدّ من القول بالتخيير، لعدم المرجّح في البين، وقبح الترجيح بلا مرجّح، فالتخيير هنا لا يكون من الدليل والكاشف، ولا المدلول والمنكشف، بل يكون بواسطه الأصل وحكم العقل كما ارتضاه رحمه الله في مثل المثال الذي ذكره من إخراج زيد عن حكم الإكرام، ولا يعلم

أنه زيد بن عمرو أو زيد بن بكر، حيث لا يكون مقتضى الدليل إلا حكماً تعيينياً، وهو إخراج زيد، وهو لا يحكم بالتخير، بل الحاكم هو العقل، وذلك عند التردد وعدم وجود المرجح لأحدهما بالخصوص، كما لا يخفى .

وأيضاً أورد المحقق الخميني : على تخييره الثاني الذي ذكره في المتراحمين، بقوله:

(كونه في مدلولي الدليلين لا- من ناحيه الدليل، فإنّ التخيير هنا من مقتضى الدليل، ضروره أنّ المجعول في المتراحمين هو التعيين، لتعلق الإراده بكلّ واحدٍ كذلك، غير أنّ عجز العبد عن القيام بكلتا الوظيفتين أوجب حكم العقل بالتخير، لملاحظه أنّ العام له إطلاقٌ أحوالي، وكون المكلف عاجزاً عن القيام بكلتا المتراحمين يوجبُ الاقتصار على القدر المتيقن في التصرف فيه .

وعليه، فالتخير نشأ من إطلاق الدليل، وعدم الدليل على التصرف فيه إلا بمقدارٍ يحكم العقل بامتناع العمل بالعام، وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالي في كلا الفردين، فلا بدّ من التصرف فيه من تلك الجهة)، انتهى كلامه.

أقول: ويرد على استدلاله:

أولاً: إنّ هذا الجواب لا- يتفق مع ما التزم به المحقق الخميني، كما لا- يتفق مع ما التزمنا به في مبحث العام، من أنّ الأحكام المتعلقة بالعمومات لم تتعلّق إلا بذات العنوان المنطبق على الأفراد، من دون ملاحظه حال الإطلاق للأفراد بالنظر إلى القيود؛ لأنّ الإطلاق يعدّ من الأمور التي لا بدّ من لحاظها في مقام الجعل كالقيود، ولذلك نقول بأنّ الإطلاقات قد ترد لأصل المشروعية من دون لحاظ حال الإطلاق فيها، فلا يجوز الأخذ بإطلاقها إلا بعد إحراز أنّها وارده كذلك، ففي قول

القائل: أكرم العلماء، ليس الحكم إلا- وجوب إكرام أفراد العلماء؛ إمّا كونه مطلقاً أو في حالٍ معيّن دون حالٍ آخر ممّا يعنى أنّ الحال غير ملاحظ في إطلاق الدليل، بل هو أمرٌ خارجٌ عنه يفهمه العقل من جهة كون الموضوع أمراً طبيعياً، ولذلك لا حاجة أن يقول القائل أكرم كلّ فردٍ فردٍ سواء أكرمت غيره أم لم تكرمه، بل هو أمرٌ خارج عن مدلول الدليل فلا ينتسب إليه .

نعم، يكون هذا الجواب متيناً على مبنى المحقّق النائيني حيث التزم بأنّ شمول الحكم لعموم الأفراد مستفاد من مدلول إطلاق الدليل .

وثانياً: أنّ المنصرف من إطلاق كلّ من الدليلين ليس إلاّ الفعل، لعدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، والقدر المتيقّن من التصرّف وليس إلاّ لزوم امتثال كلّ مع ترك الآخر، ورفع اليد عن إطلاق الدليل من حيث الأحوال، فحينئذٍ يحكم العقل بالتخيير لعدم وجود مرجّح لأحدهما، فالتخيير لم يحصل إلاّ من جهة حكم العقل بالتصرّف ولزوم الأخذ بأحدهما، ولا علاقه لهذا الحكم العقلي بمدلول الدليل، فهو حكمٌ ثابت برغم وجود الدليل، ففي قول القائل: لا- تكرم زيدا) المرّدّد بين شخصين يكون الحكم فيه عقلياً، وعليه فإسناد التخيير إلى الدليل أو المدلول كما عن المحقّقين لا يخلو عن مسامحه.

والعجب عن المحقّق الخميني رحمه الله بما قد ذكره من الاستدراك في آخر كلامه في هذه الفقرة من الإشكال، بقوله:

(نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، يستكشف العقل لأجل الملاك التامّ حكماً تخييرياً، ويمكن أن يقال إنّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول لا الدليل على إشكالٍ فيه).



أقول: لكنّه على خلاف مسلكه رحمه الله لأنّ الدليلين إذا سقطا وخرجا عن الدلالة، فلا وجه لجعل التخيير من مدلولهما؛ لأنّ المدلول تابع لوجود الدليل، لأنّه يعدّ من الأمور ذات الإضافة، فلا يمكن تصوّر وجود المدلول إلا بوجود الدليل، ولعلّه لذلك تفتّن رحمه الله إليه وقال: (على إشكالٍ فيه) .

نعم، أورد المحقّق المزبور تبعاً للمحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» إشكالاً ثالثاً على ما ذكره المحقّق النائيني بالنسبة إلى الأصليين المتعارضين في أطراف المقرون بالعلم الإجمالي، ونكتفى بذكر كلام المحقّق الخميني رحمه الله في «تهذيب الأصول» بقوله:

(الثالث: إنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير بين الأصليين المتعارضين من مقتضيات الدليل والكاشف، ومن مقتضيات المنكشف والمدلول.

أمّا الأول: فبأن يقال إنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام.. إلى آخره»، يدلّ على حلّيه كلّ مشتبّه، وله عمومٌ أفرادى وإطلاقٌ أحوالى، ولكن الإذن في حلّيه كلّ واحدٍ يوجب الإذن في المعصية، والترخيص في مخالفته المولى، وبما أنّ الموجب لذلك هو إطلاق دليل الأصليين لا عمومهم، فيقتصر في مقام العلاج إلى تقييده، وهو حلّيه ذاك عند عدم حلّيه الآخر، حتّى لا يلزم خروج كلّ فردٍ على نحو الإطلاق، فيكون مرجع الشكّ إلى المجهول بمقدار الخارج، فالعموم حجّه حتّى يجيىء الأمر البيّن على خلافه.

والحاصل: كما أنّ الموجب للتخيير في الصورة الأولى هو اجتماع دليل العام، وإجمال دليل الخاص، بضميمه وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن في التخصيص،

كذلك اجتماع دليل الأصول مع لزوم التخصيص حذراً عن المخالفه العمليه، ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفي جميع الأحوال، أو خروج كل منهما في حال عدم ارتكاب الآخر، موجب للتخير في المقام، بل ما نحن فيه أولى منه، لأن المخصيص هنا عقلي، والعقل يحكم بأن ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومه الأفرادي، فليس المخصيص حكم العقل مجملاً دائراً بين الأقل والأكثر كما في المثال، فيحكم العقل حكماً ثابتاً بأن ملاك التصرف في أدله الحليه ليس إلا تقييد الإطلاق لا تخصيص الأفراد.

وأما الثاني: فلأن الحليه المستفاده من أدله الأصول، مقيدة بكون المكلف قادراً حسب التشريع، أي عدم استلزامه المخالفه العمليه والترخيص في المعصيه.

وإن شئت قلت: مقيدة عقلاً بعدم استلزامها الإذن في المعصيه القطعيه، فحينئذ يجري فيه ما ذكره قدس سره طابق النعل بالنعل، من أن كل واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدره المكلف في متعلقه ونفى الموانع عن وجوده، فلياً لم يكن للبعد إلا صرف قدرته في واحدٍ منهما، فيقع التعارض بينهما، فحينئذ:

إما أن نقول بسقوط التكليفين، واستكشاف العقل تكليفاً تخييرياً.

أو نقول بتقييد إطلاق كل منهما لحال امتثال الآخر.

فيكون حال الأصول المتعارضه حالاً لمتزاحمين حرفاً بحرف (١)، انتهى كلامه.

أقول: ولكن الإنصاف بعد الدقه والتأمل يقتضى إمكان دعوى الفرق بين المقام وبين الدليلين المتزاحمين، وإن كان الإشكال في قسمه الأول وهو الدليل.

وارداً عليه.

وأما وجه الفرق: فلأنّ باب المتزاحمين يكون ثبوت التكليف من ناحيه المولى تاماً لا قصور فيه ولا مانع، إلا أنّ المكلف عاجز عن الجمع بينهما كما فى إنقاذ الغريقين، ولذلك نرى تألم المولى عن ذلك حيث يترك أحد مطلوبيه قهراً لعجز العبد عن امتثاله، ولأجل ذلك يُقال بأنّ الملاك فى كلّ واحدٍ منهما تامّ، ويحكم بالتخيير مع سقوط الحكمين بالتعارض، وهذا بخلاف ما نحن فيه، حيث أنّ المكلف قادر على إحضار كليهما ولا مانع من ناحيته، بل المانع إنّما يكون من جهه أصل التشريع المرتبط بالمولى، إذ الإذن فى المعصيه القطعيه قبيح عقلاً للجاهل والمتيقن دون المكلف والمأمور، فعلى هذا لا يمكن دعوى وجوب الملاك فى كلّ من الموردين للحثيه، لوجود المانع فيه، وهو الإذن فى المعصيه بالنسبه إلى أحدهما، وعليه فليس التخيير هنا كالتخيير فى المتزاحمين، الموجود فى كلّ واحدٍ منهما الملاك والمحبوبيه، والتخيير ناشٍ عن عجز العبد عن امتثالها، بخلاف التخيير هنا حيث يكون من جهه عدم وجود الملاك إلاّ فى واحدٍ منهما، لكن حيث لا نعرف الواحد المذكور بخصوصه، وأجزنا شمول الدليل لكلا الفردين، وعليه فلا مناص إلاّ الحكم بالتخيير. فالأولى جعل التخيير هنا من القسم الأول من شقّى التخيير فى كلام النائني قدس سره، مع غض الطرف عن الإشكال الذى ذكرناه من أنّ التخيير المذكور غير مستفاد من الدليل والمدلول، إلاّ أنّ أصل الإشكال هنا هو عدم إمكان شمول الأدله لما نحن فيه، وذلك لوجود العلم الإجمالى، ولكنه ترخيصاً فيما لا عذر فيه عند المصادفه، كما عرفت توضيحه، فلا نعيد.

## نظريه الشيخ رحمه الله حول الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي

نظريه الشيخ رحمه الله حول الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي

أقول: يظهر من كلمات الشيخ الأنصاري قدس سره وتبعه بعض آخر أنّ مرجع الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي، إلى جعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع في الحقيقة، فيجوز للمكلف الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه دون القطعيه.

فأورد عليه المحقق العراقي بقوله:

(مدفوع، بأنّه إن أريد بذلك جعل الطرف الآخر معيّناً للنزاع، ومصداقاً جعلياً للمعلوم بالإجمال، فهو متين جداً، ولكنّه مضافاً إلى كونه اعترافاً بالعلية يحتاج إلى إحرازه بطريق آخر، لوضوح أنّه ليس المصحح للترخيص عند العقل مجرد جعل البديل الواقعي، وإنما المصحح له هو ذلك بوجوده الواصل إلى المكلف، وعليه لابدّ في تطبيق الأصول النافية من إحراز البدليه من الخارج، وإلاّ- فلا- يمكن إحرازها بعموم دليل الترخيص من جهة لزوم الدور، لأنّ شموله فرع العلم بالبدليه والمصداقيه في الطرف غير المأذون فيه، فلا يمكن حصول العلم بها من نفس عموم دليل الترخيص وشموله.

وإن أريد به جواز الاكتفاء بالطرف الآخر، مع الشكّ في مصداقيته للمأمور به، لمحض الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، نظراً إلى حصول المؤمن وهو الإذن، كما يظهر ذلك من التزام هذا القائل في ذيل كلامه: (بأنّ الأصل النافي للتكليف في بعض الأطراف إذا كان بلا معارض موجب للتأمين في الطرف الذي يجري فيه، ولو لم يقدّم دليل على كون الطرف الآخر بدلاً ومصداقاً للمعلوم بالإجمال، ولا كان فيه أصل مثبت للتكليف من غير ناحيه العلم).

فيتوجه عليه: ما ذكرنا من لزوم جواز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه فى مورد العلم التفصيلى بالتكليف أيضاً، بإجراء مثل حديث الرفع ونحوه عند الشك فى تحقق شرطه أو جزئه، لكونه موجبا للتأمين على ترك الموافقه المشكوكه، أو المخالفه غير المعلومه، ومانعاً عن حكم العقل بعدم جواز الاكتفاء بمشكوك الفراغ.

وبما ذكرنا يظهر أنه لا- مجال لمقايسه الأصول المرخصه بالأمارات النافيه قائمه على نفى التكليف فى طرف خاص، حيث أن جواز الأخذ بالأماره النافيه إنما هو من جهه مثبتيه الأماره بمدلولها الإلزامى، لتعين المعلوم بالإجمال فى الطرف الآخر، الموجب لكونه مصداقاً جعلياً للمأمور به فى مقام تفرغ الذمه، فإن دليل الحجيه كما يشمل ظهورها فى المدلول المطابقى، كذلك يشمل ظهورها فى المدلول الإلزامى، وهذا بخلاف الأصول المرخصه أو النافيه للتكليف، إذا فرض جريانها فى بعض أطراف العلم بلا معارض، فإنه ليس لها مثل هذه الدلاله؛ لأن غايه ما تقتضيه تلك الأصول، إنما هو البناء على الحليه والترخيص فى الارتكاب فى الطرف المأذون فيه، وأما اقتضاءها للبناء على كون المعلوم بالإجمال هو المشتبه الآخر فلا.

نعم، لازم البناء على الحليه فى طرف مع العلم الإجمالى بحرمه أحد الأمرين، هو البناء على كون الحرام المعلوم فى الطرف الآخر غير المأذون فيه، ولكن الأخذ بمثل هذا البناء مبنى على حجيه مثبت، بدعوى شمول إطلاق التنزيل لمثل هذه اللوازم العقلية أو العاديه، ولكن ذلك مع أنه مخصوص بالأصول التنزيليه، لا- فى مثل حديث الحجب والرفع ودليل الحليه على أحد الوجهين خلاف على ما هو التحقيق من عدم حجيه مثبتات الأصول، فلا مجال لجريانها فى طرف العلم

بلا ثبوت جعل بدلٍ من الخارج، وإن فرض كونها بلا معارض، انتهي محلّ الحاجة (١).

أقول: ونحن نضيف إلى كلامه رحمه الله :

بأنّ المورد ليس من قبيل جريان الأصل النافي للتكليف بلا معارض، لأنّ كلّ واحدٍ من الطرفين كان صالحاً لشمول الأصل له، فحينئذٍ لا بدّ في إثبات جعل البدليّ في كلّ واحدٍ منهما من إثبات التخيير أولاً في الارتكاب، ثمّ بعد ذلك يصبح ما ارتكبه موجِباً لجعل البدليّ في الآخر. وعليه، فإذا ثبت الإشكال في أصل التخيير في أدلّه الأصول، فلا يبقى للبحث عن جعل البدليّ موردٌ.

نعم، لو قام دليلٌ بالخصوص يدلّ على تجويز ارتكاب أحد الطرفين، وجعل الآخر بدلاً عن الواقع، صحّ البحث حينئذٍ عن المراد من البدليّ بالاحتمالين اللذين ذكرهما المحقّق المذكور قدس سره والمفروض فقدانه.

أمّا المحقّق الخميني قدس سره: فقد اعترض على نظريّه الشيخ الأنصاري حول كيفيّة جعل البدل، بقوله:

(وهذا بمكان من الغرابه، لعدم ملاك البدليّ في الطرف بوجه، فلو كان الطرف مباحاً فليس في تركه ملاك البدليّ، حتّى يكون بدلاً عنه، وأساء منه لو كان الطرف مستحبّاً في الشبهه التحريميّة، أو مكروهاً في الشبهه الوجوبيّه، وليس لترخيص الشارع سببته لحصول الملاك لا سيّما بالنسبه إلى الطرف الآخر.

والتحقيق: أنّ الترخيص علفرضه إنّما هو لمصلحه التسهيل أو مفسده التضييق، من غير تغيير في الواقعيّات بوجه، فهو راجعٌ إلى الغمض عن التكليف الواقعي .

على بعض الفروض لأغراض أهم من حفظ الواقع في هذا الحال)، انتهى كلامه (١).

أقول: الإنصاف هو ما عرفت من عدم تجويز الإذن من الشارع بواسطة الأدلة الترخيصية، لما قد عرفت من أن مقتضاه إذا كان شمول الحكم لكل واحدٍ منهما، كان ذلك غير جائز، وإن كان لواحدٍ منهما دون الآخر تعيناً كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح، وفرض التخيير وإن كان ممكناً بالذات، إلا أنه قد عرفت كونه قبيحاً عند العقلاء في صورته المصادفة، مع أن التخيير هنا ليس من مفاد الدليل ولا المدلول، بل لو فرضنا لابدئيه وجوده كان بحكم العقل أو بدليل آخر مخصوص، فلو كان وجد ذلك من ناحيه الشارع، لزم أن يكتفى الشارع عن الواقع بالآخر، حيث لم يأذن في الجميع، مع احتمال كون المأذون فيه هو الواقع، فلا يكون حينئذٍ معنى البدليته في كلام الشيخ رحمه الله إلا هذا المعنى، أي صيروره الآخر حينئذٍ بدلاً قهرياً لا بجعلٍ مستقلٍ من ناحيه الشارع كما توهم. ولذلك قال المحقق النائيني:

(وإلى ذلك يرجع ما تكرر في كلمات الشيخ قدس سره من إمكان جعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع، فإنه ليس المراد منه تنصيب الشارع بالبدليته، بل نفس الإذن في البعض يستلزم بدليته الآخر قهراً)، انتهى كلامه (٢).

وحيث قد عرفت من ما مضى من المباحث أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه، كما كان علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيه، ولأجل ذلك لا يجوز عند العقلاء والعقل تجويز مخالفته القطعيه والاحتماليه بارتكاب بعض الأطراف، فيما يحتمل الحرمة، وترك فعل بعض فيما يحتمل .

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٢٩ .

٢- فوائد الأصول: ج ٤ / ٣٥ .

الوجوب، بلا- فرق بين كون الأصل الجارى فى كل واحدٍ منهما هو الأصل المَثْبُت للتكليف مثل الإنائين اللّذين كانا قبل ذلك متيقّن النجاسه، فعلم طهاره أحدهما ولم يُعلم أيّهما هو، حيث إنّ استصحاب النجاسه فيهما يوجب إثبات التكليف فى كلّ منهما وبين كونه أصلاً نافياً له، مثل الإنائين إلاّ أنّه كان أحدهما المعين فى السابق متعيّناً للطهاره، حيث أنّ استصحاب طهارته يوجب نفى التكليف عنه، بخلاف الإناء الآخر حيث لا- يعلم حالته السابقه، بل علم إجمالاً- بحسب الحال نجاسه أحدهما، حيث أنّ الأصل الجارى فى المتيقّن للطهاره هو إثبات طهارته ونفى التكليف عنه.

ولكن قد يُقال: بأنّ لازم القول بالافتضاء فى العلم الإجمالى للمنجزية دون العليه التامه، هو جواز الرجوع إلى الأصل النافى فى بعض الأطراف، عند خلوه عن المعارض فى الطرف الآخر، كما فى المثال المفروض، حيث أنّ مقتضى ذلك بعد تعارض أصله الطهاره الجارى فى الطرف الآخر، مع استصحاب الطهاره فى متيقّن الطهاره، هو الرجوع إلى قاعده الطهاره فى الإناء الجارى فيه استصحابها، نظراً إلى سلامتها عن المعارض فى ظرف جريانها، لسقوط معارضتها فى المرتبه السابقه عن جريانها بمعارضته مع الاستصحاب الحاكم عليها.

مع أنّ ذلك كما ترى لا يظنّ التزامه من أحدٍ، حيث إنّ ظاهر الأصحاب قدس سرهم هو التسالم على عدم ترتيب آثار الطهاره على مثله من جواز شربه واستعماله فيما يعتبر فيه الطهاره، كما يكشف عنه حكمهم بلزوم إهراقهما والتميم للصلاه، كما فى النصّ الشامل بإطلاقه لمثل الفرض.

وقد يُقال فى التفصّي عن ذلك:

بأنّ عدم التزامهم بالطهاره فى الفرض المزبور، كان من جهه سقوط أصله



الطهاره فى الإناء المتيقن بالمعارضه، بمثل أصاله الطهاره فى الآخر، كما يسقط استصحابه بالمعارضه؛ لأنّ تعارض الأصول إنّما تكون فى المؤدى، ومؤدى كلّ من الاستصحاب وأصاله الطهاره ليس إلّا الطهاره الواحده، لا طهارتين أحدهما للاستصحاب والأخرى لأصاله الطهاره، لوضوح أنّ المجعول فى مشكوك الطهاره والنجاسه ليس إلّا طهاره واحده لا طهارتين، إذ لا معنى لجعل طهاره أخرى بعد جعلها مرّه واحده، لأنّه مستلزم لغويّه جعل الثانى بعد جعل الأوّل، بل ويلزم اجتماع المثليين فى موضوع واحد، فلا جرم بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، وتساقط الأصلين فى ناحيه لمعارضتهما مع أصاله الطهاره فى الآخر فى عرض واحد، يوجب الحكم بالاجتناب عن كليهما، ولا يلتفت حينئذٍ إلى حكومه الاستصحاب على أصاله الطهاره، بعد اتّحاد المجعول فى كلّ من الاستصحاب وأصاله الطهاره، هذا.

أقول: أجاب المحقق العرافى فى «نهايه الأفكار» عن هذا التفصّى، وإليك خلاصته:

(أولاً: إنّ الممتنع جعل الطهارتين فى عرض واحد لشيء لا جعلهما فى طول الآخر، بأن يكون جعل أحدهما فى طرف عدم ثبوت الآخر كما فى المقام، حيث أنّ الطهاره المجعوله بواسطه قاعده الطهاره فى مستصحب الطهاره كانت بعد سقوط الطهاره الثابته بالاستصحاب بالمعارضه، مع قاعده الطهاره فى الطرف المقابل، فجعل هذه الطهاره باقٍ بحاله لعدم وجود المعارض له.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك، نقول: إنّ بعد جعل الشارع لهذا المجعول الواحد طريقين، أحدهما فى مرتبه الدلاله والحجّيه فى طول الآخر، بحيث لا يكاد وصول النوبه إلى التعبد بعموم الثانى، إلّا بعد سقوط عموم الأوّل عن الحجّيه، ولو

بالتعارض ، لا بأس في الأخذ بالقاعده ، والتمسك بعمومها في طرف سقوط الاستصحاب عن الحجّيه بالتعارض ، وما سمعت من تعارض الأصل المقابل للأصول الجارى في طرفه الآخر إنّما يصحّ إذا كانت الأصول جاريه في طرف واحد، وأمّا لو لم يكن الأصل الثانى جاريّاً إلاّ بعد سقوط الأصل الأوّل، فلا وجه لسقوطه قبل جريانه، وبعدهما لا تجرى قاعده الطهاره في مستصحابها إلاّ بعد سقوط استصحابها، فلا- وجه لسقوطه بواسطه الأصل المقابل، مع أنّ لازم القول بالسقوط حتّى في مثله، يلزم القول بمنع جريان قاعده الطهاره في طرف المسبّب أيضاً عند سقوط الدليل الجارى في السبب بالمعارضه، كما في الثوب المغسول في الإناء المتيقّن طهارته في الفرض، وكذا المغسول بالماء المتمّم كراً بظاهر أو نجس، نظراً إلى ما يلزمه من تعدّد الجعل فيه تارة من ناحيه الأصل الجارى في السبب، وهو الماء، بلحاظ كونه من الآثار الشرعيّه المترتبه على طهاره الماء المغسول به، الموجب لكون التعيّد بطهارته تعيّدأ بطهاره الثوب أيضاً، وأخرى من جهه الأصل الجارى في نفس الثوب في ظرف سقوط الأصل السببي، فلا بدّ حينئذٍ من المنع عن جريان استصحاب الطهاره أو قاعدتها فيه، بعين مناط المنع عن جريان قاعده الطهاره في الطرف الجارى فيه استصحابها، وهو كما ترى لا يظنّ توهمه من أحدٍ، فلا محيص كون الجواب هو أحد الأمرين :

إمّا بمناط الطوليّه بين الجعلين، أو الطوليّه بين الطريقتين، في فرض وحده المجعول وعدم تعدّده، ولازمه المصير في المقام إلى طهاره أحد الطرفين، لجريان قاعده الطهاره فيه بلا- معارض، وهذا أيضاً ممّا لا يكون له دافع إلاّ الإلتزام بعليه العلم الإجمالى للموافق القطعيّه، ومنعه عن جريان الأصل النافى للتكليف في

بعض الأطراف ولو بلا معارض) انتهى ملخص كلامه (١).

بل ربما يمكن أن يُقال: لولا ملاحظه حال العلم الإجمالي هنا من لزوم الاحتياط والاجتناب عن كليهما، بأن مقتضى جريان استصحاب الطهاره في طرفٍ معيناً هو الحكم بطهارته جزماً بالتعبد، فيصير حال الطرف الآخر من قبيل الشبهه البدويّه، لانحلال العلم الإجمالي باليقين بالطهاره في واحدٍ، والشكّ فيها في الآخر، فمقتضى ذلك هو الحكم بطهاره كلّ واحدٍ منهما، وهو يستلزم الحكم بالإذن في المعصيه، للقطع بوجود الحرام والنجس في البين، ولأجل ذلك يقدّم مقتضى العلم الإجمالي حتّى بالنسبه إلى الاقتضاء، لما قد عرفت من حكم العقلاء بذلك حتّى في بعض الأطراف أيضاً، حتّى لا يستلزم الإذن في المعصيه علماً كما في المقام، وبذلك يفترق بين ما نحن فيه وبين الشبهه البدويّه الابتدائيّه إذا أصاب الواقع، حيث أنه لا علم له حال الارتكاب، بل ربما يتحقّق ويحصل له العلم بذلك بعد الارتكاب، هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث أنّ الإذن له يوجب العلم بالمخالفه حال الارتكاب قبل الوقوع، وهو غير جائز عقلاً، كما لا يخفى .

\*\*\*

## اشتراط تنجز العلم الإجمالي بوحده العنوان وعدمه

اشتراط تنجز العلم الإجمالي بوحده العنوان وعدمه

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: إذا ثبت منجزية العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره، وعليته لحرمة المخالفه القطعيه، ووجوب الموافقه القطعيه، يبقى السؤال عن أنه هل يلزم لمنجزيته كون المعلوم بالإجمال عنواناً معيناً ذا حقيقه واحده، كالعلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين، كما عليه صاحب «الحدائق»، أم لا فرق فيه بين كونه كذلك، وبين كونه عنواناً مردداً بين عنوانين مختلفي الحقيقه، كما في العلم الإجمالي بنجاسه هذا الإناء أو غصبيه الإناء الآخر، حيث يجب الاجتناب عنهما؟

أقول: الحق هو الثاني، لعدم تماميته ما التزم به صاحب «الحدائق»، حيث استدلل رحمه الله لمرامه على ما في «نهايه الأفكار» بأن العنوان إذا كان مردداً بين العنوانين، فإنه لا- علم بخطاب جامع بينهما؛ لأن المعلوم فيه إنما هو مفهوم الخطاب، وهو غير صالح للتنجز.

وأما السير في عدم تماميته: أنه إذا علم المكلف بأصل جنس التكليف، وهو الإلزام بالترك، والاجتناب في الإنائين ولو كان أحدهما بملاك النجاسه والآخر بملاك الغصبيه، كان التكليف بأصل الزجر عن الارتكاب يقيتياً في أحدهما، وإن كان خصوصيه كل واحد منهما مشكوكاً، بل المناطق في وجوب الامتثال والزجر عن الارتكاب، هو إحراز طبيعه حكم المولى، حتى فيما لو كان المعلوم مردداً بين الزجر والبعث؛ لأن العقل يحكم بوجوب تحصيل الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه.

وقد يتوهم: عدم تأثير العلم الإجمالي في الفرض المزبور، بدعوى أنّ حرمة التصرف في الغصب إنّما هي من الآثار المترتبة على العلم بالغصبيّ، بحيث كان للعلم والإحراز دخلٌ في ترتبها، لا أنّها من لوازم الغصب الواقعي، بشهادته بنائهم على صحّة الوضوء والغسل بالماء المغصوب مع الجهل بالغصبيّ حين الوضوء، ومع عدم إحرازها لا أثر للعلم الإجمالي المزبور، إذ لا يحدث من مثله العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير؛ لأنّ أحد الطرفين، وهو مشكوك الغصبيّ لا تكليف فيه بالاجتناب، والطرف الآخر وهي النجاسة يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ البدوي.

فأجاب عنه المحقّق العراقي قدس سره: (بمنع دخل العلم والإحراز في موضوع الحرمة في طرف الغصب، بل تمام الموضوع لها كما تقتضيه النصوص وكلمات الأصحاب إنّما هو الغصب الواقعي، سواء علم به المكلف أو جهل، غاية الأمر مع الجهل به يكون المكلف معذوراً، لمعدوريّته في شرب النجس مع الجهل بالموضوع أو الحكم لا- عن تقصير، وبنائهم على صحّة العبادة مع الجهل بالغصبيّ ولو على الامتناع وتغليب المفسده، إنّما هو من هذه الجهة، لاشتمال المأتمّي به حينئذٍ على المصلحه وتأثيرها في حسنه الفعلي، ولو من حيث صدوره عن الفاعل، بعد عدم تأثير المفسده الغالبه مع المعدوريّ به بالجهل المزبور في المبعوضيه الفعليه، ولذلك لا يفرّقون في الحكم بالصحّه والمعدوريّ من جهة العقوبه بين الجهل بالموضوع والجهل بالحكم لا عن تفصير.

وحينئذٍ، فإذا لم يكن قصورٌ في العلم الإجمالي في كشفه عن الإلزام المولوي المرّد في البين، فلا محاله يؤثّر في التنجيز، ولازمه بحكم العقل هو الخروج عن عهده التكليف بترك التصرف في كلّ من الإنائين، وترتيب آثار كلّ من النجاسه

والغضب على كل منهما تحصيلاً للموافقه القطعيه لكلا الحكمين)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن التأمل والدقه يقتضيان الإجابة بصوره أخرى، وهو أن يُقال:

إن جوابه رحمه الله عن معذوريه الجاهل بالحكم لا عن تقصيرٍ وبالموضوع، موجبٌ لعدم عقوبته في الارتكاب من ناحيه حكمه التكليفي وهو الحرمة، لأنه لا- يمكن عقوبته مع الفرض المزبور، وأما حكم الوضعي من ناحيه صحه العمل أو بطلانه لا ربط له بتلك الحيثيه، لأنه يصح الجمع بينهما، بأن يقال بعدم استحقاقه العقوبه في ارتكابه، إلا أن العمل يصبح باطلاً مثل شرطيه الطهاره عن الحدث للصلاه، حيث إنه لو توضعاً بماء النجس لم يكن عمله الذي قام به حراماً لجهله بنجاسته، إلا أن وضوئه وصلاته يبطلان لفقدهما شرط الصحه.

وعليه، فالأولى أن يقال في الجواب: بأن بعض الأحكام المترتب على الغضب بنفسه يكون مترتباً على الغضب الواقعي، ولا دخل لعلم المكلف وجهله فيه، وهو مثل حكم الضمان المترتب على المال التالف بدون إذن صاحبه، حيث أن الإتلاف والتصرف في المال المغضوب موجب للضمان، سواء علم المكلف بأن تصرفه كان حراماً أم لا كما لو كان جاهلاً بالموضوع أو بالحكم مع عدم التقصير، وهذا بخلاف بعض آخر من الأحكام، حيث أنه مرتب على الغضب مشروط بعلم المكلف به، مثل شرطيه عدم كون الماء للوضوء والغسل مغضوباً، حيث إن اشتراط عدم الغضب لا- يعد من الأحكام المترتب على الغضب الواقعي، بل هو مترتب على ما علم أنه غضب، بل توقى من ذلك بعض فقهاءنا كالسيد في «العروه» وبعض .

أصحاب التعليق عليها وحكموا بأنه لو نسي غصبيّه الماء وتوضّأ، ثم علم بذلك، كان وضوئه صحيحاً، وهذا بخلاف الطهاره عن الخبث فإنّ الأمر فيها ليس كذلك، حيث إنّ بعد التذكّر لو نسي وتوضّأ لما كان وضوئه صحيحاً، ممّا يدلّ على أنّ الغصب عندهم أهون من النجاسه، وهذا لا ينافى حكماً بالاحتياط في حاشيتنا على «العروه» في باب الغصب في فرض النسيان وليس ذلك إلا باعتبار أنّه يعلم بأنّ شرطيه إباحه الماء أو ما يعتبر في الصلاه ليس إلا باعتبار أنّ الممنوع هو الغصب المعلوم لا مطلقاً.

هذا، ولكن لا بدّ أن يعلم بأنّ العلم المأخوذ فيه هو الأعمّ من العلم التفصيلي، فيشمل حتّى صوره العلم الإجمالي، يعنى لو علم غصبيّه ماء لا بالعلم التفصيلي بل بالعلم الإجمالي، بلا فرق بين كونه معلوماً بنفسه كما لو تردّدت الغصبيّه في الإنائين، حيث كان العنوان شيئاً معيّناً أو كان معلوماً بلحاظ كونه أحد طرفي العلم الإجمالي، كما في المقام، حيث يكون المعلوم بالإجمال مردداً بين العنوانين، لأنّه يصدق على المغصوب لو كان أنّه أحد طرفي العلم الإجمالي، فلا يكون بحسب حكم العقل معذوراً في شربه واستعماله في الوضوء والغسل، فلذلك يجب تحصيل الموافقه القطعيّه، وتحريم المخالفه القطعيّه.

وبالجملة: فما ذهب إليه صاحب «الحدائق» من عدم وجود خطاب جامع هاهنا، ليس على ما ينبغي، إذ الخطاب الإلزامي موجود هنا بالاجتناب عنهما على أيّ حال، أي سواء كان أحدهما نجساً أو غصباً كما لا يخفى.

## اشتراط تنجز التكليف بالمتعلق الفعلى وعدمه

اشتراط تنجز التكليف بالمتعلق الفعلى وعدمه

التنبيه الثانى: الظاهر أنه لا فرق فى منجزيه العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه بين أن يكون متعلق التكليف فى كلا الطرفين أو الأطراف موجوداً؛ أى كان التكليف والخطاب لكل منهما فعلياً كما فى الأمثله الآنفه، أو كان وجوده تدريجياً فى طول الزمان، وهو يتصور على ما قيل على صور ثلاثه:

الصوره الأولى: أن يكون الزمان فيه مأخوذاً بصورة الظرفيه المحضه، بلا دخل فيه، لا فى التكليف ولا فى موضوعه، وهو مثل ما لو علم التاجر أنه سيبتلئ فى هذا الشهر بمعامله ربويه مما يقتضى أن يجتنب عن كل معامله مشتبهه من المعاملات التى لا يعلم حكمها فى تمام هذا الشهر، ومن المعلوم أن الزمان غير مأخوذ فى التكليف ولا فى الملاك ولا فى الموضوع، بل إنما هو ظرف لوقوع العمل فى الخارج .

ففى مثل هذه الصوره حيث أن التكليف فيه مطلق غير مقيد ولا مشروط بزمان، فلا إشكال عند العقل والعقلاء من لزوم الامتثال للعلم الإجمالى بالنسبه إلى جميع الأطراف، لجريان جميع ما ذكر من الأدله فى الأطراف الواقعه فى عرض واحد للأطراف الواقعه فى الطول، من جهه لزوم تحصيل ما هو المطلوب للمولى، وتقبيح العقل الإقدام على معصيته، بلا فرق فيه من تلك الحثيه، إذ التكليف بالنسبه إليه منجز وفعلئ مطلق، برغم أن وقوعه خارجاً يحتاج إلى مضي الزمان.

نعم، بناءً على عدم التفكيك بين ظرف فعليته التكليف وظرف فاعليته الذى هو ظرف المأموريه، وإرجاع الواجب المعلق لأجله إلى الواجب المشروط بزمانه، لا بد



من إلحاق هذه الصورة بالواجب المشروط الذى سيأتى فى الصورة الثالثه الإشكال فيه من جهه دلالتها على عدم تعلق تأثير العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى على كل تقدير؛ لأنّ التكليف بالنسبه إلى اليوم الذى كان فيه يكون فعلياً ومنجزاً دون ما يأتى بالنسبه إلى سائر الأزمنه إلى آخر الشهر؛ لأنّ فعليته منوطه بوصول شرطه وهو زمانه، إذ فرض مدخلية الزمان فى فعليته بتكليفه، وحينئذٍ يوجب أن لا- يكون التكليف بالنسبه إلى اليوم الحاضر فعلياً ومنجزاً أيضاً، لأنه يصير من الشبهه البدويّه، لعدم وجود تكليف بالنسبه إلى الطرف الآخر، فلازم ذلك جريان الأصل النافى وهو حديث الرفع والحليه: «كلّ شىء لك حلال...» فى هذا اليوم، كما يجرى هذا الأصل فى اليوم اللاحق حال حضوره أيضاً، لعدم فعليته تكليفه وتنجزه، وهكذا. فيستلزم جواز المخالفه القطعيّه فى التدريجات، فلا محيص هنا إلا التمسك باستقلال العقل بقبح الإقدام على ما يؤدى إلى تفويت مراد المولى وغرضه، ولعلّ وجهه على هذا المبني إمكان دعوى وجود الملا-ك فى حكم العقل هنا حيث سلّمنا عدم تحقّق التكليف قبل وصول الزمان بالنسبه إلى المستقبل وأمّا على القول بفعليته أصل الوجوب والتكليف، غايه الأمر اعتبرنا الزمان القادم ظرفاً للواجب لا للوجوب، فحكم العلم الإجمالى بالتنجز يكون واضحاً كما لا يخفى.

الصورة الثانيه: هي ما لو كان الزمان فيه مأخوذاً بصوره القيديّه للمكلف به، كما لو نذر أو حلف على ترك وطء المرأه فى ليله معينه، واشتبهت بين ليلتين أو أزيد، حيث يُسمّى بالواجب المُعلّق، فإنّه على القول بإمكان تحقّق التكليف الفعلى بالنسبه إلى ما هو الموجود بالفعل، وبالنسبه إلى الموجود الاستقبالى قبل مجيئ

وقته، فيجب حينئذٍ بمقتضى العلم الإجمالى بأصل التكليف الاحتياط بترك الوطى فى كلِّ من اللَّيْلَتَيْنِ، ولزوم حفظ قدره فعلاً على الطرف الآخر فى ظرفه وموطن قيده، لاقتضاء فعلية الخطاب حينئذٍ لإحداث الإرادة الغيرية نحو المقدمات المفوتة، حتّى فى الموقّعات قبل وقتها، كما هو الشأن فى فرض كون الخطاب وجوبياً، فإنّه مع العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين، يحكم العقل بلزوم الإتيان بالطرف الفعلى، مع حفظ قدره على الطرف الاستقبالى، بلا- حاجة لخطاب آخر وهو المسمّى عندهم بمتّم الإيجاب وبالوجوب التهيؤى، ولا- إلى إتعاب النفس بإثبات أنّه مع العلم بتحقق الملا-ك الملزم فيما بعد، يستقلّ العقل بقبح تفويته.

نعم، إنّما يتّجه ذلك بناءً على إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط، من جهة القول بعدم التفكيك بين ظرف فعلية التكليف وظرف المأمور به، فإنّه بعدما لا يكون التكليف بترك الوطى فى الليله المتأخّره فعلياً فى الليله الحاضره، لخروجه عن قدره فعلاً، يحتاج فى المنع عن جريان الأصول النافية إلى دعوى استقلال العقل فى ظرف العلم بتحقق الملاك والغرض الملزم من المولى بلزوم حفظ قدره على تحصيله، وقبح الإقدام على ما يوجب فواته، المنتج فى المقام لحكمه بترك الإقتحام فى الطرف المعلوم بالتفصيل مع حفظ قدره على الطرف الآخر فى زمانه.

والحاصل: أنّه فرق بين القول بوجود الخطاب لأصل التكليف والوجوب بالفعل حتّى بالنسبه إلى الأمر الاستقبالى، حيث أنّ لازمه هو الحكم بتنجز العلم الإجمالى بواسطة تنجز أصل التكليف بالنسبه إلى الطرف الاستقبالى، وبين القول بعدم فعلية الخطاب إلّا بعد حصول القيد والزمان، فلا بدّ عند الحكم بتنجز العلم

الإجمالى، وعدم جريان الأصول النافيه من التمسك باستقلال العقل بذلك، من جهه وجود الملاك فيه من قبح الإقدام على ما يوجب تفويت مطلوب المولى ولو فى وقته.

الصوره الثالثه: ومما ذكرنا فى الصوره الثانيه يظهر حكم الصوره الثالثه، وهو كون الزمان قيدهً ودخيلاً فى كل من الملاك والخطاب، كالحيض المرّد بين كونه فى أول الشهر أو آخره، فإنه وإن لم يكن تأثيراً للعلم الإجمالى، لعدم تعلقه بالتكليف الفعلى فى شىء من آتات الشهر، لأن الخطاب إذا لم يكن فعلياً فى جانب، فلا يكون فعلياً للحاضر أيضاً، لصيرورته شبهه بدويّه، إلا أنه بعد استقلال العقل بقبح الإقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى، لا بد من الاحتياط بترك الاقتحام فى الطرف الفعلى، مع حفظ قدره على الطرف الآخر فى زمانه، فعليه لا يجوز جريان الأصول النافيه فى شىء من الطرفين، حتى ينتهى الأمر إلى جواز المخالفه القطعيه.

هذا، على ما ذهب إليه المشهور من عدم فعليّه الخطاب قبل حصول القيد فى الواجب المشروط، وإلا إن التزمنا بأن فعليّه الخطاب لا يكون منوطاً بوجود القيد، بل هو فعليٌّ ومنجّزٌ بالنظر إلى ما سيأتى فى موطنه، بأن يكون فرض وجوده فى موطنه كافياً فى فعليته، كان أصل الخطاب كافياً للحكم بالتنجيز، ولا نحتاج إلى التمسك باستقلال حكم العقل.

وكيف كان، فإنه لا إشكال فى منجزيه العلم الإجمالى فى التدريجيات، فى جميع هذه الصور الثلاث إما بواسطة تنجز أصل الخطاب، أو بواسطة حكم العقل بالاستقلال من قبح الإقدام كما عرفت، فلا نعيد.

## شرط جريان الأصل النافى للتكليف فى أحد الأطراف

شرط جريان الأصل النافى للتكليف فى أحد الأطراف

التنبیه الثالث: فى أنّ الأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الإجمالى:

١ إما أن يكون من سنخ الأصل الذى يجرى فى الطرف الآخر .

٢ أو يكون مغايراً له .

وعلى الأول :

١ إما أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصلٍ طولى فيه دون الآخر .

٢ أو لا يكون كذلك .

فالأقسام حينئذٍ ثلاثه.

أمّا القسم الأول: فهو كون الأصل فى الطرفين من سنخ واحد، من اختصاص أحدهما بأصلٍ طولى كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسه فى الماء أو على الثوب، فإنّ الأصل فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو أصاله الطهاره، فلا إشكال فى سقوطها بعدم جريانها فى كلّ من الطرفين؛ لأنّ جريانها فى كلّ منهما موجبٌ للإذن فى المعصيه، وفى أحدهما غير المعين لا وجه له، لعدم وجود الشكّ فيه، للقطع فى طهارته غالباً. مضافاً إلى عدم وجود له فى الخارج إلا بما ينطبق عليه، وقد عرفت عدم صحّه أحدهما على نحو التخيير أو أحدهما المعين دون الآخر لأنّه ترجيحٌ بلا مرجح، فلازم ذلك هو الحكم بعدم جواز التوضئ بهذا الماء، ولا لبس الثوب فى الصلاه.

ولكن قد يُقال: بأنّ العلم بالنجاسه هنا لا أثر له فى حرمه لبس الثوب، لأنّ لبسه مع العلم التفصيلى بالنجاسه جائز، فضلاً عن العلم الإجمالى، فيبقى شرب الماء

محتمل الحرمة والحليته، لاحتمال نجاسته، فهل تجرى فيه أصاله الحِلِّ، أو تسقط بالعلم الإجمالى لسقوط أصاله الطهارة ؟

فيه وجهان:

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى سقوطها، للمعارضه بالأصل الجارى فى الطرف الآخر، وإن كان واحداً، فالترم رحمه الله بعدم جواز شرب الماء فى المثال، لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه .

خلافاً لتلميذه المحقق الخوئي، حيث قال فى «مصباح الأصول» :

(والتحقيق: جريانها وعدم معارضتها بأصاله الطهارة فى الطرف الآخر، وذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالى بالتكليف لا يوجبُ تنجز الواقع إلاّ بعد تساقط الأصول فى أطرافه، فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد، كأصاله الطهارة فى المثال المذكور، فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين، لاستلزامه الترخيص فى المعصية، ولا لأحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح).

وأما الأصل الطولى المختصّ بأحد الطرفين، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختصّ به، إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح، لعدم شمول دليله للطرف الآخر فى نفسه .

وبعبارة أخرى: إنّ دليل أصاله الطهارة بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين على ما تقدّم بيانه نعلم بتخصيصه، فلا بدّ من رفع اليد عنه إمّا فى كلا الطرفين أو فى أحدهما، وحيث أنّ الثانى مستلزمٌ للترجيح بلا مرجح فيتعين الأوّل، وأما دليل أصاله الحِلِّ فهو بعمومه لا- يشمل إلاّ- أحد الطرفين من أوّل الأمر، فلا- موجب لرفع اليد عنه، وهذا أحد الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط

الأصل الحاكم، ونظير ذلك في الفروع الفقهيّة كثير:

منها: ما لو علم بنجاسه شيء في زمانٍ وطهارته في زمانٍ آخر، وشكّ في المتقدّم منهما، فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه، يرجع إلى قاعده الطهاره.

ومنّها: ما إذا علم حليّه شيء في زمانٍ وحرّمته في زمانٍ آخر، وشكّ في المتقدّم منهما، فإنّه بعد تساقط الاستصحابين، يرجع إلى أصاله الحلّ.

إلى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، انتهى محلّ الحاجه (١).

وفيه أوّلاً: عدم الحكم بطهاره الماء والثوب ليس لأجل عدم إمكان جريان أصاله الطهاره في كلّ منهما بنفسه، لوضوح أنّ ما يترتب من جريانه في كلّ منهما هو أمرٌ عرضي، يعرض عليهما بواسطة العلم الإجمالي بوجود النجاسه في أحدهما، وإلا لولا العلم لكان كلّ واحدٍ منهما محطّ جريان أصاله الطهاره، فحينئذٍ الذي يترتب على جريانه هو الإذن في المعصيه، كما ينتفى بناءً على القول بعدم جريانه في شيءٍ منهما بالقول بتساقطهما بالمعارضه كما هو الأقوى عندنا، لأنّ العلم الإجمالي يوجب وقوع المعارضه والتنافي مع المحرّم الواقعي في البين، فمقتضاه هو التساقط بالمعارضه، لا عدم جريانهما حتّى يستلزم ورود التخصيص في عموم دليله.

فبناءً على ما ذكرنا، لا يرد عليه التخصيص، ممّا يعنى بقاء عمومه بحاله حتّى في مثل المقام، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ ملاك وجود أثرٍ للعلم الإجمالي وعدمه، ليس هو مع ملاحظه حال .

قصده في الاستعمال، حتى يقال إن أراد استعمال الثوب المتنجس للصلاه يكون له أثر، وإن أراد استعماله في اللبس المطلق دون الصلاه لا أثر للعلم، وإلا لأمكن تصوير مثل ذلك في الماء المتنجس أيضاً، حيث أمكن القول فيه بأنه إن أراد المكلف استعماله في الوضوء كان حراماً، وإن أراد استعماله فيما يجوز استعماله مثل سقى الدواب أو غير البالغين لو أجزأه أو استعماله في مصالح البناء وغير ذلك فيجوز، فيمكن أن يُقال إن استعماله في هذه الأمور كان جائزاً بلا إشكال، فلا يحتاج إلى الاستناد بأصالة الطهاره ولا- أثر للعلم في هذه الناحيه، بخلاف الثوب المتنجس للصلاه، حيث تجرى فيه أصاله الطهاره، وله أثر حيث يُحكم بجواز الصلاه فيه، فيلزم القول بعدم تنجز العلم الإجمالي هنا، لعدم وجود أثر له في ناحيه الماء بالنسبه إلى تلك الأمور، بخلاف الثوب حيث تجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض، ولأزم ذلك القول بجواز استعمال كليهما فيما قصدهما، لعدم وجود معارضٍ لأصاله الطهاره في الثوب، كما لا معارضه لأصاله الحليه في ناحيه الماء بالنسبه إلى جواز شربه فيما سبق. مع أنّ العرف لا يساعد في مثله بالقول بعدم تنجز العلم الإجمالي، لأنهم يرون حكم عدم جواز شرب الماء وعدم جواز الوضوء به في عرض واحد، في قبّال حكم عدم جواز اللبس للثوب للصلاه، فيكون العلم الإجمالي منجزاً في حقهما، فلا- يمكن إجراء أصاله الحليه في الماء المشكوك، ولا أصاله الطهاره في الثوب المتنجس في المثال الذي نحن فرضناه، فيرجع الكلام إلى ما ذكره المحقق النائيني من أنّه مع قيام العلم الإجمالي بوجود النجس في البين لا- مؤمن في احتمال العقوبه في ناحيته، فلا بدّ من الاجتناب عنهما، ومجرد قصده الاستعمال في نفسه لا يوجب تغيير الحكم عمّا هو عليه، كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت منّا في البحث عمّا لو كان الأصل الجارى هو نفى بعض التكليف عن الأطراف مع خلوه عن المعارض، مثل الإنائين الذين كان أحدهما المعين متيقن الطهاره سابقاً، حيث يعارض هو مع أصله الطهاره فى الطرف الآخر ويتساقطان ثمّ المرجع إلى أصله الطهاره فى الطرف الذى جرى فيه الاستصحاب، ومع ذلك قد عرفت تسالم الأصحاب على لزوم ترك استعمال ماء كلاً- الإنائين، وعدم العمل بالأصل النافى غير المعارض، وإن كان الأصل الواقع فى الطول من قبيل الأصل الواقع قبله، وقد عرفت أنّ العقلاء والعقل يحكمان بتجويز الارتكاب حتى لبعض الأطراف، لكن بما أنّه من قبيل الإذن فى المعصيه ولو احتمالاً فهو غير جائز، وكذلك الأمر فى المقام، فليتأمل.

وثالثاً: العجب من المحقق المزبور رحمه الله كيف جعل المثالين المزبورين من الأمور الفقهيّه مثل ما نحن بصدده، مع وضوح الفرق بينهما؛ لأنّ علم الإنسان بطهاره شيء، فى زمانٍ لا- يوجب قيام العلم الإجمالى بالنجس، بل غايته هو الشكّ فى بقائه نجاسته كالشكّ فى بقاء طهارته، فلا- إشكال فى الحكم بالطهاره بمقتضى أصله الطهاره، لأنّه ليس الحكم بطهارته مستلزماً للإذن فى المعصيه، كما هو الحال فى المقام، وهكذا الأمر فى المثال الثانى وهو العلم بحليّه شيء فى زمانٍ وحرمة فى زمانٍ آخر، فإجراء أصله الحليّه فيه وأصله الطهاره فى سابقه لا يكون مشابهاً لأصله الحليّه فى الماء المتنجس الواقع فى أطراف العلم الإجمالى، فقياسهما بما نحن فيه فى ذلك قياسٌ مع الفارق، وخالف عن الوجه كما لا يخفى، مع ما لا يخفى ما فى قوله: (تساقط الاستصحابين)، حيث لم يقل بعدم إجزائهما.



## جريان الأصل النافى للتكليف فى المتناسخين

جريان الأصل النافى للتكليف فى المتناسخين

أمّا القسم الثانى: وهو ما إذا كان الأصل الجارى فى كلّ طرفٍ من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر، مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولى، فلا ينبغى الشكّ فى عدم جريان الأصل فى شىءٍ منهما على ما تقدّم بيانه.

أقول: وهذا القسم يتحقّق فى موردين:

أحدهما: ما إذا لم يكن لشيءٍ من الطرفين أصلٌ طولى، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين، فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هى أصاله الطهاره، لكنّها تكون ساقطه فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائتين، فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما ابتداءً هى أصاله الطهاره، وبعد سقوطها تصل النوبه إلى أصاله الحِلّ فى الطرفين، والعلم الإجمالى كما يوجبُ تساقط الأصلين الحاكمين، كذلك يوجبُ تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملا-كٍ واحد، وهو كون جريان الأصل فى الطرفين مستلزماً للترخيص فى المعصيه، وفى أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، هذا كما فى «مصباح الأصول» .

وفيه: لا- يخفى أنّ العلم الإجمالى بنجاسه أحد الثوبين لا- أثر له بناءً على مبناه رحمه الله ، فيما لو أراد لبسهما، حيث لا يكون حراماً مع العلم التفصيلى، فضلاً عن العلم الإجمالى، فلازم ذلك عدم وجوب الاجتناب عنهما حتّى مع وجود العلم الإجمالى، وعليه فلا- أثر لجريان أصاله الطهاره وعدمه، فضلاً عن أنّه مخالفٌ لما تسالم عليه الأصحاب فيه من وجوب الاجتناب فيما لزم ذلك، ومن دون أن

يلاحظ فيه حال لبسهما لغير الصلاه والطواف، لأنهما خارجان عن فرض المسأله.

كما يجرى مثل هذا الكلام أيضاً في الإنائين الذين يعلم بنجاسه أحدهما، حيث لا يلاحظ في العلم الإجمالى إلا حاله وجوب اجتنابه لو كان معلوماً بالعلم التفصيلى كشربه واستعماله للتوضئ، لا ما لا يكون كذلك حتى مع العلم التفصيلى مثل استعمالها لسائر الأمور غير المحرّمه، وهو واضح.

مضافاً إلى ما قد عرفت من التعبير بالتساقط الكاشف عن جريان الأصلين والسقوط بالمعارضه، لا عدم جريانهما رأساً كما قاله رحمه الله فيما سبق .

وبالجملة: نحن نعتقد بأن العلم الإجمالى إذا صار منجزاً بواسطة سقوط أصاله الطهاره فى كلا الجانبين، لم يبق مورد لجريان أصاله الحليه؛ لأنّ حليه شرب الماء فرع طهارته، فإذا لم يثبت ذلك بالدليل الاجتهادى والفقاهتى، ووجد علم إجمالى بنجاسته ولو فى ضمن أحدهما، فإنّ العقل يحكم بوجوب الاجتناب عنه فى كلّ ما يشترط استعماله بالطهاره ومنها الشرب، فلا نحتاج إلى جريان أصاله الحليه وسقوطه، كما ذهب إليه السيد الخوئى قدس سره .

\*\*\*

## جريان الأصل النافى للتكليف فى المتغيرين

جريان الأصل النافى للتكليف فى المتغيرين

وأما القسم الثالث: وهو ما إذا كان الأصل الجارى فى أحد الطرفين مغايراً فى السنخ للأصل الجارى فى الطرف الآخر، فإن لم يكن أحد الطرفين مختصاً بأصل طولى، فلا إشكال فى عدم جواز الرجوع إلى الأصل فى كلا الطرفين، ولا فى أحدهما للزوم الترخيص فى المعصية، أو الترجيح بلا مرجح، فلا يبعد أن يمثل لذلك بمثل ما لو علم إجمالاً بوجود الاستعاذه فى الصلاه، لكونها جزءاً، أو حرمتها لكونها مانعاً، فإن إجراء أصل عدم الوجوب وأصل عدم الحرمة هما أصلان متغايران، وليس فى طولهما أصل آخر، فلا يمكن إجرائهما بل يسقطان ويتنجز العلم الإجمالى، وليس الحكم هنا إلا التخيير فى آخر الوقت، لدوران أمره بين المحذورين، والإتيان بالصلايتين فى سعه الوقت عملاً بمقتضى العلم الإجمالى، هذا فيما إذا لم يكن لأحدهما ولا لكليهما أصل.

وأما إذا كان أحدهما مختصاً بأصل طولى، فهو يتصور بصورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان الأصل الطولى فيها موافقاً فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه.

الصورة الثانية: ما إذا كان الأصل الطولى فيها غير موافق للمؤدى مع الأصل الجارى فى رتبه سابقه عليه.

أما الصورة الأولى: كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائتين أو غصبيه الآخر، فإن الأصل الجارى فى محتمل النجاسه هو الطهاره، وفى محتمل الغصبيه هو الحليه، فعند سقوط الأصل الأول تصل النوبه إلى أصاله الحل، ففى مثل ذلك يكون العلم

الإجمالى منجزاً للواقع؛ لأنّ الأصلين الجاريين فى الطرفين وإن كانا مختلفين، إلا أنّ العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين مانع عن الرجوع إلى الأصل، باعتبار أنّ الترخيص فى كلا الطرفين ترخيصٌ فى مخالفته التكليف الواصل، وفى أحدهما ترجيحٌ بلا مرجح، بلا فرقٍ فى ذلك بين أن يكون الأصل من الأصول الحاكمة أو الأصول المحكومة.

توضيح ذلك: أنّ الأصل الجارى فى أحد الطرفين وهو المانع المحتمل غصبيته هو أصاله الحِلّ، والأصل الجارى فى أحد الطرفين وهو المانع المحتمل نجاسته هو أصاله الطهاره، ويترتب عليها جواز الشرب، والعلم الإجمالى بوجود الحرام يمنع من جريانها لا- لخصوصيته فيهما، بل لأنّ جريانهما مستلزمٌ للتخصيص فى المعصيه، فكما أنّ أصاله الطهاره المترتب عليها جواز الشرب، إذا انضمت إلى أصاله الحِلّ فى الطرف الآخر، لزم الترخيص فى المعصيه، كذلك أصاله الحِلّ إذا انضمت إليها أصاله الحِلّ فى الطرف الآخر، فإذا علم حرمه أحد المائعين كان الترخيص فى كليهما ترخيصاً فى المعصيه، وفى أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهاره المترتب عليه الحليته، أو بلسان الحكم بالحليته من أول الأمر.

وبعبارة أخرى: الأمر فى المقام دائرٌ بين سقوط أصاله الإباحه فى محتمل الغصبيته، وسقوط أصاله الطهاره وأصاله الإباحه فى محتمل النجاسه، وبما أنّه لا ترجيح فى البين يسقط الجميع لا محاله.

ومن هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً ببوليته أحد المائعين أو تنجس الآخر بنجاسه عَرَضِيَّة، فإنّ الأصل الجارى فيما يحتمل نجاسته بالعرض، وإن كان هو

الاستصحاب، والأصل الجارى فى الطرف الآخر هو أصاله الطهاره، إلا أنه مع ذلك لا مجال لجريان أصاله الطهاره فيما يحتمل نجاسته العَرَضِيَّه بعد سقوط الاستصحاب فيه؛ لأنّ العلم بالنجس الموجود فى البين مانع عن جعل الطهاره الظاهريه فى الطرفين بأى لسانٍ كان، لاستلزامه المخالفه القطعيه، وكذا فى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، هذا كما عن «مصباح الأصول» (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى :

أولاً: أنه كيف لم يلاحظ هذا المعنى فى أصاله الطهاره والحليّه فيما بين الماء المشكوك النجاسه مع الثوب الذى كان كذلك، مع أنّ احتمال تساوى الأصلين فيه أقوى من المقام، حيث أنّ الأصل فى أحدهما وهو النجاسه العرضيه هو استصحاب الطهاره الذى يعدّ أصلاً حاكماً ومتقدماً بحسب الرتبّه على الأصل الجارى بعده وهو أصاله الحليّه، فكما أنه لاحظ هنا حاله التساوى بين الأصلين بمقتضى منجزيه العلم الإجمالى، الموجب تركه بالترخيص فيهما إذناً فى المعصيه، وفى أحدهما ترجيحاً بلا مرجح، فكذلك يلاحظ المنجزيه بين الأصلين فى المثال السابق بطريقٍ أولى؛ لأنّ حكمه الاستصحاب على قاعده الطهاره واضحه، بخلاف أصاله الطهاره حيث لا حكمه لها على أصاله الحليّه. ولذا نعتقد أنه كان على سيدنا الأستاذ رحمه الله أن يلتزم ويصرّح فيما سبق أيضاً.

وثانياً: إنّ ترجيح طرف الأصل المحكوم يكون مع المرجح، وهو عدم وجود المعارض له..

وثالثاً: كان ينبغي له رحمه الله أن يقول بأن مؤدى أصل الطولى موافقٌ لمؤدى الأصل الجارى فى الطرف المقابل لا فى ناحيه نفسه كما يظهر من المثال.

ثم قال رحمه الله : (وأما الصورة الثانيه وهى ما إذا كان الأصل الطولى مخالفاً فى المؤدى مع الأصل الجارى فى مرتبه سابقه عليه، فيرجع إليه بعد تساقط الأصول العرضيه، بلا فرق بين أن تكون الأصول العرضيه متماثله أو متخالفه.

مثال الأول: ما إذا علم إجمالاً بزياده ركوع فى صلاه المغرب أو نقصانه فى صلاه العشاء، بعد الفراغ عنهما، فقاعده الفراغ فى كل من الصلاتين تسقط بالمعارضه، وبعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاه العشاء، فيحكم بطلانها، واستصحاب عدم الإتيان بالركوع الزائد فى صلاه المغرب، ويحكم بصحتها، ولا يلزم محذور المخالفه العمليه القطعيه.

نعم، يلزم المخالفه الالتزاميه باعتبار العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، وقد عرفت غير مره أنّ الموافقه الالتزاميه غير واجبه.

مثال الثانى: ما إذا علم إجمالاً بنقصان ركعه من صلاه المغرب، أو عدم الإتيان بصلاه العصر، فإنّ قاعده الفراغ فى صلاه المغرب، وقاعده الحيلوله فى صلاه العصر تسقطان للمعارضه، ويرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعه المشكوكه فيها فى صلاه المغرب، فيحكم بطلانها ووجوب إعادتها، وإلى أصاله البراءه من وجوب قضاء صلاه العصر، لما ثبت فى محلّه من أنّ الفوت الذى هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصاله عدم الإتيان .

وهذا التفصيل الذى ذكرناه من جواز الرجوع إلى الأصل الطولى فى بعض الموارد، وعدم جواز الرجوع إليه فى بعض الموارد الأخر، تترتب عليه ثمرات

مهّمه فى بحث الخلل، وفى بحث فروع العلم الإجمالى فانتبه) انتهى كلامه (١).

أقول: قد یرد على المثال الأول بأن مقتضى العلم الإجمالى بوقوع الزیاده فى الركوع فى المغرب أو نقصانه فى العشاء هو الحكم بإعادتهما، من جهة القطع بالامثال والفراغ للتكلیف المعلوم اشتغاله، هذا مع قطع النظر عن الرجوع إلى الأصل والقاعده، وإلا فإنه مع إعمال قاعده الفراغ تكون النتيجة هى الحكم بالصحة فى كل منهما، وهى لا تجتمع مع العلم الإجمالى بوجود البطلان فى أحدهما، فهما يتساقطان والمرجع إلى الأصل، فإن مقتضى أصله عدم الزیاده فى المغرب، وعدم النقصه فى العشاء المستلزم لصحتهما أيضاً موجباً للتنافى مع العلم الإجمالى فيسقطان، فىكون العلم منجزاً، ويحكم بلزوم إعادتهما فى الوقت أداءً، أو قضاءً فى خارج الوقت، تحصيلاً للفراغ اليقینى، وجواباً للشغل اليقینى، وهذا هو الصحيح.

وأما ما توهمه من الرجوع إلى الأصل الطولى بأن يكون الأصل فى العشاء هو عدم الإتيان بالركوع، فىحكم بالبطلان بخلاف الزیاده، وحيث يكون مقتضى الأصل عدمها، فمقتضى الصحة يوجب عدم وقوع المعارضه فى أصله وذاته، لانحلال العلم الإجمالى حينئذٍ إلى العلم التفصيلى التبعدى بالبطلان، والعلم التفصيلى التبعدى بالصحة، فىصبح حينئذٍ من قبيل العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائین اللذين نعلم أنّ أحدهما المعین حالته السابقه هى الطهاره والآخر النجاسه، فلا إشكال حينئذٍ من لزوم الحكم بانحلال العلم الإجمالى، فلا تصل .

النوبه إلى التعارض بواسطة قاعده أخرى مثل الفراغ فيما نحن فيه، هذا أولاً.

وثانياً: بأن الأصل في الشك في النقيصه إن كان هو عدم الإتيان بالمشكوك، يلزم منه القول بأن الأصل في الشك في الخطاء في ألفاظ الحديث بالزياده والنقيصه هو الخطاء في النقيصه، لا عدم الخطاء وعدم النقيصه، كما هو المعروف بين الأعلام، مع أن الأصحاب لم يلتزموا به، وليس هذا إلا من جهه أنه يلاحظ الأصل في ما يحتمل حدوثه هو عدمه، ووقوع الخلل، والنقص عنوان حادث كحدوث الزيادة، والأصل عدمه، ولذلك يقال الأصل عدم الزيادة المعارض مع أصاله عدم النقيصه، فحينئذ لا بد أن يلاحظ في المقام أن أصاله عدم زياده الركوع في المغرب يُعارض مع أصاله عدم النقيصه في العشاء، فيتساقطان، ويصبح العلم الإجمالي بوجوب إعادتهما منجزاً، فيما لو قلنا بأن الترتيب بين المغرب والعشاء شرطٌ ذكرى، أو الحكم بلزوم إعادته خصوص العشاء فقط دون المغرب، لو كان الترتيب شرطاً واقعي، لأنه يوجب انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي ببطلان العشاء؛ إماما لنقص الركن فيه أو لعدم وقوعه بعد المغرب الصحيح، حتى يتحقق شرطيه الترتيب، فإذا صار العشاء باطلاً على كل حال، يصير بطلان صلاه المغرب مشكوكاً بالشك البدوي، فيحكم بصحته بواسطة قاعده الفراغ، وأصاله عدم الزيادة، وحيث أن القول بشرطيه الترتيب مطلقاً بعيداً، فلا محاله يجب الحكم بوجوب إعادتهما أداءً في الوقت، وقضاءً في خارج الوقت، في غير مثل الظهر حيث أن المترتين متماثلين، وأمياً فيهما فيجوز إتيان أربعة ركعات واحده بقصد ما في الذمه عمّا وقع في ذمته، بخلاف المتخالفين حيث لا بد من إتيان صلاتين كما لا يخفى، والله العالم.



هذا كله في المثال الأول .

وثالثاً: قوله رحمه الله بعد الحكم ببطلان العشاء وصحّح المغرب باستصحابهما بأنّه:

(يلزم مخالفه إلتزاميه دون العمليه للعلم بمخالفه أحد الاستصحابيين) لا يخلو عن إشكال، لأنّ الحكم بعدم بطلانها أو بطلانها توجب المخالفه الإلتزاميه للوجه المذكور، بخلاف ما لو حكم بصحّح أحدهما وبطلان الآخر، إذ ربما يكون الواقع كذلك، إلّا أنّه يحتمل عكس المفروض في المثال أيضاً، فيلزم مخالفه التراميه احتماليه.

وأما الإشكال الوارد في المثال الثاني، حيث يختلف عن المثال الأول بعدم القول بشرطيه الترتيب بين المغرب والعصر كما هو المشهور، فهو ثابتٌ في غير المترتبين، وأما لو قلنا بشرطيه الترتيب هنا، فيرجع الكلام فيه إلى السابق بالقطع ببطلان صلاه المغرب على أئى حال، إمّا بنفسه، أو لأجل فاقدتيه لشرطه وهو تقدّم صلاه العصر عليه، فيكون الشكّ في العصر بدوياً، ولازم جريان قاعده الحيلوله هو الحكم بصحّحه بإتيانه وعدم وجوب الإتيان قضاءً كما لا يخفى.

وأما على القول بعدم شرطيه الترتيب: فالأقوى عندنا هو الحكم بوجوب إعادتهما، قضيه للعلم الإجمالى لأجل تساقط قاعده الفراغ والحيلوله بالمعارضه، وهكذا أصاله عدم الإتيان في المغرب والعصر حيث يتعارضان ويتساقطان، ويصبح العلم الإجمالى منجزاً، لأنّه قد حقّقنا في محله بأنّ مقتضى أصاله عدم الإتيان في مجموع الوقت، ليس إلّا فوته فيه.

نعم، عدم الإتيان في نفس أجزاء الوقت، هو لازمٌ أعمّ من عدم إتيانه في المجموع، بخلاف إجرائه في آخر الوقت أو مجموعته، فهو عبارةٌ أخرى عن

الفوت ووجوب القضاء، لو قلنا بأن أمره ليس بأمر جديد، فعليه لا يبقى لإجراء أصاله البراءه وجهه، ولذلك كان الأقوى عندنا في الفرعين هو الحكم بإعادة كليهما في الموردين، فتأمل جيداً.

نعم، لو التزمنا بجريان أصاله عدم النقيصه في صلاه المغرب كما مرّ، فهو وإن يقتضى صحّتها وعدم لزوم الإتيان بالعصر قضاءً أو لزوم إعادتهما، إلاّ أنّ الإشكال في طولئه هذا الاستصحاب لقاعده الفراغ، لاحتمال كونه في عرضه، ولذلك فالأحوط إعادتهما أيضاً .

\*\*\*

## البحث عن قيام الملازمه بين وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وعدمه

البحث عن قيام الملازمه بين وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وعدمه

التنبیه الرابع: فی أنّ الملازمه هل هی موجوده بین وجوب الموافقه القطعیّه وحرمة المخالفه القطعیّه أم لا؟

فیه وجهان بل قولان.

وقد ینظر من کلام المحقق النائینی فی موضعین من «فوائدالأصول» الوجه الأول، خلافاً لتلمیذہ المحقق الخوئی رحمه الله حیث یدعی خلافه.

نظریه المحقق النائینی حول الملازمه وعدمها: أقول لا بأس أولاً من نقل کلام المحقق النائینی رحمه الله فی الموضعین:

أمّا الموضع الأول: فقد ذکره ذیل التنبیه فی الأمر السادس، حیث قال:

(تذیل: لو بیننا فی الموجودات التدریجیه علی عدم وجوب الموافقه القطعیّه، فلا- تحرم المخالفه القطعیّه أيضاً، لعدم تعارض الأصول، فیرجع فی کلّ شبهه إلى الأصل الجاری فیها، ففی مثل حیض یرجع إلى استصحاب الظهر وأصاله البراءه عن حرمة الوطی، ودخول المساجد، ونحو ذلك فی کلا- طرفی الشهره، وفی مثل المعامله الربویّه یرجع إلى أصاله الحلال من حیث التکلیف، وأصاله عدم النقل والانتقال من حیث الوضع، ولا یجوز التمسک بالعمومات لإثبات النقل والانتقال، لخروج المعامله الربویّه عنها، ولا یجوز التمسک بالعموم فی الشبهات المصدقیه كما فیما نحن فیه؛ لأنّ المفروض العلم بوقوع معاملة ربویّه فی هذا الیوم أو الشهر والشکّ فی أنّها تقع فی أوله أو آخره.

وکذا لا یجوز الرجوع إلى أصاله الصحّه الجاریه فی العقود إجماعاً، الحاکمه

على أصاله عدم النقل والانتقال؛ لأنّ مورد أصاله الصّحّه هو العقد الواقع المشكوك في صحّته وفساده، لا العقد الذي لم يقع بعد كما في المقام؛ لأنّه قبل صدور معامله في أوّل النهار وآخره يشكّ في حجّيتها وفسادها، والمرجع في مثل ذلك ليس إلّا أصاله عدم النقل والانتقال.

ولا ملازمه بين الحليّه التكليفيّة وصحّه معامله، لعدم كون الصّحّه والفساد فيها مسبباً عن الحليّه والحرمة التكليفيّة، ولذا لا تصحّ معامله الربويّه من الناسى والجاهل القاصر مع عدم الحرمة التكليفيّة في حقّهما، فلا منافاه بين أصاله الجلّ من حيث التكليف، وأصاله الفساد من حيث الوضع، لأنّه لا حكومه لأحد الأصلين على الآخر، لكن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره الشيخ قدس سره أخيراً من أنّ العلم الإجمالي بوقوع مسائله ربويّه في أحد طرفي النهار، كما لا يمنع من جريان الأصول العمليّه، كذلك لا يمنع من جريان الأصول اللفظيّة، فيصحّ التمسك بمثل «أحلّ الله البيع» لصحّه كلّ من البيع الواقع في أوّل النهار وآخره كما لو كانت الشبهه بدويّه، ثمّ ضعّفه بإبداء الفرق بين الأصول اللفظيّة والأصول العمليّه من غير بيان الفارق.

وجه الفساد: هو أنّه في مثل المقام لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات البدويّه، فضلاً عن المقرونه بالعلم الإجمالي، لما عرفت من أنّ الشبهه فيه مصداقيه، ولا فرق في عدم جواز الرجوع إلى العموم فيما بين أن نقول بأنّ العلم الإجمالي بالمخصّص يمنع عن الرجوع إلى العموم أو لا يمنع، فإنّ ذلك البحث إنّما هو في الشبهات الحكميّة.

نعم، لو أغمضنا عن كون الشبهه فيما نحن فيه مصداقيه، أو قلنا بجواز التمسك

بالعموم في الشبهات المصادقيه، كما ذهب إليه بعض، لكان للبحث عن أنّ العلم الإجمالي بالمخصّص هل يمنع عن الرجوع إلى العموم أو لا يمنع في الموارد التي لا يمنع الرجوع إلى الأصول العمليّة مجالاً.

والحقّ أنّه يُمنع، للفرق بين الأصول العمليّة والأصول اللفظيّة، فإنّ المطلوب في الأصول العمليّة هو مجرّد تطبيق العمل على المؤدّي، وربما لا يلزم من جريانها في موارد العلم الإجمالي مخالفه علميّة، وهذا بخلاف الأصول اللفظيّة، فإنّ اعتبارها إنّما هو لأجل كونها كاشفه عن المرادات النفس الأمرية، والعلم الإجمالي بالمخصّص يمنع عن كونها كاشفه كما لا يخفى، ولعلّه إلى ذلك يرجع ما ذكره الشيخ قدس سره أخيراً من إبداء الفرق بين الأصول العمليّة والأصول اللفظيّة، وتفصيل الكلام في ذلك محلّ آخر) انتهى موضع الحاجة (١).

الموضع الثاني: من كلامه رحمه الله هو ما حكاه صاحب «مصباح الأصول» عنه في باب الشبهه غير المحصوره، حيث قال بعدم وجوب الموافقه القطعيّه فيما إذا لم تحرم المخالفه القطعيّه، ورّبّ على هذا جواز الاقتحام في أطراف الشبهه غير المحصوره، من جهه عدم حرمة المخالفه القطعيّه لعدم التمكن منها، هذا.

ولكن أورد عليه المحقّق الخوئي في مصباحه: بأنّه بعدما عرفت أنّ تنجيز العلم الإجمالي وعدمه يدور مدار جريان الأصول في أطرافه وعدمه، يظهر لك أنّه لا ملازمه بين وجوب الموافقه القطعيّه وحرمة المخالفه القطعيّه، بل يمكن التفكيك بينهما فيما إذا جرى الأصل في بعض الأطراف دون بعض لجهه من الجهات، فلا .

تجبُ الموافقة القطعيّة وإن حرمت المخالفه القطعيّة .

نعم، فيما إذا لم يجر الأصل في شيء من الأطراف للمعارضه، تجبُ الموافقة القطعيّة كما تحرم المخالفه القطعيّة، فإذا علم إجمالاً بحرمة أحد المائعين مثلاً، كانت أصاله الإباحه في كلّ منهما معارضه بمثلها في الآخر، فتجبُ الموافقة القطعيّة بالاجتناب عنهما، كما تحرّم المخالفه القطعيّة بارتكابهما معاً. وأمّا إذا علم بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في زمانٍ معيّن، فيسقط الأصلان للمعارضه، وتجبُ الموافقة القطعيّة بترك الجلوس فيهما وإن كانت المخالفه القطعيّة غير محرّمه، لعدم التمكن منهما، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما في كلامهما من الإشكال، فتتعرّض أولاً للردّ على كلام سيّدنا الخوئي رحمه الله ، ثمّ المحقّق النائيني رحمه الله ثانياً:

أمّا الأوّل: إنّ مقتضى المعيار الذي ذكره في تنجيز العلم الإجمالي، من عدم جريان الأصول في بعض الأطراف ولو للمعارضه، المستلزم لوجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفه القطعيّة، هو كون المثال الثاني أيضاً منه، لأنّه قد فرض فيه تعارض الأصلين وتساوقهما، وهما أصاله عدم حرمة الجلوس في كلّ منهما في زمانٍ معيّن، فلازمه حينئذٍ وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة مخالفتها، لا- التفكيك الذي ذكره من وجوب الموافقة دون حرمة المخالفه، لأنّ ذلك يوجب أن يقال بأنّ وجه التفكيك هنا ليس الذي ذكره، بل أمراً آخر وهو ملاك عدم القدره على المخالفه، ليصحّ القول بالحرمة. ومن المعلوم شرطيه القدره في الحكم التكليفي، .

فعلية ربما يتحقق بينهما بعكس ذلك بأن تكون المخالفه القطعيه حراماً بخلاف الموافقه القطعيه حيث لا تكون واجبه، لعدم قدره عليه مثل المثال المزبور، لكن إذا فرض علمه إجمالاً بوجود الجلوس في إحدى الغرفتين في زمانٍ معين، حيث إنه يكون الأصل في كل منهما معارضاً بالآخر، وهو أصاله عدم الوجوب، ومع ذلك لا يجوز له ترك الجلوس فيهما حتى تتحقق المخالفه القطعيه، مع أن الموافقه القطعيه غير واجبه، لعدم قدرته على تحصيلها، لوضوح أنه لا يقدر على الجلوس فيهما في زمانٍ معين.

وعليه، فالأحسن في طرح البحث بين وجود الملازمه وعدمه، ملاحظه ما يمكن للمكلف بحسب طبعه إيجاد كل من الموافقه والمخالفه، فحينئذٍ يصح طرح هذه المسأله من وجود الملازمه بينهما وعدمه .

وأما نظريه المحقق النائيني رحمه الله : فإنه يظهر ممّا ذكرناه الإشكال على نظريته رحمه الله في الشبهه غير المحصوره، لأنه :

أولاً: قال بعدم حرمه المخالفه القطعيه فيها، لأجل عدم التمكن منهما، حيث لا يمكن جعل ذلك ملاكاً لعدم وجوب الموافقه، لأجل عدم حرمه المخالفه، لأن التفكيك بينهما ذاتي من جهة وجود قدره في إحداها دون الأخرى، فيصح القول بوجود الملازمه بينهما، فيما يمكن إيجادهما مع فرض تنجز العلم الإجمالي، لما قد عرفت في أوائل البحث بأن العلم الإجمالي كما يقتضى عقلاً وعقلاءً تحصيل الامتثال بالموافقه، كذلك يقتضى تحصيل الامتثال بترك المخالفه القطعيه، إلا أن يرد دليل بالخصوص يدل على ترك الامتثال في إحداها فيؤخذ به، وما ترى من جريان الأصل في بعض الموارد وفي بعض الأطراف دون بعض، حيث

يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بالانحلال أو غيره من العسر أو الحرج أو الاضطرار، فهو أمرٌ آخر لا يضرّ بما نحن فيه، ولذلك نقول بثبوت الملازمه بينهما كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ ما ذكره من عدم جواز الرجوع إلى العموم لكونه من الشبهه المصدقيه، فإنّه لو أراد من الشبهه المصدقيه الشبهه المصدقيه لنفس العام كما هو ظاهر كلامه، ففيه ما لا يخفى، لأنّ:

المعامله الواقعه فى طرفى النهار أو الشهر تعدّ معاملهً وبيعاً قطعاً وليس خارجاً عن مصداقيه البيع، ولو فرض كونه حراماً.

وإن أراد منها الشبهه المصدقيه للمخصّص، يعنى بعدما علم تخصيص عموم «أحلّ الله البيع» بالمعامله الربويّه، وصارت هى خارجه عن بيع الحلال، فيشكّك فيما نحن فيه فى كلّ منهما إنّه هل هو بيع حلال أو حرام، فهو مسلّم، ولكن جواز التمسّك بعموم العامّ فى الشبهه المصدقيه للمخصّص عندنا مسلّم، فيكون حينئذٍ استدلاله مبنائياً، فلنا التمسّك بالعموم لإثبات جواز العقد الواقع فى أوّل النهار، لعدم استلزامه محذور المخالفه العمليه، من دون أن ينافى العلم الإجمالى، لأنّه المفروض فى التدريجيات، فالحكم بجواز هذا العقد يكون تكليفاً ووضعياً، بل يكون حال البيع فى آخر اليوم والشهر كذلك من ناحيه العموم، وعدم تنجيز العلم الإجمالى فيه، إلاّ أنّه يوجب القطع بحصول المخالفه القطعيّه، فعلى القول بجواز التفكيك بينهما ربما يصح أن يقال بعدم جواز الحكم بصحّه الآخر.

هذا كلّه يكون على الفرض، وإلاّ قد عرفت المختار من أنّ العقل حاكم بتنجيز العلم الإجمالى مطلقاً حتّى فى التدريجيات.



وثالثاً: إنّ وجه الفرق بين الأصول العمليّة واللفظيّة ليس من جهة أنّ العلم الإجمالي بالمخصّص مائع عن أن يكون كاشفاً للمراد كما ذكره؛ لأنّ كاشفيته عن مراد المولى محفوظ ولو بالنسبة إلى أحدهما، غايه الأمر أنّه لأجل أنّ الأصول العمليّة تكشف عادةً عن الحكم الظاهري، والمراد منه تطبيق العمل على مؤداه ظاهراً ولو كان مخالفاً للواقع، وهذا بخلاف الأصول اللفظيّة فإنّ حجّتها ليست إلّا من جهة أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليّة والجديّة، وهذا الأصل العقلائي إنّما يجرى فيما لا يُعلم خلافه، ففي مثل المقام لا يمكن إجراء أصاله العموم في كلّ منهما، للعلم بأنّه خارجٌ عن عمومه، فلا بدّ من الاقتصار بإجراء الأصل في أحدهما وهو البيع الأول، وأمّا المعامله الثانيه فلا يمكن الحكم بصحّتها لأجل استلزامه العلم بخلافه والإذن في المعصيه، وهذا هو معنى الفرق بين الأصلين، كما هو معنى التفكيك بين الموافقه القطعيّه بعدم وجوبها، والمخالفه القطعيّه بحرمتها.

هذا، ولكن المبني من رأسه باطلٌ، لما قد عرفت من مانعيه العلم الإجمالي عن الحكم بصحّته البيع في كلّ منهما، تحصيلاً لامتنال وجوب الموافقه القطعيّه، كما تحرم المخالفه القطعيّه، والله العالم.

## البحث عن جريان الأصل في الواجب المرّد بين الأمرين أو الأمور

البحث عن جريان الأصل في الواجب المرّد بين الأمرين أو الأمور

التنبه الخامس: إذا تردّد واجب بين أمرين أو أمور، وأتى المكلف ببعض احتمالاته، وظهر بعد العمل مصادفته للواقع قبل الإتيان بتمام الاحتمالات، فهل ذلك يوجب سقوط الواجب وفراغ ذمته عنه أم لا ؟

أقول: وهو يتصوّر على صورتين:

تارة: يكون الواجب توصلياً، فلا إشكال في سقوطه، مثل ما لو علم إجمالاً بشرب أحد المايعين أو المايعات، فبعد شرب أحدهما أو أحدها ظهر مصادفته للواقع، فإنه يسقط لوقوع الامتثال بلا إشكال .

وأخرى: ما لو كان تعدياً كالصلاة إلى الجهات الأربع لتحصيل القبلة، كما لو أتى بصلاة أو صلاتين فبان مصادفتها القبلة، ففي فراغ الذمّه وسقوط الجهات الأخرى وعدمه قولان:

١ وهو المنسوب في «المصباح» إلى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره من عدم السقوط إلا فيما إذا كان المكلف عازماً على الموافقة القطعيّة بالجمع بين الاحتمالات، فلو لم يكن قاصداً إلا الإتيان ببعض الاحتمالات لا يحكم بالصحة.

٢ وقول آخر بالسقوط كما التزم به المحقق الخوئي، حيث أجاب عن الشيخ رحمه الله بقوله:

(ما ذكره رحمه الله مبنى على اعتبار الجزم في تيه العباد، وحيث أنه لم يقدّم دليل على اعتباره، كان المرجع هو البراءة، كما ذكرناه في محلّه من أنه إذا شكّ في اعتبار قصد القربة، أو قصد الوجه، أو التميّز، أو الجزم في التيه، وغيرها ممّا لم يقدّم

على اعتباره دليلًا بالخصوص، يرجع إلى البراءة، وعليه فلو أتى المكلف ببعض الاحتمالات برجاء إصابه الواقع، فقد قصد القربه بفعله، فإذا صادف الواقع كان صحيحاً ومسقطاً للأمر.

وظهر ممّا ذكرناه: أنّه لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر والعصر بين أفعال متعدّده، لم يعتبر في صحّهِ الثاني الفراغ اليقيني من الأوّل، بل يكفي الإتيان ببعض احتمالاته، فإذا دار أمر القبله بين الجهات الأربع، جاز للمكلف أن يُصَلِّيَ الظهر والعصر إلى جههٍ ثمّ يصلّيهما إلى جههٍ ثانيه وهكذا.

نعم، لو صلّى الظهر إلى جههٍ لا يجوز له أن يصلّي العصر إلى جههٍ أخرى قبل أن يصلّي الظهر إليها، والوجه فيه ظاهر؛ فإنّ صلاه العصر حينئذٍ تكون باطله تعييناً؛ إمّا لأجل الإخلال بالاستقبال أو الترتيب) انتهى كلامه (١).

أقول: للمكلف أن يأتي للظهر بأربع جهات متوالياً ثمّ الإتيان بالعصر كذلك، بحيث يقطع بالفراغ اليقيني، فحينئذٍ لو أتى بأربع صلوات للظهر، ثمّ بواحد للعصر، فثبت له جهه القبله ووقوعهما عليها، كفته الصلاه التي صلاها، حتّى وإن لم يكن أولاً جازماً بإتيان جميع الاحتمالات؛ لأنّ العمل إذا أتى به رجاء المطلوبيه والامتثال وقصد القربه به، وحفظ ما هو الشرط فيه من الترتيب في المترتبين، ولم نقل بوجوب الجزم في نيه العباده بانياً على أنّ المأتي به واجد للشرائط مع كونه كذلك واقعاً، فلا وجه للحكم بالبطلان.

ويتفرّع عليه: أنّه لو فرض أنّ المكلف وجب عليه الإتيان بصلاتين في ثوبين .

أو أزيد، والحال لا يقصد إتيانها بجمعها، بل أتى ببعضها، ثم بان المصادفه، كان العمل صحيحاً وكافياً، فلا يحتاج إلى الإعادة، بخلاف ما لو قلنا بمقاله الشيخ رحمه الله حيث إنه لا بد من إعادته بعد الإبانة، من الأداء فى الوقت، والقضاء فى خارجه، ولكن إثبات ذلك مشكل جداً .

بل لازم قوله عدم وجوب الإعادة ما لو أراد الإتيان بالجميع قاصداً لتحصيل الامتثال والموافقه القطعيه أولاً، ثم بعد الإتيان ببعض المحتملات انصرف عن قصده قبل الإبانة، ثم أتى ببعض آخر مع الانصراف، فعليه الإعادة فيما أتى بعد انصرافه، وعدم الإعادة بما أتى به قبل انصرافه، لوجود الجزم بالتيه فى بعض ذلك دون بعض.

ولا- يخفى أن الالتزام بهذه التفصيلات مشكل جداً، وعليه فالأقوى عندنا هو الصّحّه مطلقاً إذا كان الإتيان بقصد الرجاء والمطلوبيه مع قصد القربه، ولا دليل لنا على لزوم أزيد من ذلك .

## البحث عن شرط التكليف المنجّز بالعلم الإجمالي

البحث عن شرط التكليف المنجّز بالعلم الإجمالي

التنبية السادس: ويدور البحث فيه عن أنّ وجوب الاحتياط، وحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية في أطراف العلم الإجمالي:

هل يكون فقط فيما إذا كان ثبوت التكليف في البين بالعلم الوجداني، كما إذا علم بنجاسه أحد المايعين؟

أم لا- فرق فيه بينه وبين ثبوت التكليف بقيام طريق تعبدي على ذلك، كما لو قامت البيئته على خمريّه أحد المائعين في وجوب الاحتياط؟

ولا يخفى أنّ لازم القول الثاني هو عدم جواز إجراء الأصل النافي في شيء من الطرفين حتّى في طرفٍ واحد لا معارض له، كما هو الأمر كذلك في العلم الإجمالي في القسم الأوّل.

أقول: الظاهر هو الثاني لعدم الفرق في الحجّيه بين العلم الوجداني بالتكليف أو العلم التعبدي؛ لأنّ دليل التعبد بالتيه يثبت ذلك.

نعم، قد يتوهم حينئذٍ وقوع التنافي بين التعبد بنجاسه أحد الكأسين بمقتضى البيئته، وبين التعبد بطهاره كلّ منهما بمقتضى الأصل الجارى فيهما.

بتقريب أن يُقال: إنّ مفاد البيئته لا تكون إلّا نجاسه أحد الكأسين بهذا العنوان الإجمالي، فلا جرم تجرى أصاله الطهاره في كلّ واحدٍ من الكأسين بعنوانهما التفصيلي، لمكان تحقّق موضوعها، وهو الشكّ الوجداني في كلّ واحدٍ منهما، وعدم ارتفاعه لا بالوجدان ولا بالتعبد، لاختلاف موضوع التعبد بالتيه مع موضوع التعبد بالطهاره في الأصلين، ومع جريان أصاله الطهاره فيهما يقع التنافي بين

التعبد بالتيه بالنسبه إلى العنوان الإجمالى المعبر عنه بأحد الكأسين، وبين التعبد بكل من الأصلين فى كل واحد من الأصلين، ولا ترجيح فى تقديم التعبد بالتيه على التعبد بالدليل الجارى فى الطرفين.

ولا يقاس ذلك بالعلم الوجدانى بنجاسه أحد الكأسين؛ لأن العلم الإجمالى لما كان بنفسه كاشفاً تاماً عن الواقع، وحيث على ثبوت المكلف فى البين، كان مانعاً بحكم العقل عن مجيء الترخيص على خلافه فى الأطراف، وهذا بخلاف مثل البيئه حيث إن طريقته لثبوت التكليف لا يكون ذاتياً كالعلم لمكان احتمال الخلاف بالوجدان، وإنما كان ذلك بمعونه جعل شرعى بالتعبد بها، ومع فرض التنافيين قضيه التعبد بها وبين التعبد بالأصل الجارى فى كل واحد من الأطراف، يتوجه الإشكال فى تقديم البيئه على الأصل الجارى فى الأطراف بعد تغاير موضعهما، وعدم اقتضاء البيئه ولو بدليل اعتبارها لرفع موضوع الأصل .

ولكنه مندفع أولاً: بأن حجه البيئه تعد من قبيل الأماره بخلاف أصله الحليه والطهاره حيث أن حجتيهما من الأصول العمليه، والفرق بينهما واضح من حيث أن الأماره كما كانت دلالتة المطابقيه حجه، هكذا تكون دلالتة الالتزاميه حجه، بخلاف الأصول العمليه حيث إن حجتيها منحصره فى الدلاله المطابقيه؛ لأن حجه الدلاله الالتزاميه فى الأصول مستلزم لصيرورتها أصلاً مثبتاً، وهو غير حجه.

وثانياً: إن تقديم حجه الأماره على الأصول إنما هو بصوره الحكومه؛ أى دليل الأماره يكون حاكماً على دليل الأصول؛ لأن لسان دليل الأماره ناظر إلى الحكم الواقعى وطريقاً إليه ويكون كاشفاً ناقصاً للواقع، وهذا بخلاف الأصول العمليه حيث أن لسانها هو الجهل عن الواقع والشك فيه، مما يقتضى أن يتقدم دليل

الأماره على دليل الأصول .

إذا عرفت هذا فنقول: إنه لا شبهه في أن مقتضى أصله الطهاره في الطرفين مع قطع النظر عن قيام البيئه على نجاسه أحدهما إنما هو طهاره كل واحد من الكأسين بالطهاره المطلقه المجتمعه مع طهاره الكأس الآخر، وأما بعد قيام البيئه على نجاسه أحدهما، فحيث أنه يلزم قيامها على ذلك دلالتها على انتفاء تلك الطهاره المطلقه، فشمول دليل اعتبار البيئه لمدلولها الالتزامى كما عرفت يرفع تلك الطهاره المطلقه الثابته لكل واحد من الطرفين، ولازم ذلك إلغاء التعبد بالأصلين في كل واحد من الطرفين من تلك الناحيه، لأجل حكومه دليل التعبد بالبيئه على دليل التعبد بالطهاره فيهما، فبعد قيام البيئه على نجاسه أحدهما، يوجب حدوث شك آخر في أن النجس هل كان في هذا الإناء أو الآخر، بواسطه تحقق العلم الإجمالى بوجود النجاسه في أحدهما عن طريق قيام البيئه، فلازم هذا هو وقوع التنافى بين الأصلين الجاريين في الطرفين لإثبات الطهاره، فلا محيص من إجراء قواعد العلم الإجمالى من حرمة المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه، المستلزم للمنع عن جريان الأصل ولو في طرف واحد بلا معارض، فتكون النتيجة هي أن يصبح العلم الإجمالى الثابت بالبيئه بالنظر إلى وجود النجس في البيئه، كالعلم الإجمالى الوجدانى لوجوده من جهه الآثار المذكوره، وهو المطلوب.

\*\*\*

## البحث عن منجزية العلم الإجمالي المرّد بين الأطراف مطلقاً

البحث عن منجزية العلم الإجمالي المرّد بين الأطراف مطلقاً

التنبيه السابع: الظاهر أنّه لا فرق في وجوب رعايه مدلول العلم الإجمالي بالموافقه القطعيّه وحرمة المخالفه القطعيّه :

بين أن يكون العلم الإجمالي بالتكليف في دائره واحده، كما في المثال المعروف وهو ما لو علم بنجاسه أحد الإنائين.

وبين أن يكون العلم الإجمالي بالتكليف في دائرتين، مثل ما إذا علم بوقوع قطره دم في أحد الإنائين إمّا الإناء الأبيض أو الأحمر، ثمّ مع العلم الإجمالي أيضاً بوقوع قطره أخرى منه إمّا في الإناء الأبيض أو الأسود، بحيث يقع الإناء الأبيض طرفاً للعلمين الإجماليين.

ففي القسم الثاني تجب الموافقه القطعيّه وتحرم المخالفه، كما هو الحال كذلك في القسم الأوّل، ولازم ذلك وجوب الاجتناب عن الأواني الثلاث، لرجوع العلمين المزبورين إلى علم إجمالي إمّا بتكليف واحد متعلّق بالإناء الأبيض، أو بتكليفين يكون متعلّق أحدهما الأحمر والآخر الأسود، فإنّ مقتضى ذلك بعد ترّدّ المعلوم بالإجمال بين الإنائين إنّما هو الاجتناب عن الجميع تحصيلاً لليقين بالفراغ.

وقد يتوهم: أنّ الواجب هو الاجتناب عن الإنائين منها، وهما الإناء الأبيض الذي هو المجمع، وآخر من الإنائين الباقيين مخيراً بينهما، بتقريب أنّ مرجع ذلك بعد تقارن العلمين، واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال فيهما على الإناء الأبيض الذي هو المجمع إنّما هو إلى الأقلّ والأكثر، حيث كان الإناء الأبيض من جهه



وقوعه طرفاً للعلمين ممّا يعلم بوجود الاجتناب عنه على كلّ تقدير، غير أنّه لا بدّ من ضمّ إحدى الإنائين الآخرين إليه من جهه ظرفيته له، وبالاجتناب عنهما يصبح الشكّ بالنسبه إلى الباقي بدوياً والمرجع حينئذٍ إلى البراءه.

مدفوع: بمنع رجوع الشبهه فى المقام إلى الأقلّ والأكثر؛ لأنّ ضابطها كما سيجىء أن يكون ما فرض كونه أقلّ ممّا يعلم بوجوده أو حرمة على كلّ تقدير، بحيث يكون الأقلّ محفوظاً فى ضمن الأكثر ولولا بحدّه كما فى العلم باشتغال الذمّه بالدّين المرّد بين كونه درهماً أو درهمن، كما أنّ ضابط كون الشبهه من المتبائنين هو أن لا يكون هناك شىء متيقّن الوجوب أو الحرمة على كلّ تقدير، بأن كان التكليف المعلوم فى البين مرّداً فى أصله بين تعلّقه بهذا أو بذلك الآخر، بحيث يستتبع تشكيل قضيه منفصله حقيقته من الطرفين، فيقال: إمّا أن يكون الواجب هذا أو ذاك الآخر، ومن الواضح عدم صدق الضابط المزبور هنا، لعدم وجود القدر المتيقّن فى المأمور به، والإناء الأبيض الذى فرضناه مجمع العلمين لا يعلم كونه مكلفاً بالاجتناب عنه على كلّ تقدير، لأنّه من المحتمل انطباق المعلوم بالإجمال فى كلّ من العلمين على غيره من الإنائين الآخرين، وعليه فلا محيص من الاجتناب عن الجميع، لاندراجة فى كبرى العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين تكليف واحدٍ فى طرف، أو تكليفين فى طرف آخر.

نعم، هو الأقلّ والأكثر من جهه أنّه لا يعلم أنّ له تكليف واحد فى مجمع أحدٍ بأن يكون الدّمان واقعين فى الأبيض حتّى لا يكون له إلاّ تكليف واحد إن كان فى الواقع كذلك، أو أصاب أحدهما الأحمر والآخر الأسود ليثبت له تكليفان، لكنّه ليس من قبيل الأقلّ والأكثر الذى كان الأقلّ قدر متيقّناً، لاحتمال كون الأبيض

طاهراً في كلا العلمين، فلا محاله يحكم بوجود الاجتناب عن الجميع بمقتضى العلم الإجمالي، كما في سائر الموارد، حتى فيما إذا كان تكليفاً واحداً بين الثلاث، فضلاً عن تكليف واحد فيه.

هذا كله إذا كان العلمان متقاربين زماناً.

وأما إذا كان أحدهما سابقاً على الآخر، فقد يُقال:

إنه لا- أثر للعلم الإجمالي اللاحق، لوروده على ما كان منجزاً عليه العلم بكونه أحد طرفيه في العلم الإجمالي السابق وهو الإناء الأبيض مثلاً، لأن من شرط تأثير العلم الإجمالي هو أن يكون كل طرفٍ منه قابلاً للتنجيز من قبله مستقلاً، وبعد عدم قابليته تكليف واحد للتنجيزين، تكون هذه القابلية مفقودة في العلم الإجمالي اللاحق، إذ تنجيز أحد طرفيه بالعلم السابق، يُخرج ذلك الطرف عن قابليته التنجيز بالعلم اللاحق مستقلاً، وبخروجه يخرج العلم الإجمالي عن تمام المؤثرية في معلومه، وهو الجامع الإجمالي القابل للانطباق على كل طرفٍ، ولازمه عدم تأثيره في الطرف الآخر أيضاً، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ البدوي، والمرجع فيه إلى البراءة.

وفيه: إن ذلك إنما يتم إذا فرض العلم السابق مؤثراً في التنجيز إلى الأبد، وإلا فعلى ما هو التحقيق في كل طريقٍ من أن منجزيته منوطه بوجود العلم في ذاك الآن، فلا فرق بين هذا الفرض والفرض الآخر، لأنه من حين حدوث العلم اللاحق يكون حاله بعينه حال صورته تقارن العلمين، فلا بدّ فيه أيضاً من الاجتناب عن الأواني الثلاث، لرجوعه إلى العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين تكليفٍ واحدٍ في طرفٍ، أو تكليفين في طرفين آخرين.

أقول: ثم إنه يلحق بما ذكرنا من وجوب رعايه المحتملات في المحصور، ما إذا اشتبه بعض أطراف العلم الإجمالي بغيره، كما لو علم بنجاسه أحد الإنائين، ثم اشتبه أحدهما بثالث، فإن الواجب حينئذ هو الاجتناب عن الثلاثة، لصيروره الإناء الثالث أيضاً طرفاً للعلم الإجمالي، لكن بتكليف واحد لا بتكليف مرّد بين واحد أو تكليفين كما كان في السابق، ولا فرق في هذا الحكم بين أن يكون حصول الاشتباه للثالث مقروناً في حال الشك للطرفين، أو كان لاحقاً له في وجوب الاجتناب، لو حده الملاك فيهما .

\*\*\*

## البحث عن تأثير الاضطرار فى انحلال العلم الإجمالى

البحث عن تأثير الاضطرار فى انحلال العلم الإجمالى

التنبية الثامن: ويدور البحث فيه عن إمكان انحلال العلم الإجمالى بواسطة الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف فى الشبهه التحريميه، أو ترك بعض الأطراف فى الشبهه الوجوبيه وعدمه.

أقول: لابد قبل الخوض فى أصل المطلب من بيان مورد النزاع والبحث، حتى يتضح المورد فيه الذى يجرى الاضطرار، فنقول ومن الله الاستعانه:

قال المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول»: (إنّ الكلام فى انحلال العلم الإجمالى وعدمه للاضطرار، إنّما هو فيما إذا كان الاضطرار رافعاً لجميع الآثار للحكم المعلوم بالإجمال، مثل ما لو علم بنجاسه أحد الخلين مع الاضطرار إلى شرب واحدٍ معينٍ منهما، فإنّ الأثر المترتب عليه وهو الحرمة لشربه يرتفع بالاضطرار، فيمكن القول بانحلال العلم الإجمالى فى هذا باعتبار أنّ التكليف فى الطرف المضطرّ إليه مرتفع بواسطة الاضطرار فى الطرف الآخر، مشكوكٌ فيه، فيرجع فيه إلى البراءة لكونه شكاً بدوياً.

هذا بخلاف ما إذا لم يكن الاضطرار رافعاً لجميع الآثار المعلوم بالإجمال، بأن تكون له آثارٌ ترتفع بعضها بالاضطرار دون بعضٍ آخر، كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين الماء أو الحليب، مع الاضطرار إلى شرب الماء، فإنّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالإجمال تكليفاً وهو حرمة الشرب، ووضعٌ وهو عدم صحّه الوضوء بالماء، والمرتفع بالاضطرار إنّما هو التكليف، وهو حرمة الشرب فقط دون الوضع، فإنّ الاضطرار إلى شرب النجس لا يوجب جواز التوضى به، ومثل ذلك فيما لو

اضطرَّ إلى شرب أحدهما لا بعينه، فإنَّ الاضطرار يوجب جواز شرب الماء المرَدَّد في الإنائين لا بعينه، فينحلَّ العلم الإجمالي لو قلنا به بالنسبة إلى حرمة شربه لا بالنسبة إلى عدم صحَّه الموضوع بأحدهما؛ لأنَّ هذا الحكم الوضعي لا يرتفع بواسطة الاضطرار إلى شرب أحدهما، لبقاء أثر المعلوم بالإجمال في الطرف المضطرَّ إليه بعد الاضطرار أيضاً، ولا فرق فيه بين كون المائعين هو الماء الذي يُعلم نجاسه أحدهما، أو كون المائعين أحدهما الماء والآخر حليياً أو خِلاً، فإنَّ الأثر الذي يترتَّب عليه التكليف وهو الشرب فيرتفع بالاضطرار، وأمَّا الوضع وهو عدم صحَّه الموضوع بالماء النجس أو الحليب فيبقى في حكمه حتَّى بعد الاضطرار؛ لأنَّ العلم الإجمالي لعدم صحَّه الموضوع بأحدهما إمَّا بواسطة نجاسته أو كونه غير ماء يكون باقياً تنجيزه، فلا يجوز شرب الحليب، ولا التوضي بالماء المضطرَّ إليه .

فتحصَّل: أنَّ الكلام في الانحلال وعدمه بالاضطرار وعدمه إنَّما هو فيما إذا كان الاضطرار موجباً لرفع جميع الآثار، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الحليين أو الخلين مثلاً، حيث أنَّ الاضطرار موجبٌ لرفع جميع الآثار فيهما، انتهى ملخَّص كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنَّ ما ذكره بظاهره يكون في غاية المتانة، ولكن بعد الدقَّة والتأمُّل يرد عليه:

أولاً: إنَّ وجه عدم انحلال العلم الإجمالي بالنسبة إلى الوضع، وهو عدم صحَّه الموضوع بالخلِّ أو الماء النجس، ليس إلّا من جهة فقدان أصل موضوع الاضطرار بالنسبة إليه، لا كون الاضطرار فيه موجوداً، وبرغم ذلك لا يرتفع الحكم معه .

لوضوح أنه إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المائعين، فالذى وقع الاضطرار عليه على الفرض ليس إلا الشرب، فلا محاله يدور حكم الانحلال وعدمه مدار حرمة الشرب وعدمه، فلا وجه لكون الشرب مورداً للاضطرار، والبحث فى المقام يدور حول أن التوضي هل يصح بذلك المائع الذى لم يكن مضطراً إلى التوضي منه؛ لأنه إن فرض وجود الاضطرار بالنسبة إليه أيضاً، يعنى بأن لا يكون له الماء الذى يصح التوضي منه أصلاً، وينحصر إلى مثل هذا الماء الذى كان حاله كذلك أى كان العلم الإجمالى منجزاً فى حقه فلا إشكال فى أن الاضطرار غير صادق عليه؛ لأن الدليل قد قام فى مثل هذه الموارد إلى وجوب التيمم بدل الوضوء، فمع وضع البدل له لا يصدق عليه الاضطرار، حتى نبحت عن ارتفاع العلم الإجمالى وعدمه، وإن كان الماء غير المانع موجوداً له غير الإنائين، فعدم صدق الاضطرار فى حقه أوضح، فجعل مدار البحث إلى أن الاضطرار الموجب للانحلال هو الاضطرار المرتفع لجميع الآثار وعدمه بعدمه، لا يخلو عن مسامحه، ولذلك لم ينطق أحدٌ بذلك عدا سيدنا الخوئي قدس سره، هذا أولاً.

وثانياً: أن ما ذكره وصرح به من عدم جواز شرب الحليب فيما إذا اضطرَّ إلى شرب أحد المايعين المرذدين بين الماء أو الحليب، وعدم التوضي من الماء، لا يخلو عن إشكال؛ لأن الاضطرار إلى شرب الماء أو الحليب موجود، فإذا قلنا بالانحلال بالنظر إلى حرمة الشرب من جهه الاضطرار، فيكون حينئذٍ شرب الحليب جائزاً، لأن الشك فيه يعد شكاً بدوياً، فمجرد كونه طرفاً للعلم الإجمالى لحرمة شرب الحليب أو عدم جواز التوضي بالماء لا يوجب الحكم بعدم جواز شربه، وأما عدم صحه الوضوء فقد عرفت أنه ليس فى متعلق الاضطرار حتى

يحكم برفعه بذلك، بل هو مرتبط بالعلم الإجمالي .

وكيف كان، إن قلنا في الاضطرار بالانحلال، لزم منه الحكم بجواز شرب الحليب هنا وعدم جواز التوضي بالماء، كما لا يخفى، كما يظهر ذلك وضوحاً في عكسه وذلك فيما لو اضطرَّ إلى شرب الحليب، إذ لا إشكال في جواز شربه للاضطرار وجواز شرب الماء أيضاً بعد الانحلال، لكونه شكاً بدوياً في كلِّ موردٍ التزمنا بأنَّ الاضطرار يوجب انحلال العلم الإجمالي كما ستعرف تفصيله.

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، ينبغي أن نشرع في أصل المطلب، وهو البحث عن أن الاضطرار إلى بعض الأطراف بالفعل أو الترك في الشبهه التحريميه أو الوجوبيه هل يوجب انحلال العلم الإجمالي أم لا ؟

وتوضيح المسأله وتنقيحها موقوفان على انعقاد البحث والكلام في مقامين، وهما فيما إذا كان الاضطرار متعلقاً بواحدٍ معين من الأطراف، والآخر فيما إذا كان متعلقاً بواحدٍ غير معين منها.

أمّا المقام الأوّل: فإنه لو تعرّضنا لذكر الأقسام فيه، يظهر أكثر أحكام المقام الثاني أيضاً لوحده ملاكهما في أكثرها، ولذلك نقول: إنَّ الاضطرار:

تارة: يكون قبل ثبوت التكليف وقبل العلم به،

وأخرى: يكون بعد التكليف به وقبل العلم به.

وثالثه: يكون بعد التكليف وبعد العلم به .

ورابعه: يكون حدوث الاضطرار مقارناً للتكليف والعلم به، أو مقارناً لأحدهما دون الآخر، وهو ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: يكون حدوث التكليف مقارناً دون العلم بل هو بعده.

الثاني: عكس ذلك، بأن يكون العلم مقارناً والتكليف بعده.

وخامسه: بأن يكون الاضطرار بعد العلم بالخطاب وقبل تنجز التكليف، كما في العلم بواجب مشروع قبل حصول شرطه.

وسادسه: قد يكون الاضطرار استمرارياً إلى آخر العمر، إلى مدّه لا يحسن التكليف معلقاً على ارتفاعه، أو لا يكون كذلك بل يكون الاضطرار على مدّه يحسن التكليف معلقاً على ارتفاعه.

وسابعه: على جميع التقادير :

١ قد يكون الاضطرار عقلياً، ونتكلم فيه مع قطع النظر عن مدلول حديث الرفع.

٢ وقد يكون عادياً مشمولاً للحديث، ومع التوجه إليه.

ثم إن المفروض في جميع التقادير، أن يكون الاضطرار بمقدار المعلوم بالإجمال أو البراءة منه، وإلا فلا تأثير للاضطرار في سقوط العلم الإجمالي عن التأثير.

أقول: هذه هي الوجوه المتصوره في المقام الأول، ولكن ينبغي أن نتعرض للصوره التي تتضمن أهم الأحكام، لنقف على الحكم في سائر الصور المذكوره.

الصوره الأولى من المقام الأول: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّنًا قبل تعلق التكليف والعلم به، فالظاهر أنه ممّا لا إشكال ولا خلاف في عدم وجوب الاجتناب عن غير ما اضطرّ إليه، سواء كان الاضطرار عقلياً أو عادياً، ووجهه واضح، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف هو المضطرّ إليه، ممّا يعني أنّ العلم بالحادث لم يكن متعلقاً بالتكليف الفعلي، والأصول غير جاريه في جميع الأطراف لتسقط بالمعارضه، لعدم جريان الأصل النافي للتكليف في الطرف المضطرّ إليه، للقطع بعدم وجوب الاجتناب عنه، فيبقى الأصل جاريّاً في الطرف



الآخر بلا معارض، فيحكم بجواز الارتكاب في التحريميه، والترك في الوجوبيه، لأجل أنّ الشبهه بالنسبه إلى الطرف الآخر شبهه بدويّه.

وهذا على المسلك المشهور القائل بأنّ الأعدار سواء كانت عقليّه أو شرعيّه مسقطه للتكاليف والأحكام عن الفعلية واضح؛ لأنّ العلم الحاصل بالتكليف دائر بين كونه إنشائيّاً لو صادف مورد الاضطرار، أو فعليّاً لو صادف الطرف الآخر، فلا يوجب العلم بالتكليف الفعلي على أيّ تقدير، فلا معنى للتنجيز، لأنّ المنجزيه تقتضى أن يكون التكليف فعليّاً على كلّ تقدير.

وأما على مسلك من يلتزم بوجوب الاجتناب ووجوب الاحتياط، بناءً على فعلية الأحكام حتّى لذوى الأعدار سواء كان المكلف عاجزاً أو قادراً، مختاراً كان أو مضطراً لا يكون الاضطرار عندهم، ومسلكتنا موجباً لتحديد التكليف وتقييد فعليته كما هو مسلكتنا تبعاً للمحقق الخميني رحمه الله غايه الأمر يكون المكلف معذوراً في ترك الواجب أو ارتكاب الحرام، ولأجل ذلك حكمنا بلزوم الاحتياط عند الشكّ في القدره إلى أن يتيقن العذر المسلم.

وعليه، يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، لحصول العلم بالتكليف الفعلي بعد الاضطرار، فيصير حينئذٍ حال العلم الإجمالي هنا كحال العلم التفصيلي بالتكليف، هذا.

وتوهم: إمكان دعوى الفرق بين المقام وبين صورته الشكّ في القدره، حيث إنّ التكليف في الثاني مقطوع، وإنّما الشكّ يكون في وجود العذر، هذا بخلاف المقام، إذ التكليف فيه وإن كان محققاً إلا أنّ العذر مقطوع الوجود، لأنّ الاضطرار حاصل في المقام قطعاً، فحينئذٍ إن كان احتمال التكليف في ناحيه المضطرّ، فلا إشكال في عذريته قطعاً، ولو كان في غيره فلا عذر قطعاً، فالشكّ في أنّ الحرام في أيّ

الطرفين يلزم الشك في وجود العذر في ذلك الطرف.

مدفوع: بأن الميزان في تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي، هو أنه لو تعلق به العلم التفصيلي لتنجز عليه التكليف، وأما لو تعلق العلم الإجمالي بأمر مردد بين إنشائي وفعلي فلا- يكون منجزاً، وأمّا في المقام فمتعلق العلم وإن كان حكماً فعلياً، إلا أن مجرد كونه فعلياً لا يثمر، بل لا بد أن يتعلّق بحكم فعلي صالح للاحتجاج به عند العقلاء مطلقاً، وهذا القيد مفقود في المقام، حيث إنه لم يتعلّق بما هو صالح له مطلقاً بحيث لو ارتفع الاجمال لتنجز التكليف، بل هو صالح للاحتجاج به على وجه، وغير صالح للاحتجاج به على وجه آخر، ومعه لا يوجب التنجيز .

الصورة الثانية: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً، بعد تعلق التكليف وقبل العلم به، فإن حكمه أيضاً كحكم الصورة السابقة؛ لأن الملاك إنما هو العلم بالتكليف الواقع بعد الاضطرار لا التكليف الذي كان قبله؛ لأن المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته حتى ولو لم يعلم به المكلف أصلاً، لأنه حين الاضطرار :

إما قاطع بعدم التكليف ، فلا يحتاج حينئذٍ إلى إجراء الأصل بل لا يمكن فرض جريانه .

وأمّا شاك فيه، فلا- مانع حينئذٍ من جريانه في الطرفين، لعدم المعارضه، إذ لا- علم بالتكليف على الفرض، والعلم الإجمالي الحادث بعد الاضطرار ممّا لا- أثر له، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر إليه، ولا يوجب ذلك حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعاً له .

قد يُقال: إن التكليف الواقعي وإن لم يكن مانعاً من جريان الأصل، إلا أنه بعد

العلم به تترتب عليه آثاره من حين حدوثه لا من حين العلم به، كما هو الحال في العلم التفصيلي، فإنه لو علمنا بأن الماء الذي اغتسلنا به للجنابه قبل اسبوع مثلاً كان نجساً، وجب ترتيب آثار نجاسه الماء من حين نجاسته لا من حين العلم بها، فيجب الإتيان بقضاء الصلوات التي أتينا بها مع هذا الغسل، وكذا سائر الآثار المترتبة شرعاً على نجاسته، وهكذا الأمر في المقام، فلا بد من ترتيب الآثار من حين التكليف لا من حين انكشافه، وحينئذٍ لما كان حدوث التكليف قبل الاضطرار، فلا بد من اعتبار وجوده قبله ولو كان منكشفاً بعده، وعليه فبعد طرؤ الاضطرار نشكك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار، لأجل الاضطرار، لأنه لو كان في الطرف المضطرّ إليه فقد سقط بالاضطرار، ولو كان في الطرف الآخر كان باقياً لا محاله، والمرجع حينئذٍ إما إلى استصحاب بقاء التكليف أو إلى قاعده الاشتغال على خلافٍ بيننا وبين المحقق النائيني رحمه الله، وعلى كل تقدير، لا مجال للرجوع إلى أصالة البراءة في الطرف غير المضطرّ إليه .

وبالجملة: بعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطرار، والشكك في إسقاطه له، يُحكم بوجود الاجتناب عن الطرف الآخر، لأجل الاستصحاب أو لقاعده الاشتغال.

وأجاب عنه المحقق الخوئي: (بأنّ هذا الإشكال غير جارٍ في المقام، لأنه ليس مجرى للاستصحاب، ولا لقاعده الاشتغال، لأنهما إنما يجريان فيما إذا كانت الأصول في أطراف العلم الإجمالي ساقطة بالمعارضه، كما في الشكك في بقاء الحدث المرّد بين الأكبر والأصغر بعد الوضوء، فإنّ الأصل في كلّ منهما معارضٌ بالأصل الجاري في الآخر، وبعد تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر.

وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض، كما في المقام، فإنّ التكليف في الطرف المضطرّ إليه معلوم الانتفاء بالوجدان، فلا معنى لجريان الأصل فيه وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه، فليس لنا علمٌ بالتكليف وشكٌّ في سقوطه حتّى نحكم ببقائه للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال، كما في مثال الحدث المرّد بين الأ-كبر والأصغر؛ لأنّ التكليف في الطرف المضطرّ إليه منفيٌّ بالوجدان، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث ومنفيٌّ بالتعبد للأصل الجارى فيه بلا-معارض، ومن هنا نقول بأنّ المرجع عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين هي البراءة، فإنّه مع الإتيان بالأقلّ يشكّ في بقاء التكليف المعلوم بالإجمال، ومع ذلك لا يرجع إلى الاستصحاب، ولا إلى قاعده الاشتغال، وليس ذلك إلاّ-لأنّ منشأ الشكّ في بقاء التكليف احتمال تعلقه بالأكثر الذى يجرى فيه الأصل بلا معارض، فالتكليف بالأقلّ ساقط بالامتنال، والتكليف بالأ-كثير مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، ومنفيٌّ بالتعبد للأصل الجارى فيه بلا معارض، فلم يبق مجال للرجوع إلى الاستصحاب أو قاعده الاشتغال)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: أن لوحظ الأمر في الأقلّ والأكثر الارتباطيين قبل الامتنال بأمر الأقلّ، فالأصل في كليهما معارض؛ لأنّ الأصل عدم وجوب الأقلّ، كما كان الأصل كذلك في الأكثر، وإن فرض بعد الامتنال بالأقلّ، فكما أنّ الأصل في ناحيه الأكثر .

يكون بلا معارض، لسقوط أمر الأول بالامتنال قطعاً، فهكذا يكون في الحدث المرّد بين الأصغر والأكبر، لأنّه قبل الوضوء كان الأصل فيهما جارياً معارضاً، فيسقطان والمرجع إلى استصحاب بقاء التكليف، بل لا يحتاج إليه، لعدم عروض شك في السقوط، فمقتضى العلم الإجمالي هو العمل بالاحتياط بإتيان كلّ من الغسل والوضوء، وإن كان شكّه بعد الإتيان بالوضوء، فلا إشكال في سقوط أمره إن كان الحدث هو الأصغر، وبقائه إن كان هو الأكبر، فيجرى فيه ما ذكره رحمه الله من أنّ الأقل هو الأصغر هنا ساقط بالامتنال قطعاً، والأكبر مشكوك من أول الأمر، فيجرى فيه الأصل بلا معارض، وعليه فلا يبقى مجال للفرق بين الفرضين.

وثانياً: إنّ لم يبيّن جواب أصل الشبهه، حيث إنّ أثر علم التفصيلي يكون مترتباً من حين ثبوت أصل التكليف لا- من حين الانكشاف، بخلاف المقام حيث لا يحكم بالتنجز إلا بعد العلم، مع أنّه غير منجز لأجل وجود الاضطرار.

وعليه، فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّ لو فرض في المقام تعلق علم تفصيلي بوجود التكليف في طرف المضطر من أول الأمر، فإنّ التنجز إن رتب لما مضى فلا معنى له لمضى وقته، وعلى فرض صحته فيرتب إلى حال الاضطرار لا لما بعده.

وأما وجه الحكم بإعادة الصلوات قضاءً حتّى بعد الاضطرار، فإنّه ليس إلا من جهة أنّ فقدان شرطه وهو لزوم أداء الصلاة مع الطهاره إما بالماء الطاهر أو بالتيمم فالاضطرار حينئذٍ غير صادق عليه حتّى يرتفع، بخلاف المقام حيث يصدق الاضطرار في حقّه كما لا يخفى، وعليه فالنقض غير وارد هنا .

مع أنّ النجاسة تعدّ من الأحكام الوضعيّة المترتبه قهراً، لا يؤثّر فيه العلم والجهل، وهذا بخلاف الأحكام التكليفيّة حيث لا يتنجز إلا بعد العلم، والمفروض

وجود المانع عنه في الحال لأجل الاضطرار، وعليه فالمسأله واضحه لا ستار فيها.

الصوره الثالثه: ما إذا اضطرَّ إلى المعين منها مقارنةً لحصول التكليف أو العلم به، فلا تأثير لمثل هذا العلم في المقام أيضاً، لأنَّ العلم الإجمالي بوجود تكليف في البين، المقارن مع وجود شيء كان فيه العذر وهو الاضطرار لا يمكن أن يؤثر؛ إمَّا لعدم فعلية الحكم على المسلك المشهور، أو لعدم إمكان تنجزه لأجل عذره وعدم إمكان الاحتجاج به، فالحكم في هذه الحاله أيضاً واضح .

الصوره الرابعه: ما لو كان الاضطرار إلى معين، وكان ذلك بعد التكليف والعلم به، إلاَّ أنه حدث الاضطرار في زمان لا يمكن فيه الامتثال بعد العلم، فإنَّ حكم هذا الاضطرار أيضاً يكون حكم الصور السابقه، لعدم فعلية التنجز في زمان للأطراف حتى يؤثر العلم الإجمالي، ويتعارض الأصول الجاربه في الطرفين.

هذا كله إذا كان أمد الاضطرار وزمانه مساوياً لزمان المعلوم بالإجمال للتكليف، أو كان أزيد.

وأما إذا كان أقلَّ فرِّما يوجب التنجز بعد رفع الاضطرار، وقبل تماميه زمان المعلوم بالإجمال بالتكليف، مثل ما لو كان وقوع التكليف أولاً- أو وسطاً بين الاضطرار والعلم، أو آخراً بعد الاضطرار، إلاَّ- أنه وقع في زمان لا- يمكن الامتثال فيه، لكن زمان الاضطرار كان من أوَّل الصبح إلى الزوال، و زمان المعلوم بالإجمال بالتكليف من أوَّل الصبح إلى الغروب، فلا إشكال في تحقُّق التنجز بعد زوال الاضطرار، لإمكان تأثير العلم بعده للطرفين، فسقوط أثر العلم حال الاضطرار فيه لا يوجب سقوطه لما بعد رفعه .

كما لا يبعد أن يقال بعدم سقوط الحكم للطرف الآخر الذي يعلم وقوعه بعد

ذلك طرفاً لغير المضطر، وإن كان بالفعل لا يكون التكليف بالنسبة إلى المضطرّ فعلياً أو منجزاً، لما مرّ منّا سابقاً من تنجز العلم في التدريجيات الذي يعدّ المقام من أفرادها.

الصورة الخامسة: ما لو تردّد الاضطرار بين العلم بالتكليف المشروط قبل حصول شرطه، وبين شرطه، فإنّه :

إن التزمنا بأنّ الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه لم يكن حكماً فعلياً، يكون حاله حال الاضطرار قبل العلم بالتكليف، فلا يكون منجزاً.

وإن التزمنا بأنّه تكليف فعلي، وأنّ الشرط قيد للمادّه، أو ظرفٌ لتعلّق التكليف، فيكون حاله حال الاضطرار بعد العلم، فيكون فعلياً ومنجزاً، مثل ما لو علم وجوب ذبح أحد الكبشين، وكان أحدهما وجوبه مشروطاً بعافيه ابنه إلى آخر الشهر، فاضطرّ إلى ذبحه قبل الوصول إلى آخر الشهر، فهل هو يوجب عدم وجوب الذبح للأخير أم لا، باعتبار أنّ المختار هو فعلية الوجوب قبل الشرط، ولذلك لم نقل بجواز الذبح اختياراً قبل ذلك، ولازم ذلك كون الاضطرار غير مسقطٍ للتكليف للآخر .

هذا تمام الكلام في الاضطرار إلى المعين الذي يمكن القول فيه بعدم تنجز العلم الإجمالي فيه .

والصورة السادسة: وهي الصورة الأخيرة عندنا، هو كون الاضطرار حادثاً بعد التكليف والعلم به، وبعد مضيّ زمانٍ يمكن الامتثال فيه، ففيه خلاف:

ذهب المحقّق الخراساني في «الكفايه» إلى عدم تنجز العلم الإجمالي بعد حدوث الاضطرار، حتّى بالنسبة إلى الطرف الآخر، وقال:

(إنَّ جواز ارتكاب أحد الأَطراف أو تركه تعييناً كما في المقام أو تخيراً كما سيأتي، ينافي العلم الإجمالي بحرمه المعلوم بالإجمال أو وجوبه بينهما فعلاً ونفى الفرق بين سبق الاضطرار على العلم ولحوقه معللاً. بأنَّ التكليف المعلوم بينهما يكون محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه من أوّل الأمر) .

ثمّ نقض رحمه الله على نفسه: بأنّه كيف يقال بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر إذا فقد أحد الطرفين عن المكلف، حيث لا يقال بسقوط التكليف عن الموجود بواسطة المفقود، فهكذا يكون في المقام؛ لأنّ التعليل جارٍ فيهما، إذ التكليف لا يمكن أن يُنجز في ناحيه المفقود، كما لا ينجز في ناحيه المضطرّ إليه.

بل نزيد عليه: بما لو خرج أحدهما عن مورد الابتلاء، أو امتثل لأحدهما، فإنّهما مثل المفقود .

وأجاب عنه: بالفرق بين صوره الاضطرار وغيره، حيث إنّ الاضطرار يكون من حدود التكليف، لأنّ التكليف من أوّل حدوثه يكون مقيداً بعدم الاضطرار، بخلاف الفقدان فإنه ليس من حدوده، وإنّما يكون ارتفاع التكليف فيه بفقدان بعض أطرافه من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

هذه خلاصه ما ذكره بتقرير منّا.

أقول: لكنّه عدل عنه رحمه الله في هامش «الكفايه»، ومال إلى ما التزم به القوم من الفرق بين الاضطرار السابق على العلم وما لا يمكن الامتثال، وبين الاضطرار الحادث بعدهما، حيث قال:

إنّ العلم الإجمالي وإن كان كالعلم التفصيلي بأن يكون تنجز التكليف يدور مدار المنجز حدوداً وبقاءً، والمنجز ليس إلا العلم الإجمالي بالتكليف، لكنّه غير



موجود في ناحيه المضطرّ إليه لعدم العلم بالتكليف فيه بالوجدان، كما هو الحال كذلك في العلم التفصيلي بعد زواله بالشكّ الساري، حيث يكون التنجيز ساقطاً بزواله، فالعلم الإجمالي لا يكون أقوى في التنجيز من العلم التفصيلي، إلا أنّ العلم الإجمالي هنا الذي قد تعلق بالتكليف المرّد بين المحدود والمطلق باعتبار أنّ التكليف في أحد الطرفين محدودٌ بعروض الاضطرار، وفي الطرف الآخر مطلق، يكون من قبيل تعلق العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين القصير والطويل، ولا فرق في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي بين أن يكون الطرفان كلاهما قصيرين، أو كلاهما طويلين، أو يكون أحدهما قصيراً والآخر طويلاً، كما إذا علمنا إجمالاً بوجود دعاءٍ قصير ولو كلمه واحده ودعاءٍ طويل، فإنّ العلم الإجمالي منجزٌ فيه بلا إشكال، والمقام من هذا القبيل بعينه، فإنّ الاضطرار حادثٌ بعد التكليف وبعد العلم به على الفرض، فيكون التكليف في الطرف المضطرّ إليه قصيراً ومنتهاً بعروض الاضطرار، وفي الطرف الآخر طويلاً، ولا مانع من تنجز التكليف المعلوم بالإجمال في مثله.

هذا، ويمكن أن نمثّل له بمثال آخر وهو ما لو علم إجمالاً بوجود صلاه الجمعه التي وقتها إلى صيروره الظلّ مثل الشاخص أو الظهر الذي وجوبه ثابتٌ إلى الغروب، فلا إشكال حينئذٍ في تنجز العلم الإجمالي، حتّى لو مضى وقت صلاه الجمعه الذي كان وقتها محدود، كما لا يخفى.

قال المحقّق الخوئي في «مصباح الأصول»: (الصحيح ما ذكره رحمه الله في هامش «الكفايه» من بقاء التنجيز في الطرف غير المضطرّ إليه، لما ذكرناه مراراً من أنّ التنجيز منوط بتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي وتساوقهما، والحال

فى المقام كذلك، فإن العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الطرف غير المضطرّ إليه فى جميع الأزمان أو فى الطرف المضطرّ إليه إلى حدوث الاضطرار موجود، وحيث أنّ التكليف المحتمل فى أحد الطرفين على تقدير ثبوته إنّما هو فى جميع الأزمان، وفى الطرف الآخر على تقدير ثبوته إلى حدوث الاضطرار، فلا محاله يقع التعارض بين جريان الأصل فى أحدهما بالنسبه إلى جميع الأزمان، وبين جريانه فى الطرف الآخر بالنسبه إلى حدوث الاضطرار، وبعد تساقطهما يكون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف، فانتهاه التكليف فى أحد الطرفين بانتهاه أمده لأجل الاضطرار، لا يوجب جريان الأصل فى الطرف الآخر.

وأما ما ذكره صاحب «الكفايه» رحمه الله فى المتن من: (أنّ التنجيز دائر مدار المنجز، وهو العلم حدوثاً وبقاءً... إلى آخر ما تقدّم ذكره)، فهو صحيح من حيث الكبرى، إذ لا إشكال فى أنّ التنجيز دائر مدار العلم بالتكليف حدوثاً وبقاءً، ولكنّه غير تامّ من حيث الصغرى، من أنّه لا يبقى علمٌ بالتكليف بعد حدوث الاضطرار، وذلك لأنّ العلم الإجمالى بالتكليف باقٍ بحاله حتّى بعد حدوث الاضطرار، فإنّه يعلم إجمالاً ولو بعد الاضطرار بأنّ التكليف إمّا ثابتٌ فى هذا الطرف إلى آخر الأزمان، أو فى الطرف الآخر إلى حدوث الاضطرار، فلا وجه لدعوى تبدّل العلم بالشكّ، إنّما يكون ذلك فيما إذا زال العلم بطرؤ الشكّ السارى، بلا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى والعلم الإجمالى، كما إذا علمنا تفصيلاً بنجاسه هذا الماء المعين ثمّ زال العلم وطرأ الشكّ السارى فى نجاسته، وكذا إذا علمنا إجمالاً بنجاسه المائين ثمّ طرأ الشكّ السارى فى نجاسه أحدهما، واحتملنا طهاره كليهما، وهذا بخلاف المقام، فإنّ العلم الإجمالى باقٍ بحاله، إنّما المرتفع بالاضطرار هو المعلوم لا العلم

به، فإنَّ التكليف المعلوم بالإجمال على تقدير ثبوته في الطرف المضطرَّ إليه قد ارتفع بالاضطرار، والعلم المتعلِّق به إجمالاً باقٍ على حاله، كما هو الحال في صورته خروج بعض الأطراف عن محلِّ الابتلاء، أو فقدانه أو الإتيان به، فإنَّ العلم الإجمالي باقٍ على حاله في جميع هذه الصور، غايه الأمر أنَّ المعلوم بالإجمال وهو التكليف محتملُّ الارتفاع، لأجل الخروج عن محلِّ الابتلاء، أو لأجل فقدان، أو لأجل الإتيان والامتنال، فيجبُّ الاجتناب عن الطرف الآخر لبقاء العلم الإجمالي وتنجز التكليف به .

ولولا ما ذكرناه من بقاء العلم الإجمالي في جميع الصور المذكوره لتمَّ النقض المذكور في كلامه، ولا يجدي الجواب عنه بأنَّ الاضطرار من حدود التكليف دون فقدان والخروج من محلِّ الابتلاء ونحوهما، بل التكليف في الأمثلة المذكوره منتفٍ بانتفاء موضوعه، وذلك لما ذكرناه في الواجب المشروط من أنَّ فعليَّه الحكم تدور مدار وجود الموضوع بما له من القيود والخصوصيات، فكما أنَّ وجود نفس الموضوع دخیلاً في الحكم، كذا كلُّ واحدٍ من القيود المأخوذه فيه دخیلاً في الحكم، وبانتفاء كلِّ واحدٍ من القيود ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، بلا فرقٍ بين انتفاء ذات الموضوع كما في فقدان، أو الخروج عن محلِّ الابتلاء، وبين انتفاء قيده وهو عدم الاضطرار، كما في محلِّ الكلام) انتهى محلِّ الحاجه(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، وإنَّ صحَّ ما ذكره في أوَّل كلامه في وجه بقاء التنجز بعد الاضطرار، بأنَّ التكليف إذا تنجز بواسطه تعارض الأصول .

وتساقطها يوجب ذلك بقاءه حتى لما بعد حدوث الاضطراب، فأصل المدعى وهذا الوجه من كلامه كلاهما صحيحان.

إلا أن ما ذكره في الرد لكلام صاحب «الكفايه» ليس على ما ينبغي؛ لوضوح أن النسبه بين العلم والمعلوم تعدد من النسب ذات الإضافة، فكل مورد كان المعلوم موجوداً فالعلم موجوداً معه، وإذا فقد فُقد معه، فكيف يمكن تصوير وجود بقاء العلم الإجمالى به بعد الاضطراب أو الفقدان أو غيرهما دون المعلوم بالإجمال للتكليف، فإذا زال المعلوم بواسطة عروض الاضطراب، ارتفع معه العلم الإجمالى بوجود التكليف بالضروره.

نعم، يصح أن يقال: إنه كان العلم الإجمالى به موجوداً سابقاً، وإلا لو كان ملاك التنجز دائراً مدار وجود العلم الإجمالى ولو لم يكن المعلوم باقياً إلى زمانه، لزم منه القول بالتنجز حتى فيما إذا حدث الاضطراب بين التكليف والعلم؛ لأن العلم تعلق بعد ذلك بمعلوم كان التنجز فيه ميسوراً، لعدم حدوث الاضطراب له حال المعلوم، مع أنه لا يكون منجزاً قطعاً، لعدم بقاء التكليف المعلوم بالتنجز إلى زمان العلم الإجمالى.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أن الحق مع صاحب «الكفايه» حيث قال: (لا علم ببقاء التكليف بعد عروض الاضطراب)، يعنى أن هذه الصغرى صحيحة دون الكبرى وهى كون تنجز التكليف مع المنجز وهو العلم حدوداً وبقاءً، بل الملا-ك فى التنجز هو كون المعلوم بالتكليف مع العلم الإجمالى المنجز فى حدوده فقط، أى إذا صار التكليف منجزاً بالعلم الإجمالى بقى منجزاً حتى مع زوال العلم الإجمالى بواسطة حدوث الاضطراب أو الفقدان فى بعض الأطراف، لأن عروض الاضطراب

فى طرفٍ لا- يوجب كونه مؤمناً لما إذا كان التكليف موجوداً فى الطرف الآخر غير المضطرّ إليه، فالعلم الإجمالى المنجّز قبل حدوث الاضطرار يكون هو الحجّج، حتّى لما بعد الاضطرار والفقدان وانتفاء الموضوع بالامثال وغيره؛ لأنّ العقل والشرع لا يقبّحان تعذيب العبد للارتكابه الطرف الغير المضطرّ إليه إذا صادف الواقع كما لا يخفى.

فحكم المسأله بجميع صورها أصبحت واضحه، وثبت عدم تنجّز التكليف فى خمس صور منها فى الجمله، وثبوت التنجّز فى الصوره الأخيره فى ما إذا كان الاضطرار متعلّقاً بالمعيّن منهما، كما هو المقصود هنا فى البحث.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل .

\*\*\*

## البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف

البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف

وأما المقام الثاني: ويدور البحث فيه عن الاضطرار إلى بعض الأطراف بلا معين، حيث يجرى فيه الصور المذكوره في المقام الأول، ولكن لا- نحتاج إلى مزيد تفصيل هنا؛ لأنّ حكم المسأله هنا في الجملة واضحه في وجوب الاجتناب، والمشهور من الأصوليين لو لم نقل أكثرهم قائلون بوجوب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار، بلا فرق بين أقسامه.

أقول: الأولى أولاً- ذكر دليل من ذهب إلى عدم وجوب الاجتناب عنه، ونقل الإشكال عليه، لتظهر حقيقه الأمر في هذا المقام، فنقول:

ذهب المحقق الخراساني في «الكفايه» إلى عدم وجوب الاجتناب عنه، حيث قال: (إنّ الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعليه التكليف لو كان إلى واحدٍ معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى واحدٍ غير معين، ضروره أنّه مطلقاً موجبٌ لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعييناً أو تخيراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينهما فعلاً- وكذلك لا- فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأنّ التكليف المعلوم بها من أول الأمر كان محذوراً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً، لاحتمال أن يكون هو المضطرّ إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين...) (١) إلى .

آخر ما قاله في إن قلت وقلت، فراجع كلامه .

ثم إنه قد نقل عنه بأنه رجع عمّا التزم به في «الكفايه»، وذهب إلى وجوب الاحتياط والاجتناب في الاضطرار إلى المعين إذا كان الاضطرار إلى البعض المعين بعد العلم بالتكليف وبين الاضطرار إلى واحد لا بعينه، معللاً بأن العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي المحدود إلى هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر يكون منجزاً، وأمّا إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف مطلقاً، انتهى كلامه على ما في «تهذيب الأصول» .

أقول: يظهر من كلامه في الموردين أنّ الحكم هو عدم تنجز العلم في الاضطرار العارض على واحد غير معين مطلقاً، بخلاف الاضطرار في الواحد المعين، حيث ذهب إلى عدم تنجزه في «الكفايه» مطلقاً، وتراجع عنه في هامشه في الاضطرار العارض بعد العلم بالتكليف، وعرفت أنّ العله فيه هو كون الاضطرار من حدود التكليف من أول الأمر .

فيرد عليه أولاً: أنه ينبغي أن نحدّد المراد من الاضطرار، وأنه هل العقلي منه أو العرفي الشرعي ؟

فإن كان الأول هو المراد، فيرد عليه أنه لا وجه للكبرى، بل هي ممنوعه، وإن كانت الصغرى صحيحة، لأنّ الاضطرار العقلي ليس من حدود التكليف الشرعي، بل هو قيدٌ وحدّ بلحاظ حال الامتثال، بمعنى أنه غير قادر على الأداء فيكون معذوراً فيمقام الامتثال، لا أنّ هناك معذوراً فيالتكليف فيلسان الشرع والجعل .

وإن أراد الاضطرار العرفي الشرعي، أي ما جعله الشارع رافعاً للحكم، مثل ما ورد في دليل حديث الرفع، فإنّ الكبرى صحيحة، ولكن الصغرى ممنوعه، أي

صدق الاضطرار على ترك التكليف في غير المعين ممنوع.

بيان ذلك: إنّ الاضطرار إلى غير المعين يجتمع مع التكليف الواقعي في البين، ولا- مزاحمه بينهما، بلا- فرق فيه بين كون الاضطرار قبل تعلق التكليف بأحد الأطراف أو بعده، وسواء كان قبل العلم به أو بعده أو مقارناً له؛ لأنّ متعلق الاضطرار ليس شيء معين في الخارج حتى يزاحم التكليف إن كان فيه، بل متعلقه عبارته عن أحد الأطراف، وبأى واحدٍ منها أخذ يرتفع حكم الاضطرار.

نعم، لو تعلق الاضطرار بكلّ واحدٍ منهما، اتحد متعلق التكليف مع متعلق الاضطرار، ولكن البحث ليس فيه، فكما يصحّ رفع الاضطرار باتخاذ غير ما هو متعلق التكليف لو كان له معلوماً، هكذا يصحّ له جعل واحدٍ منهما مورداً للتكليف لو كان معلوماً، فالمصادفة الاتفاقية بين متعلقيهما ليس من جهة الاضطرار وناحيته، بل هي معلول جهله لمتعلق التكليف، فعلى هذا لو تعلق الاضطرار بواحدٍ منها، فلا- إشكال أنّ العقل والشرع يحكمان عليه بوجوب الاجتناب عمّا لا يكون مورداً للاضطرار، لأنّه لو ارتكب الفعل وصادف مخالفته للواقع، لما كان للعبد عذرٌ يعتذر به أمام المولى، لأنّه إن اعتذر بأنّه كان مضطراً إليه لما قبل منه، لتمكّنه من الاضطرار بالفرد الآخر، وهذا بخلاف ما لو أتى بواحدٍ منهما تحصيلاً لأمر الاضطرار، وترك الآخر تحصيلاً لأمر التكليف، فحينئذٍ لا يخلو عمله عن إحدى الحالتين:

إمّا أن يكون ما ارتكبه مصادفاً للتكليف، أو ما تركه مصادفاً له، فإن كان الأوّل حاصلًا فلا يعاقب عليه لجهله بكونه متعلقاً للتكليف حتى يتركه، ولا محيص له في ذلك مع الجهل، كما أنّه لو كان المصادف للواقع هو الآخر، يكون التكليف محققاً،



فتنتجه كلا- الأمرين هو رفع الاضطرار وامتنال التكليف، وبالتالي فمجرد الاضطرار إلى أحدها لا- يوجبُ الحكم بجواز ترك التكليف في الآخر.

والذى يدلُّك على الفرق بين الاضطرار إلى المعين وغير المعين، هو ملاحظه حال حصول العلم له بذلك، حيث إنَّه لو علم بمتعلِّق التكليف في المعين، وكونه هو المضطرُّ إليه، لما أمكن له تحصيل كلا المقصودين، لكونه مضطراً إلى شربه مثلاً، هذا بخلاف المضطرُّ إلى غير المعين، حيث يصحُّ له رفع الاضطرار بالآخر، فالاضطرار إلى المعين يدخل في كبرى حديث الرفع ويرتفع الحكم، هذا بخلاف الاضطرار إلى المعين حيث لا يدخل تحت حديث الرفع، فلا بدَّ له من الاجتناب خوفاً عن مصادفته لمتعلِّق التكليف من دون أن يكون هناك مؤمن عقلي أو شرعي.

أقول: وأما ما ادعاه المحقق الخراساني رحمه الله من التنافي بين فعلية الحكم مع التخيير في ارتكاب أحدهما تخييراً، ممَّا يقتضى أن لا- يكون للعلم الإجمالي بالتكليف الغير الفعلي تأثير، فلا محصل له، لأنَّ فعلية الحكم تدور مدار وجود موضوعه، فكما أنَّ فقدان الموضوع يوجب فقدان الحكم كذلك وجوده يوجب ثبوت الحكم، وعلى هذا كيف يمكن القول بعدم فعلية الحكم في الاضطرار إلى غير المعين مع وجود موضوعه؟! لأنَّ المفروض وجود الموضوع بين المشتبهات، والاضطرار الذي يكون رافعاً للموضوع عقلاً أو شرعاً لم يقع على موضوع التكليف على الفرض، لإمكان رفع الاضطرار بغيره، وعليه فالمكلف غير مُلجأ إلى الاقتحام في موضوع التكليف، وإن كان معذوراً لو صادف دفع الاضطرار به لجهله بالموضوع.

نعم، لو التزمنا بأنَّ معنى فعلية الحكم هو أنَّ المولى بصدد تحصيل مراده على

كلّ تقدير وبأى وجه اتفق، حتّى ولو برفع الجهل عن المكلف تكويناً أو إيجاب الاحتياط عليه تشريعاً، لصار التنافى حاصلًا مع الحكم بترخيص الارتكاب لبعض الأطراف تخييراً لأنّ الترخيص قد يصادف الواقع، فلا يجامع مع إرادته المولى تحصيل الواقع على كلّ تقدير.

هذا، ولكن لا يخفى عدم معقوليته مثل هذا المعنى فى تفسير الفعلية، بل الثابت أنّ المراد من الفعلية هو كون الحكم على موضوعه فعلياً إذا حصل له الشرائط بطبعه من العلم والقدرة، لا إيجاد بعض الشرائط للمكلف، أو رفع بعض الموانع من ناحيه المولى .

ولعلّ الذى حمل المحقق المذكور قدس سره إلى الالتزام بالمعنى المذكور هو إناطه تنجز العلم الإجمالى بالمقدور، بمعنى أنّه إذا تعلق بأى طرفٍ من الأطراف، وكان كلّ واحدٍ منهما مقدوراً للمكلف ومتمكناً من تحصيل الامتثال، فحينئذٍ يتنجز، وأمّا لو لم يكن كذلك، يعنى كان المكلف مضطراً إلى ترك امتثال أحدهما، فلا يكون العلم حينئذٍ منجزاً فى كليهما، فلذلك ذهب إلى ما عرفت.

أقول: ولا يخفى عدم تمامية ما التزم به رحمه الله لأنّ التنجز يكفى فيه بأن يكون اختيار رفع الاضطرار مقدوراً فى غير ما هو التكليف الواقع فيه؛ لأنّ ما يوجب رفع التكليف ليس إلاّ أحد ما يقتضيه فيه عقلاً أو شرعاً، وعنوان أحدهما الذى يرفع الاضطرار بواسطته حكمه الأولى ليس تعلق الاضطرار فى الخارج بأحدهما بالخصوص. نعم، يصحّ فيما إذا تعلق التكليف بكلّ منهما، لأنّه موجبٌ لشموله لناحية الاضطرار، حيث يحكم العقلاء في هذه الصورة بوجوب الاحتياط والموافق الاحتماليه، فيما إذا لم يمكن له تحصيل الموافقه القطعيه، فلا بدّ من الاجتناب عن

الطرف الآخر، إذا تمكّن من رفع اضطراره بواحدٍ منهما، كما لا يخفى .

ويرد عليه ثانياً: بأنّ تفرّيعه رحمه الله بين صوره الاضطرار إلى أحدهما، مع صوره الفقدان بوجوب الاجتناب في الثاني دون الأول لا يرجع إلى محصّل، لأنّه قد عرفت من تضعيف كلامنا بأنّ الحكم إذا صار موضوعه موجوداً في الخارج يصبح فعلياً بلا فرقٍ فيه بين كون الطرف الآخر غير مقدور لأجل فقدانه، أو لأجل تعلق رفع الاضطرار به.

وعليه، فما ذهب إليه المشهور هو الصحيح الأقوى.

\*\*\*

## حقيقه ترخيص الاضطرار إلى فعل غير المعين

حقيقه ترخيص الاضطرار إلى فعل غير المعين

يدور البحث في أن الترخيص الواقع في المضطر إلى غير المعين، هل هو ترخيص واقعي وتوسيط في التكليف، أم ترخيص ظاهري وتوسط في التنجيز لا في التكليف؟

أما المحقق النائيني: فقد مثل لهذين القسمين بمثال حاول من خلاله توضيح المطلب، ثم قرّر البحث في المقام، فقال:

(إنّ الترخيص الوارد في الاضطرار إلى المعين ترخيص واقعي، وتوسيط في التكليف، بمعنى أنّ التكليف في الواقع ثابت لو كان التكليف في ناحيه غير المضطر، وغير ثابت لو كان في ناحيه المضطر إليه، لأنّ التكليف الواقعي مقتيداً بعدم طرؤ الاضطرار إلى مخالفته، فعند الاضطرار لا- يمكن الجزم ببقاء التكليف لاحتمال الاضطرار إليه، فيوجب رفعه واقعاً، فالجهل بشخص موضوع التكليف في مورد الاضطرار لا- دخل له في الترخيص، بل العله فيه هو نفس الاضطرار، فالترخيص واقعي لا ظاهري، لأنّ الجهل في موضوع الحكم أو في الحكم دخيل في الترخيص الظاهري.

هذا بخلاف الترخيص الواقع في ترك الأ-كثر في الأقل والأ-كثر الارتباطيين، بناءً على جريان البراءه عن الأكثر، فإنّ العله في ترخيص ترك الأ-كثر إنّما هي الجهل بتعلق التكليف، فلا- محاله يكون الترخيص في تركه ظاهرياً على تقدير أن يكون متعلق التكليف واقعاً هو الأكثر، فالتكليف بالأكثر يكون متوسيطاً في التنجيز، بمعنى أنه إن كان المكلف به واقعاً هو الأكثر، فالتكليف به قد تنجز على

تقدير ترك الأقل، فيعاقب على ترك الأ-كثر، وأمّا مع عدم ترك الأقل، فلا- يكون التكليف به منجزاً، ولا يعاقب على تركه، فبلوغ التكليف بالأ-كثر إلى مرتبه التنجيز يدور مدار الأقل، وتركه فهو منجز على تقدير وغير منجز على تقدير آخر، وهذا هو معنى التوسط في التنجيز، وكون الترخيص ظاهرياً).

أقول: وإذا عرفت هذين المشالين للتوسط في التكليف والتنجز، وكون الترخيص واقعيّاً أو ظاهريّاً، فنقل الكلام إلى المقام، وهو الاضطرار إلى غير المعين، فهل هو ترخيص واقعي بالنظر إلى حال الاضطرار، إذ لولاه لما كان له الترخيص في أحدهما، فيكون حاله كحال الاضطرار إلى المعين، فيكون التوسط في التكليف كما اختاره الشيخ الأنصاري قدس سره، مع وجود جهه أُخرى فيه غير الاضطرار، وهو الجهل بوحده متعلّق الاضطرار، والتكليف في الاختيار والانطباق، فبالنظر إلى تلك الجهه ربّما يكون الترخيص ظاهريّاً، والتوسط في التنجيز؛ لأنّ الاضطرار إلى غير المعين بوجوده لا يصادم التكليف الواقعي، ولا يمسّ الموضوع، بل الموضوع بتمام ما له من القيود الوجودية والعدمية محفوظ، فالعلمه الموجبه للترخيص في ارتكاب الحرام إنّما هو الجهل، إذ لولا الجهل كان يتعين رفع الاضطرار بغير الحرام، ولذا قلنا بأنّ الحكم في مورد الاضطرار إلى غير المعين يكون فعليّاً، وقد اختار المحقّق النائيني تبعاً للشيخ الوجه الأوّل كما عليه المحقّق العراقي، إلّا- أنّه عدل إلى الوجه الثاني في فذلكه البحث، واختار الترخيص الظاهري.

ولكن الإنصاف هو دخاله كلّ واحدٍ من الجهتين في الترخيص، حيث أنّه لولا الاضطرار لما رفع الحكم بالجهل فقط، لوجوده في العلم الإجمالي قبل خلق

الاضطرار مثلاً ومن الواضح أنّ مجرد الجهل لا- يوجبُ الرفع، كما أنّ الاضطرار فقط هنا لا يوجب إذا انضمّ مع العلم، فكلّ واحدٍ منهما دخيلٌ في رفع الحكم بنحو جزء العلة، ولكن كون الترخيص ظاهرياً أولى، لما قلنا سابقاً بأنّ عدم الاضطرار ليس من قيود التكليف وحدوده، بل يكون حال الاضطرار كحال الجهل عذراً في مقام الامتثال، وإلا كان التكليف في الواقع فعلياً، فلا يكون حال الاضطرار الذي هو جزء للعلة أدون من حال الاضطرار الذي يعدّ هو تمام العلة كما في الاضطرار إلى المعنى، فكما أنّ التوسط فيه يكون تنجيزياً لا تكليفاً هكذا يكون في المقام كما لا يخفى، والله العالم.

\*\*\*

## مدخلية دخول بعض الأطراف وخروجه عن الابتلاء

مدخلية دخول بعض الأطراف وخروجه عن الابتلاء

التنبيه التاسع: يدور البحث في هذا المقام عن أنه هل يعتبر في تنجز التكليف في أطراف العلم الإجمالي أن لا- يكون بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء أم لا ؟

أقول: تنقيح المسألة مع تمام خصوصياتها، موقوفٌ على بيان مطالب:

المطلب الأول: قد عرفت في صدر المسألة، أنه قد استقرَّ آراء جُلِّ المتأخرين على أنه يتوقف تنجز التكليف على المكلف في العلم الإجمالي مثل ما هو معتبر في العلم التفصيلي على أمور :

منها: أن يكون المكلف قادراً على الامتثال، لأنه لو لم يكن قادراً لما صيَّح أن يوجه له الشارع الخطاب، لأنَّ الخطاب إلى العاجز أمرٌ قبيح، بل لا ينقدح الإراده الجدّيه في لوح النفس، وهو من الوضوح بمكان لا يكاد ينكره عاقل.

ومنها: أن يكون مورد التكليف مورد الابتلاء نوعاً، بحيث لا يعدّ من المحالات النوعية، حتّى لا يكون الزجر عنه لغواً، مثل جعل الحرمة للخمر الواقعه في إحدى الكرات السماوية التي يعدّ من المحالات العادية ابتلاء المكلف بها.

والحاصل: أنّ التكاليف إنّما تتوجّه إلى المكلفين لأجل إيجاد الدّاعي إلى الفعل أو الترك، فما لا يمكن عادةً تركها، لا مجال لتعلّق التكليف به، فالنهى المطلق عن شرب الخمر الموجود في أقصى بلاد الغرب يكون مستهجنًا، فإذا كان هذا حال الخطاب التفصيلي، فالإجمالي يكون أوضح منه.

ومنها: أن لا يكون الدواعى عنه مصروفه نوعاً، كالنهي عن عضّ رأس الشجره أو قمّه المناره كما مثل بهما سيّد المحقّقين السيّد محمّد الفشاركي على ما حكاه شيخنا العلامة الحائري، فإنّك لا تجد أحداً أحسّ أمراً وعرف يمينه عن يساره يفعل هذا حسب العاده النوعيه، ويمكن أن نمثّل بمثال آخر مقبول عند العامّه كأن ينهى العاقل صاحب المرّوه والشأن عن كشف عورته بين الناس، أو نهى الإنسان النبيه عن أكل القاذورات ونظائر ذلك، ولا يبعد أن يكون مقصودهم من ذكر الشرط في صحّه الخطاب وحسنه بعدم الخروج عن مورد الابتلاء أن يكون المراد هو الأعمّ ممّا لا يمكن صدوره عنه عادةً، أو كان مصروفاً عنه الإنسان، ولا يحصل له الداعى إلى ارتكابه .

وبالجملة: المعيار في ذلك هو استهجان توجيه الخطاب عند العقلاء بالنهي عن مثل أحد الأمور السابقه.

أقول: لكن قد يظهر من المحقّق النائيني رحمه الله دعوى الفرق بين ما لا يكون مقدوراً عادةً، وبين ما لا يريده عادةً.

بتقريب: (أنّ القدره من شرائط حُسن الخطاب، ولا بدّ من أخذها قيدياً في التكليف، وأمّا إرادته الفعل فليس لها دخلٌ في حسن الخطاب، ولا- يعقل أخذها قيدياً فيه وجوداً وعدماً، لأنّه من الانقسامات اللاحقه للتكليف)، وللمزيد من التوضيح راجع «فوائد الأصول» (١) وانظر إلى كلامه بطوله.

أمّا المحقّق الخميني: فقد قال في «تهذيب الأصول» بعد ذكره لملخص كلام .



المحقق المذكور :

(فلا يخلو عن إشكال، فإنّ التفريق بين عدم القدره العقليّه أو العاديّه، ووجود الداعي الطبيعي إلى العمل أو الانزجار الفطري عنه بعدم صحّه الخطاب في الأولين، والصحّه في الأخيرين في غايه الغرابه، فإنّ خطاب من يريد الفعل طبعاً أو يترك الشئ مستهجنً، لعدم الملاك لإظهار الإراده كخطاب من لا يقدر، فكما لا يصحّ النهي عن فعلٍ غير مقدورٍ عادةً، كذلك يقبح النهي عن شئٍ لا- ينقذح في الأذهان احتمال ارتكابه كالنهي عن كشف العوره بين الناس موجّهاً ذلك الخطاب إلى صاحب المروّه، والنهي عن أكل القاذورات، هذا). انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم وجود الغرابه في التفريق، لأنّ العقلاء يفرّقون بين الموردين في التقييح وعدمه، خاصّه فيما كان خارجاً عن مورد الابتلاء، حيث يكون أوضح في التوبيخ من الآخر غير الخارج عن مورد الابتلاء، وعليه فما ذكره النائي رحمه الله على تقدير تسليم أصل المسأله، كما في مثل خطابات الشخصيه لا يخلو عن وجاهته .

وأما دعوى كفايه الإمكان الذاتى أو الإمكان الوقوعى في صحّه الخطاب، وكونه تمام الملاك في صحّه الخطاب وحسنه، كما عن بعض المحققين قدس سره ، فيصحّ الخطاب حتّى في موارد الخروج عن مورد الابتلاء، بل وحتّى في الخطابات الشخصيه، لا يخلو عن غرابه؛ لأنّ الإراده التشريعيّه لا- تنقذح إلّا- بعد حصول مباديها، وخطاب من نعلم أنّه لا- ينبعث أو لا يتزجر عن أمر المولى ونهيه خطاباً .

حقيقياً، لا يخلو عن استهجان جداً .

وكذا مثله فى الغرابه ما ظهر عن بعض أجهلّ العصر، من أنّ التكليف ليس زجراً ولا بعثاً، بل التزامٌ من المولى بالنسبه إلى العبد، فيشمل عموم الموارد حتّى موارد الخروج عن الابتلاء، لأنّ المستهجن فى مثل هذه الموارد هو البعث أو الزجر المتضمّنان للخطاب دون الإلزام .

وجه الغرابه: أنّ الأحكام والتكاليف ليست إلّا من مقوله الجعل والاعتبار، ولا يصحّ ذلك إلّا فيما كان له أثر عقلائى، ومع عدم الأثر كما فى موارد المفقوده فيها بعض الشروط يعدّ الجعل والاعتبار والإلزام لغواً محضاً، مع أنّ الجعل والإلزام لا بدّ أن يكون مع العبد فيما يمكن أن يوجد، وما ليس كذلك كيف يمكن إيلزامه بذلك، مع أنّ الإلزام بالفعل أو الترك ليس إلّا عباره أخرى عن البعث والزجر؟! هذا فضلاً عن أنّ إنكار كون التكليف بعثاً أو زجراً كأنه إنكارٌ لأمرٍ ضرورى كما لا يخفى، وهذا كلّه إنّما يصحّ فى مثل الخطابات الشخصيه.

وأما الخطابات الكليه القانونيه: فقد عرفت منّا سابقاً عدم كون القدره والعلم شرطاً فيها، لما قد عرفت من صحّحه توجيه الخطاب لعامه المكلفين ولو كان فيهم العاجز والجاهل، لأنّه يكفى فى استحسان الخطاب إذا كان أكثر المكلفين به قادرين على الامتثال وعالمين بأحكامه، فيتوجه الخطاب إلى العموم ويصير التكليف فعلياً، غايه الأمر لا يتنجز فى حقّ من كان عاجزاً أو جاهلاً قاصراً لا مقصّراً، لكونه كالعالم وهم معذورون فى مقام التكليف عن التخلّف، ولا يعاقب على تركه، فإذا كان الحال كذلك بالنسبه إلى القدره والعلم حيث قد نصّوا بكونهما

من حدود التكليف، فكيف الحال بالنسبه ما كان خارجاً عن مورد الابتلاء، أو ما لا ينبعث الطبع إليه أصلاً، وأمثال ذلك، حيث لا يكون الخطاب مقيّداً بعدم هذه القيود قطعاً، فجميع ما ذكر في البحث إنما يصحّ في مثل الخطابات الشخصيه وقد عرفت مختارنا فيه.

\*\*\*

## البحث عن إمكان جريان البراءة في الشبهات الوجوبية

البحث عن إمكان جريان البراءة في الشبهات الوجوبية

المطلب الثاني: في أنه لو قلنا بمقالتنا من عدم كون تلك القيود من قيود التكليف في الخطابات القانونية الكليّة، فلا مجال للبحث الذي سنذكره، وأمّا لو قلنا بمقاله المشهور فيما لو سلّمنا تلك القيود في الخطابات الشخصية فينبغي أن يبحث في أن قيد عدم كون متعلّق التكليف خارجاً عن مورد الابتلاء، هل هو في خصوص الشبهه التحريمية كما عن الشيخ الأنصاري قدس سره، أو يجري حتّى في الشبهه الوجوبية أيضاً كما يظهر عن صاحب «الكفايه» في حاشيته على «الرسائل»، وعليه فلا بأس بذكر كلام المحقّق الخراساني قدس سره في التعميم، ثم استعراض ما أورد عليه:

يقول رحمه الله: إنّ الملاك المذكور في الشبهه التحريمية وهو أنّ الغرض من جعل التكليف التحريمي إحداث المانع للمكلف عن فعله، فلو فرض عدم كونه في معرض الابتلاء، وعدم الداعي له إلى فعله، كان تركه حينئذٍ مستنداً إلى عدم المقتضى، فأحداث المانع له لغو محض موجود في الشبهه الوجوبية أيضاً، فلا يكون العلم الإجمالي فيها أيضاً منجزاً إلاّ فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك، لأنّ التكليف الوجوبي والبعث نحو شيء أيضاً لا يصحّ إلاّ فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادةً، إذ لو كان الشيء ممّا يفعله المكلف بطبعه عادةً، ولا داعي له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبي بالنسبه إليه لغواً محضاً، وعليه فلو كان بعض أطراف العلم الإجمالي في الشبهه الوجوبية خارجاً عن محلّ الابتلاء، بمعنى أنّ المكلف لا يتلى بتركه عادةً، ويأتي به بطبعه، كان التكليف بالنسبه إليه منتفياً يقيناً، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث، فيكون المرجع

الأصل الجارى بلا معارض.

هذا حاصل كلامه رحمه الله .

وأورد عليه المحقق النائنى قدس سره : على ما فى «مصباح الأصول» بقوله:

(إنّ متعلّق التكليف الوجوبى هو الفعل، وهو مستند إلى الإراده والاختيار، حتّى فيما إذا كان مفروض التحقق عادةً بدون أمر من المولى، فصحّ تعلّق التكليف به، ولا- يكون مستهجنًا، بخلاف متعلّق التكليف التحريمى، فإنّه الترك وهو عدمى لا يحتاج إلى العلّه الوجوبيه، بل يكفيه عدم إرادته الفعل وهو أيضاً عدمى، فلو كان الترك حاصلًا بنفسه عادةً لأجل عدم الداعى للمكلف إلى الفعل، كان النهى عنه لغوًا مستهجنًا).

أمّا المحقق الخوئى: فله تحقيقٌ فى المقام، ونتيجته تحقيقه تثبيت التعميم على تقديرٍ، وعليه فلا- بأس بذكر كلامه المذكور فى «المصباح» حيث يقول:

(والتحقيق أن يقال: إنّه لو بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادةً وإن كان مقدورًا فعله وتركه يكون لغوًا، فلا- فرق بين التكليف الوجوبى والتحريمى، فإنّه كما يُقال إنّ النهى عن شىء متروك فى نفسه حسب العاده لغوٌ مستهجن، كذلك يُقال إنّ البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغوٌ مستهجن، فيعتبر حينئذٍ فى تنجيز العلم الإجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجًا عن محلّ الابتلاء عادةً فى المقامين كما ذكره صاحب «الكفايه» رحمه الله .

وإن بنينا على أنّ التكليف بما هو حاصل عادةً لا يكون لغوًا، ولا يشترط فى صحّته التكليف أزيد من القدره، فلا فرق أيضاً بين التكليفين، ولا يعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى عدم خروج بعض الأطراف عن معرض الابتلاء فى المقامين،

وهذا هو الصحيح، إذ ليس الغرض من الأوامر والنواهي الشرعيّة مجرد تحقّق الفعل والترك خارجاً كما في الأوامر والنواهي العرفيّة، فإنّ غرضهم من الأمر بشيء ليس إلاّ تحقّق الفعل خارجاً، كما أنّ غرضهم من النهي عن شيء لا يكون إلاّ انتفاء هذا الشيء خارجاً، وحينئذٍ كان الأمر بشيء حاصل بنفسه عادةً لغواً وطلباً للحاصل لا محاله، وكذا النهي عن شيء متروك بنفسه لغواً مستهجن بشهادة الوجدان، وهذا بخلاف الأوامر والنواهي الشرعيّة، فإنّ الغرض منها ليس مجرد تحقّق الفعل والترك خارجاً، بل الغرض صدور الفعل إستناداً إلى أمر المولى، وكون الترك مستنداً إلى نهيه، ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني، كما أُشير إليه بقوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» (١)، ولا فرق في هذه الجهة بين التعيدي والتوصيلي، لما ذكرناه في بحث التعيدي والتوصيلي من أنّ الغرض من الأمر والنهي في كليهما هو الاستناد في الأفعال والتروك إلى أمر المولى ونهيه، بحيث يكون العبد متحرّكاً تكويناً بتحريكه التشريعي، وساكناً كذلك بتوقف التشريعي، ليحصل لهم بذلك الترقّي والتكميل النفساني، إنّما الفرق بينهما في أنّ الملاك أي المصلحه في متعلّق الأمر والمفسده في متعلّق النهي لو توقّف حصوله على قصد القربه فهو تعبدى، وإلاّ فهو توصلي.

إلى أن قال: ويشهد بذلك أي بكون الغرض هو استناد الفعل والترك إلى أمر المولى ونهيه وقوع الأمر في الشريعة المقدّسه بأشياء تكون حاصله بنفسها تارةً لحفظ النفس والإنفاق على الأولاد والزوجه، وكذا وقوع النهي عن أشياء متروكه .

بنفسها كالزنا بالأمهات، وأكل القاذورات ونحو ذلك ممّا هو كثيرٌ جداً.. إلى آخر كلامه(١).

أقول: ولا يخلو كلامه عن إشكال :

أولاً: لأنّ المراد من القدره التي تكفى في صحّه توجيه التكليف هل هو العقليّه أو العرفيه ؟

فإن كان يقصد الأوّل رجع كلامه إلى كلام من ذهب إلى كفايه الإمكان الذاتى فى صحّته، وقد عرفت عند الإشكال عليه بأنّ الإراده التشريعيّه لا- تتحقّق إلّا مع تحقّق مباديها، ولا يوجد ذلك إلّا مع وجود الانبعاث والانزجار للمكلف، فما ليس كذلك يكون الخطاب إليه مستهجنًا، حتّى فى عدم الممكن وقوعًا، فضلاً عمّا كان ممكناً ذاتاً.

وإن أريد من القدره المعتره ما هو الشامل للقدره العرفيه، فهو عباره أخرى عن اشتراط كونه معرضاً للابتلاء، لأنّ شرطيته ليس إلّا لتحصيل ذلك.

وعليه، فما ذكره رحمه الله ليس أمراً وراء ما ذكره من أحد القولين إلّا بتغيير العناوين والألفاظ كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ الاستناد الذى اعتبره فى الأوامر والنواهي الشرعيّه، مضافاً إلى الإشكال فى أصل شرطيته الموجب للفارق بين العرفيه والشرعيّه، فإنّه فرع إثبات تعلق التكليف بما كان مقدوراً عرفاً له حتّى يتمكن من الإتيان أو الترك، ليقال بعد ذلك إنّه يشترط كون الفعل والترك مستنداً إلى أمره ونهيه لا مطلقاً، وأمّا مع العجز .

عن إتيانه عرفاً لخروجه عن مورد الابتلاء، فلا وجه للقول بأن الملاك هو وجود الاستناد في الأمر والنهي، هذا على حسب ما ذهب إليه هؤلاء الأجلاء.

والتحقيق: الذي يخطر ببالنا في المسألة على فرض الغمض عما ذكرناه في صدر المسألة من عدم شرطية شيء من أمثال ذلك في التكليف القانوني، أو إيقاع البحث في الأوامر والنواهي الشخصية، حيث قد عرفت صحه شرطية، لأنه في معرض الابتلاء في الشبهه التحريمية فيها هو القول بتعميم الشرطية للشبهه التحريمية والوجوبية، لأننا نرى استهجان العقلاء والعرف لإيجاب شرب الماء الذي في الإناء الذي إما عنده أو في قصر ملك الهند مثلاً، أو النهي عن شرب الماء في أحدهما لأجل نجاسه أحدهما، وهذا هو المثال الصحيح للخروج عن معرض الابتلاء، لا ما مثلوا به بما إذا كان الشخص بطبعه تاركاً للشيء في النهي أو داعياً لإتيانه وراغباً له في الأمر كما نشاهد في كلماتهم، إذ هو أمرٌ آخر لا بد من تقريره بنحوٍ آخر بأنه هل يعتبر في الأمر والنهي حصول حدوث الانبعاث والانزجار من ذلك الأمر والنهي، أو يكفي في حق الأمر والناهي إنشائهما ولو كان المكلف بنفسه تاركاً وفاعلاً بحسب طبعه، وهو غير مرتبط بمسألة شرطية كونه معرضاً للابتلاء وعدمه كما لا يخفى .

وكيف كان، قد عرفت أننا في فسحه من إضافه هذا القيد في صحه التكليف الشرعي القانوني ولا نزيد هذا الشرط في الأوامر ولا النواهي.

نعم، يصح إضافه هذا الشرط في الأوامر والنواهي الشخصية في الشبهه التحريمية والوجوبية، كما لا يخفى، فحينئذٍ قد يتوهم من عدم شرطية كون متعلق التكليف في مورد الابتلاء هو لزوم القول بتجزئ التكليف في العلم الإجمالي في ما



إذا كان أحد أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء، فلازم ذلك هو الالتزام بوجود الاجتناب عن الإناء الموجود عنده، المرّد كونه نجساً أو ما كان عند ملك الهند، بل وهكذا فيما لو علم نجاسه ثوبه أو ثوب الذى كان فى يد الغير، الخارج عن مورد الابتلاء، والقول بوجود الاجتناب عن الإناء المرّد فى كونه نجساً بوقوع النجاسه فيه أو فى الأرض أو على ظهره الخارج عن مورد الابتلاء، بل وجوب الاجتناب عن الإناء الذى كان فى أحد طرفى العلم الإجمالى مع إناء آخر يعلم نجاسه مائه قبل هذا العلم الإجمالى تفصيلاً، وغير ذلك من الأمثال والنظائر الذى يكون التكليف بالنسبه إلى هذا الطرف فعلياً لفعليته التكليف بالنسبه إلى الطرف الآخر، بواسطة عدم شرطيه كونه مورداً للابتلاء، مع أنّ المتسالم بين الأصحاب فى الجملة هو عدم وجوب الاجتناب فى الطرف الموجود، والرجوع فيه إلى البراءه.

بل قد يظهر من كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى فرائده (١) أنّ هذا الشرط وهو عدم كونه خارجاً عن مورد الابتلاء، وعدم صحه التكليف فى أمثال ذلك إلاّ على نحو التقييد بأنّه إن أصبح مورداً للابتلاء وجب عليه الاجتناب، وهذا أمرٌ واضحٌ لا لبس فيه، إلى حدّ ورد التصريح به فى صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام الوارده: «فيمن رعى فامتخط فصار الدّم قطعاً صغراً فأصاب إنائه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: إن لم يكن شيئاً يستبين فى الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيناً فلا»، حيث استدللّ به شيخ الطائفة قدس سره على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم، وحملها المشهور على أنّ إصابه الإناء لا يستلزم إصابه الماء..

وبالجملة: فالمراد أنه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أنّ ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهه المحضه، ممّا يعنى أنه رحمه الله جعل خارج الإناء سواءً كان ظهره أو الأرض القريبه منه ليس ممّا يتلى به المكلف عادةً.

ثمّ أضاف: (بأنّه لو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلف، التزمنا وجوب الاجتناب عنها للعلم الإجمالى بالتكليف المرذد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجده على الأرض النجسه).

والنتيجة: أنّ السبيل للنجاه عن هذه المعضله، هو ما ذهب إليه الأصحاب من عدم لزوم الاجتناب عن تلك الموارد، مع أنّ مقتضى ظاهر كلامهم بعدم شرطيه مثل ذلك القيد وهو كونه فى مفروض الابتلاء، هو وجوب الاجتناب عن تلك الموارد للطرف الموجود.

أقول: هذا التوهّم غير وجيه؛ لأنّ ما ذهبنا إليه هو عدم شرطيه ذلك فى فعليه التكليف لا- فى تنجزه، لوضوح أنّ ما يصحّ الاحتجاج به عند العقلاء ليس إلّا ما يمكن للمكلف فعل ذلك الشيء، فى أمره بتركه، أو ترك ذلك الشيء فى نهاه عنه.

وبعبارة أخرى: ما هو قادرٌ على فعله يصحّ للمولى أن يأمره بالفعل، وكذلك له أن يأمره بترك ما هو قادرٌ على تركه، وإما ما لا يكون كذلك، لأجل عدم الابتلاء، فلا يصحّ أمره ونهيه ولا- يتنجز له التكليف، فحينئذٍ لا- يكون العلم الإجمالى مؤثراً فى ناحيه أخرى، لكون الشكّ فيه شكّاً فى التكليف، فىكون مجرى أصل البراءه، فنحن موافقون مع الأصحاب فى ذلك فى جميع تلك الموارد، ولا يرد علينا نقض أصلاً؟

## جريان البراءه فيما شك في الابتلاء به وعدمه

جريان البراءه فيما شك في الابتلاء به وعدمه

المطلب الثالث: ويدور البحث فيه عند حدوث الشك في كون الشيء مورداً للابتلاء وعدمه، وهو يتصور بصورتين:

الصورة الأولى: ما إذا شكنا في أن الدخول في محلّ الابتلاء معتبر في صحه التكليف أم لا، لأجل ما عرفت من اختلاف رأى الفحول في ذلك، حيث قد عرفت ذهاب بعض المحققين لكفايه الإمكان الذاتى أو الوقوعى في صحه الخطاب وحسنه، أو لأجل عدم تضمّن الخطابات للبعث والزجر، وأنه عباره عن نفس الإلزام، فلا- يحتاج إلى شرطيه كون متعلق التكليف مورداً للابتلاء، وحينئذ لو عرض الشك للمكلف في اعتباره وعدمه، فهل المرجع هو الإطلاقات والاجتناب عما هو داخل في مورد الابتلاء أم أن المرجع هو البراءه وعدم وجوب الاحتياط؟

وقد يكون منشأ الشك من جهه الشك في مفهوم الابتلاء، حيث لم يبين حده على لسان القوم، مما يوجب الشك بناءً على اعتباره في صحه التكليف في أن الخروج إلى حد كذا مثل البلد المتوسط هل هو خارج عن مورد الابتلاء لكى لا- يصح التكليف، أو داخل ويصح، فحينئذ هل المرجع إلى إطلاقات أدله التكليف في المحرّمات والحكم بالتنجز في طرف المبتلى به أو إلى أصاله البراءه؟

فيه وجهان بل قولان:

القول الأول: للشيخ الأنصارى والمحقق الحائرى وتبعه المحقق النائينى والخوئى والخمينى رحمهم الله ، خلافاً لصاحب «الكفايه» والمحقق الفيروزآبادى وغيرهما، فلا بأس بذكر وجه كل من المسلكين.

وأما الوجه الأول: هو دعوى أنّ الإطلاق هو المرجع ما لم يثبت التقييد، فلا مجال لجريان الأصل، لأنّ مقتضى الإطلاق وهو قوله: (اجتنب عن الخمر) مثلاً- هو العلم بالتكليف الفعلي من جهة العلم بثبوت الملا-ك، فمع الشكّ في ذلك، أى كونه فى مورد الابتلاء وعدمه، أو الشكّ فى أنّه هل هو شرطٌ أم لا-؟ وإن يوجب الشكّ فى ثبوت التكليف وتحقق الخطاب، إلّا أنّه لمكان العلم بالملاك وما هو المناط لانقذاح الإراده المولويّه، يجرى عليه حكم الشكّ فى المسقط، لأنّ القدره سواء كانت عقليه أو عاديه ليست من الشرائط التى لها دخل فى ثبوت الملاكات النفس الأمرية، ومناطات الأحكام، بل إنّما هى من شرائط حسن التكليف والخطاب لقبح التكليف واستهجانه عند عدم القدره، عقليه كانت أو عاديه، فالملاك محفوظٌ فى كلتا صورتى وجود القدره وعدمها، والعقل مستقلٌ بلزوم رعايه الملاك وعدم تفويته مهما أمكن، إذا كان للمولى حكمٌ على طبيعته، غايه الأمر، أنّه عند العلم بعدم القدره على استيفاء الملاك بكلا قسميها يعلم بعدم لزوم رعايه الملاك حينئذٍ، للعلم بأنّه ليس للمولى على طبيعته حكمٌ، هذا بخلاف الشكّ فى القدره إذ العقل يلزم رعايه الاحتمال تخلصاً عن الوقوع فى مخالفه الواقع، كما هو الشأن فى جميع المستقلات العقليه، حيث إنّ للعقل حكمٌ طريقيّ فى موارد الشكّ على طبق ما استقلّ به، وليس فى شىء من الأحكام العقليه الحكم بالبراءه عند الشكّ فى موضوع حكمه، فلازم هذا الدليل هو الرجوع إلى الاحتياط فى ما إذا شكّ فى ثبوت القدره العاديه، لأنّه يكون حينئذٍ من قبيل الشكّ فى المُسقط المقتضى للاشتغال لا البراءه.

هذا هو الوجه الأول الذي تصدّى لبيانها المحقق النائيني، وتبعها المحقق الخوئي.

وفيه أولاً: إنّ العدليّه تلتزم بمراعاة الملاكات والمناطق الثابته في الأحكام وأنّ الأوامر والنواهي تابعه لها، فلا بدّ من إثبات طريق إليها حتّى يتبين الحكم بواسطتها، وهو ليس إلّا نفس الأمر والنهي اللذين كانا وسيله لاستكشاف الملاك، فحينئذٍ كلّ مورد صحّ فيه التكليف، فلا إشكال في استخراج الملاك منه، وما لا يكون كذلك، فلا بدّ أن يعلم بأنّ عدم التكليف فيه كان لأجل عدم المقتضى أو الوجود المانع، فإنّ أحرزنا بكونه من القسم الثاني فلا إشكال في وجود المقتضى، فيصحّ أن يقال بصحّه العمل لتحصيل الغرض والملاك لو فرض عدم اعتناء المكلف بالمانع لعذرٍ أو عصيان، هذا كما يتفق في باب المزاحمات مثل الصلاه في المسجد إذا زاحمه إزاله النجاسه عنه، حيث إنّنا نعلم بأنّ الصلاه بذاتها محبوبه، غايه الأمر قد زاحمها وقوع النجاسه في المسجد، الموجب لإيجاب الإزاله، فلو عصى المكلف للأمر الأهمّ عامداً أو تركه سهواً وأتى بالصلاه.

ويمكن أن يقال بصحّه العمل لو لم يأت الإشكال فيه من جهه أُخرى، كما لو قصد القربه لفعلٍ كان منهيّاً عنه، أو قصد ترك أمر واجب ونظائر ذلك، كما أنّه لو أحرزنا عدم وجود التكليف في مورد لعدم وجود المقتضى، فلا إشكال فيه لعدم وجود الملاك، وعدم صحّه العمل لو أتى به لعدم وجود الأمر ولا المقتضى، فلا وجه للحكم بالصحّه.

وفي مورد ثالث قد لا نعلم بأنّ المورد هل فيه ملاك أم لا، مع فرض عدم وجود التكليف، ففي مثله طريق لإثبات وجوده حتّى يقال بأنّ الملاك حيث كان غير مقيّد بالقدره من العقليّه والعاديّه فلا بدّ من تحصيله فيما يكون التكليف فيه موجوداً، كما هو الحال في المقام حيث إنّنا نعلم بوجود الملاك في الإناء الموجود

عنده لقدرته على الاجتناب عنه، وتردد في الإناء الآخر؛ إمّا لأجل أنّه لا نعلم هل المقدوريّ العرفيّه شرطٌ في حسن التكليف أم لا؟ أو لأجل كون المورد من الشكّ في كونه مورداً للابتلاء وعدمه، فلا نقطع حينئذٍ بوجود التكليف فيه، فإذا لا نعلم بوجود الملاك فيه، لأنّ طريق الاستكشاف ليس إلّا نفس التكليف، وهو غير محرزٍ، والدليل الخارج الذي يدلّ على وجود الملاك فيه مفقودٌ على الفرض، فلا- طريق لنا لاستكشاف الملاك والمناطق ههنا حتّى يستظهر من وجودهما التنجّز في ناحيه الإناء الموجود عنده بواسطة إحراز الملاك فيه، فالشكّ في وجود التكليف في ناحيه غير المبتلى مساوٍ للشكّ في وجود الملاك وعدمه، والشكّ في وجود الملاك مساوٍ للشكّ في إمكان القول بوجود الاجتناب عن الإناء المبتلى بها، وهذا هو المطلوب.

وثانياً: إنّ القول بعدم كون القدره العقليّه والعرفيّه دخيله في الملاكات الواقعيّه، بل هي من شرائط حسن الخطاب وصحّه التكليف فقط، رجمٌ بالغيب لعدم اطلاعنا على الملاكات الواقعيّه والأحكام الحقيقيّه، فمن المحتمل دخاله القدره فيها أيضاً، فلا دافع لهذا الاحتمال إلّا- إطلاق الدليل المفقود هنا على الفرض، فما ذكره من الوجه لا يوجب إثبات وجوب الاحتياط للطرف المبتلى به في الموارد المشكوكه للابتلاء.

وأما الوجه الثاني للقول الأوّل: هو ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره حسب ما نقله المحقّق النائيني عنه، من لزوم التمسك بإطلاقات أدلّه المحرّمات.

تقريب الاستدلال بها: أنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر مثلاً وشموله لكلتا صورتى الابتلاء وعدمه، والقدر الثابت من التقييد والخارج عن

الإطلاق عقلاً- هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء، بحيث يلزم الاستهجان النهي عنه بنظر العرف، فإذا شك في استهجان النهي عنه وعدمه في مورد الشك في إمكان الابتلاء بموضوعه وعدمه، فالمرجع هو إطلاق الدليل، لما تبين في مبحث العام والخاص من أن التخصيص بالمجمل مفهوماً المرّد بين الأقل والأكثر لا يمنع عن التمسك بالعام فيما عدا القدر المتيقن من التخصيص وهو الأقل، بل جواز التمسك بعموم أدله المحرّمات في المقام أولى من غيره؛ لأنّ المقيد فيما نحن فيه إنّما هو حكم العقل باشتراط كون موضوع التكليف ممّا يمكن الابتلاء به، وفي المقيدات اللبّيه يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه، فضلاً عن الشبهات المفهوميّه، إذا كان الترديد بين الأقل والأكثر كما فيما نحن فيه، إذ الشك في خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء إنّما هو لأجل إجمال القيد مفهوماً وتردده بين الأقل والأكثر، لما عرفت من أنّ للقدره العاديّه المعبر عنها بإمكان الابتلاء مراتب متعدده يختلف حسن التكليف وعدمه حسب اختلاف مراتب القدره، وقد يشكّ العرف في حصول القدره في بعض الموارد، المستلزم لحصول الشكّ في حسن الخطاب واستهجان التكليف وعدمه، وليس مفهوم القدره والاستهجان أوضح من سائر المفاهيم العرفيه، مع أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في صدقها على بعض المراتب.

وبالجملة: لا- ينبغي التأويل في جواز التمسك بإطلاق أدله المحرّمات الوارده في الكتاب والسنة، في كلّ ما شكّ في حصول القدره العاديّه وعدمها، وعليه يكون حال ما شكّ في خروجه عن مورد الابتلاء حال ما علم دخوله في مورد الابتلاء في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر.

ثمّ أورد رحمه الله : بأنّ الإجمال فى المخصّص ص هنا يسرى إجماله إلى العام، لأجل كون المخصّص ص هنا أمراً عقلياً ضرورياً، وهو بمنزلة المخصّص المجمل المتّصل الموجب للإجمال؛ لأنّ العقل يحكم بذلك الاستهجان لما هو خارج عن مورد الابتلاء.

فأجاب عنه أولاً: بمنع كونه من الأحكام العقلية الضرورية.

وثانياً: سرايه الإجمال فى العقل الضرورى إنّما يكون فيما إذا كان الخارج عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، وتردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر كالفاسق فى أكرم العلماء، بخلاف ما يكون ذا مراتب حيث لا يسرى تردّده إذا لم يكن متّصلاً بالعام إلى العام فيجوز التمسك به عند الشكّ فيه .

ثمّ أورد أيضاً: بأنّ الرجوع إلى الإطلاقات إنّما يصحّ فيما يفرغ عن صحّحه إطلاقه وعمومه ثبوتاً، ويمكن تشريعه لا فيما يشكّ فى صحّته وإمكانه كما فى المقام؛ لأنّ الشكّ فيما يخرج عن مورد الابتلاء موجبٌ للشكّ فى إمكان التشريع وصحّحه إطلاقه.

فأجاب عنه: بأنّه غريبٌ، لأنّ الإطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان إطلاق النفس الأمري وصحّحه تشريعه، إذ لو كان صحّحه التمسك بالإطلاقات مشروطاً بإحراز إمكانه، لانسدّ باب التمسك بالمطلقات بالكليته، إذ ما من مورد يشكّ فى التقيّد إلّا ويرجع إلى الشكّ فى إمكان التقيّد والإطلاق النفس الأمري، خصوصاً على مذهب العدليّ من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمريّه، فإنّ الشكّ فى كلّ قيدٍ يلازم الشكّ فى ثبوت المصلحه الموجهه للتقيّد.

ثمّ اعترض: بأنّ التمسك بالمطلقات إنّما يصحّ فى العقود والانقسامات السابقه على الخطاب التى يمكن أخذها فى المتعلّق، وأمّا القيود اللاحقه للخطاب الحادثه



بحدوثه، فلا يصح التمسك بها في نفي ما شك في اعتباره، لأنه لا يمكن لحاظها في المرتبة السابقة على الخطاب، حتى يمكن إطلاق الخطاب أو تقييده بالنسبة إليها، خصوصاً في القيود التي تكون شرطاً لتنجز التكليف كالعلم بالتكليف وكالابتلاء بموضوعه، فإن رتبة وجود هذه القيود متأخره عن رتبة التكليف، فكيف يمكن أخذها في المتعلق؟

فأجاب عنه أولاً: بأن الابتلاء بالموضوع ليس من القيود المتأخره عن التكليف وجوداً، بل هو من الانقسامات السابقة عليه؛ لأن قدره العادي كالقدره العقلي من الأوصاف العارضة على المكلف قبل توجه التكليف إليه، حيث إن المكلف ينقسم إلى القادر على إيجاد المتعلق والعاجز عنه، ولو لم يكن هناك تكليف بالمتعلق كما هو الشأن في سائر القيود التي يمكن لحاظها في المرتبة على التكليف.

وثانياً: سلمنا أن الابتلاء وعدمه من الانقسامات اللاحقه للخطاب بعد وجوده، فدعوى أنه يكون من الشرائط الموجبه للتنجز بما لا سبيل إليها، بل شرط التنجز ينحصر مصداقاً بالعلم، وما يقوم مقامه من الطرق والأمارات والأصول المحرزه، لأن التكليف بالأصول ينجز لا بوجوده الواقعي، لأن الشيء بوجوده العلمي يوجب التنجز لا بوجوده الواقعي، فيكون العلم هو من الانقسامات السابقة بخلاف سائر الأوصاف منها إمكان الابتلاء وعدمه على فرض تسليم كونه من الانقسامات المتأخره، ليس مما يوجب التنجز والأصول كالعلم حتى يلاحظ شرطاً في تنجز التكليف كما هو المقصود، انتهى ملخص كلامه.

أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: كيف جعل المقام من المخصص المجمل مفهوماً، مع أن مفهوم موارد

الابتلاء لا يكون مشكوكاً ومشتبهاً بل الاشتباه لو وقع لكان واقعاً في المصداق حيث لا يعلم احتياجه إلى موردٍ خاص، أو لا يعلم هل هو قيد مأخوذ في تنجز التكليف أو لا، فالشبهه مصداقيه لا مفهوميّه.

وثانياً: أنّ المخصّيّ ص اللبّي وهو حكم العقل بمنزله المخصّيّ ص المتّصل حيث لا- ينعقد معه للعام ظهورٌ في العموم مع وجوده، لكونه محفوفاً معه، ولم ينفصل عنه، فإجمال المخصّص يسرى إلى العام فلا يجوز التمسك به .

وثالثاً: أنّ المخصّيّ ص اللبّي المطلق أيضاً كذلك، أي سواء كان حكم العقل ضرورياً أو نظرياً، لأنّ الانتقال إلى القيد بعد مضيّ برهه من الزمان لا- يوجب كون العام ظاهراً في العموم حقيقه، بل يكون كذلك تخيلاً، وهو لا يكون إلاّ تخيل في الظهور، ثمّ بعد الانكشاف ينصرف إلى الإجمال، وهو يصبح مثل المخصّيّ ص المتّصل الذي لم يعلم وجوده أولاً، ثمّ ينكشف وجوده من أوّل الأمر، حيث يفهم عدم وجود ظهورٍ للعام من أوّل الأمر .

ورابعاً: ما هو أعجب من الجميع أنّه كيف فرّق بين عنوان الفاسق في عدم جواز الرجوع إلى العام فيه بخلاف مورد الابتلاء، حيث يجوز التمسك فيه، حيث جعل وجهه كون الثاني من المخصّيّ ص ذا مراتب دون الأوّل، مع أنّ المرتبه في كلّ واحدٍ منهما موجود، لو لم ندّع عكس كلامه؛ لأنّ مرتبه الصغيره تكون غير مرتبه الكبيره وهي أضعف من مرتبه الموبقات من الذنوب.

وخامساً: أنّ مورد الابتلاء إن أخذ قيداً للتكليف كان معناه كونه شرطاً في تنجزه، كما أنّ العلم الذي أخذه كذلك فيه كان مثله، فإذا شكّ في موردٍ وجود القيد فيه وعدمه، فليس لنا علمٌ حينئذٍ بوجود الإطلاق، لاحتمال كون الجعل مشروطاً

من أول الأمر بهذا القيد، هذا بخلاف مثل القيود التي لم يؤخذ في أصل التكليف، ويحتمل أن يكون قيداً له بعد ذلك، فحينئذٍ يجوز التمسك بالإطلاق المجعول أولاً لرفع ذلك القيد والقيود العقلية، والمقام يكون من القبيل الأول لا الثاني.

وبالجملة: تحصيل من جميع ما ذكرنا عدم تماميه ما أفاده الشيخ والنائني تبعاً له في الرجوع إلى العام والإطلاق، والحكم بوجوب الاحتياط عن مورد المبتلى به .

هذا كله في الصورة الأولى التي قد عرفت فيها وجه منشأ الشك بوجهين، وأما مختارنا فسيأتي في آخر المبحث بما هو الحقّ عندنا في هذه الصورة وما بعدها.

الصورة الثانية: هي ما لو شككنا في خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن تحت قدره، أو خروجه عن محلّ الابتلاء، لشبهه مصداقيه لا لشبهه مفهوميه كما في سابقتها، بناءً على أنّ شرط تنجيز العلم الإجمالي هو الدخول في محلّ الاعتبار، فهل المرجع في غير المشكوك من الأطراف إلى البراءة، أو إلى الإطلاق؟

قال المحقق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول»:

(الظاهر هو الأول، لما ذكرناه في مباحث الألفاظ من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه، ولا سيما في موارد التخصيصات اللبّيه التي هي من قبيل القرائن المتّصلة، الموجهه لعدم انعقاد الظهور من أول الأمر إلا في الأفراد الباقية، والمقام كذلك، فإنّ إطلاقات الأدلّه الأوّليه الدالّه على التكليف ليس لها ظهورٌ من أول الأمر إلا في المقدور، من جهة القرينه القطعيّه العقلية، وكذا ليس لها ظهور إلا في موارد الابتلاء، بناءً على اعتبار الدخول في محلّ الابتلاء في صحّه التكليف، وحيث أنّه لا يمكن الرجوع في الطرف المشكوك في كونه تحت قدره

أو في كونه المبتلى به إلى الإطلاقات، لما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهه المصادقيه، لا يمكن الرجوع فيه إلى أدله البراءه أيضاً، لأنّ كلّ مورد لا- يكون قابلاً لوضع التكليف فيه، لا يكون قابلاً للرفع أيضاً، فإذا احتملنا عدم قدره أو عدم الابتلاء في بعض الأطراف لا يمكننا الرجوع إلى أدله البراءه لكون الشبهه مصادقيه، وحينئذٍ لا مانع من الرجوع إلى البراءه في الطرف الآخر، وهو الطرف المحرّز كونه تحت قدره، ومحلاً للابتلاء، لعدم المعارضه بين الأصل في الطرفين.

وعلى ما ذكرناه من الرجوع إلى البراءه في الطرف المقذور عند الشكّ في خروج بعض الأطراف عن تحت قدره، تقلّ الثمره بيننا وبين القائل باعتبار الدخول في محلّ الابتلاء في تنجز العلم الإجمالي، فإنّ غالب موارد ذكرها للخروج عن محلّ الابتلاء يكون من موارد الشكّ في قدره، فلا- يكون العلم الإجمالي منجزاً، للشكّ في قدره على ما ذكرناه، أو للخروج عن محلّ الابتلاء على ما ذكره القائل باعتبار الدخول في محلّ الابتلاء، وتنحصر الثمره بيننا في ما إذا كان جميع الأطراف مقدوراً يقيناً، وكان بعضها خارجاً عن محلّ الابتلاء، فإننا نقول فيه بالتنجيز، والقائل باعتبار الدخول في محلّ الابتلاء يقول بعدمه.

ثمّ اعترض: بأنّه كيف تجرى هنا البراءه في المقذور أو في محلّ الابتلاء، مع أنّ المتسالم عليه أنّ الشكّ في قدره لا يكون مورداً للبراءه، بل يجب الفحص لتحقق الامتثال، أو يحرز عجزه ليكون معذوراً، مثل ما إذا شكّ في قدرته على حفر الأرض لدفن ميّت، أو شكّ في أنّ باب الحمّام مفتوح لغسل الجنب، أم قادرٌ على الغسل أم لا، حيث لا يجوز الرجوع إلى البراءه عن وجوب الغسل.

فأجاب عنه: بأنّه لا يجوز الرجوع إلى البراءه في الشكّ في قدره فيما إذا علم

فوات غرض المولى بالرجوع إليها كما فى المثال، لأن العلم بالعرض يكون بمنزلة العلم بالتكليف، فبعد العلم بالعرض لابد من الفحص بحكم العقل حتى لا يكون فوته مستنداً إلى تقصيره، فبعد الفحص إن أمكن الامتثال يمتثل، وإلا يكون معدوراً، هذا بخلاف ما إذا لم يعلم ذلك كما فى المقام، إذ لم يحرز وجود غرض المولى فى المقدم أو المبتلى به، فلا يكون فى الرجوع إلى البراءة إلا احتمال فوات غرض المولى، وهو ليس بمانع، لوجوده فى جميع موارد الرجوع إلى البراءة حتى الشبهات البدويه .  
وبعبارة أخرى: الفرق بين المثال والمقام أن الغرض فى المثال معلوم، والقدره مشكوكٌ فيها، وفى المقام الغرض مشكوك فيه والقدره معلومه، فكم فرق بينهما)، انتهى كلامه.

أقول: ويرد على كلامه :

أولاً: بأن عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه إنما يصح إذا كانت الشبهه المصدقيه للعام لا للمخصّص، ففى الثانى يجوز الرجوع إلى العام حتى فى المخصّصات اللبّيه، لأنها وإن كانت بمنزلة المخصّص المتصل من جهة سرايه إجماله إلى العام، لكن إذا كان الإجمال فى مفهومه، والمفروض عدمه هنا، وأما الشبهه المصدقيه فإنه بعد تبين مفهومه، فلا بأس بالرجوع فيها إلى العام فى الشبهه المصدقيه إذ لا مخصّص، لأن العام ينقده له الظهور فى كلّ الأفراد بمقتضى أداه المقيد للعموم أو بمقتضى ما يوجب الإطلاق، فقد خرج عن العموم أو الإطلاق ما لو علم عدم كون المتعلّق مقدوراً أو محلاً للابتلاء، فيبقى الباقي تحته، ومنه المشكوك فى القدره والابتلاء، فهذا الظهور حجّه عند العقلاء، يؤخذ به ويحتج به

المولى على العبد، ولذلك تسالموا على لزوم الفحص فى الشك فى القدره؛ لأن الحجّه بذلك تامّه ما لم يردّه برهان قاطع.

ومنه يظهر الإشكال عليه ثانياً: من القول بعدم إمكان جريان البراءه فيه لكونه من الشبهه المصدقيه، وما لم يمكن فيه وضع التكليف لا يمكن رفعه.

وجه الظهور: أنه على فرض تسليم عدم جواز التمسك بعموم العام أو إطلاق المطلق لأجل ما ذكره، ولكن هذا لا يوجب العلم بعدم إمكان جعل الحكم عليه ولو بدليل مستقل يدل على الحكم له بالخصوص، فإننا إذا احتملنا وجود دليل يدل عليه أو اشتبه لأحد صحّه ما قيل من عدم جواز الرجوع إلى عموم العام، واحتمل وجود الحكم فيه، فالمرجع حينئذ هو أصل البراءه، وهو صحيح.

وثالثاً: إن التفريق بين الموردين من جهة إحراز فوات الغرض فى الأمثله دون المقام غير واضح، لأن الدليل الدال والكاشف للغرض ليس إلا- الإطلاقات والعمومات، والمفروض أن القدره كانت من القيود العقليه فى جميع الموارد، فكما أن الإطلاق هنا غير جائز الرجوع لإثبات الحكم والغرض، هكذا يكون الإطلاق فى الأمثله المشكوكة للقدره، ومنه يظهر صحّه ما ذكرناه من وجود الإطلاق، ولا بد من تحصيل ما هو الغرض للمولى بالفحص فى كلا الموردين، وعليه فالتفريق بين ما نحن فيه وبين غيره ممّا لا يرجع إلى محصل.

هذا كلّه تمام الكلام فى المطلب الثالث من الشك فى كونه مورداً للابتلاء وعدمه، أو مقدوراً وعدمه، على مسلك القوم حيث يجعلون التكليف مقيداً بكونه مقدوراً ومحلاً للابتلاء، فيوجب الشك فيه شكاً فى أصل التكليف .

وأما على المختار: من أن التكليف مطلق من هذه الجهه، حيث يكون متوجّهاً

لعامة الناس من القادر والعاجز والعالم والجاهل، غايه الأمر خرج العاجز عن تنجزه بواسطة حكم العقل بالعدر، ففي مثله لا يكون العلم الإجمالي بالنسبه إلى غير الطرف الخارج أيضاً منجزاً، وأما بالنسبه إلى المشكوك في القدره وعدمها، والابتلاء وعدمه في جميع الأقسام الثلاثه، فالمرجع هو إطلاق الدليل، والحكم بوجود الاحتياط عمّا هو مقدور قطعاً، وما هو داخل في مورد الابتلاء كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا صحّح كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله، إلا أنّ طريق الإثبات يتفاوت كما لا يخفى، فالاحتياط بالاجتناب عن المبتلى به لازم في جميع الصور المذكوره من الشكّ في المفهوم أو المصدق، سواء كان منشأ الشكّ لاحتمال كونه في محلّ يوجب ذلك، أو لأجل الاختلاف في المباني استلزم الشكّ فيه كما تقدّم.

## جريان البراءه فى الطرف المشكوك أنه من المحصور أو غير المحصور

جريان البراءه فى الطرف المشكوك أنه من المحصور

أو غير المحصور

التنبیه العاشر: ويدور البحث فيه عن حكم العلم الإجمالى بالنظر إلى كون أطرافه من الشبهه المحصوره وغير المحصوره، فهل تنجزه يكون مطلقاً إلا- فى بعض الموارد الخاصه، أو لا- يكون العلم منجزاً فى غير المحصوره مطلقاً، وأنّ تنجزه منحصر فى المحصوره؟

ذهب صاحب «الكفايه»: (إلى أنه إذا عرفت فعلیه التكليف المعلوم، فإنه لا تفاوت بين أن يكون أطرافه محصوره وأن تكون غير محصوره.

نعم، ربّما يكون كثره الأطراف فى موردٍ موجه لعسر موافقه القطعيه باجتناب كلّها أو ارتكابه أو ضرر فيها أو غيرهما ممّا لا يكون بعد التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليست بموجه لذلك فى غيره، كما أنّ نفسها ربما تكون موجه لذلك ولو كانت قليله فى موردٍ آخر، فلا بدّ من ملاحظه ذاك الموجب لرفع فعلیه التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا- يكون فى هذا المورد، أو يكون مع كثره أطرافه، وملاحظه أنه مع أيّه مرتبه من كثرتها كما لا يخفى .

ولو شكّ فى عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءه، لأجل الشكّ فى التكليف الفعلى، هذا هو حقّ القول فى المقام، وما قيل فى ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجراف)، انتهى كلامه (١).



أقول: البحث في الشبهه غير المحصوره يقع في عدّه أمور :

الأمر الأوّل: البحث فيها لابدّ أن يلاحظ مع قطع النظر عن انطباق سائر العناوين الموجهه لرفع فعليّه التكليف عنه مثل العسر والخرج، والاضطرار، والخروج عن مورد الابتلاء، وأمثال ذلك، لأنّ تحقّق كلّ واحدٍ من هذه الأمور بنفسه يكفي في رفع فعليّه أو التنجّز، سواء كان المورد من موارد الشبهه المحصوره أو غير المحصوره، فعدم وجوب مراعاة العلم الإجمالي بواسطه تلك الأمور غير مرتبط بمسأله كون الشبهه غير محصوره، كما قاله المحقّق العراقي رحمه الله ، ثمّ أضاف:

لا- يقال: بأنّ كثرة الأطراف ربما تكون ملازمًا لانطباق أحد هذه الموانع، خصوصاً العسر والخرج، ولذلك يقال بعدم فعليّه التكليف فيها.

لأنّنا نقول: لو سلّم ذلك فإنّما يصحّ في مثل الشبهه الغير المحصوره من الواجبات، حيث أنّ الحكم بالإتيان لجميع الأطراف مستلزمٌ للعسر والخرج، هذا بخلاف المحرّمات حيث إنّ المقصود منها هو مجرد الترك؛ لأنّ كثيراً ما يتصوّر خلوّ كثرة الأطراف عن الموانع المزبوره، وإن كانت هذه الدعوى مقيدة لما نشهد في أكثر موارد شبهه غير المحصوره انطباق أحد هذه الموانع، لا أقلّ من كونه خارجاً عن مورد الابتلاء عليه، أو انطباق العسر والخرج عليه في ترك الجميع في المأكل والمشرب.

أقول: لزوم مراعاة التطابق في الواجبات فقط دون المحرّمات كما ورد في كلام المحقّق العراقي قدس سره لا يخلو عن تأمل، ونجيب عنه:

بأنّ القول بعدم تنجّز العلم في تلك الموارد ليس لأجل كون الشبهه غير

محصوره، بل لنا أن نفرض البحث في موردٍ لم ينطبق عليه شيء من تلك العناوين، إلا- مجرد كون أطراف الشبهه كثيره غير محصوره، حيث يأتي البحث عن أنّ ذلك هل يوجب رفع فعلية التكليف أو رفع تنجزه أم لا ؟

\*\*\*

## بيان تحديد الشبهه غير المحصوره

بيان تحديد الشبهه غير المحصوره

الأمر الثاني: ويدور البحث فيه عن الضابط للشبهه غير المحصوره، وقد اختلفت كلمات الأصحاب فيه:

الرأى الأول: يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين والميسيو صاحب «المدارك» رحمه الله أنّ المرجع فيه إلى العرف، فما كان غير محصور في العاده بمعنى أنّه يعسر عدّه لا ما امتنع عدّه؛ لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد قابل للعدّ والحصر، وربّما قيّد بعض كون عدّه عسيراً في زمانٍ قصير كما ذهب إليه المحقق الثاني في «فوائد الشرائع»، هذا.

أجاب عنه الشيخ الأنصارى رحمه الله: بأنّ (هذا الضابط لا يوجب للمكلف إلاّ تحييراً، لما نشاهد الاختلاف في حكم العرف في الموارد المشكوكه، فلا يكون مُغنياً عن بيان الضابط).

الرأى الثاني: ما عن كاشف اللثام للفاضل الهندي، واستصوبه صاحب «مفتاح الكرامه» بأنّ ملاك عدم كون الشبهه محصوره كما قاله في المكان المشتبه بالنجس أنّ ما يؤدّي اجتنابه إلى ترك الصلاه غالباً فهو غير محصور، وكما أنّ اجتناب شاهٍ أو امرأه مشتبهه في صقعٍ من الأرض يؤدّي إلى الترك غالباً، انتهى كلامه.

فاستشكل عليه الشيخ الأعظم بقوله: (وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط... إلخ).

بل نحن نزيد: بأنّه أخصّ من المدعى، لأنّ المقصود في بيان الضابط هو ما يصحّ انطباقه للمحرّمات والواجبات، وما ذكره لا ينطبق على فرض التسليم إلاّ على المحرّمات.

الرأى الثالث: أنّ الشبهه غير المحصوره ما يعسر موافقتها القطعيه.

وفيه أولًا: قد عرفت أنّ عنوان العسر أمرٌ مستقلّ في الحكم لا دخاله في ذلك، إذ ربّما تكون الشبهه محصوره منطبقه عليها العسر، فلا تنجز عليه، فلا يمكن أن يجعل ذلك دليلًا على عدم التنجز.

وثانيًا: أنّ العسر إنّما يوجب ارتفاع الحكم بمقدارٍ يرتفع به العسر لا مطلقًا، مع أنّ المدعى هو عدم التنجز مطلقًا.

الرأى الرابع: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره (من أنّ الميزان هو أن تبلغ أطراف الشبهه حدًا لا يمكن عادةً جمعها في الاستعمال من أكلٍ أو شربٍ أو لبسٍ أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

فتارة: يعلم بنجاسه حبيّه من الحنطه في ضمن حقه منها، فهذا لا يكون من الشبهه الغير المحصوره لإمكان استعمال الحقه من الحنطه بطحنٍ وخبزٍ وأكلٍ، مع أنّ نسبة الحبيّه إلى الحقه تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.

وأخرى: يعلم بنجاسه إناءٍ من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهه الغير المحصوره، ولو كانت أوانى البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكّن العادى من جمع الأوانى في الاستعمال، وإن كان المكلف تمكّن من آحادها فليس العبره بقله العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عددٍ كثير تكون الشبهه فيه محصوره كالحقه من الحنطه، كما أنّ لا عبره بعدم التمكّن العادى من جمع الأطراف في الاستعمال فقط، إذ ربّما لا يتمكّن عادةً من ذلك مع كون الشبهه فيه محصوره، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لا بدّ في الشبهه الغير المحصوره عمّا تقدّم في الشبهه المحصوره من اجتماع كلا الأمرين، وهما كثره العدد وعدم التمكّن من جمعه في الاستعمال،

وبهذا تمتاز الشبهه الغير المحصوره من أنه يعتبر فيها إمكان الابتلاء بكل واحد من أطرافها، فإن إمكان الابتلاء بكل واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع، والتمكّن العادى بالنسبه إلى كل واحد من الأطراف فى الشبهه الغير المحصوره حاصل، والذى غير حاصل هو التمكّن العادى من جميع الأطراف لكثرتها، فهى بحسب الكثره بلغت حَدًّا لا يمكن عادةً الابتلاء بجميعها فى الاستعمال، بحيث يكون عدم التمكّن من ذلك مستنداً إلى كثره الأطراف لا إلى أمرٍ آخر، انتهى محلّ الحاجه (١).

أورد عليه المحقّق الخوئى أولاً: (بأنّ عدم التمكّن من الجمع بين الأطراف هو أعمّ من كونها من الشبهه الغير المحصوره، لإمكان تحقّق ذلك حتّى فى قلّه الأطراف، وكون الشبهه محصوره، مثل ما لو علم حرمة الجلوس فى إحدى غرفتين فى وقتٍ معيّن، فإنّ المكلف لا يتمكّن من المخالفه القطعيّه بالجلوس فيهما فى ذلك، وكذا الحال لو تردّد الحرام بين الضدّين فى وقتٍ معيّن)، هذا كما فى «مصباح الأصول».

لكنّه مخدوش: بأنّه غير واردٍ عليه، لأنّه قد تبيّه إلى كون جهه عدم التمكّن من المخالفه القطعيّه هو كثره أطرافه لا من جهه أُخرى مثل كونه فى أقصى البلاد أو كون الموردین من المتضادّين.

ثمّ أورد عليه ثانياً: (بأنّه غير منضبط فى نفسه، لاختلاف عدم القدره على المخالفه القطعيّه باختلاف المعلوم بالإجمال، وباختلاف الأشخاص، وباختلاف .

قله الزمان وكثرته، وغير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط، فكيف يكون ميزاناً لكون الشبهه غير محصوره؟).

وهو أيضاً مخدوش: لأنَّ اختلاف حال الأشخاص أو الموارد أمرٌ طبيعي في ذلك، لأنه يمكن أن يكون مورداً بالنسبه إلى فردٍ من الشبهه المحصوره لتمكّنه من الجمع دون فرد آخر لعدم قدرته، فبالنتيجه يكون العلم الإجمالي في حقّ الأوّل منجزاً دون الثاني، وليس هذا نقضاً وإشكالاً عليه .

وأورد عليه المحقق الخميني ثالثاً: (بأنّ مورد التكليف إنّما هو كلّ فردٍ فرد، والمفروض قدرته عليه، لا الجمع بين الأطراف، حتّى يقال بعدم قدرته على الجمع وما هو مورد للتكليف، فالمكلّف تمكّن من الإتيان به لتمكّنه من كلّ أحدٍ، والمكلّف به غير خارج من محلّ ابتلائه، وما لا يكون متمكناً منه أعنى الجمع فهو غير مكلّف به، وأمّا حكم العقل بالجمع أحياناً فهو لأجل التحفّظ على الواقع، لا أنّه حكمٌ شرعيٌّ.. إلى آخر كلامه)(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنّ الملا-ك في تنجز العلم الإجمالي هو التمكّن من إتيان الجميع، يعني بأن يكون كلّ واحدٍ من الأطراف مقدوراً في تعلق التكليف به في حال تعلق التكليف بالآخر، ولذلك ترى عدم تنجزه فيما لو كان أحد الأطراف خارجاً عن مورد العقلاء أو متعلقاً للاضطرارّ ونظائر ذلك، وليس هذا إلاّ من جهه عدم إمكان تعلق التكليف به في حال تعلق التكليف بالمبتلى به، فالقدره على الجمع معناه هنا بأن يكون كلّ واحدٍ له مقدوراً بالنسبه إلى المكلّف وهو غير .

حاصل في الشبهه الغير المحصوره كما لا يخفى .

نعم، يرد على كلامه ما قيل :

بأن المراد من عدم التمكن وهو الجمع والمخالفه القطعيه، ولو من جهه كثرته هل هو عدم التمكن دفعه واحده ، إذ كثيراً من الشبهات المحصوره تكون كذلك؟

أم يراد به عدم التمكن منها ولو تدريجاً، إذ قل ما تكون شبهه غير محصوره، فإن كثيراً من الشبهات التي تعد غير محصوره عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنه أو أكثر أو أقل، فلا يكون هذا ضابطاً كما لا يخفى .

ولكن مع وجود الاضطراب في كلمات القوم، نقول: أحسنها وأسدّها هو الذي أفاده سيّدنا الأستاذ المحقق الخميني رحمه الله تبعاً لشيخه العلامة أعلى الله مقامه: بأن الملاك في كون الشبهه غير محصوره، هو أن تكون كثره الأطراف بحدّ توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرفٍ خاصّ، بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالشكّ البدوي، بحيث يكون الخطاب المتوجّه إليه عندهم مستهجنًا، فيكون في كلّ طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه، وإن شئت توضيحه فلاحظ حال العقلاء، تراهم لا يعتنون ويعدون المعنى ضعيف القلب، فلو سمع الرجل أنّ واحداً من بيوت بلده التي فيها آلاف البيوت قد أغرقه الماء، أو وقع فيه حريق، أو قرأ في جريده أنّ واحداً من أهل بلده التي فيها مائه ألف نسمة قد قُتل، تراه لا يُبالى بما سمعه، ولو صار بصدد التفتيش وأظهر الاضطراب والوحشه لاحتمال كون البيت بيته والمقتول ولده، لعدّ ضعيف العقل أو عديمه عندهم، والسّر هو أنّ كثره الاحتمال يوجب موهوميّه المحتمل.

أمّا رأى المحقق الخوئي : فقد ظهر ممّا ذكرناه عدم تماميّه كلامه قدس سره حيث قال

فى «المصباح»:

(إنه لم يظهر لنا معنى محصلاً مضبوطاً للشبهه غير المحصوره حتى نتكلم فى حكمها، لما قد عرفت ذلك فى عرف العقلاء، وأنه عنوان غير أحد تلك العناوين التى مضيئنا بحثها من الاضطراب والعسر والخرج والضرر كما لا يخفى .

بل ومن ذلك ظهر عدم صحه ما أورد شيخه العلامة قدس سره بأن الاطمئنان بعدم الحرام فى كل واحد من الأطراف لا يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها؛ لأن ذلك وإن كان صحيحاً لما قد قيل بأن الإيجاب الجزئى لا يجتمع مع السلب الكلى، إلا أن المنافات إنما تتحقق فى المقام إذا لوحظت الأفراد فى عرض واحد، أو إذا لوحظت كل واحد فى مقابل الباقي، فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ فى مقابل الباقي، يكون فيه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثيره، ولا إشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل مائه ألف احتمال).

أقول: وكيف كان، ما ذكرنا تبعاً للأستاذ أمر مقبول عند العقلاء، ويمكن جعله ملاكاً للشبهه غير المحصوره الموجه لعدم تنجز العلم الإجمالى فى كل مورد تحقق فيه ذلك، فتأمل جيداً.

\*\*\*



## البحث عن حكم الشبهه غير المحصوره

البحث عن حكم الشبهه غير المحصوره

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن حكم الشبهه غير المحصوره من وجوب الاجتناب وعدمه فى الشبهه التحريميه، من حيث وجوب الموافقه القطعيه أو من حيث عدم حرمة المخالفه القطعيه وحرمتها، وبيان ما يمكن أن يقع دليلاً على الإثبات أو النفي .

أقول: الظاهر من كلمات الأصحاب أنه ممّا لا خلاف فى عدم وجوب الموافقه القطعيه فيها، بخلاف المخالفه القطعيه، حيث قد يظهر الخلاف فى حرمتها لذهاب بعض إلى حرمتها، وإن كان دعوى وجود الخلاف فى الأولى غير بعيدة.

إلا أن المشهور بين الأصحاب بشهره عظيمه هو عدم الوجوب، بل نقل الإجماع عليه مستفيض كما عن «الروض» ومحكى «جامع المقاصد»، بل عن المحقق البهبهانى قدس سره دعوى الإجماع صريحاً، بل قال فى «حاشيته على المدارك» إنه من ضروره الدين، وطريقه المسلمين فى الأعصار والأمصار، ونحوه كلامه الآخر المحكى عن فوائده.

بل لعل الأمر كان كذلك، لأنه بالتبع فى كلماتهم فى الفقه يظهر بأن عدم وجوب الاجتناب فى الشبهات غير المحصوره فى الجملة كان عندهم من المسلّمات، بل يمكن دعوى كونه مغروساً فى أذهان عوام المتشرّعه أيضاً، وإن كانوا فى بيان مدرك عدم الوجوب مختلفين، حيث استدلّ بعضهم لعدم الوجوب تارةً بالّعسر والخرج المنفيين. وأخرى بعدم كون جميع الأطراف مع عدم الحصر مورداً للابتلاء. وثالثه بلزوم الاضطرار ونحو ذلك، ولكن جميع ذلك يعدّ من قبيل

بيان دليل الشيء بعد وقوعه، وإن كان يشاهد عن بعض الوسوسة في الحكم المزبور، حيث أوجبوا وجوب الموافقة القطعية لولا انطباق أحد تلك العناوين المذكورة آنفاً من العسر والجر والضرر والاضطرار وغيرها، حيث لم يجعلوا نفس كون الشبه غير محصوره من الأمور الموجهة لرفع حكم وجوب الاجتناب كما ترى عن مثل صاحب «الكفاية» وبعض آخر من يتبعه.

أقول: فإذا بلغ الكلام إلى هنا، فلا بأس بذكر ما يمكن أن يستدل به لذلك، وبيان ما أورد عليه حتى يتضح ما هو المختار في المقام:

فقد استدلل على عدم وجوب الموافقة القطعية بوجه:

الوجه الأول: الإجماع كما عرفت نقله عن بعض الأعلام.

لكن أورد عليه المحقق الخوئي قدس سره أولاً: (بأن هذه المسألة من المسائل المستحدثة التي لم يتعرض لها القدماء، فكيف يمكن فيها دعوى الإجماع .

وثانياً: أنه على فرض تحقق الاتفاق، لا يكون إجماعاً تعديدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام إذا علم استناد العلماء على أحد الأمور المذكورة).

انتهى كلامه في «مصباح الأصول» (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى على ما في كلا الوجهين من الإشكال:

أمّا الأول: فلما قد عرفت بأن التسبغ في كلماتهم في الموارد المختلفه من الفقه في الأشباه والنظائر يوجب حصول القطع للمتبع بذهابهم فيها بعدم الوجوب حتى من القدماء، فلا نحتاج إلى تصريحهم بذلك، أو بيان المسألة مستقلة، حتى يكشف ٦.

عن الإجماع، ونظير ذلك كثير في سائر الموارد من المسائل الفقهيّة .

وأما في الثاني: فلاّنه مبنيّ على مبناه غير المقبول عندنا، من جعل مثل هذا الإجماع المِدّعى في المقام مدرّكياً وغير حجّه، لما حقّقنا في محلّه بأنّ مجرّد وجود المدرّك في الخارج من دون الاستناد في كلماتهم إليه، لا يوجب صيروره الإجماع مدرّكياً، وإلّا سقط الإجماع عن كونه من الأدلّه الأربعة، إذ قلّ ما يتفق أن لا يكون لحكم في موردٍ مدرّكاً خارجاً من الأمور العقلائيّه أو الشرعيّه.

وأما كاشفيّته عن رأى المعصوم فإنّه حاصلٌ قهراً، إذا تحقّق الإجماع بما له من الخصوصيّة من اتّفاق الكلّ، ولو كان له مدرّكٌ عقليّ يساعده، بحيث لا يكون ولا يصير من المستقلّات العقليّه حتّى يصير الحكم إرشادياً، كما لا يخفى.

نعم، الأولى هو الإشكال في أصل تحقّقه، لأنّ المنقول منه غير حجّه، والمحصّل منه غير حاصل لوجود الاختلاف بين الأصحاب .

الوجه الثاني: من الأدلّه على عدم وجوب الموافقه القطعيّه في الشبهه غير المحصوره هو ما اختاره المحقّق النائيني قدس سره من أنّ المخالفه القطعيّه غير متمكّن فيها، لأنّه هو الميزان في صوره الشبهه غير محصوره بأن لا يقدر المكلف عادةً من المخالفه القطعيّه بارتكاب جميع الأطراف، ولو فرض قدرته على ارتكاب كلّ واحدٍ منها، فحينئذٍ قد جعل وجوب الموافقه القطعيّه من متفرّعات حرمة المخالفه القطعيّه، فكُلّ ما لا تكون المخالفه القطعيّه محرّمه، لا تكون الموافقه القطعيّه واجبه، والمفروض عدم حرمة المخالفه القطعيّه في الشبهه غير المحصوره التحريميّة، لعدم تمكّنها ولا اختصاصها بها، فلا تكون الموافقه واجبه أيضاً، وهو المطلوب، هذا.

وفيه: أنّ ما ذكره ممنوعٌ من حيث الصغرى والكبرى.

أمّا الصغرى: فلما عرفت أنّنا لا نُسَلِّم كون ملاك الشبهه غير المحصوره هو أن لا يقدر المكلف عادةً من ارتكاب جميع الأطراف، لأنه قد يقدر على الارتكاب ومع ذلك تعدّ الشبهه عند العرف والعقلاء من غير المحصوره، وقد مرّ تفصيله فلا نُعيد.

وأما الكبرى: فممنوعه لأنه لا ملازمه بين عدم حرمه المخالفه القطعيه وعدم وجوب الموافقه القطعيه، وذلك لما قد عرفت بأنّ الملاك في سقوط العلم الإجمالى عن التنجّز هو سقوط الأصول في أطرافه لأجل التعارض والتدافع، فعلى تقدير تمكّن المكلف من تحصيل الموافقه القطعيه وجبت عليه، لأنّ احتمال التكليف موجب لاحتمال العقوبه، فلا بدّ له من تحصيل المؤمّن حينئذٍ، وإلاّ لكان الواقع عليه منجّزاً، فعجز المكلف عن المخالفه القطعيه المستلزم لعدم حرمتها عليه على الفرض لا- يوجبُ عدم وجوب الموافقه القطعيه المفروض قدرته عليها، وعدم وجود المؤمّن له من احتمال وجود العقاب على المخالفه.

نعم، لو كان عدم حرمه المخالفه القطعيه مستنداً إلى قصورٍ في ناحيه التكليف، لا إلى عجز المكلف عنها، لاستلزم عدم حرمه المخالفه عدم وجوب الموافقه، ولكنّه خلاف للمفروض.

وبالجملة: ثبت من ذلك عدم تماميه هذا الوجه لعدم وجوب الموافقه كما لا يخفى.

الوجه الثالث: هو أنّه لو حكم في الشبهه غير المحصوره بوجوب الاجتناب لاستلزم الحرج والعسر، وهو منقّ في الشريعه المقدّسه، إذ لا حرج في الدين، هذا.

لكنّه مخدوش أولاً: بما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ الكلام يدور عن أصل عنوان الشبهه غير محصوره، وهو المنطبق عليه فقط، لا غيره من أحد تلك العناوين، وإلا لكان نفى الحكم مستنداً إلى ذلك العنوان من الحرج والضرر وغيرهما لا إلى كون الشبهه غير محصوره، فمعنى ذلك هو التسليم بوجوب الاجتناب إذا كان منحصراً فيه ذلك، ولم ينطبق عليه غيره كما عرفت التصريح بذلك من صاحب «الكفايه»، فهو خلاف للمطلوب.

وثانياً: إنّه على فرض التسليم، إنّما يصحّ دعواه بمقدار ما يصدق عليه ذلك من العسر والحرج بالنسبه إلى حال الشخص، إذ قد يختلف صدقه بالنسبه إلى حال الأشخاص والأزمان والأمكنه وغير ذلك من الخصوصيات، فلا يصحّ القول بعدم وجوب الاجتناب عن الأطراف مطلقاً، كما هو المدعى في صدر المسأله، وإلا أصبح الدليل أخصّ من المدعى .

أقول: قام المحقق الخوئي رحمه الله في «مصباح الأصول» بدفع توهم بما لا يخلو عن مناقشه، وإن كان أصل التوهم مندفع بوجه آخر، وإليك نصّ كلامه:

(وتوهم: عدم شمول أدلّه نفى الحرج لمثل المقام ممّا كان العسر في تحصيل الموافقه القطعيه لا- في متعلّق التكليف نفسه، بدعوى أنّها ناظره إلى أدلّه الأحكام الأوّليه الثابته بجعل الشارع ومخصّصه بما إذا لم يكن متعلّقها حرجياً، وليست ناظره إلى الأحكام الثابته بحكم العقل، والمفروض فيما نحن فيه عدم الحرج في الإتيان بمتعلّق التكليف الشرعي، وإنّما الحرج في تحصيل الموافقه القطعيه بحكم العقل، فالأدلّه المذكوره لا تدلّ على نفى وجوبها.

مدفوع: بأنّ أدلّه نفى الحرج وإن كانت ناظره إلى الأحكام الشرعيه لا الأحكام

العقليه، إلا- أنها ناظره إلى مقام الامتثال، بمعنى أنّ كلّ حكم كان امتثاله حرجاً على المكلف فهو منفيّ في الشريعة، فإنّ جعل الحكم وإنشائه إنّما هو فعل المولى، ولا- يكون حرجاً على المكلف أبداً، وحيثُ فإنّ كان إحراز امتثال التكليف المعلوم بالإجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفيّاً في الشريعة بمقتضى أدلّه نفى الحرج، فلا- يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّه، انتهى كلامه (١).

المناقشه في الدفع: لأنّه إذا فرض صحّه كون أدلّه نفى الحرج ناظره إلى الأحكام الشرعيّه الأوّليه، إذا كان متعلّق الحكم حرجياً، مثل الوضوء والمسح إذا كان واجباً حتّى مع وجود الجرح والقرح في موضعه، فبأدلّه نفى الحرج يرفع المباشره بالبشره، وتصحّ الجبيره، إذ من المعلوم أنّ الحرج لا- يكون مربوطاً بعالم الجعل والإنشاء حتّى يقال إنّ فعل للمولى، فالذى ينظر إليه دليل نفى الحرج ليس إلاّ نفس الحكم من جهه امتثاله، غايه الأمر إذا كان نفس الحكم امتثاله حرجياً كالمثال لا ما لا يكون نفسه كذلك، بل الامتثال بالنظر إلى كثره متعلّق الاحتمال والإتيان حرجياً، حيث يكون ذلك أى وجوبه بحكم العقل لا الشرع، فلا دليل على شموله لمثله، فلا بدّ لإثبات الحكم بنفى الوجوب في المقام من طريق آخر، وهو ليس إلاّ الأولويّه القطعيّه، بأن يقال:

(إنّ دليل نفى الحرج إذا حكم بنفى الحكم ورفع فيما إذا كان الحكم معلوماً وثابتاً وحرجياً في مقام الامتثال، ولم يرض الشارع بإتيانه وامتثاله مع الحرج، .

فعدم رضايته في ما إذا كان امتثاله مستلزماً للحرص لأجل عدم معلوميته الحكم ومتعلقه يكون بطريق أولى، إذ بتفكيح المناط نقطع بعدم رضا الشارع فيما إذا كان المورد من الشبهه غير المحصوره، وموجباً للحرص، ممّا يقتضى أن يكون الحكم بوجوب الاجتناب وتحصيل الموافقه القطعيه أمراً معقولاً وقابلاً للقبول.

ولكن قد عرفت الإشكال في أصل دليله فلا نعيد، فتأمل جيداً.

الوجه الرابع: من الأدله على نفى وجوب الاجتناب، أو على عدم وجوب الموافقه القطعيه، هو ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره، وقد قرره وأيده سيدنا الأستاذ الخميني قدس سره من موهوميته احتمال التكليف بواسطه كثره الأطراف، بحيث لا يعتنون العقلاء بوجوده في ذلك، بل ربّما يعدّون المعتنى به سفيهاً أو عديم العقل في التكليف العرفيه والحوادث الخارجيه، فكذلك يكون في الأحكام الشرعيه، لأنها منزله على طريقه العقلاء وسيرتهم، إذ طريقه الشارع ليس بخارج عن طريقتهم وعمّا يفعلون، فكما يصحّ عندهم نفى احتمال الحكم والتكليف في الموارد غير المحصوره بالنسبه إلى أمورهم في معاشهم، فهكذا يكون فعلهم بالنسبه إلى التكليف المربوطه بمعادهم، وهذا أمرٌ صحيح وطريقٌ عقلائي متين ممّا لا يخفى على المتأمل في طريقتهم.

أقول: وما أورد على الشيخ من المحقق النائيني وتلميذه المحقق الخوئي بأنّه إحاله على أمرٍ مجهول، إذ لا يعلم بأيّ مرتبه من الوهم يرفع الحكم، أو كان احتمال التكليف بمرتبه وهمه أيضاً منجزاً، ممّا لا يصغى إليه.

فهذا الدليل بنفسه، لولا دليل آخر من النص وغيره يكفي في إثبات كون الشبهه الغير المحصوره ممّا لا تجب تحصيل الموافقه القطعيه، أو وجوب الاجتناب،

إلا فيما إذا كان الأمر من الأمور المهمّة، وعلم أنّ الشارع لم يرض بتركه مطلقاً، فحينئذٍ يجب تحصيله ما لم يبلغ تحصيل امتثاله مرتبه العسر والحرّج، فإذا بلغ يدخل تحت ذلك الدليل فيرتفع، هذا.

الوجه الخامس: من الأدلّة الدالّة على وجوب الاجتناب، أو عدم وجوب تحصيل الموافقة القطعيّة، هي الأخبار الواردة في المقام، وقد ذكرها سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني رحمه الله مبسوطاً، فلا بأس بالإشارة إليها:

منها: الخبر الصحيح المروي عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»<sup>(١)</sup>.

فقد ادّعى سيّدنا الأستاذ ظهورها في العلم الإجمالي من غير شكّ، خرج منه صورته المحصورة بالإجماع أو بالعقل وبقي الباقي.

ثمّ قال: (والقول بأنّ الشبهه غير المحصورة فارده، ضعيفٌ جداً بل غالب الشبهات غير محصورة، وقد يتفق كونها محصورة)، انتهى كلامه في «تهذيب الأصول»<sup>(٢)</sup>.

أقول: لا يخفى عليك أنّه قد أوضحنا الحديث تفصيلاً جيّداً عند البحث عن جريان الأصول في الشبهات الموضوعيّة في مقام الإثبات، وذكرنا أنّ فيه احتمالات ثلاث أو أزيد من اختصاصها بالشبهات البدويّة كما ذهب إليه المحقّق النائيني، وإن استبعدناه ولم نسلم الاختصاص، ولم ندفع احتمال شموله، فيحتمل شموله لخصوص العلم الإجمالي كما عليه الأستاذ، ويحتمل الأعمّ منهما ليشمل .

١- وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٤٩ .



كليهما، فيخرج منه المحصوره ويبقى الباقي تحته، وأشرنا إلى باقيا لاحتتمالات، ومن المعلوم أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، إلا أن الإنصاف قوه ما ذكر من شموله للمقرون بالعلم الإجمالي، خصوصاً مع وجود تأييدات أخرى من أحاديث أخر كما ستأتى الإشارة إليها.

ومنها: الخبر المرسل الذى رواه معاويه بن عمّار، عن رجلٍ من أصحابنا، قال:

«كنتُ عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجلٌ عن الجُبْنِ؟»

فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لطعامٌ يُعجبني وسأخبرك عن الجُبْنِ وغيره؛ كلُّ شىءٍ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه» (١).

وقريب منها روايه عبد الله بن سليمان (٢)، حيث قد ادعى الأستاذ رحمه الله هناك اتحاد هاتين الروايتين وإن استبعدناه.

وكيف كان، فقد ادعى ظهورها فى الشبهه غير المحصوره، والكلام فيه من جهه الاحتمالات كسابقها، وقد أيد هذا الحديث بروايه أبي الجارود، قال:

«سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الجُبْنِ، فقلت له: أخبرني من رأى أنه يُجعل فيه الميته؟»

فقال: أمن أجل مكان واحدٍ يُجعل فيه الميته حَرْمٌ ما فى جميع الأرضين؟ إذا علمت أنه ميته فلا تأكل، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجُبْنِ، والله ما أظنّ كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان» (٣).

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، الحديث ٧ و ١ و ٥.

٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، الحديث ٧ و ١ و ٥.

٣- الوسائل: ج ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، الحديث ٧ و ١ و ٥.

أقول: والإشكال بضعف سنده من جهة محمّد بن سنان كما في «مصباح الأصول» غير ضائر، لأنّه قد استندنا إليه للتأييد دون الاستدلال، ولذلك لا مجال للمناقشه فيه سنداً .

أمّا الشيخ الأ-عظم: فقد احتمل كون الشبهه في جعل الميتة في الجُبْن في مكان واحد من الشبهه البدويّه، حيث لا- يوجب الاجتناب عن جُبْن غيره الذي هو مشكوكٌ بدوى، وأنّ المراد من قوله عليه السلام: «ما أظنّ كلّهم يسمّون» هو عدم وجوب الظنّ أو القطع بالتسميه والحليّه، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين بناءً على أنّ السوق أماره شرعيّه للحلّ، حتّى ولو أخذ من يد مجهول الحال.

إلّا- أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع قيام العلم الإجمالي، فلا مسوغ للارتكاب غير كون الشبهه غير محصوره، ثمّ أمر بالتأمّل.

فأجاب عنه المحقّق الخميني قدس سره بقوله: (وأنت خبيرٌ بضعف ما أورده؛ لأنّ حملها على الشبهه البدويّه بعيدٌ عن مساقها إذ هي كالتص في العلم الإجمالي خصوصاً مع ملاحظه ذيلها، ومعلوم أنّ ذيلها ليس أجنبياً عن الصدر، وما احتمله في معنى قوله عليه السلام: «ما أظنّ.. إلى آخره»، بعيدٌ؛ لأنّ قوله هذا ظاهرٌ في حصول القطع بعدم التسميه، لكون الطائفتين ليستا من الطوائف الإسلاميّه، وعلى أيّ حال فدلاله المرسله لا غبار عليها لولا ضعفها سنداً، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: إنّ دلاله الحديث للشبهه غير المحصوره بصدرها واضحه، لمكان قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد.. إلى آخره»، مضافاً إلى ما ورد في ذيله بالقطع .

بوجود لحم بين تلك اللحوم ممّا لا تسميه عليه، لأنّ في الناس من لا يُبالي بمثل هذه الأحكام حتّى ولو كان مسلماً، فضلاً عن وجود غير المسلم فيه.

وأما كون سوق المسلمين أماره شرعيّه وموجبه للحكم بالحليّه، غير منافٍ للحكم بذلك، من جهه وجود سببين:

أحدهما: كون الشبهه غير محصوره كما في صدر الحديث .

وثانيهما: كون السوق أماره شرعيّه .

فاحتمال عدم أماريّه السوق مع وجود العلم الإجمالي بذلك ولو بصوره الشبهه غير المحصوره، يوجب سقوط اعتبار السوق في أكثر الموارد، إذ قلّ مورد لا يكون فيه ذلك العلم الإجمالي، بالنظر إلى من لا يبالي بالدّين والشريعة، فمعنى ذلك عدم أماريّه السوق رأساً لندره غيره، وهو غير وجبه.

وأما ضعف سنده، فقد عرفت عدم كونه ضائراً لوجود عدّه أخبار دالّه عليه مع تماميّه الدليل الرابع كما لا يخفى .

هذا، وقد استدللّ المحقّق الخميني في «تهذيب الأصول» بالخبر الموثّق الذي رواه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام في بعض عمّال بني أميّه وفيها:

«إنّ كان خلط الحرام حلالاً فاختلف فلم يُعرف الحرام من الحلال فلا بأس».

وقال: ولا يبعد حملها على غير المحصوره.

ومنها: صحيحه الحلبي، عن الصادق عليه السلام: «لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال رباً، ولكن اختلط في تجاره بغيره حلالاً، كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً معروفاً أنّه رباً فليأخذ رأس ماله ويردّ الرباً»<sup>(١)</sup>.

١- الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٣.

وغير ذلك من الروايات التي تكون دلالتها من هذا القبيل، وقد جمعها السيد المحقق اليزدي رحمه الله في «حاشيته على المكاسب» عند البحث عن جوائز السلطان، حيث قال المحقق الخميني إنّه: (لا يبعد أن يكون أكثر مواردنا من قبيل الشبهه غير المحصوره، فيحمل ما يدلّ على وجوب التخمس في مجهول المقدار، واحتمل كونه بمقدار الخمس أو أزيد أو أنقص على صوره المحصوره أو غير المحصوره، مع وجود تلك الخصوصيّة بواسطه تلك النصوص لا- يوجب الحكم بوجوب إعطاء الخمس، إذا علم وجود دينار حرام في خمسين ألف دينار).

وفيه: إذا علم وجود مقدار معيّن حرام في ماله حكم عليه بوجوب التصدّق لا التخمس، فيظهر عدم حليّته، وإن ذهب بعض إلى ما ذهب إليه قدس سره .

وكيف كان، فدلاله هذه الطائفه من الأخبار في الجملة على الحليّته في الشبهه غير المحصوره غير بعيدة، خصوصاً إذا كانت الشبهه على نحو يذمّ العقلاء من يعتنى بها، غير جهه الاحتياط إذ هو أمر آخر ممّا لا يكاد يُنكر حسنه.

## حكم ارتكاب جميع الأطراف في الشبهه غير المحصوره

حكم ارتكاب جميع الأطراف في الشبهه غير المحصوره

الأمر الرابع: ويدور البحث فيه عن أنه على فرض القول بعدم حرمه المخالفه القطعيه في الشبهه غير المحصوره:

هل يجوز ارتكاب جميع الأطراف فيما إذا تعدّر ذلك مطلقاً؟

أم لا يجوز بل لابد أن يبقى جزءاً بمقدار الحرام مطلقاً؟

أو يفصل كما التزم به الشيخ رحمه الله بين الجواز فيما إذا لم يقصد ارتكاب الجميع من أول الأمر ولكن ينجز الأمر إليه، وعدم الجواز فيما إذا قصد الجميع من أوله، أو توصل إليه إلى ارتكاب الحرام؟

فيه وجوه وأقوال، إذ من الواضح بأنه على القائل بتحديد الضابط في الشبهه غير المحصوره بأن لا يقدر المكلف على ارتكاب الجميع كما عرفت هذا الوجه عن المحقق النائيني فلا بدّ عليه أن يقول بعدم الجواز في الفرض، لأنّه فرض إمكان ارتكاب الجميع، فتخرج الشبهه حينئذٍ عن غير المحصوره وتصبح محصوره، فلا يجوز المخالفه فيها قطعاً كما لا يخفى .

وأما على مسلك الشيخ رحمه الله في الشبهه غير المحصوره، والذي حدّدها بأن تكون كثره الأطراف إلى حدّ يصبح فيه الاحتمال موهوماً كالشكّ البدوي، بحيث لا يعتنى به العقلاء، فلا يعرف وجه للتفصيل المذكور في كلامه، إلا أن يكون من قبيل التجزّي إلى المعصيه حيث يقصد ارتكاب الحرام فيما يقدر، بقيامه على فعل كلّ ما أمكنه من الأفراد وإن لم يصب فعله الحرام الواقعي إلى حين ارتكابه، فإنّ عمله هذا يعدّ حراماً، أو يرتكب الحرام مع القصد إذا انجرّ إليه، وفي كلا شقيّه لا يخلو

عن إشكال .

أقول: ولعل وجه كلامه هو ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله في نهايته من أن (بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال التكليف في كل فردٍ، إنما هو لأخذهم بالظن القائم بوجوده في البقيّة، الراجع إلى بنائهم على بدليته أحد الأطراف عن الواقع في المفترغيه، ولو تخييراً، وإلا فضعف احتمال وجود التكليف في كل فردٍ لا يكون مصححاً لجواز ارتكاب، وإن بلغ في الضعف ما بلغ، خصوصاً على مبنى عليه العلم الإجمالي بوجود الموافقة القطعيّة، والعلّة إلى ذلك يكون إلى نظر الأصحاب في بنائهم على عدم وجوب الاحتياط ورعايه احتمال التكليف في كل فردٍ، وإلا فمن البعيد جداً قيام إجماع تعديدي منهم في البين على الحكم المزبور كما هو ظاهر) (١).

ولكنّه ضعيف بأنّه إذا كان في الواقع يرتكب الجميع ويعلم أنّه يوجب وقوعه في الحرام في ذلك، وقلنا بأنّه غير ضائرٍ من جهه بناء العقلاء لعلّه ضعف احتمال وجود الحرام في كل فردٍ، فلائى جهه يؤثّر قصد الارتكاب للجميع موجباً لصيروره عمله حراماً، مع أنّ قصده لا- يغيّر الواقع عمّا هو عليه، فلا وجه لحرمة إلا ما احتملناه من كونه حراماً لارتكاب كل واحدٍ إما تجريباً أو حقيقة لو كان حراماً وصادفه، والالتزام بذلك لا يساعد مع ما ثبت من حكم العقلاء بعدم الاعتناء، مضافاً إلى وجود الأخبار ودالاتها حيث لا يكون فيها ما يستفاد منه هذا التفصيل.

أمّا المحقق الخميني: في «تهذيب الأصول» بعدما ذكر مختاره فيالمقام قال: .

(نعم مقتضى ما اعتمد به شيخنا العلامة أعلى الله مقامه التفصيل، فلو شرع المكلف فى الأطراف قاصداً ارتكاب جميعها، ولو فى طول سنين، لم يكن معذوراً؛ لأنّ التكليف باقٍ على فعليته، وكذا لو قسم الأطراف بأقسام متعدّده محصوره، وأراد ارتكاب بعض الأقسام الديقكون نسبته إلى البقيّه نسبه محصوره، كأن تكون الأطراف عشره آلاف وقسمها عشره أقسام وأراد ارتكاب قسم منها، فإنّه غير معذور فيه، لأنّه من قبيل الشبهه المحصوره، لعدم كون احتمال الواقع فى القسم الذى أراد ارتكابه ضعيفاً بحيث لا يعتنى به العقلاء)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أمّا المحقق الحائرى: فلا بأس بنقل كلامه فى «الدرر» حيث أنّه قال فى وجيه عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه غير المحصوره بأنّ (كثره الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً فى طرفٍ خاصّ، بحيث لا يعتنى به العقلاء، ويجعلونه كالشكّ البدوى، فىكون فى كلّ طرف يُقدّم الفاعل على الارتكاب طريق عقلاى على عدم كون الحرام فيه، وهذا التقريب أحسن ممّا أفاده شيخنا المرتضى قدس سره من أنّ وجه عدم وجوب الاحتياط كون الضرر موهوماً، فإنّ جواز الإقدام على الضرر الأخرى الموهوم لو سلّم، لا يوجب القطع بكونه غير معاقب كما لا يخفى، هذا). انتهى محلّ الحاجه (٢).

أقول: وأنت ترى أنّ كلامه لا يقتضى ما ذكره؛ لأنّ ضعف احتمال وجود تكليف فى كلّ طرفٍ موجود، سواء قصد ارتكاب الجميع أم لا، وهذا الضعف على الفرض يوجب إسقاط التكليف عن الفعلية، بلا فرق بين أن أراد ارتكاب الجميع فى يوم .

١- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٥٣.

٢- درر الفوائد: ج ٢ / ٤٧١.

أو سنه أو ستين.

نعم، يصحّ فيما لو فعل ما يستلزم خروجه عن ذلك، بأن صارت النسبه بين الأطراف بمنزله المحصوره، كما لو قسم الأطراف إلى عشره أقسام، في كلّ قسم مائه بحيث يصبح الجميع ألفاً، فارتكاب قسمه واحده من العشرات والتي تكون محصوره إن لوحظت مع كلّ قسمه لا- مع كلّ فرد، لما كان الاحتمال ضعيفاً لانحصار العشره بخلاف الألف، مع إمكان الإشكال فيه بأنّه إذا لوحظ نسبتها إلى جميع الأفراد دون خصوص الأقسام، لما كانت الشبهه محصوره.

وكيف كان، فإنّ الحكم بالحصر وعدمه منوط بملاحظه رأى العرف فيه، وأنّه مندرج تحت أى من الفردين كما لا يخفى .

أقول: بقى هنا أمران آخران فى الشبهه غير المحصوره ينبغى التنبيه عليهما:

التنبيه الأول: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالى فيها :

هل يصير العلم الإجمالى فيها كعدمه، فيجرى حكم الشكّ فى كلّ واحدٍ من الأطراف، ويصبح المرجع فيه إلى قاعده الاشتغال فيما إذا كان نفس الشكّ فى ذلك المورد مستلزماً لجريان قاعده الاشتغال فيه ؟

أو يكون الشكّ فى كلّ واحدٍ من الأطراف أيضاً بمنزله العدم، فلا يرجع إلى قاعده الاشتغال أصلاً، لا من جهه العلم الإجمالى ولا من جهه الشكّ ؟

وتظهر الثمره فيما إذا علمنا بوجود ظرف إناءٍ فيه مضاف مردّد بين ألف إناء مثلاً، فإنّه على الاحتمال الأوّل لا يصحّ الوضوء بإناء واحد لاحتمال كونه مضافاً، والشكّ فى كونه ماءً مطلقاً كافٍ فى الحكم بعدم صحّه الوضوء به، وعلى الاحتمال الثانى يصحّ الوضوء به مع احتمال كونه مايعاً مضافاً، ولا يعتنى بهذا الاحتمال بعد



كون الشبهه غير محصوره، بخلاف الشك في نجاسه إناء واحد منها حيث يصح ويجوز استعماله في الشك لوجود أصل البراءه فيه.

أما المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» فإنه رحمه الله بعد طرح المسأله بالنحو الذي ذكرناها، قال:

(والتحقيق: أنه يختلف الحال باختلاف المباني في الشبهه غير المحصوره:

فبناءً على مسلك الشيخ رحمه الله من أن الملاك في عدم التنجيز كون الاحتمال موهوماً لا- يعتنى به العقلاء، فالشك في مفروض المثال يكون بمنزله العدم، فلا يعتنى باحتمال كون المتوضئ به مضافاً بعد كونه موهوماً على الفرض.

وأما على مسلك المحقق النائيني رحمه الله من أن الملاك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفه القطعيه، لعدم القدره عليها، وأن وجوب الموافقه القطعيه متفرع عليها، فالعلم بالتكليف المراد بين أطراف غير محصوره يكون كعدمه، وأما الشك في كل واحد من الأطراف فهو باقٍ على حاله، وهو بنفسه مورد لقاعده الاشتغال، إذ يعتبر في صحه الوضوء إحراز كون ما يتوضأ به ماءً مطلقاً، فنفس احتمال كونه مضافاً كافٍ في الحكم بعدم صحه الوضوء به، ولو لم يكن علمٌ إجمالي بوجود مايع مضاف موجوداً، فلا بد حينئذٍ من تكرار الوضوء بمقدارٍ يعلم معه وقوع الوضوء بماء مطلق)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أمّا المحقق الخميني: فقد ناقش فيها وألزم القائل بمقالته بعدم جواز التوضئ بماءٍ مشكوك الإضافه حتى في إناء واحد منها، ولكن قال: .

(لكن الفاضل المقرّر رحمه الله قال إنّه رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهه أيضاً، وهو لا يتّجه على مختاره ومتّجه على مختارنا)، انتهى ما في «تهذيب الأصول» (١).

أقول: قال المحقّق النائيني قدس سره قبل هذه مقاله المنقوله عن المقرّر، وبعد بيان شقّي احتمال المسأله بأنّ (المسأله بعدُ تحتاج إلى مزيد تأمل). حيث أراد بذلك لزوم التفصيل على فرض قبول مختاره، من حيث إنّ المورد المشكوك له عدّه صور:

فقد يكون في كلّ واحدٍ من الأوانى حاله سابقه بالإطلاق، أو قد يكون لبعضها دون بعض، أو لم يكن في شيء منها أبداً؟

فإنّ كان المورد من الأخير: فلا يبعد صحّه ما ذكره المحقّقان الخميني أو الخوئيّان قلنا بعدم وجود الملازمه بين سقوط العلم الإجمالي وسقوط الشكّ البدوي، لأنّ الأوّل ارتفع بواسطة عدم التمكن من المخالفه القطعيّه، ولكن الثاني باقٍ على حاله فله حكم الشكّ البدوي، وهو هنا عدم جواز الوضوء بالماء المشكوك بالإضافه، بخلاف غير الإضافه من جواز الشرب ورفع الحَبْث، فإنّه يجوز بواسطة وجود أصل البراءه.

وأما لو كان المورد من القسم الأوّل: أي لو كان في بعضها حاله سابقه للإطلاق دون بعض، فلا إشكال في جواز التوضّي بما له ذلك، لعدم وجود مانع من التمسك بالاستصحاب، لأنّ العلم الإجمالي الذي كان يوهّم مانعيّته قد زال، وحيث لا مزاحمه ولا معارضه له مع استصحاب آخر، فلا بأس بالأخذ به والحكم بجواز الوضوء بما له الاستصحاب دون ما ليس له ذلك والاكتفاء به

..

وأما الصورة الثالثة: وهى ما لو كان لكل واحدٍ منها حاله سابقه، فيما أنّ الاستصحاب موجودٌ فى كلّ واحدٍ فيتعارض مع الآخر، غايه الأمر مع وجود العلم الإجمالى المؤثر، فيوجب تعارضهما وتساقطهما، ثم بعد سقوط العلم الإجمالى عن التأثير يبقى الكلام فى أنه :

هل يجرى الاستصحاب فى كلّ واحدٍ ما لم يستلزم العلم بالانتقاض عن حاله السابقه، ليكون لازمه جواز الوضوء بمقدارٍ لا يستلزم ذلك، ممّا يستلزم عدم جواز التمسك به لإثبات جواز الوضوء من جميع المياه الموجوده بخلاف بعضها حيث يجوز؟

أو لا يجرى الاستصحاب لأجل وجود المعارضه بينها، وبقاء تأثير العلم الإجمالى من هذه الجهه، وإن سقط تأثيره من جهه حرمه المخالفه القطعيه لأجل عدم قدره، فالقول بعدم جواز التوضي من الماء المشكوك بالإضافه مطلقاً على مختاره غير واجبه؟

ولكن حيث قد عرفت أنّ مختارنا هو سقوط العلم الإجمالى من رأسه بواسطه وجود طريق عقلائي على ذلك، وسقوط الشك والاحتمال عن الاعتبار بواسطه كثره الأطراف، فلا بأس بالتوضي من إناء واحد مشكوك بالإضافه، والله العالم بحقائق الأمور .

## البحث عن شبهه الكثير في الكثير

البحث عن شبهه الكثير في الكثير

التنبیه الثاني: هو أنه بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في شبهه غير المحصوره، فهل الأمر يكون كذلك إذا كانت نفس شبهه كثيره بالنسبه إلى الأطراف، أم يكون عدم التنجيز فيما إذا لم تكن شبهه كذلك، مثلاً لو فرضنا أن الشبهه في ألف إناء هي مائه، فإنّ الأطراف في نفسها كثيره، ولكن نسبتها إلى المائه تكون كنسبه الواحد إلى العشره، حيث إنّ تلك النسبه تعدّ محصوره، فهل العلم الإجمالي في مثله منجّز أم لا، وتسمى هذه شبهه الكثير من الكثير.

قال المحقّق الخوئي في «مصباح الأصول»: (والتحقيق هنا أيضاً أنه يختلف الحال باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الإجمالي في شبهه غير المحصوره.

فعلى مسلك الشيخ رحمه الله من أنّ الملاك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا- يعتنى به العقلاء، كان العلم الإجمالي في مفروض المثال منجّزاً، لأنّ احتمال التكليف في كلّ واحدٍ من الأطراف من قبيل تردد الواحد في العشره ومثله لا يعدّ موهوماً كما هو ظاهر.

وأما على مسلك المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفه القطعيه، لعدم التمكن منها، ووجوب الموافقه القطعيه متفرّع عليها، فلا بدّ من الالتزام بعدم التنجيز في المقام أيضاً، فإنّ المخالفه القطعيه لا- تتحقّق إلاّ بارتكاب جميع الأطراف، وهو متعذر أو متعسّر عادةً، فلا تجب الموافقه القطعيه أيضاً، فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً لا محاله).

أقول: لا يخفى على المتأمل في كلام المحقّق النائيني أنه يحكم في مثله بكونها

من الشبهه المحصوره، لأن مقتضى ذلك هو القول بسقوط العلم الإجمالى حتى فيما إذا كان الألف نصفه ممنوعاً كالمشاه ذات الجلل، ونصفه الآخر قطعاً بلا ممنوعيته، مع أن نسبه خمسمائه إلى الألف كنسبه الواحد إلى الاثنين وهو محصور، مع أن المكلف لا يقدر على الجمع فى الاستعمال، فإدخال مثله فى غير المحصور على مسلك النائينى قول بما لا يرضى به صاحبه؛ لأن عدم القدره ليس مستنداً إلى كثره الأطراف التى كانت غير مشتبهه بالنجس، بل مستنده إلى الأطراف المركب من الحرام وغيره، بخلاف ما لو كان واحداً من الأطراف، فإن الاستناد حينئذ يكون إلى الكثره التى لا حرام فيها، فالقول بعدم وجوب الاجتناب فيه له وجه.

فالظاهر هو لزوم إدخاله فى المحصوره فى أمثال المقام كما يقبله العقلاء والعرف، والله العالم.

## منجزية العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبية وعدمها

منجزية العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبية وعدمها

الأمر الخامس: ويدور البحث فيه عما لو كانت الشبهه فيغير المحصوره وجوبية لا تحريمية، فهل ينتج العلم الإجمالي فيها أم لا ينتج كما في الشبهه التحريمية؟

قال المحقق الخميني في «تهذيب الأصول»: (إن جعل المدرك في عدم التنجز هو الأخبار، فالظاهر جواز المخالفه القطعية حتى يقف على الواجب أو الحرام بعينه، وأمياً على ما أفاده شيخنا العلامة من قيام الأماره العقلية، فلو تمكن المكلف من الإتيان بمقدار نسبته إلى غير المتمكن نسبه محصوراً إلى محصور، فيجب الاحتياط كما لو تمكن من الإتيان بالمائه من بين الألف، فإن نسبته إلى الألف كنسبه الواحد إلى العشره، فالظاهر وجوب الموافقه الاحتمالية.

وأما إذا لم يوجب ذلك انقلاب النسبه، كما لو نذر شرب كأس واشتبه من بين محصور، وتمكن من شرب الواحد منه، فلا يجب الاحتياط لقيام الأماره العقلية عليه كونه الواقع، ولا يعتنى العقلاء بمثل هذا الاحتمال الضعيف)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه، لأننا إذا لم نجعل الملاك قدره المكلف على الامتثال وعدم قدرته، فلا فرق حينئذ بين أن يقدر على إتيان مصاديق توجب انقلاب النسبه أم لم يقدر، ولذلك الأولى والأحسن فيه أيضاً جعل الملاك هو ما ذكرناه فيالشبهه غير المحصوره التحريمية، من ملاحظه حكم العقلاء بالنسبه إلى وجود الاحتمال من الحكم عليه بالوهم وعدمه، فيجب الاحتياط في الثاني دون الأول.

\*\*\*

## الشبهه المتردده بين المحصور وعدمه

الشبهه المتردده بين المحصور وعدمه

الأمر السادس: ويدور البحث فيه عمّا لو شكّ في الشبهه بأنّها محصوره أو غير محصوره:

قال المحقّق الخراساني في «الكفايه»: (ولو شكّ في عروض الموجب، فالمتّبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءه، لأجل الشكّ في التكليف الفعلي، وهذا هو حقّ القول في المقام)، انتهى كلامه (١).

وناقشه صاحب «عنايه الأصول» بقوله:

(وفيه: أنّ التكليف مقيّد بعدم العسر لا محاله، فإذا شكّ في تحقّق العسر وعدمه بنحو الشبهه المصادقيه، كما هو ظاهر كلام المصنّف، فلا مجال للتمسك بالإطلاق بلا كلام، فإنّه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه للخاص، وهو ممنوع جدّاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى البراءه لأنّه شكّ في التكليف .

اللهمّ إلا إذا كان هناك أصل موضوعيّ كاستصحاب عدم العسر فيما كان له حاله سابقه، فيقدّم على البراءه)، انتهى كلامه (٢).

أقول: ولا يخفى عليك أنّ المسأله حكمها متفاوت باختلاف المباني والوجوه؛ لأنّه على مبني المحقّق الخراساني حيث ذهب إلى دعوى العلم بفعليّه التكليف المعلوم بالإجمال من جميع الجهات، فلازم هذه الدعوى هو الاشتغال حتّى مع العلم بانطباق العسر والخرج عليه، فضلاً عن صوره الشكّ، لأنّ معنى العلم بفعليّه .

١- كفايه الأصول: ج ٢ / ٢٢٤ .

٢- عنايه الأصول: ج ٤ / ١٨٥ .

التكليف من جميع الجهات، هو أنّ الشارع يطلب ذلك من المكلف في جميع الحالات حتّى مع العسر والحرّج، فمجزّد وجود كثره الأطراف الموجب لعسر تحصيل الموافقه القطعيّه لا يوجب سقوط فعليّه التكليف، ولذلك قد أورد عليه بعض الأكابر مثل العلامه البروجردى بأنّه لا معنى لاستدراك المحقّق الخراسانى بقوله: (نعم، ربما يكون كثره الأطراف فيمورد موجب لعسر موافقه القطعيّه باجتناّب كلّها.. إلآخره) لأنّه يرجع إليعدم كون التكليف من جميع الجهات فعليّاً.

اللّهّمّ إلآ.. أن نقول: بأنّ مراده من كونه من جميع الجهات فعليّاً؛ أى من غير هذه العناوين الثانويّه كما هو الظاهر، وإن أجاب المحقّق المزبور بأنّه يحتمل أن يكون مراد القوم من تلك العبارة غير ظاهرها، أى العلم بالحجّه القائمه على التكليف الفعلى على نفس التكليف، فالعلم بالحجّه يجتمع مع العلم بوجود حجّه أقوى على نفى التكليف كالعسر والحرّج مثلاً.

ولكن لا يخفى ما فى الجواب من كونه خلاف المستفاد من ظاهر كلامهم.

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا من التوجيه، يلزم التمسّك بإطلاق الدليل وحجّيته إلى حين إحراز الخلاف بواسطة انطباق العسر والحرّج عليه.

وبالتالى فما ذكره المحقّق الخراسانى يعدّ فى غايه المتانّه، فلا وجه لما ذكره صاحب «عنايه الأصول» حيث جعل التكليف الفعلى مقيداً بعدم العسر والحرّج، وجعل الشكّ فيه من قبيل الشكّ فى الشبهه المصادقيه، ثمّ أورد عليه بأنّ التمسّك بالإطلاق فيالمشكوك يكون من قبيل التمسّك بالعام فيالشبهه المصادقيه. لأنّ نسبه الأدلّه الثانويّه بالنظر إلى العناوين الأوّليه ليس إلآ على نحو الحكومه لا التقييد والتخصيص حتّى يجعل التكليف مقيداً بعدمها كما توهمه .



هذا كله حكم الشكّ بالنظر إلى مبنى صاحب «الكفايه» حيث لم يجعل الشبهه غير محصوره من الأمور المسقطه للتكليف عن الفعلية، إلا إذا انطبق عليها أحد تلك العناوين.

وأما على القول بكون الشبهه غير المحصوره بنفسها مسقطه للتكليف، من غير ملاحظه ما ينطبق عليه وأحد تلك العناوين، فقد يقال أيضاً باختلاف حكم الشكّ باختلاف ما هو المختار في بيان وجه السقوط في الشبهه غير المحصوره:

فمن سلك مسلك المحقق النائيني والتزم بأن ملاك كون الشبهه غير محصوره هو كون كثره الأطراف حداً لا يتمكّن من الجمع بينها في الاستعمال، فقد يقال إنّ لازم هذا القول هو إلحاق صوره الشكّ في الحصر إلى الشبهه المحصوره في وجوب الاحتياط، وذكر في وجهه:

إنّ الشكّ المزبور حينئذٍ يرجع إلى الشكّ في القدره مع العلم بالخطاب ووجود الملاك، فلا بدّ من الاحتياط لاستقلال العقل في مثله بلزوم الجرى على ما يقتضيه العلم وعدم الاعتناء باحتمال العجز.

أقول: ولكن الأولى أن يقال على هذا المبنى بالتفصيل :

بين ما يعلم حالته السابقه للشبهه من كونها محصوره أو غير محصوره، فيترتب عليها تلك الحاله من الحكم قضيه للاستصحاب من الاحتياط في الأولى وعدمه في الثانيه.

وبين ما لا يعلم تلك الحاله، حيث لا بدّ من إلحاقها بالمحصور للوجه المزبور.

ولعلّ القائل أراد هذه الصوره حيث أطلق بذلك، إحالةً للصوره الأولى على وضوحها، ولكن الأحسن ذكرها كما عرفت .

ثم قال هذا القائل وهو المحقق العراقي في نهايته (١) بعد ذلك:

(وكذلك الحال على الضابط المختار، فمقتضاه أيضاً هو إلحاق فرض الشك في الحصر بالمحصور في وجوب رعايه العلم الإجمالي، لأن مرجع الشك في الشك إلى الشك في جعل البديل الذي هو المصحح للترخيص في ترك الاحتياط، ومع الشك فيه وعدم إحرازه لا بد من مراعات العلم الإجمالي، فيجب الاحتياط بالاجتناب عن جميع المحتملات)، انتهى كلامه .

أقول: والكلام فيه أيضاً كالكلام في السابق من الحالات الثلاثة للمكلف:

من العلم بأحدهما ليرتب عليه ذلك، بمقتضى استصحابه الموضوعي من الاحتياط في المحصور وعدمه في غيره .

أو عدم العلم بها .

ومع الشك المرجع عنده هو الاحتياط لما قد ذكره من الوجه في الشك من جواز جعل البديل المصحح، مع أن الأصل يقتضى عدم الجواز لأن الحجج على أصل التكليف موجوده، وشرط إحراز المانع مفقود، فيحكم بالاحتياط.

وأما على مختارنا تبعاً لمسلك الشيخ الأنصاري والمحقق الخميني - فلا مجال للاحتياط لأن الشبهه غير المحصوره مسقطه للتكليف، لصيروره الاحتمال موهوناً لا يعتنى به العقلاء، وهو ما قاله المحقق العراقي في «نهايه الأفكار» من: (إنه يكون ملحقاً بغير المحصور، لرجوع الشك في الحصر وعدمه حينئذ إلى الشك في بياثيه العلم الإجمالي لدى العقلاء، وصلاحيته للمنجزيه، فيكون المرجع في .

مثله هي البراءة)، انتهى كلامه.

ولكن الأولى أن يقال على هذا المبني: إن ذلك مبني على ملاحظته أن عدم كون احتمال التكليف موهوماً هل هو من قبيل شرط التنجز للعلم الإجمالي بالتكليف، أو من قبيل وجود المانع للتنجز؟

فإن كان من قبيل الأول فما دام لم يُحرز وجود الشرط بإحراز كون الشبهه محصوره يحكم بعدم وجوب الاحتياط لأنّ الشكّ في وجود الشرط مساوق لعدمه.

وإن كان من قبيل القسم الثاني، فمقتضى الشكّ هو وجوب الاحتياط، لأنّ العلم المتعلق بالتكليف دليلٌ وحجّة عند العقلاء ما لم يحرز خلافه، وهو لا يتحقق إلا بإحراز كون الشبهه غير محصوره، وحيث كان الثاني أولى، لأنّ أخذ عدم احتمال كون التكليف موهوماً من الشرائط مستبعدٌ لكونه أمراً عدمياً، بخلاف جعله من موانع المنجزية، فيكون الحكم في الشكّ على هذا المسلك أيضاً هو الاحتياط في غير ما يُعلم حالته السابقيه من كونه محصوره أو غير محصوره، وإلا يؤخذ بمقتضاه، والله العالم بحقائق الأمور.

\*\*\*

## حكم تعارض الأصول في الشبهه المحصوره

حكم تعارض الأصول في الشبهه المحصوره

الأمر الحادى عشر: ويدور البحث فيه عن حال الأصول من جهه التعارض، وأنه هل يعتبر كونها في المرتبه مّتحده أم لا يعتبر.

أم أنّ التعارض حاصل ولو كان الأصل الجارى في طرف من أطراف العلم الإجمالى في مرتبه متأخره عن رتبه عدله ؟

هذا بعد الفراغ عن أنّ العلم الإجمالى منجز قطعاً فيما إذا كانت الأصول الجاربه في الأطراف في رتبه واحده الموجهه للتعارض والتساقط وتنجز العلم الإجمالى بعده .

ففى مثل العلم الإجمالى بنجاسه أحد المائين، أو غصبيّه أحدهما من حيث الحكم التكليفى من الحرمة أو الوجوب، أو الوضعى من الصّحه والفساد ممّا لا إشكال فيه بكون العلم الإجمالى منجزاً قطعاً، وقد مرّ تفصيله آنفاً بتمام فروعه.

والآن نتعرّض حال ما لو كان الأصل الجارى في أحد طرفى المعلوم بالإجمال متأخراً رتبه عن الأصل الجارى في الطرف الآخر، فهل يوجب اختلاف الرتبه جريان الأصل في أحدهما المعين بلا معارض، ويترتب عليه الأثر، فلا يكون العلم الإجمالى مؤثراً أم لا يكون الأمر كذلك ؟

أقول: والمسأله تلاحظ على صورتين:

الأولى: ما لا يترتب للمعلوم بالإجمال أمراً إلاّ الحكم الوضعى من دون ترتب أثر تكليفى عليه .

الثانيه: ما يترتب عليه كلاهما من الوضعى والتكليفى.

أمّا الصورة الأولى: فقد مُثِّل لها بما لو علم بوقوع نجاسه إمّا فى الماء أو فى التراب مع انحصار الطهور بهما، فإنّه لو جرت أصاله الطهاره فى الماء، ويحكم بوجود تحصيل الطهاره به، فلا تصل النوبه إلى التراب حتّى تجرى فيه أصاله الطهاره، إذ جريانها فيه قد يقال بأنّه لا أثر له، لأنّ عدم جواز التيمّم ليس من آثار نجاسه التراب، بل من آثار وجود الماء الطاهر، هذا بخلاف ما لو قلنا بالتعارض والتساقط حيث يكون وجه عدم جواز التيمّم، هو كونه أحد طرفى العلم الإجمالى فى النجاسه، فعليه يكون العلم الإجمالى منجزاً، ولازم ذلك:

إمّا اعتباره فاقد الطهورين وأنّ عليه العمل بوظيفته فى ذلك.

وإمّا عليه وجوب الجمع بين الوضوء والتيمّم عليه تحصيلاً للطهاره اليقينيّه.

أمّا المحقّق الخوئى: فلا بأس بطرح كلامه فى «مصباح الأصول» وملاحظته حيث قال بعد طرح المسأله:

(والتحقيق أن يُقال: إنّ التراب المحتمل نجاسته :

تارة: لا- يكون لطهارته أثر شرعى فى عرض الأثر الشرعى لطهاره الماء، وكان الأثر الشرعى لطهارته جواز التيمّم فقط، الذى ليس فى مرتبه طهاره الماء، كما إذا كان التراب مال الغير ولم يأذن فى السجده عليه، أو كان المكلف غير مكلف بالسجده وكان تكليفه الإيماء مثلاً.

وأخرى: يكون لطهارته أثر آخر غير جواز التيمّم، وكان ذلك الأثر فى عرض الأثر الشرعى لطهاره الماء كجواز السجده عليه.

أمّا الصورة الأولى: فلا ينبغى الإشكال فى جريان أصاله الطهاره فى الماء بلا معارض، لعدم جريانها فى التراب لعدم ترتب أثر عليه، وقد ذكرنا أنّ تنجز العلم

الإجمالى يتوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلى على كل تقدير، وهو مفقود فى المقام، إذ النجاسه مع تقدير وقوعها فى التراب، لا- يترتب عليها عدم جواز التيمم، بل عدم جوازه حينئذٍ إنما هو من جهه التمكّن من الماء الطاهر لا من جهه نجاسه التراب.

وإن شئت قلت: إنّ النجاسه المعلومه بالإجمال لا يترتب عليها عدم جواز التيمم أصلاً، لأنها :

إن كانت واقعته فى الماء فهى مقتضيه لجواز التيمم لا لعدم جوازه.

وإن كانت فى التراب، فعدم جواز التيمم مستندٌ إلى وجود الماء الطاهر، لا إلى نجاسه التراب.

وعليه فلا- تجرى أصله الطهاره فى التراب، وتجرى فى الماء بلا- معارض، وبجريانها يرتفع موضوع جواز التيمم، وهو عدم التمكّن من الماء الطاهر)، انتهى كلامه هنا فى الصوره الأولى (١).

أقول: ولا يخفى على المتأمل ما يرد عليه:

أولاً: هذا إنما يكون على مبنى من جعل وجه تنجيز العلم الإجمالى هو تساقط الأصول الجاربه فى الأطراف بالتعارض، وإلا على مسلك من ذهب إلى أنّ وجه تنجيز العلم الإجمالى هو كون نفس العلم علّه تامّه له إلى أن يترتب على مورده ما يوجب رفع التنجيز من العسر أو الحرج، والضرر والاضطرار، والخروج عن مورد الابتلاء، وكون الشبهه غير محصوره وأمثلة ذلك فلا يصحّ ما ذكره، لأنّ .

العلم إذا تعلّق بنجاسه أحد الطهورين فهو موجبٌ لتنجّزه، والحكم بوجود الاجتناب فيما يجب فيه، أو بوجود الاحتياط فيما يقتضى ذلك، والمقام يكون من القسم الثانى حيث إنّه يجب عليه تحصيل الطهاره بأى قسم منها من المائيه أو الترابيه، سواء تساقطت الأصول بالمعارضه أم لا، وسواء كانت مرتبه كلّ واحدٍ منها واحده أو متفاوتة.

وثانياً: على فرض تسليم مبنى القول بشرطيّه عدم التعارض فيها على اتّحاد المرتبه، وكون تنجّزه منوطاً بعدم التساقط فيها، فمع ذلك نقول: يصحّ ما ذكره لو لم نقل بتنجّز العلم الإجمالى فى التدريجيات، أى فيما لا يكون كلّ واحدٍ من الأطراف مورداً للابتلاء دفعه، وإلاّ لو التزمنا بتنجّزه حتّى فى التدريجيات فلا بدّ من القول بغير ما ذكره؛ لأنّ التراب وإن سلّمنا عدم ترتّب أثر عليه سوى جواز التيمّم عليه فعلاً، لعدم كون المكلف مكلفاً بالسجده، إمّا لكونه مكلفاً بالإيماء، أو كان فى وقت لا تكليف له بذلك، أو كان التراب للغير ولم يأذن له بالسجده عليه، وأمثال ذلك، إلاّ أنّه سيصبح قريباً مورداً للاحتياج بالسجده عليه، إمّا بإذن الغير أو بتملكه وصيرورته ملكاً له وأمثال ذلك ولو بعد مضيّ مقدار من الزمان، فحينئذٍ يكون العلم الإجمالى منجزاً أيضاً عند من يقصد صحّحه تنجّزه فى مثله.

وثالثاً: على فرض تسليم ذلك، نقول إنّهُ ليس إلاّ مجرد فرض فقط، لأنّ التراب له أثر فى عرض أثر جواز التيمّم قطعاً، فيعارض أصاله الطهاره الجاربه فيه مع أصاله الطهاره فى الماء، وذلك الأثر هو مثل مطهريته لنجاسه الخفّ والرّجل والاستنجاء، وقابلتيه لتطهير الإناء الذى ولغ فيه الكلب وأمثال ذلك عدا السجده والتيمّم، وهذه الآثار لا تكون موقوفه على إذن الغير من جهه نفسه وبذاته، فمثل

هذه تكون في عرض أثر طهاره الماء، فيعارض معه فيسقط، والمرجع حينئذٍ إلى مقتضى مدلول العلم الإجمالي من التنجيز كما لا يخفى.

ورابعاً: لو سلّمنا عدم وجود أثر آخر شرعى في عرض طهاره الماء، وبرغم ذلك نقول هنا إنه لا يجوز الاكتفاء بالطهاره المائيه فقط، لأن ما ذكره من عدم جواز الاكتفاء بالتيّمم بالتراب، ليس لأجل نجاسته، بل لأجل كون الماء في الواقع طاهراً وهو متمكّن من تحصيل الطهاره به، وفي هذه الحاله لا يجوز التيمّم، فلو كان الماء في الواقع نجساً فأثره جواز التيمّم لا عدم الجواز .

نعم، لو كان أثر عدم جواز التيمّم مترتباً على التمكن من الماء الطاهر في الواقع، سواء علمه أم لا فهو، وإلا لو كان أثر عدم جواز التيمّم من آثار العلم بكونه متمكناً من الماء الطاهر، فلا يكون وجه عدم جواز التيمّم هنا من التراب إلا احتمال كونه نجساً، لا لأنه كان عالماً بالتمكّن من الماء الطاهر؛ لأنّ المفروض أنّه لا يكون عالماً بذلك، وحينئذٍ يكون أمره دائراً بين وجود العلمين الإجماليين: أحدهما علمه إجمالاً إمّا بوجود لزوم تحصيل الطهاره بالماء لو كان طاهراً واقعاً، أو تركه وتحصيل الطهاره الترابيه لو كان الماء نجساً كما كان له مثل ذلك العلم بالنسبه إلى التراب، حيث يعلم إجمالاً إمّا بجواز التيمّم من هذا التراب فيما لو كان النجس في الماء، أو عدم جواز التيمّم لو كان النجس فيه، ففي مثل ذلك يتنجز العلم الإجمالي، فتأمل فإنّه دقيق.

وبالجملة: نتيجة ما ذكرنا هو تنجز العلم الإجمالي في الصورة الأولى، فيجرى فيها ما يجرى في الصورة الثانيه كما سيظهر عن قريب، انتهى كلامه.

ثمّ قال المحقّق الخوئي رحمه الله في «المصباح»:

(أمّا الصورة الثانيه: فجرى ان أصاله الطهاره في الماء المترتب عليه جواز الوضوء به، يعارض بجريانها في التراب المترتب عليه جواز السجده عليه، وبعد التساقط يكون العلم الإجمالي منجزاً، وحينئذٍ لا وجه لإدراج المكلف في فاقد



الطهورين، بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلاً للطهاره اليقيته، وما يتصور كونه مانعاً عنها أمران:

أحدهما: حرمة التوضي بالماء المتنجس، لكونه تشريعاً، وكذلك التيمم بالتراب المتنجس.

ثانيهما: احتمال نجاسه بدنه بملاقاه الماء المحتمل كونه نجساً.

أما الأول: فمدفوعٌ بأنَّ المكلف يحتاط ويأتي بها رجاءً، فلا تشريع هناك.

وأما الثاني: فمدفوعٌ بأنَّ مجرد الاحتمال ممّا لا بأس به بعد كونه مورداً لأصالة الطهاره، وسيجيء أن الحكم في ملاقى الشبهه المحصوره هي الطهاره.

فتحصّل: أن المتعين هو الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلاً للطهاره اليقيته.

وبعباره أخرى: هناك علمان إجماليان:

أحدهما: العلم الإجمالى بنجاسه الماء أو التراب.

والثاني: العلم الإجمالى بوجوب الوضوء أو التيمم.

ومقتضى العلم الأوّل ليس حرمة الوضوء والتيمم ذاتاً، بل عدم الاجتزاء بكل واحدٍ منهما فى مقام الامتثال، ومقتضى العلم الثانى هو الجمع بينهما تحصيلاً لليقين بالطهاره، ولا منافاه بينهما.

نعم، يجب تقديم التيمم على الوضوء، لأنّه مع تقديم الوضوء على التيمم يعلم تفصيلاً بفساد التيمم إمّا من جهه نجاسه التراب على تقدير كون الماء طاهراً، وإمّا من جهه نجاسه محلّ التيمم على تقدير كون الماء نجساً، بناءً على ما هو المعروف المشهور من اشتراط طهاره المحلّ فى التيمم، وإن لم نجد دليلاً عليه إلى الآن.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثرٌ تكليفى كما فى العلم الإجمالى

بنجاسه الماء أو التراب، فإن المترتب على المعلوم بالإجمال هو الحكم الوضعي فقط، وهو عدم صحه الوضوء أو التيمم، انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى عليك صحه ما ذكره في هذه الصورة، كما كانت الصورة الأولى عندنا مثلها، وأما بالنسبة إلى لزوم تقديم التيمم على الوضوء، فهناك خلاف بين الفقهاء لأن السيد في «العروه» في مسأله ٣ في (فصل ما يشترط فيما يتيمم به) حكم بوجوب الجمع بينهما حصراً من دون الحكم بوجوب تقديم التيمم على الوضوء، ولعل صدور حكمه هذا اتكالا على مقتضى الأصل الجارى في كل طرف، حيث إن مقتضى العلم الإجمالى وإن كان هو وجوب الجمع بينهما فى تحصيل الطهاره، إلا أن مقتضى أصاله الطهاره فى البدن الناشئ من الشك الحاصل فيه من الوضوء استلزام حكمه بطهارته، فلا يوجب ذلك حصول القطع بفساد التيمم، من جهه ما ذكره من أن التيمم إيمًا حاصل بعد نجاسه البدن إذا كان الماء نجسًا مما أوجب فقد شرطيه طهاره محل التيمم، أو كان التيمم بنفسه باطلاً لأجل نجاسه التراب، فيما لو كان الماء طاهرًا، لأن الأصل يحكم بطهارته ظاهراً، وهو كافٍ فى الحكم بصحه التيمم بعده، لأجل إحرازه التعبدى بطهاره البدن بالأصل، ومن المعلوم أن شرط تحصيل طهاره موضع التيمم يكون أعم من الواقعى والتعبدى، كما أن الأمر لصلاته كذلك كما لا يخفى، إلا أن الإشكال ليس من جهه احتمال نجاسه البدن حتى يُجاب بذلك، بل الإشكال كان من جهه علمه بفساد التيمم حينئذٍ، لأن أمره دائر بين . .

ما لو كان الماء طاهراً وهو نجس فلا مشروعته حينئذٍ للتيّم، فعدم الجواز كان لذلك لا لأجل النجاسة .

أو كان التراب طاهراً والماء نجس، فيكون التيمّم واقعاً على العضو النجس واقعاً، ممّا يوجب فقدان شرطيه طهارته.

وعلى كلّ حال يقطع المكلف ببطلان التيمّم، هذا إن قلنا بشرطيه طهاره العضو في غير الاضطرار.

وإن لم نقل بذلك حتّى في حال غير الاضطرار، فلا بأس حينئذٍ بتقديم الوضوء على التيمّم، لعدم حصول القطع بفساد التيمّم حينئذٍ، والاحتياط يقتضى رجحان الأوّل على الثانى، أى تقديم التيمّم على الوضوء كما قلنا فى تعليقنا على «العروه» تبعاً لبعض من الفقهاء.

أقول: هذا تمام الكلام فى الصورتين من هذه المسأله، الصوره الأولى من كونه مركزاً للحكم الوضعى، سواء كان معارضاً للأصل الجارى فى الآخر بواسطه وجود أثر آخر له كما قرّرناه وأنكره الخصم، أو الصوره التى تثبت لها أثر فى الآخر حتّى عند الخصم كما عرفت تفصيله، ولكن كليهما كانت ممّا لا يترتب عليه إلاّ الحكم الوضعى فقط دون التكليفى .

نعم، يحتمل أن نصوّر الاحتياط فيه بوجه أحسن ممّا سبق ذكرها، وهو تكرار الصلاه بعد كلّ من التيمّم والوضوء، لأجل احتمال نجاسه بدنه بالماء المحتمل نجاسته فى الصلاه لو لم تتكرّر، وهو فى غايه المتانّه لاستلزامه تحصيل الواقع لولا حجّيه أصاله الطهاره فى البدن الذى يوجب تحصيل طهاره علميّة تعبديّه، وهو كافٍ فيه.

وأما الصورة الثانية: على حسب تقريرنا، فهي ما إذا ترتب على المعلوم بالإجمال كلاً من أثر التكليفى والوضعى، دون أن ينحصر بالوضعى، وهو كما إذا علمنا إجمالاً بغصبيته الماء أو التراب، فإنّ الأثر المترتب عليه عبارته عن الوضع، وهو عدم صحّح الوضوء أو التيمّم وعن التكليف وهو حرمة التصرف والاستعمال فى أحدهما.

قال المحقّق الخوئى: فى «مصباح الأصول»: (إنّه يكون المقام من موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأننا نعلم بحرمة التصرف فى أحدهما، ووجوب استعمال أحدهما، ولا يمكن تحصيل الموافقه القطعيّه إلاّ مع المخالفه القطعيّه، إذ فى صورته الجمع بين الوضوء والتيمّم نقطع بالموافقته من ناحيه الوجوب، ونقطع بالمخالفه من ناحيه الحرمة، وفى صورته تركهما معاً نقطع بالموافقته من جهه الحرمة، ونقطع بالمخالفه من جهه الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيّه، لاقترانها بالمخالفه القطعيّه، فلا مناص من الاجتزاء بالموافقته الاحتماليّه والاكتفاء بأحدهما، فإنّه ليس فيه إلاّ احتمال المخالفه، فلا بأس به بعد عدم إمكان الزائد منه، ولا ترجيح للوضوء على التيمّم، لأنّ الأصل الجارى فى التراب ليس هنا متأخراً عن الأصل الجارى فى الماء، لعدم انحصار أثر غصبيته التراب فى عدم جواز التيمّم به، بل يترتب عليها عدم جواز التصرف فيه مطلقاً كما تقدّم.

وليس المقام من باب التراحم، فإنّه تابع لوجود الملاكين فى الطرفين بخلاف المقام.

ومما ذكرناه ظهر حكم صورته ثالثه، وهى العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما أو غصبيته الآخر، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه الماء أو غصبيته التراب، فيجرى الكلام

السابق من تساقط الأُصول، وتنجز العلم الإجمالي، ودوران الأمر بين المحذورين، والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه، إلا أنه يجب الوضوء في الفرض المذكور، ولا- يجوز التيمم بحكم العقل، إذ في الوضوء احتمال الموافقه مع عدم احتمال الحرمة، وعدم احتمال العقاب أصلاً، بخلاف التيمم فإن فيه احتمال الموافقه مع احتمال الحرمة، من جهة احتمال الغصبيّه، فيتعين الوضوء بحكم العقل، ولو انعكس الأمر انعكس الحكم، أي لو علمنا إجمالاً- بأن الماء غضبٌ أو التراب نجسٌ تعين عليه التيمم بحكم العقل لعين ما ذكرناه)، انتهى كلامه رفع مقامه(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال في الصورتين:

أمّا الصورة الأولى: فلأنّ احتساب المقام من موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يخلو عن تأمل، لأنّ أمر كلّ واحدٍ من الوضوء والتيمم من الماء أو التراب إذا احتسب منفرداً، ثبت لزوم الاجتناب عنه مع وجود هذا الاحتمال فيه، يعني إذا علمنا بأن الماء إما نجسٌ أو طاهرٌ، وإما مباحٌ أو مغصوب، فمعناه أنّنا نعلم إما بوجود الوضوء منه أو عدمه في الأوّل، ووجوب الوضوء به أو الحرمة في الثاني، فهل ترى أحداً يفتى بالتخيير فيه من جواز التوضي به أو تركه من باب دوران الأمر بين المحذورين؟ كلا، بل يحكم هنا بعدم جواز الوضوء من ذلك الماء في كلتا الصورتين، لعدم صدق العلم الإجمالي بذلك من جهة دوران الأمر بين المحذورين، بل يحكم بوجود التيمم عليه إن كان له التراب، وإلا دخل في عنوان فاقد الطهورين، هذا إن لم يكن له أصلٌ يُبيح له التوضي من ذلك الماء مثل .

الاستصحاب أو البراءة.

وهكذا يكون الحكم فى ناحيه التراب إذا انحصر له ذلك، واحتمل كونه مباحاً أو مغصوباً، مع أنّ ظاهر القضية هو دوران أمره بين الوجوب لو لم يكن مغصوباً، أو الحرمة لو كان مغصوباً، فكذلك يكون إذا احتسب ذلك فى كلّ منهما معاً، حيث إنّه لو لم يكن له أصلٌ يخرجّه عن المحذور، لما جاز له استعمال شىءٍ منهما لأجل احتمال غصبيّته، وليس من باب دوران الأمر بين المحذورين، لوقوع احتمال كلّ من الوجوب والحرمة فى شيئين، ودوران الأمر بين المحذورين لا بدّ أن يكون فى شىءٍ واحدٍ يُعلم بوجوده وحرمته، ولم يكن له مندوحه، والأمر هنا ليس كذلك إذ له مندوحه، وهو كونه داخلاً فى حكم فاقد الطهورين، من لزوم إتيانه بالصلاه فى تلك الحاله فى الوقت وقضائه فى خارجها تحصيلاً للطهاره، أو تركها مطلقاً حتّى فى خارج الوقت، على احتمالٍ، كما عليه الفتوى عند أكثر الفقهاء عدا سيّدنا الخوئى والميلانى رحمهما الله على تأمل منه، راجع حول ذلك إلى «العروه الوثقى» فى مسأله ٣ فى فصل (اشتراط ما يصحّ التيمّم به).

وبالجملة: فالحكم بالتخيير هنا لا يخلو عن إشكال، وليس المقام من دوران الأمر بين المحذورين، ولعلّ وجهه ما ذكرناه، لأنّ الحكم بوجوب التوضّى والتيمّم يسقط مع وجود العلم الإجمالى بوجود الحرام فى أحدهما، الذى قد حكم الشارع بحرمة التصرف فى كليهما بواسطة تنجّز العلم الإجمالى، نظير ما لو حكم بذلك تفصيلاً، فكما يجب الاجتناب عنها، كذلك يكون الأمر فى المقام، فينحصر حكمه بحرمة الاستعمال، لأنّ وجوب التوضّى أو التيمّم مشروطان بعدم العلم بكون الماء أو التراب نجساً أو مغصوباً، فإذا فقد شرطهما انتفى المشروط بتبعه، فلا وجوب

فى البين حتّى يندرج المورد فى باب دوران الأمر بين المحذورين.

لا يقال: إنّه لا يعلم بغصبيّه خصوص الماء بل الأمر عنده مشكوك، والحال أنّ شرط وجوب التوضى بالماء مثلاً هو العلم بكونه مباحاً، ففقدان الشرط وهو العلم بكونه غصباً مفقود فى الفرض.

لأننا نقول: وإن كان ملاحظه كلّ واحدٍ كذلك، إلاّ أنّ حيث وجود العلم الإجمالى فى الشبهات المحصوره بحسب حكم العقل والشرع حكم علم التفصيلى من التنجّز، فلا بدّ حينئذٍ من ترتّب أثر العلم التفصيلى عليه، فكما لو كان الماء معلوم الغصب تفصيلاً وجب اجتنابه، كذلك الحال يكون فى العلم الإجمالى، فالمكلّف حينئذٍ لا يكون مكلفاً بالطهاره المائيه، أو هى مع الترايبه حتّى تدخل المسأله فى دوران الأمر بين المحذورين.

وبالجملة: فالحقّ مع ما تبناه السيد رحمه الله فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليها من عدم وجوب الطهاره له، فيكون المكلف حينئذٍ من أفراد فاقد الطهورين.

أمّا الصوره الثانيه: إذا عرفت الإشكال فى الصوره الأولى، يظهر لك الإشكال فى الصوره الثانيه، وهى ما لو علم بنجاسه الماء أو غصبيّه التراب، حيث إنّ مقتضى ما ذكرناه هو عدم وجوب تحصيل الطهاره المائيه والترايبه لعدم إحراز شرطيتته، وهو كونهما طاهرين ومباحين بالوجدان وبالأصل، أمّا عدم الوجدان فهو بحسب الفرض، وأمّا عدم وجود الأصل فلأنّ المفروض تعارض الأصلين وتساقطهما وتنجّز العلم الإجمالى فى الحكم الوضعى وهو عدم صحه الوضوء والتيمّم وإن لم يكن العلم منجزاً وفى الحكم التكليفى وهو وجوب الاجتناب عنهما، لأنّه يجرى فى تلك الناحيه أصاله عدم الغصبيّه فى التراب، وأثره عدم

وجوب الاجتناب عنه بلا معارض؛ لأنّ مثل هذا الأصل لا يجرى في الماء، لأنّ استعمال الماء النجس في الوضوء بقصد المطلوبية لا يكون حراماً كما لا يكون استعماله في سائر الجهات كذلك، عدا ما ثبت حرمة استعماله مثل الشرب، فإن لوحظ مع هذا الأثر التكليفي كان الأصلان متعارضين فيتساقطان، والمرجع إلى وجوب الاجتناب عنهما وضعاً وتكليفاً، كما لا يخفى.

وكيف كان، فلا بدّ في مثله أيضاً القول بسقوط الطهارة مطلقاً، ودخول المكلف في عنوان فاقد الطهورين، كما هو الحال كذلك في عكسه أيضاً، فلا فرق عندنا في عدم وجوب تحصيل الطهارة بين الصورتين المتعاكستين، كما لا فرق عندنا في عدم وجوب تحصيل الطهارة في هذه الصورة وبين ما عرفت في الصورة الأولى، وعليه فلا بدّ في تلك الموارد من العمل بمقتضى حكم فاقد الطهورين، إمّا بترك الصلاة في الوقت وإتيانها قضاءً، أو الإتيان بالصلاة بلا طهارة في الوقت وإتيانها قضاءً مع الطهارة احتياطاً في خارج الوقت كما هو المختار، كما هو مندرج في رسالتنا العمليّة، والله العالم.



## حكم ملاقى المشبه لأطراف العلم الإجمالى

حكم ملاقى المشبه لأطراف العلم الإجمالى

الأمر الثانى عشر: ويدور البحث فيه عن حكم ملاقى المشبه فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كانت الشبهه محصوره أو غير محصوره.

أقول: لا بدّ قبل الخوض فى أصل المسأله من تقديم مقدّمات تحدّد متعلّق البحث لأنّ معرفته مفيده فى وضوح أصل المسأله.

المقدّمه الأولى: فى أنّ العنوان الواقع فى كلمات القوم بحسب الغالب، هو كون المسأله فى بيان حكم ملاقى الشبهه المحصوره، كما ورد بنصّ هذا العنوان فى كلام سيدنا الخوئى والخمينى، والشيخ فى « الرسائل » والسيد فى « العروه » حيث يقول:

(وملاقى الشبهه المحصوره لا- يحكم عليه بالنجاسه)، مع أنّه قد يُقال بأنّ المفروض أن يقول: (بيان حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه التى تنتجّز فيها التكليف سواء كانت الشبهه محصوره أم غير محصوره) ليدخل فى صلب البحث حتّى عند من يعتقد بوجوب الاجتناب عن الشبهه غير المحصوره أيضاً مثل المحقّق الخراسانى وغيره، إذ يصحّ بحسب مسلكه البحث عن ملاقى بعض أطراف الشبهه غير المحصوره بأنّه هل يجب الاجتناب عن ملاقيه كما يجب الاجتناب عن نفس الشبهه أم لا ؟

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّه لعلّ وجه الاشتهار بهذا العنوان إمّا من جهه وجود غلبه القائلين بعدم وجوب الاجتناب عن أصل الشبهه غير المحصوره، فضلاً عن ملاقيه، أو من جهه كون الغالب فى الخارج هو انطباق إحدى العناوين

الموجبه لرفع التنجيز عن التكليف، وخروجه عن الفعلية من العسر أو الحرج أو الضرر، أو خروجه عن مورد الابتلاء ونظائرها فيها، ولذلك نرى أنّ الأمثلة التي ذكرها المحقق الخراساني قدس سره جميعها من الشبهه المحصوره، مع أنّ مسلكه عدم اختصاص التنجيز والفعلية بها كما لا يخفى، وعليه فانعقاد البحث وتقريره على ما هو المتعارف عند مشايخنا لا غبار عليه .

المقدمه الثانيه: في البحث عن أنّ ما ورد في كلمات أصحابنا من أنّ: (ملاقى بعض الأطراف هل يوجب لزوم الاجتناب عنه أم لا-)، فإنّ ذكرهم لقيّد (بعض الأطراف) إنّما هو لإخراج ما لو كانت الملاقاه لجميع الأطراف، مثلاً لو فرضنا وجود علم إجمالي بنجاسه أحد الكأسين ولاقى شيء واحد لكل واحدٍ منهما، فلا إشكال في لزوم الاجتناب عنه، لأنّه يصير بذلك معلوم النجاسه بالعلم التفصيلي، فلا يبقى حينئذٍ موردٌ للبحث عنه، بل تكون خارجاً عن محلّ الكلام.

كما أنّ ذكر لفظ (الملاقى) له ظهورٌ في وحده الشيء الملاقى بأحدهما، فلو لاقى شيئان للشئين المتعلقين للعلم الإجمالي، كما لو لاقى كلّ واحد من الشيئين واحداً من طرفي العلم الإجمالي، بحيث تحققت الملاقاه لكلا طرفي العلم الإجمالي، فهو أيضاً خارج عن مورد البحث والكلام، لأنّه لا إشكال في حصول علم إجمالي مستقلّ للملاقين، نظير العلم الإجمالي في الأصليين، ممّا يوجب ذلك ملاحظه حكم العلم الإجمالي فيهما، كما يلاحظ في أصلهما، ولذلك جعلوا هذا القسم أيضاً خارجاً عن مورد الكلام، بلا فرق فيه بين أن يحصل له علم تفصيلي بوجود النجاسه كما لو كان الشيئان يدا المصلّي ورجله، فإنّه حين الصلاه يعلم بوجود النجاسه فيهما أو لم يكن كذلك .

المقدّمه الثالثه: عرفت مّا سابقاً بأنّ السبب في تنجّز العلم الإجمالي:

١ قد يكون بلحاظ أنّ وجوده علّه تامّه، فلا يمكن رفع اليد عنه إلاّ مع وجود مانع عنه من انطباق إحدى العناوين المرخصه.

٢ وقد يكون نتيجة تساقط الأصول الجارّيه في الأطراف، والتساقط إنّما يكون مع العلم بالتكليف الفعلي، سواء كان تعلق العلم به ابتدائياً، بأن يعلم إجمالاً بوجوب صلاه الجمعه أو الظهر في يوم الجمعه في المشتبهات الحكميه، أو علم بتعلق العلم بالتكليف بواسطه تعلقه بالموضوع التامّ في الحكم كما في الشبهات الموضوعيه، كما لو علم بوجود الخمر بين أحد المائعين حيث إنّ الخمرية هي تمام الموضوع للحكم بوجوب الاجتناب.

٣ وقد يكون بواسطه أمر ناقص يعدّ جزءاً لموضوع الحكم، وهو مثل ما إذا علم بكون أحد الجسدين ميّت إنسان والآخر جسد حيوان مذكّي مأكول اللحم، فإنّ هذا العلم وإن أوجب وجوب الاجتناب عن أكل لحم كلّ من الجسدين، إلاّ أنّه إذا مسّ أحدهما ولا يعلم حقيقه الجسد الذي مسّه وأنّه أيّهما، فقد يقال بأنّ وجوب الغسل لمسّ بدن الإنسان الميّت الذي لم يغسل غير معلوم التحقّق، لأنّ المعلوم بالإجمال وهو بدن ميّت الإنسان يعدّ جزءاً لموضوع الحكم بوجوب الغسل، وتمامه مسّ بدن ميّت الإنسان وهو مشكوك التحقّق والأصل عدمه.

والسرّ في ذلك: أي جواز جريان أصل النافي في الشكّ في جزء الموضوع دون تمام الموضوع؛ هو أنّ العلم الإجمالي إذا تعلق بثبوت التكليف الفعلي، فالشكّ في كلّ واحدٍ من الأطراف إنّما يكون شكّاً في انطباق المعلوم بالإجمال عليه، ولا يمكن معه الرجوع إلى الأصل النافي .

لا فى الأطراف، لاستلزامه الترخيص فى المعصية ومخالفة التكليف الواصل، وهو قبيح عقلاً .

ولا فى بعضها لبطان الترجيح بلا مرجح.

وأما أن مرجح الشك فى تمامية الموضوع كما فى المثال، إلى الشك فى أصل التكليف، فلائنه لا يعلم بتحقق مس بدن الميت، بل كان ذلك مشكوكاً، فلا مانع فى هذه الحالة من الرجوع إلى الأصل فيه، وهذا واضح من حيث الكبرى .

غايه الأمر وقع الكلام والإشكال فى بعض الموارد من حيث الصغرى :

فقد يدعى أنه من موارد العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى، للعلم بتمام الموضوع، فيحكم بالتنجيز.

وقد يدعى خلافه، وأنه يكون من موارد الشك فى التكليف أو جزء الموضوع، فيجرى فيه الأصل النافى.

ومن جملة تلك الموارد ما لو علم إجمالاً بغصبيته إحدى الشجرتين، ثم حصلت لإحدهما ثمرة دون الأخرى، فقد يقال فيه بجواز التصرف فى الثمرة تكليفاً، وبعدم الضمان وضعاً، باعتبار أن الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب وهو مشكوك فيه، والأصل عدمه، هذا من حيث الحكم التكليفى.

كما أن موضوع الضمان هو وضع اليد على مال الغير، وهو أيضاً مشكوك فيه والأصل عدمه، فالعلم الإجمالى بغصبيته إحدى الشجرتين لا يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف ولا الضمان بالنسبة إلى ثمرة إحدى الشجرتين للشك فى تحقق الموضوع والأصل عدمه.

نعم، يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف فى نفس الشجرتين وضمان

المغصوب منهما بوضع اليد عليهما.

أما المحقق النائيني قدس سره : فقد ذهب إلى وجوب الاجتناب عن الثمره تكليفاً، وحصول الضمان وضعاً، حيث إنه في «فوائد الأصول» بعد بيان أنه يجب ترتيب جميع آثار ما للمعلوم بالإجمال من الأحكام على كل واحدٍ من الأطراف، سواءً كان الحكم من مقوله الوضع أو من مقوله التكليف، وسواءً قارن زمان الابتلاء بالتصرف في أحد الأطراف لزمان العلم أو تأخر، قال:

(وعلى هذا يتفرّع وجوب الاجتناب عمّا للأطراف من المنافع والتوابع المتّصلة والمنفصلة، كما لو علم بمغصوبيه إحدى الشجرتين، فإنه كما يجب الاجتناب عن نفس الشجرتين، كذلك يجب الاجتناب عمّا لهما من الأثمار، من غير فرقٍ بين أن يكون كلٌّ من الشجرتين من ذوات الأثمار، أو كانت أحدهما من ذوات الأثمار دون الأخرى، ومن غير فرقٍ بين وجود الثمره حال العلم وعدم وجودها، ومن غير فرقٍ بين ثمره هذه السنه وثمره السنين الآتية، ومن غير فرقٍ بين بقاء الطرف الآخر حال وجود الثمره وبين تلفه، بل من غير فرقٍ بين بقاء نفس الأصل وعدمه، كما لو فرض أنّ الشجره المثمره بعدما أثمرت وقُطف ثمرها تلفت بحرقٍ أو غرقٍ ونحو ذلك، فإنه في جميع هذه التقادير يجب الاجتناب عن الثمره، كما يجب الاجتناب عن أصلها والطرف الآخر، لأنّ وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب ممّا يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فإنّ النهى عن التصرف في المغصوب نهى عنه وعن توابعه ومنافعه، فيكفى في وجوب الاجتناب عن المنافع المتجدّده فعليّه وجوب الاجتناب عن ذى المنفعه، وتنجزه بالعلم التفصيلي أو الإجمالي، فلو فرض أنّ الشجره المثمره كانت هي المغصوبه،

فوجوب الاجتناب عن ثمرها المتجدد وإن لم يكن فعلياً، لعدم وجود موضوعه، إلا أنه يكفي في وجوب الاجتناب عنها فعليته وجوب الاجتناب عن نفس الشجره بما لها من المنافع والتوابع، وحينئذ تسقط أصاله الحِلّ عن الثمره بنفس سقوطها عن ذى الثمره بالمعارضه، لأصاله الحِلّ في الطرف الآخر، وهى الشجره الغير المثمره، فلا تجرى أصاله الحِلّ فى الثمره بعد وجودها وفقدان طرف العلم الإجمالى، وقس على ذلك الدار ومنافعها والحمل وذا الحمل، وسائر ما كان لأحد الأطراف منافع متجدده دون الآخر.

ثم استشكل على نفسه: بالفرق بين الشجره مع ثمرتها، والحمل وذى الحمل، وبين الدار ومنافعها، باعتبار أنّ الثمره لها وجودٌ استقلالى، فهو يكون تمام الموضوع للحكم، فإن وجدت الثمره فى كلّ من الشجرتين تحقّق العلم الإجمالى للثمرتين، وصحّ الحكم بوجوب الاجتناب عنهما لمعارضه أصاله الحِلّ فى كلّ منهما مع الأصل الجارى فى الآخر، وأمّا إن لم تكن الثمره إلا لواحدٍ منهما فلا حكم إلا وجوب الاجتناب عن نفس الشجره لا ثمرتها، لجريان الأصل فيها بلا معارض، لعدم وجود الثمره فى الطرف الآخر.

نعم، يصحّ ذلك بعد وجودها وفقدانها حال وجود الثمره فى الآخر، أو خروجها عن مورد الابتلاء، لأنّه بعد وجودها يصير طرفاً للمعارضه، وإن فقدت فى حال وجود الآخر. هذا بخلاف مثل منافع الدار فهى تابعه للدار وجوداً وحكماً، لعدم استقلالها فى الوجود، وعدم دخولها تحت اليد بنفسها، فحكمها يتبع حكم الدار، فلو علم بغصبيّه إحدى الدارين يجب الاجتناب عن المنافع المتجدده، ولو كان أحد طرفى المعلوم خربه لا منفعه له.

وأجاب عنه بقوله: إنه ليس المقصود من تبعيته حكم الثمره للشجره والحمل لذى الحمل هو فعلية وجوب الاجتناب عنها قبل وجودهما، فإن امتناع فعلية الحكم قبل وجود موضوعه غير قابل للإنكار، حتى في منافع الدار، إذ من المستحيل فعلية وجوب الاجتناب عن منافع السنه المقبله، بل المقصود من تبعيته هو أن النهي عن التصرف في الشجره المغصوبه بنفسه، يقتضى النهي عن التصرف في الثمره عند وجودها، وكذا الدابته المغصوبه، فلا يحتاج حرمه التصرف في الثمره والحمل في ظرف وجودهما إلى تعبدٍ وتشريعٍ آخر غير تشريع حرمه الأصل بمنافعه، فحرمه التصرف في المنافع من شؤون حرمه التصرف في ذى المنفعه، من غير فرقٍ في ذلك بين الثمره والحمل وبين منافع الدار، والاستقلال في الوجود والدخول تحت اليد وعدمه لا يصلح أن يكون فارقاً بينهما فيما نحن فيه، فإن تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الثمره والحمل ومنافع الدار إنما هو نفس المعلوم بالإجمال وقد عرفت أنه لهما كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع للحكم، فلا بد من ترتيب آثار ذلك الحكم على كل واحد من أطراف العلم الإجمالى، لسقوط الأصل النافى له بالتعارض، بخلاف ما إذا كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع للحكم، فإنه لا يترتب ذلك الحكم على كل واحد من الأطراف.

وعلى ذلك يتفرع عدم جواز إقامه الحدّ على من شرب أحد طرفى المعلوم بالإجمال، فإن الخمر المعلوم فيالبيين إنما يكون تماماً الموضوع بالنسبه إليه شربه وفساد بيعه، وأما بالنسبه إلى إقامه الحدّ فيتوقف على أن يكون شربه عن عمدٍ واختيار.

وإن شئت قلت: إن علم الحاكم بشرب الخمر أخذ جزء الموضوع بوجوب إقامه الحدّ، ولا علم مع شرب أحد الطرفين، فلا يجوز للحاكم إقامه الحدّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ كلّ أثرٍ كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له يجب ترتّبه على كلّ واحدٍ من الأطراف من باب المقدمه العلميه، وكلّ أثرٍ كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع له لا يجب ترتّبه على كلّ واحدٍ من الأطراف، وهذه الكبرى الكليه ممّا لا إشكال فيها)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه رحمه الله (١).

فأورد عليه المحقّق الخوئي قدس سره في مصباحه بقوله:

(والتحقيق عدم تماميه ما ذكره من الوجه للحكم الوضعي، ولا ما ذكره للحكم التكليفي).

أمّا ما ذكره للحكم الوضعي: فلأنّ الحكم بضمنان منافع العين المغصوبه مسلّم من حيث الكبرى كما ذكره، إلاّ أنّه لا يترتب الحكم على الكبرى الكليه إلاّ- بعد إحراز الصغرى خارجاً، وتحقّقها مشكوكاً فيه، إذ لم يُحرز كون الثمره من منافع العين المغصوبه، لاحتمال كونها من منافع العين المملوكه، فيجرى استصحاب عدم كونها من منافع العين المغصوبه .

ولا- يعارض باستصحاب عدم كونها من منافع العين المملوكه، لما ذكرناه سابقاً من أنّه لا مانع من جريان الاستصحابين إذا لم يستلزم مخالفه عمليّه.

ولو نوقش في الاستصحاب المذكور لأجل المعارضه، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه من الضمان.

وأما الحكم التكليفي: فتجرى البراءه عنه أيضاً، لعدم العلم بتحقّق موضوعه وهو التصرف في مال الغير، لعدم إحراز كون الثمره مال الغير، ولا تتحقّق حرمة .



التصرّف إلا بعد إحراز كون التصرف تصرفاً في مال الغير، وهو مشكوك فيه، فيرجع إلى الأصل .

وأما ما يظهر من كلام شيخنا الأنصاري رحمه الله في موارد متعدّده من عدم جريان البراءة في الأموال تمسكاً بقوله عليه السلام : «لا يحلّ مال إلا من حيث أحله الله».

ففيه أولاً: أنّ الرواية مرسله لا يصحّ الاعتماد عليها، بل لم نجد لها إلى الآن في الجوامع المعتمده.

وثانياً: أنّ الشكّ في الحرمة من أسباب الحلّيه شرعاً لأدله البراءة، فبالتعبّد الشرعي يثبت كون النماء ممّا أحله الله تعالى .

وثالثاً: أنّ منشأ الشكّ في الحرمة احتمال كون النماء ملك الغير، والاستصحاب يقتضي عدم بناء على جريانه في الأعدام الأزلّيه، كما هو الصحيح على ما ذكرناه في محلّه، وبهذا الاستصحاب يُحرز كونه ممّا أحله الله.

ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله في ملكه، إذ لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير الذي هو الموضوع لحرمة التصرف إلا على القول المثبت بالأصل ولا نقول به.

وأما جواز التصرف: فلا يتوقّف على كونه ملكاً له، بل يكفي عدم كونه ملكاً للغير، فلا يكون الأصل بالنسبه إلى جواز التصرف مثبتاً.

هذا كلّه فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقه بملكّيه الغير، كما لو اصطاد رجلان صيدين فغصب أحدهما صيد الآخر واشتبها وحصل لأحدهما النماء.

وأما إن كانت الأطراف مسبوقه بملكّيه الغير، كما إذا اشترى إحدى الشجرتين وغصب الأخرى، فاشتبتها وحصل لأحدهما النماء، فلا إشكال في الحكم بضمّان

المنافع وحرمة التصرف فيها، لأجل استصحاب بقاء الشجرة في ملك مالكها، وعدم انتقالها إليه، ومقتضى هذا الاستصحاب الحكم بملكه المنافع لمالك الشجرة، فيحرم التصرف فيها ويضمنها.

وتوهم: أن استصحاب بقاء الشجرة ذات النماء على ملك مالكها، معارضٌ باستصحاب بقاء الشجرة الأخرى على ملك مالكها، للعلم الإجمالي بمخالفه أحدهما للواقع، فإجراء الأصل في الشجرة ذات النماء دون الأخرى ترجيح بلا مرجح.

مدفوع: بأنه لا معارضة بينهما، لما عرفت غير مره من أن العلم الإجمالي بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع لا يمتنع من جريانها ما لم يستلزم المخالفه العملي كما في المقام .

هذا كله فيالتصرفات غير المتوقفة على الملك كالأكل والشرب واللبس ونحوها.

وأما التصرفات المتوقفة عليه كالبيع ونحوه، فلا ينبغي الشك في عدم جوازها، لما ذكرناه من أن الاستصحاب المذكور لا يثبت كونه ملكاً له إلا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به .

ولا يخفى أن جميع ما ذكرناه في الثمره من جواز التصرف فيها وعدمه، وثبوت الضمان وعدمه، يجري فيحق غير الغاصب أيضاً ممن وهب الغاصب له الثمره أو اشتراها منه، فليس ما ذكرناه من التفصيل مختصاً بالغاصب)، انتهى كلامه رحمه الله (١).

أقول: ولا يخفى على المتأمل المدقق المناقشه في كلام كلا المحققين النائينى .

والخوئي، فلا بأس بذكر كل واحدٍ منهما مستقلاً لترتب الفائده الفقهيّه والأصوليه على ذلك، فنقول:

أمّا على الأوّل: ما ذكره بكون النهي عن كلّ واحدٍ من الطرفين في الشبهه المحصوره يعدّ نهياً عن نفسه وعن منافعه ولو أبعده عرفاً أمر متين في غايه المتانّه من حيث الحكم التكليفي، لما حقّقناه في محلّه من أنّ العلم الإجمالي منجزٌ كالتفصيلي من تلك الناحيه، سواء التزمنا بأنّه علّه تامّه له أو أنّ فيه الاقتضاء، فإذا فقد المانع نتيجةً لتعارض الأصل في الطرفين، أو جب تنجزه حينئذٍ، ويحكم بوجود الاجتناب عن كليهما، لاحتمال وجود الغصب في إحدى الشجرتين، فكما يجب الاجتناب عنهما بنفسهما، كذلك يجب الاجتناب عن منافعهما من مثل استعمال الأغصان وأكل الثمرات، هذا في الحكم التكليفي صحيح.

هذا بخلاف الحكم الوضعي، أي الحكم بالضمان فإنّ تصرّفه في ثمره إحدى الشجرتين، كالتصرّف في ثمره إحداهما معيّنه حيث إنّّه يمكن أن يقال بعدم ترتب حكم الضمان على هذا التصرف، لعدم إحراز كونه تصرفاً في مال الغير وإتلافاً له، والحال أنّ الدليل الوارد ينصّ على أنّ الحكم ثابت عند إحراز كونه مال الغير وإتلافه، وهو قوله عليه السلام: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن». وحيث إنّّه في التصرف في إحدى الشجرتين أو في ثمرته لا يُحرز ذلك، بل كان مشكوكاً، والأصل يقتضي عدمه فلا- ضمان، ولا- يعارضه أصله عدم كونه مال نفسه، لعدم ترتب أثر على مثل هذا الأصل، فوجب الاجتناب عن مشكوك الغصبيّه، يكون أعمّ من لزوم الضمان لو تصرف، لإمكان أن يكون وجه وجوبه من جهه مقتضى العلم الإجمالي كما في المقام، لا من أجل إحراز كونه تصرفاً في مال الغير، حتّى

يوجب تحقّق موضوع دليل من أتلف، ويستلزم الضمان، ولعلّ وجه عدم تعرّض المحقّق النائبي رحمه الله لحكم الضمان عند تفصيل حكم المسأله كان من أجل ما ذكرناه، وإن كان ظاهر كلامه المجمل في صدر المسأله من التعميم حيث قال: (سواء كان الحكم من مقوله الوضع أو من مقوله التكليف)، قد يوجب توهم شموله للضمان أيضاً، كما استفاد ذلك المحقّق الخوئي، وأسند صراحه عدم الضمان إلى المحقّق النائبي قدس سره، مع إمكان التوجيه لكلامه بما لم يرد عليه هذا الإشكال الذي ذكرنا، وهو أن يكون مراده من مقوله الوضع هو عدم صحّه بيع الثمره أو الشجره، لأنّ دليل جواز البيع وصحّته منوطان بإحراز عدم كونه مال الغير، وكونه ملكاً له، إذ لا يبيع إلا ملك، ولا يمكن إحراز ذلك في مثله، ولو مع ملاحظه أصاله عدم كونه غصباً، لأنّه لا- يوجب إحراز كونه ملكاً له إلا- بالأصل المثبت الذي لا- نقول به، فعلى هذا التوجيه لا- يرد على كلام المحقّق المزبور الإشكال الذي ذكرناه .

وأما الإشكال الوارد على المحقّق الخوئي رحمه الله: فإنّه يظهر لك بعد التأمل فيما ذكرناه، فقد التزم رحمه الله بجريان أصل البراءة في الحكم التكليفي لعدم تحقّق موضوعه وهو التصرف في مال الغير، وصرح بذلك بقوله: (لعدم إحراز كون الثمره مال الغير، فلو شكّ يرجع إلى أصاله عدمه، فلا يحرز كون التصرف تصرفاً فيه)، مع أنّه أثبتنا آنفاً أنّ وجوب الاجتناب عن الغصب لا يكون متوقفاً على إحراز كونه كذلك بعلم تفصيلي، بل وجوب الاجتناب عنه يحصل بأحد العلمين ولو بعلم إجمالي، لأجل تنجّزه من حيث الحكم التكليفي في موارده، فيكفي وجوده لثبوت الحكم المذكور، وإلا- لولا- ذلك لاستلزم الحكم بجواز التصرف في إحدى الشجرتين في أطراف العلم الإجمالي، لعدم إحراز كونه تصرفاً في مال الغير، لاحتمال كون مال

الغير فى الطرف الآخر، والأصل الجارى بعدم كون الطرف الآخر مال الغير لا يوجب إحراز كون هذا مال الغير إلا بالأصل المثبت ولا يقول به كما لا نقول به.

وعليه، فالأولى أن يقال بما ذكرناه بأنه يكفى فى وجوب الاجتناب عن مال المغصوب أو النجس فى ما شرطه الطهاره، هو العلم بوجوده ولو إجمالاً، وهذا يعيد الكلام إلى صحه ما ذكره المحقق النائينى رحمه الله من أن النهى عن الشجره المغصوبه المحتمل فى الشبهه المحصوره نهى عرفاً عن منافعها وتوابعها فلا بد من الاجتناب عنها، ولكن لو لم يجتنب لم يرتكب إلا حرمه تكليفيه، لأجل العلم الإجمالى دون أن يترتب عليه الضمان، إلا إذا انكشف كونه مال الغير، أو ارتكب التصرف فى كلتا الشجرتين، أو فى ثمرتهما معاً، كما لا يخفى.

### الدفاع عن رأى الشيخ الأنصارى رحمه الله

الدفاع عن رأى الشيخ الأنصارى رحمه الله

أقول: وممّا ذكرنا يظهر فساد كلام المحقق المزبور فيما أورده على الشيخ الأنصارى قدس سره، لأنه لو سلّمنا عدم إمكان الاستدلال بالحديث لأجل الإرسال، مع أنه منجبرٌ بعمل الأصحاب، إذ المشهور قد عمل به وتمسك بمدلوله، لكن لا يصح جعل الشك فى الحرمة سبباً للحلّيه شرعاً لأدله البراءة؛ لأن ذلك إنما يصح فى الشبهات البدويه لا فيما يندرج عرفاً أطراف العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره، الموجب للحكم بوجوب الاجتناب وحرمة التصرف، وقد عرفت أن النهى عن إحدى الشجرتين نهى عن منافعها وتوابعها، فمع وجود أثر العلم الإجمالى لا يبقى مورد للرجوع إلى أصل البراءة ولا الاستصحاب العدم الأزلى، لقيام الحجّه على وجوب الاجتناب، وهو العلم الإجمالى، كما هو الأمر كذلك فى ناحيه نفس

الشجرتين، فلا نحتاج هنا لإثبات حرمة التصرف إلى إحراز كونها مال الغير من حيث حكم التكليفي، بل يكفي هنا وجود العلم الإجمالي بوجود مال الغير في أحد الطرفين، والعلم الإجمالي بكونه ثمره أحدهما والمفروض أنه موجود.

وأيضاً: لا يخفى ما في مثاله من المناقشه، والمثال هو ما إذا لم تكن الأطراف مسبوقه بملكه الغير كما في اصطيد رجلين لصيدين، ثم غصب أحدهما صيد الآخر، واشتبه الأمر عليه وحصل لأحدهما النماء، والإشكال هو إنه إذا كان الصيد لم يدخل في ملك صائده بنفس الصيد، ويحتاج لدخوله في ملكه من التصرف، فلا معنى لحكمه بغصب أحدهما لصيد الآخر؛ لأن مفهوم الغصب هو التسلّط على ملك الغير قهراً عليه، وما ليس داخلاً في ملكه لا يصدق فيه عنوان المقهوريه، وإن كان دخل في ملكه بنفس الصيد، ولا يحتاج دخوله في ملكه إلى التصرف فيه، فغصب أحدهما يكون مسبوقاً بملكه الآخر، فكيف جعله مثلاً لما لم يكن مسبوقاً كذلك؟!

وكيف كان، فبالرغم من أنّ المناقشه في المثال ليس من دأب المحصّين، لكن يبدو أنه رحمه الله أراد من سبق الملكيه وعدمه، حال انتقال مال عن ملك أحد إليه بالاشتراء وعدم الانتقال، لأنه أشار في ذيل كلامه لصوره ما لو اشترى إحدى الشجرتين وغصب الأخرى، واشتبهها وأخذ من ثمره إحداهما، فإن استصحاب بقاء الملك في ملك صاحبه يستلزم الحكم بوجوب الاجتناب عن الثمره، كما يستلزم الحكم بثبوت الضمان لو تصرف، لأن الأصل محرز له بكونه مال الغير ولو تعبداً، وهذا المقدار من الإحراز يكفي في الحكم بالضمان كما لا يخفى.

وبالجملة: فاستدلّاه رحمه الله في هذا المقام متين لا غبار عليه.

أقول: بعد استعراض المقدمات الثلاث، يجب العود إلى أصل البحث، وهو:

هل أنّ ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره محكومٌ بالنجاسه ولزوم الاجتناب عنه أم لا ؟

وتوضيح هذه المسأله موقوفٌ على بيان مسائل ثلاث:

الأولى : فيما إذا كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين.

الثانيه: عكس الأولى بأن كانت الملاقاه والعلم بها قبله.

الثالثه: ما إذا كان العلم الإجمالى بعد الملاقاه ولكن قبل العلم بالملاقاه.

\*\*\*

## حكم ملاقى المشتبه لأطراف العلم الإجمالى بعد العلم

حكم ملاقى المشتبه لأطراف العلم الإجمالى بعد العلم

فأثريا المسأله الأولى: ما إذا كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالى، والسؤال هو أنه كما يجب الاجتناب عن الطرفين الذى كان واحدٍ منهما هو الملاقى بالفتح، فهل يجب الاجتناب عن الملاقى لذلك الطرف بواسطه ذلك العلم الإجمالى أم لا ؟

فيه خلافٌ بين فقهاءنا:

ذهب إلى الأول السيد أبو المكارم فى «الغنيه»، واستدلّ على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه بالأدله الداله على تنجس النجس، ووجوب الاجتناب عنه، كما سنشير إلى ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

خلافاً للمشهور من المتأخرين من القول بعدم وجوب الاجتناب عنه، هذا بعد اعترافهم بوجوب الاجتناب عن ملاقى النجس المعلوم نجاسته تفصيلاً نصياً وفتوىً بلا- إشكال، بل كان من الضروره عندهم، والخلاف إنما وقع فى الملاقى لأطراف العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره إذا كانت الملاقاه لبعض الأطراف.

أقول: ومنشأ الاختلاف إنما كان فى بيان وجه نجاسه الملاقى حيث ما قيل أو يمكن أن يقال فى وجه ذلك وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: أن تكون نجاسته لمحض التعبد الشرعى، بأن يكون الملاقى بنفسه موضوعاً مستقلاً لشمول دليل الشارع بنجاسته، ووجوب الاجتناب عنه، نظير شمول الدليل لنفس النجس، مثل شمول دليل النجاسه للكلب فى قبال نجاسه الخنزير، غايه الأمر أنّ هذا الحكم ثابتٌ فى ظرف ملاقاته للنجس، بحيث يكون



الملاقاه مأخوذاً على نحو الشرطيّه في موضوع الحكم بالنجاسه، من دون أن تكون نجاسته بالسرايه من الملاقى إلى الملاقى.

الوجه الثانى: أن تكون من جهه السرايه والسببىّه، بأن تكون نجاسه الملاقى سبباً لنجاسه الملاقى نظير العله للمعلول كما فى حركه اليد لحركه المفتاح، فلا تكون نجاسه الملاقى بجعلٍ مستقلّ فى عرض جعل الحكم بنجاسه الملاقى، هذا على ما فى «نهايه الأفكار» للعراقى و«عنايه الأصول» للفيروزآبادى.

الوجه الثالث: أن تكون نجاسته لأجل السرايه؛ بمعنى الانبساط، بأن يكون الملاقات منشأً لآتساع دائره نجاسه الملاقى وانبساطها إلى الملاقى، كاتساعها فى صوره اتّصال الماء المتنجّس بغيره وامتزاجه به، فتكون نجاسه الملاقى حينئذٍ من مراتب نجاسه الملاقى بل بوجهٍ عينها لا أنّها فردٌ آخر من النجاسه فى قبال نجاسه الملاقى كما فى الصوره الأولى، ولا مسبباً عن نجاسته بحيث تكون فى طول نجاسته وفى مرتبه متأخره عنها.

أقول: ولكنّ الإنصاف كما يستفاد من كلام المحقّق النائينى والخمينى والخوئى قدس سرهم وغيرهم كون المسأله ذات صورتين:

إحداهما: صوره السببىّه والسرايه الموجهه للتعبد بالتعبد الشرعى المستقلّ؛ باعتبار أنّ السرايه تكون سبباً لتحقق موضوع الحكم للتعبد الاستقلالى.

الثانيه: صوره السرايه والسببىّه المستقلّه فى قبال التعبد، وهو ما صرّح به العّلمين المذكورين فى الوجه الثانى.

ولا يخفى أنّ نتيجة المسأله بناءً على التعبد والسرايه واحده فى المقام، وهى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى عند الشكّ، لأجل كونه حكماً مستقلاً مشكوك

التحقق، فيجربى فيه الأصل النافى، لكونه شكاً فى أصل التكليف، وهذا بخلاف ما لو كانت عينه حيث يكون الشك فيه شكاً فى المكلف به بعد التعيين بوجود التكليف، حيث لا مجال لجريان الأصل النافى فيه .

### أدله السيد ابن زهره على نجاسه الملاقى

أدله السيد ابن زهره على نجاسه الملاقى

استدلّ صاحب الغنيه قدس سره للقول بنجاسه الملاقى بالأدله الثلاثه:

الدليل الأول: وهو الكتاب، حيث استدلّ بالآيه الشريفه الوارده فى سوره المدثر، وهى قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»<sup>(١)</sup>، بدعوى ظهور الآيه فى الملازمه بين وجوب الهجر عن عين النجس والاجتناب عنه، وبين وجوب الهجر عن ملاقيه، ولولا هذا الظهور لم يتجه الاستدلال بانفعال ماء القليل بملاقاه النجاسه؛ لأنّ معنى لزوم الهجر عن النجس هو الهجر عن تمام شؤونه وتوابعه، ومن توابعه ملاقيه، فيجبُ الهجر عنه.

وأجيب عنه: بأنّه لا يخفى ضعفه، لأنّ الرُّجْز بالضم أو الكسر :

إن أريد منه الوسوسه كما ورد فى الآيه: «فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرُّجْزَ»، أو العذاب كما وقع فى الآيه: «فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرُّجْزَ»<sup>(٢)</sup> كانت غير مرتبطه بمسألتنا أصلاً.

وإن أريد منه القدر والرجس والنجس كما هو مدّعاؤه رحمه الله فإنّه لا يستفاد منه ذلك، لأنّه:

إمّا أن يُراد من الرجز خصوص الأعيان النجسه، أو يراد منه الأعمّ منها .

١- سوره المدثر: الآيه ٥ .

٢- سوره الأعراف: الآيه ١٣٥ .

ومن المتنجس؟

فإن أريد الأول فلا تدل الآيه إلا على وجوب الاجتناب عن عين النجس لا عن توابعه كالمتنجس الذى عبارته عن ملاقيه.

وإن أريد الثانى، فإنه برغم صحه شمول الآيه للمتنجس والحكم بوجوب الاجتناب عنه، إلا أنه غير مرتبط بالمقام، لأنه لا يكون الحكم بوجوب الاجتناب عنه حينئذ لأجل وجوب الاجتناب عن نفس النجس كما هو مدعاه، لأنه يدعى بأن النجس نفسه قد اتسع وانبسط حتى شمل الملاقى، مما يعنى أن نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس هو الدليل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، بل كان وجه وجوب الاجتناب عن الملاقى حينئذ هو شمول نفس الدليل له، وهذا مخالف لمدعاه.

### الاستدلال بالأخبار الداله على التنجيس

الاستدلال بالأخبار الداله على التنجيس

والدليل الثانى: تمسكه بالخبر الذى رواه الشيخ بإسناده عن عمر بن شمر، عن جابر الجعفى، عن أبى جعفر عليه السلام، قال:

«أتاه رجل فقال: وقعت فأره فى خايه فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟

قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله .

قال له الرجل: الفأره أهون على من أن أترك طعامى من أجلها!

فقال عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأره، وإنما استخففت بدينك، إن الله حرّم الميته من كل شىء» (١). ٢.

١- الوسائل: ج ١ الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٢.

تقريب الاستدلال: إنَّ السائل لم يرد بقوله: «الفأره أهون.. إلى آخره»، جواز أكل الفأره الميتة مع السمن أو الزيت، بل أراد كسب الإجازة لأكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فجواب الإمام عليه السلام في مقام التعريض بأنَّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء حتّى من ملاقيها، باعتبار أنّ عدم الاجتناب عن الملاقى عبارته عن عين عدم الاجتناب عن الميتة، فيدلّ على أنّ نجاسه الملاقى تكون عين نجاسه الميتة وحرمة عين حرمتها، فأكل الملاقى للميتة ينافى مع وجوب الاجتناب عن الميتة.

وبعبارة أخرى: علّل عليه السلام حرمة أكل الملاقى بحرمة الميتة، فيدلّ على اتّحادهما، وهو المطلوب.

أورد على هذا الاستدلال (١): (بأنّ ظاهرها الملازمة بين حرمة الشيء سواء كان نجساً أم طاهراً، وبين حرمة ملاقيه، لأنّ الميتة المحرّمة لا تختصّ بالنجسه، وهى ميتة الحيوان الذى له نفسٌ سائله، وليس هذا هو المدعى الذى استدلّ عليه بهذه الرواية، بل المدعى هو الملازمة بين نجاسه الشيء ونجاسه ملاقيه، فالاستدلال بها على المطلوب منوطٌ باختصاص الحرام بما إذا كان نجساً، وأمّا إذا كان طاهراً كميته الحيوان الذى ليس له دمٌ سائل فلا- يكون ملاقيه حراماً وواجب الاجتناب، وهذا خارج عن طريق الاستدلال بالرواية)، انتهى محلّ الحاجة (٢).

ويمكن أن يُجاب عنه: بما فى رسائل الشيخ الأعظم الأنصارى بقوله:

(مع أنّ الظاهر من الحركة فيها النجاسه؛ لأنّ مجرد التحريم لا يدلّ على النجاسه فضلاً عن تنجس الملاقى، وارتكاب التخصيص فى الرواية بإخراج ما .

١- المورد هو المحقق الجزائري فى «منتهى الدرايه».

٢- منتهى الدرايه: ج ٦ / ١٤٦ .

عدا النجاسات من المحرّمات كما ترى، فالملازمه بين نجاسه الشىء وتنجّس ملاقيه، لا حرمة الشىء وحرمة ملاقيه، انتهى كلامه.

أقول: ويؤيّد ما ذكره رحمه الله من أنّه عليه السلام كان بصدد بيان خصوص الميتة نجسه وهو الفأره، مضافاً إلى كونها مورداً للسؤال، فلا يمكن فرض عدم شموله إذ هو القدر المتيقّن فى متعلّق الحكم والجواب حتّى يناسب مع قوله لا تأكله، وإلا فإنّ ملاقاه الشىء مع ميتة لا نجاسه فيها لا توجب حرمة أكله، فيفهم أنّ حكمه عليه السلام ليس إلاّ لأجل نجاستها وهو المطلوب.

هذا كلّه مع فرض تسليم صدق الميتة على ما لا نفس سائله له كالذباب والبق وغيرهما، مع إمكان الإشكال فيه أيضاً .

وكيف كان، فقد استدللّ بهذا الحديث على أنّ الحكم بالاجتناب عن ملاقيها ليس إلاّ لأجل الاجتناب عن الميتة، حيث لا يتحقّق الثانى إلاّ بالأول عند الملاقاه، وهذا دليلٌ على مذهب السيّد ابن زهره رحمه الله .

أجيب عن هذه الروايه أيضاً :

أولاً: بضعف الحديث بواسطه تضعيف النجاشى لعمر بن شمر، فلا يصحّ التمسك به.

وثانياً: احتمال تفسّخ الميتة فى السمن، بحيث تحصل الامتزاج والاختلاط، فيصبحان بحكم الشىء الواحد فى الاستعمال والاجتناب.

وثالثاً: أنّ الاستدلال مبنى على أنّ قوله عليه السلام : «إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شىء»، مسوقٌ لبيان نجاسه الملاقى للفأره، وهو خلاف الظاهر، بل سيق لبيان ردّ قول السائل بأنّ «الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى لأجلها» لأنّ كلمه استخفافٌ بحكم الله تعالى لتعلّق حكمه على كلّ ميتة.

أقول: الإنصاف عدم صحّ شيء من هذه الأجوبة:

وأما عن ضعف السند: فإنه مضافاً إلى توثيق صاحب «المستدرک» و «كامل الزيارات» و «تفسير القمّي» له، قد عمل المشهور به، حيث استند الأصحاب إليه في مقام الفتوى، وبذلك ينجبر ضعفه كما لا يخفى.

وأما عن الثاني: مضافاً إلى بعده أنّ الاعتبار بعموم التعليل؛ لأنّ قوله عليه السلام: «إنّ الله حرّم الميتة»، نازله منزل التعليل، وليس فيه إشارة إلى كون الميتة متنفسخاً فيه.

وأما عن الثالث: فدعوى أنّه غير مسوقٍ لبيان نجاسه الملاقي، وكونه مخالفاً للظاهر، بل سيق لردّ السائل عن الاستخفاف بحكم الله فقط، بعيداً غايته، بل الظاهر أنّه مشتملٌ لبيان ردّ السائل من جهة أنّه لم يتحمّل حكمه عليه السلام بنجاسه الدهن لمجرد نجاسه الفأره الصغيره، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّ حكم الله عظيم لا علاقته له بكون جثّه الميتة صغيره أو كبيره.

فالأحسن في الجواب أن يقال: إنّ الروايه لا تُثبت مدعى الخصم؛ لأنّ غايه ما يستفاد من الروايه ليس إلاّ إثبات نجاسه ما يلاقى الميتة المحرّمه، لنجاسه الملاقي المحرّمه، وأمّا كون وجه النجاسه أنّه عينها أو بالسرايه والسبيّه غير ظاهر منها، إذ يجتمع مفاد هذا الحديث مع ما يدلّ على السرايه، كما سنشير إليه من دلالة بعض الروايات.

أقول: ويمكن الاستدلال على مسلك المشهور القائل بأنّ نجاسه المتنجّسات تكون بالسرايه؛ بمعنى أنّ الأعيان النجسه تكون سبباً لتعلّق جعل حكم مستقلّ للمتنجّسات بعده أخبار:

الخير الأوّل: مفهوم الخبر الذي رواه محمّد بن مسلم في الكز، قال: قال عليه السلام: «إذا

كان الماء قدَر كَرَّ لم ينجسه شيء» (١)، حيث أنَّ مفهومه يدلُّ على أنَّه إذا لم يكن الماء بذلك القدر ينجسه النجس، أى يجعله نجساً ومصداقاً للنجس .

الخبر الثانى: صحيح حفص بن غياث، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهم السلام ، قال: «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفسٌ سائله» (٢).

الخبر الثالث: مرفوع محمّد بن يحيى، ومضمونه مثل الخبر السابق (٣).

بل يمكن استشعار ذلك من الأخبار التى تدلُّ على أنَّ الأرض مطهّره، حيث يفهم أنَّ التطهير والتنجيس يكون بالأسباب، كما يكون الماء والشمس طاهراً ومطهّراً، وذلك مثل الخبر الذى رواه معلّى بن خنيس، قال:

«سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمرّ على الطريق، فيسيل منه الماء، أمرّ عليه حافياً؟

فقال: أليس ورائه شيء جافّ؟

قلت: بلى، قال: فلا بأس، إنَّ الأرض يظهر بعضه بعضاً» (٤).

ومثله الخبر الذى رواه محمّد الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال:

«قلت له: إنَّ طريقى إلى المسجد فى زقاق يُيال فيه، فربما مررتُ فيه وليس علىّ حذاء، فيلصق برجلي من نداوته؟

فقال: أليس تمشى بعد ذلك فى أرضٍ يابسه؟

قلت: بلى، قال: فلا بأس إنَّ الأرض تطهر بعضها بعضاً .

١- الوسائل: ج ١ الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

٢- الوسائل: ج ٢ الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ و ٥ .

٣- الوسائل: ج ٢ الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ و ٥ .

٤- الوسائل: ج ٢ الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ .

قلت: فأطأ على الروث الرطب؟

قال: لا بأس، أنا والله ربما وطئت عليه ثم أصلى ولا أغسله»(١).

وغير ذلك من النصوص والروايات الكثيره الوارده فى ذلك، حيث يظهر من جميعها كون التنجيس والتطهير من الأسباب الموجهه لذلك ، ويكون مؤيداً لكلام المشهور.

فإذا ثبت كون النجاسه من باب السرايه والسببويه، الموجهه لاستقلال جعل الحكم بالنجاسه للملاقى، ينتج فى المقام أنّ الملاقى لأحد الأطراف إذا شكك فى ثبوت حكم النجاسه عليه وعدمه، كان الأصل دالاً على عدمها، فلا يكون الملاقى طرفاً للعلم الإجمالى حتى يعارض أصاله طهارته مع الأصل الجارى فى الطرف المقابل للملاقى، ليسقط ويحكم بوجوب الاجتناب، كما كان الأمر كذلك على مسلك صاحب «الغنيه» رحمه الله .

بل قد يؤيد مسلك المشهور، عدم التزامهم بقيام المعارضه بين أصاله الطهاره الجاربه فى الملاقى بالكسر، مع استصحاب النجاسه فى الملاقى بالفتح، مع أنّ مقتضى الاتساع والانبساط كون نجاسه الملاقى من سعه نجاسه الملاقى، فبعد التعبد بالنجاسه فى الملاقى يوجب التعبد بالنجاسه فى الملاقى، فيوجب المعارضه مع أصاله الطهاره فيه، مع أنّهم غير ملتزمون بذلك، كما أنّ ارتكاز العرف أيضاً كذلك، بمعنى أنّهم يلتزمون أنّ النجاسه فى الملاقى إنّما تكون بالسرايه والسببويه لا بالاتساع والانبساط، ولذلك ترى إباء ارتكازهم عن إسراء النجاسه من الدانى .

١- الوسائل: ج ١ الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٩ .



إلى العالى فى الماء وغيره، مع أنه لو كان بالاتساع لما كان فرق بين العالى والدانى كما لا يخفى ذلك على المتأمل الدقيق.

أقول: ومما يشهد لذلك، عدم ترتيب آثار الملاقي بالفتح على الملاقي بالكسر فى كثير من الأحكام، مثلاً لو لاقى شىءً بإناءٍ ولغ فيه الكلب حيث يجب فى تطهير الإناء بالتعفير دون الملاقي، وهكذا يجب الغسل مرتين فى ملاقي البول، وأما لو لاقى الماء الملاقي للبول شيئاً لا يجب غسله إلا مره واحده، فإن جميع ذلك يدل على أن نجاسه الملاقي ليست بالاتساع، وإلا كان اللازم ترتيب جميع تلك الآثار عليه.

الدليل الثالث: من الأدلة القائمه على وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر، إذا كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين الذين وقع التلاقي بأحدهما المعين.

هو أن يقال: إن الملازمه إذا كانت ثابتة بين نجاسه الشىء ونجاسه ملاقيه واقعاً، فحينئذ إذا حصلت الملاقاه وعلم بها، فإنه يوجب تحقق ثلاثه علوم إجمالاً فى البين:

أحدها: العلم الإجمالى الحاصل بيبين نجاسه الملاقي أو الطرف الآخر.

ثانيهما: العلم الإجمالى بوجوده بين الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر.

ثالثها: العلم الإجمالى بوجود النجاسه فى المتلاقيين معاً أو الطرف الآخر.

أمّا وجود هذين العلمين الآخرين فمما لا مجال لإنكاره، ومن ثم لو فرض انعدام الملاقي بالفتح، كان العلم الإجمالى بين الملاقي والطرف الآخر موجوداً، وهو يقتضى الاجتناب عنهما تحصيلاً للموافقه القطعيه.

نعم، لو فرضت الملاقاه حاصله بعد انعدام طرف الملاقى بالفتح، لم يكن العلم الإجمالى الثانى مؤثراً، لعدم وجود علمٍ بالتكليف الفعلى على كلِّ تقدير، الموجب لتساقط الأصول فى الأطراف.

وبالجملة: فمقتضى هذه العلوم الثلاثه، هو تعارض أصاله الطهاره فى كلِّ من واحد الثلاثه من الملاقى والملاقى والطرف الآخر، فيجبُ الاجتناب عن الجميع مقدّمهً لحصول العلم بالاجتناب عن النجس المعلوم فى البين، هذا.

أقول: ويمكن أن يُجاب عن هذا الإشكال بجوابين:

أحدهما: ما أجاب به شيخنا الأنصارى قدس سره ، وهو أنّ العلم الإجمالى بين الملاقى والطرف يكون من حيث الرتبه متقدّمه على العلم الإجمالى بين الملاقى والطرف الآخر؛ لأنَّ نسبه الشكِّ فى نجاسه الملاقى والملاقى تكون نسبه السبب والمسبب، فيكون الأصل الجارى فى السبب حاكماً على الأصل الجارى فى المسبب، سواء كان الأصل الجارى فى السبب مخالفاً للأصل الجارى فى المسبب، مثل أصاله الطهاره الجارىه فى الماء، الحاكمه على أصاله نجاسه الثوب المغسول به؛ لأنَّ جريان أصاله الطهاره فى الماء يوجب رفع الشكِّ عن نجاسه الثوب المغسول به، وقد يكون الأصل موافقاً له مثل أصاله الطهاره فى الماء الحاكمه على أصاله إباحه شربه، حيث إنّ الأصل الأوّل يوجب رفع الشكِّ عن الثانى، فعلى هذا فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جارياً، لا تصل النوبه لجريان الأصل المحكوم، لأنَّ الأوّل رافعٌ شرعى للشكِّ المسبب ويكون بمنزله الدليل بالنسبه إليه.

نعم، إذا لم يكن للحاكم أصلاً لأجل سقوطه بالمعارضه مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر، كما فى المقام، جرى فى هذه الحاله الأصل الجارى فى ناحيه

المسبب أى الملاقى وهو أصاله الطهاره، ولا أصل يعارضها، فيحكم بطهاره الملاقى دون الملاقى والطرف الآخر.

الجواب الثانى: أنه قد تقرّر فى محلّه بأنّ العلم الإجمالى فى الطرفين إنّما يكون منجزاً إذا لم يفرض وجود حكم منجزٍ فى أحد الطرفين بواسطه دليل آخر، ولو كان ذلك الدليل هو الأصل المثبت عقلياً، كما إذا كان طرفاً لعلم إجمالى آخر، والمقام أيضاً كذلك، لأنّ الطرف المقابل حيث كان متعلقاً للعلم الإجمالى السابق عليه رتبته وزماناً عن العلم الإجمالى الثانى الواقع بين الملاقى بالكسر والطرف المقابل، فيكون التكليف فى حقّه مثبتاً ومنجزاً، فلا يجرى فى ناحيته الأصل النافى، فيبقى الأصل النافى والطهاره فى الملاقى جارياً بلا معارض.

هذا كما عن المحقق النائنى رحمه الله .

أقول: قد أورد على كلا الجوابين:

أمّا الأول: الذى كان لشيخنا الأنصارى فقد أورد عليه بالشبهه الحيدريّه، وتقريرها على ما فى «مصباح الأصول»:

(إنّه كما أنّ جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر فى طول جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح، كذلك جريان أصاله الحلّ فى الطرفين فى طول جريان أصاله الطهاره فيهما، إذ لو أُجريت أصاله الطهاره وحكم بالطهاره، لا تصل النوبه إلى جريان أصاله الحلّ، فتكون أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر وأصاله الحلّ فى الطرف الآخر فى مرتبه واحده، لكون كليهما مسبباً، فإنّنا نعلم إجمالاً بعد تساقط أصاله الطهاره فى الطرفين بأنّ هذا الملاقى بالكسر نجس، أو أنّ الطرف الآخر حرام، فيقع التعارض بين أصاله الطهاره فى الملاقى، وأصاله الحلّ فى

الطرف الآخر ويتساقطان، فيجب الاجتناب عن الملاقي.

نعم، لا مانع من جريان أصاله الحلّ في الملاقي بالكسر بعد سقوط أصاله الطهاره فيه، للمعارضه بأصاله الحلّ في الطرف الآخر، لعدم معارض له في هذه المرتبه)، انتهى كلامه (١).

ونحن نزيد عليه: بأنّ دعواه يستلزم أمراً يصعب الالتزام به، وهو القول بحليته شرب الملاقي والحكم بعدم طهارته، لأجل تنجز العلم الإجمالي بالنسبه إلى عدم طهارته، بخلاف عدم حليته.

أجاب سيّدنا الخوئي رحمه الله عن هذا الإشكال بما هو حاصله:

(إنّ الأصل إذا لم يجر في بعض الأطراف في نفسه لجهه من الجهات، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، ومثّل رحمه الله لذلك :

تارة: بما إذا كان لأحد الطرفين استصحاب النجاسه دون الآخر، فأصاله الطهاره تجرى في الآخر بلا معارض.

وأخرى: بما إذا كان نفس الشكّ منجزاً فيه للتكليف، ومثّل له بما إذا علم إجمالاً في الليل بعدم إتيان صلاه العصر أو العشاء، فإنّه يجب عليه أداء صلاه العشاء لبقاء وقته، فيجرى في حقّ صلاه العصر قاعده الحيلولة، أو تجرى فيها أصاله عدم وجوب القضاء لكونه بفرض جديد، والأصل عدمه .

وثالثه: بما إذا كان العلم الإجمالي منجزاً في الطرفين في السابق، فلا يؤثر العلم الإجمالي الثاني بالنسبه إلى ذلك الطرف، فيجرى الأصل في ناحيته التي لم يكن .

فى طرف العلم الإجمالى السابق، هذا كما فىما نحن فىه، حىث إن العلم الإجمالى الأول كان منجزاً للملاقى والطرف المقابل، فالعلم الإجمالى الثانى بىن الطرف والملاقى بالكسر لم يكن منجزاً، لتنجز العلم فى الطرف فى الرتبة السابقة، فىجرى الأصل فى الملاقى بلا معارض، فىحكم فىه بطهارته، هذا إذا لم يكن للطرف أصل طولى سليمً عن المعارض، وإلا فهو يعارض مع أصاله الطهاره فى الملاقى، كما إذا علمنا بنجاسه مردده بىن الثوب والماء، ثم لاقى الثوب شىء آخراً، فىسقط أصاله الطهاره فى الطرفين وهو الثوب والماء، وتبقى أصاله الحلّ فى الماء بلا معارض، لعدم جريانها فى الثوب، فىقع التعارض حىنئذ بىن أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر وبىن أصاله الإباحه فى الماء، فإننا نعلم إجمالاً بأن هذا الملاقى نجس، أو أن هذا الماء حرام، فالعلم الإجمالى فى حق الملاقى منجز فىجب الاجتناب عنه)، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولكن التحقىق أن يقال بتفاوت الحكم فى صور المسأله بحسب حال الملاقى، بالنظر إلى كونه مثلاً ماءً ممّا فىمكن شربه من المایعات و غیرها وما لا فىكون كذلك، كما أن الحال تكون كذلك بالنظر إلى الأصیلین وطرفى العلم الإجمالى بأن فىكون ممّا فىمكن شربه وأكله من المایعات و غیره من الأطعمه وما لا فىمكن فىه ذلك .

وتوضىح ذلك: لو فرضنا كون الأصیلین ممّا فىصح شربه وأكله من الماء والطعام، لكن الملاقى من غیره مثل الثوب، فإن أصاله الطهاره أو استصحابها فىهما إذا .

تعارضاً، فالمرجع إلى أصالة الإباحة المسببه فيهما، لكن مرّ آنفاً أنّ المستدلّ جعل المعارضه بين أصالة الإباحه في الطرف الذي هو عدل الملاقى بالفتح، مع أصاله الطهاره في الملاقى، وحكم بوجوب الاجتناب عنهما كما في آخر كلامه، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّه إن سلّمنا السببیه بين أصاله الإباحه وأصاله الطهاره في الأصليين، وقلنا بأنّ أصاله الطهاره كانت سبباً وأصاله الإباحه مسبباً، فلنا أن نقول بأنّ المعارضه كما تقع بين أصاله الطهاره في الأصليين، كذلك يقع التعارض بين أصاله الإباحه الموجوده فيهما، فبعد تساقطهما يكون الأصل في ناحيه الملاقى وهو أصاله الطهاره أصلاً بلا معارض، فيحكم بطهاره الثوب وعدم وجوب الاجتناب عنه .

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يُقال: بأنّ وحده المرتبه بين أصاله الطهاره في الملاقى بالكسر، مع أصاله الإباحه والحليّه في الطرفين وهو مرتبه السببیه، توجب وقوع التعارض بين الأصول الثلاثه، وتساقط الجميع، فيتنبّز العلم الإجمالى في حقّ الملاقى بالكسر أيضاً كما يتنبّز في الأصليين.

أو يكون في موردٍ لم يكن في أحد الطرفين الأصليين وهو الملاقى بالفتح إلاّ أصاله الطهاره، لوجود استصحاب عدم الحليّه فيه من سابق، بخلاف الطرف المقابل، فحينئذٍ يوجب وقوع التعارض بين أصاله الإباحه في الطرف المقابل مع أصاله الطهاره في الثوب، فيتساويان، فينبّز العلم الإجمالى فيه، ومثل ذلك في الحكم فيما إذا كان الملاقى بالكسر ممّا يصحّ أكله وشربه، إلاّ أنّ الأصل فيه كان منحصراً في الطهاره لأجل استصحاب عدم الحليّه فيه من السابق، فيكون حكمه حينئذٍ حكم الثوب.

وأما لو فرض كون الملاقي والملاقي والطرف مما يصح شربه وأكله من المايعات والمأكولات، فإن الحكم فيها يتفاوت بالنظر إلى السابق؛ لأن الأصل الجارى فى الأصيلين تارة يكون استصحاب الطهارة، وبالتعارض يكون المرجع إلى أصله الطهارة فيها، وبعد تساقطهما يكون المرجع إلى أصله الإباحة المسببته، وهى:

تارة: يفرض أصله الطهارة فى الملاقي بلا معارض فى ذلك، لأجل سقوط أصله الإباحة فى الطرف عند معارضته مع أصله الإباحة فى الملاقي بالفتح.

وأخرى: يفرض وجود المعارضه بين ذلك الأصلين مع هذا الأصل، فتسقط الأصول الثلاثة لأجل وحده الرتبة، فتصل النوبه إلى الملاقي، فإن فرض كون أصله الطهارة فيه هو استصحابها، فسقوط الاستصحاب بالتعارض تصل النوبه إلى أصله الطهارة، وهو قوله عليه السلام: «كلّ شىء طاهر» فيحكم بطهاره الملاقي، فلا يكون العلم الإجمالى منجزاً للعلم فى حقّه، وإن فرض عدم وجود استصحاب لطهارته، يكون الأصل الساقط بالمعارضه هو أصله الطهارة، فالمرجع حينئذٍ إلى أصله الإباحه فى الملاقي من استصحابها أو قاعدتها، فيحكم فيه بجواز شربه وأكله دون طهارته.

اللهمّ إلا- أن تكون حالته السابقه فى الملاقي عدم الحليّه الموجهه لاستصحابه، فحينئذٍ يحكم بوجوب الاجتناب عنه من حيث الطهارة بالعلم الإجمالى، ومن حيث الإباحه باستصحاب عدمها لا بالعلم الإجمالى .

هذا كله إذا كان أصله الإباحه موجوده لكل من الملاقي والطرف المقابل، وأما إذا لم يكن هذا الأصل إلا فى الطرف المقابل، فهذا يوجب بعد تساقط أصله الطهارة فى الأصيلين عند وقوع المعارضه بين أصله الإباحه فى الطرف مع

استصحاب الطهاره فى الملاقى إن كان فيه، أو مع أصله الطهاره فيه إن لم يوجد فيه الاستصحاب، فبعد تساقطهما يحكم بإباحه الماء باستصحاب الإباحه أو قاعدتها، ولا يكون طاهراً لأجل تنجز العلم الإجمالى فيه بالمعارضه.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر حكم الصوره الثالثه، وهى فيما إذا كان الملاقى ممّا لا يصحّ شربه وأكله كالثوب، فإنّه حينئذٍ يكون حكمه مع الطرف المقابل مثل الصوره السابقه التى فرض فى الملاقى بالفتح عمّا يصحّ أكله وشربه، إلاّ أنّه لم يكن فيه الحليه جارياً لأجل استصحاب عدم حليته، وقد عرفت حكم الملاقى بالكسر مع الطرف من حيث الطهاره والإباحه.

وأيضاً: ممّا ذكرنا يظهر الصوره الرابعه، وهو ما لو كان الملاقى والملاقى كلاهما من قبيل الثوب، حيث أنّ مقتضى تعارض أصله الطهاره فى الثوب الملاقى، مع أصله الطهاره فى الطرف، هو السقوط، فالرجوع إلى أصله الإباحه فى الطرف، وهو يعارض مع أصله الطهاره فى الثوب الملاقى بالكسر، ويجب حينئذٍ الاجتناب عن الجميع كما لا يخفى.

هذا كلّه إن قلنا بأنّ ملاك تنجز العلم الإجمالى هو تعارض الأصول وتساقطها، كما عليه المحقّق النائنى رحمه الله، وقلنا بصحّه تنجز العلم الإجمالى الثانى مع تنجز العلم الإجمالى الأوّل فى الطرف.

ولكن من لم يُسلّم أحد هذين الأمرين، فلا بدّ لمن اختار القول الثانى المبنى على أنّ ملاك تنجز العلم الإجمالى هو كونه علّه تامّه للتنجز، سواء جرى فى أطرافه أصلاً مع المعارض أم لا، فلا بدّ له من أن يقول بوجوب الاجتناب عن الملاقى فى جميع الفروض السابقه.



وأما من اختار القول الأول فلا بد له من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى جميع الفروض السابقه، لعدم تنجز العلم الإجمالى الثانى كما لا يخفى.

بل ومن القول الأول الذى قلنا هنا وهو اعتبار العلم الإجمالى عله تامه للتنجز، من دون ملاحظه أن الأصل فى كل طرف معارض مع الأصل الجارى فى الآخر يظهر الإيراد على الجواب الثانى الذى أجاب به المحقق النائنى قدس سره وهو أن العلم الإجمالى إنما ينتجز فى حق الملاقى إذا لم يكن الطرف المقابل حكمه منجزاً بدليل آخر، وإلا لا يكون العلم الإجمالى الثانى مؤثراً.

وجه ظهور الإيراد: هو أنه إذا فرض كون وجود العلم الإجمالى هو العله التامه للتنجز فى الأطراف، سواء كان فى الأطراف أصلاً معارضاً أم لا، والمفروض وجود العلم الإجمالى الثانى بين الملاقى والطرف هنا كما اعترضه الخصم، فلا مورد للتفصيل المزبور.

هذا كما عن المحقق العراقى رحمه الله ردّاً على المحقق النائنى رحمه الله .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه كلام المحقق العراقى حتى على القول بالعليه فى العلم الإجمالى، لإمكان أن يقال بأن العلم الإجمالى الذى يكون وجوده عله تامه للتنجز، ليس كل علم إجمالى، بل ما يصح تنجزه فى أطرافه، أى ما لا يكون حكم كل طرف منجزاً بدليل آخر، وإلا لزم عدم وجود مورد لانحلال العلم الإجمالى، مع أنه مخالف للضرورة، إذ المحقق المزبور سلم تحقّق الانحلال فيما إذا تبدل العلم الإجمالى فى طرف بعلم تفصيلى كما لو علم بوقوع النجاسه فيه قطعاً، وصيروره الطرف المقابل شكاً بدوياً، سواء كان كذلك من أول الأمر وهو لا يعلم ثم علم، أو حصل ذلك بعد العلم الإجمالى، مع أنه لو كان صرف وجود العلم

الإجمالى عله تامه لذلك، لزم منه الاجتناب من الطرف الآخر المشكوك فى المورد المفروض، مع أنه واضح البطلان.

ومن هنا يظهر أن التفصيل المذكور كان حقاً، ولذلك لا يكون الملقى فى المقام داخلاً تحت حكم وجوب الاجتناب، إنا لما ذكره الشيخ رحمه الله من حكم السببیه، أو لما ذكره المحقق النائینی والله العالم.

والنتیجه: إذا حکم على الملقى بالطهاره على ما ذكرنا، فلا فرق فيه بين ما كان الملقى مما یجرى فيه أصاله الإباحه والحلیه كالمشروبات والمأكولات، أو لم یکن فيه جارياً كالثوب، فإنه كما لا یستلزم على ما قلنا الاستبعاد العرفی فى التفریق بین حکم الطهاره والإباحه فى مثل المشروبات، بأن یكون من حیث الطهاره والنجاسه واجب الاجتناب، بخلاف الإباحه والحرمه حیث یكون مباحاً، لما عرفت من كونه طاهراً، فالإباحه فيه حاصله من هذه الناحیه كما لا یخفى.

هذا تمام الكلام فى المسأله الأولى، هی ما لو كانت الملاقاه والعلم بها واقعه بعد العلم الإجمالى بنجاسه الملقى بالفتح أو الطرف.

## حكم الملاقاه المتأخر عنها العلم الإجمالي

حكم الملاقاه المتأخر عنها العلم الإجمالي

المسأله الثانيه: وهى ما لو حصلت الملاقاه وعلم بها، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر.

أقول: المسأله متصوّره بصورتين:

إحداهما: ما لو كان زمان نجاسه الملاقى بالفتح وزمان نجاسه ملاقيه على فرض كون النجاسه فيه واقعاً واحداً، كما لو فرض كون الثوب الملاقى فى إناء فيه ماءً يحتمل نجاسته بالعلم الإجمالي بينه وبين الطرف.

وثانيهما: ما لو كان الزمان متفاوتاً، أى كون زمان نجاسه الملاقى قبل زمان نجاسه الملاقى بالكسر.

وبعباره أخرى: كان زمان المعلوم بالإجمال سابقاً على زمان الملاقاه، كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الإنائين كان نجساً يوم الخميس، ولاقى أحدهما الثوب يوم الجمعة.

فأمّا الصوره الأولى: فقد وقع فيها الخلاف:

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم نجاسه الملاقى فيها أيضاً، لجريان أصله الطهاره المسببى فيه بعد تعارض الأصلين فى الملاقى والطرف المقابل من ناحيه السبب؛ لأنّ الشكّ فى نجاسه الملاقى مسبّب عن الشكّ فى نجاسه الملاقى، وهى متأخره رتباً عن نجاسه الملاقى فلا تصل النوبه إلى أصله إلا بعد سقوط أصلهما.

خلافاً لصاحب «الكفايه»، ووافقه سيّدنا الخوئى فى «مصباح الأصول» والمحقّق الخمينى، لكن بعدما كانا متفقين مع رأى المحقّق

النائينى فى الدوره

السابقه، لكن تراجعاً عنه لاحقاً.

وكيف كان، فقد جعلوا الوجه في الاجتناب عنه هو كون الملاقي والملاقي معاً طرفاً للعلم الإجمالي كالطرف المقابل، فأوجبا الاجتناب عنهما كما يجب الاجتناب عنه، نظير ما لو علم بنجاسه الإنائين الصغيرين معاً أو الإناء الكبير، فكما يجب الاجتناب عن الصغيرين في المثال، هكذا يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي هنا، والتفاوت بينهما من حيث كون نجاسه أحدهما مسبباً عن الآخر في الملاقاه بخلاف الصغيرين، لا يوجب الفرق في التنجيز بعد كون نسبه العلم الإجمالي إلى كليهما على حدّ سواء.

### استعراض رأى المحقق الخوئي ومناقشته

استعراض رأى المحقق الخوئي ومناقشته

ذكر سيدنا الخوئي في تأييد كلام المحقق الخراساني قدس سره: (بأنّ الأصل الجارى في الملاقي وإن كان متأخراً رتبه عن الأصل الجارى في الملاقي، إلاّ أنّ هذا الأصل في الملاقي لا يكون متأخراً عن الأصل الجارى في الطرف المقابل، فيوجب التعارض معه، ويوجب التساقط، فلازم ذلك سقوط الأصول الثلاثه، وثبوت التنجيز لجميع الثلاثه، فيجب الاجتناب عنها جميعاً.

وتوهم: كون الأصل المتأخر عن الأصل في الملاقي رتبه تأخره عمّا يساويه وهو الأصل الموجود في الطرف المقابل، لأنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضاً لا محاله.

مندفع: بأنّ ذلك إنّما يتم في التقدّم والتأخر الزماني أو الشرب دون الرتبي؛ لأنّ تأخر شيء عن أحد المتساويين في الرتبه لا يقتضى تأخره عن الآخر أيضاً، فإنّ

وجود المعلول متأخر رتبة عن وجود علته وليس متأخراً عن عدم العلة، مع أنّ وجود العلة وعدمها في رتبة واحده، لأنّه ليس بينهما علته ومعلوليه، ويعبر عن عدم العلية والمعلوليه بين شيئين بوحده الرتبة.

وبعبارة أخرى: التقدّم والتأخر الرتبي عبارته عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم ومعلولاً له، وكون شيء ناشئاً من أحد المتساويين في الرتبة ومعلولاً له لا يقتضى كونه ناشئاً من الآخر ومعلولاً له أيضاً، مضافاً إلى أنّ التقدّم والتأخر الرتبي إنّما تترتب عليها الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية، لأنها مترتبة على الموجودات الخارجيّة التي تدور مدار التقدّم والتأخر الزماني دون الرتبي، ومما يدلنا على ذلك أنّه لو علم المكلف إجمالاً ببطلان وضوئه لصلاه الصبح، أو بطلان صلاه الظهر، لترك ركن مثلاً، يحكم ببطلان الوضوء وبطلان صلاه الصبح وبطلان صلاه الظهر، فتجب إعادة الصلاتين، مع أنّ الشكّ في صلاه الصبح مسبّب عن الشكّ فيالوضوء، وكان الأصل الجارى فيها في رتبة متأخره عن الأصل الجارى فيه، إلاّ أنّه لا أثر لذلك بعد تساوينسبه العلم الإجمالى إلى الجميع، فتسقط قاعده الفراغ فى الجميع، ولو كان للتقدّم الرتبي أثر لكانت قاعده الفراغ فيصلاه الصبح جاريه بلا معارض، لتساقطها فيالوضوء وصلاه الظهر للمعارضه فتجرى فيصلاه الصبح بلا معارض، لكون جريان القاعده فيهما فى رتبة متأخره عن جريانها فيالوضوء، فيحكم بصحة صلاه الصبح وبطلان الوضوء وصلاه الظهر، ولا أظنّ أن يلتزم به فقيه.

فتحصّل: أنّ الصحيح ما ذهب إليه صاحب «الكفايه» رحمه الله من وجوب الاجتناب عن الملاقي فى هذه الصوره). انتهى ملخص كلامه زيد فى علوّ مقامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: لو صحَّ ما ذكره من عدم ملاحظه تفاوت الرتبة في تعارض الأصول، وصحَّه معارضه الأصل في الطرف مع أصل الملاقي، فكيف لم يلتزم بنفسه رحمه الله بهذه المعارضه في المسأله السابقه فيما إذا كان الطرف الآخر الذي هو عدل للملاقي بالفتح مجرى لأصل طولى، حيث فرض كونه سليماً عن المعارض، كما فى مثل ما لو علم بنجاسه الثوب الملاقي والماء، فقد جعل المعارضه بين أصالتي الطهاره فى الملاقي والطرف وتساقطهما وسلامه أصاله الإباحه فى الماء التى هى فى طول أصاله الطهاره بالماء عن هذه المعارضه، فجعل معارضته مع أصاله الطهاره فى الملاقي بالكسر، وحكم بوجود الاجتناب عن الملاقي بالكسر كما أوجب الاجتناب عن الطرف والملاقي، مع أن لنا حقَّ السؤال :

بأنَّ أصاله الإباحه إن كانت فى رتبه أصاله الطهاره فى الطرف، فلا بدَّ من سقوطها عند معارضتها بأصاله الطهاره فى الملاقي بالفتح، كما يسقط أصاله الطهاره، فيكون أصل الملاقي بلا معارض فلا يجب الاجتناب عنه.

وإن ردَّ علينا بأنَّها تكون فى طول أصاله الطهاره، لأنَّ الشكَّ فى إباحته ناشئ عن الشكَّ فى طهارته كما هو الحقَّ، قلنا بتمثله فى المقام.

وعليه، كيف لاحظ اختلاف المرتبه فيه مع أنه أمرٌ عقليّ، مضافاً إلى أنه كيف جعل ما فى طول أحد المتساويين فى الرتبه جعله فى طول الآخر أيضاً مع عدم ملاحظه ذلك هنا؟! برغم وضوح مخالفته للارتكاز والذوق السليم العرفى.

وثانياً: إنه ادعى وحده المرتبه بين وجود المعلول مع عدم العله، لاتحاد وحده المرتبه بين وجود العله وعدمها، وعلله بأنَّه ليس بينها الكليه، وعبر عن عدم

العلية والمعلوليه بين شيئين بوحده المرتبه، مع أنّ التعليل غير جارٍ في العله وعدمها؛ لأنّ الشئيين لا بدّ أن يكونا أمرين وجوديين، والعدم من حيث هو لا يطلق عليه الشئ، إذ لا وجود له حتّى يطلق عليه الشئ.

وتوهم: أنّ العدم المطلق لا حظّ له من الوجود كما قاله الحكيم السبزواري قدس سره في منظومته: لا ميز في الاعدام من حيث العدم لا عدم المضاف؛ أي العدم المضاف إلى شئ كعدم زيد له حظّ من الوجود، والمقام من قبيل القسم الثاني لأنّه مضاف إلى العله.

مدفوع: لأنّه لا يمكن فرض وحده المرتبه بين المتناقضين، لأنّ اجتماع النقيضين كارتفاعهما محال حتّى من جهه الرتبه.

وعليه، فدعوى وحده الرتبه بين المعلول وعدم العله باطل كبطلان دعوى اتحاد الرتبه بين وجود العله مع عدمها.

وثالثاً: ما ذكره في المثال وحكمه ممنوع، إذ لعلّ وجه الحكم بوجوب إعادة الصلاتين من الصبح والظهر لو سلّمناه كان من جهه أنّ العلم الإجمالي هنا في الحقيقه كان بين الصلاتين، يعنى يعلم إجمالاً بأنّه إمّا صلاه الصبح باطله لأجل الإخلال في شرطها وهو الطهاره، أو الظهر باطله لأجل الإخلال في ركنها أو جزئها، فبعد تعارض القاعدتين وهو قاعده الفراغ فيها ممّا يقتضى الحكم بوجوب إعادتهما قضيه للعلم الإجمالي، ولعلّ وجه الحكم بإعادتهما إن سلّمناه كان لذلك، هذا أوّلاً.

وثانياً: قوله رحمه الله: (إني لم أظنّ بأن يلتزم فقيه بعدم وجوب إعادة صلاه الصبح مع

الحكم ببطالان الوضوء ووجوب إعادته الظهر)، مع أنّ الالتزام بذلك موجودٌ في نظائرها كما لو شكَّ بعد الصلاة في الوضوء وعدمه، حيث أفتى الفقهاء كما في المسألة ٥٣ من «العروة» في شرائط الوضوء ومنهم من نفسه رحمه الله بوجوب تحصيل الوضوء للصلوات القادمة والحكم بصحِّه الصلاة المأتمى بها عملاً بقاعده الفراغ، مع أنّ مقتضى إجراء أصاله العدم هو عدم الوضوء وبطالان الصلاة، بالرغم أنّ الجمع بين الحكمين غير مقبول عند الدهن، ولكن حيث كان مقتضى كلّ من الأصل والقاعده ذلك يُعمل به ولا ضير فيه، وهكذا نقول هنا بأنّه لا مانع من الحكم بعدم تحقّق الوضوء، ولزوم تحصيله للصلوات الآتية، بالنظر إلى مقتضى العلم الإجمالى، ولكن صلاة الصبح نحكم بصحّتها عملاً بقاعده الفراغ الجارية فيه بلا معارض، والله العالم.

ورابعاً: قوله رحمه الله بكون التقدّم والتأخّر الرتبى إنّما يترتب عليه الآثار العقلية دون الأحكام الشرعية، لأنّها يترتب على الموجود الخارجى ممّا لا يصغى إليه؛ لأنّ الأحكام هنا أيضاً تترتب على ما هو موضوع الدليل فى الخارج كما أشار إليه الشيخ الأنصارى قدس سره، لأنّ الأصل الجارى فى السبب يوجب رفع الشكّ عن المسبّب، فلا ينبغى شكّ حتّى يحكم عليه بحكم، كما أنّ عدم جريان الأصل فى السبب يوجب بقاء الشكّ فيه، فيصير موضوعاً للدليل كما عرفت مثاله فى الماء المشكوك طهارته وكزيتته، حيث إنّ استصحاب طهارته أو كزيتته يوجب رفع الشكّ عن الثوب النجس المغسول به، ومع انتفاء الشكّ يحكم بطهارته، هذا بخلاف ما لو لم يجر فيه ذلك الأصل، فلا بدّ من إجراء الأصل فى المسبّب من استصحاب نجاسته أو غيره نتيجة الشكّ الموجود فيه .



## التحقيق حول موضوع الملاقى

التحقيق حول موضوع الملاقى

أقول: إذا عرفت ما أوردنا على كلامه رحمه الله ، فنقول:

الظاهر عندنا بمقتضى القواعد الأصولية هو القول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى هنا إذا قلنا بعدم وجوبه فيما إذا كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالى بالأولوية، ووجهه ظاهر بعد التأمل، حيث إن العلم الإجمالى فى الفرض السابق كان منجزاً واقتضى الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح، فمع وجود مثل هذا الحكم الجزمى حال الملاقاه والعلم به، لم يكن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر عملاً بمقتضى السبب والمسبب كما عليه الشيخ رحمه الله أو عدم تأثير العلم الإجمالى الثانى على مبنى النائينى رحمه الله ، مؤثراً، ففى مثل المقام الذى لم يكن الملاقى حال الملاقاه والعلم بها له حكم أصلاً، بل يثبت له الحكم بعد ذلك، يكون الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى ثابتاً بطريق أولى، حتى ولو كان فرض المسألة وحده زمان نجاسه الملاقى والملاقى لو كان فى الواقع فيه النجاسه، وعليه فما اختاره الشيخ قدس سره هو الأقوى عندنا.

وبالجملة: ممّا ذكرنا يظهر أنّ الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى الصورة الثانیه، وهى ما لو كان زمان المعلوم بالإجمال سابقاً على زمان الملاقاه كما مثّلناه بقيام العلم الإجمالى فى يوم السبت على أنّ أحد الإنائين كان نجساً يوم الخميس، وكانت الملاقاه مع الثوب يوم الجمعة يكون بطريق أولى من الصورة الأولى، بل أولوية الحكم فيه أقوى من أولويته لإمكان التوهم فى وحده الزمان من جعل الملاقى داخلاً فى أطراف العلم الإجمالى كما صرح بذلك سيّدنا

الخنوئي قدس سره فى دورته السابقه، وفصل بين الصورتين وإن تراجع عنه بعد ذلك وألحق الثانيه بالأولى، وإن كان الأصح أن يقول بعكس ذلك، ويلحق الصوره الأولى بالثانيه على ما ذهب إليه فى الدوره السابقه، لأن اقتران الزمانين فيهما وعدم الاقتران لا- يؤثران فيما هو المهم من كون نجاسه الملاقي نجاسه حادثه مشكوكه التحقق، وداخله تحت الأصل من دون معارض، من جهه اختلاف المرتبه والأولويه الأوليه بالنظر إلى المسأله الأولى، والأولويه الثانويه بالنظر إلى صوره الاقتران.

وما ذكره رحمه الله عند استدلاله على إثبات مقصوده من أنه لا بدّ لجريان الأصل من الشكّ الفعلى وفى التنجيز من العلم، لعدم تنجيز التكليف بوجوده الواقعى ما لم يعلم به المكلف قبيل العلم الإجمالى، لا يكون فى أطرافه شكّ، فلا مجال لجريان الأصل، ولا لتساقط الأصول كما هو ظاهر، وبعد العلم الإجمالى كان الملاقي بالكسر داخلاً أيضاً من أطرافه فتساقط الأصول .

غير وجيه بالنظر إلى ما بعد العلم الإجمالى، إذ الصغرى ممنوعه وأما الكبرى وهو ما ذكره قبل العلم الإجمالى فثابته وصحيحه، أى إننا لا نسلّم كون الملاقي بالكسر من جمله أطراف العلم الإجمالى، فعليك بالتأمل والدقه.

## حكم الملقى بعد العلم الإجمالي بالنجاسة

حكم الملقى بعد العلم الإجمالي بالنجاسة

وأما المسألة الثالثة: ويدور البحث فيها عما إذا كان العلم الإجمالي بالنجاسة بعد حدوث الملاقاه وقبل العلم بها، وقد اختلف رأى المحقق الخوئي قدس سره فيالدورتين:

أما فى الدوره الأولى فقد ذهب إلى وجوب الاجتناب عن الملقى والملقى والظرف فيما إذا كانت الملاقاه واقعه يوم الخميس، وحدث العلم الإجمالي يوم الجمعة، والعلم بالملاقاه يوم السبت، مستنداً بإلحاقها بالمسألة الثانية، حيث كون العلم بالملاقاه واقعاً بعد وجود العلم الإجمالي، فيثبت العلم الإجمالي الأول بعد العلم بالملاقاه بعلم إجمالي ثانٍ، فيكون الملاك فى وجوب التنجيز هو العلم الثانى لا العلم الأول، لوقوع المعارضه بين جميع الأصول الثلاثه والتساقط، مما يؤدى إلى صيروره العلم الإجمالي منجزاً للجميع.

أمّا فى الدوره اللآحقه فقد رجع عن رأيه المذكور آنفاً وقال بعدم وجوب الاجتناب عن الملقى دون عدليه، مستنداً بأن الملاك فى التنجيز إنما هو العلم بالنجاسة لا الوجود الواقعى للنجاسة والتكليف، فالملاقاه وإن كانت سابقه على العلم الإجمالي، إلا أنه لا يترتب عليها أثر، فبعد العلم الإجمالي بنجاسة الملقى والطرف، يصبح العلم منجزاً للتكليف بينهما بعد معارضه أصلهما وتساقطهما، فيكون الأصل الجارى فى الملقى بلا- معارض، بلا- فرق بين أن يكون زمان المعلوم بالإجمال متّحداً مع زمان الملاقاه أو سابقاً عليه.

ثم قال رحمه الله: إنَّ مسأله تبدل علم إلى العلم الثانى، وكون المدار فى التنجيز هو الثانى دون الأول كما قلنا فى الدوره السابقه صحيح فى نفسه، إلا أنَّ المقام ليس

من هذا القبيل، بل هو من قبيل انضمام العلم إلى العلم، فالعلم الإجمالي الأوّل بعد الثاني باقٍ بحاله، وينضمّ إلى العلم الإجمالي بنجاسه الملاقي أو الطرف علمٌ إجماليّ ثانوي إلى كون النجاسه في الملاقي والملاقي وبين الطرف الآخر، فالعلم الثاني لا يؤثر بما قد عرفت وجهه .

أقول: وفي كلامه ما لا يخفى :

أولاً: بما قد سلكه سابقاً من إنكار اختلاف الترتّب في السبب والمسبّب، فلا وجه لقوله بكون الأصل في الملاقي بلا معارض، لأنه في المرتبه السابقه بواسطه الملاقاه صار الأصل فيه ساقطاً من جهه معارضته مع الأصليين .

اللهمّ إلا- أن يقول: بأنّ الأصل غير جارٍ لأجل عدم فعلية الشكّ و العلم في حقّه، وإن كان موجوداً لو التفت، فبعد الالتفات إلى الملاقي يتنجز التكليف في حقّ عدليه ومنه الطرف المقابل، فلا أثر للعلم الثاني .

فالأولى أن يذكر في وجهه بما أشار إليه من كون الطرف قد تنجز عليه الحكم سابقاً، فلا ينجز ثانياً، فلا يمكن فرض تنجز العلم الإجمالي في حقّه ليكون الملاقي حينئذٍ داخلًا في الشكّ البدوي ويجرى فيه الأصل ويعمل به .

وثانياً: بما قلنا من الأولويّه الجاربه هنا أيضاً، لأننا إذا حكمنا في المسأله الأولى حيث كانت الملاقاه والعلم بها بعد العلم الإجمالي بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي بواسطه اختلاف المرتبه ففي هذه المسأله يكون ثبوت الحكم بطريق أولى، لكون العلم الإجمالي هنا سابقاً على العلم بالملاقاه كما لا يخفى، وفي المقام الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي وجهان:

الوجه الأول: هو ما ذكره المحقق المزبور من عدم منجزيه العلم في الطرف ثانياً،

لتنجز التكليف في حقه سابقاً.

الوجه الثاني: هي الأولوية المزبوره، وقد فرغنا عن طريق الاستناد إلى وحده من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى في المسائل الثلاثه من دون تفصيل فيها، بلا فرق فيما ذكرنا بين كون العلم الإجمالى عله تامه للتنجز أو اقتضاءً، بما قد عرفت وجهه تفصيلاً فلا نعيد.

أقول: ومن ما ذكرنا ظهر حكم آخر وإزاحه شبهه أخرى، وهو أن الملاقى بالكسر إذا كان ممّا يحلّ أكله وشربه، وكان له أصله الحليه والأصل الحكمى مضافاً إلى أصالته والأصل الموضوعى جرى فيه أصله الطهاره الموضوعى الموجب لترتب الأصل الحكمى عليه قهراً.

وتوهم: حصول المعارضه بين أصله الطهاره مع الأصل الحكمى فى الطرف، لبقى الأصل الحكمى فيه وهو أصله الحليه، ليأتى السؤال عن أنه كيف صحّ الحكم بوجوب الاجتناب من حيث الطهاره والنجاسه والإباحه، والحليه من حيث أصله الحليه، ومعلوم أن ذلك من الأمور المستبعده.

مدفوع: بما قد عرفت لوجود نظائره فى سائر الأمثله كما شرحناه، ولكن على المبنى المختار لا نحتاج ولا يستلزم إلى مثل هذا الجواب، بل يوافق مقتضى الأصلين فى الصور الثلاث فى المسائل الثلاثه.

كما لا نحتاج إلى هذا الجواب إذا كان العلم الإجمالى المتعلق للملاقى غير منجز، لأجل وجود حكم منجز قبله فى حق الطرف المقابل، فحينئذ يجرى فى الملاقى أصله الطهاره كما هو مختارنا، فتتحقق الحليه والإباحه فيه أيضاً.

وأخيراً نقول: إذا توضّح الحكم فى المسائل الثلاث، بقى أن نشير إلى صورتين

فى المقام تصدى لنقلهما المحقق الخراسانى قدس سره فى «الكفايه»:

الصورة الأولى: ما لو تعلق العلم الإجمالى أولاً بنجاسه الملقى بالكسر أو الطرف الآخر، ثم حدث العلم بالملاقاه، والعلم بأن نجاسه الملقى بالفتح والطرف المقابل كان قبل الملاقاه، ومع العلم بأن نجاسه الملقى بالكسر على تقدير تحققها كانت ناشئه من ناحيه الملاقاه مع الملقى بالفتح، ومثل لها رحمه الله بما لو علم يوم الخميس إجمالاً بنجاسه الثوب أو الإناء الصغير، ثم علم يوم الجمعة بملاقاه الثوب للإناء الكبير الذى كان العلم بنجاسته ونجاسه الإناء الصغير قبل نجاسه الثوب بالملاقاه إن كان واقعاً فى يوم الأربعاء.

أما المحقق الخراسانى: فقد حكم هنا بوجود الاجتناب عن الملقى بالكسر والإناء الصغير الذى كان هو الطرف المقابل، دون الإناء الكبير الذى قد سُمى بالملقى، لأن العلم الإجمالى قد تنجز فى حق الملقى والطرف، والعلم الإجمالى الثانى بين الإناء الكبير والطرف وإن كان معلوم سابقاً زماناً، إلا أنه لا يكون منجزاً فى حق الطرف وهو الإناء الصغير، فلا أثر له، فىكون الأصلان فى الثوب والإناء الصغير متعارضين ومتساقطين، ويحكم بالطهاره فى حق ماء الإناء الكبير وهو الملقى بمقتضى الأصل وهو أصاله الطهاره الجاربه فيه بلا معارض، هذا هو الوجه لمختار المحقق المزمور.

أمّا المحقق الخوئى: فقد ذهب فى الدوره السابقه إلى خلاف ذلك، بناءً منه على أن العلم الإجمالى الثانى الحاصل بين الإناء الكبير والصغير يوجب انحلال العلم الإجمالى بين الصغير مع الثوب، فالاعتبار إنما هو بذلك العلم الإجمالى، مما يوجب تنجزه، فيصير الثوب داخلاً تحت العلم الإجمالى، فيجب الاجتناب عنه

كما يجب الاجتناب عن الإناء الكبير والصغير.

هذا، ولكنّه تراجع عن هذا وعدل عنه إلى ما اختاره المحقق الخراساني في أنّه يجب الاجتناب عن الثوب الملاقي والطرف وهو الإناء الصغير دون الإناء الكبير، لأنّ التنجّز يعدّ من آثار العلم بالنجاسه، وهو حاصلٌ بعد العلم الإجمالي بين الملاقي بالكسر والطرف، لا من آثار النجاسه بوجودها الواقعي، حتّى يقال إنّّه كان حاصلًا قبل يوم الخميس وهو يوم الأربعاء، فبعد بلوغ زمان تنجّز العلم الإجمالي الثاني لم يبق له موردٌ في الطرف المقابل وهو الإناء الصغير ليتنجّز وجوب الاجتناب في حقّه بالعلم الإجمالي، وتحصيل الحاصل محال.

توهم إشكال: وهو أنّ الالتزام المذكور يقتضى رجحان لزوم الفرع على الأصل؛ لأنّ نجاسه الثوب إنّما تكون ناشئه عن الإناء الكبير إن كانت فيه فهي مسبب عنه، فكيف يصحّ الحكم بالنجاسه في الملاقي المسبّب عن ماء الإناء مع الحكم بطهاره ماء الإناء الكبير بمقتضى أصاله الطهاره، وهل هي إلّا رجحان الفرع على الأصل، وممنوعيته ثابتة وهو غير مقبول عند العقلاء.

يندفع: بأنّه فرق بين الحكم بوجوب الاجتناب عن الثوب خوفاً من نجاسته بمقتضى العلم الإجمالي، وبين الحكم بنجاسته من دون أن نحكم بمقتضى العلم أنّه نجس، بل نحكم أنّه يجب الاجتناب عنه لاحتمال نجاسته، وقد عرفت أنّ العقلاء يحتجّون بوجود مثل هذا العلم، فلا محيص من الحكم بالاجتناب ولو لم يكن نجساً، ويشهد لذلك أنّه لو أصابت يده الرطبه هذا الثوب لا يمكن الحكم بنجاسه اليد، لعدم إحراز نجاسه الثوب حتّى يوجب نجاسته.

نعم، لا يصحّ الإتيان بالصلاه مع هذا الثوب، لعدم إمكان إحراز شرط

صحتها وهو الطهاره ولو تعبداً ، وهذا هو الفارق بين الحكم بالنجاسه أو الحكم بوجوب الاجتناب.

الصوره الثانيه: ما إذا علم بالملاقاه، ثم علم إجمالاً بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقى بالفتح حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء، فإنه حيث تكون الملاقاه موجباً لوقوع الملاقى بالكسر متعلقاً للعلم الإجمالى كما كان الملاقى بالفتح كذلك، فحينئذٍ يوجب وقوع المعارضه فى الأصل بين الملاقى بالكسر والطرف الآخر ويسقطان، فيجب الاجتناب عنهما، وأما الملاقى بالفتح فلا يقع مجرى للأصل بنفسه، لخروجه عن مورد الابتلاء، مما يقتضى أن لا يترتب عليه أثر فعلى، ومن المعلوم أنه يعتبر فى جريان الأصل ترتب أثر فعلى عملى، فإذا دخل الملاقى بالفتح بعد ذلك فى محلّ الابتلاء، لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض، لسقوط الأصل فى الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء، فيكون الشك فيه شكاً فى حدوث تكليفٍ جديد يكون المرجع فيه هو الأصل.

هذا هو مقتضى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله ومن تبع مسلكه من القوم فى الخروج عن مورد الابتلاء فى أطراف العلم الإجمالى .

### مناقشه رأى المحقق الخراسانى

مناقشه رأى المحقق الخراسانى

أقول: ولكن يرد على كلامه من جهتين:

أحدهما: مبنائى، والآخر بنائى.

فأما البنائى: هو أن الخروج عن مورد الابتلاء لو سلمنا كونه موجباً لرفع التنجز



عن العلم الإجمالي كما عليه القوم، لكن في ما نحن فيه ليس الأمر كذلك لوجود الأثر هنا حتّى بعد الخروج، لأنّه يترتب على جريان أصله الطهاره فيه أثرٌ فعليّ، وهو الحكم بطهاره ملاقيه، فمجرد الخروج عن مورد الابتلاء وعن تحت القدره غير مانع عن جريان الأصل فيه، مثلاً:

إذا غسل ثوباً متنجساً بماء مع القطع بطهارته، أو مع الغفله عن طهارته ونجاسته، ثمّ انعدم ذلك الماء أو خرج عن مورد الابتلاء، ثمّ شكّ في طهارته، فلا مانع من جريان أصله الطهاره فيه، ليرتّب عليه الحكم بطهاره الثوب المغسول به .

وكذلك لو كان ماء نجساً قطعاً فلاقاه الثوب حين الغفله عن نجاسته، ثمّ انعدم ذلك الماء، أو خرج عن الابتلاء، فشككنا في طهارته قبل ملاقاه الثوب لاحتمال وصول المطر إليه، أو اتّصّاله بالجاري أو الكثر، فإنّه لا مانع من جريان استصحاب النجاسه فيه، لترتّب الحكم بنجاسه الثوب الذي لاقاه، مع أنّ المستصحب خارجٌ عن محلّ الابتلاء أو معدوم.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ الملاقي بالفتح وإن كان خارجاً عن الابتلاء، إلّا أنّ العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسه الطرف الآخر يمنع عن الرجوع إلى الأصل في كلّ منهما، فيجب الاجتناب عنهما. وأمّا الملاقي بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه وعدمه هو ما عرفت من صحّه جريان الأصل في المسائل الثلاث حيث كان الملاقي بالفتح له أثرٌ فعليّ بالنسبه إلى الملاقي بالكسر، فيكون العلم الإجمالي في حقّه منجزاً حتّى بعد الخروج عن مورد الابتلاء، فيتساقط فيه الأصلان، ويحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر، فالعلم الإجمالي في حقّه منجز، فيكون الأصل الجارى في الملاقي بلا معارض ويحكم

بطهارته سواء، رجع الملاقى إلى الابتلاء أم لم يرجع.

وأما الإشكال من حيث المبنى: هو أننا قد حققنا فى ما سبق وقلنا بأن الخطابات الكليّة والقانونيّة لا تلاحظ فيها حال المكلفين إلا على نحو العموم، فالحكم منجزٌ للجميع، ولكن يكون العاجز والجاهل وما هو خارج عن تحت القدره معذورين فى تركه، برغم أنّ الحكم فيه فعلياً، فلازم ذلك هو فعلية حكم العلم الإجمالى حتّى لما هو خارج عن الابتلاء، فيعود ما عرفت من التعارض بين الأصول والتساقط والرجوع فى الملاقى بالكسر إلى أصاله الطهاره، كما لا يخفى.

ولا- فرق فيما ذكرنا من جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر بين ما لو جعل العلم الإجمالى عله تامه للتجز، أو اقتضاء لذلك، لأن المفروض وجود التأثير فى العلم الإجمالى المتعلق بالملاقى والطرف بقاءً، بالنظر إلى الملاقى بالكسر.

وعليه، فالتفصيل الوارد فى كلام المحقق العراقى رحمه الله من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى على الاقتضاء ووجوبه على العليه ليس كما ينبغى.

وأيضاً: لا- فرق فيما ذكرنا من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، من أن يكون الأصل الجارى فيه من الأصول التنزيليه كالاستصحاب، أو من غيرها كأصاله الحليه، خلافاً للمحقق العراقى حيث فصل فى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى:

بين ما إذا كان الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح من الأصول التنزيليه، إذا فقد الملاقى وخرج عن مورد الابتلاء.

وبين ما لو كان الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح من الأصول غير التنزيليه كأصاله الحليه، حيث إنّ أصاله الحليه الظاهريه لا تجرى فى التالف والمفقود،

فيكون الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر معارضاً مع الأصل الثابت للطرف الآخر فيتساقطان ويصبح العلم الإجمالى فى حقهما منجزاً.

وجه عدم الفرق: هو ما عرفت من وجود الأثر للملاقى بقاءً، وهو يكفى فى تعلق العلم الإجمالى بالملاقى ووقوع التعارض من أصله وأصل الطرف، وبقاء أصل الملاقى بلا معارض، مضافاً إلى ما عرفت من عدم تأثير الخروج عن مورد الابتلاء فى فعلية الأحكام عندنا.

### بحث عن تفصيل المحقق العراقى

بحث عن تفصيل المحقق العراقى

ثم إنه رحمه الله أيضاً فضّل بتفصيل آخر على فرض عليه العلم الإجمالى، بقوله:

(ثم لا يخفى أنّ ما ذكرنا من وجوب الاجتناب عن ملاقى المفقود على العلية، إنّما هو فيصوره عدم علمه بعود المفقود بعد ذلك، وصورته مورد ابتلاء المكلف، وإلا ففى فرض عوده فى زمانٍ يمكن فيه الامتثال، لا يجب الاجتناب عن الملاقى من جهة سقوط علمه حينئذٍ عن التأثير بسبقه بعلم إجمالى آخر، وهو العلم بتكليف غير محدود فى الطرف، أو بتكليف محدود فى الملاقى بالفتح، فإنه بتأثير هذا العلم فى التنجيز يخرج العلم بين الملاقى والطرف عن صلاحية المنجزية، فيرجع الشك بالنسبة إلى الملاقيديويًا، تجرى فيه أصاله الطهاره، كما هو ظاهر، انتهى كلامه) (١).

والجواب: ظهر ممّا ذكرنا أنه بحسب مسلكنا لا يتمّ هذا التفصيل أيضاً، لأننا إذا لم نحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى فى صورته العلم بعدم العود، لأجل الحكم .

ببقاء أثره، الموجب لتحقق الشنجز في العلم الإجمالي، ففي صورته العلم بالعود يكون الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملقى بطريق أولى، وعليه فلا وقع لهذا التفصيل عندنا كما لا يخفى .

تذييل: اعلم أنّ ما ذكرنا من الأحكام في الملقى والملقى والطرف الآخر، ثابتٌ فيما إذا علمنا حاله أطراف العلم الإجمالي موضوعاً وحكماً، بمعنى أنّه لو علمنا بأنّ حقيقه الملقى والملقى، وعلمنا كون حكم نجاسه الملقى بالكسر بصوره السرايه والانبساط، أو بصوره الاستقلال في الجعل والحكم، وأما مع الشكّ في حقيقتهما، فإنّه يتصوّر على أناء؛ لأنّه :

## البحث عن صور الشك في حكم الملاقاه

البحث عن صور الشك في حكم الملاقاه

تارة: نشك في الموضوع، أى نعلم وقوع الملاقاه وتحققه، ولكن لا نعلم حقيقه الملاقى، كما أنه قد نشك في أن الملاقى وهو الثالث هل هو ملاقٍ لخصوص إناء الكبير أو لإناء صغير، فالشك الثاني أيضاً يكون في الموضوع، إلا أن الملاقى بالفتح أمر غير معلوم.

هذا كله بعد الفراغ عن أن نسبة الملاقاه بالنسبه إلى الشئين المتلاقين تكون على السويّه لغه، أى تصحّ نسبة الفاعليّه والمفعوليّه لكل واحد من المتلاقين، إلا أنه اصطلاح عند الأصوليين على تسميته باسم الفاعل بلحاظ الجسم الذى يلاقيه، والملاقى باسم المفعول الآخر، وبملاحظه هذا الاصطلاح المفترض، فإنه قد يشكّ المكلف في تحديد الملاقى بالفتح بين الطرفين.

وأخرى: نشك في حكم الملاقى بعد العلم بوصف كونه ملاقياً بالكسر لأحدهما، ولكن الشكّ يكون في أنه لا نعلم :

هل الملاقاه تحققت عن طريق السرايه والانبساط ليكون حكم الملاقى فى عرض حكم الملاقى ، وكونهما فى عرض واحد وبمنزله تكليف واحد لكنه متعلق بشئين؟

أو تكون قد تحققت من جهه السببيّه والنشوه، فيكون حكم الملاقى بوجوب الاجتناب حكماً مستقلاً وجعلاً منحازاً عن الملاقى بالفتح.

وثالثه: يكون الشكّ فى كلّ من الموضوع والحكم، أى لا نعلم بأن المتلاقين أيهما ملاقٍ بالكسر وأيهما الملاقى بالفتح، كما لا نعلم أيضاً هل الملاقاه تحققت

عن طريق السرايه أو السببيه ليكون الحكمان فيهما عرضياً أو طولياً؟

أقول: هناك خلاف بين الأعلام في وجوب الاجتناب عن الملاقيوعدم وجوبه:

من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه عند الشك في الحكم كما هو ظاهر كلام المحقق الخميني قدس سره في تهذيبه .

ومن الحكم بوجوب الاجتناب عنه مطلقاً في جميع الصور، كما هو مختار المحقق العراقي وقواه المحقق النائيني.

ومن التفصيل فيه.

أما القول الأول: هو الذي تبناه المحقق الخميني قدس سره ، حيث يقول:

(إذا شكنا في أنّ الملاقي مخصوص بجعل مستقل، أو يكون حكمه من شؤون الملاقي بالفتح، فالظاهر جريان البراءة العقلية والشرعية فيه، لرجوع الشك فيه إلى الأقل والأكثر، فإنّ التكليف بوجوب الاجتناب عن الأعيان النجسه معلوم، ونشك في أنّه هل يوجب وجوب الاجتناب عن الملاقي وهو شك في خصوصيته زائده على أصل التكليف، فالأصل يقتضى عقلاً وشرعاً البراءة عنه.

وبعبارة أخرى: أنّ الاشتغال متقوم بتعلق العلم الإجمالي بتكليف واحد مقتضى للاجتناب عن النجس وملاقيه، فيكون علم إجمالي واحد متعلق بتكليف واحد، لكن مع تلك الخصوصية والاقتضاء، ولو شكنا في أنّ الحكم على الأعيان النجسه كذلك أو لا، فلا- ينجز العلم الإجمالي الأول المتعلق بوجوب الاجتناب عن الطرف أو الملاقي بالفتح وجوب الاجتناب عن الملاقي لكون تلك الخصوصية مشكوكه فيها، والعلم الإجمالي الثاني على فرضه غير منجز كما مرّ سابقاً، ومع عدم تمامية الحجّه من المولى، وعدم تنجيز العلم الإجمالي للخصوصية، تجرى

البراءة العقلية والشرعية، لعدم المانع في الثانيه بعد جريان الأولى.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده بعض أعظم العصر في تقريراته، وأتعب نفسه الشريفه وجعل المسأله مبيته على ما لا يبتنى عليه أصلاً، كما يظهر الإشكال فيما أفاده بعض محققى العصر قدس سره فراجع)، انتهى كلامه.

أقول: الظاهر عدم تماميه إجراء أصله البراءه في جميع الصور التي قد ذكرنا، حتى في الشك في الحكم أيضاً في بعض صورته، كما سنتبه عليه لاحقاً.

وأما القول الثاني: وهو الذى قواه المحقق النائنى بدواً ثم اختاره، قال قدس سره في فوائده:

(ولو شك في أحد الوجهين، ففي وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد طرفى العلم الإجمالى وعدمه وجهان، أقواهما وجوب الاجتناب عنه، ويتضح وجهه بتقديم مقدمه ربما تمر عليك في بعض المباحث الآتية، وهى:

(أنه لو دار الأمر بين شرطيه أحد الشئيين ومانعيه الآخر:

فتارة: لا- يكون بين الشئيين واسطه، بل كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما، كما إذا شك في أن الجهر بالقراءه شرط في الصلاه أو الإخفات بها مانع، فإنه لا واسطه بين الجهر والإخفات، ولا يمكن خلوق القراءه عن الوجهين.

وأخرى: يكون بين الشئيين واسطه، كما إذا شك في أن السوره بشرط الوحده شرط في الصلاه، أو أن القرآن مانع، فإنه يمكن خلوق السوره والقرآن، فتكون الصلاه بلا سوره واسطه بينهما.

لا- إشكال في جريان البراءه عن الشرطيه المشكوكه في القسم الثاني، لرجوع الشك فيه إلى الأقل والأكثر، لأن شرطيه السوره بقيد الوحده تقتضى بطلان

الصلاه بلا سوره، ومانعيه القرآن لا تقتضى ذلك، فلا يشترك فعل الشرطيه مع فعل المانعيه فى جميع الآثار، بل يكون فى جعل الشرطيه أثر زائد تجرى فيه البراءه ويعمه حديث الرفع.

وبعباره أوضح: فى المثال المذكور يعلم تفصيلاً بأن القرآن مبطل للصلاه: إما لفقد الشرط من السوره بقيد الوحده، وإما لوجود المانع، ويشك فى بطلان الصلاه بلا سوره للشك فى شرطيه السوره فتجربى فيه البراءه.

وأما القسم الأول فالشك فيه يرجع إلى المتباينين لا إلى الأقل والأكثر، لاشتراك الشرطيه والمانعيه فى الآثار، وليس للشرطيه أثر زائد تجرى فيه البراءه، إذ كما أن شرطيه الجهر تقتضى بطلان الصلاه عند الإخفات بالقراءه، كذلك مانعيه الإخفات تقتضى بطلان الصلاه عنده، فلا فرق بين أن يكون الجهر شرطاً أو يكون الإخفات مانعاً ويتحدان فى عالم الجعل والثبوت فى الأثر.

نعم، نفس الشك فى الشرطيه يقتضى أثراً زائداً عما يقتضيه الشك فى المانعيه؛ لأن الشرط لابد من إحرازه، ولا يكفى الشك فى وجوده، بخلاف المانع فإنه لا يلزم إحراز عدمه بناءً على جريان أصاله عدم المانع عند الشك فى وجوده، ففى المثال لو شك المأموم فى أن الإمام أجهر بالقراءه أو أخفت بها، فبناءً على مانعيه الإخفات تجرى أصاله عدم وجود المانع، ويتم صلاته مع الإمام، وبناءً على شرطيه الجهر ليس له إتمام صلاته معه، لعدم إحراز ما هو الشرط فى صحه صلاته، فلزوم إحراز الشرط إنما يكون من الآثار المترتبه على نفس الشك فى الشرطيه، وليس من آثار جعل الشرطيه، وحينئذ يقع الكلام فى أن هذا المقدار من الأثر الذى اقتضاه الشك لا الجعل مما تجرى فيه البراءه ويعمه حديث الرفع أو لا.



وغايه ما يمكن أن يقال في تقريب جريان الأصل: هو أنه يلزم من جعل الشرطيّه ضيقاً وكُلفه على المكلفين، لأنه يلزمهم إحراز وجود الشرط، بخلاف جعل المانعِهم فإنهم في سعه عن ذلك، فيعمّها حديث الرفع، وتجرى فيها البراءه، لأنّ رفع الشرطيّه منّه وتوسعه على المكلفين، هذا.

ولكن قد تقدّم في بحث البراءه عند شرح الحديث المبارك أنه يعتبر في الرفع مضافاً إلى ذلك أن يكون المرفوع من المجموعات الشرعيّه التي يمكن أن تنالها يد الوضع والرفع التشريعي ولو تبعاً، وخصوصيّة لزوم إحراز الشرط ليست بنفسها من المجموعات الشرعيّه، ولا من لوازم المجعول الشرعي، بل هي من الآثار المترتبه على الشكّ، فما هو المجعول الشرعي ومثل هذه الخصوصيّة لا يعمّهما حديث الرفع ولا تجرى فيها البراءه.

إذا عرفت ذلك فنقول في المقام: إنّ الوجهين اللذين ذكرناهما في نجاسه الملاقي يشتركان في الأثر، لأنه يجب الاجتناب عن ملاقي النجس على كلّ تقدير، سواء قلنا بالبراءه أو لم نقل، وليس هناك أثر يختصّ به أحد الوجهين في عالم الجعل والثبوت.

نعم، يفترقان في حال الشكّ، ويظهر لأحد الوجهين أثر زائد عنده، فإنه بناءً على السرايه يجب الاجتناب عن الملاقي لأحد طرفي المعلوم بالإجمال، ولا- تجرى فيه أصاله الطهاره، مع أنه يشكّ في ملاقاته للنجس على ما تقدّم بيانه، وبناءً على الوجه الآخر لا يجب الاجتناب عنه، وتجرى فيه أصاله الطهاره، فيكون الشكّ في أحد الوجهين لنجاسه الملاقي كالشكّ في شرطيه أحد الشئيين

وَمَانِعِيهِ الْآخِرَ فِي الضَّادِّينَ اللَّذِينَ لَا تَالِثَ لَهُمَا، مِنْ حَيْثُ عَدِمَ اقْتِضَاءُ أَحَدِ الْجَعْلَيْنِ أَثْرًا زَائِدًا عَمَّا يَقْتَضِيهِ الْجَعْلُ الْآخِرُ، وَاقْتِضَاءُ الشُّكِّ فِيهَا هُوَ الْمَجْعُولُ أَثْرًا زَائِدًا.

فَإِنْ قَلْنَا فِي دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ شَرْطِيهِ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ وَمَانِعِيهِ الْآخِرَ بِجَرِيَانِ الْبِرَاءَةِ عَنِ الْأَثْرِ الَّذِي اقْتَضَاهُ الشُّكُّ، قَلْنَا بِهِ فِي الْمَقَامِ أَيْضًا، وَتَجْرِيَا صَالَهُ الطَّهَارَةُ فِي الْمَلَاقِي لِوَاجِدِ الطَّرْفَيْنِ، وَإِنْ قَلْنَا بِعَدَمِ جَرِيَانِ الْبِرَاءَةِ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ، فَالْإِلْزَامُ الْاجْتِنَابَ عَنِ الْمَلَاقِي لِأَحَدِ الطَّرْفَيْنِ، وَلَا تَجْرِي فِيهِ أَصَالَةُ الطَّهَارَةِ، لِأَنَّهُ طَرَفٌ لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ وَجِدَانًا، وَإِنَّمَا أَخْرَجْنَاهُ عَنِ ذَلِكَ بِمَعُونَةِ السَّبَبِيَّةِ وَالْمَسْبُوبِيَّةِ بِالْبَيَانِ الْمُتَقَدِّمِ، وَالسَّبَبِيَّةِ وَالْمَسْبُوبِيَّةِ كَانَتْ مَبْتَنِيَّةً عَلَى أَنْ لَا تَكُونَ نَجَاسَةُ الْمَلَاقِي بِالسَّرَايَةِ، فَلَوْ احْتَمَلَتْ كَوْنَهَا بِالسَّرَايَةِ كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ تَبَقِيَ طَرَفِيَّتُهُ لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ عَلَى حَالِهَا كَالْمَلَاقِي بِالْفَتْحِ، وَلَا تَجْرِي فِيهِ أَصَالَةُ الطَّهَارَةِ لِمَعَارَضَتِهَا بِأَصَالَةِ الطَّهَارَةِ الْجَارِيَةِ فِي الطَّرْفِ الْآخِرِ، فَتَأْمَلْ فَإِنَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ دَقِّهِ، انْتَهَى كَلَامُهُ بِطَوْلِهِ (١).

أَقُولُ: وَيُرَدُّ عَلَى كَلَامِهِ :

أَوَّلًا: كَيْفَ فَرَّقَ بَيْنَ كَوْنِ الْجَهْرِ شَرْطًا لِلْقِرَاءَةِ أَوْ الْإِخْفَاتِ مَانِعًا وَجَعَلَهُمَا مِنَ الضَّادِّينَ اللَّذِينَ لَا تَالِثَ، لِأَجْلِ فَرْضِ كَوْنِ الْقِرَاءَةِ لِإِلْزَامِهِ الْإِجْرَاءَ بِخِلَافِ السُّورَةِ فِي الصَّلَاةِ، حَيْثُ جَعَلَ وَحْدَتَهَا شَرْطًا وَقِرَانَهَا مَانِعًا، حَيْثُ فَرْضُ جَوَازِ الْإِتْيَانِ بِهَا بِلا سُّورَةٍ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ وَجُوبِ الْقِرَاءَةِ وَبَيْنَ وَجُوبِ السُّورَةِ فِي الصَّلَاةِ، وَإِلَّا كَانَ حُكْمُ السُّورَةِ كَالْقِرَاءَةِ فِي دَوْرَانِ أَمْرِهَا بَيْنَ شَرْطِيَّةِ الْوَحْدَةِ أَوْ مَانِعِيَّةِ الْقِرَانِ مِنَ الضَّادِّينَ اللَّذِينَ لَا تَالِثَ.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يريد فرض مثال كذلك وإن لم يكن في الواقع كذلك، فنحن نقول على هذا نفرض خلاف ذلك أي نجعل السوره مع الوحده شرطاً ومع القران مانعاً، وكون القراءه على الفرض ممّا يصحّ فيه إتيان الصلاه بلا قراءه.

وثانياً: على فرض تسليم المثال على ما قرره، قلنا بطلان الصلاه على فرض شرطيه السوره مع الوحده ليس في خصوص إتيان الصلاه بلا سوره كما فرضه، بل يكون بطلانها على تقديرين:

أحدهما: هو ما ذكره.

وثانيهما: إتيان السوره مع القران لا لأجل وجود المانع، بل لأجل فقدان شرطه وهو الوحده.

وثالثاً: أنه على فرض كون الأمر دائراً بين شرطيه أحد الشئيين أو مانعيه الآخر، فإنه لا يناسب مع احتمال صحه الصلاه بلا سوره، لأنه يصح حينئذ أن يقال إن الأمر دائر بين أن يكون السوره مع الوحده شرطاً ومع القران مانعاً، أو لم يكن شيئاً منهما، وبذلك خرج عن فرض المسأله التي تقررت في أول الفرع كونها في الشئيين، فعلى فرض كون الأمر دائراً بين الشئيين لا بد من القول بلزوم الإتيان بالسوره بمفردها وبقيده الوحده للقطع بالامتنال فيه، إمّا بتحصيل شرطه وهو الوحده، أو ترك المانع وهو القران، كما أن الإتيان بالقران يوجب القطع بالبطلان، كما قرره قدس سره إمّا من جهة فقد الشرط، أو لأجل وجود المانع.

ورابعاً: وهو العمده، بأن هذا إنما يصحّ عند الشكّ في الحكم؛ أي إذا لا يعلم هل نجاسه الملاقى بالسرايه أو بجعل مستقبل، وأمّا لو كان الشكّ في الموضوع أي

لا يعلم أيهما ملاقٍ بالكسر والآخر ملاقٍ بالفتح، سواءً كان معه الشكُّ في الحكم أيضاً أم لم يكن، ففي مثل هذين الفرضين لا يجرى فيه هذان الاحتمالان، لوضوح أنه لا بدّ من الحكم بوجوب الاجتناب عن الثلاثة، لاحتمال كون كلِّ واحدٍ من الثلاثة طرفاً للعلم الإجمالي.

نعم، لو انحصر الشكُّ فيخصوص حيثيه الحكم لا- فيه مع الشكِّ فيالموضوع، أو في خصوص الموضوع، فإنَّ الأقوى عندنا هو الحكم بالبراءة، لأجل أنَّ الشكَّ في أصل التكليف بالنسبه إلى الملاقي، فيجرى فيه البراءة كما قاله المحقّق الخميني قدس سره .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا:

الإشكال على المحقّق الخميني رحمه الله حيث لم يفصل بين الأقسام.

كما ظهر الإشكال على المحقّق النائيني بأنَّ وجوب الاجتناب يصحّ على تقدير كون الشكِّ في الموضوع، سواءً كان مع الشكِّ في الحكم أو بدونه.

كما ظهر الإشكال على المحقّق العراقي رحمه الله حيث حكم بوجوب الاجتناب مطلقاً، مع أنّك قد عرفت عدم وجوبه عند الشكِّ في الحكم فقط، والله العالم.

هذا تمام الكلام في باب المتباينين من العلم الإجمالي المنطبقه مباحثه كثيراً على الشبهه الموضوعيه التحريميه، حيث كان أكثر المباحث المذكوره في هذا الباب مشتركه مع الشبهه الحكميه التحريميه سواءً كان منشأ الشبهه هو فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصّين؛ لأنّ دليل وجوب الموافقه القطعيه يدلّ بإطلاقه على وجوبها مطلقاً حتّى في الشبهات الحكميه، بل قد يقال بأنَّ الشبهات الحكميه تكون أولى بالشمول من الشبهات الموضوعيه، لأنّ الأخبار الدالّه على أصاله الحلّ التي توهم شمولها للشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي إنّما تختصّ

بالشبهه الموضوعيّه، ولا تعمّ الشبهات الحكميّه إلاّ بنحوٍ من العنايه كما لا يخفى، ولذلك ترى أنّ أكثر المتأخّرين من الأصوليين لم يتعرّضوا لهذه المباحث ولم يجعلوها بحثاً مستقلاًّ .

بل الأقوى أنّ البحث في الشكّ في المكلف في الشبهه الوجوبيّه أيضاً كذلك، أي إنّ وجوب الموافقه القطعيّه وحرمة المخالفه القطعيّه فيها كسائرهما من الشبهات التحريميّه لجريان تمام تلك المباحث فيها.

وما نُسب إلى المحقّق القميّ: والمحقّق الخراساني من جواز المخالفه القطعيّه في غير ما قام الإجماع والضروره على عدم الجواز، بتوهم أنّ التكليف بالمجمل المرّد بين أمورٍ لا يصلح الانبعاث عنه، فلا أثر للعلم بالتكليف بالمجمل المرّد.

ضعيفٌ: لأنّ الإجمال الطارئ لا يمنع عن تأثير العلم الإجمالي بعدم أخذ العلم التفصيلي قيّداً في الموضوع أو الحكم، إذ التكليف بالمجمل الذي لا يصلح للداعويّه، هو غير الإجمال الطارئ على التكليف المعين في الواقع، وكان إجماله لأجل اشتباه الموضوع أو فقد النص أو إجماله.

والحاصل: أنّه لا فرق في نظر العقل في قبح المخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه مقدّمه للعلم بالنزاع بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي بالتكليف.

نعم، إذا كانت الشبهه لأجل تعارض النصين، فالمرجع إلى المرجّحات، فإذا فقدت يؤخذ بأحدهما من جهه التخيير، سواء كانت الشبهه وجوبيّه أو تحريميّه، والحكم في سائر الموارد هو ما عرفت من وجوب الموافقه القطعيّه وحرمة المخالفه القطعيّه، والله العالم.

## الجواب عمّا قد يتوهم بالنسبه إلى حكم الشبهه الوجوبيه

الجواب عمّا قد يتوهم بالنسبه إلى حكم الشبهه الوجوبيه

ربّما يتوهم في الشبهه الوجوبيه وجوب الإتيان بالمحتمل الآخر عند الإتيان بأحد المحتملين، مثلاً- إذا علم بوجود إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة، فإذا أتى بإحدهما فهو يوجب الشكّ في سقوط التكليف بهما الناشئ من قيام العلم الإجمالي، ممّا يقتضى الرجوع إلى استصحاب بقاء التكليف، فلا حاجه إلى قاعده الاشتغال في إثبات التكليف مع أنّ الاستصحاب حاكم عليها.

وأجيب عنه: بأنّ التحقيق يقتضى عدم الرجوع إلى الاستصحاب هنا لاستلزام جريانه إمّا إحراز ما هو المحرز بالوجدان بالتعبّد، أو البناء على اعتبار الأصل المثبت، وكلاهما ممنوعان، لأنّه :

إنّ قصد بذلك جريان الاستصحاب بعد الإتيان بأحد فردى الترديد، أى بعد الإتيان بصلاه الظهر، فهو حينئذٍ شكّ في وجوب الإتيان بالجمعه أو عكس ذلك أى استصحاب الفرد المرّدّد من الوجوب، فلانزم الحكم بالبقاء بصوره الترديد هو الحكم بوجود الإتيان بكلتا الصلاتين؛ أى بإتيان ما أتى به أولاً مرّه أخرى، وهو لا يجتمع مع القطع بارتفاع الوجوب، فما أتى به لو كان واجباً فيكون الشكّ فيه شكّاً في حدوث الباقي، لا شكّاً في بقاء ما حدث، فكيف يمكن الجمع بين ما هو مقطوع الارتفاع، وما هو مقطوع البقاء على تقديرٍ، والحكم بالبقاء على كلّ تقديرٍ، وهو واضح.

وإن كان قصده من الاستصحاب، استصحاب الكلّي والقدر الجامع :

فإن أراد منه ترتيب الأثر المشترك للكلّي ، فهو ممّا لا مانع فيه ، لكنّه غير مقصود هنا.

وإن أراد ترتيب الأثر للفرد الآخر، والحكم بوجود إتيانه بواسطة استصحاب الكلّي، فهو عبارته عن الأصل المثبت، ولا يكون معتبراً قطعاً.

ودعوى خفاء الواسطه ممّا لا مجال لسماعها، مضافاً إلى أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الأثر مترتباً على بقاء المستصحب لا على حدوثه، ولا على الأعمّ من الحدوث والبناء على فرض الإمكان، وهنا الحدوث محرز بالوجدان، ويلزمه ترتب الأثر عليه، فلو أُريد إحراز الاستصحاب والتعيّد، يوجب الإشكال الذي قد عرفت بإحراز ما هو المحرز بالوجدان بالتعبد، وهو من أردء أنحاء تحصيل الحاصل، وهو غير جائز، إذ القطع بالاشتغال يوجب القطع بالفراغ من دون حاجه إلى الاستصحاب، ولذا اشتهر بين الأصوليين في المقام قيام قاعده الاشتغال بإتيان كلا الفردين دون الاستصحاب لوجود تلك المحاذير فيه دونها، والله العالم.

## تنبيهات باب البراءة

تنبيهات باب البراءة

أقول: ينبغي التنبيه على أمورٍ قد تعرّض لها الشيخ الأنصارى قدس سره وأكثر الأصوليين:

التنبيه الأوّل: لا إشكال في وجوب الاحتياط حسب القواعد العقليّة عند الجهل بالموضوع، من غير فرقٍ بين الشرائط والموانع، وعليه فتجب الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، كما يجب الإتيان بالصلاطين عند اشتباه النجاسة في الثوبين، ولم يعلم طهاره أحدهما أو خلوه عمّا لا يؤكل لحمه، ولا وجه للقول بسقوط الشرائط والموانع عند الإجمال.

ولكن حُكي عن المحقّق القمّي قدس سره التفصيل:

بين ما يستفاد من قوله عليه السلام: «لا- تُصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، حيث التزم بسقوط التكليف عند الجهل والإجمال وعدم وجوب الاحتياط.

وبين ما يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»، فاختر وجوب الاحتياط وعدم السقوط.

ثمّ اختلف في توجيه كلامه، فقد اختار المحقّق النائيني التفريق بين الشرائط في كيفيّة استفاده الشرطيّة من لسان الدليل، فإن كان من قبيل الأوّل أفاد السقوط، وإن كان من قبيل الثاني أفاد عدم السقوط، خلافاً للمحقّق الخميني رحمه الله كما هو الحقّ حيث فرّق بين الشرائط والموانع وحكم بمقتضى الأصل بعدم تنجز العلم الإجمالي على مبناه، واعتبره بمنزلة الشبهه البدويّه التي لا بدّ فيها من الرجوع إلى الأصول، هذا بخلاف الثاني حيث إنّهُ يكون على المانع، والمرجع فيها إلى البراءة، لانحلال الحكم فيه حسب الأفراد، فيؤخذ بالمعلوم منه، ويرجع في



المشكوك فيه إلى البراءة لكون، الشك في حكم مستقل.

أقول: ولكن الحق هو عدم الفرق بين الشرط والمانع، فيما يمكن تحصيل البراءة اليقينية، كما إذا كان في سعة الوقت، حيث يجب على المكلف الشاك تحصيل البراءة من الصلاة بتكرارها حتى يقطع بصدورها، ولعل وجه حكم الحلّي قدس سره بسقوط شرطيه الساتر في ذلك هو اعتبار الجزم في التيه المفقوده، حيث يأتي الامتثال الإجمالي، فلذلك حكم بالصلاه عرياناً في المورد.

لكن دعوى أولويه احتمال سقوط الشرطيه من وجود المانع في الصلاه، غير مسموعه فيما إذا أمكن تحصيل الصلاه مع الشرط بلا مانع، ولو بالتكرار كما في سعة الوقت.

نعم، يصح ذلك في ضيق الوقت إذا دار الأمر بين سقوط الشرط في الستر والإتيان بالصلاه عارياً، أو الإتيان مع الشرط ووجود المانع، ولا يبعد الحكم بتقديم الأول على الثاني، فيصلّي حينئذ عارياً.

أقول: وبما ذكرناه يظهر أنّ وجه حكم الحلّي رحمه الله بسقوط الشرط، ليس بلحاظ الجزم في التيه، لأنه لا يجري ذلك في ضيق الوقت الذي لا يساعد الوقت إلا بإتيان صلاه واحده، وبرغم ذلك حكم بلزوم إتيان الصلاه عارياً، فليس هذا إلا بلحاظ أنه يرى لزوم الإتيان بالشرط مع العلم تفصيلاً به، وإلا فلا يجب، نظير الأذان والإقامه في قضاء الصلوات إذا علم أولهنّ كما ورد كذلك في الحديث، وإلا لا معنى للإلزام بذلك في أولهنّ كما في الحديث، ولذلك أفتى المشهور في ضيق الوقت وانحصار الساتر بالثوب النجس، بالصلاه عارياً، بإلغاء شرطيه الستر حينئذ دون مانعيه النجاسه؛ لأن الشرط له بدل وهو الصلاه عرياناً لو لم يكن هناك

ناظر محترم، وإلا عليه أن لا يركع ولا يسجد بل يأتي بصوره الانحناء بقدر الإمكان، حتى لا تتكشف عورته للناظر المحترم حين انحناءه للركوع والسجود، وتحقيق الكلام فيه أزيد من هذا موكول إلى كتاب الفقه .

التنبيه الثاني: في أنه لا- إشكال في أن الامتثال في الشبهه البدويّه الوجوبيّه في باب العبادات، إنما يكون ويحصل بإتيان العمل باحتمال المطلوبيّه والمحبوبيّه، وهذا ثابت لا نقاش فيه، إنما الكلام عن أنه هل يصحّ ذلك في الشبهه الوجوبيّه في أطراف العلم الإجمالي أم لا يصحّ، بل لا بدّ من قصد المعلوم بالإجمال الذي يعدّ هو متعلّقاً للأمر، بحيث لو أراد الإتيان بأحد المحتملين، لا بدّ أن يكون في صدق امتثاله من ضمّ قصد امتثال المحتمل الآخر، فلو أتى بأحدهما من دون ضميمه هذا القصد، لما صدق الامتثال حتى بالنسبه ما أتى به من أحد المحتملين؟

الذي يظهر من الشيخ قدس سره ذهابه إلى الثاني، خلافاً لجماعه من المحقّقين كالنائيني والعراقي والخميني، حيث لم يعتبروا ذلك شرطاً في صدق الامتثال، وهو الحقّ .

وقال المحقّق النائيني في توجيه مختاره:

(إنّ العلم بتعلّق الأمر بأحد المحتملين لا- يوجب فرقاً في كيفيته التيه في الشبهات، فإنّ الطاعه والامتثال في كلّ من المحتملين ليست إلا احتماليّه، كما إذا لم يعلم بتعلّق الأمر بأحدهما وكانت الشبهه بدويّه، إذ المكلف لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكلّ من المحتملين، وليس المحتملان بمنزله فعل واحد مرتبط بالأجزاء حتى يقال العلم بتعلّق التكليف بالفعل الواحد يقتضى قصد امتثال الأمر المعلوم... إلى آخر ما في كلامه).

وفيه: لا يخفى وضوح الفرق بين الموردين حيث إنّ الدّاعى فى الشبهه البدويّه ليس إلّا داعياً واحداً وهو احتمال تعلّق الأمر به، واحتمال محبوبيّته، هذا بخلاف المسببيّه فى العلم الإجمالى، حيث أنّ فيه داعيان أحدهما امتثال الأمر المعلوم فى البين، والثانى تطبيق ذلك الأمر على كلّ واحدٍ من المحتملين مقدّمه للفراغ، فدعوى عدم الفرق بينهما ممنوعه.

هذا، فضلاً عن أنّه لا- يعتبر فى صحّه العمل العبادى إلّا- إتيانه بقصد القربه، مع كونه لو انطبق الأمر الواقعى عليه كان واجداً للشرائط وفاقداً للموانع، سواء ضمّ إلى قصده امتثال الأمر إتيان المحتمل الآخر أم لم يضمّ، وهذا المعنى حاصلٌ فى الإتيان بأحد المحتملين فى أطراف العلم الإجمالى، فلا دليل لنا على لزوم مزيد من ذلك فى صحّه العباده، كما لا يخفى.

كما لا دليل لنا على لزوم الجزم فى التيه بكون العمل مستتبعاً للأمر المعلوم بالإجمال الموجود فى البين، وهذا يقتضى أنّه لو قام بأداء العمل وكان حال الامتثال غافلاً عن كونه من أحد أطراف المعلوم بالإجمال، صدر الفعل صحيحاً لو أتى به على قصد القربه .

التنبية الثالث: لو كان المعلوم بالإجمال مركباً من أمرين مترتبين شرعاً كالظهيرين المرّدّد بين الجهات الأربع عند اشتباه القبلة، أو اشتباه الثوبين بالنجاسه، فلا إشكال فى أمرين هما:

عدم جواز استيفاء جميع احتمالات العصر قبل استيفاء جميع احتمالات الظهر، للعلم بفوات الترتيب حينئذٍ.

كما لا إشكال فى عدم جواز فعل العصر إلى جهه غير ما فعل الظهر إليها لفوات

الترتيب أيضاً .

إنّما الخلاف في الأمر الثالث وهو أنّه هل عليه أن يأتي جميع احتمالات الظهر، ثمّ يلحق بها العصر بجميع احتمالاته، أم يصحّ إتيانهما في كلّ جهه متعاقبه؟

فيه وجهان، بل قولان:

ذهب إلى الأوّل المحقّق النائيني حيث قال: (إنّ الأقوى اعتبار الامتثال التفصيلي مع التمكن منه، وعليه يجب تأخير احتمالات العصر عن جميع احتمالات الظهر).

أمّا القول الثاني فقد اختاره وتبناه المحقّق العراقي والخميني وهو الحقّ وذهبا إلى جواز كلا التقديرين.

أقول: المسأله مبتتیه على أنّه هل يعتبر في امتثال صلاه العصر وحال إتيانه العلم بفراغ ذمّته عن الظهر، أم يكفي حصول العلم بالفراغ ولو بعد إتيان جميع الاحتمالات، فلا يلزم وجود هذا العلم في كلّ صلاه عند إتيانه؟

والفرق بين الصورتين واضح، لأنّ الذي يقوم بأداء صلاه العصر بعد إتيان جميع الاحتمالات للظهر يكون قاطعاً بوجود الترتيب في كلّ صلاهٍ ولو لم يعلم صحّحه عصره، لاحتمال كونه إلى غير جهه القبله، لكنّه ليس من جهه احتمال الخلاف في الترتيب، بل كان من جهه الخلاف في القبله، هذا بخلاف ما لو أتى بالعصر في كلّ جهه عقيب الظهر، حيث لا يعلم حال الإتيان كونه مترتباً على الظهر، لاحتمال كون الظهر إلى غير جهه القبله، فالمكلف حال الاشتغال بكلّ واحدٍ منها، كما يكون جاهلاً بالقبله، يكون جاهلاً بالترتيب في وقوع العصر عقيب الظهر الواقعي.

هذا، ولكن الإنصاف صحّه كلا- الفرضين؛ لأنّ العصر في كلتا الصورتين واقع بعد الظهر واقعاً في جهه القبلة، فكما لا يكون الظهر في بعض الجهات إلى القبلة فلا يكون ظهراً، فكذلك لا يكون العصر الذي هو كذلك عصرأ، فكما أنّ الصلاة في الظهر إلى جهه القبلة واجدٌ لشرط القبلة، فكذلك واجدٌ لشرط الترتيب أيضاً، وهو يكفي في صحّه إلحاق العصر بها، فالتفاوت ليس إلأ- في تأخير العلم بحصول الترتيب والقبلة، حيث إنّ على الأوّل يقطع بحصول الظهر إلى جهه القبلة، ثم يأتي بالعصر المترتب عليه، بخلاف الثانى حيث كان العلم بحصول القبلة والترتيب بالعكس، أى يقطع بوجود الترتيب في كلّ صلاه، إلأ أنّه لا يعلم وقوعهما إلى القبلة إلأ بعد أداءه الصلاه إلى أربع جهات، وذلك لا يوجب التفاوت فيما هو المهمّ كما لا يخفى .

هذا آخر ما أردنا بحثه في الشكّ في المكلف به في المقام الأوّل وهو الشكّ في المتباينين.

## البحث عن الشك بين الأقل والأكثر

البحث عن الشك بين الأقل والأكثر

المقام الثاني: ويدور البحث فيه عن الأقل والأكثر، وهما على قسمين: الأقل والأكثر الاستقلاليين، والأقل والأكثر الارتباطيين.

وحيث أنّ بيان حكم كلّ واحدٍ منهما منوطٌ بوضوح الفرق بينهما، فلا بأس بذكر مقدماتٍ موضحة للمقصود، ثمّ الدخول في تقسيماتها:

المقدمه الأولى: في بيان وجه الفرق بينهما:

نقل المحقق الخميني في «تهذيب الأصول» عن بعض الأصوليين بأنّ ملاك الفرق بينهما إنّما هو في وحده التكليف وكثرته.

فأورد عليه: بأنّ كثرته ووحدته كان باعتبار وحده الغرض الباعث على التكليف وكثرته، فلا معنى لجعل المتأخر عن الملاك الواقعي ملاكاً لتمييزهما، فتدبر.

ثمّ تصدّى قدس سره إلى بيانه وقال: (إنّه أوضح من أن يخفى، فإنّ الأقلّ في الاستقلالي مغاييرٌ للأكثر غرضاً وملاكاً وأمرأً وتكليفاً، كالفائته المردّده بين الواحد وما فوقها، والدّين المردّد بين الدرهم والدرهمين، فهنا أغراضٌ وموضوعات وأوامر وأحكام على تقدير وجوب الأكثر، ومن هنا يعلم أنّ إطلاق الأقلّ والأكثر عليهما بضربٍ من المسامحه والمجاز، وباعتبار أنّ الواحد من الدرهم أقلّ من الدرهمين وهو كثير، وإلا فلكلّ تكليفٍ وبعثٍ بحياله.

وأما الارتباطي فالغرض قائمٌ بالأجزاء الواقعيّه، فلو كان الواجب هو الأكثر، فالأقلّ خالٍ عن الغرض والبعث عن رأس، فوزانه في عالم التكوين كالمعاجين، فإنّ الغرض والأثر المطلوب قائمٌ بالصورة الحاصله من تركيب الأجزاء الواقعيّه

على ما هي عليها، ولا تحصل الغايه إلا باجتماع الأجزاء عامه بلا زياده ولا نقيصه، كما هو الحال فى المركبات الاعتباريه أيضاً، فلو تعلق غرض الملاك على ارباب القوم وخصمائه يأمر بعرض الجنود والعساكر، فإن الغرض لا يحصل إلا بإرائه صفوف من العساكر لا إرائه جندى واحد.

ومن ذلك يظهر أن ملاك الاستقلاليه والارتباطيه باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلق الأمر، فإن الغرض قد يقوم بعشره أجزاء وقد يقوم بأزيد منها، انتهى كلامه (١).

أقول: ما ذكره فى غايه المتان، إلا أن الأغراض الشرعيه حيث لا طريق لنا لاستكشافها إلا بواسطة التكليف، فما هو الكاشف فى وحده الأغراض وكثرته ليس إلا هي، فجعل وجه الفرق بينها بواسطتها كما فعله البعض ليس ببضعيف.

وبعبارة أخرى: يصح أن يقال فى وجه الفرق بينها أن ملاحظه الوحده فى الأجزاء والمتعلقات فى الارتباطى يكون حقيقياً واقعياً، بخلاف الوحده الملحوظه فى الاستقلالى حيث يكون عرضياً، فكأنه يلاحظ عنوان الدين أمراً وحدائياً، غايه الأمر لا يعلم أنه كان فى مجموع العشره أو الأقل، وهكذا فيوجوب القضاء المنطبق على الفائته، فالقله والكثره فى الاستقلالى أيضاً يلاحظ بلحاظ المجموع الملحوظ الاعتبارى، لا أن يكون قلته بلحاظ كثره عدله بعدده كما يوهم كلامه الشريف، وإلا لأورد عليه بأن الاثنين من الدرهمين لو لم يلاحظ فيه الوحده بينهما كانا فردين مستقلين، أى درهم ودرهم، فلا كثره لها على درهم واحد.

فالمطلب واضح لا يحتاج إلى مزيد بحث.

وبالجملة: ظهر من ما ذكرنا أنّ جعل الفرق بينهما بوحده المثوبه لدى الموافقه، والعقوبه عند المخالفه فى الارتباطى، وكثرتهما فى الاستقلالى، كان يتبع كثره التكليف ووحده، وليس هما أمراً مستقلاً فى قبالهما كما لا يخفى .

المقدمه الثانيه: فى أنه يعتبر فى بحث الأقل والأكثر أن يكون الأقل مأخوذاً فى الأ-كثر بصوره لا بشرط، لا بأن يكون بصوره بشرط لا، وإلا يصيران من قبيل المتباينين، وهو مثل دوران الأمر فى الصلاه بين القصر والإتمام، حيث يكون الركعتان فى الأقل والقصر مأخوذاً بشرط عدم انضمام الأخيرتين والإتمام بهما بالسلام، وليس الأقل فيهما بصوره لا بشرط عن الانضمام وعدمه حتى يدخل تحت عنوان الأقل والأكثر، وهذا الشرط متفق عليه عند الأصوليين، غايه الأمر وقع الخلاف بين العلمين المحقق العراقي والمحقق الخميني بيان وجه خروج دوران الأمر فى الطبيعى والفرد بعد توافقهما فى خروجه عنه، وهو مثل ما لو قيل: (أكرم)، الدائر بين وجوب الإ-كram للإنسان أو لخصوص زيد فقط، قال رحمه الله فى وجه خروجه عن البحث على حسب ظاهر كلامه فى «نهايه الأفكار» :

(وبذلك يخرج ما كان الدوران فيه بين الطبيعى والحصّه كالإنسان بالنسبه إلى زيد عن موضوع الأقل والأكثر؛ لأنّ الطبيعى باعتبار قابليته للانطباق على حصّه أخرى منه المبائنه مع زيد لا- تكون محفوظاً بمعناه الإطلاقى فى ضمن الأكثر، فيدخل فى التعيين والتخيير الراجع إلى المتباينين)، انتهى موضع الحاجه (١).



ويستفاد من كلامه أنّ وجه الخروج عن البحث هو حيثيه قابليته انطباق الطبيعي على فردٍ آخر مباين للفرد الذى وقع عِدَل ذلك الطبيعي، ولذلك لا يكون إطلاقه محفوظاً فى ضمن الأكثر.

\*\*\*

## المناقشه فى توجيه المحقق العراقى

المناقشه فى توجيه المحقق العراقى

أقول: اعترض عليه المحقق الخمينى رحمه الله بثلاث إشكالات:

الإشكال الأول: (فى الاصطلاح بأنّ الحصّه لا- يطلق عند القوم بحسب الاصطلاح إلا- بالكلّى المقيّد بالكلّى الآخر كالإنسان الأبيض، وأمّا الهويّه المتيقّنه الخارجيه يطلق عليه الفرد لا الحصّه، فهذا الإشكال خارج عن محطّ البحث.

وثانياً: بأنّ لازم ما ذكره خروج المطلق والمقيّد عن مصبّ النزاع، فإنّ المطلق لم يبق بإطلاقه فى ضمن المقيّد، ضروره سقوط إطلاقه الأوّلى بعد تقييده، فلو دار الأمر بين أنّه أمرٌ بإكرام الإنسان أو الإنسان الأبيض، فالمطلق على فرض وجوب الأكثر بطل إطلاقه.

وثالثاً: أنّ خروج دوران الأمر بين الفرد والطبيعى من البحث، لأجل أنّه يشترط فى الأمر المتعلّق بالأ- كثر على فرض تعلّقه أن يكون داعياً إلى الأقلّ أيضاً، والفرد والطبيعى ليسا كذلك، فلو فرضنا تعلّق الأمر بالأ- كثر، والفرد لكونه هو الطبيعى مع الخصوصيات، فهو لا يدعو إلى الأقلّ أعنى الإنسان لأنّ الأمر لا يتجاوز فى مقام الدعوه عن متعلّقه إلى غيره، وتحليل الفرد إلى الطبيعى والمشخصات الحافّه به إنّما هو تحليلٌ عقلى فلسفى، ولا دلالة للفظ عليه أصلاً، فلو فرضنا وقوع كلمه زيد فى مصبّ الأمر، فهو لا يدلّ دلالة لفظيه عرفيه على إكرام الإنسان، وقس عليه الأمر ما لو دار الأمر بين الجنس والنوع، فلو تردّد

الواجب بين كونه الحيوان أو الإنسان فهو خارجٌ عن الأقلِّ والأكثر المبحوث عنه في المقام.

نعم، لو دار الأمر بين الحيوان أو الحيوان الناطق فهو داخل في مورد البحث)، انتهى كلامه (١).

أقول: بعد الدقّه والتأمّل يظهر أنّ خصوص الإشكال الثاني هو الوارد عليه، إذ لا يخفى انتفاء الإطلاق بعد التقييد، مضافاً إلى قابليته انطباقه على فرد المباين مثل الرقبه الكافره المنطبقه عليها عنوان مطلق الرقبه، برغم كونه مباحيناً مع الرقبه ومع الإيمان.

ولكن الذي ذكره في وجه خروجه في قوله: (ثالثاً) وجعل وجهه عدم داعويّه الأمر للأقلِّ لو تعلّق بالأكثر في الفرد والطبيعي، لأنّه لا يدعو إلّا إلى متعلّقه لا يوجب حلّ الإشكال، لجريان هذا الإشكال في ناحيه الأمر المتعلّق بالحيوان الناطق، على سبيل المثال أيضاً حيث لا يدعو إلّا إليه لا إلى مطلق الحيوان، فكيف يمكن دعوى الفرق بين الموردين!؟

اللّهّمّ إلّا أن يكون وجه الفرق هو دلالة اللفظ في الحيوان الناطق للأقلِّ في ضمن الأكثر، بخلاف مثل زيد في الإنسان أو الحيوان في مثل النوع وهو الإنسان، وله وجه.

ولكن الأولى أن يقال في حلّ الإشكال: أنّ الأقلِّ في الطبيعي وهو الإنسان قد أخذ بشرط لا، أي بشرط أن لا يلاحظ معه المشخصات والخصوصيات الفرديّه، والفرد مع الخصوصيات الفرديّه ليس الأقلِّ فيه من قبيل الأقلِّ في الأكثر، بخلاف .

المطلق والمقيد حيث لم يؤخذ المطلق في ضمنه بصورة بشرط لا، بل أخذ بصورة لا بشرط، فيكون داخلاً تحت النزاع.

وكيف كان، يكون وجه الفرق أحدهما أو كليهما كما لا يخفى .

المقدمه الثالثه: فى أنّ النزاع بين الأصوليين فى موارد باب الأقل والأكثر هل هو صغرى أو كبرى؟ يعنى أنّ النزاع هل يدور فى مقتضى الشكّ فى الأقل والأكثر بين كونه شكّاً فى التكليف أو شكّاً فى المكلف به، حتى يكون أثر الأول هو البراءه، والثانى هو الاشتغال، ليكون النزاع صغرياً؟

أم أنّ النزاع كبرى، أى مع قبول كون الشكّ فيه يكون شكّاً فى التكليف، مع ذلك يجرى النزاع فى أنّه هل المجرى هو البراءه أو الاشتغال؟

أم مع قبول كونه شكّاً فى المكلف به يتنازعون فى المجرى هل هو البراءه أو الاشتغال؟

الظاهر كون النزاع يدور فى أصل الصغرى فى أنّ الشكّ فى الأكثر هل هو من قبيل الشكّ فى التكليف لتجرى فيه البراءه، أم من قبيل الشكّ فى المكلف به لتجرى فيه الاحتياط، والمهمّ ملاحظه استدلالاتهم لجعل الشكّ فى الأكثر من قبيل الشكّ فى التكليف، وإلاّ فإنّ أصل المسأله من أنّ الشكّ فى التكليف مجرى البراءه دون الشكّ فى المكلف به مورد وفاق وتسلم كما لا يخفى .

أقول: إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث، يقتضى المقام صرف عنان الكلام إلى بحث الأقل والأكثر، وهما على قسمين:

تارة: يكون بصورة الاستقلال.

وأخرى: بصورة الارتباط.

## البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الاستقلالي

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الاستقلالي

الشبهه الحاصله في الأقل والأكثر الاستقلاليين على نحوين:

تارة: تكون الشبهه حكميه.

وأخرى: تكون موضوعيه.

وفي كل واحد منهما :

١ قد تكون الشبهه وجوبيه.

٢ وأخرى قد تكون تحريميه.

كما أن الشبهه الحاصله قد تكون : من جهه فقدان النص ، أو إجماله ، أو تعارض النصين.

أقول: الظاهر قيام الاتفاق بين الأصوليين على الرجوع إلى البراءة في جميع أقسام هذه الشبهه عدا تعارض النصين، لاحتمال الحكم بالتخير فيه من جهه تعارض أصل النص، لقيام تعارض الحجّتين مع تماميه شرائط الحجّيه في كل واحد منهما، فيلاحظ ذلك دون الحكم المشتمل في كل واحد منهما، وتفصيل البحث فيه موكول إلى محلّه وهو باب التعادل والترجيح.

كما لا إشكال في جريان البراءة في الأقل والأكثر الاستقلالي في الشبهه الوجوبيه، لأنّ الشكّ في الزائد وهو الدرهمان في مثل الدّين يعدّ شكّاً في التكليف الزائد، فالمجرى هو البراءة.

وتوهم: كون المورد هو الاشتغال لكونه طرفاً للعلم الإجمالي بوجود الدّين عليه بأحدهما.

مدفوع: بأنه علم إجمالي بدوى حيث ينحل علمه الإجمالى بالدقه إلى قضيتين:

إحداهما: قضيه متيقنه وجوبيه تفصيليه، وهو وجوب ردّ درهم عليه على كلّ تقدير.

والثانيه: قضيه مشكوكه بدويه، وهى وجوب ردّ درهم آخر وهو مورد للبراءه لكونه شكاً بدوياً، بلا فرق بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه.

كما أنّ الظاهر جريان البراءه فى الأقلّ والأكثر الاستقلالى فى الشبهه التحريميه، إلا أنّ وضع الشبهه هنا عكس ما فى الشبهه الوجوبيه، حيث أنّ الأ-كثر هنا مقطوع الحرمة، بخلاف الأقلّ حيث أنّه مشكوك بعكس عدله، إذ الأ-كثر هناك مشكوك الوجوب والأقلّ مقطوعه، ويمكن أن تمثّل لذلك بمثل الغناء وتصوير ذوات الأرواح، فلو تردّد فى أنّ الحرام هو مطلق ترجيع الصوت، أو بقيد كونه مطرباً، أو بأنّ الحرام مطلق التصوير تامّه كانت أو ناقصه أو خصوص التامّه؟ فإنّ الأقوى جريان البراءه عن الحرمة فى الأقلّ مطلقاً؛ أى سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه، وسواء تردّد الأقلّ والأكثر فى نفس متعلّق التكليف أو فى موضوعه؛ لأنّ الشكّ فيه يكون شكّاً فى أصل التكليف، ونحن لا نفرّق فيه بين وجوبه وتحريمه كما عليه الأكثر.

قال المحقق النائنى قدس سره فى فوائده: (والذى خالف فى جريان البراءه فى الشبهات الوجوبيه ينبغى أن لا يقول بجريانها فى الشبهات التحريميه أيضاً، لاّتحاد ملاك النزاع فى المقامين، ولكن الأكثر لم يتعرّضوا لحكم الشبهات التحريميه)(١).

وقد اعترض عليه المحقق العراقي في حاشيته بقوله:

(أقول: لا- يخفى أنّ عصيان الحرام المركّب لا- يكاد يتحقّق إلاّ بإيجاد مجموع الأجزاء، فالعقل يُلزم ترك واحدٍ منها، ولو كان آخر وجودها، فمع الشكّ في دخل شيء آخر يمكن كونه آخر الوجودات، فمع تركه يجتزئ به العقل من جهة شكّه في حرمه البقيّة، وهذا بخلاف الواجب المركّب، فإنّ ترك أوّل وجودٍ منه يوجب عصيانه، فالقائل بالاحتياط فيه له أن يدعى بأنّ الامتثال بوجوب الأقلّ يقتضى تحصيل الفراغ عنه ولا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر، وهذا بخلاف الحرمه فإنّ الاشتغال بالحرام لا يقتضى إلاّ الفراغ عن المجموع، ومع الشكّ في دخل شيء آخر يشكّ في الاشتغال بالأقلّ، وحينئذٍ كيف للقائل بالاحتياط في الواجبات أن يقول به في المحرّمات؟ ولا بد له من بيان وافٍ بما أفيد لكي نفهم مقصوده)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى عليك :

أولاً: أنّ ما ذكره من التفاوت لو صحّ، لكان في الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الواجب والحرام دون الاستقلاليين، لوضوح استقلال كلّ جزء منهما في أصل الحكم من الوجوب والحرمه، ولا- يكون مرتباً بالآخر حتّى يوجب ترك المشكوك عدم حرمه البقيّة.

وثانياً: أنّ المركّب سواء كان في الواجب أو في الحرام، كما يترك ويُعصى في الحرام بترك آخر الأجزاء، كذلك يكون الواجب أيضاً قد يُترك بترك آخر .

الأجزاء؛ أى لو قام المكلف بأداء جميع أجزائه إلا- الجزء الأخير، فإنه أيضاً يعدّ عاصياً للواجب وتاركاً له، لأنه كما يحصل عصيانه بترك أول جزء منه، كذلك لو ترك المكلف الجزء المشكوك كونه واجباً، سواء كان أول الأجزاء أو آخرها، أوجب ذلك الشكّ فى تحصيل الفراغ لوجوب سائر الأجزاء.

فإن قلنا: فى مثله بالاشتغال، فلا بدّ من القول بذلك فى ترك آخر جزء منه كما قيل فى ترك أول جزء منه.

وإن قلنا: بالبراءة فى ترك آخر الأجزاء، كذلك يجب أن يقال فى ترك أول الأجزاء، فمجرد الاشتغال بالأقلّ لا يوجب الفرق فيه باعتبار أول الأجزاء وآخرها.

وهكذا يكون الأمر والحكم فى الحرام، فإنّ تصوّر ارتباطه الأجزاء، هو أن لا تكون الأجزاء محرّمة جميعها إلاّ بأن يكون بعض أجزائها أيضاً حراماً، إذ الارتباط هنا يكون بمعنى أنّ حرمة الأقلّ مرتبطة بحرمة الأ-كثر؛ يعنى لو كان الأكثر حراماً كان الأقلّ أيضاً حراماً، وإلا- فلا- فلازم الارتباط هو أنّه لو كان الأكثر حراماً لزم منه أن يكون الأقلّ الذى يكون فى ضمنه حراماً أيضاً، فلازم القول بجريان البراءة فيه هو أنّ حرمة الأقلّ لا تكون مرتبطة بالأكثر، ليكون الأكثر حراماً دون الأقلّ، فىكون تصوير ذوات الأرواح لبعض أجزائها غير محرّمة، إذا لم ينضمّ إليها سائر الأعضاء حتّى تصير تامّة، هذا بخلاف ما لو كانت مرتبطة، فلازمه حرمة تصوير البعض لحرمة الكلّ، وهذا هو معنى الاشتغال، وبالتالي فالإشكال غير وارد على المحقّق المزبور.

ولعلّ منشأ ترك أكثر الأصوليين بحث الأقلّ والأكثر الارتباطى فى الحرمة، هو عدم وجوده كذلك غالباً فى الخارج؛ لأنّ الحرام بحسب النوع الغالب لا يكون إلاّ

بعد وجود جميع أجزائه، فأيجاد بعض أجزائه دون بعض لا يوجب تحقق الحرام في المركبات المحرّمه كما لا يخفى .

أقول: وكيف كان، فلا إشكال عندنا في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، والمسألة محلّ وفاق بين الأصوليين في هذا القسم، كما اعترف به جماعه من الأعلام كالمحقّق الخميني وغيره، ولذلك فلا ينبغي إطاله الكلام فيه أزيد من ذلك في هذا المقام، وإن كان بعض التقسيمات الذي سنذكره في الارتباطي جارياً في الاستقلالي أيضاً، إلاّ أنّا نقصر في البحث بما في الارتباطي من الأقسام، ونختم الكلام في الاستقلالي إلى ذلك، والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

\*\*\*



## البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطى

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطى

ويعدّ هذا البحث من أنفع المباحث الأصولية لشده الحاجة إليه في المباحث الفقهيّة التي لأجلها قد أسّس هذا العلم، كما أشير إليه في أصل تعريفه، ولذلك لا عتب علينا لو أرخنا عنان الكلام وأطلقنا البحث عنه بالنقض والإبرام بعون الله الملك العلام، فنقول ومن الله التوفيق وعليه التكلان:

والترديد بين الأقل والأكثر يكون كثيراً؛ لأنه :

تارة: يكون في نفس متعلّق التكليف من الفعل أو الترك المطالب به.

وأخرى: يكون في موضوعه فيما إذا كان التكليف متعلّقاً بالموضوع الخارجى.

وثالثه: يكون في السبب والمحصل الشرعى أو العلقى أو العادى.

وعلى جميع التقادير:

تارة: يكون الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكلّ.

وأخرى: يكون من قبيل الشرط والمشروط.

وثالثه: من قبيل الجنس والنوع.

ثمّ ما كان من قبيل الشرط والمشروط:

تارة: يكون منشأ انتزاع الشرطية أمراً خارجاً عن المشروط، مبيّناً له في الوجود كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه.

وأخرى: يكون داخلياً فى المشروط، متّحداً معه فى الوجود، كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه.

وفى جميع هذه الأقسام:

تارةً: يكون الأقل والأكثر ارتباطياً كما هو المقصود.

وأخرى: استقلالياً.

وعلى التقديرين :

تارةً: تكون الشبهه وجوبيه.

وأخرى: تكون الشبهه تحريميه.

ومنشأ الشبهه: إما لفقدان النص، أو لإجماله، أو لتعارض النصين، وإما للاشتباه في الموضوع الخارجى .

فهذه جملة الأقسام المتصوره فى باب الأقل والأكثر، ولا بد أن نتعرض لأحكامها خصوصاً فى الارتباطى منها، وإن كان البحث فى بعضها متحداً من جهه الحكم مع بعض آخر، كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى، والأولى أن نجمع البحث هنا فى مقامات ثلاثه:

تارةً: فى الجزء والكل؛ أى فى المركبات الخارجيه.

وأخرى: فى الشرط والمشروط وفى الجنس والنوع؛ أى المركبات الاعتباريه.

وثالثه: فى الأسباب والمحصلات الشرعيه وغيرها.

تمام ذلك فى الشبهات الحكميه .

ثم تتبعها بالشبهات الموضوعيه، وملاحظه كل واحدٍ منها من حيث البراءه والاشتغال.

أما الكلام فى المقام الأول: أى المركبات الخارجيه الارتباطيه فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى جريان البراءه وعدمها:

١ ذهب جماعه من الاصوليين خصوصاً المتقدمين منهم إلى عدم جريان البراءه مطلقاً لا فعليته ولا عقليته.

٢ وذهب جماعه أخرى إلى جريانها مطلقاً، كما عن شيخنا الأنصارى ومن تبعه كالمحقق العراقى والخمينى والخوئى رحمهم الله

٣ وذهب جماعه ثالثه إلى التفصيل بين النقليه بجريانها دون العقليه، كما التزم به المحقق الخراسانى والنائينى.

وحيث أنّ المبحث يكون من أهمّ المباحث، فلا بدّ من تقديم أمور مهمّه مفيده لتوضيح المقال ووجه القول المختار:

الأمر الأول: إنّ وزان المركّبات الاعتباريه كالصلاه من بعض الجهات يكون وزان المركّبات الحقيقيه، من جهه أنّ الأجزاء حيث تنكسر عن صورته الجزئيه، وتكون بصوره الاستقلاليه، وتصير صورتهاصوره المركّب، بحيث كما يكون للمركّب وجودٌ وهو وجود واحدٌ للأجزاء غير ما كان للأجزاء قبل ذلك، حيث كان لها وجودٌ بعيالها بصوره الاستقلال، هكذا يكون الأمر فى المركّب الصناعى كالمبيت والمسجد، أو الاعتبارى كالقوج والقوم، والأعمال العباديه كلّها، فإنّ كلّ جزء منها وإن كان باقياً على فعليته فى عالم التكوين، إلاّ أنّه فى عالم الاعتبار لا يبقى لها صورته، ويخرج عن صورته الاستقلال، وتحصل لها صورته واحده اعتباريه، ونعنى بذلك الأجزاء فى الصوره الحاصله للمركّب، إذ وجود المركّب أمرٌ لا يحصل إلاّ بلحاظ تلك الوحده، إذ هذه الوحده اللّحظيه توجب كونه واحداً اعتبارياً مع كثره عدد الأجزاء؛ لأنّ الغرض لا يحصل إلاّ بملاحظه هذه الوحده الاعتباريه، فالفرق بين الأجزاء والصوره المركّبه، هو الفرق بين إجمال الشىء وتفصيله، إذ الأجزاء عبارته عن تفصيل ذلك المركّب، كما أنّ المركّب عبارته عن إجمال تلك الأجزاء.

ومن هنا ظهر أنّ الصور المركّبه الاعتباريه، ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأمر،

بل هي هي عينها حقيقه، إذ ليس المراد من الصور إلا الأجزاء في لحاظ الوحده، كما أن الأجزاء ليست إلا الصور بلحاظ الكثره، وهذا لا يوجب أن تكون الصوره والأجزاء أمرين متغايرين، بحيث يكون أحدهما محصياً للآخر؛ مثلاً العشره ليست إلا الآحاد، غاية الأمر تفاوتهما يكون بالاعتبار واللحاظ حيث أن العشره حيث تكون هو الواحد، وذاك الواحد مع لحاظ الوحده، كما أن الآحاد عباره عن العشره مع لحاظ الكثره، فلحاظ الشئ على الوحده عباره عن المركب والعنوان، ولحاظه مع الكثره عباره عن الأجزاء، فالعنوان مجملٌ لهذه الكثرات ومقصودها، كما أن الأجزاء هي مفصل ذلك العنوان كما لا يخفى .

الأمر الثاني: أن المركبات الاعتبارية التي وقعت متعلقه للأمر تكون تصوورها من حيث الأمر متفاوتاً مع تصوورها من حيث الأمور؛ لأن الأمر يصل من الكثره إلى الوحده، بخلاف الأمور حيث يصل من الوحده إلى الكثره.

توضيح ذلك: إن الأمر قبل تعلق الأمر بالشئ المركب يلاحظ الأجزاء المتكثرة والشرائط كذلك، ويرى أن تلك الأجزاء والشرائط حال تركيبها ووحدها محصياً لغرضه، يفرض ويلاحظ لها وحده اعتبارية، ويجعل تلك الكثره في هذه الوحده، ويتعلق أمره بذلك، فالأمر في مقام التصور قد بلغ عن الكثره بالوحده، وهذا بخلاف الأمور، حيث إنه يلاحظ تلك الوحده المتعلقة للأمر بأنه موجبٌ لحصول غرضه، فتصير تلك الوحده داعية له إلى إيجاد الأجزاء والشرائط؛ أي إيجاد الكثرات في الخارج، فإنه قد حرك تصووره عن الوحده إلى الكثره خلاف مراد الأمر، فهذا هو التفاوت الفاحش بين الأمرين والأمورين في المركبات الاعتبارية.

الأمر الثالث: في أن وحده المتعلق هل توجب وحده الأمر أم الأمر بالعكس بأن

تكون وحده الأمر موجباً لوحده المتعلق؟

والذى يظهر من كلمات المحقق العراقى فى حاشيته على «فوائد الأصول» هو الثانى؛ حيث يقول: (كما أنّ حدّ الكثرة أيضاً لا يوجب تقييد الأقلّ المعروف للوجوب فى ضمن الأكثر، واشتراطه بكونه منضمّاً بالأكثر، إذ مثل هذه الضمّيّة التى هى منشأ ارتباط الأجزاء بالأجزاء، إنّما جاء من قبل وحده الأمر المتعلّق بالجميع، فيستحيل أخذ مثل هذه الحيثيات الناشئة من قبل الأمر فى معروض الأمر، فمعروض الأمر أيضاً ليس إلاّ ذوات الأجزاء عاربه عن التقييد بالانضمام بالغير)، انتهى محلّ الحاجه (١).

أورد عليه المحقق الخمينى بقوله: (إنّ وحده الأمر تابعٌ لوحده المتعلّق لا- غير؛ لأنّ وحده الإراده تابع لوحده المراد، فإنّ تشخيصها بتشخيصه، فلا يُعقل تعلق إرادته واحده بالاثنتين بتعقّب الاثنيتيه والكثرة، فما لم يتخذ المتعلّق لنفسها وحده لا يقع فى أفق الإراده الواحده والباعث الناشر منها حكمه حكمها، فما لم يلحظ فى المبعوث إليه وحده اعتباريه فانيه فيه الكثرات، لا يتعلّق به البعث الوجدانى، وإلاّ يلزم أن يكون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً).

والحاصل: إنّ الأجزاء والشرائط فى المركّبات الاعتباريه بما أنّها باقيه على كثرتها وفعليتها بحسب التكوين، فلا يتعلّق بها الإراده التكوينيّه الوجدانيّه مع بقاء المتعلّق على نعت الكثرة، فلا بدّ من سبب تلك الكثرات المنفصلات فيقالب الوحده، حتّى يقع الكل تحت عنوان واحدٍ جامعٍ لشتات المركّب ومتفرّقاتها، ويصحّ معه .

تعلق الإرادة الواحده، وبتبعه تعلق البعث الواحد، وبذلك يظهر ضعف ما عن بعض محققى العصر من أنّ وحده المتعلق من وحده الأمر، فلاحظ)، انتهى كلامه (١).

أقول: إنّ الأمر هو كما ذكره المحقق الخميني رحمه الله من أنّه إن لوحظ هذه الوحده بالنظر إلى الأمرين والجاعلين الذين يجعلون أوامرهم على المتعلقات، حيث إنّ المتعلق إذا لم يلاحظ فيه الوحده لا يمكن تعلق الإراده بذلك؛ لأنّ الإراده تابعه للمراد، فإذا كان هو الواحد فالإراده والأمر يتبعانه وإلا فلا، ولكن إن لوحظ ذلك بحسب حال المكلفين والمأمورين، ليس لهم طريق للإيصال بذلك إلا من طريق ملاحظه وحده الأمر وكثرته، إذ من خلال وحده الأمر يستظهر أنّ المتعلق واحد، كما أنّه من خلال تعدّد الأمر يفهم أنّ المتعلق كثير؛ يعنى إذا تعلق أمره على ما هو كثير بالظاهر يفهم أنّه لوحظ فيه الوحده وتعلق أمره به، ففي الحقيقه تكون وحده الأمر تابعه لوحده المتعلق كما قاله قدس سره، إلا أنّه بالنظر إلى المأمورين يصحّ أن يقال: إنّ وحده الأمر كاشف عن وحده المتعلق، وهى التى توجب وحده المتعلق فى مقام الاستظهار والإثبات دون مقام الثبوت.

وكيف كان، فالمطلب واضح بأنّ وحده الأمر تابع لوحده الغرض، الموجب لوحده المتعلق، فارتباط الأجزاء بعضها مع بعض بحسب الواقع ليس هو وحده الأمر، بل وحده الغرض الذى أوجب وحده الإراده والأمر، ولكن بحسب حال الظاهر فى الخارج صار الأمر سبباً للارتباط بين الأجزاء، حيث إنّ يدعو صاحبه إلى ذلك كما لا يخفى، فلعلّ المحقق العراقى قصد بكلامه الأنف الذكر هذا المعنى .

لا بحسب الواقع والثبوت، وإن كان ظاهر كلامه يفيد غير ما أوردناه.

الأمر الرابع: ويدور البحث فيه عن أنّ الأجزاء فى المركبات الاعتبارية هل هى متعلّقه بأمرٍ استقلالى أو بأمرٍ انحلالى ضمنى، أو تابعه لحكم العقل الحاكم بأنّ إتيان الكلّ لا يمكن إلاّ بإتيان ما يتوقّف عليه من الأجزاء، أو لم يكن شيئاً من المذكورات، بل يكون أمر المتعلّق هو عين الأمر المتعلّق بالمركّب؛ يعنى دعوه الأمر إلى إيجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوتها إلى الطيبعه والمركّب لا شيء آخر منحاز عنه؟

فقد يستظهر من بعض كلمات القوم بكون الأجزاء مأموراً بها بأمرٍ انحلالى ضمنى متولّد من الأمر المتعلّق بالكلّ؛ يعنى إذا قال المولى: (صلّ) فإنّ أمره هذا ينحلّ إلى أوامر مثل ار كع واسجد واقراء وتشهد وسلّم وأمّثال ذلك، فالأمر المتعلّق بالمركّب مشتمل على أوامر ضمّيته انحلالية متعلّقه بالأجزاء، كما قد يستظهر من بعض كلمات آخرين بأنّ الأجزاء لا يكون واجباً إلاّ بحكم العقل، فلا- تكون محطّاً للأمر أصلاً، بل الأمر متعلّق بالمركّب أولاً- وبالذات بمعنى أنّ الأمر الشرعى ليس إلاّ نفس المركّب دون الأجزاء.

وأما القول بكون الأجزاء بنفسها متعلّقه للأمر الاستقلالى، بحيث تكون عشره أجزاء مشتمله بعشره أوامر مستقلّه بمثوبه وعقوبه مستقلّه لكلّ أمر غير ما للآخر، حتّى يصير الأوامر فى المركّب المشتمل على عشره أجزاء بأحد عشر عدد من الأمر بضميمه الأمر المركّب مع العشره للأجزاء، فهذا ممّا لا يصدر عن من له أدنى تأمل وتعقل فضلاً عن الفاضل والعلّامه.

أو يُقال بوجهٍ رابع: بأنّ متعلّق الأمر فى المركّب الاعتبارى، وإن كان هو

المركب والمعنون بالعنوان، إلا أنه حيث قد عرفت في بعض المقدمات السابقة بأن وجوده عين وجود الأجزاء، وليس له وجود مستقل وراء وجود الأجزاء، بل ليس المركب إلا صرف الاعتبار واللحاظ بالوحده بين الأجزاء، فالأمر المتعلق به ليس إلا عين الأمر المتعلق بالأجزاء، فدعوه الأمر إلى إحضار المركب دعوه إلى إحضار الأجزاء، والفارق بين المركب والأجزاء ليس إلا الفارق بين المجمل والمفصل، فالثواب المترتب على الأجزاء عند الإطاعه وكذلك العقاب المترتب عليها عند المخالفه، ليس إلا الثواب والعقاب المترتبين على المركب، فالبعث إلى إحضار عشره رجال، بعث إلى إحضار الرجل الأول والثاني والثالث وهكذا حتى يصدق العنوان، فالحجّه الداعيه إلى المركب عباره عن الحجّه الداعيه إلى الأجزاء بعينها، فلا حاجه مع هذا الوجه إلى التمسك في مقام الدعوه إلى حكم العقل بإتيان الأجزاء من باب المقدمه، وإن كان حكمه بذلك صحيحاً أيضاً، وهذا هو الذى يقبله الذوق السليم المتأمل الدقيق.

وبالجملة: ظهر من خلال ما ذكرنا أنّ مصب الأمر في الحقيقة ليس إلا على العنوان المركب دون ذات الأجزاء المرده بين الأقل والأكثر، فالبعث نحو الأ-كثر بعث نحو الأفراد المنطويه تحت العنوان، لما ثبت أنّ العنوان ملحوظ فيه الوحده، وإن كان التعبير بالأقل والأ-كثر قد يوهم كون متعلق الحكم هو ذوات الأجزاء، وأنّ الواجب بذاته مرده بين الأقل والأكثر، إلا أنّ حقيقة الأمر ليس كذلك، بل المتعلق ليس إلا العنوان والمركب وهو وحداني لا كثره فيه كما لا يخفى .

الأمر الخامس: في أنّ الأجزاء في المركبات الاعتباريه، هل فيها ملاك المقدميه للمركب، أم ليست إلا نفس المركب من دون وجود الملاك فيها، لأنّها عين الكلّ



فلا وجه لفرض وجود الملاك فيها؟

أقول: الذى يظهر من كلمات القوم ومحققهم فى مبحث تقسيم مقدّمه الواجب إلى الداخليّه والخارجيه، أنّ الأجزاء بعينها مع الكلّ والمركب معدوده من قبيل القسم الأوّل أى المسمّى بالأجزاء والمقدّمات الداخليّه.

خلافًا لجماعه أخرى من المحقّقين من التزامهم بعدم إمكان ذلك، وأنّه لا يمكن الجمع بين القول بأنّ الأجزاء هى عين الكلّ مع كونها مقدّمه له، فلا بأس أوّلاً من استعراض دليلهم على المنع، ثمّ المناقشه معهم، فنقول ومن الله الاستعانه:

قال المحقّق العراقي فى نهايته:

(ولكن لا يخفى عليك فساد القول بمقدّميه الأجزاء، فإنّ مناط مقدّميه شىء لشىء ليس إلّا كونه ممّا يتوقّف عليه وجود الشىء، وفى رتبه سابقه عليه بنحو يتخلّل بينهما الفاء فى قولك: (وجد فوجد) على ما هو الشأن فى كلّ علّه بأجزائها بالنسبه إلى المعلول، ومن الواضح استتباع ذلك للمغايره والاثنيّيه بين المقدّمه وذيها فى الوجود، علاوه عن اختلافهما مرتبه، وإلّا فبدونه لا يكاد يصحّ انتزاع هذا العنوان عن الشىء.

وبعد ذلك نقول: إنّه من الواضح عدم تحقّق هذا المنط بالنسبه إلى أجزاء المركّب، فإنّها باعتبار كونها عين المركّب بحسب الهويّه والوجود، لا يكاد يتصوّر فيها ملاك المقدّميه، ولو على القول بأنّ المركّب عباره عن الأجزاء مع وصف الاجتماع، لأنّ لازم ذلك هو دخول الأجزاء فى المركّب، وعيبيّه وجودها مع وجوده، غايه الأمر على نحو الضمّيّه لا الاستقلاليّه، ولازمه انتفاء ملاك المقدّميه فيها، أعنى استقلال كلّ من المقدّمه وذيها فى الوجد وتقدّمها على ذيها رتبه..) إلى

آخر كلامه ممّا لا ضروره من نقله للمقام (١).

أقول : بعد الدقه والتأمل فى كلامه يظهر لك عدم تماميه استدلاله رحمه الله ، لأنه يرد عليه :

أولاً: إنّ ملاك وجود الفاء المتخلّل بين العله والمعلول لا علاقه له بما نحن بصدده من لزوم إثبات المقدميه الداخليه لكلّ جزءٍ، لوضوح أنّ كلّ جزءٍ بخصوصه إن فرض بذاته لا- يمكن أن يكون عله للمركّب؛ لأنّ المدار فى العله والمعلول هو دوران الأمر فى الوجود والعدم بين العله والمعلول، والأمر بين وجود نفس الجزء والمركّب ليس كذلك، لوضوح إمكان وجوده بدون وجود الكلّ، فالقول بأنّه عله له غير وجيه فى هذا الفرض، وإن فرض كلّ جزءٍ بوصف الاجتماع مع سائر الأجزاء، فليس مثل هذا الجزء إلا- نفس الكلّ وعينه، فلا- معنى للعليه فى العيئيه؛ لأنّ لحاظ كلّ جزءٍ مع وصف الاجتماع والانضمام مع سائر الأجزاء، ليس إلا- نفس الكلّ والمركّب، وعليه فملاحظه المقدميه فى هذا الفرض غير وجيه.

وثانياً: أنّ ملاك المقدميه لا يلاحظ إلا فى الجزء الذى يصير جزءً للمركّب، حيث إنّ وجود ذات الجزء يصير مقدمه للكلّ إذا انضمّ إليه سائر الأجزاء؛ حيث إنّ التوقّف يكون على نحو لو لم يتحقّق ذات الجزء خارجاً لما حصل الانضمام الموجب لتحقق المركّب والكلّ، فليس معنى المقدميه إلا هذا المعنى، وهو موجود عقلاً فى كلّ جزءٍ، ولذلك التزمنا بأنّ العقل يحكم بوجود إتيانه ولو لم يكن أمر .

الشرع المتعلق للكلّ شاملاً له.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا منافاه بين القول بأنّ الأمر المتعلّق بالكلّ متعلّق بالأجزاء لكونها عينه، مع كون كلّ جزء يعدّ واجباً غيرتاً مقدّمياً عقلياً؛ يعنى أنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالأجزاء لتحصيل الواجب وهو الكلّ، ولو لم نقل بأنّ وجوبه عين وجوب الأجزاء كما اخترناه.

أقول: بعد الوقوف على الأمور الخمسه المذكوره والتأمّل فيها يظهر أنّ الشكّ فى جزئيه شىء للمركّب شكّ فى قيام الحجّه عليه، لما ثبت فى بعض المقدمات بأنّ الحجّه وتوجيه الأمر نحو المركّب أمرٌ على الأجزاء بعينه، ولا فرق بينهما إلاّ بالإجمال والتفصيل؛ لأنّ المركّب ينحلّ إلى تلك الأجزاء، فما دام لم يحرز المكلف مدخليه شىء فى المركّب، لا يعقل شمول الأمر المتعلّق للمركّب له، فكلّ ما أحرز فيه ذلك يكون معناه إحراز قيام الحجّه عليه، فيعاقب عند تركه، وكلّ ما لا يكون كذلك، يعنى كلّ ما بذل العبد جهده، وأتعب نفسه لتحصيل العلم بجزئيه أجزاء المركّب، ولم يوفّق إلاّ للوقوف على بعضها، ولم يحرز جزئيه شىء خاص له، فلا إشكال أنّه يعاقب على ترك المقدار المعلوم دون ترك ما هو المشكوك، لأنّ العقاب عليه عقابٌ بلا بيان، ومؤاخذه بلا برهان، وعليه فلا فرق فى جريان تلك القاعده :

بين كون الأجزاء واجبه بلا توسط عنوان حيث لا يعاقب إلاّ بما هو معلوم.

وبين ما هو واجب بواسطه العنوان كما فى المقام.

واحتمال: أنّ الحجّه قد تمت على العنوان الإجمالى، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتّى يتحقّق العلم بما قامت عليه الحجّه .

مدفوع: بأن النسبه بين العنوان وبين المعنون إن كان من قبيل المحصّل والمحصّل، لكان ما ذكره واحتمله صحيحاً. لكن النسبه ليست إلاّ من قبيل العيئيه، فالشكّ فيه ليس إلاّ-الشكّ في قيام الحجّه على مثل ذلك الجزء، فالمرجع حينئذٍ ليس إلاّ البراءه العقلئيه دون الاشتغال.

وبالجمله: الواقف وقوفاً دقيقاً بما قلناه تبعاً لسيدنا الأستاذ المحقّق الخميني والشيخ الأنصاري وغيرهم رحمهم الله ، يستطيع دفع جميع ما قيل في ما نحن فيه من الإشكالات المتعدّده التي يبلغ عددها ستّه أو أزيد، بل لعلّه تصل إلى تسعه، والمقام يقتضى أن نذكر كلّ واحدٍ منها، ثمّ الإشاره إلى حلّها. ولا يخفى أنّ الكلام في المقام يدور حول إثبات البراءه العقلئيه للجزء المشكوك.

\*\*\*

## رأى المحقق الاصفهاني حول وجوب الجزء المشكوك

رأى المحقق الاصفهاني حول وجوب الجزء المشكوك

الإشكال الأول: ما حُكي عن المحقق صاحب هداية المسترشدين، وإليك ملخصه حسب ما جاء في «التهذيب» وقال رحمه الله :

(إنّ العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ والأكثر حجّه على التكليف ومنجز له، ولا بدّ من الاحتياط بالإتيان بالجزء المشكوك فيه، ولا ينحلّ هذا العلم الإجمالي بالعلم بوجوب الأقلّ والشكّ في الأكثر، لتردد وجوبه بين المتباينين، فإنّه لا إشكال في مباينه الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط، لكونهما قسيمين، فلو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ، فالتكليف به إنّما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان الأ-كثر فالتكليف بالأقلّ يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقلّ يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار سنخى الوجوب الملحوظ لا- بشرط شيء أو بشرطه، كما أنّ امتثاله يكون مختلفاً أيضاً حسب اختلاف الوجوب، فإنّ امتثال الأقلّ إنّما يكون بانضمام الزائد عليه إذا كان التكليف ملحوظاً بشرط شيء، بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط، فيرجع الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين إلى الشكّ بين المتباينين تكليفاً وامتثالاً)، انتهى ملخص كلامه (١).

أورد عليه المحقق النائيني رحمه الله في فوائده بقوله: (ولا يخفى فساد، فإنّ اختلاف سنخى الطلب لا دخل له في انحلال العلم الإجمالي وعدمه، بل الانحلال يدور مدار العلم التفصيلي بوجوب أحد الأطراف، بحيث يكون هو المتيقّن في تعلق .

الطلب به، ولو فرض الشك في كيفية التعلق وأنه طوراً يكون لا بشرط وطوراً يكون بشرط شيء .

وإن شئت قلت: إن الماهية لا بشرط والماهية بشرط شيء ليسا من المتباينين العذيين لا جامع بينهما، فإن التقابل بينهما ليس من تقابل التضاد بل من تقابل العدم والملكية، فإن الماهية لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها، بحيث يؤخذ العدم قيداً في الماهية، وإلا رجعت إلى الماهية بشرط لا ويلزم تداخل أقسام الماهية، بل الماهية لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا إن الإطلاق ليس أمراً وجودياً بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور كما ذكرنا تفصيله في مبحث المطلق والمقيّد، فالماهية لا بشرط ليست مباينة بالهويّة والحقيقه للماهية بشرط شيء، بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهية، والتقابل بينهما إنما يكون بمجرد الاعتبار واللحاظ، ففي ما نحن فيه الأقل يكون متيقن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، فإن التغير الاعتباري لا يوجب خروج الأقل عن كونه متيقن الاعتبار، هذا كله بحسب البرهان.

وأما بحسب الوجدان: فلا يكاد يمكن إنكار ثبوت العلم الوجداني بوجود الأقل على كلّ حال، كانت الماهيتان متباينتين أو لم تكن، فتأمل جيداً، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلام المورد من الإشكال: .

أولاً: لو سلّمنا اختلاف سنخى الطلب، بأن يكون الوجوب المتعلّق بالأقلّ بلا انضمام متفاوتاً مع وجوب الأقلّ مع الانضمام، فإنّه يلزم منه تسليم كون الوجوبين المتعلّقين بهما على نحو المتباينين، فالأولى أن لا- نسرى هذين العنوانين فى الماهيّة لا بشرط وبشرطه شيء إلى الطلب والوجوب، بل نقول إنّ الوجوب المتعلّق بالأقلّ فى كلا الفرضين سنخه واحد .

وثانياً: إنّ الماهيّة اللّابشرط لو كان معناها عدم لحاظ شيء معه بنحو الإرسال والإطلاق، لزم منه صيروره القسم مقسماً، لأنّ الماهيّة اللّابشرط على قسمين:

قسمٌ منها عبارته عن المقسم الجامع للأقسام الثلاثة للماهيّة من بشرط شيء ولا بشرط القسمى وبشرط لا .

وقسمٌ آخر منها هو اللّابشرط القسمى الذى هو قسيم بشرط شيء وبشرط لا.

فلا بدّ أن نجعل الفرق بين القسمين فرقاً قائماً على اختلاف اللّحاظ والاعتبار، حيث إنّ لو لم يلحظ معه شيء من الوجود من ذلك الشيء، ولا من العدم، بل لوحظ معه الإطلاق عنهما كان هو القسمى، وإن لوحظ الإطلاق بمعنى عدم لحاظ شيء أصلاً حتّى مثل هذا الإطلاق، كان مقسماً، مع أنّ كلامه قدس سره غير وافٍ لبيان هذا الفرق والاختلاف، فقولته رحمه الله : (الماهيّة لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها) يوهم كون مراده من الماهيّة هى اللّابشرط المقسمى دون القسمى، إذ ذات الماهيّة مع عدم وجود قيد معه يدرج الماهيّة فى المقسم لا القسمى، فيتداخل القسمى مع المقسم، مع أنّه جعل الماهيّة جامعاً للأقسام، حيث يفهم أنّه يرى له مقسماً غير هذا القسم.

وثالثاً: نفى كون التقابل بين الماهيّة اللّابشرط وبشرط شيء على نحو تقابل

التباين والتضاد الذى لا جامع بينهما، بل قال إنَّ تقابلهما تقابل العدم والملكه الذى يتصوّر وجود جامع بينهما، ممّا يقتضى أن نحكم بالاحتياط فى الأوّل دون الثانى، وفى كليهما إشكال.

أمّا فى الأوّل: لأنّ أهل المنطق عرّفوا التضادّ بأنّ الضدّين أمران وجوديّان داخلان تحت جنسٍ قريب بينهما غايه الخلاف كالسواد والبياض، حيث إنّهما متضادّان وداخلان تحت الجنس القريب وهو اللون، فجعل الفرق بين التقابليين بوجود الجامع فى تقابل العدم والملكه دون التضادّ أمرٌ عجيب منه رحمه الله .

وأمّا الثانى: ليس ملاك جريان البراءه والاحتياط كون التقابل هو العدم والملكه، وفى الثانى الاحتياط، لأننا نرى بأنّ التقابل بين الملتحى والكوسج على نحو تقابل العدم والملكه، ومع ذلك لا بدّ من الاحتياط فيما إذا علم المكلف بوجود إكراه أحدهما، بل الملاك لجريان البراءه وعدمه هو كون التقابل على نحو التباين وعدمه، ففى المتباينين يقتضى الاحتياط، وفى غيره يجرى البراءه.

ورابعاً: ما ادّعاه رحمه الله أخيراً من الوجدان بكون الأقلّ واجباً على كلّ حال، سواء كانت الماهيتان متباينتين أم لم تكن أمرٌ عجيبٌ منه؛ لأنّه من الواضح فى المتباينين أنّه لا يمكن أن يفرض فيه الأقلّ هو المتيقّن، لأنّ الوجوب لو تعلّق بفردٍ آخر مباينٍ مع هذا الفرد لما أمكن حينئذٍ شمول وجوبه لذلك الأقلّ، ومن أراد أن يجعل الأقلّ مشمولاً للوجوب على كلّ حال، لا بدّ له أن يفرض ذلك على نحو يكون الوجوب شاملاً له على كلّ حال، كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى. هذا تمام الكلام فى المورد والمعتّرض.

أقول: وأمّا كلام المستدلّ أى صاحب «الحاشيه»، فإنّه يرد عليه:



أولاً: إنّ الموصوف باللاشروطيه وقسيمها إنّما هو متعلق التكليف لا نفس التكليف، إذ الوجوب لم يؤخذ فيه هذان العنوانان، بل الوجوب ليس إلاً سنخاً واحداً. نعم، المتعلق قد يكون بصورة الماهية اللاشروط تارة، وأخرى بشرط شيء، ولعلّ هذا هو مراده رحمه الله لكنّه عجز عن بيانه.

وثانياً: لو سلّمنا كون التقابل بين الفرضين على نحو التباين، فليس مقتضى الاحتياط هو الإتيان بالأكثر كما ذكره، بل اللازم حينئذٍ تكرار الفعل؛ تارة مع الأكثر، وأخرى بدونه، وهذا ممّا لا يلتزم به الخصم أيضاً.

وثالثاً: قد عرفت أنّ مصبّ الأمر ليس هو الأقلّ بشرط لا- تارة، وبشرط شيء أخرى، وإلاّ لزم رجوع الشكّ إلى أنّ الوجوب المتعلق عليه هل فيه شرط الزيادة أم لا؟ مع أنّه قد مرّ أنّها في المقدمات بأنّ متعلق الأمر ليس إلاّ المركّب لا الأجزاء، فالترديد الحاصل للمكلف هو أنّه لا- يعلم أنّ المركّب المأمور به هو الأقلّ المنحلّ إلى الأجزاء، أو أنّ المركّب هو الأكثر المنحلّ إلى الأجزاء، وقد عرفت أنّ الحجّة قائمه على المركّب المنحلّ إلى الأقلّ قطعاً، وأمّا بالنسبة إلى المركّب المشتمل على المشكوك فإنّ المكلف لا يمتلك حجّة تامّة، كما أنّ تحصيلها ليس واجباً عليه، وهذا هو معنى البراءة كما لا يخفى.

## الإشكال الثاني على جريان البراءة في الجزء المشكوك

الإشكال الثاني على جريان البراءة في الجزء المشكوك

الإشكال الثاني: قيل إنّ متعلّق التكليف في باب الأقلّ والأكثر يكون مردّداً بين المتباينين، فإنّ المركّب الملتئم من الأقلّ له صورته وحدائته مستقلّة غير صورته المركّب من الأ-كثر، فهما صورتان متباينتان، ويكون التكليف مردّداً بين تعلّقه بهذا أو ذاك ممّا يقتضى وجوب الاحتياط.

وأما الجواب عنه: فإنّ الدقّه في الجواب عن الإشكال الأوّل يعيننا في الجواب عن هذا الإشكال، لما ذكرنا من أنّه لو كان الدوران بينهما على نحو التباين كما قرّره الخصم لزم بما لا يلتزم به أحد، وهو الاحتياط بتكرار العمل خارجاً لمّرتين لا الإتيان بالأكثر لمّره واحده، هذا أوّلاً .

وثانياً: إنّ متعلّق الأمر وإن كان هو المركّب من الأقلّ والأ-كثر، إلّا- أنّه ثبت أنّ تعلّقه بالمركّب عين تعلّقه بالأجزاء، وليس أمراً ورائه حتّى يكون من قبيل المحصّل والمحصّل ليقال بتعدّد الصوره التركيبيّه حتّى يكون تحصيل تلك الصوره المسّماه بالأقلّ غير تحصيل الصوره المسّماه بالأكثر، المستلزم للاحتياط، بل العقل يرى تارةً وحده تركيبيّه للأقلّ، وأخرى للأكثر، مع كون الأقلّ في كلا الموردین متيقّن الاعتبار بلا إشكال وقد قامت الحجّجه عليه، وأما بالنسبه إلى المركّب المشتمل على الأكثر المشكوك لم يتمّ عليه الحجّجه، فلا يجوز للمولى عقاب تاركه، لأنّ عقابه حينئذٍ عقاب بلا بيان، وهو المطلوب.

## التوجيه الثالث لوجوب الاحتياط وأداء الأكثر

التوجيه الثالث لوجوب الاحتياط وأداء الأكثر

الإشكال الثالث: فى أنّ وجوب الأقلّ دائر بين كونه واجباً نفسياً أصلياً بحيث يكون تركه موجباً للعقاب، وبين كونه واجباً نفسياً ضمّياً أو غيرياً لا يعاقب صاحبه بتركه؛ لأنّ العقاب مترتب على ترك الواجب الأصلي دون الضمنى أو الغيرى، فالقول بأنّ الأقلّ لازم الإتيان على أىّ حال ليس فى محلّه، لأنّ أمره حينئذٍ دائر بين الوجوب لو كان نفسه واجباً، أو الاستحباب لو كان داخلاً تحت الأ-كثر؛ لأنّ العقوبه لو ترتبت لكانت مترتبه على الأكثر دون الأقلّ الذى فى ضمنه، لعدم كونه مأموراً به بالأمر الأصلي حتىّ يستحقّ تركه لعقوبه، فإذا لم يحكم العقل بلزوم إتيانه على أىّ تقدير، فلا- ينحلّ العلم الإجمالى فيه إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، حتىّ يستلزم البراءه، بل لا بدّ من الخروج عن عهده بإتيان الأكثر، وهذا هو معنى الاحتياط والاشتغال.

أقول: ويمكن دفعه :

أولاً: بأنّ الأقلّ المركّب كما أنّ وجوده عين وجود أجزائه كما عرفت، كذلك نقول بأنّ تركه يتحقّق بأحد الأنحاء الثلاثه:

إمّا بترك جميع الأجزاء بأن لا يأتى شيئاً منها.

وأخرى بترك الأجزاء المعلومه كونها جزءاً ولو بواحدٍ منها بأىّ جزءٍ كان.

وثالثه بترك الجزء المشكوك جزئيه، مع كونه جزءاً فى الواقع.

ولذلك يقال: بأنّ عدم المركّب المتعلّق بذى أجزاء عدم واحد؛ لأنّ نقيض الواحد واحد لا أعدام، فالعدم واحد، غايه الأمر محصّله يكون بأحدٍ من الثلاثه،

ولكن فرق بين العدم الحاصل من ترك جميع الأجزاء، أو من بترك الأجزاء المعلومه ولو بجزء، وبين ترك الجزء المشكوك، لأن العدم المحصل من أحد الأمرين الأولين ليس فى تركه عذر بل فيه عصيان يستحق تاركه العقوبه؛ لتماميه الحجه فى حقه، فلا تجرى فى حقه قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا يعنى أنّ تركه المستند لأحد الأمرين المذكورين، ليس فيه العقوبه كما يعاقب على ترك المأمور به.

هذا بخلاف الترك المستند إلى ترك الجزء المشكوك، فإنّ المأمور به فيه أيضاً ربما يترك، إلاّ أنّه يكون تركاً مع العذر، لجريان قاعده قبح العقاب فيه، لعدم تماميه البيان والحجه بالنسبه إليه، وهذا هو معنى انحلال العلم الإجمالى، حيث إنّ العقوبه تترتب لترك نفس الأقل قطعاً بخلاف الأ-كثر حيث لا-يمكن للمولى عقوبه عبده لتركه، لعدم تماميه الحجه والبيان فى حقه، وعليه فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأقلّ على أىّ تقدير، وهذا هو معنى الانحلال.

وبعبارة أوفى: التارك للأقلّ يعلم تفصيلاً بأنّه تاركٌ للواجب قطعاً؛ إمّا لأجل كون نفسه واجباً وتّركه فيستحقّ العقوبه عليه، أو بتركه أوجب ترك واجب وهو المأمور به الواقعى وهو الأكثر، ففى تركه الأقلّ لا عذر له، فلا بدّ له الإتيان به قطعاً، وأمّا الإتيان بالأكثر فلا يمكن إلزامه، لعدم تماميه الحجه عليه، ولذلك قلنا بجريان البراءه فيه.

وثانياً: قيل كما فى «تهذيب الأصول»: (بأنّ ما يلزم على العبد هو تحصيل المؤمن القطعى من العقاب، الذى هو مستند البراءه العقلية، ولا يتحقّق المؤمن القطعى إلاّ فى مورد يكون العقاب قبيحاً على المولى الحكيم، لامتناع صدور القبيح

منه، فحينئذٍ لو علم أو احتمل العقاب يجب عليه الإطاعة والاحتياط، وإن كان الاحتمال ضعيفاً، لأنّ تمام الموضوع للاحتياط هو احتمال العقاب لا غير، وعليه، فلو دار التكليف بين كونه ممّا يعاقب عليه أو لا، كما هو شأن الأقلّ في المقام يجب عليه الاحتياط بلا كلام.

فإن شئت قلت: إنّ ما يرجع إلى المولى إنّما هو بيان الأحكام لا- بيان العقوبة على الأحكام، فلو حكم المولى بحرمه الخمر، واحتمل العبد أنّ المولى لا يعاقب عليه، فلا يمكن الاكتفاء به في مقام تحصيل المؤمن عن العقاب، كما أنّه إذا حرّم شيئاً وعلم العبد أنّ في ارتكابه عقاباً، ولكن لم يبيّن المولى كيفيه العقوبة، فارتكبه العبد وقد كان المنهى عنه في نفس الأمر ممّا أعدّ المولى لمخالفته عقاباً شديداً، فلا يعدّ ذلك العقاب من المولى عقاباً بلا بيان؛ لأنّ ما هو وظيفته إنّما هو بيان الأحكام لا بيان ما يترتب عليه من المثوبه والعقوبه.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد تقدّم أنّ التكليف بالأجزاء عين التكليف بالمركب، وأنّ الأقلّ دائر أمره بين كونه واجباً نفسياً أصلياً، أي كونه تمام المركب مستوجباً للعقوبه على تركه، أو نفسياً ضمّياً، ويكون المركب هو الأ-كثر، والعقوبه على تركه لا-على ترك الأقلّ، وحينئذٍ فالأقلّ يحتمل العقوبه وعدمها، وفي مثله يحكم العقل بالاحتياط، لأنّه لو صادف كونه تمام المركب لا يكون العقاب عليه بلا بيان، فإنّ ما لزم على المولى هو بيان التكليف الإلزامي، والمفروض أنّه بيّنه وليس عليه بيان كون الواجب ممّا في تركه العقوبه، كما أنّه ليس له بيان أنّ الأقلّ تمام الموضوع للأمر كما لا يخفى.

ولعمر القارئ أنّ انحلال العلم في المقام أوضح من أن يخفى؛ لأنّ كون

الأقل واجباً تفصيلاً ممّا لا سُتره فيه، فكيف يقع طرفاً للعلم الإجمالي؟ وما أفاده بعض أعظم العصر من أنّ تفصيله عين إجماله أشبه شيء بالشعر من البرهان)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى عليك أنّ الأولى في الجواب ثانياً أن يقال:

إنّ ترك الأقل يؤدّي إلى علم المكلف باستحقاقه العقوبة قطعاً إمّا لنفسه إن كان الوجوب النفسى متعلقاً له، أو سبباً لترك الوجوب النفسى، وهو وجوب الأكثر، لو كان الواجب فى الواقع هو الأكثر، فالاستحقاق للعقوبة يأتى من قبيل ترك الأقل قطعاً، ولا يجرى فيه قبح العقاب بلا بيان، لأنّه بالنسبة إليه تامّ حكماً وعقوبه؛ يعنى كأنّ المولى قد أخبر بذلك وقال لعبده لا تترك الأقل وإلاّ- تُعاقب عليه، هذا بخلاف الأ- أكثر حيث لم يكن البيان لحكمه ولا- لعقوبته تامّاً، لكون جزئيته مشكوكه، فلو تركه وصادف الواقع كان معذوراً.

وعليه، فما ذكره الأستاذ رحمه الله بأنّ وظيفه المولى ليس إلاّ- بيان الأحكام لا- العقوبة، ليس على ما ينبغى، لأنّ بيان الأحكام الإلزامية لا يكون معناه إلاّ بيان استحقاق العقوبة فى تركه لا فعلية العقوبة؛ لأنّ الثانى أمره بيد المولى ربما يمكن أن يتفصّل ولم يعاقب، لكنّه يختلف عن مسأله الاستحقاق، حيث لا- يمكن التفكيك بين بيان الحكم الإلزامى وحصول الاستحقاق فى تركه، فمعنى بيان الحكم الإلزامى ليس إلاّ بيان ما يلزم من تركه الاستحقاق، ولو لم يعاقبه خارجاً، لكن لا يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان لو أراد العقوبة، لأنّه صحّ أن يقول بأنّه قد بين العقوبة .

فى تركه بواسطه بيان الحكم الإلزامى، والمفروض فى المقام أنّ الأقلّ قد تمّ البيان فيه حتّى بالنسبه إلى العقوبه، إمّا بواسطه ترك نفسه، أو لاستلزام تركه لترك الواجب النفسى، فليس للبعد تركه قطعاً، هذا بخلاف الأكثر حيث لا يكون استحقاق العقوبه فى تركه قطعياً، بل يكون محتملاً بالاحتمال البدوى، فمع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، يُحكم بعدم وجوبه، وهو الفارق بينهما، وهذا هو الموجب لانحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى.

\*\*\*

## نظريه المحقق النائيني حول عدم جريان البراءه

نظريه المحقق النائيني حول عدم جريان البراءه

الإشكال الرابع: هو الذى ذكره المحقق النائيني فى فوائده بتقريبين:

التقريب الأول: (إنه لا- إشكال فى أن العقل يستقلّ بعدم كفايه الامتثال الاحتمالى للتكليف القطعى، ضروره أن الامتثال الاحتمالى إنما يقتضيه التكليف الاحتمالى، وأما التكليف القطعى فهو يقتضى الامتثال القطعى؛ لأن العلم باشتغال الذمه يستدعى العلم بالفراغ عقلاً ولا- يكفى احتمال الفراغ، فإنه ينتج التكليف بالعلم به ولو إجمالاً، ويتمّ البيان الذى يستقلّ العقل بتوقف صحه العقاب عليه، فلو صادف التكليف فى الطرف الآخر الغير المأتى به، لا يكون العقاب على تركه بلا بيان، بل العقل يستقلّ فى استحقاق التارك للامتثال القطعى للعقاب على تقدير مخالفه التكليف، ففى ما نحن فيه لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً، لأنه يشكّ فى الامتثال والخروج عن عهده التكليف المعلوم فى البين، ولا يحصل العلم بالامتثال إلا بعد ضمّ الخصوصيه الزائده المشكوكه، والعلم التفصيلى بوجوب الأقلّ المرّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شىء، هو عين العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلى لا- يعقل أن يوجب الانحلال، لأنه يلزم أن يكون العلم الإجمالى موجباً لانحلال نفسه)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه لأنه مرّكب من المقدمتين وهما الكبرى المسلمه .



والصغرى الممنوعه.

فأما الأولى: استدلاله رحمه الله بأن التكليف القطعى يقتضى الفراغ القطعى، ولا يكفى الامتثال الاحتمالى، لأنه كان كتكليف الاحتمالى، إذ العقل مستقل بالاستحقاق للتارك فى التكليف القطعى، لأنّ البيان قد تمّ فيه، فيصحّ العقوبه وليس عقوبه بلا بيان، أمرٌ متينٌ بلا إشكال .

إلا أنّ الإشكال فى الصغرى؛ لأنّ انطباق الكبرى على المورد بالنسبه إلى الزائد المشكوك، وبالنظر إلى الأقلّ بالرغم من أنه ثبت لا- نقاش فيه، ولا بدّ فيه من الامتثال القطعى، إمّا بالإتيان به مع كونه فى الواقع هو هو، أو حصول الامتثال من جهه كونه معذوراً فى ترك التكليف للطرف الآخر لو كان الواقع هو الأ- كثر، فالتكليف القطعى المستلزم للامتثال القطعى يكون للأقلّ ويؤتى به، وبالنسبه إلى الزائد غير قطعى بل احتمالى، فلا دليل لنا على وجوب إتيانه عقلاً ولا شرعاً، فوجوب الأقلّ قطعى على كلّ حال، وليس وجوبه من باب دوران أمره بين وجوبه ووجوب غيره، بل أمره دائرٌ بين كونه واجباً قطعاً وبين كون الزائد واجباً احتمالاً، فالواجب فى الحقيقه هو ذات الأقلّ، وهو لا ينافى مع وجوب شىء آخر معه أو عدم وجوبه، إذ الأكثر ليس إلا الأقلّ مع زياده، فلا- يتفاوت حال الأقلّ بالنسبه إلى أصل التكليف به بين ما ضمّت إليه الزياده أو لا، كما لا يخفى، فالقطع التفصيلى بالتكليف حاصل بالنسبه إلى الأقلّ قطعاً، كما أنّ الشكّ التفصيلى الثابت للزائد يكون بمعنى أنّه هل له دخل فى المركّب بمعنى تعلقه به أم لا؟ بل قد تعلق بالأقلّ فقط بلا ضمّ الأكثر، فالقاعد المعروفه من أنّ الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني يصحّ فى حقّ الأقلّ دون الأكثر، فالحجّه بالنسبه إلى الأقلّ تامّه دون

الأكثر، فلا وجه للحكم بوجود الاحتياط في حق الأكثر، وهو المطلوب.

وأما ما ذكره بأن الأقل المرّد بين اللابشرط وبشرط شيء هو عين العلم الإجمالي، فيلزم أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه.

فليس على ما ينبغي، لأنّ العلم الإجمالي هنا ليس إلّا- بالنظر البدوي، لأنّه في الحقيقة ليس له إلاّ علم تفصيلي بوجود الأقلّ والشكّ البدوي بوجود الأكثر، فالانحلال هنا صوري ليس بواقعي، نظير الانحلال الموجود في الأقلّ والأكثر الاستقلالي كما لا يخفى، وليس كالانحلال الحقيقي في أطراف العلم الإجمالي إذا قامت البيّنة على تعيين متعلّق العلم في طرفٍ معيّن كالنجاسه في أحد الإنائين المشتبهين إذا قامت البيّنة على كون تلك النجاسه في إناءٍ خاصّ، أو حصل له العلم بذلك، فيصير الانحلال هنا انحلالاً حقيقياً، لأنّ العلم الإجمالي كان موجوداً في الحقيقة أوّلاً ثمّ انحلّ، هذا بخلاف المقام حيث لا يكون الأمر كذلك .

التقريب الثاني: قال قدس سره : (وبتقريب آخر: الشكّ في تعلّق التكليف بالخصوصيّة الزائده المشكوكه من الجزء أو الشرط، وإن كان عقلاً لا يقتضى التنجيز، واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلّق التكليف به، فالعقاب على ترك الخصوصيّة يكون بلا بيان، إلاّ أنّ هناك جهه أخرى يقتضى التنجيز، واستحقاق العقاب على ترك الخصوصيّة، على تقدير تعلّق التكليف بها وهي احتمال الارتباطيّة وقيدية الزائد للأقلّ، فإنّ هذا الاحتمال بضميمه العلم الإجمالي يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب عقلاً، فإنّه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفه العقل وضع القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفه الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهه، فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهده التكليف المعلوم والقطع بامتناله على

حاله، فلا بدّ من ضمّ الخصوصيّة الزائده.

ثمّ استشكل على نفسه: بأنّ الشكّ في القيديّه والارتباطيه مسبّب من الشكّ في تعلّق التكليف بالزائده، فإذا حكم العقل فيه بقبح العقاب بلا بيان، فلا يبقى بحال للإشكال في القيديّه والارتباطيه، لأنّ الشكّ في السبب إذا ارتفع رافع للشكّ المسببي لجريان البراءة في الخصوصيّة الزائده، المساوق لجريان البراءة العقلية في القيديّه والارتباطيه.

وأجاب عنه: بأنّ الشكّ في القيديّه ليس مسبباً عن الشكّ في تعلّق التكليف للخصوصيّة الزائده، بل مسبّب عن تعلّق التكليف بالمجموع؛ لأنّ الارتباطيه ليست إلّا- هذا، يعنى ملا-حظه أمور متباينه يجمعها ملاك واحد، فالارتباطيه إنّما تنتزع من وحده الملاك، والأمر المتعلّق بالمجموع) انتهى كلامه مع ما لخصناه(١).

### مناقشه تقريب المحقّق النائيني رحمه الله

مناقشه تقريب المحقّق النائيني رحمه الله

أقول: يرد عليه :

أولاً: بأنّه بعد القبول بعدم تعلّق التكليف بالخصوصيّة الزائده بواسطة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا يبقى حينئذٍ علم إجمالي يتعلّق التكليف بأحد الأمرين على نحو التردد، بل يصير العلم بالنسبه إلى الأقلّ تفصيلياً، وبالنسبه إلى الأكثر شكاً بدوياً، ومن الواضح أنّ القيديّه والارتباطيه بأنفسهما لا يقتضيان التنبّز إلّا منضمّاً إلى العلم الإجمالي كما اعترف به الخصم في ضمن كلامه، فإذا .

فرضنا فقدان العلم الإجمالي فلا تنجز عقلاً حتى يحكم بالاشتغال.

وثانياً: سلّمنا كون القيدية والارتباطية منتزعه عن تعلّق التكليف بالمجموع لا- بخصوص الأ-كثر، ولكن قد عرفت فيأحدى المقدمات الخمسه السابقه أنّ التكليف المتعلّق بالمركب والمجموع ليس إلا عين التكليف بالأجزاء، غايه الأمر يدور الأمر بين تعلّقه بالمركب الأقل أو بالمركب الأ-كثر، فإذا فرضنا جريان البراءه العقلية لتعلّقه بالأكثر، وكان تعلّقه بالأقلّ قطعياً، فلا يبقى لتعلّقه بالأكثر حكماً تنجزياً يحكم بالاشتغال، فالقيدية مرتفعه بارتفاع التكليف عن تلك المجموع والمركب لأنه منتزع عنه، فلا يعقل رفع التكليف عنه مع بقاء التكليف بالقيدية والارتباطية، فالجمع بين هذين التعبيرين لا يخلو عن تهافت كما لا يخفى.

\*\*\*

## تقرير إشكال آخر على دعوى جريان البراءة في الأكثر

تقرير إشكال آخر على دعوى جريان البراءة في الأكثر

الإشكال الخامس: وهو الذي حُكي عن صاحب «الحاشية على المعالم» وهو غير الإشكال السابق منه، وإليك تقريره ملخصاً نقلاً عن «تهذيب الأصول»:

(إذا تعلق الأمر بطبيعته فقد ارتفعت البراءة السابقة، وثبت الاشتغال، إلا أنه يدور الأمر بين الاشتغال بالأقل والأكثر، وليس المشتمل على الأقل مندرجاً في الحاصله بالأكثر، كما في الدين، إذ المفروض ارتباطه الأجزاء، ولا يثمر القول بأن التكليف بالكل تكليف بالأقل؛ لأن المتيقن تعلق الوجوب التبعي بالجزء، لا أنه مورد للتكليف على الإطلاق، فاشتغال الذمه حينئذٍ دائرٌ أمره بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج أحدهما في الآخر، فلا يجرى الأصل في تعيين أحدهما؛ لأن مورده هو الشك في وجوده وعدمه، لا ما إذا دار الأمر بين الاشتغال بوجود أحد الشئيين.

فإن قلت: إن التكليف بالأكثر قاضٍ بالتكليف بالأقل، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط، فيدور الأمر في الزائد بين ثبوت التكليف وعدمه.

قلت: ليس التكليف بالأقل ثابتاً على طريق اللابشرط، ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال، والدوران بين كونه أصلياً أو تبعياً، فعلى الأول لا حاجة إلى الأصل، وعلى الثاني لا يعقل إجرائه، انتهى كلامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: بما في قوله: (ليس المشتمل على الأقل مندرجاً في الحاصله بالأكثر)، فقد .

ثبت من خلال المقدمات السابقة أنّ الأقلّ بنفسه متعلّق للوجوب ، ولو تحقّق في ضمن الأ-كثر ، لأنّ الارتباطية لا يستلزم نفى الوجوب عنه لو كان الوجوب متعلّقاً للأكثر.

وثانياً: بما في قوله: (لأنّ المتيقّن تعلّق الوجوب التبعية بالجزء لا- أنّه مورد للتكليف على الإطلاق) لأنّ الأجزاء كانت بنفسها متعلّقة للوجوب بوجوب أصلى لا تبعية، ولذلك قلنا بأنّ الأقلّ واجبٌ على كلّ تقدير متيقّن الوجوب سواء انضمّ إليه الأكثر أم لا- غايه الأمر إن كان الواجب في الواقع هو نفسه فقد امتثل المأمور به، وإن كان الواجب هو الأكثر، كان الإتيان بالأقلّ معذوراً عن امتثال المأمور به، فالتكليف المسلّم عليه ليس إلّا الأقلّ دون الأكثر.

وثالثاً: قوله: (فاشتغال الذمّه حينئذٍ دائر أمره بين طبيعتين وجوديتين لا- يندرج أحدهما في الآخر، فلا يجرى الأصل في تعيين أحدهما) أيضاً ممنوع، لأنّه لو كان المطلب كما هو، فلا بدّ حينئذٍ في الامتثال من تكرار العمل؛ لأنّ الاحتياط في العلم الإجمالي المتعلّق بالطبيعتين هو الإتيان بكليتهما تكراراً، كما لو علم إنسان بوجوب إحدى الصلاتين من القصر والإتمام على ذمته، فحينئذٍ لا يجوز له الاكتفاء بإتيان الأكثر وهو الإتمام فقط، بل لا بدّ من الإتيان بصلاتين، فلو كان المقام مثله، فلا يجوز الاكتفاء بإتيان الأكثر فقط، فهو أدلّ على كون المقام من قبيل الواجب المرّدّد بين الأقلّ المعلوم وجوبه والأكثر المشكوك، فيجرى فيه الأصل قطعاً، ويحكم بالبراءة بالنسبة إلى الأكثر، وهو المطلوب، لا الطبيعتين الوجوديتين حتّى لا يجرى فيهما الأصل كما ادّعا.

## نظريه المحقق الخراساني حول حكم الأكثر المشكوك

نظريه المحقق الخراساني حول حكم الأكثر المشكوك

الإشكال السادس: هو ما أفاده صاحب «الكفايه» بتقريبين على ما في «الكفايه»، أو بتقريب ثالث خارج عنها.

التقريب الأول: ويبنى على أن انحلال العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الارتباطي يوجب الخلف تارة، وأخرى: يوجب ما يلزم من وجوده عدمه وهو محال، فلا بأس بذكر نص كلامه.

قال رحمه الله: (والحق أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما أيضاً يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر لتنجزه به، حيث تعلق بثبوته فعلاً).

وتوهم: انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً ضروره لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر.

فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال، بداهه توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال، المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم، إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمه، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً له، وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن اشتغل بالبراءة بلا كلام، إلا أنه خارج عما هو

محلّ النقض والإبرام في المقام)، انتهى كلامه (١).

وأما الثاني: أي التقريب الخارج عن الكفاية، المؤيد لكلامه هو ما في «تهذيب الأصول» وهو أنه :

(إذا تولّد من العلم الإجمالي علم تفصيلي، لا يعقل أن يكون ذلك العلم مبدءاً لانحلال العلم السابق، لأنّ قوامه بالأوّل، فلا يتصوّر بقاء العلم التفصيلي مع زوال ما هو قوام له، فلو علم إجمالاً أنّ واحداً من الوضوء والصلاه واجبٌ له ولكن دار وجوب الوضوء بين كونه نفسياً أو غيريّاً، فلا يصحّ أن يقال إنّ الوضوء معلوم الوجوب تفصيلاً، لكونه واجباً إمّا نفسياً أو مقدّمياً، وأمّا الصلاه فمشكوكه الوجوب من رأس؛ لأنّ العلم على وجوبه على أيّ تقدير إنّما نشأ من التحفّظ بالعلم الإجمالي ولو رفع اليد عنه، فلا علم بوجوبه على أيّ تقدير) انتهى كلامه (٢).

أقول: ورود هذا الإشكال بتقريباته الثلاث، موقوفٌ على ثلاث مقدمات كلّها فاسده:

المقدّمه الأولى: كون وجوب الأقلّ مردّداً بين كون وجوبه نفسياً أو غيريّاً مترشّحاً من الأمر بالكلّ، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لما عرفت منّا سابقاً بكون وجوبه نفسياً على كلّ حال، سواء انضمّ إليه الأكثر أم لا.

والمقدّمه الثانيه: هي كون الأجزاء والكلّ مختلفين عنواناً وطبيعاً، بحيث يكون الأمر المتعلّق بالكلّ هو غير الأمر المتعلّق بالأجزاء، مع أنّك قد عرفت فساده لوجود العيته بينهما كما مرّ مراراً.

١- كفاية الأصول: ج / ٢٢٨ .

٢- تهذيب الأصول: ج ٢ / ٣٩٤ .



والمقدمه الثالثه: كون الانحلال موقوفاً على تنجز التكليف المتعلق بالأكثر، مع أنه فاسد قطعاً لوجود التنافي بين الانحلال وبين تنجز التكليف المتعلق بالأكثر، فكيف يمكن أن يكون التنجز موقوفاً عليه للانحلال، لوضوح أنه ليس معنى الانحلال إلا عدم تنجز التكليف للأكثر، ومعنى وجود تنجز التكليف هو عدم الانحلال، فلا- يجتمعان فضلاً عن كونه موقوفاً عليه، بل الانحلال موقوفٌ على كون الأقل بذاته واجباً، سواء تعلق الوجوب بالمركب المنضم إليه الأكثر، أو بالمركب غير المنضم، لما قد عرفت أن الأجزاء المعلومه بعينها واجبه، بلا- تفاوت في حالها بين كون الزائد منضمّاً إليه أم لا، غايه الأمر حيث كانت الحجّه تامّه بالنسبه إلى الأقل يؤخذ به، ولا بدّ من إتيانه بخلاف الأ- كثر حيث إنّه مشكوك، والحجّه غير تامّه في حقّه، فلا- وجوب له، ويجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى .

## نظريه الشيخ الأنصاري بالاحتياط فى الجزء المشكوك

نظريه الشيخ الأنصاري بالاحتياط فى الجزء المشكوك

الإشكال السابع: هو الذى ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله دفاعاً عمّن يقول بالاحتياط فى المقام، وله تقرّيات:

التقريب الأول: المشهور بين العدليّه أنّ الأوامر والنواهي تابعه للمصالح والمفاسد فى الأمور به والمنهيه عنه، وأنّ الواجبات السمعيه الشرعيه أطفأ فى الواجبات العقليه، والأحكام الشرعيه وإن تعلقت بالعناوين كالصلاه والسرقه إلّا- أنّ الأمور به والمنهيه عنه فى الحقيقه هو المصالح والمفاسد، فالأمر إلى الصلاه والنهيه عن الغيبه حقيقه إرشاد إلى تلك المصالح والمفاسد، والسّر فى تعلّق الأوامر والنواهي إلى تلك العناوين دون المصالح والمفاسد، هو عدم علم العباد، وعدم إمكان تحصيل العلم بكيفيه تحصيلها، والاجتناب عنها، وإلّا- لو أطلع العقل بتلك المصالح والألطف لحكم بلزوم الإتيان بها والاجتناب عنها، فالمصالح والمفاسد هى الأمور بها والمنهيه عنها لا العناوين، بل هذه محصّيات لذلك، وهذه أوامر ونواهي إرشاديّه إلى تلك الغايات، وأنتم اعترفتم بوجوب الاحتياط فى كلّ موردٍ يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ فى المحصّل والمحصّل ومنه المقام.

التقريب الثانى: هو أن يقال بأنّ الأوامر والنواهي المتعلّقه بتلك العناوين كالصلاه والغيبه وإن كانت أوامر ونواهي شرعيه مولويّه حقيقته لا- إرشاديّه كما فى السابق، إلّا أنّ المصالح والمفاسد هى الأغراض والغايات لتلك الأوامر والنواهي، ولا مجال لإحراز الغرض إلّا بالإتيان بالأكثر.

وإن شئت قلت: إنّ المصالح والمفاسد والأغراض المولويّه علّه البعث نحو

العمل، وعلة لظهور الإرادة في صورة الأمر والزجر، فكما أنّ وجود الأشياء وبقائها إنّما هو بوجود عللها وبقائها، فهكذا انعدامها وسقوطها بسقوط عللها وفنائها، فحينئذ العلم بسقوط الأوامر والنواهي يتوقف على العلم بسقوط الأغراض، وحصول الغايات الداعية إليها، فمع الإتيان بالأقلّ يشكّ في إحراز المصالح، فيشكّ في سقوط الأوامر، فمع العلم بالثبوت لا بدّ من العلم بالسقوط وهو لا يحصل إلاّ بالإتيان بالأكثر.

وما ذكرناه هو ما حصل وأشار الشيخ الأعظم قدس سره إلى التقريين بقوله:

(إنّ اللطف إمّا هو المأمور به حقيقةً أو غرض للآمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، ولا يحصل إلاّ بإتيان كلّ ما شكّ في مدخله)، انتهى موضع الحاجة (١).

فأجاب الشيخ عنه بما قد أورد عليه :

أولاً: مسأله الاحتياط والبراء غير مبنيّه على كون كلّ واجبٍ فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعره المنكرين للحسن والقبح، أو على بعض العدليّه المكتفين بوجود المصلحة في الأمر، وإن لم يكن في المأمور به، هذا .

وقد أورد السيّد الخوئي قدس سره على هذا الجواب: بأنّه جدليّ، لأنّ جواز الرجوع إلى البراءة على مسلك الأشعري لا يجدي التأمّل ببطلانه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، فإنّ التأمّل في كلام الشيخ قدس سره يرشد إلى غير ما ذكره، لأنّه أضاف قول من يقول بوجود المصلحة في نفس الأمر وإن لم يكن في .

المأمور به، فمع ذلك يجرى البراءه، فمقصود الشيخ رحمه الله أنه لا بد من تعميم البحث ليشمل مثل هؤلاء، فلا أقل من التفصيل في المسأله، وليس من ذلك في كلامهم عين ولا أثر، فيفهم أن القول بالبراءه في الأقل والأكثر صحيح ولو كانت الأوامر والنواهي تابعه للمصالح والمفاسد، ولا تدور المسأله محور ذلك حتى يقال بالاحتياط لمن قال بمقاتلتنا.

هذا، فضلاً عن أن البحث في ذلك بحث كلامي قد عنون فيه، من جهه كون أفعال الله معلله بالأغراض، أى يمتنع على الله تعالى الإراده الجزائيه، للزوم العتب في فعله، والظلم على العباد في تكليفه، فيما أن الأوامر والنواهي تعدان من الأفعال الاختياريه لله تعالى، فلا بد أن تكون معلله بالأغراض في قبال الأشاعره المنكرين لذلك، فحينئذ دفع العبيثه كما يحصل بوجود المصلحه في نفس متعلق البعث والزجر، كذلك يحصل بكون المصلحه في نفس البعث والزجر، أو تكون تلك العناوين بنفسها مطلوبات بالذات من قبيل نفس الأغراض، أو تكون لأغراض أخر غير المصلحه في المتعلق، فإثبات أحد هذه الأمور لا بد من قيام دليل آخر غير كون أفعال الله معلله بالأغراض كما لا يخفى .

قال المحقق الخميني: في معرض تأييده لكلام الشيخ في الجواب الأول بما لا يخلو عن خفاء، حيث قال:

(وأمياً ثانياً: إن تعلق الأوامر بتلك المصالح لانفس الأمريه محال عليه تعالى للزوم اللغويه والعبث عليه، فإن تعلق الأوامر بالمتعلقات إنما يكون للبعث والحث والإغراء ونحوها، فلا بد وأن تكون تلك الأوامر بما يمكن أن تكون باعته نحوها، ولا يعقل أن تكون الأوامر النفس الأمريه الغير الواصله إلى المكلفين متعلقه

بعناوين واقعته مجهوله لديهم باعثه نحوها، ففعلها بها لا يكون إلا لغواً ممتنعاً عليه تعالى)، انتهى محلّ الحاجة (١).

وجه الخفاء: أنه لو لم تكن الأوامر متعلّقه بتلك العناوين ظاهراً بالأمر الإرشادي، وكان الأمر منحصراً بذلك الأمر الواقعي، لكان ما ذكره صحيحاً، إلا أن المفروض أن ما هو المأمور في الظاهر هو تلك العناوين الواصلة إلى العباد مثل الصلاة والزكاة، غاية الأمر أن الأمر إليها إرشادٌ إلى الأمر الحقيقي المتعلّق بتلك المصالح غير الواصلة إليهم، والمجهوله لديهم، ولعلّ مقصوده قدس سره منه هو لغويّه الأمر بالنظر إلى وجود هذا الأمر الملقى لتحصيل الغرض، إذ لا أثر لذلك الأمر الواقعي، لأنّ الباعث والداعي له ليس إلاّ- هذا الأمر الإرشادي، فوجود الأمر الواقعي وعدمه بالنسبه إلى العباد سيان، وهذا عملٌ عبثٌ وهو لا يصدر عن الله تعالى، لأنّه منزّه عن ذلك، وتعالى عنه علواً كبيراً، وهو كلامٌ متينٌ جداً.

ثمّ أجاب الشيخ عن الإشكال ثانياً: (بأنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً، ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصحّ، ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العباده الصحيحه، بل اللطف إنّما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امثاله التفصيلي مع معرفه وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه، فإنّ من صرح من العدلّيه بكون العبادات السمعّيه إنّما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلّيه، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه، ووجوب اقترانه به، وهذا متعدّرٌ فيما نحن فيه، لأنّ الآتى بالأكثر لا .

يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق في ضمنه، ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخر منهم وجوب تمييز الأجزاء الواجبه من المستحبات ليقع كلاً على وجهه.

وبالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم، بل ظاهرهم عدمه، فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعه مخالفه الأمر الموجّه إليه، فإنّ هذا واجبٌ عقليّ في مقام الإطاعة والمعصية، ولا دخل له بمسأله اللطف، بل هو جارٍ على فرض عدم اللطف وعدم المصلحه في المأمور به رأساً، وهذا التخلص يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب والمؤاخذة، وأما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: أورد أستاذنا السيد الخوئي رحمه الله على جوابه بأربع إشكالات لا يخلو عن مسامحه في تحصيل مقصود الشيخ قدس سره :

أولاً: بأنّ عدم الإمكان لتحصيل اللطف والغرض لو تمّ، فإنّما يتمّ في التبعديّات لا في التوضيحيّات، لعدم توقّف الثاني في حصول الغرض على قصد الوجه، فيلزم القول بوجوب الاحتياط فيها دون التبعديّات، مع أنّه قدس سره لم يلتزم به.

ولاً- يخفى ما في كلامه؛ لأنّ مقصود الشيخ بيان أنّ الغرض والمصلحه ليس تحصيله مورداً للطلب، وإلاّ كان اللازم هو القول بعدم إمكان الاحتياط في التبعديّات لأجل ما ذكره، مع أنّا نشاهد ذهاب جماعه كبيره إلى إمكان الاحتياط في التبعديّات وأفتوا به، فهو دليلٌ على أنّ المطلوب ليس إلاّ تحصيل المؤمن لا الغرض والمصلحه.

وبذلك ظهر عدم تماميّه إشكاله الثاني، وهو أنّ قصد الوجه لو اعتبر كان مختصاً بما إذا أمكن الاحتياط فيه، دون ما لا يمكن كما في قصد الوجه فيتحصيل الأ-كثر، لأنّ القول بأنّ قصد الوجه إنّما يجب فيما إذا أمكن فيه الاحتياط، يرجع معناه إلى عدم إمكان تحصيل موردٍ يجب فيه قصد الوجه إذا احتمل فيه دخاله جزء أو شرط فيه، مع أنّه من المعلوم جريان إمكان قصد الوجه في التبعديّات، وليس إلّا من جهه أنّه لا يجب فيه تحصيل الغرض، بل يكفي تحصيل المؤمن.

أقول: فيما ذكرنا ظهر فساد :

١ إشكاله الثالث، وهو أنّه لا دليل على وجوب قصد الوجه.

٢ وكذا إشكاله الرابع بأنّه لو وجب لوجب في الواجبات الاستقلاليه لا في الواجبات الضمّيّه أى الأجزاء.

لما قد عرفت بأنّ الشيخ رحمه الله لم يقصد إثبات وجوب قصد الوجه حتّى يقال بذلك، بل مقصوده بيان أنّ الواجب في باب الأوامر والنواهي هو الإطاعه بما يحصل المؤمن من العقاب فيما كانت الحجّه تامّه فيه كالأقلّ، دون الزائد الذي لم يتمّ الحجّه فيه، فلا-عقاب في تركه لقاعده قبح العقاب بلا-بيان، ولا يكون العلم الإجمالي في حجّه منجزاً، لعدم العلم بوجوبه، وإن كان يحتمل أن لا يحصل الغرض بتركه، لكننا لسنا مأمورين بتحصيله حتّى يوجب توجه الأمر الوجوبى إليه وجوب الاحتياط فيه، كما لا يخفى .

أقول: ولا- يخفى عليك أنّ استدلال المحقق الخوئي قدس سره في الإشكال على الشيخ قدس سره مأخوذ من كلام أستاذه المحقق النائيني حيث فسّر تعبير الشيخ بالعنوان والغرض تفسيراً آخر غير مراد للشيخ رحمه الله على حسب ما فهمنا، لأنّه جعل مراده

من العنوان هو السبب التوليدى الذى يكون الفعل الصادر عن الفاعل تمام العله لتولده أو الجزء الأخير منها، فيصحّ عدم جريان البراءة فيها عند الشكّ فيحصله، سواءً تعلّق التكليف بالمسبّب ابتداءً، أو تعلّق بالسبب؛ لأنّ التكليف بالسبب إنّما هو من حيث تولّد السبب منه وتعوده بعنوان لا بما هو هو، والمراد من الغرض ليس هو الملاك والمصلحة التى تُبنى عليها الأحكام، بل المراد منه هنا هو قصد امتثال الأمر والتعبد به، وهو الذى لا يمكن أخذه فى متعلّق الأمر، ولذلك أوردنا على الشيخ رحمه الله بعدم تماميّة جوابيه وأشكلا عليه بما قد عرفت من الوجوه الأربعة بما لا مزيد عليه، وأوضحنا أنّ عدم تطابقه مع مبنى الشيخ ومرامه، وأنّه رحمه الله قصد على ما فهمه سيّدنا الأستاذ المحقّق الخمينى من كلامه وأوضحه فى كتابه المسمّى بـ «أنوار الهدايه» وتقريراته المسمّى بـ «تهذيب الأصول» وعرفت أنّ المراد بالغرض هنا هو المصلحة والملاك، ولكن لا يجب علينا تحصيله، وفى مورد وجوب تحصيله لابدّ للمولى من إقامه الدليل على وجوبه، ولو بجعل الاحتياط، وحيث لم يبيّن نفهم أنّه ليس بمأمور به فى ذلك، بل يكفى فى الامتثال إتيان ما فات عليه الحجّه .

نعم، لو فرض وجود مورد علم العبد لزوم تحصيل الغرض والمصلحة فيه، لكان ذلك لازماً، سواء ورد من المولى فى حقّ ذلك المورد أمر أو لم يرد، لأجل وجود مانع فى إيصال الأمر إليه، فالكلام إنّما يقع فى العلم بوجوب تحصيله، فعند الشكّ فيه وعدم وصول شيء إلى العبد لإفهام ذلك، فليس عليه حينئذٍ إلاّ الإتيان بمقدار ما علم، ولو لم يعلم أنّه محصّل للغرض، بل ولو لم يحصّله، ولكن يكون التكليف المتوجّه إليه ساقطاً كما لا يخفى.



## حكم جريان البراءة في أجزاء الواجبات التعبدية المشكوكه وعدمه

حكم جريان البراءة في أجزاء الواجبات التعبدية المشكوكه وعدمه

الإشكال الثامن: ما يختص بالواجبات التعبدية؛ وهو أن الواجب منها لابد من قصد التقرب فيها، ولا يحصل ذلك إلا بقصد إتيان ما هو تكليف نفسى للمولى، وهو ليس إلا أكثر، إذ الواجبات الغيرية لا يتأتى فيها قصد التقرب، وأما الأمر المتعلق بالأكثر فهو صالح للتقرب، لأنه إما بنفسه نفسى أو مشتمل على ما هو واجب نفسى، حيث يقصد الإتيان به هو الإتيان بما هو واجب فى الواقع فينطبق عليه على كل تقدير، هذا.

أجاب عنه المحقق الحائرى: (بأن قصد القربه إن جعلناه من الأغراض المترتبة على الأمر، بأن قلنا لا يمكن إدراجه فى المأمور به، فمعلوم أن تنجزه تابع لتنجز الأمر، إذ لا يعقل عدم تنجز الأمر الذى هو سبب لتنجز الغرض وتنجزه، فكما أن العقل يحكم فى الشبهات البدويه بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف، كذلك هنا على القول بالبراءة.

نعم، لو كان التكليف متعلقاً بالأقل، يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض، إذ الحجج قد قامت عليه، والمفروض أنه يأتى الأقل المعلوم بقصد الإطاعة لا بأغراضٍ آخر.

فإن قلت: كيف يتمشى قصد القربه فيما دار أمره بين أن يكون واجباً نفسياً أو مقدّمياً، والمفروض عدم حصول القرب فى امتثال التكليف المقدمى؟

قلت: المقدار المسلم اعتباره فى العبادات أن توجد على نحو يعدّ فاعله من المنقادين للمولى، ومن المعلوم حصوله هنا، كيف ولو كان المعتبر أزيد من ذلك

لانسدّ باب الاحتياط في العبادات في موارد الشبهه في أصل التكليف، إذ لا يعلم العبد أنّ ما يأتي به لغو أو مطلوب للمولى، فكيف يقصد القربه.

ومن هنا ظهر الإشكال على تقدير القول بكون قصد القربه داخلاً في المأمور به، فإنّه يصير حينئذٍ كالأجزاء المعلومه في لزوم المراعاة بإتيانها متقرباً على نحو ما ذكرناه، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: لا يخلو حال قصد القربه:

تارة: يراد منها قصد امتثال الأمر، فمن الواضح أنّ قصد الأمر ليس بواجب في التعبدات، إذ يكفي في تحقّق العباده كون العمل بنفسه محبوباً ذاتياً، وكان داعيه إلى الإتيان به أمر المولى، وإرادته المولى ولو لم يكن حين العمل قاصداً ومتوجّهاً للأمر حتّى يقصده.

وأخرى: يراد منها هو هذا المعنى الذي ذكرناه، فهو ليس من الغرض المترتب على الأمر، ولا داخلاً في الأجزاء المعلومه المأمور بها، بل هو واجب آخر يفهم من دليل آخر غير الأمر أو منه على ما قد قرّر في محلّه .

وثانياً: قد عرفت في المقدمات السابقه أنّ الأمر المتعلّق بالمركب، ليس إلّا الأمر المتعلّق بالأجزاء، وليست الأجزاء إلّا عين المركب، فليس الأمر المتعلّق أمراً غيرياً مقدّمياً، بل ليس الأمر المتعلّق بالمركب الأقلّ إلّا كالأمر المتعلّق بالمركب الأكثر، فكلّ ما أتى بما ثبت تعلّق الأمر به، فقد قامت عليه الحجّه، فلا بدّ .

له من الاحتياط، وكلّ ما لم يثبت له ذلك، فلا داعى له للإتيان، ولا يكون تاركه آثماً وعاصياً، فالأمر بالأقلّ عند القائل بالبراءة، هو كالأمر بالأكثر عند القائل بالاشتغال، ولا يفترقان بينهما إلا فى أنّ الأول لا يرى نفسه مكلفاً بإتيان الجزء المشكوك بخلاف الثانى حيث يرى نفسه مكلفاً بذلك، وهذا لا يصير فارقاً فيما هو مشترك فيه، وهو الإتيان بالأجزاء المعلومه بداعويّه الأمر بالمركب.

وثالثاً: أنّه لو فرضنا صحّحه الوجوب الغيرى للأقلّ، فيمكن الآتى به قد قصد التقرب ولو رجاءً، لاحتمال كونه واجباً نفسياً.

نعم، ما لا يمكن له هو الجزم بالتيه، وهو غير معتبر فى العبادات، ولذا قلنا بصحّحه عمل تارك الطريقين من الاجتهاد والتقليد إذا كان محتاطاً، مع أنّه لو اعتبرنا الجزم فى التيه فلا وجه للاحتياط، هذا فضلاً عن عدم إمكان الجزم فى التيه فى الأكثر أيضاً، لأنّه يحتمل أن لا يكون الواجب النفسى إلاّ الأقلّ، فالتيه فى الواجب فى الواقع لا يحصّل الجزم فى التيه بالنسبه إلى الجزء المشكوك، فبذلك يظهر أنّه لا يعتبر فى العبادات إلاّ كون العمل صادراً بتحريك أمر المولى، مع مبادئ أخر من الخوف والرجاء ونحوهما، لا لأغراض أخر من الرّياء والسمعه وغيرها.

وعليه، فالإشكال مندفع من رأسه كما لا يخفى .

## رأى صاحب الفصول حول جريان البراءة فى الأجزاء المشكوكه

رأى صاحب الفصول حول جريان البراءة فى الأجزاء المشكوكه

الإشكال التاسع: وهو الذى ذكره المحقق صاحب «الفصول» على ما نقله صاحب «نهاية الأفكار»<sup>(١)</sup> - بتقريب أن يُقال:

إنَّ التكليف بالزائد وإن كان مشكوكاً ولا يقتضى التنجيز ووجوب الإتيان، لكونه مجرى للبراءة العقليّة لقبح العقاب بلا بيان، إلاَّ أن هناك جهة أخرى تقتضى لزوم الإتيان به، واستحقاق العقوبه على تركه على تقدير تعلّق التكليف به، وهى استتباع الاشتغال اليقيني بالتكليف بالأقلّ يحكم العقل للفراغ اليقيني عنه، لارتباطيّة التكليف، واحتمال دخول الجزء المشكوك فى سقوط التكليف عن الأقلّ، والعقل يستقلّ بلزوم الإتيان بالأقلّ على نحوٍ يقطع بوقوعه على صفه الوجوب، وكونه مصداقاً للمأمور به، وهو لا يتحقّق إلاّ - بإتيان الأ- كثر، فالاستحقاق لعقاب لو ترك كان للأقلّ بواسطة ترك الأكثر لا الأكثر المشكوك حتى يقال بجريان قبح العقاب بلا بيان، انتهى كلامه بتقرير منّا.

أقول: بما أجبنا به عن الإشكال الثامن يمكن الإجابة عن هذا الإشكال، لأنّ الارتباطيّة ليست إلاّ انضمام الأجزاء بعضها مع بعض فى المركّب الذى تعلّق به الأمر، فإذا قام الدليل على أنّ ما ثبت لك الأجزاء المنضمّه ليست إلاّ الأقلّ، وصار الجزء المشكوك ممّا لم يتم عليه الدليل، فلا- إشكال إمّا نقطع بأنّ الامتثال للأمر المقطوع، فهو يوجب القطع بالفراغ عمّا هو الواجب عليه، ممّا يعنى أنّ العقوبه .

١- نهاية الأفكار: ج ٣ / ٣٨٧ .

للأقل بواسطة الأكثر الذى نقطع بعدم العقوبه فى تركه تصبح غير معقول بعد الإتيان بالأقل المسلم تكليفه، فالفراغ اليقيني له يحصل قطعاً بامتنال أمره وسقوطه، ولو كان فى الواقع الأكثر واجباً، لعدم ثبوت الشغل اليقيني بالنسبه إليه حتى بالنسبه إلى الأقل كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام فى البراءه العقلية فى الأقل والأكثر الارتباطيين.

\*\*\*

## البحث عن جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر الارتباطى

البحث عن جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر الارتباطى

أقول: يدور البحث في المقام عن جريان البراءة الشرعيّة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، والظاهر أنّ المسألة من حيث جواز جريان حديث الرفع والحجب عند من جوّز جريان البراءة العقليّة فيه واضح؛ يعنى لم نجد أحداً من الأصوليين الذين وقفنا على كلماتهم من ذهب إلى جريان البراءة العقليّة فيه دون الشرعيّة، فكلّ من أجاز جريان الأولى أجاز جريان الثانية.

نعم، الذى يمكن أن يبحث فيه عكس ذلك من التفكيك بينهما في ناحيه عدم الجريان، فقد يدعى عدم إمكانه في قبال من يدعى خلافه، والذى يمكن أن يقع البحث حوله في هذه المسألة أمور متعدّده:

الأمر الأوّل: في بيان ما أُشير إليه بأنّه هل يمكن جريان البراءة الشرعيّة عند من اختار البراءة العقليّة، وبيان وجهه، فنقول ومن الله الاستعانه:

إنّ المانع عن الجريان ليس إلّا- وجود العلم الإجمالى بالتكليف، حيث يكون مقتضاه هو الفراغ اليقيني عنه، كما ترى ذلك في المتباينين، وإذا فسحنا عنه بالانحلال، فلا وجه للتوقّف في شمول حديث الرفع والحجب بإطلاقه لما نحن فيه، المُسمّى بالشبهات البدويّة الحكميّة، وقد ظهر لك ممّا مضى انحلال هذا العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بوجوب الأقلّ وشكّ بدوى للجزء المشكوك والأكثر، فيصير حال الجزء المشكوك حال الشبهه البدويّة، فيشمله حديث الرفع، ويحكم بأنّ الجزء المشكوك ليس بواجب ظاهراً وتعيّداً، كما أنّه لو ترك لا عقوبه ولا مؤاخذه عليه لقبح العقاب بلا بيان، هذا المقدار من البحث ثابتٌ عند كلّ من ذهب

إلى انحلال العلم الإجمالي .

نعم، يبقى الكلام والبحث عند من لم يقل بالانحلال، فهل له الذهاب إلى ما قلنا في البراءة الشرعيّة أم لا، كما سيأتي ؟

الأمر الثاني: والبحث فيه عن أنه هل يجوز التفكيك بين البرائتين أم لا؟ فيه خلافٌ بين الأعلام، فقد ذهب إلى جوازه المحقق الخراساني والمحقق النائيني على ما نسب ذلك إليهما المحقق الخوئي فيمصباحه، خلافاً للسيد الخوئي وأستاذنا المحقق الخميني والمحقق الحائري، وإن مال إليه في آخر كلامه، والخراساني على ما في تعليقه، فلا بأس بذكر كلام من أجاز التفكيك، ثم ملاحظه دليل من خالفهم فيه، فنعرض في ذلك كلام صاحب «الكفايه» أولاً والمحقق النائيني ثانياً.

قال المحقق الخراساني: بأنّ عموم حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيه ما شكّ في جزئيه، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عمّا تردّد أمره بين الأقل والأكثر ويعنيه في الأول .

قال المحقق الخوئي: أنّ مفاد حديث الرفع ونحوه عدم التقييد في مرحله الظاهر، فيثبت به الإطلاق ظاهراً؛ لأنّ عدم التقييد هو عين الإطلاق باعتبار أنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكه، فالإطلاق عدم التقييد في موردٍ كان صالحاً للتقييد، فبضميمه مثل حديث الرفع إلى أدلّه الأجزاء والشرائط يثبت الإطلاق في مرحله الظاهر.

هذا على حسب ما نقله المحقق الخوئي عنهما في مصباحه (١).

قال المحقق الخوئي: في معرض المناقشه معهما:

بأنّ التحقيق عدم التفكيك بينهما، وأنّه على تقدير عدم جريان البراءه العقليه، فلا تجرى الشرعيّه أيضاً؛ لأنّ عمده ما توهم كونه مانعاً عن جريان العقليه أمران:

الأول: لزوم تحصيل الغرض المرّد ترتبه على الأقلّ والأكثر.

الثاني: أنّ الأقلّ المعلوم وجوبه على كلّ تقدير هو الطبيعه المرّدده بين الإطلاق والتقييد، وكلاهما مشكوك، فلا ينحلّ العلم الإجمالي، لتوقفه على إثبات الإطلاق، وعليه يكون الشكّ في سقوط التكليف بإتيان الأقلّ لا في ثبوته، فيكون مجرّياً لقاعده الإشكال دون البراءه.

ومن الظاهر أنّ هذين الوجهين لو تمّ كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءه الشرعيّه أيضاً .

أمّا الوجه الأوّل: لأنّ الغرض الواصل بالعلم الإجمالي لو لزم تحصيله على كلّ تقدير، كما هو المفروض، فلا ينفع الرجوع إلى مثل حديث الرفع في ظرف الشكّ في حصول الغرض بإتيان الأقلّ، لأنّ غايه الحديث هو رفع الجزئيه عن المشكوك ظاهراً، وهو لا يثبت كون الغرض مترتباً على الأقلّ إلاّ بالأصل المثبت، فحديث الرفع يثبت عدم العقاب بترك الجزء المشكوك لا رفع العقاب المترتب بترك تحصيل الغرض .

نعم ، لو كان مفاد دليل الرفع عن الجزئيه من الأمارات الناظره إلى الواقع ، لترتب عليه لوازمه العقليه، فيحكم بترتب الغرض على الأقلّ، لحجّيه مثبتاتها دون الأصول .

كما أنّه لو كان دليل البراءه الشرعيّه وارداً في خصوص دوران الأمر بين



الأقل والأكثر، لزم الحكم بكفايه الأقل وترتب الغرض عليه، صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويّ، وحيث لم يكن شيئاً منهما، فلا بدّ من القول بالاشتغال بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض وعدم العلم بترتبه على الأقلّ .

وأما الوجه الثاني: فلأنّ جريان البراءة عن الأكثر؛ أي عن تقييد الأقلّ بانضمام المشكوك لا يثبت تعلّق التكليف بالأقلّ على نحو الإطلاق، إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً هو التضادّ، فلا يمكن إثبات الإطلاق بنفس التقييد، ومعه لا ينحلّ العلم الإجماليّ المقتضى لوجوب الاحتياط، فلا تجرى البراءة الفعلية، كما لا تجرى البراءة العقلية.

نعم ومع الانحلال لا يحتاج إلى إثبات الإطلاق، بل يكفيه جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، إذ جرت البراءة الفعلية والعقلية بملاك واحد) انتهى ملخّص كلامه (١).

أقول: ولكن يمكن أن يرد على كلامه:

بأنه ربما يُدعى أنّ المانع عن جريان البراءة العقلية ليس منحصراً بالأمرين اللّذين ذكرهما: من لزوم تحصيل الغرض، وعدم انحلال العلم لمثبتيه الأصل في إثبات الوجوب للأقلّ بواسطة أصاله عدم التقييد، بل يمكن أن يكون وجه المانع هو وجود خصوصيته في الأقلّ والأكثر الارتباطي كما ادّعاه صاحب «الفصول»، أو حسب ما قرّره المحقّق النائيني، فلو كان المانع هذا فهو لا يصلح للمانع عن جريان البراءة الشرعيّة بواسطة حديث الرفع، حيث يرفع جزئيّه المشكوك، .

فينحصر في وجوب الأقل، هذا مع غمض النظر عن بعض ما قاله المحقق فيما يرد عليه حيث نتركه رعايه للاختصار.

فالأولى أن يقال في وجه عدم التفكيك: بأنه إذا عرفت عدم تماميه شيء من الوجوه في إثبات الاشتغال، كما ذكرنا في الإشكالات التسعه، قلنا بجواز جريان البراءه العقلية فيه، فعموم حديث الرفع يبقى على حاله، ولا يخص بحكم العقل كما قد خصص في موارد عدم انحلال العلم الإجمالي كما في المتباينين.

وعليه يثبت أن الحق مع الشيخ رحمه الله ومن تبعه من عدم التفكيك بين البرائتين، فإذا قلنا بجريان البراءه العقلية فالشرعيه جاريه بلا إشكال بواسطه عموم حديث الرفع والحجب، والعمده في البحث هو الأمر الثالث حيث نبحت فيه عن حقيقه ما يثبت بحديث الرفع، وعن حقيقه المرفوع به، وأنه الحكم التكليفي أو الوضعي، وهل يثبت بذلك ما هو المأمور به الواقعي في البين من الأقل أم لا يثبت بحديث الرفع ذلك، كما وقع حوله الخلاف فيه بين الأعلام.

الأمر الثالث: في أنه هل يمكن إجراء حديث الرفع في الأقل والأكثر الارتباطي أم لا ؟

فعلى القول بعدم انحلال العلم الإجمالي، يشكل جريان حديث الرفع، سواء قلنا بأن الأجزاء واجبات عقلية من باب المقدمه، أو شرعيه كذلك، أو شرعيه بالوجوب الضمني، لأن رفع الوجوب النفسى عن الأكثر معارض برفع الوجوب النفسى عن الأقل، ورفع جزئيه الجزء لا- معنى له على مسلكهم إلا- برفع منشأه، فإن الجزء غير مجعول إلا- بالعرض، ومعنى المجعوليه العرضيه كون المركب هو المأمور به أولاً، ثم ينتسب إليه الجعل ثانياً بالعرض والمجاز، وإلا فلا جعل إلا

للوجوب المتعلق بالمركب.

وأما كون المركب مأموراً به، والأجزاء أجزاء لهذا المركب، وكون المتكلم أمراً والمكلف مأموراً أو غير ذلك من الأمور، فإن جميعها أمور انتزاعية غير متعلقة بالجعل أصلاً، ومثل هذا المجعول المجازى غير قابل للرفع إلا برفع ما هو مجعول حقيقة، وهو ليس إلا الوجوب المتعلق بالأكثر، وهو معارض بمثل الوجوب المتعلق بالدليل.

وأما رفع وجوب الجزء :

فإنه بناءً على وجوبه العقلي فلا معنى لرفعه.

وأما بناءً على وجوبه الشرعي المقدمي، فحيث كان وجوبه وجوب المقدمه ولو شرعاً للملازمه العقليّه بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقف عليه، لا يكون جريان الحديث في السبب رافعاً للشك في المسبب إلا بالأصل المثبت، وبناءً عليه يكون جريان الحديث بالنظر إلى الوجوب النفسي في الأكثر والوجوب النفسي في الأقل والغيري للجزء في عرض واحد فيتعارض.

مضافاً إلى أن رفع الوجوب عن الجزء مما لا ينحل به العلم الإجمالي المتعلق بالأقل والأكثر، ولا يثبت به رفع الوجوب عن الأكثر حتى ينحل العلم.

أقول: وبما ذكرنا ظهر عدم صحه ما سلكه المحقق الخراساني من القول بعدم الانحلال وتمسكه بحديث الرفع.

وأما على القول بالانحلال، فلا مانع من جريان حديث الرفع والحجب إذا شككنا في جزئيه جزء أو شرطيه شرط.

توضيح ذلك: إن شأن الحديث ليس إلا رفع الجزئيه والشرطيّه برفع منشأ

انتزاعه بالرفع التبعدي، أى البناء على عدم كون الجزء المشكوك فيه جزءاً للمركب، فالآتى بسائر الأجزاء المعلومه إنما يأتى بها بداعويّه الأمر المتعلق بالمركب، الداعى إلى أجزائه، فيعمل بالجزء المشكوك مع حديث الرفع عمل من لا يرى كونه جزءً، فيكتفى فى الإتيان بسائر الأجزاء، من غير حاجه إلى إثبات كون الأجزاء تمام المأمور به، أو كونه مصداقاً له، فبواسطه إتيان ما هو المعلوم، وترك ما هو المشكوك، يقطع المكلف بكونه مأموناً من العقاب، وأمّا إثبات كون المأمور به واقعاً هو سائر الأجزاء، فهو أمرٌ خارجٌ عن شأن حديث الرفع، لأنه لا يُخصّص الأحكام الواقعيه حتى يدلّ على تعيين ما هو المأمور به واقعاً، كما لا يتعبد كون الباقي هو المأمور به؛ لأنّ مفاده ليس إلاّ نفى الجزئيه عنه والتعبد بذلك من دون زياده ونقصان، وهذا معنى جريان حديث الرفع فى المقام إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالى .

### إشكال المحقق الخراسانى على جريان حديث الرفع

إشكال المحقق الخراسانى على جريان حديث الرفع

ثمّ إنّ صاحب «الكفايه» بعدما أجاب فى رفع الجزئيه بأنّه كان بواسطه رفع منشأ انتزاعه وهو الأمر المتعلق بالمركب، استشكل بقوله:

(لا يقال: إنّما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعى برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر الأوّل، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالى عنه.

لأنّه يقال: نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلاّ أنّ نسبه حديث الرفع الناظر إلى الأدله الداله على بيان الأجزاء إليها، نسبه الاستثناء، وهو معها يكون داله على جزئيتها، إلاّ مع نسيانها (الجهل بها) كما لا يخفى)، انتهى كلامه (١).

وفيه: ما ذكره لا يخلو عن إشكال، لأنّ لسان الحديث قد عرفت أنّه غير ناظر إلى الأدلّه والأوامر الواقعيّه، حتّى تكون نسبته إليها نسبة الاستثناء، ليثبت الجزئيّه والمأمور به للباقي، كما يظهر ذلك من كلامهم، بل لسان حديث الرفع ليس إلّا رفع الجزئيّه ظاهراً؛ أى البناء التعبدي بعدم كونه جزءاً، وأنّ الإتيان بدون المشكوك لا عقوبه فيه قطعاً. وأمّا كون الباقي هو المأمور به بتمامه أو مصداقاً له فهو غير مستفاد من الحديث.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرنا ورود إشكالين على كلام المحقّق الخراساني قدس سره، وأنّ وجه وجوب بقيّه الأجزاء كان للعلم بوجوبها تفصيلاً، من العلم بوجوب الصلاه، غايه الأمر إذا أتى المكلف بسائر الأجزاء بداعيّه أمرها مع ترك الجزء المشكوك بواسطه حديث الرفع والحجب، يقطع بسقوط تكليفه، وأنّه مأمونٌ عن العقوبه. وأمّا إثبات كون المأمور به حينئذٍ هو الباقي، فهو ممّا لا دليل عليه، لإمكان خطائه، وكون المركّب المأمور به هو الأقلّ.

اللّهّم أن يوجّه كلامه وإن كان بعيداً بأنّ مقصوده بحسب الظاهر والبناء التعبدي حينئذٍ أنّه ليس له إلّا الإتيان بالبقية لا بعنوان أنّها مأموره بها واقعاً.

وأما وجه التبعّد: فلأنّ هذا التوجيه متوقّف على الالتزام بأنّ استثناء الحديث ناظرٌ إلى الأدلّه الدالّه على جزئيّه الأجزاء، مع أنّه ليس بناظر لها أصلاً.

إذا عرفت هذا في مثل حديث الرفع، فإنّه لا يبعد أن يكون حكم الرفع في الاضطراب والنسيان والإكراه أيضاً من هذا القبيل، إن سلّمنا كون الرفع في مثل هذه الأمور أيضاً كان في الظاهر، ولم يكن الرفع بلحاظ الواقع، وإلّا لكان الإشكال الذي قيل في كلام الخراساني متوجّهاً إلى هذه الأمور لا مثل حديث الرفع.

فعلية ليس الجواب بأن يقال: إنَّ المستفاد من الحديث مع ضميمه الأدلَّة الأوَّليَّة، كون الباقي واجباً، لوضوح أنَّ حديث الرفع ليس له لسان بالنسبة إلى سائر الأجزاء، ولا بدَّ لها من دليل آخر يدلُّ على وجوب البقيَّة، إذا ارتفع الدليل الأوَّل بواسطة الاضطرار والنسيان والإكراه، فلا بدَّ الاستفاده من مثل حديث لا- يترك الصلاة بحال أو بقاعده الميسور والاستطاعة لو تَمَّت دلالتها من حيث الصغرى والكبرى، وإلا لولا ذلك لما أمكن الحكم بصحِّه الإتيان بالباقي فى الواجبات الارتباطية كالصوم، إذا اضطرَّ إلى عدم الإمساك لساعه، وكالوضوء إذا أصبح مضطراً لعدم كفايه الماء لتمام الأعضاء، حيث إنَّه يرتفع الحكم بواسطة اضطرار مقدار من الأجزاء أو الزمان.

فإن قلت: ليس التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التضادِّ حتَّى يوجب إثبات أحد الضدَّين برفع الآخر من الأصل المثبت، ويقال إنَّه غير حجَّه، بل التقابل هو من قسم العدم والملكه، فإذا انتفى التقييد ورفع بواسطة حديث الرفع، يثبت به الإطلاق، فيكون الباقي واجباً ومأموراً به، فلا حاجة إلى إثبات دليل آخر، لأنَّ حديث الرفع بمدلوله المطابقي يدلُّ على إطلاق الأمر بالأقلِّ وعدم قيديِّه الزائد.

هذا هو خلاصه ما استدللَّ به المحقِّق النائيني رحمه الله لإثبات وجوب الباقي فيالمقام.

أقول: استدلاله مخدوشٌ :

أولاً: بما قد عرفت منَّا سابقاً أنَّ المقام ليس من قبيل الإطلاق والتقييد، بل الواجب عبارته عن وجوب نفس الأجزاء بكن بواسطة وجوب المركَّب المرادِّ بين كونه تسعة أجزاء أو عشرة، لا بأن يكون التردد فى كون التسعة واجبه مطلقاً أو مقتيده بالعاشر.

وثانياً: أنك قد عرفت أنّ مدلول المطابقى للحديث ليس إلا نفي الجزئية ورفعها، سواء كان الباقي واجباً مأموراً به أم لا، فإثبات كونه مأموراً به خارج عن مفاد الحديث، فياليت يدعى بأن مقتضى كون المركب مأموراً به ليس إلا كون عين الاجزاء كذلك، فذاك الدليل يحكم بوجود الباقي منضمّاً إلى حديث الرفع بالنسبة إلى الجزء العاشر.

فثبت بذلك ما ذكرناه آنفاً، وبه يرتفع الإشكال بكون إثبات وجوب الباقي برفع المشكوك أصلاً مثبتاً.

أما المحقق الحائري: فقد أجاب عن هذا الإشكال في دُرره حيث قال أولاً:

(ولكن يمكن المناقشه فيه أيضاً بأن مجرد نفي الوجوب الغيرى عن الجزء المشكوك لا يثبت كون الواجب هو الأقل إلا بالأصل المثبت الذى لا نقول به).

ثمّ أحقه بقوله:

(اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يدعى أنّ رفع الوجوب عن جزء المركب بعد فرض وجوب الباقي، يفهم منه عرفاً أنّ الباقي واجب نفسى، ويؤيد ذلك قول الإمام عليه السلام فى خبر عبد الأعلى: «يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح عليه» (١) أى على المراره». حيث إنّ الإمام عليه السلام دلنا على أنّ المدلول العرفى للقضيّه رفع ما يكون حرجاً، وهو مباشره اليد الماسحه للبشره الممسوحه، وإثبات الباقي وهو أصل المسح.

وهنا نقول أيضاً: بأنّ المجهول مرفوعٌ، والتكليف ثابت فى الباقي بمدلول قضيّه .

رفع ما لا يعلمون وحديث الحَجْب... إلى آخره(١).

أقول: ويرد عليه أولاً: بأنَّ المستفاد من آية الحرج وتنبية الإمام عليه السلام من قوله: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله»، ليس إلاّ- أنّ المسح على البشـره في تلك الحال يكون حرجياً، وهو مرفوعٌ، والرفع كما يحصل برفع أصل الوضوء حيث يرفع بواسطته وجوب المسح، كذلك يحصل برفع خصوص مسح الرجل المخصوص، أو برفع المسح على البشـره، فالمحتمل فيه ثلاثه ولا يمكن تعيين أحدها إلاّ بدليل آخر، كما تصدّى الإمام عليه السلام بقوله: (امسح على المراره) ولكن لعلّ وجه تعينه هو كونه أقلّ مراتب الرفع، فبالنظر إلى ذلك يكون ذلك ارتكازيّه المطابقه بقاعده الميسور كما ادّعى؛ لأنّ مع مكان الرفع لخصوص المباشـره مع حفظ سائر الخصوصيّات لا وجه لانهدام باقى الواجبات مثل مسح الرّجل وأصل الوضوء، فبهذا التقريب الذى ذكرنا يظهر وجه كلام الإمام عليه السلام بأنّ هذا وأشباهه يُعرف من كتاب الله؛ وبيان أنّه لو تأمّل الفقيه فى كلامه عليه السلام لتمكّن من الوقوف على ما قلناه، وأنّ الواجب إذا ارتفع بعض خصوصيّاته لأجل الحرج، لا- يوجب ذلك سقوط تمام خصوصيّاته، فالمتكفّل لأصل الوجوب ولو مع الخصوصيّات هو أصل الدليل، إلاّ أنّ المرفوع فى جميع ذلك ليس إلاّ خصوصيّته المباشـره التى كانت واجبه لولا الحرج بدليلها، فذلك لا يوجبُ سقوط بقيه الواجبات، فإثبات الوجوب لأصل المسح عليه هو الدليل المثبت لوجوب أصل الوضوء ومطلق المسح، فلا يكون ثبوت الوجوب على الباقي من دليل نفى الحرج، وهكذا يكون .



الحكم فى المقام حيث إنَّ الوجوب باقٍ فى الأقلِّ، وليس من مفاد حديث الرفع، لأنَّه لا يفيد إلا نفي جزئيه السوره والاستعاذه مثلاً، إلا أنَّ وجوب بقيه الأجزاء ثابتٌ بالدليل السابق، غايه الأمر يقع البحث عن أنَّه هل تمام المأمور به حيثيه لا يستفاد منه غايته مع انضمام حديث الرفع، بحيث يوجب سقوط التكليف والأمن من العقاب لو صادف الخلاف، ولعلَّ مقصود المحقق المذكور هو ما ذكرنا، لا إثبات كون تمام المأمور به هو الباقي حتى يرد عليه ما قيل أو قلنا.

وبالجملة: ومما ذكرنا ظهر صحَّه دعوى أنَّ المسح على المراره هو الميسور قبل مسح الرجل يعدّ ارتكازاً عرفياً بواسطة التحليل الذى ذكرناه من أنَّه أقلُّ مراتب رفع الحرج، فرفع أزيد من ذلك يحتاج إلى دليل وهو مفقود، فيساعد ذلك مع قاعده الميسور ودعوى كونها ارتكازيه صحَّحه ردّاً على أستاذنا الخمينى قدس سره حيث أنكر ذلك فى كتابه المسّمى بـ «أنوار الهدايه»، بقوله: (وليس المسح على المراره ميسورُ المسح على البشره حتى يدعى أنَّ قاعده الميسور ارتكازيه).

وبالجملة: ليس قوله تعالى: «امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» من الأحكام الانحلاليه عرفاً من أصل المسح ومباشره الماسح للممسوح، حتى يرفع أحدهما ويبقى الآخر)، انتهى محلَّ الحاجه (١).

وجه الظهور: أننا لا نحتاج فى إثبات المدعى إلى فرض انحلال آيه المسح المذكوره آنفاً إلى وجوب المسح والمباشره عرفاً، بل السؤال يدور حول المباشره وهل هى واجبه أم لا، فإن كان الجواب بنعم فهو مع وجوب أصل المسح مستلزم .

للحرج، فيرفع ما هو المستلزم لذلك بأقل مراتب ترك الواجب من الأمور، وهو ليس إلا المسح على المراه، فأمر الإمام عليه السلام بلزوم المسح على المراه، أمر ارتكازي عرفي يساعده العرف بأدنى تأمل ويقبله الذوق السليم.

وأورد عليه ثانياً: بما لا- يرد عليه، وهو أنه لو سُيِّمَ أنّ العرف يفهم ذلك، لكن لا- يفهم أنّ الوجوب المتعلق بالباقي بنفسى إلا بالملازمة العقلية، فإنّ كون بقيه الأجزاء واجبه أمرٌ، وكونها تمام المكلف به ومصدقه أمرٌ آخر، لا يمكن إثباته بحديث الرفع.

وجه عدم الورد: أنه لم يدع كون تمام المأمور به هو الباقي، بل ادعى أنّ الواجب ثابت في الباقي، ومثل هذه الدعوى صحيحة.

نعم، يرد عليه بالمسامحة فيتعيّره حيث قال: (بمدلول قضيه رفع ما لا يعلمون) إذ الصحيح أن يقول: بمقتضى مدلول دليل آخر يثبت الوجوب للأجزاء، لما فرض من كون الأقلّ واجباً تفصيلاً كما لا يخفى .

الأمر الرابع: المستفاد من ظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله أنه يرى لزوم الحكم بنفى جزئيه المشكوك بمقتضى البراءة الشرعيّه.

لكن قد أورد عليه أولاً: بأنّ حديث الرفع لا- عموم فيه حتّى يشمل الحكم الوضعي، فكان ينبغي أن يجعل وجوب الجزء المشكوك أو وجوب الأكثر محلاً للبراءة دون الجزئيه، فكيف عدل رحمه الله عن الحكم التكليفي إلى الحكم الوضعي.

قيل في وجه عدوله: توهم عدم إمكان جريان البراءة الشرعيّه في الحكم التكليفي هنا كما ظهر ذلك من كلام بعض المعاصرين للشيخ الأنصاري وقيل هو صاحب «الفصول» من أنّ اختيار تقدّم وحكومته دليل الاحتياط على حديث

الرفع والحجب، لأنّ المفروض وجود العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو الأكثر، فلذلك عدل إلى الحكم الوضعى.

أقول: ولكن لا يخفى ما فى وجه العدول، لوضوح أنّه :

لو قلنا بأنّ المراد من العلم الإجمالى هنا ليس إلاّ- ظاهرياً، لانحلاله إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، فأى حكمه لتلك الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط على أخبار البراءة.

ولو قلنا بعدم الانحلال وعدم جريان البراءة العقلية، وفرضنا العلم الإجمالى مقتضياً للاحتياط، فكما لا يمكن إجراء البراءة الشرعيه عن الحكم التكليفي، كذلك لا- يمكن إجراء البراءة فى نفي الحكم الوضعى أيضاً، وهو نفي الجزئيه، لأنّه ليس إلاّ منتزعاً عن وجود التكليف للأكثر، فإذا كان العلم الإجمالى مانعاً عن جريان البراءة عن وجوب الأكثر، وكان العلم مقتضياً لوجوبه، فتثبت الجزئيه للمشكوك قهراً، ولا يمكن رفعه، لأنّ الشكّ فى الجزئيه مسبّب عن الشكّ فى وجوب الأكثر، فإذا اقتضى العلم وجوب الأكثر، اقتضى ذلك إحراز جزئيه الجزء المشكوك.

ثمّ أورد عليه ثانياً: بأنّ الجزئيه ليس بنفسه حكماً مجعولاً، ولا أثراً لموضوع ذى حكم، فكيف يمكن رفعه مع أنّ حديث الرفع إنّما يرد على موضوع كان رفعه ووضع بيد الشارع، والجزئيه ليست كذلك؟

أجيب عنه: بأنّه لا فرق فى إمكان شمول حديث الرفع بين ما يكون بنفسه مجعولاً أو بواسطه منشأ انتزاعه، ومن الواضح أنّ المقام يعدّ من قبيل القسم الثانى حيث يمكن رفع الجزئيه بواسطه رفع منشأ انتزاعه، وهو وجوب الأكثر.

هذا كلّ ما جاء فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله .

أقول: أما على مختارنا فإنه لا حاجة إلى ارتكاب مثل هذه التكاليف، لأنّ محطّ البراءة يصحّ أن يكون وجوب الأكثر والمركب المشتمل عليه، كما يصحّ جعل محطّ نفسه وجوب الجزء المشكوك، كما يصحّ جعل محطّ جزئيه، حيث يرجع ذلك إلى نفى منشأ انتزاعه، وفي جميع ذلك يكون العلم الإجمالي حكماً ظاهرياً منحللاً إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي، ولا يقتضى إجراء البراءة في الأقلّ إثبات كون الأقلّ هو تمام الأمور به، أو المصدق له، بل لازمه سقوط التكليف بإتيانه، وهو كاف في إثبات المطلوب.

هذا كلّه تمام الكلام في البراءة العقلية والشرعية في الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

\*\*\*

## البحث عن جريان الاستصحاب في الجزء من الأقل والأكثر الارتباطى

البحث عن جريان الاستصحاب في الجزء من الأقل والأكثر الارتباطى

أقول: لا يخفى أنه قد استدلل على الاستصحاب في ناحيه الاشتغال والبراءه، فأثبت جماعه الاشتغال عن طريق جريان الاستصحاب، وأثبت آخرون البراءه عن طريق جريانه، لكن ناقش جماعه ثالثه في جريانه، وقالوا بأنه لا يثبت به الاشتغال ولا البراءه، فالأقوال فيه ثلاثه.

أما الطائفة الأولى: التى تمسكوا بالاستصحاب لإثبات الاشتغال قَرَّبوا دعواهم بأنَّ التكليف أمره مردّد بين الأقل والأكثر، فالواجب مردّد بين ما هو مقطوع البقاء إن كان التكليف متعلّقاً بالأكثر وأتى بالأقلّ، ومقطوع الارتفاع إن كان متعلّقاً بالأقلّ، فإذا أتى بالأقلّ يشكّ في سقوط التكليف المتيقّن ثبوته قبل الإتيان، فيستصحب بقاءه على نحو القسم الثانى من استصحاب الكلّى، فيحكم ببقاء التكليف، فالعقل يحكم بإتيان الأكثر للعلم بالفراغ، فلا نحتاج إلى إثبات وجوب الأكثر به حتّى يقال إنّه مثبت، بل يكفى في وجوب الإتيان بالأكثر حكم العقل بذلك، لأنّ الشغل اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني، هذا.

يرد عليه أولاً: بأنّ جريان هذا القسم من استصحاب الكلّى إنّما يكون فيما إذا كان الحادث أمره مردّداً بين المرتفع والواقع، لأجل تعارض الأصل في طرفيه، كما إذا تردّد الحدّث بين الأصغر والأكبر، فإنّ أصله عدم تحقّق كلّ واحدٍ منهما يعارض مع أصله عدم الآخر، فبعد تحصيل الموضوع نشكّ في ارتفاع الحدّث المتيقّن حدوثه، لكونه مردّداً بين كونه مرفوعاً قطعاً لو كان هو الأصغر، وبين ما كان باقياً لو كان هو الأكبر فيستصحب الحدّث الكلّى.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث لا معارضة بين الأصلين هنا، لأنه نحرز حال الفرد بضميمة الأصل إلى الوجدان نقطع بكون الأقل واجباً قطعاً، والأكثر مشكوك، فالأصل عدمه، فيكون حال المقام مثل ما لو كان الشخص محدثاً بالحدث الأصغر، ثم احتمل عروض الجنابه له بخروج بللٍ يحتمل كونه متياً، ففي مثل ذلك لا ينبغي الرجوع إلى استصحاب الكلّي بعد الوضوء، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقناً وانقلابه إلى الأكبر مشكوك، فالأصل عدمه، وهكذا يكون الأمر في المقام إذ وجوب الأقل متيقنٌ والأكثر مشكوك، فالأصل عدمه، فإذا أتى بالأقل لا يجوز له الرجوع إلى استصحاب كلّي التكليف كما لا يخفى .

وقد أجاب عنه المحقق الخوئي رحمه الله ثانياً (١): بما لا يخلو عن إشكال، وهو أنّ الاستصحاب المذكور وهو استصحاب بقاء التكليف معارضٌ باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر، لو لم نقل بكونه محكوماً، فيسقط بالمعارضة، أو لكونه محكوماً.

وجه الإشكال: إن سلّمنا عدم كون الأقل متيقن الوجوب فلا إشكال في وقوع المعارضة بين الأصلين بين الأقل والأكثر؛ والحكم بأنّ الأصل عدم وجوب كلّ منهما، والمرجع حينئذٍ إلى مقتضى العلم الإجمالي الموجب للاشتغال من دون حاجه إلى استصحاب بقاء التكليف، وإن قلنا بكون الأقل واجباً قطعاً، فأصل عدم تعلق الجعل بالأكثر لا يعارض مع استصحاب بقاء التكليف لو سلّمنا كونه استصحاباً كلياً، كما لا يعارض عدم كون الحيوان في الدار فيلاً، مع استصحاب .

الكلى بقاء الحيوان فى الدار، لأن الأثر المترتب ثابت للكلى لا لخصوص الفرد حتى يقال بعدمه ويتعارضان.

وعليه ، فالأولى فى الجواب هو الأول لعدم كون استصحاب المقام من تلك الاستصحابات ، هذا .

وأما الطائفة الثانية: هم الذين تمسكوا باستصحاب البراءة بواحد من التقاريب الثلاثة:

التقريب الأول: استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف.

وفيه أولاً: إنَّ عدم اللّحاظ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعى، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

وثانياً: إنَّ الأمر فى المقام دائرٌ بين لحاظ الأقل بشرط شىء، الذى هو عبارته عن لحاظ الأكثر، وبين لحاظ الأقل بنحو اللابشرط، وحيث كان كلٌّ منهما مسبوqاً بعدم ومشكوك الحدوث، فجريان الاستصحاب فى كلٍّ منهما معارض بجريانه فى الآخر.

التقريب الثانى: هو استصحاب عدم الجزئيه لما هو مشكوك الجزئيه، وحيث أن الجزئيه أمرٌ انتزاعى يكون منتزعاً عن الأمر بالمركب باستصحاب عدم الجزئيه.

التقريب الثالث: عند الشكّ فى الجزء المشكوك يكون المرجع إلى استصحاب عدم تعلّق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك، وهذا الاستصحاب بتقريبه الثانى والثالث معارض بمثله كما أشير إليه آنفاً، فلا يصحّ التمسك بالاستصحاب هاهنا للبراءة أصلاً.

هذا كما فى «مصباح الأصول»(١).

أمّا المحقق النائيني قدس سره : فقد ناقش في جريان هذا الاستصحاب بأكثر ما ناقش فيه تلميذه من ذلك، فلا بأس بنقل كلامه على ما في «فوائد الأصول»(١):

قال رحمه الله : (فتحصّل من جميع ما ذكرنا فساد التمسّك لإثبات وجوب الأقلّ فقط بأصالة عدم وجوب الأكثر، فإنّ أصالة عدم لا تجرى على جميع التقادير، سواء أريد من عدم العدم السابق على لحاظ المأمور به، أو أريد منه العدم السابق على جعل الأحكام وإنشائها، أو أريد اليوم السابق على الوقت المضروب شرعاً للعمل، أو أريد منه العدم السابق على البلوغ.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ عدم لحاظ الأكثر لا أثر له، إلّا إذا أريد من ذلك عدم مجعوليّه وجوب الأكثر، وذلك مثبتٌ بواسطتين؛ واسطه اللّحاظ السابق على الجعل، وواسطه الجعل السابق على المجعول، مضافاً إلى أنّه معارض بأصالة عدم لحاظ الأقلّ بحده.

وأمّا الوجه الثاني: فإنّه يرد عليه ما يرد على الوجه الأوّل، سوى أنّ مثبتته تكون بواسطه واحده.

وأمّا الوجه الثالث: فإنّه يرد عليه إشكال المعارضه، ولا يرد عليه شيء آخر.

وأمّا الوجه الرابع: فلأنّه وإن لم يرد عليه إشكال المعارضه أيضاً للعلم بانتقاض اللاّحرجيّة في طرف الأقلّ، فلا يجرى فيه الأصل حتّى يعارض بالأصل الجارى في طرف الأكثر، إلّا أنّه يرد عليه أنّ عدم التكليف بالأكثر قبل البلوغ ليس بنفسه من المجعولات الشرعيّه، ولا يترتب عليه أثر شرعيّ، وأثر عدم استحقاق العقاب .



على ترك الأكثر، فنحرز بالوجدان بنفس الشك في وجوب الأكثر.

هذا كله إذا كان المستصحب عدم وجوب جملة الأكثر.

وإن كان المستصحب عدم وجوب الجزء الزائد المشكوك فيه، فقد عرفت أن عدمه النعتي لم يتعلق اليقين به في وقتٍ، وعدمه المحمول يكون من الأصل المثبت.

فظهر أن نفى وجوب الأ-كثر لا يمكن إلا بمثل حديث الرفع ونحوه من أدله البراءة الشرعيه، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيّداً) انتهى كلامه .

أقول: ولكن يرد على كلام الأستاذ وتلميذه: بأننا إذا حقّقنا في المسألة السابقة والتزمنا بأن الأقل واجب قطعاً بوجوب تفصيلي، انحصر الشك في الجزء المشكوك والأ-كثر، فالأصل يكون جارياً في الأكثر فقط دون الأقل، فلا معارضة هنا لذلك الأصل، فأصالة عدم وجوب الأكثر جارٍ من دون وجود حاجه إلى أصل عدم لحاظ الأكثر، حتى يوجب المبتين بواسطتين كما في كلام الأستاذ، ولا أصالة عدم الجعل حتى يوجب المبتية بواسطه واحده؛ لأنّ المجعول وهو الوجوب متأخّر عن اللّحاظ بمرتبتين، وعن الجعل بمرتبه واحده؛ لأنّ جريان أصالة عدم المجعول وهو الوجوب يثبت الحكم من دون لزوم المبتية، ومن دون معارضة مع أصالة عدم وجوب الأقل، لما عرفت من وجوبه قطعاً.

نعم، يصحّ هذا على مسلكهم، وقد ظهر لك بطلانه، وأنّ هذا الأصل العدمي يعدّ أصلاً عدمياً أزلياً عند من يجوز جريانه في الأعدام الأزليه، كما سيأتى تفصيله في باب الاستصحاب، وهذا الأصل العدمي كان بعدم محمولي لا نعتي حتى يقال بأنّه ليس بمسبوق بالعدم اليقيني، لأنّه لم يكن في زمان قد جعل أمر المركّب ولم يكن معه الأكثر حتى يستصحب وجوده إلى الآن، بل العدم هنا عدم محمولي، وركنيه

من اليقين السابق والشكّ اللاحق تامان فيه، سواء كان المراد من هذا العدم هو عدم اللّحاظ، أو عدم الجعل، أو عدم الوجوب الذى كان فى ما قبل الوقت المضروب، أو عدم الوجوب الواقع فيما قبل البلوغ؛ لأنّ تمام هذه الأعدام بأزليتها تكون على نحو العدم المحمولى، أى بمفاد ليس التامه دون النعتى، وعليه فمفاد ليس الناقصه تكون جاريه بلا إشكال .

وأما دعواه: عدم كون عدم اللّحاظ وعدم الجعل من الاستصحاب، لعدم كونه حكماً شرعياً، ولا أثراً لموضوع ذى حكم.

فإنّه يرد عليها أولاً: بأننا لا نحتاج فى إثبات الحكم إلى مثل هذين الأصلين؛ لأنّ أصل عدم الوجوب وعدم الجزئيه للأكثر، أو عدم وجوب الجزء المشكوك بنفسه، يكفى فى إثبات المقصود، فالأصلان لو جريا كانا مؤيدين لذلك الأصل .

وثانياً: بإمكان الجواب بما قاله المحقق العراقى بأنّ عدم الجعل للوجوب واقعياً كان أو ظاهرياً مستتبّع لعدم الوجوب كذلك، ومثله غير مرتبط بالأصول المشتهه، لأنّ عدم الوجوب الظاهرى يعدّ من لوازم عدم الجعل الذى هو الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب واقعاً، فإذا كان الجعل أمره بيد الشارع رفعاً ووضعاً ويكتفى به فى الأثر الشرعى فى باب الاستصحاب، فلا قصور فى جريانه (١).

وهذا الجواب برغم أنّه لا يخلو عن إشكال، لكنّه كافٍ فى الجواب.

وثالثاً: إنّ الاستصحاب كما يمكن إثبات حجّيته بالأخبار، كذلك يصحّ إثبات حجّيته ببناء العقلاء، كما سيأتى إن شاء الله تعالى، فعليه يجرى الاستصحاب من .

دون حاجة إلى كون الأثر شرعياً، ولذلك نجرى الاستصحاب في الأحكام الكليّة إذا علم بعدمها في الشرائع السابقة، وشككنا بثبوتها في شريعتنا، وتفصيله موكولٌ إلى محلّه .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا والتزمنا به عدم اختصاص الدليل في الأقلّ والأكثر الارتباطى بالبراءة فقط، بل يجرى فيه استصحاب البراءة أيضاً كما عليه المحقّق العراقي رحمه الله .

هذا تمام الكلام في الأقلّ والأكثر الارتباطى، إذا كان الشكّ في الأجزاء.

\*\*\*

## البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطى عند الشك في ما عدا الاجزاء

البحث عن جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطى عند الشك في

ما عدا الاجزاء

يدور البحث في المقام في المورد الثانى من الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو فيما لو كان الشك فيما عدا الجزء المشكوك، بل كان في الشرط والمشروط والمطلق والمقيّد والعام والخاص والجنس والنوع، فلا بأس بتفصيل الكلام فيه وبيان أقسامه وأحكامه في المركبات الاعتبارية، فنقول ومن الله الاستعانة:

القسم الأول: من المركب الاعتبارى ما يكون من قبيل الشرط والمشروط، بحيث يكون الشرط له وجوداً مستقلاً في الخارج، غايه الأمر يحتمل تقييد الأمور به، بأن يكون تقييده بجزء ذهني داخلاً في الأمور به، لا بجزء خارجي، وهو كالطهاره والتستر بالنسبه إلى الصلاه، فهل يجرى فيه البراءة العقلية والنقلية مطلقاً؟ أم لا مطلقاً؟ أو يفصل بين الأولى بعدم الجريان والثانية بالجريان؟ فيه خلاف.

القول الأول: للمحقق الخراسانى حيث ذهب إلى التفصيل في البراءة النقلية دون العقلية، بناءً على مسلكه من عدم جريان البراءة العقلية في جميع أقسام المركبات الاعتبارية، بل ادعى بأن عدم جريانها هنا أظهر من عدم جريانها في الأجزاء؛ لأن الانحلال المتوهم هناك بتقريب كون الأقل بما علم وجوبه تفصيلاً إما نفسياً أو مقدّمياً لا يكاد يتوهم في المقام، فإن الجزء الخارجى مما يمكن فيه دعوى اتصافه بالوجوب الغيرى المقدمى، إذ لكل جزء خارجى وجوداً آخر مستقلاً غير وجود الآخر، وإن كان العرف يرى للمجموع وجوداً واحداً، بخلاف الجزء التحليلى كالمقيّد والتقيّد، والجنس والفصل، فلا وجود له خارجاً غير وجود

المجموع الواجب بالوجوب النفسى الاستقلالى، ولذلك اعتقد رحمه الله فى باب التبعدى والتوصىلى بأن الجزء التحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب حتّى بالوجوب النفسى الضمنى، هذا هو الوجه الذى ذكره فى الكفايه.

وأما البراءه النقليه: فذهب إلى جريانها بمقتضى حديث الرفع حيث يدلّ على عدم شرطيه ما شكّ فى شرطيته فى هذا القسم فقط، لا- فى مثل العام والخاص أو الجنس والنوع الذى كان عند العرف بمنزله المتباينين لا الأقلّ والأكثر، فإنّه لا يجرى فيه البراءه من العقليه والنقليه، بل لابدّ من الاحتياط والإتيان بالخاص والنوع حتّى يحصل القطع بالفراغ، هذا.

القول الثانى: وهو القول الذى ذهب إليه المحقّق القمى والنائينى والعراقى ومن تبعهم كالفيروزآبادى فى «عنايه الأصول» من الحكم بجريان البراءه العقليه والنقليه فى القسم الأوّل بخلاف القسم الثانى، وهو ما إذا كان القيد متّحداً مع المأمور به ولم يكن مستقلاً، ولم يكن من مقوماته الدخيله فى حقيقته، بل كانت نسبته إليه نسبه الصفه إلى الموصوف، والعارض إلى المعروض؛ كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه حيث كان متّحداً معه من حيث وجوده الخارجى، إلاّ أنّه ليس من قوام الرقبه، هذا.

بل وهكذا القسم الثالث، كما لو كان القيد من قوامه ومقوماته الدخيله، كالإنسان بالنسبه إلى الحيوان وغير ذلك من الفصل والجنس.

القول الثالث: الحكم بجريان البراءه العقليه والنقليه فى جميع الأقسام، وهو الذى نسب إلى الشيخ الأنصارى ووافقه المحقّق الخمينى، بل الخوئى فى بعض أقسامه، وإن كان الشيخ رحمه الله قد تردّد فى إلحاق الشرط بالجزء، إلاّ أنّه قال بعد

ذلك: (فالأقوى في الشرط هو الإلحاق ويستقر إشكاله في البراءة عقلاً ونقلاً في الشك في التعيين والتخير)، وهذا ما سنشير إليه لاحقاً، وهو يعدّ قسمًا رابعاً في المسألة.

أقول: بعد الوقوف على هذه الأقوال، نعود إلى البحث عن جريان البراءة العقلية في جميع أقسام التقييد العقلية، فضلاً عن النقلية؛ لأن العلم التفصيلي بوجود ذات المقيّد في ما إذا كان منشأ انتزاع الشرطية خارجاً عن المقيّد ظاهرٌ لأنّ دعوته الأمر إلى ذات المقيّد وهي الصلاة مسلّم، سواء تعلّق الأمر بها من غير اشتراط، أو تعلّق بها مشروطاً، وهو مثل ما لو شكّ في شرطية الطهاره لصلاه الميت، فالمشكوك هو التقيّد والاشتراط أو القيد والشرط مشكوك فيه، فالتكليف والحجّه بالنسبه إلى الزائد ليس تاماً، فيجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا- بيان، كما يجرى فيه حديث الرفع والحجب؛ لأنّ تكليف هذا الزائد مشكوكٌ وغير معلوم، والشارع رفع حكم غير المعلوم.

وهكذا يكون الكلام فيما إذا كان منشأ الانتزاع أمراً متّحداً مع المقيّد كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه.

ولكن قد يُقال فيه: كما عرفت ذلك عمّن ذهب إلى وجوب الاحتياط فيه وعدم جريان البراءة العقلية فيه برجوع الدوران بين المطلق والمقيّد فيه إلى المتباينين إلى لا- الأقل والأ-كثر، ولعلّ أبلغ من قرّر هذا الأمر وأيّده سيّدنا المحقّق الخميني في «أنوار الهدايه» وتقريره مبنيّ على مقدّمتين:

الأولى: أنّ المناط في الانحلال هو صيروره بعض الأطراف واجباً معلوماً تفصيلاً، وبعض آخر مشكوكاً فيه بالشكّ البدوي، فلا بدّ أن يقال هنا بأنّ المطلوب

تسليماً مطلق الرقبه حتى في ضمن الكافره، والشك في اعتبار كونها مؤمنه ولو لم يرجع إلى الانحلال لما أمكن البراءه، مع أنه لا انحلال في المطلق والمقيّد.

الثانيه: أن التحقيق في باب الكلّي الطبيعي كما عليه أهله أنه في الخارج إنما يتحقّق بنعت الكثره والتباين، بمعنى أنه ليس للأفراد جامع في الخارج، وإنما الجامع أمرٌ عقلي ذهني لا خارجي، وإلا لزم صحّه قول الرجل الهمداني المصادف للشيخ الرئيس في همدان من كون الكلّي ببعث الوحده موجوداً في الخارج فالرقبه فيما نحن فيه في ضمن الرقبه الكافره، مباينه لها في ضمن الرقبه المؤمنه في الخارج .

إذا عرفت ذلك يتّضح لك عدم الانحلال؛ فإنّ الرقبه المطلقه بما أنّها جامع بين الطرفين، لم تتحقّق في الخارج، وإنما المتحقّق في الخارج الرقبه المؤمنه خاصّه والرقبه الكافره، وهما متباينان، فالأمر دائر بين المتباينين فيجب الاحتياط(١).

وهذا غايه ما قرّر في وجه وجوب الاحتياط، حيث أجاب عنه سيّدنا الأستاذ بجواب جيّد.

أقول: لكنّه مندفع بوقوع الخلط في المقدّمه الثانيه، فإنّ التحقيق في باب الكلّي الطبيعي أنه موجود في الخارج بنفس ذاته، ولكن بنعت الكثره لا- التباين؛ لأنّ الطبيعي عبارته عن نفس الماهيه، وهي موجوده في الخارج بتبع الوجود في الخارج، حيث أنّ الماهيه بحسب ذاتها لا- تكون واحده ولا- كثيره، ولا- كليّه ولا- جزئيه، بل تكون هذه الأوصاف بلحاظ وجودها الخارجي، فتكون مع الواحد .

واحده ومع الكثير كثيره، فيكون الطبيعي موجوداً مع كل فردٍ بتمام ذاته، ويكون متكثرًا بتكثر الأفراد، فزيدُ إنسان وعمره إنسانٌ آخر وبكثرة إنسانٌ ثالث لا تدلُّ على أنها متباينات من حيث الإنسانيه، إذ الحقيقه الإنسانيه تتكثر بتكثر الأفراد، كما ولا تدلُّ على أنها متباينه كما التزم به القائل في المقدمه الثانيه، ولا أنها واحده بالوحده العديّه، كما تخيله الرجل الهمداني، وعليه فالطبيعي في الخارج موجودٌ بنفس ذاته ، مع كل فردٍ ، والكثره والوحده في الخارج والعقل خارجان عن ذاته .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الرقبه المؤمنه في الخارج ينطبق عليها عنوانان: أحدهما طبيعي الرقبه، وثانيهما طبيعي المؤمنه، فهي مصداق لمفهومين، كما أنّ الرقبه الكافره مصداق لمفهومين، طبيعي الرقبه وطبيعي الكافره، فهما في مصداقيتهما للرقبه لا-اقتران بينهما، فالرقبه المؤمنه مصداق الرقبه، وكذا الكافره أيضاً مصداقها، وليستا متباينتين مع كونهما رقبتين، وإنما افتراقهما من جهات أخرى من المصداقيه للمؤمنه والأخرى للكافره، وفيالتشخصات حيث يكون كلّ مشخص بشخص غير الآخر، وأما مصداقيتهما لطبيعي الرقبه فلا-افتراق فيهما، فإذا أمر المولى بعتق مردّد بين طبيعي الرقبه والرقبه المؤمنه، يكون معناه بين الطبيعي مع قيد زائد فيكون طبيعي الرقبه موضوعاً للأمر قطعاً، والأمر داعياً إليه، غايته أنّه إذا كان المأمور به بحسب الواقع هو الرقبه المؤمنه، لا ينطبق على الرقبه الكافره، نظير الأمر في الأقلّ والأكثر، فتجري البراءه فيما لم يتمّ فيه الحجّه كما لا يخفى.

وبالجملة: ممّا ذكرنا يظهر الحال في المركّبات التحليليه مطلقاً، سواء كانت بسائط خارجيه كالبياض والسواد والمنحلّين إلى اللّون المفترّق لنور البصر



والقابض له، أو لا كالإنسان المنحلّ عقلاً إلى الحيوان الناطق، فإنّهما لم يكونا من الأجزاء الخارجيّة للمحدود، بل هما من أجزاء الحدّ، وإن كان مأخذهما المادّة والصوره بوجهٍ على ما هو المقرّر في مواضعه .

وقريب منهما بعض الأصناف والأشخاص المنحلّين في العقل إلى الماهية والعوارض المصنّفه والماهية والشخصية، وسواء توقّف اعتبار الخصوصية الزائده المشكوك فيها على مؤونه زائده ثبوتاً وإثباتاً كبعض الألوان والروائح والطعوم التي لم يوضع بإزائها لفظ خاص، بل تعرف بإضافتها إلى أمر خارج كاللون الفستقي والطرنجي، ورائحه المسك والجلاب، أو لا كالبياض والسواد والإنسان، ففي جميعها تجرى البراءة عن الخصوصية الزائده إلى آخره ما قرره في الجواب، ونحن نوافقه .

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كون الدوران بين المطلق والمقيّد والجنس والنوع عند العرف نحو الدوران بين المتباينين، بما قد ذكره بأنّهم يفهمون بحسب ارتكازهم المباينه بين الحيوان والإنسان، فلو علم بوجود إطعام مردّد بين الإنسان أو الحيوان، قالوا لا بدّ من إطعام الإنسان، لأنّ نسبه حديث الرفع إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فتعارض وتسقط أصل البراءة في كلّ منهما بالمعارضه، فيبقى العلم الإجمالي، فلا بدّ من الاحتياط بإطعام الإنسان لأنّه جمع بين الأمرين.

لكن نقول: إنّ الاحتياط حينئذٍ ليس بإطعام الإنسان، بل الإطعام لكلّ من الإنسان والحيوان قضيه للتباين، كما يقال كذلك في جميع موارد المتباينين، فالجمع بين قولهم إنّ الدوران هو التباين، وبين القول بالاحتياط في الإتيان بالمقيّد والإنسان لا يخلو عن تهافت، والعجب من بعض الأعظم كالمحقّق

النائني حيث جمع بينهما في المقام، راجع تقريراته (١).

أقول: إذا بلغ الكلام هنا لا بأس بالإشارة إلى قسم رابع عند المحقق النائني والعراقي في جعلهما من موارد المتباينين، لأجل كون الأمر دائراً فيه بين التعيين والتخير، وهما قد أخرجاه عن بحث الأقل والأكثر بيان واضح مذكور في كلام المحقق الأول عليه حسب ما نقله صاحب «مصباح الأصول» (٢) عن أستاذه النائني قدس سره .

وقال رحمه الله: (إنّ الجنس لا محصّل له في الخارج إلاّ في ضمن الفصل، فلا يعقل تعلق التكليف به إلاّ مع أخذه متميّزاً بفصل، فيدور أمر الجنس المتعلق للتكليف بين كونه متميّزاً بفصل معيّن، أو بفصل ما من فصوله، وعليه فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير لا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأنّه لا معنى للقول بأنّ تعلق التكليف بالجنس متيقّن، إنّما الشكّ في تقييده بفصل، بل نقول تقييده بالفصل متيقّن، إنّما الشكّ في التريده في تقييده بفصل معيّن أو فصل من فصوله، لما ذكرناه من عدم معقوليه كون الجنس متعلقاً للتكليف إلاّ مع أخذه متميّزاً بفصل، فيدور الأمر بين التخير والتعيين والعقل يحكم بالتعيين، فلا مجال للرجوع إلى البراءة عن كلفه التعيين).

أقول: ظهر ممّا حقّقناه تبعاً لأستاذنا المحقق الخميني قدس سره عدم تماثيه كلامهما، لما قد عرفت من إمكان التحليل في الوجوب، كما عليه الشيخ رحمه الله وجعل الجنس بنفسه متيقّناً والقيّد الزائد وهو الفصل المقدم مشكوكاً، ليجرى فيه البراءة، وينحلّ به العلم الإجمالي، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط . .

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٢٠٨ .

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٤٤٨ .

مضافاً إلى ما عرفت أنه لو سئل ما ذكره، فلازمه الإتيان بكلا فرديه تحصيلاً للعلم الإجمالي، لا الفرد الجامع لكليهما كما حاولا تصوير ذلك .

وحيث وصل عنان الكلام إلى هذا البحث، لا بأس بذكر أقسامه وملاحظه أحكام كل واحد منها على حسب مختارهما، وقد نوافقهما في موارد، وقد نختلف معهما في بعض الموارد مع ذكر ما هو الموجب للاختلاف لكثرة الفائده في البحث عنها في استنباط الأحكام الشرعيه، فنقول ومن الله الاستعانه:

\*\*\*

## البحث عن دوران الأمر بين التعيين والتخير

البحث عن دوران الأمر بين التعيين والتخير

والدوران بينهما يتصوّر على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخير فى مرحله الجعل فى الأحكام الواقعيّه، كما لو لم نعلم كيفيّة جعل صلاه الجمع فى عصر الغيبه، هل هى واجبه بنحو تعيينى أو تخيىرى؟

القسم الثانى: ما إذا دار الأمر بينهما فى مرحله الجعل فى الأحكام الظاهريّه، ومقام الحجيّه، كما إذا شكّ فى حكم العامى وأنّه العاجز عن الاحتياط، وأنّه هل يجب عليه تقليد الأعلم تعينياً، أو أنّه مخيّر بينه وبين تقليد غير الأعلم؟

القسم الثالث: ما إذا دار الأمر بينهما فى مقام الامتثال، لأجل التراحم بعد العلم فى الجعل بالتعيين، كما إذا غرق اثنان أحدهما زعيم عادل تتوقّف حياه المجتمع عليه، والآخر فاسق ظالم، وهو عاجز عن إنقاذهما، بل متمكّن من إنقاذ أحدهما، فيدور الأمر بين وجوب إنقاذه تعيناً أو تخييراً بينه وبين الآخر.

هذه هى الأقسام المتصوّره فى مقام الثبوت، فينبغى استعراضها وملاحظه أنّ البراءه والاحتياط تجريان فى جميعها أو فى بعضها، ولكن لا بدّ قبل بيان الأحكام من تقديم مقدّمتين:

المقدّمه الأولى: أنّ البحث والكلام فى هذا المقام يدور فيما إذا لم يكن فى البيان أصل لفظى من الإطلاق وغيره، ولا الاستصحاب الموضوعى الذى يرتفع الشكّ بهما، مثل ما إذا علمنا وجوبه تعيناً، ثمّ عرض الشكّ فى انقلابه إلى التخير، أو بعكس ذلك، فإنّه مع وجود الأمرين يرتفع الشكّ، فلا تصل النوبه إلى البراءه أو الاحتياط.

المقدّمه الثانيه: أنّ محلّ الكلام هو فيما إذا كان أصل الوجوب متيقناً، ودار أمره بين التعيين والتخير، كما في الأمثله التي مرّ ذكرها، وأمّا إذا لم يكن الوجوب متيقناً في الجملة، كما إذا دار الأمر بين كونه شيئاً واجباً تعينياً أو واجباً تخييرياً أو مباحاً، فلا ينبغي الشكّ في جواز الرجوع إلى البراءه.

إذا عرفت هذين الأمرين والمقدّمتين فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فله صورٌ ثلاث:

الصوره الأولى: ما إذا علم وجوب كلّ من الفعلين في الجملة، ودار الأمر بين أن يكون الوجوب في كلّ منهما تعينياً لبحث الإتيان بهما معاً في صورته التمكن، أو تخييرياً لبحث الإتيان بأحدهما، مثل ما لو علم وجوب كلّ من الصيام والإطعام في الجملة، إلّا أنّ الشكّ كان في أنّ كلاهما واجبٌ تعينياً أو كان الآخر مثل الطعام مثلاً واجباً تخييرياً، وعَدلاً للصيام، فوجوبه منوطٌ بعدم إتيان الصيام، فالشكّ حينئذٍ يرجع إلى أنّ الإتيان بالصيام هل هو مسقطٌ لوجوب الصيام أم لا، بعد العلم بكون الواجب إمّا تعينياً أو تخييرياً؟

ففي هذه الصوره أيضاً يمكن أن يفرض له فرضان:

الفرض الأوّل: ما لو لم يتمكّن المكلف إلّا الإتيان بأحدهما، كما لو كان عاجزاً عن الصيام لكبر سنّه، أو عجز عن الإطعام لفقره، فحينئذٍ لا إشكال في تعيين عدله الآخر، لأنّه إمّا وجبّ تعينياً بالذات لو كان كذلك في الواقع، أو متعيناً بالعرض لو كان في الواقع عدلاً لفردى الواجب التخييري، حيث يتعين الواجب فيه بتعدّد الآخر، ففي مثله لا أثر للشكّ، بل لا يبقى الشكّ بحاله بعد التعدّد، بل ينقلب علماً، غايه الأمر يكون شكّه في خصوصيته من التعيين لكونه ذاتياً أو عرضياً، ولا أثر

لمثله من حيث التكليف هنا، إلا أن يكون أحدهما أو كلاهما موضوعاً لحكم آخر مثل وجوب التصديق، فالأصل يقتضى العدم ولا يترتب الحكم إن لم يعارض بأصل مثله في الآخر، وإلا يتساقطان، فيرجع إلى مقتضى العلم الإجمالي إن لم يكن المورد من الأقل والأكثر، ولم ينحل العلم إلى الأقل تفصيلاً، وإلى الأكثر شكاً بدوياً، وإلا يؤخذ بالأقل ويجرى البراءة في الأكثر، مثل ما لو نذر أنه لو كان الواجب ذاتياً لتصديق بعشره دراهم، وفي العرضى بخمسه، فإن الخمسة قطعى الوجوب على كل تقدير، والزائد مشكوك، فالأصل عدمه، وإن كان المنذور خصوص واحدٍ منهما، ففي شكّه بكونه محققاً يجرى فيه البراءة.

فمراد سيدنا الخوئي رحمه الله من عدم الأثر للشكّ الحاصل إنّما هو بطبعه الأوّلى لا الثانوى، وما فيهما بأن يكون كلّ واحدٍ منهما مقدوراً، والشاهد على ذلك قوله رحمه الله في «مصباح الأصول»: (التحقيق هو الحكم بالتخير، وجواز الاكتفاء بأحدهما، لأنّ تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقّن، وتعلقه بخصوص كلّ منهما مجهولٌ موردٌ لجريان البراءة بلا مانع)، انتهى (١).

ولكن يمكن أن يقال: إنّه يفرض بصورتين:

إحداهما: أنّ الجامع المتيقّن فيهما عَرَضِيّاً وعنوانياً كالمثال المفروض من حيث أنّ الصيام والإطعام منطبق عليه عنوان أحدهما وعنوان الكفّاره .

وثانيهما: ما يكون الجامع المتيقّن فيه ذاتياً، مثل التردد في الأماكن الأربعة بين القصر والإتمام، كما لو شكّ المسافر غير القاصد للإقامه في مكّه المشرفه، في .

التخيير بينهما أو تعين القصر، فإن الركعتين من صلاته تكون واجبه قطعاً ومتعيناً، إلا أن الشك في الركعتين الأخيرتين، فالأصل يجرى فيهما، ويحكم بعدم وجوبهما، فلازم ذلك الاقتصار على القصر.

نعم، يرد فيه الإشكال أولاً: بأن هذا القسم ليس من الصورة الأولى بأن يكون التردد فيوجوب العدل الآخر وهو الإتمام مثلاً بين كونه واجباً تعينياً أو تخييرياً، لوضوح أنه ليس إلا بواجب تخييرى، وإلا ليس بواجب أصلاً لا تعينياً ولا تخييرياً.

وثانياً: إن نفي الوجوب التخيري عن العدل الآخر يستلزم وجوب تعين القصر بالخصوص، ولعله باعتبار أنه يعدّ كلفه زائده على الوجوب التخيري، لأن معناه عدم جواز الاكتفاء بالأربع، بل لابد من الاقتصار على الاثنين فقط، مع أن التخير معناه اختيار أيهما شاء، فرفع مثل هذا الاختيار ليس فيه المنه، التي لابد من وجودها في شمول حديث الرفع له، لأنه ورد من الشرع بصورة الامتنان. فالأولى الاقتصار في المثال على هذه الصورة في المثال الأول .

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى من القسم الأول .

### دوران الأمر بين التخيير وسقوط التكليف

دوران الأمر بين التخيير وسقوط التكليف

وأما الصورة الثانية: وهى أن يعلم وجوب فعل في الجملة، ويعلم أيضاً سقوطه عند الإتيان بفعل آخر، وثم دار الأمر بين أن يكون الفعل الثانى عدلاً للواجب تخييراً بينه وبين الواجب الأول، أو مسقطاً له لاشتراط تكليف الأول بعدمه، وقد مثلوا لها بالقراءة لواجهه فى الصلاة المرادده بين أن يكون وجوبها وجوباً تعينياً مشروطاً بعدم الإتمام، أو تخييرياً بين الإتمام وبين القراءة.

وتظهر الثمره بينهما فيما إذا عجز المكلف عن القراءة، فعلى فرض كونها واجبه تخييرياً يتعين عليه الايتمام، كما هو مقتضى الوجوب التخييري إذا تعذر أحد العَدْلين، وعلى تقدير كون عدم الايتمام شرطاً لا يجب عليه الايتمام عند العجز عن القراءة، فيأتي البحث عن أنّ مقتضى الأصل هنا هل هو التعيين أو التخيير.

وبعبارة أخرى: هل الأصل الجارى هو البراءة أو الاشتغال؟

قال المحقق الخوئي: الظاهر المستفاد من كلمات الأصحاب هو جريان أصل البراءة، ونتيجته وجوب التعيين دون التخيير، لأنّ الشكّ هنا راجع إلى عدم معلوميته حال العدل الآخر مثل الايتمام في الفرض المزبور، لأنّه لا يعلم أنّه واجبٌ تخييري لكونه عدلاً له حتّى يجب الإتيان به عند تعذر الواجب الأوّل، أو لا- يكون واجباً بل عدمه شرط، فلا يجب عليه أداءه عند تعذر الآخر، فالأصل البراءة، ولازم هذا الأصل وجوب القراءة تعييناً، هذا كما في «مصباح الأصول» (١).

ثمّ أورد رحمه الله عليه: بأنّ إثبات الوجوب التعيني للقراءة حال قدره على القراءة، بواسطة أصل عدم وجوب الايتمام، غير صحيح قطعاً، للعلم بأنّ الايتمام في تلك الحالة جائز ولا يجب عليه الإتيان التفرد بالصلاة، حتّى يحتاج إلى قراءة القراءة، وعلى فرض التعذر عن القراءة، فأصالة عدم وجوب الايتمام وإن كان جارياً، لكنّه لا يثبت في هذه الحالة وجوب القراءة تعييناً، لأنّه تكليفٌ على المحال، لأنّه:

غير قادر عليها أولاً .

ولأنّه مثبت ثانياً .



ولأنه ساكتٌ عن حكم العَدْل الآخر ثالثاً، ولذلك يجوز بيان جعل العوض للقراءة، ولا يعارضه أصل البراءة، وعليه فالقول بأن مقتضى الأصل هو إثبات الوجوب التعييني للعَدْل الآخر ممّا لا يخلو عن مسامحة، بل غايته نفى وجوب التخيير عنه، فتأمل جيداً.

أقول: ثم إنّه قدس سره نقل عن أستاذه المحقق النائيني في كتابه المذكور:

أنّه استدللّ على كون وجوب القراءة تعييناً في خصوص هذه المسألة التي جعلوها مثلاً لهذه الصورة، بما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ سين بلال شين»، بتقريب أنّ الائتمام لو كان عدلاً للقراءة لوجب عليه الائتمام على تقدير التمكن منه، وعدم جواز الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين.

فأورد عليه رحمه الله في «مصباح الأصول» بما خلاصته:

(وفيه أولاً: أنّ الرواية ضعيفه بالإرسال، فلا يصح الاستدلال بها، لكن شهرته في الألسنة وكتب المواظ يكفينا(١)).

وثانياً: إنّ ما يتحمّله الإمام من القراءة في الائتمام ليس فيه شين حتّى يتعيّن عليه الائتمام بتعدّد الشين، فأمر بلال دائر بين ترك الصلاة رأساً أو إتيانه بالسين، فأمره صلى الله عليه وآله والثاني على تقدير صحّح الرواية لئلا يترك الصلاة، لعدم قدرته على غير ذلك، لأنّ تشهده كان بقرائته بلا فرق بين الفرادى والجماعه(٢).

وفيه: إنّ لم يقصد من ذلك تحمّل الإمام لحرف الشين، حتّى يرد عليه، بل .

١- أقول: فحصت كثيراً عن هذه الرواية في مواقعها من كتب الحديث والرجال ولم أقف على من نقلها سوى المحدث القمّي في «سفينه البحار» مادّه بلل نقلاً عن «عده الداعي».

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٤٥١ .

مقصوده بيان قاعده كليّه تستفاد من هذه الروايه، وهى أنّه إذا كان المصلّى عاجزاً عن الأداء الصحيح صحّ بدليته لحنه عن صحيحه، فبذلك يستظهر أنّ من عجز عن قراءه الصحيح فى سورة الفاتحه مثلاً صحّ بدله وكفاه، مع أنّه لو كان الايتمام عدله، وجب أن يحكم بإتيانه لا أن يحكم بكفايه بدله المملحون، فيصحّ بذلك استدلال أستاذة رحمه الله من هذه الناحيه، ولا يرد عليه ما أورده فى ثانيه.

ثمّ قال رحمه الله بعده: وأشار إلى ما ذكرناه بقوله: (ولو كان الاستدلال المذكور مبيّناً على أنّ قوله: «إنّ سين بلال شين» يدلّ على أنّ التلّفظ بالحروف غلطاً، يكفى عن التلّفظ بها صحيحاً عند التعدّر، حتّى فى القراءه، فلا يجب الايتمام، فيستكشف منه عدم كونه عدلاً للقراءه).

ثمّ ردّه بقوله: فيردّه أنّ هذا خروج عن مفاد النصّ، فإنّ مفاده الاكتفاء بالسين بدلاً عن الشين، لا الاكتفاء بكلّ لفظٍ عن الآخر).

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ أنّ مقصوده استفاده أمر كلّى من ذلك، لوضوح أنّ العرف لا يفهم من هذه الجملة خصوصيّة فى الشين والسين، والشاهد على ذلك أنّه لا يرى الإنسان فرقاً فى أنّه لو لم يقدر بلال تبديل الشين بشيء آخر لما كان حكمه كذلك، ومن الواضح عند العرف أنّه يستفيد من أمثال هذه العبادات بيان إمضاء ما هو المقدور، لا بيان الخصوصيّة فى هذه الكلمه.

ثمّ أورد رحمه الله عليه ثالثاً: (بأنّ التمثيل بمثل هذه المسأله للقراءه والايتمام غير صحيح؛ لأنّه لا إشكال فى كون مقتضى القاعده فى أفراد الكلّى إذا كان الإنسان مخيّراً فيه، وتعذّر بعض أفرادها، أنّه يتعيّن الآخر مثل الصلاه فى البيت والمسجد، حيث كان الإنسان فيه متخيّراً، فإذا تعذّر أحدهما يتعيّن الآخر، هكذا يكون فى

المقام حيث يتعين الايتمام بتعذر القراءه، إلا- أنه وردت النصوص الداله على كفايه البدليه بالملحون إذا تعذر جميع أفراد المختار.

ثم قال فى آخر كلامه: ولولا هذه النصوص لكان مقتضى القاعده هو وجوب الايتمام على من لم يتمكن من القراءه الصحيحه)، انتهى كلامه .

أقول: لا- يخفى عليك أن الفقهاء قد اختلفوا فى حكم هذه المسأله وبحثوا عن أنه هل يجب لمن عجز عن القراءه الصحيحه الايتمام أم لا؟

ذهب إلى الثانى صاحب «العروه» والمحقق الاصفهانى وكثير من أصحاب التعليق عليها، والترمنا نحن بوجوب الاحتياط بالايتام لو لم يستلزم ذلك العسر والجرح تبعاً للمحقق السيد أحمد الخوانسارى والميلانى وغيرهما، ولكن المسأله متوقفه على ملاحظه لسان دليل البدليه، وأن مقتضاه بدليه الملحون عن الفصيح حتى مع إمكان إحصار بعض أفراد الاختيارى، أو محمول بما إذا لم يتيسر جميع أفرادها؟

فعلى الأول لا يكون الايتمام عذراً للقراءه الفصيحه بوجوب تخيير شرعى، بل لو كان تخييرياً لكان عقلياً، وهو غير متعذر، لإمكان القراءه عليه ولو بصوره الملحون.

هذا بخلاف الثانى، حيث يتعين عليه الايتمام بمجرد تعذر القراءه الصحيحه.

وأما فى صوره عدم الاستظهار من الدليل بأحد الوجهين جزماً والتردد فى مدلوله، يأتى البحث عن أن مقتضى الأصل هل هو وجوب الايتمام، أو عدمه بعد العلم بأن الصلاه لا تترك بحال، فيدور الأمر :

بين عدم الاشتغال بأن يأتى بالصلاه مع القراءه الملحونه والاكتفاء بها الموجب للشك فى السقوط فى التكليف الثابت.

وبين أن يأتى بالإتمام الموجب للقطع بالفراغ.

لا إشكال في رجحان الثاني، ما لم يستلزم إتيانه العسر والحرج الموجبان لرفعه بذلك الدليل، ولأجل ذلك حكمنا بالاحتياط فيه كما في «تعليقتنا على العروه» فارجع.

\*\*\*

### دوران الأمر بين الوجوب والشك في عدله

دوران الأمر بين الوجوب والشك في عدله

وأما الصوره الثالثه: من القسم الأول :

وهي أن يعلم وجوب فعل في الجملة، واحتمل كون الآخر عدلاً له وواجباً، ولكن لم يحرز وجوبه ولا كونه مُسقطاً، ومثلوا له بما علمنا وجوب الصيام في يوم، واحتملنا كون إطعام عشرة مساكين عدلاً له في تعلق الوجوب التخييري بهما، حيث وقع الخلاف في حكمه بين الأعلام في كون المرجح هو الامتثال والحكم بالتعيين، أو البراءة والحكم بالتخيير:

ذهب إلى الأول جماعه من المحققين كما عن سيدنا الخوئي، واستدلوا على ذلك بوجوه لا بأس بذكرها:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب «الكفايه» حيث فصل فيه بأن دوران الأمر بين التعيين والتخيير إن كان من جهه احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، مثل عدم الإتيان بالإطعام مثلاً، كان شرطاً في وجوب صيام شهرين في كفاره تعمد الإفطار، ففي مثله يصح إجراء البراءة والحكم بالتخيير، لأن الشرطيّه أمرّ قابل للوضع والرفع، فيشملهما حديث الرفع عند الشك فيهما.

هذا بخلاف ما لو كان الدوران بينهما من جهه احتمال دخل خصوصيّه ذاتيه في الواجب، حيث أن الخصوصيّه ذاتيه منتزعه عن ذات الخاص، فلا تكون قابله

للوضع والرفع، فلا يشملها الحديث، فلا يمكن الرجوع إلى البراءة عند الشك، فلا مناص عن الحكم بالاشتغال والتعيين، هذا .

أقول: لكنّه مخدوش؛ لأنّ اعتبار هذه الخصوصيّة في المأمور به وعدمه كان أمره بيد الشارع وقابلاً للوضع والرفع، فبذلك يدخل في حديث الرفع، وإن كان أصل الخصوصيّة ذاتيه منتزعه عن ذات نفس الخاص، وغير قابل للوضع والرفع، ولا شك لنا في ذلك.

نعم لو شككنا في أصل ذلك، وأنّه هل هو أمر قابل للرفع والوضع أم لا، كان المرجع هو الاشتغال، لأنّ التمسك بعموم حديث الرفع فيه يصير من قبيل التمسك بعموم العام في الشبهه المصدقيه.

ولكن قد عرفت عدم الشك في قابليته بتقريب الذي ذكرنا، فالأصل هنا هو البراءة والتخير لا الاشتغال والتعيين.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أنّ مقتضى القاعده هنا الاشتغال، لأنّ الشك هنا شك في حصول الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف؛ لأنّ الصيام كان مفراً للذمه قطعاً وقيناً، وأما الإطعام فسقوطه للتكليف المعلوم المتعلق بالصيام مشكوك فيه، فلا يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال بحكم العقل.

وأجاب عنه المحقق الخوئي بما هو حاصله: (بأنّ التخير المحتمل هنا إما عقلي إن كان متعلق التكليف يحتمل كونه هو الجامع الحقيقي بين أفرادها، أو متوجّهاً إلى حصّه خاصّه وفردٍ مخصوص وهو الصيام، فأصل تعلق التكليف بالجامع معلوم، والتقيّد بالخصوصيّة مشكوك، فالأصل يقتضى عدمه، ولا يعارضه عدم الإطلاق،

لأنه مبني على التوسعه، ولا يجرى فيه الأصل، فلا يبقى مجال للرجوع إلى الاشتغال في مرحله الامتثال.

ثم الحق التخيير المحتمل الشرعي إلى التخيير العقلي بوجود جامعٍ عنوانيٍ يمثل أحد الشيئين أو الأشياء وهو المعلوم، وكذلك في الإطلاق والتقييد، فالأصل عدم التقييد فيثبت التخيير، انتهى كلامه (١).

أقول: إن الحق هنا هو الحكم بالتخيير الشرعي في المثال المعروف الذي لا جامع ذاتي بين الأفراد، لتباين ماهيته كل مع الآخر، فلا بد فيه من جامعٍ عرضيٍ وعنواني، وهو أحد الشيئين أو الأشياء، وهذا هو المعلوم المتيقن تعلق التكليف به، فالشك يكون في أمر زائد عنه، وهو أنه هل يجب عليه مضافاً إلى ذلك إتيان خصوصيته التعيين في خصوص فرد الصيام، أو لا يكون كذلك، بل يكون من باب أحد الأفراد، فالتعيين أمرٌ مشكوك زائدٌ عليه يرتفع بالبراءة، فهذا الأصل يرفع الشك عن مقام الامتثال، لأنه معلومٌ لذلك، لأن وجه الشك في مسقطيه الأحكام ليس إلا من جهة احتمال لزوم خصوصيته الصيام، فإذا حكم الأصل بعدم وجوبه فلا يبقى شك في مسقطيته، ومسأله الإطلاق والتقييد قد عرفت منّا سابقاً أنه غير مرتبط بالمقام، فالعلم الإجمالي هنا منحل بما ذكرنا بعلم تفصيلي بوجوب أحدهما والشك البدوي بوجوب الخصوصية، فالأصل العدم.

الوجه الثالث: وهو المنقول عن المحقق النائيني رحمه الله أيضاً بأن الوجوب التخييري يحتاج إلى مؤونه زائده في مقامى الثبوت والإثبات: .

أمّا الأول: فإحتياجه إلى ملاحظه العَدْل، وتعليق التكليف بالجامع بينه وبين الطرف الآخر.

وأمّا الثاني: فإحتياجه إلى ذكر العَدْل وبيانه.

فما لم تقم الحجّه على المؤونه الزائده يحكم بعدمها فيثبت الوجوب التعيينى.

أقول: والعجب عن تلميذه حيث قبل ذلك فى التخيير الشرعى فى مقام الثبوت دون العقلى ولم يأت فى مرحله الإثبات بما يوجب إثبات التخيير أيضاً، فلا بأس بذكر كلامه ولو بصوره التلخيص، حيث قال :

أولاً: إنّ التخيير الفعلى ليس فيه مؤونه زائده، لأنه لا بدّ فيه من ملاحظه الجامع بين الأفراد، كما لا بدّ فى الواجب التعيينى ملاحظه الفرد الخاص، فلا- تفاوت بينهما فى مرحله الثبوت من حيث اللّحاظ، وأمّا الوجوب التخييرى الشرعى ففيه مؤونه زائده، لأنّ الجامع فيه أحد الشئين، ولا بدّ فيه من لحاظ الشئين حتّى يلاحظ أحدهما وهو لحاظ زائد عن الواجب التعيينى.

وثانياً: بأنّ مرجع ما ذكره إلى استصحاب عدم لحاظ العَدْل وإثبات الوجوب التعيينى به متوقّف على القول بالأصل المثبت ولا نقول به، مضافاً إلى معارضته باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا فى مقام الإثبات يحتاج الوجوب التخييرى إلى مؤونه زائده، إنّما يتمّ فيما إذا دلّ دليل لفظى على وجوب شىء من دون ذكر عدل له، فيتمسك بإطلاقه لإثبات كون الوجوب تعيينياً.

وأمّا فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظى ، كما هو المفروض فى المقام، إذ محلّ

كلامنا عدم وجود دليل لفظي ، والبحث عن مقتضى الأصول العمليته ، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعيني في المقام، بل لا ارتباط له بمحلّ البحث أصلاً، انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما في كلام تلميذه المحقق رحمه الله من الإشكال، لقبول احتياج الوجوب التخييري الشرعي في مرحلة الثبوت إلى مؤونه زائده وتسليمه له، مع أنه مخدوشٌ بعدم كونه مؤونه زائده، لأنّ لحاظ الواحد من الشيء مسلّم، ولازم على كلا التقديرين، سواء كان الوجوب تعينياً أو تخييرياً، كما أنّ لحاظ آخر في كلّ منهما لازم أيضاً، وهو لحاظ الإتيان بخصوصية شيء معين لا- غير في الوجوب التعيني، أو لحاظ إمكان فردٍ آخر في الوجوب التخييري، فكلاهما من حيث اللّحاظ كان متساوياً كما لا- يخفى، فحينئذٍ يدخل في ما قلنا بأنّ هذا الفرد وهو الصيام مطلوبٌ قطعاً، فيشكّ في أنّه هل معه وجوبٌ آخر وهو تعين فعله زائداً، فالأصل عدمه، ولا يعارضه أصله عدم لحاظ العدل الآخر، لأنّ لحاظ ذلك يحتاج أن يفرض مع عدم الإتيان بذلك لا مطلقاً، فوجوب العدل يثبت ذاتاً إذا أثبتنا عدم التعين للصيام، وهو المطلوب، هذا بالنظر إلى مقام الثبوت.

وأما في مرحلة الإثبات: فإنّ الشكّ في أنّه هل هو واجبٌ تعيني أو تخييري لا بدّ له من المنشأ في احتمال كون الإطعام عدلاً له، إمّا لأجل إجمال النص الموهوم لذلك، أو لأمرٍ آخر، وإلا- لا- يمكن تعيين العدل الآخر في أمثال هذه الموارد، فعند طريان الاشتباه، مقتضى الأصل هو التخيير، لأنّ التعيين أمر زائد .



وكلفه على أصل الوجوب، والأصل ينفيه كما لا يخفى. ولا يعارضه أصاله عدم عدل الآخر، لأنه خلاف الامتنان فلا تجرى فيه البراءة .

الوجه الرابع: هو الحكم بلزوم التمسك بأصاله عدم وجوب ما يُحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه في الجملة .

أقول: ممّا ذكرنا في الوجه الثالث يظهر الجواب عن هذا الوجه أيضاً، لأنه:

إن أريد منه قبح العقاب بلا بيان ، فهو غير جارٍ ، لأننا نعلم بعدم العقاب في تركه بخصوصه.

وإن أريد منه ترك الجامع بينهما، فاستحقاق العقاب مع تركه معلوم، فلا معنى للرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان .

ومثله الكلام في البراءة الشرعيّة، لأنّ تعلق التكليف بالجامع مسلّم فلا يجرى فيه الأصل، وفي خصوص العدل الآخر غير محتمل كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل هنا يقتضى التخيير الشرعي لا الوجوب النفسى.

هذا كلّ إذا كان كلّ من الطرفين تحت قدره المكلف في الإتيان.

وأما إذا لم يتمكّن إلا من أداء أحدهما غير المعين أو المعين:

فعلى الأوّل: لا بدّ له الإتيان بما يحتمل وجوبه تعيناً، لأنه لو أتى بالآخر لأوجب زوال قدره عمّا يحتمل تعينه، حيث إنّ التكليف بأحدهما صار منجزاً، فلا يجوز له إخراج قدره من يده بإتيان ما يوجب عدم التمكّن بإتيان ما يحتمل وجوبه تعيناً، لأنّ الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، هذا بخلاف ما لو أتى بخصوص الصيام مثلاً، فإنّه امتثال للتكليف قطعاً وواجب تعينى قطعاً بالذات أو بالعرض.

وأما الثاني: وهو ما لو كان المعين منهما غير مقدور، وفيه أيضاً قد يكون غير المقدور هو ما يحتمل وجوبه تعييناً أو يكون هو الآخر.

فإن كان الأول منهما: فحينئذٍ لا يجوز الحكم بالوجوب التخييري، لأنَّ الشكَّ في الوجوب هنا يرجع إلى الشكَّ في أصل التكليف، لأنه إن كان واجباً تخييرياً، فالوجوب يتعين في الآخر، وإن كان واجباً تعيينياً فالتكليف ساقطٌ بواسطة عدم قدره في إتيانه، فالشكَّ يكون في أصل وجود التكليف، والأصل عدمه بواسطة البراءة العقلية، لقبح العقاب بلا بيان وللبراءة الشرعية، لأنَّ التكليف في حقه مجهول فيرتفع وهو واضح.

وأما إن كان غير المقدور هو العَدْل الآخر، فالوجوب يتعين في الصيام الذي يحتمل كونه واجباً تعيينياً، لأنه قد عرفت حينئذٍ وجوبه بالتعيين إما بالذات لو كان هو واجباً في الواقع، أو بالعَرَض لو كان عَدْلًا للواجب التخييري الذي خرج عدله الآخر عن قدره.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

\*\*\*

### دوران الأمر بين قيام الحجّة وعدمه لإجمال النص

دوران الأمر بين قيام الحجّة وعدمه لإجمال النص

وأما القسم الثاني منه: وهو ما لو دار الأمر بينهما في الحجّيه وجعل الأحكام الظاهرية، مثل العامي العاجز عن العمل بالاحتياط من وجوب التقليد عن الأَعلم وجوباً تعيينياً أو عنه وعن غير الأَعلم بوجوب تخييري، فيرجع الشكَّ هنا إلى علم تفصيلي بحجّيه التقليد عن الأَعلم، والشكَّ في حجّيه تقليد غير الأَعلم، حيث أنّ العمل بالأَعلم مبرئ للذمّه قطعاً، بخلاف غير الأَعلم، حيث أنّ الشكَّ في الحجّيه

فيه مساوق لعدم الحجّيه كما مضى تفصيل بحثه في باب حجّيه الظنّ، ولا فرق في عدم الحجّيه بين كون الشكّ في الحجّيه فيه من جهه الشبهه في الحكم أو في الموضوع، والنتيجه هي وجوب التعيين، وهو المطلوب.

### دوران الأمر بين الدليلين المتزاحمين

دوران الأمر بين الدليلين المتزاحمين

وأما القسم الثالث: وهو ما لو دار الأمر بينهما بواسطه عدم إمكان الجمع بينهما في مقام الامتثال لأجل التزاحم، كما لو احتمل أنّ أحد الغريقين نبىّ وهو لا يقدر إلاّ على إنقاذ أحدهما، وكان ذلك الذى يحتمل كونه نبياً معلوماً في الفردين، فمعنى ذلك أنّه: إمّا لا بدّ له من إنقاذه، لأجل كون وجوبه تعيناً لكونه نبياً باحتمال أهمّيه ملاكه، أو أنّه غير نبىّ فليس فيه الوجوب المذكور، ممّا ينتهى الأمر إلى أنّه مخير بينهما.

أقول: الظاهر أنّ الوجوب هنا تعينى، لأنّه لا إشكال في سقوط أحد التكليفين عن الفعلية نتيجه عجزه عن الامتثال لها، برغم أنّ الملاك موجود فيها، فأحراز الملاك يكون في الوجوب مثل إحراز نفس التكليف، فيتنبّز عليه التكليف قطعاً، غايه الأمر لو امتثل وأتى بما يحتمل أهمّيه ملاكه، أوجب ذلك سقوط التكليف، وبرأت ذمّته قطعاً، هذا بخلاف ما لو أتى بالآخر حيث إنّه يحتمل كون الملاك الذى ثبت كان أهمّ ولا حجّيه عليه.

نعم، لو عصى وتخلّف عن إتيانه، وجب عليه الإتيان بالمهمّ والآخر من باب الترتّب، حيث أجزنا ذلك فيه في باب التكليف بالصدّين إذا كان أحدهما أهمّ، هذا بخلاف ما لو كان الملاك في الواجبين متساويين، حيث لا يعقل تعلق التكليف

بأحدهما بخصوصه، لأنه يصير من باب الترجيح بلا مرجح وهو غير جائز.

ولا- فرق في تقديم ما هو محتمل الأهم بين أن يكون عجز المكلف عن الجمع لأسباب تكوينية، كما لو لم يقدر على الجمع حقيقة، أو كان ذلك لأسباب تشريعية أى من جهة أن الشارع قد منع عن الجمع مع الآخر فى مورد بخصوصه، برغم وجود قدره على الجمع تكويناً، فتقديم المهم على الأهم فى كلا الموردین يكون من باب تفويت الملاك والغرض بالاختيار، وهو غير جائز.

لا- يقال: كيف يجب الإتيان بما هو محتمل الأهم هنا مع عدم وجود التكليف فى أحدهما، بل الموجود هو الملاك فيهما، وكيف يكون الملاك فى ناحيه ما هو المحتمل بالأهميه أقوى هنا من وجود احتمال التكليف التعيينى فى القسم الأول، مثل وجوب الصيام تعييناً مع عدم الالتزام بوجوبه، بل الحكم هو التخيير فيه، وعليه ألا يصبح الحكم بالتقديم هنا من باب تقدم الفرع على الأصل، لأن التنجز وصف أولاً وبالذات للتكليف، وثانياً وبالعرض للملاك، فلا يعقل تصوّر هذا النوع من الحكم؟

لأننا نقول: فرق بين الموردین، لأنّ التكليف هناك لم يثبت إلا- بأحدهما، غايه الأمر مردّد بين التعيين فى الصيام والتخيير بينه وبين الإطعام، وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث إنّ التكليف فى كليهما ثابت وفعليّ فى الواقع، غايه الأمر لا يمكن التنجز فى حقّه إلا بأحدهما، فهنا شكّ فى السقوط لا فى الثبوت، فحينئذٍ قد يحتمل أن يكون التكليف الثابت الذى أراد امتثاله هو الأهم، فمن المعلوم إتيان الآخر لا يوجب رفع العقاب عنه لما هو الأهم، فلا بدّ له الإتيان به حتّى يوجب سقوط التكليف، لأنّ المفروض أنّ إتيان الآخر موجب لعدم إمكان تحصيل ما هو

الأهم، فلا يجوز له ذلك، ولذلك قلنا بأن نتيجة الدوران هنا هو التعيين خلافاً للقسم الأول، لأنّ الشغل اليقيني هنا يقتضى الفراغ اليقيني، بخلاف هناك كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى المورد الثانى، وهو الشرط والمشروط والجنس والنوع.

\*\*\*

## البحث عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصّلات

البحث عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصّلات

وأما الكلام في المورد الثالث:

فيما إذا كان الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيين في الأسباب والمحصّلات، شرعيه كانت أو عقليه أو عاديّه.

أمّا الكلام في الأسباب العقليه: مثل ما لو أمر المولى بقتل زيد وشكّ في حصول قتله بضربه واحده قويّه على رأسه وموضع حتفه، أم لا بدّ من ضربتين؟

أمّا في الاسباب العاديّه: مثل ما لو أمر المولى بتنظيف البيت، وشكّ في أنّه هل يحصل بالكنس فقط أو لا بدّ من رشّ الماء عليه، فهل تجرى البراءه فيما شكّ في لزومه من الأجزاء أو الشرائط في السبب، أم لا بدّ فيه من الاحتياط؟

وقع فيه الخلاف بين الأعلام، حيث يظهر من المحقّق النائيني والخميني رحمهما الله عدم جريان البراءه فيها، بخلاف المحقّق العراقي حيث فصّل بين ما لو كان العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز فيجوز فيها البراءه، وبين ما يكون علّه تامّه للتنجيز، فلا يجرى فيها البراءه، وحيث كان التفصيل المذكور عن العراقي جارياً في كلّ من الأسباب العقليه والعاديّه والشرعيّه، فندع بحثه هنا في تلك المسأله وهي بيان الأسباب الشرعيّه فنذكره وما يرد عليه، ولكن قبل ذلك ينبغي أن نتعرّض للاختلاف الواقع بين المحقّقين النائيني والخميني رحمه الله عليهما في أنّ المسبّب في الأسباب العقليه والعاديّه، هل هو من المجعول الشرعي كما يستفاد من ظاهر كلام المحقّق النائيني؟

أم لا يعدّ من المجعول الشرعي كما عليه المحقّق الخميني قدس سره؟

قال النائني في «فوائد الأصول»: (والأقوى عدم جريان البراءة عن الأكثر مطلقاً في الأسباب العاديّة والعقليّة والشرعيّة:

أمّا في الأسباب العاديّة والعقليّة: فواضح، فإنّ المجعول الشرعي فيها ليس إلاّ المسبّب، ولا شكّ فيه، والمشكوك فيه ليس من المجعولات الشرعيّة، ولا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، فلا يعمّه أدلّه البراءة، فالشكّ في جزئيّه شيءٍ للسبب أو شرطيته يرجع إلى الشكّ في حصول متعلّق التكليف وتحقّق الامتثال عند عدم الإتيان بالأكثر، والعقل مستقلّ بوجوب إحراز الامتثال والقطع بالخروج عن عهدته التكليف، ولا- يحصل ذلك إلاّ- بالإتيان بكلّ ما يحتمل دخله في السبب وذلك واضح)، انتهى موضع الحاجة (١).

أورد عليه المحقّق الخميني قدس سره في «أنوار الهدايه»: من أنّ كون المجعول الشرعي ليس فيها إلاّ- المسبّب كما وقع في تقريراته من ظهور فيه فإنّ المسبّبات العقليّة والعاديّة كأسبابها ليست تحت الجعل التشريعي. نعم، قد تعلق الأمر بتحصيلها كما أشرنا إليه، وكيف كان، فلا إشكال في وجوب الاحتياط فيها وعدم جريان البراءة شرعاً أو عقلاً، انتهى (٢).

أقول: لا يخفى بأنّ العلمين المذكورين رحمه الله عليهما متّفقان في المدعى وهو عدم جريان البراءة، إلاّ أنّ اختلافهما في طريقه الاستدلال، والظاهر صحّه كلام سيّدنا الأستاذ المحقّق الخميني قدس سره ، لأننا نقول في توضيح ذلك:

إنّه ما المراد من الجعل التشريعي الواقع في كلام النائني رحمه الله ؟ .

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ١٤٤ .

٢- أنوار الهدايه: ج ٢ / ٣١٨ .

إن أراد منه تعلق الأمر الشرعى به والحكم بتحصيله، فلا إشكال أنه حاصل، لأنه المفروض، إلا أنه بهذا المعنى تكون الأسباب أيضاً مأموره بها فى لسان الدليل، ففى مثل ذلك كيف له أن يقول إنه: (مما لا تناله يد الوضع والرفع من الشارع)، مضافاً إلى أنه خلاف اصطلاح الجعل التشريعى، لأن المقصود منه فى أمثال المقام هو الجعل بالحكم الوضعى، مثل جعل الطهاره والزوجه والنجاسه ونظائرها، وهو يصح دعوى عدم كون الأسباب ممّا تنالها يد الوضع والرفع من الشارع، لكون المفروض أنها عقليه وعاديه، ففى مثلها كما لا تنال يد الوضع والرفع للأسباب لا تنال يده للمسببات لكونها عاديه أو عقليه، وبالجملة فدعوى كونها مجعول شرعى لا تخلو عن مسامحه.

هذا كله فى الأسباب والمسببات العقليه والعاديه.

وأما الأسباب والمسببات الشرعيه كالطهاره عن الحدث إذا كانت الغسلات والمسحات محصله للغسل والوضوء، وكان المأمور به هو الطهاره لا تلك الغسلات، وإنما هى قد تعلق الأمر بها لأجل تحصيل تلك المسببات، فهل يجرى فى المشكوك من أجزاء السبب أو شرائطه أصل البراءة أم لا يجرى بل يجب فيه الاحتياط؟

أما المحقق النائنى رحمه الله فى «فوائد الأصول»: فقد اختار الاحتياط، وجعل وجهه على القول بعدم مجعوليه السببيه بأن شمول أدله البراءة للمحصيات الشرعيه تتوقف على أن تكون الأسباب مجعولات شرعيه لا المسببات، مع أن الأمر ليس كذلك، لأن المجعول عباره عن نفس المسببات، وترتيبها على أسبابها مثل ترتب الطهاره على الغسلات الثلاث، والنقل والانتقال على البيع والشراء لا الأسباب،



لأنها خارجه عن دائره الجعل، ولا- تناله يد الوضع والرفع التشريعي، لأن جعل المسببات يُغنى عن جعل أسبابها، فالشك في جزئيه شيء للسبب أو الشرطيه يرجع إلى الشك في ترتب المسبب على الفاقد، فيكون شكاً في الامتثال، فلا بد من الاحتياط، لأنه لا يحصل العلم بالإتيان إلا بإتيان المشكوك، بل وهكذا مقتضى الأصل هو الاحتياط إن قلنا بمجوعئيه السببيه، ولم نقل بجعل الجزئيه والشرطيه جعلاً مستقلاً مغايراً لجعل السببيه، لأن الشك في جزئيه شيء للسبب يرجع إلى الشك في جعل الشارع الأقل سبباً لترتب المسبب مع القطع بسببيه الأ- كثر لذلك، فإجراء البراءه عن سببيه الأقل ورفعها يوجب عكس النتيجة المطلوبه، لأن مقتضى ذلك هو الحكم بالاحتياط، لأن معناه عدم ترتب المكلف به على الناقص، فلا بد الإتيان بالأكثر.

نعم، لو كان نفس الجزئيه والشرطيه مجعولاً مستقلاً، فشك في فردٍ وارتفع بدليل البراءه، ينتج المطلوب، ولكنه يستحيل جعل المستقل للأجزاء والشرائط بعد كون السببيه بنفسه مجعولاً، فلا محيص من القول بالاحتياط، عكس الشك في متعلقات التكليف في الأقل والأكثر، حيث يجرى فيه البراءه، لأن الأقل هناك مسلماً كان واجباً، فالشك في الجزء المشكوك وهو الأكثر، فالأصل البراءه، بخلاف المقام حيث إن السببيه للناقص إذا ارتفع ينتج خلاف المقصود وهو الاحتياط وهو سببيه الأكثر.

ثم قال رحمه الله في آخر كلامه: فتأمل. وجعل وجهه في ذيله، عدم الفرق بين الموردين بناءً على جعل السببيه، لأن تعلق التكليف بالأكثر وإن كان مشكوكاً، إلا أن تحقق الامتثال وحصول البراءه به كان معلوماً، وكذلك الأمر في الأسباب، فإن جعل

الأكثر سبباً وإن كان مشكوكاً، إلا أنّ ترتب المسبب عليه يكون معلوماً، وكذا الحال في طرف الأقل، فكما أنّ التكليف بالنسبه إليه معلومٌ كذلك دخل الأقل في ترتب المسبب عليه يكون معلوماً، فلا فرق بينها بين طرفي الأقل والأكثر، فحينئذٍ يتضح رفع الجزئيه المشكوك برفع منشأ انتزاعها، وهو جعل الأكثر سبباً كما في متعلقات التكليف، ولا يحتاج إلى جعل الجزئيه بجعل مغاير لجعل السبب.

ثم أمر بالتأمل هنا أيضاً، راجع تفصيل ذلك في تقريراته (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: إنّ قوله: (الأسباب لا- يمكن أن تكون مجعولات شرعيه إذا كانت المسببات كذلك) ممّا لا أصل له كما سنشير إليه تفصيلاً، لأنّ المجعول:

تارة: يكون كلّ من المسببات والأسباب في المسببات، والأسباب الجعليه الاختراعيه إذا كان مخترعها نفس الشارع، فدعوى أنّ مجعوليته المثبتات يُغنيها عن جعل الأسباب مطلقاً حتّى في المخترعات الشرعيه، غير مسموعه.

نعم، يصحّ هذا إذا كانت الأسباب من الأسباب العقلية أو العاديّه، والمسببات فقط مجعوله، كما هو الغالب في المجعولات الشرعيه في باب المعاملات.

وأخرى: على فرض تسليم قابليته جعل السببيّه، فإنّه لا- وجه لما ادّعى من استحاله جعل الجزئيه والشرطيّه، لأنّه إن أُريد منه الاستغناء عن جعله بواسطه جعل السببيّه، لأنّ عنوانهما منترعه عن جعل منشأ انتزاعهما، وهو السببيّه المتعلّقه على المركّب، قلنا لا ينحصر ذلك في السببيّه والمسببيّه فقط، بل يجري ذلك في .

جزئيه الشىء لمتعلق التكليف المتوجه على الأ-كثر فى التكاليف الأقل والأكثر، لوضوح أنه إذا تعلق الحكم على المركب الأكثر ينتزع منه عنوان الجزئيه لأجزائه وشرائطه ، فكيف تجرى البراءه فى تلك الأجزاء والشرائط ، فهكذا يكون الأمر فى المقام.

وإن أريد من وجه الاستحاله من جهه أخرى فلا بد له من البيان.

مع أنا ندعى الاحتياط حتى على القول بكون الجزئيه والشرطيه مجعولاً بجعل مستقل مغاير لجعل السبب، مع أن مقتضى كلامه هو البراءه فيه فى الشك فى المحصل والمحصّل.

والسرّ فيه: أن الأمر بحسب الواقع لم يتعلّق بالسبب حتى يوجب جريان البراءه فى الجزء المشكوك رفعه، بل الأمر قد تعلق بشىء معلوم متيقن وهو المحصّل، فلا بد من تحصيله، لأنّ الشغل اليقيني الذى يدعو إلى الفراغ اليقيني لا فرق فيه بين كون الجزئيه مجعولاً مستقلاً أم لا .

وثالثه: أن ما ادّعاه فى متن كلامه بأن الأكثر سببته مقطوع ومعلوم، والمشكوك هو سببته الأقل، فرفعه ينتج عكس المقصود، لا يخلو عن تسامح، لأنّ الأكثر ليس مقطوع السبب، بل يشتمل على القطع بحصول السبب، لأنه إما بنفسه سبب، أو كان مشتملاً على ما هو السبب وهو الأقل، فدعوى أنه سبب قطعاً بوصف السبب لا يخلو عن إبهام.

كما أن ما عبّر فى حاشيته بأن: (دخاله سببته الأقل فى المسبب أمر معلوم) لا يخلو عن وهم، لأنّ المقصود فى متن كلامه هو إثبات سببته الأقل بنفسه لا دخالته، لأنّ الثانى يجمع مع كونه جزء السبب بخلاف الأول .

أقول: وكيف كان، إنّ ما ذكره من الفرق بين المقام وبين الأقلّ والأكثر في التكليف ليس بفارق، بل الفارق هو مركزية الأمر حيث إنّ في الثاني عبارته عن نفس المركّب منه الأجزاء، بخلاف المقام لأنّ الأمر متعلّق على الشيء البسيط وتكون الأسباب محصّلة له، فالشكّ فيه شكّ في الفراغ والامتثال دون الأوّل.

وأيضاً: بالتأمّل فيما ذكرنا يظهر لك عدم الفرق في الحكم بالاشتغال بين كون الأمر البسيط دفعي الحصول والتحقّق، أو متدرّج الحصول من قبيل أجزاء محقّقه، كما لا فرق فيما ذكرنا بين كون العلم الإجمالي علّه تامّه للتجنّز، أو كان مقتضياً له، بحيث يجوز للشارع إصدار حكم الترخيص على خلافه.

### نظريّة المحقّق العراقي في المقام

نظريّة المحقّق العراقي في المقام

أقول: ما مرّ تفصيله وبيانه يخالف ماسلكه المحقّق العراقي في نهايته، حيث ذهب إلى هذين التفصيلين، ولذلك لا بأس بذكره ولو بنحو الإجمال فقال ما هو حاصله:

(والتحقيق: هو التفصيل :

بين أن يكون العنوان البسيط المأمور به ذا مراتب متفاوتة، متدرّج الحصول والتحقّق من قبل أجزاء علته، بأن يكون كلّ جزء من أجزاء سببه مؤثراً في تحقّق مرتبه منه، إلى أن يتمّ المركّب، فيتحقق تلك المرتبة، نظير مرتبه خاصّه من النور الحاصله من عدّه شموع، والظاهر أنّه من هذا القبيل باب الطهاره كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الوارده في غسل الجنابه :

من نحو قوله عليه السلام: «تحت كلّ شعره جنابه، فبلّوا الشعر وانقوا البشره».

وقوله في الصحيح: «كلّ ما جرى عليه الماء فقد طهر».

وقوله عليه السلام فى الصحيح الآخر: «وكَلَّ شَىْءٌ أَمْسَسَتْهُ الْمَاءُ فَقَدْ أَنْقَيْتَهُ».

ويعضده استدلال جمع منهم على ناقضيه الحدث الأصغر الواقع فى أثناء الغسل، بأنَّ الحدث الأصغر ناقض للطهاره بكمالها فلابعاضها أولى.

وبين ما لا يكون كذلك، بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب ونفى الحصول والتحقّق عند تماميه محققه.

فعلى الأوّل لا-قصور فى جريان أدلّه البراءه عند الشكّ فى المحقّق، ودورانه بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الشكّ فيه كان فى ازدياد سعه الأمر البسيط بازدياد أجزائه وضيقه، فيمثله يرجع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر، فتجرى فيه البراءه عقليها ونقلها، من غير فرق بين كون الأسباب من الأسباب العقليه أو العاديه أو الشرعيه .

بخلاف الثانى لكون الأمر البسيط فيه دفعى الحصول عند تحقّق الجزء الأخير من علته، فلايدّ فيه من الاحتياط، لأنّ التكليف قد تعلق بمفهوم مبين معلوم بالتفصيل بلا إبهام فيه، والشكّ إنّما كان فى تحقّقه والفراغ منه بدونه، والعقل يستقلّ بوجوب الاحتياط تحصيلاً للجزم بالفراغ، ولازمه المنع عن جريان الأصول النافيه فيه أيضاً، بلا فرق بين كون الأسباب من أى قسمٍ من الثلاثه.

نعم، بناءً على تعليقه حكم العقل بالفراغ الجزمى على عدم مجيء الترخيص على الخلاف، كما هو أساس القول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، لا قصور فى جريان الأدلّه المرخصه حتّى فى فرض كون الأسباب من العقليه والعاديه، فضلاً عن الشرعيه، فيجرى فيه البراءه.

إلى أن قال: ولكن التحقيق: فساد المبني، والصحيح هو تنجيزه حكم العقل عند اليقين بالاشتغال بوجوب تحصيل الجزم بالفراغ الأعمّ من الحقيقى والجعلى

على نحوٍ يأبى عن الترخيص على خلافه)، انتهى ما هو المطلوب من كلامه (١).

أقول: وفي كلامه مواضع من الإشكال :

أولاً: بأنّ المأمور به إذا كان أمراً بسيطاً ومسبباً عن عدّه أجزاء للسبب، فإنّه لا وجه لجعل المسبب أمراً ذا أجزاء حتّى تكون البراءة جاريه في بعض أجزائه المشكوك، لأنّه لا يجمع فرض بساطته مع كونه ذا أجزاء، فإذا لم يكن ذا أجزاء فلا وجه لإجراء البراءة فيه، بل لا يجرى فيه الشكّ من تلك الحثيّه، بل حثيّه شكّه يدور بين الوجود والعدم لا الصّحّه والفساد الذين كانا من أوصاف الوجود، فالشكّ في المسبب يوجب الشكّ في تحقّق الامتثال وعدمه، فالأصل فيه حينئذٍ الاشتغال لا البراءة .

نعم، إن أمكن فرض كون المُثبت أمراً مركّباً ذا أجزاء والشرائط، وشككنا في جزءٍ من أجزائه أو شرطٍ من شرائطه، فيصحّ حينئذٍ جريان البراءة فيه ، لكنّه خلاف للفرض .

فحينئذٍ نصرف عنان الكلام إلى الطهاره عن الحدّث في الغسل والوضوء، إن قلنا بأنّ المأمور به عباره عن نفس الغسّلات الثلاث في الغسل، والمسحّتين والغسلتين في الوضوء، فتجرى فيه البراءة، لكنّه ليس من قبيل السبب والمسبب المحصّل والمحصّل، وخارج عن الفرض، وإن جعلنا المأمور به والمتعلّق للأمر هو الطهاره، وقلنا بأنّها حاصله عن الغسّلات والغسلتين والمسحّتين، فالمسبب لا يحصل إلّا بعد وجود جميع أجزائه، سواء كانت أجزاء السبب حاصله دفعهً أو .

تدریجاً، لأنَّ وجود المسبب لا يحصل في كليهما بعد تحقّق جميع أجزائه، فحينئذٍ عند الشكِّ في جزءٍ من أجزاء السبب، شكٌّ في تحقّق مسبب بذلك السبب الناقص، فالأصل عدمه، لأنَّ الشكَّ هنا ليس في الأقلِّ والأكثر، لأنَّ المسبب ليس إلا شيئاً واحداً، وتعدّد أجزاء السبب لا يؤثّر فيما هو المقصود من البراءة لعدم كونه مأموراً به، ومن هنا ظهر لك الإشكال عليه .

ثانياً: بأنّه إذا لم يكن مورده من الأقلِّ والأكثر، فلا وجه للقول بأنّ العلم الإجمالي هنا كان بصورة العليّه حتّى لا يجرى فيه البراءة، أو بصورة الاقتضاء حتّى تجرى فيه البراءة، لأنّ هذين الوجهين على فرض تسليم صحّتهما، كان فيما إذا كان مورده العلم الإجمالي، لا ما يكون المكلف به معلوماً تفصيلاً، والشكُّ متعلّقاً بأجزاء سببه كما في المقام .

هذا كلّ مع غمض النظر عمّا يرد عليه في كلامه في الطهارة من استظهاره من الأخبار، كونها بصورة تدریجی الحصول لا دفعياً، وعدم وضوح مراده من ذلك، ولكن تفصيل ذلك موکولٌ إلى محلّه وهو الفقه، ولسنا فعلاً في صدد بيان حقیقه المجعولات الشرعیّه.

## البحث عن جريان البراءة فى الأسباب والمسببات والمحصل والمحصل وعدمه

البحث عن جريان البراءة فى الأسباب والمسببات والمحصل

والمحصل وعدمه

أقول: يدور البحث فى هذا المقام عن أنه هل تجرى البراءة فى الأسباب والمسببات والمحصل والمحصل أم لا ؟

وبيان أنّ المجعول هل الأسباب أو المسببات ، أو كليهما من الأسباب والمسببات الشرعيّه؟

وتوضيح الأمر يتوقف على مقدمه وهى :

إنّ السببىه والمسببىه فى الشرعيّات والأمر الاعتباريّه العقلانيّه ليست بمعنى كون الأسباب مؤثّرات حقيقيّه فى المسببات، أى لا يكون المسبب موجوداً فى عالم التكوين قبل وجود السبب وبعده وجدت، كما ليس معناهما تأثير الأسباب فى إيجاد المسببات فى عالم الاعتبار لا اعتبار العقلاء ولا اعتبار نفس الموجد للسبب، لأنّه لا يعقل أن يؤثّر السبب الذى يوجد بواسطه موجدّه مؤثراً فى اعتبار العقلاء، إذ الاعتبار أمر قائم بنفوس العقلاء، فلا يمكن أن يكون لفظ (بعث) أو (اشترت) موجباً لتحقيق اعتبار العقلاء ولا اعتبار نفسه، لأنّ الاعتبار بنفسه شىء لا يوجد إلاّ بأسباب خاصّه، ومبادئ مخصوصه، وليس وراء وجود الحقيقى والاعتبارى شىء آخر يؤثّر السبب فيه، بل معنى السببىه والمسببىه العقلانيّه عباره أنّ الأسباب تعدّ موضوعاً لاعتبار العقلاء بعد ذكر الأسباب، مثلاً- إذا قال البائع: (بعث دارى لزيد بكذا) وعلم العقلاء إرادته البائع لمعنى المنشأ لهذا اللفظ، يجعلون ذلك موضوعاً لاعتبار الملكيه لزيد عندهم وعند نفسه، فإذا علم البائع



هذا الاعتبار عندهم، لترتب عليه أثره من كونه ملكاً له، ولا يجوز لنفسه التصرف فيه من دون إذن زيد، وعليه فلا يكون اللفظ موجداً للمعنى الاعتبارى لعدم حقيقته للمعنى الاعتبارى مع قطع النظر عن اعتبار العقلاء، بل يصير هذا موضوعاً لا اعتبارهم واعتبار نفس المعنى الإنشائى الإيجادى المتحقق بهذا اللفظ .

فإذا عرفت المقدمه فى حقيقه السببىه والمسببىه الاعتباريه أو غيرها من المجعولات الشرعيه فى الأسباب والمسببات يجب أن نتعرض إلى بيان أقسامها:

القسم الأول: أن يكون المسبب عقلياً من الأسباب العقلية، فالشارع أن يردع عن تلك الأسباب ويجعل أسباب أخرى مكانها، مثل الطلاق والبيع بالمنابذه حيث أن العقلاء كانوا يمارسون طرق عديده لإبراز الطلاق سواء من الأقوال والأفعال كأخذ يد المرأه وإخراجها من البيت، أو وضع الخمار على رأسها للدلاله على الطلاق، وهكذا فى البيع حيث كانوا يعتبرون إلقاء الحصاه وإنباده وإصابته إلى جنسٍ ومتاعٍ سبباً لتحقق الملكيه له، ولكن الشارع ردع عنهما وجعل لتحقق الطلاق والبيع أسباباً خاصه مثل لفظ (هى طالق) أو (بعث واشترت)، فالمعتبر السببىه لذلك الأسباب وضع وصف السببىه عن ما جعله العقلاء سبباً لذلك.

القسم الثانى: الأسباب التى لم يردع عنها الشارع بل أمضاها، إلا أنه جعل له سبباً آخر فى عرض تلك الأسباب العقلية، كأعطاءه السببىه للفظ أو الفعل بحيث يوجب اتساع دائره الأسباب المحققه لتلك الحقيقه، مثل أن الشارع جعل ألفاظ البيع والشراء أسباباً لتحقق البيع فى عرض سببىه المعاطاه لذلك عند العقلاء، لأنهم كانوا يعاملون بصورة المعاطاه، ويجعلون التعاطيو المصافحه المصافقه ضرب اليد على اليد دليلاً على تحقق البيع، والشارع أمضى ذلك مضافاً إلى تلك الألفاظ.

القسم الثالث: ما لا يكون المسبب ولا السبب عقلياً، بل كان كل منهما اختراعياً جعلياً شرعياً، مثل ما قام به الشارع من جعل تحقّق الحدّ في ثلاث مرّات على المجرم والجاني سبباً لوجوب القتل في الثالث أو الرابع، فإنّ الأسباب وهي الحدود من إيقاع السياط بمأه أو ثمانين وغير ذلك إنّما هي من الأسباب المجهولة الشرعيّة، حيث لم تكن هذه الحدود موجودة عند العقلاء قبل جعل الشارع، كما أنّ المسبب وهو وجوب القتل عند تعدّد الواقعه بعد إقامه الحدود يعدّ أمراً مجعولاً شرعياً، فهو المسبب المجهول، ففي مثل ذلك لا بدّ من الشارع التصرف في كلّ من السبب والمسبب، ولا يكفي جعل أحدهما عن جعل الآخر ولا يغنيه.

أقول: ممّا ذكرنا يظهر فساد كلام المحقّق النائيني القائل بأنّه إذا كانت الأسباب من المسببات المجهولة الشرعيّة، فلا يمكن جعل مسبباتها، لأنّ جعل أحدهما يغني عن جعل الآخر.

لأنّ نقول: هذا يصحّ إذا كانت الأسباب والمسببات غير اختراعيّه، وأمّا إذا كان كلاهما من المخترعات الشرعيّة، فلا يغني أحدهما عن الآخر، بل لا بدّ من تعلق الجعل بكلّ واحدٍ منهما.

ثمّ لا يخفى عليك وجود الفرق في جعل السببيّه بين الجعل في عالم التكوين، والجعل في عالم التشريع، حيث إنّ الجعل في عالم التكوين يتعلّق بوجود السبب جعلاً بسيطاً، وسببيّه السبب حينئذٍ غير مجعوله إلّا بالعرّض، فالجاعل في عالم التكوين يجعل النار بنفسها ناراً ومؤثّره أو سبباً إذ الجعل يتوجّه إلى أصل وجوده لا بوصفيّته، وهذا بخلاف الجعل في الأسباب التشريعيّه، حيث إنّ الجعل فيها

يتعلق بوصف السبب لا بأصل وجود السبب؛ أى يجعل الشارع ما ليس بسبب سبباً ويعطيه وصف السبب، مثل ما لو قال الإنسان لزوجته: (ظهرك كظهر أمي)، فإن هذه الجملة قبل جعل الشارع لم يكن سبباً لتحقق الظهار، ولا توجب حرمة زوجته، بخلاف بعدما جعله الشارع سبباً للظهار، فإنه توجب نشر الحرمة بإيجاد هذا السبب، فهذه الألفاظ قبل جعل التشريع لم يكن إلا بمعناها اللغوي، من دون حصول الافتراق بين الزوجين، وأما بعد جعل وصف السبب تصبح سبباً للافتراق، فالمجوعول هي سببته تلك اللفظه بما لها من المعنى الإنشائي، لا ذات السبب، وهكذا الأمر في مطلق الأمور الاعتبارية العقلية والشرعية.

وعليه، فما اشتهر بين الألسن وقد صرح به المحقق النائيني في تقريراته «فوائد الأصول» في الأسباب الشرعية بأن جعل متعلق بنفس السبب، ويكون وصف السبب انتزاعياً ليس إلا الخلط بين السبب في التكوين والسبب في عالم التشريع، مع أنه قد ثبت الفرق بينهما حيث إنَّ الجعل في التكوين يتعلق بأصل وجود السبب، وفي الثاني بوصف السبب مع كون أصل وجوده ثابتاً.

فإذا ظهر لك معنى حقيقه السبب والمسبب في المجعولات، وبأن لك أقسام الأسباب والمسببات، نقول:

غايه ما يمكن أن يتوهم جريان البراءه الشرعيه فى السبب والمسبب الشرعيتين، هو أن يقال:

إنَّ المسبب إذا كان مثل السبب مجعولاً، وقام الشك في كون معلق الأمر هو الأقل أو الأكثر، وأقدم المكلف على أداء الأقل، يصبح الشك في تحقق المسبب حينئذ ناشئاً عن الشك في دخاله الجزء أو الشرط المشكوك فيهما، فجريان حديث

الرفع فى السبب يرفع الشك عن المسبب، فيحكم بتحقيقه لوجود الأقل وجداناً، ورفع الزيادة بحديث الرفع، وليست السبب عقيته حتى يكون من الأصل المثبت.

لكنه مدفوع: بأن السبب وإن كانت شرعيه، إلا أن الشك فى تحقق المسبب ناش عن الشك فى كون الأقل تمام السبب أو جزئه، فرفع الزيادة بالأصل لا يثبت كون الأقل هو تمام السبب إلا بالأصل المثبت، هذا أولاً.

وثانياً: إن المسبب الذى كان هو المأمور به ليس أمراً مركباً حتى يدور أمره بين الأقل والأكثر، بل المسبب على الفرض أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ففى مثله لا يجرى فيه إلا الاشتغال لا البراءه، فمجرد كون الأسباب أو المسببات من الأمور المجعوله لا- يوجب جريان البراءه فيه، بل المدار فى جريان البراءه وعدمه ملاحظه حال المأمور به هل هو المسبب المحصيل البسيط فمورده الاشتغال، أو أنه السبب والمحصّل المركب بين الأقل والأكثر فمورده البراءه.

أقول: وأمّا البحث فيما يتبع الموارد الثلاث من الشبهه الموضوعيه فيالأقل والأكثر الارتباطى، ففى ذلك نرجع إلى كلام الشيخ الأعظم قدس سره فى فرائده حيث قال:

(المسأله الرابعه: فيما إذا شك فى جزئيه شىء للمأمور به من جهه الشبهه فى الموضوع الخارجى، كما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقل والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالى هو ما بين الهالين، فشك فى أنه ثلاثون أو ناقص، ومثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاه، أعنى الفعل الرفع للحدث أو الميخ للصلاه، فشك فى جزئيه شىء للوضوء أو الغسل الرافعين، واللازم فيه الاحتياط لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً، وإنما الشك فى تحقيقه بالأقل، فمقتضى أصاله عدم تحقيقه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به، ولزوم الإتيان

بالأكثر، ولا يجرى هنا ما تقدّم من الدليل العقلي والنقلي الدالّ على البراءة، لأنّ البيان الذي لابدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا- يفسخ المؤاخذه على ترك ما بيّنه تفصيلاً، فإذا شكّ في تحقّقه في الخارج فالأصل عدمه، والعقل أيضاً يحكم بوجود القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً؛ أعنى المفهوم المعين المأمور به، ألا- ترى أنّه لو شكّ في وجود باقى الأجزاء المعلومة، كأن لم يعلم أنّه أتى بها أم لا، كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها(١).

ثمّ ذكر رحمه الله وجه الفرق بين المقام وبين الشبهه الحكميّة وحكم بأنّ التكليف في الثانى فى أصله مشكوك فيجرى البراءة، وهنا كان معلوماً تفصيلاً، والشكّ كان فى سقوطه، فمقتضى الأصل هنا الاحتياط.

وقد أورد عليه المحقّق النائنى: ونسب إليه الغفلة أو تخيّل عدم إمكان وقوع الشكّ فى نفس متعلّق التكليف بين الأقلّ والأكثر، لأجل الشبهه الموضوعيّة، لأنّه أرجع الشكّ فى الموضوع إلى الشكّ فى المحصّل فى الأقلّ والأكثر الارتباطى، مع أنّه كان ينبغى أن يجعل لباب الأقلّ والأكثر كباب المتباينين أربع مسائل ثلاثه فى الشبهات الحكميّة وواحد فى الموضوعيّة كما فعل ذلك فى المتباينين.

ثمّ شرع رحمه الله ببيان إمكان هذا الفرض هنا .

أمّا المحقّق العراقى: فى نهايته وحاشيته على «فوائد الأصول» فقد ردّ على استدلال المحقّق النائنى رحمه الله ودافع عن مذهب الشيخ قدس سره بعدما نقل ما يمكن أن يفرض الشبهه الموضوعيّة فى الأقلّ والأكثر الارتباطى، وقال بأنّه رحمه الله لم يقصد .

بيان هذا القسم، وإلا فإنَّ شأنه أجلُّ من أن لا يتتبه إلى ذلك.

ولذلك أَلجئنا إلبیان القسم الذاذكره فى «فوائدالأصول» حتّى نلاحظ سبب عدم تعرّض الشىخ لذلك، وهذا يقتضى أن نعود إلى كلام المحقّق النائىنى فى فوائده.

### استعراض كلام المحقّق النائىنى ومناقشته

استعراض كلام المحقّق النائىنى ومناقشته

قال رحمه الله : (والتحقيق أنّه يمكن فرض الشبهه الموضوعىة فى باب الأقلّ والأكثر الارتباطى، وذلك إنّما يكون فى التكاليف التى لها تعلق بالموضوعات الخارجىة.

وتوضىح ذلك: هو أنّ التكليف بما يكون له تعلق بالموضوع الخارجى كالتكليف بإكرام العالم وإهانته الفاسق، يختلف متعلقه سعةً وضىقاً على حسب ما يفرض من أفراد الموضوع خارجاً، فإنّ دائره الإكرام تتسع بمقدار ما للعلماء من الأفراد خارجاً، لأنّ زياده أفراد العلماء فى الخارج توجب زياده فى الإكرام الواجب، فكلّما كثرت أفراد العلماء خارجاً اتّسعت دائره الإكرام، ومن المعلوم أنّ الشكّ فى عالمىة بعض الأفراد يستتبع الشكّ فى وجوب إكرامه، فلو علم بمقدار من أفراد العلماء خارجاً، وشكّ فى عالمىة بعض، فالإكرام الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر، لأنّه يعلم بوجوب مقدار من الإكرام على حسب مقدار ما علم من أفراد العلماء، ويشكّ فى وجوب الإكرام الزائد للشكّ فى موضوعه.

وهذا من غير فرق بين لحاظ العلماء فى قوله: (أكرم العلماء) مجموعيّاً أو استغراقيّاً، فإنّه على كلا التقديرين يتردّد الإكرام الواجب بين الأقلّ والأكثر عند العلم بمقدار من أفراد العلماء والشكّ فى عالمىة بعض، غاية أنّه :

إن لوحظ العلماء على نحو العام الاستغراقى، يرجع الشكّ فى ذلك إلى الشكّ

بين الأقل والأكثر الغير الارتباطى، لأن وجوب إكرام ما شك في كونه من أفراد العلماء واقعاً لا ربط له بوجوب إكرام ما علم من أفراد العلماء خارجاً، لانحلال التكليف إلى تكاليف متعدده حسب تعدد أفراد العلماء، ويكون لكل تكليف إطاعه وعصيان يخصه، كما هو الشأن فيكل عام استغراقى، فلا دخل لإكرام أحد الأفراد بإكرام الفرد الآخر.

وإن لوحظ على نحو المجموعى، يرجع الشك في عالميه بعض إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطى، فإنه لم يتعلّق التكليف الاستقلالى بإكرام ما يشك في كونه من أفراد العلماء، على تقدير أن يكون من أفراد العلماء واقعاً، لأنه ليس هناك إلا تكليف واحد تعلّق بإكرام مجموع العلماء من حيث المجموع، فيكون إكرام كل فرد من العلماء بمنزله الجزء لإكرام سائر العلماء، كجزئيه السوره للصلاه، فإن الإخلال بإكرام أحد الأفراد يوجب الإخلال بإكرام الجميع، ويتحقّق عصيان التكليف بذلك، لأن معنى العام المجموعى هو لحاظ الأفراد المتباينه مرتبطه بعضها ببعض، يقوم بها ملاك واحد، فيكون كل فرد من أفراد العلماء بمنزله الجزء لسائر الأفراد، يتوقّف امتثال التكليف على إكرام الجميع، فالشك في وجوب إكرام بعض الأفراد يكون كالشك في وجوب السوره، ويرجع إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطى، غايته أن التكليف بالسوره ليس له تعلّق بالموضوع الخارجى، فلا يمكن أن تتحقّق الشبهه الموضوعيه فيها، بل لابد وأن تكون حكميه بخلاف الشك في وجوب إكرام من يشك في كونه من أفراد العلماء، فإن الشبهه فيه موضوعيه.

فظهر أن تردد نفس تعلّق التكليف بين الأقل والأكثر في الشبهه الموضوعيه أمرٌ بمكان من الإمكان وأمثله في الفقه كثيره:

منها: ما إذا تردّد لباس المصلّي بين كونه من مأكول اللحم أو غيره، فإنّ مانعيه غير المأكول تختلف سعةً وضيقاً على حسب ما لغير المأكول من الأفراد خارجاً، ويكون كلّ فردٍ منه مانعاً برأسه، فإنّ الأصل في باب النواهي النفسية والغيرية هي الانحلالية، فكما أنّ النواهي النفسية كقوله: (لا- تشرب الخمر)، ينحلّ إلى النواهي المتعدّدة بعدد ما للخمر من الأفراد خارجاً، كذلك النواهي الغيرية كقوله: (لا- تصلّ فيما لا- يؤكل)، ينحلّ إلى نواهي متعدّدة بعدد ما لغير العدمية بمقدار ما للغير المأكول من الأفراد، ويكون قوله: (لا تصلّ فيما لا يؤكل)، بمنزلة قوله: لا تصلّ في هذا الفرد، ولا تصلّ في ذلك الفرد وهكذا، فلو شكّ في اتّخاذ اللباس من غير المأكول يرجع الشكّ إلى الشكّ في مانعيه ذلك اللباس، وأخذ عدمه قيماً في الصلاة، فيؤول الأمر إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر في الشبه الموضوعية، للعلم بمانعيه ما علم اتّخاذه من غير المأكول، وتقييد الصلاة بعدم وقوعها فيه، والشكّ في مانعيه ما يشكّ في اتّخاذه من غير المأكول وتقييد الصلاة بعدم وقوعها فيه، والكلام فيه عين الكلام في الأجزاء والشرائط من حيث جريان البراءة الشرعية في القيدية الزائده المشكوكه، وعدم جريان البراءة العقلية فيها، إذ لا فرق بين الأجزاء والشرائط والموانع في مناط جريان البراءة.

نعم، في الأجزاء لا- يمكن أن تتحقّق الشبه الموضوعية، لأنّ التكليف بها ليس له تعلّق بالموضوع الخارجي، وفي الشرائط وإن كان يمكن تحقّق الشبه الموضوعية فيها، إلاّ أنّه لا يرجع الشكّ فيها إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الشرطية لا تنحلّ إلى شروط متعدّدة بمقدار ما للموضوع من الأفراد خارجاً، فإنّ التكليف في باب الشروط إنّما يتعلّق بالوجود، ولا يمكن التكليف بإيجاد المتعلّق



فى كلّ ما يفرض من أفراد الموضوع خارجاً، فلو فرض أنّ كون اللباس من مأكول اللحم شرط في الصلاة، لا أنّ غير المأكول مانع، فلا يمكن التكليف بإيجاد الصلاة فى كلّ فردٍ من أفراد اللباس المتخذ من مأكول اللحم، بل ليس هناك إلاّ تكليف واحد تعلق بإيجاد الصلاة فى فردٍ ما من اللباس المتخذ من مأكول اللحم، ولا بدّ من إحراز وقوع الصلاة فى ذلك، كما هو الشأن فى كلّ شرطٍ حيث إنّه يلزم إحرازه، فلا- تجوز الصلاة فيما شكّ فى كونه من مأكول اللحم بناءً على شرطية اللباس المتخذ من مأكول اللحم، ولا تجرى فى ذلك البراءة، لأنّه ليس هناك إلاّ تكليف واحد يجب الخروج عن عهده، فالشبهه الموضوعية فى باب الشروط لا ترجع إلى الأقلّ والأكثر.

وهذا بخلاف الشبهه الموضوعية فى باب الموانع، فإنّها ترجع إلى الأقلّ والأكثر، لأنّ التكليف فيها إنّما يتعلّق بالعدم، ويمكن أن يكون عدم كلّ فردٍ من أفراد اللباس المتخذ من غير المأكول قيدا فى الصلاة، وأخذ وجوده مانعاً فيها، فتجوز الصلاة فى ما شكّ فى أخذه من غير المأكول، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ويرد على كلامه من عدّه جهات:

الجهة الأولى: إنّ مراد الشيخ من الشبهه الموضوعية هو ما كان أصل الحكم من حيث الكبرى معلوماً دون الصغرى والموضوع مشكوكاً، وكان بلا واسطه، أى بأن لا يكون من قبيل المتعلّق للمتعلّق، فإنّ المثال الذى مثله الشيخ بالصوم لشهر هلالى المردّد موضوعه بين الثلاثين أو أقلّ كان الموضوع هنا بنفسه مشكوكاً لا .

أصل حكم وجوب الصوم، فحيث أنّ المتعلّق هنا هو عنوان الهلال وقد شكّك في حصوله بأقلّ من الثلاثين فحكّم بالاشتغال، وهذا بخلاف مثل: (أكرم العلماء) إذا لوحظ بنحو العام المجموعى، حيث إنّ الحكم هنا معلومٌ، لأنّ مفهوم العلماء الذى اعتبر موضوعاً للحكم معلوم، والمشكوك هو متعلّق المتعلّق، فهو وإن كان من حيث التسميه داخلاً تحت الشبهه الموضوعيه، إلا أنّ دخوله يكون بطريق أولى، ولكن لا ينافى ذلك أن يكون حكمه من حيث البراءه والاشتغال مختلفاً مع المثال الذى ذكره الشيخ قدس سره، كما هو الأمر كذلك، لأنّ رجوع معنى الشكّ في عالميه فرد إلى الشكّ في كونه داخلاً تحت الحكم وعدمه، والأصل عدمه، فلا ينافى ذلك مع الحكم بالاشتغال في مثل وجوب الصوم لشهر هلالى، لأجل كونه من قبيل الشكّ فى المحصل كما قاله الشيخ رحمه الله .

الجهه الثانيه: أنّ ما ذكره بأنّ الشكّ فى جزئيه السوره من قبيل الشبهه الحكميه لا الموضوعيه، بإطلاقه غير صحيح، لإمكان أن يكون وجه الشكّ فى جزئيتها لأجل أنّه قد أمر بقراءه القرآن فى الصلاه، فيشكّ حينئذ هل السوره الفلانيه مثلاً هى جزء من القرآن حتّى يصير جزءاً للصلاه أم لا، فيصير هذا من قبيل الشكّ فى الشبهه الموضوعيه لأجل الشكّ فى جزئيه السوره.

نعم، فى الشكّ فى جزئيتها الذى ذكره النائينى رحمه الله يكون شكّاً فى الشبهه الحكميه، فدعواه أنّ الأجزاء لا يمكن أن تتحقّق فيها الشبهه الموضوعيه لأنّ التكليف بها ليس له تعلق بالموضوع الخارجى، ليس على ما ينبغى.

الجهه الثالثه: إنّ التفكيك الذى التزم به بين الموانع والشروط، باعتبار أنّ الموانع أمرها عدمى فيصحّ دخولها فى الأقلّ والأكثر، لأنّ عدم كلّ قيد من غير

المأكول أخذ قيداً للصلاه، فمرجع الشكّ في فردٍ يعود إلى الشكّ في كون عدمه مأخوذاً وعدمه، والأصل البراءة، وهذا بخلاف الشرائط حيث إنّ وجوده بفردٍ ما شرطاً، وهو تكليفٌ واحد، فلا يدور أمره بين الأقلّ والأكثر.

ليس في محلّه، لأنّ المانع كما قد تعلق بعنوان أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ويشكّ في فردٍ بعد معلوميّه أفراده، كذلك يكون في الشرطيّه إذا جعلنا عنوان الأجزاء المأكول شرطاً، حيث إنّ هذا العنوان له فردان ما هو معلومٌ بأنّه مأكولٌ، وفرد مشكوك فيه. وعموم شرطيّه الصلاه إنّما هو على العموم البدلي، يعنى لا بدّ الإتيان معه بأحد الأفراد، فالشكّ في الفرد يعود إلى الشكّ في كفايته في المعية، فمقتضى الجمع مع ملاحظه جميع الأفراد هو الشكّ في الأقلّ والأكثر في العموم البدلي، أي هذا أو هذا، نظير العموم الاستغراقي في الموانع، والاختلاف في كفيته نحو المجموع لا يؤثر في المطلوب من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في أصل العنوان.

نعم، أصل الفرق في المانع والشرط إنّما كان من جهه كفيته أصلهما، حيث إنّ مقتضى أصل العدم في المانعيّه جواز الصلاه مع ذلك المشكوك، ومقتضى أصل العدم في الشرط هو عدم الجواز، لعدم إحراز الشرط مع الإتيان بالمشكوك، والافتراق في مقتضى كلّ ذلك لا يوجب خروج الشرط عن بحث الأقلّ والأكثر كما فرضه قدس سره .

وبالجملة: ظهر من جميع ما أوردنا عليه أنّ المسأله من جهه الأصل بأنّه هل هو البراءة أو الاشتغال فيالشبهه الموضوعيّة مختلفه، إنّ كان المورد من قبيل الشكّ في المحصّل والمحصّل، كما هو الأمر في الشروط أو في بعض الأجزاء إذا كان أصل المتعلق معلوماً ومحصّله مشكوكاً، نظير ما مثله الشيخ رحمه الله، فالأصل هو الاشتغال.

وأما إن لم يكن كذلك، بأن كان من قبيل الشك في مصداق العام كما في الموانع أو في الأجزاء التي كانت متعلّقة للمتعلّق، مثل ما في: (أكرم العلماء)، والشك في فرد كونه فرداً أو في مانع في كونه مانعاً، فالأصل البراءة لا الاشتغال، والله العالم.

### البحث عن القسم الثالث من أقسام الشبه الموضوعية

البحث عن القسم الثالث من أقسام الشبه الموضوعية

أقول: بقى هنا قسمًا ثالثًا للشبه الموضوعية غير ما ذكر، وهو ما لو كان الشك في مقام الامتثال والإسقاط، مثل ما لو علم أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها وقواطعها، وعلم أنّ السورة جزء، والاستقبال شرط، ولبس غير المأكول مانع، والحدّث قاطع، ولكن لم يعلم حال الصلاة الخارجيّة التي قد أتى بها، أو هو مشغولٌ بإتيانها، هل هي واجده لجميع الأجزاء والشرائط، وفاقده لجميع الموانع والقواطع أم لا؟

فإنّ الظاهر يقتضى الشغل اليقيني المستلزم للفراغ اليقيني والاحتياط، فلا بدّ أن يتيقن بإتيان الأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، وجوديّة كانت أو عدميّة، غايه الأمر يكفى في العلم بذلك أن يكون حاصلًا بواسطة العلم الوجداني أو إحرازه بعلمى أو بأصلٍ عملي، فكل موردٍ فيه قاعده الفراغ أو التجاوز أو الشكّ بعد السلام والحيلولة يحكم فيه بالصحة، وفي كلّ موردٍ ليس فيه أحد هذه الأمور، لا بدّ له من الاحتياط، فهذا قسم آخر للشكّ في الشبه الموضوعية في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، والأصل الجارى فيه هو الاشتغال كما لا يخفى .

\*\*\*تنبيهات متعلّقة بالجزء والشرط

تنبيهات متعلّقه بالجزء والشرط

أقول: وينبغي التنبيه على أمور متعلّقه بالجزء والشرط:

الأمر الأوّل: قد عقد الشيخ رحمه الله في فرائده لذلك ثلاث مسائل:

أحدها: في نقصان الجزء سهواً.

والثاني: في زياده الجزء عمداً.

والثالث: في زياده الجزء سهواً بعد معلوميّه بطلان الصلاه مثلاً لنقصان جزءها عمداً، لأنّها لو لم تكن كذلك لما كان جزءاً، وتبعه في ذلك صاحب «الكفايه» وقال:

(الثاني: أنّه لا يخفى أنّ الأصل فيما إذا شكّ في جزئيه شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً، ما ذكر في الشكّ في أصل الجزئيه والشرطيه.. إلى آخره).

مختار الشيخ رحمه الله بطلان العباده بالنقص سهواً، لعموم الدليل الدالّ على شمول جزئيه الجزء لحال النسيان والغفله، فحيث تركه سهواً يكون قد أتى بما ليس بمأمور به.

ثمّ أشكل على نفسه: بأنّ هذا العموم صحيحٌ لو ثبت جزئيه الجزء بدليل لفظي، مثل: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، بخلاف ما لو ثبت بدليل لُبي لا إطلاق له مثل ما لو قام الإجماع على جزئيه شيء للصلاه، واحتمل اختصاصها بحال الذكر فقط، فحينئذٍ لو شكّ فيه يرجع الشكّ إلى الشكّ في الجزئيه حال النسيان، والمرجع فيه إلى البراءه أو الاحتياط على الخلاف المتقدم في الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

ثمّ أجاب عن إشكاله: (بأنّه إن كان المراد من عدم جزئيه ما ثبت جزئيته وارتفاعها بحديث الرفع في حقّ الناسي، إيجاب العباده الخاليه عن ذلك الجزء

المنسى عليه، وهو غير صحيح، لعدم قابليته الناسى لتوجيه الخطاب إليه، لأنه بالتوجه إليه بالخطاب يخرج عن كونه ناسياً، ويتذكر وينقلب الموضوع.

وإن أُريد منه إمضاء الخالى عنه فى حال النسيان، بدلاً عن العباده الواقعيه، فهو حسنٌ، ولكن الأصل عدمه بالاتفاق، فيصير معنى بطلان العباده الفاقده للجزء فى حال النسيان معلوماً، فظهر أنه لا طريق لنا فى إثبات صحه العباده فيه فى حال النسيان، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: بعد الوقوف على كلام الشيخ رحمه الله وعلى الإشكال المذكور حول أنّ علّه عدم صحه عباده فاقد الجزء لأجل النسيان، هو احتمال جزئيه الجزء حال نسيانه، فلا بد حينئذٍ من الحكم بالصحّه فى مقام الإثبات على إثبات أمرين:

أحدهما: إثبات أنه هل يمكن ثبوتاً الحكم بصحّه عملٍ قد نقص أحد أجزائه؟

والثانى: بعد القبول والفراغ عن إمكان الثبوت، يقع البحث عن أنه هل يكون لنا دليلٌ فى مقام الإثبات يقتضى التكليف بالمأتى به فى حال نسيان الجزء من دليلٍ اجتهادى أو أصلٍ عملى، أو أنه ليس لنا فى مقام الإثبات ما يقتضى ذلك، بل لا يمكن إثبات دليلٍ على التكليف بالنسبه إلى الأجزاء الباقية من النسيان لوجود المحاذير كما ستعرف إن شاء الله تعالى؟

فحينئذٍ يأتى الكلام فى الجبهه الثالثه: وهو أنه على فرض عدم إمكان كون الباقي مأموراً به ثبوتاً، أو عدم إمكان ذلك فى مقام الإثبات، فهل لنا دليل اجتهادى أو أصل عملى يقتضى الاجتراء بالمأتى به فى حال النسيان، وكونه .

مُجزياً عن الواقع وإن لم يكن مأموراً به، أو ليس لنا دليلٌ على ذلك ؟

ثمّ يأتي الكلام في أنّه عند الشكّ في جزئيه الشيء بصوره الإطلاق أو لخصوص الذاكر، هل لنا أصلٌ يعين أحدهما أم لا؟

أمّا الكلام في الجبهه الأولى: فقد يُقال إنّه لا إشكال في أنّه لا يمكن ولا يُعقل ثبوت التكليف للجزء المنسى في حال النسيان ، لعدم قدره المكلف عليه في ذلك الحال ، ولا يُعقل توجيه الخطاب والتكليف به في حال النسيان بالنسبه إلى الجزء المنسى.

وأما التكليف بالنسبه إلى ما عدا الجزء المنسى من الأجزاء، فغير معقولٍ لو أُريد الأخذ بالعنوان في متعلّق المكلف بالناسي عنواناً للمكلف، ويخاطب بذلك، بداهه أنّ الناسي لا يرى نفسه واجداً لهذا العنوان، ولا يلتفت إلى نسيانه، لأنّه بمجرد الالتفات إلى نسيانه يخرج عن الناسي، ويدخل في الذاكر، فلا يمكن أن يكون الخطاب بعنوان الناسي محرّكاً لعضلات المكلف، والالتفات إلى ما أخذ عنواناً لابد منه في تحقّق الانبعاث وانقداح الإراده، فالمستطيع ما دام لم يجد نفسه مستطيعاً لم يكده يتحرّك إلى إرادته وتحصيله، وهكذا يكون الناسي، فما لم يتوجّه إلى كونه ناسياً وفاقداً للجزء، لم يتحرّك إلى إتيانه، ولو توجّه خرج عن حال النسيان وأصبح ذاكرًا.

وعليه، فيقع البحث في أنّه كيف يمكن توجيه الخطاب إلى الناسي بالنسبه إلى ما عدا الجزء المنسى بحيث يكون هو المأمور به ؟

وما قيل أو يمكن أن يُقال في تصوير العنوان الذي يمكن أن يتوجّه إلى الناسي،

هو الخطاب بالنسبة إلى ما عدا الجزء المنسى، عبارته عن أحد الوجوه التاليه:

أحدها: ما حكاه المحقق النائيني عن تقارير بعض الأجله لبحث الشيخ قدس سره في مسائل الخلل من قوله: (وسمعتُ على ما يبالي أنه كان الميرزا الشيرازي قدس سره).

وحاصل كلامه: يرجع إلى إمكان أخذ الناسى عنواناً للمكلف، وتكليفه بما عدا الجزء المنسى، بتقريب أن المانع من ذلك ليس إلا- توهم كون الناسى لا- يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجه إليه، لأن امتثال الأمر فرع الالتفات إلى ما أخذ عنواناً للمكلف.

ولكن يضعف ذلك: بأن امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى ما أخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من الخطاء في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجه إليه من العنوان الذي يعتقد أنه واجد له وإن أخطأ في اعتقاده، والناسى للجزء حيث لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجه، إليه بتخييل أنه أمر الذكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير قصد الأمر بالأداء والقضاء في مكان الآخر، فأخذ الناسى عنواناً للمكلف أمرٌ بمكان من الإمكان، ولا مانع عنه لا في عالم الجعل والثبوت، ولا في عالم الطاعة والامتثال.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بوجود الفرق بين ما نحن فيه وبين الأمر بالأداء والقضاء، لأن انبعاث المكلف عن كل واحدٍ منهما بواسطة الأمر المتعلق بكل واحدٍ منهما ممكن، غاية الأمر أن المكلف يسهو ويخطئ في التطبيق، ويزعم أن الأمر المحرك له كان هو الأداء، مع أنه لم يكن كذلك، أو يزعم أنه الأمر بالقضاء مع



أنه لم يكن كذلك، فوجود الأمر لكل منهما ممكن ولا محذور فيه ولا استهجان، هذا بخلاف المقام؛ لأن الأمر المحرّك له :

إن كان هو الأمر المتعلّق للذاكر، فهو غير شامل له، لأجل عدم قدره لتحريكه بالإتيان بجميع الأجزاء مع فرض وجود النسيان للسورة، وتحريك الأمر لا يمكن إلاّ فيما يمكن الانبعاث فيه، وفيما لا انبعاث فيه لا بعث فيه.

وإن أريد الانبعاث من الأمر المتعلّق للناسى الشامل لتسعه أجزاء مثلاً، المفروض أنه معذورٌ لأجل عدم التفاته إلى نسيانه حتّى يدخل تحت ذلك العنوان، ويحرّكه وما لا يحركه فيه أصلاً، فلا وجه لوجوده ومستهجن.

وإن أريد محرّكه تخيّل أمر الذاكر لنفسه، حيث إنّه يرى نفسه ذاكراً فإنّه محرّك له، ويأتى بالعمل، إلاّ أنّه مجرد تخيّل أمر لا حقيقه، فالانبعاث لم يتحقّق عن حقيقه الأمر، بخلاف المُشَبَّه به حيث إنّه انبعاث عن حقيقه الأمر، فالقياس يكون قياساً مع الفارق، فلا يكون هذا وجهاً لذلك .

ثانيهما: هو ما أفاده المحقّق الخراسانى قدس سره من أنّ اختصاص الناسى بخطابٍ يخصّه بالنسبه إلى ما عدا الجزء المنسى، لا يُلازم ثبوتاً أخذ الناسى عنواناً للمكلّف حتّى يرد عليه المحذور المتقدّم، بل يمكن أن يؤخذ عنواناً آخر يلازم عنوان الناسى ممّا يمكن الالتفات إليه، كما لو فرض أن بلغمى المزاج يلازم فى الواقع نسيان السوره فى الصلاه، فيؤخذ بلغمى المزاج عنواناً للمكلّف ويخاطب بهذا العنوان، والمفروض أنّ المكلّف يمكن أن يلتفت إلى كونه بلغمى المزاج وإن لم يلتفت إلى ما يلازمه من نسيان السوره، فإنّ التفكيك فى الالتفات بين

المتلازمين بمكانٍ من الإمكان، فيقصد الناسى للسوره الأمر المتوجّه إلى ما يلازم نسيان السوره من العنوان الذى يرى نفسه واجداً له، هذا.

فأجيب عنه أولاً: كما فى «فوائد الأصول» (أنه مجرد فرض لا واقع له، إذ ليس لنا عنوانٌ يلازم نسيان الجزء دائماً، بحيث لا يقع التفكيك بينهما، خصوصاً مع تبادل النسيان فى الأجزاء، لا سيما مع ملاحظه عناوين متعدده كلّ عنوانٍ يلازم مع نسيان جزء دون جزء من الأمور البعيده.

وثانياً: إنّ العنوان الملازم للنسيان إنّما أخذ معرّفًا لما هو العنوان الحقيقى وهو الناسى، والذى لا بدّ منه فى صحّحه التكليف هو الثانى لا الأوّل، فالالتفات إلى المعرّف لا فائده فيه وإلى الثانى يعود المحذور، كما لا يخفى (١).

ثالثها: هو ما أفاده الخراسانى قدس سره وارتضاه المحقّق النائينى قدس سره وخلاصتها:

إنّ المكلف به فى الواقع هو غير الجزء المنسى من بقيه الأجزاء للذاكر والناسى، ويختصّ الذّكر بالخطاب لخصوص الجزء المنسى، ولا محذور فى تخصيصه بالذّكر والخطاب بخلاف الناسى، حيث لا يمكن.

والإشكال: بأنّه يستلزم أن يكون الخطاب لخصوص الجزء المنسى، المستلزم لاستقلاله الوجوب، ولا يكون مرتبطاً بقيه الأجزاء، فيصير من قبيل الواجب فى واجب بأن يكون ظرف امثاله ظرف امثال سائر الأجزاء من دون أن يكون بينه وبينها ما يقتضى الارتباطيه.

مندفع: بأنّ ملاك الارتباطيه وعدمها ليس وحده الخطاب وتعدّده، بل المناط .

فيهما هو وحده الملاك وتعدّده، وإلا يلزم النقص في كثير من الواجبات الركيته، حيث قد يظهر من بعض الأخبار بأنّ التكليف بالصلاه كان بخطابين خطاباً من الله تعالى، وخطاباً من النبي صلى الله عليه وآله المسمّى الأوّل بفرض الله ولا يدخله النسيان، والثاني بفرض النبي يدخله النسيان ولا يوجب البطلان، واستظهار كون الملاك واحداً أو متعدداً كان بواسطة الإجماع ونحوه.

نعم، لا يبعد كون الأصل في تعدّد الخطاب هو تعدّد المكلف به على وجه الاستقلاليته، لكنّه في غير الخطابات الواردة في باب المركّبات، فإنّ المسوق منها هو البيان للأجزاء والشرائط.

فدعوى اختصاص الخطاب بالجزء يستلزم الاستقلال وعدم الارتباط ممّا لا يقبل الالتفات إليه، انتهى ملخصه (١).

أورد عليه المحقّق العراقي رحمه الله في حاشيته بقوله:

(أقول: ما المراد من الأمر ببقية الأجزاء بعد اختلافها حسب اختلاف نسيانه؟ فإن كان عنوان المأمور به عنوان بقية الأجزاء، فالناسي غير ملتفت إلى هذا العنوان.

وإن كان المراد الأمر بأجزاء معيّنه بمقدار منه للجميع بأيّ جزء يوجد، فالمأمور به يمكن أن يكون هو المنسي، فتدبر، انتهى كلامه.

ونحن نقول يرد عليه أولاً: كيف يمكن القول بأنّ المكلف به في الواقع هو بقية الأجزاء مع اختلاف المكلفين في نسيان الأجزاء، حيث قد ينسى أحدهما السوره والآخ الفاتحه، والثالث الذّكر في الركوع، والرابع السجده الواحده، والخامس .

التشهُد وهكذا، فكيف يمكن جعل الخطاب الأولى على نوع يشمل للبقية غير المعلومة خارجاً وإن كان عند الله معلوماً، فيستلزم أن يكون الخطابات متعدداً بحسب حال الأشخاص، وخطاباتٍ شخصيته فيالأزمنة المختلفه من الذكر والنسيان، والالتزام بمثل هذه الأمور يحتاج إلى دليل يثبتته، والمفروض فقدانه.

مع أن الأدله الواردة في بيان الأجزاء والشرائط ليس إلا- عمومات تشمل جميع المكلفين بنسبٍ واحد، ويعمّ الذّاكر والناسي والعالم والجاهل، وهو واضح.

مع أن القول باختصاص الذّاكر للإتيان بالجزء المنسّى للآخر بعنوان أنه ذاكرٌ ممّا لا- يلتفت إليه، بل يأتي بالأجزاء والشرائط بلحاظ الخطابات العامه، لا بملاحظه الخطابات الخاصه له، كما يشهد بذلك الارتكاز والذوق السليم.

وثانياً: إن ما ادّعاء من تعدّد الخطاب المستفاد من بعض الروايات من جهه ذكر فرض الله تعالى وفرض النبي صلى الله عليه وآله، وفسيّر فرض الله بالأركان الموجب نسيانها البطلان دون فرض النبي صلى الله عليه وآله وهو سائر الأجزاء، حيث لا يوجب النسيان بطلانه، لعله أراد من بعض الروايات هو الأخبار الواردة في كون الركعتين الأولتين من فرض الله ولا يسرى فيهما الوهم، بخلاف الركعتين الأخيرتين كما ورد التصريح بذلك في الخبر الذي رواه زراره بن أعين بسندٍ صحيح، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهنّ القراءه، وليس فيهنّ وهمٌ يعنى سهو، فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم، وليس فيهنّ قراءه، فمن شكّ في الأولتين أعاد حتى يحفظ ويكون عليّقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم» (١). ١.

١- وسائل الشيعة: ج ٥ الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١.

وغيره من الروايات الواردة بهذا المضمون في هذا الباب.

لكنّه مخدوش أولاً: إنّه ليس المراد من الوهم والسهو إلا الشكّ، كما صرّح بذلك في أخباره الأخرى لا النسيان الذي ذكره.

وثانياً: أنّ ما ادّعاه لا يجمع مع مضمون تلك الأخبار، لأنّ ما يبطل بالنسيان والسهو هو الأركان، وهو أعمّ من كونه فرض الله تعالى، لوضوح أنّ الركوع في الركعة الثالثة والرابعة يكون ركناً وتركه سهواً ونسياناً موجب للبطلان، مع أنّه ليس بفرض الله في هاتين الركعتين، كما أنّ الركعتين الأخيرتين لو نسيهما أو لم يأت بأحدهما يوجب البطلان، مع أنّهما كانا من فرض النبيّ صلى الله عليه وآله .

والحاصل: أنّه ليس كلّ ما يكون ركناً يكون من فرض الله، بل قد يُفترق كما عرفت.

هذا كلّه على فرض تسليم كون الخطاب من الله تعالى غير الخطاب من النبيّ صلى الله عليه وآله، وكان متعدداً، مع أنّه أوّل الكلام، لإمكان أن يكون فيه وحده الخطاب، غايه الأمر في جانب من الصلاة كان الخطاب صادراً من النبيّ صلى الله عليه وآله بواسطة حقّ الله، وأخرى كان الخطاب صادراً من النبيّ صلى الله عليه وآله لنفسه، كما هو الظاهر من الأخبار، غايه الأمر ما كان بإذن الله تعالى يصدر عنه الخطاب، ويحتمل أن يكون كلّها عن النبيّ صلى الله عليه وآله، غايه الأمر كان الحقّ متفاوتاً .

والحاصل: أنّ ما ذكره وارتضاه في الحكم بصحّته ما أتى به من الصلاة التي قد نسي بعض أجزائها بما قد قرّره الخراساني، لا يسلم عن الإشكال .

رابعها: ما قرّره المحقّق الحائري في درره وهو :

(الالتزام بعدم الخطاب أصلاً حين الغفلة، لا- بالتأمّ المغفول عنه، ولا- بالناقص المأتى به، لأنّه غير قادر على التأمّ وغير قابل للخطاب بالناقص، فتوجّه الخطاب إليه لغوّ، هذا حال الخطاب.

وأما مجرّد الاقتضاء والملاك فبالنسبه إلى التأمّ والناقص سواء، فعلى هذا إنّنا نشكّ بعد ارتفاع العُذر أنّ الغافل صار مكلفاً بغير المركّب الناقص الذى أتى به، والأصل عدمه، وثبوت الاقتضاء بالنسبه إلى الجزء الفائت لا دليل عليه، والأصل البراءة عنه، كما هو الشأن في الأقلّ والأكثر)، انتهى كلامه على ما فى «أنوار الهدايه» (١).

ويرد عليه أولاً: أمّا كونه غير مخاطبٍ بخطابٍ أصلاً، فسيأتى عدم صحّته، إذ الخطابات العامّه يشمل الساهى والغافل أيضاً .

وثانياً: أنّه بعد الاعتراف بأنّ الاقتضاء والملاك بالنسبه إلى التأمّ والناقص سواء، لا وجه لدعواه بأنّ ثبوت الاقتضاء للجزء الفائت لا- دليل عليه، بل لو شكّ فالأصل العدم، لأنّ وجود الاقتضاء والملاك فى أصل الناقص كما فى التأمّ، كان يكفى فى لزوم الإتيان به، فلا- نحتاج إلى ثبوت الاقتضاء فى خصوص الجزء الفائت حتّى نرجع إلى الأصل عند الشكّ، فالتكليف بالنسبه إلى المركّب غير الناقص كان بحاله لوجود أصل اقتضائه فى حقّه، إلّا أن يرد دليلٌ يدلّ على الإجزاء والكفايه، فهو أمرٌ آخر.

وعليه، فهذا الوجه أيضاً ممّا لا يُعنى ولا يُسمّن من جوع، وإن قبله المحقّق الخمينى غير ما يرد عليه بالإشكال الأوّل الذى ذكرناه.

خامسها: هو الذى ذكره المحقق الخمينى قدس سره ، وملخصه:

جبران البراءه لا- يتوقف على اختصاص الغافل بالخطاب لأنه لغو، لأن الخطاب ليس إلا لأجل التحريك نحو المطلوب، فلو فرض أن نفس الخطابات الباعثه للعالم العاقد نحو المركب التام هو الباعثه للغافل نحو المركب الناقص، بلا افتراق بينهما من هذه الجبهه، يكون اختصاصها بالخطاب لغواً، والأمر كذلك، ضروره أن الساهى عن جزء من المركب الغافل عنه لا يكون تحركه وباعثه نحو المركب الناقص إلا قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكُمُ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١)، كما أن العالم العاقد يتحرك منه، فإذا فرض أن المركب التام ذو ملائكة واقتضاءً بالنسبه إلى العاقد، والمركب الناقص ذو ملائكة واقتضاءً بالنسبه إلى الساهيا للغافل، ويكون باعثهما نحو ما هو المطلوب منهما هو الخطابات المتعلقة بالطبائع، فلامعنى لاختصاص كل منهما بخطاب .

إلى أن قال: فإذا أتى الساهى بالمركب الناقص، ثم تبته وشك في أن الجزء المنسى هل كان له اقتضاءً بالنسبه إليه في حال النسيان حتى تكون صلاته تامه أو لا- حتى تحتاج إلى الإعادة، يمكن جريان البراءه في حقه، لعين ما ذكرنا في باب الأقل والأكثر، من غير فرق بين النسيان المستوعب لجميع الوقت وغيره... إلى آخره، انتهى محل الحاجة (٢).

١- سورة الإسراء: آيه ٧٨ .

٢- أنوار الهدايه: ج ٢ / ٣٣٦ .

## أقسام الخطابات

### أقسام الخطابات

الخطابات على قسمين:

قسمٌ منها خطابات شخصيّه، وأخرى كليّه قانونيّه.

ففى القسم الأوّل منها لا إشكال فى عدم إمكان توجيه الخطاب إلى الناسى، كما لا يمكن توجيه الخطاب إلى الجاهل بالحكم، فإذا لم يمكن الانبعاث من الخطاب المتوجه إليهما، فلا- وجه للحكم بكونهما مأموراً به فى الخطابات الشخصيه، إذ لا فعليّه للتكليف فيها بالنسبه إلى الناسى والعاجز والجاهل.

وأما الخطابات الكليه القانونيه، حيث إنّ المخاطب فيها ليس شخصاً خاصاً بل يكون عامه الناس، ففى مثل ذلك لا مانع أن يقال بأنّ التكليف والخطاب متوجه إلى عموم الأشخاص من العامد والغافل، والعالم والجاهل، والقادر والعاجز، إلاّ أنّ منجز التكليف لا- يكون إلاّ- للعامدين والذاكرين والعالمين، وأما غيرهم من الناس والعاجز والجاهل معذورين فى تخلفهم عن مفاد التكليف، فالخطاب بحسب حال عمومه شامل لجميعهم، والتكليف فعلىّ فى حقهم، إلاّ أنّ تنجزه ليس إلاّ لغيرهم.

وعليه، فالأمر بحسب حكم الواقع لم يتعلّق إلاّ بالصلاه التامه الأجزاء والشرائط، وما فيها من المصلحه والاقتضاء والملاك ليس إلاّ الصلاه الجامعه لجميع الخصوصيات، فالتكليف فى الحقيقه ليس إلاّ متعلقاً بها، والمحرّك للناسى ليس إلاّ ذاك الأمر المتعلّق بالتأمّ، إلاّ أنّ المكلف تخيل بأنّ أمره عباره عمّا يأتى به، ولم



يتوجّه بأنّ ما أتى به ليس مطابقاً للمأمور به، فبحسب الحكم الأولى في مقام الثبوت وإن كان له أمر بالتأمّ، ولم يلتفت إليه وكان معذوراً فيه، ولا- عقوبه عليه، إلا- أنّه لم يأت بما فيه المصلحه والملا-ك، لأنّ المفروض أنّ ما أتى به لولا دليل آخر دالّ على صحّته لا يكون مطابقاً للمأمور به، فالعمل الذى فيه الملاك والمصلحه لم يأت به إلى الآن، كما أنّ المأمور به الواقعى فى حقّه لم يتحقّق له الامتثال، فإذا ورد دليلٌ مثل حديث لا تعاد وأمثال ذلك، وثبت الحكم بالصّحّه بترك بعض الأجزاء غير الركّتيه، يفهم منه بأنّ الناقص أيضاً متضمّنٌ للملاك الموجود فى الكامل للذاكر، فيحكم بسقوط الأمر فى حقّه، إذ سقوط الأمر لا ينحصر فيالامتثال فقط، بل قد يكون السقوط بالامتثال تارةً، وبالعصيان أخرى، وثالثه باستيفاء الملاك مع العذر الراجع عنه العقوبه كما فى المقام.

وعليه، فدعوى استواء الملاك والافتضاء للتأمّ والناقص بواسطه الأمر الأولى، ممّا لا يمكن المساعده عليه، وإن يصحّ ذلك بالنظر إلى الدليل الآخر، إلا- أنّه ليس لأجل تحقّق الامتثال واختصاص الخطاب للذاكر، كما التزم بذلك بعض الأعلام مثل المحقّق الخوئى والنائينى رحمهما الله، بل كان لدلاله الدليل على كفايه ذلك الناقص عن الكامل فى حقّهم، ويشهد لذلك الحكم بوجود الإعاده فى نسيان الركن بمقتضى الدليل الأولى، لولا وجود دليل آخر يدلّ عليه.

وبالجملة: فما ادّعاه الشيخ قدس سره من الحكم بالبطلان فى حقّ الناسى، بواسطه إطلاقه دليل الجزء للمركّب فى حال النسيان وغيره، أمرٌ غير مستنكر.

أقول: بناءً على ما قرّناه، يظهر بأنّ ما مرّ من بيان الشكّ فى أنّ الجزء الفائت

هل له اقتضاء الإعادة أم لا- كما ترى ذلك في كلام المحقق الخميني والحائري وغيرهما ممّا لا يمكن المساعدة عليه لما قد عرفت بأنّ الملاك والاقتضاء في الحكم الأولى كان للتأمّ فقط دون غيره، فبعد ورود الدليل الدالّ عليه أى الكفايه لا يبقى إشكال وشكّ وإن فرض حصول الشكّ لأجل جهه من الجهات في مفاد الدليل الثانى، وعليه فمقتضى الدليل الأولى هو الحكم بالاحتياط والإعادة دون البراءه وذلك لا لأجل عدم جريان البراءه فى الأقلّ والأكثر الارتباطى، بل لأجل الخصوصيه الموجوده فى المقام كما عرفت، والله العالم بحقائق الأمور .

هذا كلّه تمام الكلام فى الجبهه الأولى من ملاحظه إمكان تعلّق الخطاب بالناسى فى عالم الثبوت، من الحكم بوجوب الإعادة، أو الحكم بوجوب الإتيان بقيه الأجزاء كما قرره القوم.

الجبهه الثانيه: فى أنّه بعد الفراغ عن الحكم فى عالم الثبوت، والقول بإمكان تعلّق الخطاب بالصوره الكليه والعموم بالنحو الذى يشمل الناسى والجاهل، فإنّه لو فرض أنّ المكلف لم يأت بما هو المأمور به فى الواقع المركّب من عشره أجزاء، لأنّه قد نسى جزءاً منها، ففى هذه الحاله يكون التكليف المأمور به غير مأتى به وغير ممثّل، وحينئذٍ يأتى السؤال عن أنّه هل لنا دليل آخر يدلّ على عدم وجوب الإعادة فى حال النسيان، وكفايه ما أتى به من الناقص عمّا هو المأمور به التامّ، أم ليس لنا دليلٌ عليه، ولا مناص إلاّ العمل بمقتضى القاعده؟

أقول: من الواضح أنّ التكليف الثابت فى ذمّته بوجوب بقيه الأجزاء دون الجزء

المنسى يحتاج إلى دليلٍ آخر غير الأدلّه المتكفّله لبيان الأجزاء، وللمحقّق النائينى رحمه الله فى المقام كلامٌ لا بأس بالتعرّض إليه، يقول:

(إنّ وجوب الإعادة إنّما يكون فيما إذا كان لدليل الجزء إطلاق يعمّ حال النسيان، وإن لم يكن لدليل الجزء إطلاقاً، واحتمل أن يكون جزئيه مقصوره بحال الذكر، فالمرجع عند الشكّ فى الجزئيه وعدمها فى حال النسيان، هو أصاله البراءه، أو الاشتغال، على الخلاف فى باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الشكّ فى ذلك يندرج فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، ولعلّه إلى ذلك يرجع ما ذكره الشيخ قدس سره بقوله:

(إن قلت: عموم جزئيه الجزء لحال النسيان يتمّ فيما لو ثبت الجزئيه بمثل قوله: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب...»).

ثمّ نقل حاصل ما أفاده المستشكل: وهو أنّ دليل اعتبار الجزئيه :

تارة: يكون مثل قوله: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب».

وأخرى: يكون الدليل الإجماع.

وثالثه: يكون هو الحكم التكليفى المتعلّق بالجزء، مثل ما ورد: «اركع وتشهّد واسجد» ونحو ذلك.

والقول بثبوت الجزئيه فى حال النسيان إنّما يصحّ إذا كان الدليل هو الأوّل ممّا يفيد نفي الصلاه عن الفاقد للجزء. وأمّا الآخران فلا يتمّ القول بالثبوت، لأنّ المتيقّن بالإجماع هو حال الذكر، والحكم التكليفى لا يمكن أن يعمّ حال النسيان والغفله، بل يختصّ بحال الذكر، وأمّا فى حال النسيان فيختصّ التكليف ببقية الأجزاء،

وتجرى البراءة في الجزء المنسَى على تقدير الشكِّ في جزئيه حال النسيان.

ثمَّ لا يخفى عليك أنَّ المراد من الحكم التكليفي في كلام المستشكل، ليس هو الحكم التكليفي النفسي، وإن كان يوهمه ظاهر العبارة، لوضوح أنَّ التكليف الاستقلالي لا- يمكن أن ينتزع منه الجزئية والشرطيَّة، فإنَّ أقصى ما يقتضيه التكليف النفسي هو وجوب المتعلِّق، وأما كونه جزءاً أو شرطاً فمما لا يكاد أن يدلَّ عليه الحكم النفسي.

نعم، قد تنتزع المانع من النهي النفسي كما في باب النهي عن العبادة، وفي باب اجتماع الأمر والنهي، بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي، وأما الجزئية والشرطيَّة فلا يمكن انتزاعهما من الأمر النفسي، وتصريح الشيخ قدس سره في المقام بصحِّه انتزاع الشرطيَّة من التكليف النفسي، ليس على ما ينبغي، ولا يبعد أن يكون مراده من الشرطيَّة عدم المانع، كما ربما يشهد لذلك التمثيل بالحرير، وإلا فالشرطيَّة الوجوديَّة ممَّا لا مجال لتوهم صحِّه انتزاعها من التكليف النفسي... إلى آخر ما ذكره بتفصيله(١).

أقول: وفيه ما لا- يخفى فإنَّ الجزئية والشرطيَّة كما أنَّه قد يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، أو «إلا بطهور»، وأيضاً يستفاد من الأوامر الغيريَّة المتعلِّقه بكلِّ جزءٍ جزء، أو بكلِّ شرطٍ شرط، كذلك قد يستفاد من الأمر المتعلِّق بالكلِّ الملحوظ فيه الأجزاء والشرائط، لوضوح أنَّ تعلق الأوامر على هذا القسم أمرٌ متداول ومتعارف بين العرف، والقائل به ولو لم يكن أكثر استعمالاً لما كان أقلَّ .

قطعاً. فما يوهمه ظاهر كلام المستشكل والشيخ قدس سره هو الحق.

وعليه، فالبحث في إطلاق الدليل وعدمه كما يجرى في مثل قوله: «اركع أو اسجد» وغيرهما، كذلك يجرى في مثل الأمر المتعلق بالمركب ذى الأجزاء إذا نسي بعض أجزائه أو شرائطه، فدعوى الانحصار لخصوص الدليل غير المتكفل للجزء أو الشرط كما ادّعاه ممّا لا وجه له .

### نظريه الوحيد البهبهاني في الفرق بين الأجزاء والشرائط

نظريه الوحيد البهبهاني في الفرق بين الأجزاء والشرائط

ثم نقل المحقق النائيني: بأنّ المستشكل قد اقتبس هذا التفصيل عن الوحيد البهبهاني رحمه الله من الفرق في الأجزاء والشرائط، المنتزع عن مثل: «لا صلاة» والمتخذ عن الأوامر الغيريه بعدم اختصاصهما بحال الذكر في الأوّل دون الثاني، كما قال بذلك التفصيل الوحيد قدس سره في التمكن والعجز من الإطلاق في مثل الأوّل، والاختصاص بحال التمكن في الثاني، كما ذكر هذا التفصيل المحقق القمي قدس سره في العلم والجهل من الإطلاق في الأوّل والاختصاص بالعلم في مثل الثاني، فيصير المورد لهذا التفصيل مع كلام المستشكل في ثلاث موارد من التمكن والعجز، والعلم والجهل، والذكر والنسيان.

ثمّ أورد المحقق النائيني عليه: بعدم الفرق بين الدليلين في وجود الإطلاق الشامل لكلّ من حالتى العلم والجهل، والعجز والقدرة، والذكر والنسيان، حتّى في مثل الأوامر الغيريه، إذا كان لدليل الجزء إطلاقاً يشمل حال النسيان، ومع الشكّ في صورته عدم الإطلاق يرجع إلى الأصول العلميه، وهى تقتضى اختصاص

الجزئية بحال قدره والذكر؛ لأنَّ الشكَّ فيه يرجع إلى الشكَّ في أنَّ المكلف به في حقِّ الناسى هل هو الطبيعه الواجده للجزء المنسى، أو الخاليه عنه، فيكون من صغريات الشكَّ بين الأقلِّ والأكثر، وقد عرفت أنَّ الأقوى جريان البراءه عن جزئيه المنسى في حال النسيان، فيصير الجزء من الأجزاء غير الركيته، فلا يوجب تركه البطلان.

نعم، هذا إذا لم يتذكر في تمام الوقت.

وأما إذا تذكر في أثنايه بمقدارٍ يمكنه إيجاد الطبيعه بتمام ما لها من الأجزاء، فهذا الأصل لا يقتضى عدم وجوب الفرد التام في ظرف التذكر، بل مقتضى إطلاق الدليل وجوبه إذ يكفي في تنجزيته التمكن ولو في بعض الوقت حال التذكر، كما في سائر الأعذار، فمع عدم استيعاب العذر لتمام الوقت، لابدَّ من الإعادة حتَّى مع الشكَّ يقتضى ذلك الاشتغال بخلاف ما لو لم يتذكر أصلاً، أو تذكر بعد الوقت، حيث إنَّ الأصل هو عدم الإعادة، كما أنَّه لو تذكر بالتكليف في أوّل الوقت، ثمَّ عرض له النسيان في الأثناء، فلا بدَّ من الإعادة لأجل استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت، للشكَّ في سقوط التكليف بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: لما قد عرفت بأنَّ حال الجزئيه والشرطيّه في المركبات على حسب حال الخطابات الكليه، سواء كانت بنحو الأمر النفسى المتعلق بالأجزاء والشرايط، أو .

بنحو الأوامر الغيريّه للأجزاء والشرائط، لوضوح أنّ الخطاب لم يكن متوجّهاً إلى شخص حتّى يقال بعدم إمكانه، بل متوجّه إلى العموم، فيساوى فيه العالم والجاهل، والقادر والعاجز، والذاكر والناسي، فمقتضى الدليل الأوّلى المستظهر للملاك، هو لزوم الإتيان بالأجزاء والشرائط، بلا فرقٍ فيه بين الحالات، فإذا ترك أحدها بأيّ وجهٍ كان، كان مقتضى دليله وجوب الإعادة، ما لم يدلّ دليلٌ على خلافه، بلا- فرق بين كونه ناسياً في جميع الوقت، أو تذكّر في أثناءه، وبين أن لم يتذكّر أصلاً، أو تذكّر بعد خروج الوقت، غايه الأمر أنّه إن لم يتذكّر أصلاً كان معذوراً ولا عقوبه عليه، لعدم تنجّز التكليف في حقّ الناسي كما لا يخفى .

فمع هذا التقرير لا- مجال للشكّ في الإطلاق وعدمه، حتّى يكون المرجع إلى الأصل العملي، ومع ذلك لو فرض إمكان وقوع الشكّ، ولم يكن لنا دليلٌ آخر اجتهادي يدلّ على وجوب الإعادة وعدمه، ولم يحكم العقل أيضاً بوجوب الإعادة، فحينئذٍ يدخل المورد في صغريات الشكّ في الأقلّ والأكثر، ولكن لا يبعد القول هنا بالاشتغال بالخصوص، ولو لم نقل في غيره، لأجل احتمال وجود الملاك في الإتيان بالعباده مع جميع أجزائه وشرائطه، إلّا أن يدلّ دليلٌ على خلاف ذلك، كما لا يبعد أن يكون كذلك، كما هو الحال بالنسبه إلى وجود حديث لا تعاد وأمثاله، فتأمّل جيّداً.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا عدم الإطلاق للدليل، سواء كان هو الأمر النفسى أو الغيرى، وعرض لنا الشكّ في جزئيّه المنسىّ بعد حال النسيان، فلا وجه للقول حينئذٍ بوجوب الإعادة بعد التذكّر في الوقت، لأنّ إجراء البراءه بمقتضى الشكّ في

جزئيه الجزء ليس مخصوصاً بحال وجود النسيان، يعنى ليس الأمر كذلك بأن يعلم أنّ الجزء المنسىّ فى حال الإتيان والالتفات إليه بعده، كان جزئيه الجزء مسلماً واقعاً، ولا- شكّ فى عدم سقوطه حتّى نلتزم بمقالته، بل الشكّ كان من جهة أنّ حدوث النسيان للجزء حال الإتيان إلى أن يخرج عن محلّ التدارك هل يوجب سقوطه عن الجزئيه أم لا-؟ فالأصل هو البراءة على مسلكه، والمفروض وجود هذا النسيان هنا. فالقدره على الإتيان بالطبيعه الواجده فى الوقت لا يوجب الحكم بوجوب الإعادة لأجل التمسك بالإطلاق، كما تمسك به رحمه الله ، لأنّ المفروض عدم وجود الإطلاق القابل للشمول لحال عروض النسيان، حتّى لما عرض له الالتفات بعد العمل، وإلاّ إن كان الإطلاق على نحو يدلّ عليه، فلا إشكال فى وجوب الإعادة، لكنّه خلافّ للفرض.

وثالثاً: يرد عليه بما ذكره فى صورته تذكّره فى أوّل الوقت، ونسيانه بعده، من التمسك بالاستصحاب لإثبات الوجوب، للشكّ فيالسقوط بسبب النسيان الطارئ الزائل فى الوقت :

أولاً: بأنّ التذكّر بالوجوب الفعلى على العمل التام لا يوجب تنجز التكليف لحال النسيان، فإذا لم ينجز فالشكّ فى الجزئيه نتيجه حدوث النسيان يجرى فيه، فاستصحاب الوجوب مقطوع بعدم فى حال النسيان بالنظر إلى وجوبه، كما أنّه بالنظر إلى جزئيته بدون الوجوب مشكوكٌ، فالأصل البراءة .

وإن أريد استصحاب بقاء الجزئيه بحسب الملاك الثابت فى أوّل الوقت، فحينئذٍ لا فرق فى وجود هذا الملاك بين التذكّر فى أوّل الوقت وعدمه، لأنّه يثبت بتحقيق



أصل التكليف المتوجه للمكلفين ومنه الناسى، غايه الأمر أنه معذورٌ لطرؤ النسيان، فيرجع حينئذٍ إلى ما قلنا.

ثانياً: لا فرق بين كون النسيان زائلاً بعد العمل أم لم يكن زائلاً، فجعل الاستصحاب الجارى فى النسيان الزائل فى الوقت ممّا لا وجه له، لأنّه إن ثبت الاستصحاب للتكليف بالتذكّر فى أوّل الوقت، وجب عليه الإعادة إمّا فى الوقت إن تذكّر فيه، والقضاء فى خارجه إن تذكّر بعده بلا فرق فى ذلك بين مسلكه ومسلكنا، لوجود الملاك حينئذٍ بالتذكّر فى أوّل الوقت.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا فرق فى وجوب الإعادة عند ترك جزءٍ نسياناً، بين كون ثبوت جزئيه الجزء للمركّب بدليل وضعى مثل قوله: «لا- صلاة إلا- بفاتحه الكتاب»، و «لا صلاة إلا بطهور»، أو كان ثبوت الحكم من جهه الأمر الغيرى مثل: أمره ب- اسجد واركع وتشهد، بناءً على أنّ الأمر فيها إرشاد إلى الجزئيه والشرطيّه، أو كان الدليل بنحو الأمر النفسى المتعلّق بالمركّب، فإنّ اقتضاء إطلاق جميع هذه الأدلّه هو إثبات الجزئيه لكلّ من حالتي الذكر والنسيان، وقد عرفت أنّه بحسب مسلكنا نلتزم بتحقيق الإطلاق فى الدليل بالنظر إلى التكليف، بحيث يشمل الذاكر والناسى بناءً على أنّ الخطابات صادرة على نحو الكليّه والقانونيه.

مع أنّه لو تنزّلنا وسلّمنا عدم حجّيه ظهور إطلاق الخطابات بالنسبه إلى الناسى والغافل، لأجل عدم إمكان توجه الخطاب إليهما، وسلّمنا قبحه عقلاً- حتّى فى الخطابات الكليّه القانونيه، ولكن لا- نُسلّم حكم العقل بالقبح لحجّيه الإطلاق بالنسبه إلى الحكم الوضعى، أى الجزئيه المطلقه، بإثباتها لحال النسيان، لوضوح

أنه لا- مانع عقلاً من ثبوت الإطلاق بالنظر إلى الجزئية، الشامل لكل من حالى الذكر والنسيان، بخلاف التكليف حيث لا يكون شاملاً إلا لحال الذكر فقط .

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يُدعى تبعيه الحكم الوضعى للحكم التكليفى فى الإطلاق وعدمه، فإذا لم يثبت الإطلاق من حيث التكليف لأجل حكم العقل بالقبح فى الإطلاق لحال النسيان، فلا وجه لإثبات الإطلاق للحكم الوضعى.

ولكنه ممنوعٌ أولاً: إنه لم يثبت تبعيه فى جميع الخصوصيات، لأن الظهورات حججه، فما لم يردع العقل عنه فالإطلاق لكل واحدٍ من التكليف والوضع مستقلٌّ، ولا مانع من القول بعدم الإطلاق فى أحدهما دون الآخر حكم العقل على خلافه فى أحدهما دون الآخر.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك والترمنا بقيام تبعيه المطلقه، فتمسك حينئذٍ بإطلاق الماده لإثبات الملاك والمصلحه للجزء مطلقاً، سواء كان فيحال الذكر أو النسيان، وهو المطلوب، ولازم ذلك هو البطلان أيضاً لولا قيام دليل آخر على الصحه، وعدم الحاجه إلى الإيعاده.

هذا كله إذا كان الدليل الدال على الجزئية إحدى الأدله الثلاثة المتقدمه.

وأما إذا كان الدليل المثبت لجزئيه الجزء أو لشرطيه الشرط هو الإجماع، المعدود من الأدله اللبئيه الذى يكتفى فيه بالقدر المتيقن، فلا مجال حينئذٍ للحكم بوجوب الإيعاده، لاختصاص الجزء بخصوص حال الذكر كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام فى الجبهه الثانيه فى مقتضى الأصل الأولى والدليل الاجتهادى.

## مقتضى الأدله الخارجيه فى الواجبات الناقصه

مقتضى الأدله الخارجيه فى الواجبات الناقصه

وأما الجبهه الثالثه: ويدور البحث فيها عما يقتضى الدليل الخارجى من صحه ما أتى به ناقصاً سهواً، فهو قد يكون أصلاً وقد يكون دليلاً اجتهادياً، والبحث حينئذٍ عن فرض وجود الأصل الثانوى فى المقام وعدمه؟

قد يُقال بوجوده وأنه حديث الرفع، لأننا نشكّ فى أنّ الجزء المنسى هل هو جزءٌ حتّى فى حال النسيان أو لا، فمقتضى الحديث عدم جزئيته فى تلك الحاله، ولازمه الحكم بعدم وجوب الإعاده، وإن كان مقتضى الأصل الأولى هو الإعاده، لأنّ بإجراء هذا الحديث يفهم أنّ المأمور به ليس إلاّ المأتى به من الأجزاء، هذا.

ولكن التحقيق أن يقال: إنّ التمسك بهذا الحديث لإثبات الحكم المذكور يكون على وجهين:

تارة: يُراد من التمسك به تطبيق عنوان ما لا يُعلم.

وأخرى: يراد به ويستدلّ عليه لجبهه تطبيق عنوان النسيان .

أقول: توضيح الكلام وتنقيحه يحتاج إلى تمهيد أمور :

الأمر الأول: لا- شبهه فى أنّ مورد تطبيق عنوان لا- يعلم إنّما يكون عند فقد الإطلاق الدالّ على الجزئيه والشرطيّه، سواء كان الإطلاق متعلقاً لدليل نفس الجزء والشرط من التكليف أو الوضع، أو متعلقاً للأمر المتعلق بالمركب، لأنّه مع وجود الإطلاق لأحدهما يكون هو المتّبع، وهو يرفع الشكّ ويُخرجنا عن عنوان ما لا نعلم، فلا يجرى فيه الحديث من هذه الجبهه، هذا بخلاف ما لو كان المقصود

من الاستدلال بالحديث تحقّق عنوان النسيان، حيث إنّ إجرائه عليه إنّما يكون في صورته وجود دليل مطلق يدلّ على الجزء أو الشرط حتّى يصحّ التمسّك بحديث الرفع فيحال النسيان إذا ترك الجزء نسياناً، وإلّا فمع عدم وجود الإطلاق لا وجه لجريان حديث الرفع، إذ لا يكون حينئذٍ أمر ثابت في حال النسيان حتّى يتمسّك لرفعه بحديث الرفع.

الأمر الثاني: ويدور البحث فيه عن أنّ رفع الجزئيّه والشرطيّه في أيّ عنوانٍ من العنوانين، هل كان بعد الخروج عن النسيان والدخول في التذكّر والالتفات، أو كان تطبيق أحدهما مطلقاً حتّى في غير حال التذكّر والالتفات؟

قد يقال: بأنّ التطبيق لابدّ وأن يكون بعد الالتفات والتذكّر، لا حال الغفلة والنسيان، لأنّ في ظرف النسيان لا يكون الناسى ملتفتاً للعنوان المزبور، فلا يعقل أن يتوجّه إليه الخطاب ليرفع الجزئيّه عن المنسى.

ولكن يمكن أن يقال في جوابه: لو فرضنا جريان حديث الرفع في حقّه ورفع الجزئيّه عنه فإنّ الرفع المذكور شمل حالتي الغفلة والنسيان، لأنّه كان جارياً في حقّه في الواقع بحسب مقام الجعل والتشريع لعروض الجهل أو النسيان، غاية الأمر لا يكون لذلك أثرٌ في عالم الامتثال، إلّا بعد رفع غفلته ونسيانه وتذكّره، ومن ثمّ محاولته الإعادة لأجل تركه، فإذا التفت إلى تركه له، تنبه إلى أنّ هناك قاعده مشرّعه في حقّه وهي حديث الرفع الدال على عدم الإعادة عليه، وعليه فعالم التشريع والواقع لا ربط له بالفتاته وعدمه.

وأما مسأله عدم إمكان توجّه الخطاب إليه في حال الغفلة والنسيان، فقد

عرفت جوابه فيما سبق، بأنّ التذكّر شرطٌ في الخطابات الشخصيّة دون الخطابات الكليّة والقانونيّة، فمثل هذا لا يكون مانعاً في المسأله كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّ الحديث ورد في مقام الامتنان؛ أى يجرى فيما إذا كان رفعه منّهُ على العباد وتوسّعهُ لهم، فإذا كان رفعه في مقام لا يقتضى التوسّع المذكوره، بل أوجب الضيق، أو إذا لم يكن في جريانه فيه سعّه ولا ضيقاً، لما كان الحديث جارياً، فإجراء الحديث في رفع النسيان إن قلنا بأنّ معناه خصوص إيجاب الإعادته مثلاً، بأن يقال فرضنا بأنّ رفع النسيان ليس معناه إلاّ أنّه كالترك عن عمدٍ وعلم، أى كأن لم يكن المكلف ناسياً، فإنّ الأثر المذكور يكون مترتباً، وهو ليس إلاّ البطلان ولزوم الإعادته، وعليه فهذا التقرير يوجب المنع عن جريان الحديث، لاستلزامه خلاف الامتنان وهو التضييق بالإعادته.

كما أنّه لا- قدره لحديث الرفع على رفع الحكم الواقعي ؛ لأنّ رفعه وإثباته لا تأثير لهما في حقّ المكلف ، لأنّ الأحكام الواقعيّه التي لا- يمكن الوصول إليها إلاّ- بالأدله التي يمكن أن نصل إليها ويمكن أن لا نصل إليها لا أثر لها على المكلف، حتّى يجرى فيها الحديث ، إذ جريانه لا يوجب التوسّع على المكلف ، حتّى يكون امتناناً.

هذا، وقد قرّر المحقّق العراقي رحمه الله في «نهايه الأفكار» عدم الجريان بوجه لا يخلو عن إشكال حيث صرح بعد ذكر هذا الشرط، بأنّه:

(ولأجل ذلك قلنا في مبحث البراءه عند التعرّض لمفاد الحديث، إنّهُ لا يجوز التمسك به فيما لا يعلمون لرفع الحكم الواقعي الثابت في المرتبه السابقه على

الشك، لعدم كونه بوجوده الواقعي ممّا فيه الضيق على المكلف حتّى يقتضى الامتنان رفعه)، انتهى.

أقول: هذه العبارة صحيحة لا غبار عليها، إلّا أنّه ذكر قبلها فرض كونه ممّا في رفعه التوسعه على المكلف، مع أنّه من الواضح أنّ رفع الحكم الواقعي كما لا ضيق في وضعه لا سعه في رفعه، لعدم التكليف عليتحصيله كما أشرنا إليه، والأمر سهل.

الأمر الرابع: أن يكون المرفوع من الأمور التي كان وضعها ورفعها بيد الشارع، إمّا بنفسها، أو بمنشأ انتزاعها، فالآثار التي ليست كذلك، لا يمكن شمول الحديث لها كالأثار العقلية والعادية.

وبالجملة: هذه الأمور الأربعة لا بدّ من وجودها لكي يصحّ جريان الحديث، ولكن أضافوا لهذه الأربعة أمرين آخرين ممّا لا يمكن مساعدته معهما تتعرّض لأحدهما، وهو الذي ذكره المحقّق العراقي في نهايته، حيث قال:

(الأمر الخامس: الظاهر اختصاص الرفع برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت، تكليفاً كان أو وضعاً، فما لا يكون كذلك لا يشملته الحديث، وبذلك يختصّ المرفوع في عنوان النسيان بمثل إيجاب التحفّظ دون التكليف المتعلقة بنفس المنسى، فإنّها مرتفعه بقبح التكليف بما لا يطاق)، انتهى (١).

وفيه أولاً: إنّ شرطيه ذلك لا معنى له، لأنّه إن لم يكن قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً لولاه لما معنى لرفعه، لأنّ الرفع إنّما يصحّ فيما يصحّ وضعه، فيدخل ذلك في الشرط الرابع، وليس شيء مستقلّ..

وثانياً: إنّنا لا نسلّم كون المراد من رفع النسيان هو نفي إيجاب التحفّظ، بل سيأتى إن شاء الله تعالى بأنّ رفع النسيان كان نفسياً لنفسه بلحاظ ما يصحّ نفيه، الموجب لنفي وجوب الإعادة، وعليه فهذا الشرط لا يمكن المساعدة معه.

\*\*\*

هذا آخر ما أردنا إيراده، وكان ختامه يوم الاثنين الثاني والعشرين من شهر رجب المرجّب، من سنة خمس وعشر وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة الشريفه، كتبه أقلّ خدّمه أهل العلم، المشتاق إلى رحمه ربّه وعفوه السيّد محمّد علي ابن المرحوم آيه الله الحاج السيّد السّجاد العلوي الكرّگاني عفى الله عنهما.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

\*\*\*

## الفهرس

### الفهرس

البحث عن كفته جريان البراءه فى الوجود التخييرى ... ٥

أقسام الواجب التخييرى ... ٥

التخيير الناشئ عن تراحم الحكمين ... ٨

التخيير الناشئ عن تعارض الدليلين ... ١٠

البحث عن أقسام شرط التكليف ... ١٢

شرط جريان حديث الرفع ... ١٤

صور الشك فى التعيين والتخيير ... ١٥

حكم الواجبين المتراحمين المشكوكين ... ٣٤

البحث عن كفته جريان الأصل فى المرّد بين العينى والكفائى ... ٣٦

لزوم مراعاة الاحتياط فى الشبهات ... ٣٩

البحث عن أصاله التخيير ... ٤٣

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين فى التوصلات ... ٤٨

مناقشه المحقق الخمينى ... ٦٢

البحث عن دوران الأمر بين المحذورين مع وجود المزيه فى أحدهما ... ٦٧

حكم دوران الأمر بين المحذورين فى التعبدات ... ٧٢

حكم دوران الأمر بين الشرطيه والمانعيه ... ٧٥

دوران الأمر بين المحذورين عند تعدد الواقعه ... ٨١



دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعه ... ٨٦

قاعده الاشتغال ... ٩٣

نظريّه المحقّق الخوئي حول جريان الأصول في الأطراف ... ١٠٧

- البحث عن إمكان جريان البراءه فيأطراف العلم الإجمالي فيمقام الثبوت ... ١٢٠
- البحث عن إمكان جريان البراءه فيأطراف العلم الإجمالي في مقام الإثبات ... ١٢٤
- البحث عن صور تعلق الأماره بأطراف العلم الإجمالي ... ١٢٩
- الكلام في الأصول بحسب مقام الإثبات ... ١٣٢
- البحث عن وجوب الموافقه القطعيه في أطراف العلم الإجمالي ... ١٤٦
- البحث عن إمكان جريان الأصول المجوزه في أطراف العلم الإجمالي وعدمه ... ١٥٢
- الوجوه الداله على جواز جريان البراءه في أطراف العلم الإجمالي ... ١٥٦
- نظريه المحقق حول نفى التخيير ... ١٦٣
- نظريه الشيخ رحمه الله حول الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي ... ١٧١
- اشتراط تنجز العلم الإجمالي بوحده العنوان وعدمه ... ١٧٩
- اشتراط تنجز التكليف بالمتعلق الفعلي وعدمه ... ١٨٣
- شرط جريان الأصل النافي للتكليف في أحد الأطراف ... ١٨٧
- جريان الأصل النافي للتكليف في المتناسخين ... ١٩٢
- جريان الأصل النافي للتكليف في المتغايرين ... ١٩٤
- البحث عن قيام الملازمه بين وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وعدمه ... ٢٠٢
- البحث عن جريان الأصل في الواجب المردد بين الأمرين أو الأمور ... ٢٠٩
- البحث عن شرط التكليف المنجز بالعلم الإجمالي ... ٢١٢
- البحث عن منجزيه العلم الإجمالي المردد بين الأطراف مطلقاً ... ٢١٥
- البحث عن تأثير الاضطرار في انحلال العلم الإجمالي ... ٢١٩

البحث عن حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف ... ٢٣٧

حقيقه ترخيص الاضطرار إلى فعل غير المعين ... ٢٤٣

مدخلية دخول بعض الأطراف وخروجه عن الابتلاء ... ٢٤٦

البحث عن إمكان جريان البراءة في الشبهات الوجوبية ... ٢٥١

جريان البراءة فيما شكَّ في الابتلاء به وعدمه ... ٢٥٨

جريان البراءة في الطرف المشكوك أنه من المحصور أو غير المحصور ... ٢٧١

بيان تحديد الشبه غير المحصوره ... ٢٧٤

البحث عن حكم الشبه غير المحصوره ... ٢٨٠

حكم ارتكاب جميع الأطراف في الشبه غير المحصوره ... ٢٩٢

البحث عن شبهه الكثير في الكثير ... ٢٩٩

منجزية العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبية وعدمها ... ٣٠١

الشبهه المتردده بين المحصور وعدمه ... ٣٠٢

حكم تعارض الأصول في الشبهه المحصوره ... ٣٠٧

حكم ملاقي المشتبه لأطراف العلم الإجمالي ... ٣٢٠

الدفاع عن رأى الشيخ الأنصارى رحمه الله ... ٣٣٢

حكم ملاقي المشتبه لأطراف العلم الإجمالي بعد العلم ... ٣٣٥

أدله السيد ابن زهره على نجاسه الملاقى ... ٣٣٧

الاستدلال بالأخبار الداله على التنجيس ... ٣٣٨

حكم الملاقاه المتأخر عنها العلم الإجمالي ... ٣٥٤

استعراض رأى المحقق الخوئى ومناقشته ... ٣٥٥

التحقيق حول موضوع الملاقى ... ٣٦٠

حكم الملاقى بعد العلم الإجمالي بالنجاسه ... ٣٦٢

مناقشه رأى المحقق الخراسانى ... ٣٦٧

بحث عن تفصيل المحقق العراقي ... ٣٧٠

البحث عن صور الشك في حكم الملاقاه ... ٣٧٢

الجواب عما قد يتوهم بالنسبه إلى حكم الشبهه الوجوبيه ... ٣٨٠

تنبيهات باب البراءه ... ٣٨٣

البحث عن الشكّ بين الأقلّ والأكثر ... ٣٨٩

المناقشه في توجيه المحقّق العراقي ... ٣٩٢

البحث عن جريان البراءه في الأقلّ والأكثر الاستقلالي ... ٣٩٥

البحث عن جريان البراءه في الأقلّ والأكثر الارتباطي ... ٤٠٠

رأى المحقّق الاصفهاني حول وجوب الجزء المشكوك ... ٤١٢

الإشكال الثاني على جريان البراءه في الجزء المشكوك ... ٤١٧

التوجيه الثالث لوجوب الاحتياط وأداء الأكثر ... ٤١٨

نظريّه المحقّق النائيني حول عدم جريان البراءه ... ٤٢٣

مناقشه تقريب المحقّق النائيني رحمه الله ... ٤٢٦

تقرير إشكال آخر على دعوى جريان البراءه في الأكثر ... ٤٢٨

نظريّه المحقّق الخراساني حول حكم الأكثر المشكوك ... ٤٣٠

نظريّه الشيخ الأنصاري بالاحتياط في الجزء المشكوك ... ٤٣٣

حكم جريان البراءه في أجزاء الواجبات التعبدية المشكوكه وعدمه ... ٤٤٠

رأى صاحب الفصول حول جريان البراءه في الأجزاء المشكوكه ... ٤٤٣

البحث عن جريان البراءه الشرعيّه في الأقلّ والأكثر الارتباطي ... ٤٤٥

إشكال المحقّق الخراساني على جريان حديث الرفع ... ٤٥١

البحث عن جريان الاستصحاب في الجزء من الأقلّ والأكثر الارتباطي ... ٤٦٠

البحث عن جريان البراءه في الأقلّ والأكثر الارتباطي عند الشكّ فيما عدا الأجزاء ... ٤٦٧

البحث عن دوران الأمر بين التعيين والتخير ... ٤٧٥

دوران الأمر بين التخيير وسقوط التكليف ... ٤٧٨

دوران الأمر بين الوجوب والشك في عدله ... ٤٨٣

دوران الأمر بين قيام الحجّه وعدمه لإجمال النص ... ٤٨٩

دوران الأمر بين الدليلين المتزاحمين ... ٤٩٠

البحث عن دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات ... ٤٩٣

نظريه المحقق العراقي في المقام ... ٤٩٩

البحث عن جريان البراهه فيالأسباب والمسببات والمحصل والمحصل وعدمه ... ٥٠٣

استعراض كلام المحقق النائيني ومناقشته ... ٥٠٩

البحث عن القسم الثالث من أقسام الشبهه الموضوعيه ... ٥١٥

تنبيهات متعلقه بالجزء والشرط ... ٥١٥

أقسام الخطابات ... ٥٢٦

نظريه الوحيد البهبهاني في الفرق بين الأجزاء والشرائط ... ٥٣٢

مقتضى الأدله الخارجيه في الواجبات الناقصه ... ٥٣٨

الفهرس ... ٥٤٣



المجلد ٧

اشاره

ص: ١







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

□  
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف برّيته،

□  
سيدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد وآله الطاهرين، ولعنه الله

على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

### اقتضاء نقض الجُزء سهواً وعدمه

سبق وأن تعرضنا للشروط المتوقف عليها جريان حديث الرفع، وكان الثاني من الشرطين اللّذين ذكره المحقّق النائيني لحديث الرفع -ولا يمكن المساعدة معه، هو: (أن يكون المرفوع شاغلاً لصفحة الوجود، بحيث يكون له نحو تقرّر في الوعاء المناسب له: من وعاء التكوين، أو وعاء التشريع، فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع، حيث إنّ الدفع إنّما يمنع عن تقرّر الشيء خارجاً وتأثير المقتضى في الوجود، فهو يساوق المانع، وأمّا الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود ويقضى اعدام الشيء الموجود عن وعائه.

نعم، قد يستعمل الرفع في مكان الدفع وبالعكس، إلّا أنّ ذلك بضربٍ من العناية والتجوّز، والذي تقتضيه الحقيقة هو استعمال الدفع في مقام المنع عن تأثير المقتضى في الوجود، واستعمال الرفع في مقام المنع عن بقاء الشيء الموجود).

انتهى محلّ الحاجه (1).

ص: ٥

أقول: وفيه ما لا يخفى - كما سيجيء تفصيله - لأنَّ الرفع يعنى نسيان الموضوع المستلزم لرفع الحكم؛ لأنَّ الناسى وإن كان قد نسى الموضوع وهو الجزء، إلا أنَّ نسيانه مستلزم لنسيان حكمه وهو جزئيه جزئه، فالرفع يتوجّه إلى ما تعلق به النسيان، بحيث لولاه كان اللّازم هو الإعادة، والجزء يعدّ شاغلاً لصفحة الوجود لولا النسيان، مع أنّ القول باختصاص حديث الرفع، بخصوص الوجود، وأنّه ولا - يشمل ما يكون معدوماً ممّا لا يصغى إليه، لأنّه لا فرق فى شمول حديث الرفع، لأنّه يشمل ما نسى فى شىء بإتيانه وكان الشىء المنسى مانعاً وقاطعاً لشرط لازم فيه أو كان نسيانه لأجل ترك جزءٍ وشرطٍ كان شاغلاً لصفحة الوجود، لأنَّ الرفع يتعلّق بشىء، وهو الوجود، سواء كان أثره اعدام شىء أو وجود شىء وعليه فهذا الشرط ممّا لا يمكن المساعدة معه كما لا يخفى.

وخلصه الكلام: بعد الوقوف على مدلول ومفاد المتعلق بتلك الشروط الأربعة المتوقف عليها جريان حديث الرفع، يصل الدور إلى البحث عن حكم ترك الجزء العنوانين نسياناً وهو:

تارة: يكون من جهه عنوان منا لا يعلم المنطبق فيه، حيث إنّه يشكّ كونه لما يجب فيه الإعادة أم لا.

وأخرى: من جهه تطبيق عنوان النسيان.

أما على الأول: فالظاهر عدم القصور فى جريان الحديث لرفع جزئيه المنسى للطبيعه المأمور بها فى حال النسيان، لما قد عرفت بأن الشكّ فيه إنّما يكون فيما إذا لم يكن لدليل الجزء إطلاقاً يشمل ذلك، وإلا لا يبقى فى المورد شكّ ويحكم بجزئيته فى حال النسيان قطعاً، فإذا شكّ فى حقّ الناسى فى أنّ الثابت فى حقّه هل هى الطبيعه الواجده للجزء أو الفاقد له، كان حينئذٍ داخلاً فى صغريات مسأله الأقلّ والأكثر الارتباطى، فيجرى فيه الحديث، ونحكم بعدم وجوب الإعادة بعد التذكّر وزوال الغفله، كجريانه فى ما إذا شكّ فى أصل جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به، غايه الأمر قد يكون متعلّق الرفع هو الأكثر المشتمل لذلك الجزء المنسى، وآخر يكون هو نفس الجزء المنسى المشكوك دخله حال النسيان فى المأمور به.

قد يُقال: إنّ المرفوع هنا إن كان هو الجزئيه، فهى من الأمور الانتزاعيه التى لا يمكن تعلّق الرفع بها، لأنّها بالنظر إلى دخلها فى المصلحه تكون من الأمور التكوينيّه التى لا تنالها يد الوضع والرفع التشريعى، وإن كان بالنسبه إلى التكليف الفعلى الذى كان هو منشأ انتزاع الجزئيه الفعليّه، لا يكون المكلف بنفسه قابلاً للثبوت لولا الرفع، للقطع بانتفائه فى حال النسيان، لاستحاله التكليف بما لا يُطاق، هذا.

فأجاب عنه المحقّق العراقى رحمه الله بقوله: (بأنّه مدفوع لأنّه يكفى فى صحّه

الرفع وجود المقتضى لثبوت التكليف والجزئيّه في حال النسيان،الموجب لبقاء الأمر،المستلزم لوجوب الإعادة بعد زوال النسيان).

أقول: ولكن لا- يخفى ما فيه من الإشكال،لأنّه إذا فرض عدم إمكان تعلق التكليف وفعليته في حقّه،فلا وجه للحكم ببقاء الأمر المستلزم لوجوب الإعادة، لوجود المقتضى؛لأنّ المقتضى الذي له مانع،عن فعليته لا- يوجب بقاء الأمر حتّى يحكم بوجوب الإعادة،حتّى يستلزم رفعه بحديث الرفع.

وعليه،فالأولى في الجواب أن يقال بما قد عرفت منّا سابقاً،بأنّ التكليف حيث لا- يكون شخصياً،بل يكون من باب القانون والكليّه،ويُحتمل فعليته بالنسبه إلى الناسى،ونشكك حدوث أمرٍ فيه يقتضى جريان حديث الرفع فيه لتحقق موضوعه وهو عدم العلم،مما يستلزم الحكم بعدم وجوبه لعدم وجود إطلاق على الفرض يرفع الشكّ.

هذا،ولا- مجال في المقام لورود الإشكال الذي ذكره المحقّق النائيني قدس سره في أنّ الرفع هنا حال النسيان ما دام وجود النسيان في الوقت،بخلاف ما لو زال قبل تمام الوقت،حيث يستلزم ذلك وجوب الإعادة لأجل كونه شكّاً في سقوط التكليف لا في ثبوته.

لأنّ هذا الإشكال:لو سلّمنا جريانه-إنّما يكون لو أردنا التمسك بفقره رفع النسيان،والحال أنّا نتمسك بجملة:(ما لا يعلم) وهو أمرٌ موجود حتّى بعد زوال النسيان إذ يصدق عليه أنّه لا يعلم،وحيث إنّ نشكّ في بقاء الأمور به بعد إتمام



العمل الذى قد نسي جزئه وعدمه، فالحديث يحكم برفعه حينئذٍ، مما يستلزم عدم وجوب الإعادة.

هذا تمام الكلام فى الفقرة الأولى وهى جملة: (ما لا يعلم).

### دلالة حديث رفع على عدم الإعادة

وأما على الثانى: وهو التمسك بالحديث بلفظه المذكور فيها كمله النسيان، لكى نحكم بعدم وجوب الإعادة، باعتبار أن هذه الفقرة تفيد أنّ المأتمى به هو المأمور به فى حال النسيان بعدما عرفت أنّ ذلك إنّما يكون فيما إذا كان مقتضى إطلاق دليل الأمر المتعلق بالمركب أو دليل الجزء هو إطلاقه لحالى الذكر والنسيان، عكس ما قلنا فى ما لا يعلم.

أقول: بعد الوقوف على موضوع النزاع، نصرف عنان الكلام إلى ما ذكره الأعلام فى المقام مثل المحقق النائنى قدس سره فى فوائده، حيث قال ما حاصله:

(إنّ الظاهر الأوّل من قوله صلى الله عليه وآله: فى رفع النسيان، إن كان رفع نفس صفة النسيان وهى الحالة المنقذحة فى النفس، فهو غير ممكن لأنّه يعدّ من الأمور التكوينيّة ولا تناله يد الجعل والتشريع، وليس هناك أثر أخذ النسيان موضوعاً له شرعاً لكى يكون رفعه بلحاظ أثره، بل يلزم من ذلك ترتيب آثار الصدور العمدى على الفعل الصادر عن نسيان، لأنّه يفرض النسيان كعدم، أى كأنّه صدر عن عمدٍ، فلازمه وجوب إقامة الحدّ على من شرب الخمر نسياناً، وهو كما ترى ينافى الامتنان.

وعليه، فلا- محيى من رفع اليد عمياً يقتضيه هذا الظاهر الأولى بتأويل المصدر يعنى المفعول؛ أى جعل النسيان بمعنى المنسى، فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسياناً، بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه، وخلق صفحه الوجود عنه، فالمرفوع فى حق من شرب الخمر نسياناً هو نفس الشرب، لا- وصف صدوره عن نسيان، فالرفع عنه إنما يكون بلحاظ رفع آثاره المترتبة عليه شرعاً من الحرمة وإقامه الحدود، ورفع به هذا الاعتبار يكون موافقاً للامتنان ويوجب التوسعه والتسهيل.

وعلى هذا يختص الحديث بالأحكام الانحلاليه العدميه التى تتعلق بالموضوعات الخارجيه، كحرمة شرب الخمر، وإكرام الفاسق، وغيبه المؤمن، فيصح رفع آثار تلك الأمور بواسطة عروض النسيان، وأما التكليف الوجوديه التى يكون المطلوب فيها صرف الوجود كوجوب إكرام العالم وإقامه الصلاه، فلا يمكن أن يعمها حديث الرفع لما قد عرفت أن مقتضى رفع هذه الأمور هو إثبات التكليف ثانياً وهو ينافى الامتنان.

ثم قال رحمه الله: وبذلك يظهر فساد توهم دلالة رفع النسيان على سقوط جزئيه الجزء المنسى، ووقوع الطلب فيما عداه؛ لأنه يرد عليه:

أولاً: أن المنسى ليس هو جزئيه الجزء وإنما يرجع النسيان إلى الحكم، وهو من أقسام الجهل به، فيدخل فيما لا يعلم لا فى رفع النسيان، بل المنسى هو نفس الجزء أى الإتيان به قولاً أو فعلاً، ومعنى نسيان الجزء هو خلق صفحه الوجود عنه،

فلا يُعقل تعلق الرفع به لأنه معدوم، وقد عرفت أنه لا بدّ في المرفوع أن يكون شاغلاً لصفحة الوجود ولا يعمّ المعدوم.

وثانياً: أنّ محلّ البحث ليس نسيان المستوعب لتمام الوقت أو العمر، بل لبعض الوقت، وسقوط الجزئية لبعض الوقت لا يقتضى سقوطها في تمام الوقت أو العمر حتّى في زمان الذكر وزوال النسيان، لأنّ عدم القدره في وقتٍ لا يقتضى عدم القدره في جميعه.

وثالثاً: أنّه ليس في المركّبات الارتباطية إلماطلب واحد تعلق بأمر متباينه يجمعها وحده اعتباريّه، وتنتزع جزئيه كلّ واحدٍ من الأمور من انبساط الطلب عليها، وليست جزئيه كلّ واحدٍ منها مستقلّه بالجعل، فالذى يلزم من نسيان أحد الأجزاء هو سقوط الطلب عن الكلّ لا عن خصوص الجزء المنسى، لأنّه لا طلب إلّا واحداً ولا معنى لتبعيضه...

إلى أن قال: فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على كون المكلف به هو ما عدا الجزء المنسى، خصوصاً في النسيان الغير المستوعب، بل مقتضى إطلاق أدلّه الأجزاء والشرائط خلاف ذلك، انتهى (١).

ويرد عليه أولاً: أنّه كيف التزم بأنّ الرفع لا يمكن تعلقه بنفس النسيان لكونه من التكوينيّات ولم يلتزم بذلك في موضوع الشرب مع أنّه أيضاً كذلك، وإن أراد توجيه ذلك بالحمل على رفع أثر الشرب، كان ينبغي عليه أن يفعل ذلك في نفس

ص: ١١

النسيان بالإرجاع إلى أثره لا إلى نفسه،فالتفريق في غير محلّه ولا وجه له.

وثانياً: ما أجاب المحقق العراقي عن إشكاله الأوّل بقوله:

(إنّ المنسىّ ليس هو الجزئيّه وإلّا كان داخلاً في نسيان الحكم ويندرج في قوله:«ما لا يعلم»، بأنّ المقصود من رفع الجزئيّه ليس كونها هو المنسىّ حتّى يتوجّه عليه الإشكال المزبور، وإنّما المقصود من رفع الجزئيّه باعتبار كونها من آثار ذات الجزء المنسىّ،واقضاء رفعه رفع الجزئيّه الثابته له؛ لأنّ لازم جزئيّه المنسىّ للمركّب حينئذٍ إنّما هو بطلان المأتي به في حال النسيان،فيكون رفعه عبارته عن سقوطه عن الجزئيّه في حال النسيان،ولانزومه هو صحّه المأتي به في حال النسيان من جهه اقتضائه،لكون المأتي به حال النسيان تمام المأمور به في حقّه،ومثله يستتبع عدم وجوب الإعادة عليه بعد التذكّر).

أقول: ولا- يخفى ما في هذا الجواب؛حيث أنّه إذا أوّل جملة رفع النسيان إلى معنى المفعول أيّ المنسىّ،فعلية حينئذٍ من إثبات متعلّقٍ للرفع،وليس ذلك إلّا الذي تعلّق به النسيان،وهو ليس الجزئيّه على حسب دعوى الخصم حتّى يصحّ رفعه،فجوابه بأنّ المقصود والغرض من الدفع هو الحكم بصحّه المأتي به،لا يوجب صحّه رفع كون المنسىّ هو الجزئيّه،بل المنسىّ في الحقيقة ليس إلّا نفس الجزء،فلا بدّ أن يرجع الرفع إليه وهو غير موجود حتّى يتعلّق به الرفع،مع أنّ من شروط جريان حديث الرفع كون المرفوع أمراً موجوداً حتّى يصحّ رفعه،وبالتالي فجوابه رحمه الله لا يُسمن ولا يُغنى.

فالأولى فى الجواب هو المنع عن إرجاع النسيان إلى المنسى كما سنشير إليه عن قريب عند البحث عن صحه التمسك بالحديث حتى بهذه الجملة منه فانتظر حتى تلاحظ ما رزقنى الله من كشف حل ذلك.

أقول: ثم إن المحقق العراقى رحمه الله علق وضوح الجواب عن الإشكال الثانى والثالث على الجواب الأول، لأنه بذلك يفهم أن سقوط الجزئيه عن ذلك يستلزم كون المأمور به قد تحقق وحصل فلا وجه للإعاده، وانحصاره بخصوص حال النسيان، كما أنه يظهر أن المطلوب فى حقه ليس إلما أتى بعد الجمع بين الدليل الأول والحديث.

لكن بعد ما عرفت الإشكال فى جوابه الأول، وعرفت عدم تماميته، لزم منه عدم تماميه ما يترتب عليه من الجوابين كما لا يخفى، وعليه فالأولى أن نتعرض:

أولاً: لحقيقه دعوى المحقق العراقى بعدم جواز التمسك بهذه الفقره من الحديث.

وثانياً: البحث عما يورد عليه.

وأخيراً: التعرض لما هو حل المسأله.

فنعول: إن المحقق العراقى جعل وجه عدم جواز التمسك به ما قاله فى آخر كلامه: (وبالجملة صحه التمسك به فى المقام للاجتماع بالمأتى به فى حال النسيان، وعدم وجوب الإعاده بعد التذكّر يحتاج إلى الالتزام بأحد الأمور الثلاثه؛

أما دعوى أن الحديث ناظرٌ إلى رفع دخل الجزء المنسى فى ظرف النسيان فى مصلحه المركب، وهو غير ممكن، لأن دخاله الجزء والشرط فى المصلحه أمرٌ

تكويني والحديث لا يكون ناظرًا له؛ لأن من الشرائط كونه ممّا تناله يد التشريع.

أو دعوى اقتضاء الحديث برفع جزئيه المنسّى تحديد دائره طبيعه المأمور بها فى حال النسيان بالتبعيه، وإثبات التكليف بها ولو بنحو جعل البدل، مع أنّه غير صحيح لأنّ الحديث لا يثبت التكليف فى حقّ الباقي لأجل أنّ الحديث جعل للامتنان والتوسعه دون الكلفه والتضييق؛ بل لأنّ إثبات التكليف فى الباقي عقلى لا- شرعى، باعتبار أنّ الحديث مجعول للرفع لا الوضع، والحكم بإثبات التكليف فى حقّ الباقي وضع لا رفع.

أو دعوى الالتزام باستفاده تعدّد المطلوب من الخطاب المتعلّق بالصلاه، بأن تكون الصلاه المشتمله على تمام الأجزاء والشرائط مطلوباً، والصلاه المشتمله على ما عدا الجزء المنسّى مطلوباً آخر، ولو كان ذلك من جهه حديث الرفع بضميمه المطلقات الأوليه المشبهه للأجزاء والشرائط، مع أنّه لا سبيل إلى إثباته لكونه خلاف ما تقتضيه إطلاقات الأوامر المتعلّقه بالمركّبات من الظهور فى وحده المطلوب، وما تقتضيه إطلاقات الأدله المشبهه للأجزاء والشرائط من الجزئيه والشرطيّه المطلقتين، ولذلك ترى بنائهم على سقوط التكليف عن المركّب عند تعدّر بعض أجزائه، إلما إذا كان هناك ما يقتضى ثبوت التكليف بالنسبه إلى الباقي ووجوب الإتيان بها كقاعده الميسور ونحوها؛ فإذا لم يكن إثبات صحّه ما أتى به ممكناً لأجل عدم اقتضاء رفع النسيان لتحديد دائره طبيعه المأمور بها فى الباقي، وإثبات الأمر الفعلى بها، فحينئذ يكفى فى وجوب الإعادة عند التذكّر

إطلاق دليل الجزئية الموجب لدخل المنسّى في مصلحه المركّب وملاكه حتى في حال النسيان).انتهى ملخّص كلامه.

أقول: ولا يخفى عليك ما في كلامه من الإشكال، حيث أنّه يمكن لنا اختيار أحد الشقّين الآخرين من ملاحظه حديث الرفع مع الأدلّه الأوّليه.

إمّا بأن يقال بأنّ إثبات التكليف للتبعيّة ليس على حسب مفاد حديث الرفع حتّى يقال إنّّه ورد للرفع لا للوضع، لوضوح أنّه لا يتكفّل على الفرض إلّارفع الجزء المنسّى، ويفيد أنّه جزء في حال الذكر دون حال النسيان، إلّا أنّه إذا ضمّمنا إليه لسان أدلّه الداله على نسبه وجوب الصلاه بأجزائه العشره، يوصلنا إلى أنّ بقيّه الأجزاء واجبه، فإثبات التكليف للباقي لا يكون إلّا بواسطة دلاله الأدلّه الأوّليه، مع ملاحظه سقوط جزئيه جزء المعنى، كما هو الأمر كذلك في مثل مدلول الأدلّه الأوّليه مع قاعده الميسور أو مثلها من سائر القواعد، حيث أنّ الميسور لا يُمضى إلّا ما كان له الاقتضاء بالأدلّه الأوّليه، مع تأييد سقوط المعسور عن مورد التكليف، ففي هذا القول لا يخرج الحديث عمّا هو شأنه كما فرضه قدس سره.

أو يصحّ دعوى الأخير لا- بأن يكون المطلوب هنا متعدّدًا، بل المطلوب ليس إلّا أمرًا واحدًا وهو طلب الكلّ والمركّب المشتمل على عشره أجزاء، غايه الأمر إذا فرض شمول الحديث لصوره النسيان، وحكمنا بعدم جزئيته في ذلك الحال، كشفنا بذلك أنّ المطلوب في حال النسيان ليس إلّا بقيّه الأجزاء بواسطة الأمر الأوّلى مع ملاحظه دليل الكاشف، وإلّا لولا ذلك جرى هذا الإشكال في

سائر القواعد مع الأدلّة الأوّليه مثل قاعده الميسور مع الدليل الأوّلي، أو قاعده لا تعاد مع الأدلّة الأوّليه، مع أنّ الخصم قد سلّم صحّه تلك القواعد كما يستفاد ذلك من لسان كلامه، وليس هذا إلّا لأجل ما ذكرنا من أنّ الطلب ليس إلّا طلب واحد إلّا أنّه بعد جريان حديث الرفع أو أمثاله يفهم أنّ المطلوب في حقّ الناسى ليس إلّا تسعه أجزاء كما في تعذّر بعض الأجزاء إذا لوحظ مع قاعده الميسور.

وأيضاً: ومنه يظهر الجواب عمّا ذكره المحقّق النائيني رحمه الله في إشكاله الثالث من وحده الطلب، وأنّه لا يمكن الحكم بالصحّه مع جريان حديث الرفع، بخلاف ما لو كان متعدّداً، ووجه الظهور هو ما عرفت من صحّه ذلك حتّى مع وحده الطلب كما لا يخفى.

كما أنّه يظهر بعد التأمل جواب الإشكال الثاني، وهو رفع الحكم ما دام النسيان باقياً في بعض الوقت لا تمام الوقت أو العمر، حيث أنّ المرفوع إذا كان بملاك جزئيه الشىء للمركّب المأمور به، بما أنّه ناسٍ في حال الامتثال، وقلنا بالكشف بواسطة حديث الرفع عن كون المأمور به هو المأتى به خارجاً دون جميع الأجزاء العشره، فلا يبقى مجالاً للقول بوجوب الإعادة بعد زوال الغفله والنسيان وهو واضح.

أقول: بقى هنا البحث عن حقيقه أنّ المرفوع في المقام، وهذا هو الإشكال الأوّل الواقع في كلام المحقّق النائيني قدس سره.

قد يُقال: - كما في «نهايه الأفكار» للعراقي - بأنّ المرفوع عبارته عن رفع



ترك الجزء المنسَى حتى يصحّ الحكم بعدم وجوب الإعادة.

بتقريب أن يقال: إنّ رفع الترك عبارته عن جعله كأن لم يكن في عالم التشريع، على معنى عدم جعله موضوعاً للحكم بالفساد ووجوب الإعادة، الراجع إلى البناء على صحّة المأْتى به للفاقد للجزء المنسَى، بجعله بدلاً عن الواقع في القناعه به عنه (المحقّق) في مقام تفرّغ الذمّه.

وقد أجاب عنه المحقّق العراقي: بأنّه إنّما يتمّ إذا كان الرفع بلحاظ تحديد دائره الطبعه المأمور بها في حال النسيان بما عدا المنسَى، وإلّا فلا أثر لمجرّد رفع الترك إلّا بقاء الأمر والتكليف في حال النسيان الموجب لوجوب الإعادة لا عدمها، فكأنّه أراد أنّه قد عرفت أنّ حديث الرفع رقع للتكليف لا وضع له.

ثمّ نقل بإيراد آخر لهذا الاحتمال: بأنّ استفادته الاجتزاء بالمأْتى به حينئذٍ مبنئٌ على اقتضاء رفع الترك للبناء على وجود الجزء المنسَى وتحقّقه، وهو بمعزل عن التحقق، لأنّ شأن حديث الرفع إنّما هو تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزله الموجود؛ لأنّ تنزيله بمنزله الموجود وضعٌ والحديث وضعٌ للرفع لا للوضع، فلا يمكن تطبيق الرفع على ترك الجزء المنسَى.

ثمّ أجاب عنه المحقّق المزبور: (بأنّ مرجع الرفع في الحديث- بعدما كان إلى الرفع بالعنايه، الراجع إلى خلوّ صفحه التشريع عن المرفوع- على معنى عدم أخذه موضوعاً للأحكام في عالم التشريع، ولا- يكاد يفرّق بين رفع الفعل أو الترك، كما أنّ رفع الموجود في عالم التشريع يرجع إلى رفع الأثر المترتب عليه وخلوّه

عن الحكم في التشريع، كذلك كان في رفع العدم والترك، فرفعه يرجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم، فإذا كان أثر الترك هو الفساد ووجوب الإعادة مثلاً، فرفعه يرجع إلى رفع الفساد بترتب نقيضه وهو الصحه وعدم وجوب الإعادة، لا أن مرجعه إلى قلب العدم بالوجود بالبناء على وجوده وتحققه حتى يتوجه الإشكال المزبور)، انتهى محصل كلامه (1).

أقول: لا يخفى عليك أن ما ذكره في بيان المرفوع من رفع الجزئيه الذي قد عرفت عدم كونه منسياً، أو رفع نفس الجزء الذي قد عرفت أيضاً عدم وجوده، فكيف يرفع مع عدم كونه موجوداً، أو رفع الترك المتعلق للجزء الذي ظهر أنه يلزم كون الرفع وضعاً لا رفعاً وهو خلاف لما جعل، وعليه فكل ما ذكره رحمه الله مما لا يسمن ولا يغنى عن الاستناد إليه في رفع الإشكال، مع وجود الإشكال في بعضها كما ذكره سابقاً، كما في مثل كون الرفع هنا وضعاً لأجل كونه في مقام تحديد الطبيعه المأمور بها في الباقي، حيث قد عرفت جوابه بأن حديث الرفع لا يقتضيه، بل المقتضى لذلك بقاء الأمر الأولى مع إسقاط الجزء المنسى عن الجزئيه، فلا يصير الرفع وضعاً كما توهمه.

\*\*\*

ص: ١٨

١-١. نهايه الأفكار: ج ٣/٤٣١.

ولكن التحقيق أن يُقال في حل الإشكال بأن الحديث دال على صحه المأتي به بكل من فقرتيه من جمله: «ما لا يعلمون»: وجمله: «رفع النسيان»، وتوضيح ذلك موقوفٌ على بيان امور:

الأمر الأول: أنه قد مضى تفصيل البحث في مبحث البراءة بأن تخصيص هذه الأمور وتقييدها عن الأدلة الأوليه، أو حكومه الأدلة الحاكمه على الأدلة الأوليه ليس معناه التصرف في أصل الجعل والإداره الجديه الأوليه، لاستلزام ذلك النسخ المستحيل في حقه تعالى، بل المراد من الرفع والتخصيص هو رفع اليد عن الإراده الاستعماليه على حسب ما هو المتعارف في القوانين الكليه بين الأمم من أصحاب التقنين، حيث يُشرعون أولاً الأحكام بنحو العموم والقانون، ثم يلحقون بها ثانياً المخصصات والمقيّدات بصوره التبصره والمواد والفصول، حيث إنّ مثل هذه الأمور تكشف عن أنّ الإراده اللبّيه قد تعلقت بغير المقيّد والمخصص، كما أنّ عدم العثور على المقيّدات يكشف عن تطابق الإراده الجديّه والإراده الاستعماليه.

الأمر الثاني: أنّ الرفع في حديث الرفع قد يُسند تاره إلى نفس الموصول، ويكون صلته مثل: «رفع ما لا يعلمون»، و«ما اضطرّوا إليه»، أو «ما استُكروهوا»، وفي بعض الموارد يكون صلته نفس العنوان مثل النسيان والخطاء كما في قوله

تعالى: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» ١. وقد يمكن أن يكون الوجه في التفاوت هو أنّ ما اسند إلى ما الموصول وصلته كان المقصود هو رفع الحكم الذى وقع عليه تلك العناوين من الاضطرار والإكراه، بلا فرق بين كون المتعلق فى الاضطرار والإكراه والجهل هو فعله أو تركه، وتكون هذه العناوين متوجهه بالذات إلى نفس الحكم وينطبق عليه العنوان، كما فى مثل الاضطرار لأكل الميتة حيث يصدق عليه الاضطرار، هذا بخلاف الرفع المسند إلى النسيان والخطاء، حيث أنه مسند إلى الموضوع وهو على قسمين:

تارة: يكون نفس الشيء قد تعلق به النسيان والخطاء، كما لو ترك المكلف الجزء أو الشرط نسياناً أو خطأً.

وأخرى: ما لا يصدق عليه نفس ذلك العنوان، بل النسيان والخطاء سببان وموجبان لحصول ذلك، أو يعدّ عدم تركه موجباً لتحقيق المانع والقاطع فى الصلاة من المصلّى العالم كما لو لم يترك الضحك فيما لو كان غافلاً عن كونه فى الصلاة، فإنّ الضحك صادر عن الإنسان عمداً بلا إشكال، إلّا أن منشأه قد يكون غفلته ونسيانه عن كونه فى الصلاة.

وعليه فالمقصود من رفع الموضوع هو الرفع بكلا قسميه، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون النسيان موجباً لتحقيق أمرٍ وجودى مانعٍ أو أمر عدمى موجب

لحصول ذلك مثل ترك الموالاه وغيره.

الأمر الثالث: أنّ النسيان المتعلق بالموضوع لا يتعلّق بوجود الطبيعه ولا بعدمها، بل يتعلّق بنفس الطبيعه، لأنّ المصلّى يكون قد غفل عن طبيعه الجزء، وانمحى عن ذهنه جزئيه أمر وتركها، كما لا يتعلّق الحكم بوجودها لوضوح أنّه إن كان المراد عن الوجود هو تعلّقه بالفرد الخارجى فواضح الفساد؛ لأنّ الشىء بعد وجوده لا معنى لتعلّق النسيان بوجوده، وإن كان المراد هو النسيان عن إيجادها، فهو يرجع إلى ما ذكرنا، من تعلّقه بالطبيعه حتّى يصدق أنّه ذهّل وغفل عن إيجاد الطبيعه، وحيث أنّ الرفع يُسند إلى الطبيعه، يصحّ كون المراد من الرفع هو مطلق الآثار لا المؤاخذه فقط، ولا الأثر المناسب له؛ لأنّ رفع الطبيعه يناسب رفع ما له من الآثار من الوجوب والحرمة والشرطيّه والجزئيّه والقاطعيّه والمانعيّه وغيرها من الأمور.

الأمر الرابع: لا إشكال فى أنّ الرفع قد اسند إلى نفس النسيان، ومعلوم أنّه غير مرتفع بالوجدان، وعليه فلا بدّ من التصرّف فى ظاهر الدليل، فقد يقتضى أن يكون، التصرّف فى الكلمه بأن يراد من كلمه (النسيان) المنسى على نحو المجاز فى الكلمه، أو يكون التصرّف فى الاسناد والمجاز فيه، بأن تكون الكلمه مستعمله فى معناها حقيقه، غايه الأمر يدعى رفعه حقيقه وادّعاءً من جهه أنّه لا أثر له من جهه الشرع، فالنسيان الذى لا يترتب عليه أثره من الحرمة والبطلان كأنّه ليس بنسيان ولا يكون موجوداً؛ لأنّ الآثار التى تترتب عليه بالإطلاقات والعمومات إذا انتفت عنه فى دائره الشرع، فكأنّه ليس غير موجود، وهذا هو المطلوب.

ص: ٢١

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الأربعة، تعرف أنّ مقتضى الجمع بين الأدلّة الأوليّة المقتضيه لإثبات الجزئيّه لكلا حالتى الذّكر والنسيان، مع ملاحظه الدليل الحاكم المستفاد من حديث الرفع-الدّال على رفع النسيان ادّعاءً بمعنى رفع الجزئيّه فى حالته بما له من الآثار الحرمه والبطالان وغيره-ينتج إثبات الوجوب لبقية الأجزاء، فالرفع لا يتعلّق بوجود الجزء حتّى ينتج نقيض المطلوب؛ لأنّ أثر وجود الجزء هو الصحّح، فرفعه يكون هو البطلان، بل النسيان المرفوع متعلّق بطبيعته الجزء، ورفعه يكون باعتبار جميع آثارها ومنه الجزئيّه، ومن آثار رفع الجزئيّه عدم الفساد فى تركه، فعليه يصحّ القول بتعلّق الرفع فى رفع النسيان بالأجزاء المنسيّه والحكم بصحّح الصلاه بحديث الرفع، ولا يتوجّه إليه الإشكال، وهذا هو المطلوب.

هذا تمام الكلام فى الدليل الخارجى الذى يدلّ على صحّحه ما أتى به ناقصاً من الأصل العملى وهو البراءه المستفاده من حديث الرفع بفقرتيه.

### جریان الأدله الاجتهاديه فى الأجزاء المنسيّه

يقتضى المقام التعرض الدليل الخارجى الاجتهادى الدالّ على صحّحه المأتى به كذلك، وبالرغم من أن تفصيل هذا الكلام مرتبط بالفقه-ولذلك ترك أكثر الأصحاب من أهل الخبره فى الأصول، التعرّض له، وتعرّض له بعضهم-لكن نحن نذكره تمييزاً للبحث لكن على نحو الاجمال، إذ أن تفصيله أزيد ممّا ذكر هنا

وهو موكولٌ إلى محلّه في الفقه، فنقول ومن الله الاستعانة:

وقد عرفت أنّ مقتضى الدليل الأوّلى في أجزاء المركّب، هو لزوم الإعادة في النقصان السهوى، إلّا أنّ مقتضى الدليل على خلافه، ومنه في باب الصلاة حيث وردت أخبار صحاح دالّة على عدم وجوب الإعادة في الأجزاء غير الركّتيه، وهي تفيد وقاعده لا تعاد الوارده في الروايه الصحيحه المرويّه عن زراره، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: لا تُعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهور والوقت والقبله والركوع والسجود» (١).

حيث تدلّ هذه القاعده على عدم لزوم الإعادة فيمن ترك السوره أو غيرها من غير الخمس، فدلالتهما على عدم وجوب اتيان الناقص سهواً واضحاً ولا كلام فيه، لأنّه القدر المتيقّن الداخل فيه، وإنّما الإشكال والكلام يكون في الترك العمدي الحاصل من الجهل والعلم حيث يأتي البحث عن شمول اطلاق الأخبار والقاعده له وعدمه؟ أمّا صورتي العلم والعمد، فلا إشكال ولو بواسطه الإجماع خروجهما، ولعلّ خروجهما أنّه لو لم تكن خارجاً لاستلزم اللغويّه في أصل الوضع والجعل؛ لأنّ إيجاب ما يجوز تركه عمداً وعلماً المترتب على تركه عقوبه، جمع بين المتناقضين والمتنافيين؛ لأنّ مقتضى كون الشيء واجباً هو عدم جواز تركه عمداً أو علماً، بحيث لو تركه لترتبت العقوبه على تركه بحسب مقتضى حكمه الأوّلى ودليله، مع أنّ شمول عموم (لا- تعاد) له يكون معناه أنّه لو تركه عمداً لا

ص: ٢٣

عقوبه عليه، فلا يجتمع بين الحكم بلزوم العقوبه على تركه، وعدم العقوبه على تركه لأجل جواز تركه، هذا.

أقول: ولكنّه لا- يخلو عن إشكال؛ لأنّ وجوب شيء لا- يلزم البطالان في تركه، إذ من الممكن أن يكون الشيء واجب الإتيان، إلّا أنّه لو عصى المكلف وترك اتيانه تاماً، لما أوجب ذلك بطلان المأتي به ناقصاً، كالحجّ فإنّ من واجباته رمى الجمره، حيث يجب وقوعه في النهار، فلو رمى الجمار في الليل ولم يأت به نهراً، فإنّه يكون قد ترك واجباً، وأمّا بطلانه لأصل عمل الحجّ بتركه محلّ تأمّل، وعليه فالأولى دعوى عدم عمومه للعمد، مضافاً إلى قيام الإجماع على ذلك، وهو إمكان دعوى انصراف لسان الأدلّه المذكوره مثل دليل لا تعاد عن مثل الترك العمدي كما لا يخفى. والله العالم.

### البحث عن شمول حديث لا تعاد لصوره الجهل وعدمه

بقي الكلام في المقام عن أنّ عموم حديث لا تعاد هل يشمل الجهل، أو أنّه مختصّ بالنسيان فقط؟

فقد يُدعى الاختصاص: بتقريب أن يقال: الظاهر المستفاد من قوله عليه السلام: «لا تعاد»، إنّما هو نفي الإعادة في موردٍ لولا هذا الدليل فيكون المكلف مخاطباً بإيجاد الأمور به بعنوان الإعادة بمثل قوله: أعد الصلاة، وهذا يختصّ بموارد السهو والنسيان، فإنّه لمّا لا يمكن بقاء الأمر والتكليف بإيجاد الأمور به في حال



النسيان، يكون الأمر بإيجاده ممحضاً بكونه بعنوان الإعادة، بخلاف موارد الجهل والعمد فإنّ التكليف بإيجاد المأمور به يكون متحققاً في ظرف الجهل، ويكون وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الأوّل باقياً في ظرف الجهل، لا أنّ الإعادة تثبت بخطابٍ جديد كما في موردى السهو والنسيان، وبما ذكرنا يثبت أن دليل لا تعاد مختصّ بصوره الإخلال الناشئ عن السهو والنسيان، ولا يشمل صورتى الجهل والعمد.

وفيه: أجاب عنه المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» بقوله:

أنّ إعادته الشيء في الطبائع الصرفه بعد أن كانت حقيقتها عباره عن ثانى وجود الشيء على نحو يكون له وجودٌ بعد وجوده، فلا شبهه في أنّه لا بدّ في صدق هذا العنوان وتحققه من أن يكون الشيء مفروض الوجود أو لا، إمّا حقيقيّة أو ادّعاءً وتخيلاً، ليكون الإيجاد الثانى تكراراً لوجود ذلك الشيء وإعادته له، وإلّا فبدونه لا يكاد يصدق هذا العنوان فيهما بعد فرض أنّه كان لصرف الطبيعي وجود مسبقاً كونه بوجود آخر له حقيقه أو تخيلاً وزعماً ينتزع منه عنوان الإعادة باعتبار كونه ثانى الوجود لما أتى أولاً من المصداق الحقيقى أو الزعمى، كأن تعلق الأمر بهذا الثانى بعنوان الإيجاد أو بعنوان الإعادة.

وحينئذٍ نقول: إنّّه كما أنّ في موارد الإخلال السهوى بالجزء يصدق هذا العنوان، وينتزع من الإيجاد الثانى عنوان الإعادة، كذلك يصدق العنوان المزبور في موارد الجهل بل العمد أيضاً، حيث أنّه ينتزع العقل من الإيجاد الثانى عنوان الإعادة باعتبار كونه إعادةً لما أتى أولاً من الفرد الفاسد، غايه الأمر يكون

وجوب هذا العنوان في موارد الجهل والعمد من جهة اقتضاء التكليف الأوّل الباقي في ظرف الجهل، وفي موارد السهو والنسيان بخطابٍ جديد، ولكن هذا المقدار لا يوجب فرقاً بينهما فيما نحن بصدده، كي يوجب اختصاص لا تعاد من جهة اشتماله على لفظ الإعادة بموارد النسيان، بل ذلك كما يشمل السهو والنسيان، كذلك يشمل الجهل بل العمد أيضاً، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: يجب البحث عن المراد من الإعادة التي هي بمعنى التكرار، وأن المراد منا هل هو الأمر بذلك في خلال تكرار الأمر، أو تكرار الوجود من الفرد الخارجى؟

فإن كان المراد من التكرار هو خطاب جديد، فلا إشكال في أنّ الجاهل لا خطاب له إلا بالأمر الأوّل؛ لأنّ المفروض كونه مخاطباً على الفرض بخطاب الأمر الأوّل، بخلاف الناسى حيث إنّه يكون له خطاب جديد بالإعادة، لو لم يرد حديث لا تعاد، فعلى هذا التقدير لا- يشمل حديث لا- تعاد الجاهل، سواء كان جهله جهلاً- بالحكم أو بالموضوع، لعدم خطابٍ جديد، فلا وجه حينئذٍ لملاحظه التكرار بالنظر إلى الوجود الخارجى حتّى يقال بعدم الفرق بين صورته الجهل والنسيان.

وإن أريد من التكرار الوجود في الخارج بأن يؤتى بالعمل مجدداً بعد ما أوجده أولاً ولو بصوره الفاسد، فالإعادة هنا صادقٌ على كلّ واحدٍ من الجهل والنسيان، إلاّ أنّه مبنئٌ على القول بكون وضع ألفاظ العبادات على الأعمّ من الصحّة، حتّى يصحّ أن يقال له أعد، وإلّا على القول بوضعها للصحيح فلا يصدق

ص: ٢٦

على الإتيان به ثانياً إعادته الأول حتى يشمل حديث لا تعاد؛ لأن المفروض فساد العمل في الأول، فلم يأت بشيء من الصلاه حتى يُحكم عليه بإعادتها، وعلى القول بالأعم فإنه لا إشكال في صدق الإعادة، سواء كان الحكم بلزوم الإتيان ثانياً من جهة أمر الأول كما في الجهل، أو كان بمقتضى أمر جديد كما في النسيان، وما أجاب به المحقق العراقي متعلقاً بالثاني كما لا يخفى

هذا كله على فرض مبناه من عدم إمكان توجه الخطاب إلى الناسي حال النسيان.

وأما على ما ذكرناه سابقاً من أن الخطابات الكليه والقانونيه فعليته في حق جميع الناس حتى للناسين والجاهلين والعاجزين، غايه الأمر يُعذرون في ترك الجزء والشرط، فحينئذٍ على فرض كون الأمر باقياً في حق جميعهم بالأمر الأول، بمقتضى إطلاق دليل الجزء والشرط، حيث يحكم بكون المنسى جزءاً حال النسيان أيضاً كما يقال بأن الجزء المتروك جهلاً جزءاً أيضاً، فلا بد من الإعادة بالأمر الأول لبقائه لولا حديث الرفع وأمثاله، سواء ترك الجزء نسياناً أو جهلاً، وكان انطباق الإعادة بلحاظ الوجود من الفرد الأعم من الصحيح والفاسد، فلا إشكال في شمول حديث لا تعاد لكل واحدٍ منهما، ويحكم بعدم وجوب الإعادة بلحاظ الأمر الأول، حيث يكون مفاده حينئذٍ وقوع الامتثال بما أتى به، الراجع خلاصته بالحكومه على عدم إطلاقه دليل الجزئيه والشرطيه في حال النسيان أو الجهل لو لم يرد دليل آخر يدل على إلحاق الجهل بالعمد في عدم المعدوريه، كما ادعى ذلك المحقق المزبور اعتماداً على لسان الأخبار الخاصه، ولا يقتضى المقام

بيان تلك الأخبار؛ لأنّ مجال البحث عنها هو الفقه لا الأصول، فدعوى شمول عموم لا تعاد لكلّ من النسيان والجهل بحسب طبعه ليست بممنوعه.

ثمّ على فرض قبول إلحاق الترك جهلاً- بالحكم أو الموضوع بالترك القهري في الإخلال، إنّما يصحّ ذلك إذا لم يكن الشارع قد أمره في الجهل بوجوب المضى وعدم الاعتناء، كما في الشكّ بعد تجاوز المحلّ، حيث أمر الشارع بوجوب المضى، وعدم لزوم الإتيان به، حتّى فيما إذا أمكنه التدارك بعدم استلزام زياده ركيته مبطله، وإلّا لما كان شكّه وجهله ملحقاً بالإخلال العمدي؛ لأنّ المكلف حينئذٍ مأموّرٌ من ناحيه الشارع بوجوب المضى، فلو ظهر ترك الجزء كسوره الحمد مثلاً لا يوجب ذلك البطلان، لأنّه لو لم يحكم الشارع به لكان آتياً بها ولم يتركها، في يكشف عن أنّه قد بقى تحت عموم لا تعاد، كما يدلّ الحديث على ذلك عند الإخلال السهوى.

هذا تمام الكلام في هذا البحث، وهناك مزيدٌ من التحقيق حول هذا الموضوع نحيله إلى أبحاثنا في الفقه، وأسأل الله التوفيق في تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

## البحث عن حكم الزيادة العمديه من الجزء والشرط

### اشاره

قال المحقق الخراساني رحمه الله في «الكفايه»:

(الثالث: أنّه ظهر ممّا مرّ حال زياده الجزء إذا شكّ في اعتبار عدمها شرطاً

ص: ٢٨

أو شرطاً في الواجب، مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلما لم يكن من زيادته بل من نقصانه، وذلك لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزء أو شرط، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً، وإن اشتغل العقل لولا النقل بلزوم الاحتياط لقاعده الاشتغال.

نعم، لو كان عبادةً وأتى به كذلك على نحو لو لمن يكن للزائد دخل في لما يدعوا إليه وجوبه، لكان باطلاً مطلقاً، أو في صورة عدم دخله فيه، لعدم قصور الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال، لقاعده الاشتغال، وأما لو أتى به على نحو يدعو إليه على أي حال كان صحيحاً لو كان مُشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإن تشريعه في تطبيق المأتي به مع الأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: لا يخفى أنّ كلام المحقق الخراساني مشتمل على البحث عن تحقق الزيادة في الجزء أو الشرط في الخارج وعدمه، وعلى البحث عن حكم علمه بالزيادة وعدمه، وأنه لو شك في شرطيه عدم الزيادة في الواجب مع عدم اعتبار عدمها في جزئيه الجزء أو شرطيته، هل مقتضى الأصل حينئذ هو الصحه أو البطلان، كما أنّ الإتيان بالزيادة هل يوجب البطلان مطلقاً أم يفصل بملاحظه قصد الآتي به؟

ص: ٢٩

فهذه امورٌ لا بدّ أن يبحث فيها، ولا يتضح المراد فيها إلّا بعد بيان امور متقدّمه على أصل المطلب، وهى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد فرض لتصوّر الزيادة العمديّه وجوه ثلاثه:

الوجه الأوّل: أن يأتي ويزيد جزءاً من الأجزاء بقصد كون الزائد جزءً مستقلّاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعه ركوعان كالسجود.

الوجه الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءً واحداً، كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدّد.

الوجه الثالث: أن يأتي بالبراء بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه.

إمّا اقتراحاً كما لو قرأ سورةً ثمّ بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة اخرى: لغرض ديني كالفضيله، أو دنيوي كالاستعجال.

وإمّا لإيقاع الأوّل على وجهٍ فاسدٍ بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياءً أو مع عدم الطمأنينه المعتبره فيها، ثمّ يبدو له في إعادته على وجهٍ صحيح.

أمّا الزيادة على الوجه الأوّل: فلا إشكال في فساد العباده بها إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاه أو في الأثناء، لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال - به وهو المجموع المشتمل على الزيادة - غير مأمور به، وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال.

وأمّا الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العباده فيهما؛ لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في مانعيه الزيادة، ومرجعها إلى الشكّ في شرطيه عدمها، وقد تقدّم أنّ

مقتضى الأصل فيه البراءة، انتهى كلام الشيخ الأعظم قدس سره (١).

أقول: يقتضى المقام التعرض لنص الأمور المذكوره فى المقام:

الأمر الأول: هل كان عقلاً أو عرفاً فرض وقوع زياده الجزء أو الشرط عمداً فى المركب، أو لا يمكن عقلاً، بل يمكن عرفاً؟ فلا بأس بذكر بعض ما قيل فى المقام:

تارة: بأن زياده الجزء أو الشرط لا يمكن ثبوتاً، لأن الجزء أو الشرط:

إما أن يؤخذ بشرط لا، فترجع زيادته إلى نقيضه الشرط أو الجزء لأنه يلزم الإخلال بالزياده بقيد الجزء، وهو أن لا يكون معه شىء آخر.

وإما أن يؤخذ لا بشرط، حيث لا يكاد يتحقق من خلاله الزياده، لأن ماهيته لا بشرط تتلائم مع الضمائم ولا يصدق الزياده مع هذه الماهية، هذا.

أجاب عنه المحقق النائنى قدس سره بقوله: (إن مقام الإمكان الثبوتى غير مقام الصدق العرفى، ولا إشكال فى صدق الزياده عرفاً على الوجود الثانى، فيما إذا كان الواجب صيرف الوجود، كما لا إشكال فى صدق الزياده عرفاً على العدد المضاف إلى عدد الواجب، كما فى باب الركعات إذا أضاف ركعاً على ركعتى الصبح، فهذه زياده، فهكذا يكون فى إضافه الركوع الثانى على الأول، كما أن وجود الثانى للركوع إذا لم يقيّد بقيد الوحده، وكان الأمر به يقتضى صرف الوجود فى قوله: (اركع فى الصلاه)، يكون زياده فى الركوع الواجب، فلا فرق فى صدق الزياده بين القسمين، غايه الأمر أن الزياده فى الأول إنما تتحقق بإضافه عددٍ

ص: ٣١

آخر إلى عدد الواجب ولو عَرَضاً فيما إذا أمكن ذلك، كما إذا أوجب إعطاء درهم واحد فأعطى المكلف درهمين دفعه واحده، فإنَّ الدرهم الثاني يكون زياده في الواجب، وأمّا الزيادة في الثاني فهي لا تتحقّق إلّا بالوجود الثاني، وذلك إنّما يكون بتعاقب الوجودات في الأفراد الطوليّه، ولا يمكن أن تحصل الزيادة في الأفراد الدفعيّة فيما إذا أمكن ذلك، فإنّ صرف الوجود إنّما يتحقّق بالجامع بين الأفراد العَرَضِيّه كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال، عدم إمكان تحقّق زياده الجزء أو الشرط ثبوتاً، لا ينافي صدق الزيادة عرفاً، والموضوع في أدلّه الزيادة إنّما هو الزيادة العرفيّة، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه (١).

أقول: هذا، ولكن قد يرد عليه - كما في «نهاية الأفكار»، حيث علّق المحقق العراقي على ما ورد في «فوائد الأصول» بقوله: (إنّ ما أفاد النائي رحمة الله صحيح لو اعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع الواحد، وإلّا فلو اعتبر فيها طبيعه الركوع الجامع بين الواحد والاثنين، فتصوير الزيادة الحقيقيه فيها في غايه الإمكان، لأنّ المراد من زياده الشيء في الشيء كون الزائد من سنخ المزيد عليه، وموجباً لقلب حدّه إلى حدّ آخر، وعلى ما ذكرنا يكون الأمر كذلك).

نعم، لو اعتبر الركوع واحداً يستحيل اتّصاف الركوع الثاني بالصلاحيه، فلا يكون حينئذٍ من سنخ الصلاة، فلا يعقل صدق الزيادة عليه، بل تكون ضمّه إلى

ص: ٣٢



الأول من قبيل ضمّ الدبس إلى الدهن.

نعم، على هذا لا بأس بالبناء على كونه صلاةً تشريعاً، فيصير صدق الزيادة عليه ادعائياً، ولكن لم نلتزم بهذا المعنى كي نلتزم بهذا المحذور، بل التحقيق الالتزام بالمعنى الأول، فيكون الزيادة عليه حقيقةً كما لا يخفى<sup>(١)</sup> انتهى كلامه (١).

أقول: ما ذكره رحمه الله في هذا المقام مبنئ على مقدمات ثلاث، قد مهّدها قبل ذلك في نهايته، وهى:

المقدمه الأولى: يعتبر فى الزيادة كون الزائد من سنخ المزيد عليه، وبدونه لا يكاد تصدق الزيادة، فلا بدّ فى صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيه بالجزء المأتى به أيضاً، وإلّا فمع فرض خلّوه عن هذا القصد، وقصد الجزئيه، لا يكون المأتى به حقيقه من سنخ الصلاه، فلا يصدق عليه الزيادة، إلّا على نحوٍ من العناية للمشاكله الصوريّه.

المقدمه الثانيه: يعتبر فى صدق الزيادة كون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص ولو اعتباراً، حتّى يصدق بالإضافه إليه عنوان الزيادة وعدمها كما فى ماء الحَبِّ أو النهر مثلاً، وإلّا فبدونه لا- يصدق عليه الزيادة وإن بلغ ما بلغ، وكذلك الأمر فى المركّبات، ففيما أيضاً لا بدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزءً لها فى مقام اختراع المركّب وابداعه ليتحقّق بذلك عنوان الزيادة فى المكتوبه.

المقدمه الثالثه: أنّ أخذ الجزء أو الشرط فى المركّب فى مقام اعتباره

ص: ٣٣

١- ١. حاشيه فوائده الأصول: ج ٢٣٠/٤.

واختراعه يتصوّر على وجوهٍ ثلاثه:

١- اعتبار كونه جزءاً أو شرطاً على نحو بشرط لا من جهة الزيادة في مقام الوجود والتحقّق.

٢- اعتبار كونه جزء على نحو لا بشرط من طرف الزيادة، على معنى أن يكون الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب، من جهة عدم تعلق اللّحاظ به، مثل ما اعتبر في الصلاة الركوع الواحد لا مقيّداً كونه بشرط عدم الزيادة، ولا طبيعه الركوع، ففي مثله يكون الركوع الزائد خارجاً عن حقيقه الصلاة، لعدم تعلق اللّحاظ به في مقام جعل ماهيّة الصلاة.

٣- اعتباره على نحو لا بشرط، مع كون الزائد داخلياً في اللّحاظ، كما لو اعتبر في جعل ماهيّة الصلاة طبيعه للركوع في كلّ ركعه منها، الجامعه بين الواحد والمتعدّد لا الركوع الواحد.

فعلى الأوّل لا- مجال لتصوّر تحقّق الزيادة، وكذلك الأمر على الثاني، وإن لم ترجع الزيادة إلى النقيصه، إلّا أنّ عدم قصور الزيادة الحقيقيه إنّما هو لو كان لعدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، هذا بخلاف الثالث فإنّه لا قصور في تصوّر الزيادة الحقيقيه، لأنّ الزائد كان من سنخ المزيد مع كونه موجباً لقلب حدّه إلى حدّ آخر... إلى آخر كلامه (١).

إشكال: لا يخفى ما في كلامه رحمه الله من الإشكال في أنّه كيف تصوّر في الوجه

ص: ٣٤

١- ١. نهايه الأفكار: ج ٣/٤٣٦.

الثانى الجمع بين الجزء بصورة اللابشرط مع تمثيله بالركوع الواحد؛ لأنّ الوحده إن لوحظت فيه أصبح الوجه الأول من قبيل بشرط لا، وإن لم تُلاحظ إلّا طبيعته أصبح من الوجه الثالث، فتصوير الزيادة فى هذا القسم دون القسم الثالث لا يرجع إلى محصل، وعليه فمرجع الكلام يرجع إلى ما ذكره صاحب «الكفايه» من اختلاف اللّحاظ بين أن يكون مع الوحده فالزيادة حينئذ تكون نقيصه شرط لا زياده جزء، أو اللّحاظ بصورة لا بشرط فيكون ما أتى به تكررًا داخلًا فى الجزء دون أن يعدّ زياده، هذا.

قال المحقق الخمينى قدس سره: إنّ ما ذكره صاحب «الكفايه» ممنوع، لأنّ: (ما ذكره فى كون قيد الوحده فى الزيادة نقيصه بشرط لا- زياده جزء، ليس بشىء، لأنّ ما هو الجزء إنّما هو ذات الركوع، وكونه مأخوذًا بشرط لا أو وصف له، فلو أتى بالجزء أو الركوع أيصدق أنّه زاد فى الجزء وإن كان الزيادة يوجب ورود النقص لمكان الشرط أيضًا.

والحاصل: أنّه وَقَعَ الخلط بين زياده الجزء ونقصان الشرط، فالتكرار بذاته زياده باعتبار آخر مُنشأً للإخلال بقيد الجزء وشرطه، ولا مانع من كون شىء زياده ومنشأً للنقصان.

وتوهم: أنّ ما هو الجزء هو مجموع الشرط والمشروط، فذات الركوع ليس بجزء فلا يصير تكراره زياده فيه.

مدفوع: بأنّ جعل المجموع جزءًا لا يقتضى خروج ذات الركوع عن

الجزئية، لأنَّ جزء الجزء جزء (١)، انتهى.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال؛ لأنَّ كلامه رحمه الله متين على خلاف مسلكه من عدم إمكان تصوير زياده الجزء، فجوابه رحمه الله يكون فى باب المماشاه مع الخصم باعتبار إمكان تحقّق الزيادة، وإلّا فإنّه يمكن أن نقول:

إذا فرض كون الركوع الجزئى المركّب هو الذى أتى به بالوحده وإلّا ليس بركوع جزء، فإذا فُقد الشرط فُقد المشروط، فإذا أتى بركوع ثان يكون قد خرج الأوّل عن كونه جزءاً بواسطة فقدان شرطه، فإذا فُقد الجزء فالإتيان بركوع الثانى لا يؤدّى إلى تحقّق الزيادة فى الصلاة إلّا بنحو المشاكلة، لانتفاء الصلاة الصحيحه لأجل نقيصه الشرط الموجب لنقيصه الجزء، فلا تصل النوبه إلى بطلانه بواسطة زياده الجزء كما فرضه قدس سره. وعليه فجوابه فى ذيل كلامه من أنّ المجموع جزءٌ وأنّ جزء الجزء جزء لا يرجع إلى محصّل؛ لأنّ المفروض عدم كون ذات الركوع جزءً بل الجزء هو عنوانٌ وحدانى من الشرط والمشروط، فبفقد الشرط يفقد وينتفى المشروط كما عرفت، وبالتالي فإشكاله غير وارد على المحقّق الخراسانى قدس سره.

ولكن الذى يختلج بالبال حول قضيه زياده الجزء عمداً أو سهواً أن يُقال:

إنّه يمكن ملاحظه الزيادة من جهتين:

١- ملاحظتها بالنظر إلى المجعول الشرعى،

٢- ملاحظتها بالنظر ما يؤتى به فى الخارج،

ص: ٣٦

١- ١. تهذيب الأصول: ج ٣/ ١٥.

ثم ما يؤتى به فى الخارج:

قد يأتى به بقصد كونه جزءاً للواجب.

وقد يأتى به عارياً عن هذا القصد.

فأما الزيادة بالنظر إلى الجعل فلا إشكال أنه لا يكون بيد المكلف، إذ هو خارج عن قدرته ويده، غايته هو التشريع فى ذلك، فهو ليس زيادة فى أصل الواجب فى الواقع، بل العمل فى نفسه حرام؛ لأنَّ قصد أصل العمل حرام، وصحيح فى ذاته من حيث دخله فى عمل المولى الصادر من العبد كما لا يخفى.

وأما الزيادة بالنظر إلى ما يؤتى فى الخارج فقد يلاحظ:

تاره: من حيث وقوع الزيادة فى نفس العمل الخارج، من دون أن يقصد فرضها أجزاء زائده على أصل الواجب.

وأخرى: ما يقصد ذلك.

فعلى الأول: وبرغم أنَّ عنوان الزيادة منطبقٌ عليه بالنظر إلى أصل العمل الخالى عنه، لكن فرض كونه زيادة فى الجزء وعدمها، مبنى على أنَّ فرض الشىء جزءاً للمركب هل هو محتاج إلى القصد بكونه كذلك، أو يصير جزءاً ولو لم يقصد كونه كذلك كما فى المركبات الخارجيه الحقيقيه، مثل أن يضاف شيئاً آخر غير مسانخ إلى المركب الخارجى مثل الدار أو المعاجين، فإنَّ إضافه شىء فيها يوجب تحقق عنوان الزيادة، بل وصدق كون أجزائه زائده، سواءً قصد العامل عنوان الزيادة أم لم يقصده، بل المركب بما هو الموجود فى الخارج من حيث المجموع

يصدق على الكلّ مع تلك الزيادة.

وأما الذى يحتاج إلى القصد، فهو:

تارة: قد يكون الزائد الذى قد قصد إتيانه غير مسانخ مع المزيد عليه.

وأخرى: تكون المسانخه موجوده بين الزائد وأجزاء الأصل.

فعلى الأول: لا- يمكن جعله جزءاً إلّابأن تكون الأجزاء التى قد اخذت فى ذلك المركّب هو الأعمّ من المسانخ وغيرها، فحينئذٍ يصدق عليه الزيادة فى الأجزاء، لحصول جميع شرائطه من القصد والإتيان به فى حال الوجود وكونه فى المركّب وداخلياً فيه.

وأما لو كان الزائد مع القصد والسنخيه، فصدق الزيادة عليه يكون أيسر، إلّا أن يؤخذ تلك الأجزاء فى المركّب مشروطاً بعدم هذه الزيادة، حيث ظهر مما ذكرنا أنّ الإتيان بالزيادة حينئذٍ يوجب فقد المركّب نتيجةً لفقد الجزء الحاصل من فقد شرطه.

نعم، لو أخذ الشارع الأجزاء فى ذلك بصورة اللابشرط، بمعنى أنه لو فرضنا صحه الإتيان بمماثله أزيد من مرّه، وكون ذلك جزءاً له، فلا- تتصوّر الزيادة حينئذٍ أصلاً، مثل أن يفرض أنّ الشارع اعتبر مطلق قراءه السوره وإن تعدد جزءاً للصلاه، فإنّه لو أتى بعشر سور، عدّت كلّ واحده منها جزءاً لصلاته، ولا تكون زائده حتّى يبحث عن أنها زياده مبطله أم غير مبطله.

أقول: إذا عرفت جميع ما ذكرنا، يظهر لك أنّ صدق الزيادة فى الشىء بما

أنه جزء لا- يكون إلّا من جهة قصد الآتى بذلك، لا من جهة الأمور به أو الجعل فى التشريع، فإذا قصد الزيادة وأتى به، يصدق ذلك إذا لم يكن الجزء المأخوذ بصورة اللابشرط، وإلّا لا يمكن قصد الزيادة فيما يأتى به ولو كان من سنخ الجزء، لأنّ كلّ ما أتى به يصير جزءاً حينئذٍ بمجرّد إيجاده فى المركّب كقراءه السور فى النوافل.

وعليه، فما ادّعه المحقّق الخمينى قدس سره من عدم إمكان الجمع بين عنوان الجزئى والزيادة الجزئى وأن فرض الجمع بينها من قبيل الجمع بين المتنافيين عقلاً؛ لأنّ الجزئى أمرٌ انتزاعى عن تعلق الأمر بالمركّب ولا ينتزع إلّا بعد الأمر، والزيادة أمرٌ خارج عن متعلق الأمر، فلا يمكن القول فى شىء واحد إنّه جزء وزياده، لأنّه يرجع إلى القول بأنّ الشىء الفلانى كان مأموراً به وغير مأمور به، وهو محالٌ؛ صحيح بحسب الواقع الجعلى والتشريعى، وهو غير مراد للعلماء والأصوليين، بل مقصودهم من ذلك هو الزيادة بالنظر إلى الآتى مع ما لوحظ فى جعل ذلك الجزء فى المركّب كما أوضحناه، ففى مثله يصحّ تصوير الزيادة فى بعض المصاديق دون بعض كما عرفت؛ لأنّ الزيادة فى المركّبات الخارجيّة متحقّقة بوجود جزء آخر فى المجموع، سواءً كان من سنخ المزيد عليه أو غيره، هذا بخلاف المركّبات الاعتباريّة، حيث أنّ تحقّق الزيادة المنسيّه إلى الجزء لا يمكن إلّا إذا كان المأتى به من البراءة مقصوداً بلحاظ الجزئى، وكان المركّب أمراً اعتبارياً، وكان الزائد من جنس المزيد عليه، فمع ذلك لا بدّ أن يلاحظ كيفيّة أخذ عنوان الجزء:

١- فإن كان قد أخذ بشرط عدم لحوق مثله إليه، فلازم إضافته يرجع إلى نقيضه الجزء، لأنّ الجزء حينئذٍ ليس ذات الوقوع مثلاً، بل هو مع عدم الحاق مثله، فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، فبانتفاء المشروط ينتفى الجزء، ويحصل النقيضه من حيث الجزء، فيبطل بذلك.

وإن كان بالنظر إلى العرف المسامحى يطلق عليه زياده الجزء، لكنّه ليس زياده حقيقيه لعدم بقاء عنوان الصلاه بعد إضافه هذا الجزء إليها حتّى يطلق عليه ذلك، لإمكان حصول البطالان قبل تماميه الفرد الزائد، فلا يبقى مجال لفرض تحقق عنوانين عنوان الصلاه والزياده.

٢- وإن أخذ الجزء بصوره اللابشرط، وهو أمرٌ قابل للانطباق على كلّ ما يؤتى فيه من الأفراد المسانخه للجزء، فلا يمكن تصوير الزيادة فيه، إلّا من جهة ملاحظه العدد بالنظر إلى الأقلّ منه، لكنّه غير مقصودٍ قطعاً، ومن تصوّر الزيادة في هذا اللّحاظ بجعل اللّابشرط على قسمين - كما عرفت من كلام المحقّق العراقي، بل ويظهر من كلام المحقّق الإصفهاني في «نهايه الدرايه» - حيث قد عبّر عنه باللّابشرط القسّمى - قد عرفت أنّه لا يرجع إلى محضّ يفيد في المقام فائده تامّه.

هذا كلّّه بحسب ما يلاحظ الزيادة بالنظر إلى الجزء، عمدًا كان أو سهواً، حيث قد عرفت أنّه غير ممكن في بعض أفراد المركّبات. نعم، يصحّ فرض تحقق عنوان الزيادة بنفسه من دون لزوم الانتساب إلى الجزء، فهو أمرٌ معقول ومحقّق في الخارج، وفي تحقّق مثل ذلك لا حاجه إلى



القصـد ولا- إلى السـنخـيـه، ولا- إلى كونه عن عمدٍ، لإمكان تحقّقه بالسّهو، لأنّه حينئذٍ يتصوّر بلحاظ وجود الإضاـفه فيه بالنظر إلى أصل المـجعول والمأمور به، سواءً كان من سنخ المأمور به أو من غيره.

وعليه فلا يقع بحث عن إمكان تحقّقه، إلّا البحث في مثل هذه الزيادة عن أنّها مبطله للصلاه والعمل أم لا؟ والحكم عن ذلك تابع لملاحظه حال مقتضى القاعده والدليل والأصل العملي كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: ويدور البحث فيه عن أن إقتضاء القاعده الأوّليه عند تحقّق الزيادة في عملٍ هل هو البطلان أم لا؟

وإجمال الكلام فيه: أنّه لا شبهه في عدم بطلان العمل من هذه الناحيه، بلا فرقٍ بين العمـد والسّهو، لأنّه على فرض القول بعدم إمكان زياده الجزء- كما قرّرناه تبعاً لصاحب «الكفايه»- فلا وجه للحكم بالبطلان بالزياده الصادره عن المسامحه العرفيه، بل حتّى لو قصد زياده جزئيه، فلا- يوجب ذلك البطلان لا- من جهه الزيادة ولا من حيث الجزئيه التشريعيه؛ لأنّ الجزء إن لم يؤخذ فيه بشرط لا- أمكن فرض اشتمال المأتي به كلّ الأفراد، فلا- زياده فيه حتّى يقال إنّّه يوجب البطلان، أما لو كانت الزيادة مأخوذه بشرط لا فقد عرفت أنّه خروج عن الزيادة في الواقع.

وعليه، فعلى فرض كونه زياده أيضاً، فإنّه حتى وإن كان بصوره العمـد والتشريع سواء كان في أصل الجعل والماهيه أو في تطبيق المأمور به على المأتي

به، حتى يشمل ما هو المشتمل على الزائد، إلا أنه لا يوجب البطلان، لأنه قد أتى بالمأمور به الواقعي الموجود في الزائد أيضاً.

ومن ذلك ظهر صحه ما لو قلنا بإمكان جعل الزيادة في الجزء؛ لأنّ الكلام فيه كما عرفت، فالعمل لا يبطل من تلك الناحية.

نعم، هذا لا ينافي أن يكون العمل باطلاً من جهة اخرى، مثل ما لو قصد الأمر الجعلي المتعلق بالزائد دون الأمر الواقعي القُربى، حيث إنّه يبطل العمل من هذه الجهة لا من جهة الزيادة لأنه لم يمثل الأمر المتعلق بالمأمور به الواقعي، كما يمكن القول بالبطلان أيضاً فيما إذا قصد كلا الأمرين، إلا أنّ داعويته كان للأمر الجعلي دون الواقعي، بأن يكون تبعياً، أو كان البطلان في جهة مدخلية كلا الأمرين في داعويته مستقلاً لو كان منفرداً، والآن قد تشارك فيهما، حيث يقال بالبطلان بذلك إمّا للمشاركة كما عليه البعض، أو لأجل أنّ العمل بواسطة الأمر الجعلي لا يكون مقرباً لله، فيكون البطلان لأجل عدم حصول التقرب به لا من حيث الزيادة بنفسها.

أقول: هذا كلّه فيما إذا علم ماهية الجزء المجعول وأنه كان على نحو شرط لا أو اللابشرط، حيث يكون البطلان في الأوّل بواسطة النقيصه، وفي الثاني لأجل ما عرفت لا للزيادة، إمّا لعدم تحقّق مفهومها، أو على فرض صدقها كان وجه البطلان لمنافاته مع قصد القربه، أو لعدم وجود قصد امتثال الأمر فيه.

نعم، قد يُشاهد في بعض الموارد أن النصوص تحكم بالبطلان بالزيادة وإن

لم يكن من الذى قصد فيه ذلك، مثل زياده السجود فى الصلاه للإتيان بسجده التلاوه، حيث إن الشارع حكم من خلال الدليل التعبدى عليها بالزياده، مع أنه ليس منه حقيقه، ويلحق بالسجود الركوع بالأولويه القطعيه فيما لو ثبتت هذه الأولويه، ويترتب على ذلك عدم صحه الإتيان بصلاه فى أثناء صلاه اخرى فى غير الموارد المنصوصه، فإن الركوع والسجود المأتى بهما بعنوان الصلاه الثانيه محقق للزياده فى الصلاه الأولى، الموجه لبطلانها، كما أفتى به جماعه من الفقهاء، ومنهم المحقق النائنى والسيد الإصفهانى .

وكيف كان، فالبطلان فى هذه الموارد إنما هو بمقتضى النصوص والإلحاق لأجل تحقق الزياده حقيقه كما لا يخفى.

هذا إذا فرض العلم بكيفيه الجعل فى الجزء، من كونه بصوره اللابشرط أو بشرط لا.

### حكم الزياده المشكوكه كيفيتها:

وأما إذا شك فى كيفيه الزياده، ولم يعلم بأنها مأخوذه على النحو الأول أو الثانى، فالمرجع الشكّ إمّا إلى الشكّ فى أن الزياده هل هى مانع أم لا، ليكون الشكّ واقعاً فى حصول المانع وعدمه، فالأصل حينئذ هو البراءه نقلاً وعقلاً فى الأقل والأكثر، ويكون الأصل حينئذ عدم حصول المانع، باعتبار أن الأصل عدم الأخذ فى الجزء على نحو بشرط لا.

وبعبارة اخرى: يشكّ في حصول الزيادة وعدمه لا، فالأصل إن قلنا بإمكان حصولها، كما يمكن أن يُقرّر الشكّ في حصول الزيادة إلى الشكّ في حصول النقيصه في الواجب وعدمه؛ لأنّه إن كان قد أخذ الجزء بصورة الوحده وبشرط لا، فالإتيان بالزائد موجبٌ لنقيصه الجزء كما عرفت، وإلّا فلا نقيصه كما لا زياده مبطله، فالأصل أيضاً العدم، أى عدم تحقّق النقيصه الموجه للبطلان كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبه إلى البراءه النقليه والعقليه.

قد يُقال: بأنّ المقام من موارد جريان الاستصحاب دون البراءه، لأنّه من الأصول المحرزه دونها، فلا بأس بتوضيح ذلك والبحث عن إمكان جريان الاستصحاب في المقام وعدمه.

### البحث عن إمكان جريان الاستصحاب في المقام وعدمه

#### اشاره

الأمر الثالث: بما أنّ البحث عن الزيادة والنقيصه يدور مدار بيان حكم القاطع والمانع من حيث جريان الاستصحاب وعدمه، فلا بأس بأن يُذكر حكم الفرق بين هذين العنوانين، حيث يمتاز حكم استصحابهما عن الآخر، فنقول:

لا يخفى أنّ القاطع عباره عن كون الشىء بوجوده يوجب القطع في المركبات الاعتباريه، بحيث يعدّ بوجوده مغنياً لما هو الشرط المأخوذ في المركب المأمور به، ولا يحصل هذا القطع إلّا بعد أن يُلاحظ في المأمور به أمراً اتصالياً وهيئه متّصله، بحيث تصبح الأجزاء بواسطه تلك الهيئه متّصله بالابتداء والانتهاء،

مثل التكبيره فى الصلاه حيث أنّ المتشرّعه يجعلونها ابتداءً للصلاه ويجعلون التسليمه انتهائها، ويلاحظ الاستمرار فى تلك الأجزاء بواسطه ذلك إلى آخرها، فحينئذٍ لو وقع شىء فيها أوجب إنقطاع هيئه الصلاه عن هذا الاتّصال، بحيث لم يمكن قاطعاً لها الإتيان بسائر الأجزاء متصله بعد وجود ذلك الشىء القاطع كالضحك مثلاً إذا تحقّق فى الصلاه، حيث يوجب قطع الصلاه، أو الحدّث حيث يكون وقوعه موجباً لزوال الطهاره التى كانت وجودها شرطاً للصلاه، فبوجوده يوجب قطع الصلاه ولذلك يقع النهى عليه.

هذا بخلاف المانع حيث إنّ عباره عن ملاحظه ما يكون عدمه ملحوظاً فى المأمور به كاعتبار الشرط بوجوده فيه، وهو مثل النجاسه فى الصلاه، حيث إنّ يكون مانعاً فى الصلاه، لاعتبار عدمها فيها كاعتبار الطهاره شرطاً، فإذا تحقّقت لزم منه بطلان الصلاه.

وعليه فكلّ من القاطع والمانع مشتركان فى حقيقه واحده وهى أنّهما موجبان للإخلال بالمأمور به، حيث يوجب وجودهما بطلانه، إلّا أنّ الفارق بينهما هو أنّ القاطع لم يلحظ فيه كون عدمه ملحوظاً فيه، بل يكون وجوده موجباً لزوال وافناء شىء يوجب البطلان، وهو الاتّصال الموجود فى المأمور به المأخوذ فيه شرطاً، فسببه بطلان القاطع باعتبار أنّه يوجب اعدام شىء كان معتبراً فيه فى المأمور به وهو المعتر عنه بالجزء الصدرى فى لسان القوم، وهو الاتّصال القائم والهيئه الاتّصاليه، حيث أنّ تلك الهيئه موجوده سواء اشتغل المكلف بأداء جزء

من أجزائها أم لم يكن مشتغلاً، بل كان في السكونات المتخلله بين أجزاء المركب، فوجود القاطع لا يتحقق إلا مع وجود تلك الهيئه، هذا بخلاف المانع حيث أنه قد لوحظ فيه عدمه في المركب المأمور به فبوجوده يتحقق البطلان لأجل فقد ما أخذ عدمه قيداً في المأمور به، ولا يعتبر في المانع وجود هيئه اتصاليه في المأمور به كما يعتبر في القاطع، وهذا هو الفارق بينهما والمذكور على لسان الأصحاب.

أقول: قد يُقال في وجه الفرق بينهما بفرقٍ آخر، وهو جعل المانع عباره عمياً يمنع وجوده عن صحه المأمور به، إذا وقع في خصوص حال اشتغال المكلف باداء الأجزاء، والقاطع عباره عمياً يمنع وجوده عن صحته عند وقوعه في أثناء المأمور به مطلقاً، حتى في حال السكونات المتخلله بين الأجزاء.

هذا كما يظهر عن كلام المحقق النائيني قدس سره في فوائده.

وأورد عليه المحقق العراقي في نهايته بقوله: (ولكن فيه نظر؛ فإنه كما يمكن ثبوتاً كون المانع مانعاً عن صحه المأمور به في خصوص حال الاشتغال بالأجزاء، كذلك يمكن كونه مانعاً عن الصحه مطلقاً، حتى في حال السكونات المتخلله في البين، كما أن الأمر في طرف القاطع كذلك، حيث يتصور فيه ثبوتاً كونه قاطعاً مطلقاً أو في خصوص حال الاشتغال بالأجزاء، لأنه تابع كفيته اعتبار الشارع إيّاه، وأمياً في مقام الإثبات فيحتاج استفاده كل من الاعتبارين في كل من المانع والقاطع إلى قيام الدليل عليه، ويختلف ذلك باختلاف كفيته لسان الأدله الوارده في باب القواطع والموانع، ولا يبعد استفاده المانعيه والقاطعيه المطلقه بما

ورد بلسان النّهي عن إيقاع شيء في الصلاة بنحو جعل الصلاة ظرفاً، لعدم وقوع المانع أو القاطع فيها لولا مزاحمه الجهات الأخرى المقتضية لتحقيق المانع أو القاطع بحال الاشتغال بالأجزاء، أو مع الشك وعدم استفادة أحد الأمرين من الأدلة يندرج في الأقل والأكثر، فإنّ المتيقن من المانع أو القاطع حينئذٍ إنّما هو في خصوص حال الاشتغال بالأجزاء، والمرجع في الزائد هي أصالة العدم) انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الذي يختلج بالبال في وجه الفرق بينهما هو ملاحظه حال اسميهما الذي قد سميّا به، حيث أنّ القاطع يشتق عن القطع، ومن الواضح أنّ القطع إطلاقاً لا يصحّ إلّا فيما كان المحلّ له وحده اتّصاليه، وكان ذلك الشيء القاطع يوجب بوجوده قطع تلك الحالة والوحده الاتّصاليه، ولا فرق فيه كون تحقّق القاطع واقعاً في حال السكونات، أو في حال الاشتغال بالأجزاء، فانحصاره بخصوص الأوّل ممّا لا وجه له، فإنّ وقوع الحدّث أو الضحك يوجب قطع الصلاة والخروج عنها سواء وقع في حال الاشتغال بالأجزاء أو في حال السكونات، المتخلّله، وإن كان يظهر متعلّقه هو الاتّصال المتبلور في حال السكونات ولكنّه لا يوجب كونه منحصرّاً فيه.

هذا بخلاف المانع حيث أنّه بوجوده يمنع عن إلحاق بقيه الأجزاء بالسابقه، فإنّه لا يوجب مجرد وجوده البطلان كالنجاسه، لأنّه إذا وجدت في الثوب مثلاً في الصلاة، ولم يأت بشيء من الأجزاء مع تلك النجاسه، فأزالها أو طهرها بلا فصل

ص: ٤٧

طويل ولا- فعل كثير، ثم أتى بباقي الأجزاء، فإنه لا يوجب البطلان، وأما لو أتى بجزء من الأجزاء مع النجاسه، واكتفى به ولم يأت بعوضه وبدله إن أجزنا ذلك، فإنه بوجب البطلان، لأن النجاسه قد منعت عن صحه ما أتى به، فليس العمل مأثماً بما له من الأجزاء والشرايط.

هذا هو وجه الفرق بينهما على حسب ما يشاهد في لسان الأدله وفتوى الفقهاء في المسأله ومقام الإثبات.

وأما إمكان تصوير كل من الوجهين في مقام الثبوت في كل من القاطع والمانع في لسان الشرع، ممّا لا يكاد يُنكر، ولا أظن أن ينكره أحد من الأصوليين.

هذا كله على فرض وضوح حال الشيء من جهه القاطعيه والمانعيه.

### صوره الشك في المانعيه والقاطعيه:

وأما عند الشك فيهما وعدم علم المكلف بخصوص أحدهما، فالظاهر صحه كلام المحقق المزبور، حيث أن المتيقن هو المنع عن إتيان الأجزاء اللآحقه بعد تحقّقه، لأنه إما قاطع فقاطع قبل الاشتغال أو في حال الاشتغال، أو مانع، وفي كل الأحوال لا يصح الاكتفاء بما أتى مع وجود ذلك الشيء، وأما بطلانه قبل ذلك فمشكوك والأصل عدمه.

وتوهم: وجود التباين بينهما؛ لأنه إما حصل القطع بصرف الوجود، أو تبطل، فالاشتغال بالأجزاء والاكتفاء بها مع الشيء المحتمل كونه مانعاً فلا متيقن في البين.



مدفوع: بأنه بعد الاشتغال يقطع بحصول ما هو المنهَى عنه إمّا من جهه ما هو قاطع أو أنه مانع وهو المتيقّن، واحتمال تحقّق القاطع قبله مندفع بأصل العدم، ولا يعارض مع أصل عدم المانع، لعدم إرادته إثباته حتّى يدفع بالأصل، بل بنفسها مقتضيه لذلك، لإمكان اعتبارها بدون اعتبار هذه الوحده، كما نشاهد ذلك في مثل الحجّ مثلاً، حيث أنّه مركّب من عدّه مجموعه من الأمور والأجزاء الخارجيّة، من الإحرام والطواف والسعي والنفر والرّمى والحلق والتقشير والدّبح، من دون أن يكون قد اعتبر فيها وحده اتّصاليه على نحوٍ يوجب حصول القطع بواسطه تحقّق بعض ما ورد النهى عنه، لإمكان أن يكون ذلك من الموانع، لأنّه أقرب إلى الاعتبار من القاطع، إذ هو يحتاج إلى مؤونه زائده، ولذلك يمكن أن يُقال عند التردّد في كون النهى عن تحقّق الغير في عمل إنّ من الموانع أو القواطع أنّ الأولى أقرب وأولى بالقبول.

فعلى هذا لا بدّ عند إثبات القاطعيّه من ورود دليل خاصّ يدلّ عليه، ولا يبعد دعوى قيام مثل ذلك في باب الصلاه، حيث إنّ وإن كانت مركّبه عن عدّه أجزاء خارجيّة كالحجّ متباينه بعضها مع بعض، إلّا أنّه يستظهر من بعض النواهي الوارده في بعض الأمور- مثل الضحك والالتفات إلى الورا والحدّث- يفهم منها القاطعيّه.

واحتمال كون النواهي في مثلها من الموانع، كما يستشعر ذلك من كلمات بعض المحققين كالمحقّق النائيني قدس سره.

ليس على ما ينبغي، لأنّه يصحّ فرضه قاطعاً بطبيعته حتى قبل ورود الدليل

البدال على أنه قاطع، كما فى الصلاة حيث ورد فى بعض الأحاديث مثل الخبر المروى عن عمّار عن الصادق عليه السلام فى حديث قال: «وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة، ثم يحوّل وجهه إلى القبلة ثم يفتتح الصلاة» (١).

حديث آخر رواه عمّار وقد ورد هذا التعبير فى عنه عليه السلام، بقوله:

وإن طلعت الشمس قبل أن يُصلى ركعةً فليقطع الصلاة ولا يُصلى حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها» (٢).

وغير ذلك من الروايات التى ورد فيها هذا التعبير فى باب الخلل، فإنّه يفهم من جميع ذلك أنّ الشارع لم يلاحظ فى النواهي الغيريّة المتوجّهة إلى تلك الأمور مثل الضحك والكلام وغيرهما عنوان المانع، بل وردت بصوره القاطعيّة، فيستفاد من جميع ذلك وجود هيئه اتّصاليّه، ولحافظ هذه الحاله للصلاه، وأنّ مثل ذلك مطلوب للشارع، وأنّ التّهيّ إرشاداً إلى إفهام مطلوبيّه تلك الحاله، وأنّها مأمور بها للشارع، وإلّا لما نهى عن ايجاد أمورٍ مثل الضحك والتكلم والالتفات إلى الورااء فى الصلاة، فاحتمال المانع فى مثلها ممنوعٌ جدّاً.

### حكم صوره الشك فى القاطعيه أو المانع

بعد ما ثبت امكان وجود القاطعيّه والمانعيه كليهما فى الصلاة:

ص: ٥٠

١-١. الوسائل: ج ٣ الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

٢-٢. الوسائل: ج ٣ الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

فتارةً: يُحرز كون الشيء مانعاً أو قاطعاً، فلا إشكال في الحكم بثبوت أثر كل واحد منهما.

وأخرى: يُشكك فيه بأنه قاطعٌ أو مانعٌ أو ليس بشيءٍ منهما؟

أما الشك في القاطع فإنه يتصور على وجوه عديدة:

إذ تارةً: يقطع بوجود أحدهما ويعلم بعدم خلو الواقعة عن أحدهما، فقد يعلم بأن هذا الشك واقع في مركب، ويمكن وجود كل منهما فيه كالصلاة، فحينئذ لا إشكال في لزوم الاحتراز عن ذلك الشيء، ولا يكون المورد من باب جريان أصل البراءة، لعلمه بكونه منهيّاً عنه إجمالاً - إما لأجل كونه قاطعاً أو كونه مانعاً، فأيهما كان لا بد من الاحتراز، ولا فرق في لزوم الاحتراز عنه بين أن يحرز وجود الجزء الصوري للمركب المأمور به وعدمه؛ لأنه على فرض الإحراز واضح، وعلى الفرض الثاني إن كان الشك بالنسبة إليه، كان من قبيل الشك في الأقل والأكثر الموجب لجريان البراءة فيه، إلمائه لا - يجرى هنا هذا الأصل لعلمه بوجود أحدهما، وتعلق النهى بوجوده ولزوم الاحتراز عن المعلوم المراد بينها على الفرض، فهذا واضح لا كلام فيه.

وأخرى: يشكك في كونه قاطعاً أو مانعاً، أو لم يكن بشيءٍ منهما، فهو أيضاً:

تارةً: يكون مع إحراز وجود الجزء الصوري للمركب المأمور به.

وأخرى: مع عدم الإحراز بل يكون مشكوكاً.

فعلى الأول: تجرى فيه البراءة بالنسبة إلى احتمال المانع،ه، لأجل أن

الشبهه بدويته، والأصل يقتضى عدمه، كما أنّ الأصل فى ناحيه القاطعته أيضاً كذلك، مضافاً إلى وجود استصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه لو صححنا جريان الاستصحاب هنا كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى، فإذا أجزنا جريان أصل البراهه فى صورته إحرار الجزء الصورى، ففى صورته الشكّ فى ذلك يكون جريان الأصل المذكور بطريق أولى، لقيام الشكّ فى وجود الجزء الصورى فى المركّب ليرتب عليه الحكم باحتمال وجود القاطع المنهى عنه، لاحتمال عدم اعتبار وجود الجزء الصورى فيه، فلا وجه لوجود القاطع حينئذٍ كما لا يخفى.

وثالثه: يشكّ فى اعتبار الجزء الصورى للمركّب المأمور به، مع فرض وجود العلم بأنّه إذا كان له جزء صورى كان لوجود المنهى عنه عنوان القاطعته، حيث أنّ حكمه أيضاً حكم الصوره الثانيه؛ لأنّ الشكّ بالنظر إلى اعتبار الجزء الصورى فى المركّب وعدمه يكون شكّاً فى الأصل والأكثر، فتجرى فيه البراهه، والأصل العدم لما قد عرفت أنّ فرض اعتبار الجزء الصورى له مؤونه زائده على أصل المركّب ذى الأجزاء، فهو أيضاً واضح.

ورابعه: يكون الشكّ فى كونه مصداقاً للقاطع حتّى يحكم بأثره، كالشكّ فى أنّ التبسم هل هو من أفراد ومصاديق الضحك ليكون قاطعاً حيث يكون الشكّ فى قاطعته من جهه الشكّ فى كونه من الشبهه الموضوعيه، أى لا يدرى أنّه ضحك أم لا، أو من أجل الشبهه الحكميه، حيث لا يدرى بأنّ الشارع قد ألحقه بالقاطع حكماً بعد ما لم يكن منه موضوعاً، لتكون الشبهه حينئذٍ حكميه؟

ففى كلتا الصورتين الأصل هو الاستصحاب أى أصاله بقاء الهيئه الاتصاليه -لو صححنا جريان الاستصحاب فيه-والحكم بصحه الصلاه.

هذا بعد القول بعدم جريان أصل العدم فى ناحيه أصل السبب وهو الشىء المنهى عنه إمّا لعدم إحراز الحاله السابقه فيه لأجل عدم القول بالأصل العدمى الأزلّى، كما ذهب إليه بعض، وإمّا على جريانه، إلّا أنّه لا يجدى لإثبات المُسبّب وهو بقاء الهيئه الاتصاليه، لكونه أمراً عقلياً، ويعدّ إثباته بذلك أصلاً مثبتاً، وليس بأصل شرعى.

ولكن كلا الأمرين عندنا غير مقبول لصحه جريان الأصل الأزلّى عندنا، كما أنّ الأصل الجارى فى ناحيه السبب يكفى فى إثبات الحكم فى ناحيه المُسبّب، لأنّه يزول الشكّ عن ناحيته كما لا يخفى، وتفصيله فى محلّه.

### كيفية جريان الاستصحاب فى مشكوك الاتصال

#### إشاره

أقول: إذا بلغ الكلام إلى جريان استصحاب الصّحه وبقاء الشبهه الاتصاليه، فلا بأس بذكر ما يتوهم ويتصوّر من أقسام الاستصحاب هنا على ما هو الموجود فى كلمات القوم.

القسم الأول: استصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه، وهو ما التزم به الشيخ رحمه الله وفى خلاله نفى وجود المانع وأثبت تحقق وبقاء الهيئه الاتصاليه عند الشكّ فى وجود المانع عنها وعدمه، وبالنتيجه حكم رحمه الله بالصحه وعدم إحراز وجود القاطع.

القسم الثاني: المنع عن جريان الاستصحاب في بقاء الهيئه الاتصاليه وهو ما التزم به المحقق النائيني ردّاً على الشيخ الأعظم قدس سره، قال النائيني رحمه الله في فوائده في مقام الجواب عن مختار الشيخ رحمه الله.

ثانياً: فعلى فرض تسليم دلالة النهى الغيرى على أنّ للصلاه هيئه اتصاليه وجزءً صوري، إلّا أنّ دعوى تعلق الطلب به على حدّ سائر الأجزاء ممّا لا سبيل إليها، بل لمانع أن يمنع ذلك، ويدعى أنّ الجزء الصورى المستكشف من أدلّه القواطع ممّا لم يتعلّق به الطلب والبعث، بل الطلب إنّما تعلق بنفس عدم تخلّل الالتفات ونحوه، كما هو ظاهر الأدلّه، فلا مجال لاستصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه من جهه أنّه لا أثر لبقائها بعد فرض عدم تعلق الطلب بها.

وأما ثالثاً: فعلى فرض تسليم تعلق الطلب بالجزء الصورى أيضاً، إلّا أنّه لا إشكال في تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع وثبوت النهى عنها، فإنّه لا مجال للمنع عن ذلك بعد إطباق ظواهر الأدلّه على تعلق النهى بالقواطع، وحينئذٍ فلا بدّ من علاج الشبهه عند وقوع ما يشكّ في قاطعيته من جهه الشبهه الحكميه أو الموضوعيه، ولا ترتفع الشبهه في ذلك باستصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه، بداهه أنّ الشكّ في بقاء الجزء الصورى مسبّب عن الشكّ في قاطعيته الموجود، والأصل الجارى في الشكّ المسببى غير قابلٍ لرفع الشكّ السببى، بل الأمر بالعكس.

وعلى فرض التنزّل والمنع عن السببيه والمسببويه، فلا أقلّ من كونهما متلازمين في الوجود، بحيث يكون الجزء الصورى ملازماً في الوجود لعدم تحقّق

القواطع وبالعكس، ومن الواضح أنّ استصحاب أحد المتلازمين لا- يثبت وجود الآخر إلباعلى القول باعتبار الأصل المثبت، فاستصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه على تقدير جريانه فى نفسه، لا ينفع فى إثبات عدم قاطعيه الزياده العمديّه أو السهوِيّه، بل لابدّ من علاج الشكّ فى إبطال الزياده الواقعه فى الأثناء، وطريق علاجه ينحصر بأصالة البراءه، لرجوع الشكّ إلى تقييد الصلاه بعدم وقوع الزياده، فىكون من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وقد تحصيل من جميع ما ذكرنا: أنّ الزياده العمديّه والسهوِيّه لا تقتضى بطلان العمل، فىكونا فى الأصل فى طرف زياده الجزء عدم الركتيه، إلبا أن يقوم دليل على الخلاف على عكس طرف النقيصه، حيث تقدّم أنّ الأصل فيه يقتضى الركتيه) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: بما قد عرفت فيما سبق من أنّ الصلاه معدوده من المركبات الاعتباريه التى قد لوحظ فيها الهيئه الاتصاليه، وأنها أمر آخر سوى الأجزاء المتباينه.

وثانياً: إنّ تلك الحاله مطلوبه بالطلب الذى يتعلّق بالأجزاء كما استفيد ذلك، ولكن الطلب الذى تعلّق بها يكون كالطلب المتعلّق بالأجزاء، أى ليس بطلب وبعث استقلالى، كما لا يكون الطلب المتعلّق بالأجزاء مستقلاً على حده، وإلّا لزم الالتزام بتعدّد العقوبه عند المخالفه بتعدّد الأمر والبعث، مع أنّه ليس كذلك، بل

ص: ٥٥

الطلب المتعلّق بها هو عين الطلب المتعلّق بالمركب، والأوامر المتعلّقه بالأجزاء تكون أوامر إرشاديّه إلى بيان جزئيّه تلك الأجزاء، فبذلك يظهر أنّ الوحده أيضاً متعلّقه للطلب أيضاً.

وثالثاً: قيل إنّ بعد الفراغ عن تحقّق الهيئه الاتّصاليّه وتثبيت الطلب للوحده، لا يمكن إثبات الطلب بالقواطع أيضاً، لعدم امكان تصوّر شرطيه أحد الضدّين ومانعيه الآخر أو قاطعيّته، كما اعترف به في رسالته في اللباس المشكوك فيه، بل جعل ابتناؤه في الوضوح تالياً لامتناع اجتماع الضدّين، وعليه فلا بدّ من صرف ظواهر الأدلّه الدالّه على النواهي المتعلّقه على القواطع عن ظاهرها إلى كونها إرشاداً إلى اعتبار الوحده الاتّصاليّه، كما هو الحال في الأوامر المتعلّقه بالأجزاء، فاستصحاب الهيئه الاتّصاليّه يكفي في الحكم بالصّحّه من دون حاجه إلى إحراز عدم قاطعيّه الزائد؛ لأنّ المفروض عدم تقيّد الصلاه بعدم وجود القاطع كما كان الأمر كذلك في المانع، حيث أنّ أصله عدم وجود المانع كافٍ في إحراز ذلك، مضافاً إلى وجود استصحاب الصّحّه لا بمعنى الوحده الاتّصاليّه لأنّها موجوده مع وجود المانع، بل بالمعنى الذي ستعرف هنا.

وتوهم: أنّ ملاحظه الضديّه بين الوحده الاتّصاليّه والقواطع إذا لوحظ عدم حصول القواطع في الوحده لكي يبقى المركب على وحدته الاتّصاليّه، مما يعني أنه لا يمكن أن تتحقّق الضديّه إلّا بأن تكون الوحده بما هي مورداً للطلب ويلاحظ فيها الشروط والقواطع مثل الضحك والحدّث القاطعين في جهه وملاحظه عدمه



للآخر من جهد آخرى، ليحصل بذلك الفرق بين الضحك والتبسم حيث يكون الأول قاطعاً دون الثاني، لأن عدم الأول مأخوذ في الصلاة دون الثاني، فإذا لوحظ هكذا استحال دعوى تحقق ذلك في الضدين.

مدفوع: بأن الممتنع هو جعل شيء شرطاً لشيء وضده قاطعاً له، هذا بخلاف ما لو جعل عدم الشيء الضد قاطعاً لذلك الشرط، وال ضد شرطاً لشيء آخر، فهو غير ممتنع، ما نحن فيه من هذا القبيل إذ الواحد تضاداً القاطع ولا مجال لفرض اجتماعهما، فعدم القاطع ملحوظ في وجود الواحد، ولكن الواحد بعينها هي الشرط في الصلاة، لا أن تكون الواحد مع عدم القاطع مأخوذ في الصلاة شرطاً وقاطعاً، ليتوهم ما سبق ذكره، ويمكن تنظير ذلك، بعدم الأحداث المعهودة المعتبره حدوداً وبقاءً للطهاره حيث تنتزع منه القاطعيه وتقع الضديه بينهما بهذا الاعتبار، لكن ما جعل معتبراً في الصلاة هو الطهاره لا عدم الاحداث، فلا تكون الصلاة إلا مشروطه بالطهاره، وهكذا يكون في المقام حيث أن عدم وجود القاطع أخذ عدمه قيداً للوحده وهي أخذت شرطاً للصلاه، ولا مانع فيه.

هذا خلاصه ما ذكره المحقق الخميني رحمه الله في كتاب «أنوار الهدايه» (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال على المحقق النائيني قدس سره، لأنه:

١- لم يتصور رحمه الله الواحد الاتصاليه وكونها مطلوبه، حتى يرد عليه أنه يمتنع الجمع بين أخذ الشرطيه في أحد الضدين والقاطعيه في الآخر، فتقرير الإشكال

ص: ٥٧

عليه مع ما هو وارد على مسلكتنا ليس بصحيح كما لا يخفى.

٢- مضافاً إلى أنّ كون القيد في ناحيه القاطع مأخوذاً بصورة العدم، قد عرفت خلافه لأنّ وجود القاطع هو المنفَى للوحده، وإفناء الوحده موجبٌ لفقدان شرط الصلاه الموجب للبطلان، فاستصحاب الهيئه الاتصاليه كافٍ في تصحيح العباده ولا نحتاج إلى إحراز عدم قاطعيه الزائد، كما هو الحال في استصحاب الطهاره عند احتمال وجود الخفقه والخفقتان، ولا يقول أحد في لزوم الحكم بصحّه الصلاه بعدم كفايه استصحاب الطهاره، بل لابدّ من إحراز عدم حدوث الخفقه، بل جريان الاستصحاب في الطهاره هو المنصوص، وهو يكفى في الحكم بالصحّه، الأمر في المقام أيضاً كذلك.

هذا هو القسم الأوّل من الاستصحاب، وثبت مما ذكرنا أنّ تمسك الشيخ الأعظم قدس سره بهذا الاستصحاب متينٌ في غايه المتانه.

أمّا القسم الثاني: وهو اجراء الاستصحاب فيما إذا شك المصلّي ما أتى به لاحتماله وقوع الزياده الذي لا يعلم أنّها القاطعه لصلاته كالتبسّم، أو أنّها المانع لصلاته كالدم الخارج من البواسير الشاكّ في أنّه هل هو دم الجروح أو القروح ليكون معفوّاً أو كسائر الدماء حتّى لا تكون زيادتها معفوّاً عنها أكثر عن مقدار الدرهم، وحينئذٍ له أن يقوم باجراء استصحاب عدم قاطعيه الزياده أو مانعيّتها بنحو العدم الأزلي، بأن يقول عن الماهيته الزائد بأنّها قبل تحقّقها لم تكن متّصفه بالقاطعيه والمانعيه، والآن كذلك، وبذلك يثبت صحه صلاته وعدم لزوم الاعاده.

ص: ٥٨

أقول: ناقش المحقق الخميني قدس سره في صحه جريان هذا الاستصحاب بناءً على ما التزم به من عدم جريان الاستصحاب العدم الأزلي (كما عليه عدّه من الأعلام، خلافاً للآخرين من جريانه وصحّته كما هو المختار، كما سيأتي تحقيقه تفصيلاً في باب الاستصحاب)، وقال في مقام بيان مراده في «أنوار الهدايه»:

(وفيه ما عرفت سابقاً من عدم محفوظيّه الهذيّه لأنّ الشىء قبل تحقّقه لم يكن مشاراً إليه، ولا محكوماً بشىء إثباتاً ونفيّاً، والماهيّه قبل وجودها لا شيئيه لها حتّى يقال إنّها قبل وجودها كانت كذا أو لم تكن كذا).

وإن شئت قلت: لا بدّ في الاستصحاب من وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوك فيها، وليس في السالبه بانتفاء الموضوع على حدو سائر القضايا موضوعاً ومحمول ونسبه حاكيه عن الواقع، ولو بنحوٍ من الحكايه، فاستصحاب العدم الأزلي ممّا لا أصل له.

مع إمكان أن يُقال: إنّ إثبات صحّه المأتي به باستصحاب عدم اتّصاف الزائد بالقاطعيّه عقليّ، بل لا يبعد أن يقال إنّ سلب قاطعيّته للصلاه الموجوده بذلك الاستصحاب أيضاً عقليّ، وفيه نظر آخر يطول بذكره (1).

وأما الثاني: وهو الجواب، فسيأتي تفصيله في موضعه وهو باب الاستصحاب، ولكن إجماله هو أن يقال:

إنّه إن اعتبر في المستصحب بأن كان وجود الأثر من قبله إلى حال

ص: ٥٩

الاستمرار والبقاء كان للإشكال المذكور وجهٌ وجيه، لوضوح أنه لم يكن للمستصحب له وجود موضوع ولا محمول ولا نسيه حاكبه في السالبة بانتفاء الموضوع، وأما لو أجزنا في صحته جريان الاستصحاب وجود ترتيب الأثر على المستصحب ولو بقاءً دون قبله، فإن فرض لاستصحاب وجود هذا الأثر فيكفي في جريانه صحته، والمقام يكون من هذا القبيل؛ لأنَّ عدم قاطعيه الزائد بعدم وجوده، وإن لم يترتب عليه الأثر في حال سابقه المعلوم عدمه بعدم أزلى، إلا أنَّ جرَّ هذا العدم في البقاء والحكم بعدم القاطعيه بعد وجود الزائد له أثر شرعي، وهو صحه الصلاه المأتي بها، فإجراء هذا الاستصحاب لترتب هذا الأثر ممَّا لا مانع فيه، ووحده القضيّه المتيقنه والمشكوك فيها محفوظة لأنَّ القطع بعدم وجود الزائد القاطع ولو بعدم أزلى كان متيقناً والآن كما كان، وإن كان عدم السابق بعدم سلب مطلق، والآن بعدم ترتب المحمول عليه، واختلاف هذين العدمين لا يضرب بأصل المطلب بعد تماميه أركان الاستصحاب فيه كما هو المقصود من جريانه. ولزوم كونه أصلاً مُثبتاً كما توهم غير وارد، وتفصيله موكولٌ إلى محلّه.

القسم الثالث: استصحاب عدم وقوع القاطع والمانع في الشبهه الاتصاليه الحاصله في الصلاه، بناءً على القول بوجود الشبهه الاتصاليه فيها كما عرفت تحقيقه، وتقرير الاستصحاب في هذه الحاله هو أن يقال:

إنَّ الصلاه لها هيئه اتصاليه ولم تحصل فيها ما يخلُّ بها، مما يعنى عدم تحقّق القاطعيه والمانعيه، تم إذا تحقّق أمرٌ زائد فيها يُشكِّك في أنّ الزائد هل يعدّ قاطعاً

مخلاً بالهيئة الاتصاليه المعتميره، بمعنى أنه هل تحقّق بوجوده ووقع فيه القاطع والمانع أم لا، فيستصحب عدمه.

والفرق بين هذا وسابقه واضح فإن استصحاب عدم القاطع والمانع مبنئ على العدم الأزلى بملاحظه نفس وجود القاطع والمانع حيث يقال إنّه لم يكن موجوداً حتّى يتّصف بهذا الوصف، فالآذن كما كان، وهذا بخلاف المقام حيث يلاحظ عدمهما بلحاظ وقوعهما فى الصلاه بواسطه وجود الزائد، فهذا الاستصحاب لعدم الوقوع لا لعدم الوجود، فالإشكال الجارى فى العدم الأزلى غير جارٍ هنا.

أقول: نعم، نوقش فى المقام بإشكالٍ آخر وهو أنّ الصلاه لعلّها تكون مقيدّه بعدم المانع، والاستصحاب لا يُثبت التقيد، لأنّ إثباته به يعدّ مثبتاً.

أجيب عنه: - كما فى «أنوار الهدايه»:- (أنّ الاستصحاب جارٍ فى نفس التقيد أى الكون الرابط، فإنّ استصحاب عدم تحقّق المانع فى الصلاه عباره اخرى عن كونها بلا مانع) وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إلّا أنّه أورد على نفسه فى حاشيته: (بأنّ عدم تحقّق المانع فيها ملازمٌ عقلاً لكونها بلا مانع، نظير استصحاب عداله زيد لإثبات كونه عادلاً، فإنّ الظاهر أنّه مُثبتٌ أيضاً) (١).

لكنّه مدفوع: بأنّ اللّازم فى صحّه الجماعه وقبول الشهاده ليس إلّا إثبات

ص: ٦١

عداله زيد، وهو يُحرز بهذا الاستصحاب، ولا نحتاج إلى إثبات تلك الصفه بخصوصها حتى يقال بأنه حكمٌ عقليٌ ولا يمكن إثباته لكونه مثبتاً، مع أنّ مثل تلك الواسطه لعلّها خفيٌ لا يضرّ بالاستصحاب.

كما لا- يرد عليه: ما استشكل عليه أيضاً في حاشيته: بأنّ جريان استصحاب عدم المانع أو القاطع موقوفٌ على انتزاعها من تقييد المأمور به بعدمهما، مع نحو اختلافٍ في اعتبارها، وأمّا لو قلنا إنّ اعتبارهما من جعل الضديّ بينهما وبين المأمور به فلا يجرى الاستصحاب لكونه مثبتاً.

لأنّك قد عرفت منّا سابقاً في بيان الفرق بينهما، بعدم قيام المضاذه بين المأمور به وبينهما، بل المانع عباره عمّا أخذ عدمه فيه، بخلاف القاطع حيث أنّ وجوده يفتنى ما هو الشرط لصحّه العباده من الهيئه الاتصاليه، فاستصحاب عدمهما يكفي في إثبات الصحّه، ولا نحتاج إلى إحراز غير ذلك حتى يقال إنّّه مثبتٌ، مضافاً إلى ما عرفت من كفايه استصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه-لولا هذا الاستصحاب- كما لا يخفى.

فهذه الاستصحابات الثلاث عندنا قابله للجريان وقادره على إثبات الصحّه فيما إذا شكّ في القاطع والمانع.

القسم الرابع: استصحاب الصحّه التأهليّه للأجزاء، بعد وقوع ما يشكّ في قاطعيّته أو مانعيّته، ومعنى الصحّه هو بقاء الأجزاء السابقه القابله لتقبل لحوق الأجزاء اللّاحقه.

قال المحقق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول»: (وإن أريد من الصَّحَّة القائمة بالأجزاء السابقة إنما هي الصَّحَّة التأهليَّة، وهي عبارة عن صلاحية تلك الأجزاء لانضمام البقية إليها، فإنَّ الصَّحَّة المتصوَّرة في كلِّ جزء من العمل ليست إلا بهذا المعنى، واستصحاب الصَّحَّة التأهليَّة مع أنَّه يرجع إلى الاستصحاب التعليق الباطل من أصله - كما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه في محلّه - لا - مجال لجريانه، للقطع ببقاء الصَّحَّة التأهليَّة في الأجزاء السابقة حتَّى بعد وقوع الزيادة التي يشكُّ في مانعيَّتها، فإنَّ الزيادة لو كانت مانعه، فإنَّما هي تمنع عن صلاحية لحق الأجزاء الباقية إلى الأجزاء السابقة، ولا تضرُّ بصحَّة الأجزاء السابقة، فإنَّ الأجزاء السابقة بعدُ باقية على ما وقعت عليه من الصَّحَّة التأهليَّة؛ لأنَّ الصَّحَّة التأهليَّة ليست إلَّا عبارة عن وقوع الأجزاء على وجهٍ تصلح للحق الأجزاء الأخر إليها، وهذا المعنى يدور مدار كون الجزء حال صدوره واجداً للشرائط المعتره فيه، فإن كان واجداً لها فلا محاله يقع صحيحاً، ولو مع تعقُّبه بما يقطع كونه مانعاً، فإنَّ الشيء لا ينقلب عمَّا وقع عليه، فالشكُّ في مانعيَّه الزيادة الواقعة في الأثناء لا يوجبُ الشكُّ في بقاء الصَّحَّة التأهليَّة للأجزاء السابقة لكي يجري فيها الاستصحاب) انتهى محلِّ الحاجه (1).

أقول: ما ذكره قدس سره ليس إلَّا ما اختاره الشيخ الأعظم في المسألة على ما

ص: ٦٣

١ - ١. فوائد الأصول: ج ٤/ ٢٣٢.

حُكى عنه في «نهاية الأفكار» (1) فإنه بعد تقرير المسأله عن إمكان جريان الاستصحاب في الصحه وعدمه، قال:

(حيث إن فيه خلافاً مشهوراً، والذي اختاره الشيخ هو المنع عنه، ومحصيل ما أفاده في تقريب المنع هو أنّ المراد من الصحه المستصحبه: إما أن يكون هي الصحه الفعلية، أو هي الصحه الشائيه التأهليه، والأول ممّا لا سبيل إلى استصحابه لعدم كون الصحه بهذا المعنى ممّا له حاله سابقه، لأنها إنّما تكون في ظرف إتيان الأمور به بما له من الأجزاء والشرائط، ومع الشكّ في مانعيه الموجود لا يقين بالصحه الفعلية بمعنى المؤثريه الفعلية للأجزاء السابقه حتّى يستصحب.

وأما الصحه بالمعنى الثانى: فهى وإن كانت ثابتة للأجزاء السابقه، لكنّها لا شكّ في بقائها...) إلى آخر ما عرفت من كلام النائينى.

ثمّ قال: (وكذا الكلام فى الصحه بمعنى الموافقه للأمر، حيث أنّ موافقه الأجزاء السابقه للأمر المتعلّق بها متيقنه، سواءً فسد العمل أم لا) انتهى محلّ الحاجه.

فى معرض الجواب عن هذا الإشكال-أى عن استصحاب الصحه بمعنى التأهليه-قال:

(بأنّ معنى الصحه التأهليه أنّ الأجزاء السابقه تكون لها حيثيه استعداديه للحقوق الأجزاء اللّاحقه بها، ولم يخرج بواسطه تخلّل ما يشكّ فى قاطعيته عن

ص: ٦٤



تلك الحيثية، ولم يبطل الاستعداد بواسطته، وهذه الحيثية أمرٌ مشكوك بعد ذلك التخلُّل، فلا يكون الاستصحاب تعليقاً.

نعم، يرد على هذا الاستصحاب: أن أصله بقاء الاستعداد في الأجزاء السابقة لا- يثبت ربط الأجزاء اللاحقة بها، وتحقق الصحه الفعلية، إلّا بالأصل المثبت (1).

ولكن أقول: إن استصحاب الصحه التأهليه لا بد أن يلاحظ بلحاظ عنوان الجامع للأجزاء، وهو الصلاه مشيراً إلى الأجزاء السابقة، بأن يقال: إن هذه الصلاه بالنظر إلى الأجزاء المأتى بها كانت ذات استعداد لإلحاق سائر الأجزاء بها حتى تترتب عليه الصحه الفعلية، فالآن مشكوك بواسطه هذا التخلُّل، والاستصحاب يحكم ببقائه، وليس أثر ذلك هو الحكم بالصحه الفعلية حتى يقال إنه مثبتٌ كما افترضه المحقق المذكور، بل أثر هذا الاستصحاب بقاء الاستعداد، وصحه إلحاق سائر الأجزاء، فإذا أتى بها بعد ذلك خارجاً ينتزع منه الصحه الفعلية، ويوجب إسقاط اشتغال الذمه به، فيكفى في صحه الإلحاق إثبات بقاء هذا الاستعداد، وهو يحصل بالاستصحاب، فلا تعليق كما لا مثبت في الأصل، وهو المطلوب.

وبالجملة: يمكن جريان الاستصحابات الأربعة لإثبات عدم إضرار المانع أو القاطع المشكوك، فمع وجود هذه الاستصحابات بل أحدها لا تصل النوبه إلى أصل البراءه لتقدّمه عليها كما لا يخفى.

وقد أجاب المحقق العراقي عن إشكال المزبور في الأخير:

(بأن هذا الإشكال في الصحه الفعلية إنما يجرى ويتم إذا كان الأثر المترتب

ص: ٦٥

على الأجزاء دفعى الحصول والتحقق عند تحقق جزء الأخير من المركب، وأما إذا كان الأثر مما يتدرج حصوله شيئاً فشيئاً من قبل الأجزاء، بحيث يكون كل جزء مؤثراً في تحقق مرتبه منه إلى أن يتم أجزاء المركب فيتحقق تلك المرتبه من الأثر الخاص المترتب على المجموع، فلا- قصور في استصحاب صحه العباده، فإنها بهذا المعنى مما تم فيه أركانه من اليقين السابق والشك اللماحق، حيث إنه بإتيان الجزء الأول من المركب تتحقق الصحه، ويتصف الجزء المأتي به بالمؤثره الفعلية، وبوقوع مشكوك المانع في الأثناء يشك في بقاء الصحه وانقطاعها، فتجرى فيها الاستصحاب كسائر الأمور التدريجية، ومنه يظهر الحال في الصحه بمعنى موافقه المأتي به للمأمور به في التدريجي.

إلى أن قال: وتوهم كون ترتب هذا الأثر عليه عقلي لا شرعي.

يدفعه: كونه مما أمر رفعه ووضع بيد الشارع ولو بتوسيط منشأه الذي هو أمره وتكليفه، إذ لا نعى من شرعيه الأثر إلّا ذاك، فتدبر) انتهى كلامه (١).

### إزاحه شبهه ودفع توهم:

قد يُقال: بأن المورد- أي مورد مشكوك المانع والقاطعيه- يكون من موارد لزوم مراعاة الاحتياط بالجمع بين إتمام هذه الصلاه مع هذا الوصف، والإتيان بها تامه بالإعاده لحصول العلم الإجمالي بوجوب أحدهما مع تحقق هذا

ص: ٦٦

الشك، لأنه إن بطل به وجبت الإعادة، وإن لم تبطل وجب الإتمام، فلا يبقى وجه للرجوع إلى أصل البراءة عن مشكوك المانع أو الاستصحاب.

والجواب: إن هذا العلم الإجمالي قد انحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوى بواسطة صحّح جريان الاستصحاب كما قلنا، أو جريان البراءة على فرض عدم صحّح الاستصحاب، لأنّ قيام العلم الإجمالي كان منشأه هو الشكّ في صحّح الإتيان بالباقي بواسطة هذا العارض، فإذا حكمنا بصحّته بواسطة الأصل فنحن نعلم تفصيلاً بوجود الإتمام يقيناً تبعداً، ويشكّ في وجوب الإعادة بدواً كما لا يخفى، وعليه فالبراءة والاستصحاب مقدّمان على وينفيان وجوب مراعاة الاشتغال.

الأمر الرابع: هناك عدة روايات تتحدث عن موضوع الزيادة في العبادات المركبة، وقد حملها الفقهاء على أنّها تفيد بطلان العبادة بل عن بعض الأعظم دعوى اختصاص الصلاة بذلك؛ أى لم يقدّم دليل على مبطلية الجزء الزائد: إلّا فى باب الصلاة، مع أنّه لا يخلو عن تأمل، والأخبار والنصوص هى:

١- الخبر المروى فى «الكافى» و«الوسائل» بإسنادهما عن أبى بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» (١).

٢- الخبر المروى عن زراره وبكير بنى أعين، عن أبى جعفر عليه السلام، قال:

«إذا استيقن أنّه زاد فى صلاته المكتوبه لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً

ص: ٦٧

١- ١. الوسائل: ج ٥ الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٢.

إذا كان قد استقين يقيناً» (١).

هذا كما رواه الكليني في «الكافي» والشيخ في «التهذيب» و«الاستبصار»، والكاشاني في «الوافي» من دون زياده (لفظه ركعه بعد قوله: زاد)، بخلاف ما رواه صاحب «الوسائل»، وجاء في «شرح الكافي» في باب السهو في الركوع بالسند المذكور بإسقاط بكير بن أعين، والتمن المذكور بزياده لفظه ركعه، وفي باب من سها في الأربع والخمس رواها عن زراره وبكير بلا زياده لفظه ركعه مع تفاوتٍ يسير.

٣- الخبر المعلل المروي عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام، قال:

«لا تقرأ في المكتوبه بشيء من العزائم، فإنَّ السجود زياده في المكتوبه» (٢).

وهذه الأحاديث تدلُّ على أنَّ مطلق الزياده مبطله للصلاه، لكن في مقابل هذه الطائفة.

حديث لا- تعاد، وهو الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق عن محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال:

«لا- تعاد الصلاه إلّا من خمسه: الطهور والوقت والقبله والركوع والسجود، ثم قال: القراءه سُنّه، والتشهد سنّه، ولا- تنقضُ السُنّه الفريضه» (٣).

وعليه، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه النسبه بينهما «البحث عن النسبه بين الخبرين» وكيفيّة الدلاله، والجمع بين كلّ واحدٍ من الثلاثه، خصوصاً الخبرين

ص: ٦٨

١- ١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١.

٢- ٢. الوسائل: ج ٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ١.

٣- ٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ٢٩ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ٥.

الأولين مع حديث لا تعاد، وملاحظه نتیجه الجمع بينهما، فنقول ومن الله الاستعانه:

أولاً: يلاحظ النسبه بين حديث لا تعاد مع ما ورد في الخبر الأول من قوله:

«من زاد في صلاته فعلية الإعادة»، فقد قيل إن ظاهر لفظ (من زاد في صلاته) بإطلاقه من جهة المتعلق هو الزيادة من سنخ الصلاه لا مطلقاً، ولا تتحقق إلا بالركعه والركعتين، نظير من قال: (زاد الله في عمر ك)، هذا كما عن المحقق الحائري في «الدرر» (١).

وفيه أولاً: إن المتعلق ليس إلا بنحو الظرف، ويصدق كل ما يزداد فيه ما يناسبه ولو كان بسجود أو ركوع أو غيرهما مما كانت زيادته ممنوعه.

نعم، زياده ما لا يناسب الصلاه كرفع اليد ونظائر ذلك لا يصدق عرفاً أنه زاد في صلاته، فانحصار الزيادة بخصوص الركعه والركعتين حتى يصح الجمع مع حديث لا تعاد، لأن الزيادة بالركعه تشمل زياده الركوع والسجود الداخل في المستثنى، مما لا يمكن المساعده عليه.

نعم، قد يمكن قبول ذلك من باب نتیجه الجمع، كما توهمه بعض، فهو أمر آخر لا بد أن يتأمل فيه.

وثانياً: على فرض تسليم ذلك، لا بد من البحث عن أن المراد من الزيادة هل الزيادة السهويه أم الأعم منها لتشمل العمده، سواء كان عن علم أو جهل بالحكم أو بالموضوع كما يأتي هذا الكلام، والاحتمال في حديث لا تعاد بأنه هل المراد هو

ص: ٦٩

خصوص الزيادة، أو هو مع النقيصه، كما يحتمل أن يكون المراد هو خصوص السهو أو الأعمّ الشامل للعمد عن علم وجهل بكلا قسميه، فتلاحظ النسبه بينهما، ولذلك ينبغي أن نصرف عنان الكلام في بيان صور المحتملات في كلّ من الحديثين:

فأما الحديث الأول: فقد يُقال بالإطلاق في جملة: (من زاد) حتّى يشمل الزيادة العمديّه عن علم، مضافاً إلى شموله للعمد الجهلى عن الحكم أو الموضوع، كما يشمل السهو والنسيان، وقد يقال بعدم الإطلاق والشمول للعمد عن علم، لأنّ الإنسان العامل بالوظيفه، والمتشرع الذى يحاول إتيان العمل لإبراء ذمته لا يُقدّم على ما يوجب بطلان عمله العبادى بالزيادة وغيرها، فلا بدّ أن يكون وجه إتيانه هو السهو أو الجهل، فهذا الحديث على هذا التقدير لا يشمل إلّا صوره السهو والعمد عن جهل كما لا يشمل صورته النقيصه.

وهذا البيان يجرى في حديث لا- تعاد بالنظر إلى جانب المستثنى منه، إلّا أنّه أعمّ من حيث الزيادة والنقيصه، لعدم ذكر المتعلّق فيه، كما يقع البحث فيه أيضاً بأنّه مطلق من حيث الزيادة والنقيصه بكونهما عن عمدٍ أو سهو أو جهل أو غيره، أو لا- يشمل إلّا صورته السهو والجهل فقط، لا- لأجل خصوص الانصراف كما ذكر في حديث من زاد بأنّ البحث يكون مع المتشرع كما عرفت.

بل قد يقال هنا: إنّ لا يناسب الحكم بعدم وجوب الإعادة مع ترك جزءٍ أو شرطٍ عمداً عالمياً لأنّه يستلزم لغويّه الجعل، إذ لا يجامع الحكم بوجوب الإتيان بجزء كذا مثل القراءه والحكم بأنّه إن ترك عامداً لا إعادته للصلاه، هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنه لا مانع بأن يحكم الشارع بوجود شيء للصلاة باعتبار أنه بفعله ذلك يدرك المقدار المطلوب من المصلحة الملزمة، لكن إن تركه متعمداً لزم من ذلك لتفويت المصلحة المطلوبة ولكن الصلاة بدونها محصل لمقدار مصلحه بما لا- يمكن تدارك تلك المصلحة الفاتته بعد الإتيان بالصلاة بلا- ذلك الجزء، ففي مثل ذلك يحكم بوجود ذلك الجزء، ويعاقب على تركه، ولكن لا- يوجب تركه وجوب الإعادة، ولا يكون ذلك لغواً، ولكن الظاهر تسالم الأصحاب على عدم شمول حديث لا تعاد للترك العمدي والزيادة العمديه إن كان عن علم.

وأما العامد الجاهل:، فقد يقال- كما عليه المحقق النائيني- بأن حديث لا تعاد مختص «بصوره الخلل السهوي، وقد نُسب ذلك إلى الأصحاب، وقد وجهه المحقق العراقي في «نهاية الأفكار»، بقوله:

الظاهر منه إنما هو نفي الإعادة في موردٍ لولا هذا الدليل لكان المكلف مخاطباً بإيجاد الأمور به بعنوان الإعادة، بمثل قوله: (أعد الصلاة)، وهذا يختص بموارد السهو والنسيان، فإنه لَمَّا لا يمكن بقاء الأمر والتكليف بإيجاد الأمور به في حال النسيان، يكون الأمر بإيجاده مخصصاً بكونه بعنوان الإعادة، بخلاف موارد الجهل والعمد، فإن التكليف بإيجاد الأمور به يكون متحققاً في ظرف الجهل، لا- أنه بخطابٍ جديدٍ متعلق بعنوان الإعادة، كما في موارد السهو والنسيان، وبذلك يختص لا- تعاد بخصوص صوره الإخلال الناشئ عن السهو والنسيان ولا

يشمل صورته الجهل والنسيان) (١).

ولكنه مندفع أولاً: بأنّ الإعادة لا تستعمل إلّا فيما يتكرّر الشيء خارجاً بوجود بعد وجوده، ولو كان وجوده الأوّل صحيحاً، غايته كان الثاني مشتتاً على مزيجٍ أخرى كصلاّه المعاده بالجماعه، أو كان وجوده الأوّل باطلاً. والثاني صحيحاً كما في المقام، وأكثر الموارد التي يحكم بلزوم الإعادة، غايته الأمر قد يكون مقتضى دليل وجوب الإعادة هو التكليف الأوّل، كما في السهو والنسيان، لما زعموا من عدم إمكان الخطاب بالناسي والساهي، فيكون الخطاب والتكليف الأوّل باقياً بحاله، بخلاف صورته الجهل في العمده، حيث أنّ الحكم بالإعادة يكون بخطابٍ جديد، وذلك المقدار من الفرق لا يوجب عدم صدق الإعادة في مورد الجهل والعمد.

وثانياً: قد عرفت ممّا سابقاً بإمكان تعلق التكليف الأوّل على الناسي والساهي بصوره الخطاب القانوني الكلي، كما هو مفروض الكلام. نعم، يصحّ ذلك في الخطابات الشخصيه كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مانع عقلاً من شمول حديث لا تعاد لصوره العمده بالعلم والجهل، إلّا أنّ الأوّل منهما قد خرج بالإجماع كما عرفت.

أقول: إذا عرفت إطلاق جملة (لا- تعاد) المستثنى منه بالنظر إلى زياده والنقيصه، واختصاص حديث من زاد لخصوص زياده دون النقيصه، وعدم

ص: ٧٢



اختصاص حديث من زاد للزيادة السهوِيه، بل إطلاقه يشمل صورته العمدة ولو جهلاً فحينئذٍ تصبح النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، لكون حديث لا تعاد بعد التخصيص لخصوص النقيصه يحكم بعدم الإعادة بعد التخصيص دون الزيادة إذ مقتضى ذلك تقديم الخاص على العام.

نعم، مع ملاحظه حال المستثنى- حيث حكم بالإعادة فى الخمسه- بقى صدر الحديث الدال على عدم الإعادة هو النقيصه فى غير الخمسه فقط دون الزيادة لدخولها فى حديث من زاد حتى صورته السهو والنسيان.

ونتيجه الجمع: هو الحكم بوجوب الإعادة لمطلق الزيادة، سواء كانت من أفراد الخمسه أم غيرها، وسواء كانت الزيادة عن سهو أم عمد، وعدم الإعادة فى النقيصه فى خصوص غير الخمسه، سواء كان عن سهو أم عمد- وإن قلنا بشمول إطلاقه لصورته العمدة لكن قد عرفت الإشكال فيه- بلا فرق فى الحديثين إذا لوحظا بمفردهما بين كون الزيادة فى الأركان وغيرها كما كان الأمر كذلك فى طرف النقيصه، حيث لا يكون موجباً للإعادة، سواء كان فى الأركان أم غيرها.

أقول: ومن هنا يظهر الإشكال فى كلام المحقق الخمينى رحمه الله حيث قال فى «أنوار الهدايه» بعد جعل المراد من (لا تعاد) فى المستثنى منه والمستثنى، هو الزيادة والنقيصه فى عدم الإعادة والإعادة، وخصّ قوله عليه السلام: (من زاد...) لخصوص الزيادة السهوِيه، ثم قال:

فحينئذٍ تصير النسبه بين (لا تعاد) وقوله: «من زاد فى صلاته فعلية الإعادة»

هى العموم من وجه إن قلنا بأنّ المستثنى والمستثنى منه جملتان مستقلّتان يقاس كلّ منهما إلى غيره فى مقام التعارض، بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه، فتقلب النسبه، فإنّ جمله المستثنى منه حينئذٍ تختصّ بغير الأركان، وتعمّ الزيادة والنقيصه، وقوله: «من زاد» يختصّ بالزيادة ويعمّ الأركان وغيرها، فيقع التعارض بينها فى الزيادة الغير الركيته (1).

وجه الظهور: ما عرفت من أنّ الداخلى تحت عموم حرف «من» عباره عن الزيادة السهوويه والعمديه عن جهل بلا نقيصه، والداخلى تحت عموم «لا تعاد» كلاً من الزيادة والنقيصه الناشئتان من السهو والعمد عن جهل، فيخصّص بخصوص النقيصه فلا اعاده منها فى صورتى السهو والعمد، ويبقى وجوب الإعاده لخصوص الزيادة فى كلّ من السهو والعمد بمقتضى دلاله «من زاد»، وأمّا حكم المستثنى بوجوب الإعاده فى الخمسه، فهو شامل لكلّ من النقيصه والزيادة، وفى صوره الزيادة توافق مع حديث «من زاد» بخلاف صوره النقيصه حيث تخرج عن عموم «لا- تعاد»، فلا- يبقى حينئذٍ لعموم «لا- تعاد» إلّا افراد قلائل، وهو النقيصه فى غير الخمسه، مما يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن بملاحظه النسبه بالعموم والخصوص المطلق لا من وجه.

مضافاً إلى أنّه لا وجه لاختصاص «لا تعاد» لغير الأركان، مع إطلاق العبارة لكلّ من الأركان وغيرها، إلّا أن يستفاد ذلك من استثناء الخمسه، الذى

ص: ٧٤

اعتبر الركوع والسجود من الأركان، وحكم فيهما بالإعادة، فبذلك يحكم بخروج مطلق زياده الأركان.

لكن يرد عليه: أنّ السجود بإطلاقه يشمل السجده الواحده، فيلزم الحكم بالبطلان في مثلها لو زادها سهواً، وهذا ما لم يفت به أحدٌ لتخصيصه بالأركان، وعليه لا بدّ أن يستفاد ذلك من دليل خارجي لا من نفس دليل «من زاد» ولا تعاد، هذا إن لاحظنا الحديثين مع فرض كون النسبه بينهما بالعموم من وجه، لو قلنا باختصاص «من زاد» للسهو فقط كما هو المشهور، أو العموم المطلق لو قلنا بشمول عمومه للسهو والعمد عن جهل كما هو المختار.

وأما لو التزمنا باختصاص «من زاد» للزيادة السهويه والعمديه، واختصاص «لا تعاد» بخصوص النقيصه فيهما كما ادّعاه بعض الفحول والترم بعدم دخول الزيادة في «لا- تعاد»، مما يقتضى عدم وجود المعارضه؛ لأنّ عدم الإعادة في النقيصه تكون في غير الخمسه، والإعادة في الخمسه. وفي الزيادة هو الحكم بالإعادة مطلقاً، سواء كانت في الخمسه أو في غيرها، وهذا ممّا لا يمكن المساعده عليه، لأنّ إطلاق «لا تعاد» لكلّ من النقيصه والزيادة واضح.

نعم، لنا طريق آخر غير هذين المسلكين، وهو أن يُقال بإطلاق كلّ من الحديثين من حيث السهو والعمد عن جهل، والإطلاق من حيث الأركان وغيرها كالإطلاق في حديث «لا- تعاد» من حيث الزيادة والنقيصه، مع فارق أنّ لسان دليل «لا تعاد» صادر بنحو الحكومه على لسان دليل «من زاد» فيقدّم الحاكم على

الدليل المحكوم وهو «من زاد» وجه ذلك يمكن أن يكون لسببين أو أزيد:

أحدهما: أنّ لسان «لا تعاد» ناظر إلى دليل الجزء والشرط والمانع، مثل لسان دليل «من زاد»، بتقريب أن يقال: إنّه يقصد الحكم بعدم الإعادة فيها لولا دليل «لا تعاد»، وحينئذٍ يكون مقتضى القاعدة هو الإعادة، وفي مثل الزيادة والنقيصه، سهواً كان أو عمدًا، فيقدّم ذلك على لسان دليل «من زاد» فيحكم بعدم الإعادة إلّا في الخمسه الواقعه في المستثنى، حيث تجب فيها الإعادة، برغم أنّ مصداق الزيادة لا يتحقّق في الخمسه إلّا في خصوص الركوع والسجود، ولذلك جعل السجود عنواناً مشيراً للسجدتين اللّازمتين في الصلاه لا لمجرد وجوده القابل للانطباق على السجده الواحده، فيخرج بذلك عن عموم «من زاد» في وجوب الإعادة في جميع الزيادات السهوئيه والعمديّه الناشئه في الجهل بالحكم عدا الركوع والسجود، فيلحق غيرهما من الأركان بهما في الحكم بالإعادة من جهه الزيادة بواسطه قيام الإجماع المركّب مع عدم القول بالفصل.

وثانيها: أن يحكم بتقديم «لا تعاد» على حديث من زاد ولو لم نقل بالحكومه، وذلك بملاحظه أظهرئيه حديث «لا تعاد» عن حديث «من زاد» لأنّ حديث «لا تعاد» معلّل في آخره بأنّ «السّنه لا تنقض الفريضه» ومثل زياده التشهد أو القراءه لمّا يوجب النقض في الفريضه، فلسانه التعليل، وبذلك يُقدّم على حديث «من زاد».

وكيف كان، تصبح النتيجة على ذلك الحكم بعدم الإعادة في الزيادة

والنقيصه عدا زياده الأركان إذا صدرت سهواً أو عمداً ناشئاً من الجهل كما لا يخفى، ولا يوجب ذلك تخصيص قال به سيدنا كما الأ-كثر الممنوع الأستاذ المحقق الخميني لبقاء مجموعه كبيره ومصاديق كثيره للحكم بالبطلان فى الزيادة وهو الأركان فى السهو والعمد عن جهل، وهو واضح.

هذا كله عند ملاحظه النسبه بين حديث «لا تعاد» مع حديث «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» بصورتين.

وثالثها: هو أن يُحمل كلّ من الحديثين على القدر المتيقّن منهما، فالقدر المتيقّن من حديث «لا تعاد» هو الزيادة السهوياً غير الركنيه، وفى حديث «من زاد» هو الزيادة السهوياً الركنيه لأنّهما فيهما أظهر.

أقول: بعد الفراغ النسبه بين الخبرين السابقين، يقتضى المقام ثبت أن الحكم هو فى ملاحظه النسبه القائمه بين «البحث عن النسبه بين حديث لا تعاد وحديث من استيقن» حديث «لا تعاد» مع حديث «من استيقن أنه زاد فى صلاته المكتوبه، لم يعتدّ بها، واستقبل صلاته استقبالاً، إذا كان قد استيقن يقيتياً»، وقد عرفت مفاد المستثنى منه وهو حديث لا تعاد من عموميتته وشموله للزيادة والنقيصه السهويه والعمديه، واختصاصه بغير الأركان بالتفصيل الذى قد عرفت، من جهه ملاحظه حال المستثنى، حيث ثبت أن الحكم هو وجوب الإعادة فى مثل الركوع والسجود الركنى، فبضميمه عدم القول بالفصل يلحق الأركان بهما، فيكون الصدر لخصوص غير الركن، ومفاد من استيقن لخصوص الزيادة أعمّ من السهويه والعمديه، وإن

ادعى المحقق العراقي الاختصاص بالسهو، ويمكن التوجيه دعواه بأنها ظاهره من كلمه «استيقن» الواردة في الخبر.

نعم، هو الأعم من حيث الركن وغيره، فيقع التعارض في الزيادة السهوية في غير الركن، حيث يدل هنا الخبر على وجوب الإعادة و«لا تعاد» بعدم الإعادة، فلا بد من الجمع بينهما.

إما بفرض تساقطهما بالتعارض، والرجوع إلى عموم مدلول حديث «من زاد» والحكم بوجوب بالإعادة.

أو يقال بتقدم حديث لا تعاد بواسطة الحكومه على الخبر، لأن لسان الحديث لسان الحكومه.

٣- أو يقال بأظهريته من جهة ظهور التعليل في حديث «لا تعاد».

٤- أو الحمل على القدر المتيقن من وجوب الإعادة في الركن، وعدم الإعادة في غيره لحديث «لا تعاد» كما عرفت.

٥- أو يقال بحمل حديث «من استيقن» على صورته الركن، كما يظهر ذلك بحسب روايه الكليني، حيث ورد فيه ذكر لفظ الركعه، فيحمل المطلق على سائر النقل عليه، وتكون النتيجة أن الزيادة السهوية في غير الركن لا- توجب الإعادة، فيدخل في حديث «لا تعاد»، وأما الزيادة السهوية في الركن فتوجب الإعادة لدخولها تحت حديث «من استيقن»، فيحكم بالإعادة، لدوران الأمر بين الخطأ في زيادة الكلمه يجب لقل الكليني والأصل وعدمه، وبين النقيصه بحسب روايه

الشيخ رحمه الله والأصل عدمه، فيتقدّم الأوّل عند التعارض، بل قد يقال بلزوم تقدّم حديث «لا تعاد» على «من استيقن»، لأنّه لو لا ذلك لزم اللغو في «لا تعاد»؛ لأنّ لازمه الحكم بلزوم الإعادة في الزيادة السهو في غير الركّته، فبضميمة النقيصه في السهو في غير الركّته من الحكم بالإعادة بعدم القول بالفصل، لا- يبقى لحديث «لا- تعاد» موردٌ إلّا الزيادة العمديّة الركّته وغيرها والنقيصه كذلك، انحصار المورد بهما يستلزم لغويه حديث «لا- تعاد»، هذا بخلاف عكس ذلك، بأن يحكم بوجود الإعادة في الزيادة السهو في الركّته وكذلك العمديّة، بخلاف السهو في غير الركن وعمده، حيث لا اعاده فيهما، كما أنّ نقيصتهما يكون كذلك ولا يلزم منها الاعاده.

وتوهم: اختصاص «لا- تعاد» لخصوص النقيصه ودون أن لا- يشمل الزيادة، مما يقتضى أن لا- يقع التعارض مع حديث «من زاد» وحديث «من استيقن» لعدم تصوّر الزيادة في ثلاثه من الخمسه وهو الطهور والقبله والوقت.

مندفع: بأنّ مجرد عدم تصوّر الثلاثه في الزيادة بخلاف النقيصه، لا يوجب انحصار الإخلال بالنقيصه فقط.

هذا تمام الكلام في ملاحظه النسبه بين حديث «لا تعاد» مع حديث «من استيقن» وبيان وجه تقديم الأوّل على الثاني.

### **النسبه بين حديث لا تعاد وحديث النهى عن العزائم**

وأما ملاحظه النسبه بين حديث «لا تعاد» مع الأخبار الناهيه عن الإتيان

بقراءه العزائم المشتمله على التعليل وهو أن «السجود زياده فى المكتوبه»، وحيث إن المحقق النائنى قدس سره استفاد من النهى الوارد فى هذه الأخبار أن النهى عن الزيادة يكون حتى فيما قصد الخلاف، فيفهم أن صدق الزيادة موجود حتى مع الإتيان بمطلق ما يعد مسانخاً مع أفعال الصلاة.

فأجاب عنه بقوله: (ولكن يمكن أن يقال إن المقدار المستفاد منه صدق الزيادة على ما لا يكون له حافظ وحده ولم يكن بنفسه من العناوين المستقله، وأما ما كان كذلك كإتيان صلاة فى أثناء صلاة الظهر، فالظاهر عدم اندراجه فيه؛ لأن السجود والركوع المأتى بهما لصلاة اخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر ولا تصدق عليهما الزيادة، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد فى بعض الأخبار أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات، وخاف المكلف أنه لو أخرها إلى فراغ اليوميه، يفوت وقتها، صلّاها فى أثناء الصلاة اليوميه، ويبنى عليها بعد الفراغ من الآيات من غير استيناف، وليس ذلك إلّا لعدم صدق الزيادة، فيمكن التعدى إلى عكس المسأله بإتيان الصلاة اليوميه فى أثناء الآيات فى ضيق الوقت، فإنّ بطلان الآيات إمّا للزيادة فالمفروض عدم الصدق، وإمّا لفوات الموالاه فلا خير فيه إذا كان لأجل واجب أهمّ، وعلى هذا يبتنى جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة فى أثناء صلاة اخرى)، انتهى (1).

ويرد عليه أولاً: أن عنوان الزيادة عرفاً أمرٌ حاصل بزيادة سجده أو ركوع

ص: ٨٠



وغيرهما، غايه الأمر لولا الدليل لأمان الذهاب إلى اعتبار قصد الجزئية والصلاتي في صدقه، ولكن مع ملاحظه هذا الحديث والتعليل، يُعلم أنّ الزيادة صادقه حتى مع قصد الخلاف، فلعله كان بلحاظ صدقه إذا كان مسانخاً في للأفعال ولو مع قصد الخلاف، وعليه:

فما ذكره في حلّ الإشكال من احتمال كون الملاك هو عدم وجود الوحده الجامعه وإلا لا يرد فيه الإشكال تأييداً بإدخال صلاه الآيات في اليوميه.

غير تامّ، لوضوح وجود وحده جامع لسجده التلاوه، وهو سماع التلاوه أو قرائتها الموجب لوجوب الإتيان بالسجده الواجبه، ومع ذلك حَكَم عليه السلام بأنّها زياده في المكتوبه.

وثانياً: إن سلّمنا ذلك، فكيف يصحّ القول بإتيان زياده مع جامع في صلاه بدون صدق الزيادة، مع أنّ الفصل بذلك يوجب فوت المولات.

ودعوى أنّه لا ضير فيه ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ ذلك يحتاج إلى دليل آخر يدلّ عليه، ولا يجوز ذلك بحكم أولى حتى في مثل الآيات واليوميه.

ثالثاً: إنّ امكان إدخال صلاه في صلاه اخرى ثابت في خصوص صلاه الآيات فيما إذا ظهر ضيق الوقت وتزاحمهما مع اليوميه في أثناء أداء صلاه الآيات، حيث وردت في بعض الأخبار الحكم بجواز البناء عليها والإتيان باليوميه، وأفتى به بعض الفقهاء، دون عكس المسأله، ودون إدخال اليوميه في اليوميه، حيث لم يكن ذلك جائزاً لكونه مخالفاً للقاعده ويحتاج إلى دليل هو

مفقوداً في المقام كما لا يخفى.

أمّا المحقق العراقي: فقد اعتبر في «نهاية الأفكار» الحديث دليلاً على كون الحكم بالزيادة في مثل السجود للتلاوه على خلاف القاعدة، ولذلك يجب الاكتفاء على مورد النص، ولا يتعدى إلى غيره من سجده الشكر ونحوها ممّا لا يقصد به الجزئية في الصلاة.

واحتمال: كون زيادته بلحاظ قراءه سورته الموجه للسجده فتكون زياده، لأنّ السوره قد أتى بها بقصد الجزئيه.

مندفع: بأنّه لو كان الأمر كذلك، ينبغي أن يُعلّل الزيادة بنفس السوره لا بالسجده.

وعليه، فلا بدّ أن يقال في وجه ذلك: بأنّ الملاك في صدق الزيادة في الفريضة، إنّما هو من جهة وجود خصوصيته في الفريضة حيث لا يجامع مع تلك الزيادة، بخلاف سائر الصلوات غير الفريضة مثل المندوبات، مع أنّها في الشرائط والموانع تكون كالفرائض في الجملة، ولذا لا يجوز الإتيان بسجده زائده بقصد الجزئية في الصلاة بخلاف قراءه سوره العزائم فيها، فإنّه يجوز قراءتها فيها.

ورابعاً: أنّه يظهر من آخر كلامه رحمه الله تجويز إدخال سجدة السهو في أثناء فريضة إذا توجه فيها أنّه تركها لفريضة سابقة، مع أنّ ذلك يحتاج إلى دليل يدلّ عليه وإلّا يشكل الحكم به.

وبالجملة: الذي يختلج بالبال في الجمع بين حديث «لا تعاد» وما ورد في حديث زراره من قوله عليه السلام: «لأنّ السجود زياده في المكتوبه»، هو الحكم بخروج

خصوص قراءة سورة العزائم عن حديث «لا- تعاد» لأجل كونه خاصاً بالنسبه إلى عموم «لا تعاد»، فيخصّص. وأما زياده غير هذا السجود من سائر الأفعال إذا أتى بها لا بقصد الصلاّتيه والجزئيه، فهو داخلٌ تحت العموم الدال على عدم كونه مبطلاً للصلاه إذا لم يكن ركناً وداخلاً في المستثنى، فلازم ذلك هو عدم إبطال الصلاه بزياده سجده واحده للشكر سهواً، وأما الاثنان منها فإنه يمكن القول بعدم الجواز، لاحتمال شمول المستثنى لها بعمومه حتى ما لم يقصد الجزئيه للصلاه، بل لا يبعد القول بجواز بالاثنيان بزياده سجده واحده فقط بقصد الجزئيه للصلاه، إذا لم يصدق عليها زياده الركن إذا صدر منه سهواً أو عمداً عن جهل، ولم تبطل الصلاه إن قلنا أنّ المراد من السجود في المستثنى عنواناً مشيراً إلى ما هو الركن من السجده وهي اثنتان منها لا الواحد.

### النسبه بين لا تعاد وخبر سفيان

أقول: بقى هنا ملاحظه النسبه بين عقد المستثنى من حديث «لا تعاد» الدال على لزوم الإعاده عند زياده الخمسه ونقيصتها، وبين الحديث الذي رواه سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«تسجد سجدي السهو في كلّ زياده تدخل عليك أو نقصان» (1)، فإن مقتضى الحديث الأوّل وجوب الإعاده في خصوص الأركان في الزيادة

ص: ٨٣

والنقصان ويعمّ النسيان والسهو وغيره، ومقتضى الخبر الثانى عدم الإعادة ولزوم الحكم بالصحة فى خصوص السهو والنسيان، ويعمّ الأركان وغيرها بالزيادة أو النقصان، فيقع التعارض فى الزيادة والنقصان فى الأركان، حيث يقتضى الحديث الأول الإعادة والثانى عدمها، ومقتضى التعارض التساقط والرجوع إلى القاعده الأولى التى قيل هى عدم البطلان.

نعم، لو قلنا باختصاص لا تعاد لخصوص السهو صرفاً أو انصرافاً وعدم شموله لغيره، فلا بدّ من تقديم «لا تعاد» فى عقد المستثنى على حديث «تسجد سجدة السهو» فى الأركان لأخصيّه عقد المستثنى عن الحديث، لا اختصاصه بخصوص الأركان بخلاف الحديث، والنتيجة هى لزوم بالإعادة فى الأركان عند حصول الزيادة والنقصان وهو المطلوب.

وفيه لكن الإشكال فى صحّحه حمل دعوى اختصاص حديث «لا- تعاد» لخصوص السهو، لا لزم الفرض الآخر هو الحكم بعدم البطلان حتّى فى الأركان فى صورته الزيادة والنقصان.

ولقد أجاب عنه المحقّق العراقى: بأنّ حديث تسجد لا يشمل إلّا حكماً واحداً، وهو أنّه على فرض صحّحه الصلاة حكمه كذا، فلا يحكم بصحّحه الصلاة فى الزيادة والنقصان حتّى يوجب التعارض مع عقد المستثنى، ومن حيث الزيادة هل هو مانع عن صحّحه الصلاة أم لا ساكت ولا تعرّض فيه، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو حكمنا بتقديم تسجد على عقد المستثنى، لزم اللغو فيه، لأنّه لم

يبقى للمستثنى إلّا الزيادة والنقيصه العمديّه في الأركان، وهما نادران، بخلاف العكس فإنه يبقى لـ «تسجد» مصداق وهو الزيادة والنقيصه السهويتان في غير الأركان كما لا يخفى، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، إذ لا تناقض ولا تهافت بين الحكم ببطلان الصلاه مع الحكم بالحرمة بإتيان سجدة السهو لكلّ زياده ونقيصه، غايه الأمر أنه علمنا من الخارج أن الأمر في أشباهه ونظائره هو الحكم بالصحة مع لزوم سجدة السهو، فلذلك قلنا بدلالته عليه بدلاله الاقتضاء، فحينئذ لا يقع التعارض بينه وبين حديث «لا تعاد» في عقد المستثنى وهو واضح، فاذن لازم، ما ذكرنا هو الحكم بوجوب الإعادة في الزيادة والنقيصه الركيته في السهو والعمد من دون لزوم السجده السهوية حتّى في صوره السهو، لما قد عرفت من أنّ تكون لازمه في سجده السهو الصلاه المحكوم به بالصحة، فإذا حكمنا بالبطلان بواسطه الزيادة أو النقيصه في الأركان ولو سهواً، فلا يبقى موردٌ حينئذٍ لإيجاب سجدة السهو، فلا تعارض بينهما حتّى نحتاج إلى الجمع بينهما كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

### حكم تعذر القيد في المأمور به

الأمر الخامس: يدور البحث في هذا الأمر عن أنه لو تعذر أحد القيود الوجودية أو العدمية للمأمور به، وبعبارة اخرى لو تعذر جزء أو شرط في الأمور

ص: ٨٥

الوجودية، أو تعذر تركّ مانعٍ أو قاطعٍ للمأمور به في الأمور العدمية بواسطة اضطرار ونحوه، مثل ما لو اضطرّ إلى ترك جزءٍ أو شرطٍ في المأمور به، أو اضطرّ إلى إيجادٍ مانعٍ أو قاطعٍ في المأمور به، فهل يوجب ذلك سقوط التكليف عن بقيه الأجزاء والشرائط المقدوره أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان مبنيان على سقوط القيود حال التعذر أو اختصاصها بحال التمكّن والقدرة.

أقول: البحث هنا بعد الفراغ عن بحث أنّ عنوان الجزئية والشرطية هل هما متّخذان أو منتزعان من الأوامر الغيرية المتوجهه إلى الأجزاء والشرائط كما عليه المحقّق النائيني، أو يمكن الانتزاع عنها وعن الأمر المتعلّق بالمركب كما هو مختارنا ومختار المحقّق العراقي وغيره، وعلى الأحرى في المقام أن نصرف عنان الكلام إلى أصل المطلب والانصراف عن هذا البحث، وعمّا أتعب المحقّق النائيني نفسه الشريف في كيفية دخل المانع وقيدية عدم المانع في المأمور به، وأنّه هل هو لأصل وجود النهي أو بملاكه، يعني هل يكون المأمور به مقيداً بعدم وجود المنهى عنه بواسطة وجود النهي لاضطرار ونحوه، بحيث لو اضطرّ إلى ارتكاب المنهى عنه وسقط النهي يتحقّق الأمر فيه، أمّا إذا كانت المانع مسبباً لسقوط النهي، لكن ذلك لا يمنع عن أن يبقى الملاك باقياً على حاله من التنجيز، حيث أنّ هذا البحث تفصيله متعلق بباب اجتماع الأمر والنهي وباب النهي في العبادات، فليس هنا محلّ ذكره كما تعرض لذلك المحقّق النائيني والعراقي،

ولذلك صرفنا عنه الكلام إلى ما نحن بصدده، وهو أنّ تعذّر القيد هل يوجب سقوط المقيّد رأساً أم لا؟

والكلام فى ذلك يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فيما تقتضيه القاعده الأوّليه فى باب القيود، هل هو السقوط أم لا؟

المقام الثانى: فى قيام الدليل على خلاف القاعده.

## البحث عمّا تقتضيه القاعده فى القيود

### اشاره

أمّا المقام الأوّل: فنقول إنّ القيديه:

تارة: تستفاد من الأمر المتعلّق بالمركبّ فيما إذا لاحظ الأمر المركبّ بما له من الأجزاء والشرائط وعدم الموانع، ويتعلّق أمره عليه، فينتزع منه عنوان القيديه فى الوجود بالجزء والشرط، وفى العدم بالمانع والقاطع من دون أن يكون للقيد أمر يخصّه.

وأخرى: تستفاد القيديه من أمر آخر تعلّق بنفس القيد غير الأمر الذى تعلّق بالمركبّ، كما إذا ورد بعد الأمر بالصلاه أمرٌ بالسجود والطهاره والنهى عن لبس غير المأكول، حيث ينتزع الجزئيه والشرطيّه عن الأمر الغيرى المتعلّق بالجزء والشرط والمانعيّه والقاطعيّه عن النهى المتعلّق بالمانع والقاطع.

أمّا القسم الأوّل: حيث لا يكون فى البين إلّا أمراً واحداً أو لا أمر للقيود، فلازمه سقوط الأمر المتعلّق بالمقيّد بتعذّر أحد القيود الوجوديه والعدميه، فالحكم

بوجوب الإتيان بباقي الأجزاء غير المتعذر مع سقوط ذلك الأمر لا يمكن تصوّره إلّا بوجود أمرٍ آخر من الشارع مستفاد من حديث أو أصل عملي أو قاعده ونظائرها داله على لزوم بقيه الأجزاء، أو تدلّ على عدم سقوط الأمر الأوّل بعد تعذر القيود.

وأما القسم الثاني: وهو كون كلّ من المقيد والمقيد متعلّقين بالأمر، فحينئذ يتصوّر على وجوه متعدّده؛ لأنّه:

تارة: قد يكون لكلّ من الأمر المتعلّق بالمقيد والقيد إطلاقاً شاملاً لحال التمكن للقيد وعدمه.

وأخرى: ما لو كان لأحدهما إطلاقاً دون الآخر، فهو:

تارة: يكون للأمر المتعلّق بالمقيد إطلاقاً دون القيد.

وأخرى: يكو للأمر المتعلّق بالقيد إطلاقاً دون المقيد.

وثالثه: لا يكون لكلّ من الأمر بالقيد والمقيد إطلاقاً بل كان كلّ منهما مجملاً أو مهملاً بالنسبه إلى حالتي التمكن من القيد وعدمه.

فإن كان للأمر المتعلّق بالقيد إطلاقاً بلزومه في حالتي التمكن وعدمه، ولم يكن لأمر المقيد إطلاقاً، فحينئذ لا إشكال في أنّ مقتضى إطلاق أمر اسجد واركع وغيرهما-الذي لازمه جزئيتها حتّى في حال التعذر، وعدم سقوط جزئيتها- هو سقوط أمر المتعلّق بالمقيد؛ لأنّ تعذر الجزء موجب لتعذر امتثال أمره المفروض لزوم وجوده في أصل المقيد، بحيث لولاه لما كان المقيد ذا مصلحه



وملاك، فلأزمه سقوط أمره إلّا أن يثبت وجوبه بأمرٍ آخر من أصلٍ أو قاعده، حيث يوجب ذلك تقييد إطلاق أمر القيد.

كما أنّه لا إشكال في عدم سقوط الأمر المتعلّق بالمقيد إذا كان له إطلاقٌ شاملٌ لكلتا حالتى التمكّن من القيد وعدمه، ولم يكن لأمر القيد إطلاقٌ أصلاً، كما إذا قام اجماعٌ على اعتبار شىء في الصلاة، وكان المتيقّن منه اختصاصه بصوره التمكّن من ذلك الشىء، فالمرجع عند تعدّد القيد هو الرجوع إلى إطلاق الأمر بالمقيد، فيجب القيام بأداء المأمور به خالياً عن القيد، لأنّ إذ استفاد من إطلاق دليل المقيد -مثل قوله: «لا تترك الصلاة بحال»- أنّه يجب الإتيان بالصلاة المأمور بها حتّى مع عدم تمكّن اتيان جزء من أجزاء الصلاة، هذا إنّما يستقيم إن قلنا بوضع ألفاظ العبادات للأعمّ، وإلّا إن قلنا بأنّها موضوعة للصحيح لا يصحّ الرجوع إلى إطلاقه، لاحتمال مدخله ذلك الجزء في صحته فيصير مجملاً، وهذا هو الفارق بين الصحيح والأعمّ.

كما أنّه لا- إشكال في صوره ما لم يكن للأمرين إطلاقٌ أصلاً، وكانا مجملين أو مهملين من حيث تعدّد الأجزاء وعدم التعدّد، فحينئذٍ عند عروض التعدّد لا- إطلاق لأحدهما حتّى يتمسك به لإثبات وجوب الباقي أو عدمه، فحينئذٍ يكون المرجع الأصول العمليّة، أمّا أنّه الاستصحاب أو البراءة؟ فهذا ممّا لا بدّ أن يُبحث فيه، كما سيأتى عن قريب بحثهما إن شاء الله.

أمّا القسم الرابع: وهو ما لو كان لكل واحدٍ من الأمر النفسى المقيد والمتعلّق

بالمركب، والأمر الغيرى المتعلق بالقيد إطلاقً يشمل لكنتا حالتى تعذر احضار القيد وعدمه، فحينئذ:

هل يؤخذ بإطلاق القيد، ويحكم بسقوط الأمر المتعلق بالمقيد، أم يؤخذ بالأمر المتعلق للمقيد ويحكم بعدم سقوطه؟ فيه خلاف؛

ذهب المحقق النائنى رحمه الله إلى تقدم إطلاق القيد الموجب لسقوط أمر المقيد، واستدل على ذلك: (بأن إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيد كحكمه إطلاق القرينه على ذيها) (١).

وهو مختار المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار» حيث قال:

(قد تقدم فى الأمر الأول هو الرجوع أولاً إلى إطلاق دليل جزئيه المتعذر أو قيدته للمركب والمقيد، إذا كان له إطلاق يقتضى الجزئيه أو القيديه، حتى فى حال تعذره، فيؤخذ بإطلاقه ويحكم بسقوط التكليف عن المركب والمقيد من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع كقوله عليه السلام: «لا- صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، و«لا صلاه إلا بطهور». أو يكون بلسان الأمر والتكليف، ولا بين أن يكون الدليل المثبت للجزئيه أو القيديه هو نفس دليل المركب، كما لو أمر بالصلاه المشتمله على القراءه والركوع والسجود أو دليل آخر منفصل عن دليل المركب أو متصل به، فعلى كل تقدير لابد بمقتضى إطلاقه من الحكم بسقوط التكليف عن البقيه، إلا إذا كان هناك دليل آخر من أصل أو قاعده تقتضى التكليف بالبقيه كما سيأتى بيانه إن

ص: ٩٠

شاء الله تعالى، ولا يرجع مع إطلاق دليل الجزء والقييد إلى دليل المركب والمقيّد وإن فرض له إطلاق في نفسه وكان وارداً في مقام البيان؛ لأنّ إطلاق دليل الجزء والقييد حينئذٍ يكون حاكماً على إطلاق دليل المركب والمقيّد، انتهى (١).

بل يظهر ذلك من كلام المحقّق الإصفهاني في نهايه الدرايه أيضاً.

خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخميني قدس سره في «أنوار الهدايه» و«تهذيب الأصول» حيث قال:

(وأما ما يقال: من أنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد كحكومته إطلاق القرينه على ذيهها، فممنوع في المقيس والمقيس عليه، أمّا في باب قرائن المجاز فلاّ أنّ التقدّم ليس على نحو الحكومه غالباً، بل من باب تقديم الأظهر على الظاهر، والفرق بين البابين محقّق في محلّه.

ثمّ فضل في ما نحن فيه: بين أن يكون دليل الجزء بصورة الأمر كاقراً أو بصورة الوضع كقوله: الركوع جزء للصلاه، وكان للمركب إطلاق حيث يكون هذا الإطلاق حاكماً على دليل الجزء، إذا كان بصورة: «الصلاه لا تترك بحال»، وجعل وجه الحكومه أنّ دليل المركب تعرّض لما لا تعرّض له أدلّه اعتبار الجزء والشرط وهو مقام الترك المتأخّر عن اعتبارهما، وقد ذكرنا في محلّه أنّه داخل في باب الحكومه.

وبين أن يكون دليل الجزء بصورة: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، و«لا

ص: ٩١

صلاه إلبطهور»، حيث أنهما حاكمان على دليل قوله: «الصلاه لا تترك بحال»، فضلاً عن غيره مثل: «أقم الصلاه». انتهى (١).

أقول: والذي يقتضيه النظر أن الحق يكون مع المحققين السابقين عليه قدس سره، لأن دليل القيد حيث يكون بحسب الطبع ناظراً إلى دليل المقيّد والمركب، لأنه لولا المقيّد لما أمكن بصوره انتزاع الجزئيه أو الشرطيّه من شيء، فلا بدّ من ملاحظه دليل الجزء بأى وجه ورد، سواء كان بصوره الأوامر الغيريّه والنواهي الغيريّه مثل إقرء أو اركع أو اسجد، أو بصوره الوضع مثل: «لا- صلاه إلبفاتحه الكتاب»، أو «لا صلاه إلبطهور». فإذا كان الأمر كذلك، لا بدّ أن يكون إطلاق الدليل فى القيد ناظراً وحاكماً على إطلاق دليل المقيّد، هذا إذا ورد دليل كلّ من المقيّد والقيد بحكم أولى كما هو فى الإطلاقات المتعارضه، مثل: «أقيّموا الصلّاء» أو صلّوا، مع إطلاق دليل الأجزاء والشرائط والموانع، هذا لا ينافى أن يكون فى بعض الموارد خارجاً عن ذلك، وهو ما لو كان لسان دليل المقيّد لساناً كاشفاً عن أنه ناظرٌ عن لسان كلّ الأدلّه، وهو كما فى مثل: ما ورد: «الصلاه لا تترك بحال»، حيث إنّه يظهر من لسانه أنه ناظرٌ إلى عدم سقوطه فى حالٍ من الحالات المتوارده عليه من الاضطرار والعذر، ففى مثله يكون إطلاق دليل المقيّد حاكماً على إطلاق دليل القيد مطلقاً، سواء كان لسان دليل القيد بصوره الأمر والنهى، أو كان بصوره الوضع مثل: «لا صلاه إلبفاتحه الكتاب»، حيث يُحمل بعد تقديم دليل المقيّد عليه على

ص: ٩٢

عدم الصلاة بدون الفاتحة لمن كان قادراً على إتيانه بلا عُذر لا مع العذر، أو على نفي الكمال فيما يمكن حمله عليه، مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»، ولعل وجه تقدّمه عليه هو أظهرية دلالاته على دلالته دليل القيد، نظير ما قاله في تقدّم القرينه على ذبيها، بل لعل هذا المعنى هو المراد من كلمات الأعلام في تقدّمه على ذبيها بالحكومته، بأن يكون وجه تقدّمه أظهرية لا كونه قرينه المجاز والآخر حقيقه.

فعلى ما ذكرنا لا- يبعد موافقتنا لكلام الأعلام بتقديم إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المقيّد بالحكم الأولى بين إطلاقي الدليلين إلّا ما خرج.

وبالجملة: ثبت وظهر مما ذكرنا أنّ ما ذكره الأستاذ من إرجاع كلام المحقق الخميني إلى مختار المحقق الوحيد البهبهاني ليس بجيّد؛ لأنّ المنقول منه هو عدم التفصيل في دليل المقيّد بين قوله بصوره الأمر والتكليف مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أو بصوره الوضع مثل قوله: «الصلاة لا تترك بحال»، بل إنّ قد فصل بين هاتين الحالتين في دليل القيد بأنّه إن كان بصوره الأمر، يكون دليل المقيّد حاكماً على دليل القيد، وإن كان بصوره الوضع يكون الأمر بالعكس، فلا يمكن فرض رجوع كلام الأول للأخير لأنّ المستفاد في كلام سيّدنا الأستاذ قدس سره حكمه بتقديم صورته الوضع في إطلاق دليل القيد على الوضع في إطلاق دليل المقيّد بخلاف صورته الأمر في ناحيه القيد، حيث يقدّم إطلاق الوضع في دليل المقيّد على إطلاق دليل القيد بصوره الأمر كما هو صريح كلامه.

أقول: ومما ذكرنا يظهر الإشكال على مختار الوحيد البهبهاني أيضاً بما قد

عرفت من اختلاف لسان الأدلّه في ماهيّة المقيد والقيد، حيث يقدّم الثاني على الأوّل بالطبع إلّا في بعض الموارد، فلا نعيد، وقد عرفت تفصيله.

وأيضاً: لا يرجع إلى محصل ما وجهه المحقق النائيني رحمه الله في ذكر التفصيل في كلام الوحيد الهباني، حيث قال ما ملخصه:

يمكن توجيهه بأنّ الأمر الغيرى مقصور بالتمكّن من متعلّقه، لا بشرط كلّ خطابٍ بالقدرة عليه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكّن منه، ويبقى الأمر بالباقي على حاله، وهذا بخلاف القيديّ المستفاده من مثل قوله: «لا - صلاه إلّا بفاتحه الكتاب والطور»، ممّا يقيد القيديّ بلسان الوضع لا التكليف، فلا يشترط فيه القدرة.

هذا بحسب تلخيص المحقق الخميني قدس سره (1) لكلامه.

ثمّ أورد عليه المحقق النائيني بما هو حاصله: إنّ القدرة معتبره في متعلّقات التكاليف النفسية لكونها طلباً مولويّاً وبعثاً فعليّاً، بخلاف الخطابات الغيرية حيث أنّها ليست إلّا الإرشاد إلى الجزئية والشرطيّة كالخطابات الغيرية في باب الوضع والأسباب والمسببات، ففي الحقيقة الخطابات الغيرية إخبارات دون بعثٍ وتحريكٍ حتّى نحتاج إلى القدرة في متعلّقاتها، ولو سلّم الفرق بين الوضعيات والتكاليفات وأنّ الثانية تتضمّن البعث، فلا - إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات ملاك البعث وإلّا لخرجت عن كونها غيرية، بل ملاك البعث المولوي قائم

ص: ٩٤

بالمجموع، فالقدره معتبره فيه لا- فيها، فلا فرق بين القيديه المستفاده من مثل: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، والمستفاده من الأمر والنهى الغيرى) انتهى ملخصه (١).

أقول: الظاهر عدم تماميه ما ذكره من التوجيه، ولا الإشكال الذى أورد عليه.

فأما الأول: لعدم وجود أثر لهذا البيان فى كلامه، بأن يكون القدره معتبره فى التكليف والأمر دون القيد بصورة الوضع، لإمكان أن يكون الوجه فى الفرق هو الخصوصيه الموجوده فى قوله عليه السلام: «لا- صلاه...» حيث أنها تنفى أصل لأصل الصلاه فتكون مقدماً على إطلاق المقيّد، بخلاف الوضع الذى لم يكن بهذا النحو مثل ما ورد فى أنّ الركوع جزءٌ والقراءه جزءٌ ونظائر ذلك.

وأمّا الثانى: فقد عرفت منّا سابقاً عدم شرطيه القدره فى فعليه التكليف، بل هو شرطٌ فى تنجزه فى الخطابات الكليه القانونيه. نعم، يصحّ ذلك فى الخطابات الشخصيه هذا أولاً.

وثانياً: على فرض شرطيه، لا فرق بين كونه بصورة الأمر النفسى أو الغيرى إذا كان الدليل وارداً بصورة الأمر والخطاب، لأنّ القدره شرطٌ فى البعث والتحرك بأى ملاكٍ صدر كما لا يخفى.

هذا كلّه تمام الكلام فيما إذا كان لكلّ من دليلي المقيّد والقيد إطلاقٌ وحكما بتقديم أحدهما على الآخر على حسب الاختلاف الذى قد عرفت تفصيله.

\*\*\*

ص: ٩٥

أقول: يقع البحث فيما لو لم يكن لأحد الدليلين إطلاق، بأن كانا مجملين أو مهملين، أو كان لكليهما إطلاق، لكن لم نحكم بتقديم أحدهما على الآخر، فالكلام حينئذٍ يقع في مقامين:

أحدهما: في مقتضى الأصل العقلي والقواعد الأوليّة.

والثاني: في مقتضى القواعد الأخرى من الأصول العمليّة والقواعد الفقهيّة.

أمّا المقام الأوّل: فلا يخفى أنّ العجز عن الجزء أو الشرط:

تارة: يكون من أوّل زمن التكليف وأوّل بلوغه، فالحكم بالبراءة العقليّة عن التكليف عقلاً بالنسبة إلى المركّب التام لجميع الأجزاء والشرائط واضح، لأنّه عاجز عن احضار التكليف أصلاً ولو للحظة واحدة حتّى يتنجز الحكم في حقّه ويحكم بوجوب الباقي كما لا يخفى.

وأخرى: لا يكون كذلك، بل يكون قادراً على المركّب التام ثم يطرء عليه العجز، فهو أيضاً على قسمين:

تارة: يكون في يومين مثلاً بأن يكون قادراً في يوم وواقعه، وعاجزاً في يوم آخر وواقعه أخرى.

وأخرى: وقع العجز في يوم واحد وواقعه واحده، مثل ما لو كان في أوّل الظهر قادراً على جميع الأجزاء ثم طرأ العجز عن بعض الأجزاء بعد ساعه.

أمّا الأوّل منهما: فلا إشكال في سقوط التكليف عنه عقلاً؛ لأنّ ثبوت



التكليف والحجّه عليه في الأيّام السابقه غير مرتبط بهذا اليوم الذي يشكّ في ثبوته عليه مع العجز عن بعض أجزائه، وعجزه عن الإتيان بالمركب التام، فحكمه حينئذٍ أيضاً حكم العاجز في أوّل بلوغه.

وأما الثاني: فقد يمكن أن يقال بوجوب الإتيان بالناقص باعتبار فعلية التكليف وتنجزه بالمركب التام في أوّل الوقت، وطروء العجز عن بعض أجزائه بعد التمكن والقدره عن الامتثال بإتيان التام، فيكون من قبيل الشكّ في القدره الذي قيل فيه بوجوب الاحتياط عقلاً، لكونه شكّاً في السقوط أي التكليف لا- في الثبوت، أو كان كالأضطرار العارض في أحد أطراف العلم الإجمالي، حيث يحكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه، فيجب الاجتناب عن طرفه الآخر الغير المضطرّ بعد العجز عن تحصيل الموافقه القطعيه بواسطه الأضطرار، مثل ما لو اضطرّ إلى شرب أحد الإنائين المعلومين بالإجمال بالنجاسه، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر أيضاً فراراً عن الوقوع في المخالفه القطعيه المحرّمه.

أقول: ولكنّه مندفع:

أمّا الأوّل منهما: فلأنّه قياسٌ مع الفارق، لأنّ ثبوت التكليف الفعلي من قبيل المولى وتوجهه في مورد الشكّ في القدره معلومٌ، والشكّ إنّما هو في إتيانه لاحتمال العجز، وفيما نحن فيه تكون الجزئيه معلومه في حال القدره، لكنه يشكّ وفي حال العجز في جزئيه، مما يعنى أن العجز عن إتيان الجزء معلومٌ والتكليف بالفاقد مشكوك فيه مع القدره عليه، ولهذا لا مجال لقياس المورد بالشكّ يقاس في القدره.

ويعباره أوفى: إنَّ التكليف بالنسبه إلى الفاقد من أوّل الظهر كان مشكوكاً، لأننا لا- نعلم أنّ التكليف قد تعلق بالأعمّ للواجد والفاقد أو بخصوص الواجد فقط، لأجل الشكّ في جزئيه الجزء، ولذلك لم تكن الحجّه بالنسبه إلى الفاقد تامّه.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الثانى أيضاً: لوضوح الفارق بين الموردين من جهه وجود العلم الإجمالى بالتكليف فى المقيس عليه، بخلاف المقام، حيث لا علم إجمالى، بل الحاصل علمٌ تفصيلى بوجوب الإتيان بالواجد التام، وشكٌ بدوىّ فى وجوب الفاقده لبعضها، فلا إشكال حينئذٍ فى جريان البراءه العقلية كما لا يخفى.

وأما لو اريد إثبات التكليف لما بعد العجز، فلا بدّ من إثبات ذلك بدليلٍ آخر من الأصل أو القاعده وهو مرتبط بالمقام الثانى الآتى.

## المقام الثانى: فى بيان مقتضى سائر القواعد

### إشاره

الذى يمكن أن يتمسك به من الأصول هو أصل البراءه والاستصحاب، ومن القواعد هو قاعده الميسور والإدراك والاستطاعه، فلا بأس بذكر كلّ واحدٍ منها برأسه حيث لا يخلو البحث عنها من فائده، فنقول ومن الله الاستعانه:

فأما أصل البراءه: فقد يقال بأنّه إذا لم يثبت لواحدٍ من الدليلين من المقيّد والقيّد إطلاقاً، أو كان لكليهما إطلاقٌ ولم نحكم بتقديم أحدهما على الآخر، فنشكك فى ثبوت التكليف بالنسبه إلى الفاقد لبعض الأجزاء بواسطه العجز والاضطرار، جاز التمسك بحديث الرفع تارةً بقره: «رفع ما اضطرّوا إليه»، وأخرى ب: «ما لا يعلمون»، وكلاهما يثبتان وجوب بقية الأجزاء فى الفاقد، لأنّ رفع الجزء عن

الجزئيه فى حال العجز يوجب إثبات الوجوب للباقي، وهذا هو المطلوب.

وفيه: نوقش فى الاستدلال بالفقره الأولى من الحديث وهو: رفع المضطرّ إليه.

تارة: بأنه لا- وجه للتمسك به، لأنّ الشارع فى مقام جعل الامتنان والممنه، وإثبات الوجوب للباقي يعدّ خلافاً للمنه، فلا يجرى فيه ذلك.

وأجيب عنه تارة: بأنّ الدليل فى الرفع ليس منحصراً فى حديث الرفع حتّى يرد هذا الإشكال، بل لنا دليل آخر مثل حديث الحجب والسعه والإطلاق ونظائرها، فيجرى مثل ذلك فى المقام، ويثبت وجوب الباقي، وهذا الأصل واردٌ على أصل البراءه الجارى فى وجوب الباقي، لأنّ الشكّ فى وجوبه وعدمه كان سبباً عن الشكّ فى الجزئيه والشرطيّه فى حال العجز، فإذا حكمنا برفع الجزئيه والشرطيّه فيه، أوجب ذلك ثبوت التكليف على الفاقد، وعدم جريان البراءه فى وجوب الباقي كما لا- يخفى، وهذا كما عن صاحب «عنايه الأصول».

وفيه أولاً: لا نسلم كون الرفع وارداً لإثبات خصوص الامتنان استظهاراً من لفظ «عن امتى» كما صرح رحمه الله بذلك، بل كيفيه ورود هذه الأحاديث وشأنيتها يفهمنا كونها كذلك إذ ليس الرفع والحجب والسعه إلّابلسان الامتنان لا التضييق، ومن الواضح أنّ الحكم بوجوب الباقي ليس سعه بل هو تضييق، فإثبات الوجوب بواسطه تلك الأحاديث ليس على ما ينبغى.

وثانياً: إنّ حديث الرفع يتعلّق بأصل التكليف بعد الاضطرار بترك الجزء أو الشرط حيث أنّ التكليف قد تعلّق بالصلاه المرکبه التامه، فإذا انتفت بانتفاء الجزء

نشك في تعلق الوجوب بالباقي وعدمه، فإذا ثبت التكليف لم يكن ثبوته بالأمر الأوّل لأنّه قد انتفى قطعاً، فلا بدّ أن يكون إمّا بأمر ثانٍ، أو القول بكون الأمر الأوّل قد تعلق بالمركب الواحد لهذا الجزء وفاقده، وإثبات مثل هذا الأمر - مع اختلاف المركبات في تعلق العذر لأجزائه وتطوّره - في غايه الإشكال، والأصل عدمه، فإجراء البراءه لرفع الجزئيه عن الجزء أو الشرطيّه عن الشرط، وإثبات تعلق الأمر بالباقي أشبه شيء بالأصل المثبت وليس بحجّه، مضافاً إلى أنّ التمسك بحديث الحجب والسعه لمورد الاضطرار مَحطّ البحث، لا يخلو عن تحكّم، إذ ليس فيهما إلّا الحجب عن العلم لا الاضطرار.

وأجيب اخرى: بأنّ لسان حديث الرفع هو رفع الحكم، وإثبات الوجوب للباقي يعدّ وضعاً وإثباتاً لا رفعاً، وعليه يعدّ دعوى الثبوت منافياً لمدلول الحديث ومجراه، ومخالفاً للمنه المفروضه في الحديث؛ لأنّ فرض مخالفه المنه إنّما هو بعد فرض جريانه في ذاته، والحال أنّ إثبات الحكم ليس مفاده، هذا كما عن المحقّق الخميني رحمه الله.

وفيه: إنّ حديث الرفع لا يرفع إلّا الجزئيه والشرطيّه في حال التعدّر ومما رفع لا وضع، وغايه أثر ذلك الرفع مع وجود الأمر - لولا الإشكال الذي ذكرنا في ما قبله - هو إثبات الوجوب للباقي، والعجب أنّه قدس سره سلّم ما ذكرناه في تعارض إطلاق دليلي القيد والمقيّد، حيث حكم - باعتماده على حديث الرفع - برفع التعارض بين الإطّلاقين، وحكومته حديث الرفع على إطلاق دليل الجزء، واستنتج بأنّه: (ليس هذا خلاف المنه حتّى لا يجرى الحديث، لأنّ موافقه المنه ومخالفتها

إنّما تلحظان فى مجرى الحديث ورفع الجزء حين الاضطراب منه، وإثبات وجوب البقيّة ليس بمفاده ولا- من لوازمه العاديّة أو العرفيّة أو العقليّة، بل لانزاه رفع التعارض، ومع رفعه يكون إثبات الحكم مفاد دليل المركّب، هذا لكن الحديث إنّما يجرى فى الاضطراب العادى، وأمّا الاضطراب العقلى فيمكن أن يقال إنّّه لا يكون مجرى الحديث لأنّ العقل يحكم بسقوطه، تأمّل).

ثمّ ذكر فى حاشيته: (ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو على فرض جريان حديث الرفع فى الاضطراب على الترك، وأمّا على عدمه فلا) (١).

أقول: بالرغم من أنّه جعل الرجوع إلى حديث الرفع المقتضى لرفع التعارض من جهة حكومه حديث الرفع على إطلاق دليل الجزء، لكن يبقى السؤال عن المراد من حكومته عليه؟

فإن كان مقصوده منها أنّه يقتضى رفع الجزئيّه عن ما هو المتعدّد، مما لازمه عدم كون الجزء جزءاً حال الاضطراب، ويوجب سقوط إطلاق دليل الجزء، ولا- يمكن القول بعدم وجوب الباقي، لأنّه كان مقتضى إطلاق دليل الجزء، فبإطلاق دليل المركّب يحكم بوجوب الباقي من دون معارض له.

فإنه يرد عليه: أنّه كيف يصحّ الحكم بتقديم الأصل على إطلاق دليل اجتهادى، ويُجعل ذلك حاكماً عليه، مع أنّه أمرٌ غير مقبول.

فإن أُجلب: بأنّه يصحّ ذلك إذا لم يكن الإطلاق معارضاً مع إطلاق آخر،

ص: ١٠١

ففى مورد التعارض يصحّ لأجل رفع التعارض كما أشار إليه فى ضمن كلامه.

قلنا: إنّ مقتضى التعارض فى غير المقام ليس إلّا الترجيح بواسطة الأصل، وتقديم ما هو الموافق له على المخالف، ولازم ذلك هنا هو عدم الحكم بتقديم أحدهما، بل نتيجة التعارض هنا هو التسايط، والرجوع إلى أصله عدم جزئيه الجزء حال التعذر، وهو لا يوجب الحكم بوجوب الباقي، لما قد عرفت أنّ لسان الأصل ليس إلّا الرفع لا الوضع والوجوب، فلا بدّ من إثبات الوجوب هنا من أصلٍ آخر غير أصل البراءة، من الاستصحاب أو القاعدة، فإذا لم يكن لازم الأصل إثبات الوجوب للباقي، كيف يصحّ جعل الترجيح به لإطلاق المركّب وإثبات الوجوب للباقي بواسطة إطلاق المركّب، فالأولى هو الحكم بعدم امكان التمسك بأصله البراءة لوجوب الباقي، كما لا يتمسك به لنفى وجوب الباقي أيضاً لكون الأصل فيه مسبباً عن الأصل الجارى فى الجزئيه، كما قاله صاحب «عنايه الأصول»، وقد عرفت الإشكال فيه.

أو يقال بالتمسك به بالكيفيه التى ذكرناها من جهة الشكّ فى وجوبه بواسطة أصل التكليف، من جهة عدم العلم بنحو تعلق الأمر فى المركّب.

وعليه، فالشكّ فيه يوجب كون الأصل عدم تعلقه بما يجعل الباقي واجباً اعتماداً على أمرٍ جديد أو دلاله إطلاقه الأمر الأوّل على الأعمّ.

أقول: ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله عليه السلام «بما لا يعلمون» لإثبات الوجوب للباقي أو عدمه؛ لأنّ هذا الأصل والفقره لا ينطبق إلّا فى ما لو كان الشكّ

فى وجوب الباقي أو فى الجزئيه،بمعنى أنه لا يعلم هل هو جزء حال التعذر أم لا؟

قال سيدنا الأستاذ فى حاشيه «أنوار الهدايه»: (وجريان «ما لا يعلمون» وإن كان لا مانع منه،ولا فرق فيه بين الموارد،لكنه لا يفيد فى المقام على الظاهر، ويشكل القول بحكومته على دليل الجزء،ومع تعارضه مع دليل المركب حتى يبقى دليل المركب قابلاً للتمسك به لإثبات وجوب البقيه.منه قدس سره (١).

أقول: يا حَبذا لو كان يعمم دعواه إلى ما فكيف بالحكومته فى صورته اضطرّوا إليه، اذ لا فرق فى لسان الرفع بين الفقرتين، فكيف حكم بالحكومته فى صورته الاضطرار دون صورته الجهل عدم العلم؟

□  
والحاصل: لا- يمكن إثبات الوجوب للباقي إلّا بأصلٍ آخر أو من خلال القاعده كما سيأتى الإشاره إليهما إن شاء الله تعالى؛ لأنّ مفاد «لا- يعلمون» هو نفي مورده من الحكم التكليفي أو الوضعى لا- شىء آخر غير مورده من الإثبات، فمقتضاه ليس إلّا نفي الجزئيه عن الجزء المتعذر، أو نفي الوجوب عن الباقي لو أجريناه فيه، وليس مقتضى شىء منهما إثبات الوجوب لبقيه الأجزاء، كما لا اقتضاء لإطلاق دليلى المركب والقييد لإثبات الوجوب للباقي، لأجل قيام التعارض فيه فى تقدير عدم وجود إطلاق أصلاً على تقدير آخر، فانحصر الطريق لإثبات ذلك إلى التمسك بأصلٍ آخر أو قاعده اخرى يوجب استمرار بقاء الوجوب للباقي.

ص: ١٠٣

هذا، والأصل الذي يمكن الاستدلال به أو قيل به هو الاستصحاب:

أمّا المحقق النائيني فقد التزم التفصيل في جريانه بين ما لو كان لدليل القيد إطلاق يشمل ثبوت الجزئيه والقيديّه في حال التعذّر، حيث يوجب القطع بارتفاع ذلك الوجوب المتعلّق للكلّ بواسطة تعذّر القيد، فحينئذٍ عند الشكّ في ثبوت وجوب آخر لبقية الأجزاء مقارنة مع وجود الوجوب للكلّ أو مقارنة لارتفاعه يكون استصحابه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، ولا يعتبر ذلك إلّا على بعض الوجوه كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

هذا بخلاف ما لو لم يكن لدليل القيد إطلاق، فحينئذٍ بعد تعذّر بعض الأجزاء يُشكّك في ارتفاع شخص ذلك الوجوب، فيستصحب لاحتمال مقصوده الجزء لحال التمكن فقط، فتعذّره لا يوجب ارتفاع الوجوب، فالاستصحاب هنا جارٍ لدليل حكومه القاعده عليه.

هذا وقد علّق مقرر بحثه الشريف رحمه الله في آخر كلامه بأنّ الأستاذ كان يميل إلى عدم التفصيل بين إطلاق دليل القيد وعدمه، وأنّ الاستصحاب يجري في كلا صورتين، لولا حكومه القاعده عليه، ولم يذكر لذلك وجه يمكن الاعتماد عليه، انتهى ملخص كلامه (1).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بما قد عرفت منّا بأنّ مورد جريان الأصل هو عند عدم إطلاق شيء

ص: ١٠٤

١-١. فوائد الأصول: ج ٤/٢٦٠.



من الدليلين أو إطلاق كليهما الموجب للتعارض والرجوع إلى الأصل وهو الاستصحاب مثلاً، وأما لو كان لدليل القيد إطلاقاً فقط دون المركب مما يستلزم القطع بسقوط الوجوب عن الكل، فحينئذ لا وجه لحدوث الشك في وجوب الباقي حتى نحتاج إلى التمسك بدليل الاستصحاب؛ لأن مع وجود الدليل اجتهادي الدال على سقوط الوجوب، فلا يبقى مورد لإثباته بالاستصحاب، فلا تصل النوبة إلى دفع جريان الاستصحاب في المقام باعتبار أنه من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي، حتى يستلزم صحته عند من يصح هذا القسم منه، إذ الشك في وجوب الباقي لا بد له من منشأ وهو مفقود هنا كما لا يخفى.

وثانياً: أورد على هذا الاستصحاب بأنه كيف يجرى مع أنّ مورده غير قابل لجريان الاستصحاب فيه، لأنه:

١- إمّا يراد بالاستصحاب الوجوب، استصحاب طبيعه الوجوب الجامع بين النفسى والغيرى الثابت لما عدا المتعذر قبل طرؤ الاضطرار، حيث أنه بعد طرؤ الاضطرار يشك في ارتفاع مطلق الوجوب الثابت للبقية فيستصحب بقاء الوجوب.

وقد اجيب عن هذا الاستصحاب أولاً: بأن كون الجزء واجباً بوجوب غيرى أمر غير محصل كما مضى تحقيقه في محله، وعليه فأصله مخدوش.

وثانياً: على فرض التسليم نقول بأن الجامع ليس بحكم ولا موضوع ذى حكم حتى يستصحب.

أما عدم كونه موضوع ذى حكم فواضح.

وأما عدم كونه حكماً فلأنَّ الحكم المجعول ليس إلَّانفس الوجوبين، أى النفسى المتعلِّق بالمركب والغيرى المتعلِّق بالأجزاء، وهو ليس بحمل الشائع وجوبٌ ولا حكم.

وأما الجامع فهو أمرٌ انتزاعى غير متعلِّق للجعل، بل العقل يقوم بانتزاعه من الحكم الشرعى المجعول للمركب، وعليه فليس بمجعول شرعى حتَّى يستصحب.

وثالثاً: على فرض التسليم بكونه حكماً، لكنَّه يعدُّ من القسم الثالث من استصحاب الكلِّى، لأنَّ الوجوب مشكوك الحدوث فى الباقى حال ارتفاع وجوب المركب قطعاً، فإثبات الوجوب بالاستصحاب الكلِّى يكون من قبيل هذا القسم من أقسام الاستصحاب، وهو ليس بحجِّه إلَّافى بعض الوجوه، وهو ما كان الناقص من المرتبه الضعيفه للكامل كما فى الألوان والأنوار، وهو غير جارٍ فى المقام.

ورابعاً: لو سلَّمنا حجَّيته فى المقام أيضاً، فإنَّ هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب حاكم عليه، وهو استصحاب جزئيه الجزء حال التعذُّر؛ لأنَّ الشكَّ فى وجوب الباقى مسببٌ عن الشكَّ فى جزئيه الجزء حال التعذُّر وعدمه، فإن كان جزءاً سقط الوجوب منه، وإلَّا فإن ثابتاً، فإجراء الاستصحاب فيه يرفع الشكَّ عن الثانى فيسقط وجوب الباقى، وهو المطلوب.

وتوهم: أنَّ سقوط الوجوب عن الباقى بواسطه ذلك الاستصحاب يكون مثبتاً لكونه من اللوازم العقلية، والمثبت ليس بحجِّه.

مدفوعٌ: بالجواب الذى ذكره المحقق العراقى قدس سره بأنَّه: لا مانع عنه ولا ضير

فيه، لأنَّ السقوط يعدّ من اللوازم العقليّة المترتبه على ما يعمّ الواقع والظاهر؛ يعنى أنّ ثبوت الجزئيه سواء كان ثبوته واقعاً في حال الاضطرار يوجب سقوط الوجوب عن الباقي، هكذا يكون ثبوت الجزئيه للجزء ظاهراً بواسطة الأصل والاستصحاب عند تركه بالاضطرار موجباً لسقوط الوجوب عن الباقي عقلاً، فيكون هذا الأثر مترتباً عليه بواسطة هذا الأصل كما لا يخفى.

وفيه: الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب؛ لأنّ مجرد أن يكون سقوط التكليف المؤثر في ثبوت الجزئيه من لوازمه العقليّه واقعاً وظاهراً، لا- يوجب حجّيه ذلك الأصل لإثبات هذا الأثر، فإذا لم يكن حجّه، كان استصحاب وجوب الباقي -لولا الإشكالات السابقه عليه- جارياً بلا مانع، فيثبت به المطلوب كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنظر الى استصحاب للوجوب الجامع بين النفسى والغيرى.

والتقريب الثانى: لجريان الاستصحاب المثبت لوجوب الباقي هو أن يقال باستصحاب الوجوب النفسى الثابت لكلّ والأكثر، بتسامح من العرف في موضوعه، بجعله عبارة عن الأعمّ من الواحد للجزء المتعدّد والفاقد له، نظير استصحاب كُريّه الماء الذى اخذ منه مقداراً، أو وجوب الاكرام الثابت لزيد سابقاً حتى بعد قطع من أجزاءه، فكما أن استصحاب الوجوب الثابت سابقاً يفيد ثبوته لاحقاً وفي ظرف الشك، هكذا كان في المقام.

وقد اجيب عنه: -والمجيب هو المحقّق الخمينى قدس سره فى الأنوار-: (بأنّ قياس العناوين الكلّيه-مثل الصلاه مع السوره والماء المتغيّر والإنسان العالم إذا

لوحظت مع غيرها، أى الصلاه بلا- سوره والماء غير المتغير والإنسان غير العالم- مع الموجودات الخارجيه كاليد والرّجل المزيّد، وأخذ مقدار من الماء لماء الكرّ، قياس مع الفارق، حيث أنّ العرف فى مثل ذلك يستصحب لوجود الوحده فى القضيّه المتيقنه والمشكوكه، وذلك لبقاء الهوهويّه عرفاً، هذا بخلاف العناوين الكليه الغير المتحققه كالصلاه الكليه المركبه من الأجزاء والشرائط حيث أنّ رفع جزء أو شرط أو غيره يوجب تبدل الموضوع عرفاً إلى موضوع آخر فلا يجرى فيه الاستصحاب، هذا أولاً.

وثانياً: ما يقال فى الاستصحاب من أنّ تبدل بعض الحالات لا يوجب تغير الموضوع، إنّما يكون فيما إذا تعلق حكم بعنوانٍ وشك فى كونه واسطه فى الثبوت أو فى العروض.

وإن شئت قلت شكّ فى أنّ العنوان دخيلٌ فى الحكم حدوداً وبقاءً أو حدوداً فقط فيستصحب مع زوال العنوان.

وأما إذا علم أنّ العنوان دخيلٌ فى الحكم ويكون جزءاً للموضوع، فلا معنى لجريان الاستصحاب، وما نحن فيه من قبيل الثانى، فإننا نعلم أنّ الأمر متعلقٌ بالمركب بما له من الأجزاء، فمع انتفاء جزء منه ينتفى الحكم المتعلق بالمركب بالضروره، فلا معنى للشكّ فى بقاء شخص الحكم، إذ فرق بين المقام وبين الكريه، حيث يحتمل أن لا- يكون الماء المأخوذ منه داخلاً فى الكريه ودخيلاً فيه، فيكون

الاستصحاب جارياً فيه، هذا بخلاف المقام، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: لا يذهب عليك أنّ فقدان الجزء وتعدّره متفاوتٌ عند العرف في المركّبات - أعمّ من الخارجيه أو العناوين الكليه - حيث إنّ الجزء المتعدّر:

١- قد يكون من الأجزاء المقومّه، والأركان الدخيله في قوام المركّب، مثل الركوع والسجدتين في العناوين الكليه، أو من أجزاء الأساسيه والرئيسه في المركّبات الخارجيه كالمعاجين، ففي مثل هذه الأمور لا يساعد العرف في استصحاب الوجوب المتعلّق بالمركّب العام واثباته على الفرد الناقص لكونه من قبيل تبدّل الموضوع إلى موضوع آخر كما هو واضح.

٢- وأما إذا كان الجزء المتعدّر من الأجزاء غير المقومّه وغير الدخيله في قوام المركّب، مثل عجز المصلّي عن تلفظ حرف الشين في جملة (أشهد أن لا إله إلا الله) في التشهد، فحينئذٍ لو أوجب الشكّ في وجوب الباقي، فلا إشكال عند العرف من المسامحه، وإسراء الوجوب إلى الباقي بتعدّره، ولأنّ ذلك يعدّ من قبيل تبدّل الحالات غير الضارّ في الاستصحاب ووحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، أنّ الأمر كذلك في المركّبات الخارجيه، حيث إنّ فقدان بعض الأجزاء التي حالتها كذلك لا يوجب المنع عن وجوب الباقي، وإن أوجب الشكّ صحّ وجاز فيه الاستصحاب.

مناقشه المحقّق الخميني: في التقريب الثالث من الاستصحاب، وهو أن:

يستصحب الشخص الوجوب النفسى المتعلّق بالمركّب التام على الناقص، فقد

ص: ١٠٩

١- ١. أنوار الهدايه: ج ٢/ ٣٨٢.

ادعى رحمه الله بأنه لا نعقل تعلق طلب واحد، وإرادته واحد بالمركب التام والناقص، إذ المطلوب متعدّد والطلب كذلك، لأنّ المطلوب من القادر هو المركب التام، ومن العاجز هو الناقص، فالطلب والإرادة متعدّدان بتعدد الفردين المطلوبين، وعليه فلا مجال لاستصحاب حكم الوجوب الثابت لأحدهما وهو القادر إلى الآخر وهو العاجز.

وجه عدم الجريان: أنّ تعدّد الطلب يقتضى تعدّد المطلوب وبالعكس، إن كان متعلّق الطلب فى كلّ واحدٍ مغايراً عند العرف لمتعلّق الطلب الآخر، وأمّا إذا فرضنا أنّ العرف لا يرى تفاوتاً وفرقاً بين المتعلّقين، بل بالمسامحة العرفية اعتبرهما واحداً، فلا وجه لدعوى تعدّد الطلب باعتبار التعدّد المطلوب.

كما لا يجرى فيه إشكال كون هذا القسم من الاستصحاب من أفراد القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي، كما جرى هذا الإشكال فى التقريب السابق.

وجه عدم جريانه: هو وضوح أنّ معقد استصحاب الوجوب هنا ليس إلّا الوجوب الأوّل، الذى قد تعلق بالمركب، حيث إنّ بعد حصول التعدّر لبعض الأجزاء غير المقومه، ربما يوجبُ الشكّ فى أنّ الوجوب المتعلّق بالأجزاء الباقية:

هل كان من قبيل القصير العمر مثل البقّ من بين الحيوانات بحيث بعد تعدّر ذلك الجزء يكون قد ارتفع.

أو أنّه من قبيل حيوان طويل العمر كالقيل، من جهة عدم دخاله فقانه فيه فيستصحب، فيكون هذا من القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلّي لا القسم الثالث، وهو حجّه، كما لا يخفى. لكن بالرغم من صحه مثل هذا الاستصحاب، إلّا

أنه قليل الجدوى؛ لأنّ أكثر أفراد موارد التعذّر ليس إلّا من الأجزاء المقومه الدخيله فى المركّب، وقلّ ما يتفق أن يكون الجزء من الأجزاء التى لا تأثير لفقدانه فى المركّب، فحينئذٍ لا يجرى الاستصحاب فى أكثر الموارد، ولعلّه لذلك -أى لندره موارد- أعرض الأصحاب عن ذكره؛ لأنّ النادر كالمعدوم، ولذلك لم يتوجّهوا إلى مثل هذا الاستصحاب فى كتبهم وإلّا كان الاستصحاب فى فقدان بعض الأجزاء جارياً بالمسامحه، كما وافق عليه الشيخ الأعظم والمحقّق الحائرى صاحب «الدرر».

وبالجملة: ممّا ذكرنا من التفصيلات ظهر فساد تقريب استصحابين آخرين:

أحدهما: استصحاب شخص الوجوب النفسى المتعلّق بالترك التام وإسرائه إلى الناقص، لا بالمسامحه العرفيه، بل بالحقيقه، وهو ما قد عرفت من خلال توضيح المحقّق الخمينى عدم معقوليته، لأنّ تعدّد المطلوب يقتضى تعدّد الطلب، فوحدته غير معقوله، فلا نعيد.

ثانيهما: بأن يُراد بالاستصحاب إثبات الوجوب الضمنى المنبسط المتعلّق للأجزاء الباقيه، الذى كان موجوداً قبيل تعذّر الجزء، بحيث أنّ احتمال وجود مناطٍ آخر فى البين يقتضى تبدّل حدّه الضمنى بحدّ آخر مستقلّ، واحتمال تبدّل المناط السابق بمناطٍ آخر مستقلّ للأجزاء الباقيه، يقتضى استقلالها فى الوجوب عند تعدّد الكل، وهذا وإن قبله المحقّق العراقى قدس سره، ولكنّه لا يصحّ عندنا، لوضوح أنّ الإراده حقيقه بسيطه متعلّقه بالمركّب، ولا معنى لتجزئتها إلى الأجزاء،

فالوجوب هنا ليس إلاً واحداً، كما أنّ الطلب والإرادة تكون كذلك، فبعد فقد الجزء عن المركّب، إذا كان المفقود من الأجزاء المقومّه، لزم منه إفناء ذلك الطلب والمركّب، فلا يبقى حينئذٍ شيءٌ حتّى يستصحب في الزمان اللاحق، بل يقطع بالارتفاع كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الاستصحابات.

خلاصه الكلام: وعلى ما ذكرنا في الاستصحاب، من صحّه جريانه في بعض الموارد الفاعده للأجزاء، فإنّه لولا قلّه لولا الجدوى منه لظهر عدم احتياجنا في ردّ هذا الاستصحاب بما أتعب نفسه المحقّق الخوئي في بيان عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّه، بتشقيقه على ثلاث صور ردّاً على استاذه المحقّق النائيني، وإن تنفق معه رحمه الله في جريان الاستصحاب هنا، فيما إذا كان التعدّر بعد دخول الوقت والبلوغ لا قبلهما، كما قد فصيّلناه في أوّل البحث، وبعد كون الجزء من الأجزاء غير المقومّه عرفاً كما سبق بيانه، لأنّ الاستصحاب- في مقام الجعل والتشريع، أو في الحكم الكليّ في السّعه والضيق، أو في الحكم الجزئيّ- لا يختصّ بالمجتهد فقط، بل يشمل المقلّد أيضاً، ويجرى في الأحكام التي لا موضوع لها خارجاً، بخلاف ما نحن بصددّه حيث إنّ الموضوع كان في الخارج له والشكّ وقع في بقاء حكمه كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب.

أقول: بقي أن نتعرض للقواعد الجارية في المقام، وهي:



البحث عن قاعدة الاستطاعة

القاعدة الأولى هي قاعده الاستطاعة، المستفاده من الحديث النبوي الذي رواه أبو هريره بطرق العامه، قال:

«خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا.»

فقال رجل: قيل سيراقة هو ابن مالك بن جعشم المدلجي الكناني أبو سفيان أو عكاشه، هو أبو محصن عكاشه بن محصين الأسدی حليف قريش -: أكل عام يا رسول الله؟

فسكت، حتى قالها ثلاثاً، فقال: ويحك ما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم (في الكفايه زاد بعده لكفرتم).

ثم قال صلى الله عليه وآله: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» (١).

وقد نقله المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» عن صحيح النسائي بلفظ آخر، وهو: أنه صلى الله عليه وآله قال:

«فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه.»

ص: ١١٣

١- ١. عوالي اللئالي: ج ٤/٥٨ ح ٢٠٦، ومجمع البيان: ج ٢/٢٥٠ في ذيل آيه ١٠١ من سورة المائدة.

ثم قال: وقد رواه الخاصه في مصادرهم بالوجهين المذكورين، كما هو الحال عند العامه، والمذكور في باب صلاه الغراه من البحار ص ٩٥: «فأتوا به ما استطعتم».

أقول: يدور البحث عن مدلول هذا الحديث في مقامين: تارة في سنده، وأخرى في دلالة.

وأما سنده: فقد قيل بأنه لا شبهه في أنّ الروايه من المراسيل الضعاف، لا سيما أنّ راويها أبو هريره، وقد تصدّى لإثبات كونه متعمداً الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله جماعه من الأصحاب منهم السيد شرف الدين العاملى، هذا فضلاً عن أنها غير مرويه في كتب متقدمى الأصحاب، وإنما رواها المتأخرون نقلاً عن «غوالى اللثالى»، والكتاب المذكور أيضاً ليس موثقاً به، وقد تصدّى للقدح فيه من ليس من عاداته القدح في كتب الأخبار مثل صاحب «الحدائق» فضعف سنده ممّا لا إشكال فيه، وإنما الكلام في انجباره بعمل الأصحاب.

فأورد عليه أولاً: بعدم ثبوت استنادهم عليها في مقام العمل، ومجرد موافقه الفتوى للحديث لا- يوجب الانجبار ما لم يثبت استنادهم إليه.

وثانياً: على فرض ثبوت الاستناد، لا مجال للحكم بالانجبار إذا كان نفس الحديث ضعيفاً.

المقام الثانى: في دلالة الحديث:

أقول: عمدته الاشكال في دلالة في أنّه هل يدلّ على المقصود أم لا-؟ وإلّا لو ثبت دلالة على المطلوب لأمكن إثبات انجباره بعمل الأصحاب؛ لأنّ فتواهم إذا

طابق مضمون الحديث، كان ذلك كافياً في ثبوت أصل المطلب، وكونه صادراً عن المعصوم، لا أقل في المقدار الذي عمل به، وإن لم يثبت ثقه الراوى في أصل الروايه حتى لما لم يكن مطابقاً لفتواهم، ونحن ملتزمون بالانجبار في الروايات الضعيفه، كما نلتزم بأن إعراضهم موهنٌ لجواز العمل بها، وعليه فالأولى صرف عنان الكلام إلى دلالتها بعد قبول الانجبار في ضعف سنده.

وأما الكلام في دلالة الحديث: فأورد عليه بإيرادات:

ال-إيراد الأول: في بيان المراد من الألفاظ الواردة في الخبر، وهي: (الشيء) ولفظه (ما) وكلمه (من): فإن كان المراد من كلمه (الشيء) المركب ذى الأجزاء حتى يكون (ما) موصوله، وكلمه (من) التبعية، ليصبح معناه أنه إذا أمرتكم بمركب ذى أجزاء فأتوا بعض أجزائه بقدر الاستطاعة، فعلى هذا التقدير يدل على المطلوب.

وأما إذا اريد من (الشيء) الكلّي ذى الأفراد، ومن لفظه (من) البعض، ليكون المعنى: إذا أمرتكم بكلّي فأتوا من أفراد ذلك الكلّي بقدر الاستطاعة، فلا يكون الحديث مرتباً بما نحن فيه.

كما أنه لو كان المراد من (الشيء) الأعمّ من المركب والكلّي يصح الاستدلال به للمركب، إلا أنه قد ادعى صاحب «نهاية الدرايه» أنه لا يصح أن يراد به الأعمّ، من جهة ظهور كلمه (من) في التبعية، حيث يقتضى صحه التمسك به للمورد.

لكن أورد عليه المحقق الخميني قدس سره بقوله: (مردوداً، لأن معنى كون لفظه (من) تبعيّه ليس كونها مرادفةً للفظ (بعض)، فإنه ضرورى البطلان، بل المراد

أنه قد ينطبق على ما هو بعض المركب فليس معنى (أكلت من السمكه) أنه أكلت بعضها كما يظهر بالمراجعه إلى موارد استعمالها في العربيّه، ومرادفها في الفارسيّه، ألا ترى أنّ قوله: (البيع الكذائي من طبيعه البيع وأنّ زيده من طبيعه الإنسان) ليس تجوّزاً، ولو قال: (إذا أمرتكم بطبيعه الصلاه فأتوا منها كلّ فردٍ يكون في استطاعتكم) ليس مرتكباً لخلاف الظاهر.

وإنّ أبيت عن ذلك، يمكن أن يُقال: إنّ الطبيعه في نظر العرف بمنزله المخزن، يخرج منه الأفراد، فيكون منطبقاً على التبعض بالحمل الشائع عرفاً، فحينئذٍ يكون قوله: «إذا أمرتكم بشيء...» أعمّ من المركب والطبيعه، ولا داعي لاختصاصه بأحدهما، انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: الظاهر من كلام المحقّق الاصفهاني أنّ لفظ (الشىء) وإن كان له صلاحتيه ما يشمل الأعمّ، إلّا أنّ ظهور لفظه من في التبعض يمنعه إرادته ذلك، فينصرف بواسطته إلى خصوص المركب، وليس في كلامه دعوى كون لفظه (من) بمعنى التبعض حتّى يُشكل عليه بما قال لإمكان أن يُراد من التبعض هو الذي ذكره، إلّا أنّه يدعى ظهوره في كون الشىء في المركب الطبيعه أو الأعمّ، وعليه فالأولى أن يقال بمنع الظهور فيه.

ودعوى: صحّه كون لفظه من تبعضيّه بمعنى القابل للأعمّ منهما كما عرفت، وكون لفظه من بيانيّه للشىء، وكونها بمعنى ما يصحّ تكراره مثل الصلاه وغيرها لا

ص: ١١٦

بمعنى المركب بالخصوص، بل هي بحيث يصح انطباقه على المركب القابل لتكراره أو على البسيط الذي يصح فيه ذلك، ويكون جملة (ما استطعتم) إما موصولة أو زمائية، فيكون كلمه من حينئذ بمنزله الباء أو زائده، مثل أن يُقال فأتوا به ما استطعتم، فيساعد مع الكلّي القابل للتكرار كالحجّ فيناسب المورد.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإيراد الثاني -الذي أورده المحقق النائيني- الذي أورده عليه، هو لجعل المورد موضوعاً لعدم قابليته إرادته الإتيان بالأجزاء المقدوره في المركب، إذ التعذّر بعض أجزائه، وقد عدّ المحقق المذكور إرادته كلّ من المركب الكلّي من لفظ الشيء جعله فاسداً، لعدم وجود جامع بينهما، لأنّه مبين للحاظ الأجزاء، ولا يصح استعمال كلمه من في الأعمّ من الأجزاء والأفراد وإن صحّ استعمال (الشيء) في الأعمّ من الكلّ والكلّي، فيصير هذا ثالث الإيرادات.

فأجاب عنه المحقق الخميني: بما قد عرفت بإمكان جعل المراد من البعض القابل للانطباق لكليهما حقيقة أولاً، أو بالمسامحه العرفيه ثانياً عند الإباء عن دعوى الحقيقة كما لا يخفى.

الإيراد الرابع: هو الذي صدر عن المحقق العراقي رحمه الله في القول بعدم إمكان التمسك بمثله وقال موضعاً ذلك بأنّ: (الأولى في الإشكال في دلالة الروايه على المطلوب هو أن يقال إنّ العموم المستفاد من (الشيء) في الروايه لكلّ من الكلّ و الكلّي، إنّما هو من جهة الإطلاق ومقدّمات الحكمه، وحيث أنّ من المقدّمات انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلا مجال للأخذ بإطلاقه في المقام، لوجود

القدر المتيقن في مقام التخاطب، وهو ما يقتضيه المورد من الكلى الذى تحقق أفراد، فإنه مع وجود ذلك لا يبقى له ظهور في الإطلاق ليعم الكل والكلى، حتى يصح التمسك بظهوره لإثبات ما عدا الجزء المضطر إليه).

أقول: لكنه مندفع:

أولاً: بأن خصوصية المورد لا يمنع عن الإطلاق، وإلا قل ما يتفق في مورد لا يكون كذلك، ولذلك اشتهر في الألسنة بأن العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد.

وثانياً: إنَّ المقام ليس من موارد الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه حتى يؤخذ بقدره المتيقن في مقام التخاطب، بل وجه إرادته الإطلاق هو إطلاق لفظ (الشيء) بإرادته جنسه باعتبار أن الألف و اللام هو الجنس القابل للانطباق عليهما، فلا وجه حينئذٍ للأخذ بقدر المتيقن في مقام التخاطب.

الإيراد الخامس: من الإيرادات هو الصادر عن المحقق الخوئي قدس سره، حيث ادعى ورود الحديث بطريقتين في الفريقين:

أحدهما: القابل لبيان التبعض كما عليه المشهور.

والثاني: بصوره كون ما زمائيه، الدال على وجوب الإتيان بالمأمور به عند الاستطاعه.

ثم ناقش رحمه الله في سند الحديث وضعفه، وأنه غير منجبر بعمل الأصحاب، وعلى فرض تسليم الانجبار يكون لأحدهما إجمالاً، فلا يصح الاستدلال لأحدهما بخصوصه مع عدم ثبوت إنجباره بخصوصه، فيسقط الحديث عن الاستدلال.

ص: ١١٨

أقول: ويرد عليه:

أولاً: بما عرفت من حيث المبني من الانجبار.

وثانياً: يؤخذ بما يوافق فتوى الأصحاب، فهو بالخصوص منجبرٌ دون الآخر إذ لا فتوى على طبق الآخر، وما ينطبق عليه هو أن صدر الحديث ليس إلّا في صورته التبعض في المركب فيؤخذ به.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أن جميع فهذه الإيرادات الخمسة يمكن الجواب عنها.

نعم، هنا يبقى إشكال آخر في الحديث وهو أنه قد عرفت وجود الاحتمالين من التبعض و إرادته المركب أو الأعم أو التبيين، وأن (ما) زمانية ليكون شاملاً للكل والكلي بلحاظ قابليته كل لل تكرار، فحينئذ:

إن اريد منه الثاني الحكم باستحباب التكرار بحسب قدره لا- الوجوب، لأنه خلاف الإجماع القائم على أن الأمر بالشىء لا يستلزم تكراره بقدر الاستطاعة إذ لم يفت به أحد.

و إن اريد منه الإتيان به مرّه واحده زمن الاستطاعة كما قاله المحقق الخميني، يكون المراد منه هو الإتيان بما حكم به العقل، لصدق الامتثال على إتيان الشىء المأمور به مرّه واحده، لكنه خلاف الظاهر جملة «ما استطعتم» حيث أن العرف يفهم منها التكرار بقدر الاستطاعة، لا- الإتيان في زمن الاستطاعة لمرّه واحده، وعلى ذلك لا يدلّ على المطلوب، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، والله العالم.

\*\*\*

قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور

هذه القاعده مستفاده من الخبر المرسل المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام وقد رواه صاحب كتاب «غوالي اللثالي» بأنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

أقول: يقع البحث عنها في مقامين:

المقام الأول: عن سند هذا الخبر، ولا يخفى وضوح الأمر فيه حيث قد عرفت إرساله وضعفه، فلا يمكن الحكم باعتباره إلّا بالانجبار بعمل الأصحاب، فلا بحث فيه.

المقام الثاني: البحث عن دلالة الخبر، وهو «والعمده في المقام، فلا بدّ أوّلاً من ذكر جملات الحديث، وبيان ما ذكر من احتمالاته، ثمّ بيان ما استفاد منه للمقام.

فقد ذكر لقوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أربع احتمالات:

الأول: أن يكون المراد منه عدم سقوط نفس الميسور بواسطه سقوط المعسور.

الثاني: أن يكون السقوط بلحاظ حكم الميسور عن عهده لا نفسه.

الثالث: أن لا يسقط حكم الميسور عن موضوع الميسور.

الرابع: أن يكون السقوط بلحاظ موضوعه موضوع الميسور؛ أى الموضوع لا يسقط عن موضوعيته بواسطه معسوريه المعسور.

وأحسن الاحتمالات هو الأوّل، وذكر في توجيه أحسنيته أنّ السقوط لا بدّ أن يكون في وجود شيء قائم على مرتفعٍ ويسقط منه وإلّا لا معنى للسقوط، وهذا



المعنى ثابت فى الاحتمال الأول و الثانى لأن السقوط تدلّ على ثبوت شىء أولاً ثم سقوطه لاحقاً، وحيث كانت الطبائع ثابتة على عهده المكلف ورقبته، بواسطة الأوامر تتعلق بعهدته ورقبته مما يعنى أنّ الأوامر كانت محمولة على ذمه المكلفين بواسطة الأمر، فإذا ثبت الأمر عليها ثبت أجزاءه بعين ثبوت تركبته، فإذا سقط الحكم بواسطة تعدّد بعض الأجزاء، لا مجال لاثبات تبعيته الأجزاء للساقط لولا الدليل، ولو كان الدليل لإثباته نفس هذا الحديث والدليل، فالاختلاف فى ملاك الثبوت - حيث كان ثبوت الأول بالأمر الأصلي والآن بواسطة هذا الدليل - لا يضرّ بأصل المطب كاختلاف الدعائم التى تتبدّل تحت السقف القائم عليها، حيث يبقى بأن شخص السقف محفوظاً وبقياً بواسطة حقيقة، برغم تبدل أفرادها، فهكذا يكون فى المقام، وإن كان بواسطة تعدّد الطلب و المطلوب.

هذا حاصل ما أفاد الخمينى قدس سره فى «الأنوار» (١).

أقول: ما ذكره كان فى غايه المتان، إلّا أنّ المصحح لعدم السقوط من الميسور هو الحكم الثابت عليه، كما هو الذى أوجب التحميل على عهده المكلف، ولذلك يطلق عليه عنوان التكليف، فيصحّ أن يقال إنّ الميسور لا يسقط لأنّ حكمه لا يسقط، وعليه فالاحتمال الثانى لا يخلو عن جوده، إلّا أنّ احتمال الأول أقوى لقوّه توجيهه، لارتكازه على ثبوت الحكم كما لا يخفى.

وأما سائر الاحتمالات فهى اردأ منهما لوضوح أنّ معنى السقوط لا يساعد

ص: ١٢١

مع سقوط الموضوع عن موضوعيته حيث لا يلاحظ فيه مكان مرتفع حتى يناسب استعمال هذا اللفظ في حقه، كما لا يناسب مع سقوط الحكم عن موضوعه وإن هو أقرب من الاحتمال الرابع، ولكن برغم ذلك التزام سيدنا الأستاذ قدس سره بأن خلاف الظاهر مشترك في الكل غير الأول، لأن الحكم الأول يسقط عن الميسور سواء كان وجوبه غيري أو نفسي ضمنى بواسطة تعدد المعسور، والثابت له يكون حكم آخر بأمر آخر ولو كان بنفس هذا الحديث، فبنسبه عدم السقوط إليه يحتاج إلى المسامحة بخلاف الاحتمال الأول.

والتحقيق: إن قبلنا الاحتمال الثاني، فلا يخلو الواقع عن أحد الوجهين:

إما القول بعدم السقوط واقعاً باعتبار المسامحة العرفية في المتعلق للنص الدال على جريانه عند عدم صورته التعدد، مما يقتضى بقاء الحكم الأول على حاله، فعدم السقوط المنسوب إليه كان حقيقياً كما اختاره الشيخ الأعظم وتبعه المحقق الحائري، وهو مختارنا.

أو القول بالسقوط بواسطة التعدد الطارئ، فيكون نسبه عدم السقوط إلى حكم الميسور من باب المجاز والعناية، أى إذا فرضنا دلالة الحديث على ثبوت الحكم على الميسور وعدم سقوطه، فكأنه لم يسقط، وإن كان في الحقيقة ساقطاً، وثابت بأمر آخر، ولعله لذلك ذهب الشيخ إلى أن عدم السقوط كان بلحاظ الحكم الثابت له من الوجوب والاستجابى كما عليه المحقق النائنى من نظيره المقام بمدلول لا تنقض اليقين بالشك الشامل للوجوب والاستجاب، وليس الشبهه

خارجة عن موضوع المسأله.

هذا، وكون الاستصحاب مفادها التعبد بإبقاء اليقين عند الشك في بقاء المتيقن، وفي المقام لا شك في سقوط ما كان ثابتاً وهو الحكم، نعم يشك في ثبوت البقية على الذمه، لا يوجب الفرق بين المقامين بأن يكون المقصود من عدم السقوط بلحاظ الحكم بما له الأقسام كما يساعده العرف، كما ذكرناه قبل ذلك.

### المناقشه في دلاله حديث الميسور

أقول: نوقش في الاستدلال بهذا الحديث:

المناقشه الأولى: إن المتعلق حيث يتردد كونه المركب حتى يكون النهى في لا يسقط مولوياً، أو الطبعيه والكلّي حتى يكون النهى إرشادياً، ولأنّ الوجوب الباقي في الميسور في المركب كان بالسقوط قطعياً لأنّ بقاءه كان بأمرٍ آخر بخلاف الوجوب الميسور للأفراد، حيث أنه لا يسقط بأصله، لأنّ تعذر المتعذر لا يؤثر لباقي الأفراد، فلا بدّ أن يجعل الحديث لغير المقام، فلا يصحّ الاستدلال بهذا الحديث للمقام) هذا كما عن سيدنا الخوئي في «مصباح الأصول» (١).

ويرد عليها أولاً: إنّ كون الجملة بنحو الإخبار لكنها في مقام الإنشاء، فتكون الجملة نافيه ودلالتها أبلغ من النهى، وكونه لخصوص الكلّي لعدم وجود جامع بين المولوى في المركب و الإرشاد في الكلّي غير متين؛ لأنّ الظاهر كون

ص: ١٢٣

١-١. مصباح الأصول: ج ٢/٤٨٣.

المقصود بيان الحكايه عمّا هو متحقق فى الخارج بأن سقوط الحكم فى جهه المتعذر لا يوجب السقوط فى الميسور ولو بلحاظ المسامحي العرفى للأمر الأوّل، أو بلحاظ ثبوت الحكم له كالأوّل ولو بالنظر إلى هذا الحديث، مع أنّك قد عرفت احتمال أن تكون نسبة عدم السقوط بلحاظ أصل الميسور لا حكمه كما ذهب إليه المحقق الخمينى رحمه الله.

وثانياً: أنّ عدم السقوط لأفراد الكلّى غير المتعذر ليس فى مورد توهم السقوط حتّى يقال بعدم السقوط، أو ينهى عن سقوطه، أو يكون ارشاداً إلى ذلك لانفكاك الأفراد بعضها عن بعض، والذى ينبغى أن يتوهم فيه ذلك هو المركّب كما لا يخفى. وعليه فحمله على الطبيعه حتّى يسقط عن الاستدلال لا يخلو عن وهن.

ومن ذلك يظهر فساد احتمال التردّد بين المولويّه والإرشاديّه، لأنّه إذا انحصر مورده فى المركّب ينحصر النهى فيه للمولويّه فقط دون غيره.

المناقشه الثانيه: ما عن المحقق صاحب «الكفايه» قدس سره من أنّ القاعده أمرها دائر بين أن لا- عموم فيها للواجبات والمستحبات، أو لا تشمل خصوص الواجبات أيضاً، لأنّه إن اريد من نفي السقوط:

خصوص الاستحباب أو مطلق الرجحان، أى ما هو المستحبّ أو الراجح من الميسور لا يسقط بالمعسور، فرجحان الميسور لا يلازم وجوبه بل يساعد مع استحبابه.

وإن اريد من النفي خصوص الوجوب، خرجت التكاليف الاستحبابيه عن عمومها مع أنّ المدعى خلافه.

فيمكن أن يُجاب عنها أولاً: بأنّ ظاهر قاعده الميسور هو إثبات ما هو الثابت قبل عروض العُسر لبعض أجزائه من الحكم، فإن كان وجوبياً فهو الثابت، وكذلك إن كان استحبابياً، فهي ليس بصدد بيان تأسيس الحكم ابتداءً أو نفي جهة خاصّه من الوجوب أو الاستحباب ليس إلّا كما لا يخفى.

وثانياً: كما عن الخوئي قدس سره أنّ رجحان الإتيان بغير المتعدّر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، فإنّ الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزمٌ لوجوبه كما هو الظاهر.

### البحث عن ملاك الميسور

إذا ثبت إمكان التمسّك بقاعده الميسور لإثبات الميسور بما له من الحكم من الوجوب في الواجبات و الاستحباب في المستحبات، يأتي الكلام في بيان ما هو الملاك في كون الشيء ميسوراً:

هل الملاك فيه كون الباقي ركن المركّب وما به قوامه.

أو أنّ الملاك هو صدق الميسور عليه و لو لم يكن الباقي من الأجزاء الركيته، وإن كان المعسور من الأجزاء الركيته.

ففيه وجهان بل قولان، ذهب إلى الأوّل المحقّق النائيني، وإلى الثاني المحقّق العراقي . مستدلاً على مختاره بأنّ الأدلّه لم تبيّن ذلك ولم يذكر فيها ما هو الركن أو ما به القوام في المركّب، فانحصار القاعده فيه إذا صدق عرفاً الميسور

لذلك المتعذر ممّا لا وجه له.

قلنا: وإن كان لما ذكره وجهٌ وجيه، إلّا أنّه يمكن أن يدعى عدم وجدان مورد كان عن العرف ميسوراً مع فقد كلّ أركان الشىء وما به قوامه، ولعلّه لذلك ادّعى النائينى رحمه الله الأوّل بلا تردّد، وأشار إلى أنّه مع الشك فيه لا يمكن التمسك بالقاعده، لأنّه يصبح من قبيل التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه له.

وبما ذكرنا ظهر أنّ النزاع بين العلمين نزاع لفظى، وإلّا إن أمكن وجود مورد كذلك ربما لا يبعد مساعدته فى صدق الميسور عليه عرفاً، وجواز التمسك به لأجل وجود الإطلاق فى الأدلّه.

أقول: إنّ الملاك فى تشخيص الميسور، هل هو العرف أم لا؟

قد يُقال: - كما عن النائينى - بالفرق بين الموضوعات العرفيه والموضوعات الشرعيه، باعتبار (أنّ للعرف طريق لتشخيص الأوّل، ومثّل له بالقيام الذى أخذ جزءاً للصلاه، حيث أنّ له معنى عرفى وهى الهيئه المقابله لهيئه الجلوس والمشى والاضطراب الفاحش، وله خصوصيات اخر اعتبرها الشارع فيه من الاستقرار والاعتماد على الأرض والانتصاب، فلو تعذّر الاعتماد أو الاستقرار يصدق على الباقي التمكن منه أنّه الميسور، فلا ينتقل الفرض إلى الجلوس أو المشى، لتمكّنه عن تلك الهيئه التى يتقوّم بها القيام عرفاً.

وأما لو فرض تعذّر تلك الهيئه، ودار الأمر بين الجلوس والمشى، ففى تقديم المشى على الجلوس بدعوى أنّه أقرب إلى القيام أشكل، إذ لا أثر للأقربيه

ما لم يصدق على الشيء أنه ميسور المتعذر، وقد يقطع بعدم الصدق، وقد يشك فيه، فلا بد فيه الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

وأما في الموضوعات الشرعية فتشخيص الركن عن غيره و الميسور عن المباين في غاية الإشكال، فإن كون الركعتين أو الثلاث ميسور الأربع عند تعذر الأربع مما لا طريق إلى إحرازه، إذ من المحتمل أن تكون خصوصية الأربع ركناً لصلاه الظهر ومقومه لحقيقتها، وكذا كون الغسلات الثلاث بلا مسح عند تعذر المسح ميسور الوضوء مما لا يكاد يعلم، إذ من المحتمل أن يكون للمسح دخل في حقيقه الوضوء، ولذا اختلف الأصحاب عند تعذر المسح ببلل الماسح على أقوال ثلاث، فقليل إنه ينتقل إلى التيمم، وقليل إنه يمسح من غير بله، وقليل إنه يأخذ من بلل سائر الأعضاء أو من ماء آخر، وليس هذا الاختلاف إلا لأجل عدم تشخيص الركن في قوله عليه السلام: «امسح ببله يمناك»، فإنه يحتمل أن يكون الركن هو المسح باليمنى، وكون المسح بالبله من الخصوصيات الخارجة المعتبرة فيه، ويحتمل أيضاً أن يكون الركن هو المسح بالبله، وكون البله باليمنى من الخصوصيات المعتبرة، ويحتمل أيضاً أن يكون الركن مجموع الأمرين، وهذه الاحتمالات صارت منشأً للأقوال الثلاثة.

وبالجملة: معرفه الميسور من الموضوعات الشرعية في غاية الإشكال، ولأجل ذلك قيل إن التمسك بقاعده الميسور في العبادات يتوقف على عمل الصحابه، فإن الحاجه إلى عمل الأصحاب ليس لجبر السند أو الدلاله، فإن السند

لا يحتاج جبره إلى العمل بالرواية في جميع الموارد، وهل يكفي في الجبر العمل بالرواية في الجملة ولو في موردٍ واحد.

وأما الدلالة فالعمل غير جابر لها كما حَقَّقناه في محلِّه، فالحاجة إلى العمل في المقام إنما هو لأجل تشخيص الركن في العبادة، ليكون الباقي ميسور التعذُّر فإنَّ من عمل الصحابه بالقاعده في موردٍ يُستكشف أنَّ الباقي كان عندهم ركناً، وأنَّهم أخذوا ذلك من أنَّهم عليهم السلام ) انتهى محلِّ الحاجة من كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا- يخفى باعتبار أنَّ التشخيص في الموضوعات في جميع الموارد يكون على عهد العرف إذا لم يبيِّن الشارع موضوعه، ولا- فرق فيه بين كون الموضوع عرفياً أو شرعياً، ضرورة أنَّ الوضوء مثلاً- طبعه قد تصدق بنظر العرف على الناقص لشرطٍ أو جزء، وقد لا- تصدق، وقد يُشكَّ، فكلُّ موردٍ أحرز فيه الموضوع يترتب عليه حكمه، وكلُّ ما شكَّ فلا، فالتفصيل بين الموضوعات العرفية والشرعية في غير محلِّه، ولذلك نرى أنَّ قولهم بلزوم عمل الأصحاب في العمل بالقاعده ليس لأجل ما ذكره، بل لأنَّهم لا يعتبرون القاعده بنفسها دليلاً على المسأله، بل لابدَّ من عمل الأصحاب في كلِّ موردٍ حتَّى نطمئن بالتمسك.

بحث: المراد من الميسور هل هو الميسور من الصوره الظاهريه من الأجزاء والشرائط، أو الميسور بلحاظ تحصيل الغرض بالكلِّ أو بالبعض أي السنخيه المعنويه؟

الظاهر هو الأول، لأنَّه الذي إليه طريق في العرف لا الواقع ونفس الأمر، فذكر

ص: ١٢٨

١- ١. فرائد الأصول: ج ٤/ ٢٥٦.



الميسور بلحاظ الغرض أمرٌ خارج وخلاف لظاهر اللفظ ولا داعى له، فكلّ موردٍ يصدق فيه الميسور يؤخذ به إلّا أن يرد دليل على خلافه فيكون تخصيصاً للقاعده.

ودعوى أنه يوجب زياده التخصيص المستلزم للاستهجان أوّل الكلام، ولو قلنا بشمول القاعده للمستحبات كالواجبات.

ثمّ لا فرق فى جريان القاعده بين تعدّد بعض الأجزاء أو الشرائط، لأنّ العرف لا يرى تفاوتاً فى ذلك من تلك الناحيه، فيجرى فى الشرائط ما جرى فى الأجزاء بلا فرق بينهما.

هذا تمام الكلام فى قاعده الميسور، واخترنا جريانها فى العبادات وغيرها كما لا يخفى.

\*\*\*

ص: ١٢٩

## البحث عن قاعده الادراك

القاعده الثالثه التى يقتضى المقام البحث عنها هى قاعده الإدراك، ومستندها الحديث العلوى عليه السلام المنقول عن كتاب «غوالى اللثالى»: فقد نسب لأمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

أقول: لا- إشكال فى أن لفظه ما الموصوله يدلّ على العموم الشامل للواجب والمستحب؛ أى كلّ ما يكون فيه رجحان وداع للإتيان، لظهور كلمه الدرّك فى ذلك، ولذلك قيل بدلاله الحديث على كلا الحكمين عدا الإباحه والحرّمه، كما أنّ كلمه (كُلّ) فى كلتا الفقرتين يحتمل فى مقام التصوّر بأربع احتمالات:

الاحتمال الأوّل: بأن يكون العموم فى فقره الأولى للاستغراقى وكذلك فى الثانيه، ويكون عموم لفظه بمعنى الشىء، الشامل للكُلّ المسمّى بالمركبّ، أى أجزاء الكُلّى ذى الأفراد، فيصير المعنى هكذا: (كُلّ شىء من المركّب والكُلّى لا يُدرّك كلّ أجزاءه و أفراده فرداً فرداً و جزءاً جزءاً، لا يُترك كلّ فردٍ فردٍ و كلّ جزءٍ جزءاً).

وهذا الاحتمال فاسد جداً، لأنّ المتعذّر من كلّ فرد كيف يمكن عدم ترك كلّ واحدٍ واحدٍ منها.

الاحتمال الثانى: بأن يكون العموم فى كليهما مجموعيّاً أى ما لا يدرك مجموعه لا يترك مجموعه.

وهذا الاحتمال أيضاً فاسد لما ذكرناه فى الاحتمال الأوّل، لأنّه إذا صار

المجموع متعذراً كيف يمكن أن لا يترك، وكذلك لأنّ التعذر مساوق للترك والعدم.

الاحتمال الثالث: أن يكون الكلّ في ناحيه المدرك استغرافياً، وفي ناحيه الترك مجموعياً فيصير المعنى هكذا: (إذا لا يمكن ترك كل واحد من الأفراد أو الأجزاء، فلا يجوز ترك مجموعه) حيث يستفاد منه لزوم الإتيان بالباقي.

وعليه، فما ادّعاه سيّدنا الخوئي قدس سره بقوله: (وكذا لا يمكن الالتزام بالصوره الثالثه إذ لا يعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان بكل فرد فرد) ممنوع، لأنّه مأخوذ عما قاله.

الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (من أنّه لا بدّ من ما لا يدرك كله، المجموع لا المتعدد، وإلّا يكون المعنى ما لا يدرك شيء منه لا يترك شيء منه وهو فاسد) (1).

ولا يخفى أنّ المراد من القضية السالبه في الفقرتين ليس هو عموم السلب حتّى يرد المحذور كما ذكرناه، بل المراد هنا هو سلب العموم، فيكون معناه حينئذٍ أنّ ما لا يمكن درك جميع الأجزاء أو الأفراد من حيث الجميع، فلا يترك مجموع أجزائه و أفراده، أى يؤتى ببعض أجزائه و أفراده، وهذا هو معنى سلب العموم، فيكون هذا من قبيل: ليس كلّ إنسان في الدار، فلا ينافى وجود بعضه فيها، بخلاف عموم السلب بأن يقال: ليس بواحدٍ منه فيها، حيث يفيد أنّه ليس أحد فيها، وما نحن فيه يكون من قبيل الأوّل دون الثاني، وهذا هو النزاع المعروف بين العَلَمين -الشيخ الأعظم و الشيخ محمّد تقى صاحب «الحاشيه» أو صاحب «الجواهر»-

ص: ١٣١

حيث اختار الأول عموم السلب، ليكون مفهوم: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»، أنه إذا لم يبلغ ذلك ينجسه كل شيء، خلافاً للثاني حيث يكون مفهومه سلب العموم، بمعنى أنه ليس أنه إذا لم يبلغ كَرّاً ينجسه كل شيء، بل ينجسه شيء بصورة القضية الموجبه الجزئية، فتكون القضية السالبة الكليه بعموم السلب عند الشيخ، وسلب العموم عند صاحب «الحاشيه»، والثاني أولى لأن نقيض كل شيء رفع الشيء ورفع تلك القضية كما عرفت.

وبالجمله: فالاحتمال الثالث فى المقام وإن يدل على المقصود، ولكن الأظهر منهما الاحتمال الرابع بأن يكون التقدير فى ناحيه ما لا يدرك هو المجموع، وفى ناحيه لا يترك هو الاستغراق، حيث أن العرف يساعده، فيكون المعنى هكذا: (ما لا يدرك مجموعه لا يدرك بالكلية وجميع أجزائه وأفراده، فلا يترك غير المتعذر لأجل المتعذر).

أقول: وبقي هنا إشكالان على الحديث:

الاشكال الأول: أنه لا- يمكن استفاده وجوب الباقي منه، لأنه وإن كان ظهور لا يترك فى التحريم إنشاءً إن كان نهياً، أو إخباراً فى مقام الإنشاء إن كان بصوره الحكايه، إلماً أن ظهوره يصادم مع ظهور عموم الموصول فيما لا- يُدرك، الدال على مطلق الرجحان، سواء كان واجباً أو مستحباً، والإتيان بالباقي فى الثانى مستحبٌ لا واجب فلا يثبت الحديث إللارجحان الإتيان بالباقي.

والجواب: عرفت سابقاً بأن الظاهر أن الحديث ناظرٌ إلى ما هو الموجود فى

الخارج من الحكم الاستجابي أو الوجوبي المستفاد من كلمه يدرك، فيراد من لا- يترك أيضاً ما هو المناسب للصدر، أى المرجوحته المطلقة القابله للانطباق على الحرمة والكراهه- كل شىء بحسبه- مضافاً إلى ما عرفت من عدم القول بالفصل فى كون الرجحان بالإتيان بالباقي بالوجوب فى الواجب أو عدم المشروعيه، فلا- قول ثالث برجحان الإتيان فى الباقي بمعنى الاستحباب.

الاشكال الثانى: حيث يدور الأمر فى كون جمله «فيما لا- يدرك» هو المركب أو الكلّى حتى يشمل الأجزاء فى الأوّل، فيكون النهى فى «لا- يترك» كله مولويّاً، لارتباط الأجزاء بعضها مع بعض، أو يشمل الأفراد فى الثانى حتى يكون النهى إرشادياً لعدم الارتباط بين الأفراد، فتعذر بعضها عقلاً لا يوجب سقوط المتمكّن، فيكون النهى حينئذٍ إرشادياً، فحيث يتردد بينها، وليس لنا جامع بين المولوى والارتباطى فيسقط الحديث عن الاستدلال.

والجواب: قد عرفت إطلاق لفظ الكلّ من المركب والكلّى وأن المراد منه هو التحريك إلى الإتيان بغير المتعذر فيما إذا تعذر بعض أجزائه أو أفرادها، بلا فرق فى جهه الدّاعى بأن يكون هو المولويّه أو الإرشاديّه، ولذلك التزمنا بصحة جريان الحديث فى المستحبات، كما يجرى فى الواجبات؛ لأنّ الحديث ليس فى صدد إبداء الإنشاء، بل فى مقام بيان استمرار الحكم الذى كان على الشىء فى الباقي بحسب ما له من الوجوب أو الندب، فلا إجمال فى الحديث، وعليه فيصحّ التمسك به.

نعم، الاشكال المهم فى سنده كما فى خبرى القاعدتين الأولى والثانيه، وقد

عرفت انجباره بعمل الأصحاب، فلا نعيد، كما أنّ إطلاقه يشمل للباقي الذي لم يكن ميسوراً بالنسبة إلى الكلّ، إلّا أن يحمل بمناسبة الحكم، والموضوع على ما يصدق عليه الميسور، كما لا يبعد أن يكون كذلك عرفاً، فلا يُشمل لما يفقد فيه معظم الأجزاء والأفراد كما لا يخفى، كما كان الأمر كذلك في قاعده الميسور، إلّا أنّه كان أقرب منه في الدلالة.

وخلصه الكلام: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القواعد الثلاثة من الاستطاعة والميسور وعدم الإدراك يمكن الاستدلال بالأخيرتين منها دون الأولى، كما عليه المشهور من الأصحاب، وإن خالف في ذلك بعض الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره.

أقول: بقي هنا فرعان:

الفرع الأوّل: إذا دار الأمر في العمل المأمور به بين سقوط الجزء أو الشرط، بأن تعدّر جمعهما معاً حين الامتثال ففي صرف القدره في الجزء والإتيان به، وجعل المركّب فاقداً للشرط، أو العكس، أو التخيير بينهما إن لم يكن في البين أحد المرّجحات الجارية في باب التراحم وإلتعّين صرف القدره في الراجح منهما، وجوه أقواها الأخير.

وربما قيل: - ونُسب إلى الشيخ الأعظم - تقدّم الجزء في هذه الحالة على الشرط، لتقدّم رتبته في مقام تأليف الماهيّة، لأنّ نسبته إلى الأثر المقصود نسبة المقتضى المقدّم طبعاً على الشرط فيقدّم.

أقول: دعوى أنّ الجزء بحسب الطبع مقدم على الشرط بالنسبة إلى الماهيّة

وصحيحه، إلا أنّ بعض الشروط لها من الأهميه في تأثير المقتضى على نحو لا يكون المركب بدون ذلك الشرط مؤثراً أصلاً كالطهاره عن الحيّث بالنظر إلى الصلاه مع ملاحظه الذكر في الركوع، فمن الواضح أنّ أهميه الطهاره للصلاه تكون أعظم بالنسبه إلى ترك ذكر الركوع مع الإتيان بسائر أركانها وأجزائها، فالأولى هو الحكم بالتخيير فيما لم تُحرز الأهميه، وإلاّ يقدّم ما هو الأهم من الجزء أو الشرط، وعليه فما نُسب إلى الشيخ الأعظم من لزوم تقديم الجزء مطلقاً ممّا لا نعرف له وجهاً، والحقّ مع المحقّق النائيني و العراقي من القول بالتخيير لو لم تُحرز أهميه أحدهما كما في المتراحمين، وطريق استكشاف الأهميه ملاحظه دلالة الأدله المتكفله لبيان الجزء والشرط كما لا يخفى.

الفرع الثاني: إذا كان للمركب بدل اضطراريّ كالوضوء أو الغسل، وتعدّر بعض أجزائهما أو شرائطهما التي لا تكونان من الأركان، ففي وجوب الإتيان بالناقص، وعدم الانتقال إلى البدل وهو التيمّم، أو الانتقال إلى البدل وترك الناقص وجهان بل قولان؛

فذهب المحقّق النائيني إلى الأوّل ووجه اختياره بأنّه لا موجب للانتقال إلى البدل، لأنّه يتوقّف على عدم التمكن من المركب الذي هو الواجب بالأصله، وقاعده الميسور تقتضى تعيين الباقي المتمكّن منه، ويصير الواجب هو الخالي عن المتعدّر، فيكون بمنزله الواجب الأصلي، فلا تصل النوبه إلى البدل الاضطراري، هذا.

وفيه: الإنصاف أن يلاحظ دليل البدل، فإن جعل المتعدّر في مرتبه كمال

الواجب الأصلي، فحينئذٍ يقدم البدل على الناقص وإلا فلا، لكن الظاهر بحسب الموجود في الخارج هو عدم الانتقال إلى البدل مع إمكان الإتيان بالواجب الأصلي، ولو بنحو الجبره أو الفاقده للجزء مثل الأقطع و أمثال ذلك، ولعلّه لذلك أفتى النائني رحمه الله بنحو الإطلاق، وعليه فالحكم بتقديم أحدهما على الآخر مطلقاً ليس بتمام، كما أنّ القول بالتخيير الصادر عن المحقق العراقي أيضاً ليس على ما ينبغي، فالأولى هو ملاحظه دليل البدليه من جهه الجعل الشرعي بالقياس إلى مرتبه التعذر.

هذا، وبرغم كلّ ذلك يبقى الشك في الحكم باقياً باعتبار أنه يستلزم اللغويّه في قاعده الميسور، لأنه يبقى مورد بعد النقص يراجع إليه، ولذلك نعتقد أنّ ما ذهب إليه المحقق النائني متين غايه المتانه.

\*\*\*

### **حكم دوران الأمر بين الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع**

لو دار الأمر بين كون المشكوك جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً، بمعنى أنّنا نعلم إجمالاً باعتبار أحد الأمرين في الواجب إمّا فعله أو تركه، وإمّا أن يكون وجوده قيداً أو عدمه، وهو يتصوّر على وجوه:

تارة: يكون الواجب واحداً شخصياً، ولم تكن له أفرادٌ طوليه ولا عرضيه، مثل ما لو ضاق الوقت ولم يتمكن المكلف إلامن إتيان صلاه واحده، ودار الأمر بينهما، ففي مثله لا مناص للمكلف إلاّ التخيير، مثل ما إذا دار الأمر بين الإتيان

ص: ١٣٦



بصلاه عارياً أو مع الثوب المتنّجس، وكالصلاه المرّده بين القصر و الإتمام فيه، فهو مخيّر بالإتيان بواحدٍ منهما، قد أدرج الشيخ رحمه الله هذا الوجه في باب الأقلّ والأكثر باعتبار أنّ القصر مسلّم الوجوب، والزائد عنه مشكوك، والأصل البراءة، والمفروض أنّه عاجزٌ عن تحصيل الموافقه القطعيّه، كما أنّ المخالفه القطعيّه بالترك غير جائزه، فلا يبدّ من الاكتفاء بواحدٍ منهما من التخيير أو اختيار الأقلّ، ولكن التخيير أولى لأنّه يدور الأمر في ذكر التسليم بين كونه جزءاً أو قاطعاً في الركعه الثانيه، فيكون من قبيل المتباينين لا الأقلّ و الأكثر.

وأخرى: ما إذا كانت وقائع متعدّده، ولم يكن للواجب أفراد طوليّه ولا عرضيّه، كما إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه، فحيث كان المكلف به متعدّداً فالتخيير ابتدائي، ولا يبدّ أن يختار أحدهما من الفعل أو الترك دائماً، وإلّا قطع بتحقيق المخالفه القطعيّه بالإتيان في يوم و الترك في يومٍ آخر.

وثالثه: ما إذا كان الواجب متعدّداً ذا أفراد طوليّه، بحيث يكون المكلف متمكّناً من الاحتياط، فهل الحكم هنا هو التخيير أو الاحتياط بتكرار العمل؟

الذى يظهر من الشيخ رحمه الله أنّه بنى هذه المسأله على المبني في الأقلّ و الأ-كثر من الاحتياط و البراءه، ولكنّ الأقوى هو الحكم بالاحتياط، لإمكان تحصيل الموافقه القطعيّه بالتكرار، خصوصاً مع عدم القول باعتبار الجزم في التيه، والعجب عن الشيخ قدس سره أنّه قد حكم بوجوب الاحتياط في المرّدد بين القصر و الإتمام في غير ضيق الوقت، برغم أنّه يعدّ من صغريات هذه المسأله، فالمسأله واضحه.

## حكم اشتباه الواجب بالحرام

من أقسام الشك في المكلف به، ما إذا اشتبه الواجب بالحرام، كما إذا علم بوجود أحد الشيئين وحرمة الآخر، واشتبه الواجب بالحرام: أمّا الشيخ رحمه الله فقد أطلق الحكم بالتخيير بين فعل أحدهما وترك الآخر؛ لأنّ الموافقة الاحتماليّة حاصل لكلّ من التكليفين وهي أولى من تحصيل الموافقة القطعيّة لأحدهما والمخالفة القطعيّة للآخر.

أقول: لكنّ الأولي ملاحظه ما هو الأهمّ من الواجب و الحرام فيقدّم ويلاحظ فيه المرجّحات، وإلّا يتخيّر عند التساوى، ولعلّه مراد الشيخ رحمه الله من الحكم بالتخيير لا فيما كان الأهمّ منهما معلوماً ومحرزاً كما لا يخفى والله العالم.

\*\*\*

ص: ١٣٨

## بيان ما يعتبر فى الأخذ بالاحتياط والبراءه

## اشاره

الكلام هنا يقع فى مقاماتٍ ثلاث:

تارة: فى الاحتياط، وقد تقدّم ذكره لأجل مناسبه البحث، حيث كان فى ذيل قاعده الاشتغال، فلذلك ترى أنّ الأصوليين قدّموه فى البحث على سائر القواعد.

وأخرى: فى البراءه العقلية.

وثالثه: فى البراءه النقلية.

أمّا الكلام فى المقام الأوّل: ففى «الكفايه» ورد تصريح المحقق الخراسانى بأنّه لا يعتبر فى حُسن الاحتياط شىءٌ أصلاً، بل يحسن على كلّ حال، إلّا إذا كان موجّباً لاختلال النظام، ولا يرى رحمه الله فرقاً فى حُسنه بين المعاملات والعبادات مطلقاً، ولو كان موجّباً للتكرار فيها.

وتوهم: كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى، وهو ينافى قصد الامتثال المعبر فى العباده.

فاسد: لوضوح أنّ التكرار ربما يكون بداعٍ صحيح عقلائى.

مع أنّه لو لم يكن بهذا الداعى، وكان أصل إتيانه بداعى أمر مولاه بلا داع له سواه، لما ينافى قصد الامتثال، وإن كان لاغياً فى كفيته امتثاله، فافهم. بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجّه على البراءه عن التكليف لئلا يقع فيما كان فى مخالفته

على تقدير ثبوته من المفسده وفوت المصلحه، انتهى محلّ الحاجه (١).

□  
أقول: ينبغى البحث عن امور عديده الاحتياط إذ الوقوف عليها لا يكون خالياً عن الفائدة، فلا بأس بالإشاره إليها مستعيناً بالله عزّ وجلّ.

الأمر الأوّل: فى أنّ حُسن الاحتياط بماذا يتحقّق، هل هو بالأمر أو بموضوعه، وما المراد من الموضوع؟

فقد يتوهّم عن بعض العبارات أنّ حسنه يكون بالأمر الوارد من الشرع بتعايير مختلفه، مثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، أو: «الاحتياط طريق النجاه»، ونظائر ذلك، ولكن الشيخ الأعظم قدس سره قد أجاب عنه بقوله: (فالظاهر أنّه لا يعتبر فى العمل به أمرٌ زائد على تحقّق موضوعه، ويكفى فى موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به، هذا).

وبرغم أنّ ما ذكره الشيخ متينٌ، إلّا أنّ الذى يحكم بالحُسن هو العقل، فلا يبعد أن يقال إنّ العقل مستقلّ فى الحكم بحسنه، بناءً على ما هو المختار المنصور من وجود حكم للعقل فى الأمور، خلافاً للآخرين حيث يعتقدون أنّ وظيفته ليس إلّا التشخيص فقط دون الحكم، فإذا كان حكم العقل مستقلاًّ بذلك كما يستفاد صحّه ذلك من كلام المحقّق النائينى قدس سره فيكون الأمر بالاحتياط من ناحيه الشرع أمراً إرشادياً نظير الأمر بالإطاعه، فلذلك لا يكون الوجه فى تحقّق حُسنه إلّا وجود موضوعه، يعنى إذا تحقّق موضوعه حكم العقل بالحسن ولا حاجه بعد

ص: ١٤٠

حكم العقل بالبحث عن أمر الشارع.

وأما موضوعه فهو عبارته عن احتمال وجود التكليف والواقع، وغايتها إحرازه بأي وجه أمكن.

الأمر الثاني: في بيان أن حسنه هل يكون مطلقاً أو مقيداً بقيد؟

قد يتوهم من كلام صاحب «عنايه الأصول» نسبه الأول إلى الشيخ رحمه الله حيث قال: (إن ظاهر الشيخ أن الاحتياط حسن على كل حال، فمهما تحقق موضوعه حسن العمل به، ثم أورد عليه بقوله: ولكن الأحسن كما صرح به المصنف هو تقييد حسنه بما إذا لم يكن موجبا لاختلال النظام، بل بما إذا لم ينجز إلى الوسواس شيئاً فشيئاً، وإلا فلا حسن فيه كما لا يخفى) انتهى كلامه (1).

وفيه: الإنصاف عدم تمامية هذا الإشكال، لوضوح أن مقصود الشيخ رحمه الله ليس إلبان حسنه من حيث نفسه، وذلك لا ينافي عدم حسنه إذا استلزم أمراً آخرأ أهم، فيخرج بواسطته عن الحسنى كما لو استلزم القيام به اختلال النظام وغيره، وإلولا ذلك لا يمكن الإشكال على المحقق الخراساني بأنه لماذا لم يستثنى مثل الوسواس عنه.

وكيف كان، فالمسألة واضحة لا تحتاج إلى مزيد بيان، فحسنه يكون ما لم يزاحم الأهم، وإلا يقدم كما هو كان الأمر كذلك في سائر الموارد.

الأمر الثالث: في بيان دفع الإشكال الوارد في العمل بالاحتياط مطلقاً،

ص: ١٤١

١-١. عنايه الأصول: ج ٤/٢٦٤.

سواء في التوضيحات أو التعديلات، وسواء في أطراف العلم الإجمالي أو لم يكن، وسواء كانت الأماره والحجّه قائمه على أحد الطرفين أو الأطراف أو لم تكن قائمه.

تقريب الإشكال: إنّ العمل بالاحتياط لابد أن يكون في أمرٍ يعدّ مصداقاً لإطاعه أمر المولى، وإطاعته لا تتحقّق إلّا أن يكون الأمر داعياً له إلى العمل وصروره العبد متحرّكاً بتحريكه، مع أنّ تحريكه الأمر المجهول غير معقول، واحتمال الأمر وإن كان محرّكاً، لكن المحرّك هو نفس الصورة الذهنيّه وهو الاحتمال سواء كان في الواقع أمرٌ أم لا، مع أنّه لو كان وجود الأمر الواقعي دخيلاً في تحريكه مستقلاً أو بنحو الجزئيّه، كان اللّازم عدم تحرّكه مع وجود الأمر في الواقع، مع أنّ خلافه مشهودٌ بالعيان، حيث انبعث من احتمال الأمر مع عدم وجود الأمر في الواقع أصلاً، فينتج من جميع ذلك عدم إمكان حصول الاحتياط فيما لا يعلم الأمر في خصوص شيء تفصيلاً، لعدم حصول الانبعاث فلا يحصل الإطاعه، هذا هو الإشكال.

أجاب عنه المحقق الخميني أولاً: (بأنّه ينبغي في صدق الإطاعه كون الصورة الذهنيّه الاعتقاديّه محرّكه، إلّا أنّها حيث كانت حاكيه بنظر القاطع والعامل عن الواقع ففي صورته مصادفتها يكون الانبعاث عن نفس الواقع، لأنّه منكشفٌ ولو بالواسطه، فتلك الصورة وسيله إلى انكشافه، فالانبعاث حاصلٌ من الواقع المنكشف لا من الجبهه التقيديّه، فالإنسان العالم العامل بالاحتياط منبعتٌ من أمر

أقول: هذا صحيح على تقدير دون تقدير؛ لأن الإصابه والمصادفه إن حصلت صدقت الإطاعه و إلفلا، مع أنّ العامل بالاحتياط قد يتفق أن لا يوافق الواقع أصلاً ولا يصادفه، مع ذلك يصح الاحتياط منه وكان حسناً، فكيف التوفيق؟

وأجاب قدس سره ثانياً: (بأنّ الانبعاث اللّازم ليس هو الانبعاث عن البعث بالذات، بل يكفى انبعاثه عن بعث المولى ولو بالعرض، أى ولو بواسطه الصورة الذهنيه المحرّكه، فلا يعتبر فى حقيقه الطاعه أزيد من كونه منبعثاً عن بعثه ولو بالعرض، وإلّا كان غير معقول؛ لأنّ الإنسان لا ينال شيئاً من خارج ذاته نيلاً بالذات، بل يكون بالواسطه، وهو الصورة الذهنيه ومنه الطاعه، ولا يراد من دخاله البعث فى الانبعاث أزيد من ذلك).

أقول: الجواب عنه هو ما عرفت بأنّ ذلك صحيح فى كفايه صدق الإطاعه ولو بالعرض، لكن لو صادف الواقع حراماً، وأما فيما لم يصادف فإنّه لا يصدق الانبعاث حتّى بالعرض، لعدم وجود أمر فى الواقع، ولكن مع ذلك ترى الاحتياط فيه أيضاً ضمناً، ولذلك ترى اعترافه قدس سره بذلك فى الاحتياط فى الشبهات البدويه، وعليه فالأولى والأحسن فى الجواب أن يقال:

إنّه لا- نُسلم كون حسن الاحتياط متوقفاً على حصول حقيقه الإطاعه فى العمل، بل حسنه موقوفٌ على كون الاحتياط موجباً لحصول احتمال الإطاعه،

ص: ١٤٣

وهو كافٍ في حسنه وإن لم يصادف العمل للأمر الواقعي أصلاً، فضلاً عما يصادفه في أحد طرفيه، كما في أطراف العلم الإجمالي، وعليه يعد الاحتياط حسناً على كل حال، أي سواء كان الواقع المنكشف في الجملة موجوداً أم لا، وبهذا لدفع الاشكال.

وبعبارة أخرى: الاحتياط مشتمل على واحدٍ من الأمرين إما الإطاعة لو صادف العمل للواقع، أو الانقياد لو لم يصادف، وكلّ منهما يكون قد تحقّق عن العبد بالنسبة إلى مولاه، والاقدام على كل منهما حسنٌ، وهذا المعنى جارٍ في الاحتياط مطلقاً، سواء كان فيما صادف العمل للأمر قطعاً ولو بالإجمال، أو لم يعلم منه ذلك بل كان فيه مجرد احتمال المصادفه كما في الشبهات البدويّة من الموضوعيّة أو الحكميّة، وجوبيّة كانت أو تحريميّة.

الأمر الرابع: بعد ما ثبت أنّه لا يعتبر في حُسن الاحتياط عقلاً إلّا تحقّق موضوعه، يظهر أنّه لا فرق بين كونه مُحَرِّزاً للواقع على ما هو عليه، أو إضافياً أقرب إلى الواقع كالأخذ بأحوط القولين أو الأقوال من المجتهدين الأحياء، كما لا فرق بين كونه على خلافه حجّة معتبره شرعيّة من أماره أو أصل أو لم يكن.

### حكم الاحتياط مع وجود الحجّة الشرعيه المخالفه

البحث في أنّه هل يعتبر في حُسن فعل الاحتياط أنّه إذا كان على خلافه حجّة شرعيّة أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّي الحجّة ثمّ يعقّبه بالعمل بالآخر، أم لا يعتبر بل يجوز له العمل بكلّ من الأطراف؟ فيه وجهان بل قولان:



القول الأول: للمحقق النائيني قدس سره حيث التزم بالأول وصرح بأنه ليس للمكلف العمل على طبق ما اقتضت الحجّة خلافه ثمّ العمل على الحجّة، إلّا إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجّة للواقع استيناف جملة العمل و تكراره مثل ما إذا كان مفاد الحجّة عدم وجوب السوره فى الصلاه، فإنّ رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره، وهو غير متوقّف على تكرار الصلاه وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً، ففى مثله يجوز العمل بأيّهما ابتداءً.

وهذا بخلاف ما يستلزم التكرار، مثل ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاه الجمعة، مع احتمال كون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإنّ رعايه احتمال المخالف لا- تحصل إلّا بتكرار العمل، ففى مثله لا يجوز العمل على ما خالف الحجّة إلّا بعد العمل بمفاد الحجّة.

وجعل رحمه الله السير فى ذلك أنّ معنى اعتبار الطريق هو إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملاً، وعدم الاعتناء به، والعمل به أوّلاً ينافى الإلغاء، لأنّه حينئذٍ يكون عين الاعتناء باحتمال الخلاف لا الإلغاء، هذا بخلاف ما لو قدّم العمل بالحجّة فإنّه حينئذٍ قد أدّى المكلف وظيفته، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع.

ثمّ ذكر رحمه الله الوجه الثانى لذلك بقوله: (هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر فى حسن الطاعه الاحتماليه عدم التمكن من الطاعه التفصيليه، وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاه الجمعة، يكون المكلف متمكناً من الطاعه والامتثال التفصيلي بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي لصلاه الظهر). انتهى محض

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: إن مقتضى قيام الحجّ المعتمره على طرفٍ لا- يوجب إلّارفع حكم الوجوب عن العمل بالاحتياط لا عدم جوازه، فحُسن العمل به يبقى ثابتاً سواءً أتى بمفاد الحجّ أولاً ثمّ الآخر أو بالعكس، ومعنى إلغاء احتمال الخلاف فشيرٌ إلى مقام التعبد بالعمل لا إلى مقام تحصيل الواقع رجاءً، فعلى هذا لا فرق في حسنه بين تقديم ما قامت له الحجّ أو تأخيره.

نعم، قد يوجب تقديم غير مفاد الحجّ عملاً- إزاله مورد العمل بالآخر الذي قامت عليه الحجّ، ففي ذلك لا يجوز التقديم، ولا يبعد أن يكون المثال الذي مرّ ذكره-صلاه الجمعة و الظهر- من هذا القبيل؛ لأنّ صلاه الجمعة لا يمكن اقامتها إلّا في وقت الزوال إلى مده معيّنه، كما ورد في حديث فضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ: «والجمعه ممّا ضيق وقتها، فإنّ وقتها يوم الجمعة ساعه تزول». الحديث (٢)، وهذا بخلاف صلاه الظهر حيث إنّ وقته أطول، فحينئذٍ قد يوجب تقديم صلاه الظهر إثناء صحّه العمل بصلاه الجمعة، لأنّه يستلزم خروجها عن وقتها مع خطبتها، بخلاف عكس ذلك، فلعلّه لذلك لا يجوز التقديم، بل الأمر كذلك حتّى لو فرض قيام الحجّ في ناحيه الظهر وأراد العمل بالاحتياط بالجمع

ص: ١٤٦

١-١. فوائد الأصول: ج٤/٢٦٥.

٢-٢. الوسائل: ج٣ الباب ٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

بينهما، فلا بد من تقديم الجمعه رعايه لوقتها، مع أنها يكون في طرف خلاف الحجّه.

أو يمكن أن يُقال: إنّ وجه تقديم الجمعه أن يكون حكمها بالخصوص كذلك عند الفقهاء في هذا الواجب التخييري، لأنّه يكون على نحوٍ إن أتى بالظهر بدواً وأولاً- لما جاز له الإتيان بالجمعه بعدها، لسقوط التكليف قطعاً، وهذا بخلاف عكسه حيث يحتمل بقائه فيجوز الإتيان بالظهر بعدها، فعليه يكون المورد خارجاً عن فرض الكلام تخصّصاً، لأنّه يوجب إمكان العمل بالاحتياط على تقدير دون تقدير، ولهذا لا يوجب القول بذلك حتّى فيما لا يستلزم ذلك كما هو المفروض.

وثانياً: إنّ دعواه بأنّ الإتيان بما عليه خلاف الحجّه ضدّ الإلغاء، ويكون عين الاعتناء صحيحاً لو اكتفى به، ولم يأت بما عليه الحجّه، وإلاّ لزم منه ورود هذا الإشكال حتّى بعد الإتيان بالوظيفه، لأنّه يبقى السؤال عمّا يأتيه أخيراً، مع أنّ مقتضى العمل بالحجّه عدم الاعتناء به كما لا يخفى، فضلاً عن أنّ الوجدان قاضٍ بعدم الإشكال في الإتيان رجاء درك الواقع لو كان فيه، ولو باحتمالٍ ضعيف.

وثالثاً: بأنّ ما ذكره من عدم جواز الإتيان بالامثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي - كما في المقام - مندفع أولاً:

بما قد حُقّق في محلّه بالمنع عنه، لأنّ العقلاء يجوّزون الاكتفاء بالامثال العقلاني مع إمكان التفصيلي، خصوصاً إذا ترتب عليه غرضٌ عقلائي كما ستأتى الإشارة إليه عن قريب.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك إنّما يكون فيما إذا أراد الاكتفاء بخصوص الامثال

الإجمالي فقط، لا فيما إذا أتى بالتفصيلي بعده.

وعليه فالحكم بعدم جواز تقديم الإجمالي على التفصيلي في ذلك أيضاً يحتاج إلى دليل مفقود في المقام.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا جواز العمل بالاحتياط وحُسنه مطلقاً، حتّى بتقديم غير ما عليه الحجة في مقام العمل، بلا فرق بين كون الحجة محرزة للواقع من أماره أو أصلٍ تنزيلي، أو غير محرزة كالأصول غير التنزيلية حجية مطلقاً، كما لا فرق فيه في عند الانسداد بين القول بأن حكم الظن فيه حينئذٍ حكم الكشف أو في حكم الحكومه، حيث إنّ في جميع الصور يكون المكلف فيه بالخيار بتقديم أيهما شاء، خلافاً للمحقق النائبي حيث قد فصل بين ما يكون مؤدّى الطريق بمعنى ثبوت المؤدّى وإحراز الواقع وإلغاء احتمال الخلاف، ويلحقه الكشف في حجة الظن أيضاً فلا يجوز التقديم وإلا يجوز كما لا يخفى.

### حكم الاحتياط في الاطراف المستلزم لتكرار العمل

الأمر الخامس: في بيان الإشكال الوارد في الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي الذي يستلزم العمل بالاحتياط التكرار، سواء في التوصلات أو التعدييات، غاية الأمر يكون الإشكال في الثانيه أقوى.

تقريب الإشكال: أنّ العمل بالتكرار لتحصيل الاحتياط مع إمكان السؤال وتحصيل الحال ينتج اللب بأمير المولى، كما ما لو علم أنّ مولاه أراد منه انشاء

عقد النكاح، فطلب العبد ذلك من جماعه باحتمال كون أحدهم مورداً لقصد المولى لإجراء الصيغه، مع إمكان السؤال له وتحديد المنشى، أو أجاز الولي لجماعه لتجهيز الميت والصلاه عليه مع أن المطلوب أحدهم لا أكثر، فإن العرف يعدّ تصرفه هذا لعباً بأمر مولاه، بل قد يعدّ تصرفه بهذه الكيفيه استهزاءً بالمولى مع إمكان السؤال ورفع الاشتباه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بأن تحقق اللعب عرفاً بأمر المولى فى قضيه جزئيه خاصه لا يستلزم الحكم على النحو الكليه بأن يكون الاحتياط الموجب للتكرار مستلزماً لذلك فى جميع الموارد حتى فيما إذا أراد إطاعه أمر مولاه باحضار جميع فى يحتمل انطباق المطلوب منه.

مع أننا على فرض تسليم ذلك نقول إذا كان قصد العبد من ذلك هو الاستهزاء بأمر المولى فلا إشكال فى استحقاقه العقوبه على ذلك حتى فى الامتثال التفصيلى أيضاً، وإن لم يكن مقصوده من التعدد والتكرار إلّا تحصيل مطلوبه، ويترتب عليه غرض عقلايى، فحينئذ لا إشكال فى حسنه وصدق الإطاعه على فعله المذكور.

هذا فضلاً عن أن الإطاعه تحصل بالامتثال لنفس الأمر، وليس الإتيان بأطراف المحتملات إلّا كالضمائم المباحه فى العبادات، فكما أن انضمام تلك الضمائم والخصوصيات لا يضرّ بأصل العباده فى سائر الموارد كذلك يكون الحال فى المقام.

وكونه لاعباً بأمر مولاه إن اريد مع كونه قاصداً بذلك الاستهزاء به فهو

خارج عن الفرض، وإن كان بدون ذلك القصد، بل كان المقصود هو إطاعه أمر مولاه وامتهاله، فعلى فرض تسليم كونه لاعباً فإنه يعدّ لاعباً في كَيْفِيَّةِ الامتثال والإطاعه لا في أصل العمل المطلوب.

وعليه فالتكرار في التوصلات قد ظهر مما ذكرنا أنه ممّا لا إشكال فيه.

أما العبادات: فقد يُشكل ذلك في التعبدات لأجل أمرين:

أحدهما: قصد الوجه، حيث إنه ما لم يعلم خصوص الأمر تفصيلاً لا يمكن قصد الوجه من الوجوب والاستحباب.

وثانيهما: الجزم بالتيه، حيث لا يمكن إلبتعيين الأمر تفصيلاً، ولذا قيل ببطلان عبادته تارك الطريقتين من الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط، وليس هذا إلّالأجل عدم تحقق الجزم في التيه بذلك في العبادات، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ قصد الوجه لا- يتوقف على العلم بوجود الأمر تفصيلاً، بل يصحّ حتى مع العلم الإجمالي بوجوده، بل لا يبعد إمكانه حتى مع الشكّ بوجوه.

وثانياً: أنه لو سلّمنا على عدم إمكانه، فإنه لا دليل على لزوم ذلك القصد، بل وكذا الجزم في التيه في العبادات، لأنّ ما يقتضى ذلك إمّا هو العقل أو الشرع وكلاهما مفقودان:

أما الأول: فلأنّ تحقق العباده لا يتوقف إلّاعلى وجود الامتثال للأمر مع قصد القربه، فإذا تحقّق هذان الأمران فقد يحصل به العباده سواء قصد الوجه من

الوجوب أو الندب أم لم يقصد، والمفروض أنّ هذين الأمرين حاصلان في المقام، لأنّه إذا أتى بالمأمور به ووافق المأتي به مع المأمور به، عُيِّد العبد مطيعاً ومتقرباً عند العقل والعقلاء، ولا فرق في ذلك بين من أتى بالمأمور به مع احتمال الأمر، أو أتى به مع علمه به، فالميزان في صحّة العبادة ليس إلّا موافقه المأتي به للمأمور به.

نعم، قد يستدلّ بالإجماع على لزوم قصد الوجه في العبادة باعتبار أنّه دليل شرعي يجب التمسك به والعمل بمضمونه بعد فقد دليلي الكتاب والسنة، وإلّا لو ورد ما يفيد الحكم فيهما وجب بيانه، ومع قيام الإجماع على اعتباره حكم الأصحاب ببطلان عباده تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، والمعتضده بدعوى الاتفاق المحكي عن أهل المعقول والمنقول المعتضده بالشهره المحقّقه، هذا.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنّ دعوى قيام الإجماع الكاشف عن وجود دليل تعييدي ونصّ معتبر في المسأله التي فيها حكم العقل، ويكون الاستدلال بحكم العقل فيها رائجاً لا يخلو عن تحكّم، ودعوى المتكلمين والفقهاء بذلك مبنيّه على دعواهم لحكم العقل بذلك، كما ترى حكم السيد الرضيّ ودعواه قيام إجماع أصحابنا على بطلان عباده من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها، وكما نقل عن المحقّق الطوسي دعوى قيام الإجماع على أنّ استحقاق الثواب في العباده موقوفٌ على نيه الوجه، مع وضوح أنّ استحقاق الثواب حكمٌ عقليّ مترتب على موافقه المأتي به للمأمور به من دون توقّفٍ على قصد الوجه من الوجوب و الندب.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا بأنّ الإشكال من هذه الناحيه مرتفع،

والاحتياط حسن حتى مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالتكليف.

مع أنه لو شككنا في اعتبار قصد الوجه في صحه العباده، فالمرجع على مختارنا هو البراءه، لكون الشك في العباده يكون من حيث الأقل والأكثر، لأن المكلف يشك في اعتبار قصد الوجه فيما سوى الأجزاء والشرائط التي يعلم لزوم القصد المذكور فيها وعدمه، وحينئذ الأصل هو البراءه، وإن كان هذا خلاف مبنى الشيخ الأعظم قدس سره في باب العبادات، باعتبار أن المشكوك مثل قصد القربه مما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر، لأنه شيء يحصل بعد تعلق الأمر بالشيء لا قبله، فلا يمكن أخذه في متعلقه حتى يؤخذ بإطلاق الأمر، وقد قررنا في محله صحه الأخذ في تعلق الأمر في عالم اللحاظ، وتعلق الأمر بذلك مع تمام تلك الخصوصيات، فإذا لم يتعلق يصح لنا التمسك بالإطلاق لذلك، فعند الشك في اعتباره وفي كل ما يكون من هذا القبيل يكون المرجع إلى أصل البراءه.

وخلصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الاحتياط حسنٌ مطلقاً حتى مع التكرار، ولا ينافي كونه غير قابل للجمع لقصد الوجه لو سلمناه فيه.

### كيفية الجزم بالتيه عند الاحتياط

بقي الكلام في مسأله الجزم بالتيه، حيث إن المحقق النائيني قدس سره ذهب إلى أنه يعتبر في حسن الاحتياط عقلاً عدم التمكن من إزاله الشبهه، وقال في توضيح مرامه: (إن مراتب الامتثال عقلاً أربعة وهي الامتثال التفصيلي ثم الإجمالي ثم



الظنى ثم الاحتمالى، ولا- يجوز الانتقال إلى المرتبه اللاحقه مع التمكن من السابقه، فيعتبر في حسن الطاعه الإجماليه عدم القدره على الطاعه التفصيليه، لأن حقيقه الطاعه هي أن تكون إرادته العبد تبعاً لإرادته المولى بانبعائه عن بعثه، وهذا يتوقف على العلم بتعلق البعث نحو العمل، ولا- يمكن الانبعاث بلا- توسط البعث الواصل إلى المكلف والانبعاث عن البعث الاحتمالى ليس في الحقيقه انبعاشاً، نعم هو مرتبه من العبوديه ونحو من الطاعه، إلا أن حسنه يتوقف على عدم التمكن من الانبعاث عن البعث المعلوم الذى هو حقيقه العباده و الطاعه، وعلى ذلك جرت طريقه العقلاء في مقام الطاعه، ولا يكاد يشكون فيما قلناه من تقديم الامثال التفصيلي على الإجمالى، ومع ذلك لو شككنا في اعتباره فالأصل هنا هو الامثال التفصيلي، أو التخيير بينه وبين الإجمالى، كان الأول هو والتعيين، وقد تقدم منا أنه إذا دار الأمر بين التعيين لخصوص الامثال التفصيلي، أو التخيير بينه وبين الإجمالى، كان الأول هو المطابق للأصل، وليس الشك هنا كالشك في قصد الوجه حيث قلنا فيه البراءه، لكونه شكاً في الأقل والأكثر، بخلاف المقام حيث لا يكون كذلك لعدم وجود جامع يعين الأقل هنا بين الامثال التفصيلي و الإجمالى حتى يصير الشك فيه شكاً في الأقل والأكثر، وتجرى فيه البراءه، بل يجرى عليه حكم الشك في المتباينين). انتهى ملخص كلامه في «فوائد الأصول» (1).

ص: ١٥٣

١-١. فوائد الأصول: ج ٤/٢٦٩.

أقول: وفي كلامه ما لا يخفى من الإشكال:

أولاً: المنع عن المراتب العقلية الأربعة التي ذكرها في مقام الامتثال، بذلك للامتثال عقلاً لأنَّ العقل يستقلّ بكفايه إتيان الأمور به بجميع قيوده ولو باحتمال الأمر، حتّى مع التمكن من الامتثال التفصيلي، لأنّه لا يعتبر في صدق الإطاعة عقلاً إلّا الامتثال للأمر الحاصل بطريقتين إمّا بنحو التفصيل أو بنحو الإجمال، إذا حصل الامتثال للمأمور به المطلوب، وعُدَّ الإطاعة انبعاثاً ببعث الأمر، ومن المعلوم أن دعوى كون الامتثال لا يحصل إلّا مع العلم التفصيلي، وبالرغم من أنّه ممنوعٌ أولاً:

باعتبار أن الانبعاث له مبادٍ آخر من الخوف والطمع في نفس المكلف، وإنّما الأمر يكون موضوعاً لتحقق الطاعة، فمع احتمال الأمر أيضاً تتحقّق تلك المبادئ.

يرد عليه ثانياً: بالمنع عن توقّفه صحّة العبادة على باعثيه الأمر، ولو لم يصدق على الإتيان حينئذٍ إطاعه أمر المولى، بل صحّتها متوقّفه على إتيان الماهيّة موافقه لغرض المولى مع جميع قيودها، ولو لم يكن الأمر حاصلاً إمّا لأجل غفله المولى أو لجهله نظير وجوب إنقاذ ولد المولى ولو لم يكن الأمر صادراً عنه، عُدَّ الإنقاذ مقرّباً للمولى ولو لم يصدر منه أمرٌ، أو سقوطه لأجل مصادفته لأمرٍ آخر مصادٍ له، فإنّه يصحّ العبادة إذا أتى بها لأجل المصلحة الموجودة فيها، ولو لم يكن للمولى في ذلك أمرٌ كما لا يخفى.

وثانياً: لو شككنا في اعتباره في الإطاعة، كان المقام من مصاديق قصد الوجه ومندرجاً في الشك في الأقلّ و الأكثر لا المتباينين والشك في التعيين

والتخيير، لوضوح وجود قدرٍ جامعٍ متيقنٍ في المقام، وهو مطلق الطاعة والمقرَّبِيَّةُ الحاصلة من موافقه المأتى به لغرض المولى فضلاً عن أمره، فهذا هو المتيقن الحاصل في الاحتياط الذي يكون امتثالاً احتمالياً، ففي الزائد تجرى البراءة وهو المطلوب.

وبالجملة: ثبت مما مرَّ ذكره أنَّ الاحتياط حسنٌ حتَّى في العبادات ولو استلزم التكرار وعدم الجزم في التيه، بلا- فرقٍ بين كون الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، سواء كانت الشُّبهه فيها حكميَّة أو موضوعيَّة، أو كان الاحتياط في الشبهات البدويَّة سواء كانت موضوعيَّة أو حكميَّة، ففي الحكميَّة أيضاً سواء كانت الشُّبهه إلزاميَّة أو غير إلزاميَّة، خلافاً للنائني رحمه الله حيث التزم بوجوب إزالة الشُّبهه في المقرونة بالعلم الإجمالي مطلقاً، أي سواء كانت الشُّبهه موضوعيَّة أو حكميَّة، والظاهر أنَّ مقصوده الإلزاميَّة منها لا غير الإلزامي كما سيظهر من كلامه المتأخَّر، فلا حُسن في الاحتياط عنده إلَّا بعد عدم التمكن من إزالة الشُّبهه.

وأما في الشبهات البدويَّة ففي غير الإلزاميَّة لم يلتزم بالوجوب، معللاً- بعدم وجوب الفحص، وجواز الاقتحام فيها اعتماداً على الأصل وكذلك في الموضوعيَّة، فلا- مجال لتوهم عدم حسن الاحتياط فيها، لأنَّ الوجدان يأبى عن المنع عن حُسن الطاعة الاحتماليَّة مع جواز ترك الطاعة رأساً.

وأما في الشُّبهه الحكميَّة الإلزاميَّة: فقد ناقش في جواز الاحتياط فيها وترك الفحص إشكالاً. قال رحمه الله: (والأقوى عدم جواز الاحتياط إلَّا بعد الفحص

والياس عن زوال الشبهه لكي يتعدّر الامتثال التفصيلي، لوجود الشك في تحقّق الامتثال مع عدم الإزاله (المستلزم للاشتغال على مسلكه)، لأنه حينئذ يكون من قبيل الشك في اعتبار قصد القرية الممكن الأخذ في المتعلّق ولو نتيجة التقييد، فيصير حكمه حكم سائر الأجزاء والشرايط، فلا يكون الفاعل معذوراً لو كان المركّب واجباً واقعاً، فيكون الشك هنا من قبيل المتباينين، لعدم وجود قدر متيقّن.

نعم بعد الفحص والياس يسقط وجوب امتثال التفصيلي، وتصل النوبه إلى الامتثال الاحتمالي).

ويظهر من كلامه رحمه الله أنّ وجوب الامتثال التفصيلي لا يختصّ بصوره ما إذا لزم من الامتثال الاحتمالي تكرار العباده، كما هو الحال كذلك في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي، بل يجب حتّى فيما لا يستلزم التكرار كما في الشبهات البدويّه الإلزاميه).

ثم قال: (نعم، يجب الامتثال التفصيلي في خصوص أجزاء العباده، بل يجوز العمل بالاحتياط فيها بفعل كلّ ما احتمل جزئيه، ولو مع التمكن من رفع الشك، لأنّ الامتثال التفصيلي إنّما يجب بالنسبه إلى جملة العمل لا كلّ جزء منه، وكذلك لا يجب في التوصلّيات، بل يجوز ولو استلزم التكرار)، انتهى حاصل كلامه (1).

أقول: إذا عرفت كلامنا فيما سبق فإنه يمكن تطبيقه في المقام أيضاً، بل يجري فيه بالأولويّه لأنّ الشبهات البدويّه لا يكون حكمها أقوى من الشبهات

ص: ١٥٦

المقرونه بالعلم الإجمالى، فإذا قلنا بعدم وجوبه فى الثانية ففى الأولى يكون بطريقٍ أولى، لأجل وجود قدر متيقن فيه أيضاً، فيصير الشك شكاً فى الأقل والأكثر، والأصل فيه بحسب القاعده هو البراءه، كما هو الحال كذلك فى الأجزاء، والعجب منه رحمه الله كيف عدّ حاله السابقه من قبيل الشك فى المركب من الجزء والشرط، وقال لا يكون الفاعل معذوراً فى تركه لو كان واجباً واقعاً، ثم خالف ذلك بعد عدّه قال أسطرٍ بقوله: (إنّ الشك فى الجزء ليس من هذا القبيل). فكأنه أراد إجراء أصل البراءه فيه.

وأعجب منه تجويز الاكتفاء بالامتنال الاحتمالى فى التوضيحات ولو استلزم التكرار، مع أنّ شبهته من عدم وجود قدر متيقن جامع بين الامتالين تجرى ويشترك فيها أيضاً، فكيف استطاع رفع الاشكال هنا دون التعديلات من تلك الناحيه، ولو سلّمناه من جهه الجزم فى التيه لعدم اعتباره فى التوضيحات، وحيث أنا لم نعتبر عدم القدره على الامتنال التفصيلى فى حُسن الاحتياط مطلقاً، جاز لنا الحكم بحُسن الاحتياط فى جميع الموارد المذكوره والقيام بأداء الامتنال الإجمالى أو الاحتمالى مع القدره على الامتنال التفصيلى.

ههنا فرعان:

الفرع الأول: على القول باعتبار الامتنال التفصيلى فى العبادات، يجرى البحث فى أنّه عند دوران الأمر بين سقوط جزءٍ أو شرط ورفع اليد عنهما، أو سقوط الامتنال التفصيلى ورفع اليد عنه أيهما يقدّم، أو يقال بالتخير؟ وجوه.

ص: ١٥٧

قال المحقق الحلي قدس سره: في مسأله ما لو اشتبه الثوب الطاهر مع النجس، ولم يقدر على تطهيرهما أو أحدهما، إنما لأجل فقد الماء، أو لضيق الوقت أو غير ذلك، ودار أمره بين الإتيان بصلاتين في ثوبين مشتبهين، والاكتفاء بالامتنال الاحتمالي والإجمالي، أو تركهما و الإتيان بالصلاه عارياً رعايه لتحصيل الامتنال التفصيلي، وإلقاء شرطيه الستر الطاهر، خصوصاً في المرأه لمطلق الستر، أن على هذا المكلف الصلاه عارياً تقديماً للامتنال التفصيلي، وعدم جواز تكرارها في الثوبين المشتبهين، هذا.

فاعترض عليه النائيني بقوله: (ولا- يخفى ما فيه، لأن اعتبار الامتنال التفصيلي مشروطاً بالتمكّن منه ومع عدم التمكن يسقط، فلا يزاحم الشرط أو الجزء المتمكّن منه كالمثال، لتمكّن المكلف من الساتر الطاهر ولو بتكرار الصلاه، ولا ينتقض ذلك بالتمكّن من الامتنال التفصيلي بالصلاه عارياً، لأن التمكن من الامتنال التفصيلي يتوقف على سقوط الشرط، وسقوطه يتوقف على اعتبار الامتنال، واعتباره يتوقف على التمكن منه، والتمكّن منه يتوقف على سقوط الشرط، فيلزم الدور) فتأمل، انتهى كلامه (1).

ولقد أورد عليه: (بأن لنا تشكيل دور آخر، وهو أن سقوط الامتنال التفصيلي منوطٌ على بقاء الشرط على شرطيته، وهو منوط بسقوط الامتنال التفصيلي).

والتحقيق في أمثال المقام أنه من باب التزاحم، وملازمه وجود كل مع عدم

ص: ١٥٨

١- ١. فوائد الأصول: ج ٢٧٣.

الآخر، فيكون الدور من الطرفين معيًّا، فلا يضرّ، وحينئذٍ ففي قوّه سقوط الامتثال التفصيلي على فرض اعتباره نظرًا، ولكن عمده الكلام فيه، فتدبر).

ثمّ تهزّب المعترض عن هذا الإشكال - أي من جهة الامتثال التفصيلي - بذكر تفصيل في المقام فقال في «نهاية الأفكار»:

(لكن الحرّي أن يُقال: إنّ ثبوت شرطيه السّتر في الصلاة:

تارة: يكون دليل لفظي له إطلاق يقتضي اعتباره فيها مطلقاً حتّى في حال اشتباهه بالنجس.

وأخرى: يكون دليل لبي لا يكون له هذا الإطلاق من إجماع ونحوه.

فعلى الثاني: يلزم الإتيان بالصلاة عارياً، للشك في شرطيه السّتر حينئذٍ للصلاة؛ لأنّ القدر المتيقّن من الشرطيّه إنّما هو في طرف عدم اشتباهه بالنجس، وأمّا في طرف اشتباهه به فيشكّ في أصل اعتباره فتجرى فيه البراءة، ولازمه كما ذهب إليه الحلّي قدس سره هو وجوب الصلاة عارياً.

وأما على الأوّل: فاللّازم هو تكرار الصلاة في الثوبين، ولا يزاحمه حينئذٍ قضيه شرطيه الامتثال التفصيلي، لأنّ الشرطيّه على القول به إنّما هو في صورته التمكن من ذلك، وبعد اقتضاء إطلاق دليل شرطيه السّتر ووجوب تحصيله، يصير المكلف غير متمكّن من الامتثال التفصيلي، ومع عدم تمكنه منه بمقتضى إطلاق دليل شرطيه السّتر، يسقط شرطيه الامتثال التفصيلي، ولكن حيث أنّ الدليل على شرطيه السّتر هو ظواهر الأدلّه، فالتحقيق هو سقوط الامتثال التفصيلي، ولزوم

حفظ شرطيه السّتر بتكرار الصلاه فى الثوبين)، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنّه على القول بشرطيه الامتثال التفصيلى يكون المقام من باب التزاحم بين شرطيه السّتر و شرطيه الامتثال، ولا بدّ من رفع اليد عن أحدهما إذا لم يمكن الجمع بينهما فى الامتثال، فلا- محيص من ملاحظه أقوائيه أحدهما على الآخر، فإن كان دليل السّتر لُبيّاً ودليل الامتثال لُبيّاً، يرفع اليد عن دليل الامتثال دون السّتر، والظاهر كون المقام من هذا القبيل، لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار الامتثال التفصيلى إلّا الإجماع والعقل، وإن ضعفناهما، فلا بدّ حينئذٍ من رفع اليد عن دليل الامتثال والأخذ بدليل شرطيه السّتر الذى يكون بالإطلاق اللفظى، وإن كان الدليل فى كليهما لُبيّاً ثبت حكم التخيير إن لم يفهم الأهميه فى أحدهما، وإلّا يقدّم كما كان الأمر كذلك إن كان الدليل فى كليهما لفظياً كما لا يخفى.

مع أنّه يمكن أن يُقال بالجمع بين الصلاه عارياً والصلاه فى الثوبين المشتبهين، باعتبار أنّ إتيان الصلاه عارياً يوجبُ فقد شرط السّتر الطاهر الذى يحتمل وجوب تحصيله، كما أنّ الاكتفاء بالصلاه فى الثوبين يحتمل فقد شرطيه الامتثال التفصيلى، فمقتضى الاحتياط وسعه الوقت لزوم الإتيان بثلاث صلوات، وعند ضيق الوقت إلّا أحدهما يكون مخيراً بينهما بالإتيان بصلاتين فى الثوبين، أو صلاه واحده عارياً لو لم يكشف الأهميه لأحد الطرفين.

ص: ١٦٠



هذا، مع إمكان الإشكال في أصل تحقّق الامتثال التفصيلي إذا صَلَّى عرياناً، لأنّه يستلزم رفع اليد عن الركوع والسجود الاختياري، وتبديله بالاضطراري فراراً عن انكشاف عوره الرجل المصلّي أو المرأة المصلية، مضافاً إلى رفع اليد عن مطلق الستر لبدنها الذي هو شرط آخر غير الطهاره، وهكذا يتبين عدم امكان تحصيل الامتثال تفصيلي فيه، مع أنّه يحتمل مطلويّه كلّ من الأمور المذكوره.

نعم، يصدق التفصيل من حيث أنّه فعلٌ واحد لكن لا أثر له.

وبالجملة: الأقوى عندنا في هذا المورد هو الاكتفاء بالامتثال الإجمالي، بالرغم من أن الاحتياط بالإتيان بثلاث صلوات يعدّ حسناً، والله العالم.

الفرع الثاني: المترتب على القول بوجود الامتثال التفصيلي، هو ما لو عرض في أثناء الصلاه ما يوجب الشك والترديد، وكان إتمام المكلف لصلاته بداعي احتمال الأمر، فهنا حالتان:

تارة: يكون العارض موجباً لذلك لأجل طرؤ ما يحتمل المانع أو القاطعيه.

وأخرى: ما يتوجب ذلك من غير تلك الجبهه.

أمّا الأولى: فإن الترمنا بمسلك الشيخ الأعظم والمحقق النائيني . من عدم جريان استصحاب الصحه، وعدم جريان استصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه عند طرؤ أحدهما، ومن ناحيه اخرى عدم إمكان التمسك بدليل حرمه إبطال العمل المستفاد من عموم قوله تعالى: «لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ»، لأنّ الشبهه مصداقيه ويحتمل كون العمل باطلاً قهراً بواسطة القاطع والمانع، فعلى هذا لا إشكال في

وجوب القطع بناءً على القول بوجود الامتثال التفصيلي، لعدم وجود مزاحم لهذا الوجوب لفقد الاستصحاب ودليل حرمه الإبطال.

وأما على المختار من إمكان جريان الاستصحابين كما فضّلنا بحثه سابقاً، فعلى القول بوجود الامتثال التفصيلي يقع التزام بين هذين الدليلين؛ أي حرمه الإبطال المستفاد من الاستصحابين، ووجوب الإبطال لأجل وجوب الامتثال، فإن أحرزنا أهميته أحدهما كان هو المقدم وإلّا يتخير لأجل عدم قدره المكلف حينئذٍ على الامتثال والجمع بين التكليفين، فلا يبعد القول هنا بتقديم حرمه الإبطال، لأنّ دليله لفظي ودليل الامتثال - لو سلّمناه - لبي، وإن كان المحقق العراقي قدس سره قد اختار التخيير لأجل عدم احرازه للأهميته في أحدهما، لكن قد عرفت خلافه.

وأما على الثاني: بأن لا يكون العمل باطلاً بعروض ما يوجب الترديد، وكان العمل بعد عروضه كقبل عروض العارض مقطوع الصحّة، فالبطلان إن عرض يحتمل أن يكون لأجل وجوب القطع لتحصيل الامتثال التفصيلي، وقد بحث عنه المحقق النائيني في «فوائد الأصول» وذكر لذلك وجوه أربعة:

الوجه الأول: وجوب الإتمام بداعي الاحتمال، باعتبار عجزه عن الامتثال التفصيلي بواسطة حرمه القطع من جهة الاستصحابين لا بدليل (لا تبطلوا) لأنه معدودٌ من أفراد الشُّبه المصدّقيه لعمومه كما لا يخفى، ومثاله ما لو عرض للمكلف شكُّ الشكِّ في فعلٍ من الأفعال كالشَّهْد مثلاً في الأثناء، وتردّد بين كون

شكّه فيه قبل تجاوز المحلّ ليعتنى به- كما لو التفت وشكّ في القيام وبعد الشروع في قراءه التسييح مثلاً- أو كان بعده لثلا يعتنى به، فحيث لا يقدر على الامتثال التفصيلي لأجل حرمة القطع وجب عليه الاتمام بداعي احتمال آخر.

الوجه الثاني: وجوب قطعه واستيناف العمل، لأنّ وجوب تحصيل الامتثال التفصيلي يوجب أن لا يكون القطع حراماً، لأنّ حرمة القطع منوطه بعدم كون الامتثال التفصيلي واجباً، فإذا ثبوت وجوبه لا يكون المكلف قادراً على إتمام العمل صحيحاً، وحكمه حكم لو عرض للمكلف في الصلاة تعذّر جزء كالتشهد فلا إشكال في وجوب قطعه، لأنّه لا يجوز له إتمام الصلاة بلا تشهد.

الوجه الثالث: التخيير بينهما لأجل المزامحه بين الوظيفتين، وعدم قدرته على الجمع فلا محيص في هذه الحاله عن التخيير، كما في موارد تزامم الحكمين الاستقلاليين، وقد حكى هذا القول عن الميرزا الرشتي رحمه الله.

الوجه الرابع: وجوب الجمع بين الإتمام بداعي الاحتمال والإعاده ولو في صوره المصادفه للعلم الإجمالي بأحد التكليفين من حرمة الإبطل ومن وجوب الامتثال، ولم يعلم تفصيل ما هو الوظيفه في هذا الحال، ولازم ذلك هو الجمع بينهما (1).

هذا وقد اختار المحقق النائيني رحمه الله في بين هذه الوجوه الأربعة الوجه الثاني، واستشكل على الثالث بأنّ التخيير كان بين المتزاممين الاستقلاليين من الحكمين لا في القيود والتكاليف الغيريه، لإمكان الجمع بين القيدين المتزاممين ولو بتكرار

ص: ١٦٣

١-١. فوائد الأصول: ج ٤/٢٧٤.

العمل، كما ناقش في الوجه الرابع بأنه كثر على ما فرّ منه، إذ لا يمكن الإعادة بداعي الامتثال التفصيلي، خصوصاً مع تبين مصادفه المأتي به للواقع فلا بدّ من الإتيان بداعي احتمال الأمر فلا يمكن الجمع.

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أما عن مختاره: من لزوم قطعه لعدم قدرته على الإتمام صحيحاً، فلأنّ هذا موقوفٌ على الحكم بتقديم دليل الامتثال على دليل حرمة القطع والإبطال، مع أنّه أوّل الكلام، لكون دليل الامتثال ثبتي ودليل حرمة الإبطال لفظي من الاستصحاب الموجب لدخوله في موضوع دليل «لَمَّا تَبَطَّلُوا أَعْمَى الْكُمِّ»، فعليه يجب عليه الإتمام بداعي الامتثال، لعدم قدرته على الامتثال بواسطة حرمة الإبطال الذي قدّم على الدليل الآخر.

نعم، لو لم تُحرز الأهميّة كما لو كان الدليل في كليهما ثبتيّاً أو لفظيّاً ولم تُحرز الأهميّة، كان المكلف مخيراً كما التزم به الميرزا الرشتي رحمه الله وتبعه المحقق العراقي قدس سره.

وعليه فالاحتمال الأوّل عندنا هو القوي.

كما يرد عليه: ممّا أورد على التخيير بعدم جريانه إلّا على الحكمين المتراحمين الاستقلاليين، وهنا يتكرّر الجمع بتكرار العمل.

أولاً: كيف يمكن فرض تحقق التراحم في القيد بل هو حاصل في حكم وجوب الامتثال التفصيلي، وهو حكمٌ مستقلّ يحكم بقطع الصلاة، وأمّا حكم حرمة الإبطال فهو أيضاً استقلاليّ، ومن المعلوم أن المكلف غير قادر على الجمع

بينهما في عملٍ واحدٍ بامثال كلا التكليفين.

وثانياً: دعوى إمكانية بتكرار العمل ممنوعه ويرد عليها بما قد اعترف به في ذيل كلامه بأن تكرار العمل بالإعادة لا يوجب تحصيل الامثال التفصيلي لا بما أتى بيده ولا بالإعادة، لأجل احتمال المطلوبيه في كل منهما، فهو كثر علي ما فر كما قاله.

تنبيه: لا- فرق في الوجوه المذكوره بين كون المسأله مما تعم به البلوى أم لا، إذا عرض ذلك في الأثناء، لأن الحكم هنا كان من جهه الصحه والفساد، ولا- أثر فيه بين القسمين. نعم، الفرق بين ما يعم وغيره يكون من حيث الحكم التكليفي من حيث صحه العقوبه على ترك التعلم فيما تعم، فيستحق العقوبه، وأما في غيره فلا يستحق، والله العالم.

هذا تمام الكلام في بيان شرط أصاله الاحتياط، وقد ثبت مما ذكرنا أنه ليس لحسنه شرطاً، بل يكون حسناً مطلقاً بمجرد تحقق موضوعه وهو احتمال التكليف، لكن إذا لم يستلزم ما يوجب القطع لعدم حسنه كاختلال النظام وغيره كما عرفت تفصيله، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

\*\*\*

ص: ١٦٥

المقام الثانى: ويقع البحث فيه عن بيان شرط جريان أصله البراءة العقلية، والظاهر أنّ البحث فى شرطها وفى البراءة النقلية يكون فى غير الشبهات الموضوعية، لأجل قيام الإجماع على عدم وجوب الفحص فيها، بل قد ادعى أنه يكون كذلك على حسب إطلاق الأدلة ولكنه حكم ينبغى البحث عنه.

وأما فى الشبهات الحكمية فالظاهر أنه ممّا لا خلاف فى أنه قبل جريان البراءة يجب الفحص واليأس عن الظفر عن الحجّه.

أقول: البحث عن اشتراط الفحوى واليأس قبل جريان البراءة العقلية يكون فى جهات أربع:

الأولى: فى اعتبار الفحص وعدمه.

الثانية: فى مقداره.

الثالثة: فى استحقاق التارك للفحص للعقاب وعدمه.

الرابعة: فى صحه العمل المأتى به قبل الفحص وعدمه.

أمّا الجهة الأولى: وهى عن اشتراط وجوب الفحص واليأس فى صحه جريان البراءة العقلية، قد يُقال إنه ثابت بالأدلة الأربعة من الكتاب و السنه و الإجماع والعقل وهو العمده، ولذلك تقدّم وجهه حيث يستظهر بعده وجود الشرطين المذكورين بالأدلة الثلاثة، ولذلك قلنا بأن دليل وجوب الفحص واليأس عن الظفر بالدليل و الحجّه العقلية يمكن تقريره بوجوه عديده بعضها لا يخلو عن عده مناقشات، فلا بأس بذكرها تفصيلاً.

ما ذكرها المحقق النائيني قدس سره وهو: (حصول العلم الإجمالي لكلِّ أحدٍ قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات و محرّمات كثيره في الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسك بأصل البراءه لأنّ الشك في المكلف به لا التكليف) (١).

هذا، وإن أمكن نسبه إلى الغير إجمالاً بقوله: وقد يُقرّر، إلّا أنّه لا يرده حيث يظهر منه تسليمه، كما يحتمل أن يكون هذا الوجه منه رحمه الله.

ولكن أورد عليه المحقق الخميني قدس سره بقوله: (وهو من الضعف بمكان، لأنّ كلامنا إنّما هو في شرائط جريان أصل البراءه بعد المفروغية عن مجراه، وهو الشك في التكليف لا المكلف به، فالاستدلال بالعلم الإجمالي خروج عن موضوع البحث، فالنقض والإبرام في أطرافه في غير محلّهما، لكن المحقّقين لما تعرّضوا له فلا محيص عنه بنحو الإجمال) (٢).

أقول: لكن بالتأميل في كلام النائيني رحمه الله يمكن رفع هذا الإشكال الشك في المكلف به كان بالنظر إلى أصل الفحص الذي أخذ شرطاً لجريان البراءه، وأمّا الشك في التكليف باعتبار أنّ فهو مرتبط بخصوص الحكم المشكوك مثل شرب التن، فالتعلّق لأحدهما يكون غير الآخر، فالإشكال بأنّه بحث في غير مورده ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، إذ لا منافاه بين أن يكون الشك في وجوب الفحص شكّاً

ص: ١٦٧

١-١. فوائد الأصول: ج ٤/٢٧٨.

٢-٢. أنوار الهدايه: ج ٢/٤١٦.

فى المكلف به، والشك فى حرمه شرب التتن شكاً فى التكليف، وعليه فهذا الإشكال غير وارد على كلام المحقق المذكور، فما لم يفحص ولم يحصل اليأس لم يصير الشك فى المسائل والأحكام شكاً فى التكليف حتى تجرى فيه البراءة.

ثم ذكر رحمه الله المناقشه فى الدليل المذكور بأنه أخص من المدعى بقوله:

(إن المدعى هو وجوب الاستعلام عن حكم كل مسألة تعم بها البلوى، وهذا الوجه إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه لانحلال العلم الإجمالى بذلك).

لكنه أجاب عنه بعد أسطر بما هو حاصله:

(إن متعلق العلم يكون على نحوين:

تارة: يتردد من أول الأمر بين الأقل والأكثر بأن لا يعلم من أول الأمر بأن الموطوءة فى القطيع عشرة أو عشرين، ففى مثله ينحل باحتمال انحصار المعلوم بالإجمال فى العشرة إذا علم لموطوءيتها، ولكن المقام ليس من هذا القبيل، بل كان من قبيل قسم الآخر هو ما لو تعلق العلم على عنوان ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له من الأفراد فى الواقع كالبيض من الغنم فى القطيع، فتحصيل العلم بالعشرة الموطوءة لا يوجب انحلال العلم الإجمالى بموطوءته ما يحتمل انطباق عنوان البيض عليه، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن عنوان ما بأيدينا من الكتب يكون كعنوان البيض فى متعلق العلم الإجمالى، فصرف تحصيل جملة من الأحكام لا يوجب انحلال العلم



الإجمالي ممّا لا- يوجب الفحص عن باقى الأخبار الموجوده فى ما بأيدينا من الكتب،ولازم ذلك هو وجوب الفحص التام عن جميع الكتب التى بأيدينا،ألا ترى أنه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم اشتغال ذمته لزيد بما فى الطومار، وتردد ما فى الطومار بين الأقلّ والأكثر،بل لا بدّ له من الفحص التام فى جميع صفحات الطومار كما عليه بناء العرف والعقلاء،وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل)،انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

وقد أورد عليه أولاً: بأنّه لا- فرق فى وجوب الفحص بين كون العلم متعلّقاً من أول الأمر فى المرّد بين الأقلّ والأكثر أو متعلّقاً بعنوان بما له من الأفراد التى يحتمل وجوده بين الأقلّ،والأكثر حيث يوجب العلم التفصيلى بمقدار من المعلوم بالإجمال انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى و الشك البدوى،فتوسّط العنوان بين العلم والأفراد فى المتعلّق إذا كان مرّداً بين الأقلّ والأكثر لا يوجب التفاوت فى الانحلال،وإن لم يكن العنوان مرّداً بين الأقلّ والأكثر فهو خارج عن الفرض.

وثانياً: إنّ تعلق العلم الإجمالى بالعنوان الذى ليس له حكم ممّا لا- أثر له،بل المعتبر تعلق العلم بما له من الأثر من حيث الحكم،أى الاعتبار بالذى يوجب تنجز الحكم لو كان،فصرف كون الأحكام فى الكتب بأيدينا ليس له أثر حكمى نظير عنوان البيض فى الغنم،بل هو عنوانٌ عرفى قد يقترن مع الموطوءه،فما له أثر

ص: ١٦٩

من تنجز الحكم هو كونه موطؤه في المثال، والحكم الصادر في الواقع من الشارع في ما نحن فيه، هو المردد بين الأقل و الأكثر، فإذا حصل العلم التفصيلي بالأقل لزم منه الانحلال في العلم الإجمالي والشك البدوي في الثاني، فصرف كونه في الكتب التي بأيدينا موجباً لعدم الانحلال ولو حصل العلم التفصيلي بجملة من المسائل، مما لا يوجب رفع الإشكال في إيجاب الفحص التام لجميع ما في الكتب.

وثالثاً: بناءً على صحه دعواه لا يبقى مجالاً لدعوى الانحلال، لإمكان أن يقال إن العلم الإجمالي العام تعلق بعنوان واحد وهي الأحكام التي في الكتب مطلقاً، أو الأحكام الصادره من الشرع، والمفروض أن تعلقه به موجب لتجزه بما له من الأفراد الواقعيه، وتردده بين الأقل و الأكثر في الكتب التي بأيدينا لا يوجب الانحلال.

اللَّهُمَّ إَلَّا أَنْ يُدَّعَى كَوْنُ الْأَحْكَامِ فِي الْكُتُبِ الَّتِي بِأَيْدِينَا عُنْوَانٌ وَاحِدٌ دُونَ كَوْنِهَا فِي مَطْلُقِ الْكُتُبِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْعُنَاوِينِ، وَهُوَ كَمَا تَرَى، هَذَا.

وفيه: الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لأن المفروض أن الأحكام المنجزه عيناً ليست إلأما هو الموجوده في الكتب المتداوله بأيدينا لا في مطلق الكتب ولا غيرها لعدم القدره العرفيه في تحصيلها، لخروجها عن مورد الابتلاء.

يرد عليه رابعاً: بأن الإشكال إنما يرد لو كان العلم بصوره المطلق إذا تعلق بعنوان يؤدي إلى التجز التكليف لجميع الواقعه، مع أنه ليس كذلك، بل الملاك في تجز العلم في كل الأفراد هو إحراز أن المشكوك من أفراد ما علم تعلق التكليف به، وإلأما عدم إحراز ذلك، لا يؤثر وجود تعلق العلم بالعنوان وجوب الفحص

فيه، بل تجرى البراءة فيه كما لا يخفى.

أقول: لكن الذى يدفع أصل إشكال أخصيه الدليل، بأنه إنما يرد و يتجه لو كان متعلق العلم الإجمالى مطلقاً، أو كان مقيداً بالظفر به على تقدير الفحص، وأمياً بناءً على تحقق العلم الإجمالى بمقدار من الأحكام على وجه لو فحص لظفر به ولو فى جملة من المسائل، فالإشكال وارد، وأمياً لو كان تقريب حصول العلم الإجمالى بأنه علم إجمالاً. بوجود مقدار من الأحكام فى مجموع المسائل المحرّره، على وجه لو فحص فى كل مسألة تكون مظنه وجود محتمله لظفر به، فلا يرد إشكال، لأنه على هذا التقريب لا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، ولا يجدى رفع أثر العلم مجرد الظفر بمقدار من المعلوم بالإجمال فى جملة من المسائل ليكون الشك بدوياً، كما أنه يترتب عليه جواز الرجوع إلى البراءة فى كل مسألة بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل فيها على التكليف، فإنه بمقتضى التقييد المزبور يستكشف من عدم الظفر بالدليل فيها خروجها عن دائره المعلوم بالإجمال من أول الأمر.

وأما مسأله الطومار الذى أشار إليه المحقق المذكور وقاس المحقق النائنى المقام به، فهو قياس مع الفارق، حيث إن الرجوع اللّازم فيه ليس لأجل قيام العلم الإجمالى بوجود الدّين حتّى يكون مثل المقام، بل كان لأجل أنّ وجود الاسم فى الدفتر يستلزم التأكّد منه بمراجعته والفحص عنه، يرجع فإذا لم يرجع إليه برغم احتمالته وإن لم يكن العلم موجوداً فى السّين، لحكم العقلاء بلزوم الرجوع، ولا

ص: ١٧١

يجوزون إجراء البراءة.

وبالجملة: فصرف الاحتمال مع عدم المراجعه باعتبار أنه يعدّ من مصاديق الشبهات الموضوعيّة التي لا يحتاج حصول العلم فيها إلى مقدّمات كثيرة، بل يحصل بمجرد النظر، فلا يرتبط بما نحن فيه.

هذا كلّه تمام الكلام في المناقشه الأولى على العلم الإجمالي المستلزم لوجوب الفحص والجواب عنها.

المناقشه الثانيه: وهي أنّ الدليل يكون أعمّ من المدعى، لأنّ المدعى هو وجوب الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعمّ من ذلك، لأنّ متعلّق العلم هي الأحكام الثابته في الشريعة واقعاً، لا- خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باقٍ على حاله ولو بعد الفحص التام عمّا بأيدينا.

أجاب عنه المحقّق النائيني بقوله: (وإن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه لا يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّه مثبتة للأحكام مصادفه للواقع بمقدارٍ يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العام بالعلم الإجمالي الخاصّ، ويرتفع الإشكال بحذفيره، ويتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص)، انتهى كلامه (1).

وأضاف إليه المحقّق العراقي رحمه الله قائلاً: (لو أشكل بعدم وجود العلم الإجمالي

ص: ١٧٢

الخاصّ والصغير في وجود أحكام كثيرة في ما بأيدينا من الأخبار والكتب، أجب أنّه يدفعه قضاء الوجدان على خلافه، كما أنّ دعوى زياده المعلوم بالإجمال في العام عن المعلوم بالإجمال في الخاص، فلا يجوز البراءة بعد تحصيل مقدارٍ من الأحكام لعدم الانحلال في العلم الإجمالي العام.

ثم أجب عنه: بأنّه يدفعه منع وجود هذا العلم، فإنّ مجرد عدم وصول كثيرٍ من الأخبار المدوّنه في كتب أصحاب الأئمه لمكان ظلم الظالمين، لا يوجب مغايره مضامين تلك الأحكام مع الأحكام الحاصله بالفحص، بل لعلّها عينها كما هو غير عزيز أيضاً، فمع هذا الاحتمال أين يبقى مجال دعوى زياده التكليف المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي العام من التكليف المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الخاص، حتّى يمنع عن الانحلال المزبور كما هو ظاهر، انتهى كلامه (1).

أقول: ولا يخفى ما في جوابهما من الإشكال، لأننا لا نعلم عدد الأحكام بالخصوص حتّى يوجب تحصيل المقدار المذكور والفحص فيه الانحلال بالنسبه إلى كلّ الأحكام لوضوح وجود العلم إجمالاً بوجود أحكام اخرى في الأخبار التي لم تصل إلينا غير الأحكام الواصله، كما يؤمى إلى ذلك بعض الأحاديث بوجود جميع ما يحتاج إليه البشر من الأحكام حتّى أرش الخدش في صحيفه فاطمه عليها السلام، فدعوى العلم بالانحلال بذلك يكون في غايه الإشكال، وبهذا نتفق مع ما صرح به السيّد الخميني رحمه الله في حاشيه أنواره، مع فرض تسليم كون الدليل هو

ص: ١٧٣

العلم الإجمالي، لكن مرّ أن المشكله فى أصل دليليه هذا الدليل كما عرفت جوابه.

وبالجملة: هذا الجواب الصادر عن العَلَمين لا يُسَمَن ولا يُغنى عن جوع، فلا بدّ من بيان جواب آخر، فنقول:

الذى يختلج بالبال فى الجواب عن هذا الإشكال، هو أن يُقال: مجرد وجود علم إجمالى بوجود أحكام كثيره صادره من الشريعة فى تلك الأخبار والكتب التى لم تصل إلينا، لا- يوجبُ تنجز العلم الإجمالى بالنسبه إلى كلّ مسأله قد فحصنا فيها، ولم نجد دليلاً حتّى لا- يجوز جريان البراءه فيها؛ لأنّ من شرط تنجز العلم الإجمالى إمكان التنجز فى كلّ طرفٍ لو احتمل وجود الحكم فيه، والأمر هنا ليس كذلك، لأنّ الحكم لو كان فى تلك الأخبار الخارجه عن قدرتنا و أيدينا لا يوجب العلم بتنجزه لخروجها عن الابتلاء الذى هو شرطٌ فى منجزيته دون فعليته كما حرّنا تفصيله سابقاً. فعلى هذا تكون النتيجة أنّ الواجب علينا بواسطه قيام العلم الإجمالى المنجز ليس إلّا العلم الإجمالى الخاصّ الموجود فى الأخبار الموجوده بأيدينا ليستلزم الانحلال فى ذلك العلم لا هو الموجود فى العام.

فثبت من جميع ما ذكر: أنّ أحسن الوجوه المقرّره على وجوب الفحص فى الشبهات الحكميه سواءً الوجوبيه أو التحريميه، ليس إلّا قيام العلم الإجمالى بوجود مجموعه من تكاليف فى الأخبار والكتب التى يمكن العلم بها إلّا عن طريق الفحص وتحصيل تلك الأحكام إلى أن يحصل اليأس من الظفر، وفيما عداه الأصل هو البراءه، إذ كلّ ما يقرّر فى وجوب الفحص يكون من متفرّعات ذلك الوجه كما سنذكره عن قريب إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني في تقرير وجوب الفحص هو ما ذكره المحقق النائيني وارتضاه، وخلصته: (أنَّ العقل مستقلُّ باستحقاق من تركَّ التعلُّم العقوبه مع قدره عليه، بعد الالتفات إلى الشريعة وأنَّ بنائها على تبليغ من الأحكام على النحو المتعارف بين العقلاء في تبليغ مقاصدهم، فمن تركَّ التعلُّم والحال هذه كان عند العقل كتارك التكليف عن عمدٍ و علمٍ في استحقاق العقاب... إلى آخر كلامه).

قلنا: إنَّ وجوب الفحص بدلاله حكم العقل بذلك، ليس إلَّا بعد الفراغ عن قيام العلم إجمالي للمكلف بأنَّه متميِّز عن الحيوان بواسطة التكليف، وعلم بحسب الفطره بأنَّ الله تبارك وتعالى جعل له أنبياء ورُسل لإبلاغ أحكامه، فبعد العلم بذلك يحكم عقله الدرّاك بوجوب تحصيل تلك الأحكام بالطرق المتعارفه عند العقلاء، فما لم يتحقّق للمكلف هذا العلم، لا يتحقّق له الدعوه العقلية إلى تحصيل المطلوب حتّى يحكم باستحقاق العقوبه عند تركه، فلا بدّ في تقرير وجوب الفحص بيان قيام العلم إجمالي بالأحكام، ليستتبع بما قرّر في بيان استحقاق العقوبه عند ترك الفحص.

هذا، بل بالنظر إلى جميع الأحكام الصادره لا يبعد صحّه دعوى المحقق النائيني رحمه الله من كون وجوب الفحص من صغريات وجوب الفحص عن معجزه من يدعى النبوه بعد التفاته إلى المبدأ الأعلى؛ لأنَّ لازم وجود النبيّ ابلاغه الأحكام عن الله تعالى للمكلفين، فلا بدّ من الفحص عن معجزته بدواً ليحصل للمكلف العلم

بنبوتة، ليجب له العلم بوجوب الفحص عن الأحكام الصادره والمبلغه عنه، وإنكار بعض الأعظم كالمحقق الأصفهاني في «نهايه الدرايه» ليس في محلّه.

\*\*\*

### الوجه الثالث

ثالث الوجوه التي ذكرها أصحابنا في توجيه حكم العقل بوجوب الفحص هو الذي تبناه المحقق العراقي قدس سره في نهايته في البراءه العقلية.

وخلاصته: (إن مقتضى القاعده هو اشتراط الفحص فيها نظراً إلى دعوى أنّ اللأ بيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح العقوبه عباره عن خصوص الشك المستقرّ الذي لا يكون في معرض الزوال بالفحص عن الأدله، لا أنّه مطلق الجهل بالواقع، فمع احتمال الزوال بالفحص، وتمكّنه من الوصول إلى الواقع، لا- يكادُ يحرز الموضوع المزبور، ومع عدم إحرازه لا- يكون للعقل حكمٌ بالقبح، بل حينئذٍ يجيئ احتمال الضرر والعقوبه، فيتبعه حكم العقل بوجوب دفعه)، انتهى كلامه.

أقول: ولا- يخفى أن هذا الدليل من فروع البحث السابق لوضوح أنّ حكم العقل بقبح العقوبه حيث يكون موضوعه الشك المستقرّ لا الشك المزيل بالفحص ليس إلّا بعد العلم الإجمالي بوجود أحكام لا بدّ من تحصيله، فحينئذٍ إذا حصل له الشك في أن كلّ مسأله هل له فيه حكمٌ أم لا لا بدّ له من الفحص حتّى يطمئن بعدم وجود حكم، فحينئذٍ يصحّ أن يقال إنّ لو عاقبه المولى لكان من مصاديق قبح العقاب بلا بيان.

ص: ١٧٦



ومن ذلك يظهر أنّ ما أفاده المحقق الخميني رحمه الله في مناط قبح العقاب بلا بيان، بأنّ الميزان في الوصول ليس هو الإيصال إلى سمع المكلفين ونفوسهم وادراكاتهم، بل المعتبر فيه هو الإيصال المتعارف بحسب اختلاف الموالى والعبيد، فالبيان من المولى المقتن هو التقنين، وابلّاغ رسله، ومن ثمّ ابلّاغ المرسلين تلك الأحكام إلى عامه المكلفين بالطرق المعموله والمتعارفه، بابلّاغ النبيّ أصحابه وخواصه أولاً ثم نشرها بين الآخرين أو ثبتها في الكتب والدفاتر ومن ثم إيصالها إلى الناس، فإذا أوصل المولى أحكامه لما المكلفين بحسب ما هو المتعارف من طرق الايصال، لكن ترك العبد وظيفته من الفحص والتفتيش، فلا يعدّ حينئذٍ لتركه العمل عقوبه بلا بيان، ولا يعدّ عند العقلاء معذوراً، وعليه فالعقل يحكم بوجود الفحص عند قيام الشبهة ومجال لجريان البراءة العقليّه، لأنّ هذه الشبهة تدرج في فروع وجود العلم بالأحكام الموجوده، الذي يقتضى وجوب الفحص عقلاً- لصدوق وصول الحكم والبيان الشرعى إلى المكلف عرفاً ولولا هذا العلم لما كان لوجوب الفحص وجه كما لا يخفى، وعليه فإنكاره رحمه الله لمثل هذا العلم كما عرفت ليس في محلّه.

هنا وجه رابع قرره المحقق الاصفهاني لوجوب الفحص بقوله: (إنّ ترك الفحص في المشتبه، مع أنّ أمر المولى و نهيه لا- يعلم عادةً إلّا بالفحص عنه، خروجٌ عن زى الرقيه و سلّم العبوديّة، فالإقتحام بلا فحص ظلّم)، هذا كما في «نهايه الدرايه» (1).

ص: ١٧٧

١- ١. نهايه الدرايه: ج ٤/٤٠٥.

أقول: لكنّه مندفع بما قد عرفت بأنّ ذلك يكون بعد الفراغ عن العلم بوجود أحكام كما اعترف نفسه الشريف بذلك في كلامه، فالأحسن الإشاره في دليل وجوب الفحص بأصل الدليل وهو العلم الإجمالي بذلك، فلا يحصل الفراغ عن مثله إلّا بالفحص واليأس.

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي على وجوب الفحص.

\*\*\*

### قيام الاجماع على وجوب الفحص

#### اشاره

ومما استدلّ به على وجوب الفحص دعوى قيام الاجماع القطعي على ذلك، ولكن بعدما عرفت من قيام الدليل العقلي على الوجوب، فلا يبعد دعوى عدم حجّيه الاجماع هنا لاحتمال كونه مدركياً، أي بأن يكون مدرك المجمعين ومستندهم هو حكم العقل لا الشرع، ففي مثله لا يكون الاجماع حجّه.

\*\*\*

### دلاله الكتاب والسنة على وجوب الفحص

استدلّ على وجوب الفحص بآيات السؤال و النفرو روايات لزوم التفقه والتعلم.

ولكن لا يبعد دعوى كون الحكم فيهما للإرشاد إلى أصل العقل بذلك، لا حكماً تأسيسياً تعبدياً، مع أنه يمكن استفاده ذلك من نفس آيه النفرو، حيث قيل في تفسيرها:

إنّ غايه وجوب التفقه في الدين تحذّر المستمعين، ومعلوم أنّ المطلوب هو

ص: ١٧٨

العمل بالأحكام لا نفس التحذّر، هكذا في قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ١ حيث لا يكون المطلوب نفس السؤال، بل المطلوب هي الأحكام التي إذا وصلت إلى المكلف يكون قادراً على أداءها، ومثل ذلك يفهم من آية الحجّه وهي قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» ٢ حيث ورد في تفسيرها أنه يقال للعبء يوم القيامة: «هل علمت؟ فإن قال نعم، قيل: فهل عمّلت، وإن قال لا، قيل له: هلّا تعلمت حتى تعمل» (١).

حيث يستفاد من هذا الحديث أنّ المقصود من التعلّم ليس لذاته بل لأجل العمل، مضافاً إلى أنّ الأمر إذا تعلّق بالعناوين المرآتيه كالنّفقه والتعلّم يكون ظاهراً في المقدّميه للتّحفّظ على العناوين المستقله، فالأمر بطلب العلم أو التّفقه في الدّين يكون ظاهراً في الوجوب المقدّمى لحفظ الدّين و أحكام الله والعمل بها، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في بيان اشتراط جريان البراءه العقليه في الشبهات الحكميه من الوجوبيه والتحريميّه.

\*\*\*

ص: ١٧٩

يدور البحث في المقام عن جريان البراءة النقلية في الشبهات الحكمية، وأنه هل يصح جريانها في الشبهات الحكمية الوجوبية والتحريرية قبل الفحص، أم لا يجوز إجرائها في الشبهات إلا بعد الفحص؟

والذى يستفاد من صريح كلام بعض الأعلام والمحققين كالمحقق العراقي والأصفهاني رحمهما الله عدم وجوبه لأجل الإطلاق في أدلتها.

قال المحقق العراقي رحمه الله في نهايته: (وأما في البراءة الشرعية فمقتضاها هو عدم اشتراطها بالفحص، بعكس ما اقتضته القاعدة في البراءة العقلية، نظراً إلى إطلاق أدلتها الشامل لمطلق الجهل بالواقع ولو قبل الفحص.

وتوهم: انصراف هذه الأدلة أيضاً إلى الشك المستقر الذى لا يكون في معرض الزوال بالفحص عن الأدلة، فتوافق موضوعاً مع البراءة العقلية في الاختصاص بما بعد الفحص من الأدلة والطرق الشرعية.

مدفوع: بأنه دعوى بلا- شاهد، بل الشاهد على خلافها، وهو تمسك الأصحاب بإطلاق مثل دليل الرفع والحجب والحلية لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، فإنه لولا فهم الإطلاق منها لما كان وجه لتمسكهم بهذه الأدلة لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية.

مؤيداً ذلك بما في روايه مسعده بن صدقه من قوله عليه السلام: «الأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيئه»، وعلى ذلك ينقلب ما أسسناه في البراءة العقلية

من اقتضاء القاعده فيها وجوب الفحص إلى عدمه، فإنّه بإطلاق أدلّمه الترخيصات الشرعيّه كدليل الحليّه وحديث الرفع والحجب، يرتفع حكم العقل بوجوب الفحص، لأجل احتمال الضرر بارتفاع موضوعه، لوضوح أنّه مع جريانها يجزم بعدم الضرر، فلا يبقى معه حكمٌ للعقل بوجوب الفحص، كما أنّه على ذلك يكون عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة على القاعده، لا أنّ ذلك بإجماع تعبدى في البين، كما توهم.

فمقتضى القاعده في جميع الشبهات موضوعيّة أو حكميّة، هو عدم وجوب الفحص فيها، فتحتاج في الخروج عن القاعده في كلّ من الشبهات الموضوعيّة والحكميّة إلى دليلٍ مخرج من عقلٍ أو نقلٍ... إلى آخره) (1).

وأما المحقّق الاصفهاني: قال في «نهايه الدرايه» ما حاصله:

(إنّ المراد من عدم العلم المأخوذ في موضوع أدلّه البراءه الشرعيّه:

إن كان عدم الحجّه القاطعه للعدر، فحالها حال البراءه العقليّه، لأنّ الحجّه الواقعيّه إذا كانت بحيث لو تفحص لظفر كافٍ في تنجز الواقع، فمع احتمالها قبل الفحص يشكّ في تحقّق موضوع البراءه، فلا مجال لإطلاقها.

□  
وأما إن كان المراد هو عدم العلم الوجداني، فهو قابلٌ للإطلاق من حيث التمكن من الاستعلام في غير مثل دليل: «ما حجب الله علمه عن العباد» لأنّ المراد من الحجب هو الأمور الطارئه لا مثل ترك الفحص من المكلف، فهو

ص: ١٨١

الحاجب للتكليف عن نفسه لا هو تعالى شأنه بواسطة الأسباب، فلازم ذلك هو الإطلاق في البراءة الشرعيّة قبل الفحص وبعده في مطلق الشبهات، حكميّة كانت أو موضوعيّة، فالحكم بوجود الفحص وعدم جريانها قبل الفحص في الشبهه الحكميّة يحتاج إلى مقيد، فبعد عدم وجود مقيد عقلي، لأن الأغراض متفاوتة، فلو كان بالأهميّة لأوصله الشارع ولو بجعل الاحتياط لئلا يفوت الغرض، وحيث لم يفعل يفهم أنه ليس بالأهميّة في تلك المرتبة، فصرف الاحتمال لا يكون منجزاً حتى يوجب الفحص، فإذا عرفت عدم وجود مقيد عقلي، وعدم صلوح الإجماع للتقيد، وعدم العلم الإجمالي كما هو المفروض، فانحصر المقيد في الأخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم ونحوهما المختصه بمعرفة الأحكام الكليّة بالفحص عن طرقها، وسيجيء إن شاء الله تعالى بيان مفاد هذه الأخبار، انتهى محصل كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الإشكال المشترك:

أولاً: بما قد عرفت من وجود ما ينتج التكليف هنا وهو العلم الإجمالي بوجود تكاليف للمكلفين في تلك الوقائع، فمقتضى ذلك هو لزوم الفحص، والعجب من المحقق الأول مع تسليمه لمثل هذا العلم في ما تقدّم، كيف التزم بعدم وجوب الفحص حتى في الشبهات الحكميّة، وكيف ينجو نفسه من هذا مستلزمات العلم؟! نعم من لا يسلم ذلك فله ذلك من هذه الجهة كالمحقق الأصفهاني والخميني رحمهما الله.

ص: ١٨٢

وثانياً: لو سلمنا عدم وجود مثل هذا العلم، فلنا أن ندعى وجوب الفحص أيضاً، لأن المراد من: «رُفِعَ ما لا يعلمون»، أو: «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَوْ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ»، وأمثال ذلك ليس إلماً الحجّة لا- العلم الوجداني، لوضوح أن قيام البينة هو أيضاً علم بمعنى الحجّة، لأنّه يوجب رفع الشك، فيصير المعنى أنه مع عدم الحجّة ووجودها تجرى البراءة، فإذا كانت الحجّة موجودة ولم يتفحص فإنّه عقلاً تصحّ عقوبته، كما هو كذلك في مثل «ما حَجَبَ اللَّهُ علمه»، مع أن المحقّق الثاني قد ارتضاه فهو أيضاً يكون من أدلّه البراءة، فكيف يصحّ إجرائها من دون حَجَبٍ على فرض كلامه؟

هذا فضلاً عن أن العقل يحكم بأنّ التجويز بترك الفحص عن الأحكام، وعدم الذهاب إلى تحصيله بجعل الأصابع في الأذان، أو كونه في محلّ لا- يسمع كلام المبلّغين حتّى لا- تتمّ عليه الحجّة، ليس إلماً معناه لغويه ثبت الرسل و إنزال الكتب، والإجازة والإذن وصيروره الناس كالبهائم والمجانين، وهذا ممّا لا يقبله الذوق السليم، فلو سلمنا على الفرض من وجود الإطلاق للدليل، فلا بدّ من دعوى التقييد بحكم العقل المزبور، بل بواسطة بعض الأدلّه الدّالة على وجوب الفحص مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ١، والتبليغ يكون على حسب المتعارف من ذهاب الناس لتحصيله إلى الأماكن المعدّه لذلك، والحضور وعند الأشخاص المعهوده، فترك الفحص حتّى يوجب ترك الواقع والحجّة يصحح

تعذيب تاركه لتمايمه الحجه بالإبلاغ. مضافاً إلى صحه دعوى الانصراف فى الأخبار الوارده فى البراءه عن صورته قبل الفحص فى الشبهات الحكيميه، وترخيص الشارع فى مثل الشبهه الموضوعيه، مضافاً إلى أن الإجماع القائم على عدم وجوب الفحص لعله حاصل من ورود بعض الأخبار الداله على عدم وجوب الفحص والتفتيش كحديث مسعده بن صدقه ونظائره، واستفاده ذلك منه تسهياً للعباد حتى لا يستلزم عليهم العسر والخرج، ولعله لذلك قد ادعى الإجماع على عدم وجوب الفحص فيها، ولكن مثل ذلك لا يوجب عدم وجوبها فى الشبهه الحكيميه، هذا فضلاً عن وجود أحاديث التفقه والتعلم، والتي سنتعرض لها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى وهو وجوب الفحص.

\*\*\*

## البحث عن مقدار الفحص قبل اجراء البراءه

### اشاره

الجبهه الثانيه: ويدور البحث فيها عن فى مقدار الفحص الواجب، والظاهر أنه ليس فى البين بيان حدّ خاصّ ومقدار مخصوص، بل المدار فى المقدار هو التفحص إلى حين حصول اليأس عن الظفر بالدليل فيما بأيدينا من الكتب، بنحوٍ يستقرّ معه الشك فى الواقعه، الموجب لتحقق موضوع حكم العقل، وهو قبح العقاب بلا- بيان، فلا يكون حينئذ احتمال التكليف له منجزاً للعلم بعدم الضرر

ص: ١٨٤



بحسب قاعده قبح العقاب بلا بيان، فيوجب ذلك خروج المشتبه عن كونها في أطراف للعلم الإجمالي.

هذا، ويختلف مقدار الفحص والتتبع بحسب حال الأشخاص، بل حتى الأزمان، فالواجب على المكلف بذل الجهد واستفراغ الوسع لتحصيل الأدلّه حتّى بمراجعته الفتاوى وكلمات الأصحاب لتحصيل الإجماع، بل ينبغي أن يطلع على مباينهم في مقام تطبيق القواعد والكبريات على الموارد، إذ قد يوجب الوقوف على مستندات أفكارهم ومباينهم ملاحظه مخالفه البناء مع المبنى في بعض الموارد، مما يؤدّي إلى الخلل في دعوى قيام الاجماع أو الاتفاق.

وكيف كان، فلا بدّ في الفحص أن يكون بمقدار بحيث لو كان في البين دليل لظفر المتتبع به ووقع عليه، ثم إذا حصل له اليأس من الوقوف على المطلوب بعد الفحص المقياد، وصل الدور إلى اعمال قواعد البراءه لدخول المورد فيها، ولعلّ هذا هو مراد من حدّد مقداره بالخروج عن مظانّ وجوده، أو الوصول إلى مرحله العسر والحرج، لوضوح أنّ المراد من العسر هو النوعى منه دون الشخصى، ومثله يلزم تحقق اليأس العادى عن وجود الدليل على حكم الواقعه، كما لا يخفى.

\*\*\*

### حكم العامل بالبراءه قبل الفحص

وأما الجبهه الثالثه: ويدور البحث فيها عن بيان استحقاق التارك للفحص العقوبه وعدمه؛ والأقوال فيه ثلاثه:

ص: ١٨٥

القول الأول: ما نسب إلى المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب «المدارك» من أن الاستحقات ثابتة على ترك الفحص والتعلم بنفسه سواء صادف الواقع أم خالفه.

القول الثاني: يظهر من الشيخ رحمه الله على ما نسب إليه صاحب «النهاية» واختاره المحقق النائيني رحمه الله أن استحقاق العقوبة ثابتة على ترك التعلم والفحص لكن لا مطلقاً بل عند أدائه إلى مخالفته الواقع، مثل ما لو شرب العصير العنبي فصادف عمله كونه حراماً، فخالف الحكم لأجل ترك الفحص عن دليله الدال على حرمة، فتكون العقوبة لأجل ترك التعلم لكونه صادف مخالفته لا مطلقاً، ولذلك لو لم يكن في الواقع حراماً لما عوقب على ترك التعلم والفحص على شربه إلا على القول بحرمة التجزئ.

القول الثالث: ما نسب إلى المشهور من أن الاستحقات ثابتة لمخالفته نفس الواقع لو اتفق المصادف، وإلا فلا عقوبة لترك التعلم والفحص، كما في المثال الأنف الذكر.

هذا، ولكن قال صاحب «فوائد الأصول» أن القولين الأخيرين لا ثمره عملياً فيها، بل الثمره في اختلافهما علمياً، لأن الشخص يعاقب على الترك المنجز على مخالفته، سواء كانت العقوبة على الواقع أو على ترك التعلم والفحص.

أقول: وكيف كان، فإن منشأ الخلاف إنما هو الاختلاف في فهم الوجوب المستفاد من أدله وجوب التفقه من «لِيَتَفَقَّهُوا» والمتعلم من قوله: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ»، والعمومات الواردة في ذلك، وأن الوجوب المستفاد:

١- هل هو وجوبٌ نفسيٌّ استقلاليٌّ كسائر التكاليف النفسيّه مثل الصلاه والصوم، حتّى تكون العقوبه لمخالفه نفسه.

٢- أو أنّ الوجوب المستفاد وجوب نفسيّ تهيوئى لأجل اعداد المكلف وحثّه على الفحص وتعلّم الأحكام لامتنال الواجبات والاجتناب عن المحرّمات الثابته فى الشريعه، مما يقتضى أنّ تكون العقوبه نفسيّه أيضاً.

٣- أو أنّ وجوبه طريقى كوجوب سائر الطرق والأمارات المثبته، الموجهه لاستحقاق العقوبه على المخالفه عند المصادفه للواقع لا مطلقاً.

٤- أو أنّ الوجوب وجوب شرطى من جهه شرطيه الفحص تعبداً لحجّيه أدلّه الأحكام والأصول النافيه.

٥- أو أنّ وجوبه مقدمى غيرى نظراً إلى دعوى تقدم الفحص والتعلّم للعمل على أدلّه الأحكام.

٦- أو أنّ الوجوب إرشادى محض إلى حكم العقل بلزوم الفحص للفرار عن العقوبه المحتمل، إمّا لأجل قيام العلم الإجمالى، أو لاستقرار الجهل الموجب لعذره، أو لحكمه منجزيه احتمال التكليف قبل الفحص، بناءً على عدم الإطلاق فى أدلّه البراءه الشرعيّه لمطلق الشكّ حتّى قبل الفحص.

هذه هى الوجوه المتعدده لاختلاف المسالك، فلا بأس حينئذٍ بالإشاره إلى أدلّه كلّ قول، وما يرد عليه حتّى يتّضح ما يمكن الاختيار فى المقام:

أمّا القول الأول: فقد استدلاله المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارك بأنّ

الفحص يعدّ مقدّمه لتحصيل الأحكام حتّى يتحقّق الامتثال، فإنّ ترك المكلف الفحص يصبح عاجزاً عن الامتثال، فالظاهر من الأدلّه مثل قوله: «هلّا تعلّمت»، كون التعلّم بنفسه مطلوباً مقدّمياً تهيؤياً، فتكون مطلوبيته نفسيّه تهيئه، العقوبه تترتّب على ترك نفس التعلّم لا على الواقع حتّى يتوقّف على وقوع المخالفه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنّ مجرد كون ظاهر الأمر هو الوجوب النفسى التهيؤى لا يوجب مخالفته العقوبه، لأنّ التعلّم ليس فيه مطلوبيته ذاتيه إلزاميه حتّى يوجب مخالفته العقوبه، بل لا يكون الأمر إلّالاجل معرفه الأحكام ومن ثم العمل، فلا يكون أمره مولوياً ذاتياً موجباً لاستحقاق العقوبه على نفس تركه، بل كان لأجل التحفّظ على امور اخرى كأوامر الاحتياط.

مضافاً إلى أنّه لو قلنا باستحقاق العقوبه على ترك خصوص التعلّم، لوجب تترتّب أحد المحاذير الأنفه:

إمّا القول بتعدّد العقاب لو خالف الواقع، وهو خلاف الإجماع، بل القبيح عقلاً:

أو القول بتعدّد العقوبه لترك عمل واحد.

أو الالتزام بعدم استحقاق العقوبه للمخالفه بالنسبه إلى التكليف النفسى الاستقلالى، وثبوت العقوبه للتكليف التهيؤى، مما يستلزم مزيه الفرع على الأصل.

مع أنّ القول بعدم العقوبه لمخالفه الواقع غير وجيه، فضلاً عن أنّه لا دليل عقلى أو نقلى يدلّ على لزوم كون العقوبه لخصوص ترك التعلّم لا الواقع.

وأما القول الثانى: على ما فى «فوائد الأصول» هو أنّ الغرض من إيجاب

التعلّم مجرد الوصول إلى الأحكام والعمل على طبقها، ولكنّه ليس من قبيل وجوب المقدمه لذيها، لأنّه لا يتوقّف فعل الواجبات وترك المحرّمات على التعلّم والاحتياط، إذ ليس للعلم دخلٌ في قدره ليكون حاله حال المقدمه المفوّته، كما أنّه ليس لهما دخلٌ في تحقّق الملاك أيضاً، فلا يكون لإيجابها شائبه النفسيه والاستقلاليه، فوجوبهما غير مترشّح عن وجوب الواقع، كما هو الحال في المقدمه مع ذيها، وعليه فيكون العقاب على ترك التعلّم المؤدّي إلى ترك الواقع لا على الواقع المجهول، لأنّ العقاب على المجهول قبيح، وإيجاب التعلّم لا يُخرجه عن الجهاله ولا على ترك التعلّم غير المؤدّي إلى مخالفه الواقع لينافى وجوبه الطريقي، وقياس الشيخ الأنصاري قدس سره المقام بمقام وجوب حفظ القدره وتحصيلها للواجب-مثل وجوب قطع الطريق للوصول إلى الحجّ، ومثل إيجاب الغسل قبل الفجر لتحصيل شرط الصوم من أوّل اليوم، ووجوب تحصيل الطهاره وحفظها قبل الوقت للصلاه-ليس بصحيح، وجه الفرق هو أنّ المكلف في الموارد المذكوره عاجزٌ عن الواجب بدون هذه احضار الأمور، فالتوقّف في هذه الأمور محقّق.

فيكون من قبيل تفويت القدره بترك الغسل وقطع الطريق والطهاره، فلا بأس حينئذٍ بأن تكون العقوبه مترتبه على ترك نفس الواجب الواقعي من حين ترك المقدمه.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث لا يكون فعل الواجبات وترك المحرّمات موقوفاً على التعلّم، لإمكان تحصيلهما بالاحتياط، فالوجوب هنا طريقي قطعاً،

والعقاب يكون لنفس ترك التعلّم عند حصول المخالفه للواقع)، انتهى خلاصه كلامه (١).

أقول: ويرد عليه:

أولاً: إنّ ترك الفحص بحسب مختاره من وجوب الامتثال التفصيلي يعدّ من قبيل وجوب حفظ قدره، لأنّ مع ترك الفحص يصبح المكلف عاجزاً عن إتيان الواجبات على نحو الامتثال التفصيلي، مع أنّ ترك الفحص ربما يوجب الغفله وترك الواجب على نحو يكون تحصيله موقوفاً في موارد ابتلائه على ترك ما يوجب ترك الواجب، وهو ليس إلّا ترك التعلّم، فأشكاله على الشيخ قدس سره بإطلاقه ليس في محلّه.

وثانياً: إنّ الواقع الذي لا عقاب عليه على الفرض ثابت في موارد الجهل، مما يقتضى أن ينتفى العقاب عند ترك الفحص أيضاً، لأنّه لأنّه طريق إلى الواقع الذي لا عقاب فيه، فلا معنى للعقاب على ترك الفحص المؤدى إلى ترك الواقع الذي لا عقاب عليه.

وثالثاً: إنّ وجوب التعلّم إذا كان طريقاً محضاً، لما أمتن تبدّل طريقته إلى النفسية بمجرد أدائه إلى ترك الواجب، فالعقاب عليه ممّا لا معنى له وإن أدى إلى ترك واجب نفسي.

ورابعاً: إنّ الواقع المحرّم الذي ارتكبه المكلف نتيجة تركه الفحص كيف يمكن القول بعدم استحقاق العقوبه عليه إذا فرضنا كونه حراماً عليه؟

ص: ١٩٠

فإن قيل: إنه لا يستحق العقوبه لأنه لا عقوبه على الواقع المجهول.

قلنا: لا بد من القول حينئذٍ بعدم كونه حراماً، لأن ما يقبح عقوبته لجهالته، يقبح تكليفه، مع أن المفروض خلافه، لأن التكليف بالنسبه إليه منجز ولو بواسطة العلم الإجمالي بثبوت تكاليف على عهده، والعلم بالبيان الصادر على النحو المتعارف عند العقلاء عن المولى، فلا عُذر للعبد حينئذٍ في مخالفته، فعليه يكون الفحص والتعلم لتحصيل ذلك واجباً، مما يستلزم منه، أن يكون العقاب ثابتاً على الواقع لا على نفس ترك الفحص.

وبالجملة: إذا ثبت ما قلنا، يثبت صحه قول المشهور من أن العقاب ثابت على ترك الواقع والأوامر المذكوره في مثل التعلم والتفقه أوامر إرشاديّه لا مولويّه لأن العقل يحكم بوجود الفحص، وهو شرط ثابت سواء كان في جريان البراءه العقلية أو النقلية.

\*\*\*

### فروع مرتبطه بالفحص عن الواقع

الفرع الأول: يأتي الكلام في أنه على تقدير أن استحقاق المكلف للعقوبه إنما هو:

على تركه الواقع لا على تركه الفحص، فهل يستحق مطلقاً، أى سواء عمل المولى بوظيفته من إيصال البيان بالنحو المتعارف، بإبلاغه في الكتب، وعلى لسان الأنبياء والأوصياء وأتباعهم، أو لم يعمل بذلك بحيث لو تفحص لما وجد شيئاً، بل

ص: ١٩١

ربما وجد ضده من الأمر بالحليه في المشتبه.

أو أن الاستحقاق منحصر بصوره وجود البيان، بحيث لو فحص لوجد، فحينئذ لو ترك وخالف الواقع لاستحق العقوبه.

قد يُقال بالأول كما عن «فرائد الأصول» و«فوائد الأصول» و«نهاية الأفكار» على ما حكى المحقق الخميني قدس سره عنهم:

إمّا لأجل أنه خالف الواقع بلا عذر، والطريق إلى الحلّيه ليس عذراً وحجّه يمكن الاعتماد عليه في مقام الاعتذار كما عن «الفرائد».

وإمّا لأجل حكم العقل بالاحتياط على فرض ترك الفحص وهو بيان على الواقع.

نعم، لو فحص لم يحكم بالاحتياط ويختصّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بما لو لم وصل إليه بيان، وأمّا قبل الفحص فيحكم العقل على سبيل التخيير بلزوم الفحص أو الاحتياط، ومع عدم الفحص لزم عليه الاحتياط، فمخالفته الواقع مع حكم العقل بالاحتياط موجب للاستحقاق، هذا خلاصه ما في «الفوائد» و«النهايه».

فأورد عليه المحقق الخميني قدس سره بقوله بعد ذلك:

(اللَّهُمَّ إِنْ لَأَنْ يُقَالَ: إِنَّ حَكْمَ الْعَقْلِ بِالْإِحْتِيَاظِ فِي الْمَقَامِ لَيْسَ لِأَجْلِ التَّحْفِظِ عَلَى الْوَاقِعِ مُسْتَقِلًّا وَمُسْتَقِيمًا، بَلْ لِاحْتِمَالِ وُجُودِ الْبَيَانِ وَضَبْطِهِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ، وَمَعَهُ يَتِمُّ الْبَيَانُ وَيُرْفَعُ مَوْضُوعُ الْقَاعِدَةِ، وَفِي مِثْلِهِ لَا- يَوْجِبُ تَرْكَ الْإِحْتِيَاظِ اسْتِحْقَاقَ الْعِقَابِ عَلَى الْوَاقِعِ بِلَا بَيَانٍ فَضْلًا عَنِ وُجُودِ الْبَيَانِ الضَّدِّ،) انتهى كلامه (١).

ص: ١٩٢



أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإجمال، ولعلّه ناش من وقوع السقط فيه، ولأنّ مراده من قوله: اللّهُمَّ... هو رفع العقوبه عن تارك الفحص والاحتياط لا إثباته، وعله رفعه عدم تماميّة البيان، فيكون مصداقاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، لأنّه لو فحّص لما وجد أو وجد ما يّضاده فلا معنى لعقوبته، ولكنّ الإشكال فى أنّ العبد مع ترك الفحص والاحتياط لا حُجّه فى يده على المولى مع فرض قيام علم إجمالى له على وجود تكاليف لا بدّ له من الفحص، فى الجملة، ولو لم يكن البيان من المولى فى هذه الواقعة صادراً أو صدر ضده، فحيث لم يتفحص فلا مجال له لكى يتميّك بحجّه، ولم يقم بعمل بمقتضى مدلول العلم الإجمالى فيدخل فى مدلول كلام الشيخ بأنّه خالف الواقع بلا عُذرٍ فإن عاقبه المولى على ذلك لما كان عمله قبيحاً، فبذلك يظهر إمكان إرجاع كلام الشيخ رحمه الله إلى ما ذكره المحقّقان المذكوران، ممّا يدلّ على وحده مقصودهم جميعاً والله العالم.

وبالجملة: فمن جميع ما ذكرنا ظهر أنّ العمل إذا طابق الطريق ووافق الواقع، فلا استحقاق للعقوبه فيه، كما لا إشكال فى استحقاق العقوبته إذا خالف كلاهما، كما لا- إشكال فى استحقاقه للعقوبه على ما ذكرنا إذا خالف الواقع وطابق مع ترك الفحص الطريق، أو لم يكن له طريق منصوب، كما لا- عقوبه عليه إذا وافق الواقع وخالف الطريق، أو لم يكن عليه طريق منصوب أصلاً، فمدار الاستحقاق وعدمه على المختار هو مخالفه الواقع وعدمه، من دون مدخليه للطريق فى ذلك، إلّا فى الاعتذار إذا عمل به وخالف الواقع، حيث إنّ لا يستحقّ العقوبه حينئذٍ لكونه معذوراً.

الفرع الثانى: يظهر من «الكفايه» بأن المخالفه الحاصله بترك الفحص توجب غفله المكلف مما تقتضى عدم استحقاقه العقوبه، فدعوى استحقاق الغافل العقوبه ممنوعه كل لأنه قبيح لعدم توجهه بذلك، فكيف يعاقب عليه.

وأجاب رحمه الله: بأنه لا قبح فيه، لأنه منتهيه بالاختيار، فيستحق العبد العقوبه عليها.

فأورد عليه المحقق الخمينى رحمه الله: بأنه غير وجيه على إطلاقه، لأن الكلام فى شرائط جريان الأصل، ولا إشكال فى أن المورد ملتفت إليه، واحتمال المخالفه مورد الالتفات، وإن كانت المخالفه غير معلومه، ففرق بين كونها غير معلومه وكونها مغفولاً عنها، والمقام من قبيل الأول، ثم مثل رحمه الله بمثال فيه وجود الغفله وهو ما لو ترك الفحص عن حرمة شرب التتن، وفرض كون الفحص عنه مستلزماً للإطلاع بتكليف وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فترك الفحص عن الأول يوجب لغفله عن وجوب الدعاء، فاختار عدم معذوريته عقلاً، لأن التكليف فعلى مع العجز والجهل والغفله لأنه لا دخاله لتلك الأمور فى فعليته، كما أن عقوبته غير قبيح لأنه يكون من قبيل من أوجد فى نفسه سبب الغفله بشرب دواء يوجب ذلك، فلا يعذره العقل، إذ العقاب حينئذ ليس بعقاب بلا بيان (١).

أقول: ما ذكره صحيح هنا لكن على إطلاقه غير وجيه، لأن شرب الدواء إذا أوجب الغفله والنسيان المستلزم لترك الأمور به تارة، وفعل المنهى عنه اخرى لا يكون حراماً مطلقاً، وإلا لأشكّل جواز شرب بعض الأطعمة والأدويه التى يعلم

ص: ١٩٤

عروض ذلك عليه وهذا ما لم يلتزم به أحد.

نعم، فرّق بين ما نحن فيه وبين شرب الدواء الموجب لذلك بالقول بعدم العقوبة في الثاني دون الأوّل، لأنّ الفحص هنا كان واجباً، وتركه حرام بملاحظه قيام العلم الإجمالي، أو لدلاله حكم العقل بعدم معذوريّته في الترك في البيان الواصل، غايه الأمر وجوبه إرشادي، فتركه يستحقّ العقوبة إذا أدّى إلى ترك المأمور به، وتكون العقوبة المستحقه حينئذٍ لأجل ترك المأمور به، فيكون هذا من قبيل إيجاب التحفّظ والاحتياط لتحصيل المأمور به، حيث إنّ تركه يستلزم العقوبة كما لا يخفى، فهكذا يكون في المقام سواء كان ترك الفحص مستلزماً للغفله أم لا، لما قد عرفت أنّ العقوبة هنا نشأت عن إيجاب الشارع الفحص لتحصيل الواجبات وترك المحرّمات، فتركه يوجب ذلك إذا صادف المخالفه كما عرفت والله العالم.

الفرع الثالث: لا إشكال في أنّه يستحقّ العقوبة التارك للفحص في الواجب المطلق أو المشروط بعد حصول وقت شرطه، وفي الواجب الموقّت بعد تحقّق وقته وتنجزه، للعلّه التي قد عرفت حالها، إنّما الإشكال في الواجب المشروط أو الموقّت قبل حصول شرطه ووقته، ولكن الأمر كان على نحو لو لم يفحص قبل الشرط والوقت أصبح عاجزاً عن تحصيله عند حصولهما، فهل يستحقّ التارك للفحص العقوبة بترك الفحص قبل حصول شرطه أم لا؟

قد يقال: إنّه لا بدّ من التفصيل على حسب اختلاف المبني، لأنّه على القول

بمقاله الشيخ ومن تبعه من إرجاع الواجب المشروط إلى المعلق بأن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فلا بأس بالقول باستحقاق العقوبه بترك الفحص، ولو كان وجوب الفحص بملاك المقدميه، حيث إن وجوبها متوقف على وجوب ذبها، التي لم يأت وقتها، لأن التبعية على هذا القول محفوظة لأن الوجوب الحالى قبل تحقق الشرط والوقت كان للواجب وذى المقدمه، فيصح الحكم بعقوبه تاركه قبل الشرط والوقت، لأن وجوب الفحص حينئذ مأخوذ من وجوب نفس الواجب المشروط والموقت.

نعم، يشكل الأمر على القول بمقاله المشهور، حيث التزموا بأن الوجوب فى الواجب المشروط والموقت استقبالى كالواجب، فحينئذ كيف يمكن القول بوجوب الفحص قبل تحقق الشرط والوقت، حيث لا وجوب فعلى للواجب حتى يوجب ترك الفحص عقوبته بعد حصول الشرط والوقت، وهو غير قادر على تحصيل الواجب على الفرض؟

ويقوى هذا الإشكال على القول بوجوب المقدمات بتبعيه وجوب ذبها، ولذلك لجأ المقدس الأردبيلي وتلميذه صاحب «المدارك» إلى اعتبار وجوب التعلم والتفقه وجوباً نفسياً تهيئياً ليستلزم منه صحه القول باستحقاق العقوبه لتارك التعلم والفحص، حتى فى الواجب المشروط والموقت، لكن قد عرفت فساد هذا القول، لوضوح أن إيجاب التعلم والتفقه بحكم الوجدان ليس لمطلوبيته الإلزاميه النفسيه، بل ثبت أن مطلوبيته لأجل التوصل إلى ما هو الواجب حقيقه أو الحرام

كذلك، سواءً في الواجب المطلق أو المشروط والموقت، وعليه فلا وجه للالتزام بوجود النفسى التهيؤى.

كما لجأ بعض آخر للحكم باستحقاق العقوبه كصاحب «الكفايه» إلى مدلول القاعده المعروفه المشهوره وهى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فترك الفحص عن تحصيل الواجب قبل شرطه ووقته لو انتهى إلى تركه بعد حصول شرطه ووقته لعدم قدره على تحصيله فيه حيث كان بسوء اختياره، وإن كان فى تلك الحاله غير قادر، لكنّه غير معذور عند العقل، لأنّ تعجيز النفس عن إتيان الواجب كما هو مستلزم لاستحقاق العقوبه فى الواجب المطلق، كذلك موجب لاستحقاق العقوبه فى تعجيزه فى الواجب المشروط المستلزم لتركه فى حال تحقّق شرطه ووقته.

أقول: علّق جماعه من الأعلام على الاعتماد على هذه القاعده:

منهم المحقّق الخمينى قدس سره حيث قال فى معرض مناقشه: بأنّ تلك القاعده غير مربوطه بمسألتنا، بل هى مربوطه بمسأله عقليه فلسفيه فى قبّال توهم بعض المتكلمين المنكرين للإيجاب والامتناع السابقين بتوهم أنّ التزامه موجبٌ لصيروره الفاعل - موجّباً - بالفتح - فأنكر على مثله أهل الفنّ بأنّ الوجوب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافيان الاختيار، وأمّا فى مثل المقام، فلا شبهه أنّ الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار، فمن ترك السير إلى أن ضاق الوقت، خرج إتيان الحجّ عن اختياره، ولو كان الامتناع باختياره، لكن لا يكون هذا

الامتناع عذراً عند العقل والعقلاء، وهو قاعدةٌ أخرى غير القاعدة المشتبهة، انتهى كلامه (١).

أقول: إنَّ التأمُّيل يقضى بعدم ورود هذا الإشكال، لوضوح أنَّ جواب أهل الفنِّ بذلك ليس إلَّا بلحاظ الآثار والتبعات لا بلحاظ أصل ذات الإيجاب والامتناع، وإلَّا فمن المعلوم أنَّ الفاعل عاجز بعده بخلاف ما اقتضاه أوَّلاً من الامتناع أو الإيجاب، إلَّا أنَّه لا يوجب كون الفاعل مثل العاجز على الخلاف بالذات أى غير القادر بالطبع.

وجه الفرق والمغايرة هو كونه بسوء اختياره دون غيره، فهكذا يكون فى المقام، لوضوح أنَّ ترك السير إلى أن ضاق الوقت ينافى الاختيار بموضوعه، لكن لا ينافى الاختيار بآثاره، فتصحَّ عقوبته، فلا ينافى الاختيار، ومعناه أنَّه يؤخذ بكونه اختياري لا إجباري وقهرى حتَّى لا يستحقَّ العقوبة، فإسراء تلك القاعدة إلى هنا ليس بأجنبيِّ كما ادَّعاه قدس سره فيمن جعله من ملاكات صحَّه العقوبة لو لم يرد عليه إشكالٌ آخر.

ومنهم المحقِّق العراقي قدس سره: قال: (إنَّ بأنَّ تلك القاعدة كانت فيما إذا كان الامتناع ناشئاً عن سوء اختيار المكلف، ولا يكون ذلك إلَّا إذا تحقَّق التكليف الفعلى بالواجب فى حقِّه، وقد تساهل المكلف فى تحصيل مقدّماته حتَّى عجز عن امتثاله، وأمَّا إذا لم يتحقَّق التكليف الفعلى فى حقِّه، كما هو المفروض، لأنَّه قبل

ص: ١٩٨

تحقق شرطه لا- تكليف فعلي، فلا- يكون تساهل المكلف في تحصيل مقدماته موجبا لتقصيره، ليكون الامتناع امتناعاً عن سوء اختياره، فلا يبدل لإثبات تلك القاعدة من إثبات الوجوب للمقدمات عقلاً- أو نقلاً- كي يصدق التقصير بتركها، ويترتب عليه الاستحقاق للعقوبة، فالقول بوجوب المقدمات بواسطة تلك القاعدة يستلزم دوراً واضحاً، فذلك الإشكال يوجب عدم جواز التمسك بتلك القاعدة لإثبات استحقاق العقوبة)، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولكن الأولى أن يقال إنه: لا فرق في استحقاق العقوبة في ترك المقدمات بين الواجب المطلق والمشروط والموقت، لأن ملاك وجوب المقدمات ليس مترشحاً عن وجوب ذيها حتى يرد عليه الإشكال، بل المقدمات بنفسها لها مبادئ تصوّريّة وتصديقيّة إذا علم المولى والعبد بوجوب شيء في وقتٍ وكان مطلوباً بذاته وهو لا يحصل إلا بتلك المقدمات، فلا جرم يحكم العقل والعقلاء بوجوب الإتيان بالمقدمات قبل الوقت لتحصيل غرض المولى، فتركه المنجرّ إلى ترك الواجب في وقته لا يكون عُذراً له عند العقل والعقلاء، فلا- فرق فيه بين كون الوجوب حالياً أو استقبالياً، فلا- نحتاج لإثبات استحقاق العقوبة في ترك الفحص والتعلم إلى الوجوب النفسى النهى كما لا يخفى، والله العالم.

الفرع الرابع: إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ عمل الجاهل المقصّر قبل الفحص محكومٌ بالبطلان ظاهراً، بمعنى أنّ العقل يحكم بعدم جواز الاكتفاء به في مقام

ص: ١٩٩

الامتثال، لعدم إحراز مطالبته للواقع، بلا فرقٍ فيه بين المعاملات والعبادات إذا فرض تمشّي قصد القربة منه في العبادات، هذا إذا لم ينكشف الحال بالعلم أو الحجّة. وأمّا إذا تبين فالمسألة ذات صور عديده:

الصورة الأولى: أن تنكشف مخالفته للواقع في المقلّد لمخالفته لفتوى مجتهده حين العمل، وحين الانكشاف لو كان مفتيه متعدّداً أو كان واحداً في كلاً- وقتيه، وكان مخالفاً أو كان العامل مجتهداً وخالف عمله للواقع بدون استنادٍ إلى دليل وانكشف خلافه، سواءً كان لدليلٍ واحدٍ في الوقتين أو الدليلين في الوقتين لو تفحصهما لوجدهما.

ولا يخفى أنّ بطلان هذه الصورة واضح لعدم مطابقتها للواقع على حسب الحجّة الفعلية و الحجّة حين العمل.

الصورة الثانية: ما لو كان عمله مطابقاً للواقع مع تمام هذه التفصيلات التي ذكرناها، ودليله واضح وهو مطابقتها للحجّة في كلاً وقتيه، فحكم هاتين صورتان واضح لا غبار عليه.

الصورة الثالثة: هي المطابقتها للحجّة السابقة في المجتهد والمقلّد، والمخالفة للحجّة الفعلية في كليهما.

فالظاهر هو الحكم بالبطلان، لأنّ المقتضى للصحة:

إن كانت الأدلّة الخاصّة كحديث لا تعاد، فهو إمّا يشمل الجاهل لاختصاصه بالناسي كما عليه النائيني رحمه الله، أو إن عمّمناه للجميع فلا يشمل للمقصر الذي لم



يعمل بوظيفته.

أو الأدلة العامه التي أقاموا عليها دلالة الأوامر الظاهريه للأجزاء،ولو انكشف الخلاف،وعمدتها قيام الإجماع على عدم وجوب الإعادة والقضاء بعد الامتثال ولو انكشف الخلاف،لكنه لا يشمل المقام،لأن الإجماع على فرض قيامه وصحته كان فيما إذا عمل العامل مستنداً على الأمر الظاهري،لا فيما إذا لم يستند عمداً كما فى المقام.

اللهم إلاً أن يقال إن نفس المطابقه للواقع فى ذلك الزمان ولو بلا استناد يكون كافياً فى الحكم بالصحه.

الصوره الرابعه: عكس ذلك،بأن يطابق العمل للواقع بحسب الحجّه الفعلية دون السابقه فى المقلد والمجتهد،وقد حكم الأصحاب فى هذه الحاله بالصحه وعدم وجوب القضاء وفقاً للحجّه الفعلية.

نعم،قد يُقال هنا إن صحه عقوبته لترك الأداء الذى كان مخالفاً للحجّه والواقع فى محلها،ولو لم يعاقبه على ترك القضاء على الحجّه الفعلية،لأنه ترك واجباً وقد مضى وقته وعصى بتركه فيه مقصراً.

نعم،لا- يعاقب على ما تركه لو وافق عمله الحجّه الفعلية دون السابقه،مما ذكرنا وثبت ذلك العمل،فحينئذ لا يعاقب على ترك الأداء لعدم تحققه ولا ترك القضاء لعدم وجوده.

ومما ذكرنا يظهر حكم من ترك التقليد وأتى بالعمل الذى خالف الواقع على

ص: ٢٠١

فتوى مجتهدٍ دون آخر، حيث أنّ البطلان موقوفٌ على ملاحظته مخالفته من يجب تقليده حال العمل وفات وترك، فلو كان العمل بالفعل موافقاً لفتوى الحال، أو حكم بما يؤخذ من فتوى المجتهد إذا كانا متساويين، فإن أخذ بما هو مخالفه فالبطلان، وإلا صحّ فعله كما يجرى ذلك في المجتهد بالنسبة إلى الدليل الذي يؤخذ في باب الاستناد.

نعم، لو بان مخالفته لدليلٍ أو لفتوى مجتهدٍ ثم ظهر بعد ذلك بدليلٍ أقوى أو فتوى الأعلّم، وكان عمله مطابقاً له، فلا يستحق العقوبة حينئذٍ ولا -بطلان-، كما أنّ حكم الأوّل هو البطلان إذا ظهر عكس ذلك، إلا أن يقام الإجماع على الإجزاء ولو بدليل أن عمله يلزم منه اختلال النظام وغيره.

الصورة الرابعة: بعد ما ثبت أنّ المخالفه للواقع بلا فحصٍ توجب العقوبة والبطلان والفساد، يستفاد منه الملازمه في الطرفين وهي الصحّة في المطابقه وعدم العقوبة والفساد والبطلان في المخالفه، والظاهر كون هذه الملازمه متسالمٍ فيها بين الأصحاب، لكنها منتقضة في ثلاثه مواضع، وهو القصر في موضع الإخفات وعكسه في الجاهل المقصّر الذي ترك الفحص وأتى بالعمل على خلاف الواقع، وكذا صحّ الإتمام في موضع القصر دون عكسه، وإن ذهب إلى عكسه بعض الأصحاب في بعض الموارد لكنّه غير مشهور وفرضٌ نادر، وكيف كان، فإنّه يرد الإشكال في هذه الموارد الثلاثه، وتقريبه هو أن يقال إنّ الإشكال هنا من وجوه:

الوجه الأول: في استحقاق العقاب بمجرد ترك القصر في زمانٍ حتّى مع بقاء

الوقت وإمكان إعادته، كما هو ظاهر المشهور من عدم إيجاب الإعادة بعد رفع الجهل وبقاء الوقت، مع أنه لا عقاب إلّاعلى ترك الواجب فى تمام الوقت، فكيف يصحّ عقابه قبل تمام الوقت؟ ويجرى مثله فى الجهر موضع الإخفات وعكسه.

الوجه الثانى: من اتّصاف الإتمام بالصّحّه، مع أنّه لو لم يكن مأموراً فما معنى صحّته؛ لأنّ الصّحّه عباره عن موافقه المأتى به للمأمور به، وإن كان مأموراً به لزم أن يكون على المكلف صلاتان فى وقت واحد، مع أنّ الإجماع والضروره قائمتان على خلافه، حيث لا يجب إلّاصلاه واحده، فيجرى مثل هذا الكلام على تاليه.

مضافاً إلى أنّه يلزم التخيير بينهما لو كان كلّ منهما مأموراً على الاختيار حتّى مع العلم بذلك، مع أنّه ليس كذلك، فلا يصحّ الحكم بكونه مأموراً به لا تعييناً ولا تخيراً.

الوجه الثالث: من حيث عدم اجتماع استحقاق العقوبه على ترك القصر، ولو مع استمرار الجهل إلى آخر الوقت مع صحّته الإتمام؛ لأنّ الإتمام إن كانت واجده لتمام مصلحه القصر، فهى مُجزيه عنها، وحينئذٍ لا معنى لاستحقاق العقوبه مع بقاء المصلحه، وإن أوفت مصلحه ناقصه فلا معنى لإسقاط القصر، لأنّ الناقص لا يمكن أن يكون بدلاً عن الكامل، فلا معنى للحكم بصحّته.

وإن لم تكن واجده لمصلحتها، فما معنى عدم وجوب إعاده القصر، وما معنى توصيفها بالتماميه بقوله عليه السلام: «تمّت صلاته» فإنّ ظاهر السؤال والجواب أداء فريضه الوقت والفراغ عنها بفعل الإتمام جهلاً.

هذا أصل الإشكال في المسألة.

أقول: لقد أجاب عن هذه العويصة ثلثة من المحققين، فلا بأس بالتعرض إلى أقوالهم، وتحديد ما يمكن أن نلتزم به وما لا يمكن، فنقول ونستعين بالله ونتوكل عليه:

الجواب الأول: ما عن الشيخ الأنصاري قدس سره:

تارة: بعدم تعلق الأمر بخصوص الصلاة المقصوره عند الجهل بالحكم والعقاب، وإنما يكون على ترك التعلم.

ويرد عليه أولاً: ما قد عرفت سابقاً من عدم كون وجوب التعلم نفسياً حتى يستحق العقوبه، فهذا الجواب لا يفيد لمن لا يقبل ذلك، فالعقاب إن كان لأصل ترك الصلاة المقصوره فيعود المحذور.

وثانياً: أنه كيف يُعاقب على ترك التعلم مع أن الوقت باقٍ، وله استطاعه الإعادة وتحصيل المصلحه إن كانت، ومع عدم فوات المصلحه فلا معنى لاستحقاق العقوبه لترك التعلم الذي لم يستلزم ترك مصلحه ملزمه.

وأخرى: بعدم تعلق الأمر بالمأتمى به وهو الصلاة تماماً عند الجهل بالحكم، بل هو مسقط للواجب، والمأمور به إنما هو الصلاة المقصوره، والعقاب يكون على ترك المأمور به وهو الصلاة المقصوره.

فيرد عليه أولاً: بما اعترف نفسه الشريف بأن ذلك مخالفٌ لظاهر الأدله وكلمات الأصحاب؛ لأن ظاهر قوله عليه السلام: «تمت صلاته» كونها مأموراً به.

ثانياً: يبقى الإشكال وارداً عليه بالنظر إلى بقاء الوقت، حيث أنه لا يصدق

ص: ٢٠٤

عليه ترك الواجب حتى يستحق العقوبة، لإمكان استيفائه بالإعادة، مع أنهم لم يوجبوا ذلك، هذا مع أن قولهم باستحقاق العقوبة مما لا يجتمعان.

وثالثاً: أن سقوط الواجب، لا يخلو: إما أن يكون بعد استيفاء تمام المصلحه، فالإسقاط صحيح فلا معنى لعقوبته وإما أن لا يكون بعد استيفاء تمام المصلحه، فلا وجه للإسقاط، كما لا وجه للإسقاط إذا أوفت مقداراً من المصلحه، فهذا الجواب غير وافٍ بحلّ المشكله.

الجواب الثاني: ما عن الشيخ الكبير في كتابه «كشف الغطاء» فقد جاء في مقدمات كتابه من الالتزام بالأمر الترتيبي، وأن الواجب على المكلف أولاً- هو القصر، وعند العصيان وترك الصلاه المقصوره ولو لجهله بالحكم يجب عليه الإتمام، كما هو الشأن في جميع موارد الأمر الترتيبي في الضدين حيث يكون الأمر بأحدهما مشروطاً بعصيان الآخر، هذا (١).

أورد عليه النائيني رحمه الله أولاً: بأنه أجنبى عن الأمر الترتيبي، لأنه كان للضدين اللذين كان مورد كل منهما ذا ملاك، ولكن المكلف لا- يقدر على الجمع بينها في مقام الإتيان، وإنما لتعلق الأمر بكل منهما، والمقام لا يكون من هذا القبيل لعدم ثبوت الملا-ك في كل من القصر والإتمام، وإلّا لتعلق الأمر بهما لإمكان جمعهما، فليسا كالضدين اللذين لا يمكن جمعهما، فحيث لا أمر لهما يكشف عن عدم وجود الملاك إلفى القصر.

ص: ٢٠٥

وثانياً: أنه يعتبر في الخطاب الترتيبي أن يكون خطاب المهّم مشروطاً بعصيان خطاب الأهمّ، وفي المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يُخاطب التارك للقصر بعنوان (العاصي)، فإنّه لا يلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، ولو التفت إلى عصيانه لخرج عن عنوان الجاهل ولا تصحّ منه الصلاه التامه، فلا يندرج المقام في صغرى الترتب، والشيخ قدس سره كأنه مسلّم لاندراج المقام في صغرى الترتب ومنع عن الكبرى، حيث قال: (وفيه: إننا لا نفعل الترتب ولكن الحقّ منع الصغرى وتسليم الكبرى كما أوضحناه في محلّه) (١).

أقول: وفي كلا الإشكالين مناقشه:

فأمّا الأول: لأنه يكفي كون الخطابين مترتبين بأن يكون أحدهما في طول الآخر، سواء كانت المصلحتين أيضاً كذلك كما في الضدين، أو لم يكن كما في المقام، فإذا كان الخطاب في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مشروطاً بعدم خطاب الأول فيحصل الترتب، وما نحن فيه يكون من قبيله.

وأما عن الثاني: لأنه لا يعتبر في صحّه التخاطب بأن يلتفت إلى حال عصيانه، بل لو كان الشرط حاصلًا بحسب الواقع جاز توجه الخطاب إليه، والأمر في ما نحن فيه كذلك، فإنّ عنوان الجهل بالحكم أو العصيان للأمر القصرى حاصل بحسب الواقع، والمكلف ينبعث باعتقاد الأمر التمامى، فإذا توجه إليه هذا الأمر، يكون انبعثه بهذا البعث المتوجه إليه، ولو لم يعلم بأنّه عاصٍ للأمر القصرى،

ص: ٢٠٦

فالتصحيح بالأمر الترتيبي بمكانٍ من الإمكان إن قلنا بصحّهِ الترتب من حيث الكبرى، وكلام الشيخ يحتمل الوجهين ويصحّ التوجيه بهما بأن يكون منعه للصغرى كما يصحّ كونه للكبرى.

نعم أورد عليه المحقق الخميني: في حاشيته على «الأنوار» بأنّ الترتب مع فرض معقوليته غير صحيح في المقام، إذ العصيان المنوط به الأمر بالتمام بترك القصر في تمام الوقت، والمفروض بقاء الوقت ولا يحصل العصيان إلّا بخروجه، هذا.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بما سيأتي بإمكان صدق العصيان هنا لأجل تفويته المصلحه الملزمه التي كانت في القصر، وهو عاجز عن تداركها بعد ذلك ولو في الوقت، فالترتب صحيح إن قلنا بإمكانه كما هو المختار في محلّه.

ثالثها: ما عن النائيني رحمه الله في الجهر في موضع الإخفات وعكسه، حيث يقول: (إنّ الواجب على عامّة المكلفين هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات للعالم والجاهل، ويكون الجهر والإخفات في موردهما واجبان مستقلان نفسيان في الصلاة، فالمجموع جزءاً للصلاه أولاً هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات من دون دخل لأحدهما في حصول الجزء للصلاه، بل تكون الصلاة ظرفاً لامثال واجب كسائر موارد وجوب الشيء في ظرف واجب آخر، ولكن وجوبهما الاستقلالي كان عند العلم به، فينقلب إلى وجوب الغيري ويصير قيماً للصلاه، ولا مانع من أن تكون صفه العلم موجباً لتبدل صفه الوجوب من النفسية إلى الغيرية، ومن الاستقلاليه إلى القيدية، فيرتفع الإشكال بحذافيره، لأنّ العقاب يكون لترك

الواجب النفسى فى حال الجهل، مع كون المأتى به هو المأمور به فى ذلك الحال؛ لأنّ المفروض أنّ المأمور به هو القدر المشترك بين الجهل والإخفات، وقد أتى به، ولا يلزم من ذلك صحّ العمل عند زوال صفه الجهل، لما عرفت من أنه بالعلم يتبدل الاستقلالى النفسى إلى الغيرى القيدى، فيصحّ العمل من الجاهل ولا يصحّ من العالم.

وأما عن مسأله الإتمام فى موضع القصر بأن يقال إنّ الواجب على المسافر الجاهل بالحكم خصوص الركعتين الأولتين، لكن لا بشرط عدم الزيادة، بل لا بشرط من الزيادة، فلا تكون الركعتان الأخيرتان مانعتين عن صحّ الصلاة، إلّا أنّ العلم بالحكم يوجب الانقلاب، ويصير الواجب، على المسافر خصوص الركعتين الأولتين بشرط عدم الزيادة، فتصحّ الصلاة التامه عند الجهل بالحكم، وتفسد عند العلم به، ويبقى إشكال العقاب ويمكن أن يكون ذلك لأجل ترك السلام بعد التشهد الثانى، بأن يكون أصل التسليم فى الصلاة جزءاً لها، ولكن وقوعه عقب التشهد الثانى واجب نفسى، فيكون المتمم فى موضع القصر قد أحلّ بهذا الواجب النفسى، فيعاقب عليه مع صحّ صلاته.. إلى آخر كلامه (1).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه فى الموردين من الإشكال:

فأما فى الأوّل: -مضافاً إلى بعده ذاتاً- إنّ صفه استقلالیه الوجوب ونفسيته كيف ينقلب عما هو عليه بواسطة حصول العلم إلى الغيريه والقيديه، إذ هذه الصفه

ص: ٢٠٨



كانت حاصله في رتبته سابقه على العلم، فتبدله إلى ذلك بواسطة العلم يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، بل قد ادعى الاستحالة عن بعض، والذي أُلجأ إلى ذهابه إلى ذلك ليس إلاملاحظه أن استقلال الوجوب وكونه واجباً في واجب يوجب عدم بطلان الصلاة بتركه ولو علماً، لأن الالتزام بارتباطيته يوجب الحكم بفساد الصلاة مع تركه جهلاً وهو خلاف المفروض، والالتزام بحدوث وجوب آخر بواسطة العلم على الصلاة جهراً مثلاً مع العلم غير الوجوب الاستقلالي الأولى يوجب ما لا يمكن الالتزام به، وهو تعدد العقوبة لمن ترك الصلاة مع الجهر ولم يأت بالصلاة إحداهما لنفس الصلاة وأخرى لترك الجهر، وهو واضح البطلان.

وأما عن الثاني: -مضافاً إلى اعترافه في ذيل كلامه بكونه خلاف ظاهر كلمات الأصحاب، بل لا ينطبق عليه بعض الفروع المتسالم عليها بينهم- الظاهر تسالمهم على أن الجاهل لو نوى التمام و أتم صلاته بهذا العنوان، صحّت صلاته بعنوان ما نواها، وهذا لا يمكن إلماً أن يكون المأمور به في هذا الحال هو الإتمام، إذ لو كان المأمور به في هذا هو القصر ولولا بشرط عن الزيادة، كان اللّازم هو فساد صلاته لعدم نية المأمور به، وكذا الظاهر تسالمهم على أن الجاهل لو نوى القصر من باب الاتفاق، وتمشّى منه قصد القربة، وأتى قصرأ صحّت صلاته، وهذا لا يستقيم إلماً إذا كانت الصلاة المقصوره مأموراً بها ولو في حال الجهل بالحكم، فيلزم تعلّق الأمر بكلّ من التمام والقصر مع استحقاق العقاب على ترك القصر، فكيف يصحّ؟

ثمّ تخلص نفسه الشريف رحمه الله عن ذلك بالالتزام بالتخيير بين القصر والتمام للجاهل، غايه الأمر في القصر خصوصيته تقتضى تعينه لا على وجه القيديه، بل على وجه الوجوب النفسى، وبالعلم بالحكم تصير تلك الخصوصيه قيداً للصلاه، ومما لها دخلٌ في الصحه، إلما أنه من ترتب العقاب على ترك القصر في حال الجهل يُستكشف أنّاً أنّ هناك واجباً نفسياً فات من المكلف، كما يُستكشف من صحه الصلاه في كلّ من القصر والإتمام أنّ الواجب عليه هو التخيير بينها، ومن بطلان القصر في حال العلم يُستكشف القيديه والارتباطيه ولا بُعد في ذلك كلّه.

هذا خلاصه ما قاله قدس سره في «فوائده» وهو مختار تلميذه السيّد الخوئي رحمه الله في كتابه «مصباح الأصول».

أقول: ولكن الإنصاف إنّنا لا ضروره للالتزام بهذه التكلّفات والتعمّيات البعيده مع إمكان الجواب عن الإشكال بأسهل من ذلك كما لا يخفى، وهو أن يُقال:

إنّ المجعول أولاً- هو الصلاه القصريه للعالم والجاهل بمصلحه ملزمه خاصه مشتمله مثلاً على عشره درجات، ثمّ يجعل الشارع للجاهل التارك للقصر حكماً آخر وهو وجوب الإتمام بخمسه درجات بمصلحه ملزمه، ولكن الثاني مترتب على ترك القصر، فحينئذٍ لو أتى بصلاته قصرأ أو جهلاً أو علماً فقد أتى بوظيفته ولا عقوبه عليه، ولا قضاء عليه لو تركه إلّا القصر، وأما لو تركه عملاً- وأتى به تماماً فقد أدرك نصف المصلحه الملزمه، لكنه يكون قد أتى بعملٍ صحيح موجباً لتحقيق الأمور به ويعدّ ممتثلاً، ولا يمكن تدارك الباقي من المصلحه المفوّته لها لأجل

الجهل ولو علم بها في الوقت، فلذلك يُعاقب عليه لو سلمنا وجود العقوبة في تركه القصر جهلاً، وإلا إن أنكرنا ذلك كما عليه المحقق النائيني والخوئي وقلنا بأنه لا عقوبة عليه في تلك المسائل الثلاثة، فلا إشكال فيه ولا عقوبة عليه، وجوابنا هذا مشتمل على الترتب في المصلحتين والخطابين سواء قلنا بصدق العصيان للخطاب الأول المحقق الموضوع الخطاب الثاني، أو لم يتحقق العصيان، لأن الملاك في الترتب هو وجود الخطاب الثاني وتحققه عند سقوط خطاب الأول إما بالعصيان أو بعدم إمكان التحريض نحوه والبعث إليه لأجل الغفلة فيحدث الخطاب الثاني.

كما أنّ القول بعدم العقوبة في الجاهل المقصّر في تلك المسائل الثلاث، مع تسليم وجود العقوبة في الجاهل المقصّر مطلقاً، ممّا لا يقبله الذوق السليم.

خلاصه الكلام: وعلى ما ذكرنا يصحّ القول باندفاع الإشكال جملة وتفصيلاً؛ أما صحّهُ التمام لكونه مأموراً به على الفرض، كما أنّه لو أتى بالقصر اتفاقاً مع اعتقاده التمام فباعتبار كونه مأموراً به أيضاً بالمصلحة الكاملة، كما أنّه يصحّ عقوبته على فرض الإتيان بالتمام لتفويته بواسطة جهله بمقدارٍ من المصلحة الملزمة حتّى في الوقت لعجزه عن إدراكه على الفرض.

وما استشكل عليه المحقق الخوئي رحمه الله تارة: بأنّ الترتب يكون بين الخطابين لا المصلحتين لعدم تضادّهما.

وأخرى: أنّه يستلزم تعدّد العقوبة لو ترك القصر والإتمام بواسطة تحقّق ترك الفريضتين.

غير وجهه، فأما عن الأول: بأنه دعوى بلا دليل، لوضوح إمكان وجود التضاد بين الملاكات كما لا يخفى.

وأما عن الثاني: لوضوح أنّ التارك لا يخلو: إما أن يكون عالماً بالحكم أو جاهلاً.

فعلى الأول: لم تفوت منه إلّا المصلحة الملزمة المترتبة للعلم لو كان قد أتى بما علمه وتركه عمداً، فالعقوبة تكون مترتبة عليه لا على القصر.

مع إمكان أن يقال إنّ عقوبته في تركه أيضاً كان لأجل ترك القصر، لأنه كان واجباً واقعاً، والتبدّل بوجوب التمام كان بعد عدم إيقاع السلام في التشهد الثاني عملاً، فلا عقوبة عليه إلّا على ترك القصر، ولذلك يجب عليه قضاء القصر لا التمام.

وعلى الثاني: فالحكم واضح، لأنه لا عقوبة إلّا على القصر، ونحن قد فرغنا في الجواب عن هذه المشكلة آنفاً.

\*\*\*

ص: ٢١٢

تذييل:

إشاره

بعد الفراغ من البحث عن الجهات الأربع المتعلقة بالفحص في الشبهات الحكمية الإلزامية تحريمية كانت أو وجوبية، يصل الدور إلى البحث الشبهات الموضوعية الإلزامية بكلا قسميها.

ذهب الأعلام إلى عدم وجوب الفحص إلاما خرج بالدليل على وجوب الفحص فيه، بل ادعى المحقق النائيني رحمه الله قيام الإجماع عليه، وعليه فعدم وجوب الفحص فيها ممّا لا - خلاف فيه ولا - كلام، وعليه فينبغي البحث عن سبب الإجماع القائم وعلته، بيان الدليل لعدم وجوبه:

قال المحقق العراقي رحمه الله في نهايته: إنّ الحكم بعدم الوجوب حكم بمقتضى القاعده بعد ورود الدليل الشرعي كحديث الرفع والحليه والإطلاق على الترخيص فيما لا - يعلم، ولو من جهة احتياج علمه إلى الفحص، وهذا المعنى مطلق يشمل كلّ الشبهات من الحكمية والموضوعية، خرج منها الأولى بواسطة العلم الإجمالي وغيره، المقتضى للفحص، فيبقى الموضوعية باقية تحت العموم على القاعده إلاما خرج بالدليل، مثل الاستطاعه في الحجّ، والنصاب في الزكاه، والمؤونه في الخمس وغيرها من الأمور التي يهتمّ بها الشارع من النفوس والأعراض.

ثمّ أيد رحمه الله دعواه بحديث مسعده بن صدقه في الجبين بقوله: «والأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البينه». وجعل من المستثنى باب المائيات

كالدين المرّد بين الأقل والأكثر مع ضبطه في دفتر الحساب وتمكّنه من الرجوع إليه لمعرفة مقداره)، هذا خلاصه كلامه في «النهايه» (١).

وفيه: أنّ الظاهر من تلك الأدله هو الحجب والجهل الذي لم يكن أمره بيده من دون مؤونه أصلاً، حيث يظهر ذلك من قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» لا ما كان جهله ناشئاً تقصيره كما لو لم يرفع رأسه ليشاهد الهلال، كما يظهر من قوله: «أولى بالعدر». بأن يرى العرف جهله وحجته عذراً له.

نعم، يصحّ ذلك بعد الفحص والياس حتى في الموضوعات، فدعوى شمول إطلاق تلك الأدله على عدم وجود الفحص لعموم الموارد ممّا لا يقبله الذوق السليم.

قال المحقق النائيني في توجيه عدم الوجوب: إنّ عدم وجوبه فيها إنّما هو فيما إذا لم يكن مقدّمات العلم حاصله، بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع إلى مزيد من النظر في تلك المقدّمات، فإنّ في مثل هذا يجب النظر، ولا يجوز الاقتحام في الشبهه مطلقاً، إلّا بعد النظر في المقدّمات الحاصله بعدم صدق الفحص على مجرد النظر فيها، إذ الفحص إنّما يكون بتمهيد مقدّمات العلم التي غير حاصله، فلا يجوز الأكل والشرب اعتماداً على استصحاب الليل، إذا توقّف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر إلى الأفق، وكذا لا يجوز الاقتحام في المانع المرّد بين كونه خللاً أو خمراً إذا توقّف العلم به على مجرد النظر في الإناء، أو السؤال عن الذي في جنبه، نعم لا يبعد عدم وجوب الفحص في خصوصيات الطهاره

ص: ٢١٤

والنجاسه لما عُلم من التوسعه فيها) انتهى كلامه (١).

أقول: يظهر من كلامه رحمه الله عدم صدق الفحص في الأمور التي مقدماتها حاصله، ولهذا يجب النظر فيه ولو كان في الموضوعات، نعم كلما يصدق فيه عنوان الفحص فلا يجب.

فيرد عليه أولاً: أن لا يزم كلامه وجوب الفحص مطلقاً حتى في الموضوعات إلا ما لا يصدق ذلك فيه، وهو خلاف لمدّعاء قيام الإجماع في أول كلامه في البحث عن عدم وجوب الفحص في الموضوعات.

وثانياً: لو لم يصدق الفحص على مثله فلماذا استثنى عدم وجوبه في باب الطهاره والنجاسه، مع اعترافه بأنه ليس بفحص عرفاً، مضافاً إلى أنه لم يرد بهذا اللفظ في دليل حتى يلاحظ موارد صدقه وعدمه عرفاً.

أقول: الأولى أن يقال في وجه عدم وجوب الفحص في الموضوعات هو قيام الدليل على عدم وجوبه تسهياً للعباد، لئلا يقعوا في العسر والحرج بعد لزوم التوقف في كل شيء من جهه طهارته ونجاسته، وعدم جواز التصرف إلا بعد الفحص، مما يستلزم الحرج المنفي في الشرع، بل صريح الدليل على جريان أصاله الطهاره والحليه في كل شيء حتى يستبين الخلاف أو تقوم به البيئه كما في حديث مسعده، فهذا أصل عام في جميع موارد الشبهات الموضوعيه، إلا أن يحصل من القرائن الخارجيه أو الحاليه كون غرض الشارع في مورد معين مراعاة

ص: ٢١٥

١-١. فوائد الأصول: ج ٣٠٢/٤.

الاحتياط، لاستنزام جريان الأصل فى تلك الموارد نقض الغرض أو الهرج والمرج مثل الأمور التى نلاحظ اهتمام الشارع بها كالنفوس والدماء والفروج والأموال التى يجب ضبطها وتحديد مقدارها فراراً عن الشبهه والخطأ، ففى مثله يجب الفحص تحصيلاً للغرض المطلوب والمحجوب أو جواباً للعلم المزبور حيث قد جعله علامه لذلك، وهو يكفى دليلاً فى المسأله كما لا يخفى.

مضافاً إلى تشكيك المكلفين عادةً فى موارد معينه مثل تعيين النصاب فى الزكات وفى الاستطاعه ومقدار الربح لأجل الخمس ولذلك أمر الشارع بالبحث والفحص فيها فراراً عن الوسوسه فيها، بخلاف مثل الطهاره والنجاسه كما هو واضح.

## نظريه الفاضل التونى

### تنبيه نبيه:

نسب الشيخ الأنصارى قدس سره وغيره للفاضل التونى أنه اشترط تحقق شرطين أو أزيد لجريان أصل البراءه بعد الفراغ عن كونها مشروطه بالفحص:

أحدهما: أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم أو من بحكمه، ومثّل له بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإن إجراء البراءه فى هذه الموارد يوجب الضرر على المالك.

ثانيهما: أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامى من جهه أخرى، ومثّل له بما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإنائين، فإن جريان البراءه عن وجوب أحدهما



يوجبُ وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، وغير ذلك من الأمثلة.

أقول: ويظهر من كلامه المنقول فى «فرائد» الشيخ رحمه الله بقوله: (فلا- علم ولا- ظنّ بأنّ الواقعه غير منصوصه، فلا يتحقّق شرط التمسّك بالأصل)، أنّه جعل شرط جريان الأصل حصول العلم بعدم النصّ.

مع أنّه فاسدٌ، إذ يكفى فى صحّحه جريان الأصل مجرد عدم العلم بالمنصوص، لا العلم بالعدم المنصوص كما ذكره.

وكيف كان، فإنّ العمده عنده هو الشرطان الأوّلان اللذان ذكرهما، فيأتى البحث عن تماميتهما وعدمها؟

اعترض الشيخ رحمه الله فى فرائده على الشرط الأوّل- وتبعه الآخرون كصاحب «الكفايه» وغيره- بأنّ منشأ عدم جريان البراءه فيما يستلزم بجريانها الضرر على الآخر، كان لأجل أنّ مورده حينئذٍ فى موارد جريان قاعده لا ضرر، وهو دليل اجتهادى أماره حاكيه عن الواقع، ومع جريانها لا- يبقى شكّ حتّى يرجع إلى أصل البراءه أو أصلٍ آخر، لأنّ مثل هذا الدليل حينئذٍ بيانٌ للمكلف. ومن الواضح أنّ جريان الأصل إنّما يكون فى مورد وجود الشكّ المفروض فقداً له لأجل قاعده لا ضرر، فجعل ذلك شرطاً له غير وجيه.

□  
أقول: لقد أجاد فيما أفاده رحمه الله عليه، إذ لا اختصاص حينئذٍ بخصوص وجود دليل لا ضرر، بل يقدم عليه كلّ دليل اجتهادى من الأمارات.

أما سيدنا الخوئي رحمه الله: فقد أورد على الشيخ رحمه الله في «المصباح» بأن الاشكال متين لو كان مراد الفاضل هذا المعنى (ولكن يحتمل أن يكون مراده ما ذكرناه في أول بحث البراءة من أن حديث الرفع وارد في مقام الامتنان، بقريته انتساب الأمة إليه في قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن امتي»، فلا بد أن يجرى فيما لا يكون فيه خلاف الامتنان على أحد من الأمة، فلو لزم من جريانها تضرر مسلم فلا تجرى، ولهذا قلنا إن حديث الرفع لا يقيد إطلاق «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»، فلو أتلف مال الغير جهلاً أو خطأً أو نسياناً لا يمكن القول بعدم الضمان لأجله، لكونه خلاف الامتنان على المالك، بخلاف الأدلة الدالة على وجوب الكفارة على من أفطر في شهر رمضان، فإنه يقيد بما إذا كان عالماً أو عامداً فلا يجب للجاهل والناسي.

وأما الأمثلة المذكورة في كلام الفاضل، فلا يمكن التمسك بقاعده لا ضرر فيها، لوقوعها لا محالة إما على المالك أو على المتلف؛ لأنه بالحكم على الضمان يتضرر المتلف، ومع عدم الضمان يتضرر المالك، ولا تجرى البراءة، لكونه خلاف الامتنان، فيحكم بالضمان لإطلاق قوله: «من أتلف»، فيما إذا ترتب الطيران وموت الولد وهروب الدابة على فعل هذا الشخص ترتب المعلول على العلة بنظر العرف، بأن يعدّ إتلافاً عرفياً ولو لم يكن كذلك بالحقيقه الفلسفيه، والأمثلة كانت كذلك عرفياً في الطيران وموت الولد وهرب الدابة لأجل فتح الباب وحبس الشاه وإمساك الرجل) هذا خلاصه كلامه في «المصباح» (1).

ص: ٢١٨

وفيه أولاً: إنَّ ورود حديث الرفع للامتنان حتّى للغير دون من تجرى فى حقّه هو أوّل الكلام، مثل ما لو أجرى الإمام البراءه على نفسه بعدم وجوب الاجتناب عمّا يحتمل نجاسته، فإنّه يوجب عدم جواز الاقتداء لمن يعلم نجاسته، أو إعادته صلواته لأجل ترك الاستعاذه، حيث إنّ المأموم كان يراها واجبه وأمثال ذلك لأنّه خلاف الامتنان بواسطه أحدٍ من الأمّه، وهو غير مقصور قطعاً، لأنّ الملاك هو تحقق ما يخالف الامتنان فى حقّ من تجرى البراءه فى حقّه، وفى المقام ليس كذلك.

وثانياً: إنّ ملاحظه جريانها مستلزماً لخلاف الامتنان يعدّ فرع كون المورد من موارد جريان أصل البراءه وهو الشك، وأما إذا لم يحصل للمكلف شكّ، ولم يكن لأجل وجود الأماره والبيّنه، فلا تصل النوبه إلى ذكر أنّ جريانها خلاف الامتنان كما لا يخفى.

وثالثاً: إنّ وجه تقدّم دليل من أتلّف على حديث الرفع ليس لأجل ما ذكره من أنّ جريانه وتقييد إطلاقه به مستلزماً لخلاف الامتنان، بل يمكن أن يكون ذلك لأجل أن لسان «من أتلّف مال الغير فهو له ضامن»، لسان الحكومه، أى ناظر إلى حال الجهل والنسيان وغيرهما؛ لأنّ تقييده بذلك واختصاصه بخصوص حال العلم والضرر يستلزم الاستهجان، لندره ذلك بالنسبه إلى الجهل والنسيان، وفى تلك الأمثله ليس لأجل عدم جريان البراءه، ولكون جريانه مخالف للامتنان، بل لأنّ دليل من أتلّف دليل اجتهادى مقدّم على الأصل، فلا يبقى شكّ فى موارد

الشك، أو بيان للحكم فيما إذا كان وقوع ذلك جهلاً أو نسياناً، ولذلك يكون الحكم الضمان ولا مجال للرجوع إلى حديث الرفع لأجل الحكومه التي قد عرفت حالها وعليه فما ذكره وجهاً لكلام الفاضل ليس بتمام كما لا يخفى.

وأما ما أورده على الشيخ الأنصارى رحمه الله من عدم جريان لا ضرر في الأمثلة لوجود الضرر على كل حال إما على المالك أو على المتلف؛

فممنوع، لأنَّ ضرر المتلف أمرٌ طبيعي معلول لعمله، ومستند إليه، فالحكم بالضمان ثابت في حقه، وعليه أن يتحمّل الضرر، كما يؤيده من أتلف أيضاً، ولا يقاوم لا ضرر المتلف مع لا ضرر الجارى في حق المالك، لأنَّ الثاني مقدّم عليه، مضافاً إلى إمكان القول بإجراء لا ضرر في كليهما، فبالمعارضة المرجع إلى دليل من أتلف، ويحكم عند ضرر المتلف بالضمان كما لا يخفى، فما ذكره الشيخ في جواب الفاضل كان أولى.

وأما الجواب عن الشرط الثاني: وهو عدم جريان البراءة إذا استلزم حكماً إلزامياً من جهة أخرى، وتحقيق المسألة هنا أن يُقال: إنَّ ترتّب حكم إلزامى على جريان البراءة يتصوّر على أنحاء كما سنشير إليها، إلّا أنّ الترتّب ليس إلّا لأجل أنّ مجرى البراءة قد أخذ موضوعاً لذلك الحكم عقلاً أو شرعاً أو لجهه أمر خارجي، فالموضوع إذا تحقّق يترتب عليه الحكم قهراً، وليس هذا أمراً مستنداً إلى مقتضى جريان أصل البراءة، مع أنّ الترتّب ربما يكون بمقتضى دليل آخر، وجريان البراءة يرفع المانع عن انطباق الحكم وعمل المقتضى باقتضائه.

بيان ذلك: إن الترتب يكون على أقسام:

تارة: أن لا- يكون بينهما ترتب لا- شرعاً ولا- عقلاً، إلا أنه استفيد ذلك من شيء خارجي كالعلم الحادث للشخص، ومثل العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين، فإن إجراء الأصل هنا في أحدهما يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، إلا أنه ليس في الحقيقة شرعاً ولا- عقلاً- ترتب بين طهاره أحدهما ونجاسه الآخر، لإمكان كون كليهما نجساً في الواقع، إلا أن العلم الإجمالي الحادث أوجب الترتب هنا، والعلّة في عدم الرجوع إلى الأصل ليس لأجل ذلك الاستنزام، بل لأن الأصل الجارى في كلّ واحدٍ منهما معارضٌ لأصلٍ آخر جارٍ في الآخر، فلا يجرى، أو إن جرى يسقط بالمعارضه، فلا تصل النوبه إلى استناد عدم الجريان إلى كون الدليل مثبتاً، ولذلك كان الأمر كذلك في الأماره الجاربه فيهما، مع أنّ مثبتاتها حجّه، هذا فيما إذا لم يكن فيه ترتب أصلاً.

وأما إذا كان الترتب موجوداً فهو:

إما عقلي أو شرعي، فيكون قد تحقّق موضوعه ولا محيص عن تحقّق الترتب.

ففي الأول: مثل ترتب وجوب المهمّ عند عدم وجوب الأهمّ عند من استحال الترتب، أى لا يجوز في وجود الأمر للمهمّ مع وجود الأمر في الأهمّ ولو بصوره العصيان، نعم يوجد مع عدم وجوب الأهمّ ولو بالأصل، فإذا جرى وجب الحكم بوجوب المهمّ، لإطلاق دليله، لأنّ علّه رفع اليد عن إطلاق دليل المهمّ ليس إلّا فعلية الأمر بالأهمّ وتنجزه، فإذا سقط فعليته ولو بترخيص الشارع ظاهراً، لا

ص: ٢٢١

محاله يترتب عليه وجوب المهّم بواسطة إطلاق دليله، فهو المثبت لوجوبه حقيقه لا- البراءه والتي ترفع المانع، وهو عجز المكلف، فلا وجه حينئذٍ لاشتراط جريان البراءه بعدم إثباته للحكم الإلزامى لأن الترتب حصل بواسطة دلالة إطلاقه.

وأما الثاني: بأن يكون جواز شيء مأخوذاً في موضوع وجوب شيء آخر في لسان دليل الشرع، فهو:

تارة: يكون المرتب في الحكم الواقعي المترتب على الإباحه الواقعيه، ففي ذلك لا- يترتب الحكم الإلزامى على مورد جريان البراءه، لأن الأصل لا يثبت الإباحه إلاًظاهراً لا واقعاً، بخلاف الأصول التنزيليه كالاستصحاب أو الأمارات.

وأخرى: كان الحكم الإلزامى واقعيّاً مترتباً على الإباحه الجامعه من الظاهريه والواقعيه، فلا- إشكال في حصول الترتب حينئذٍ قهراً، لاستحاله تفكيك الحكم عن الموضوع بلا وجود مانع وراذع، بلا فرق فيه بين كون الأصل تنزيلياً أم لا.

وأثر هذا الترتب في هذا القسم أنه لو انكشف الخلاف، يرتفع الوجوب من حين الانكشاف لا من أول الأمر مثل الماء المشكوك إباحته، فإذا أحرز إباحته بالأصل يترتب عليها وجوب التوضي واقعاً، فإذا بان الخلاف يرتفع الوجوب من حينه.

هذا بخلاف القسم الثالث وهو ما لو كان الترتب في الحكم الواقعي على الإباحه الظاهريه فقط، حيث إن الإلزام حينئذٍ ظاهري أيضاً، فعند كشف الخلاف يُحكم بعدم ثبوته من أول الأمر، مثل الاستطاعه وإباحه المال بواسطة الأصل، حيث يترتب عليه وجوب حجّه الإسلام، فيصير المكلف بجريان الأصل مستطيعاً

تنزيلياً، سواءً كان الأصل تنزيلياً مثل الاستصحاب أو غير تنزيلى كالبراءة، فلو انكشف الخلاف وبان عدم إباحه المال له، ينكشف عدم كونه مستطيعاً، وعدم وجوب حججه الإسلام عليه من أول الأمر.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل لا يكون من شرائطه عدم ترتب الحكم الإلزامى، لأنّ في بعضها قد عرفت كون وجه ترتبه غير الأصل كما في القسم الأول من الثلاثة، وما لا يكون الترتب فيه عقلياً ولا شرعياً، وفي بعضها الآخر كان أمراً قهرياً لأجل ترتب الحكم على تحقّق موضوعه.

أقول: بعد الفراغ عن بحث عدم شرطيه مثل ذلك في جريان البراءة كما لا شرطيه في عدم استلزامه للضرر بما قد عرفت، يقتضى المقام التعرّض بالتفصيل لقاعده لا ضرر لأهميتها وكثره الاحتياج إليها في مباحث الفقه، ولذلك أفردتها بعض الفحول في رساله مستقله خارجه عن بحث تقريرات الأصول، ونحن نقتفى آثارهم ونجعلناها في رساله مستقله، وأسميها ب«قلائد الدرر في قاعده لا ضرر».

\*\*\*

ص: ٢٢٣

## قلائد الدرر في قاعده لا ضرر

الحمد لله رب العالمين، والصلاه على سيد الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

وبعد، لما رأينا حاجه الفقيه لمعرفة حقيقه هذه القاعده، وكثره فروعها، وتعدد ثمراتها صمّمنا أفرادها في رساله مستقله، وجعلناها ذخيره ليوم الحاجه، ومن الله نطلب السداد والمعونه فنقول:

بما أنّ هذه القاعده لا تعدّ أصلاً كلياً، بل هي قاعده جاريه في موارد معينه وخاصه ولذلك سمّيت بالقاعده الفقهيّه، في هذه الجبهه نرى أنّ صاحب «الكفايه» اعتذر من التعرّض لها في المقام بأنّ المقام التعرّض لها لكن نبحت عما استجاب له لطلب بعض الأحبه، غايه الأمر أن الأبحاث التي تبحت فيها تفيدنا في مباحث الأصول، ومع ملاحظه كثره فائدتها وجريانها في الموارد الكثيره من الفقه، فإنّ من الأصح أن نستقصى في البحث عنها، وبيان كلّ ما يمكن أن يستدلّ به لإثبات هذه القاعده في الشرع الإسلامى من الآيات والروايات من العامه والخاصه، والبحث حولها، وأدعوا الله سبحانه وتعالى أن يعيننى في هذا الأمر إنّه خيرنا ناصر ومعين.

أمّا الآيات الداله على عدم جواز الإضرار فهي ثلاث آيات صريحه، وهناك آيات غير صريحه اخرى تفيد ذلك.

الآيه الأولى: قوله تعالى: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَىٰ



الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» وهذه الآية الشريفة.

وردت في موضوع الرضاع ونهى الوالده والوالد عن الإضرار بالولد، من منعه من أن يرتضع في حليب امه، أو ابعاد الولد عن امه بأن يطلّقتها ويُبَعِدُها عن ولدها، أو يمنعها الزوج في ارضاعها ارضاءً لسوره غضبه عليها، وقد يكون الاضرار من الأم بأن تمتنع من التمكين لزوجها لكي لا تحمل حتى تتكفل لارضاعها بعد الولاده ولذلك يتضرر الزوج وبالعكس أو كان وردت الاشاره إلى هذه الموارد في الأخبار الواردة عن الأئمه عليهم السلام في تفسير هذه الآية الشريفة.

وكيف كان، فإن هذه الآية تدلّ على عدم جواز الإضرار بالغير، سواء كان المتعلّق مكلفاً أو غير مكلف، وسواء كان ابتداءً أو لأجل ملاحظه شيء آخر كما وردت الاشاره إلى ذلك في الحديث أيضاً، وهو ما رواه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال سمعته يقول:

«المطلّقه الحُبلى يُنْفَقَ عليها حتّى تضع حملها، وهى أحقّ بولدها أن ترفعه بما تقبله إمراه اخرى، يقول الله عزّ وجلّ: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» لَا يُضَارُّ بِالضَّبِي وَلَا يُضَارُّ بِأُمِّهِ فِي إِرْضَاعِهِ، وليس لها أن تأخذ في رضاعه فوق حولين كاملين، فإذا أرادا الفصال عن تراضٍ منهما كان حسناً، والفصال هو الفطام» (١).

فنفى الضرر والإضرار يستفاد من هذه الآية، خصوصاً مع إلحاق الوارث

ص: ٢٢٥

١- ١. الوسائل: ج ١٥ الباب ٧٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٦.

عليهما يُفهم منه التعميم، ورفع ما يتوهم كون النهى للزوجين فقط، كما يستفاد منها أنه ليس لأجل الزواج فقط، بل كان أصل الإضرار مبغوضاً ولو من غير الزوجين بالنسبة إليهما، كما يستفاد عدم الضرر للصبى وعدم الإضرار للطرف المقابل فى كل منهما، فدعوى دلالة الآية على القاعده بفقرتها ليست ببعيده.

الآيه الثانيه: وهى الآيه السادسه فى سوره الطلاق: «أَسِيْكُونَهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَيَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَمَا تُتَارَوْهِنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ» الآيه، حيث نهى الله سبحانه وتعالى من التضييق على المطلقات الرجعيه حتى يخرجن من بيوتهن، والسكنى التى اعطيت لهن مما يستلزم الاضرار بهن، فدلالته على النهى عن ذلك واضحه.

أقول: والكلام فيها كما فى الآيه السابقه، إذ قد يطلق باب المفاعله على طرف واحد، ولا يبعد أن تكون هذه الآيه الشريفه من هذا القبيل، لأن الخطاب فيها متوجه إلى الرجال، وإن كانت المخاصمه تحصل من الطرفين غالباً.

□  
الآيه الثالثه: وهى قوله تعالى فى سوره البقره آيه ٢٨٢: «وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ»، حيث ينهى الله تعالى الكاتب والشهود عن الخيانه، وعدم إقامه الشهاده، أو الشهاده على خلاف الموجب للضرر على المشهود له.

وبالجملة: دعوى حرمه الإضرار فى الإسلام بحسب الآيات-فضلاً عن الروايات التى سوف نذكرها لاحقاً- أمرٌ ضرورى واضح ومطابق لوجدان العقلاء، وعليه، فدعوى تواتر الأخبار والأدله على ذلك، كما عن فخر المحققين رحمه الله فى

كتاب الرهن «إيضاح الفوائد» مسموعه جداً، مع وجود تلك الآيات، وعلى الخصوص أية النهى عن الطلاق والإمساك للإضرار وهي قوله تعالى «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا» ١.

### الأخبار الناهية عن الضرر

وردت أخبار كثيرة ناهية عن الضرر والاضرار ويمكن الوقوف عليها في كتب الأخبار، والمقام يقتضى التعرض لها، ونتعرض أولاً لبعض الأخبار الواردة في مصادر العامه، ثم نستعرض الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمه والطهاره عليهم السلام.

أمّا الأخبار العامية:

□  
فمنها: ما رواه أحمد بن حنبل في جامعه ومسنده (١)، وكذا ما رواه ابن ماجه القزوينى في جامعه (٢)، قال: حدّثنا عبد الله، حدّثنا أبو كامل الجحدري، حدّثنا الفضيل بن سليمان، حدّثنا موسى بن عقبه، عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عباد الصّامت، عن عباد، قال:

□  
«إنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جرحها جبار... (٣) وقضى فى الركاز الخمس، وقضى أنّ تمر النخل لمن أبرّها، إلّا

ص: ٢٢٧

١- ٢. مسند أحمد بن حنبل: ٣٢٦/٥.

٢- ٣. سنن ابن ماجه: ٣١٣/١.

٣- ٤. بالضمّ والتخفيف بمعنى الهدر يعنى لا غرم فيه، والعجماء أى البهيمة.

أن يشترط المبتاع، وقضى أن مال المملوك لمن باعه.

إلى أن قال: وقضى للجدتين من الميراث بالسِّدس بينهما، وقضى أن من أعتق شركاء في مملوك، فعليه جواز عتقه إن كان له مال، وقضى لا ضرر ولا ضرر، وقضى أنه ليس لعرق ظالم حق، وقضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل المدينة أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء... إلخ».

والمراد من العجماء هي البهيمة، والأنعام سُمِّيت بذلك لأنه لا يقدر على التكلم، فجرح البهيمة هدراً ولا غرم فيه إذ ربما نقلت ويوجب هلاكها فهدرت.

ومنها: ما رواه مبارك بن محمد الشيباني الموصلي الشافعي المعروف بابن الأثير في «نهاية اللغه» قال:

(وفي الحديث لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

بل عن الشيخ الأعظم في «الرسائل» وفي رسالته المستقلة حول القاعده نقلاً عن «النهاية» بأنه روى مرسلاً عن النبي صلى الله عليه و آله هذه الروايه.

فنكتفى من العامه بهاتين الروايتين، حيث قد ورد فيهما عنواني الضرر والضرار، مع وجود كلمه الإسلام في واحدٍ منهما دون الآخر، فليكن على ذكر منك إلى أن نذكر الاستدلال تفصيلاً بعد نقل الأخبار من الخاصه، حيث قد وقع البحث في وجود هذه الكلمه وعدمها في الاستدلال المزبور.

أما الأخبار المرويّه في مصادر الاماميه: فنقدّم الكلام في الأخبار غير المشتمله على هاتين الكلمتين التي قد سمّيت القاعده بهما، ونبحث عن دلالتها

وكيفيته الاستدلال بمضمونها على القاعده.

منها: الخبر الذي ينهى عن الإضرار وهو الذي رواه الصدوق قدس سره في «عقاب الأعمال» عن النبي صلى الله عليه وآله، قال:

□  
«ومن أضرَّ بامرأته حتى تفتدى منه نفسها، لم يرض الله له بعقوبه دون النار....»

□  
إلى أن قال: ومن ضارَّ مسلماً فليس منّا، ولسنا منه في الدنيا والآخرة.. إلى أن قال: وأنَّ الله ورسوله بريئان ممَّن أضرَّ بامرأته حتى تختلع منه» (١).

□  
ومنها: ما رواه الكليني رحمه الله عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال:

□  
«قرأتُ في كتابٍ لعليّ عليه السلام أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتبَ كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أنَّ كلَّ غازية غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنَّه لا يجوزُ حربُ إلباذن أهلها، وأنَّ الجار كالنفس غير مضارٍّ ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه، لا يُسالَم مؤمنٌ دون مؤمنٍ في قتالٍ في سبيل الله إلَّا على عدل وسواء» (٢).

□  
والظاهر زياده لفظه (بما) بعد قوله: (غزت). وعن «التهذيب» غزت معنا، وفي بعض النسخ: «لا تجار حرمة» بدل «لا يجوز حرب»، بل في نسخه وسائلنا:

«لا يجاز حرمة حرمة إلباذن أهلها».

ص: ٢٢٩

- 
- ١- ١. الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق الباب ٢ من أبواب الخلع والمباراه، الحديث ١.  
٢- ٢. الوسائل: ج ١١ كتاب الجهاد الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الحديث ٥.

وكيف كان، فإنَّ هذا الخبر ينهى عن الإضرار بالجار، بحيث يشمل عمومهُ حتَّى للمجاور في حال الحرب، فضلاً عمَّن يجاور البيت، وشبَّه الجار بنفس الإنسان فكما لا يرضى الإنسان بإضرار نفسه، فهكذا لا بدَّ أن يكون لجاره، بل جعل حرمة كحرمة أبيه وأُمَّه.

ومنها: ما رواه الكليني رحمه الله عن محمَّد بن الحسين، قال:

«كتبْتُ إلى أبي محمَّد عليه السلام: رجلٌ كانت له رَحَى على نهرٍ قريهٍ، والقريه لرجل، فأراد صاحب القريه أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر، ويعطِّل هذه الرَّحَى، أَله ذلك أم لا؟

□  
فوقَّع عليه السلام: يتَّقَى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضرُّ أخاه المؤمن» (١).

□  
ومنها: حديث عُقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجلٍ أتى جبلاً فشَقَّ فيه قناه فذهبت الآخر بماء قناه الأوَّل؟

قال: فقال: يتقاسمان بحقائب البئر ليله ليله، فينظر أيتهما أضرت بصاحبها، فإن رأيت الأخيره أضرت بالأولى فلتعور» (٢).

وقال صاحب «الوافي»: (عقائب بدل حقائق، والعقب كلُّ شىء أعقب شيئاً، والمراد هنا النوبه بأن يمسك كلُّ واحدٍ منهما عن إجراء الماء ليله هذا وليه ذاك، فإن أوجب سدَّ مجرى إحداهما كثره ماء الأخرى، تبين إضرارها بها، وإن قلَّه

ص: ٢٣٠

- 
- ١- ١. الوسائل: ج ١٧ كتاب إحياء الموات، الباب ١٥ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.
  - ٢- ٢. الوسائل: ج ١٧ كتاب إحياء الموات، الباب ١٦ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

الماء في إحداهما بسبب جريان ماء الأخرى).

هذا الشرح مذکور في حاشیه «الوسائل»، كما أنّ الوارد في بعض النسخ:

(فلتغور) بدل فلتعور.

وكيف كان، فإنّ الخبر في مقام بيان كيفيه حصول الإضرار بالماء حتّى يمنع عنه.

ومنها: حديث آخر لمحمد بن الحسن، قال:

«كتبْتُ إلى أبي محمد عليه السلام: رجلٌ كانت له قناه في قريه، فأراد رجلٌ أن يحفر قناه أخرى إلى قريه له، كم يكون بينهما في البعد حتّى لا تضرّ إحداهما بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبه أو رخوه؟

فوقع عليه السلام: على حسب أن لا تضرّ إحداهما بالأخرى إن شاء الله، الحديث» (١).

ومثل هذا الحديث في المضمون والدلاله الخير الذي رواه محمد بن يحيى (٢).

ومنها: حديث هارون بن حمزه الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجلٍ شهد بغيراً مريضاً وهو يُباع فاشتراه رجلٌ بعشره دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أنّ البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير؟

قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار، وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس» (٣).

ص: ٢٣١

١-١. الوسائل: ج ١٧ كتاب إحياء الموات، الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

٢-٢. الوسائل: ج ١٧ كتاب إحياء الموات، الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

٣-٣. الكافي: ج ٤/٣٩٣/٥ باب الضرار من كتاب المعيشه، الوسائل ج ١٣ الباب ٢٢ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ١.

ومنها: الخبر الذي رواه السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال:

«قال عليّ عليه السلام: ما ابالي أضررت بولدي أو سرقتهم ذلك المال» (١).

□  
ونقله الشيخ رحمه الله عن عبد الله بن المغيرة مثله إلا أنه قال: «أضررت بورثتي».

ومنها: وحديث آخر من السكوني (٢)، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال:

«قال عليّ عليه السلام: من أوصى ولم يحف ولم يضارّ كان كمن تصدّق به في حياته».

ومنها: حديث «مجمع البيان»، قال: (جاء في الحديث: أن الضرار في الوصية من الكبائر) (٣).

□  
ومنها: حديث الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «أنه نهى أن يضارّ بالصبي، أو تضارّ أمه في رضاعه، الحديث» (٤).

□  
ومنها: حديث أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

□  
«سمعتَه يقول: المطلّقه الحُبلى يُنفق عليها حتّى تضع حملها، وهي أحقّ بولدها أن ترضعه بما تقبله امرأه أخرى، يقول الله عزّ وجلّ: «لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» لا يُضَارُّ بالصبي ولا يضارّ بأمّه في إرضاعه، الحديث» (٥).

ص: ٢٣٢

- 
- ١-١. الوسائل: ج ١٣ من كتاب الوصايا الباب ٥ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١.
  - ٢-٢. الوسائل: ج ١٣ من كتاب الوصايا الباب ٥ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٢.
  - ٣-٣. الوسائل: ج ١٣ من كتاب الوصايا الباب ٨ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٤.
  - ٤-٤. الوسائل: ج ١٥ الباب ٧٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٣.
  - ٥-٥. الوسائل: ج ١٥ الباب ٧٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث



ومنها: حديث حسن بن زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها، وليس له فيها حاحه ثم يطلقها، فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه، إلا أن يطلق ثم يراجع وهو ينوي الإمساك» (١).

ومنها: حديث الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عليه السلام عن قول الله عز وجل: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا؟» قال: الرجل يطلق حتى إذا كانت (كادت) أن يخلو أجلها راجعها ثم طلقها يفعل ذلك ثلاث مرّات، فنهى الله عز وجل عن ذلك» (٢). ومثله حديث محمد بن مسلم (٣).

ومنها: صحيحه البنزطي، عن حمّاد، عن المعلّى بن خنيس، عنه عليه السلام، قال:

«من أضرّ بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن» (٤).

ونقله النراقي في «عوائد الأيام» (٥).

ومنها: صحيحه الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن» (٦).

ومنها: ما رواه المشايخ الثلاثة رحمهم الله بإسنادهم عن الحلبي، وفيه:

ص: ٢٣٣

- ١-١. الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١.
- ٢-٢. الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.
- ٣-٣. الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٣.
- ٤-٤. المستدرک: ج ٣ الباب ٩ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ١.
- ٥-٥. عوائد الأيام: ١٦.
- ٦-٦. الوسائل: ج ١٩ من كتاب الديات الباب ٩ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.

«كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه» (١).

حيث يمكن الاستظهار من هذه الأخبار الثلاثة أنّ الإضرار ولو بنحو العام الشامل لجميع الناس دون خصوص بعضهم المعلوم مبعوضٌ للشارع ومستلزم للضمان.

هذا كله في الأخبار الواردة فيها عنوان (الضرر) بعناوين مختلفه.

وأما الأخبار التي وردت فيها عنواني ضرر ولا ضرار فهي كثيره:

منها: حديث «دعائم الإسلام»، قال: روينا عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنه سُئل عن جدار الرجل وهو سُتره بينه وبين جاره سقط، فامتنع من بنيانه؟

قال: ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل أستر على نفسك في حقك إن شئت.

قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجه منه إلى هدمه؟

قال: لا يترك، وذلك لأن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار (في نسخه بدل ولا إضرار) وإن هدمه كلف أن يبنيه».

ومنها: حديث عقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء (نقع) بئر، وقضى صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: لا ضرر

ص: ٢٣٤

١- ١. الوسائل: ج ١٩ من كتاب الديات الباب ٩ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ١.

ولعل وجه كون منع فضل الماء لمنع فضل الكلاء هو أنّ البهائم يأتون إلى الكلاء المجاوره للماء.

ومنها: ما في «الوسائل» بإسناده عن عقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله الشفعه بين الشركاء في الأرضين والمساكل، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أُرُف الأُرُف وحدت الحدود فلا شفعه» (٢).

والأُرُف: هي جمع أُرُف، وهي بمعنى الحدود التي تعين بين الدور والضياع.

وتُسمى بالفارسيه پارچين أو پرچين.

ومنها: ما في «الوسائل» نقلاً عن الصدوق، قال: «وقال النبي صلى الله عليه وآله: الإسلام يزيد ولا ينقص» (٣).

وفي حديث آخر للصدوق عنه صلى الله عليه وآله، وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً». وقال عليه السلام: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» (٤).

ومنها: ما قاله الشيخ رحمه الله في «الخلافة» (٥) في مسأله السادسة من كتاب

ص: ٢٣٥

- ١- ١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.
- ٢- ٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب الشفعه، الحديث ١.
- ٣- ٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩.
- ٤- ٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٠.
- ٥- ٥. الخلافة: ج ٢٢/٣.

البيوع فى باب خيار الغبن: (دليلنا: ما روى عن النبىِّ صلى الله عليه و آله أنه صلى الله عليه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار».

وقال ابن زُهْره فى باب خيار العيب من «الغنيه»: (ويحتج على المخالف بقوله صلى الله عليه و آله: «ولا ضرر ولا ضرار».

وفى «التذكرة» (1) للعلامة مرسلًا عن النبىِّ صلى الله عليه و آله، قال: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام».

وفى «مجمع البحرين»: (وفى حديث الشفعة قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين والمسكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام).

ومنها: حديث أبى عبيده الحذاء، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: كان لسَيمره بن جندب نخله فى حائط بنى فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شىء من أهل الرِّجْل يكرهه الرِّجْل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكاه، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه و آله إنَّ سَيمره يدخل علىَّ بغير إذنى، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلى حذرًا منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فدعاه فقال: يا سَيمره ما شأن فلان يشكوك ويقول يدخل علىَّ بغير إذنى فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سَيمره استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه و آله: يسرك أن يكون لك عِدْقٌ فى الجنَّة بنختك؟ قال:

لا، قال: لك ثلاثة، قال: لا، قال: ما أراك يا سَيمره إلَّامضارًا، اذهب يا فلان فاقطعها

ص: ٢٣٦

(فاقلعها) واضرب بها وجهه» (١).

ومنها: حديث زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إِنَّ سَيِّمُرَهُ بِنِ جُنْدَبِ كَانَ لَهُ عِدْقٌ فِي حَائِطِ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بَبَابِ الْبَسْتَانِ، فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ، فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَأَبَى سَيِّمُرَهُ، فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَخَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ، وَمَا شَكَا، وَقَالَ: إِذَا أُرِدْتَ الدَّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ، فَأَبَى، فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ، فَقَالَ: لَكَ بِهَا عِدْقٌ يُمَدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْأَنْصَارِيِّ إِذْ هَبْ فَاقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ» (٢).

ومنها: حديث آخر لزراره منه إلمائه قال: «فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرَارٌ عَلَى مَوْءِنٍ، قَالَ: ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فُقِّلِعَتْ وَرُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: انْطَلِقْ فَاغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ» (٣).

وصدره هكذا: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ سَيِّمُرَهُ بِنِ جُنْدَبِ كَانَ لَهُ عِدْقٌ وَكَانَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزِلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَكَانَ يَجِيءُ وَيَدْخُلُ إِلَى عِدْقِهِ بَغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ، فَقَالَ لَهُ الْأَنْصَارِيُّ: يَا سَيِّمُرَهُ لَا تَزَالُ تَفْجَأُنَا عَلَى حَالٍ لَا نَحِبُّ أَنْ تَفْجَأَنَا عَلَيْهَا، فَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَأْذِنْ، فَقَالَ: لَا أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِ

ص: ٢٣٧

- ١- ١. الوسائل ج ١٧ الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.
- ٢- ٢. الوسائل ج ١٧ الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.
- ٣- ٣. الوسائل ج ١٧ الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

وهو طريقى إلى عذقى، قال: فشكاه الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فأتابه فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: نخلّ عنه ولك مكانه عذقى فى مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلنك اثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيد حتى بلغ عشره أعذاق، فقال: لا، قال: فلنك عشره فى مكان كذا وكذا فأبى، فقال: نخلّ عنه ولك مكانه عذقى فى الجنه، قال: لا أريد، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجل مزارٍ. إلى آخره».

هذه جملة ما عثرت عليه من الأخبار فى لا ضرر ولا ضرار مع اختلاف ألفاظه، ولعله أزيد ممّا ذكرنا لمن تتبع.

وسيمره بن جندب بن هلال الفزارى كان خبيث السيرة، سىء السريره، مسرفاً فى القتل، فلا يحصى من قتل من عباد الله، استخلفه زياد على البصره، فقتل منهم ثمانيه آلاف، وقال: لو قتلت مثلهم معهم ما خشيت. أراح الله العباد منه سنة ٥٨ حيث سقط فى قدر مملوء ماء حاراً (١).

أقول: بعد الفراغ عن ذكر الآيات والروايات يقتضى بدواً أن نتعرض لأسانيد الأخبار المروية، فنقول:

فى «الكفايه»: (والإنصاف أنه ليس فى دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجبٌ لكمال الوثوق بها، وانجبار ضعفها، مع أنّ بعضها

ص: ٢٣٨

١-١. تاريخ الطبرى: ج٤/١٧٦.

موثقه، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى) انتهى محلّ الحاجه (١).

والمدعى للتواتر والشائع على ألسنه المتأخرين، هو فخر المحققين قدس سره صاحب «إيضاح الفوائد» في كتاب الرهن على ما هو المحكي، أنه قال:

(ثالثها العتق، فنقول: يجب عليه فك الرهن بأداء الدين.. إلى أن قال: ولو بذله بالأزيد ولو بأضعاف قيمته، فالأصح وجوب فكه عليه، لوجوب تخليص الحُرّ، فإنه لا عوض له إلا التخليص، ولا يمكن إلا بالأزيد من قيمه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، واحتمال عدمه لإمكان استلزامه الضرر بأن يحيط بمال الزاهن، والضرر منفي بالحديث المتواتر ضعيف ولا وجه له عندي) (٢). انتهى كلامه على ما في «منتهى الدرايه».

أقول: والكلام هنا يقع في مقامين:

المقام الأول: البحث السندی:

إنّ سند الأخبار الدّاله على حرمة الضرر والضرار نقلها الشيخ الصدوق وأسنده جزماً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، مثل الخبر الذي رواه صاحب «الوسائل» في باب موانع الإرث حيث روى عنه أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». من دون ذكر كلمه روى ليكون الخبر مرسلًا، فبملا حظّه تعهّده الصدوق في أوّل «الفيّه» من أنه لا يروى في كتابه خبراً إلّا أن يكون حجّه بينه

ص: ٢٣٩

١-١. الكفایه: ج ٢/٢٦٦.

٢-٢. منتهی الدرايه: ج ٦/٤٩٥.

وبين الله، ونحن نعلم على ذلك وتعتبر مثل هذه الأخبار حجه كما هو ملك جماعه من الفقهاء.

أما بعض الأخبار فسنده معتبر مثل الخبر المروي عن زراره والمنقول في «كتاب إحياء الموات» فيأته موثق، لأن سلسله الرّواه جميعهم موثقون مثل عدّه من الأصحاب عن أحمد بن محمّد بن خالد وهو ثقة، وعن أبيه محمّد بن خالد البرقي وهو ثقة، وإن كان ناقلاً. لأخبار الضعاف لكنه لا. يوجب ضعفه فقد وثقه الشيخ و العلماء، وما ورد عن النجاشي من أنه: (كان ضعيفاً في الحديث) لعله أراد نقله عن الضعاف لا. تضعيفه، أمّا عبد الله بن بكير فهو وإن كان فطحياً إلا أنه ثقة، بل قيل إنه من أصحاب الإجماع، وأمّا زراره فجلالته معلوم لا يحتاج إلى بيان أصلاً، فالحديث موثق، ويكفي في الاعتماد إليه لو لم يكن في البين غير هذا، وهو يشتمل على جملة «لا. ضرر ولا. ضرار». مع أنّ عمل الأصحاب بتلك الأحاديث في موارد متعدده، يكفينا في صحه الاعتماد عليها، وكمال الوثوق بها.

وبالجملة: فلا مشكله في أخبار قاعده لا ضرر من ناحيه السند.

المقام الثاني: البحث عن تواتر أخبار القاعده وعدمه.

أقول: لا يخفى أنّ التواتر على ثلاثه أنحاء:

١- التواتر اللفظي: وهو ما لو كان لفظ واحد قد تكرر بعينه في طائفة من الأخبار، إذ الألفاظ قد تتكرر في أخبار كثيره، ولا فرق في تحقق ذلك بين أن يكون مورد جميعها واحداً أم لا مثل حديث الغدير والكلمه التي صدرت عن



رسول الله صلى الله عليه و آله في حقّ عليّ عليه السلام «من كنت مولاه فعليّ مولاه».

٢- والتواتر المعنوي: هو حصول النقل المتواتر على قضيه خاصه بألفاظٍ مختلفه، كتواتر شجاعه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، بنقل ما صدر عنه في الحرب مع عمرو بن عبد ودّ، ومرحب الخيبري، وغيرهما من شجعان العرب، ولا يعتبر فيه أيضاً وحده المورد كما توهمه الجزائري- بل قد يظهر كلام صاحب «الكفايه»- القول بذلك من شجاعه عليّ عليه السلام من خصوص الحرب، بل هناك موارد اخرى يستفاد منه ذلك مثل رفع مصراع الباب في حرب خيبر، بل ومقابلته للحيوان المفترس، وجميعها تكون حاكيه عن شجاعته، وغير ذلك من القضايا في موارد متعدده حاكيه عن شجاعته، والفارق بين هذا التواتر مع التواتر اللفظي ليس إلّا من جهة عدم تكرّر لفظ خاص أو ألفاظ خاصه في القضايا كما هو الحال كذلك في التواتر اللفظي، فالفرق بينهما يظهر بذلك لا بواسطة أنّه يعتبر فيهما وحده المورد مع الاختلاف في تكرّر الجملة وعدمها، كما صرّح الجزائري رحمه الله بذلك في كتابه المسمّى ب «منتهى الدرايه»، وحيث لاحظ صاحب «الكفايه» أنّ قضيه حديث لا ضرر ولا ضرار لم يكن من هذين القسمين لاختلاف ألفاظها في الروايات، وتعدّد مواردّها من الشفعه والإرث وإحياء الموات وغيرها، التجأ إلى أنّ التواتر الحاصل في ألفاظ هذه القاعده لم يكن في القسمين المذكورين بل هناك تواتر عن قسم ثالث وهو التواتر الذي ادّعاه الفخر رحمه الله في المقام وهو التواتر الإجمالي، حتّى يساعد مع اختلاف الألفاظ والموارد.

ص: ٢٤١

٣-التواتر الإجمالي: ومعناه هو القطع بصدور بعضها في تلك الروايات.

أورد عليه الجزائري: بأنه على تقدير اعتبار وحده القضييه في التواتر المعنوي، يكون هذا التواتر إجمالياً لا- معنوياً، إلا أن اعتبار وحده المورد غير معلوم، فالتواتر منحصر في اللفظي والمعنوي، والتواتر الإجمالي الذي ذكره صاحب «الكفايه» الذي يختلف فيه اللفظ والمعنى أجنبي عن التواتر المصطلح عندهم، هذا.

ولكن الحق هو أن يقال: إنه لا يعتبر وحده القضييه والمورد لا في التواتر اللفظي ولا في المعنوي، بل الملاك في الأول هو تكرر جمليه في طائفه من أحاديث، وفي الثاني هو الإشاره إلى جهه مستفاده من عدّه روايات تفيد ذلك كشجاعه علي عليه السلام ولو في وقائع متعدده، مع كون أزيد من واحده من الروايات يقطع ويضمن بصدورها، هذا بخلاف المتواتر الإجمالي حيث إنه أيضاً يشير إلى جهه واحده من تلك، وإلى موضوع واحد، إلا أنه لم يقطع بصحة صدور كل واحد منها، بل يقطع بصدور واحده من تلك الأحاديث المتواتره، وهذا هو مراد صاحب «الكفايه» في توجيهه كلام الفخر قدس سره.

أقول: وهذا التوجيه أيضاً مخدوش، بأنه لو سلمنا عدم تواتر جمليه (لا ضرر ولا ضرار) بنفسها، فلا أقل من حصول التواتر المعنوي لأجل الإشاره إليه في طائفه كثيره من الأخبار، وفي وقائع متعدده كما لا يخفى، فكونها متواتره معنوياً أقرب إلى القبول من التواتر الإجمالي.

ص: ٢٤٢

خلاصه الكلام: بعد ما ثبت صحه أسانيد أخبار القاعده وحجيتها الشرعيه، فلا مجال للتوقف في الحكم بصحة القاعده بملاحظه عدم اعتبار سند واحدٍ منها مثلاً، لما عرفت-على مبنا-بصحة الاكتفاء بجزميات الصدوق، كما أنه يكفي في ثبوت الحجية كون الحديث موثقاً، كما لا يضرنا اضطراب متن الحديث، لأن التواتر المعنوي أو الاستفاضه-كما ادعى قيامها استاذنا السيد الخميني رحمه الله في تهذيبه-يحصلان حتى مع الاختلاف والاضطراب، لأنه لا يعتمد على حديث واحد حتى يتضرر بذلك مع وجود الشهره الفتاويه والعملية من الأصحاب على طبق القاعده في أكثر موارد الفقه، من المتقدمين والمتأخرين، بل حتى من العامة فضلاً عن الخاصه، خصوصاً مع ملاحظه دلالة الآيات الأربعة، والأخبار الواردة في السنة على عدم جواز الإضرار والضرر، خصوصاً مع مساعدته ومطابقتها مع حكم العقل، وتوافقه أيضاً مع سماحه الشريعة وسهولتها، ومطابقتها لأمر قد حسيه العقلاء، فمع وجود جميع هذه الأمور ربما يطمئن ويقطع الفقيه بصحة القاعده وحجيتها، إلى درجة بحيث يعتمد عليها في تقديمها على العمومات والإطلاقات من أول الفقه إلى آخره في جميع الأبواب من العبادات والمعاملات، ولذلك لا تأمّل في ثبوت هذه القاعده وحجيتها، ودعوى أنها قد تكون من القواعد المختلفه المجعوله التي وضعها بعض الوضعيين ممنوعه لما سبق ذكره من الأدله والشواهد والقرائن على صدورهما مشرعاً والله العالم.

\*\*\*

بعد الوقوف على صحه صدور القاعده كتابً وسنهً، وحتيها شرعاً وعقلاً يصل الدور إلى البحث عن دلالتها من حيث التركيب اللغوي ومفهوم الكلمات الوارده في الأخبار، فنقول ومن الله الاستعانه:

ههنا امور تجب ملاحظتها:

الأمر الأول: إنّ إداه النفي (لا) في قوله صلى الله عليه و آله: «فإنه لا ضرر ولا ضرار»، احتمل فيها وجوهاً ثلاثه:

تارة: نقول إنّها زائده حتى في المعنى، وكون كلمتي ضرر وضرار كلمتان مرفوعتان منونتان، و(فإنه) مركبٌ كلمه من حرف إنّ المشبهه وضمير الشأن اسمه، وضررٌ وضرارٌ خبراه.

أشكل عليه: المحقق السيد مصطفى الخميني في كتابه «تحرير الاصول» بأنه إذا كانت اداه (لا) زائده، وكلمه ضرر وضرار خبران ل(إنّ) يلزم منه أن تكون الجملة إيجابيه لا نافية، فيفسد المعنى، لأنه حينئذ يفيد بأنّ الشأن كونه ضرراً وضراراً، فلا بدّ أن يفرض (لا) غير زائده بل نافية ملغى عن العمل، حتى تكون لا ضرر ولا ضرار جمله خبريه، ل إنّ فيكون الخبر حينئذٍ قضيه إيجابيه معدوله المحمول، ولذلك نعتقد أن الخبر لا بد أن يكون خالياً عن اداه (إنه) ليصح الاستدلال به على القاعده.

وفيه: إنّ دعواه غير مقبوله جداً؛ لأنّ الغاء (لا) عن العمل لا بدّ له من وجهٍ

وسبب، وهو غير موجود هنا.

أخرى: أن يكون لا المشبهه بليس، ويقرء الضرر والضرار مرفوعان متونان باعتبار أنهما اسمين ل (لا)، والخبر محذوف، واداه (لا) مع اسمه يعدّ خبراً ل إنَّ.

وثالثه: أن يكون (لا) لنفى الجنس والضرر والضرار اسمان له مفتوحاً لا منصوباً.

وعلى هذين الوجهين لابد من تقدير خبر، لأنه ليس المراد هو السلب التام في مقابل كان التامه؛ يعنى بأن يقال لم يوجد ضررٌ ولا ضرارٌ، بل قيل إنّه غير معقول كما في «تحريرات الأصول».

أقول: ولكنّ الإنصاف إمكان وجود الوجهين، باعتبار أنّه السلب التام في مقام بيان المبالغه، فكأنّه صلى الله عليه وآله أراد نفى الموضوع بلحاظ عدم وجود حكم كذلك، كما يصحّ أن يكون النفي بلحاظ الحكم والخبر بأن يقدر ما يناسب موضوعه إذا لم يفرض وجوده في الكلام، والمحذوف يمكن أن يكون لا- ضرر ولا- ضرر بين المخلوقات والإنسان بعضهم مع بعض، أو في الإسلام، أو على مؤمن.

ودعوى: أن التقدير والخلاف يوجب الإجمال، فيسقط الخبر عن الاستدلال كما عن صاحب «تحريرات الأصول».

ليس على ما ينبغي، لأنّه إنّما يلزم ذلك إذا لم يُبين في حديثٍ معتبر آخر ذلك المتعلق كما في حديث الصدوق رحمه الله المعبر عندنا، مع أنّه يعتبر حينئذٍ أن يقدر ما يناسب الشارع، وهو ليس إلّا الحكم فيفيد المقصود، هذا.

أقول: والمشهور من هذه الوجوه الثلاثه بين العلماء هو الأخير، من اعتبار

كلمه (الضرر) مفتوحاً بنفى الجنس كما لا يخفى. و أما كون النفي بنفى الموضوع أو الحكم فسيأتى البحث عنهما عن قريب إن شاء الله تعالى.

الأمر الثانى: فى بيان ما وصل إلينا من جملات هذه القاعدة: لا خلاف فى ثبوت جمله «لا ضرر ولا ضرار»، لأن هذه الجملة قد ووردت فى كثير من تلك الأخبار التى فيها الصحيح وغيره، بل وهكذا وجود كلمه «فى الإسلام» على حسب ما هو الموجود فى كلام الصدوق قدس سره الذى أسنده جزماً إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم، فيكون الخبر المرسل عندنا كالمسند كما قلنا بذلك فى مراسيل ابن أبى عمير، وهو مختار المحقق الخوئى رحمه الله فى دورته الأولى، لكنه عدل عن ذلك فى دورته الأخيره ويا ليت لم يعدل عنه، واستدل على عدلوه بأن صححه السند عند الصدوق رحمه الله لا يفيد فى حقنا مع وجود اختلاف كثير فى المبانى فى معنى العدالة، حتى قال بعضهم إن العدالة هى شهاده أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، مع عدم ظهور الفسق، وبعضهم قائل بحجبه خبر الثقة كما هو التحقيق، وبعضهم لا يرى جواز العمل إلا بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه العمليه، فمع هذا كيف يمكن الاعتماد على خبر قد اعتمده شخص وعدّه معتبراً مع اختلاف مباينه مع ما نتبناه، ولذلك لا يمكن عدّ الصحيح عنده صحيحاً عندنا.

ولكنه مندفع: بأن توثيق مثل الشيخ أو النجاشى أو الكشى لراو لا يعنى إلا التوثيق على حسب مبناه فى وثاقه الخبر وصحته، فكما نعتمد على توثيقهم للرجال، ولم يناقشهم فى ذلك أحد فكذا الحال فى المقام؛ فإن نقل الحديث عن

مثل الصدوق ونسبته إلى النبي أو الإمام مع خبريته وتقدمه وجلاله قدره ووثاقته، ليس بأقل من توثيقه لرجال ذلك الحديث، حتى لو لم نعلم أساميهم، فوجه القبول منه ومن ابن أبي عمير وأحزابهم ممن قيل في حقهم أنهم لا يرسلون ولا يروون إلّا عن الثقة بمثل قبول قول الشيخ والنجاشي في توثيق رجل يؤخذ منه أخبار كثيرة مشتملة على أحكام كثيرة، فالإختلاف في المباني إن كان علّة لتشكيك في قبول خبر الصدوق، للتشكيك، لجرى في جميع الأعيان من أهل الرجال، وعليه فكلامه ممّا لا يمكن المساعده عليه، والحقّ مع من يرى جواز الاعتماد على كلام الصدوق كصاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني والآمل وغيرهم من المتأخّرين.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا وجود كلمه (في الإسلام) أيضاً، كما ثبتت جملة (لا ضرر ولا ضرار) لأنّه إذا دار الأمر في احتمال الخطأ بين النقيصه والزيادة، تكون أصله عدم الزيادة أولى بالقبول، ولذلك يكون وجود جملة (في الإسلام) أولى بالقبول من عدمه، لأنّ الخطأ بالنقيصه يكون أزيد من الزيادة.

أمّا فقره (على مؤمن): فقد وردت هذه الفقره في الخبر الذي رواه الشيخ الطوسي بسنده ابن مسكان عن عليّ بن محمّد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله—وهو أحمد بن محمّد بن خالد البرقي—عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زراره، وقد يرد على هذا الحديث بعدم نقل توثيق لعليّ بن محمّد بن بندار، لكنه ممنوع، لأنّ هذا الرجل من جملة مشايخ ثقة الإسلام

الكلينى، مضافاً إلى إرساله بقوله عن بعض أصحابنا.

لكن برغم ذلك فإنّ إثبات هذه الفقرة من جهة نقل الروايه مشكلاً لعدم اشتمال سائر الأحاديث عليها، كما هو الحال عند الأصحاب فى خصوص هذه الفقرة فهى غير ثابتة عنهم لأنهم يعتقدون أنّ الجملة إمّا: «لا ضرر ولا ضرار» بصوره الإطلاق، أو مع جملة «فى الإسلام».

نعم، لولا- هذا الإشكال لكان الأصل الجارى فى المقام- وهو عدم الخطاء- فى كلّ واحدٍ من كلمه (فى الإسلام) وكلمه (على مؤمن) متعارضان، لأنّ كلّ واحدٍ منهما يكون الأصل الجارى فيه هو عدم الزيادة، فلأزم التعارض التساقط وعدم جواز الاستدلال بشيءٍ منهما، لو لم يمكن الجمع بينهما، وإلاّ جاز الجمع بينهما والأخذ بكل واحد منهما، فيحكم على عدم جواز الضرر والضرار فى الإسلام بنفى الحكم أو الموضوع كما سيأتى، وعدم جوازهما على مؤمن أيضاً.

هذا، لكن قد عرفت الإشكال فيه من جهة السند وهو إرساله فيؤخذ بجملة فى الإسلام. غايه الأمر يمكن استفاده عدم الجواز على المؤمن بطريق الأولويّه، لا أن يكون الانحصار فيه، كما ربما ينتفى ذلك على فرض تقديم ذلك.

وبالجملة: تحقّق من جميع ما ذكرنا اعتبار القاعده استناداً إلى العبارة الوارده فى الخبر وهى قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» وهذه الجملة هى التى يستند إليها فى الاستدلال.

الأمر الثالث: فى تشريح مواد القاعده.



أما أداه (لا) فقد عرفت حالها من كونها لام نفى الجنس أو اللام المشبهه بليس.

وكيف كان، فإنَّ حال الجملة لا يخلو: إما إنَّها نافية أو في موضع الإنشاء كما قد عرفت وسيجيء.

وأما كلمتي الضَّرر والضَّرار: ناهيه بمعنى أنها إخبار فينبغي لمعرفه معناهما من الرجوع إلى كتب اللغة. ويستفاد من ظاهر ما قاله صاحب «الصحاح» و«النهايه» لابن أثير و«القاموس» أنَّ الضَّرر ما يقابل النفع، كما أنَّه يظهر من «الصحاح» و«المصباح المنير» أنَّ الضَّرر اسم مصدر، وهو اسمٌ للأثر الحاصل والمصدر هو الضَّر، وعليه فالضَّر فعل الضَّار، والضَّرر نتيجه فعله، وهو النقص الوارد في النفس أو الطَّرَف كاليدين والرَّجلين ونحوهما، أو في العِرْض أو المال، ولذلك قال صاحب «الكفايه» (الظاهر أنَّ الضَّرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطَّرَف أو العِرْض أو المال. وتقابلها تقابل العدم والملكه).

وقد أورد عليه المحقق الخوئي: (بأنَّ الضَّرر هنا حيث كان اسم المصدر، فلا بدَّ أن يكون مقابله المنفعه: لا النفعُ لأنَّه مصدرٌ فيقابلة المصدر وهو الضَّر مصدر ضَرَّ يضرُّ، كما في الآية «لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا».

ومادَّه الضَّرر تستعمل متعدية إذا كانت مجردة، فيقال ضَرَّه و يضرُّه، وأما إن كانت من باب الأفعال، فتستعمل متعدية بالباء يقال: أضَرَّ به ولا يقال أضَرَّه.

وأما معنى الضَّرر فهو النقص في المال، كما إذا خسر التاجر في تجارته، أو في العِرْض كما إذا حدث شيء أوجب هتكه، أو في البدن بالكيفيه كما إذا أكل شيئاً

فصار مريضاً، أو بالكمية كما إذا قطع يده مثلاً. والمنفعة هي الزيادة من حيث المال كما إذا ربح التاجر في تجارته، أو من حيث العرض كما إذا حدث شيءٌ أوجب تعظيمه، أو من حيث البدن كما إذا أكل المريض دواءً فعوفي منه، وبينهما واسطه كما إذا لم يربح التاجر في تجارته ولم يخسر فلم يتحقق منفعة ولا ضرر، فظهر أن التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل العدم والملكة على ما في «الكفايه» انتهى كلامه (١).

أقول: قد عرفت من ظاهر كلمات أهل اللغة مثل «الصحاح» و«النهايه» و«القاموس» أن الضرر هو ما يقابل النفع، بل المعنى كذلك في كلمات الأصحاب من الأصوليين، ولم أرَ من أطلق عنوان الضرر وجعله في مقابل المنفعة عدا السيد الخوئي رحمه الله، ولعل وجهه أن الضر وإن كان مصدرًا إلا أن أصل المصدر مع المد هو عدم الإدغام، أي أن أصل الضر هو الضرر، فيصح حينئذ أن يقال بأن الضرر الذي كان اسماً للمصدر صحيح في محله، ويمكن الذي يقع في مقابل النفع هو المصدر المنفك عن الإدغام لا اسم المصدر، فكما يصح قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ بمعنى المصدر، هكذا يصح لا ضرر بالمعنى المصدرى، كما يقال في العرف إنه لا نفع في البين. هذا أولاً.

مع أنه يمكن فرض عكس ذلك بأن يُراد من النفع المنفعة حتى يوافق التقابل بين الضرر الاسم المصدر والنفع كذلك.

ص: ٢٥٠

وثانياً: أنّ المنفعة قد يطلق ويراد بها ما يقابل الأعيان، مثل منافع العين وهي نمائها المتّصلة والمنفصلة، واستعمال ذلك لا تشمل مثل الأعيان، فإنّ الضرر هنا في مقابل المنفعة قد يوجب كون المراد من الضرر هو الوارد على المنافع فقط دون الأعيان، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فلا بدّ أن يُراد من المنفعة هنا ما يصدق على مطلق النفع في المال والمنافع والأعيان، فينطبق على النفع المطلق، فيرجع إلى ما قاله الأعلام.

هذا، وينبغي التنبه إلى أنّ إطلاق الضرر في أخبار القاعده كان على العَرَض دون المال، لأنّ سَيَمُّره كان يزاحم الأنصاري بعدم الاستيذان، ويجعله في الحرج والشدّه والضيق، فاستعمال ذلك لا يناسب مع المقابله المذكوره بأن يقال إنّ الاستيذان عند الدخول يتضمّن منافع، ولا يخفى عدم موافقه هذا الأمر مع منهم العرف وطبعهم، هذا بخلاف ما لو كان المراد هو الضرر ضدّ النفع، أى كان الاستيذان له فائده وهو زوال الشدّه والحرج، وعليه فجعله بمعنى ضدّ النفع يعدّ أولى من جعله ضدّ المنفعة كما لا يخفى.

وثالثاً: كون التقابل هو التضادّ لا العدم والملكه بملاحظه فرض الواسطه بين الضرر والنفع، يمكن أن يكون باعتباره قدس سره أنّ العدم والملكه لا يقبلان الواسطه بخلاف التضادّ، مع أنّ الفسق والعداله من قبيل العدم والملكه ومع ذلك لا ينطبق شىء منهما على الإنسان قبل بلوغه، ففرض هذا التقابل إنّما يكون في مورد من شأنه وجود ذلك ولم يكن، فلعلّ الضرر والنفع من هذا القبيل، حيث إنّهُما

يلاحظان بالنسبه إلى فعل الشخص الذى يفعله، فإن كان مضرّاً للآخر فهو ضررٌ حتى وإن حصل الضرر بعد مدّه وإلا فلا، فإن كان قد لوحظ أنّه كان من شأن الإنسان إيصال النفع إلى الغير فمن لم يكن كذلك فهو ضارّ.

ولكنّ الإنصاف عدم قوّه ذلك، لما نشاهده فى كلمات اللّغويين حيث فسّروا الضرر بما يقابل النفع دون المنفعه، والشاهد على ذلك أنه يمكن الوقوف على تصريح بعضهم بأنّ الضرر هو ضدّ النفع مثل ما ذكره ابن الأثير فى «النهايه» وكذلك فى «المنجد»، ولعلّ الوجه هو أن الضرر والنفع أمران وجوديّان قد يتحقّق أحدهما وقد لا- يتحقّق، كما أنّ الحال فى الضدّين كذلك، فليس الضرر بأميرٍ عدميّ كما هو الحال فى مثل العمى بالنسبه إلى البصر، والفقير بالنسبه إلى الغنى كما لا يخفى.

\*\*\*

### تحقيق حول معنى الضرر والضرار

يقتضى المقام البحث عن معنى الضرر والضرار وبيان وجه التكرار، فلا بأس بذكر كلام أهل اللّغه هنا؛

أولاً: فى نهايه ابن الأثير بعد ذكر الحديث، قال: (الضرر ضدّ النفع، ضرّه يضرّه ضرّاً وضراراً وأضرّ به يضرّه إضراراً، فمعنى قوله: لا ضرر، أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار فعلاً من الضّر، أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه، وقيل: الضرر ما يضرّ به صاحبك وتنتفع أنت به،

ص: ٢٥٢

والضَّرار أن تضرّه من غير أن تنتفع، وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد)، انتهى كلامه.

وفى «المصباح»: الضَّر بفتح الضاد، مصدر ضَرّه يضرّه من باب قتل إذا فعل به مكروهاً، وأضرّ به يتعدى بنفسه ثلاثياً بالباء رباعياً والاسم الضرر. وقد يُطلق على نقصٍ فى الأعيان، وضارّه مضارّةً وضراراً بمعنى ضَرّه)، انتهى.

وفى «القاموس»: (الضرر الضيق) لكن نقل الشيخ رحمه الله فى رسائله عن «القاموس» أنّ الضرار بمعنى الضيق.

وفى «صحاح اللّغه»: (الضَّر بخلاف النفع، فقد ضَرّه وضارّه بمعنى، والاسم الضرر.. إلى أن قال: الضرار المضادّه).

وفى «المنجد»: (الضَّر والضَّر والضَّر ضدّ النفع، الشدّه والضيق وسوء الحال النقصان يدخل فى الشىء).

هذا ما ورد فى كتب اللّغويين حول مادّتهما، وقد عرفت أنّ أكثرهم حكموا بالتفكيك بين الكلمتين فى المعنى، ولكن مع ذلك قال صاحب «الكفايه»:

(والأظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً).

وفى قبالة السيّد الخمينى رحمه الله حيث قال: (وليس الضرار يعنى الضرر فى الحديث لكونه تكراراً بارداً، ولا بمعنى الإضرار على الضرر، ولا مباشره الضرر ولا المجازاه عليه، ولا اعتبر كونه بين الاثنتين كما قيل).

وقال صاحب البدائع فى توضيحه: (ولا يخفى عليك أنّ أخذ التكرار تأكيداً يوجب عدم كون هيئه اللّفظين فى معنى واحد، مع أنّ الأصل فى الهيئه هو

الاختلاف في المعنى والتأسيس إذا كان في مادّه واحده، نعم في المادّتين يمكن الذهاب إلى التأكيد ووحده المعنى حتّى يكون من قبيل المترادفين كالإنسان والبشر، وإن كان التناسب في اختلاف هذين اللفظين موجوداً، فالذهاب إلى التأسيس في مادّه واحده أولى من التأكيد، ولعلّه لذلك قال الأستاذ لكونه تكراراً بارداً (١).

وعليه، فإذا كان التأسيس أولى، فيأتى البحث عن أنّ أيّ معنى من المعان المتعدّده المشار إليها هي المراد:

١- هل المراد كون الضرر بمعنى النقص عن الحقّ، والضرار بمعنى المجازاه بإدخال الضرر عليه جواباً وجزاءً.

٢- أم أنّ الضرر هو فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين.

٣- أم أنّ الضرر هو ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه.

٤- أم أنّ الضرر على الصاحب وينتفع الضارّ من إضراره للغير، والضرر هو الإضرار على الصاحب من دون أن ينتفع الضارّ به، وكون الضرر فيما إذا فعل مكرهاً أو فعل ما يوجب ضيق صاحبه أو كون الضرار بهذا المعنى.

قال الفاضل النراقى: إنّ الوارد في الأحاديث ثلاثة ألفاظ من الضرر والضرار والإضرار، وهذه وإن كانت مختلفه بحسب معنى اللغوى على ما يستفاد من أكثر كلماتهم، ولكنّه ليس اختلافاً يختلف به الحكم المعلق عليها، بل الاختلاف في بعض الأوصاف للمعنى غير متعلّق كثيراً بما يتعلّق به الحكم، فإنّ

ص: ٢٥٤

١- ١. بدائع الدرر: ٧٠.

الضرر سواء كان إسمًا أو مصدرًا يكون مال المنفَى بقوله: «لا ضرر» متَّحدًا، ويرجع إليه معنى الإضرار، وأمَّا الضرر فهو وإن كان بمعنى الضرر كما قيل فواضح، نعم يختلف في الجملة لو لم يكن بمعناه، بل أخذت فيه المجازات أو الاثنية، ولكن الظاهر من الرواية السادسة - وهو الحديث الوارد في بيع بعير مريض قد شرك الرجل في رأسه وجلده وهو الخبر المروى عن هارون بن حمزة الغنوي - عدم اعتبار شيء فيهما فيه؛ وبالجملة: الأمر في ذلك سهلٌ جدًا لظهور المعنى، انتهى محلّ الحاجة (1)، هذا.

أقول: الإنصاف أن يُقال إنَّ قاعده لا ضرر ولا ضرار لا يخلو حالها:

إمّا أن تكون قاعده مستقلّة وقاعده على حدّه بنحو الكليّة ليكون الاستشهاد بها في الروايات من باب الإشارة إليها.

وإمّا أن تكون وارده أخذت في الجملة بنحو يتم الكلام في الحديث الوارد فيه هذه الجملة؟

فإن كانت من قبيل الثاني، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه التناسب بما في المورد مع كلّ واحدٍ من هذين اللَّفظين أي الضرر والضرار، فإنّ عدّ تأكيداً كان الحكم واضحاً، وإلّا لابدّ أن يلاحظ التناسب مع معنى كلّ واحدٍ منهما، وعليه يصحّ ما ذكره من عدم التناسب في الحديث السادس مثلاً مع شيء من المجازات وفعل الاثنين.

وأما إن كانت من قبيل الأول وفرض كون الجملة شيئاً مستقلاً وقاعده

ص: ٢٥٥

١-١. عوائد الأيام: ١٧ في العائده الرابعه.

مستقله، فحينئذٍ لا- حاجه للحكم بصحّه التمسّيك بها إلّا حفظ المناسبه في واحدٍ منها لا- في كلّ واحدٍ من اللفظين كما لا يخفى، ولعلّ مقصود صاحب «الكفايه» من كون التكرار للتأكيد أفضل هو تعيين الثانى، فلذلك جعل معنى اللفظين واحداً، لكن الذى يظهر من كلامه رحمه الله هو تأييد ما ادّعاه بأمر:

منها: إطلاق لفظ المضارّ من باب المفاعله في قضيه سَمُرَه بقوله صلى الله عليه وآله: «أنت رجلٌ مضارٌّ»، مع أنّ الضرر لم يصدر إلّا من شخص واحد وهو سَمُرَه دون الأنصارى.

ومنها: ما حُكى عن «النهايه» لابن الأثير بقوله: (قيل: هما أى الضرر والضرار بمعنى والتكرار للتأكيد).

ومنها: ما حُكى عن «المصباح» من أنّ ضارّه يضارّه مضارّه وضراراً يعنى ضرّه. ولكن الذى يظهر من بعض آخر هو عدم التأكيد، وكون الضرار غير الضرّ، سواء كان فى قاعده مستقله أو تميمياً للكلام؛ لأنّ مع إمكان فرض تعدّد المعنى كما هو الأصل فى الكلام، لا- وجه لقبول الوحده والتكرار للتأكيد، بلا- فرق فى ذلك بين كون الجملة قاعده مستقله أم لا. نعم، لو كان تميمياً للكلام لا بدّ من وجود المناسبه لكلّ واحدٍ منهما من المعنى فى ذلك الكلام، هذا بخلاف ما لو كانت هذه الجملة جزءاً من القاعده فإنّه يكفى وجود المناسبه مع إحداهما ولو لم يكن الآخر متناسباً فى تلك الواقعه.

وأما كون جملة «لا- ضرر ولا ضرار» بنفسها قاعده مستقله فقد ادّعاها بعض الأعظم، وصاحب «منتهى الأصول» وبعض آخر إذا راجعت كلماتهم.



ولكن أورد عليهم المحقق الخميني في كتابه المسمّى بالرسائل، بقوله:

□  
(بأنّه يمكن أن يقال بظهور ما في «دعائم الإسلام» في الاستقلال بوروده عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لكنّه احتمالٌ لا يُعوّل عليه، وليس ظهوراً لفظياً، واستشهاده بقوله صلى الله عليه وآله لا يدلّ على كونه قضيه مستقلّه من قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله. هذا حال وروده في ضمن القضايا، وقد ورد في موارد مستقلاً:

منها: مرسله «دعائم الإسلام» الثانيه، ومراسيل الصدوق، والشيخ، وابن زهره، والعلّامه، وابن الأثير.

ومنها: ما في مسند أحمد بن حنبل. هذا ما وقفنا عليه من نقله مستقلاً.

لكن إثبات استقلاله بها مشكّل لعدم حجّيه تلك المراسيل، وعدم ظهورها في كونه صادراً مستقلاً، ولعلّ استشهادهم إنّما يكون بما في ذيل قضيه سيّمه بن جندب، واحتمال أخذ بعضهم من بعض، ولا يكون إلّا مرسله واحده، وكتاب المسند لا يجوز الاستناد إليه عندنا، وبالجملة لا طريق لنا بإثبات كونه مستقلاً.

فما ادّعى بعض أعاضم العصر رحمه الله في رسالته المعموله في قاعده لا ضرر من قوله: (وعلى أيّ حال وروده مستقلاً على الظاهر ممّا لا إشكال فيه) إن كان مراده من الورد هو الأعمّ من الحجّه فهو كذلك، لوروده في مسند أحمد وغيره، وكذلك إن كان مراده ثبوت الورد، فلا دليل عليه يمكن الاستناد إليه) انتهى كلامه (١).

أقول: إنّ ما ادعاه بعض الأعاضم وجماعه من تلامذته من الاستقلال ليس

ص: ٢٥٧

ببعيد، ويعدّ وروده كذلك مسلماً بالحجّه لا مطلقاً، لأجل ما عرفت منّا سابقاً من أنّ مرسلات الصدوق إذا كانت مذكوره بصوره الجزم فهي حجّه لنا، كما اعتمد نفسه الشريف على هذا الأمر في عدّه موارد من الفقه و الأصول، فإذا كان الأمر كذلك فقد عرفت ممّا سبق نقل الصدوق هذه الجملة مع كلمه (في الإسلام) بصوره الاستقلال.

وربّما يدعى - كما عن «حاشيه الرسائل» للشيخ مجتبي الطهراني - من احتمال كون جمله «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» في كلام الصدوق من كلام نفسه لا - الإمام عليه السلام، وأيّده الصدوق بأمر استدلال عليها لاثبات مطلبه لا أن يكون بصدد بيان نقل الحديث، ثم قال: (راجع «من لا يحضره الفقيه» باب ميراث أهل الملل).

وفيه: هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنّه قد استدللّ لذلك بنقل الأخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله جزماً، ومن المعلوم عن مثل الصدوق أنّه لا - يعقل أن يسند خبراً إليه قدس سره جزماً بدون العلم بصدوره، كما لا يمكن قبول الاحتمال الذي ذكره الأستاذ من أخذ هذه الجملة من موارد أخر، والإتيان بها هنا، لوضوح أنّ إجراء تلك الاحتمالات وقبولها يوجب الإشكال في جميع موارد الاستدلالات.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم استبعاد كون الجملة بياناً لقاعده مستقلّه وثابته عند الفريقين، وكان الاستشهاد إليها من باب التمسك بالكبرى وتطبيقها على الصغرى. □

كما يؤيد الاستقلال قضيه سيّمه بن جندب، بل يمكن دعوى امكان استظهار كون هذه القاعده متداوله بين الفريقين، وقاعده مسلّمه بينهم، هو تمسك

رسول الله صلى الله عليه وآله بها في الحكم بقلع الشجره رميها عند سمره، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما أراك يا سمره إلّا رجلاً مضاراً ولا ضرراً ولا ضراراً في الإسلام». فلو لم يكن هذا أمراً ثابتاً عند المسلمين لكان من حق أحدهم أن يعترض أن قلع الشجره بنفسه يعدّ ضرراً ولا يعقل صدوره منه صلى الله عليه وآله، ولذلك نعتقد أنه صلى الله عليه وآله أراد إفهام أنه حيث كان الأمر معلوماً عندهم بعدم تجويز الإضرار على الغير ولذلك جاز له ذلك دفعاً للإضرار عن الغير، هذا.

\*\*\*

## البحث عن مصاديق القاعده في الأخبار

إذا بلغ الكلام إلى هنا تصل نوبه البحث عن جريان هذه الجملة في مصاديق وموارد اخرى مذكوره في الأخبار قضيه هدم الجدار، وقضيه الشفعه، وقضيه عدم منع فضل الماء، أمّا القضيه الثالثه: فقد رواها عقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشىء. وقضى صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال:

لا ضرر ولا ضرار» (١).

أمّا القضيه الثانيه فقد وردت في حديث آخر لعقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعه بين الشركاء في الأرضين

ص: ٢٥٩

والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار» (١).

□  
أمّا القضية الأولى وهى قضيه هدم جدار الجار فهى مرويه فى خبر ورد فى «دعائم الإسلام»، قال: «روينا عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط ولكنّه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجه منه إلى هدمه؟

□  
قال: لا يترك وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار، وإن هدمه كلف أن يبنيه» (٢).

ويؤيد بل يدلّ استشهاد الإمام عليه السلام فى هذه القضايا بقاعده لا ضرر ولا ضرار على أنها قاعده مستقله خصوصاً إذا لاحظنا كيفيه حديث هدم الجدار للجار، حيث ذكر بصورة التعليل بقوله: وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله.. إلخ. فيكون الأمر كذلك فى الحديثين الآخرين، ولذلك قال المحقق الخمينى والسيد الخوئى: «بأن الظاهر منهما أنّه من تمتتها، وبمنزله كبرى كليه يندرج فيها الموردان وثلاث موارد كاندراج قضيه سيمره فيها، ولا يرفع اليد عن هذا الظهور ولو كان ضعيفاً إلابدليل موجب له. نعم، لو امتنع جعله كبرى كليه وعله للحكم وكذا عله للتشريع، فحينئذ لا بدّ من رفع اليد عنه، ولذلك لا بدّ من التعرّض لهذه الحاله حتى يتّضح الحال، ونحن نستعرض كلام السيد الخمينى فى بدايعه فهو رحمه الله بعد ذكر كونه كبرى كليه، قال: (فيلزم منه إشكالات:

ص: ٢٦٠

١- ١. الوسائل: ج ١٧ الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٢- ٢. المستدرک: ج ٣ الباب ٩ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

منها: أنه لو كان بمنزلة العله للحكم لزم كونها معممه ومخصّيه، واللّازم منه في باب الشفعه أن يخصّص حق الشفعه بموارد لزم فيها من الشركه الثانيه ضرر دون غيرها، ضروره أن الضرر لم يكن لازماً لمطلق الشركه مع غير الشريك الأول، فربّما تكون الشركه مع الثاني أنفع له من الأول، وربما لا يكون ضرر أصلاً مع عدم التزامهم بذلك.

وأيضاً: يلزم منه ثبوت الشفعه في غير البيع من سائر المعاوضات إذا لزم منها الضرر، وبالجملة قضيه العليه دوران الحكم مدارها.

ومنها: أنه يلزم أن يكون لا ضرراً مشرعاً للحكم الثبوتى، فإنّ جواز أخذ الشفعه حكمٌ ثبوتى زائد على نفي اللزوم فى البيع بالغير اللّازم منه الضرر.

ومنها: أنه يلزم أن ترفع بالضرر الأحكام التى يلزم منها عدم النفع، فإنّ فى فضل الماء عدم وصول النفع إلى الماشيه، مضافاً إلى أنّ المشهور - على ما قيل - على كراهه منع فضل الماء، فيلزم منه سدّ باب الاستدلال ب لا ضرر ولا ضرار، إلى غير ذلك ممّا لا يمكن الالتزام به) انتهى محلّ الحاجه (1).

أقول: الإنصاف إمكان الجواب عن كلّ واحدٍ منها بعد التأمل، ودعوى أنها إشكالات يعجز الفقيه عن الردّ عليها ممّا يستلزم صيرورتها قرينه على عدم كونها قاعده كبرويه، بل هى من متمّات القضايا ممنوعه.

وأما الجواب عن إشكال الأول: من لزوم كون العله مخصّصه، لتكون الشفعه

ص: ٢٤١

المشتملة على الضرر صاحب جواز الأخذ بالشفعة، كما لو كان المشتري إنساناً مؤدياً دون البائع هو أنّ المراد بالضرر هنا ليس من جهة حال الشخص والشريك بكونه أسوأ أو أحسن حالاً حتى يقال بتلك المقالة، بل المقصود هو ملاحظه حال الشفيع حيث إنّه لو لم يعط له هذا الحقّ بأخذ سهم شريكه، ويجبر على قبول الشركة مع شخص ثالث عدّ عند العرف ضرراً والزام واجباراً بما لا يرضاه، لأنّه ربما يكون مقصوده الخلاص من الشركة بأخذه من أخيه، فالشارع يقول بأنّ هذا من حقوق الشركة بنحو الإشاعه، وأنّ الذي له الأولويّه في تحصيل نصيب شريكه هو الشفيع، فمنعه من هذا الحقّ يعدّ ضرراً عليه، فيستدلّ بتلك القاعده ويقال لا ضرر ولا ضرار، ومثل هذا الأمر لا يتفاوت فيه سوء حال الثالث وحسنه كما لا يخفى.

ومّا يؤيد هذا المعنى ملاحظه ذيل حديث عقبه بقوله: «فإذا أرّفت الأرف، وحُدّت الحدود فلا شفعه»؛ أي فلا ضرر في بيعه إلى ثالثٍ دون صاحبه، لأنّ إفراز الأرض عن الشركة يُسقط الحقّ، فعلى هذا لا يأتي دعوى أنّ العله مستلزم للتخصيص لحقّ الشفعه بما فيه ضررٌ للثالث، لأنّ الضرر موجود في كلّ فردٍ من أفرادهِ لو منع من حقّه، فلا ضرر ولا ضرار يوجب إثبات حقّه.

كما يمكن الجواب عن معمميه العله: بأنّ التعميم لا- يوجب كون الشفعه جاريه في غير البيع من سائر المعاوضات، إذا استلزم الضرر قضيه للعله؛ لأنّ إثبات ذلك يكون فرع وجود الشفعه شرعاً في غير البيع، لأنّ الأحكام تابعه لموضوعاتها، فما لم يثبت الموضوع في موردٍ لم يثبت فيه حكمه، فإن أثبت

الشارع الشفعة في غير البيع قلنا بذلك فيه أيضاً، وأما إن لم يثبت الشفعة بموضوعها إلفى البيع، فلا معنى لإجراء الشفعة في غيره، ولأجل ذلك ترى وقوع الخلاف في مثل الصلح المعاوضى الذى هو كالبيع حيث نوقش في جريان الشفعة فيه وعدمه. وعليه، فإن ثبات القاعده لا يوجب التعميم للشفعه كما توهم حتى فيما لم تجر فيه الشفعة عند الشرع كما هو واضح.

وأما الجواب عن الإشكال الثانى: بكون القاعده مستلزماً لكون الضرر مشرعاً لحكم ثبوتى زائداً على نفي اللزوم. هو أن مقتضى قاعده لا ضرر ليس إلاً بيان ما يوجب انتفاء الضرر عنه، وهو يحصل بجواز أخذه واسترداده كما يجوز له تركه وعدم أخذه من الشريك الثالث حتى يوجب إمضاء البيع، فلازم عدم استيدانه وإمضاء العقد بذلك هو الضرر، والقاعده بحسب مقتضاها لا يحكم إلاً منعه عن البيع إلا بعد إعلام صاحبه وردّه، فلو باع من دون إعلامه، كان لصاحبه أخذه بالشفعه، لأنه لو لم يكن له ذلك وسلبنا عند حق الأخذ بها للزم منه ورود الضرر عليه، فيكون حكم بيعه كالبيع الفضولى منوطاً بإجازة الشفيع، ومثل هذا الحكم لا يعدّ تشريعاً ممنوعاً، فالمراد ببطان البيع ليس إلاً كونه موقوفاً على إذن الشفيع وردّه بالأخذ، فكيف يكون القاعده حينئذ مشرعاً؟! بل الاستدلال بها حسنٌ جداً وهو المطلوب.

أقول: وبما ذكرناه يظهر الجواب عن ما ذكره سيدنا الخوئى رحمه الله بقوله: (إن كان الضرر بأصل البيع فيحكم بطلانه، وإن كان فى لزومه فيجبر بالخيار، فلا معنى

لجعل حكم الشفعة لجريان الضرر وتداركه).

وجه الظهور: أنّ المقصود ببيان القاعده هو حكمه جعل حقّ الشفعه وعلتها من دون نظر إلى كون البيع أو لزومه ضررًا أم لا، مثل حقّ المرتهن في بيع العين المرهونه حيث لو لم يكن له هذا حقّ لاستلزم منه الضرر عليه، فالإشكال مدفوع جملته وتفصيلاً.

وأما الجواب عن الإشكال الثالث والرابع: وهو أنّ معنى منع فضل الماء عدم النفع لا الضرر وهو أمرٌ مكروه لا حرام، والجواب عند هو أنّ هذا فرع ملاحظه أنّ حديث لا- ضرر هل هو في مورد النهي في الأعمّ من التحريمي والتنزيهي أو أنّه لخصوص الأول؟

فإن قلنا بأنّ مقصود الشارع هو عدم حصول الضرر ولو في موردٍ كان التضرر فيه كراهه دون أن يكون محرماً، فحينئذٍ لا مانع من التمسك بهذه القاعده لإثبات أمر مكروه في المكروه وإثبات أمر حرام في الحرام، فحينئذٍ يمكن أن يقال لعلّ وجه كون المنع هنا ضرراً لا- عدم النفع فقط هو بالنظر إلى الحيوانات، لأنّ في المعلوم أنّ الحيوانات عادة تجتمع وتقصد الكلاء الذي فيه الماء، فلعلّ قصد الإمام عليه السلام إفهام شدّه الكراهه في منع فضل الماء المترتب عليه منع فضل الكلاء، المترتب عليه حرمان البهائم من الرعى ممّا يعدّ تضررهنّ ولو بالمسامحه العرفيه.

فإن قلنا: بأنّ المنع مكروه، فالاستدلال بالقاعده يكون بلحاظ كراهته وتعليلاً لهذه الحثيه، وإن كان حراماً كان الاستدلال له.



وبالجملة: مثل هذه الإشكالات لا يوجب رفع اليد عن كونها كبرى كلياً تندرج تحتها تلك القضايا كما لا يخفى.

مناقشه اخرى للمحقق شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره: قال في رسالته المعموله في قاعده لا ضرر- ونحن نقلها بحسب ما نقلها المحقق الخميني قدس سره في بدائعه:-

(إنّ الحديثين لم يكونا حال صدورهما عن النبي صلى الله عليه وآله-والظاهر مراده من الحديثين هما الواردان في قضيه الشفعه وفضل الماء-مذيلين بحديث الضرر، وأنّ الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كلّ في وقتٍ خاصّ به.

وعمده ما استدللّ به رحمه الله لهذه الدعوى هو أنّه يظهر بعد التروى والتأمل التامّ في الروايات أنّ الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع مختلفه وموارد متشتمته كان معروفاً بين الفريقين؛ أمّا من طرقنا فبروايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام، ومن طرق أهل السنّه بروايه عباده بن الصّيامت، ثمّ روى قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسند أحمد بروايه عباده وبروايتنا عن أبي عبد الله عليه السلام.

ثمّ قال: قد عرفت ممّا نقلناه مطابقه ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من روايه عباده من غير زياده ونقيصه، بل بعين تلك الألفاظ غالباً إلّا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا من زياده قوله: «لا ضرر ولا ضرار» وتلك المطابقه بين الفقرات ممّا يؤكّد الوثوق بأنّ الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عباده من عدم التذيل بحديث الضرر.

وقال أيضاً: الذي أعتقده أنّها كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي

عبد الله عليه السلام كما في روايه عباده بن الصّامت، إلّا أنّ أئمّه الحديث فرّقوها على الأبواب) انتهى نقل كلامه.

أقول: أراد رحمه الله بهذا البيان تفكيك الذيل عن هذين الحديثين، حتّى لا يستلزم تلك الإشكالات المذكوره، ولكن أجاب المحقّق الخميني عن هذا الإشكال وقد أجاد فيما أفاد، ونحن نكتفي بنقل كلامه لاشتماله بما يفيدنا في مطلبنا.

□  
فقال بعد نقل كلامه: أقول: (إنّه قدس سره قد نُقل من قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرق القوم بروايه عباده عشرين قضيه تقريباً، ونقل من طرقنا بروايه عقبه بن خالد ستّ أو سبع قضايا، اثنتان منها قضيه الشفعه وعدم منع فضول الماء، قد تفحصت في الأخبار الحاكيه لقضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرقنا فوجدت أنّ غالبها غير منقوله بروايه عقبه بن خالد، وهو أيضاً غير متفرد - غالباً - فيما نقله، فكيف يمكن مع ذلك دعوى الوثوق بأنّ قضايا كانت مجتمعها في روايه عقبه بن خالد ففرّقها أئمّه الحديث على الأبواب؟! فمن راجع الأخبار الحاكيه لقضايا رسول الله صلى الله عليه وآله ورأى أنّ عقبه بن خالد لم ينقل إلّانادرًا من قضاياها، ولم يكن في نقل تلك النوادر متفردًا غالباً، يطمئن بخلاف ما ادّعى ذلك المتبحر، فلو كان لنا مجالٌ واسعٌ لسردت الروايات المتضمّنه لقضايا رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى تجد صدق ما ادّعيناه.

هذا، مع أنّه بناءً على أن تكون التجزئه على الأبواب من فعل أئمّه الحديث لا معنى لتكرار (لا ضرر) في ذيل قضيتين، فإنّ عقبه بن خالد لم يذكر حينئذٍ تلك القضايا إلّا مرّه واحده.

وأما ما قيل -مراده المحقق النائيني في «منية الطالب»- في تأييد قوله بأن سند الكليني إلى عقبه في جميع القضايا المنقولة منه واحداً، ففي غايه السقوط؛ لأنَّ الطريق إلى أرباب الكتب و الأصول من أصحاب الجوامع قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً، فوحده طريقهم إلى كتب الرواه لا تدلّ على اجتماع رواياتهم كما هو واضح، فحينئذٍ بقيت الروايتين المذيلتان بحديث لا ضرر في قالب الإشكال) انتهى كلامه (1).

أقول: هذا، مضافاً إلى أنّ ما ذكره ليس إلّا الاحتمال بالزيادة، وأصالة عدم الزيادة تدفعه، والعجب عن سيّدنا الخوئي رحمه الله حيث جعل احتمال زياده الرواه أولى وأرجح من احتمال كون الذيل في أصل كلام المروي، مع أنّ قبول هذه الاحتمالات يستلزم سقوط حجّيه الأخبار وسدّ باب الاستدلال، وهو مخالفٌ لسيره العقلاء وأسلوبهم في مكاتباتهم ومراسلاتهم، فكيف وعليه فدعواهم ممنوعه، والأقوى عندنا ثبوت الخبر في طرقنا مذيّله بهذا الذيل دون أن يستلزم المحذور والإشكال، لما قد عرفت جوابه بحمد الله والمنّه.

بيان المحقق النائيني قدس سره: فهو بعد قبوله الإشكال ونفيه تضمّن الخبرين للذيل، يقول:

(إن قلت: عدم استقامه كونه علّه للحكم لا يكشف عن عدم كونه في ذيل الحديثين لإمكان أن يكون علّه للتشريع.

ص: ٢٦٧

١- ١. بدائع الدرر: ٤٦.

قلت: نعم، وإن كان على فرض وروده في ذيلهما لا مناص عن كونه عله التشريع، كاختلاط المياه بالنسبه إلى جعل العده، والخرج بالنسبه إلى جعل الطهاره للحديد، إلا أن قوته عله للتشريع أيضاً بعيد؛ لأن وقوع الضرر على الشريك والممنوع من فضل الماء اتفاقى، وعله التشريع وإن لم يعتبر كونها دائميًا، ولكنه يعتبر أن تكون غالبياً أو كثير الاتفاق، فإن الضرر الاتفاقى ليس بتلك المثابه من الأهميه بحيث يجعل له حكم كلى لئلا يقع الناس فيه، إلا أن يقال إن مناطات الأحكام غير معلومه، فلعل سد باب الضرر ولو في مورد صار منشأً فجعل الحكمين مطلقاً.

وكيف كان، فعلى فرض اقتران حديثى الشفعه ومنع الفضل بهذا الذيل، لا بد من جعله حكمه للتشريع، لأنه لو كان هذا الذيل بمساق واحد في الموارد الثلاثه، وكان كبرى كليه لها، وكانت هذه الموارد بأجمعها من صغرياتها، لزم إشكالات غير قابله الدفع، فلا محيص عن الالتزام بالفرق بين الموارد وهو جعله كبرى كليه في قصه سيمره وحكمه التشريع الحكم الإلزامى فى باب الشفعه، والتشريع الحكم الغير الإلزامى فى باب منع فضل الماء.

توضيح الإشكالات: إنه لو كان كبرى كليه فى الموارد الثلاثه لزم أولاً هدم أساس الحكومه وسائر المعانى المذكوره فى الحديث المبارك، لأنه لا ريب أن منع فضل الماء المملوك ليس إلا على نحو الكراهه دون الحرمة، ولا شبهه أيضاً أن الصغرى لا بد أن تكون قطعى الاندراج فى الكبرى، ولازم هاتين المقدمتين أن

يكون لا ضرر مستعملاً في القدر المشترك بين الحكم الإلزامي وغيره، نظير صيغته الأمر المستعمله في القدر المشترك بين الطلب الإلزامي وغيره، فلا يمكن انعقاده نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ولا نفي الحكم الضرري، ولا نفي الضرر الغير المتدارك ولا النهي).

هذا بالنسبه إلى الإشكال الأول وأما المناقشتان الثانيه والثالثه فقد سبق الجواب عنهما في كلام المحقق الخميني قدس سره فلا حاجه لا عادتهما.

ثم يقول رحمه الله أخيراً: (وهذه الإشكالات مندفعه بما ذكرنا من أنه على فرض ورود لا ضرر ولا ضرار في ذيل حديثي الشفعه ومنع فضل الماء، لا محيص عن كون نفي الضرر حكمه للتشريع لا عله للحكم) انتهى محلّ الحاجه (1).

أقول: لا يخفى عدم تماميه كلامه:

أولاً: قوله: (إنّ الضرر الاتفاقي ليس بتلك المثابه في الأهميه بحيث يجعل له حكم كلى) ممنوع لأنه سبق وأن قلنا إنه إذا حكمنا بعدم جعل حقّ الشفعه فإنه يوجب الضرر على الشفيع ووقوعه ليس اتفاقياً، نعم يوجب ذلك لو كان المقصود من الضرر اللّازم هو المعنى الذى توهموه من كون الثالث شخصاً مؤذياً، وقد عرفت جوابه، وعليه فالإشكال مندفع.

وثانياً: قوله: (بأنه لو كان هذا الذيل بصوره العله في جميع موارد الثلاثه من قصه سمره والشفعه ومنع فضل الماء يلزم إشكالات غير قابله للدفع، فلا محيص

ص: ٢٦٩

بالفرق فيها بصورة الكبرى في الأولى وحكمه التشريع في حكم الإلزامي في الثانيه وحكمه التشريع في الحكم الغير الإلزامي في الثالثه) أيضاً ممنوع لأنه يمكن أن يُجاب بأنه يكون في جميع الثلاثه بصورة الكبرى الكلّيه، غايه الأمر جعل لا ضرر مستعملاً في القدر المشترك الجامع للحكم الإلزامي وغيره، وكان الملاك هو العله لا الحكمه، كما يصحّ أن تكون حكمه أيضاً، فما ذكره بأنه موجبٌ لهدم أساس الحكومه ممنوعٌ ولا يستلزم ذلك أصلاً لأنّ، حكومه كلّ مورد تكون بحسب حاله في الحكم الإلزامي بالنظر إلى الأحكام الأوّليه فيه، وفي غير الإلزامي مثله أيضاً. فما ادّعاها أنه لا يمكن أن يكون النفي بلسان نفي الموضوع أو بلسان نفي الحكم أو نفي الضرر الغير المتدارك ولا النهي ليس على ما ينبغي، لأنه لا أثر فيما ذكرناه في تمام هذه الأقسام؛ لأنّ القاعده باقيه بحالها في الدلاله والحكومه كما لا يخفى. □

خلاصه الكلام: ثبت من جميع ما بيّناه إمكان كون «لا ضرر ولا ضرار» قاعده مستقله مفيده للحكم، ويصحّ أن تكون من متممات حديث الشفعه ومنع فضل الماء وهدم الجدار، تمسكاً بتلك الكبرى الكلّيه، وأن يكون كلّ واحدٍ منها من صغريات تلك الكبرى كقصد سمره، فإذا ثبت أن الجملتان صادرتان بنحو مستقل، جاز الاستدلال بها في المورد وجود المناسبه لإحدى الفقرتين، وجعل معنى كلّ منهما معنىً مستقلاً برأسه لا تأكيداً كما ادّعاها صاحب «الكفايه»، فيحتمل حينئذٍ أن يكون معنى الضرر هو فعل طرف واحد، والضرار فعل الاثنين، أو فعل

الضرر ابتدائه والضرر جزائه، أو فعل الضرر من دون انتفاعه، والضرر هو الإضرار على الضرر مع انتفاعه، أو الضرر هو الضيق وفعل المكروه على المال، والضرر على العرض والأهل، أو الضرر هو الإضرار من دون تعمد وقصد، والإضرار في الضرر مع القصد والتعمد، وهذا الاحتمال قريب جداً كما عليه المحقق النائيني رحمه الله.

فمع وجود هذه الاحتمالات وتناسبها مع ذيل كل قضية بصوره الكبرى، لا- وجه للذهاب إلى التأكيد بالتكرار، كما عليه صاحب «الكفايه» وتبعه آخريين.

كما أنّ دعوى اختصاص الضرر لخصوص النقص في المال والنفس، وعدم استعماله في هتك العرض بخلاف الضرر، حيث لا يُراد منه المفاعله في موردٍ من موارد استعماله، بل المقصود من استعماله هو التضيق وإيصال المكروه والحرَج إلى الغير كما كان كذلك في قصه سمره، ليس على ما ينبغي، لأنّ الضّر والضرر يطلقان على تضرر الأهل والعرض عرفاً وشرعاً.

فأما الأوّل: فواضح عند مراجعه الناس في استعمالهم ذلك لمن هتَكَ عرضه وأهله، يقول فلانّ أخريين أو تضررت منه، كما يؤيد ذلك ما ورد في الكتاب والسُّنه في قصه أيوب النبي صلّى الله عليّ نبينا وآله وعليه، حيث أنّ زوجته بعد أن أعطت شعره رأسها إلى المرأه التي صارت عروساً، وبلغه عليه السلام ذلك، تألم كثيراً، فذكر الله سبحانه وتعالى ما أصابه بقوله: «وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ»

وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» ١ حيث فسّر المفسرون الضرر الذى منّه بالضرر على أهله وهتك عرضه.

وكيف كان، فاحتمال كون اللفظين على معنى مستقلّ غير بعيداً، فكلّ ما يصدق عليه الضرر من جانب أو من جانبيين، أو الضرر بلا قصد، أو الضرر مع القصد والعمد أو غيرهما من المعانى المفهمه للاثنيّته والتأسيس دون الوحده والتكرير أمرٌ مقبول ويساعده الجمله.

\*\*\*

## البحث عن معنى أداه النفي فى الحديث

### إشاره

يقتضى المقام بعد الفراغ عن معنى كلمتى الضرر والضرار، التعرّض لمعنى أداه النفي (لا) وموارد استعمالها، فنقول:

قيل قد يُقال: إنّ كلمه (لا) هنا قد استعمل لنفى الجنس، إلّا أنّ موارد استعمالها مختلفه فى الأحكام الشرعيّه.

فمنها: ما تستعمل فى مقام الإخبار عن عدم تحقّق شىء، كنايةً عن مبغوضيّته، فيكون النفي حينئذٍ يُراد به النّهى، كما يصحّ الإخبار عن وجود شىء فى مقام الأمر به، مثل ما يقال للمؤمن الممثل أنّه يفعل كذا مثل قوله عليه السلام: «يعيد صلاته» أى أعدّ، وهكذا فى المقام تستعمل اداه النفي للنّهى فى الحقيقه، مثل قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ

ص: ٢٧٢



وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» ، وفي الرواية: «لا غش بين المسلمين».

ومنها: ما أشار إليه المحقق الخوئي رحمه الله في «المصباح» في أن هذه الأداه قد تستعمل في مقام الإخبار عن عدم وجود شيء في الخارج لا- مطلقاً بل بمعنى عدم وجود طبيعه في ضمن فردٍ خاصّ أو حصّه خاصّه، كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد». وقوله عليه السلام: «لا- غيبه لمن ألقى جلباب الحياء». وأمثال ذلك، حيث قد عبّر عنه بنفى الحكم بلسان نفي موضوعه، فلا بدّ في صحّه هذا الحكم من ثبوت حكم إلزامي أو غيره تكليفي أو وضعي في الشريعة لأصل الطبيعه حتّى ينفيه عن هذا المصداق والحصّه، هذا إذا كان النفي حقيقياً.

وأما إذا كان النفي ادّعائياً، فلا- يترتب عليه إلانفي الآثار المرغوبه المعبّر عنه بنفى الكمال، مثل قوله عليه السلام: «لا صلاحه لجار المسجد إلانفي المسجد».

أقول: دعوى أنّ لا لنفي الجنس بمنزله النهي، وإخباراً عن عدم وجود شيء كناية عن نهي عن وجوده، لا تخلو عن وجه لأنّه أمرٌ متداول بين العقلاء، وأما كون النفي في مثل: «لا- ربا بين الوالد والولد»، نفيّاً حقيقياً، وهكذا مثل قوله: «لا غيبه...» ممّا لا يمكن المساعده عليه، لوضوح أنّ الرّبا بحقيقته كان موجوداً وكذلك الغيبه، إلانّه خارج عنه حكماً، يعني لا ترتب الشارع عليه أثر الغيبه وأثر الرّبا، وإخراجه عن طبيعه الرّبا والغيبه ليس حقيقياً إلانّ يكون ادعاءً، يعني أراد من نفيه بيان أنّ ما لا يترتب عليه ذلك الأثر فليس بربا حقيقه ادعاءً.

ومنها: ما يستعمل لنفي شيء ثابت في الشرائع السابقه في شريعه الإسلاميه، فتارةً يكون لنفي موضوع من الموضوعات في الشريعه المقدسه

فيستفاد منه نفى الحكم الثابت له في الشرائع السابقة، أو في العرف كما في قوله:

«لا رهبايته في الإسلام». فإنَّ الرهبايته كانت مشروعاً في الأمم السابقة، فنفيها في الإسلام كناية عن نفي تشريعها، ومثل: «لا مناجشه في الإسلام»، فإنَّ الزيادة في ثمن السلعة من غير قصد الشراء أمرٌ متعارف عند العرف فنفاها الشارع، والمقصود نفي تشريعها، ومثل: «لا قياس في الدين»، فإنَّ حججه القياس قضيه ثابتة ومرتكزه عند العامه فنفاها بنفيه.

وبالجملة: الحكم المنفئ في هذا القسم هو ما كان ثابتاً للموضوع في الشرائع السابقة، أو في سيره العرف، بلا فرق بين أن يكون إلزامياً أو غير إلزامي، تكليفيّاً أو وضعيّاً، هذا كما في «مصباح الأصول».

ثم أضاف إليه رحمه الله قسماً آخر وهو ما كانت الجملة مستعمله في نفى نفس الحكم الشرعي ابتداءً، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فإنَّ ثبوت الحرج في الشريعة إنّما هو بجعل حكم حرجي، فنفيه في الشريعة إنّما هو بعدم جعل حكم يلزم من امتثاله الحرج على المكلف، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ البحث يدور حول المنفئ بكلمه لا- لنفي الجنس لا- النفي بأيه اداه نافية حتّى بمثل أداه (ما) النافية والوارده في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وعليه فما ذكره أجنبى عمّا نبحت عنه ولا يرتبط هو بمبحثنا، وإن كان ذكر في صدر كلامه بيان ما يمكن أن تقع بالجملة المنفئيه.

وثانياً: أنّ القسم الأول من هذين القسمين أيضاً لا يكون خارجاً عن مثل

القسم الأول في البحث، فقوله صلى الله عليه وآله: «لا رفث ولا فسوق» يدل على النهي وقصد النهي بهذه الجملة، وكذلك الحال في قوله صلى الله عليه وآله: «لا رهباية في الإسلام» أو ما ورد من النهي عن القياس، أو قوله صلى الله عليه وآله «مناجشه في الإسلام» حيث يستفاد منها خصوصية نفي الأمر المذكور في الشريعة الدالة على ثبوتها في الشرائع السابقة، أو في العرف العام أو العرف الخاص، وهذا لا يوجب كون ذلك قسماً آخر كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبتت مما ذكرنا أن الأقسام المتصوّره لدلاله (لا) اثنان لو جعلنا نفي الكمال والحقيقه واحداً وإلّا تكون ثلاثه.

وبعد هذه المقدمة يصل الدور إلى البحث عن اداه (لا) المذكوره في أحاديث قاعده لا ضرر، وأنها مندرجه تحت أى الأقسام:

١- قد يقال أنها من القسم الأول بأن يكون النفي كناية عن النهي، وأنها بمنزله قوله تعالى: «لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» فيصير المعنى حينئذٍ حرمة الإضرار بالغير، وحرمة القيام مقام الإصرار، واختار هذا الاحتمال شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله وأصرّ عليه.

ولكن أورد عليه كما في «المصباح»: بأنه على فرض وجود كلمه (في الإسلام) في الحديث كان النفي حينئذٍ نفياً للتشريع لا لنفي الوجود الخارجى بداعى الزجر، وعلى فرض عدم وجود كلمه (في الإسلام) كما هو الأقوى عنده رحمه الله، فلائ حمل النفي على النهي موقوفٌ على وجود قرينه صارفه عن ظهور الجملة في كونها خبرية كما في آيه الرفث، لما ترى من وجود الرفث والفسوق

والجدال، وملاحظه استحاله صدور الكذب على الله، فلا محاله يحتمل على النهى، هذا بخلاف المقام حيث يمكن استفاده الخبريه منه، فلا وجه للحمل على النهى كما توهم.

ولكنه مندفع: بأنه على فرض وجود كلمه (فى الإسلام) يكون معناه هو النهى فى عالم الإسلام عن الإتيان بالضرر والضرار؛ أى ولو لم يكن ذلك منهيّاً فى سائر الشرائع، فيصير الإسلام ظرفاً للحرمة، فنفى الوجود ليس إلّانظراً بالنهى عن الإيجاد بالنظر إلى الإسلام، ولو لم تكن الكلمه موجوداً، فيكون الإخبار فى مقام الإنشاء، كما أنّ الرّفث والفسوق مع وجودها ينفى فيتحمل على النهى، هكذا الضرر يصير نفيه مع وجوده فى الخارج محمولاً على النهى، كما لا يشترط فى حمل كلمه «يعيد» الظاهر فى الإخبار على الإنشاء من وجود قرينه صارفه، بل يصحّ حمله عليه مع تناسب المورد، هكذا يكون فى لا ضرر ولا ضرار، غايه الأمر لا بدّ أن يلاحظ أى قسم منها أنسب مع جملة لا ضرر ولا ضرار كما ستأتى الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

٢- وربما يقال بأنّ المراد منه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع مثل قوله عليه السلام:

«لا ربا بين الوالد والولد، حيث أنّ المقصود هو نفي الحرمة، هكذا فى المقام فإنّ المراد من نفي الجملتين هو أنّ الأحكام الثابته للموضوعات حال عدم الضرر منفيّه عنها إذا كانت الموضوعات ضرريّه، ومرجع هذا إلى أنّ الموضوع أى الضرر لا حكم له، ويترتب عليه آثاراً منها عدم حكمه لا ضرر على الاحتياط العقلى، هذا

هو مختار صاحب «الكفايه» كما صرح بذلك في المقدمه الرابعه من دليل الانسداد.

هذا، ووجه عدم حكومته هو أن (لا-) لا- ينفي الحكم حتى يكون ناظرًا إلى الأحكام التكليفية والوضعية ويقدم عليها، بل ينفي خصوص الموضوع، فلا حكومه بينهما.

وقد أورد عليه صاحب «مصباح الأصول»: بأنه وإن كان بحسب الاستعمال صحيحاً في نفسه، إلا أنه لا- يمكن الالتزام به في المقام، وذلك لأن المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه و يترتب عليه، فلو كان النفي نفيًا للحكم بلسان نفي موضوعه، لزم أن يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المترتب على الفعل الضرري، منه فيلزم نفي حرمة الإضرار بالغير بلسان نفي الإضرار، وهو خلاف المقصود، فإن المقصود حرمة الإضرار بالغير. هذا مضافاً إلى أن الضرر بالنسبه إلى الحكم المترتب عليه موضوع، فهو مقتضٍ له، فكيف يُعقل أن يكون مانعاً عنه؟!

أقول: ولكن لا- يخفى ما في كلامه فإن مراد صاحب «الكفايه» من نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ليس أن يكون نفس الضرر موضوعاً مستقلاً للحكم، بل بلحاظ ما يترتب على الشيء المتلبس بذلك الوصف، بلا فرق بين أن يكون الضرر ناشئاً عن الحكم مثل الحكم بوجوب الوفاء للعقد الغبني، أو يكون المتعلق للحكم مستلزماً للضرر مثل الوضوء المشتمل للضرر، فنفي الضرر في الحديث كان بلحاظ نفي حكمه، فالشارع قد نفي الحكم لأجل وجود ضرر في متعلقه، كما

يؤيد ما ذكرناه تصريحه في ذيل كلامه بأن المنفى هو حكم الفعل الضررى بلسان نفي الموضوع.

ثم إن صاحب «الكفايه» قد شبه المقام بمثل حديث الرفع، حيث جعل الرفع مسنداً إلى نفس الخطاء والنسيان، مع أن المراد ليس إلانفى الفعل الصادر عن الخطاء والنسيان، هكذا يكون الأمر فى المقام.

وأورد عليه المحقق الخوئى: بثلاث إشكالات:

الإشكال الأول: أن المراد من النفي فى حديث الرفع، هو نفي الفعل بدلاله قيام القرينه القطعيه على ذلك، لأن أصل الخطاء والنسيان تحقق تكويناً فلا- نفي فيه، كما لا- يمكن نفي الحكم الذى كان موضوعه الخطاء والنسيان، لكونه مستلزماً لنقض الغرض، فلا محاله يكون النفي بلحاظ الفعل الصادر، هذا بخلاف الضرر حيث يمكن نفي الضرر بلحاظ الحكم فى عالم التشريع.

الإشكال الثانى: إن نسبة الخطاء والنسيان إلى الفعل هى نسبة العله إلى المعلول، فيصح أن يكون النفي نفياً للمعلول بنفى علته، فيكون المراد أن الفعل الصادر حال الخطاء والنسيان كأنه لم يصدر فى الخارج أصلاً، فيرتفع حكمه، بخلاف الضرر فإنه معلول للفعل، ولم يعهد فى الاستعمالات المتعارفه أن يكون النفي فى الكلام متعلقاً بالمعلول وأريد به نفي علته، ولو سئل صحه هذا الاستعمال فيكون خلاف الظاهر فيحتاج الأخذ به إلى القرينه القطعيه.

الإشكال الثالث: يمكن أن يكون النفي فى حديث الرفع من قبيل النفي فى

الشريعة السمحة بلحاظ وجود المؤاخذه في الشرائع السابقة على نحو لا- يكون مستلزماً للمحال، مثل إيجاب التحفظ قبل الفعل، بحيث لو تركه لأوجب العقوبة، فرفع ذلك في شريعتنا، فيكون النفي حينئذٍ لأجل نفي آثار الخطاء والنسيان، لا نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، ويمكن تأييد هذا الاحتمال بقريته لفظ: «عن امتي».

هذا خلاصه كلامه رحمه الله في «مصباح الأصول» (١).

ولكن الإنصاف عدم ورود هذه الإشكالات عليه، لوضوح تشابه المقام بين رفع الخطاء والنسيان ونفي الضرر، حيث إن التكوين منهما غير منفى قطعاً، ونفي الحكم بلحاظ كونهما موضوعاً لهما يستلزم نقض الغرض في كلا الموردین، فلا محاله لا بد أن يكون بلحاظ نفي الحكم الضرري والفعل الخطائي من جهة أثره، فكما يرفع هناك الحكم المترتب على الفعل لولا- الخطاء والنسيان، كذلك يرفع هنا الأثر المترتب على الفعل المستلزم للضرر لولا هذا الضرر من اللزوم أو الوجوب، فلا نشاهد الفرق بين الموردین كما لا يخفى.

وأما عن الثاني: دعوى أن الخطاء والنسيان هو العله، والفعل هو المعلول لا يخلو عن إشكال، لوضوح أن الخطاء قد يكون لأجل ترك شيء ولم يأت به، فلا يكون الخطاء حينئذٍ عله للفعل، بل المراد منهما هو صدور فعلٍ أو تركٍ عن تلك الحالة، فعله التحقق هو الإرادة إلا أنها متصفه بصفه الخطاء، كما تتصف تارة بصفه العمد، فرفع الخطاء يرجع إلى رفع الأثر المترتب على هذا الفعل أو الترك لولا

ص: ٢٧٩

الرفع من البطلان في الصلاة، فالنفي وإن تعلّق بالخطاء، إلّا أنّ المرفوع هو أثره، فهكذا في المقام بأنّ الضرر وإن وقع متعلّق بالنفي، إلّا أنّه أريد منه نفي الأثر الذي لولا النفي لترتّب عليه من لزوم الوفاء ووجوب التوضّي، فلا تفاوت بين الموردین.

وأما عن الثالث: فلما ترى من اعترافه بأنّ نفي الضرر في عالم التشريع وفي عالم الإسلام خصوصاً مع ملاحظه وجود هذه الكلمه فيه كما تدلّ كلمه في (امتی) في حديث الرفع لذلك، فلا منافاه في المقامين من أنّ النفي عن الموضوع بلحاظ نفي أثره وحكمه لولا الضرر و الخطاء والنسيان.

وعليه فهذه الإشكالات ممّا لا أساس لها، فالعمده هو ملاحظه ما هو الأظهر في المحتملات.

الثالث من الأقسام: بأن يكون المراد من لا ضرر هو غير المتدارك منه، فما حكم الشارع بتداركه ليس بضرر. هذا هو الذي نسبه الشيخ رحمه الله إلى بعض الفحول وقال قدس سره بأنّه أردء الوجوه، ولعلّه بأمر:

أولاً: أنّه يحتاج إلى تقدير وتقييد، إذ الضرر بصورة إطلاقه لا بدّ أن يكون غير مقصود، بل يكون هو الضرر المتدارك، وهو خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل.

وثانياً: بأنّ الضرر المتدارك في الخارج نافٍ للضرر، وهو أمرٌ تكويني، فليس بمقصود في الحديث، وإن أريد من المتدارك هو في عالم التشريع والحكم فإنّه لا ينفى الضرر واقعاً، لأنّ الحكم بوجوب ردّ المال المسروق لا يوجب انتفاء الضرر عن صاحبه، فإن استردّ خارجاً يوجب انتفاء الضرر.



اللَّهُمَّ إلمأ أن يراد كون المراد من نفي الضرر فيما هو وظيفة الشارع، وهو ليس من جهة حكمه بوجود التدارك والجبران، أمأ أصل العمل بذلك أو عدمه كان من وظيفة العبد، ولا علاقته له بالشارع، فيكفي في صحه القول بلا ضرر في عالم الشرع هو حكم الشارع بالتدارك بعد إيراد الخساره، سواء امتثل العبد خارجاً أو لم يمتثل.

ثالثاً: - كما عن «مصباح الأصول» - بأن كل ضررٍ خارجي ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فإنه لو تضرر تاجرٌ باستيراد تاجرٍ آخر لا يجب عليه تداركه، مع كون التاجر الثاني هو الموجب للضرر على التاجر الأول، فضلاً عما إذا تضرر شخصٌ من دون أن يكون أحداً موجباً للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً، فإنه لا يجب على جاره ولا على غيره تدارك ضرره. نعم، لو كان الإضرار بإتلاف المال وجب تداركه على المتلف، لكن لا بدليل لا ضرر، بل بقاعده الإتلاف من أنه من أتلف مال الغير فهو له ضامن. انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لوضوح أنه لم يرد بعض الفحول عدم وجود ضررٍ في الخارج لم يتدارك أصلاً، حتى يرد عليه بما قيل، بل مراده أن الشارع قد حكم ولو بواسطة دليل من أتلف و أمثال ذلك بتدارك الضرر الذي كان إسناده إلى شخص، وكان خارجاً عن سيره العقلاء؛ يعني إن عرض عليهم في مثله لا يجوزون ذلك، لا الضرر المطلق حتى في مثل استيراد الأجناس والأمتعه

ص: ٢٨١

وعرضها في الدكاكين بحيث يوجب توفرها هبوط قيمتها السوقية مما يوجب تضرر بعضهم، حيث إنه أمر عقلائي لا يذمّون العامل بذلك، بل عاداتهم في المعاملات كان كذلك، فالشارع أيضاً قد أمضى هذه الطريقة، ولم يحكم بوجوب التدارك.

وعليه، فالنقض غير وارد عليه بما ذكره، بل الأولى في الجواب هو ما عرفت، مضافاً إلى أنّ ملاحظه المناسبه في الأحاديث التي وردت هذه الجملة في ذيلها يفهمنا أنه ليس الشارع بصدد بيان الإخبار عن ذلك، بل كان في مقام بيان قاعده كليّه لبيان الأحكام، فلذلك قال الشيخ قدس سره إنه أردء الوجوه.

الاحتمال الرابع: وهو الذي اختاره الشيخ الأعظم وأتبعه المحقق النائيني وسيدنا الخوئي والمحقق الخميني رحمه الله وغير ذلك من المتأخرين، وهو أن يكون المراد نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، يعني بأن يكون موجباً لضرر العباد، بلا فرق بين كون الحكم مستلزماً للضرر مستقيماً مثل الحكم بوجوب الوفاء في البيع الغنبي، أو كان شمول الحكم لمتعلقه موجباً للضرر مثل التوضي في حال الضرر، أو قلنا بوجوبه ولو في تلك الحالة فهو ضرري، فيكون المنفي في عالم الجعل والتشريع خصوصاً إذا كان الحديث مديناً بكلمه «في الإسلام». نعم بناءً على الوجه الآخر وهو ثبوت كلمه «على مؤمن» يكون دالاً على عدم جواز الإضرار بالمؤمن فلا يكون الدليل شاملاً لذلك، ولكن قد عرفت عدم ثبوت خصوص هذا في تلك القاعده.

ثم قال الشيخ رحمه الله: (هذا الاحتمال هو الأرجح في نفي الروايه، بل هو المتعين

بعد تعذر حمله على حقيقته، لوجود الحقيقه فى الخارج بديهه).

أقول: كلامه مشتمل على أمرين:

الأول: تعذر حمله على الحقيقه لوجود الضرر فى الخارج بالفعل، فكيف يصح نفيه حقيقه؟

والثانى: أن المنفى هو الحكم الشرعى الذى يلزم منه الضرر على العباد.

وأما كون النفي هنا لأى شىء بعد نفي ما هو الحقيقى منه فيحتمل بوجوه:

الوجه الأول: أن يُراد من قوله: «لا ضرر»، أنه لا حكم ضررى بنحو المجاز فى الحذف والتقدير.

الوجه الثانى: أن يُراد منه المجاز فى الكلمه، بمعنى استعمال الضرر المسبب من الحكم وإرادته سببه.

الوجه الثالث: كونه حقيقه ادعائيه. ثم إن مصحح الادعاء هنا هو علاقه السببيه والمسببيه كما هو المتحقق فى سائر أبواب المجازات.

وتقريب ذلك أن يقال: إنه لما كانت الأحكام الشرعيه بإطلاقها مسبباً للضرر؛ لكونها باعثه لوقوع المكلف فى الضرر، لذلك ادعى المتكلم أن الأحكام هى نفس الضرر، فنفى الأحكام بنفى الضرر، وهذا معنى علاقه السببيه والمسببيه، وهذا المعنى يفارق المعنى الذى ذكره صاحب «الكفايه» فى الحقيقه الادعائيه، فقد ادعى رحمه الله النفي حقيقه ادعائيه كنفى الرجوليه فى مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام لأهل البصره: «يا أشباه الرجال ولا رجال». فإن الصحيح هنا ليس هو علاقه

السببيّه والمسببيّه، بل العلاقه هنا لنفى الآثار المترقبه منهم وهى الفتوّه والمرّوه حيث لم تكن فيهم، إذ العلائق والمصحح للدّعاء فى الحقائق الادّعائيه مختلفه باختلاف المقامات، حتّى مثل «وَإِسْرَافَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» ، و يكون من قبيل الحقيقه الادّعائيه، بدعوى أنّ القرينه أيضاً مطلقه على القضيه لغايه اشتهاها وكمال ظهورها، إذ الحلاوه واللّطافه إنّما يكون فى ذكر القضيه بصوره الحقيقه إثباتاً أو نفيّاً، بخلاف ما لو كان بصوره المجاز فى الحذف أو المجاز فى الكلمه حيث لا حلاوه فيهما.

وبالجملة: فأحسن الوجوه هنا هو دعوى كون النفي حقيقه ادّعائيه بعلاقه السببيّه؛ يعنى أنّ الأحكام حيث تكون مشتمله على الكلفه والزحمه والمشقّه، فكأنّ الشارع اعتبر أنّ الأحكام هى نفس الضرر فإذا نفى الأحكام يكون قد نفى بذلك الضرر بعينه فنفي المسبّب كان بملاك نفي سببه، فيكون مراد الشيخ رحمه الله من قوله: (ففى الحقيقه متعذّر) هى الحقيقه الخارجيه، فلا ينافى أن يكون بصدد نفي حقيقه ادّعائيه كما لا يخفى.

هذا هو الذى صرّح به الأستاذ المحقّق الخميني قدس سره فى كتابيه من «الرسائل» و«البدائع» وتقريراته المسمّى بالتهذيب، وجعله أحسن الوجوه لنفي الحقيقه الادّعائيه.

### مناقشه استدلال المحقّق الخميني رحمه الله:

أقول أولاً: التأمّل والدقّه فى كلامه رحمه الله قد يوجب الإشكال فى المراد من الضرر الذى وقع فى تلو النفي ما هو؟

هل هو نفس الحكم والتكليف كما يُستشعر ذلك من بعض كلامه، مثل قوله في مقام الإثبات: (فلما كانت الأحكام الشرعيه بإطلاقها سبباً للضرر، لكونها باعته للمكلف إلى الوقوع فيه، ادعى المتكلم أن الأحكام هي نفس الضرر فنفاها بنفيه) فإن ظاهر هذا الكلام يوصلنا إلى أن نفس جعل الحكم والتكليف في نفسه فيه ضرر وكلفه، فلا معنى حينئذٍ لنفي أصل الحكم حتى يصير معنى لا ضرر أى لا حكم مجعول، لاستلزامه الأذيه والكُلفه للمكلف، فحينئذٍ لا معنى اختصاص قاعده لا ضرر بقسم من الأحكام المشتمله على الضرر وهو الذى يوجب العمل بها الضرر، مع أنه مراداً قطعاً كما صرح بذلك عند نقله لكلام الشيخ في رسالته المعموله، هذا أولاً.

وثانياً: لو كان المراد هو ما نقلنا، فلا معنى لحكومته القاعده على سائر الأحكام الأوليه، لأن الحكومه لا بد أن تكون النفي فيها بلحاظ ما يعرض الحكم من العناوين الثانويه، حتى يكون بواسطه ذلك ناظراً إلى نقض الحكم كذلك.

وعليه، فلا بد مع ملاحظه هذا الإشكال صرف كلامه عن ظاهره وأنه أراد نفي الحكم الذى يلزم منه الضرر كما صرح بذلك فى بعض موارد، مثل ما نقله عن الشيخ، فيصير النفي بلحاظ أن السببيه كان من جهه أن العمل بحكم خاص مستلزم للضرر لا أن يكون نفس الحكم بذاته ضررياً، فحكم الصلاه بذاتها والصيام بذاته وأمثال ذلك وإن كانت مشتمله على الكُلفه والزحمه، ولكنه ليس بضرري فلا يشمل حديث لا، ضرر بخلاف وجوب الوضوء مع كون الماء ضاراً،

وهكذا وجوب القيام في الصلاة إذا استلزم بطوء المصلي لمرض، فإن مثل هذا الحكم الوجوبي يعدّ ضرورياً بالنسبة إليه، وهذا أمرٌ صحيح ويجرى فيه معنى الحكومه، فتكون السببیه هنا بمعنى أنّ العله لتحقّق الضرر ليس إلما الحكم، فيكون حينئذٍ نفى الضرر بلحاظ نفى الحكم، أى لا يجعل حكمٌ مستلزم للضرر في الشرع، فمصصحّ الادعاء كان بلحاظ نفى السبب فينفى المسبب، ويعدّ حينئذٍ من قبيل ذكر المسبب وإرادته سببه، فهو إما أن يكون بصورة المجاز في الكلمه أو بصورة الحقيقه الادعائيه، والثاني أولى رعايه لفصاحه الكلام.

والظاهر أن هذا هو مراد سيدنا الأستاذ، وإن كان ظاهر بعض كلماته موهمه لخلاف ذلك، كما أنّ مدعى المحقق النائيني قدس سره يكون كدعوى السيد، إلما أنّ ظاهر كلامه بل صريحه هو إرادته المجاز في الكلمه من السببیه، كما أشار إليه في آخر كلامه في «منيه الطالب»، ولذلك ردّ الأستاذ ذلك بأنّه مختاراً للشيخ قدس سره.

الاحتمال الخامس: في حديث لا ضرر هو ما نقله سيدنا الأستاذ عنه بقوله على ما بيالى، وإن لم أقف عليه في مصنفاته المتوفّره عندنا، ولعلّه قد استقاه في مجلس درسه، وهو أن يكون نفى الضرر والضرار بلحاظ التشريع وحوزه سلطان الشريعة، فمن قلع أسباب تحقّق الضرر في صفحه سلطانه بنفى الأحكام الضرريه والمنع عن إضرار الناس بعضهم بعضاً، وحكم بتداركه على فرض تحقّقه، يصحّ له أن يقول لا ضرر في مملكتي وحوزه سلطاني وحمي قدرتي.

ثمّ يقول الأستاذ: وهو رحمه الله كان يقول: إنّه بناءً على هذا يكون معنى الضرر

والضرر محمولاً على الحقيقة لا الحقيقة الادعائية.

ثم أورد عليه أولاً: بأن نفي الحقيقة لا يحصل مع النهي عن الضرر لوجود الضرر قطعاً.

ثانياً: أنه لا معنى للحكومه حينئذ لو كان المراد نفي الحقيقة، فحيث كان حديث لا ضرر حاكماً على أدله الأحكام يفهم كون المراد هو نفي الحقيقة الادعائية.

أقول: يمكن المنع عمياً ذكره لكلام استاذه، لأنه يمكن حمل كلام المحقق الحائري رحمه الله مقصوده أن هو النفي بالحقيقة الادعائية لا نفي الحقيقة الواقعيه، فكلامه قريب الأفق مع كلام الشيخ رحمه الله إلا أنه أراد النفي في حوزة الشريعة والإسلام، ولعله استظهر من كلمه (في الإسلام) وتنزيل الضرر منزله العدم بواسطة نفي الحكم والجعل تارة والتدارك اخرى، وبذلك يفرق عن كلام الشيخ قدس سره.

نعم، يرد عليه أنه لا يمكن ملاحظه حاله المبدء والمنتهى في لحاظ واحد، لأن نفي الضرر بلحاظ: نفي جعل الحكم كان في مرحله مبدءه، ونفي الضرر بلحاظ الحكم بالتدارك كان بلحاظ نتيجه، أى بعد تحقق الضرر وثبوتة على الغير حكم بالتدارك، والجمع بينهما في استعمال واحد لا يخلو عن إشكال، إلا أن يراد من اللفظ استعماله في معنى الجامع والقدر المشترك الشامل لكلا فرديه، وهو لا يخلو عن تأمل، فما ذكره الشيخ كان أحسن الوجوه وأتقنها، والله العالم.

\*\*\*

أقول: وينبغي التنبيه على أمور مهمّة:

التنبيه الأول: أورد الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره في رسالته حول حديث لا ضرر بأنّه كيف حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق، برغم مخالفته القواعد الشريعة، بل خالفه لمدلول نفس قاعده لا ضرر؟

فأجاب رحمه الله: بأنّ عدم الجواب عن هذا الإشكال لا يوجب الإخلال بالاستدلال بتلك القاعده في سائر الموارد.

توضيح كلامه: أنّ ما يوجب الضرر على الأنصارى لم يكن إلّادخول سُمّره بغير استئذان، فكان مقتضى قاعده لا ضرر هو الحكم بالمنع عن ذلك، مع بقاء عذقه في محلّه، فإن شاء الذهاب إلى ماله فليستأذنه، فكيف عمّد رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك وحكم بقلع العذق، وتمسّك في جواز قلعه بتلك القاعده بأنّه لا ضرر ولا ضرار، مع أنّ الكبرى لا تنطبق على المورد؟

وأجاب عن هذا الإشكال المحقّق النائيني في «منيه الطالب» (1) بجوابين، وأشكل على كلام الشيخ وجوابه، فلا بأس بذكرهما:

الأول: إنّ قوله لا ضرر ليس علّه لقلع العذق بل علّه لوجوب استئذان سمره وأنّما أمر الأنصارى بقلع عذقه لأنّه بإصرار سمره على إيقاع الضرر على الأنصارى قد أسقط إحترام ما له فأمر صلى الله عليه وآله بقلع عذقه من باب الولاية العامّة حسماً

ص: ٢٨٨



للفساد وثانياً لو سلمنا كونه عله.

الثانى: لو سلمنا كونه عله لقلع العدق، إلا أنّ هذا لا ينافى القواعد؛ لأنّ لا ضرر حاكم على قاعده السلطنه التى من فروعها احترام مال المسلم، الذى هو عباره عن سلطنه المالك على منع غيره عن التصرف فى ماله.

ثمّ قال بعد أسطر فى توضيح ذلك: (بعد ظهور القضيّه فى أنّ سيّمه لم يكن مالكاً إلا للعدق، وأنّ البستان المغروس فيها النخيل كان للأنصارى، غايه الأمر أنّه كان مستحقاً لإبقائها فيها مجاناً، إمّا لاستيجاره الأرض للغرس، وإمّا لكون مالكهما واحداً ابتداءً، ثمّ انتقل الأرض إلى أحد والنخله إلى آخر، فعلى أىّ حال كان سيّمه مستحقاً لإبقائها، فإذا كان كذلك وكان هذا عله لجواز الدخول على الأنصارى بلا استيذان، فلو كان المعلول والفرع مستلزماً للضرر، فنفى الضرر رافع لأصل العله والأصل. وبالجملة الضرر فى الحقيقه نشأ من استحقاق سيّمه لإبقاء العدق فى الأرض، لأنّ جواز الدخول بلا استيذان من فروع هذا الاستحقاق، فقاعده لا ضرر يرفع هذا الاستحقاق لأنّها بمنزله الكبرى الكليه، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّك رجلٌ مُضارٌّ» صغرى لها. وقوله صلى الله عليه وآله: «إذهب فاقلعها». نتيجه لهاتين المقدمتين، وتفزع جواز الدخول بلا استيذان على استحقاق إبقاء النخله، نظير تفزع وجوب المقدمه على وجوب ذيهما، وكما لا يشبهه فى أنّه لو ارتفع وجوب المقدمه لكونه ضررياً يرتفع وجوب ذى المقدمه، إلا إذا دلّ الدليل على سقوط مقدمتها فى هذا الحال كالمقدمات الشرعيه للصلاه، فكذلك إذا ارتفع جواز الدخول بلا استيذان

ص: ٢٨٩

يرتفع استحقاق الإبقاء، فالضرر وإن نشأ من الدخول بلا- استيذان مع كونه مترتباً على استحقاق إبقاء العذق يكون من آثاره أيضاً، فالضرر وإن نشأ من الدخول بلا استيذان، إلا أنه معلول من استحقاق الإبقاء، نظير ما تقدم من أن الضرر في باب الوضوء وإن نشأ من اختيار المكلف إلا أنه معلول للحكم الشرعي، وهو إيجاب الوضوء، وليس الحكم الشرعي في المقامين مقدمه إعداده بل مقدمه تسيبته، والضرر عنوان ثانوي أيضاً وإن صحَّ نسبه إلى فعل المكلف على ما تقدم، انتهى محل الحاجة (1).

وقد اعترض سيدنا الخوئي رحمه الله: بأنَّ المعلول إذا كان ضررياً لا يوجب كون الارتفاع إلّا لنفسه لا لعلته، كما لو كان إطاعه الزوجه عن الزوج في عمل من الأعمال ضررياً، فوجوب الإطاعه مرتفعه لا- أصل الزوجية، وهكذا شرب النجس إذا كان اضطرارياً، فيرتفع حرمة لا- أصل نجاسته التي كانت عله، والقياس بالمقدمه الضرريه حيث يوجب رفع وجوب ذبيها قياساً مع الفارق، لأنَّ المقدمه إذا صارت ضرريه فيصير ذبيهاً أيضاً ضرريه لأجل التوقف حيث لا وجوب لذيها إلا بعد وجوب مقدمته، فإذا كان المشى إلى الحمام ضررياً كان الغسل أيضاً ضررياً فيرتفع، هذا).

أقول: ولكن يمكن أن يندفع هذا الإشكال، بأنه كما كانت المقدمه ضرريه موجهه لضرريه ذبيها فيرتفع وجوبه، هكذا يكون في المقام، لأنَّ الدخول بلا

ص: ٢٩٠

استيذانٍ إن أمكن دفع ضرره بقبول سمره بقبول الدخول مع الإذن، فلم يكن هناك حاجة حينئذٍ لقلع النخلة، ولذلك تمسك رسول الله صلى الله عليه وآله بهذا الأسلوب أولاً وسأومه على أن يقبل برفع الضرر عن الأنصارى بقبوله الدخول مع الاستيذان، وحيث لم يقبل واستبد في كلامه وعمله فصارت المسألة مثل المقدمه، يعنى رفع الضرر عن الأنصارى لم يكن حاصلًا إلا بقلع الشجره، كما يجرى مثل هذا الكلام فى الزوجيه فيما لو لم يكن رفع الضرر فى عمل من الأعمال عن الزوجيه إلا بإخراجها عن عنوان الزوجيه، فمقتضى قاعده لا ضرر هو إيجاب الحاكم للزوج إلى طلاقها، أى يكون رفع الضرر عن المعلول برفع علته، والحال فى المقام أيضاً كذلك حيث إن نتيجة حكمه لا ضرر على قاعده السلطنه المقتضيه لقضيتين:

قضيه إيجابيه من حق المتصرف التصرف فى ماله حيث يشاء، وقضيه سلبيه من منع الغير عن التصرف فى ماله، فإن قاعده لا ضرر يوجب رفع تلك السلطنه، وهو لا يكون إلا بأحد الوجهين إما بقبول الدخول مع الاستيذان، ليكون حق تصرفه والمنع عن تصرف الغير باقٍ على حاله، أو بقلع أصل مادّه الحقّ المستلزم لانهدام أساس السلطنه، فإذا لم يمكن التعامل بالاسلوب بعد إمتناعه عن الاستيذان تصل نوبه إلى الاسلوب الثانى، فلذلك حكم صلى الله عليه وآله بقلع عذقه تسمى كاً بقاعده لا ضرر من باب تطبيق الكبرى على الصغرى، وعليه فكلامه لا يخلو عن وجه.

وأجابه أولاً- عن الإشكال المذكور: بأنه وإن كان الأحسن فى الجواب هو القول بأن قلع الشجره ليس من باب التمسك بالقاعده، إذ هى لا تقتضى إلا الحكم

بالاستيذان، إلما أنه إذا امتنع عن قبول عن ذلك مع تأكيد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد استفاد ذلك من ولايته وسلطانه وحقه الثابت على المسلمين فقام صلى الله عليه وآله بتأديبه وعززه بالأمر بالقلع قلعاً لمادّه الفساد، لقيامه مقام اللجاج والعناد كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله:

□  
«إقلعها وارم بها وجهه»، ثم مخاطبته صلى الله عليه وآله لسمره: «فاغرسها حيث شئت»، مع أنّ الظاهر والله العالم عدم فائده العرس بعد القلع، وعدم حصول الانتفاع بغيره في مكان آخر، فعلي هذا لا يجرى الإشكال على حديث سمره من جهة التمسك بقاعده لا ضرر في أصل القلع، كما لا يخفى، لوضوح أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله له مناصب ثلاثه:

□  
منصب الرساله عن الله في بيان الأحكام، وبذلك ينطق قوله تعالى «أَطِيعُوا اللَّهَ».

□  
ومنصب السلطنه والولاية، لأنّ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ويدل عليها قوله تعالى الآية: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ».

□  
ومنصب الحاكميه بالقضاء في الخصومات، ويدل عليها قوله تعالى: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ».

□  
وحكمه صلى الله عليه وآله بالقلع مندرج في القسم الثاني وهو قوله: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ»، أو القسم الثالث على احتمال لا من تطبيق القاعده وبيان حكم الله، فتأمل.

□  
ثم أورد المحقق النائيني على الشيخ رحمه الله بما ذكره في آخر كلامه: (بأنّ عدم انطباق الكبرى على مورد قضيه سمره لا يخل بالاستدلال بأنه كيف لا يضّر ولا يخل مع أنّ معناه أنّ خروج المورد لا يضّر بالعموم، فيتمسك به في سائر الموارد،

مع أنّك خبيرٌ بأنّ عدم دخول المورد في عموم العلة يكشف عن عدم إرادته ما تكون العلة ظاهره فيه، وهذا أمرٌ مرجعه إلى الاعتراف بإجمال الدليل).

أقول: الظاهر من كلام سيّدنا الخوئي قبول كلام الشيخ رحمه الله حيث إنّهُ بعد نقل كلامه قال في «المصباح»:

(وما ذكره وإن كان صحيحاً في نفسه إلّا أنّ المقام ليس كذلك... إلى آخر كلامه).

ولكنّ الحقّ مع الشيخ رحمه الله لأنّه إذا سلّمنا كون جملة «لا ضرر ولا ضرار» بنفسها قاعده مستقلّة، مع صرف النظر عن وجودها في ذيل هذه القضيّة، فالجهل بوجه الاستشهاد في مثل هذه القضيّة لا يوجب الإجمال في أصل الدليل في غير هذا المورد كما لا يخفى.

الإشكال الثاني: الذي أورده الشيخ الأعظم قدس سره هو أنّ إجراء قاعده لا ضرر ولا ضرار بعمومه غير قابل للقبول، لأنّ أكثر الأحكام مثل الزكاه والخمس والجهاد والحجّ وباب الديات والجنايات والغرامات كلّها من الضرر، فإن أردنا تخصيصها بمثل هذه، يوجبُ تخصيص الأكثر، وهو مستهجن عند العقلاء، إذ لا يبقى تحت العام بعده إلّا قليلٌ من الأحكام، فكيف الخلاص من هذا الإشكال؟

وأجاب عنه الشيخ قدس سره: بأنّ الاستهجان إنّما يلزم إذا كان التخصيص بالتخصيصات الكثيره، وأمّا إذا كان التخصيص بعنوان واحد وتخصيص فارد فلا استهجان.

وناقشه المحقّق الخراساني قدس سره في تعليقه: بأنّ عدم الاستهجان بخروج الكثير بعنوانٍ إنّما يصحّ إذا كان أفراد العام أنواعاً، لا خروج نوع واحدٍ ذا أفراد

كثيره بعنوان واحد من تحت الأنواع الكثيره فهذا لا محذور فيه، بخلاف ما لو كان العام ذا أفرادٍ وأشخاصٍ حيث لا يتفاوت في الاستهجان بين تخصيصات كثيره أو تخصيص واحد بعنوان واحد يندرج تحت هذا العنوان أفراد كثيره.

قال المحقق الخميني قدس سره: في معرض تأييده الإشكال (بأنّ الواقع خلافه، لأنّ موارد التخصيصات ممّا لا جامع لها ظاهراً، ولو فرض أن يكون لها جامع واقعي مجهول لدى المخاطب، ووقع التخصيص بحسب مقام التخاطب بغير ذلك الجامع، لا يخرج عن الاستهجان، هذا مع أنّ الخروج بعنوان واحد أيضاً لا يُخرج الكلام عن الاستهجان إذا كان المخصّص منفصلاً، فلو قال: (أكرم كلّ إنسان)، ثمّ قال بدليلٍ منفصل: (لا تُكرم من له رأس واحد)، وأراد به إلقاء الكبرى إكرام من له رأسان كان قبيحاً مستهجناً)، انتهى كلامه في «البدائع» (١).

ولكن الأولى أن يقال: إن كانت تلك الأحكام مثل الزكاه والخمس وغيرها من أخواتها خارجة بالتخصيص، ربما يمكن حصول تخصيص الأكثر، وإن كان في أصل استلزامه تأملاً، لأنّ مجموع الأحكام المجعوله إذا لوحظت نسبه مع الأحكام التي فيها ضررٌ من العبادات والمعاملات والدييات لعلّه لم يكن أكثر من الأحكام غير المستلزمه، إن سلّمنا شمول عموم لا ضرر لمثل الزكاه وأخواتها المذكوره، إلّا أنّ في الحقيقه لم يكن خروجها بالتخصيص، بل كان بالتخصّص.

بيان ذلك: التخصيص عباره عن رفع الحكم عن موضوعه، ومن المعلوم أنّ

ص: ٢٩٤

لسان قاعده لا ضرر لسان ناظر إلى الأحكام ومخصّصه للأحكام بلسان الحكومه، ولازم الحكومه أن يكون المحكوم بها حكماً لا- يقتضى الضرر بطبعه وإلّا- وجه ولا- معنى للحكومه، بل يوجب وقوع التعارض بين دليل الجعل من الحكم المشتمل على الضرر، ودليل لا ضرر، فلا وجه لتقديم قاعده لا ضرر بعنوان قاعده ثانويّه بنحو الحكومه، بل يكون حينئذٍ حكمه بالجعل الأوّل لجعل نفس تلك الأحكام.

وبعبارة أوفىٍ و أخرى: إنّ قاعده لا ضرر يرفع الحكم الذى ينشأ منه الضرر، بعد ما لم يكن ضرريّاً بطبعه، لا الحكم الذى بنفسه وفى طبع جعله يقتضى ضرراً، فالضرر الطارئ والعارض يرفع لا الضرر المَجْعول بنفس الحكم، ومثل الحجّ والجهاد والزكاه وأمثال ذلك بذاتها مبنيّه على الضرر، فكيف يمكن دفعها بقاعده لا ضرر حتّى يخرج بالتخصيص، ليوجب الاستهجان لكونه تخصيصاً للأكثر؟!!

نعم، يمكن فرض اشتمال تلك الأحكام على الضرر الناشئ منها، ففى مثله لا غرو لدخوله فى قاعده لا ضرر ورفع حكمه، مثلاً لو فرض أنه لم يكن فى البلد فقيراً هاشمياً أو فقيراً مطلقاً واستلزم نقل الخمس والزكاه إلى بلدٍ آخر بنحو يتضرّر منه، فهذا ممّا يمكن أن يرتفع بلا ضرر، ولا يوجب خروج مثل ذلك تخصيصاً للأكثر، ونقول بمثل ذلك فى الحجّ والجهاد.

مضافاً إلى إمكان المنع لأصل الضرر فى كثيرٍ من الأحكام المرتبطه بالديات والجنايات والغرامات، بل وهكذا فى الأحماس و الزكوات والصدقات.

توضيح ذلك: إذا لاحظنا الواجبات شرعيه المالىه مثل الخمس والزكاه بحذ

خلوها عن الضرر حقيقه، وإن قد يبدو ضررياً في الوهله الأولى، لأنّ المفروض كون مقدار الخمس في الأرباح والغنائم المطلقة يكون ملكاً لصاحب الخمس، وكما أنّ العشر أو ربع العشر أو غير ذلك يكون ملكاً للفقراء أو للعنوان من أوّل الأمر، لا أن يكون ملكاً لصاحب المال أوّلاً ثمّ يأمر الشارع بذلك ليحدث في ملكه وماله ضرراً ونقصاً بالإخراج، حتى يصدق أنّه حكم ضرريّ ليدخل في قاعده لا ضرر.

نعم، يصحّ هذا التوهم عند من لا يُسلم الملكيه للفقراء والسادات المتعلّقه بالأعيان، بل يرى أن على صاحب المال أن يخرج نسبه الخمس أو العشر أو غيرهما من ماله بعنوان الخمس أو الزكاه أو الصدقه تكليفاً لا وضعاً، لكنه ممنوع وقد أجبنا عنه آنفاً. هذا كلّه بالنسبه إلى مثل الخمس والزكاه.

و أقيماً مثل الجنايات والدييات والغرامات فأمرها أوضح، لأنّ حكم الشارع بأداء ما أتلفه المتلف أو جنى عليه الجاني لا يعدّ عرفاً ضرراً عليه، بل صدق الضرر عليه إن ثبت فهو من عند نفسه، لأنّ الجنايه والإتلاف أمران صادران عنه، سواء كان عن قصد أو عمد كما في الأمور العمديّه، أو صدرت عنه بلا قصدٍ وخطأً كما في الجنايات الخطائيّه، فإنّ الضرر في مثلها سببه نفس الفاعل دون الشارع، بل الأمر عكس ذلك، إذ لو لم يحكم الشارع بالغرامه والعوض، كان ذلك سبباً لوقوع الضرر على الغير من دون تدارك، فلا بدّ للشرع من المنع عنه، وعليه فإخراج مثل الجنايات والدييات والغرامات عن عنوان الضرر خروج تخصصي لا تخصصي.



يبقى هنا توجيه بعض الأحكام الشرعيه مثل بيع الأعيان النجسه والمتنجسه والتعامل بها، حيث أنّ الشارع حكم بحرمتها، ولو استلزم من التحريم ضرراً على الناس وإن كان قد رفع الحرمة في بعض الموارد كاستلزام الهلاكه والتلف لو لم تقع المعامله، نظير حرمه المراجعة إلى حكّام الجور لرفع المخاصمه، حيث إنه حرامٌ أولاً وبالذات لكن الحرمة مرفوعة عند الضروره إذا استلزم الضرر في تركه.

وقد اجيب عنه: بأنّ لا ضرر مختصّ بالأفعال الوجوديّة كقوله صلى الله عليه وآله: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي...) فإنّ النفي أو الرفع إذا تعلّق بالأُمور الوجوديّة تشريعاً كان ذلك كناية عن نفي حكمها ورفعها تشريعاً، كما أنّ نفي أحكامها تشريعاً عباره عن انتفاء تلك الأفعال تشريعاً، فيناسب تعلّقه بالفعل، وعليه فمثل هذه الأحكام المحرّمه خارجه عن عنوان لا ضرر تخصّصاً.

وفيه: الجواب غير تامّ لأنّه فرق بين الرفع والنفي في المقام، لأنّ المناسب للرفع أن يكون متعلّقاً بما كان مفروض الوجود، فيرفع تشريعاً، ولا يصحّ تعلّقه بالترك، وهذا بخلاف النفي في قوله: «لا ضرر» فإنّه ناظرٌ إلى نفي العنوان الذي يتولّد منه الضرر إمّا بلا واسطه كلزوم العقد، وإمّا مع الواسطه كوجوب الضوء، وهذا الخبر على ما نقّحناه ليس إلّا حكم الشارع، وهو أعمّ من أن يكون وضعياً أو تكليفيّاً، والتكليفى أعمّ من أن يكون إيجابياً أو تحريمياً، وعليه فالصواب هو الالتزام بالتخصيص والمنع عن كثرته.

أقول: الأولى في الجواب:

أولاً: ما ذكرنا سابقاً بأن لا ضرر يشمل ما لا يكون في أصله على نحو موجب للضرر بحكمه الأولى، وإلا لاستوجب التعارض بين حكمين أوليين لا- بين الثانوي والأولى، مع أنّ الثابت بين الأصحاب هو أنّ الحكمه تكون على النحو الثاني لا- التعارض على الصورة الأولى، فحكم الشارع بحرمة بيع الأعيان النجسه والمتنجسه، وحرمة أكلها وشربها حكم ثابت في حق ما من شأنه الضرر لمن أراد بيعها والتكسب بها، هذا فيما لو سلمنا صدق الضرر فيها، لإمكان إنكار أصله، باعتبار أنه ليس بتضرر حقيقه بل هو عباره عن عدم النفع، وفرق بين العنوانين.

وثانياً: يمكن القول بخروجها تخصيماً أيضاً باعتبار أنّ المحرّمات المائيه ليس نقصاً يحدثه الإنسان، إذ بعد كون الشيء نجساً يخرج عن المائيه، ويكون النجس والمتنجس كالخمر والخنزير وإتلافهما خارجاً عن المائيه شرعاً، فليس ضرراً شرعاً بل ولا عرفاً بعد عدم كونهما مالاً، فلا تخصيص أيضاً، فتأمل.

ولعل وجه التأمل: أن كون الشيء ليس بمالٍ شرعاً لا يوجب عدم كونه مالاً عرفاً، خصوصاً عند من استحلّه، ولذلك أجاز الشارع بيعه لمن استحلّه، وعليه فالأولى في الجواب أن يقال بأن عدم جواز بيعه ليس ضرراً بل عباره عن المنع عن الانتفاع بها، فلا يكون داخلاً تحت القاعده أصلاً.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا عدم ورود تخصيص الأكثر المستهجن على القاعده، على أنه لو سلمنا ورود التخصيص بالنسبه إلى بعض ذلك، لكنّه ليس

بالكثرة التي توجب الاستهجان، وأما إن سلّمنا كونه تخصيص الأكثر فلا يصحّ الجواب بأنّه لا يوجب الإشكال لعمل الفريقين بالقاعده كما أجابه بعض، لأنّ الاستهجان عند العقلاء أمرٌ قبيح لا يصدر عن الحكيم، ومحال، وعمل الفريقين لا يجوزّه.

مناقشه ردّ المحقق الخميني: ومن هنا- أي من التأمل في الجواب عن خروج مثل تلك الأحكام تخصّيصاً لا تخصيصاً- يظهر عدم تماميه الإشكال الذي ذكره المحقق الخميني ردّاً على المحقق النائيني، حيث فصّل في قاعده لا- ضرر بعموم شمول القاعده للأحكام الأوليه التي جعلت بصوره الضرر، بأنّ القاعده منصرفه عنها إلى الأحكام التي يوجب أن ينشأ من الحكم الضرر، وقال: (إنّ الأحكام ذات أقسام عديده، لأنّ الأحكام لم تكن عللاً تامّه ولا أسبابها توليديّه للضرر، بل تكون ضرريّتها باعتبار انتهاءها إلى الضرر ولو بواسطه أو وسائط، فإنّها محقّقه لموضوع الطاعه، وأمّا حصول بعض المبادئ في نفس المكلف كالخوف والطمع وغيرهما موجه لانبعاثه بعد تحقّق مقدمات الانبعاث من التصوّر والتصديق بالفائده، والشوق والإرادّه، ثمّ الانبعاث والإيجاد خارجاً، وعليه فيكون وجوب المتعلّق في الخارج ضرريّاً، فحيثُ قد يكون المتعلّق علّه وسبباً توليديّاً للضرر، وقد يكون معدّاً أو منتهيّاً إليه ولو بواسطه. مثلاً- قد يكون نفس الصوم ضرريّاً، وقد يكون موجباً لليوسه وهي ضرريّه أيضاً، وكذا الكلام في لزوم البيع، فإنّ نفس اللزوم لا يكون ضرريّاً بل البيع بنفسه ضرري، فحيثُ قد يكون البيع ضرريّاً بذاته، وقد يترتب عليه الضرر ترتباً ثانوياً، أو ترتباً مع الوسائط، بل

قد يكون بيع متاع بقيمه رخيصه موجباً لتنزل المتاع وورود الضرر الفاحش على واجديه، وقد يكون موجباً للغلاء والقحط وحصول الضرر على فاقديه، وقد يكون بيع الدار المحبوه موجباً للضرر على الأهل والأولاد، وقد يكون موجباً للإضرار بالجار والشريك.

إذا عرفت ذلك نقول: الأحكام قد توجب الضرر بنحو العليه والسببيه التوليديه، وقد توجب ذلك بنحو الإعداد، وقد تلزمه لزوماً أولياً، وقد تلزمه لزوماً ثانوياً، وفي الجميع يمكن أن يدعى أنّ المنفى بقوله لا ضرر هو الأحكام الموجه للضرر إيجاباً علياً أو أولياً، وأمّا بعدما عرفت من عدم ترتب الضرر على الأحكام كذلك، بل الترتب عليها يكون بنحو من الدخاله وبنحو من الاعداد، فلا ترجيح لاختصاص نفي الضرر بحكم دون حكم، وضرر دون ضرر، ومعدّ دون معدّ.

ودعوى اختصاص نفي الضرر بأحكام تكون متعلقاتها ضرريه بنحو السببيه لا بنحو الاعداد، كما ترى، فاتضح لزوم تخصيصات كثيره عليه، وإلّا لزم تأسيس فقه جديد.. إلى آخر كلامه (١).

□  
أقول: قد أتعب نفسه الشريف قدس الله روحه الزكيه ببيان أقسام ما يتصور أن يتضرر الإنسان من الأحكام بلا واسطه، أو مع واسطه واحده، أو وسائط بما لا ينتهي إلى هذا المقدار، وما لا يؤثر في ما هو المقصود في المقام، لوضوح أنّ حقيقه الأمر هو ملاحظه ما يمكن أن يشهد الدليل وما لا يمكن. وبعد الإحاطه بما

ص: ٣٠٠

ذكرناه تفصيلاً من بيان وجه عدم إمكان شمول الحديث لبعض أقسام الأحكام، لتفاوت مرتبتهما، حيث إن الضرر يعدّ من العناوين الثانويّة، وبعض الأحكام من العناوين الأوّليّة، ولذلك يعدّ الضرر دليلاً حاكماً عليها. والعجب منه أنه برغم تسليمه الحكومة في دليل لا ضرر، مع ذلك يقول بشمول الحديث لجميع الأحكام، والذهاب إلى تخصيص الأكثر، ولذلك نتساءل أنه كيف له أن يجمع بين هذين الوجهين، لأنّ وحده المرتبه توجب التعارض لا- تقديم أحدهما على الآخر بالحكومة. وأما على المبني المختار فإنه لا يوجب التخصيص أصلاً، وإن سلّم التخصيص في بعضها فهو ليس بتخصيص الأكثر، وبذلك استطعنا الفرار عن الإشكال الذي أورده الشيخ الأعظم رحمه الله.

الإشكال الثالث: من الإشكالات الواردة على قاعده لا ضرر، ما بيّنه المحقّق الخميني قدس سره تبعاً للآخرين وخلاصته: إنّ قاعده لا ضرر بما أنّها حكم امتنانى على العباد، وأنّ مفادها أنّه تعالى لعنايته بالعباد لم يوقعهم في الضرر، ولم يُشرّع الأحكام للإضرار بهم، تكون قاعده آبيه عن التخصيص مطلقاً، فحكم لا- ضرر حكم قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ولسانه كلسانه، و يكون آبياً عن التخصيص، مع أنّ كثيراً من الأحكام الإلهيّة ضرريّه كتشريع الزكاه و الخمس والجهاد والكفّارات والحدود والاسترقاق وغير ذلك كسلب المائيه عن الخمر والخنزير وآلات القمار وآلات الطرب، وسائر الأعيان النجسه، وما يلزم منه الفساد بحسب أدله الشرع، بل لو لم يكن التخصيص أكثرياً، ولم يكن لا ضرر

فى مقام الامتنان، لكان نفس خروج هذه الموضوعات والأمر التى هى أصول الأحكام الإلهية ومهماتها من قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، مستهجنًا. فمن أمر الشارع بنفى الضرر فى الأحكام، سواءً كان إخباره فى مقام الإنشاء أم لا، ثم الحكم بأن معظم أحكامه وأصولها ضررى، لم يخرج كلامه عن الاستهجان، ولذلك يكون فإنّ حاصل كلام النائىنى رحمه الله أنّ الأحكام الضرريه ظاهراً خارجةً عن القاعده تخصصاً لا تخصيصاً، وعلّق المحقق الخمينى عليه بأنه (كما ترى أو كلام شعري) وحاول الإجابة عنه.

جواب المحقق الخمينى: قال رحمه الله فى مقام الردّ على توجيه المحقق النائىنى بأنه (نعم يمكن أن يدعى أنّ دليل نفي الضرر منصرف، عن مثل تلك الأحكام المعروفة المتداوله بين المسلمين، فلا يكون خروجها تخصيصياً وهو ليس ببعيد، لكن هذا لا يدفع أصل الإشكال لورود تخصيصات غير ما عليه خصوصاً على ما قرّناه)، انتهى (1).

قلنا: إذا فرض الإطلاق لحديث لا ضرر بحسب الماده و الهيئه والتركيب لجميع الأحكام، وسلّمنا ذلك فى انطباقه عليها، فلا وجه لدعوى الانصراف عن مثل الزكاه و الخمس وغيرهما، لأنّ الانصراف بحاجه إلى ما يدلّ عليه من القرائن اللفظيه أو المقاميّه و كلاهما مفقودان فى المقام، ولذلك تبطل دعواه بعد خلوّ دليله عن القرائن المطلوبه الداله على الانصراف.

ص: ٣٠٢

ولكن الذى ألهمنى ربى- تبعاً لما تبناه أسلافنا رحمهم الله- هو أن يقال: إنَّ خروج مثل هذه الأحكام ليس خروجاً تخصيصياً حتّى يقال بأنّه يستلزم الاستهجان، أو يقال إنَّ حديث لا ضرر موضوع للمنه على الأمّة كما هو كذلك حقّاً وأنّ مثله قاعده نفي الحرج والعسر والرفع غير القابله للتخصيص، وهو كذلك بل خروجها روج تخصّصى بملاحظه أنّ ما يترتب عليه لا يعدّ ضرراً أصلاً.

نعم، ما يستلزم منها الضرر مضافاً إلى أصل حكمه وطبعه وزائداً عليه يكون داخلاً تحت قاعده لا ضرر، ولا مجال للحكم بأنّه خارج عن القاعده تخصّصاً، لأنّه حكمٌ امتنانى آبٍ عن التخصيص، ولا- وجه للإخراجه عنه كما عليه الفتاوى، وبذلك يندفع الإشكال، وتبقى القاعده ثابتة وجاريه بقوتها.

\*\*\*

ص: ٣٠٣

يدور البحث في هذا التنبیه عن مصادیق قاعده لا ضرر، وهل هی قاعده مختصه بالأحكام الإلزامیه من الوجوب والحرمة، أو تعمّ غیرهما من الأحكام الترخیصیه؟

قال المحقق الخوئی: فی التنبیه الأول فی تقریراته بأن لا ضرر قاعده تختص بالأحكام الإلزامیه، ووجهه مختاره بأنه: (بناءً علی ما ذكرناه- من أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر»، ناظر إلى نفي تشريع الحكم الضرري- يختص النفي بجعل حكم إلزامي من الوجوب والحرمة، فإنه هو الذي يكون العبد ملزماً في امتثاله، فعلى تقدير كونه ضررياً كان وقوع العبد في الضرر مستنداً إلى الشارع بجعله الحكم الضرري، وأما الترخيص في شيء يكون موجباً للضرر على نفس المكلف أو على غيره، فلا يكون مشمولاً لدليل نفي الضرر، لأنّ الترخيص في شيء لا يلزم المكلف في ارتكابه حتّى يكون الترخيص ضررياً، بل العبد باختياره وإرادته يرتكبه، فيكون الضرر مستنداً إليه لا إلى الترخيص المجعول من قبل الشارع.

وبالجملة: نفي الضرر في الحديث الشريف- على ما ذكرناه من المعنى- ليس الا- كنفى الحرج المستفاد من أدلته نفي الحرج، فكما أنّ المنفى بها هو الحكم الإلزامي الموجب لوقوع المكلف في الحرج دون الترخيص، إذ الترخيص في شيء حرجي لا- يكون سبباً لوقوع العبد في الحرج، فكذا في المقام بلا فرق بينهما، فلا يستفاد من قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر»، حرمة الإضرار بالغير، ولا حرمة الإضرار



بالنفس وإن كان الأول ثابتاً بالأدلة الخاصه، بل يمكن استفادته من فقره الثانيه فى نفس هذا الحديث، وهى قوله صلى الله عليه و آله: «لا- ضرار»، بتقريب أن المراد من النفى فى هذه الفقره هو النهى كما فى قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ وذلك لأن الضرار أمرٌ خارجيٌّ، وهو كون الشخص فى مقام الإضرار بالغير، فلا معنى لنفيه تشريعاً، كما لا يصح حمله على الإخبار عن عدم تحقق الإضرار فى، الخارج للزوم الكذب، فلا محاله يكون المراد منه النهى عن كون الشخص فى مقام الإضرار بالغير، فيدل على حرمة الإضرار بالغير بالأولويه القطعيه، ولا يلزم من حمل النفى على النهى فى هذه الفقره التفكيك بين الفقرتين، لأن المعنى فى كليهما هو النفى، غايه الأمر كون النفى فى الفقره الأولى حقيقياً، وفى الفقره الثانيه ادعائياً على ما تقدم بيانه. وهذا نظير ما ذكرناه فى حديث الرفع، من أن الرفع بالنسبه إلى ما لا- يعلمون حقيقى، و بالنسبه إلى الخطأ و النسيان وغيرهما من الفقرات مجازى. و أما الثاني وهو الإضرار بالنفس فلا يستفاد حرمة من الفقره الثانيه أيضاً، لأن الضرار وغيره ما هو من هذا الباب كالقتال والجدال لا يصدق إلا مع الغير لا مع النفس)، انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أن قاعده لا ضرر عنوانٌ عام قابل للانطباق على كل ما يصدق عليه الضرر الذى يمكن استناده إلى الأحكام الصادره من الشارع سواء كان بنحو العله التامه، عله تامه مثل جعل

ص: ٣٠٥

وجوبٍ أو حرمة ضررى كما هو مورد قبول الخصم أو مستنداً إليه ولو بجزء العله من جهة ترخيصه، حيث إن صدور فعلٍ وعملٍ ضررى ورد الترخيص فيه من ناحيه الشارع، وإن كان صدور الفعل عن إرادته واختيار المكلف، إلا أن المتشرع الذى ينتهى بنهى الشارع لو فعل ذلك صحَّ عرفاً استناد فعله أو تركه إلى الشارع ولو بجزء العله، أو برفع المانع مع وجود المقتضى فى نفسه، فإن إطلاق نفي الضرر يشمل كليهما. ولذلك مضى فى البحث عن منع فضل الماء الموجب لمنع الكلاء التمسك بذييل ذلك الحديث بلا- ضرر بعدم جواز المنع الموجب لتضرر الحيوانات، بالرغم من أن المنع عن فضل الماء مكروه عند الشرع وليس بحرام، وأثبتنا إن توهم كون حديث يشمل خصوص الأحكام الإلزامية، ولا يشمل المكروه والمندوب ليس بصحيح، بل القاعده عمومها باقيه، ويشمل جميع الأحكام الشرعيه حتى المكروهات والمندوبات، غايه الأمر إجراء القاعده فى مثل ذلك لا يوجب إلا إثبات المنع من حيث الكراهه لا الحرمة؛ لأنَّ حكم كلِّ شىء يكون بحسبه إثباتاً و نفيًا.

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا يصحَّ شمول الحديث لمثل الإضرار بالغير و الإضرار بالنفس، و يصدق الضرر عليهما، ولا بأس بجعل اداه النفى (لا- فى كلاً- فرديه من نفي الجنس وأن يكون مستعملاً بصوره الحقيقه، لكن بصوره الحقيقه الادعائيه من دون تأويل إلى النهى ليصير مجازاً كما تبناه رحمه الله؛ لأنه مع إمكان الحمل على الحقيقه لا وجه لحمله على المجاز بجميع أقسامه من المجاز فى

الحذف أو المجاز في التقدير، أو المجاز في الكلمه كما عرفت سابقاً، ولذلك نلاحظ أنّ مثل المحقّق الخراساني وبعض آخر ذهب إلى أنّ الضرر يعدّ تأكيداً للضرر، وليس ذلك إلّا للملاحظه وحده معناهما هنا، فلا ينافي كون (لا) في كليهما لنفس نفى الجنس، باعتبار أن المصحح لمثل ذلك هو نفى تشريعه ولو بصوره جزء العله وعدم المانع كما عرفت.

ولقد أجاد المحقّق النراقي رحمه الله في عوائده (1) بأن حمل لا ضرر على أنّ المراد منه نفى الشارع للضرر مطلقاً سواءً المالى منه بوجه من الوجوه، أو البدنى أو العضى ولا غير ذلك من المضارّ وأنه لم يكن متحقّقاً في أحكام الشرع، فيدلّ نفى الضرر على أنّ كلّ حكم يتضمّن أو يستلزم ضرراً أو ضراراً فهو ليس من أحكام الشرع ولم يأمر به الإسلام فلا يجب اتّباعه. وعليه فيكون دليل لا ضرر من الأدلّه الدّاله على حرمة الإضرار بالنفس وبالغير، ومؤيِّداً للأدلّه الخاصّه الوارده في هذا المضممار مثل قوله عليه السلام في حديث طلحه بن زيد: «المضارّ بالجار كالنفس إثم».

وقد مضى بحثه سابقاً.

\*\*\*

ص: ٣٠٧

---

١-١. عوائد الأيام للنراقي: ١٩.

فی بیان أنّ الضرر المذكور فی القاعده هل المراد هو الضرر الشخصی أو النوعی أو كلاهما مطلقاً، أو ینبغی التفصیل بین باب العبادات فالشخصی، وباب المعاملات فالنوعی؟

یظهر من كلام المحقق الخوئی رحمه الله أنه نسب إلى مفاد كلام بعض الأعلام القول بالتفصیل المذكور، ثم أنكره وعده توهماً وذهب إلى أن المراد من لا- ضرر هو الشخصی منه مطلقاً سواءً فی العبادات أو المعاملات، وجعل وجه التوهم أنّ مثل الشيخ الأنصاری وغيره تمسكوا فی خيار الغبن وحقّ الشفعه بقاعده لا ضرر، ووجه السيد الخوئی تمسكهم فیها بالقاعده بأنّ الضرر فی المعامله الغبتيه أو فی حقّ الشفعه ليس إلانوعياً لا- شخصياً بخلاف العبادات حيث إنّ الضرر من العناوين ذات الإضافه حيث يتفاوت بالنسبه إلى شخص دون شخص، إذ قد يصدق الضرر فی وجوب الوضوء لشخص ولا يصدق لشخص آخر، فكلّ من يصدق عليه العنوان يرتفع عند الحكم الوجوبی بالخصوص لا مطلقاً.

فأورد عليهم بقوله: (إنّ الأمر ليس كذلك، إذ الضرر فی المعامله أيضاً شخصی، لأنّ النسبه بین غبتيه المعامله مع الضرر هو العموم من وجه، باعتبار أنه قد يكون الخيار ثابتاً مع عدم تحقق الضرر، كما إذا كان البيع مشتملاً على الغبن، وقد غلت السلعه حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن، فلا- يكون الحكم باللزوم فی مثله موجباً للضرر على المشتري، وقد لا- يكون الخيار ثابتاً مع تحقق الضرر،

كما إذا كان البيع غير مشتمل على الغبن، ولكن تنزلت السلعة من حيث القيمة السوقية، وقد يجتمعان كما هو واضح، كما أن النسبة بين الضرر وثبوت حق الشفعة أيضاً عمومٌ من وجه، وقد تقدمت أمثله الافتراق والاجتماع ولا نعيد.

ثم قال: بأن دليل خيار الغبن وثبوت حق الشفعة ليس هو بقاعده لا ضرر، بل كانت لأدله خاصه، ثم استشهد لذلك بعدم ثبوت الشفعة إلفي كون المبيع من المساكن والأراضي دون غيرها من الفرش والظروف، وكونه مشتركاً بين الاثنين لا أزيد منهما، وقد تقدم أن اشتهاً حق الشفعة بالقاعده في الحديث كان من قبيل الجمع في الروايه، لا الجمع في المروي، ولو سلم كونه من قبيل الثاني، فلا بد من حمله على الحكمه دون العله، كما أن المدرك لخيار الغبن ليس القاعده، بل لأجل تخلف الشرط الارتكازي الثابت في المعاملات العقلانيه، من تساوى العوضين في المائيه، فلو تخلف عن مثل هذا الشرط، ثبت خيار تخلف الشرط، انتهى محصل كلامه في «المصباح» (1).

أقول: والذي يقتضيه النظر والدقه كون المنفى في القاعده هو مطلق الضرر، شخصياً كان أو نوعياً، في العبادات أو المعاملات، لأنه مقتضى الإطلاق، غايه الأمر الغالب بحسب وجوده الخارجي هو الشخصي منه، كما هو كذلك في العبادات، ولكن لا ينافي كون النوعي منه أيضاً منفيًا، إذ مقتضى نفيه نوعياً هو إثبات حق لبعض الأفراد، كما في حق الشفعة، حيث أنه لم يلاحظ فيه كون

ص: ٣٠٩

المشترى الثالث حاله مع الشفيع مضرراً أو نافعاً أو عدم شىء منهما حتى يلاحظ فيه وجود ضرر شخصى للشريك ليجرى فيه القاعده أولاً فلا يثبت الحق، بل الملاك هو ملاحظه حال نوع القضيه بأن الحكم فى الشفيع بعدم الأخذ بالشفعه، والصبر مع المشترى الثالث، مع كون البيع واقعاً فى الأرض التى فيه ملك مشاع، ولم يتفاوت فى المعامله قيمه المثلث، عُد ذلك نوع ضرر عليه ناش من حكم الشارع بلزوم عقد شريكه مع غيره، فرفع الضرر يحصل بجعل حق للشفيع بأخذ الشفعه، بأن يفسخ العقد مع الغير وبذلك يرتفع الضرر، وأما اختصاص ذلك بخصوص الأراضى والمساكن أو بين الاثنين إنما هو لأجل قيام دليل خاص يدل عليه، لأن قاعده لا- ضرر لا- يعين حدود سعه موضوع حكمه وضيقة، بل غايه دلالتة ومقتضاه إثبات أصل حكم جواز الفسخ، وأما سائر أحكامه فمربوط بدلاله سائر الأدله.

والأمر فى خيار الغبن أيضاً كذلك، حيث إن أصل لزوم المعامله غبنى فيرتفع بلا ضرر، أما بيان سائر أحكامه بأن اللزوم إذا لم يكن هل يصير البيع باطلاً، أو أن الخيار ثابتٌ لخصوص البائع، أو لا بد من جبران الخساره بإعطاء ما به التفاوت وما أشبه ذلك، فهو خارج عن مفاد القاعده، وموكول إلى مقتضى لسان سائر الأدله، كما اعترف بما قلنا الفاضل النراقى فى عوائده، ولقد أحسن فما أفاد حيث جعل مستند قاعده لا ضرر، بمعنى أنه منع أن يكون الخيار ثابتاً لخصوص البائع، هذا فضلاً عن أن دعوى كون عدم لزومه مساوقاً لوجود الخيار له، غير

معلوم، لإمكان استفادة جواز التدارك بإعطاء ما به التفاوت لو ساعده سائر الأدلة، وإلّا فإنّ أصل قاعده لا ضرر لا تقتضى أزيد من رفع حكم اللّزوم عن المعامله، بمعنى اللّازم الأعمّ المساعد بأحد الاحتمالات الثلاث كما لا يخفى.

قال المحقّق الخميني في بدائعه: إنّ نفى اللّزوم في المعامله الغبّيّه، ونفى الوجوب الوضوء الضرري وأمّثالها فأجنبي عن مفاد الحديث، ولا- يلزم منه فقدان الدليل في كثيرٍ من الفروع المسلّمه الفقهيّه كخيار الغبن، لأنّه لم تجد ظاهراً مورداً يكون الدليل منحصراً به، بحيث يلزم من عدم التمسك به فقدان الدليل فيه، وهذا خيار الغبن وهو من أوضح موارد النقض لا يكون متقدماً بدليل الضرر، بإمكان دعوى كون خيار الغبن عرفياً عقلياً، لا لأجل الشرط الضمني على مساواه الثمن والمثمن كما قيل، حتّى يكون خيار الغبن من قبيل خيار تخلف الشرط، فإنّ ذلك ممنوعٌ، بل لأنّ خيار الغبن بعنوانه عرفي عقلي، فإنّ العقلاء يرجع بعضهم إلى بعض في صوره الغبن بعنوان المغبوتيه لا- بعنوان تخلف الشرط، كما أنّ الرجوع في العيب يكون بعنوانه لا- بعنوان تخلف الشرط الضمني كما قيل به أيضاً.

نعم، حكم العقلاء في باب العيب هو الخيار، أي السلطنه على حلّ العقد، وأمّا في الغبن فالظاهر أنّ حكمهم بالخيار معلقٌ على عدم بذل الغابن التفاوت، واستفاده أمر زائد على ذلك من دليل الضرر مشكلاً، كما اعترف به بعض الأعظم منهم العلّامه الأنصاري، ومنهم شيخنا العلّامه الحائري، كما أنّ المستفاد من كلام صاحبي «الغنيه» و«الجواهر» إثبات خيار الغبن بالإجماع لا بدليل الضرر. نعم،

استدلّ به الشيخ في الخلاف)، انتهى حاصل كلامه في بدائعه (١).

أقول: مما ذكرناه في جواب المحقق الخوئي رحمه الله يندفع هذا الكلام أيضاً لأنه غير تام، ووجه عدم تماميته هو صدق عنوان الضرر من حكم الشارع بالوجوب في التكليف، وباللّزوم في الحكم الوضعي، سواء كان لخيار الغبن والعيب دليل آخر أو لم يكن، غاية الأمر إن كان لهما دليل آخر مثل الإجماع أو السيره، صار دليل الضرر دليلاً في تلو سائر الأدله الداله على ثبوت الخيار، فيكون نظير الأوامر الإرشاديّه، حيث تكون فيها للعقلاء في تلك الموارد حكمٌ وإلا يعدّ بنفسه دليلاً، فدعوى إخراج مثل هذه الأمور عن دليل لا ضرر غير مسموعه، لعدم قيام دليل يرشدنا إليه، فتكون من قبيل الدعوى بلا دليل، وهو غير مقبول، غاية الأمر قد عرفت عدم اقتضائه إلانفي اللّزوم في المعامله، وأما تعيين خصوص الخيار من تلك الاحتمالات، يفتّح إلى دليل آخر من حكم العقلاء، أو كونه الشرط الضمني أو غيرهما من المحتملات التي قيل إلى الآن أو يمكن أن يُقال، والله العالم.

\*\*\*

ص: ٣١٢

١-١. بدائع الدرر: ١٣٠.



بيان ملاحظه حال دليل الضرر مع سائر الأدله الأوليه من الأحكام، وملاحظه وجه تقديمه عليها، فقد ذكر له وجوهاً:

الوجه الأول: هو الذى أشار إليه شيخنا الأنصارى قدس سره من أنّ حديث لا ضرر يعدّ حديثاً امتنائياً، فيقدّم على سائر الأدله التى لم ترد كذلك.

أقول: كلامه رحمه الله ممنوع، لأنّ الامتنان وإن أوجب عدم ورود التخصيص عليه، إلّا أنّه بنفسه لا يكفى بل لابدّ من ضمّ شيء آخر إليه مثل أن النسبه تكون بنحو الورود أو الحكومه أو أنّ فيه الدلاله التامه على رفعه لتلك الأدله كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى، وعليه فمجرد الامتنان لا يوجب التقديم.

الوجه الثانى: ما أشار إليه المحقق النائينى قدس سره تبعاً للشيخ الأنصارى قدس سره من معامله التعارض بينهما أولاً، ثمّ الترجيح بهذه القاعده إمّا بعمل الأصحاب أو بمساعده الأصول لها كأصل البراءه فى مقام التكليف وغيرها فى غيره.

أقول: لكنّه أيضاً مخدوش:

أمّا عمل الأصحاب: فإنّه لا يمكن أن يكون دليلاً عليه، لإمكان كونه لأجل ملاحظه النسبه بينها وبين تلك الأدله من الحكومه وغيرها.

وأمّا التأييد بالأصول: إنّما يكون إذا لم يكن لنا وجهاً آخر للتقديم الذى يُغنيننا عنه، وإلّا لا نرجع إلى الأصول كما لا يخفى، لو ضوح أنّ الرجوع إلى الأصول إنّما يكون لأجل ذكر المرجّحات لأحد المتعارضين من الدليلين، وأمّا إن

أنكرنا أصل تعارضهما، فلا تصل حينئذٍ نوبه ذكر المرجّحات حتّى يتمسك بالأصول.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني من الوجوه التي ذكرت لتقديم لا ضرر على غيره في «كفايه الأصول»، قال: (ثمّ الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر، هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأوّليه أو المتوهمّ ثبوته لها كذلك في حال الضرر، لا الثابت له بعنوانه، لوضوح أنّه العله للنفي، ولا- يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته ويقتضيه. ومن هنا لا يلاحظ النسبه بين أدلّه نفيه وأدلّه الأحكام، وتقدّم أدلّته على أدلّتها، مع أنّها عمومٌ من وجه، حيث إنّّه يوفّق بينهما عرفاً بأنّ الثابت للعناوين الأوّليه اقتضائي يمنع عنه فعلاً، كما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلّته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلّه المثبتة أو النافيه لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه، والأدلّه المتكفّله لحكمها بعناوينها الأوّليه. نعم، ربّما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أنّ الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العليه التامه). إلى آخر كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بأنّ ظاهر كلّ دليلٍ عند العرف ليس إلّا كون الموضوع عند وجوده عله تامه لتحقق الحكم لا اقتضاءً له، فإذا قيل الموضوع واجبٌ، والصلاه واجبه، والصوم واجب، فإنّ لازم دلاله دليله أنّ الموضوع إذا وجد مع تمام شرائطه وفقد تمام موانعه، يوجب تحقّق حكمه، وتعلّقه به، عليه فيصير ذلك عله تامه له، وإن اريد حمل ذلك على الاقتضاء دون العليه، يحتاج إلى دلاله دليلٍ أقوى منه يوجب

ص: ٣١٤

انصرافه عمياً هو ظاهره، وإلما يوجب التعارض، فكون دليل لا ضرر هو الأقوى<sup>ل</sup> عن الأدلة الأولى في العلية يحتاج إلى وجه عرفي يدل عليه، وهو ليس إلما سنشير إليه عن قريب، فلا يمكن القول بذهاب التقديم بالتوفيق العرفي.

وثانياً: أن التوفيق العرفي على ما قيل بين الدليلين بحمل أحدهما على الاقتضاء والآخر على الفعلية ليس إلما بملك أقوائه المناط والاقتضاء، وهو لا يكون إلما في المتعارضين كما في المقام.

وبالجملة: فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله لا يرجع إلى محصل، خصوصاً أن مسلكه الإلتزام بأن (لا) في حديث نفي الضرر يكون بصورة النفي الذي هو مختار المشهور لا بصورة النهي كما عليه شيخ الشريعة قدس سره، وسنوضح هذا الأمر إن شاء الله تعالى.

وثالثاً: إن تعلق الحكم في الأدلة الأولى يكون بعناوينها الأولى دون لا ضرر الذي يكون تعلقه بعناوينها الثانوية وهذا أمر يحتاج إلى الإثبات بواسطة ما يوجب ذلك، وإلما لا فرق بينهما من حيث الدليلية، والملاك في الفرق بينهما ليس إلما بأن يكون أحدهما متقدماً رتبة على الآخر، فإذا كان كذلك أوجب ذلك كون وجه التقديم شيئاً غير التوفيق العرفي وهو ليس إلما بالحكومة، كما سيجيء بحثه إن شاء الله تعالى.

الرابع: أن يقال في وجه تقديمه عليها: (إن دليل لا ضرر أخص من دليل مجموع الأحكام، وإن كان بين دليله و دليل كل حكم مستقلاً عموم من وجه، إلما

أن ورود نفيه على أحكام الإسلام كورود نفي الحرج في الدين يقتضى ملاحظته مع مجموع الأحكام، فيقدم عليها لأخصيته، هذا كما في «منية الطالب» (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى باعتبار أن ملاحظه خلاف المقتضى، لأن قاعدتها ملاحظه كل دليل بمفرده مع دليل لا ضرر لا المجموع و إنما يوجب ذلك هدم أساس ملاحظه النسب في الأدلة، لوضوح تغاير النسبه إذا لوحظ مجموع الأدله مع الدليل الوارد في كل مورد.

والذى أوجب الخصم إلى قول ذلك ليس إلّا النظر إلى كلمه (فى الإسلام) فى لا ضرر ككلمه (فى الدين) فى نفي الحرج، فكأنه تصور أنه لا بد من ملاحظه النسبه بينه وبين مجموع الأحكام، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ النسبه بينه وبين كل دليل هو العموم من وجه كما اعترف به، فلا بد من بيان وجه آخر للتقديم.

الخامس: بأنه لا يمكن التعامل مع لا ضرر هنا معاملة العموم من وجه، لأن نسبته مع جميع الأدله نسبه واحده، فلو قدم عليه كل دليل، لما بقى له مورد، وتقديم البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح، وأما لو قدم هذا على سائر الأدله، فلا يلزم محذور، لبقاء حكمها فى غير مورد الضرر. هذا كما فى «منية الطالب».

أقول: وهذا الوجه جيد ومؤيد لتقديم دليل لا ضرر على غيره، منضمًا إلى ما سيأتى بيانه بما يمكن أن يرجح لما نذكره من وجه التقديم، وهو ليس إلّا ما اختاره الشيخ الأنصارى فى «رسالته فى لا ضرر» وتبعه المحقق النائنى وسيدنا

ص: ٣١٦

الخوئى وغيرهما من الأعلام، من أنّ وجه التقديم هو الحكومه؛ أى يكون دليل لا- ضرر حاكماً على سائر الأدله و تلك الأدله محكوماً، ودليل الحاكم مقدّم على المحكوم لوجوه، وعليه فلنا هنا دعويان:

الأولى: حكومته عليها.

والثانية: كلّ حاكمٍ مقدّم على دليل المحكوم.

فلا بدّ حينئذٍ من ذكر الدليل لكليهما، هذا إن اعتبرنا أنّ اداه لا الوارده فى حديث لا ضرر تكون الجملة منفيّه بنفى لاء الجنس كما عليه المشهور لا بصوره النهى كما اختاره شيخ الشريعه ومال إليه المحقق الخمينى قدس سره، وإلّا لآبَد من الذهاب إلى ملاحظه النسبه بين دليل لا ضرر مع سائر الأدله، والأخذ بالمرجحات مثل سائر أخبار المتعارضين؛ لأنّ لا بصوره النهى يصير مثل لا ضرر ولا ضرار، مثل قوله: «يحرم عليك إضرار غيرك أو الضرر»، فكما أنّ مثل هذه الجملة يكون دليلاً فى عرض دليل سائر الأدله، فهكذا يكون دليل لا ضرر ولا ضرار، فلا وجه لدعوى الحكومه حينئذٍ، بخلاف ما لو كان بصوره النفى كما هو المختار، فلا يكون حينئذٍ وجه تقديمه إلّا الحكومه، سواءً كانت مفسّره لدليل المحكوم بلفظ أى وأعنى، أو كان بصوره رفع الموضوع بدليل عن دليل آخر.

توضيح ذلك: إنّ مقتضى حكومه دليل على دليل آخر هو أنّ الدليلين المتنافيين إن لم يكن أحدهما ناظراً إلى الدليل الآخر بل كان التنافى بينهما، لأجل عدم إمكان الجمع بينهما فهما متناقضان إن كان التنافى بينهما بين الوجود والعدم،

ص: ٣١٧

مثل: (يجب إكرام العلماء) و(لا يجب إكرام الفساق)، بالنسبة إلى مادّة الاجتماع، أو متضادّان إن كان التنافي بينهما في الحكمين الوجوديين مثل قوله: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) في مادّة الاجتماع، فالحكم في الجمع في هذين القسمين هو الرجوع إلى مرجّحات التعارض من حيث السند والدلالة والجهة من المرجّحات الداخليّة أو الخارجيّة، فبالنهاية إلى التخيير أو التسايط على اختلاف الموارد و المشارب وكلّ على حسب مسلكه المذكور تفصيله في باب التعادل والتراجيح.

وأما إذا كان التنافي بين الدليلين على نحو نظاره أحدهما على الآخر، سواء كانت نظارته للآخر بصوره التفسير بقوله أعنى وأى يعنى، بأن يكون أحدهما ناظراً إلى ظهور الدليل الآخر، وجهه دلالة على المراد الجدّي، وهذا القسم وإن كان نادراً في الأخبار والروايات، حتّى ادّعى المحقّق النائينى عدم وجوده، لكنّه ليس الأمر كذلك لوجود مثل ما نشاهد الروايه الوارده فى باب الشك بعدما سئل عن قول الإمام عليه السلام بأنّ الفقيه لا يعيد الصلاه-فأجاب-بأنّما عنيتُ بذلك الشك بين الثلاث والأربع. و أمثال ذلك نادرٌ جدّاً.

أو كانت النظاره بصوره بيان جهه صدور الدليل الآخر، كما إذا ورد دليل ظاهر فى بيان الحكم الواقعى، ثمّ ورد دليل آخر على أنّ الدليل إنّما صدر عن تقية أو لأجل خصوصيّة اخرى غير التقية، مثل ملاحظه ما ورد فى الحديث بأنّ من أكل لحم الجمل فعليه الوضوء، حيث إنّّه بظاهره يدلّ على أنّ الحكم الصادر حكم واقعى، ثمّ ورد فى دليل آخر بأنّه ليس إلّالْحَفْظِ عَرَضِ شَخْصٍ قَدْ خَرَجَ عَنْهُ رِيحٌ

فى مجلس كانوا قد أكلوا لحم الجملة، وأرادوا إقامة الجماعة وكانت الجماعة كلهم على طهاره عدا أكل اللحم المذكور فأمر صلى الله عليه وآله بذلك حتى لا- يفتضح الشخص الخارج منه الريح لأجل النعاس أو غيره، ولذلك لم يفت أصحابنا بلزوم الوضوء عند أكله، بخلاف العامة حيث أخذوا بذلك الظهور وأفتوا به على ما قيل، فالحديث الميّن لجهه صدور الحكم كان ناظراً للحديث الأول الذى حكم بوجوب الوضوء عند أكله ظاهراً. كما لا فرق فى الحكومه والنظاره كون الدليل الحاكم بمدلوله المابقى مثل أى وأعنى مفسّراً له، أو بمدلوله الالتزامى يعنى إذا عرض الدليلين على العرف يفهم من أحدهما كونه ناظراً للآخر مثل قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأ-كثر»، مع قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك»، غايه الأمر النظاره بالمدلول الالتزامى:

تاره: يكون بالنظر إلى توسعه الموضوع وإثبات عقد الوضع، كما فى مثل الحديث النبوى: «الطواف بالبيت صلاه»، حيث يترتب ويجرى على الطواف جميع ما يترتب على الصلاه من الأحكام لأجل إلحاقه بها فى الحديث.

وأخرى: يكون بالنفى والتضييق بالنظر إلى الموضوع، وعقد الوضع، نظير قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد». حيث إنه ينفى وجود الربا بينهما، غايه الأمر يكون نفى الموضوع بلحاظ نفى حكمه، فكأنه أخرج هذا القسم منه عن الربا موضوعاً.

وثالثه: ناظراً إلى المحمول وعقد الحمل، كدليل لا حرج ولا ضرر بالنسبه إلى الأدله الأوليه المثبتة للأحكام، لوضوح أن لا ضرر لا ينظر إلى الوضوء

الضررى بأنه ليس بوضوء، بل ناظر إلى عقد حملة بأن الوضوء الضررى ليس بواجب.

فإذا ثبت كون أحد الدليلين ناظراً ومفسّراً للآخر بأى قسم من الأقسام، فلا محيص إلّا أن يكون متأخراً رتبةً عن دليل المحكوم لأجل النظاره، لوضوح أنه لولا دليل: «إذا شككت فابن على الأكثر» فلا معنى لقوله: «لا شك لكثير الشك»، كما أنه لولا بيان حكم الرّبا لما يبقى وجه لقوله: «لا ربا بين الوالد والولد». ولولا أن يكون للصلاه حكماً لما صحّ القول بأن: «الطواف بالبيت صلاه».

أقول: ومع ملاحظه ما مرّ ذكره يصحّ دعوى أمرين آخرين:

أحدهما: لغويّه دليل الحاكم لولا تقدّم دليل المحكوم قضيه للنظاره.

والثانى: أنّ رتبة دليل المحكوم تكون متقدّمه على رتبة دليل الحاكم.

ومن ذلك ظهر صحّه ما ادّعاه الموجّه فى بيان وجه تقديم لا ضرر على الأدله الأوليه، بأنّ تقديم الأدله على لا ضرر يوجب لغويّه دليل الحاكم، لعدم وجود مورد له يعمل به بخلاف القول بتقديم الأدله الناظره مثل لا ضرر ولا حرج، حيث لا يوجب إلّا التقييد والتخصيص فى عمومها وإطلاقها، وهو أمر متعارف مشهور.

هذا تمام الكلام فى ذكر دليل الدعوى الأولى.

وأما الدعوى الثانیه: وهى كون الحاكم مقدّماً على الدليل المحكوم، ولا تلاحظ فيها النسبه والترجيح.

الدليل الحاكم إن كان ناظراً إلى توسعه الموضوع أو تضييقه، أى إلى عقد الوضع دون الحمل، فلوضوح أنّ دليل الحاكم ينصرف فى الموضوع توسعه و



تضييقاً إدخالاً- أو إخراجاً إثباتاً أو نفيّاً، ودليل المحكوم لا- يتعرّض إلماً إلى ناحيه المحمول والحكم، ولا- منافاه بينهما، إذ دليل المحكوم يقول:(الرّبأ حرام)، ودليل الحاكم يقول:(إنّ الربا بين الوالد والولد ليس بربا)، أو دليل المحكوم يقول:

(الصلاه حكمها كذا)، ودليل الحاكم يقول:(الطواف صلاة)، فلا- منافاه بينهما، فيجب العمل بهما والحكم بحرمه الرّبأ فى غير الوالد والولد وحليته بينهما.

وأما إن كان دليل الحاكم ناظراً إلى جهه الصدور فى دليل المحكوم، أو إلى عقد حملة و حكمه فالوجه فى تقديمه هو أنّ حجّيه الظهور و حجّيه جهه الصدور إنّما تكون بمقتضى سيره العقلاء فإنّ بنائهم قد استقرّ على كون الظاهر هو المراد الجدّى أو كون الداعى إلى التكلّم هو بيان الحكم الواقعى، ومورد هذا البناء والسيره إنّما يكون عند الشك فى المراد والشك فى جهه الصدور، فإذا ورد دليل مبيّن للمراد من الدليل المحكوم، أو مبيناً لجهه الصدور، فبه يرتفع الشك فيؤخذ به، فالدليل الحاكم هو المبيّن والمفسّر للمراد و جهه الصدور فى دليل المحكوم، فإذا ارتفع الشك به فلا- يبقى موردٌ للعمل بأصالة الظهور أو أصاله الجهه، لأنّ مورد هما إنّما يكون فى مورد الشك، وهذا هو السرّ فى تقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم من دون ملاحظه النسبه والترجيح بينها بعد إحراز حجّيه دليل الحاكم.

وبعين هذا الكلام يجرى فى وجه تقديم القرينه، باعتبار أنّ القرينه يجب تقدّمها بلا فرق بين كونها متّصله أو منفصله، لأنّ القرينه تعدّ مبيّنه للمراد فى ذيّها، بل قيل أنّها تتقدم عليه حتّى على ظهور ذى القرينه، فتأمل.

وخلال صه الكلام: وممياً ذكرنا ظهر عدم تماميه ما قاله المحقق الخميني قدس سره في بدايعه عن حكومه القاعده على أدله الأحكام الأوليه بناءً على ما ذهبنا إليه في حديث نفى الضرر، قال: (لا يكون دليله حاكماً على أدله الأحكام الأوليه سوى قاعده السلطنه، فإن دليل نفى الضرر ورد لكسر سوره تلك القاعده، الموجه للضرر والضرار على الناس، وهو صلى الله عليه وآله بأمره الصادر منه - بما أنه سلطان على الأئمه، وبما أن حكمه على الأولين حكمه على الآخرين - منع الرعيه عن الإضرار والضرار، فدخول سمره ابن جندب في دار الأنصارى فجأه، والإشراف على أهله ضرار، وإيصال مكروه، وخرج إلى المؤمن فهو ممنوع.. إلى آخره) (١).

وجه المناقشه: أن قاعده لا ضرر لو لم تكن حاكمه على الأدله الأوليه في سائر الأحكام، لم تكن لها الحكومه مع قاعده السلطنه لأنها أيضاً حكمٌ أولى، فلا وجه للتفصيل بينها وبين سائر الأدله، وأما قوله عن وروده لكسر سوره قاعده السلطنه، فذلك إنما يكون في خصوص قضيه سمره لا مطلقاً، مع أن هذه القاعده قد وردت في غير هذه القضيه أيضاً، ولذلك لا مجال لفرض حكومته على قاعده السلطنه فقط كما لا يخفى.

\*\*\*

ص: ٣٢٢

الثابت أنّ الألفاظ موضوعه للعناوين الواقعيّه، فضلاً عن أنّها تدلّ على المعانى بحسب طبعها، لولا- قيام أمر خارجى دال على المعانى الواقعيّه لا- العلميّه، ولذلك قيل فى حمله بأنّ الأحكام ثابتة للموضوعات الواقعيّه من دون تقييد بالعلم والجهل. نعم قد يُعذر الجاهل فى مخالفته لأجل استناده إلى الأماره والأصل، فلا يستحقّ العقوبه، وأمّا الأحكام فهى مشتركه بين العالم والجاهل، فلازم ذلك هو رفع الحكم فى كلّ مورد كان الضرر فيه ثابتاً فى الواقع، حتّى ولو لم يكن المكلف عالماً به. لكن نلاحظ أنّ الفقهاء خالفوا هذا الأصل فى موردين:

أحدهما: فى خيار الغبن والعيب، حيث قيدهما الفقهاء بجهل المغبون والمشتري دونما إذا كان عالماً فإنهما لا- يثبتان للعالم بهما، مع أنّ الضرر فى الواقع ثابت سواء علم به أم لا.

قيل: إنّ مع علم المتعامل بضرريه معامله واقدامه عليها يكون قد أقدم بنفسه على الضرر فلا خيار.

والجواب: أنّ الإقدام كيف يؤثر مع كونه فى الواقع ضرراً، فلازمه عدم لزوم البيع كما ترى الحال كذلك فى سائر الموارد، مثل بيع الخمر فإنّه باطل سواء علم المكلف ببطلانه وأقدم على معامله بها أو جهل ذلك، فإنّ، علمه وجهله لا يؤثران فى الحكم الواقعي، والأمر فى المقام كذلك حيث إنّ اللزوم إذا كان منفيّاً شرعاً فإنّه لا فائده فى إقدامه على الضرر.

فأجاب عنه المحقق الخوئي: بأن الإشكال إنما يجرى ويثبت لو كان دليل الخيار هو لا ضرر، ولكن قد عرفت منّا سابقاً بأنّ دليله هو ثبوت خيار تخلف الشرط الارتكازي، باعتبار أنّ بناء العقلاء على ثبوت خيار الغبن بالتحفظ على المائيّه عند تبديل الصور الشخصيّة، فهذا شرطٌ ضمنى ارتكازي، فمع إقدامه يكون قد أسقط بنفسه الشرط والخيار، فلا يبقى حينئذٍ مورد لهذا الإشكال.

هذا في خيار الغبن.

وأما في خيار العيب: فإن كان دليله تخلف الشرط الضمنى، فالكلام فيه كالكلام فى سابقه، لبناء العقلاء على سلامه العوضين، فمع الإقدام يسقط ذلك.

وأما إن كان الدليل فيه الأخبار الخاصّه، فإنّها أيضاً تدلّ على الخيار مع الأرش، فيكون مخيراً بين الثلاث من الإفضاء والفسخ والأرش، فحينئذٍ تلك الأخبار تقيّد الحكم بخصوص صوره الجهل، فيكون فى صوره العلم به خارجاً عن الموضوع، وبالتالي لا يكون الحكم بسقوط الخيار مخالفاً لقاعده لا ضرر، هذا.

ولكن الإنصاف أن يقال فى جوابه: كما ثبت فيما مضى أنّ جريان قاعده لا ضرر لا تثبت خصوص الخيار، بل تثبت نفى اللزوم فى البيع أيضاً؛ فتعيين هذا الأمر من مصاديق نفى اللزوم، إنّما بدلاله الأخبار، وهى لا تدلّ إلّاعلى صوره الجهل، سواء كان فى خيار العيب أو الغبن، ومع العلم لا- تشملته تلك الأخبار، فينحصر الدليل حينئذٍ بلا- ضرر، وهو أيضاً لا يشملته مع العلم، لأنّه حديث امتنانى، والامتنان يقتضى الحكم باللزوم لا عدمه، نظير بيع المضطرّ حيث لا يشملته دليل

رفع الاضطرار: «رُفِعَ ما اضطرَّوا إليه» لأنه خلاف الامتنان؛ لأنه منع البائع المضطر لتسديد دينه أو علاج ولده عن نفوذ بيعه لا يعدّ منه عليه بل ضدها، والأمر في المقام، فالجواب هنا هو ذلك، فلا يكون حكم الفقهاء بذلك خلافاً لمقتضى قاعده لا ضرر كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ صدق الغبن عرفاً مع النقص بيعاً أو شراءً أشكل جداً، فلعلّ وجه تقييدهم بالجهل كان لإثبات موضع الغبن.

المورد الثاني: تسالم الفقهاء على صحّة الطهاره المائيه مع جهل المكلف بضرريته، مع أنّ مقتضى دليل لا ضرر عدم وجوبها حينئذٍ، وكون المفروض على المكلف حينئذٍ هو خصوص هي الطهاره الترابيه، وكون الطهاره المائيه باطله ولو مع جهل المكلف، والحكم بإعادة الصلاه لو صلّى مع تلك الطهاره، مع أن الفقهاء لم يحكموا بذلك.

وقد أجاب عن هذا الإشكال المحقّق النائيني: بأنّ مفاد حديث لا ضرر هو نفي الحكم الضرري في عالم التشريع، والضرر الواقع في موارد الجهل لم ينشأ من الحكم الشرعي ليرفع بدليل لا- ضرر، وإنّما نشأ من جهل المكلف به خارجاً، ومن ثمّ لو لم يكن الحكم ثابتاً في الواقع لوقع في الضرر أيضاً، هذا.

فأورد عليه المحقّق الخوئي: بأنّ الاعتبار في دليل نفي الضرر إنّما هو بكون الحكم بنفسه أو بمتعلّقه ضررياً، ولا ينظر إلى الضرر المتحقّق في الخارج، وأنّه نشأ من أيّ سببٍ، ومن الظاهر أنّ الطهاره المائيه مع كونها ضرريه لو كانت واجبه في الشريعة، لصدق أنّ الحكم الضرري مجعولٌ فيها من قبل الشارع، وعليه فدليل

نفى الضرر ينفى وجوبها.

أقول: ولكن الإنصاف أن يُقال:

أولاً: إنَّ ما ذكره المحقِّق النائيني رحمه الله تبعاً للشيخ في رسالته عن قاعده لا ضرر كان لوضوح أنَّ الأحكام بطبعها مجعوله بالإطلاق والعموم لجميع أفرادها، من دون تقييد فيها بصوره العلم ولا الجهل، ولا العجز والقدرة، غاية الأمر أنه لا يكون تنجزها إلَّا بواسطة العلم والقدرة، ممَّا يعنى أنَّ الحكم لا يصبح منجزاً إلَّا بعد العلم، فالحكم في عالم التشريع أمرٌ كلى قانونى لا يرتبط بعلم المكلف وجهله، فحينئذٍ إذا اعتقد المكلف عدم وجود ضررٍ على الطهاره المائيه فى الغسل والوضوء، فمع هذا الاعتقاد يصير الحكم بزعمه منجزاً عليه، وإن لم يكن كذلك فى الواقع لو التفت إلى بضرره فأتى بالعمل خارجاً مع قصد القربه، فحينئذٍ لا وجه للحكم بالبطلان، وإن كان فى الواقع لو التفت لما كان واجباً ومنجزاً فى حقه، ليس التشريع هنا هو العله لإيجاد الضرر عليه، بل إنَّما هو يكون داعياً إليه من المقدمات الإعداديه، فلا وجه للحكم بنفى ذلك بواسطة دليل لا ضرر.

وثانياً: إنَّ شمول حديث لا ضرر لملته، والحكم ببطلان وضوئه وغسله، بل وعبادته، منافعٍ للمنه، وسياق الحديث امتنانى، فلا يشمل مثل هذه الموارد كما لا يخفى.

هذا كله بناءً على كون الإضرار بالنفس حراماً مبغوضاً للشارع، والحكم بسريان حرمة إلى حرمة عمل الوضوء والاعتسال المسبب لتحقق الإضرار، لا اتحاد العمل المتعلق للضرر والوضوء، إذ المفروض أنَّ نفس وصول الماء إلى

البدن المحقق للعناوين يعدّ حراماً، ولا يجوز في العبادات كون شيء مبغوضاً للشارع وفي نفس الوقت محبوباً ومقرباً ومتعلقاً لقصد القربة، وإثبات صحته مع العلم بالضرر مشكل كما أفتينا بذلك في كتابنا المسمّى بـ «نور الهدى» و«التعليق على العروه» في مسأله ٣٣ من الجبائر، بأن هذه الصورة لا يخلو بطلانه عن قوه، بخلاف ما لو اعتقد عدم الضرر وتوضاً واعتسل، فظهر أنه كان مضرراً، حيث حكمنا بالصحة، وإن كان الأحوط الندبي هو الإعادة، خصوصاً إذا كان انتفائه قبل إتيان العمل المشروط به مثل الصلاة والطواف.

### حكم العلم المنكشف بطلانه

قال المحقق النائيني قدس سره: في «رساله لا ضرر»: (إن مقتضى ما ذكرنا من اعتبار الأمرين من الضرر الواقعي والعلم به، أنه لو اعتقد الضرر ثم انكشف عدم كونه ضرراً في الواقع، لم يسقط عنه الوجوب، ولازم ذلك إعادته الصلاة لو تيمم وصلّى باعتقاد الضرر، ثم انكشف عدم كونه ضرراً، لعدم انتقال الفرض إلى التيمم، وهكذا في الغسل، مع أن ظاهر المشهور عدم وجوب الإعادة فيستكشف من ذلك أن اعتقاد الضرر له موضوعيته في البابين.

ولكن يمكن دفع الإشكال: بأن ظاهر عدم الوجدان في قوله عزّ من قائل:

«فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» هو الأعمّ من الواقعي والاعتقادي، واعتقاد الضرر موجبٌ لإدراج الشخص فيمن لم يجد الماء، لأن المراد من عدم الوجدان عدم

التمكّن من استعمال الماء: إمّا لعدم وجوده، أو لعدم قدره على استعماله لمانع شرعى أو عادى، ولذا لو اعتقد عدم وجود الماء فى راحلته وصلّى متيمّماً، ثمّ تبين وجود الماء، فإنّ الفقهاء أفتوا أيضاً بصحّه الصلاه، وليس ذلك إلّا من باب عدم الوجدان واقعاً أو اعتقاداً، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

أقول: سبق وأن ذكرنا أن الملاك فى تنجز التكليف هو التفات المكلف وعلمه، فإذا علم المكلف بما عليه من التكليف كان ذلك سبباً لتنجز التكليف عليه، سواء كان فى ناحيه الوضوء أو من جهه حرمة الإضرار، فإذا اعتقد الضرر وأصبح العمل عنده غير مشروع لأجل حرمة، فلم يصبح وجوب الوضوء حينئذٍ منجزاً فى حقّه، وليس فى حقّه مع اعتقاده إلّا التيمّم، فإذا انكشف الخلاف، هل يجب الإعادة أم لا. فإن الأمر فى هذه الحالة مبنى على قاعده اخرى، وهو أنّ امتثال الأمر الظاهرى هل يجرى عن امتثال الأمر الواقعى أم لا. فمن ذهب إلى الإجزاء يحكم بعدم وجوب إعادته هنا، ومن ذهب إلى عدم الإجزاء، عليه الحكم بوجوب الإعادة، خصوصاً بالنسبه إلى ما يأتى من الأعمال المشروط بالطهاره المائيه، لأنّ المفروض صدق الواجديّه للماء بالنسبه إلى زمان الانكشاف، ولو سلّمنا عدم وجوب الإعادة لما مضى من الأعمال.

ثمّ إنّه لو علم بالضرر واعتقد به، ثمّ برغم ذلك قام بعد انقلاب تكليفه إلى التيمّم بالوضوء، فما هو الحكم حينئذٍ؟

قال المحقق النائنى قدس سره: (إنّ وضوئه باطل ولا يمكن تصحيحه لا بالملاك



ولا بالترکب، ولا بما يقال من إنَّ التيمم رخصه لا عزيمه، ولا يرجع إلى ذلك، مثل ما يقال إنَّ الضرر يرفع اللزوم لا الجواز، وذلك لأنَّ مقتضى الحكومه خروج الفرد الضررى عن عموم أدلّه الوضوء والغسل، وعدم ثبوت الملاک له، لعدم وجود كاشف له، ولا معنى لاحتمال الرخصه فى المقام، فإنَّ التخصيص بلسان الحكومه كاشف عن عدم شمول العام للفرد الخارج، ولا معنى لرفع اللزوم دون الجواز، فإنَّ الحكم بسيط لا تركيب فيه حتى يرتفع أحد جزئیه ويبقى الآخر، ولا يقاس باب التكليف على الخيار، فإنَّ العقد يشتمل على الصّحه و اللزوم معاً كلّ منهما بخطابٍ يخصّه وملاکٍ يختصّ به، فالجزء الأخير من العله للضرر إذا كان لزوم العقد لا وجه لرفع صحته، وهذا بخلاف الوجوب، فإنه إذا ارتفع ارتفع بكلا جزئى تحليله العقلى، ولولا توهم بعض الأعاظم أنه لو تحيّل المشقّه وتوضّأ أو اغتسل حرجياً لصحّ وضوءه وغسله لورود نفي الحرج فى مقام الامتتان، فلا يكون الانتقال إلى التيمم عزيمه لما كان البحث عن صحه الوضوء فى مورد الضرر مجالاً، ولكننا تعرّضنا لذلك لرفع هذا التوهم، وأنه لا فرق بين نفي الحرج ونفي الضرر، فإنَّ كلّاً منهما حاکمان على أدلّه الأحكام) انتهى محلّ الحاجه.

أقول: إنَّ تحمّل الوضوء والغسل مع الضرر.

تاره: يكون مع الجهل به.

وأخرى: يكون مع العلم.

فعلى الأول: تاره: لم يعتقد بنفسه إلى وجوده.

وأخرى: اعتقد به مع كونه في الواقع ضرراً.

فإن كان ضرراً وجهلاً به ولم يقصد إليه، بل اعتقد عدمه فتوضأ واغتسل، فلا وجه للحكم بالبطلان، إلا بأن يقال بأن وجود الضرر في الواقع - ولو لم يعلم به - عدم وجود الأمر بالوضوء والغسل، وعدم وجود الملاك، فيكون وظيفته التيمم لا الطهارة المائية، فحيث لم يأت بالتيمم كان فاقداً للطهارة فتكون صلاته باطلة، خصوصاً إذا قلنا بأن وجوب التيمم ثابت عزيمه لا رخصه، وحيث إننا لم نقل بذلك، بل قد عرفت أن حكم الوضوء بزعمه منجبرٌ دون التيمم، وحكم حرمة الإضرار بالنفس غير منجبر في حقه لأجل جهله، وكان الوضوء بالذات أمراً محبوباً للمولى، والضرر كان أمراً عارضياً مانعاً لوجوبه لو علم به وتيقن بذلك والتفت إليه، وحديث لا ضرر لا يشمل لأجل عدم التفاته، وإن كان في الواقع داخلاً تحته، وكان امتثالنا قد قصد القربة في وضوئه، وأتى به مقرباً إلى الله، فالحكم بالبطلان لأجل الضرر الواقعي يكون خلاف الامتنان، ولذلك نجد أنه أفتى بالصحة كثيراً من الفقهاء على ما يظهر من كلام السيد في «العروه».

٢- وأما لو كان جاهلاً بأصل الضرر الموجود، إلا أنه اعتقد ضرراً ولو من جهة أخرى وبرغم غير ما هو الموجود، فحينئذٍ لو توضأ أو اغتسل أو علم بالضرر الموجود الواقعي. وبرغم ذلك توضأ واغتسل كما هو المتعارف، فهل يكون وضوئه وغسله باطلاً أم لا؟

وهكذا في موضوع الحرج فإنه لم علم المكلف بحرجيه أحدهما فغسل فهل

يوجب ذلك بطلانه أم لا؟

فالمسألة ذات أقوال ثلاثة:

١-قولٌ بالصَّحَّةِ فيهما أى فى الضرر والخرج فى خصوص الوضوء والغسل دون غيرهما من سائر الواجبات، مثل القيام فى الصلاة، فإنه المستفاد من ظاهر قول المحقق الخوئى قدس سره على ما فى مصباحه.

٢-وقولٌ بالبطلان فيهما، كما عليه المحقق النائنى رحمه الله كما عرفت صراحه كلامه.

٣-وقولٌ ثالثٌ بالتفصيل بين الضرر فيحكم بالفساد، وبين الخرج فيحكم بالصَّحَّةِ، وهذا ما أفتى به السيد فى «العروه».

توضيح ذلك: قد يوجه كلام المحقق الخوئى، حيث ذهب إلى عدم حرمة الإضرار بالنفس، بأنَّ حديث لا- ضرر غير شامل للمستحب، فلا يكون التوضي والاعتسال فى حال الإضرار حراماً، فيبقى استحبابها ذاتاً فى محلّه، فيحكم بالصَّحَّةِ ولو كان ضررياً أو حرجياً، وهذا بخلاف القيام حيث لا يكون بنفسه مستحباً، ووجوبه مرفوع بحديث لا ضرر، فلا أمر له، لعدم فقد المانع، كما لا وجود للملا-ك، لعدم إمكان إحرازه مع عدم وجود الأمر الكاشف فيحكم بالبطلان، لأنّه يكفى فى الحكم بالبطلان عدم وجود الأمر له، فلذلك ذهب إلى التفصيل بين الوضوء والغسل من الحكم بالصَّحَّةِ وإن أتى بهما مع الضرر والخرج دون غيرهما من الواجبات.

هذا كما عن «مصباح الأصول» فارجع.

ص: ٣٣١

ويرد عليه أولاً: بما قد عرفت من حرمة الإضرار بالنفس لقيام الأدلة العقلية والنقلية على ذلك كما اعترف به الشيخ الأنصارى رحمه الله في رسالته عن لا ضرر، فهذا الإشكال مبنائي، بل وكذلك كلامه الآخر من عدم شمول حديث لا ضرر للمستحبات، لما قد عرفت في المباحث السابقة من أن حديث لا- ضرر قاعده كليته كما تشمل الأحكام الإلزامية ويرتفع به الوجوب والحرمة، كذلك تشمل الأحكام غير الإلزامية من المستحبات والمكروهات، غايه الأمر كلّ يكون على حسبه، فلا مانع من أن يكون أمر المندوب مرتفعاً بواسطة الضرر، كما يرتفع به الكراهه أيضاً.

وثانياً: أنّ الإضرار إذا صار حراماً، فلا يبقى مجالاً للقول باستحباب التوضي والاعتسال فيما إذا أفضت إلى الضرر وعلم به، فالحكم بالصحة مع ذلك لا يكون إلّامع إحراز المحبوبيته في المورد، وهو مشكل مع العلم بالضرر، فيصبح التيمم حينئذٍ واجباً على نحو العزيمة دون الرخصة.

اللَّهُمَّ إلمّا أن يفرض الانفكاك بين الإضرار الحاصل بإيصال الماء إلى الأعضاء مع حصول الوضوء والغسل، وكان عمله مشتملاً على قصد القربة، وقلنا بعدم شمول حديث لا ضرر للحكم بالبطلان، لكونه خلاف الامتنان، فيحكم بالصحة حينئذٍ، ولازم ذلك هو الحكم بالصحة فيهما مع كونه آثماً في العمل، لعلمه بالضرر، ووجوده في الواقع، ولذلك نرى حكم السيد في «العروه» بالصحة في هذا الفرض، لكن الأحوط هو الإعادة في خصوص ذلك، ونحن حكمنا بالأحوط الوجوبي فيه لأجل ما عرفت، ولعلّ هذا هو وجه الفرق بين قاعدتي الحرج

والضرر حيث إنّ الأوّل ليس بحرام بخلاف الثاني، فإذا لم يكن العمل بنفسه حراماً لا يبعد كونه محبوباً بالذات، ويصحّ إتيانه مع قصد القرية كما لا يخفى؛ لأنّ المنع عنه كان من باب الامتنان واللطف بنحو الترخيص، فلو تحمّل المكلف الحرج وأتى بالعمل، فإنّه لا مجال للحكم بالبطلان، لأنّ دليل نفي الحرج امتناني لا يشمل، وهذا الكلام لا يجرى في الضرر فيما إذا اخترنا حرمة الإضرار بالنفس كما عليه المشهور، فيصير العمل مبعوضاً ولا يمكن التقرب به، والله العالم.

تتميم: لو اعتقد الضرر أو عدم وجدان الماء وتيمّم، ثم انكشف الخلاف، فهل تجب إعادته أم لا؟ المسألة ذات صورتين:

تارة: يكون الانكشاف في خارج الوقت.

وأخرى: يكون في الوقت.

فأما على الأول: قد يقال بوجوبها، لأنّ الطهارة شرط في الصلاة، ولم تتحقّق، فلم تبرء ذمته عنها.

لكنّه مدفوع: بأنّ الملاك في صحّه التيمّم ليس إلّا صدق عدم الوجدان، فيما إذا اعتقد عدم وجود الماء، إمّا لعدم وجوده بزعمه، أو وجوده ممنوعاً شرعاً لأجل اعتقاده الضرر، وقلنا بكفايه ذلك في صدق العنوان، ولم نعتبر عدم وجوده واقعاً أو عدم ممنوعيته كذلك. فحينئذٍ يكون تيمّمه على حسب الوظيفة ولم يكشف الخلاف في الوقت، بل خرج الوقت وأتى بحسب وظيفته المحوّلة إليه، فلا وجه للحكم حينئذٍ بالإعادته، إلّا أن يقوم دليل يدلّ على لزوم الإعادته، وهو غير موجود على الفرض، بلا فرق بين كون وجوبها من باب متابعتة للأداء أو بدليل جديد لعدم

صدق الفوت على حسب الفرض حتى يوجب وجوب القضاء.

وأما على الثانى: وهو ما لو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت، فهو أيضاً يتصور على أنحاء:

تارة: ما لو أتى بالصلاه فى أول الوقت، وقلنا بعدم جواز البدار، فحينئذ لا إشكال فى وجوب الإعادة، لعدم إتيانه بما هو تكليفه ووظيفته.

وأخرى: ما لو أتى فى أول الوقت مع الشك فى بقاء العذر، مع القول بجواز البدار وأتى مع استصحاب بقاء العذر، فبعد انكشاف الخلاف الحكم هو وجوب الإعادة على مبنى القول بعدم إجزاء الامتثال الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى، كما هو مختارنا، حيث نقول بالإجزاء ما لم ينكشف الخلاف، كما لا تجب الإعادة على القول بالإجزاء.

وثالثه: يأتى بالصلاه فى أول الوقت مع علمه ببقاء العذر، وقلنا بجواز البدار فانكشف الخلاف، فإنه وإن أتى بحسب الوظيفة فى أول الوقت، إلا أنه لا يبعد القول بوجوب الإعادة، لإمكان أن يكون جواز البدار مشروطاً بعدم كشف الخلاف، خصوصاً مع ملاحظه كون إتيان المكلف به فى أفراد الأزمته فى الوقت الموسع بصوره الواجب التخييرى العقلى، فحينئذ إذا تعذر بعض الأفراد، لم يكن ذلك موجباً لسقوط البعض الميسور منه، ولذلك نحكم بوجوب الإعادة على الأحوط.

ورابعه: ومما ذكرنا يظهر حكم صوره اخرى، وهى ما لو انكشف الخلاف قبل الدخول فى الصلاه، فلا إشكال فى وجوب الإعادة، لأنه يصدق عليه أنه واجد الماء، فلا بد من تحصيل الشرط وهو الطهاره المائيه كما لا يخفى.

ويدور البحث فيها عن أنّ قاعده لا ضرر تكون حاكمه على خصوص الأحكام المجعوله الوجوديّة فقط أى كلّ مورد يلزم من ثبوت الحكم من الوجوب والحرمة ضرراً يرفعه، أو تعمّ حتّى الأحكام العدميّة، مثل ما لو فات عمل الحرّ لحبسه، أو طار طائر إنسان لأجل حبسه، أو أبق عبده وجوب فيما كان محبوساً يلزم من عدم الحكم بالضمان ضرراً على المحبوس، فقاعده لا-الضرر ينفيه. وقد يظهر من كلام الشيخ في رسالته حول قاعده لا ضرر ميله إلى العموم، حيث أيد التعميم ببعض الأمور فلا بأس هنا بذكر كلامه قدس سره، قال لبيان الوجهين بعد قوله:

(فيجب الحكم بالضمان إشكال):

إنّ القاعده ناظره إلى نفى ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعيّه، فمعنى نفى الضرر في الإسلام أنّ الأحكام المجعوله في الإسلام ليس فيها حكم ضرريّ، ومن المعلوم أنّ عدم حكم الشرع بالضمان في نظائر المسأله المذكوره ليس من الأحكام المجعوله في الإسلام، والحكم بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو إخبار بعدم حكمه بالضمان، إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به، نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة أو غيرهما، فإنّه ليس إنشاء منه بل هو إخبار حقيقه.

ومن أنّ المنفَى ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدبّن به ويعامل عليه في شريعته الإسلام، وجودياً كان أو عدمياً، فكما أنّه يجب في حكم الشارع نفى الأحكام الضرريّه، كذلك يجب جعل الأحكام التي يلزم من عدمها الضرر، مع

أنَّ الحكم العدمي يستلزم أحكاماً وجودية، فإنَّ عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصِّته والتعرُّض له، وجواز دفعه عند التعرُّض له، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أنَّ إمكان استفادة ذلك من مورد روايه سيِّمُرُه بن جُنْدَب حيث إنَّه صلى الله عليه وآله سلَّط الأنصارى على قلع نخل سيِّمُرُه معللاً بنفي الضرر، حيث إنَّ عدم تسلُّطه عليه ضرراً، كما أنَّ سلطنه سيِّمُرُه على ماله والمرور عليه بغير الإذن ضرراً، فتأمل) إلى آخر كلامه (1).

مخالفتُ لما تبناه المحقِّق النائيني في «منه الطالب»، حيث جعل مفاد حديث لا- ضرر ناظراً إلى الأحكام المجعولة من ناحية الشارع، فلا بدَّ أولاً من ثبوت حكم مجعول حتَّى تنظر القاعده إليه وتقيده لو كان مستلزماً لإثبات ضرر.

وأما فيما إذا لم يكن في المورد حكم مجعول من الشارع أصلاً، كما في الأحكام العدمية، فلا وجه للقول بالحكومه عليه، وإثبات الحكم بواسطته.

ثمَّ استشكل رحمه الله على نفسه: بأنَّ استمرار العدم أيضاً يستند إلى الفاعل، وإلَّا لخرج الفاعل عن الاختيار، فلا بدَّ له أن يجوز أن يستمرَّ العدم، ويحكم عليه بعدم النفي، ففي هذا أيضاً حكمٌ بالعدم.

فأجاب عنه: بأنَّ هذا يصحَّ لو كان في ابتداء الأمر حكمٌ بالعدم ليستمرَّ ذلك فيصحَّ استناده إليه بذلك، هذا بخلاف ما ليس له وجودٌ أصلاً كما في المقام، إذ ليس من ناحيه الشارع هنا حكمٌ حتَّى يستمرَّ عدمه، ويصحَّ الاستناد إليه، وبذلك

ص: ٣٣٦



يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الاستصحابات العدمية، فلا تجرى القاعده إلفى الأحكام الوجودية.

أقول: لكن الأقوى عندنا هو القول بالتعميم، كما عليه السيد صاحب «العروه»، حيث صرح في «ملحقات العروه» في مسأله امتناع الزوج عن أداء نفقه زوجته بأن للحاكم طلاق زوجته وتمسك لذلك.

تارة: بقاعده لا ضرر، بيان أن الحكم بعدم اختيار الحاكم للطلاق مع امتناع الزوج عن نفقته ضرراً على الزوج، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

وأخرى: بالروايات الخاصه الوارده في ذلك.

بل و يظهر اختيار هذا المسلك من الفاضل التوني، حيث حكم بالضمان لمن حبس أحداً عدواناً وكان ذلك سبباً لفرار حيوانه أو إباق عبده، حيث إن عدم حكم الشارع بالضمان يعدّ ضرراً عليه، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، وأيضاً هو مختار المحقق الخوئي رحمه الله على ما في مصباحه.

وبالجملة: لازم القول به هو إثبات الحكم بقاعده لا ضرر؛ لأن نفي النفي يستلزم ثبوت الحكم، فيثبت الحكم بدليل لا ضرر في موردٍ كان نفيه ضررياً.

هذا هو المستفاد من كلمات الأصحاب فيه.

ولكن التحقيق أن يقال: إن الحق هو الالتزام بشمول الحديث للأحكام العدمية، بمثل ما يشمل الأحكام الوجودية؛ لأن كل ما يصح عرفاً استناد ضرره إلى الإسلام والشارع يكون منفيّاً، بلا توجه إلى كون المتعلق حكماً مجعولاً كما

فرضه المتوهم، لوضوح أن إطلاق دليل حديث لا- ضرر من إضافته إلى الإسلام بقوله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، مؤيد لذلك، فعدم جعل الحكم في مورد كان قابلاً للجعل، وكان من وظيفته ذلك يعدّ من مصاديق الضرر المصحح للاستناد إلى الشارع، وهو منفي خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في الحديث بأنّ الله سبحانه لم يترك شيئاً بلا حكم، بل يمكن التأييد لذلك ملاحظه حال حق الشفعه وما ورد حول منع فضل الماء ليكون سبباً للمنع عن الكلاء، حيث إنّ الشارع لو لم يحكم بذلك في حق الشفيع كان ضرراً عليه نوعاً، فلذلك حكم بذلك بناءً على مدلول هذه القاعده، كما أنّ عدم منع الشارع عن صاحب الماء لمنعه عن فضل مائه للكلاء هو ضررٌ على المواشى والأنعام، ولذلك حكم الشارع بعدم الجواز ولو كراهه على ما عرفت شموله لمثله.

نعم، في صحّه بعض الأمثله واندرجه في باب قاعده لا- ضرر لا- يخلو عن إشكال، لإمكان أن يكون وجه الحكم فيه غير القاعده، وهو نظير الحكم بالضمان في ما إذا حبس إنساناً وشردّ دابته، وتلف أو سرق حيث إنّ مقتضى دليل الإتلاف هو الحكم بالضمان، لصحّه استناد التلف إلى الحابس، لأجل أنّ حسبه أوجب فقدان من يحرس الحيوان ويرعيه فضّلت الدابه، ومثل ذلك، فمع وجود دليل «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» وصدق انطباقه عليه، لا يبقى مجال للتمسك بحديث لا ضرر، مضافاً إلى ما عرفت ممّا سابقاً بأنّ لا ضرر لا يثبت الحكم من عند نفسه، بل مقتضاه مجرد نفي ما يوجب إثباته الضرر، غايه الأمر قد يتفق صحّه

انطباق ذلك على الحكم بالضمان لانحصار الطريق في جبران الضرر عليه، كما قد يتفق وجود طريق آخر، كما عرفت بيانه في خيار الغبن، بأن قاعده لا ضرر لا يثبت الخيار، بل مقتضاها نفي اللزوم، وهو أعم من ثبوت الخيار أو البطلان.

وأما إثبات التدارك والجبران اعتماداً على حديث لا ضرر، فإنه يصحّ لكن على مدعى وجهٍ يُعَدُّ أردأ الوجوه عندنا، وهو بأن يكون المراد من لا ضرر ولا ضرار أى لا ضرر غير متدارك في الإسلام كما أشار إليه شيخ الشريعة رحمه الله ومال إليه بعض المتأخرين، بخلاف ما اعتمده عند بيان فقه الحديث، حيث قلنا إنّ المراد هو نفي أصل الضرر لا النهى ولا غيره من الوجوه.

ومن ذلك يظهر حكم امتناع الزوج الإنفاق على الزوجه بأن حديث لا ضرر لا يثبت حكم جواز الطلاق وكونه بيد الحاكم، بل مقتضاه مجرد نفي الضرر عن الزوجه؛ يعنى أنّ الشارع لم يحكم بلزوم ثبوت الزوجية، حتى مع منع الزوج عن الإنفاق، فرفع الضرر يمكن تحقّقه إمّا بإجبار الزوج على الإنفاق، أو إجباره على الطلاق، ولو امتنع عن كليهما كان للحاكم مباشره الطلاق لأنّه ولي الممتنع على حسب مقتضى الأدلّه الوارده في مورده، فإثبات كون الطلاق بيد الحاكم بحديث لا ضرر كما عليه السيّد قدس سره لا يخلو عن مسامحه.

بل ويمكن تسريه الإشكال للمثال الذى مثله الشيخ في المقام من الحكم بضمان المنافع المفوّته عن عمل الحُرّ لأجل حبسه، حيث إنّهُ ليس من مصاديق الضرر عرفاً، بل هو منّع عن تحصيل النفع، لأنّ الضرر عرفاً عبارته عن اتلاف شيء

موجود فى الخارج واعدامه وهدمه بأن يقوم بإيراد نقص على الشىء الموجود التام أو اتلافه نهائياً، وهذا المفهوم غير صادق على مثل حبس الشخص، وإلا لزم القول بالضمان لكل من ركب السياره فإبطاً السائق فى سيره فتسبب ذلك فى تأخير وصول الركاب إلى أعمالهم وتضرروا نتيجة لذلك، وهذا ما لا يقول به فقيه بل متفقه وهو حكم بعيد عن الذوق السليم وهو مما لا يقبله.

وكيف كان، ليس المناقشه فى المثال من دأب المحصّلين، ولكن المختار فى أصل المسأله الحكم بتعميم القاعده كما هو مختار السيد والشيخ الأنصارى على ما هو المستفاد من ظاهر كلامه، والسيد الخوئى قدس سرهم.

\*\*\*

ص: ٣٤٠

فی أنّ الضرر عبارہ عمّا لم یکن بإزائہ عوض، وأما الذی یتدارک بعوضٍ فلا یصدق علیہ الضرر، نظیر ما یحکم الشارع بمن بذل مالاً- للمهر من تملکک عوضه وهو تسلطه علی بضعه الزوجه ویجوز له الاستمتاع منها، فلا یصدق حینئذٍ بأنّ الرّجل قد تضرّر بالحکم بوجوب أداء المهر، وعلیه فإعطاء العوض إذا کان أمراً دنیویاً فهو أمرٌ معلوم لا خلاف فیہ، وأما إذا کان الحکم المتکفل للضرر مشتملاً علی عوضٍ آخری، فهل یصدق علیہ الضرر حتّی یوجب رفعه بقاعده لا ضرر، أم لا؟

فربّما یكون بعض الأحکام المشتمل علی الضرر مستلزماً للعوض الأخری، فلا یبقی ضررٌ حتّی یتممّیک بالقاعده ویقال بحکومتها علیہ، هذا.

وقد أجاب عن هذا الإشکال المحقّق النراقی: (بأنّ الضرر عبارہ عمّا لم یکن بإزائہ عوض معلوم أو مظنون، واحتمال العوض لا ینفی صدق الضرر، مع أنّ العوض الأخری معلوم الانتفاء بالأصل.

ثمّ أورد علیہ بقوله: فإن قیل هذا ینفع إذا لم یکن الحکم المتضمّن للضرر داخلاً فی عموم دلیل شرعی، وأما إذا کان داخلاً فیہ، سیّما إذا کان من باب الأوامر وأمثاله، یثبت العوض، ویلزمه عدم تعارض نفی الضرر مع عمومہ، مع أنّه مخالفٌ لكلام القوم.

مثلاً إذا ورد: (إذا استطعتم حجّوا)، و(إذا دخل الوقت صلّوا)، یدلّ بعمومه

على الأمر بالحج والصلاه في كل وقتٍ حصلت الاستطاعه أو دخل الوقت، وإن تضمن ضرراً كلياً، والأمر يدلّ على العوض فلا يكون ضرراً.

فأجاب عنه بقوله: قلنا الأمر تعلق بالحج والصلاه، ولازمه تحقق الأجر المقابل لمهية الحج والصلاه المتحقق في حاله عدم الضرر أيضاً، وأما حصول عوض في مقابل الضرر وأجر له فلا دليل عليه. نعم، لو كان نفس الضرر ممّا أمر به يحكم بعدم التعارض، وعدم كونه ضرراً كما في قوله عليه السلام: «إذا ملكتم النصاب فزكوا»، وأمثاله). انتهى كلامه (١).

أقول: لكن الذي يختلج بالبال، هو أن يُقال: إن تدارك الضرر بالعوض الأخرى لا يوجب انتفاء حتى الضرر حتى لا يشمل دليل لا ضرر ولا ضرار، حتى ولو كان داخلياً في عموم الأمر، بل حتى ولو كان الأمر قد تعلق بنفس الضرر الذي قبله الفاضل المذكور.

توضيحه: إن صدق الضرر وانتفائه أمرٌ عرفيٌّ و يؤخذ من فهم العرف، وليس أمراً مجعولاً - شرعياً اعتبارياً حتى يلاحظ كيفيه صدقه وعدمه. ومن الواضح من العرف أن الضرر المنتفى عندهم ليس ما يشاهد عوضه، ويمكن أن يُدرك بحسب الحواس الظاهره دون ما لا يناسخ مع هذا العالم، فإنه وإن كان يصدق أن له عوض قطعاً، بل ورود في الأخبار أن الإمام قبض مال الرجل وباع له بيتاً في الجنة كما في قصه أحمد الكوفي، حيث تضرّر بدفع أمواله لشراء دار

ص: ٣٤٢

معلومه الحدود من دور الدنيا إلّا أنه وعد بيت في الجنه ولا يخفى أنّ مثل ذلك أمرٌ يناسب مع الآخرة ولا يترتب عليه أجر إلّا إذا نوى و قصد القربه، وكان الأجر في قبيل هذا القصد وما يشابهه ولا يرتبط بما نحن بصدده.

كما قد يؤيد ذلك أنّ الأجر ربما كان له ولو لم يترتب عليه ضررٌ دنيوي فلا يكون الأجر الأخرى عوضاً لذلك الضرر، حتّى يقال إنّ قد تدارك، فلا تعارضه القاعده كما توهم، مضافاً إلى الأجر الأخرى فإنّ هناك أمرٌ تفضّل على يعطيه الله عوضاً لقصد القربه والخلوص، وليس على نحو المعاوضه بين المال الموضوع المتضرر بدفعه والشواب الأخرى وأنه يستحقّه في مقابل ذلك، وأمّا مطالبه الدافع فليس ذلك ليس إلّا من جهة وعده سبحانه وتعالى بالإعطاء ونحن معتقدون بصدقه، فلذلك نتصوّر الاستحقاق المجعول من عند نفسه، وإلّا ليس لنا شيء إذ أنّ العبد وما في يده كان لمولاه، فتدارك الضرر بذلك أمرٌ غير دخيل بما نحن بصدده حتّى يقال بعدم جريان القاعده، وهو واضح.

\*\*\*

فی أنّ المراد بالضرر المنفیّ فی القاعده هل الضرر النوعی أو الشخصی؟ فیہ وجهان:

قد یقال: إنّ المراد بالضرر المنفیّ هو الضرر الشخصی، لأنّ مقتضى حکومه القاعده على الأحکام المجمعوله، هو وجود جعل حکم خارجاً حتّى ينشأ منه الضرر، فیدخل تحت هذه القاعده، فما لم ينشأ منه الحکم فلا معنى للحکومه، وهذه الحکومه لا تكون إلّا فی الضرر الشخصی.

أقول: لكن الأقوى عندنا دعوى العموم فی الضرر المنفیّ فی القاعده، لأنّ جعل الأحکام من ناحیه الشارع، وكون القاعده حاکمه على الأحکام الأولیّه، لا یوجب انحصار الضرر المنفیّ بالشخصی، كما ادّعاہ المحقّق النائینی رحمه الله، لأنّه علل ذلك بأنّ:

(الحکومه لا تساعد مع الضرر النوعی، لأنّ الحکم لابدّ أن یكون موجوداً حتّى ينشأ منه الضرر، فتدخل تحت القاعده وینفیّه، وما لم ينشأ کیف یمكن تصویر الحکومه علیه!)

ثمّ قال قدس سره: ولا یقال: قد تمسک أصحاب هذه القاعده لإثبات الخيار للمغبون، ولو فرض عدم تضرّره، لعدم وجود راغب فی المبیع فعلاً، مع كون بقائه ضرراً علیه.

لأنّ نقول: الجمع بین كونه مغبوناً وكونه غیر متضرّر ممتنع؛ فإنّ الغبن عباره



عن الشراء بأزيد من ثمن المثل، أو البيع بأقل من ثمن المثل، ولا - شُبهه أن قيمة الأموال بحسب الأزمان مختلفه، فإذا لم يوجد راغبٌ وباعه بأقل مما يباع في غير هذا الزمان فلا يكون مغبوناً.

وبالجملة: مقتضى الحكومه، بل مقتضى كون الحديث وارداً في مقام الامتنان أن يكون كل شخص ملحوظاً بلحاظ حال نفسه، انتهى محل الحاجة.

وصدق قبل ذلك كون الضرر موجباً وحكمةً لجعل الحكم، فيصير هذا من وظيفه الشارع، كما أن الحرج ألزم الشارع بأن يحكم بطهاره الحديد، وجعل الخيار للمغبون، ولكن برغم جميع ذلك فإنه لا تصير القاعده حاكمه عليه.

قلنا: إن معنى لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ليس إلبان عدم وجود ضرر ناش من ناحيه الشارع، سواء كان الضرر المتحقق ضرراً شخصياً أو ضرراً نفسياً، نظير حق الشفعه حيث قد عرفت أن جعله ليس لأجل وجود ضررٍ شخصي للشريك لشراكته مع المشتري، لإمكان أن يكون لم يتضرر منه، بل كان وجوده أنفع بحاله، بل المقصود من جعل حق الشفعه هو تحقق الضرر لنوع الشريك، يعنى عدم جعل حق الخيار والفسخ للشفيع يعد ضرراً عرفاً بحسب النوع، وهو يكفي لجعل الشارع مثل هذا الحق، فرفع كل مورد يكون بحسبه، فليس هنا إلبان جهة جعل الوظيفه وفي الضرر الشخصى هو الحكومه، وعليه فالقول بالتيمم لا يخلو عن وجه.

\*\*\*

فی تعارض الضررين

اشاره

ويدور البحث فيه عن تعارض الضررين، وفيه ثلاث مسائل:

تارة: يكون أمر الضرر متوجّهاً إلى شخص واحد، أي يدور أمره بين أحد الضررين.

وأخرى: يكون أحد الضررين متوجّهاً إلى أحد شخصين عكس الأولى.

وثالثه: يكون الأمر دائراً بين تضرّر شخص أو الإضرار بالغير.

أما المسألة الأولى: فيتصوّر على ثلاثة أنحاء:

تارة: يكون كلّ من الضررين المتوجّهين إليه مباحاً، مثل ما لو قلنا بعدم حرمة الإضرار بالنفس، ودار أمره بين الإضرار بأحد الضررين، فإنّه يجوز له ذلك، وله أن يختار أيهما شاء، ولا بأس به على الفرض.

وأخرى: ما يكون أحد الضررين حراماً دون الآخر، مثل ما لو دار أمره بين تلف النفس وهو محرّم، أو تلف مالٍ لا حرمة فيه، فلا شكّ في لزوم تقديم ما هو المباح وترك ما هو المحرّم تحرّزاً عن الوقوع في الحرام.

ثالثه: ما لو كان كلاهما محرّمين، فيصير المقام حينئذٍ من باب التراحم، فلا بدّ له حينئذٍ من اختيار ما هو أقلّ ضرراً، بل الاجتناب عمياً يحتمل الأهمّية، نعم لو كان كلاهما متساويين أو كلاهما محتمل الأهمّية، فيكون مخيراً بينهما في الاجتناب والاختيار، وفيه يظهر حكم الإضرار إلى أحد الشخصين إذا قلنا

بحرمة فيكون ذلك من باب التزاحم، فلا بد من اختيار ما هو الأقل، وإلا فيختير كما عرفت وجهه في المسألة الأولى.

وأما المسألة الثانية: وهي ما إذا دار أمر الضرر وكان متوجهاً إلى أحد الشخصين ولا يمكن التخلص منه إلا بتحمل الضرر في أحد الفردين، ومثّل له بالمثال المعروف وهو ما إذا دخل رأس دابة في قدرٍ ولا يمكن إخراجها إلا بأحد أمرين ضررين وهو إما ذبح أو بكسر القدر، وهو يتصور تحققه بثلاثة أنحاء:

الأول: يكون الفعل مستنداً لفعل أحد المالكين:

قيل إن الحكم حينئذٍ هو وجوب إتلاف ذلك الفاعل، وتخليص مال المالك الآخر لردّ ماله و لقاعده اليد، ولا يجوز إتلاف مال الغير ودفع مثله أو قيمته، لأنه متى أمكن ردّ عين المال وجب ردّ عينه ولا ينتقل إلى بدله من المثل أو قيمه، لأنّ الانتقال إلى بدله إنما يكون بعد تعذر ردّ عينه.

أقول: هذا المعنى صحيحٌ فيما إذا لم يستلزم إتلاف ما يقطع بعدم رضا الشارع بذلك، أو استنكار العقلاء له. أما لو كان العمل مستنداً إلى مالكة، ففي مثل ذلك ربما ينتقل جبر الضرر إلى المثل أو قيمه، ويحكم بجواز اتلاف ذلك المال مثل ما لو كان القدر قيمته قليل بما يتسامح في كسره بخلاف ذبح الحيوان، حيث إنه ضررٌ عظيم، فلا يبعد حينئذٍ القول بجواز الكسر وإعطاء مثله أو قيمته إلى صاحبه، كما ترى مثل ذلك فيما لو كان المال ممّا لا يرضى الشارع بإتلافه، كما إذا المألُ عبداً للمالك المقدم على الأضرار بمال الغير، فإننا نعلم من الخارج عدم رضا

الشارع بالقيام بفعل يوجب تلف العبد، ولو كان ذلك بسوء اختيار مالكه، كما لا يخفى.

ثم إن الضرر المتوجه إلى مالك الفعل المستند إليه العمل المضّر قد يكون بإتلاف ماله لا بإتلاف مال صاحبه و إعطائه عوضه إليه.

الثانى: ما لو كان مثل ذلك، إلا أن الفعل كان مستنداً لشخص ثالث غير المالكين.

قيل إنه يتخير فى إتلاف أيهما شاء، فيضمن مثله أو قيمته لمالكة؛ لأن بعد تعذر إيصال المال إلى مالكيهما، لا بد من إيصال أحدهما إلى صاحبه بخصوصيته، و الآخر بمالتيته من المثل أو قيمه، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين، هذا.

أقول: لكن قد عرفت مختارنا فى السابق، وهو يجرى هنا أيضاً، باعتبار أن هذا التخيير إنما يصح فيما إذا فرض تساويهما فى القيمة، ولم يكن عند العقلاء إفناء أحدهما وإتلافه أهون من الآخر، وإلا يقدم ذلك، وكذا لم يكن ممّا يعلم عدم رضا الشارع بإتلافه، لأجل نفس المال، وإلا قدم المال الآخر فى الإتلاف وإعطاء بدله كما لا يخفى.

الثالث: ما إذا لم يكن ذلك مستنداً إلى فعل شخصى، بأن كان سبب التلف آفة سماويه أو نفس عمل الحيوان من دون دخاله إنسان فيه إن لم نقل بكونه من القسم المستند إلى مالكة وصاحبه، لما ترى من انتقال الضمان إلى صاحب المال بعمل ذلك الحيوان، كما فى سائر الموارد، وإلا كان داخلاً فى حكم القسم السابق.

وكيف كان، فقد نُسب إلى المشهور اختيار أقلّ الضررين، وأنّ ضمانه على مالك الآخر.

قال المحقق الخوئي في مصباحه: (لا- نعرف له وجهاً غير ما ذكره بعضهم من أنّ نسبه جميع الناس إلى الله تعالى نسبه واحده، والكل بمنزله عبد واحد، فالضرر المتوجه إلى أحد شخصين، كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد، فلا بد من اختيار أقلّ الضررين، وهذا لا يرجع إلى محصل، ولا يثبت به المنسوب إلى المشهور من كون تمام الضرر على أحد المالكين، وهو من كانت قيمه ماله أكثر من قيمه مال الآخر، ولا- وجه لإلزامه بتحمل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر، مع كون الضرر مشتركاً بينهما بآفه سماويّه.

ثم اختار نفسه الشريف بأنّ الصحيح أن يقال: إنّه إذا تراضى المالكين بإتلاف أحد المالكين بخصوصه، ولو بتحملهما الضرر على نحو الشركه، فلا- إشكال حينئذٍ، لأنّ الناس مسلطون على أموالهم، وإلّا فلا بدّ من رفع ذلك إلى الحاكم، وله إتلاف أيهما شاء، ويقسم الضرر بينهما بقاعده العدل و الإنصاف الثابتة عند العقلاء. ويؤيده ما ورد في تلف درهم عند الودعي من الحكم بإعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين، ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد، فإنّه لا يستقيم إلّا على ما ذكرناه من قاعده العدل والإنصاف، وقد تقدّم في بحث القطع. هذا فيما إذا تساوى المالكان من حيث قيمه.

وأما إن كان أحدهما أقلّ قيمه من الآخر، فليس للحاكم إلّا إتلاف ما هو أقلّ قيمه، لأنّ إتلاف ما هو أكثر قيمه سبب لزيارده الضرر على المالكين بلا

موجب)، انتهى محلّ الحاجه (١).

قلنا: لقد رحمه الله أجاد فيما أفاد، ولكن لا بدّ من التنبيه على أمرٍ وهو أنّه ثراء الرجل لعلّ وجه الكلام المنسوب إلى المشهور من توجّه الضرر إلى من هو أكثر مالاً، هو أن تكون يكون موجباً لسلب عنوان التلف وورود الضرر على ماله، باعتبار أن التالف قليلٌ بالنسبة إلى أمواله الكثيره فلا يبالي بتلف مثل هذا المال ليصدق أنه تضرر، فلا ضرر عليه عرفاً، هذا بخلاف من كان قليل المال حيث إنّ إتلاف ماله ربما يوجب انطباق العنوانين عليه من الحرج والضرر، فلا يبعد حينئذٍ الرجوع إلى ما ذكره المشهور، لما ترى من التفاوت بينهما من صحه جريان دليل نفى الحرج ونفى الضرر على أحدهما دون الآخر، حيث لا ينطبق عليه شيء منهما، أو كان غايته نفى الضرر فقط، ففي مثل ذلك لا يبعد الذهاب إلى قول المشهور.

نعم، لو كان نسبه المال في كلّ منهما إلى صاحبه على السواء، ولم يكن الكثره على الحدّ الذي ذكرناه، صحّ ما ذهب إليه سيّدنا الخوئي.

الرابع: ما لو كان التلف مستنداً إلى كلا المالين:

فحينئذٍ إذا تراضيا بإتلاف مالٍ معيّن بينهما، وإعطاء الغرامه إلى الآخر بالنسبه، مثل التنصيف، فحينئذٍ لا إشكال فيه وإلاّ يتخيّر في إتلاف أيّهما شاء، لو كانت ماله المالمين متساويه وإلاّ يختار ما هو أقلّ ضرراً لأنّ المفروض تساويهما في الضرر والضمان، فإذا دار الأمر بين ما يتضرّر بالأزيد، أو بالأقلّ فلا وجه

ص: ٣٥٠

١-١. مصباح الأصول: ج ٢/٥٦٤.

هذا فيما إذا لم يُحرز من الخارج أهميه أحد المالكين عند الشرع مثل العبد الذي قد عرفت حكمه، أو لم يكن محتمل الأهميه، وإلا يختار الآخر الذي أقل أهميه.

هذه الصور الأربع التي يمكن تصوورها في المسأله الثانيه من توجه الضرر إلى أحد الشخصين.

المسأله الثالثه: وهى مسأله مهمه كثيره الابتلاء، وموضوعها هو ما لو استلزم تصرف المالك فى ملكه تضرر الجار كما لو أراد حفر بئر أو بالوعه فى جانب من داره، ويلزم منه تلوث ماء بئر الجار أو قله مائه وأمثال ذلك، وهى تتصور على وجوه وأنحاء كثيره:

الوجه الأول: ما لو استلزم ذلك ضرراً على الجار على نحو كان الواجب على المالك أيضاً اجتناب الجار عن مثله، لإحراز وجود غرض من الشارع بذلك، كما لو كان تصرفه فى ملكه موجباً لإتلاف نفس فى الجار، مثل ما لو أوجب تخريب داره وهدم البناء على الأنفس الساكنه فيه، الذى قد أحرز من ناحيه الشارع أهميه حفظها، ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بقاعده السلطنه، أو نفى الضرر أو الحرج لإثبات الجواز لوجود الملاك فى تقديمه، وإحراز المناط من لسان الأدله، لأن حفظ الأنفس من الواجبات التى اهتم بها الشارع حتى فيما لو استلزم تحمّل الضرر مثل الانفاق وأمثاله، فضلاً عما يوجب عمل إنسان لإيراد ذلك، فهذا القسم حكمه واضح، ولا أظن أن يلتزم فقيه بجواز التصرف فى ملكه

مطلقاً حتّى فى ترتّب ذلك عليه.

الوجه الثانى: ما لو كان تصرّف المالك فى ملكه بلا غرض ومنفعه، بل كان لغواً وعبثاً أو للإضرار بالجار، فهو أيضاً لا إشكال فى حرمة، لأنّه داخل فى عنوان الإضرار إلى الغير الداخلى تحت عموم نفي الضرر فى قوله: «لا ضرر»، وإيذاء المؤمن بل وغير المؤمن مع عدم نفع لنفسه، فمجزّد الاستناد إلى قاعده التسلّط بقوله عليه السلام: «الناس مسلّطون على أموالهم»، لا- يوجب جواز مثل ذلك، لأنّه مخصّص بمثل حديث نفي الضرر والإضرار، فالسلطنه ثابتة فيما لو لم يستلزم ضرراً على الغير، أو كان فى تصرّفه بطريق نفع أو فى تركه ضرراً عليه، والمفروض فى المقام فقدان جميعه، فما يوهّم كلام بعض من الجواز حتّى فى مثل هذه الصوره لا يخلو عن إشكال، ومنه يظهر حكم ما لو كان للإضرار فإنّه حرامٌ بطريق الأولى.

الوجه الثالث: ما لو لم يكن فى ترك تصرّفه فى ماله ضرراً عليه، بل كان التصرّف لأجل تحصيل المنفعه، فترك تصرّفه كان بترك تحصيل المنفعه، إلّا أنّه يلزم من ذلك حدوث الإضرار على الغير:

فعن الشيخ رحمه الله فى ملحقات «المكاسب» أنّه يجوز تصرّفه فى ملكه قال فى معرض بيان مراده:

(وأما ما كان لجلب المنفعه، فظاهر المشهور كما عرفت من كلمات الجماعه الجواز، ويدلّ عليه أنّ حبس المالك عن الانتفاع بملكه، وجعل الجواز تابعاً لتضرّر الجار حرّج عظيم لا يخفى على من تصوّر ذلك، ولا يعارضه تضرّر الجار،

ص: ٣٥٢



لما تقدّم من أنّه لا يجب تحمّل الحرّج والضرر لدفع الضرر عن الغير، كما يدلّ عليه تجويز الإضرار مع الإكراه.

وأما الاستدلال بعموم: «الناس مسلّطون»، بزعم أنّ النسبه بينه وبين الإضرار عمومٌ من وجه، والترجيح مع الأوّل بالشهره، مع أنّ المرجع بعد التكافؤ أصاله الإباحه، فقد عرفت ضعفه من حيث حكومه أدلّه نفى الضرر على عموم الناس مسلّطون على أموالهم، انتهى كلامه (١).

أورد عليه المحقّق النائيني: في «متيه الطالب» في ذيل كلام الشيخ قدس سره القائل بأنّ منع المالك عن التصرف في ملكه حرج، قال:

(إنّ هذه الصغرى ممنوعه، فلا أنّ الحرج عباره عن المشقّه، ومطلق منع المالك عن التصرف في ملكه لدفع ضرر الغير ليس حرجاً عليه.

وبعباره اخرى: لا يشمل نفى الحرج المشقّه الطارئه على الجوانح، كما أنّها ليست مرفوعه بلا ضرر أيضاً، فترك الولايه من قبل الجائر لو كان موجباً للضرر على الأقرباء، أو للضرر المالى ليس حرجاً منفياً، وكذلك ترك حفر البئر في الدار وترك مطلق التصرف في الأموال...) إلى آخر كلامه (٢).

وتبعه على ذلك تلميذه في «مصباح الأصول».

أقول: الإنصاف أنّ منع المالك وحسه دائماً عن هذا العمل والنفع ربما

ص: ٣٥٣

١- ١. رساله لا ضرر للشيخ في ملحقات المكاسب: ص ٣٧٥.

٢- ٢. منيه الطالب: ٢٢٤.

يكون حرجاً عظيماً عليه كما هو الغالب، وكيف كان، إن فرض ترتب الحرج عليه يكون مقدماً على الضرر المتوجه إلى الجار؛ لأن نفي الضرر الحاكم على قاعده السلطنه نافذٌ وثابت فيما إذا لم يستلزم من نهيه عنوان الحرج، وإلا يكون هو مع ضميمه السلطنه المستفاده من القاعده مع الموافقه، لارتكاز العقلاء على تقديم حقّ صاحب الملك على حقّ الجار لا من باب حكومه قاعده نفي الحرج على نفي الضرر، بل باعتبار أنّهما دليلان واردان في عرض واحد على الأدله الأوليه، فما عليه المشهور من جواز تصرّفه في ملكه ولو استلزم التضرر على الجار لا يخلو عن وجه.

فإذا قبلنا تقديم حقّ صاحب المالك في مثل ذلك أصبح الحكم في الوجوه المتصوره من الأقسام واضحاً، وهو ما لو استلزم ترك تصرّف المالك ضرراً على نفسه. بل قد يمكن تقرير وجه آخر لتقديم حقّ المالك بأن نقول:

إن مقتضى معارضه نفي الحرج في المالك ونفي الضرر في الجار هو التساقط، والمرجع إلى قاعده السلطنه من جهه أنّها من القواعد التي يرجع إليها عند التعارض، هذا إن التزمنا بأنّ دليل نفي الحرج مستفادٌ من الدليل النافي للحرج وهو قوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

وأما إن قلنا بمقاله السيّد الخميني قدس سره في حديث لا ضرر بأنّ لا ضرار عباره عن عدم الإكراه والحرج والمشقه، فلازم ذلك استفاده نفي الحرج من دليل نفي الضرر، فشموله حينئذٍ لمثل ما نحن الذي يقع التعارض فيه بين حرج المالك

وضرر الجار مشكلاً.

مضافاً إلى أنه لو لم نسلّم كون المرجع هو قاعده السلطنه بعد التعارض، لتوهم حكومه نفى الضرر على قاعده السلطنه وتخصيصها بذلك، نقول برغم ذلك إنّ مقتضى التعارض بين نفى الحرج والضرر هو التساقط، والرجوع إلى الأصول العمليه، فيما لم يكن فى البين إطلاق وعموم، ومقتضى الأصل هنا الإباحه للمالك، وهكذا يكون الحقّ مع المشهور أيضاً.

الوجه الرابع: ما لو استلزم ترك تصرف المالك فى ملكه تضرّره، مع فرض كون تصرفه فيه يوجب تضرر الجار، فحينئذٍ أيضاً يحكم بتقديم حقّ المالك:

إمّا أن يقال: بأنّ نفى الضرر الجارى فى طرف المالك يعارض مع نفى الضرر الجارى فى طرف الجار فيتساقطان، والمرجع حينئذٍ إمّا إلى عموم قاعده السلطنه إن لم نقل بحكومه نفى الضرر عليه وإلّا يجب الرجوع إلى أصاله الإباحه كما عرفت، فلازمه تقديم حقّ المالك.

أو يقال: بأنّ دليل نفى الضرر بالنظر إلى الغير منصرفٌ عمّا لو استلزم شموله له تضرّر المالك أو حرجه، فعلى هذا لا يكون المورد حينئذٍ من مصاديق نفى الضرر بالنظر إلى الجار، فيكون حقّ المالك فى الانتفاع عن ملكه باقياً بحاله بناءً على دلالة قاعده السلطنه، لعدم جريان قاعده نفى الضرر الحاكم عليه حتّى لا يجوز التمسك به، فمقتضى ذلك تقديم حقّ المالك فى صورته حرجه.

الوجه الخامس: ومما ذكرنا فى الوجه الرابع لظهر الحكم فى هذا الوجه وهو

ص: ٣٥٥

ما لو استلزم ترك تصرفه في ملكه ضرراً وحرماً على المالك، فإنه يقدم سواء كان ما يترتب على الجار هو خصوص الضرر، أو هو مع الحرج الذي هو موضوع الصورة السادسة في المسألة.

نعم، لو لم نقل بمقاله المشهور والذي قال به الشيخ رحمه الله من أن ترك التصرف لأجل المنفعة حرجي على المالك، فيدور الأمر بين ترك المنفعة للمالك، أو توجه الضرر أو الحرج على الجار كما عليه المحقق النائيني وتلميذه، صح حينئذ تقديم حق الجار بملاحظته جريان دليل نفي الضرر أو الحرج في حق الجار وتقديمهما على قاعده السلطنة بالحكومة، وعلى الأصل بالورود، أو لعدم المورد له مع وجود دليلي نفي الحرج والضرر، ويعدّ هذا أحد الطرق لإثبات حق تقدم المالك على الجار في موارد وجود الحرج أو الضرر للمالك أو تقديم حق الجار لو لم يكن للمالك حرج ولا ضرر بل كان لترك المنفعة فقط.

أقول: ويمكن أن نسلك في المقام مسلماً آخر لإثبات تقديم حق المالك على الجار، وذلك فيما إذا استلزم ترك تصرفه ضرراً عليه، وهو أن يقال:

إن تصرف المالك في ملكه لا بد أن يكون له حكم مجعول من ناحيه الشارع إما الجواز والترخيص، أو المنع والحرمة، فلا محاله لا بد أن يكون أحدهما خارجاً من حديث لا ضرر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيكون دليل لا ضرر مجعلاً بالنسبة إليهما، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر في شيء منهما، فيكون المرجع حينئذ إلى أصالة البراءة عن الحرمة، والنتيجة هي لزوم الحكم بجواز التصرف.

أورد عليه المحقق الخوئي قدس سره: بحسب مبناه في حديث لا ضرر من عدم شموله إلّا للأحكام الإلزامية بالنظر إلى الأحكام الأوليّة والتشريع، بأنّ الترخيص لا يكون مستنداً إلى الشارع حتّى يدخل في عموم حديث لا ضرر ويرتفع به، بل يكون حرمه الإضرار إلى الغير داخلاً تحت عموم حديث لا ضرر ولا معارضة له، فلا بدّ حينئذٍ من الحكم بتقديم حقّ الجار بالنظر إلى دليل لا ضرر، هذا.

وفيه: قد عرفت منّا سابقاً بأنّ حديث لا ضرر كما يشمل الأحكام الإلزامية، كذلك يشمل الأحكام الترخيصية والكراهية، غاية الأمر كلّ على حسب حاله، فحينئذٍ إن أمكن إسناد حكم جواز تصرّف المالك في ملكه إلى الشارع، ولو بدليل التسلّط، لكان دخوله تحت عموم حديث لا ضرر في ما يستلزم منه ذلك ممكناً، فما ذكره من الإشكال إشكالاً مبنائياً، وعليه فإذا أمكن دخوله تحت قاعده لا ضرر، لزم منه الحكم بعدم الجواز من جهة حكومه قاعده لا ضرر على قاعده السلطنة، والمفروض أنّ الحكم بعدم جواز تصرّفه في ملكه مستلزمٌ للتضرر المالك على حسب الفرض، فيدخل في عموم لا- ضرر، فيوجب التعارض بين الضررين ويتساقطان، والمرجع حينئذٍ إمّا إلى عموم السلطنة إن قبل ذلك، وإلّا المرجع يكون أصالة البراءة و الإباحة فيحكم حينئذٍ بنفع المالك، هذا.

مناقشه المحقق النائيني قدس سره: فقد أشكل على شمول قاعده لا ضرر للموردين في رسالته ردّاً على الشيخ الأعظم، فقال في «منية الطالب»:

( وبالجملة: لا معنى لتعارض لا ضرر ولا حرج في نحو هذه الأمثلة، ولا

لتعارض ضرر المالك وضرر الغير، لأنه لا يمكن أن يصدر حكمان متضادان من الشرع، فالحكم المجعول منه إما جواز تصرف المالك في ملكه، وإمّا عدم جوازه، فإذا كان جواز التصرف كما هو مفاد «الناس مسلطون على أموالهم»، فلو كان ضررياً على الغير، فهو مرفوع بقاعده لا ضرر، ولو استلزم رفع هذا الحكم الضرر على المالك، فإنّ الضرر الناشئ عن رفع السلطنه من باب حكومه لا ضرر يستحيل أن يدخل في عموم لا ضرر.

وإذا كان الصادر منه عدم جواز تصرف المالك، فهذا الحكم حيث إنّه ضررى على المالك، فهو مرتفع ولو استلزم رفع عدم الجواز الضرر على الجار، فضرر المالك بناءً على الأوّل، وضرر الجار بناءً على الثانى، لا يدخل في عموم لا ضرر؛ لأنّ الضرر الناشئ عن حكومه لا ضرر على الأحكام الجوازيه، وهكذا الضرر الناشئ عن حكومه لا ضرر على الأحكام التحريميه، لا يُعقل أن يدخل في عموم لا ضرر).

ثمّ تحدّث طويلاً وأطال بأمور لا يهّم ذكره، ثم استدلّ أخيراً:

(بأنّك قد عرفت أنّ قاعده لا ضرر حاكمه على الأحكام الوجوبيه والتحريميه، فإذا نشأ ضررٌ من حكومه لا ضرر، فلا يمكن أن يكون لا ضرر ناظراً إلى هذا الضرر، لأنّ المحكوم لا بدّ أن يكون مقدّماً فى المرتبه على الحاكم، حتّى يكون الحاكم شارحاً له وناظراً إليه، والمفروض أنّ هذا الضرر الحادث متأخّر فى الرتبه عن قاعده لا ضرر، فلا يمكن أن يكون محكوماً بلا ضرر.

نعم، لو قلنا بأن لا ضرر إخباراً عن الواقع، فيمكن تعارض الضررين، وأما مع الالتزام بالحكومة، فلا يعقل التعارض بحيث يدخل كل منها تحت العموم... (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بأنه لو فرضنا أن الحكم الصادر من الشارع كان عدم الجواز، فهو ليس إلّا لأجل عله وجهه وليست هي هنا إلّا ملازمته لضرر الجار، وإلّا لا معنى لحرمة تصرف الإنسان في ماله وملكه، فإذا كانت هذه الحرمة داخله تحت عموم لا ضرر، المقتضى لعدم جواز تصرفه، مع تسليم كون هذا الحكم أيضاً مرفوعاً لأجل كونه ضررياً على المالك، فوقع التعارض بين الضررين، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الحكم بأن رفع هذا الحكم موجبٌ للتضرر الجار، ولا يدخل هذا في عموم لا ضرر، لكونه ناشئاً عن نفس دليل لا ضرر.

وثانياً: أن حكومه لا ضرر على الأحكام الأولى ثابتة، سواء كان ذلك الحكم الأولى هو الجواز أو الحرمة، فكما أن لا ضرر حاكم على دليل السلطنة إذا استلزم الإضرار للغير، كذلك يكون حاكماً على دليل حرمة الإيذاء والإضرار بالغير الثابت بدليل آخر غير لا ضرر، يعني لولا هذه القاعده كان الإيذاء والإضرار بالجار حراماً بحسب مفاد الدليل الأولى، فإذا صدرت هذه القاعده من قبل الشارع كانت حاكمه على هذا الدليل في عرض حكومتها على السلطنة، فلا يكون إيراد الضرر المحرم على الجار أو الجواز من المالك إلّا من الأحكام الأولى.

ص: ٣٥٩

التي تكون القاعده حاكمه عليها، ولم يكن ناشئاً عن نفس قاعده لا ضرر حتى يقال إنه يستحيل، لأجل عدم إمكان شارحيته و نظارته لعدم تحقق الرتبة اللازمه في الحكومه، مع أن أصل لزوم ذلك في الحكومه محل إشكال، لأن الحكومه عباره عن وقوف العرف والعقلاء على ملاحظه لسان دليلين يكون أحدهما وهو الدليل الحاكم مقدماً على الآخر وهو المحكوم، حتى ولو كان دليل الحاكم مقدماً زماناً أو رتبه على المحكوم، كما نلاحظ أن بعض الأحكام صدرت في عصر الصادقين عليهم السلام وتكون حاكمه على الأحكام السابقه، وأما حديث لا ضرر فهو صادر عن رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون حاكماً كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أن الحق مع الشيخ؛ من قيام التعارض بين الضررين، ثم التسايط والرجوع إلى قاعده السلطنه أو للأصل كما عرفت.

أقول: ثم إنه قد يظهر من كلام شيخنا الأنصاري قدس سره -على ما نسب إليه المحقق النائيني- أنه إذا كان عدم تصرف المالك في ملكه في مورد إمّا ضرراً عليه أو كان تركه تركاً للمنفعه المستلزم للخرج عليه، قال رحمه الله أنه بعد تعارض الضررين من المالك والجار، يكون المرجع عموم التسلّط، أو عموم قاعده نفي الخرج، إمّا لحكومتها على قاعده لا ضرر ابتداءً، وإمّا لتعارضهما والرجوع إلى الأصول.

ثم استشكل عليه في «منية الطالب» بقوله: ( وأما مسأله حكومه لا حرج على لا ضرر تتوقف على أمرين:

الأول: كون لا حرج مثبتاً للحكم أيضاً، أي كما أنه حاكم على الأحكام



الوجودية، يكون حاكماً على الأحكام العدمية أيضاً، وإلا يعقل تعارضه مع لا ضرر واجتماعه معه في مورد واحد حتى يكون حاكماً عليه، لأنه لو كان حاكماً على خصوص الأحكام الوجودية لا مثبتاً لحكم لولاه، لزم الحرج، فينحصر الصورة المتقدمة في قاعده لا ضرر لا الحرج، لأن عموم السلطنة مستلزم للضرر، فيرفع هذا الحكم الثابت بقاعده لا ضرر وعدم السلطنة، وإن كان حرجياً، إلا أنه لا يجوز إثبات حكم بلا حرج، لأن عدم السلطنة ليس مجعولاً حتى يرتفع بلا حرج، فعلى هذا لم يجتمع لا حرج مع لا ضرر في هذا المورد بل المورد مورد لا ضرر.

ولو فرض عكس هذه المسألة، كما لو كان تصرف المالك حرجاً على الغير، وعدمه ضرراً على المالك، فيصير الأمر بالعكس، أى ينحصر المورد بلا حرج ولا يجرى لا ضرر.

وإن شئت قلت: إن هذا الشرط يرجع إلى منع الصغرى، وحاصله عدم إمكان تعارض لا ضرر مع لا حرج.

الثانى: أن يكون لا- حرج ناظراً إلى لا- ضرر، ويبقى النظر أن يكون الحكم فى طرف المحكوم مفروض التحقق، حتى يكون الحاكم ناظراً إلى الحكم الثابت فى المحكوم، وأما لو كان كل منهما فى عرض الآخر، ولا أولوية لفرض تحقق أحدهما قبل الآخر، فلا معنى للحكومه.

وبالجملة: لا- وجه لجعل لا- حرج حاكماً على لا ضرر، فلا يمكن علاج التعارض بالحكومه، كما أنه لا يمكن علاجه بتقديم لا ضرر على لا حرج مطلقاً،

من أن باب مورد الضرر أقل من الحرج، لأن كل ضررى حرجى ولا عكس، فإنه أولاً أقلية المورد موجب للترجيح فيما إذا كان المتعارضان متضادين، لا- مثل المقام الذى يتوافقان غالباً، فإنه لو قُدم دليل لا- حرج على لا- ضرر لا- يلزم بقاء لا ضرر بلا مورد، لكفايه المورد فيما إذا كان الأمر ضررياً أيضاً كغالب الموارد، بل جميعها سوى مورد الدوران بين الحرج والضرر كالأمثله المذكوره.

وثانياً: على ما عرفت من أن الحرج هو المشقّه فى الجوارح لا فى الروح، فقد يكون الشىء ضررياً كالنقص فى المال ولا يكون حرجياً، فقولك: (كل ضررى حرجى ولا عكس) غير صحيح. وعلى هذا فيقتضى عدم تسلط المالك فى الصورة الثانية أيضاً فضلاً عن الصورة الثالثة، لما عرفت من أن قاعده السلطنه من إحدى القواعد العامه محكوم به بلا ضرر، انتهى محلّ الحاجه (1).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من المناقشه:

أولاً: إن حكومه لا حرج على الأحكام تكون كحكومه لا ضرر عامه للأحكام الوجوديه والعدميه، إن فرض كونها حكماً وكان من الأحكام الأوليه. نعم ربّما لا يكون العدم بنفسه حكماً مستقلاً، بل العقل يستفيد من مفاد حكم وجودى حكماً عدمياً، كما هو الأمر كذلك فى كل حكم وجوبى أو تحريمى، غايه الأمر قد يكون رفع حكم مستلزماً لإثبات حكم آخر، لا بأن يكون لا حرج أو لا ضرر جاعلاً له، بل رفعه بواسطتهما يجعل المتعلق داخلاً بحسب الموضوع كحكم آخر

ص: ٣٦٢

عام مجعول بجعل شرعى قانونى بلسان كلى، فيرفع الجواز بواسطه لا ضرر أو لا حرج، ويدخل تحت حكم حرمة التصرف فى المال الموجب لإيذاء الجار والغير، حيث كان حكمه مجعولاً بدليل مستقل شرعى غير لا حرج ولا ضرر، لا أن تكون القاعدتان سبياً لجعل هذا الحكم.

فعلى هذا ثبت إمكان جمع دليلى لا ضرر ولا حرج فى مورد واحد، كما ادّعاها الشيخ الأعظم قدس سره فى كل من الطرفين كما لا يخفى.

وثانياً: أن ما ادّعاها فى معنى الحكومه من لزوم أن يكون الدليل الحاكم ناظراً وشارحاً لما ورد فى الدليل المحكوم قد عرفت إشكاله. نعم، الإلتزام بأن لا حرج فى عرض واحد مع لا ضرر وكلاهما واردان على الأحكام الأولى أمر صحيح ولا نقاش فيه، فلا وجه لملاحظه تقديم أحدهما على الآخر من هذه الجبهه. نعم، يمكن فرض وجود أمر آخر يكون عله لترجيح أحدهما على الآخر، كما فى لزوم شراء الماء للوضوء المستلزم للضرر دون ما إذا بلغ حدّ الحرج. ولكنه أمر مشتمل عما نبحت عنه.

وثالثاً: أن ما ذكره من انحصار دليل لا حرج بتحقق الحرج فى الجوارح دون الجوانح دعوى بلا دليل، لوضوح عدم الفرق بين صدق الحرج بكونه المشقّه على الجوارح أو على الجوانح، باعتبار أن صدور ما يوجب الاضطراب النفسى والروحى يعدّ عند العرف من أفراد الحرج الذى قد يبتلى به الإنسان، فيصح حينئذ التمسك بتلك القاعده لنفى الحكم عمّا يوجب ذلك.

وبالجملة: بعد وضوح الإشكال على كلام النائيني قدس سره، ظهر تماميه كلام الشيخ قدس سره من حكمه بصحّحه تعارض الضررين، أو تعارض الحرج والضرر الموجب للحكم بجواز تصرف المالك في ملكه إذا استلزم المنع عنه لأجل ضرر الجار، إمّا بترك الانتفاع الموجب للحرج، أو ترك تصرفه الموجب للإضرار على نفسه المرتفع بقاعده لا ضرر، وتعارضه مع لا ضرر الغير وتساوقهما والرجوع إلى قاعده السلطنه أو إلى الأصل وهو البراءة والإباحة.

### تقرير آخر لتوجيه مسلك الشيخ رحمه الله

ثم إنَّ المحقق النائيني قرّر ووجه كلام المشهور والشيخ رحمه الله بوجه آخر، وتبعه عليه تلميذه المحقق الخوئي قدس سره، وهو أن يقال:

(لا إشكال في أنّ ورود هذا الحديث وهو لا ضرر في مقام الامتنان يقتضى أن لا يكون رفع الضرر موجباً للوضع، فسلطنه المالك لا ترتفع بضرر الجار، إلّا إذا لم يكن عدم تسلّطه موجباً لتضرّره، كما إذا لم يكن حفر البئر في داره موجباً لكمال في الدار، ولا تركه موجباً لتضرّره، بل يحفره متشهيّاً، بل قد يقصد الإضرار.

وأما إذا استلزم رفع الضرر وضعه، فهذا لا يدخل في عموم لا ضرر، سواء قلنا بأنّ المدار على الضرر النوعي أو الشخصي، لأنّه على أيّ حال هذا الحكم - وهو دفع ضرر الجار بإلقاء الضرر على المالك - خلاف الامتنان، فإذا لم يدخل هذه الموارد في عموم قاعده لا ضرر، تبقى قاعده السلطنه بلا مخصّص. ولا يبعد أن يكون

منشأ اتفاقهم على جواز إضرار الغير بما دون القتل لدفع الضرر الناشئ عن توعيد المكره عدم شمول لا ضرر هذا الضرر المتوجه إلى الغير، وإلا فالمسألة مشكله.

وما اختاره شيخنا الأنصارى قدس سره في مسأله التوليه من قبل الجائر، من الفرق بين ما إذا توجه الضرر أولاً إلى النفس، و أراد رفعه بتوجيهه إلى الغير فلا- يجوز، وأما إذا توجه أولاً إلى الغير وأراد رفعه عنه بتوجيهه إلى النفس فلا- يجب، هو الصواب كما تقدمت الإشارة إليه، انتهى كلامه (١).

أقول: ومثله كلام تلميذه في «مصباح الأصول» إلا أنه أضاف عليه بقوله:

(ولكن التحقيق عدم شمول حديث لا- ضرر للمقام، لأن مقتضى الفقرة الأولى عدم حرمه التصرف لكونها ضرراً على المالك، ومقتضى الفقرة الثانية وهى الإضرار حرمه الإضرار بالغير على ما تقدم بيانه، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فلا يمكن العمل بإحدى الفقرتين.

وإن شئت قلت: إن حديث لا- ضرر لا- يشمل المقام لا- صدرأ ولا- ذيلاً كما ذكرناه من كونه وارداً مورد الامتنان على الأمة الإسلاميه، فلا يشمل مورداً كان شموله له منافياً للإنسان) إلى آخر كلامه (٢).

وأيضاً: قال بعد حكمه بعدم شمول الحديث للمقام: (فلا بد من الرجوع إلى غير حديث لا ضرر، فإن كان هناك عموم أو إطلاق دل على جواز تصرف المالك

ص: ٣٦٥

١-١. منيه الطالب: ٢٢٧.

٢-٢. مصباح الأصول: ج ١/٢: ٥٦٦.

فى ملكه حتّى فى مثل المقام يؤخذ به، ويحكم بجواز التصرف، وإلّا فالمرجع إلى الأصل العملى، وهو فى المقام أصالة البراءة عن الحرمة، فيحكم بجواز التصرف.

وبما ذكرناه ظهر الحكم فيما إذا كان التصرف فى مال الغير موجباً للضرر على الغير، وتركه موجباً للضرر على المتصرف، فيجرى فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع إلى حديث لا ضرر، لكونه وارداً مورد الامتنان، فيرجع إلى عموم أدله حرمة التصرف فى مال الغير، كقوله: «لا يحلّ مال امرئ إلا بطيب نفسه»، وغيره من أدله حرمة التصرف فى مال الغير، ويحكم بحرمة التصرف. هذا كلّ من حيث الحكم التكليفى.

وأما الحكم الوضعى وهو الضمان، فالظاهر ثبوته حتّى فيما كان التصرف جائزاً، لعدم الملازمة بين الجواز وعدم الضمان، فيحكم بالضمان لعموم قاعده الإلتلاف.

ودعوى: كون الحكم بالضمان ضرورياً فيرتفع بحديث لا ضرر.

مدفوعه بأنّ الحكم بالضمان ضرورى فى جميع مواردّه، فلا يمكن رفعه بحديث لا ضرر: لما تقدّم من أنّ حديث لا ضرر لا يشمل الأحكام المجعولة ضرريه من أول الأمر، وحديث لا ضرر ناظرٌ إلى الأحكام التى قد تكون ضرريه وقد لا تكون ضرريه، ويقيدّها بصوره عدم الضرر.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم أيضاً من أنّه حديث امتنانيّ لا يشمل باب الضمان أصلاً، انتهى كلامه (١).

ص: ٣٦٦

أقول: ويرد على الأستاذ وتلميذه:

أولاً: إنَّ عدم ورود حديث لا- ضرر فيما يكون المورد خلاف الامتنان صحيح، إلاَّ أنه غير صادق فى المقام، لوضوح أنَّ نفس المورد وهو رفع الضرر عن المالك أو عن الجار بنفسه يعدُّ أمراً امتنائياً، وهو يكفى فى صحَّه جريانه، ولا- يلاحظ حال ملازماته، حيث إنَّ رفعه عن المالك يستلزم الضرر على الجار، وهو خلاف الامتنان أو عكسه، لأنَّ ملازمات كلِّ شيء ربما يوجب ذلك وهو غير مرتبط بأصل القاعده.

نعم، فى مثل حديث رفع الاضرار فى حديث الرفع لو اريد جريانه لرفع صحَّه بيع المكره الذى اضطرَّ إلى بيعه داره لأجل حاجته إلى ثمنه، فإنَّه لا يجرى لكونه خلاف الامتنان، وهكذا فى مثل بعض المعاملات الضرريه المضطرَّ إليها، حيث لا يجرى فيه حديث لا- ضرر لكونه خلاف الامتنان، وعليه فما ذهب إليه الشيخ قدس سره من الحكم بجريان الحديث فى كلِّ من المالك والجار ووقوع التعارض بينهما كان أمثناً، هذا أولاً وارداً على الأستاذ والتلميذ.

وأما ثانياً: ما يرد على خصوص كلام المحقق الخوئى من إلتزامه بعدم جريان الحديث فى المقام من جهة تعارض الصدر والذيل، بأنَّ توجيهه رحمه الله غير صحيح بحسب مبناه، حيث ذهب إلى عدم دلالة الحديث لحرمة الضرر على النفس، مضافاً إلى عدم حرمة إلتفيمها إذا كان موجباً لنقض العضو، فعليه لا يدلُّ

على حرمه الضرر على المالك حتى يرفعه ليوجب تعارضه لاحقاً مع الذيل. وأما على مسلكنا فقد يتوهم ذلك، إلا أنه يستلزم التعارض من جهة الملازمه مما يقتضى الرجوع إلى عموم أو إطلاق أو إلى الأصل، ولا فرق في التعارض بين كون مقتضى دليل واحداً صدرأً وذيلاً أو بمقتضى الدليلين.

وأيضاً: ما ذكره المحقق الخوئي من الحكم بالضمان لو استلزم التصرف في ملكه ضرراً على الجار، والحكم بالجواز لا يستلزم عدم الضمان، فقد يؤيد بوجود نظائر له في الأحكام الشرعية كما في الأكل من ثمار الأشجار عند الاضطرار، حيث جَوَّز الشارع ذلك، لكن دليل الضمان الذي يفيد لزوم رفع عوضه إلى صاحبه موجود ويدل على اشتغال ذمته بالضمان، هذا.

أقول: الإنصاف هو القول بالتفصيل من جهة الضمان، وهو أنه لو كان تصرفه في ملكه لدفع الضرر عن نفسه، أو لجلب المنفعة على حسب المتعارف، بحيث لا يصدق التعدى على الجار عرفاً، فلا ضمان يُشغل ذمته، لأن مقتضى دليل السلطنة هو الحكم بجواز التصرف في ملكه على نسق سائر الموارد؛ أى ولو استلزم الضرر على الجار على النحو المتعارف، كما يقع ذلك في حفر البئر المؤثر في تقليل ماء بئر الجار وأمثال ذلك الذى كان يعد آثاراً طبيعياً ومتعارفه لمثل هذه التصرفات المشروعه، ولا يعد مثل ذلك عند العرف تعدياً على الغير فلا ضمان.

وأما لو كان على نحو لو عرض على العرف يحسبونه تعدياً وتجاوزاً إلى حريم مال الغير الموجب دخوله في عموم دليل: «من أتلف مال الغير فهو له



ضامن» فيكون ضامناً، كما لو حفر في عرصه حفيره بيت سقوطه جدار الجار أو رخاوته، فلا- يبعد حينئذ الحكم بثبوت الضمان، حتى ولو قلنا بأنه كان له أن يتصرف في لو ملكه لأجل دفع الضرر عنه أو جلب المنفعة، ويستفاد هذا التفصيل من العلامة والشهيد وابن إدريس رحمه الله، بل هو أحد قولى الشافعى، بل قد استفاد من الشيخ رحمه الله ميله إليه حيث لا- يرده بعد نقله، وعليه فالحكم بالضمان مطلقاً كما يظهر من كلام سيدنا الخوئى لا يخلو عن إشكال.

وتوهم: تنظير المقام بمسأله الأكل من طعام الغير لسد الرّمق حيث يجوز له ذلك مع ثبوت الضمان، غير وجيه لوجود الفارق بين الموردین؛ لوضوح أنّ الحكم بجواز التصرف في مال الغير يعدّ أمراً مخالفاً لمقتضى الأصل الأوّلى من حرمة التصرف في مال الغير وموجباً للضمان، فإذا اضطرّ إلى حكمه التكليفى ارتفعت الحرمة بواسطة أدلّه حديث الرفع وحديث: «إنّ الله أولى بالعدر»، أو «الضرورات تبيح المحظورات» وأمثال ذلك، فإنّ هذه الأدله ترفع الحكم التكليفى وتحلل تصرفات المضطر في ملك غيره، لكنها عاجزه عن رفع الحكم الوضعى، ولذلك يبقى الضمان ثابتاً في محلّه. هذا بخلاف ما نحن فيه حيث يكون الأمر عكس ذلك، لأنّ جواز تصرف كلّ مالك في ملكه لجلب لمنفعه أو لدفع الضرر أمرٌ طبيعى يطابق الأصل، غايه الأمر يرتفع إذا استلزم الضرر على الغير على نحو يصدق التفريط أو الإفراط لا- مطلقاً، فكلّ ما لا يصدق ذلك أو كان مشكوكاً فالأصل عدمه، فلا ضمان، وهذا هو المطلوب.

\*\*\*

ويدور البحث فيها عن أنه لا- فرق في جريان القاعده بين أن يكون المحقق لموضوع الضرر أمراً اختيارياً للمكلف أو غير اختياري، كما لا- فرق في اختياره أيضاً بين أن يكون جائزاً شرعاً أو محرماً، فإذا صار المكلف باختياره سبباً لإصابته بمرض أو بعدوّ يتضرّر به، سقط وجوب الصوم والحجّ، لكونه حكماً ضرورياً، فحينئذ يتفرّع عليه أنه لو أجنب نفسه مع علمه بأن الغسل يُضرّه، وجب عليه حينئذ التيمم، ولا يجب عليه الغسل لأنه ضروري، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، وأيضاً لو قصر في الفحص عن قيمه ما باعه فصار مغبوناً، جرى في حقّه قاعده لا ضرر عند من يجعله دليلاً لخيار الغبن، برغم أنّ منشأ الغبن هو جهه مسامحته في الفحص.

والحاصل: أنّ الملاك في جريان القاعده هو تحقّق موضوعها بأيّ طريقٍ حصل، سواءً كان مشروعاً أو غير مشروع، فمتى تحقّق الموضوع ترتب عليه تحقّق الحكم المذكور، حتى ولو كان سبب تحقّق الموضوع اختيارياً وليس خارجاً عن إرادته.

نعم، ما اشتهر من أنّ الإقدام على الضرر موجب لعدم جريانه، إنّما هو فيما إذا أقدم على نفس الضرر على موضوعه، مثل ما لو أقدم على البيع بلا ثمن أو بدون ثمن المثل عالماً بذلك، فمثله خارج عن موضوع القاعده، لأنّ الضرر حصل بفعل الشخص لا نتيجة لإطلاق حكم الشارع، ولذلك نرى أن استنتاج.

الشيخ قدس سره في رسالته بأن ما ذكره بعض في وجه وجوب ردّ المغصوب إلى مالكة، وإن تضرّر الغاصب بذلك، باعتبار أنّه نفسه أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب، لا يخلو عن نظر.

وجه المناقشه: أنّ العرف في مثل المثال الذي يعلم الغاصب بأنّ ما يضعه في السفينه أو البناء ممّا يجب ردّه عيناً، ممّا يستلزم تخريب البناء وغرق السفينه، وبرغم ذلك يقدم بنفسه على إيراد الضرر فهو يورد لا على موضوعه، مع إمكان أن يقال هنا بأنّ أصل إحداث الغصب أمر منفصل عن وضع اللّوح في السفينه، إذ هو إبقاء للغصب لا إحداث له، فالإقدام في هذه الحاله على الضرر منطبق على ما الإبقاء دون الإحداث، والإبقاء أمرٌ قد يترتب عليه الضرر وقد لا يترتب، ولعلّه لذلك أشكل الشيخ وتنظر في صدق الإقدام على نفس الضرر.

وكيف كان، فقد وجهه الشيخ رحمه الله من طريقٍ آخر، وهو أنّ دفع الضرر عن الغير لا يستلزم تحمّل الضرر بمقتضى حديث لا ضرر، بمعنى أنّه لا يجوز الإضرار بالغير لأجل دفع الضرر عن النفس، فكما لا يجوز إحداث الغصب لأجل دفع الضرر عن نفسه، فكذلك لا يجوز إبقاء الغصب لأجل دفع الضرر عن الغاصب، وعليه فلا يجب على المالك تحمّل الضرر لأجل دفع الضرر عن الغاصب.

لا- يقال: إنّ عكسه أيضاً كذلك، بمعنى أنّه لا يجب على الغاصب تحمّل الضرر لأجل دفع الضرر عن المالك، ولذلك يجوز تقطيع السفينه وإخراج القطعه المغصوبه منها، بواسطه دليل لا ضرر الجارى في حقّ بمعنى أنّه المالك.

لأننا نقول: إنَّ عدم جريان لا ضرر في حقِّ المالك خلاف الامتنان، بخلاف عدم جريانه في حقِّ الغاصب حيث لا يكون خلافاً للامتنان، فيقدِّم لا ضرر المالك على لا ضرر الغاصب.

أقول: دعوى الشيخ رحمه الله من أنَّ عدم جريانه في حقِّ الغاصب ليس خلاف الامتنان، ليس إلَّالْأجل الإقدام، وأنَّ ما صدر منه فعلٌ اختياريٌّ من عند نفسه بما يوجب الضرر، وهو خلاف لما ذكره آنفاً في أنَّه لا يخلو عن نظر.

ثمَّ قال رحمه الله: ولو سلَّمنا التعارض بين القاعدتين فيتساقطان، فيرجع إلى عموم حرمة الإضرار بالغير، فلا يجوز إبقاء الغصب المستلزم لإضرار المالك.

مضافاً إلى وجود روايه مشهوره وهى: «ليس لعرق ظالم حقٌّ»، فإنَّ هذه الفقرة كناية عن كلِّ موضوع بغير حقٍّ، وأنَّ كلَّ موضوع بغير حقٍّ لا احترام له، فهكذا القطعه المغصوب الموضوعه على السفينه ويعدّ موضوعاً بغير حقٍّ فلا احترام له.

نعم، هذه الروايه لا تفي بجميع المراد لو فرضنا أنَّ الرَّد يتوقَّف على تضرُّر الغاصب بغير ما وضع على المغصوب أو معه من الأمور الخارجه، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: إنَّ مقتضى تضرُّر الغاصب بتخريب البيت أو السفينه هو عدم وجوب ردِّ العين المغصوبه، فلو قلنا برّد عوض المغصوب بالمثل أو قيمه من باب أنَّه من قبيل ما يتعدَّر رده عرفاً لأجل أنَّه يلزم منه تخريب مالٍ كثير، فلا بدّ من إعطاء

ص: ٣٧٢

عوضه كما هو الحال في بدل الحيلولة حيث حكم الفقهاء بثبوتها فيما لو استلزم الردّ والارجاع الهدم والتخريب، أو يقال إنّه يصير ملكاً لمن ردّ عوضه فلا- يجب ردّه بعد افراغ الذمه منه، أو يقال ببقاء عينه على ملكيه صاحبها، ويجب على الغاصب دفع أجره المثل، وجوه. ولكن الظاهر من كلمات الشيخ والأصحاب مفروغيه وجوب ردّ العين المغصوبه من دون إشاره إلى هذه البدائل.

□  
وكيف كان، لا يبعد الالتزام بأحد الوجوه السابقه، إذا استلزم ردّ المغصوب ضرراً لا يتحمّل عادةً، والله العالم.

□  
هذا آخر ما أردنا إيراده حول مبحث قاعده لا ضرر، فلنختم الكلام بحمد الله تعالى أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وقد وقع الفراغ من تحرير رساله «قلائد الدرر في قاعده لا ضرر» يوم الأحد السابع والعشرين من شهر شوال المكرّم، سنه ألف وأربعمائه وستّه عشر من الهجره النبويه على مهاجرها الصلاه والسلام والتحيه على يد أقلّ العباد الحاج السيّد محمّد على ابن آيه الله الحاج السيّد السجّاد العلوي الحسيني عفى الله عنهما.

\*\*\*

المبحث الرابع من المقصد التاسع

الاستصحاب

ص: ٣٧٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

□ □  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ وَأَشْرَفِ بَرِيَّتِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنْ  
الآن إلى قيام الدين، وبعد:

فصلٌ في الاستصحاب: ولا بدَّ فيه من بيان امور:

الأمر الأول: في بيان تعريفه من حيث اللُّغَة وعرف الأصوليين.

وأما في اللُّغَة: فإنَّ كلمة الاستصحاب تعني الملازمه والمصاحبه، جاء في «مجمع البحرين»: (واستصحب الشيء لازمه، واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي؛ ومنه استصحب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاه، واستصحب الخاتم الذي عليه لفظ الجلاله وأمثالهما).

وأما في الاصطلاح وعرف الأصوليين: فقد عرّفوه بتعاريف شتى لا يخلو كل واحد منها من نقض وإبرام، بل قيل إنّه من توهم أنّه يمكن من ذكر تعريف جامع لتمام الأقوال، والرّد على جميع ما يرد عليها، فقد أخطأ الغرض، لأنّ

ص: ٣٧٥

المذكور في بعض التعاريف هو أن يصبح أصلاً، ويقتضى كونه من وظيفه الشاك، وفي بعضها أن يصير أماره وأن لا يكون الشك في موضوعه، وهما لا يجتمعان، كما لا يجتمع القول بالطريقتيه والأماريه عن الواقع وبين القول بأنه حجه على الواقع وأصل كأصل الاحتياط.

وكيف كان، فقد وقع الاضطراب في كلمات القوم هاهنا اضطراباً شديداً، فلا بأس أن يجعل كلام الشيخ الأنصاري قدس سره محوراً للبحث؛ لأنه قد عرّف الاستصحاب بتعريف عدّه أسدّ التعاريف وأخصرها، وهو القول بأنه: عباره عن إبقاء ما كان.

وقال رحمه الله في فرائده: (والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخّل الوصف في الموضوع مشعراً بعليته للحكم، فعله الإبقاء هو أنه كان فيخرج إبقاء الحكم لوجود علته أو دليله)، انتهى (١).

ثم أرجع إليه تعريف الشيخ البهائي في «الزبد» بأنه: إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول، بل نسبه المحقق الخوانساري شارح «الدروس» إلى القوم، فقال: (إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه).

ثم قال: بأنّ أزييف التعاريف تعريف المحقق القمي في «القوانين» بأنه: (كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق)،

ص: ٣٧٤



ولا يخفى أن كون حكمٍ أو وصفٍ كذلك هو محققٌ مورد الاستصحاب ومحلّه لا نفسه.

أقول: لا يخفى أن منشأ هذا الاضطراب هو الاختلاف في منشأ حجّيته ومستنده، لأنّ ما يمكن أن يكون باقياً إمّا مستندٌ إلى حكم الشارع فيما لو كان مأخوذاً من الأخبار الناهية عن نقض الشئيين بالشك، أو مأخوذاً ومستنداً إلى حكم العقل من جهة أنّ وجود شيء سابقاً يقيناً يوجب الظنّ بالبقاء من جهة حكم العقل به، أو مأخوذاً من حكم العقلاء وبنائهم على الجرى العملى بوجوده السابق، فالاختلاف في المنشأ والمستند أوجب الاختلاف في بيان تعريفه.

هذا أحد من الوجهين في تحقّق الاختلاف.

وثانيهما: هو بيان متعلّق النسبه في الحكم بالبقاء، لأنه قد يستند إلى الشارع، فالاستناد إليه يوجب الحكم بالإلزام على البقاء لما سبق، وهو عبارته اخرى عن الحكم بالبقاء تعديداً، أو مستنداً إلى حكم العقل حيث يحكم بالبقاء ظناً حقيقه عند من سلّم وجود الحكم للعقل، لا- أن يكون صرف الملا-ك دون الحكم كما عليه المحقّق الخوئى تبعاً للآخرين، أو حكم العقلاء بناءً على كون حكمهم هو البناء العملى على البقاء.

وقد يكون متعلّق النسبه هو المكلف، أى هو الذى يحكم بالبقاء لأجل ثبوته سابقاً، مما يقتضى خلوه عن الإلزام والحكم بالبقاء، وهذا أيضاً منشأ آخر للاختلاف في تعاريفه، مع أنّه من الواضح أنّ كلام المحقّق القمى لا- يخرج عن احتمال كون الاستناد إلى المكلف هو الذى كان متّصفاً بهذا الوصف، أى وجود

حكم أو وصف يقيني الحصول في السابق، مشكوك في اللاحق، ومن الواضح أن هذا المذكور لا يعدّ تعريضاً للاستصحاب بل هو موردّه كما صرح به الشيخ رحمه الله.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أنّ الأصحّ والأولى هو ملاحظه الاستصحاب بالنظر إلى غير المكلف من الشارع أو العقل أو العقلاء، فبعد الرجوع إليه يصحّ البحث عن حجّيته وعدمها كما سيأتي التعلّص له إن شاء الله تعالى.

هذا، ويقتضى المقام أن نبحت عن صحّحه تعريف الشيخ للاستصحاب من أنّه إبقاء ما كان، وما يرد عليه وما يمكن أن يدافع به عنه.

قال المحقّق النائيني في فوائده: (معناه يرجع إلى الحكم بدوام ما ثبت، مع أنّه ليس بصحيح، لوضوح أنّ اليقين السابق كان دخيلاً في الحكم بالبقاء، ولو من جهه كونه طريقاً إلى المتيقّن، مع أنّه يلزم عليه كون الاستصحاب من الأحكام الواقعيّه، مع أنّه من الأحكام الظاهريّه، لدخاله الشكّ فيه، فلذلك عرّف نفسه بأنّه عباره عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلّق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر والجري العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين)، انتهى محلّ الحاجه (1).

ويمكن دفعه: بأنّ الحكم بدوام ما ثبت لا بدّ أن يعيّن وجهه، إذ لا يصحّ ذلك إلّا من علّه، وهي لا يكون إلّا بوجود إحدى الثلاث؛ إمّا لوجود علّته بقاءً، أو لوجود دليله، أو لكونيته سابقاً، فإذا انتفى الاثنان الأوّلان، بقى الأخير وهو ليس إلّا عباره قوله ما كان.

ص: ٣٧٨

نعم، قد يرد بأن مجرد كونيته سابقاً أوجب الحكم بالبقاء، أو تعلق اليقين بكونيته، لا صرف وجوده سابقاً، كما يوهم الثاني كلام القوم، ومن الواضح أن علة الحكم بالبقاء ليس إلما اليقين بوجوده، غايه الأمر ليس هو لوصفته علة، بل بلحاظ كونه طريقاً إلى وجود المتيقن، ففي الحقيقة كان علة البقاء هو كونه متيقناً في السابق، غايه الأمر الحاكم بالبقاء:

قد يكون هو الشرع إن أخذ من الأخبار، ويصير حكماً تعديدياً، لعدم بقاء اليقين حقيقة، فيصير حينئذ من الأحكام الظاهرية لا الواقعية.

وقد يكون العقل إن أخذ من حكمه، وأن كونه متيقناً في السابق أوجب الظن بالبقاء حقيقة بواسطة حكم العقل أو دركه على اختلاف المبني فيه، من إمكان وجود الحكم فيه أم لا.

وقد يكون بحكم العقلاء إن أخذ من حكمهم، أي كان بناءهم العملي على أن الشيء المتيقن وجوده سابقاً يكون باقياً في مقام العمل والجرى عليه، فليس لهم حينئذ حكم إلا العمل، فبعد هذا التقريب لم يرد عليه أنه صار الاستصحاب من الأحكام الواقعية، لعدم دخاله اليقين فيه، لما قد عرفت أن العلة لم يكن صرف وجود الشيء سابقاً حتى يكون من قبيل (الثابت يدوم) بل من جهة تعلق اليقين به وكونه متيقناً.

أقول: ومما ذكر يظهر رفع إشكاله الثاني بأنه كيف لم يتخذ الشك دخيلاً فيه حتى يكون من الأحكام الظاهرية، لأن الحكم بالبقاء لا بد له من وجود سبب

وإلّا لما كان للحكم حاجه، وهو ليس إلّا عروض الشك فيه، ولذلك يصير بعد الحكم من الأحكام الظاهريّه إن أخذ من مضمون الأخبار، ومن الواقعيّه إن أخذ من حكم العقل، ولعلّ وجه عدم ذكر الشيخ رحمه الله عنوان الشك واليقين في كلامه، وبتعبيره بعبارة موجزه مجمله قابله للحمل على ذلك، ليس إلّا أنه أراد ذكر تعريف جامع لتمام المسالك الثلاثه التي استند إلى كل واحد منها من الأخبار والعقل والعقلاء، ولذلك لم يبيّن متعلّق الحكم بالبقاء، وهذا هو الذي أوجب أن يستحسن المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» تعريف الشيخ رحمه الله وأنّ تعريفه بإجماله منطبق على جميع المسالك.

وأما تعريف المحقّق النائيني فهو ينطبق حصراً على ما أخذ من الأخبار، ولذلك نجدّه يستعمل في تعريفه ما ورد في الأخبار من أنّ الاستصحاب عبارة عن عدم جواز نقض اليقين بالشك المستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

وأيضاً: يؤيّد ما ذكرناه في توضيح كلام الشيخ قدس سره أنه استند في تعريف الاستصحاب بكونه في يقين سابق وشكّ لاحق، وردّ بذلك على تعريف المحقّق القميّ بأنّه تعرييل مورد الاستصحاب ومحلّه لا- نفسه، فتعريف الشيخ بيان لحقيقه الاستصحاب دون ذكر مورده في مقابل تعريف القميّ الذي ذكر المورد دون أصل الاستصحاب، ولذلك وصف الشيخ تعريفه بأنه من أزيّف التعاريف.

هذا مضافاً إلى أنّ تعريف الشيخ رحمه الله حيث لا يكون ممحّضاً في ما أخذ من الأخبار ومن حكم الشارع، يصحّ حمل الحجّيه عليه، كما يصحّ حمل الحجّيه على

الخبر الواحد ويقال إن الاستصحاب هل هو حججه أم لا، كقولنا في أن الخبر الواحد حججه أم لا، لإمكان انطباق التعريف على حكم العقل والعقلاء، هذا بخلاف ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله لأنه حصر تعريفه بخصوص ما حكم الشارع فيه بالبقاء، فمعنى حجته حينئذ ليس إلتماح حجته المفهوم، لأن حكم الشارع هو الحجته بعينها فلا يُعقل نفى الحجته عنه إلتا المناقشه في أصل الخبر والحديث، أو في عدم تماميه دلالتيه، لاختصاص تعريفه بالأحكام الشرعيه دون حكم العقل والعقلاء فلا تعم الأحكام الإمضائيه الشرعيه. وهذا مؤيد آخر لصحة كلام الشيخ وجودته كما لا يخفى.

### البحث عن حقيقة الأحكام المستصحابه

الأمر الثاني: حيث إنه أخذ في الاستصحاب وجود الشك في البقاء، غايه الأمر مسبقاً باليقين السابق، فلذلك يندرج الحكم بالإبقاء في الأحكام الظاهريه والتعدييه إن أخذ من الأخبار، مثل: «لا تنقض اليقين بالشك»، فيكون الاستصحاب حينئذ أصلاً عملياً كأصل البراءه والاشتغال في كون الشك مأخوذاً في موضوعه، وهذا هو الأقوى عندنا كما عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله تبعاً لمن كان قبله مثل شارح «الدروس» وهو المحقق الخوانساري، وصاحب «الذخيره»، تبعاً لمن يعد أول من تمسك لإثبات شرعيه الاستصحاب بالأخبار، وهو الشيخ حسين والد الشيخ البهائي رحمه الله عليهما خلافاً للشيخ.

الطوسي، والسيدان علم الهدى وابن زهره، والفاضلين الحلّي والمحقق،

والشهيدين الأول والثاني، وصاحب المعالم قدس سرهم حيث لم يتمسكوا بهذه الأخبار.

نعم، تمسك الشيخ في «العدّه» انتصاراً للقائل بحديثٍ ضعيفٍ مروى عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنّ الشيطان ينفخ بين إلتى المصلّى فلا ينصرفنّ أحدكم إلّابعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً» (١)، وهذا التمسك منه عجيبٌ مع توفّر.

الأخبار الصحيحة الموجوده المعدوده من حديث الأربعمائه فى أبواب الصلاه، ولعل وجه عدم التفاتهم إليها، اعتبارهم أنّ الاستصحاب حقيقه مأخوذه من حكم العقل أو العقلاء بالبقاء باعتبار أنهما يحكمان بالبقاء على الشىء الموجود سابقاً ولم يعلم عدمه، فيكون الاستصحاب حينئذٍ موجبا للظن بالبقاء بالظن الشخصى إن أخذ من العقل، أو يكون من أفراد الظن النوعى إن أخذ من حكم العقلاء وعملهم، مما يؤدي إلى صيروره الاستصحاب من الأدله العقلية لا الشرعية، كما صرح بذلك صاحب «المعالم» فيصير حكماً عقلياً يتوصّل به إلى حكم شرعى كالقياس والاستقراء والاستحسان، ولأجل ذلك نلاحظ عدم اهتمام المتقدمين بمثل الاستصحاب فى كتبهم الفقهيّه، لأنهم كانوا يعتبرون الاستصحاب من قبيل القياس وأضرابه من الظنون الباطله. مع فارق واحد وهو أنّ الاستصحاب من غير المستقلات العقلية، وكما هو معلوم فإنّ الأحكام العقلية على قسمين:

مستقله وغير مستقله، أمّا الأحكام العقلية غير المستقله فإنّ المقدمتان فيها من الصغرى والكبرى كليهما لم تكن عقليه، بخلاف المستقلات العقلية فإنّ المقدمتان

ص: ٣٨٢

فيها عقليه مستقله ويترتب الآثار عليهما مثل الظلم قبيح، وكلّ قبيح يجب تركه، فالظلم يجب تركه، وهذا بخلاف الاستصحاب حيث إنّ صغراه شرعي، لأنه يقال إنّ الحكم الفلاني الشرعي -مثل الطهاره- كان ثابتاً سابقاً، ولم يُعلم خلافه وعدمه، وكلّ ما كان كذلك يجب بقاءه، أو يفيد الظن ببقائه، فالحكم الشرعي الفلاني يجب بقاءه، فهو معدودٌ من الأحكام العقليّة غير المستقلّة.

ولكن ثبت مما ذكرنا آنفاً أنّ الأقوى كونه من الأحكام الظاهريّة، لأنّ مستنده الأخبار، وهو التعيّد بالبقاء في ظرف الشك، فتكون نتيجة الاستصحاب من الأحكام الشرعيّة.

## البحث عن أن الاستصحاب قاعده فقيهيه أم اصوليه

### اشاره

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أنّ الاستصحاب:

١- هل هو من المسائل الفرعيّة الفقهيه كسائر القواعد الفقهيه.

٢- أم أنّه من المسائل الأصوليه؟ وعلى فرض ذلك، كيف يصحّ انطباق ملاكات القواعد الأصوليه عليه، وهي لزوم وقوع الحكم في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الفقهيه؟

٣- أم أنّه معدودٌ من المبادئ التصديقيّة للمسائل الأصوليه، باعتبار أنّه لم يُبحث عنه في علم آخر فاحتيج إلى بيانها في هذا العلم كأكثر المبادئ التصوريّة، وجوه:

قال الشيخ الأنصاري قدس سره: إن قلنا بأنّ الاستصحاب من الأحكام العقليّة أو

مأخوذه من بناء العقلاء، يكون البحث فيه حينئذٍ بحثاً عن المسائل الأصولية، لوضوح أنّ البحث عن هذه القاعده بحثٌ في أنّ الثبوت السابق هل يوجب الملازمه للبقاء هل في العقلي.

وأما لو التزمنا بأنّ الاستصحاب يكون من قبيل سائر الأمارات كاليد وسوق المسلمين حيث نبحت عن أنّها حجّه أم لا، يكون البحث عن حجّيته وعدمها من المسائل الأصولية، لأنّه بحث عن قاعده كليته تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّه، كما هو مختارنا في تعريف علم الأصول، نعم يجرى الإشكال على مسلك المحقّق القمّي في تعريف علم الأصول حيث التزم بأنّ الأصول عباره عن البحث عن دليله الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً، مع أنّ الاستصحاب حجّيته على هذين المسلكين لا يكون إلّا بحثاً عن حال الدليل لا عن دليله الدليل، فيصير الاستصحاب على مسلكه من المبادئ التصديقيّه، لكن ثبت في محلّه أنّ أصل مبناه مخدوش.

والظاهر أنّ كون الاستصحاب من المسائل الأصولية على هذين المسلكين - كون مستنده العقل أو بناء العقلاء - مورد تسالم الأصحاب في الجمله ممّا لا إشكال فيه.

كما أنّ إجراء الاستصحاب في الموضوعات الخارجيه، كعداله زيد أو طهاره ثوب عمرو وما أشبه ذلك أيضاً متسالم عندهم بينهم في كونه من المسائل الفرعيّه الفقهيّه، بلا فرق بين الالتزام بأنّ مستنده العقل أو بناء العقلاء، أو أنّه قاعده



مستفاده من الأخبار، لأن الاستصحاب حينئذ يكون من قبيل أصاله الطهاره وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك.

وأيضاً: لا- خلاف في أنّ الاستصحاب الجارى في الأحكام الشرعيّه الجزئيه مثل الشك في طهاره هذا المايح يعدّ من المسائل الشرعيه الفرعيه، وإن كان الإشكال فيه جارياً لأنه من وظائف وشؤون الفقيه المجتهد دون المقلد بناءً على أن وظيفه المجتهد بيان الحكم الأصولي الكلي.

أقول: وكيف كان، فالعمده في الإشكال هو الاستصحاب الجارى في الشبهات الحكميه، المثبت للحكم الظاهري الكلي، إذا كان مستنده الاخبار يكون:

قال الشيخ رحمه الله ما خلاصه: في عدّه من المسائل الأصوليه غموضٌ، لأنّ الاستصحاب يكون حينئذ قاعده مستفاده من السنّه، وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنّه، بل هو نظير سائر القواعد المستفاده من الكتاب و السنّه، والمسأله الأصوليه التي بمعونتها يستنبط هذه القاعده من قولهم: «لا تنقض اليقين بالشك»، هي المسائل الباحثه عن أحوال طريق الخبر، ومدلول الألفاظ الواقعه فيه، فهذه القاعده كقاعده البراءه والاشتغال تكون نظير قاعده نفي الضرر والحرر من القواعد الفرعيه المتعلقه بعمل المكلف.

ثم ناقش في إندراجّه في المسائل الفرعيه باعتبار أنّ إجراء الاستصحاب في موردّه-أعنى صوره الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره-مختصّ بالمجتهد وليس وظيفه المقلد، بمعنى أنّه يستفيد

منه المجتهد فقط ولا ينتفع منه المقلد، وهذا من خواص المسألة الأصولية، فإن المسائل الأصولية لما مهّدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلة، اختصّ التكلم فيها بالمستنبط ولا حظّ لغيره فيها، انتهى موضع الحاجة.

وفيه: الإنصاف أنّ الاستصحاب معدودٌ من القواعد الأصولية، لأنّ كبراه تقع في طريق استنباط الأحكام الكلية الفرعية؛ يعنى بعد أن يصبح الاستصحاب حجّجاً تكون نتيجتها استنتاج أحكام كليّة في موارد مختلفه، من وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه، ونجاسه الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره، حتى مع عدم تحقق الموضوع في الخارج، بل يصحّ جريانه حتّى مع فرض وجود الموضوع مع اليقين السابق والشكّ اللاحق، حيث يحكم بحجّيه الحكم بقائه، بلا- فرق بين كون المستصحب حكماً ظاهرياً أو واقعيّاً، ثمّ في الواقعي بلا- فرق بين كونه واقعيّاً أو ثانويّاً، فينطبق عليه عنوان المسائل الأصولية، ولا ينتفع من هذا إلّا المجتهد لأنّه الذى يدخل يقينه وشكّه في جريان الاستصحاب و حجّيته دون المقلد، فإنّ يقينه وشكّه غير مرتبط باستصحاب الأحكام الكلية، فالحكم بحجّيته يعدّ من شؤون الفقيه، ولا- علاقه له بفتواه حتّى يندرج في المسائل الفقهيّة الفرعيه التى يفتى فيها الفقيه، كما أنّه ليس من القواعد الفقهيّة، لأنّ المعتر فيها هو تطبيق العنوان على المصاديق الخارجيه، مثل قاعده: ما لا يضمن بصحيحه لا- يضمن بفساده، وعكسه. أو قاعدتى الحرج والضرر وأمثالها، حيث إنّها كليّات تنطبق على أفرادها خارجاً، ويكون وظيفه التطبيق الخارجى بيد المقلد بلا فرق بين كونه من العناوين الأوّليه

أو الثانويّه، وسواءً كان من القواعد والأحكام الأوليّه الواقعيّه كقاعده الضمان، أو الظاهريّه كقاعده التجاوز والفراغ، فدعوى أنّ الاستصحاب من القواعد الفقهيّه غير وجيهه لما ترى أنّ مواردها ممّا يكون لشكّ المقلّد ويقينه دخلٌ في الحكم، ولذلك على الفقيه الفتوى لمقتضى ذلك، بخلاف استصحاب نجاسه الماء المتغيّر، حيث إنّ حجّيته فيه لا يحتاج إلى فتواه، بل نتيجه تكون بيد المجتهد كما عرفت.

نعم، الاستصحابات الجاربه في الموضوعات والشبهات الخارجيه تعدّ من المسائل الفقهيّه، لأنّها بيد المقلّدين، بل لا يبعد كونه كذلك حتّى لو قلنا إنّ مستنده حكم العقل والعقلاء، لو حده الملاك في جميعها، كما صرّح بذلك المحقّق النائيني رحمه الله في فوائده، وإن كان القطع بذلك لا يخلو عن إشكال، لأنّ البحث عن حجّيه الظنّ النوعي الحاصل من بناء العقلاء، أو الظنّ الشخصي من حكم الغسل لمّا كان ثابتاً بتيّاً ثمّ شكّ فيه، كان ذلك من شأن الفقيه والمجتهد دون المقلّد، بل بالنظر إلى ذلك يمكن الإشكال في حقّ الاستصحاب المستفاد من الأخبار في الموضوعات الخارجيه أيضاً، سواءً كان بلحاظ حجّيته وعدمها، فإنه أيضاً في شؤون الفقيه دون المقلّد، إلّا أنّه يكون من قبيل فتوى المجتهد بذلك لا- من قبيل حكم كلّى يقع في طريق الاستنباط كما عرفت، وبه يرتفع الإشكال فيه.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الاستصحابات الجاربه في الشبهات الحكميه مطلقاً، حتّى في الأحكام الجزئيه- تعدّ من المسائل الأصوليه بخلاف الاستصحابات الجاربه في الشبهات الموضوعيه إذا كان مستندها الأخبار، فهي

تعدّ من القواعد الفقهيّة، بخلاف ما إذا كان مستنده حكم العقل والعقلاء، فهي أيضاً تكون من المسائل الأصوليّة، خلافاً للمحقق النائيني في هذا التقسيم، حيث أدرجها في المسائل الفقهيّة، لكنه غير وجيه لما ذكرنا أنّ ملاك اندراج الشئ في المسائل الأصوليّة هو كونه كبرى القياس في استنباط الأحكام، وهذا هو الصحيح، دون ما قيل من أنّ ملاك اختصاص أعماله بالمجتهد وأنه لا حظّ فيه للمقلّد، لإمكان وجود قاعده فقهيّة لا تكون للمقلّد فيها حظّاً كما أشار إليه كما إلى المقلّد أيضاً، باعتبار المحقّق الخميني في رسائله من الإشكال على من أحال تطبيق قاعده ما يُضمن بصحيحه يضمن بفساده وعكسه عجز المقلّد عن فهم حدودها وطريقه تطبيقها، ولكن برغم ذلك لا يخرجها عن القواعد الفقهيّة، وإن كان الغالب هو صحّه ما ذكره الشيخ رحمه الله في ذلك أيضاً إلّا أنّه لا يمكن الاعتماد فيه.

### في الفرق بين القواعد الثلاث

الأمر الرابع: في بيان الفرق بين ثلاث قواعد وهي الاستصحاب، وقاعده المقتضى والمانع، وقاعده اليقين، فلا بأس بذكر ما به الافتراق بين هذه الثلاثة؛

أمّا قاعده المقتضى والمانع: فإنّ قوامها هو تعدّد متعلّق اليقين والشك، أي لا يتعلّق اليقين بعين ما تعلّق به الشك، وإلّا خرج عن مقتضى القاعده، يعني إذا تعلّق اليقين بالمقتضى مثل وجود ما يشتعل به السراج، وتعلّق الشك بوجود المانع وهو غير المقتضى، فيقال المقتضى موجود قطعاً، والمانع مفقوده لأجل الشك في

وجوده، فالأصل عدمه فيوجب تحقّق ذلك الشيء، وهذا يُسمّى بقاعده المقتضى والمانع، وبذلك يفترق هذه القاعده عن الاستصحاب وقاعده اليقين والشك، لاعتبار وحده متعلّق اليقين والشك فيهما، فظهر من ذلك مباينه هذه القاعده عن الاستصحاب وقاعده اليقين.

كما أنّ الاستصحاب يباين قاعده اليقين أيضاً، لأنّ المعبر في الاستصحاب وحده متعلّق اليقين والشك، يعنى يجب أن يكون الشك متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين، غايه الأمر أن يكون زمان المتعيّن والمشكوك متفاوئاً، وأمّا زمان وصف اليقين والشك فقد يتحد وقد يتعدّد، كما أنّه قد يكون زمان اليقين قبل زمان الشك أو بعده أو في زمانين متقاربين، فلا بأس لتوضيح الحال من ذكر المثال مثلاً لو علمنا عداله زيد يوم الجمعه، ثمّ يُشكّ في بقاء عدالته إلى يوم السبت، فقد يكون ظرف اليقين بعدالته يوم الجمعه وزمان الشك يوم السبت، وقد يكون فقد اليقين بعدالته يوم الجمعه بعد حدوث الشك فيه يوم السبت، وقد يكون وجود وصف اليقين والشك في وقتٍ متقاربٍ معاً، وكيف كان يكون المتعلّق وهو المتيقّن والمشكوك من حيث ذاته متحدان إلّا أنّ زمانه متفاوت من السابق لليقين والبقاء للشك، هذا بالنسبه الاستصحاب.

وأما قاعده اليقين: فإنّه يعتبر فيها وحده متعلّق اليقين والشك، والاختلاف يكون في زمان وصف اليقين والشك، أى لا يمكن وحده زمان وصفهما، مثل ما لو علم بعداله زيد يوم الجمعه، ثمّ يوم السبت شكّ في عدالته في يوم الجمعه أيضاً،

فإنَّ ظرف اليقين والمشكوك وهو يوم الجمعة واحد، إلَّا أنَّ زمان وصف اليقين سابقٌ على زمان وصف الشك، ولذلك قد يطلق على هذه القاعده عنوان الشك السارى.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا افتراق هذه القواعد بعضها عن بعض، ودعوى احتمال الوحده بين هذه والاستصحاب، أو بينها وبين قاعده المقتضى والمانع موهونه جدًّا، كما لا يخفى.

تنبيه: المراد من قاعده المقتضى والمانع ليس هو الاستصحاب الشك فى المقتضى، الذى يقع البحث عن أنه حجّه أم لا؟ لأنَّ الشك الموجب للاستصحاب يرجع إلى الشك فى أصل المقتضى، أى لا يدرى الشاك أن المقتضى موجود إلى زمان الشك لأجل عدم اقتضائه من أوّل الأمر أم لا؟ وهذا بخلاف قاعده المقتضى والمانع حيث إنَّ المقتضى فى اقتضائه يقينى، ويقتضى البقاء، والشك متعلّق بحدوث المانع عن بقاء، غايه الأمر، أنَّ اليقين بوجود المقتضى، والشك فى حدوث المانع يتصوّر على أنحاء ثلاثه:

الأوّل: بأن يكون المراد من المقتضى المتيقّن وجوده ماهو المقتضى لوجود الأثر التكوينى فى عالم التكوين والوجود، والمراد من الشك هو الشك فى وجود المانع أى ما يمنع عن تأثير المقتضى المذكور فى التكوين والوجود، وهو كافتضاء النار للإحراق بحسب التكوين المجاور لها، فترجع دعوى من يقول باعتبار قاعده المقتضى والمانع إلى أنه يجب البناء على تحقّق المقتضى (بالفتح) عند العلم بوجود المقتضى (بالكسر) مع الشك فى وجود المانع.

الثاني: أن يكون المراد من المقتضى ما يقتضى الأثر الشرعى بحسب جعل الشارع لذلك الأثر على هذا المقتضى، والمراد من المانع ما يمنع شرعاً عن ترتب الأثر على المقتضى فى الجعل شرعى، فيكون كل من المقتضى والمانع شرعياً حينئذٍ، كما يقال إن مقتضى دلالة الأدلة أن مجرد ملاقات الماء للنجاسة يوجب النجاسة شرعاً، والكره حثيه مانعه شرعاً عن انفعال الماء، فترجع دعوى من يقول باعتبار هذه القاعدة إلى أنه يجب البناء على ترتب المقتضى (بالفتح) وهو النجاسة على الماء الملاقى لها إلى أن يثبت الكره المانع عن ترتب الأثر، وهو النجاسة عليه.

الثالث: أن يكون المراد من المقتضى هو السبب والعلّة والملاك لتشريع الحكم، من الملاكات التى تُبنى عليها الأحكام، كما أن المراد من المانع هو الذى يمنع عن تأثير هذا المقتضى من جهة الجعل والملاك، ويمكن أن نقرب الأمر بمثال، مثلاً يقال إن العلم مثلاً هو السبب والملاك فى رجحان تشريع وجوب الإكرام، كما أن الفسق فى عالم الملاك هو المانع عن تشريع وجوب الإكرام حتى للعالم، فترجع دعوى من يدعى حثيه القاعدة إلى وجوب البناء على وجوب الإكرام للعالم الذى فيه مقتضى الوجوب إلى أن يثبت المانع وهو الفسق.

أقول: بعد الوقوف على مدلول هذه الوجوه الثلاثة فى معنى القاعدة، يقع البحث والكلام عن أن مراد من يدعى حجيتها ويدعيها يقصد أى قسم من هذه الوجوه الثلاثة هل المراد بعضها أم جميعها؟ وتفصيل الكلام فى حجيتها وعدمها سيأتى فى

محلّه، وسوف نذكر إنكار بعضٍ لجميعها، خصوصاً الصورة الأخيرة، وهو الملاك، من جهة عدم إمكان الاطلاع عليها، مع إنكار أصل القاعده عند بعضٍ بدعوى عدم وجود دليل على اعتبارها، وتوضيح ذلك والجواب عنه موكولٌ إلى محلّه.

## أركان الاستصحاب

الأمر الخامس: ذكرنا أنّ الاستصحاب يحتاج إلى ثلاثة أمور أو أربعة، فلا بأس بذكرها والبحث عن صحتها وعدمها:

الركن الأوّل: اجتماع اليقين والشك في زمانٍ واحد، فلو لم يجتمع، بأن لا يكون اليقين متصلًا بالشك، فقد يؤدي ذلك إلى تبدل موضوع الاستصحاب إلى قاعده اليقين.

نعم مبدأ حدوث اليقين والشك قد يجتمعان وقد يختلفان، لأنّه قد يكون مبدأ حدوث الشك في عداله زيد يوم الجمعه مقدّمًا زمانًا على مبدأ حدوث اليقين بعدالته يوم الخميس، كما أنّه قد يقدّم زمان مبدأ حدوث اليقين على مبدأ حدوث الشك وهو الغالب، بأن يكون يوم الخميس متيقنًا بعدالته، ثم دخل يوم الجمعه فشكّ في عدالته، وقد يجتمعان بأن يقارن زمان مبدأ حدوث اليقين المتعلّق بعدالته يوم الخميس، والشك في عدالته في يوم الجمعه في يوم السبت، وعلى كلّ تقدير المعتبر لصدق الاستصحاب وجريانه هو اجتماع نفس وصف اليقين والشك في زمان واحد وهذا أمرٌ مقبول ممّا لا غبار فيه، وقد تسالم عليه الأصحاب.

ص: ٣٩٢



الركن الثاني: لزوم تقدّم زمان المتيقّن على زمان وصف الشك، حتّى يصدق عدم الحكم بالبقاء نقضاً لليقين السابق، فيدخل تحت عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وأمّا لو كان مبدأ حدوث الشك متقدّماً على المتيقّن الحاضر، بأن يكون في الحاضر متّصفاً باليقين بالعدالة، وشك في أنّ قبل هذا اليوم كان عادلاً أم لا، قيل إنّ لا يجري فيه الاستصحاب، لأنّه يُسمّى بالاستصحاب القهقري ولا دليل على حجّيته وبصحّته كما عن المحقّق النائيني في فوائده (1)، وذكر في دليله بأنّ عدم البناء على حدوث المتيقّن في الزمان السابق على زمان اليقين بوجوده لا يعدّ نقضاً لليقين بالشك، بل الأمر في الاستصحاب القهقري بالعكس يكون من نقض الشك باليقين لا نقض اليقين بالشك.

ثمّ قال: (وبالجملة: لا إشكال في أنّ مفاد الأخبار الواردة في الباب يقتضى سبق زمان المتيقّن والشك في بقاءه، وهذا المعنى أجنبيٌّ عن استصحاب القهقري، فالقائل بحجّيته لا بدّ له من أن يلتزم دليلاً آخر غير روايات الباب)، انتهى محلّ الحاجة.

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ صدق نقض اليقين لا- يوجب أن يكون زمان المتيقّن سابقاً على زمان الشك بالضرورة، لوضوح أنّ جريان الاستصحاب كما يمكن أن يحكم ببقاء حكم اليقين السابق للشك اللاحق، كذلك يصحّ الحكم بالبقاء من اليقين الحاضر إلى الشك السابق وعدم نقض هذا اليقين الحاضر بالشك المتحقّق قبله، لأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» جملة قابله للشمول لكلا

ص: ٣٩٣

الفرضين، نعم لو كانت الجملة على نحو لا- تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق لأمكن القول بهذا الإشكال، مع إمكان القول بإلغاء الخصوصية فيه أيضاً، فضلاً عما يرد إلّا بنحو العموم، ونظير هذا الأصل والاستصحاب القهقري موجودٌ عند الأصوليين، حيث سمّوه بأصالة عدم النقل في مبحث الألفاظ، في مثل نقل لفظٍ عن معناه اللغوي إلى الشرعي، حيث يجرى الأصل من الحاضر إلى الزمان السابق، ويقال إنّ هذا اللفظ (الصلاة مثلاً) مستعملٌ الآن في الأفعال المخصوصة، ونشك في استعماله فيها قبل قرن من الزمان مثلاً ونحتمل نقله عن معناه إلى معنى آخر فيستصحب ويقال الأصل عدم النقل، ونستمر في الاستصحاب والحكم بعدم النقل إلى أن يبلغ الزمان يحتاج إلى إثبات عدم نقله فيه من هذا المعنى الموجود، فهذا الأصل المذكور في «معالم الأصول» كان متداولاً في جريانه عند الأصوليين، ويشابه استصحاب القهقري.

وكيف كان، فإن القائل بحجّيته يجوز له التمسّك بمثل تلك الأخبار، وإن كان موردها هو المتيقّن السابق على الشك، لكن الملاك بعموم الوارد لا بخصوص المورد، فما ذكره المحقّق المذكور من الوجه لا يخلو عن إشكال.

أقول: يمكن أن يرد على حجّيه جريان مثل هذا الاستصحاب بوجهين آخرين:

أحدهما: وهو أنّ الشك سابقٌ على المتيقّن، مثل ما لو فرض أنه متيقّن بالوضوء في الزمن الحاضر، لكنه يشكّ في وضوئه في الزمان السابق مثل الصبح، فإنه لا مجال لاستصحاب ذلك وتحقيق الوضوء، لأنّ حاله السابقة قبل الشكّ أي

قبل الصبح لا يخلو: إما أن يكون بصوره العلم واليقين، أو غير العلم.

فإن كان بصوره العلم إما بالوضوء أو بعدمه، فلا تصل النوبه إلى التمسك باستصحاب القهقري، لأن استصحاب حاله السابقه على الشك- من الحكم بالوضوء لو كان عالماً به، أو بعدمه لو كان عالماً بعدمه- يرفع الشك عن المكلف، ويجعله داخلاً في المتعيّد بالبقاء، فلا يحتاج إلى الاستصحاب القهقري حتى نبحت عن حجيه وعدمها، وإن كانت حاله السابقه غير العلم من الظن غير الحجّه أو الشك بالوضوء أو بعدمه، فهو أيضاً ملحق بالشك من جهه الآثار، فينتقل الكلام المذكور سابقاً إليه إلى أن يصل بما يوجب انقلاب حاله من الشك إلى العلم، فيعود الكلام فيه بما قلناه آنفاً، ولعلّه لذلك لم يذهبوا إلى حجيه هذا الاستصحاب، هذا إن قلنا بحجيه الاستصحاب من باب الإخبار.

الوجه الثانى: لو قلنا بحجيته من باب حكم العقل أو بناء العقلاء، الموجب للحكم ببقاء الظن الشخصى به فى الأوّل، أو الظن النوعى به فى الثانى، فلا- يجرى الاستصحاب القهقري فى هذه حاله أيضاً، لعدم تحقّق الظن الشخصى أو النوعى بالبقاء فى الشك السابق على اليقين اللاحق بخلاف عكسه.

وبملاحظه هذين الأمرين نرى أن الأصحاب حصروا حجيه الاستصحاب وجريانه بصوره كون المتيقن سابقاً والشك لاحقاً، وهو المطلوب.

الركن الثالث: لزوم فعليه الشك واليقين، ولا يكفى التقديرى منهما، فإنه مضافاً إلى أنّ ظهور هذين اللفظين يقتضيانه، بل هكذا فى مطلق الألفاظ فى فعليه

الوصف العنوانى وقيام مبدأ الاشتقاق الحقيقى أو الجعلى بالذات فعلاً، وتلبسها به حال الإطلاق، ولذا وقع الاتفاق على عدم صحه إطلاق عنوان (الإنسان) على ما انقضى عنه الإنسانيه من الجوامد، أو لم يتلبس بالفعل بعد كالمشى مثلاً، قال المحقق النائينى فى توجيه ذلك.

(إن الحكم المجعول فى الاستصحاب، بل فى مطلق الأصول لا يكاد يتحقق إلّا مع فعلية الشك الذى أخذ موضوعاً فيها، بداهه أن الجرى العملى على أحد طرفى الشك، أو البناء على بقاء الحاله السابقه، وترتب آثار ثبوت المتيقن لا يمكن إلّا مع فعلية الشك. بل ولذلك يمتاز الحكم الظاهرى على الحكم الواقعى، بعد اشتراكهما فى عدم توقف الجعل والإنشاء على العلم به، لأنه يلزم الدور المستحيل، إذ فعلية الأحكام الواقعيه موقوفه على وجود الموضوع خارجاً، ولو مع جهل المكلف به، بخلاف الأحكام الظاهريه، حيث أن فعليتها لا تكون قائمه بوجوداتها الواقعيه، ولا يترتب عليها الآثار إلّا بعد الالتفات والعلم بها، حكماً وموضوعاً، إذ التنجز والمعدوريه فى الحكم الظاهرى لا يكون إلّا بعد الالتفات والعلم به، فإجراء الاستصحاب موقوف على وجود اليقين والشك فعلاً لا تقديراً، والأمر كان كذلك، إلّا أنهم رتبوا على هذا الشرط الفرع الآتى، وهو ما لو تيقن المكلف بالحدث، ثم غفل عن حاله وصلى غافلاً، وبعد الفراغ من الصلاه شك فى تطهره قبل الصلاه، فحينئذ قالوا على اعتبار فعلية الشك فى جريان الاستصحاب ينبغى القول بصحه الصلاه، لأنه شك بعد الفراغ، فتجرى فيه قاعده الفراغ، ولا أثر

لاستصحاب بقاء الحدث الجارى بعد الصلاة عند الالتفات إلى حاله، لأنَّ القاعده حاكمه عليه بالنسبه إلى الصلاة الماضيه، ويؤثر بالنسبه إلى الصلوات الآتية.

وأما على اعتبار التقديرى، ينبغى القول ببطلان الصلاة فى الفرض المزبور، لأنه بمجرد تيقن الحدث كان الحكم المجعول فى حقّه هو البناء على بقاء الحدث إلى أن يعلم بالرافع، ولا- أثر لغفلته بعد ذلك، لأنه يكون بمنزله من صلى مُحدثاً بحكم الاستصحاب فهو كمن دخل فى الصلاة مع الشك فى الطهاره، هذا). انتهى (١).

أقول: ولكن كلامه لا- يخلو عن مناقشه؛ لأنّ الظاهر كون الثمره فى المثل المزبور إنّما تظهر فيما إذا لم يكن لنا قاعده الفراغ، حيث إنّهُ على فرض جريان الاستصحاب فى الواقع- لوجود الشك تقديراً، أى لولا- الغفله- كان وجه الحكم بالبطلان هو بقاء الحدث بالاستصحاب واقعاً، وإن لم يتمسك به لأجل غفلته، هذا بخلاف ما لو اشترطنا وجود الشك الفعلى، حيث إنّ الصلاة تكون حينئذٍ باطله لجريان قاعده الاشتغال الداله على لزوم إحراز الشرط وهو الطهاره للصلاه، وهو غير محرز لا لأجل وجود الاستصحاب، ولكن نقول إنّهُ على كلا- التقديرين تكون الصلاة السابقه صحيحه مع وجود قاعده الفراغ الحاكمه على الاستصحاب التقديرى، وعلى الاشتغال، فالثمره تلحظ مع قطع النظر عن قاعده الفراغ.

وعليه فما ذكره المحقق المذكور رحمه الله من البطلان على فرض وجود الاستصحاب حتى مع وجود قاعده الفراغ لا يخلو عن إشكال.

ص: ٣٩٧

قال الشيخ رحمه الله: إنَّ هذا الشُّكَّ بعد الصلاه يوجبُ الإِعادة، لأجل استصحاب عدم الطهاره لولا حكمه قاعده الشُّك الفراغ عليه، فافهم).

ولعلَّ وجه الأمر بالتأمل: أنه لا يمكن بالاستعانة بهذا الاستصحاب إثبات حكم وجوب الإِعادة، إلَّا في محلِّ قبل الصلاه المفروض انتفائه لأجل الغفله، فلا يمكن الحكم بالبطلان في السابق لأجل هذا الاستصحاب.

أو لعلَّه لا فرق في الاستصحاب بين استصحاب بقاء الحدث، أو استصحاب عدم الطهاره، فكما لا يجرى فيه في الأوَّل فكذلك في الثاني.

وبالجملة: الأوَّل جعل وجه الحكم بالإِعادة لولا حكمه القاعده، هو جريان قاعده الاشتغال بمعنى أنه لا عُذر للمكلف للحكم بسقوط التكليف عن دفعه إذ الشغل اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني، وهو غير حاصل لولا القاعده.

الركن الرابع: أنه يعتبر في الاستصحاب مضافاً إلى فعليته اليقين والشُّك، ثباتهما بأن يكون اليقين السابق ثابتاً، فلو تيقن بطهارته ثم زال اعتقاده، لا يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم بالبقاء في زمان الشُّك اللاحق، لأنَّ ظهور قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشُّك» هو ثبات اليقين بعد وجوده إلى زمان الاستصحاب، كما أنَّ شكَّه لو زال بعد وجوده لما أمكن الحكم بالبقاء من باب الاستصحاب، لاعتبار بقاء الشُّك حال الاستصحاب وجداناً، ويحكم بعدهم تعبداً كما لا يخفى، وإن كان يتوهم من كلمات بعض جريان الاستصحاب حتَّى فيما لو زال وصف اليقين أيضاً، وإن فسره المحقق الفشاركي رحمه الله بما لا يرضى صاحبه، بأن

يكون المقصود شمول لا- تنقض للاستصحاب لهذا الغرض، ولو لم يكن استصحاباً، لعموم قوله: «لا- تنقض» وهو مخالف لظاهر الحديث فارجع.

هذه جملة الأركان الأربعة التي ذكرها الأصحاب شرطاً لجريان الاستصحاب، والله العالم. □

### الانقسامات اللاحقة للاستصحاب

الأمر السادس: في بيان الانقسامات اللاحقة للاستصحاب:

تارةً: باعتبار حال المستصحب.

وأخرى: بالنظر إلى الدليل الدالّ عليه.

وثالثة: باعتبار منشأ الشك في بقاءه.

القسم الأول: وهو أقسامه بالنظر إلى المستصحب، لأنه:

إمّا أن يكون أمراً وجودياً كما هو الغالب، أو عدمياً.

وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون حكماً شرعياً، أو يكون موضوع ذى حكم.

وعلى الأول: إمّا أن يكون حكماً كلياً وإمّا جزئياً.

وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يكون الحكم من الأحكام التكليفية، وإمّا أن يكون من الأحكام الوضعيّة، هذا كلّ أقسامه بحسب المستصحب.

القسم الثاني: وهو أقسامه باعتبار الدليل الدالّ عليه، فهى:

إمّا أن يكون الدليل المعتمد هو الكتاب والسنة، وإمّا أن يكون الإجماع،

وإما أن يكون العقل بل العقلاء.

القسم الثالث: وهو أقسامه باعتبار منشأ الشك، فهي أن الشك في بقاء المستصحب:

تارة: يكون لأجل الشك في المقتضى كما سيأتي توضيحه.

وأخرى: يكون لأجل الشك في وجود الرافع أو الغايه.

وثالثه: يكون لأجل الشك في رافعيه الموجود من جهة الشبهه الحكميه أو الموضوعيه.

هذه جملة الأقسام المتصوّره في الاستصحاب، حيث وقع الخلاف في حجيه كل واحد منها، وسيظهر لك إن شاء الله تعالى حال كل واحد منها من الحجيه وعدمها.

أقول: إذا بلغ الكلام إلى ذلك، لا بأس بالتعرّض لما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره في فرائده من عدم جريان الاستصحاب إذا كان الدليل الدال على ثبوت المستصحب هو العقل، وحاصل تقريره بياناً متّاماً، مع تلخيص بعض ما لا ضروره في ذكره هو:

(أن الأحكام العقلية ممّا لا يتطرّق فيها الإهمال والإجمال، لأنّ العقل لا يستقلّ في الحكم بقبح شيء أو حسنه إلّا بعد التوجّه والالتفات إلى الموضوع بجميع ما يعتبر فيه من القيود والخصوصيات، فكلّ ما اعتبره العقل في حكمه، لا بدّ أن يكون دخيلاً في الموضوع، ومع هذا لا يمكن فرض عروض الشك في بقاء



الحكم العقلي وما يستتبعه من الحكم الشرعي بقاعده الملازمه مع بقاء الموضوع واتحاد القضيّه المتيقنه والمشكوكه،المعتبر في الاستصحاب،لأنّه لا- يمكن الشك في بقاء الشيء إلا بعد انتفاء بعض الخصوصيات والعوارض الأجنبيّه والمكتنفه به، إذ من الواضح أنه عند بقاء الموضوع مع جميع خصوصياته على ما هو عليه،لا يتصور عروض الشك عليه،بل يقطع ببقائه،فالشك في بقاء الحكم العقلي لا- يمكن إلا مع القطع بانتفاء الموضوع على ما هو عليه،فيكون الشك في بقاء الحكم مساوياً للشك في بقاء خصوصيته الموضوع،فالموضوع في الحكم العقلي أمره يدور:

بين أن يكون مقطوع البقاء،فحكمه مقطوع البقاء بلا استصحاب.

أو مقطوع الارتفاع فحكمه كذلك،فلا- استصحاب،لأنّه إن لم ينتف بعض خصوصياته،فلا- يشك في بقاء الموضوع والحكم معه،وإن انتفى بعضها،أوجب ذلك القطع بانتفاء موضوعه،فيقطع بانتفاء الحكم أيضاً بتبعه.

بل وهكذا يكون الأمر في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي بقاعده الملازمه،فلا يمكن استصحابه؛لأنّ المناط حينئذٍ للحكم الشرعي ليس إلّا المناط الموجود في الحكم العقلي،فلا- يعقل أن يكون مناطه أوسع من مناط ما يؤخذ منه،فإذا عرفت أنّ الحكم العقلي أمره يدور بين مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع لأجل دوران موضوعه بينهما،فهكذا يكون الحكم الشرعي المستكشف منه،فكما لا يجرى الاستصحاب في الأحكام العقليه،هكذا لا يجرى في الأحكام الشرعيّه المستتبعه عنها،وهو المطلوب)،انتهى حاصل ما أفاده قدس سره.

ثم إنه مثل لتوضيح مطلبه بمثال وهو قوله: (ألا- ترى أنه إذا حكم العقل بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى أن الضر من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأن قولنا: (المضّر قبيح) حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر، ولا يجوز أن يقال إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضّر، والحكم له مقطوع البقاء.

ولكن اجيب عنه أولاً: بالمنع بأن يكون كل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه أن يكون لها دخل في مناط حكمه واقعاً، للبداهة أنه ربما لا يُدرك دخاله بعض خصوصيته في مناط الحُسن أو القبح واقعاً، وكان أخذه فيه لأجل كون الموضوع الواجد لتلك الخصوصية هو المتيقن في قيام مناط الحُسن أو القبح، مع احتمال أن لا يكون دخيلاً فيه واقعاً؛ مثلاً يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار الذى لا- يترتب عليه نفع للكاذب ولا- لغيره إنما هو لأجل أن الكذب المشتمل على هذه الخصوصيات هو القدر المتيقن في قيام مناط القبح فيه، مع أنه يُحتمل أن لا يكون لخصوصية عدم ترتب النفع دخل في القبح، بل أن يكون الملاك في القبح مجرد ترتب الضرر عليه، وإن لزم منه حصول نفع للكاذب أو لغيره. والحكم الشرعى المستكشف من حكم العقل إنما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعاً، فيمكن بقاء حكم الشرعى مع انتفاء بعض الخصوصيات التى

أخذها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقن، لاحتمال أن لا يكون دخيلاً فيه واقعاً، فيكون حكم الشرعي المتخذ من حكم العقل وزان حكم الشرعي المتخذ من الكتاب و السنه، يصح استصحابه عند الشك في بقاءه لأجل زوال بعض خصوصياته التي لا تضر في صدق بقاء الموضوع، واتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه عرفاً.

مناقشه المحقق الخميني: قال رحمه الله بما خلاصه إن كون الشيء مركباً في وجوه عدّه امور لا يوجب أن يصبح حكم العقل على سبيل الإجمال والإهمال، لأنّه إذا لم يدرك الأشياء في كلّ جزء جزء بدخلته في الملاك كلاً أو جزءاً لم يحكم عليه حكماً جزمياً بتياً، فإذا أدرك ذلك كون دخيلاً في بقاء حكمه لدخلته في قوام الموضوع، فالحكم الشرعي المستكشف منه أيضاً لا يكون إلا بعد دركه الملاك والمناطق قطعاً، فلا يعرضه الشك حتى يستصحب عند الشك في بقاءه.

أقول: إن مناقشه لا يخلو عن تأمل؛ لأن إدراك العقل لدخاله بعض الخصوصيات في المناطق يكون على نحوين:

تارة: يكون على نحو الواقعيه والحقيقيه.

وأخرى: يكون على نحو كونه هو القدر المتيقن لكونه واجداً لجميع الخصوصيات.

ولا يمكن أن يكون دركه للمناطق في جميع الموارد من قبيل القسم الأول، لأنه يحتاج إلى إحاطته بجميع وجوه الأشياء وجميع المناطق، وهو غير ممكن، فيمكن أن يكون حكمه على شيء جزماً وبتاً مبتنياً على القسم الثاني، وهو قابل

للاستصحاب عند فقد بعض الخصوصيات الموجب لعروض الشك. هذا ويبدو أن هذا المحقق العظيم قد تبّه إلى ذلك ولذلك نجده قد عدل عن مناقشته الآنفة في حاشيته على الرسائل، واعترف بما ذهب إليه المشايخ رحمه الله عليهم.

وأجيب ثانياً: والمجيب هو المحقق العراقي رحمه الله، فهو بعد تسليم كون القضية في الحكم الشرعي تابعه للحكم العقلي في القيود المأخوذة في الأحكام العقلية، قال ما خلاصه: (إنما يتوجه هذا الإشكال لو اعتبرنا في وحده قضيه المتيقنه والمشكوكه بالأنظار العقلية الدقيقة، ولكن يلزمه حينئذ المنع عن جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، لعدم إحراز بقاء الموضوع عقلاً بعد انتفاء بعض الخصوصيات مثل الحرمة المتعلقة للصدق الضار، فمع انتفائه لا يجرى استصحاب الحرمة لنفس صدقه، لاحتمال دخاله وصف الإضرار فيه بلا فرق بين الشبهه التحريميه أو الموضوعيه).

وأما على التحقيق في كفايه الوحده العرفيه بين القضيتين، حتى فيما إذا كان الحكم الشرعي مستكشفاً من الحكم العقلي، فلا مانع بملاحظه مناسبه الحكم والموضوع في العرف أن يجرى الاستصحاب فيما إذا فقد بعض خصوصياته، ولو كان الدليل الدال هو حكم العقل، كما كان كذلك إذا كان الدليل الدال هو الكتاب والسنة، فكما يجرى الاستصحاب في المشكوك في الثاني، فهكذا يجرى فيه في الأول أيضاً، لإمكان الانفكاك بين درك العقل وحكم الشرع لأن العقل لا يمكن له الدرك والجزم مع فقد بعض الخصوصيات، فلذلك لا يحكم في مقام الإثبات، هذا

بخلاف الشرع حيث إنّه يحكم بواسطة الاستصحاب، لأجل إمكان عدم دخاله ذلك المفقود في الحكم ثبوتاً، فلذلك يجرى الاستصحاب بلحاظ حال مقام الثبوت الذي ليس فيه حكم العقل، كما كان الحكم موجوداً في حال مقام الإثبات للعقل والشرع. ولا بأس بافتراق جريان الاستصحابات بين الأحكام بلحاظ حال أدلتها، فلازم ذلك هو جريان الاستصحاب فيما إذا قيل: (الماء إذا تغير يتنجس) و(الصدق إذا كان ضاراً يحرم) حيث يجرى فيه الاستصحاب، وبين ما إذا كان الثابت بالدليل العقلي المثبت للحكم بعنوان خاص كالصدق الضار والكذب النافع حيث لا يجرى فيه الاستصحاب إذا زال وصف الضار عن الأول، فليس بحرام كما إذا زال وصف النفع عن الثاني فليس بجائر حينئذٍ، لأجل عدم جريان الاستصحاب فيه، بل يجرى هذا الإشكال في كل حكم شرعي يُستكشف حكمه من الدليل غير اللفظي مثل الإجماع والسيره إذا كان دخليلاً لبيئاً، فيكون كالدليل العقلي حيث لا يجرى فيه الاستصحاب، بخلاف ما إذا كان الدليل لفظياً مثل الكتاب والسنة، انتهى محلّ الحاجة (1).

مناقشه المحقق الخميني: قال رحمه الله في معرض رده على المحقق المذكور:

(وأما الثاني فلأنّ الناقص إذا كان له ملاك آخر تامّ، يكون موضوعاً مستقلاً بحكم مستقل شرعي، كما أنّ التام مع وجود الملاك التام فيه يكون موضوعاً بحكم آخر مستقل، لأنّ موضوعات الأحكام تلاحظ مجرّده عن اللواحق الغريبه في

ص: ٤٠٥

١-١. نهاية الأفكار: ج ٢٠/٤.

مقام تعلق الأحكام بها، فالناقص بما أنه شيءٌ بحياله قائمٌ به الملاك ملحوظٌ في مقام الموضوعية ويتعلق به حكم، والتام أيضاً كذلك، فلا يجرى الاستصحاب فيه للعلم بزوال الحكم الأول، والشك في وجود حكم آخر، وجريان استصحاب الحكم الكلي في المقام ممنوعٌ، ولو على تسليم جريانه في الجملة، لأن الجامع بين الحكمين غير مجعول، بل المجعول هو كل واحدٍ منهما مستقلاً متعلقاً بموضوعه، والجامع أمرٌ انتزاعي عقلي غير متعلق للجعل، ولا موضوعاً لأثر شرعي، وفي مثله لا يجرى الاستصحاب)، انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال بأن ما ذكره من كون كل واحدٍ من الناقص والتام موضوعاً لحكم مستقلٍ صحيحٍ لكن لو فرض ادراك العقل لتحقيق الملا-ك في الناقص للحكم، وحيث أن المفروض عدم دركه إلالتام فقط، فلا- وجه لصيروره الناقص موضوعاً لحكم مستقلٍ عقلاً، فلذلك لا يكون الحكم عند العقل إلأ متعلقاً لخصوص التام المشتمل على جميع القيود والخصوصيات، ولكنه بالنظر إلى الناقص ساكت، فالشرع حيث يرى على الاحتمال كونه مشتملاً للملاك يسرى حكمه عليه بالاستصحاب، فالكذب الضار قبيحٌ عقلاً- لما فيه الملا-ك الذي أدركه العقل، فإذا ذهب ضرره ربما لا يكون للعقل في مثله حكماً، لأجل قصور دركه عن ملا-كه، فيستصحب حرمة حتى في حال عدم وجود الضرر، لاحتمال كون الكذب بنفسه قبيحاً وحرماً، ففي مثله لا يكون الاستصحاب من قبيل إسراء

ص: ٤٠٦

حكم من موضوع إلى موضوع آخر ولا- نحتاج في استصحابه إلى استصحاب الحكم الجامع بين الحكمين حتى يقال إنه غير مجعول كما قاله قدس سره.

فبناءً على ما قرّرناه يكون الإشكال على الشيخ وارداً إذا فرضنا كون المعبر في المستصحب من جهة وحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه، وحدثها بنظر العرف لا الدقه العقلية.

وبالجملة: لا فرق في جريان الاستصحاب بين كون الدليل المثبت للحكم هو الكتاب والسنة، أو أنه دليل العقل، كما لا فرق بين كون المثبت للحكم دليلاً لفظياً كالكتاب و السنة، أو دليلاً لبيئاً كالإجماع والسيره، وما تبناه المحقق العراقي رحمه الله من الفرق بين المثاليين، حيث جعل في المثال الأول موضوع الحكم نفس الماء، وعلق عليه وصف التغير، وأجرى فيه الاستصحاب باعتبار أن الوصف فيه حينئذٍ تعليليه للحكم، ويتردد الأمر كونه علّه محدثه أو مبقية فبالاستصحاب يثبت كونه علّه محدثه فقط، وفي المثال الثاني جعل الموضوع المتعلق به الحكم هو الذات المقيده والمتصفه بالوصف، مثل الماء المتغير نجس، أو الصدق الضار قبيح وحرماً فارضاً أن الوصف حيثيه تقيده للحكم اللمازم فقدان الحكم بفقدان وصفه. ولكن ثبت مما ذكرناه أنه لا فرق في المورد من جهة التفاوت من ناحيه حيثيه التعليليه والتقيديّه بين كون الدليل المثبت هو العقل أو الكتاب والسنة أو الإجماع أو السيره، وعليه فما ذكره رحمه الله من الفرق بين الدليل اللفظي وغيره من إمكان جريان الاستصحاب في الأول دون الثاني ليس في محله.

توجيه المحقق النائيني: نعم، قد يظهر من كلام المحقق النائيني رحمه الله دعوى عدم التفاوت فيما بين المثالين في جريان الاستصحاب، باعتبار أنّ الملاك في تشخيص وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه هو العرف لا العقل، ولا فرق في نظر العرف في الشك في البقاء إذا زال الوصف-مثل التغير-في مثال الماء في كلا المثالين؛ أى لا فرق عنده في الحكم قيل (الماء إذا كان متغيراً ينجس) أو قيل (الماء المتغير نجس)، كما لا يفرق في جريان الاستصحاب في مثال الصدق بين أن يقال: (الصدق إذا كان ضاراً قبيح) أو يقال: (الصدق الضار قبيح) حيث إنه يجرى فيه الاستصحاب بعد زوال وصف الضار، لأجل أن مناسبة الحكم للموضوع عند العرف ملاحظه الوصف من حالات الموضوع لا من مقوماته.

أقول: صحه هذه الدعوى غير بعيدة، ومن ذلك يظهر جريان الاستصحاب على فرض كون الدليل هو العقل كما لا يخفى.

ولعله إلى ما ذكرنا يرجع كلام المحقق الخميني رحمه الله في الجواب عن الشيخ رحمه الله في رسالته حيث جعل العناوين المتصفه بالحسن و القبح من حيث الذات المعزاه عن اللواحق مورد حكم العقل في الحسن والقبح، مثل كون الكذب قبيح والإحسان حسن، إلما أنّ هذه العناوين قد يجتمعان في الموجود الخارجى، ففي اجتماعها-أى الحسن والقبح-قد يكون الذى الملاك فيها معلوماً للعقل فيحكم به العقل قطعاً، مثل ما لو علم أنّ الكذب المُنجى لإنسان مؤمن حسن ولا قبح فيه، كما أنه يحكم بحسن إيذاء حيوان يريد قتل إنسان، ولكن قد يشكّ فيهما في



الموجود الخارجى مثل إنقاذ من يسبّ الله والرسول، حيث يشكّ العقل فى حسن إنقاذه، فههنا يستصحب حكمه من بملاحظه فهم العرف، وإنما كان لا حكم للعقل فى هذا المورد لشكّه فى حسنه) إلى آخر ما قرّره تفصيلاً (١).

فالحاصل: أنّ الحقّ هو جريان الاستصحاب فى الدليل المُثبت للحكم مطلقاً أى سواء كان المثبت هو العقل أو الكتاب أو السُّنه.

الأمر السابع: قد عرفت فى مقام ذكر تقسيمات الاستصحاب من حيث المستصحب، بأنّه قد يكون من الأحكام الكليّه، و اخرى من الأحكام الجزئيه؛ ففى الأوّل قد يتوهم عدم إمكان جريان الاستصحاب فيه، فلا بأس بذكر الإشكال وجوابه، والإشكال المذكور تعرّض له ذكره المحقّق العراقى فى نهايته وحاصله:

إنّ الشكّ فى بقاء الحكم الكلىّ لأجل اختلاف الحالات وتبدلها راجع إلى الشكّ فى بقاء موضوعه، لأنّ موضوع الأحكام الكليّه إنّما هى المفاهيم الكليّه، وباختلاف القيود وتبدّل الحالات يختلف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم، بعين اختلافه فى مرحله كونه معروضاً للحسن والقبح والمصلحه والمفسده، فإذا شكّ فى بقاء الحكم الكلىّ، إمّا للشكّ فى بقاء القيد المعلوم قيديته، أو لفقد ما يُشكّ فى قيديته، أو لغير ذلك، يرجع هذا الشكّ لا محاله إلى الشكّ فى بقاء موضوعه، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

توضيح الإشكال: منشأ هذا الإشكال هو فرض رجوع جميع القيود التى

ص: ٤٠٩

تؤخذ في القضيّه بحسب اللب إلى الموضوع، وإن هو بحسب ظاهر القضيّه راجع إلى الحكم، إنما لقضاء الوجدان برجوع القيود ودخالته في مصلحه الموضوع، أو دلالة البرهان من لابيديّه كون موضوع الأحكام بعينه هو معروض المصالح، فلازمه في جميع موارد دخل القيد في مصلحه التكليف هو رجوعه إلى الموضوع، وإلما يلزم منه إطلاق مصلحه الموضوع، لعدم الواسطه بين الإطلاق والتقييد، واستحاله الإهمال النفس الأمرى، ولازم الإطلاق المزبور هو تحقّق المصلحه في الذات ولو مع عدم وجود القيد، وهو مساوق عدم دخله في مصلحه التكليف وهذا خلف، انتهى حاصل كلامه.

أقول: إنّ مرجع هذا الإشكال إلى المناقشه التي طرحها الفاضل النراقي في «المستند» حيث اعتبر الاستصحاب من القواعد الفقهيّه نظير قاعدتي الفراغ والتجاوز، مما يقتضى عدم جريانه إلما في الشبهات الموضوعيّة من الأحكام الجزئيّه، أو في الموضوعات الخارجيّة دون الشبهات الحكميّة من الأحكام الكليّه الإلهيّة، غايه الأمر يكون وجه عدم جريان الاستصحاب:

تارة: هو الوجه الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره.

وأخرى: هو الذي ذكره المحقّق الخوئي في «مصباح الأصول» كما سنشير إليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

ثم أجاب عنهما بما خلاصه -بتوضيح منا-: إنّ الموضوع في الأحكام الكليّه هو خصوص المفهوم الكلى وليس الأمور الخارجيه، إلّا أنّ الموضوع الذي

يكون مركزاً للحكم يمكن أن يقع على نحوين:

تارةً: يكون ذات الموضوع من دون ملاحظه قيدٍ معه لا بنحو الإطلاق ولا بنحو التقييد، فالمصلحه الموجوده فى الحكم على نحو الإلزام هى التى تعلق الحكم والوجوب به، ويندرج القيد فى الحيشه التعليليه ويكون عله محدثه لتعلق الحكم على الموضوع، بحيث لا يكون عدم وجود القيد موجبا لعدم الحكم.

وأخرى: ما يعدّ القيد على نحو الحيشه التقيديّه للحكم، وعله محدثه ومبقيه له، ففى مثله يدور الحكم وجوداً وعدمًا مداره.

ففى مثل الاستطاعه للحجّ والنصاب للزكاه يكون من قبيل القسم الأول، إذ الاستطاعه والنصاب إذا حصلوا يوجبان تعلق وجوب الحجّ والزكاه على صاحبهما، ويكون وصفهما بصورة العله المحدثه والحيشه التعليليه لوجوبها، حيث لا يذهب الوجوب بذهابهما، بل إذا تحقّق كلّ واحدٍ منهما يتحقّق معه الوجوب ويبقى، بخلاف مثل وجوب النفقه على الزوجه المتمكنه على زوجها حيث إنّ وجوب الإنفاق عليه مقيد بقيد الحكّمين، ويكون هذا الوصف من أفراد وصف التقييد والحيشه التقيديّه والعله المحدثه والمبقيه للوجوب.

وثالثه: يشكّ فى القيد الذى أوجب تعلق الحكم على ذات الموضوع، ولا يدرى هل هو من القسم الأول حتّى يكون الوجوب بعد فقده باقياً، أو من القسم الثانى حتّى يزول الوجوب مع فقد قيده، مثل قيد حضور الإمام عليه السلام للحكم بوجوب صلاه الجمعه، حيث إنّ لا إشكال فى وجوبها فى زمن حضوره عليه السلام، وبعد

غيته مشكوك للشك في كفيته أخذه قيماً للموضوع، وأنه مأخوذ الحقيقه التقيديه أو التعليه، فيجری فيه الاستصحاب، إذ أن ذات الموضوع هو المركز للجوب، غايه الأمر مع وجود المصلحه فيه وهي مشكوكه بين حصولها مع حضور الإمام أو حتى مع غيته، وهذه القيود ليست من قبيل قيد الواجب حيث إنه يكون قيماً لقوام تحقق الواجب في الخارج بعد كون أصل وجوبه مسلماً في مقابل الطهور والستر والاستقبال حيث إنها ليست قيوداً للجوب، ومثل هذه الاستصحابات ليس من استصحاب الحكم الكلي، فوحده الموضوع في القضيته المتيقنه والمشكوكه في القسم الأول-قيد الجوب-موجوده في نظر العرف، ولا يرى فرقاً في الموضوع بين حال الحضور و حال الغيبه، لو لم نقل بالإشكال من جهه اخرى مرت تفصيله وهي في خصوص صلاه الجمعه وهي المذكوره في محلّه، ونشير إليه استطراداً في المثال ليس من دأب المحصلين.

وخلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ادّعه المحقق العراقي من جريان الاستصحاب في الفرض المزبور، حتى لو قلنا بلزوم قيام الوحده في الموضوع بين القضيته المتيقنه والمشكوكه بالدقه العقلية، فضلاً عن كفايه الوحده العرفية، ممّا لا يمكن المساعده معه.

مناقشه المحقق الخوئي قدس سره وحاصلها أنه: (ليس الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه قصور دلاله الصحيحه للشمول، لأنّ عموم تعليلها يشملها، بل الوجه هو أنّ الاستصحاب في الحكم الكلي معارض بمثله

دائماً؛ لأنَّ الشَّكَّ في الحكم الشرعي:

تارة: يكون راجعاً إلى مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعلياً، لعدم تحقُّق موضوعه في الخارج، كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص في الشريعة، ولو لم يكن الحكم فعلياً، لعدم تحقُّق القتل في الخارج، ثم شككنا في بقاء هذا الجعل، فيجرى فيه الاستصحاب، ويسمى باستصحاب عدم النسخ، وهو خارج عن البحث.

وأخرى: ما يكون الشَّكَّ في المجعول بعد فعليته لتحقُّق موضوعه في الخارج، كالشَّكَّ في حرمه وطء المرأة بعد انقطاع الدَّم قبل الاغتسال، والشَّكَّ في المجعول حينئذٍ مرجعه إلى أحد أمرين لا ثالث لهما:

إمّا أن يكون لأجل الشَّكَّ في المجعول سعته وضيقاته، بأن لا يدري أنّ المجعول حرمه الوطى حال وجود الدَّم، أم أوسع من ذلك إلى قبل الاغتسال، فتكون الشُّبهه حينئذٍ حكمية.

وإمّا أن يكون لأجل الشَّكَّ في الأمور الخارجيه بأن يعلم حرمة حال وجود الدَّم، إلّا أنه يشكُّ لأجل عدم معلوميه انقطاعه، فتكون الشُّبهه حينئذٍ موضوعية والاستصحاب فيها جارٍ بلا إشكال.

وأما في الشبهات الحكمية:

فإن كان الزمان مُفرداً للموضوع، وكان الحكم انحلالياً كحرمه وطى الحائض مثلاً، فإنَّ للوطء أفراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره، وينحلُّ التكليف وهو حرمه وطء الحائض إلى حرمه أمور متعدّده في طول

امتداد الزمان، فلا- يجرى الاستصحاب فيها، ولو قلنا بجريانه في الأحكام الكليه لأن هذا الفرد من الوطاء وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم نعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقائها، نعم الأفراد السابقه متيقنه الحرمة قد مضى زمانها، إما بالامتثال أو بالعصيان، وعليه عدم جريان الاستصحاب فيه ظاهر.

وأما إن لم يكن الزمان مفرداً، ولم يكن الحكم انحلالياً، كنجاسه الماء القليل المتم كراً، فإن الماء شيء واحد غير متعدّد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف، ونجاسه حكم واحد مستمرّ من أول الحدوث إلى آخر الزوال، ومن هذا القبيل الملكيه والزوجيه، فلا يجرى الاستصحاب فيه، لا بتلائه بالمعارض، لأنه إذا شككنا في بقاء نجاسه الماء المتم كراً فلنا يقين متعلق بالمجوعول، ويقين متعلق بالجعل، وبالنظر إلى المجوعول يجرى استصحاب النجاسه، لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء، وبالنظر إلى الجعل يجرى عدم النجاسه، لكونه أيضاً متيقناً، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم المتم، والقدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم إما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك، فيستصحب عدمه، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فنأخذ بالأقل لكونه متيقناً ونجرى الأصل في الأكثر لكونه مشكوكاً فيه، فيقع المعارضه بين استصحاب بقاء المجوعول واستصحاب عدم

الجعل وكذا الملكيه والزوجيه ونحوهما)، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: في جعله حرمه وطء المرأة الحائض ممّا يُفرد الزمان، فهذا ممّا لا ينبغي المساعدة معه لوضوح أنّ الذي يجري فيه الاستصحاب ذات المرأة، وهو أن يقال إنّ هذه المرأة حال جريان دم حيضها كان وطئها حراماً، سواء وقع الوطئ في الخارج أم لا، والزمان كان ظرفاً لوقوع الفعل لا مفرداً للمستصحب وهو حرمه الوطئ، إذ الحرمه المتعلّقه بوطئ المرأة أمرٌ وحداني في طول زمان حيضها، غايه الأمر يشكّ في وجود هذه الحرمه حتّى لما بعد انقطاع الدّم، سواء وقع الوطء خارجاً أم لم يقع مثل سابقه، ومنشأ الشكّ هو إجمال الدليل للشكّ في ضبط (يَطْهَرُن) بالتخفيف الظاهر في حصول الحلّيه بالنقاء، أو بالتشديد (يَطْهَرُن) حتّى تكون كناية عن الاغتسال، فلا تحلّ فيستصحب، ويقال إنّها كانت محرّمه الوطئ حال جريان الدم فالآن كما كان فالزمان لا يكون مفرداً، وإلّا لأشكل جريان الاستصحاب في حال جريان الدم لأجل عروض ما يوجب الشكّ في حرمه وطئها، مثل انطباق الضروره الموجه للشكّ في الحرمه، مع أنّ الاستصحاب جارٍ فيه بلا إشكال.

اللَّهُمَّ إلمّا أن يُدعى في المقام تعدّد الموضوع، يعنى المرأة الحائض حال جريان دم الحيض عند العرف موضوعٌ غيرها في حال الانقطاع، وهو أوّل الكلام.

ص: ٤١٥

وعليه، فدعواه رحمه الله بأن الاستصحاب لا يجرى فيه، ولو قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، لا يخلو عن وهن، بل يكون استصحاب الحرمة جارياً فيه إلماً أن الروايات تدلّ على جواز الوط بعد حصول النقاء وبذلك نرفع اليد عن الاستصحاب، كما أشار إليه سيدنا الحكيم رحمه الله في مستمسكه (1) فارجع.

وعليه فمجرد كون الحرمة من أول الجعل مشكوكاً لا يوجب المنع، إذ هو منشأه في غالب الاستصحابات الحكمية.

وثانياً: أن ما ذكره من ابتلاء الاستصحاب في الأحكام الكلية بالمعارض بمثله ممّا لا يمكن قبوله لأنه:

أولاً: لو كان الاستصحاب راجعاً إلى الشك في أصل الجعل، وقلنا بجريان استصحاب عدم جعل ذلك الحكم في المشكوك، فهو يوجب رفع الشك عن المجعول؛ لأنّ الشك في الثاني مسبّب عن الأول لوضوح أنّ الشك في المجعول سعةً وضيقاً لو لم يكن الشك من جهة العوارض الخارجية، كان لأجل الشك في أصل الجعل، فالأصل الجارى فيه يمنع عن جريان الاستصحاب في المجعول، فلا تعارض كما توهمه، بل يحكم على طبق هذا الأصل.

وثانياً: أنّ هذا الأصل أصلٌ عدميٌّ أزلّيٌّ، لأنه لا بدّ أن يلاحظ فيه الحالة السابقة قبل الجعل، وهو ليس إلّا العدم الأزلّي، وهو غير حجّة عند بعض، هذا بخلاف أصل الجارى في المجعول، حيث إنّه يجرى عند الجميع لكونه أمراً

ص: ٤١٦



وجودياً أو عدمياً بالإضافة لا أزيلياً.

وثالثاً: أنّ الشك في مثل نجاسه ماء القليل المتمم كراً لا يكون في باب الشك في أصل الجعل، بل الشك يكون في الحقيقة في سعه حال المجعول وضيقة، أي نحن نعلم ونتيقن أصل الجعل إلّا أنّ مقداره مشكوك، فاستصحاب نجاسه السابقه المتيقنه في هذا الماء يحكم بالنجاسه لو لم يزاحمه دليل آخر لفظي مثل الكزيه، وهذا أمر آخر غير ما نحن بصدده.

ورابعاً: لا- نُسلم دعوى جعل النجاسه على الماء القليل غير المتمم كراً المتقيد بهذا القيد، بعد تسليم تمام ما قاله الخصم في استصحاب عدم الجعل؛ لوضوح أنّ الدليل الدال على النجاسه لا يفيد إلّا نجاسه الماء القليل بذاته من دون لحاظ وصف غير المتمم معه، ولا- لحاظ الإطلاق والأعم، بل يدل على أنه إذا لاقى نجساً ينجس، فمن ذلك نعلم أنّ القليل غير المتمم ينجس بالملاقاه قطعاً، فنشك في المتمم، فيجرى فيه الاستصحاب، ولا يعارضه أصله عدم جعل النجاسه مطلقاً حتى يشمل المشكوك وهو المتمم كما ادّعاه رحمه الله، وعليه فالاستصحاب هنا جارٍ بلا معارض أصلاً.

وخامساً: إنّنا لو سلّمنا جريان الاستصحاب في أصل الجعل، والترننا بأنّ الأصل عدم جعل النجاسه لماء القليل بصوره الإطلاق، حتى يشمل المتمم، فإن لازم ذلك هو الطهاره، وحينئذٍ يمكن اراده ترتيب أثر الطهاره على مثل هذا الماء كما هو المطلوب في مثل هذه الأمور لكن وإثباتها بهذا الأصل، مثبتاً، لأنه من

لوازم عدم جعل النجاسة لا نفسها، كما يمكن اراده عدم ترتيب أثر الطهاره، بل عدم ثبوت النجاسه عليه، ومن الواضح أنّ الأثر مترتب على الطهاره لا على عدم النجاسه، اللّهُمَّ إلّا أن يدعى -إن كان أصلاً مثبتاً- أنّ الواسطه هنا خفيّ.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا وما توصّينا إليه من خلال هذه الاجوبه هو جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيه من دون وجود إشكال فيه، لا من حيث الموضوع ولا من جهه ابتلائه بالمعارض كما عليه الأكثر، والله العالم.

### المناقشه حول جريان أصاله العدم

بعد ما بلغ البحث في المقام إلى أصاله عدم جعل النجاسه في المثال المذكور آنفاً، أو عدم جعل حرمة الوطاء بعد انقطاع الدّم، المعارض لاستصحاب حرمة الوطاء، يقتضى أن نتعرض للمناقشات الوارده والبحث عما قيل عنها وما يجاب بها، وبيان ما هو الصحيح والسقيم منها:

المناقشه الأولى: وهي المستنده إلى الفاضل النراقي قدس سره، حيث أورد على نفسه بأنّ أصاله عدم جعل حرمة الوطاء بعد الانقطاع غير جارٍ هنا، لأنّ من شرط جريانها اتّصال زمان الشك بزمان اليقين، المستفاد من قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت». فإنّ الفاء يدلّ على التعقيب واتّصال الشك باليقين، وهو غير حاصل، لأنّ الشك في حرمة الوطاء بعد الانقطاع متّصل بزمان اليقين بالحرمة حال وجود الدّم، لا باليقين بعدم الحرمة لأنّه انتقض باليقين بالحرمة هذا.

وأجاب عن نفسه: بأنّ اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع لم ينتقض باليقين بالحرمة، نعم اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى زمان وجود الدّم قد انتقض باليقين بالحرمة، وأما اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع، فهو باقٍ بحاله حتّى بعد اليقين بالحرمة حال رؤيه الدّم، فالشكّ في الحرمة متّصل باليقين بعدم الحرمة، فلا مانع من جريان استصحابه.

هذا كما نقله المحقّق الخوئي في مصباحه (١).

ثمّ نقل اعتراض المحقّق النائيني قدس سره على مناقشه النراقي قدس سره بقوله:

(لا- يعتبر في الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ باليقين، وإنّما المعتبر اتّصال زمان المشكوك فيه بالمتيقّن، وفي استصحاب عدم الجعل ليس المشكوك متّصلاً بالمتيقّن لنصل المتيقّن الآخر بينهما، فإنّ المتيقّن الأوّل هو عدم الحرمة، والمتيقّن الثاني هو الحرمة، والمشكوك فيه متّصل بالمتيقّن الثاني دون الأوّل، فيجرى الاستصحاب في الحرمة دون عدمها، نظير ما إذا علمنا بعدم نجاسة شيء، ثمّ علمنا بنجاسته من شكّنا في نجاسته، فلا مجال لجريان استصحاب عدم النجاسة، لانفصال زمان المشكوك فيه عن المتيقّن، ويجرى استصحاب النجاسة بلا معارض.

أقول: أجب عنه سيّدنا الخوئي بما لا ينقضى تعجّبي عنه أنّه كيف جمع بين تصديق كلام النائيني رحمه الله في الكبرى بلزوم اتّصال زمان المتيقّن بزمان المشكوك فيه، مع أنّ اتّصال زمان المشكوك مع المتيقّن موجود ههنا، لكنه يقرّر بما يوجب

ص: ٤١٩

انفصال زمان المتيقن الأول عن زمان المشكوك فيه، وإن كان الاتصال موجوداً في نفس زمان اليقين مع زمان الشك، قال رحمه الله:

(لأنّ لنا شكّاً ويقينين، والمشكوك فيه متّصلٌ بكلا- المتيقنين لا- بأحدهما فقط؛ لأنّ اليقين بعدم جعل الحرمة واليقين بالحرمة مجتمعان معاً في زمانٍ واحد، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع في زمان، ويقين بالحرمة حال رؤيه الدّم، وشكٌّ في الحرمة بعد الانقطاع. ومن المعلوم أنّ اليقين بالحرمة حال رؤيه الدّم لا- يوجب نقض اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع، وهذا هو مراد الفاضل النراقي بقوله: إنّ اليقين بعدم الحرمة لم ينقض باليقين بالحرمة)، انتهى <sup>□</sup> ما في «مصباح الأصول» (1).

وفيه: إنّ المتّصل بزمان المشكوك وهو حال الانقطاع، ليس إلزامان المتيقن بالحرمة، نعم زمان يقينه بعدم جعل الحرمة في حال الانقطاع في زمانٍ سابقٍ على رؤيه الدم كان متّصلاً بزمان المشكوك فيه، لا زمان المتيقن بعدم الحرمة، إذ زمان المتيقن بعدم الجعل كان سابقاً على الفرض، فالمسألة عندنا واضحة من عدم الاتّصال، فلا يجرى فيه ذلك الاستصحاب، وإلّا أوجب جريان الاستصحاب كذلك في كلّ مشكوكٍ بالنظر إلى حال تيقنه قبل المتيقن المتّصل بالمشكوك، إذا فرض كون الشك على نحو موجوداً بالنظر إلى تلك الحالة، إلّا أن يناقش فيه بعدم كون الشك في سائر الموارد من حيث الجعل كما في استصحاب

ص: ٤٢٠

١- ١. مصباح الأصول: ج ٤١/٣.

الموضوعات، نعم يكون الأمر كذلك في الشبهات الحكمية، والكلام هو ما عرفت، لكنّه غير مقبول عندنا وعند جمهور الأصحاب، لأنّ الشك في الحقيقة راجع إلى سعه المجعول وضيقة لا إلى أصل الجعل.

المناقشه الثانيه: أنّ استصحاب عدم جعل الحرمة معارض في رتبته بمثله، وهو عدم جعل الحليه، للعلم الإجمالى بجعل أحدهما، فإذا تعارضا تساقطا، فيكون استصحاب الحرمة والمجعول بلا معارض، وهو المطلوب.

وأجاب عنه أولاً: بأنّ الحليه والرخصه في الوطى محققتان قبل تشريع حرمة الوطى، لأنّ الأصل في صدر الإسلام وقبل تشريع الأحكام كانت الحليه والإباحه في جميع الأشياء، إلّا بعض الأحكام في بعض الموضوعات التي لها دخل في استقرار النظام العام وسلامه الجمع كحرمة قتل النفس، وحرمة أكل مال الناس، والاعتدار عليه وحرمة الزنا وغيرها من الأحكام النظاميه التي لا تكون مختصه بشريعه دون شريعه اخرى، والشاهد على ذلك ما ورد في بعض النصوص من أنّ حرمة الخمر كانت ثابتة في جميع الشرائع؛

أما حرمة ووطى الحائض فقد شرّعت في الإسلام بنزول قوله تعالى:

«فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ» ،وعليه فليس لنا من جهة الأصل إلّا عدم جعل الحرمة، فلا يعارض هذا الأصل مع أصل عدم جعل الحليه لكونها متحققه بذاتها.

وثانياً: أنّه لا مانع من الالتزام بكلا الأصلين، أى عدم جعل الحرمة، وعدم جعل الحليه لما بعد الانقطاع، لأنّه لا يلزم من الالتزام به إلّا المخالفه للالتزاميه

دون العمليّة القطعيّة، لأنّه يعلم إجمالاً بأحدهما، وأمّا من حيث العمل فهو إمّا لا يقدر إلّاعلى الفعل أو على الترك، إذ الحليّة لا تلازم الوجوب حتّى يوجب تركه تحقق المخالفه العمليه، فإذا التزمنا بجرانها حصل بينهما التعارض ويتساقطان، والمرجع حينئذٍ إلى أصاله البراءه عن الحرمة، وعليه فالنفي يكون لأجل أصل البراءه... إلى آخر كلامه.

وفيه: إنّ هذا الجواب مخدوش باعتبار أنّه إذا التزمنا بعدم جعل الحرمة والحليّة معاً وقلنا بالتعارض، فكيف يصحّ الرجوع إلى أصاله البراءه والفتوى بالحليّة، لأنّ ذلك بنفسه أيضاً جعلٌ وتشريع، لأنّ عدم الجعل عنوان كلّى يشمل حتّى جعل حكم فقل البراءه، وعليه فكيف يمكن فرض ذلك؟ إلّا أنّ يكون المقصود منه استصحاب عدم الجعل، الثابت قبل جعل الأحكام، فحينئذٍ نقول إنّ لآزم ذلك هو التعارض والتساقط والرجوع إلى أصاله الحرمة في المجعول لا البراءه حيث تكون في رتبته بعد أصاله عدم الجعل لا الرجوع إلى البراءه، ولعلّ وجه عدم رجوعه هو ما سيأتى من التزامه بأنّ هذا الأصل في مرتبه أصاله عدم الجعل، فانظر ما نقله عن قريب في الوجه الثالث.

وثالثاً: ما ورد في «مصباح الأصول» بما هو حاصله:

(إنّنا لو سلّمنا وقوع التعارض بين استصحابي عدم جعل الحرمة وعدم جعل الحليّة، وسلّمنا وجود هذين الأصليين، لكن هذا لا يوجب الرجوع إلى استصحاب حكم المجعول، وهو حرمة وطء الحايض، لأنّه أيضاً يكون في رتبته هذين

الأصلين، فالتعارض يقع بين الاستصحابات الثلاث، ويسقط جميعها، لأنَّ جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيَّة لا يكون موقوفاً على وجود موضوعها في الخارج، بل يصدق حتَّى مع فرض وجود الموضوع إذا تحقَّق للفقيه اليقين و الشكَّ الفعليان، وههنا كان كذلك لأنَّه ولو لم تكن المرأة الحايض موجودة في الخارج، يصحَّ طرح المسألة بأنَّ يقال بأنَّ اليقين بعدم الجعل أصلاً قبل نزول الآية «فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ» للحرمة والحليَّة حاصلٌ، كما أنَّ الشكَّ له حاصلٌ في الحرمة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، وكلٌّ من هذا اليقين والشكَّ فعليٌّ عند الإفتاء على فرض وجود الموضوع، فيقع التعارض بين الثلاث وتسقط فلا يجوز الحكم بحرمة الوطئ (١).

وفيه أولاً: لو سلّمنا أنَّ اليقين بعدم الجعل أصلاً قبل نزول الآية لا بالحرمة ولا بالحليَّة فعليٌّ، من جهة النقض من أنه يمكن القول بوجود الجعل قبل الآية أيضاً في الأمم السابقة؛ لإمكان نقل الكلام لما قبل ذلك، لكن لا نُسلّم كون الشكَّ في حرمة الوطئ بعد الانقطاع فعليّاً مع فرض وجود الموضوع، لأنَّ الشكَّ فيه لا يحصل إلّا بعد تحقُّق أصل الجعل بالحرمة، وهذا ما لم نعلم حدوده، فما لم يكن جعلاً في البين لا معنى لعروض الشكَّ فمع إلّا تقديراً، وهو مخالفٌ لجريان الاستصحاب عند من اعتبر الفعلية فيه.

وثانياً: إنَّ المَجْعول بحسب الاعتبار تكون رتبته متأخره عن الجعل، وتكون من قبيل تقدّم المصدر على اسم المصدر والمنقول، ولا يخفى عدم اتحاد

ص: ٤٢٣

١-١. مصباح الأصول: ج ٤٤/٣.

رتبتهما، نعم هما متحدان بحسب الزمان لعدم إمكان الانفكاك بينهما، وإلا يلزمه وقوع التناقض والتنافي في زمان واحد بين كونه حراماً وحلالاً، لا امتناع التفكيك بين العلة والمعلول، فلازمه تحقق الحرمة في زمان تحقق الجعل وقيام العلة، فمع ذلك كيف يمكن القول بعدم الحرمة في ذلك الزمان، كما هو مقتضى اختلاف الرتبة في الزمان.

ومما ذكرنا ظهر أنّ اتحاد الرتبة في الزمان واجب ولازمٌ دون الاعتبار فإنه ينفك قطعاً، ففي عدم التعارض يكفي عدم اتحاد الرتبة ولو اعتباراً ومن جهته كما أنّ الأمر كذلك في الشك السببي والمسببي، فعليه يتحقق في المقام وقيام التعارض بين الاستصحابين، فنشك والأصل عدم جعل الحرمة والحلية، فيسقطان والمرجع إلى أصله الحرمة وهو المطلوب، فيصير الحق مع المشهور المنصور.

أقول: أشار سيدنا الخوئي قدس سره إلى الشك السببي والمسببي، وحكومته الأول على الثاني بقوله: (ربما يقال في المقام: إنّ أصله عدم جعل الحرمة حاكمه على استصحاب بقاء المجعول، لكون الأول أصلاً سببياً بالنسبة إلى الثاني، لأنّ الشك في بقاء الحرمة مسببٌ عن الشك في سعه جعل الحرمة وضيقها، فأصله عدم جعل الحرمة موجب لرفع الشك في بقاء المجعول، فلا يبقى للاستصحاب الثاني موضوع) هذا.

فأجاب عنه: بما لا يخلو عن إشكال، وهو قوله:

(وهذا الكلام وإن كان موافقاً للمختار في النتيجة: إلا أنه غير صحيح في



نفسه، لما مرّ غير مرّه ويأتي إن شاء الله تعالى من أنّ الملاك في الحكومه ليس مجرد كون أحد الأصليين سبباً والآخر مسبباً، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصليين أثراً مجعولاً شرعياً للأصل الآخر، كما في المثال المعروف، وهو ما إذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسه، فالشك في نجاسه الثوب سبب عن الشك في طهاره الماء، وجريان أصاله الطهاره في الماء موجب لرفع الشك في طهاره الثوب، لأنّ من الآثار المجعوله لطهاره الماء هو طهاره الثوب المغسول به، فأصاله الطهاره في الماء تكون حاكمه على استصحاب النجاسه في الثوب، بخلاف المقام، فإنّه ليس عدم حرمة الوطء من الآثار الشرعيه لأصاله عدم جعل الحرمة، بل من آثار التكوينيّه له، لأنّ عدم الحرمة خارجاً ملازمٌ تكوينياً مع عدم جعل الحرمة، بل هو عينه حقيقه، ولا مغايره بينهما إلّا نظير المغايره بين المهية والوجود، فلا معنى لحكومته أصاله عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجعول)، انتهى (1).

أقول: يرد على توجيهه عدة إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ الملاك في تحقّق أصل الحكومه ليس إلّا رفع الشك عن المسبب بسبب التعيّد في السبب، وهذا المعنى متحقّق فيما نحن فيه، نعم لو اريد ترتّب حكم شرعي على الموضوع بواسطه الأصل الجارى في السبب، لا بدّ أن يكون ذلك الأثر حكماً شرعياً لا غيره، حتّى لا يصير الأصل بذلك أصلاً مُثبتاً،

ص: ٢٢٥

١- ١. مصباح الأصول: ج ٣/٤٥.

مضافاً إلى أنّ الأصل الجارى فى السبب هو رفع الحكم عن المسبب لا إثباته كما فى المقام حيث لا يكون الشرط فيه إلّا بمعونه رفع الشك عن المسبب بمعونه الأصل الجارى فى السبب وهو حاصل هنا، وعليه فالحكمومه متحققه فى المقام إذ بجريان أصله عدم جعل الحرمة يرفع الشك عن بقاء المجمعول، وهو حرمة الوطاء بعد الانقطاع، كما لا يخفى، فلا يبقى شك فيه حتى يُستصحب.

الإشكال الثانى: ما يرد عليه بما ورد فى آخر كلامه من أنّ عدم الحرمة يكون عينه حقيقةً ولا مغايره بينها إلّا كمغايره المهية والوجود.

وفيه: إن كان فى الحقيقة عينه يرد عليه الإشكال بأنّه لم التزم بأن استصحب بقاء الحرمة معارضاً بمثله وهو استصحاب عدم جعل الحرمة، لوضوح أنّ المعارضه مساوقه للمغايره وعدم العيية، فإن لم يكن عينه صحّت المعارضه، فيجرى فيه الحكمومه كما عرفت، فما قرره ممنوعٌ كما لا يخفى للمتأمل.

وبعبارة اخرى: إن كانت المغايره بنحو مجرد الاعتبار كافيّه فى تحقق التعارض فهى كافيّه فى تحقق الحكمومه أيضاً، وإن لم تكن كافيّه فى الحكمومه لم تكن كافيّه فى المعارضه كما لا يخفى.

الإشكال الثالث: بأنّه كيف بدّل رحمه الله جهه بيان الحكمومه فى الأصل فى ناحيه المجمعول، حيث إذا أن الحكم السابق كان بقاء حرمة الوطاء بعد الانقطاع، ومخالفته مع أصله عدم جعل الحرمة واضحه، فهو ليس عينه، وعليه فالأصل هنا هو عدم الحرمة مع أنّه رحمه الله ادعى وإن لم نقف عليه أنّه عينه، ولعلّه من سهو قلم

المقرّر، وكيف كان فكلامه لا يخلو عن إشكال من جهات.

المناقشه الثالثه: التي أوردتها الأصحاب على استصحاب عدم جعل الحرمة، هو ما نسبه المحقق الخوئي إلى استاده المحقق النائيني قدس سره، وإن لم نقف عليه في «فوائد الأصول» بعد الفحص عنها، ولعله نقلها من مجلس درسه الشريف وهو:

(أن استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه، لعدم ترتب الأثر العملي عليه، لأنّ الجعل عباره عن إنشاء الحكم في مقام التشريع، والأحكام الإنشائية لا- ترتب عليها الآثار الشرعيه، بل ولا الآثار العقليه من وجوب الإطاعه وحرمة المعصيه، مع العلم بها، فضلاً عن التعبد بها بالاستصحاب، فإنّه إذا علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الزكاه على مالك النصاب، لا يترتب على هذا الجعل أثرٌ ما لم تتحقّق ملكيته في الخارج، وعليه فلا يترتب الأثر العملي على استصحاب عدم الجعل فلا مجال لجريانه).

وفيه: إنّ الأثر العملي ناتج عن الأحكام الفعليه دون الإنشائية، إلّا أنّ فعليّه الحكم لا- يتحقّق إلّا بعد الجعل والإنشاء وتحقّق موضوعه، فالفعليّه لا- توجد إلّا بعد مرّحله الفراغ عن الجعل وتحقّق موضوع الحكم في الخارج، لأنّ الأحكام الثانويه والتكاليف الكليه لم تكن مجعوله على الأمور الخارجيه والمتحقّقه في الخارج، لو صوح صدق الجعل والإنشاء في عالم الاعتبار، ولو لم يكن في الخارج موضوع وإنسان، لأنّ الأحكام مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه؛ بمعنى أنها مجعوله على فرض وجود موضوعها في الخارج، وعليه لو جعل حكمٌ في

الخارج في عالم الإنشاء، وتحقق موضوعه يصبح الحكم فعلياً، وأما إذا لم يُنشأ الحكم ولم يُجعل، فلا يمكن فيه فرض تحقق فعليته الحكم، فاستصحاب عدم الجعل إنما يفيد فيما إذا تحقق الموضوع في الخارج ثم نشك في أن الحكم المجعول حينئذٍ هلى هي الحرمة أم لا، والأصل عدمه، ويثبت بذلك عدم حرمة الوطاء بعد الانقطاع وهو المطلوب.

نعم، يصح ما قيل إن اريد أنه لا أثر لهذا الأصل بعد القطع بأصل الجعل، وأن الحرمة في الوطاء مجعولة، لكن نشك إلّا أن الشك كان في سعة المجعول وضيقه، فالأصل هنا هو استصحاب المجعول لا استصحاب عدم الجعل، لأنه لا أثر لهذا الأصل بعد الفراغ عن وجود المجعول، وهذا كلام صحيح متين كما بيناه سابقاً.

أقول: إذا ثبت صحه جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، الشرعية فلا فرق فيه بين كون الحكم من الأحكام التكليفية الإلزامية من الوجوب والحرمة، أو غير الإلزامية من الاستصحاب والكراهة والإباحة إن قلنا إنها صحيحة، كما لا فرق في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية بين كونها تكليفية أو وضعية، وقد وافقنا على جريانه في الأحكام الشرعية غير الإلزامية والوضعيه مع المحقق الخوئي قدس سره القائل بالتفصيل في المسألة كما أشار إليه في «مصباح الأصول» فارجع.

\*\*\*

فإذا فرغنا عن حكم هذه المسأله، تصل نوبه البحث عن حجّيه الاستصحاب فى أنّه حجّه مطلقاً، سواء كان الشك فى المقتضى أو الشك فى المانع والغايه، كما عليه بعض الأصوليين، أو يكون حجّه بالنسبه إلى خصوص الشك فى الغايه دون الشك فى المقتضى كما عليه الشيخ قدس سره؟ وحيث أنّ توضيح هذا المطلب يحتاج إلى ملاحظه دلالة الأدله الداله على حجّيه الاستصحاب، فلا محيص إلّا من ذكر الأدله متقدماً على ذلك، فنقول ومن الله الاستعانه:

الدليل الأول: السيره

ومن الأدله التى تُمسك بها لحجّيه الاستصحاب، هى سيره العقلاء وبنائهم على العمل بالحاله السابقه المتيقّنه، حيث أنّ بنائهم على عدم نقض تلك الحاله بعروض الشك عليها، بل يبنون على البقاء فى جميع امورهم كما ادّعاها العلّامه فى «النهايه»، ولعلّه أول من ادّعى ذلك، وتبعه على ذلك أكثر من تأخر عنه، وزاد بعضهم:

(أنّه لولا ذلك لاختلّ نظام العالم، وأساس عيش بنى آدم، بل قد ادّعى أزيد من ذلك بأنّ العمل على الحاله السابقه أمرٌ مركز فى النفوس البشرى بل حتّى الحيوانات، ألا ترى أنّ الحيوانات تطلب عند الحاجه المواضع التى عهدت فيها الماء والكلاء والطيبور وأنها تعود من الأماكن البعيده إلى أوكارها، ولولا البناء على إبقاء ما كان على ما كان له لم يكن وجه لذلك)، انتهى كلام البعض على ما فى «عنايه الأصول»، وقد قال المحقق النائينى قدس سره فى فوائده فى توضيح اختلال

النظام بأنّ (النيل إلى المقاصد والوصول إلى الأغراض يتوقّف غالباً على البناء على بقاء حاله السابقه، ضروره أنّ الشك في بقاء الحياه لو أوجب التوقف في ترتب آثار بقاء الحياه، لانسدّت أبواب المواصلات والمراسلات والتجارات بل لم يبق للعقلاء سوق.

ثمّ قال: ليس عملهم على ذلك لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء أو لمحض الرجاء، بداهه أنّه لا وجه لحصول الاطمئنان مع فرض الشك في البقاء، والعمل برجاء البقاء إنّما يصحّ فيما إذا لم يترتب على عدم البقاء أغراض مهمّه، وإلّا لا يكاد يمكن ترتيب آثار البقاء رجاءاً، مع أنّه يحتمل فوات المنافع، أو الوقوع في المضارّ المهمّه، فعمل العقلاء على حاله السابقه ليس لأجل الرجاء، ولا- لحصول الاطمئنان، بل لكون فطرتهم جرّت على ذلك، فصار البناء على بقاء المتيقّن من المرتكزات في أذهان العقلاء).

أقول: لا بدّ الآن من النظر إلى ما أورد بعض الأصوليين، فقد ناقش في أنّه كيف حكم العقلاء بذلك مع أنّ العقل ما لم يدرك وجود شيء لم يحكم بثبوته، فكيف يمكن حكمه بالبقاء هنا؟

الجواب: إنّ العمل على حاله السابقه ليس من الحكم بل يعدّ من البناء العملي، أي يبنون في معاشراتهم وأعمالهم على البناء على حاله السابقه، فالإشكال مندفع.

قال المحقّق الخراساني قدس سره: في معرض منعه عن جريان هذه السيره العمليه:

أولاً: إنّ ذلك لأجل التعبّد بالأخذ بأحد طرفي الشك، بل يمكن أن يكون

سيرتهم إمّا لأجل حصول الاطمئنان لهم، أو للرجاء أو للاحتياط أو ظناً ولو نوعاً أو غفله، كما هو الحال فى سائر الحيوانات دائماً وفى الإنسان أحياناً.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه لم يعلم أنّ الشارع به راضٍ وهو عنده ماضٍ، ويكفى فى الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب و الشّنه على منع اتّباع غير العلم، وما دلّ على البراءة أو الاحتياط فى الشبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ فى اتّباعه من الدلالة على إمضاءه، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: أنّ المنع عن وجود السير غير صحيح، إلّا أن يكون وجه المنع هو الذى ذكره ملاكاً. وأمّا كونها لوجود الاطمئنان وعدم عروض الشكّ لهم فهو صحيح فى بعض الموارد، إلّا أنّ كليته ممنوعه، لوضوح عروض الشكّ لهم فى بعض المواقع، وأمّا كون ذلك للرجاء أو الاحتياط أمرٌ ينكره الضروره، مضافاً إلى ما ذكره المحقّق النائيني بأنّ الرجاء إنّما يصحّ فيما إذا لم يترتب على عدم البقاء أغراض مهمّة، مع أنّ الأمر كذلك. كما أنّ دعواه بأنّ ذلك كان للغفله دائماً فى الحيوان، وأحياناً فى الإنسان ممّا لا يمكن المساعدة معه، لوضوح عدم إمكان فرض الغفله فى الحيوان، بل ارتكازه ثابت على مثل هذا العمل، ولذلك نرى أنّ الحيوان لو بدّل يتوجّه إليه مدّه من الزمان حتّى يستقر فى وكره الثانى ويأنس فيه، فليس ذلك إلّالارتكاز.

نعم، الذى يمكن أن ندعى قيام التسالم عليه هو أنّ بناء العقلاء على الحاله

السابقه ليس للتعييد على طرف واحد من الشك، بل لا- يعتنى بشكّه، وذلك لأجل حصول الوثوق أو الظن بالبقاء، أى يجعل وجوده فى السابق موجباً لحصول ظنه بذلك ولو نوعاً، فعليه لا يكون الاستصحاب من الأصول، بل هو من الأمارات ويخرج عن ما أردنا إثبات حجّيته من الأصول، لو ضوح أنه لو كان من الأمارات لأجل الظن، فلا بدّ من إثبات حجّيته بالأدله الخاصه، حتّى يكون من الظنون الخاصه ويصبح حجّيه، وإلما فإنّ الأصل فى الظن عدم الحجّيه كما لا- يخفى، وعليه فالأولى الاستدلال بحجّيه الاستصحاب فى باب التعييد بأحد طرفى الشك، من دون نظر إلى حصول الظن بذلك بالأخبار الآتية التى تدلّ على ذلك كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

وأما كون السيره مردوعه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، فقد بيّنا تفصيله فى مسأله حجّيه خبر الواحد وظواهر الألفاظ، بأنّ خروج مثل السيره عن الآيات إنّما هو بالتخصيص لا بالتخصيص، لأنّ الآيات ناظره إلى مسائل الأصول والاعتقادات دون الفروع ومثل السيره وبناء العقلاء الذى هو أمر مقبول بنفسه إلّا أن يردع عنها الشارع بالخصوص، وهو مفقود، كما لا يخفى.

أقول: قال المحقق العراقى رحمه الله: إنّ قيام مثل هذه السيره العقلانيه فى الأمور الدينيه بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء غير ثابتة، خصوصاً مع ملاحظه كثرة الاختلاف فى حجّيه الاستصحاب الذى فسّر بأنّه الأخذ بالحاله السابقه، حيث إنّّه قد ادّعى بعضهم عدم حجّيته مطلقاً، فكيف تحصل السيره الكذائيه.



هذا من جهة منع الصغرى، كما عن المحقق العراقي قدس سره.

لكنه مندفع: بأنه إذا سلمنا وجود السيره وبنائهم في الأمور الدينويّه بملاك ما ثبت يدوم ويبنى على البقاء بحياته وعقله وأمانته، فهذا الملاك بعينه موجود في الأمور الدينيه أيضاً، فالصغرى بنفسها غير ممنوعه، وإن شئت نفيها بواسطه الردع فهو يدخل في منع الكبرى.

وأيضاً: ذهب المحقق المزبور إلى صحه ما ادّعه المحقق الخراساني رحمه الله من شمول آيات الناهيه عن مثل هذه السيره، لأنّ المراد من العلم من الآيه هو الوظيفه الواقعيه لا- الأعمّ منها ومن الظاهريه، فالاستصحاب إذا أثبتنا حجّيته لأجل الجهل بالواقع من حيث الأصليّه، فالعمل بها يكون عملاً بغير علم، بخلاف العمل بخبر الواحد حيث يكون بلحاظ تتميم الواقع، فيكون خروج السيره عن الآيه بالتخصّص هناك، وأمّا بالتخصيص فهو غير معلوم في المقام هذا.

لكنه مندفع أولاً: بأنّ إثبات حجّيه الاستصحاب بالسيره بملاك ما ثبت يدوم أي يبني على البقاء، لا بدّ أن يكون بلحاظ حصول الظن نوعاً أو شخصاً، فيكون من الأمارات وتتميماً للكشف مثل خبر الواحد، فيكون خروجها حينئذٍ تخصّصياً لا تخصيصياً، وهو خلاف المطلوب، حيث أراد إثبات حجّيته بالتعبّد من حيث الأصليّه لا الأماريّه.

وثانياً: لو سلمنا ثبوت السيره من باب التعيّد أي الأصليّه لا- الأماريّه في الاستصحاب، فمع ذلك يمكن دعوى خروجها هنا تخصّصاً، لأنّ المراد من تبعّيه

غير العلم المنفَى بالآية ليس هي الوظيفة الواقعية، بل المراد هو الأعم أي الحجّة فمدلول الآية الشريفه أنه لا تقف ما ليس لك إليه الحجّة، ولذلك أخرجنا من مدلول الآيات الناهية الظنون الخاصّة برغم أنها علميه وليست بعلم فهكذا تكون السيره إذا لم يثبت ردعها عن الشارع بالخصوص، وكانت في مرأى ومنظر الشارع، فهو كاف في تقريرها، وعليه فالأحسن الإشكال في أصل الصغرى، وهي المناقشه في السيره من جهه صيرورتها أماره لا أصلاً كما لا يخفى.

ثمّ لو فرضنا وجود السيره، وعدم شمول آيات الناهيه لها، حيث أنّها دليل لمى، فلا بدّ من الاكتفاء بها في خصوص الشك في الواقع، دون الشك في المقتضى، لأنّه لا بدّ من الاقتصار فيه بالقدر المتيقّن، كما يقتصر حينئذ في الحجّيه على خصوص الاستصحاب في الوجوديات دون العدميات إذا حصل الشك في وجودها فيها، وكذلك في أمثال ذلك، فيصير هذا أيضاً أحد وجوه الموهنه لكون الدليل على حجّيه الاستصحاب هو السيره.

الدليل الثانى: الإجماع

والمراد منه هو الإجماع المحكى عن صاحب «المبادئ» حيث قال:

(الاستصحاب حجّة لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكمٌ ثمّ وقع الشك في أنّه طرء ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقاءه على ما كان أولاً، ولولا القول بأنّ الاستصحاب حجّة، لكان ترجيحاً لأحد طرفى الممكن من غير مرجح)، انتهى.

وقد نقل مثله عن غيره أيضاً.

ص: ٤٣٤

والجواب: إنه ممنوع بكلا قسميه تحصيلاً ونقلًا؛

أمّا الأول: لأنه كيف يحصل ذلك مع وجود اختلاف كثير في المباني وتعدّد الأقوال، فلا يمكن تحصيله على نحو يستكشفنا عن رأى الإمام عليه السلام، فلعله كان الإجماع مدركيًا، أى مستنداً على مبانٍ ومدارك خاصه فعلى فرض تحصيله لا يمكن الاعتماد عليه.

ومن ذلك يظهر ضعف قوله: (ولو قلنا بحجّيته المنقول في غير المقام) بما قد عرفت الإشكال في أصله.

مع أنه لو سلّمنا قيام الإجماع دليلاً فإنه لا بدّ من الاقتصار على خصوص الشك في الرفع دون غيره لكونه دليلاً لبيّناً كما عرفت في السير، بل الاعتماد على مثل هذه الأدلّة لحجّيته الاستصحاب لولا الاختيار، يوجب اختصاصها بموارد خاصّه معدوده، لأجل خروج أكثر الموارد عنها بواسطة عروض الشك في حجّيته، وهو ممّا لا يمكن المساعدة معه.

الدليل الثالث: لحجّيته الاستصحاب هي الأخبار.

وهي العمده، وتبلغ من جهه كثرتها إلى حدّ الاستفاضه، ولا يخلو بعضها عن اعتبار لولا كلّها، وقيل إنّ أوّل من تمسك بها لحجّيته هو الشيخ محمّد حسين والد الشيخ البهائي رضوان الله تعالى عليهما، وإن استظهر الشيخ الأنصاري قدس سره وسبق ابن ادريس الحلّي صاحب «السرائر» في ذلك، حيث عبر عن بقاء نجاسه المتغيّر بزوال تغيّره من قبل نفسه، باستصحاب ذلك من جهه لزوم نقض اليقين باليقين،

وظاهر هذه العبارة أنّها مأخوذة من الأخبار.

وكيف كان، فقد اشتهر ذلك عن والد الشيخ البهائي، وتبعه صاحب «الذخيره» وشارح «الدروس» حتّى شاع بين من تأخّر عنهم، وقد أصبح اليوم الاستصحاب معتبراً من جهة الأخبار، وصار مورد تسالم بين الأصحاب، ومن الأدلّه المعتمده، حتّى عدّ من أهمّ الأصول العمليه فقيلاً في حقّه أنّه عرش الأصول وفرش الأمارات وعرش، فيليق أن نرخص عنان الكلام ونصرفه إلى كيفيّه دلالة الأخبار، وبيان حدود دلالتها، وما يترتب عليها من الآثار المفيده في أبواب الفقه، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

\*\*\*

ص: ٤٣٦

الخبر الأول: هو الخبر الذى رواه زراره بسندٍ صحيح-برغم إضماره، إذ تسالموا على أن إضمار لا يضرّ باعتبار، لأجل ملاحظه شخصيّه زراره حيث لا ينقل مثله إلّا عن الإمام المعصوم عليه السلام-قال:

«قلت له: الرجل ينام وهو على وضوءٍ أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك على جنبه شيءٌ ولم يعلم به؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بين، وإلّا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقينٍ آخر» (١).

أقول: يقع البحث عن فقه هذا الخبر فى امور:

الأمر الأول: فى بيان معنى الخفقه، وهى عبارته عن حركة الرأس بسبب النعاس، يقال: خَفَقَ رأسه خَفَقَةً أو خَفَقْتين، إذا أخذته حركة من النعاس برأسه، فمالَ برأسه دون سائر جسده. والفقره الأولى فى الخبر مشتمله عن سؤال حكم الخفقه والنعاس وأنهما هل يوجبان لزوم اعاده الوضوء أم لا، وقد أجابه الإمام عليه السلام بأن ملاك النوم ليس هو نوم العين بل نوم الأذن والقلب معه، فعليه إذا نامت العين دون الأذن والقلب لم تجب اعاده الوضوء والسؤال المطروح حينئذٍ هو أن هذه

ص: ٤٣٧

الفقره فى الجواب هل تفيد أنّ الخفقه، والخفقتان لا توجبان ابطال الطهاره، أم لا يفيد ذلك؟

يحتمل أن يقال: لا يفيد ذلك لأنّ الخفقه عباره عن نوم العين، وهو قد ينضمّ إلى نوم الأذن والقلب وقد لا ينضمّ، فالبطلان مرتّب على حدوث الأوّل، لا أيّهما حصل، وهذا لم يظهر من جوابه عليه السلام لنفهم منه عدم البطلان.

وقد يقال: بخلاف ذلك، أى أنّه يدلّ على عدم بطلانه، بتقريب أن الإمام أراد بجوابه بيان معنى الاستصحاب الذى صرح بملاكه فى ذيل كلامه وهو أنّ نوم العين متيقّن بحصول الخفقه، لكنّ ضمه إلى نوم الأذن والقلب مشكوك فيؤخذ بالمتيقّن وهو عدم حصول البطلان بمجرد نوم العين ويترك المشكوك وهو النوم، أو لا يترتب عليه الأثر وهو البطلان، وهذا يناسب مع فقره التاليه من السؤال وهو (إن بأن حُرِّك على جنبه... إلخ)، وهذا -أى الثانى- هو الأظهر.

الأمر الثانى: فى بيان المراد من قوله: (أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء)، وأنّ المقصود من السؤال فى أنّ الخفقه والخفقتان توجبان الوضوء بنفسهما مستقلاً من النواقض الأخرى، حتّى تكون الخفقه بنفسها فى النواقض حتى لو لم يصدق عليها النوم، أو أنّ المقصود منه بيان حدّ النوم بأنّه هل يكون بحدّ يدخل فيه الخفقه والخفقتان أم لا - حتى يصدق عليه النوم حقيقه بنوم الأذن والقلب؟

الظاهر كون الثانى هو الأقوى، لاستبعاد كون الخفقه ناقضه ولو لم يصدق عليها النوم، فأراد الإمام عليه السلام بيان أنّ النوم حقيقه لا يتحقّق إلّا بنوم القلب، والأماره

عليه ليس إلّانوم الأذن، فلا خصوصيته لنوم الأذن إلّابالأماريه المذكوره.

الأمر الثالث: فى بيان المراد من السؤال بقوله: (فإن حرك على جنبه... إلخ).

هل هو سؤال عن الشبهه الموضوعيه، أو عن الشبهه الحكميه أو عن الشبهه المفهوميه؟

فعلى الأول يكون سؤاله عن تحقق النوم الذى يكون نوم الأذن أماره لتحقيق نوم القلب، وأنه هل يتحقق ذلك بما إذا حرك فى جنبه شىء ولم يعلم أم لا؟ فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: «لا حتى يستيقن أنه قد نام». يعنى عدم توجهه بذلك لا يوجب حصول اليقين بتحقق النوم.

وعلى الثانى بأن يكون سؤاله عن حكم الشبهه الموضوعيه، من أنه مع الشك فى تحققه هل يوجب الوضوء عليه أم لا؟ فأجابه عليه السلام: «لا، حتى يستيقن».

وعلى الثالث بأن يكون المراد من السؤال بيان الشبهه المفهوميه، أى لا يعلم أنه قد حرك فى جنبه شيئاً ولم يلتفت إلى ذلك، وحينئذ هل يعدّ عدم التفاته المذكور علامه على النوم أم لا حتى تكون الشبهه فى مفهوم النوم، نظير السؤال عن حصول النوم بالخفقه والخفتين؟

أقول: الظاهر كون المراد من السؤال عن فقره الأولى أو الثانيه دون الثالثه، لوضوح أنّ الراوى قد فهم من كلام الإمام عليه السلام أنّ ملاك حصول النوم ليس إلّانوم القلب، غايه الأمر أراد السؤال عن أنه هل يحكم بعدم النوم مع أنه لم يلتفت بحركه الشىء فى جنبه، فأجابه عليه السلام بنعم لأنه لم يستيقن بسبب ذلك حصول النوم، فيحكم

بعدمه حتّى يستيقن أنّه قد نام.

وعلى هذا قد أورد عليه المحقق العراقي بما لا يخلو عن مناقشه، بعد قبول كون ما ذكرناه هو الأظهر، فلا بأس بذكر حاصل كلامه قدس سره قال: (إنّ المبعّد بكون السؤال عن الشبهه المصادقته هو أنّه قد لوحظ في الروايه الاستصحاب فى الضوء الذى كان مسبباً عن عدم النوم، مع أنّ القاعده تقتضى ملاحظه الأصل والاستصحاب فى السبب وهو عدم النوم لا المسبّب، إذ مع جريان الأصل فى السبب لا يجرى فى المسبّب)، هذا.

ثم أجاب عنه: بما لا يخلو عن قوّه، بأنّ الاستصحاب قد جرى فى عدم النوم حيث قال: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام» أى لا يرفع اليد عن اليقين بعدم النوم إلّا بعد اليقين بالنوم، فيكون بيانه أنّه كان على يقين من وضوئه كناية عن اليقين بعدم النوم.

لكنّه أشكل عليه بعده بقوله: (إنّه خلاف ظاهر الروايه جدّاً، لوضوح ظهور قوله عليه السلام: «حتّى يستيقن» فى كونه فى مقام تطبيق الاستصحاب على الضوء لا- على عدم النوم، فإنّه بعد أن يسئل الراوى عن وجوب الضوء عليه بهذه المرتبه من نوم الأذن، فأجابه عليه السلام بما هو نتيجة الاستصحاب، من أنّه لا يرفع اليد عن اليقين بالوضوء ما لم يعلم بتحقق رافعه الذى هو النوم والحدث)، انتهى كلامه.

أقول: الإنصاف عدم ورود الإشكال عليه، لوضوح أنّ سياق الروايه من الأوّل فى السؤال عن أن موجب الضوء وسببه هو الخفقه والخفقتين، أو من عدم



علمه بتحريك شيء في جنبه؟ فأجابه الإمام بقوله: لا، أى لا يجب عليك الوضوء لأجل عدم تحقق الموجب والسبب، خصوصاً مع تصريح الإمام عليه السلام بالغايب، وهو اليقين بالنوم، حيث لا يكون معنى ذلك إلا عبارته عن أنه لا يصح نقض اليقين إلا باليقين، وأما ذكر الوضوء وما بعده بأنه كان على يقين من وضوئه، إنما هو من جهة ذكر كبرى كليله لموضوع الاستصحاب تكون معلومه عند العرف، فأراد بيان أن اليقين المتعلق بشيء لا يرفع اليد عنه إلا بتعيين آخر مثله، ولا فرق فيه بين كون اليقين متعلقاً بعدم النوم أو بالوضوء كما لا يخفى، وعليه فالإشكال مندفع عنه، هذا.

مضافاً أن جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» حيث جعل موضوعاً للاستصحاب لا عدم النوم كما ادعى، يمكن أن يكون لأجل عدم وجود ملازمه بين الحكم باليقين بعدم النوم على الحكم بوجود الوضوء، حتى يقال كيف جرى الاستصحاب في المسبب وهو الوضوء، مع أن المبنى قائمه على خلافه وهو عدم جريان الأصل في المسبب مع جريانه في السبب، لوضوح أن اليقين بعدم النوم سابقاً يجتمع مع عدم الوضوء أيضاً، إذ استصحاب عدم النوم قد لا يفيد وجود الوضوء لأجل أنه لم يكن على وضوء سابقاً، نعم يفيد استصحاب عدم النوم وجود الموضوع، لمن كان قد توطأ قبل ذلك، وشك في بقاءه لأجل الشك في حصول النوم.

وهكذا ظهر أن ذكر الإمام لخصوص يقين الوضوء في الاستصحاب مضافاً إلى استصحاب عدم النوم كان من قبيل ذكر الخاص بعد العام، إذ استصحاب عدم النوم يعدّ أعم من استصحاب بقاء الوضوء، أو يناسب استصحاب عدم النوم لإثبات

البيتوته المنذوره فى المسجد مثلاً أو غيره كما لا يخفى، فاندفع الإشكال من رأسه.

الأمر الرابع: فى بيان كيفيه دلالة الصحيحه على حُجّيه الاستصحاب بعد ما حُكم عليها بالصحه وعدم إضرار السند فيما إذا كان صادراً عن مثل زراره، مع أنّه قيل بأنّ السيد الطباطبائى قدس سره فى «الفوائد» نقل الخبر باسناده عن زراره عن الباقر عليه السلام، بل وكذلك نقله الفاضل النراقى على حسب نقل الشيخ الأعظم قدس سره فى تنبيهات الاستصحاب. وكيف كان، فالعمده فى بيان كيفيه دلالتها على حُجّيه الاستصحاب.

قيل: إنّ دلالة الخبر المذكور معلق على إثبات الجواب والجزاء فى الحديث، حيث أجاب عليه السلام فى جواب السؤال عن حركه شىء فى جنبه ولم يلتفت بقوله: «لا. و إلفائنه على يقين من وضوئه... إلخ». فالمهم هو تحديد أى شىء يكون جزءاً وجواباً للشرط، فذكر هنا احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الجزء محذوفاً وفى التقدير، وتكون جمله: «فإنه على يقين من وضوئه» جمله تعليليه قائمه مقام الجواب والجزاء بأن يكون معنى الحديث هكذا: (إن لم يتيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوئه)، فيكون هذا نظير ما هو الموجود فى الآيات القرآنيه كثيراً مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجَهَّزُوا بِالْقَوْلِ فإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ ١ حيث يكون الجزء ما يناسب الشرط، مثل هو يعلم وما أشبه، لأنه يعلم السرّ وأخفى، فضلاً عن الجهر، أو

مثل آية: «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» ١ حيث إنَّ الجواب في التقدير وهو لا يضر، إذ لا يمكن جعل «فإنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» جزء الشرط، فلا محيص من فرض الجزء محذوفاً، هذا هو مختار الشيخ وصاحب «الكفاية».

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزء نفس قوله عليه السلام: «فإنَّه على يقين من وضوئه» لا عله لجزء الشرط المحذوف، بجعل الجملة: إمَّا إنشائيه ولو كانت بصوره الإخبار، فكأنه أراد بيان أنه إن لم يستيقن أنه قد نام، فليبين في مقام الجرى والعمل على أنه على يقين من وضوئه.

وإمَّا بجعلها إخباريه ابقاءً على ظاهرها، فيستفاد الحكم بدلاله الاقتضاء بأنه إن لم يستيقن أنه قد نام، فهو متيقن بالوضوء، ولا ينقض اليقين بالشك، وإلا فلا ترتب بين كونه شاكاً في النوم ومتيقناً بالوضوء.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزء هو نفس جملة: «لا- تنقض اليقين بالشك» وتكون جملة: «فإنَّه على يقين من وضوئه» توطئة للجزء، ويصبح المعنى: حيث إنَّه لم يستيقن بأنه قد نام، وحيث كان على يقين بالوضوء، فلا ينقض اليقين بالشك.

هذه احتمالات ثلاث في الجزء، وقيل بأنه أياً منها كان المختار تصحح الرواية في دلالتها على حججه الاستصحاب ولو في المورد تامه، وممَّا لا ينبغي أن يُشكَّ فيها. وقد وردت الاشارة إلى هذا كما ترى ذلك في كلام المحقق النائيني

والعراقي رحمهما الله، بل عن الأوّل بأنّ إتعاب الشيخ نفسه الشريف في تعيين الجزاء، وإصراره على كون الجزاء محذوفاً، وجمله «فإنّه على يقين من وضوئه» علّه قامت مقام الجزاء، غير لازم لما قد عرفت دلالة الحديث على حجّيه الاستصحاب على أيّ حال.

أقول: أمّا الاحتمال الأوّل فضعيف غايته، وإنّ قوّاه الشيخ قدس سره، بقوله: بداهه أنّه يلزم التكرار في الجواب وبيان حكم المسؤول عنه مرّتين بلا- فائده في ذلك، لأنّ معنى قوله عليه السلام: «لا حتّى يستيقن»، عقيب قول السائل: (فإن حُرِّك...)، هو أنّه لا يجب عليه الوضوء، فلو قُدِّر جزاء قوله وإلّا بمثل فلا- يجب عليه الوضوء، لزم منه التكرار في الجواب من دون أن يتكرّر السؤال، وهو لا يخلو عن حزازه، انتهى كلامه.

وفيه: لا- يخفى ما في كلامه من الإشكال، لو ضوح أنّ التكرار لا يوجب الحزازه إذا كان لأجل إفهام شيء آخر غير ما ذكره في الأوّل، والحال فيما نحن فيه كذلك لأنّ نفي وجوب الوضوء في الأوّل كان لإفهام عدم تحقّق مصداق النوم بمثل التحريك في جنبه ولم يعلم به، بخلاف نفي الوجوب في الثاني، فإنّه كان لأجل بيان ضابطه كئيه بأنّ كلّ من كان متيقناً لشيء مثل الوضوء، ثمّ عرض له الشك، لا- يجوز له رفع اليد عنه، ثمّ ذكر علّته، فهو ليس بتكرارٍ مذموم بل يعدّ من قبيل ذكر العام بعد الخاص، فهذا الإشكال مندفع جدّاً.

وأيضاً: أشكل المحقق النائيني على الاحتمال الثالث بأنّه لا يصلح أن يكون وجهاً واحتمالاً مقبولاً في المقام لأنّه بعيد عن سوق الكلام، مع أنّه يلزم منه اختصاص قوله عليه السلام: (ولا ينقض) بخصوص باب الوضوء، وكون الألف واللّام

للعهد، ولا يصلح لأن يكون كبرى كليته في جميع المقامات كما لا يخفى وجهه، فيتعين أن يكون قوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، هو الجزء بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الإنشائية، انتهى محل الحاجة (1).

وفيه: وهو أيضاً مندفع، لما قد عرفت من أن جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» صادرة لبيان الملاك في لا تنقض اليقين، فتجريده عن المورد يكون بطريق إلغاء الخصوصية، لوضوح أن الملاك ليس إلّا وجود اليقين والشك، إذ لا خصوصية في الوضوء حتى يكون هو كذلك، فمثل هذه الأمور لا يوجب عدم جواز جريان الاحتمال فيه، بل غاية احتمال أن مثلها بعيدة عن سوق الكلام، وهو احتمال وجهه، ولعله لذلك لم يذهب الشيخ رحمه الله إليه، بل إنه قيل إنه لا يجوز لأجل وجود الواو في أوله، وهو لا يخلو عن وجه.

قال المحقق النائيني رحمه الله: إن الجزء في خبر زراره، جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» وبذلك ردّ على مختار الشيخ.

أورد عليه المحقق الخوئي في مصباحه: بقوله: (لا يصح كونها جزءاً، لأنه:

إن بنى على ظاهرها من كونها جملة خبرية، فلا يصح كونه جواباً لعدم ترتبه على الشرط المستفاد من قوله عليه السلام: (والأ) لأن المراد من اليقين في قوله:

«فإنه على يقين من وضوئه» هو يقينه بالوضوء السابق، وهذا اليقين حاصل له على الفرض، سواء استيقن بالنوم بعده أم لا، فلا يكون مترتباً على الشرط

ص: ٤٤٥

المستفاد من قوله عليه السلام: وألّا أى وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يصحّ كونه جواباً عنه.

وإن بنى على كونها جواباً وانشاءً فى المعنى، أى يجب عليه المضى على يقينه من حيث العمل، كما ذكره المحقق نائينى قدس سره، فالظاهر عدم صحته أيضاً لأننا لم نعثر على استعمال الجملة الاسميّه فى مقام الطلب بأن يقال: زيدٌ قائمٌ مثلاً ويراد به يجب عليه القيام. نعم، الجملة الخبرية الفعلية يصح استعمالها للانشاء وفى مقام الطلب كثيراً، مثل قوله أعاد ويعيد. نعم الجملة الاسميّه يستعمل لانشاء المحمول كما يقال: أنتِ طالق، أو أنتِ حُرٌّ فى مقام الانشاء.

هذا مع أنه لو سلّمنا صحه استعمالها فى مقام الطلب، ولا يستفاد منها وجوب المضى والجرى العملى على طبق اليقين، بل تكون طلباً للماده، أى اليقين بالوضوء كما أن الجملة الفعلية فى مقام الطلب تكون طلباً للماده، مثل قوله عليه السلام أعاد ويعيد، حيث يكون معناه طلب الاعاده، فيكون فى المقام طلباً لليقين بالوضوء، ولا معنى له لكونه متيقناً بالوضوء على الفرض) انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لأنّ جملة: «فإنّه على يقين من وضوئه» وان هى جملة خبريه، ألّا أن المقصود بيان لزوم ثبوته لأجل اليقين، أى لماذا ترفع يدك عن يقينك السابق، دون أن يكون ناظراً إلى ظرفه السابق، بل الرفع يكون لأجل والاستمرار. وحيث كانت الجملة الاسميّه الخبرية أولى فى الثبوت والبقاء والتحقّق يؤتى بها بصورة الحكايه عن ثباتها، فكانّه قصد القول بأنّه لا

ص: ٤٤٤

ينبغي أن يشك في بقاءه، فالترتب حاصلٌ لأنه حكاية لبيان ثبوته واستمراره، لا حكاية عن وجوده في السابق حتى لا ينافي مع الشك في النوم أو يقينه. كما أن الجملة ولو كانت خبرية إلا أنها وردت كناية عن الحكم بالبقاء، لا أنها بنفسها انشائية، بل خبرية حكاية عن كون الأمر كذلك، فيفهم من خلاله مطلوب المولى بلزوم البقاء، كما هو المتعارف عند العرف، فإنهم عند إرادته نهى شخص عن عمل، يقولون له: أنت رجلٌ أى يقبح صدور ذلك عن الرجل، لأن الأفعال يفعلون كذا، وهكذا يقال في ظرف أمره بهذه الجملة. وعليه فالجملة اسمية إلا أنه يستفاد منها مراده من أن المطلوب فعله أو تركه، وهكذا يكون في المقام.

وأيضاً: مما ذكرنا ظهر الجواب عن اشكاله الأخير بعد التسليم للانشائية، فلا بد أن يكون طلباً للمادة وهو اليقين بالوضوء، مع كونه كذلك في السابق على الفرض.

وجه الظهور: أن الجملة لم ترد في مقام افهام لزوم حفظه لليقين بقاءً، لأنه أمر غير ممكن، لو ضوح أنه يرتفع بمجرد عروض الشك، فليس مراده بيان وجوده في السابق لأنه حاصل، ولا- أثر له، بل المقصود افهام أن مطلوب المولى هو ترتيب أثر اليقين عليه، أى إن كنت متيقناً للوضوء كذلك عليك أن تفعل الآن في مقام العمل من الصلاة وقراءه القرآن ومس آياته، (لأنك كنت على وضوء) وعليه فجعل هذا جزءاً لا غبار فيه، إلا أن المستفاد من مثل هذا السياق كون الجزء مقدراً كما ادّعاه الشيخ قدس سره وذكر امثاله في الآيات وهو الأصح كما عليه صاحب «الكفاية».

الأمر الخامس: في بيان حدود دلالة الخبر على حجيه الاستصحاب، وأنه هل:

يستفاد منه-بعد الفراغ عن دلالة على الحجية-حجيه الاستصحاب في خصوص المورد وشخصه،وهو الشك في بقاء الضوء مع الشك في خصوص موجه وهو النوم،بحيث لا يتعدى في غير هذا السبب والمسبب،مثل ما لو شك في تحقق مثل البول والريح وغيرهما

أو يستفاد منه الحجية بأوسع من ذلك،من جهة الموجب والسبب،ليشمل كل ما يوجب الحدث،لكن مورده يكون في خصوص الضوء فقط ولا يتعدى منه إلى غيره.

أو يستفاد منه اوسع من ذلك بحيث يشمل جميع الطهارات الثلاث إذا شك في حدوث اسبابها.

أو يستفاد أوسع من جميع ذلك بحيث يدل على حجيه الاستصحاب في كل مورد كان فيه يقين سابق وشك لاحق،سواء كان في الطهارات أو في غيرهما، وبأى سبب كان المطلوب عند القوم هو الأخير،لكن البحث والكلام في امكان استظهار ذلك من ظاهر الخبر.

والتحقيق: الذى يمكن أن يقال فى اثبات الاحتمال الأخير جهات.

الجهة الأولى: ولا يخفى أن المناسب لذكر التعليل-وهو قوله عليه السلام:«فإنه على يقين من وضوئه»-هو عدم الاختصاص لأنه يفهم بكون العلة للبقاء هو اليقين المتعلق بالوضوء،لا- لأجل خصوصيته فى نفس الوضوء،ولا- لأجل وجود خصوصيه فى نفس النوم،وهذا الوجه يؤيد الاحتمال الاول فى الجزاء من حيث



كونه هو المقدر لا نفس قوله: «فإنه على يقين» وألا لا تكون في البين عله حتى يستفاد منها هذا الوجه.

الجهة الثانية: وجود قرينه داخلية تدل على المُدعى، وهي إنَّ اليقين والشك يعدان من الصفات ذات الاضافه كالحُبِّ والبغض، وهي مشتركة مع سائر الاعراض في احتياجها إلى الموضوع، ولكنها ممتازة عن غيرهما لأنها مضافاً إلى احتياجها إلى الموضوع، محتاجان إلى المتعلق أيضاً، أي اليقين والشك لا بدّ لهما من شخص هو المتيقن بالكسر، والشاك وهو الموضوع، وإلى متعلق وهو المتيقن بالفتح، والمشكوك وهو المتعلق.

فبذلك يظهر أن ذكر الوضوء والنوم في الحديث ليس لأجل خصوصيته فيهما، بل لأجل أنَّ اليقين والشك يكون حالهما كذلك أي يحتاجان إلى ذكر المتعلق، ومنه يستفاد جواز إلغاء خصوصية الوضوء في اليقين والنوم في الشك، وأنَّ حكم النهي عن النقض مرتباً بأصل اليقين والشك لا لليقين المتعلق بالوضوء والشك المتعلق بالنوم، وهو المطلوب.

الجهة الثالثة: أن ذكر نفس لفظ اليقين والشك في قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» أن المراد من ذكرهما هو بيان أن ما يكون مبرماً ومستحكماً كاليقين لا يصح رفع اليد عنه لأجل الشك الذي غير مبرم، إذ لا يجوز نقض مبرم بامر غير مبرم من دون نظر في ذلك إلى خصوصية الوضوء والنوم، فرفع اليد عن اليقين المتعلق بالصلاة أيضاً بالشك يكون مثل نقض اليقين بالوضوء بالشك حيث

لا- يفهم خصوصيته كما لا- يخفى، خصوصاً مع ملاحظه كلمه (أبداً) حيث اريد من ذكرها افهام أمر ارتكازى عقلاى، وهو أن العقلاء بحسب ارتكازهم لا يقومون بنقض الأمر المبرم بغير المبرم، وعليه فيكون النهى عن النقص أمراً ارتكازياً لا تعدياً محضاً.

الجهه الرابعه: إن الألف واللام فى اليقين والشك جنسٌ لا- عهدى حتى ينحصر فى الوضوء والنوم، فيراد منه النهى عن نقض جنس اليقين بجنس الشك، وهذا أولى من القول بالنقض لخصوص اليقين المتعلق بالوضوء والشك المتعلق بالنوم، فالغاء الخصوصيه عن خصوص الوضوء والنوم يوجب حفظ الجنس في الألف واللام بخلاف ما لولم يلغ فتصير عهداً.

هذا، ولكن اعترض على هذا المعنى- الذى ذهب إليه المحقق النائى رحمه الله وتبعه بعض آخر- بقولهم إن ذلك لا- يفيد المطلوب إلا أن نعتقد التجريد عن خصوصيه الوضوء والنوم، وإلا فمجرد كون الألف واللام للجنس لا يفيد التعميم، وذلك لأن غاية دلالة الجنس هي أن اليقين فى جنس الوضوء وطبيعته لا يرفع اليد عنه بالشك، وأما كون اليقين المتعلق بغير الوضوء أيضاً كذلك فغير معلوم.

توضيح ذلك: إن جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» مع جملة: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك» يكون من قبيل القياس الشكل الأول المركب من الصغرى والكبرى الكليه فينتج المطلوب، فالأصغر الواقع فى الصغرى محمولاً- يعدّ فى الكبرى موضوعاً، لأن أخذ الأصغر شيئاً فى الصغرى، يكون هو كذلك موضوعاً

فى الكبرى، وتكون النتيجة أنه إن كان اليقين بالوضوع هو الأصغر فى ناحيه الصغرى، فيكون الموضوع فى الكبرى أيضاً هو اليقين بالوضوع، فالنتيجة يتعلّق به أيضاً، فيصير نقض يقين طبعى الموضوع بالشك منهياً عنه لا نقض مطلق اليقين، هذا بخلاف ما لو قلنا بالتجريد فى خصوص الأصغر وجعلنا نفس اليقين محمولاً ومتعلقاً فى الأصغر، ليكون الموضوع فى الكبرى أيضاً هو هذا اليقين المطلق لا اليقين الخاص، وهذا هو المطلوب.

وعليه، فما أورده المحقق العراقى من الاعتراض لا- يخلو عن حُسن، غايته إذا انضم هذا الكلام مع ما قلنا فى صفة اليقين والشك، وكونهما من الصفات ذات الاضافه، المحتاجه إلى المتعلق، مضافاً إلى الموضوع، ينحل الاشكال، لأن ذكر الموضوع والنوم ليس إلّالأجل ذلك، فيتحقق التجريد قهراً، ويحصل المطلوب، مضافاً إلى أمر آخر قد يعدّ مؤيداً للتعميم وهو شيوع وجود هذا التركيب- أى قوله: «لا تنقض اليقين»- فى سائر الأخبار لسائر الموضوعات غير الموضوع، كما سيأتى.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا لا نحتاج لتحصيل التعميم إلى التكلّف الذى قد تحمّله صاحب «الكفايه» بأنّ الأوسط فى الشكل الأول لا بدّ أن يُكرّر فى ناحيه الكبرى الّا فى الصغرى حيث يكون محمولاً، وفى الكبرى حيث يكون موضوعاً، وحيث أن اليقين هنا قد وقع فى الكبرى وهو قوله: (لا- تنقض اليقين بالشك) فى ناحيه الموضوع، بخلاف الصغرى حيث أنّ قوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) يكون الموضوع واقعاً فى المحمول واليقين فى الموضوع، وهو مخالف للشكل

الأول، فلا بد للاستنتاج من تغيير الجمله بجعل (من وضوئه) متعلقاً للظرف، أى من كان من طرف وضوءه على يقين، بحيث يقع اليقين فى ناحيه المحمول فى الصغرى، ليصح تشكيل القياس وتحصيل التعميم على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد.

وجه عدم الحاجه: هو ما عرفت من تجريد اليقين عن الوضوء وإلغاء خصوصيه الوضوء فى ذلك، إذ من الواضح ان الملاك فى عدم النقض ليس إلآمن جهه اليقين لكونه أمراً مبرماً ومستحكماً، لا أن الوضوء له خصوصيه فى ذلك، مضافاً إلى ما سبق أنه قد وردت جمله: (ولا تنقض اليقين أبداً بالشك) فى غير باب الوضوء فى سائر الأخبار مثل الطهاره عن الخبث أو الصلاه إذا شك فى عدد ركعاتها وما أشبه ذلك.

أقول: لا يخفى أن هذا الجواب يصح لإثبات التعميم من دون تغيير فى الجمله، لكن إن أريد تشكيل القياس، على نحو الشكل الأول يكون توجيه صاحب «الكفايه» حسناً، إذ يصبح الأوسط محمولاً فى الصغرى.

اللهم ألا ان يقال إنه لا دليل يلزمنا باتباع القياس الشكل الأول، إذ يصح الاستنتاج من القياس الشكل الثانى أيضاً كما هو ظاهر الروايه مع تأويل صاحب «الكفايه»، لا يخلو عن حُسن، بل لعل هيئه الجمله لا تخلو عن اشاره لهذا التأويل.

\*\*\*

أقول: هنا عدة شبهات يقتضى طرحها والاجابه عنها:

الشبهه الأولى: قد يقال إن غايه ما يدلّ عليه الروايه هو سلب العموم، أى لا يجوز النقض لليقين عموماً وفى جميع الموارد، وهذا لا ينافى جوازه فى بعض الموارد. نعم لو دلت الروايه على عموم السلب لكان المراد منها عدم جواز النقض مطلقاً، لكنه غير معلوم، وعليه فاثبات حجّيه الاستصحاب فى جميع الموارد مشكّل.

الجواب: إن سلب العموم إنّما يصح فيما إذا كان معنى العموم موجوداً فى الكلمه قبل تعلق النفى أو النهى، وهو مثل لفظ كلّ وأجمع ونظائرهما الداله على العموم، فإذا تعلق النفى أو النهى بمثل هذه الألفاظ دلّ على سلب العموم، كما فى قول القائل: (ليس كل حيوان انسان) فإنه سلبٌ للعموم، فيجتمع مع فى إيجاب البعض، فيكون معناه إنّ بعض الحيوان انسان. وهذا بخلاف ما لو كان العموم مستفاداً بعد تعلق النفى أو النهى به كما فى النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى، مثل قوله: (لا- تضرب أحداً) فإنّ العموم المستفاد يكون بحسب الرتبه متأخراً عن تعلق النهى والنفى على النكره، لوضوح ان النهى أو النفى المتعلق بالطبيعه لا يفيد نفى الطبيعه إلّا بعدم جميع افرادها، وهو واضح. وكذلك المفرد المحلى باللّام فإنّ العموم فيه أيضاً متأخر رتبه عن ورود الحكم عليه، لأن العموم يستفاد من مقدمات الحكمه، من جهه أنّ الطبيعه وقعت متعلقه للحكم سلباً أو ايجابياً، ولم يُذكر معه قيد يستفاد منه العموم مثل قوله: (لا تكرم الرجل) أو (لا تنقض اليقين)

حيث يفهم منه أن متعلق النهى عبارته عن نقض طبيعته اليقين، ولا- يحصل ذلك إلا بعدم جميع أفراد النقض، فيتحقق منه عموم السلب لا سلب العموم، كما توهمه المتوهم، وعليه فتدل الرواية على حججه الاستصحاب في جميع الموارد، خصوصاً مع ملاحظه ما ذكرناه آنفاً، أن نقض اليقين إذا كان منهياً لم يكن ذلك إلا من جهة كون اليقين بذاته ونفسه يعدّ أمراً مبرماً ومستحكماً، فلا معنى حينئذٍ للقول بجواز النقض بالشك في موردٍ دون آخر، لأن الملاك في جميع افراده على السواء، وعليه فهذه الشبهه ممنوعه جمله وتفصيلاً.

الشبهه الثانيه: ان النهى قد تعلق بنفس اليقين، وبعبارة اخرى قد نهى الخبر عن نقض اليقين، فلا بد أن يكون المراد غير ما هو ظاهره لوجهين:

أحدهما: إن نقض نفس اليقين ليس أمره باختياره حتى لا- ينقضه، لأنه بعروض الشك يزول اليقين وينتقض قهراً، وما لم يكن اختيارياً كيف يمكن تعلق النهى به؟! ولذلك لا بد أن يكون النهى عن نقض اليقين راجعاً إلى النهى عن نقض المتيقن وهو الوضوء، وعليه فاسناد النقض إلى اليقين يكون اسناداً مجازياً أى اسناداً إلى غير ما هو له.

وثانيهما: أنه لو كان المراد من الرواية ظاهرها الداله على النهى عن نقض آثار وصف اليقين، فلا بد أن يلاحظ فيما اذا كان لوصف اليقين أثراً شرعياً مثل ما إذا نذر أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام كونه متصفاً باليقين لحياء زيد، فحينئذٍ يصح النهى عن نقض اليقين من جهة وجوب الصدقه عليه بدرهم.

ولكنه غير مرادٍ من الروايه قطعاً، لوضوح أن مورد الروايه هو المتيقن أى الضوء مثلاً، ثم عرض الشك فيه، فلا بد مع التوجه بذلك أن يكون وصف اليقين راجعاً: إما إلى المتيقن أى لا تنقض المتيقن بالمشكوك، لا نقض اليقين بالشك ليصير مجازاً كما لا يخفى.

أو يجب ارجاعه إلى آثار اليقين المترتبة على المتيقن، أى لا- تنقض المتيقن من جهه عدم ترتيب آثاره، ولا تنقض آثار اليقين بترك العمل بها ورفع اليد عنها.

فأجاب عنها صاحب الكفايه: بأن هذه الشبهه وارده فيما إذا لوحظ اليقين بصوره الاستقلال وبذاته وبنفسه، وأما إذا لوحظ آله ومرآه عن المتيقن أو آثار اليقين، كانت الشبهه غير وارده لصحه اسناد النقض العملى إلى نفس اليقين بلحاظ متعلقه أو آثاره.

فأورد عليه: إن هذا التأويل مرجعه إلى ما قواه الشيخ الأعظم من لزوم التصرف وجعل اليقين هنا هو المتيقن.

ولكن الانصاف أن يقال: بأن بعض الصفات قد يُستعمل ويراد منه أصل الوصف مثل المعنى المصدرى والاسم المصدرى. وقد يطلق ويراد منه معنى الاسم المفعول، وفى كليهما يصح اسناد النقض إلى نفس اليقين دون أن يكون الاسناد مجازياً، لأن صدق اليقين على المتيقن يكون من مصاديق تطبيق الشئ على مصداقه حقيقه وليس بمجاز، وهكذا تندفع الشبهه، كما يظهر بذلك أن المقصود من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ليس بيان جعل حكم مماثل

لحكم صفه اليقين، أو جعل حكم مماثل الموضوع المتّصف بوصف اليقين كما في مثال النذر بوجوب التصدّق إذا كان متّصفاً بوصف اليقين بالموضوع كحياء زيد أو بالحكم مثل وجوب الصلاة أو متصفاً باليقين بموضوع ذي حكم كالتيقن بموضوع الخمرية المتصفه بوصف الحرمة مثلاً- بل المقصود هو جعل حكم مماثل للمتيقن، وهو الوضوء في الشبهه الحكميه، أو جعل حكم مماثل لموضوع ذي حكم مثل الخمرية إذا كان متيقناً بخمريته، فكان متيقناً بحرّمته، ولا تنقض يحكم بجعل حكم مماثل لموضوع الخمرية بناءً.

ولعل وجه الفرق بين الموردين أنّ صفه اليقين إذا أخذ موضوعاً لحكم لا يمكن استصحابه، فالحكم المتعلق على ذلك الوصف يزول بزوال الوصف، إذ بعد الشك لا- يصدق عليه أنه متيقن بالموضوع حتّى يترتب عليه الحكم، وعليه فإثبات اليقين بوصفه بواسطة الاستصحاب مشكّلٌ هذا بخلاف ما لو كان المراد هو المتيقن وآثاره حيث يصحّ أن يكون المراد من عدم النقض هو ترتيب الأثر عليه عملاً- ولولم يكن اليقين له موجوداً، إذ لم يتعلق الحكم على وصف اليقين حتّى لا- يمكن تصوره في الفرض السابق، وعليه فلا بد أن يقال بأن المراد من نقض اليقين هو نقض المتيقن أو آثاره كما عرفت.

\*\*\*

## البحث عن معنى الشك في المقتضى والرافع

### إشارة

الشبهه الثالثه: في أن حجيه الاستصحاب المستفاده من الأدله- خصوصاً

ص: ٤٥٦



الأخبار مثل صحيحه زراره من قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» حيث أسند عليه السلام النقض إلى اليقين الذي يفيد الأبرام والاستحكام، وقد عرفت كونه بلحاظ المتعلق وهو الموضوع، هل تعم ليجرى الاستصحاب في كل من الشك في المقتضى والشك في الرفع كما هو مختار المحقق الخراساني وبعض من تأخر عنه، أم يختص بأحدهما وهو خصوص الشك في الرفع دون الشك في المقتضى كما عليه الشيخ الأعظم والمحقق الخوانساري وتبعه المحقق النائيني قدس سره؟

أقول: قبل الخوض في تعيين المورد من الحجية يقتضى المقام أولاً ومن باب المقدمه تعيين محل النزاع في الشك في المقتضى والرفع، حيث إنه يتصور بثلاثة أنحاء:

١- فقد يراد من المقتضى الملاك والمصلحه تقتضى تشريع الحكم على طبقها، ويقابله الرفع وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بأن فيه ملاك التشريع، فيكون معنى الشك في المقتضى الشك في ثبوت ملاك الحكم لأجل انتفاء بعض الخصوصيات، لاحتمال دخاله تلك الخصوصيه في الملاك، ومعنى الشك في الرفع الشك في وجود ما يمنع عن تأثير ذلك الملاك.

٢- وقد يراد من الشك في المقتضى الشك في اقتضاء وجود الشيء من ناحيه الأسباب والمسببات، من حيث جعل الشرعى تأسيساً أو تقريراً كما في عناوين الموضوع والنكاح والبيع التي فيها اقتضاء الطهاره والزوجه والملكيه، فيكون الشك فيه بمعنى الشك في بقاء اقتضاء تحقق المسبب عند انتفاء بعض

الخصوصيات، ويقابله الشك في الرفع، وهو ما إذا شك في بقاء المسبب بعد العلم ببقاء اقتضاء السبب، لكن يحتمل أن يكون في البين ما يرفع اقتضائه ويدفع تأثيره، مثلاً.

تاره: يشك في بقاء اقتضاء النكاح أو الوضوء عند قول الزوج لزوجته (أنتِ خلية) أو (أنتِ بريه) أو عند خروج المذى أو الوذى عقيب الطهاره.

وأخرى: يقطع ببقاء الاقتضاء بعد تلك الجملة في النكاح وخروج المذى والوذى في الوضوء، إلا أنه يحتمل أن يكون ذلك رافعاً لتأثير المقتضى لمكان تدافع المقتضيين، فهو يكون من قبيل الشك في الرفع.

أقول: ليس المراد من البحث بين الأصوليين في حجية عن الاستصحاب في الشك في المقتضى هذين القسمين منه، لأن إرادتهما يساوق القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقاً، لأنه لا طريق لنا لاحراز وجود الملاك أو احراز بقاء المقتضيات الشرعية في باب الأسباب والمسببات عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، أو طرو بعض ما يُشكك معه في بقاء الأثر، إذ العلم ببقاء الملاك أو الأثر يستحيل حصولهما عادة لمن لا يوحى إليه عن طريق الأدلة الشرعية.

وعليه، فالظاهر أن مراد الشيخ والمحقق \* من عدم حجيته الاستصحاب في الشك في المقتضى، هو الشك في مقدار قابلية المستصحب للبقاء في عمود الزمان، لأن كل موجود حادث في العالم لا بد بحسب طبعه بقاءه في افق الزمان على حسب استعداده وقابلية بحسب ما جرت عليه مشية الله تعالى، ولا نزاع في

اختلاف الموجودات طولاً- وقصراً فى ذلك، كما نشاهد ذلك فى الحيوانات والحجوبات والفواكه والأبنية، فإن البناء الواقع فى ساحل البحر أقصر بقاءً عادة من البناء الواقع فى المناطق الجبلية، ولو لأجل ما يلحقه من خصوصية المكان والزمان وغير ذلك، هذا فى الموضوعات، والحال فى الأحكام الشرعية أيضاً كذلك فإن لكل حكم شرعى أمداً وغاياه يبقى الحكم إليها مع قطع النظر عن اللواحق والعوارض الطارئه، فيكون مقدار قابليه بقاء الحكم فى الزمان على حسب ما ضرب له من الغايه شرعاً، غايه الفرق بين الموضوعات والأحكام هو أن تشخيص ذلك البقاء فى الأولى يتحقق بالامتحان والتجربه بخلاف الأحكام الشرعيه، فطريق تشخيص مقدار استعداد بقاء الحكم فى الزمان إنما يتم عن طريق ارشاد الشارع- ومرادهما رحمهما الله تعالى من الشك هذا هو القسم من الشك فى المقتضى الرافع، إذ العلم:

تاره: قد يتعلق بقاء موجود والشك يتعلق بحدوث زمانى أوجب رفعه واعدامه، فهو الشك فى الرافع.

وأخرى لا يتعلق العلم ببقائه، بل يكون الشك قد تعلق ببقاء واستعداده سواء كان فى الموضوع أو فى الحكم، كما لو شك فى أن البقّ يعيش ثلاثه أيام أو أربعه، فهذا النوع من الشك يكون من الشك فى المقتضى، وهو مرادهما، كما يشهد له التمثيل بالشك فى بقاء البلد المبنى على ساحل البحر، حيث يكون الشك فيه من قبيل المقتضى بهذا المعنى، وهو الذى ينبغى أن يقع فيه النزاع، حيث لا يلزم القول بعدم حجيه الاستصحاب فيه سدّ باب الاستصحاب مطلقاً.

أقول: إذا عرفت الكلام في الشك في المقتضى في الموضوعات الخارجيه، يجرى الكلام بمثله في الأحكام الشرعيه، لأن الحكم الشرعى على أقسام:

تاره: قد يضرب للحكم فى لسان الدليل غايةً ونهايه، كما قوله تعالى «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» بناء على أن الغايه غايه للحكم لا للصيام.

وأخرى: فى لسان الدليل غايه، وحيثئذ:

١- فأما ان يعلم ارسال الحكم فى الزمان، بحيث يعمّ جميع الأزمنه ولو بمعونه مقدمات الحكمه.

٢- وأما أن لا يعلم ذلك، بل يحتمل أن يكون استمرار الحكم إلى زمان خاص، وينقطع بعده.

ففى الأول الذى يعلم إرساله، يكون الشك فيه من قبيل الشك فى الرفع.

والثانى وهو الذى لا يعلم إرساله يكون الشك فيه من قبيل الشك فى المقتضى.

هذا لما لم يذكر فيه الغايه.

وأما إن كان له غايه:

فتاره: يشك فى مقدار الغايه من جهه الشبهه الحكميه، كما إذا شك فى أن غايه وجوب صلاه المغرب هل هو ذهاب الحمرة المغربيه أو غايته انتصاف الليل.

وأخرى: يشك فى الغايه من جهه الشبهه المفهوميه، كما إذا شك فى أن المغرب الذى اخذ غايه للظهرين هل المراد منه إستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيه.

وثالثه: يشك في الغايه من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شك في طلوع الشمس الذى اخذ غايه لوجوب صلاه الصبح، حيث يكون الشك لأجل الشك في خروج الشمس عن الأفق وعدمه.

فهذه ثلاثه أقسام، القسمان الأولان من الشك في الغايه المعدودان من الشبهه الحكميه والمفهوميه يعدّان من قبيل الشك في المقتضى، والأخير منه يعدّ الشك من قبيل الشك في الرافع حكماً لا موضوعاً، لأن الشك في الرافع هو ما إذا شك في حدوث أمر زمانى دون ما إذا شك في أصل حدوث الزمان الذى يجعل غايه للحكم، كما في المقام، فالشك في حصول الغايه حقيقه ليس من الشك في الرافع لكنه ملحق به حكماً، فإن الشك في طلوع الشمس لا يرجع إلى الشك في مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان، للعلم بأنه يبقى إلى الطلوع، فالشك في الطلوع يكون كالشك في حدوث الرافع، فتأمل.

فظهر أن الشك في المقتضى يُباين الشك في الرافع دائماً، دون الشك في الغايه حيث إنّه لا يلحق بالشك في المقتضى، وقد يلحق بالشك في الرافع.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا الفرق بين الشك في الغايه والشك في الرافع لأن في الغايه أخذ الزمان قيماً لعدم الحكم أو الموضوع، بخلاف الرافع حيث إنّه زمانى يرفع الحكم ولم يؤخذ عدمه قيماً للحكم أو الموضوع، فالنسبه بينهما هي نسبه التباين كما لا يخفى.

هذا خلاصه التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع الذى ذكره المحقق

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: من جهة اختصاص محلّ النزاع بخصوص الشك في المقتضى من جهة بقاء المستصحب في عمود الزمان موضوعاً أو حكماً، أن لا يُلزمه جعل وجهه سدّ باب حجيه الاستصحاب، لأن أكثر الاستصحابات يكون في باب الشك في المقتضى دون الرفع، وهذا دعوى بلا دليل لوضوح كثرة سائر الاستصحابات، بل أزيد من هذا، مع أن الدليل الذي ذكره الشيخ تبعاً للمحقق الخوانساري - وسنذكره مفصلاً إن شاء الله - لا يساعد هذه الدعوى، بل يعم تلك الموارد التي قد أخرجها عنه.

وأما دعواه فقدان الطريق لتحصيل المقتضيات إلّا بالوحي وهو غير مفتوح لنا إلّا من طريق الأدلة، فممنوعه لكفايه الأدلة في إثبات الملاك وإحرازه، وكذا في تحصيل مقتضى جعل السبب للحكم والمسبب، إذ عند الشك يقع البحث فيه عن جواز الاستصحاب وعدمه، وقد اختلف القول بين مثبتٍ للحجّيه وعدمه.

وثانياً: إنّ ما مثله للشك في الغايه من الأقسام الثلاثة، وجعل القسمين الأولين من الشك في المقتضى، والأخير من الشك في الرفع ليس على ما ينبغي، لا مكان تصوير هذه الشقوق الثلاثة في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة، لوضوح أن الشك في الطلوع:

تاره: يلاحظ بلحاظ الشك في الخارج، وشكه في طلوع الشمس عدمه.

ص: ٤٦٢

وأخرى: يلاحظ من جهة عدم علمه بأن الشارع أخذ المده بين الطلوعين بساعه ونصف أو أزيد منها، فيكون الشك حينئذٍ شكاً في المقتضى لا الرفع بخلاف قبله حيث يكون شكاً في الرفع.

اللهم إيمان يقال بأن مقصوده بيان أمر كلى وهو الشك إذا كان بلحاظ الخارج والموضوع يكون شكاً في الرفع كالمثال الأول في الطلوع، كما يجرى مثله في المغرب أيضاً أى بأن لا يعلم هل تحقق الاستتار أم لا، أو هل ثبت ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس أم لا.

وأما إذا كان شكه من جهة الحكم، أى لا يعلم ما هو المأخوذ في لسان الدليل كما في مثال المغرب، ويجرى مثله في الطلوع فيما إذا لم يعلم أن الشارع اعتبر الفاصله الزمته بين الطلوعين ساعه ونصف أو أزيد، فحينئذٍ يكون الشك شكاً في المقتضى، ولا يبعد أن يكون هذا مراده.

وثالثاً: ان الشك في الغايه ليس شيئاً وراء الشك في المقتضى والشك في الرفع، إذ الشكوك في الخارج تنقسم إلى هذين القسمين، غايه الأمر منشأ عروض الشك يختلف:

فقد يكون من جهة عروض أمر خارجي يوجب الشك في بقاء الاستصحاب في عمود الزمان.

وقد يكون من جهة الشك في بقاء المستصحب واستعداده.

وجهه الشك في مقتضيه:

قد يكون من جهه الاجمال فى لسان الدليل والشك فما هو المأخوذ فيه.

وقد يكون من جهه أمرٍ آخر غير ذلك، مثل ما عرض له من ذهاب ماده بقاءه، فيوجب الشك فى مقدار استعداده وقد مثّلوا له بزيت السراج فيما إذا ذهب مقداراً منه وبقي قسماً منه، فإذا استعمل السراج فتره فى الزمان نشك فى قابليته للاشتغال والإناره لأجل الشك فى مقتضيه، فالشك هنا ليس لإجمال ما يدل عليه، بل لأجل عروض أمرٍ خارجى، فالشك فى الحقيقه على قسامين ومنشأ الشك يختلف، فقد يكون الشك فى الرافع بما عرفت، وقد يكون الشك فى رافعيه الموجود، وهذا ما ينبغى البحث عنه.

## جريان الاستصحاب عند الشك فى الرافع

### إشاره

التزم جماعه من الاعلام بأن حجيه الاستصحاب ليست عامه تشمل الشك فى المقتضى والرافع بل مختصه بما إذا كان الشك فى خصوص الرافع، فإن أجبنا عن هذه الدعوى يثبت التعميم قهراً، فهنا عدّه وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره الشيخ- تبعاً للمحقق الخوانسارى - فى فرائده، فإنه بعد نقل الأخبار، قال: (إن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه كما فى نقض الحبل، والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشىء ولو لعدم المقتضى له بعد أن كان آخذاً به. فالمراد من النقض عدم الإستمرار عليه، والبناء على عدمه بعد وجوده.

ص: ٤٦٤



إذا عرفت هذا فنقول: إن الأمر يدور:

بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر وهو المعنى الثالث، ويبقى المنقوض عاماً لكلّ يقين.

وبين أن يراد من النقص ظاهره، وهو المعنى الثاني، فيختصّ متعلقه بما من شأنه الإستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا على الأوّل يعنى به الثالث، لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام، كما فى قول القائل: (لا تضرب أحداً) فإن الضرب قرينه على اختصاص العام بالأحياء، ولا- يكون عمومه للأموات قرينه على إرادته مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات) انتهى موضع الحاجة.

وقد علق المحقق العراقي على كلامه بقوله: (ولا- ريب فى أن الأوّل- أى الأوّل من المعنيين المجازيين- أقرب إلى المعنى الحقيقى، لأنه من جهة اقتضاء البقاء فيه أشبه بخيوط الغزل وأجزاء الحبل من حيث الاتصال والاستمرار، فالنقض فى الحقيقة يكون متعلقاً بنفس المتيقن، وكان المصحح لاستعارته فى المقام هو حيث استمراره وبقائه، وإنّ اضافته إلى اليقين لأجل كونه مرآه للمتيقن لا أنه بنفسه متعلق للنقض) انتهى كلامه رحمه الله.

أقول: قد عرفت فى كلام العلمين أنه جعل النقص بلحاظ متعلق اليقين وهو المتيقن، ولو حظ فيه الحالتان الأولى النقص بما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار، والأخرى بما ليس فيه ذلك، مع أن هذا التأويل غير لازم، بل الوجه المصحح لهذا

التعبير-أى النقض-هو ملاحظه نفس اليقين حيث يُرى فيه نوع استحكام وابرار لا يمكن رفع اليد عنه بسهولة،ومن هذه الجبهه شُبّه اليقين بما فيه هيئه اتصاليه مستحكمه كالجبل والغزل،كما استعمل فى القرآن فى قوله تعالى «كَأَلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» حيث استعمل هذا اللفظ لبيان قوّه الغزل ومتانته واستحكامه وعدم امكان نقضه بسهولة وكذا الحال فى الميثاق والعهد حيث ورد فى القرآن عده مرات الاشاره إلى اللّذين ينقضون الميثاق،فإن وجه صحه استعماله هو قوّه تماسك العهد والميثاق،فكأنه يلاحظه فيه عدم امكان الفكّ والحلّ ولذلك يطلق على رفع اليد عنه بالنقض،وهكذا يكون الحال فى اليقين وعليه فلا نحتاج لصرفه إلى المتعلق وجعله مرأتاً له حتى يقال بأنه لا بدّ فيه من اقتضاء البقاء والاستمرار حتى يصحّ هذا الاستعمال بأقربيته بالمعنى الحقيقى فيه.

نعم،يُلاحظ استعمال هذا اللفظ فى غير موارد المستحكمه المتماسكه مثل الشكّ كما ورد فى بعض الأخبار بقوله عليه السلام:«ولكن ينقض الشكّ باليقين»لكن هذا الاستعمال إنّما هو من باب المجانسه والمشاكله فى الاستعاره وفى قبال اليقين، أى إذا قيل (لا- ينقض اليقين بالشكّ) فيحسن استعمال هذا اللفظ فى مقابله فيصحّ القول:(ولا ينقض الشكّ باليقين) وان لم يكن الشكّ بمثله من الابرام والاستحكام.

ويؤيّد ما ذكرنا:من أنّ مصحّح استعمال النقض إنّما هو ملاحظه نفس اليقين دون المتعلق،وجود جمله اخرى فى ذيل قوله:(لا تنقض) وقوله عليه السلام:«بل انقضه بيقين آخر»أى انقض اليقين بيقينٍ آخر،حيث جعل ما ينقض لنفس اليقين دون

المتعلق فإذا عرفت هذا.

أقول: بعد ثبوت هذا الأمر يظهر أن النقض بالنسبه إلى اليقين صحيح وقريب إلى معناه الحقيقي، سواء تعلق بما له الاقتضاء للبقاء أم لا، وسواء كان الشك فيه لأجل الشك في الرفع مع العلم ببقاء المقتضى، أو كان لأجل الشك في المقتضى، بل لعل وجه التأيد بقوله عليه السلام: (أبدأ) هو لبيان عدم النقض عموماً بحسب الزمان وبحسب الأفراد حتى يشمل لمثل الشك في المقتضى.

بل قد يؤيد ذلك جعله عليه السلام العله فيما قبل (لا تنقض) وجود نفس اليقين بالوضوء، لا الوضوء المتيقن تحققه.

والحاصل أنّ هذا الوجه لا يمكنها أن يصرفنا عن ظاهر عموم الحديث لحجته مطلق الاستصحاب، سواء كان في الشك في الرفع أو الشك في المقتضى.

الوجه الثاني: ما نقله المحقق العراقي على ما في نهايته بقوله:

إنّ العناية المصححة لاضافه النقض إلى اليقين ليس إلباعتبار استتباع اليقين بالجرى العملى على ما يقتضيه المتيقن، لا باعتبار ما تقتضيه صفه اليقين، لوضوح أن اليقين من الأمور التكوينيّه الخارجيه، وقد انتقض بنفس حصول الشك، كما لا يلاحظ فيه بملاحظه نفس آثار اليقين بما هو هو، فإنه لم يترتب حكم شرعى على وصف اليقين بما هو، وعلى فرض ترتبه فليس ذلك مقصوداً من أخبار الباب، إذ هو أجنبي عن باب الاستصحاب، فإذا صار النقض بلحاظ المتيقن من جهه الجرى العملى عليه يختص بما إذا كان للمتيقن بقاء واستمرار حتى

يصدق على رفع اليد عنه أنه نقض، لأنه لولا رفع اليد عنه كان اقتضائه بقاءه، هذا بخلاف ما ليس فيه اقتضاء، فإنَّ رفع اليد عنه ليس لأجل صدق النقض، لإمكان أن يكون رفع اليد لأجل عدم اقتضائه واستعداده، فليس هذا نقض، لا- أقل من الشك في كونه نقضاً، فلا يصحَّ الأخذ بعمومه لإثبات حجته الاستصحاب في الشك في المقتضى، لأنه تمسك بالعام في الشبه المصادقيه له كما لا يخفى) انتهى (١).

فأجاب عنه رحمه الله: العناية المصححة لاستعمال النقض وأسناده إلى اليقين ليس من جهه كون المستتب لذلك هو البناء والجرى العملى على المتيقن، حتّى يوجب دعوى انحصاره في الشك في الرفع، الذى كان المتعلق والمتيقن له استعداد البقاء حتّى يصحَّ الحكم بعدم النقض عند الشك بخلاف ما لو كان المتيقن مشكوكاً لأجل الشك في الاقتضاء، حيث لا نقض لليقين قطعاً لا أقل من الشك.

بل كان لأجل أن المصحح هو صحه أسناد النقض إلى نفس اليقين من جهه ترتيب جميع آثاره في مقام الجرى والعمل، سواء كان الأثر للمتيقن- كما ادّعه المدعى- أو كان الأثر المخصوص لنفس اليقين بما أنه أخذ تمام الموضوع لحكم أو جزء الموضوع من جهه العلم الموضوعى، أو من جهه ترتيب آثار الواقع على اليقين من حيث الجرى والبناء العملى، حيث أن اطلاق النهى عن النقض يشمل جميع تلك الأقسام الثلاثة من آثار المتيقن جزءاً وبناءً، ومن آثار الواقع المشكوك المترتب على اليقين، ومن آثار المترتب على نفس اليقين من باب أنه

ص: ٤٦٨

أخذ تمام الموضوع لحكم أو جزء حتى يصح بذلك كونه مقام العلم، يعنى إذا كان الحكم مترتباً على العلم صح أن يقوم مقام العلم استصحاب اليقين، أو عدم نقض اليقين، حتى يصير مثل هذا العلم غاية للحكم بالحليه والطهاره. وبعبارة اخرى إذا قيل: (كل شيء ظاهر أو حلال حتى تعلم) صح حصول تلك الغايه باستصحاب نفس اليقين من جهة أثر نفسه، وبذلك يصير الاستصحاب حاكماً على تلك الأصول، أو يكون وارداً عليها، لأنه إذا تحقق كان بمنزله تحقق العلم هو عبارة عن تحقق الغايه، وحصول العلم لا يبقى حينئذٍ مورد للحكم الظاهري المستفاد من دليل (كل شيء ظاهر أو حلال)، فبذلك يصح القول بتقديم الاستصحاب على تلك الأصول حكومه أو وروداً، لأنه حينئذٍ يقوم مقام العلمى فيصير غاية للحكم، هذا بخلاف ما لو جعل النقص لليقين بلحاظ المتيقن فقط، إذ حينئذٍ لا يكون الأثر المترتب على نفس اليقين داخلاً فى لا تنقض، فلا يكون حينئذٍ الاستصحاب قائماً مقام العلم الموضوعى، ولو على الوجه الطريقي لا- الصفتى، فلا- وجه للقول بحكومه الاستصحاب على سائر الأصول المعنياه بغايه العلم فى الحليه والطهاره.

ثم تعرّض رحمه الله لتوهم ورفع بقوله: (إنه على فرض تسليم كون التنزيل لمطلق الآثار، أى المترتبه على المتيقن، والمترتبه على اليقين نفسه، يلزم محذور اجتماع اللحاظين المتنافيين استقلالاً ومرآتاً، لأنه بلحاظ آثار المتيقن يكون اليقين مرآتاً له وبلحاظ اليقين يكون اليقين ملحوظاً بصورة الاستقلال، فكيف يجمع بين اللحاظين فى استعمال واحد، فهل هو إلّا استعمال اللفظ فى المعنيين المتنافيين

وهو محال كما لا يخفى!؟

فأجاب عن التوهم: بأنه بعد؟ن كان للأثر المترتب على الواقع أيضاً إضافةً إلى اليقين، يكون سبباً لترتب أعماله عليه، يكون معدوداً من آثاره، وبهذه الجهة يكون اليقين ملحوظاً في توجيه التنزيل إليه بلحاظ واحد وهو اللحاظ الاستقلالي.

وإن شئت قلت: إن هذا الاشكال إنما يرد لو كان التنزيل بلحاظ الآثار الشرعيه المتمشيه من الشارع، لا بلحاظ الآثار العلميه المتمشيه من المكلف، وإلا فلا مورد لهذا الاشكال، لأن ترتب هذه أيضاً إنما يكون على اليقين بالأحكام الشرعيه لا على نفس الواقع، ومعه لا يكون اليقين في القضييه إلا ملحوظاً مستقلاً بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال، ولازم اطلاق التنزيل حينئذ هو العموم لمطلق ما يترتب عليه من الأعمال، سواء كان العمل من جهة أحكام نفس اليقين كاليقين الموضوعي، أو من جهة أحكام المتيقن كاليقين الطريقي، كما في مورد الروايه) انتهى (1).

أقول: الانصاف أن ما ورد في قوله عليه السلام: (لا- تنقض اليقين بالشك أبداً) لا تدلّ إلا على لحاظ واحد وهو ترتيب آثار المتيقن على حاله شكّه في مقام الجرى والعمل، أي بمثل ما كنت تعمل لو كنت متيقناً أفعل كذلك وأنت في حال الشك، وعليه فالمصحح للاسناد النقض ليس هو المتيقن بل هو نفس اليقين، لأن الانسان عند اليقين يرتب الآثار، ولذلك توجه خطابه إلى ما هو يكون وسيله لذلك بما فيه من الأحكام والأبرام، فإذا كان بهذا اللحاظ ملحوظاً صحّ اسناد النقض إلى اليقين،

ص: ٤٧٠

سواء كان الشك في الرفع لأجل وجود الاستعداد والبقاء، أو كان الشك لأجل الشك في المقتضى وهو أصل الاستعداد والبقاء، ولا يتوجه حينئذ اشكال استعمال واحد في المعنيين حتى نحتاج إلى الجواب غير المقنع الذي أجاب به رحمه الله، وعليه فالرواية لا تدل إلا على لزوم ترتيب آثار المتيقن دون اليقين.

الوجه الثالث: إنَّ النقض وان كان متعلقاً باليقين لا- بالمتيقن، ولكن صدق النقض في مثله لما كان منوطاً بوحده متعلق اليقين والشك، لأنه بدونه يكون الشك مجامعاً مع اليقين لا ناقضاً له، فلا يكون النقض وارداً على اليقين، فتوطئه لاعتبار الوحده المزبوره وتصحيحاً لصدق النقض يحتاج إلى اعتبار وجود مقتضى البقاء في المتيقن، لكونه أقرب إلى اعتبار وحده المتعلقين، وعدم ملاحظه التقطيع الحاصل فيه في فرض عدم وجود المقتضى فيه.

أقول: وفيه ما لا- يخفى فإنَّ صحه اسناد النقض قد عرفت كونه بلحاظ حال نفس اليقين الذي كان بمنزله شيء واحد مبرم مستحکم، ولأجل ذلك نهى عليه السلام عن النقض بلا- فرقٍ فيه بين كون المتعلق فيه استعداد البقاء أو لم يكن. نعم لو كان المصحح للاسناد ملاحظه حال المستصحب والمتعلق، فللكلام المذكور وجه في الجملة، مع امكان الاشكال فيه أيضاً بأنَّ الشارع قد نهى عن رفع اليد عن المستصحب الذي كان له بقاء سابقاً، بلا فرق بين كون السبب لرفع اليد عنه الشك في عروض أمر خارج يرفعه أو لأجل الشك في تمام استعداده واقتضائه.

الوجه الرابع: إنَّ صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على أن يكون الزمان

اللاحق الذى يشك فيه فى بقاء المتيقن متعلقاً لليقين من حين حدوثه ولو مسامحةً بحيث يقتضى اليقين بوجوده حين حدوثه ترتب الأثر عليه على الاطلاق، حتى فى الزمان اللاحق، وهذا إنما يكون إذا كان المتيقن من شأنه البقاء والاستمرار لأجل وجود مقتضيه، إذ حينئذ يكون اليقين به من الأول باعتبار المزبور كأنه يقينٌ بامرٍ مستمرٍ باستمرارٍ مقتضيه، ويكون المتيقن فى الزمان اللاحق كأنه متيقن الوجود حين حدوث اليقين بوجوده، وقد انتقض اليقين به بطرؤ الشك فى البقاء، فيصدق بذلك النقض عليه اقتضاء كما أنه يصح النهى عنه بحسب البناء والعمل بخلاف فرض عدم وجود اقتضاء البقاء فيه، فإنه عليه لا يكون المتيقن متعلقاً لليقين بالوجود إلا محدوداً بزمان خاص وحدٍ مخصوص، وإن كان لليقين بوجوده اقتضاء ترتب الأثر عليه إلا كذلك، فلا يكون رفع اليد عنه فى الزمان اللاحق نقضاً لليقين به حتى يصح النهى عنه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن الملاك فى صدق النقض ليس ملاحظه حال المتعلق من جهة الزمان حتى يلاحظ أن المتيقن بنفسه فى طول الزمان هل له اقتضاء البقاء حتى يصدق النقض، أم لا يصدق حتى يصح ما يدعيه المستدل، بل الملاك فى صحه صدق النقض حال وجود نفس اليقين مجرداً عن ملاحظه حال الزمان فى الخارج، هو أن اليقين إذا وجد كان أثره من حيث البناء والعمل هو ترتيب الأثر عليه، ولا يتوقف فيه، وعليه فمراده من النهى عن النقض هو افهام هذا المعنى وهو أنه لا يصلح لصاحب اليقين التوقف فى العمل لأجل عروض



الشك عليه، سواء كان منشأ هذا العروض هو الشك في وجود الراجع، أو الشك في أصل وجود المقتضى. نعم الوحده المعبره في المتعلق في باب الاستصحاب يكون مسامحياً عرفياً لا بالدقه العقليه، وهذا المعنى موجود هنا إذ العرف يرى الوضوء في حال الشك كالوضوء في حال يقينه، فكأنه هو، وهذا المقدار من الوحده يكفى للحكم بصحة جريان الاستصحاب.

الوجه الخامس: وهو الذى نقله شيخنا واستاذنا المحقق الخمينى قدس سره عن بعض المحققين -وهو المحقق آقا رضا الهمدانى قدس سره فى فى تعليقه على «الرسائل»- من (أن النقض ضدّ الابرام ومتعلقه لابدّ وأن يكون له اتصال حقيقه أو ادعاء، ومعنى اضافه النقض إليه رفع الهيئه الاتصاليه، فإضافته إلى اليقين والعهد باعتبار أن لهما نحو ابرامٍ عقلى ينقض ذلك الابرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد فى ذلك الاعتقاد.

فحينئذٍ نقول: قد يراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقه فى زمان الشك، فهذا المعنى إنما يتحقق فى القاعده، وأما فى الاستصحاب فليس اضافه النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق، بل هو باعتبار تحققه فى زمان الشك بنحو من المسامحه والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين السابق فى الاستصحاب أصلاً، وإنما يرفع اليد عن حكمه فى زمان الشك، وليس هذا نقضاً لليقين، وكما أنّ الأخذ بحالته السابقه ليس عملاً به بل هو أخذٌ بأحد طرفى الاحتمال، فلا بدّ من تصحيح اضافه النقض إليه بالنسبه إلى زمان

الشك من اعتبار وجود تقديري له، بحيث يصدق بهذه الملاحظه أنّ الأخذ بالحاله السابقه عملٌ باليقين، ورفع اليد عنه نقضٌ له، ومعلوم أن تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هينٌ عرفاً، بل بوجوده التقديري حينئذٍ وجود تحقيقي يطلق عليه لفظ اليقين كثيراً في العرف، ألا ترى إنهم يقولون: (ما عملت باليقين وأخذت بقول هذا الشخص الكاذب ورفعت اليد عن يقيني بقوله).

وأما تقدير اليقين في موارد الشك في المقتضى، فبعيدٌ جداً، بل لا- يساعد عليه استعمال العرف أصلاً فتعميم اليقين في قوله: «اليقين لا ينقض بالشك» بحيث يعم مثل الفرض بعيداً في الغايه) انتهى كلامه (1).

أقول: ولقد أجاد المحقق الخميني قدس سره فيما أفاد، ومحصل كلامه:

أولاً: ليس الأمر في صدق نسبه النقص بالنظر إلى اليقين بوجوده في السابق كما توهم من دوران صدق النقص على وجود اليقين التقديري في زمان الشك.

وثانياً: إنّ ظاهر الروايه كون اليقين الوارد في الكبرى بقوله: «لا- تنقض اليقين أبداً بالشك» هو كشف اليقين الوارد في الصغرى، وهو قوله: «فإنه على يقينٍ من وضوئه» فكما أنّ هذا اليقين يراد منه الفعلي لا التقديري، هكذا يكون المراد من اليقين في الكبرى للزوم الوحده في القضيتين.

وثالثاً: إنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى أن يكون المراد من «لا- تنقض اليقين» هو الواقعي بالشك لا التقديري الذي ليس إلّا الاعتبار.

ص: ٤٧٤

ورابعاً: إنّ قوله: «أبدأ» يفيد أنّ التأييد للحكم، وهذا لا يمكن إلاً بملاحظه أصل وجود الحكم. ثم إنه قد يراد منه التأييد والاستمرار وقد لا يراد، فلو لوحظ أصل وجود الحكم بعدم النقص لتمام ظرف الشك وتأييده إلى آخر الشك بواسطة ملاحظه حال اليقين التقديرى، فلا يبقى موردٌ لتعلق كلمه أبدأ به، لأن الاستمرار إذا لوحظ بملاحظه اليقين التقديرى بملاحظه تأييده ثانياً يكون من قبيل تحصيل الحاصل، فصحة ايراد هذه الكلمه يقتضى أن لا يكون اليقين إلاً بلحاظ الحاله السابقه، لا بالنسبه إلى الزمان اللاحق، وعليه فيكون معناه - بملاحظه لفظ أبدأ - أن اليقين لا ينقض من أول زمان حدوثه إلى حين آخر الشك، ويكون الحكم حكماً أبدأً.

وخامساً: إنّ قوله عليه السلام فى ذيل الصحيحه: «بل انقضه بيقين آخر» ليس حكماً مجعولاً، لامتناع جعل ايجاب العمل على طبق اليقين، بل بمنزله جعل الحجيه والكاشفيه له، فلا محاله تكون هذه الجملة لتعيين الغايه للحكم المتقدم، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، أو لافاده استمراره حتى مع وجود الظن ان اريد بالشك ما هو المصطلح، لا عدم العلم، ويفهم من هذه الغايه أن المتكلم اعتبر ثلاثه امور وهى: اليقين السابق، والشك المستمر، واليقين المتأخر، ثم قال إنّ حكم اليقين بالأمر السابق مستمرٌ فى زمان الشك، ولا يرفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه، فاعتبار اليقين التقديرى فى ظرف الشك كما لا يساعد هذه الاعتبارات (١).

أقول: ونحن نزيد على كلامه الشريف مع متانه بيانه تمييزاً له وتكميلاً لمرامه:

ص: ٤٧٥

الظاهر من الروايه أنه قد نُسب النقص إلى مطلق اليقين والشك، أى سواء كان اليقين والشك فى الشك فى الرفع أو الشك فى المقتضى.

وحينئذٍ: إن اريد من اللفظ هذا الاطلاق كان الاستعمال حقيقياً، لأنه قد استعمل فى مطلق أفراده.

وأما إن اريد من اليقين والشك خصوص الشك فى الرفع دون الآخر يكون استعمالاً مجازياً لأن اللفظ المطلق قد استعمل فى خصوص أحد فرديه دون الآخر، ومن المعلوم أنه مع امكان الحقيقه مجازياً، لا يصار إلى المجاز.

وبالجملة: ظهر أن اليقين الذى قد تعلق به عدم النقص:

١- قد يلاحظ بلحاظ مباديه أى بالنظر إلى مبادئ الشك.

٢- وقد يلاحظ بالنظر إلى المتعلق من المتيقن والمشكوك.

٣- وقد يلاحظ بالنظر إلى الجرى والبناء فى مقام العمل.

٤- وقد يلاحظ بالنظر إلى ذات اليقين والشك من دون نظرٍ إلى شىء من تلك الأمور، وهذا هو الظاهر من الاطلاق كما لا يخفى.

ثبت من جميع ما ذكر بأن هذه الصحيحه تدل على أنّ فرض حجّيه الاستصحاب فى مطلق الشك فى الرفع والمقتضى هو الأولى، والله العالم.

الوجه السادس: قال المحقق الخمينى رحمه الله فى توجيه واثبات اختصاص حجّيه الاستصحاب للشك فى الرفع دون الشك فى المقتضى، بأن أدله الاستصحاب إنّما وردت على طبق ارتكاز العقلاء وبنائهم على العمل مع طبق

الحاله السابقه،ولا اشكال فى اختصاص بنائهم على العمل على طبقها فى الشك فى الرفع دون المقتضى (1).

فأجابه قدس سره: بأن أصل بنائهم على ذلك ممّا لا إشكال فيه، وأمّا كون بنائهم بلحاظ اليقين بالحاله السابقه والشك اللاحق، أو بلحاظ أصل الكون فى السابق الموجب للحكم بالبقاء عملاً فممنوع، لأن بنائهم ليس إلّا الحصول الوثوق والاطمينان لهم، بحيث لو فرضنا وجود مورد كان لهم اليقين بالسابق والشك فى اللاحق، من دون حصول الوثوق والاطمينان، لا يكون عملهم على طبق الحاله السابقه، كما أن كون الأخبار وارده على طبق الارتكاز العقلانى فممنوع غايه المنع، لأن الظاهر من الكبرى المتلقاه منها أنّ ما هو موضوع لوجود العمل هو اليقين بالحاله السابقه، والشك فى بقائها، من غير دخاله شىء آخر فيه، وهذا أمر تعبدى غير ارتكازى للعقل، كما أنّ جملة «لا ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» فى مثل الوضوء ونحوه لا يدلّ على ارجاعه إلى ارتكازه كما توهم، لأنّ العقل فى مثل الوضوء إذا حصل له الخفقه والخفتان يتحققون عنهما لا- أن يعتمدون على العمل بالحاله السابقه، فجعل ذلك عند العقل تأييداً على اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع فقط مما لا يساعده الاعتبار.

قلنا: يمكن أن يكون بناء العقل على الحاله السابقه لحصول الوثوق والاطمينان كما قاله رحمه الله، إلّا أن منشأ حصول ذلك يمكن أن يكون لأجل وجود

ص: ٤٧٧

اليقين السابق والشك اللاحق، فبذلك يصح دعوى وجود الارتكاز وبناء العقلاء، إلا أنه سبق منّا القول بأن الاستصحاب لو كان حججه بواسطه ذلك، لصار من الأمارات، ولانحصر حججه بخصوص ما يحصل للانسان بواسطه اليقين السابق والظن والوثوق بالبناء دون من لم يحصل له ذلك، مع أن ظاهر كلمات الأصوليين - تبعاً لظاهر الأخبار - كون الاستصحاب حججه لأجل اليقين السابق والشك اللاحق، ولولم يحصل له الوثوق والاطمينان، فتكون حججه حينئذ باعتبار التعبد دون خصوص ارتكاز العقلاء، وعليه فلا ينافى أن يكون الاستصحاب حججه بلافق بين الشك فى الرفع والشك فى المقتضى تعبدًا.

هذا لولم ندع وجود الارتكاز أيضاً، إذا حصل الوثوق والاطمينان بالبقاء بواسطه اليقين بالحاله السابقه، حتى فى الشك فى المقتضى أيضاً، ولا نسلم كون بنائهم منحصرًا فيما إذا كان المقتضى قطعاً موجوداً، وكان الشك فى الرفع كما توهم، والله العالم.

أورد المحقق العراقى على تعميم حججه الاستصحاب العراقى فى تقريراته نقضاً وإشكالاً على دعوى اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع، قال ما حاصله:

(إن مقتضى قبول ذلك هو عدم حججه الاستصحاب فى الشبهه الحكميه، بل الموضوعيه فى الأحكام التكليفيه رأساً إلفى موارد نادره مثل الشك فى الفسخ، أو المبتلى بالمزاحم، أو حصول أحد العناوين الثانويه الموجب لرفع فعليه التكليف مثل الشك فى لزوم العسر والخرج أو الضرر ونحوها.

توضيح ذلك: إنَّ التكاليف الشرعية على مذهب العدلية تابعه للمصالح والمفاسد والملاكات الواقعية الكائنه في متعلقاتها، فلا يكاد يشك في بقاء حكمٍ إلَّا للشك في ثبوت ملاكه الذي اقتضى حدوثه، لأنه من الواضح أن الأحكام من جهة الملاك تكون على قسمين:

قسمٌ يكون المقتضى للبقاء هو ذاته المقتضى لحدوثه، وهو كما في الأحكام الوضعيه مثل الملكيه والزوجيه.

وقسم ما لا يكون كذلك.

والقسم الأول منه لو شك فيه كان الشك من جهة الشك فيما يزيلها وهو الرفع، لا من جهة الشك في مقتضيه، نظير الملكيه والزوجيه، حيث أن المقتضى لحدوثها هو التبعيد، وأما بقائها كان بحسب استعداد ذاتها، فالشك يكون من قبيل الشك في الرفع المقتضى هذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك بل كان المقتضى للحدوث هو المقتضى للبقاء وهو الملاك، وهو كالأحكام التكاليفيه حيث يكون طرّاً من هذا القبيل، لأن المصالح والأغراض التي كانت علّه لحدوثها هو العلّه لبقائها في متعلقاتها، حيث إنَّ روح الوجوب والحرمة هو الاراده الحقيقيه والكراهه الحقيقيه وهما تتبعان المصالح والمفاسد الكائنه في متعلقاتها، فمهما وجدت فيه مصلحة وجدت إرادته الوجوب من المولى، ومهما لم تجد لم تكن الإراده موجوده، فلا محاله لو شك في موردٍ كان شكاً في ثبوت الملاك والمصلحة، والمقتضى لاستحاله استعداد التكليف للبقاء بدون بقاء المصلحة في

متعلقه، فإذا قلنا بعدم حجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى أوجب ذلك سد باب الاستصحاب في باب الشك في الأحكام التكليفية إلا في موارد نادره كمورد الشك في النسخ بناءً على كونه رفعاً لا دفعاً، وموارد الشك في فعلية الحكم من جهة الشك في طرؤ ما يمنع عن فعليته من وجود مزاحم أقوى، أو طرؤ عجز عن امتثاله من العسر والخرج والضرر، وهو كما ترى، لأن حصر مورد الأخبار الكثيره الداله بألسنه مختلفه وتأكيدات بليغه على عدم نقض اليقين بالشك في التكليفات بالموارد النادره من البعد بمكان لا يخفى على العارف، خصوصاً مع ملاحظه عدم الاحتياج إلى الاستصحاب في تلك الموارد بأكثرها، لوجود بناء العقلاء على لزوم الجرى على طبق المقتضى وعدم الاعتناء باحتمال وجود المزاحم الأقوى، نظير وجود بنائهم على حجيه العام ووجوب العمل به عند عدم قيام حججه أقوى على خلافه، ولذا لا يعتنون باحتمال وجود خاص أو معارض في البين على الخلاف، كما أن موارد الشك في التكليف من جهة في قيد من القيود زماناً أو زمانياً مما يرجع إلى الشك في القدره أيضاً لاستقلال العقل عند احراز ملاك التكليف والشك في القدره بلزوم الاحتياط وعدم الاعتناء بالشك بالقدره على الامثال.

فتحقق من جميع ذلك هو صحه القول بحجيه الاستصحاب في جميع أقسامه من الشك في المقتضى أو الرافع أو رافعيه الموجود، سواء كان الشك من جهة الشبهه الحكميه أو المفهوميه أو الموضوعيه، وذلك لعموم حرمة نقض اليقين



بالشك الشامل لجميع هذه الأقسام) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ما ذكره في أصل دعواه وإن كان لا يخلو عن وجه، لوضوح كثره الحاجة إلى الاستصحاب في الشك في المقتضى في باب الأحكام، كما هو ملاحظ في موارد كثيرة، إلا أن ما ادّعه من جعل الأحكام الوضعيّة من غير قبيل الشك في المقتضى بل من أفراد الشك في الرفع عكس ذلك في الأحكام التكليفيّة، لا يمكن المساعدة معها لوضوح أنّ الأحكام الوضعيّة على قسمين كالتكليفيّة، لوضوح أن الزوجية المشكوكه في المقصود عليها بالعقد الانقطاعي إذا شك في زمان انقضاءها فإن الشك فيه من الشك في المقتضى لا الرفع، وكذا في الملكيه الحاصله من البيع بشرط كما هو المتعارف حيث نشك في مقدار وقته، كما أن الشك في الأحكام التكليفيّة يكون على قسمين: فقد يكون من قبيل الشك في المقتضى، وقد يكون من جهه الشك في الرفع، ولكن الأمر في ذلك سهل بعد موافقتنا لأصل الدعوى.

\*\*\*

ص: ٤٨١

---

١- ١. نهاية الأفكار: ج ٨٥/٤.

ومن الأخبار التي استدلل بها على حجته الاستصحاب الخبر المضمّر رواه الشيخ الطوسي باسناد صحيح إلى الحسين بن سعيد عن حمّاد عن زراره، قال:

١-قلت له: أصاب ثوبى دم رعاٍ أو غيره أو شيء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيتُ أن ثوبى شيئاً وصليت، ثم إنى ذكرتُ بعد ذلك: قال تعيد الصلاة وتغسله.

٢-قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبتَه فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد... (١).

٣-قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً... (٢).

٤-قلت: فإنى قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك... (٣).

٥-قلت: فهل على إن شككت فى أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فقال: لا،

ص: ٤٨٢

١-١. الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

١-٢. الوسائل: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

١-٣. الوسائل: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، ذيل الورقه، الحديث ١.

ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك... (١).

٦-قلت: ان رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً (٢).

أقول: هذا الحديث الشريف الذي اقتطعه صاحب «الوسائل» ورواه في أبواب مختلفه مشتمل على ستة فقرات، والمهم في جميعها هو قوله عليه السلام:

(فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) الوارد في ذيل الفقرة الثالثة والسادسة، وهي بمنزلة الكبرى للصغرى التي هي قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت).

والخداشه في الخبر بأنه وإن صح اسناده إلى زراره لكنه مضمّر لعدم نسبته إلى الإمام عليه السلام، ممنوعه لأنّ مثل زراره شأنه أجل من أن ينقل الحديث عن غير الإمام عليه السلام كما لا يخفى.

الإشكال الأول: قد يقال بأن الألف واللام في (لا تنقض اليقين) هو العهدي والمشير بها إلى اليقين المذكور في الصغرى وهو قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) فيدل الحديث على حجية الاستصحاب في خصوص الشك في الطهاره لا مطلقاً.

ص: ٤٨٣

١-١. الوسائل: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢-٢. الوسائل: ج ٢، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الجواب: الأحسن القول بأن الألف واللام هنا للجنس لا للعهد، فتدلّ على حجيه الاستصحاب في مطلق الموارد بل عن الشيخ الأعظم قدس سره الالتزام بأنه للجنس هنا أظهر، وقال في توجيه ذلك بأن هذه الجملة في الصحيحه السابقه مسبوقة بقوله: (لأنك كنت على يقين من وضوئك) كما أنّ الحال كذلك في الجملة الأولى الواقعه في الفقره الثالثه، فيمكن أن تكون لبيان الاجتماعين من الجنس والعهد، هذا بخلاف الجملة المذكوره في الفقره السادسه حيث لم تكن مسبوقة بالذكر حتى يحتمل العهد، فينحصر احتمالها للجنس وارجاعه إلى الصغرى الموجوده قبل الفقره الثالثه، حتى يكون عهداً بعيداً ولذلك استظهر الشيخ رحمه الله أن يكون الألف واللام هنا للجنس أظهر، وعليه للجنس فتصير هذه الروايه من أدلّه حجيه الاستصحاب مطلقاً.

هذا مضافاً إلى امكان تأييده بأن الكبرى اشاره إلى أمر ارتكازى عقلائي، ولأجل ذلك قال عليه السلام: (فليس ينبغي) أى كيف تنقض اليقين مع أن العقلاء لا يفعلون كذلك، والارتكازيه المذكوره تفيد حجيه الاستصحاب مطلقاً لا في خصوص اليقين بالطهاره عن الخبث فيه وفي الحدث فى السابق.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: كما قد مرّ آنفاً بأن الاستصحاب حجه لأجل أمر تعييدي لا لخصوص الاتكاز عند العقلاء، لأنهم لا يبنون على طبق الحاله السابقه لأجل وجود اليقين، بل بنائهم عليه لأجل حصول الاطمينان والوثوق، وان كان قد يحصل ذلك الوثوق من اليقين السابق، مع أنّنا نلتزم ونحكم بحجيه الاستصحاب

حتى ولو لم يحصل الوثوق والاطمينان من اليقين السابق، وهو لا يتحقق إلّامع تعبدية الاستصحاب، هذا ومن جهة اخرى لو كان حجيه الاستصحاب لأجل بناء العقلاء، لصار الاستصحاب من الأمارات لا الأصول، وهو خلاف مسلك القوم.

الإشكال الثانى: قيل إنّ دلاله هذه الروايه على حجّيه الاستصحاب موقوفه على أنّ المراد من اليقين فى جملة: (فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك) هو اليقين المتعلّق بالطهاره قبل حدوث الظن بالاصابه، لا- اليقين الحاصل بعد الظن والفحص عن النجاسه، ويقينه بعدم وجودها، ثم حصول الشك بعد اليقين والذى أجابه عليه السلام بقوله: (لا تنقض اليقين بالشك) فإنه لو كان المراد من اليقين هو اليقين الثانى، لأصبحت الروايه دليلاً على حجيه قاعده اليقين والشك السارى لا الاستصحاب.

والجواب أوّلاً: إنّ هذا الاحتمال مخالفٌ لظاهر الروايه، إذا لفحص بعد حصول الظن بالاصابه أعم من أن يحصل له اليقين بعدم وجودها، أو يحصل الشك له بعد الفحص أيضاً، فحملة على ما قد حصل له اليقين بعد الفحص حملٌ على خلاف ظاهره، فتكون الجملة والكبرى لبيان حجيه الاستصحاب لا قاعده اليقين.

وثانياً: بأنه على فرض تسليم كون جملة الكبرى فى الفقره الثالثه دليلاً على حجيه قاعده اليقين بالتقريب المذكور، لكنه لا يوجب عدم دلاله الروايه على حجيه الاستصحاب فى الجملة الثانيه الواقعه فى الفقره السادسه، حيث انه كان فى الصلاه وحصل له الشك، ثم رأى الدم رطباً واحتمل أنه الدم السابق أو احتمل وقوعه فى الحال، فقوله: (فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك) يكون بلحاظ

الاستصحاب قطعاً، لأنه ليس من الشك السارى قطعاً، فالرواية إما دالّة على حججه قاعده اليقين والاستصحاب معاً بفقرتين، أو وارده وداله مخصوص الاستصحاب فقط ان كانت كلتا الفقرتين للاستصحاب، فيصحّ جعل الرواية من أخبار باب الاستصحاب مطلقاً كما لا يخفى.

الاشكال الثالث: الفقرة الثانيه تفيد أنّ الراوى-وهو زراره- يعلم اجمالاً- بنجاسه ثوبه، لأنه قال: «قلت: فإني لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه أصابه فطلبتَه فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد»، واعتماداً على ظاهر الخبر كيف مثل زراره الاقدام على الدخول فى الصلاه مع العلم الاجمالى بنجاسه ثوبه، حيث إنّ الحمل على غفلته عن نجاسه ثوبه حين الدخول فى الصلاه بعيداً فى الغايه كبعد حمله على صورهِ حصول القطع بالعدم بعد الفحص، وأبعد عنه حمله على اعتقاده بعدم منجزية الاجمالى عنده.

فأجاب عنه المحقق العراقى قدس سره: (بالالتزام بغفلته عن نجاسه ثوبه حين الدخول، إذ لم يكن فى البين ما يوجب بُعد ذلك منه، ولا كان فى كلامه أيضاً ما يبعده، غير أنه طلبها ولم يظفر بها فدخل فى الصلاه ثم وجدها بعد الصلاه) انتهى (1).

أقول: ونحن نزيد على كلامه رحمه الله بإمكان أن لا يكون فى الواقع فعل زراره وعمله بل أراد طرح السؤال معرفه جواب الإمام عليه السلام فى هذه القضية فيما لو صدرت من مكلف عامي، ولذا نجده يسأل عن حالات مختلفه، حيث يبعد وقوع

ص: ٤٨٦

تمام ذلك لمثله أو مكلف في صلاه واحده ثم السؤال عما وقع، والله العالم.

الإشكال الرابع: والذي أوقع الأصوليين في حيص وبيص، وسلك كل واحد منهم مسلكاً وسيلاً للتخلص عن هذا الإشكال، وهو إنَّ التعليل الوارد في الفقه الثالث من الروايه وهو قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً» لا يناسب مع مفروض السائل، حيث إنه بعد الصلاه قد رأى الدم وتيقن بذلك، فرفع اليد عن اليقين بالطهاره، والحكم بوجوب الاعاده بعد العلم والالتفات لا يكون نقضاً بالشك، بل يكون من نقض اليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه. نعم، لو حكم بوجوب الاعاده قبل الانكشاف وقبل تحقّق العلم بالنجاسه، كان هذا نقضاً لليقين بالشك بالمعنى الأعم الشامل للمظنون، كما هو المفروض في الروايه، أو علّل عدم جواز الدخول في الصلاه بملاحظه مظنون النجاسه كان هذا المنع من باب النقض اليقين دون اعادتها بعد العلم بها.

أقول: قد اجيب في التفصّي عن هذا الإشكال بأمور ووجوه لا يخلو عن وهن وإشكال فلا بأس بذكرها.

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقق العراقي بقوله: (إنَّ هذا الإشكال مبنئ على كون النجاسه المرثيه بعد الصلاه هي النجاسه المظنونه التي خفيت عليه قبل الصلاه فيصح هذا الإشكال إنّه نقض باليقين لا بالشك، وأما لو كانت النجاسه المرثيه بما احتمل وقوعها بعد الصلاه، بحيث لم يعلم وقوع الصلاه فيها- كما لعلّه هو الظاهر أيضاً ولو بقريته تغير اسلوب العبارة في كلام الراوى في هذه الفقهه، بقوله: «فلما

صليت فرأيت فيه» حيث قد جرد كلمه (فرأيت) عن الضمير الذى قد أتى به فى الفقره السابقه بقوله: «فلما صليت وجدته» مع الضمير-فانه لو كانت النجاسه المرثيه هى المظنونه التى خفيت عليه قبل لكان الجرى أن يقول رأيت مع الضمير لا- خالياً عنه، مؤيداً ذلك بما فى الفقره الأخيره من الروايه التى ابدى فيها الإمام عليه السلام احتمال وقوع النجاسه حين رؤيتها، فلا يرد فى البين إشكال بداهه استقامه التعليل بعدم وجوب الاعاده حينئذٍ بعدم نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها، إذ اعاده الصلاه باحتمال وقوعها فى النجاسه عين الاعتناء باحتمال نجاسه الثوب حال الاشتغال بالصلاه، وهى نقضٌ لليقين بطهارته بالشك فيها.

وأجاب عنه نفسه بقوله: ولكن الذى يُبَعِدُ ذلك استيحاش السائل عن التفرقه بين الفرضين وسؤاله عن -لم- التفصيل، فإنه لولا فرض كون النجاسه المرثيه هى المظنونه سابقاً، لا مجال لاستيحاشه مع ارتكازيه الاستصحاب فى ذهنه) انتهى كلامه (1).

أقول: هذا مضافاً إلى إمكان الإشكال أيضاً على فرض تسليم كون النجاسه المرثيه هى المحتمله وقوعها حين رؤيتها.

ولكنه أيضاً لا- يناسب التعليل، لعدم وجوب الإعادة لحرمة نقض اليقين بالشك، لأنّ الدم إن كان هو الذى وقع حال الرؤيه فهو واقع بعد الصلاه، فلا وجه لإعادة صلاته، لأن النجاسه واقع بعد الصلاه وان احتمل وقوعها حال الصلاه، فلا

ص: ٤٨٨



وجه لاعادتها لا لان نقض اليقين بالشك حرام، بل لأنه لم يلتفت إلى الدّم حتى تجب عليه اعاده الصلاه، وان احتمل أنّ النجاسه هي المظنونه السابقه هي الإشكال مره اخرى.

نعم، يصحّ هذا التعليل للنجاسه المرئيه حال الرؤيه، من جهه عدم جواز الدخول في الصلاه لما بعد ذلك، ولكنه لا يناسب مع فرض علمه بالنجاسه بالرؤيه.

نعم كان ذلك صحيحاً قبل الرؤيه لو احتمل وقوع النجاسه بعد الصلاه.

ولكن يرد عليه: أنه لا يكون مسبوقاً باليقين بالطهاره لأجل حصول الظن بالنجاسه قبل الصلاه:

اللّهم الا أن يراد من اليقين الأعم من اليقين الحقيقي أو اليقين بالأصل، لكنه بعيد جداً كما لا يخفى.

وعليه، فما ذكره مضافاً إلى بُعده بما أشار إليه رحمه الله لا يناسب مع التعليل بما عرفت.

الجواب الثاني: هو ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول» (1) فإنّه - بعد اعتذاره أوّلاً بعدم اضرار هذا الإشكال بصحة الاستدلال بهذه الروايه على حجيه الاستصحاب، إذ العجز عن تطبيق التعليل على مورد الروايه لا يوجب سقوط الروايه عن صحه الاستدلال بها- قال يمكن دفع الإشكال وتطبيق التعليل على المورد بلا تكلفٍ، وخالصه كلامه: بأن الأخبار الكثيره داله على فساد الصلاه مع العلم بالنجاسه في الثوب أو البدن ولو لأجل النسيان عند الدخول،

ص: ٤٨٩

١- ١. فوائد الأصول: ج ٤/٣٤٢.

فتجب عليه الاعاده،دون ما لولم يعلم وصلّى وعلم،حيث لا تجب الإعادته،وقد عمل الأصحاب بمضمون هذه الأخبار،ومن ذلك يُعلم أنّ الطهاره الواقعيه ليست شرطاً،ولا النجاسه الواقعيه مانعاً،بل العلم بهما دخل فيهما.

ثم قال رحمه الله: إنّ أخذ العلم فى الموضوع يتصوّر على ثلاثة أوجه:

تاره: بما أنه صفه قائمه فى نفس العالم،ففى مثل هذا لا يقوم مقامه شىء من الطرق والأصول،بل لم يؤخذ مثله فى الأحكام الشرعيه.

وأخرى: أخذه بما أنه طريق وكاشف عن الواقع،ففى مثله تقوم الطرق وخصوص الأصول المحرزه مقامه،بخلاف غير المحرزه منها وثالثه: أخذه فى الموضوع بما أنه منجز للأحكام،ويوجب استحقاق العقوبه عند المصادفه والمعدوريه عند المخالفه،ففى مثله يقوم مقامه كلّ أصل كان منجزاً للواقع،ولو كان مثل أصاله الحرمة فى الدماء والفروج والأموال،بل ولو كان مثل أصاله الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى.

ثم قال رحمه الله: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أخذ العلم فى باب الطهاره والنجاسه الخَبِيثه يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون العلم بالطهاره شرطاً للصلاه.

الثانى: أن يكون العلم بالنجاسه مانعاً.

وعلى التقدير الثانى: يمكن أن يكون أخذه بصوره كونه طريقاً إلى النجاسه أو يكون منجزاً لأحكام النجاسه.

وعلى التقادير الثلاثة: يصحّ التعليل الوارد في الروايه وينطبق على المورد.

وعلى الأول: كان التعليل بالاستصحاب إنما هو لبيان أن المكلف كان واجداً للشرط، لأنه محرز للطهاره بالاستصحاب، فلا تجب عليه إعادة الصلاه، فيستفاد منه كبرى كليته أن كل من كان محرزاً للطهاره لا تجب عليه الاعاده، نظير التعليل بالاسكار لحرمة شرب الخمر، فيكون حاصل التعليل هو: أيها السائل إذا كنت قبل الدخول في الصلاه متيقن الطهاره وشككت، كان حكمك الاستصحاب وهو البناء على الطهاره وأنتك محرز للطهاره، فلا إعادة، لأن الشرط لك حاصل، فيكون الشرط حينئذ هو الأعم من الطهاره المستصحبه والطهاره الواقعيه، ومقتضى ذلك هو استفاده قاعده كليته مطرده في جميع موارد منصوص العله، كما هو الحال في مثل حرمة الخمر للاسكار.

وأما على الوجه الثانى: بأن يكون العلم بالنجاسه مانعاً، فيستقيم التعليل سواء أخذه بصوره الطريقيه أو المنجزيه، وسواء كانت العله المجموع المركب من المورد الاستصحاب، أى مجموع: (لأنك كنت على يقين من طهارتك...) وقد انتقض، أو كانت العله خصوص قوله: (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) وذكر المورد كان توطئه لذكر العله، فالتعليل بذلك إنما كان لافاده أن النجاسه فى مفروض السؤال ليس لها منجز لعدم العلم بها تفصيلاً أو اجمالاً، والشك فيها ملغى بحكم الاستصحاب لا يوجب الاعاده لعدم تحقق موضوع ما يوجبها، فذكر المورد كان لبيان عدم حصول العلم بالنجاسه لتحقيق الطريق أو المنجزيه وذكر

الاستصحاب كان لبيان أن الشك في النجاسة ملغى عند الشارع.

فالحاصل: ظهر أن التعليل بذلك حسن، سواء كان العلم بالطهارة شرطاً، أو العلم بالنجاسة طريقاً أو منجزاً، وكان بيان المورد لذكر أنه لم يحصل العلم المانع، وذكر التعليل لبيان أن الشك ملغى، لأنه لولاه يوجب نقض اليقين بالشك لو حكمنا بوجوب الاعاده مع الشك في النجاسة، فظهر أن الحُسن في التعليل لا يكون إلّا بذلك.

ثم يختار رحمه الله كون العلم بالنجاسة مانعاً لا أنّ احراز الطهارة شرطاً، وما ترى من الحكم بوجوب إعادته من صلّى في النجاسة غافلاً كان لأجل أنه التفت إليها وإلّا يكفى عدم العلم بالنجاسة، وهذا العنوان يحصل مع استصحاب الطهارة، لأنه حال الظن بالأصابه لم يكن عالماً بالنجاسة، فلا وجه لوجوب الاعاده... إلى آخر كلامه بتفصيله وطوله مما لا نحتاج إلى ذكره.

أقول: يرد على كلامه:

أولاً- مع تسليم ما ذكره من أنّ الملا-ك في صحه الصلاه إما احراز الطهارة بلحاظ الشرطيه، أو عدم العلم بالنجاسة بلحاظ المانعيه- أن وجه عدم وجوب الاعاده، كون الطهارة حاصله بواسطه الاستصحاب، فيكون عدم الوجوب أثر الاستصحاب لا أثر حرمه نقض المتيقن بالمشكوك، مع أن الإمام عليه السلام علّل وتمسك بحرمه النقض الذي هو من آثار المتيقن، دون أن يحكم بأن وجه عدم الوجوب هو جريان الاستصحاب.

وثانياً: هذا التعليل إنّما يصح قبل الانكشاف، يعني لو لم تنكشف له الحاله

برؤيه النجاسه لكان وجه عدم وجوب الاعاده هو حرمة نقض اليقين بالشك، لا بعد الانكشاف وظهور النجاسه، فحينئذٍ لو قلنا بوجوب الاعاده، كان؟! لأجل نقض اليقين باليقين لا- نقضه بالشك، فكيف استدل الإمام عليه السلام بعد الانكشاف بحرمة النقض.

وثالثاً: ولو سلمنا كون عدم العلم بالنجاسه كافياً للحكم بالصحة بأيّ قسم من أقسام دلالتها قسم من سواء الطريقيه أو المنجزيه، هذا إذا لم ينكشف الخلاف، وأمّا إذا ظهر الخلاف وثبت أنه كان نجساً، فهل يكفي ذلك الأصل ولو كان فى الوقت، ويقدر على تحصيل الشرط أو رفع المانع؟ ولا- يخفى أن هذا لا- يصح إلّا على القول بكفايه الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، وهو مورد خلافٍ بين الأصحاب جداً، فيعود المحذور مرّه اخرى.

وبالجملة: ظهر عدم تماميه الوجه الثالث، وهو الذى ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى بيان حسن تطبيق التعليل عليه، وهو أن الاعتبار فى الشرط فى باب الطهاره الحَبِيثِ حال الالتفات إليها، مجرد احراز الطهاره ولو بالأصل لا نفسها، فوجه عدم وجوب الإعادة هنا إنّما هو لأجل أن الراوى قد احرز الطهاره حال الاتيان بها واقعاً، ووجه عدم تماميه أنه كان يقتضى أن يعلل وجه عدم وجوب الاعاده باحراز الشاك الطهاره لا بحرمة النقض وبالطهاره المحرزه حال الانكشاف، مع أن هذا التعليل يكون مؤثراً قبل الانكشاف لا بعده، وعليه فحينئذٍ الحكم بوجوب الاعاده كان لأجل نقض اليقين باليقين، كما لا يخفى.

الاشكال الأول: توهم بعض كون هذه الفقره من الروايه مرتبطه بقاعده اليقين لا الاستصحاب، لعدم امكان تطبيق التعليل على المورد.

أقول: الانصاف عدم تماميه ذلك وعدم صحه حملها على قاعده اليقين، لأنه يرد عليه:

أولاً: بما قد عرفت منا سابقاً إنه لم يحصل له اليقين بالطهاره بعد الفحص والنظر حتى يوجب حصول الشك السارى له بعده فى ذلك اليقين السابق، ليطابق مع قاعده اليقين، إذ لو كان قد حصل له اليقين لاشار إليه السائل فى الروايه.

وثانياً: حتى لو سلمنا حصول اليقين السابق له عند الفحص والنظر، ليس فى الخبر اشاره إلى حصول الشك له بالنظر إلى زمان اليقين السابق، حتى تتحقق مورد قاعده اليقين، لأن ركنها الثانى هو الشك السارى، وهو مفقود هنا.

وثالثاً: إنَّ الحاله المفروضه هو حصول اليقين بالنجاسه بالنظر إلى الزمان السابق، فهو أيضاً موجب لاشكال وهو لماذا لا يجب عليه الإيعاده، إذ التعليل بحرمة نقض اليقين بالشك لا يكون له موردٌ حينئذٍ إلا إذا أرجعناه إلى الأصول الجاربه فى حقّه كاستصحاب الطهاره، فيخرج الحديث بالنسبه إلى هذه الفقره عن قاعده اليقين ويكون مرتبطاً بالاستصحاب، وعليه فلا بد من التأمل فى رفع الإشكال عن تطبيق التعليل على المورد، والذي يختلج فى سبيل ذلك بالبال هو أن يقال:

إن الطهاره تفرض شرطاً للصلاه تارَةً، وأخرى تفرض كون النجاسه مانعَةً.

فعلى الأول:لابدّ لصحه الصلاه من تحصيل الشرط،فحينئذٍ ان جعلنا الطهاره الواقعيه شرطاً،فلازم ذلك لزوم الإعاده بعد العلم بالنجاسه لفقدان شرط الصلاه.

أما لو كان الشرط هو الطهاره الأعم من الواقعيه،حتّى يشمل الظاهريه مثل استصحاب الطهاره،فهو موجود هنا حال الصلاه،فلازم الحكم بصحتها هو عدم نقض اليقين بالشك،وعليه فتعليل الإمام عليه السلام بحرمه نقض اليقين بالشك كان بلحاظ كونه علّه العلّه،أى المنشأ لما هو العلّه،لوضوح أن الحكم بعدم الإعاده كان بلحاظ كفايه الطهاره الظاهريه،وعلّه هذه الكفايه عدم نقض اليقين بالشك حال الصلاه،فلازم نقيضه حينئذٍ هو عدم الكفايه الموجب للحكم بوجوب الإعاده، ولازم وجوبها هو نقض اليقين بالشك،وعدم الاعتناء بالاستصحاب بعد العلم، فأراد الإمام عليه السلام افهام زواره بأنه ليس لك أن تنقض يقينك بالشك فى النجاسه لوجود شرط الصلاه-وهو الطهاره الظاهريه-حال الصلاه،ومع وجوده لا اعاده.

وأن قلنا:بأن النجاسه مانعه،فلازم وجود الاستصحاب حال الصلاه هو أن مانعيه النجاسه ليست بوجودها الواقعي،بل المانع هو العلم بالنجاسه،حتّى ولو كان منشأ هذا العلم هو الأصل فحينئذٍ حيث أن المكلف يكون عالماً بالطهاره سابقاً فاستصحابها يحقق له العلم بارتفاع المانع ولو من ناحيه الأصل،فتكون صلاته صحيحه لأجل عدم وجود المانع لها بواسطه الطهاره،وهو لا تنقض اليقين بالشك،فلو حكمنا بوجوب الإعاده بعد العلم بالنجاسه بعد الصلاه،يوجب ذلك

رفع يده عن الاستصحاب الذي كان حال الصلاة، فيصير معناه جواز نقض اليقين بالشك بالنسبه إلى حال الصلاة، فأشار الإمام عليه السلام بأنه لا- تجب الإعادة لأنك لم تعلم بالنجاسه حال الصلاة، وإنما علمت بها بعد الصلاة، وهذا لا يوجب كونه حال الصلاة معلوم النجاسه، فصلاته تكون حينئذٍ صحيحه ببركه الاستصحاب حال الصلاة الذي معناه حرمه نقض اليقين بالشك، الموجب لعدم وجوب الإعادة.

هذا غايه ما يمكن أن يقال في توجيه الروايه، وجعل الفقره الثالثه مرتبطه بالاستصحاب.

الاشكال الثانى: إن مقتضى قبول ذلك في المقام لزوم إجراء ذلك في جميع موارد الاستصحابات، مع أنهم له يلتزموا به كما في من استصحب الطهاره عن الحدث و ثم صلّى بهذا الاستصحاب، ثم انكشف في الوقت الحكم ببطان استصحابه، وكونه حال الصلاة كان محدثاً، وعلم بذلك بعد الصلاة، فقد حكم الاصحاب ببطان صلاته ولزوم الاعاده، فما الفرق بين المقامين، ولماذا الحكم هنا بالبطان وبالصحه هنا؟

والذى يمكن أن يقال في وجه الفرق: هو أن يقال إنّ حكم النجاسه والطهاره في الموردین بحسب القاعده، لأن مقتضى الجمع:

بين الاطلاقات الوارده في أن الصلاة لا بد لها من الطهاره، مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور» أو اطلاق قوله: «لا تصلّ في ثوب أصابه الدم أو البول» أو غيرهما من النجاسات، حيث يستفاد منها لزوم الاجتناب عن تلك النجاسات



لأجل كونها مانعاً أو الطهاره شرطاً.

وبين دليل جواز العمل بالاستصحاب فى الطهاره وعدم النجاسه، وبين هذه الصحيحه التى حكمت بصحة الصلاه الكذائيه حتى بعد العلم بالنجاسه، بخلاف الاستصحاب الوارد فى سائر الموارد، حيث يكون حجّه ما لم ينكشف الخلاف، يُفهم أن شرطيه الطهاره عن الحدث بالاستصحاب تكون طهاره ماداميه أى مادام لم ينكشف الخلاف فهى محكومته بالوجود، وإلا بعد كشف الخلاف يظهر عدم وجود شرط الصلاه، لأن الطهاره عن الحدث شرط واقعى للصلاه، حتى لو كان تحصيل واقعيته بالاستصحاب، هذا بخلاف الطهاره عن الخَبَث، فإنّ وجود النجاسه مانع إذا أحرز، فإذا أحرز عدمه بالأصل صحت لصلاه لا مؤقتاً بل دائماً لأنه شرط دائمى لا مادامى، فتكون الصلاه صحيحه حتى ولو انكشف الخلاف بعد الصلاه وقبل خروج الوقت، ولذلك ترى أن سيدنا الخوئى رحمه الله نقل الاجماع على صحة الصلاه مع استصحاب الطهاره وعدم النجاسه حتى مع كشف الخلاف بعد الصلاه، لمن كان حال الصلاه غير ملتفتٍ إلى النجاسه، يعنى يكون حكم الالتفات مع الشك والظن المقرونين بالاستصحاب حكم غير الملتفت (1) من الصحه. ولهذا يكون تطبيق التعليل على المورد حسناً، مع فرض كون النجاسه المرثيه بعد الصلاه

ص: ٤٩٧

---

١ - ١. بل ليس وجه الفرق منحصراً بهذه الصحيحه، بل يستفاد ذلك مما ورد بأن الجاهل إذا صلى مع النجاسه تكون صلاته صحيحه حتى إذا علم بنجاسته فى الوقت، لكفايه علمه بالطهاره حال الصلاه. هذا بخلاف الطهاره عن الحدث للجاهل، حيث يجب عليه الإعادة فهو أيضاً مؤيد للفرق بينهما، ومثل الطهاره عن الخَبَث ستر العوره كما لا يخفى.

هي النجاسه المظنونه قبل الصلاه.

وأما التوجيه الذى ذكره الشيخ الأ-عظم رحمه الله-وتبعه المحقق العراقى-من احتمال حدوث نجاسه اخرى بعد تلك النجاسه، وفأصبحت النجاسه المرئيه بالنظر إلى النجاسه المظنونه معلومه فيجب عليه الاعاده وبالنظر إلى النجاسه المحتمله الحادته من باب (لا تنقض اليقين بالشك) فلا تجب الاعاده، فإنه مخالف لظاهر الروايه جداً.

وخلاصه الكلام: هكذا استطعنا من خلال الجمع بين الاطلاقات وبين هذه الصحيحه مع حفظ حسن تطبيق التعليل على المورد فى المقام من رفع المشكله، والله هو العالم بحقيقه الحال.

الاشكال الثالث: ان فى ذيل الروايه تعرّض لوقوع النجاسه فى أثناء الصلاه، وهو قوله: «قلت: إنى رأيتَه فى ثوبى وأنا فى الصلاه. قال: تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتَه، وإن لم تشكَّ ثم رأيتَه رطباً قطعت الصلاه وغسلته، ثم بنيت على الصلاه، لأنك لا تدري لعلّه شىءٌ أوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك» وهذه الفقره من الروايه تفيد أنه عليه السلام جعل الفرق بين وقوع تمام الصلاه فى الثوب النجس، كما فى الفقره السابقه-من حكم بعدم وجوب الإعاده بملاحظه حرمة نقض اليقين بالشك حتّى مع العلم بالنجاسه بعد الصلاه، وبين وقوع بعضها فى الثوب النجس، من الحكم بوجوب الإعاده، كما هو ظاهر قوله:

«تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت فى موضع منه»، ولأجل هذا الإشكال حمل بعضهم

هذه الفقره على صورته العلم الإجمالى، مع أنه مخالفٌ لظاهر الخبر من وجوه:

١- إن الرؤيه بدواً كانت فى حال الصلاه حيث بين له الإمام أن هذه الرؤيه بعد شكك فى أصل وقوع الدم، مع جهله بموضع وقوعه واصابته أى كان الشك فى أصل وقوعه وفى موضعه، لا أن يكون أصل وقوعه معلوماً والموضع منه مشكوكاً، ويشهد لذلك قوله بعده: «وإن لم تشك» حيث لا- يكون المقصود منه عدم الشك فى الموضع، بل المراد هو عدم الشك فى أصل الوقوع.

٢- مضافاً إلى أنه لو كان المراد منه هو العلم الإجمالى، كان ذلك تكراراً، لأنه قد ذكره هذا القسم فى الفقره الثانيه، فلا وجه لتكراره مره اخرى فى الفقره السادسه.

وعليه فلا بد أن تحمل هذه الفقره على صورته الشك فى أصل الوقوع، وحينئذٍ يبقى السؤال عن أنه كيف حكم بعده بوجوب الإعادة مع حكمه بعدمها إذا كان الصلاه قد وقعت جميعها فى الثوب النجس؟!!

والاشكال الرابع: وهو ما يرد على ما ورد فى ذيل الروايه، وهو عدم فرقٍ واضحٍ بين وقوع بعض الصلاه فى النجاسه مع الجهل بها، وبين احتمال حدوث النجاسه فى الأثناء، حيث أمر الإمام عليه السلام فى الثانى بالاستصحاب بقوله: «فليس ينبغى أن تنقض» بخلاف صورته وقوع بعض الصلاه فى النجاسه مع الجهل بها، حيث لم يأمر عليه السلام بالاستصحاب والصحه بل حكم بالإعادة.

توضيح هذا الاشكال: هو أنه بعد حمل الفقرات المتقدمه من الروايه على كون النجاسه المرثيه بعد الصلاه هى النجاسه الواقعه من أول الصلاه إلى آخرها،

وحكمتكم بصحة الصلاه بإجراء الاستصحاب بالبيان المتقدم، فكيف لا يجرى مثل هذا الاستصحاب في موردنا وتصحيح الأجزاء السابقة إذا احتمل حدوث النجاسه من أول الصلاه إلى حال رؤيتها في الصلاه، كما يجرى الاستصحاب أيضاً لتصحيح الأجزاء بواسطه احتمال النجاسه في الأثناء، فأى فرقٍ بالنسبه إلى الأجزاء السابقه بين الشك في حدوث النجاسه في الأثناء، أو العلم بوقوع النجاسه من أول الصلاه مع كونه جاهلاً بها، حيث لا- تجب الإعاده في الشك، هكذا لا بد أن لا- تجب الإعاده في ظرف الجهل، باعتبار أن العلم اللاحق بالنجاسه لا يضرّ بالنسبه إلى السابق، مع أن الإمام عليه السلام قد فرّق بينهما حيث حكم بعدم وجوب الإعاده في الأول دون الثانى.

وبناءً عليه جعلوا احتمال كون النجاسه المرثيه هو الحادث أقوى من احتمال كونها هي المظنونه السابقه، حتى يحصل الفرق بينهما، بأن يكون حدوث النجاسه في الأثناء أو احتمال حدوثها إلى بعد الصلاه يوجب الحكم بصحة الصلاه بواسطه الاستصحاب، بالنظر إلى حال بعد الصلاه، كما يوجب الحكم بالصحة في الأثناء بواسطه الأدله الداله على أن دم الرعاف إذا وقع في الأثناء لا- يكون مصراً مع العلم، فضلاً عن الشك، بخلاف ما لو كان عروض النجاسه من أول الصلاه إلى حال الأثناء، حيث يوجب الحكم بالبطلان، كما حكم به الإمام عليه السلام، لأن النجاسه المظنونه كانت من أولها إلى آخرها.

بل ويؤيد هذا الاحتمال: -أى كون النجاسه المرثيه هي الحادثه المحتمله لا

المظنونه-قول السائل:«فرأيت فيه»ولم يقل:(فرأيتته) حيث يمكن أن يكون وجه الفرق هو كون الأوّل الذى حكم فيه بالإعاده هي المظنونه،والثانى الذى حكم فيه بعدم الإعاده النجاسه الحادثه المحتمل.

كما يؤيد هذا الاحتمال أيضاً: أنه قد ذكر الاستصحاب بقوله:«فليس لك ينبغى أن تنقض اليقين بالشك»حيث ينطبق على النجاسه الحادثه لا المظنونه السابقه، وإلّا كان الأوّلى أن يقال:(وما كان ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك) هذا.

أقول: يمكن أن يجاب عن هذين الاشكالين بجوابٍ مشترك وهو أن يقال:

إن الاستصحاب الذى تمسك به لإثبات الصحه فيما إذا صلى ثم رأى النجاسه مع الإلتفات فى حال الصلاه،وعلم بعدها بأنها كانت موجوده حال الصلاه،مما لا مانع منه حتى بملاحظه الاحتمال الأوّل-أى كون النجاسه المرئيه هي المظنونه السابقه-لافاده الاستصحاب كونه واجداً للشرط أو فاقداً للمانع، كما عرفت تقريبه.

وأما لو رأى النجاسه فى الأثناء،سواء علم بوجودها من أوّل الصلاه أو احتمال حدوثها فى البين،فلا يمكن له حينئذٍ التمسك بالاستصحاب وتصحيح الصلاه،لأن الاستصحاب مفيدٌ ومؤثر فى حال الشك لا بعد حصول العلم،فلو أراد الحكم بالصحه حتى بعد حصول العلم بالنجاسه فى الأثناء،لابد أن يقوم دليل آخر لتصحيح الصلاه،لأنه قد علم بفقده الشرط حال الصلاه،أو علم بوجود المانع حالها،ومقتضى كل واحد منهما هو البطلان،لأن الصلاه عنوان واحد ولها هيئه

اتصاله، والأكوان غير المشغولة بالأذكار أيضاً أكوان صلواتيه بحسب ارتكاز المشرع، ودلاله ظواهر الأدلة، فالصلاة مشروطه من أولها إلى آخرها بالستر وتكون النجاسة مانعه لها، أو الطهاره شرط لها، فلا بد مجال للخروج عن طاهر هذه الأدلة إلبقيام دليل مخرج، وغايه ما يمكن أن تدل الأدله عليه، هي الأخبار الوارده فى دم الرعاف، والوارد فيها أنه لو حدث الرعاف فى أثناء الصلاة وجهل بوقوعه على الثوب فالحكم هو الصحه ويجب عليه البناء على الصلاة.

ودعوى: عدم الفرق بين حدوث هذا الدم، أو كونه من أول الصلاة من جهة وجود المانع، فيالغاء الخصوصيه نحكم بالصحه.

ممنوعه: باحتمال كون (الحدوث اتفاقاً) دخيلاً فى الحكم بالصحه، ولهذا لم يجوزوا تعمد احداث النجاسه فى الصلاة وغسلها فوراً والبناء على الصلاة، وهذا دليل على أن الحدوث هو الدخيل، وهكذا يحصل الفرق بين ما لو كانت النجاسه محتمله من أول الصلاة إلى الأثناء ثم علم بها فيحكم بالبطلان، لأجل عدم امكان جريان الاستصحاب لما بعد العلم بأنها النجاسه المظنوننه، فعدم وجود دليل يدل على الصحه فعلاً- لأن أدله دم الرعاف الموجه للحكم بالصحه كان مخصوصه بصوره الجهل بوقوع الدم ثم العلم فى الأثناء، بأن احتمال وقوع النجاسه فى الأثناء وكان الدم رطباً، حيث إن دليل دم الرعاف يشمل، كما أن الاستصحاب يحكم بالصحه لأجل وجود الشك فى الحال، مضافاً إلى أنه لو أصابه الدم مع العلم بأنه هى النجاسه الحادثه، فإن هذا الاحتمال لا يوجب البطلان فضلاً عن احتمالها.

والأصل الذى يمكن جريانه هنا هو أصاله عدم عروض النجاسه المانع، حيث يوجب الحكم بالصحه، لا لأجل دخله فى حدوث النجاسه ليصبح أصلاً مثبتاً، بل لأجل التمسك بأصاله عدم عروض المانع، لأن النجاسه أما تكون مانعه كما هو المختار وفاقاً للمحقق الخمينى قدس سره، وإمّا أن تكون الطهاره شرطاً، فباعتبار أصاله عدم وجود المانع أو بقاء شرط الطهاره نحكم بالصحه، كما أن أصاله بقاء الهيئه الاتصاليه فى الصلاه أيضاً تحكم ببقاء الهيئه بعد عروض النجاسه.

وبالجملة: فرق بين حصول العلم بالنجاسه بعد الصلاه وعدم وجوب الاعاده لأجل الجميع بين الاطلاقات وسائر الأدله، ومنها الصحيحه المذكوره، وكذا العلم الحاصل فى الأثناء لما يحتمل وقوع النجاسه فى الأثناء، حيث نحكم بالصحه لأجل دليل دم الرعاف، حيث يكون مخرجاً عن الأصل الأولى الدال على بطلان الصلاه بفقد الطهاره أو بوجود المانع، وبين العلم الحاصل بالنجاسه فيما إذا كانت النجاسه هى المظنونه من أول الصلاه، حيث لا يوجد دليل يدل على صحه هذه الصلاه الفاقده للشرط أو الواجده للمانع.

فهذا الجواب جوابٌ عن كلا الاشكالين كما لا يخفى.

وخلاصه الكلام: ثبت من جميع ما حققناه فى مقام رفع الإشكالات الوارده على دلالة الروايه، أنّ دلالتها تامه ولا- غبار عليها، ويصح الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب حصراً ولا تدل على قاعده اليقين ولا علاقته لا بها، وأن الفقرتين المذكورتين فى الخبر من أنه لا ينبغى لك أن تنقض اليقين مرتبطان بالاستصحاب دون قاعده اليقين، والله العالم.

ومن الأخبار المستدلّ بها لحجّته الاستصحاب هي التي رواها زراره، والصحيحه الثالثه التي وقع صدرها في أبواب الخلل من «الوسائل» (١) وهذا متنه:

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: يركع بركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفاتحه الكتاب ويتشّهّد، ولا شيء عليه: وذيله مذكور في «الوسائل» (٢) وهذا متنه. قال: «إذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالأخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتمّ على اليقين فينبى عليه ولا يعتدّ بالشك في حالٍ من الحالات».

أقول: الحديث من حيث السند صحيحٌ ومعتبر غاية كونه حسناً لأجل إبراهيم بن هاشم، والتردد في محمد بن إسماعيل - هو ابن بزيع - أو البرمكي أو النيسابوري - تلميذ الفضل وهو الأقوى - أو غيرهم لا - يضّرّ ولذلك عدّه حسناً، وعليه بعض الأصوليين فالأحسن الرجوع إلى البحث عن دلّالته على

ص: ٥٠٤

١-١. وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الخلل الواقعه في الصلاه، ح ٣.

٢-٢. وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الخلل الواقعه في الصلاه، ح ٣.



الاستصحاب بأنه هل يمكن جعله من أدلته أم لا؟

وقد استشكل عليه: بأنه لا يمكن ذلك، لأنه وان كان مشتقاً على جملة داله على حجيه الاستصحاب، إلا أنه لو أخذ بظاهره كان سبباً للإشكال.

بيان ذلك: إن مقتضى الاستصحاب عند الشك بين الثلاث والأربع هو الحكم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، ولازمه الحكم بإتيانها متصله للركعات حتى يتيقن وقوع الركعات الأربع المطلوبه، وبذلك المعنى هكذا: إذا كنت قبل ذلك يصبح بعدم الإتيان بالرابعة، والآن تشك في إتيانها، فلا بد من إتيانها موصوله حتى يحصل لك اليقين بالإتيان، وهذا لا يناسب مع مذهب الخاصه والإماميه حيث يقولون بلزوم البناء على الأكثر وضمّ الرابعه إلى قبلها والإتيان بتشهد وتسليم، ثم إتيان ركعه واحده منفصله غير متصله.

وحيث إن أريد العمل بالاستصحاب لا بد من الحكم بإتيان الرابعه متصله، فلا يتفق مع مذهب الخاصه، بل هو موافق للعامه.

وإن أريد العمل بما يوافق المذهب بإتيان ركعه واحده منفصله، كان ذلك موجباً لترك العمل بالاستصحاب.

ذهب الشيخ الأعظم إلى أنه لا بد من إرتكاب أحد الخلافين:

إما لأصالة الجبه بأن يكون التمسك بالاستصحاب هنا على نحو التقيّه، وهو بعيدٌ لأن الظاهر من كل قضيه أنها مسوقه لبيان الحكم الواقعي لا ما يخالف الواقع، فيكون الحديث من أدله حجيه الاستصحاب.

أو حملة على ما هو المصطلح بين الخاصه من أن المراد من البناء على اليقين هو الإتيان بالرابعه منفصله، وأن المقصود من (لا تنقض اليقين) اليقين بالوظيفه الشرعيه من البناء على الأ-كث، والإتيان بالرابعه الموصوله، عند الشك في إتيانها، وهو بعيد أيضاً إلا أنه لا محيص عنه

وجاء في «فوائد الأصول» الحمل على التقيه ليس في أصل الاستصحاب بل في تطبيقه على المورد لأنه من الواضح أن الرابعه التي كان المكلف متيقناً بعدم الإتيان بها الآن شاك في إتيانها وعدمه، فيجب أن لا ينقض يقينه. لكن لا يمكن تطبيقه على المورد بالإتيان متصله لكونه مخالف للمذهب وعليه، فالتقيه في تطبيقه على المورد، ولا مانع من يكون الدليل الوارد لبيان أصل الحكم بياناً للحكم الواقعي إلا أن تطبيقه عليه، وكم له نظير في الأخبار مثل ما ورد عن رفاعه، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

□  
«دخلت على أبي العباس بالحيره، فقال يا أبا عبدالله عليه السلام: ما تقول في الصيام اليوم؟

فقال: ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا.

□  
فقال: يا غلام عليّ بالمائده فأكلت معه وأنا اعلم والله إنه يومٌ من شهر رمضان، فكان افطاري يوماً وقضائه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يُعبد الله» (١).

□  
حيث إن قوله: (ذاك إلى الإمام) لبيان الحكم الله الواقعي وإن كان أصل

ص: ٥٠٦

الاستدلال في المورد للإفطار بأمر أبي العباس السفاح كان تقيّه كما ترى، ومثله تمسك الإمام عليه السلام بحديث الرفع المروي عن النبي صلى الله عليه وآله على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقه بما يملك، حيث أن أصل حديث الرفع الوارد في الجبر والإكراه على الطلاق واردة لبيان الحكم الواقعي، إلا أن تطبيقه في المورد ليس من ذلك باب بل كان للتقيه، لأن تلك الأمور لا تتحقق بالحلف أصلاً لاحتياجها إلى الإنشاء المستقل، ولا يكون الحلف بها مؤثراً ولو كان عن اختيار، فليس هذا إلا لاقناع الخصم بالبطلان لأجل حديث الرفع. وهكذا الأمر في المقام حيث أن أصل بيان الاستصحاب من عدم جواز نقض اليقين بالشك كان لبيان حكم الله الواقعي، ولكن تطبيقه على المورد حيث يوجب الحكم بإتيان الركعه الرابعه موصولاً كان للتقيه هذا.

ولكن الاشكال في عدم لزوم حمله على ذلك، بل عن بعض المحققين أنّ هذا الاحتمال يعدّ من أردأ الاحتمالات، فيمكن ان نذكر للروايه احتمالاتٍ اخر لا بأس بالتعرّض لها:

منها: ما ذكره المحدث الكاشاني قدس سره بأن يكون المراد من (لا ينقض اليقين بالشك) أنّه لا يبطل الركعات المحرزه بسبب الشك في الزائده بأن يستأنف الصلاه، بل يعتدّ بالمتيقنه والمراد من (ولا يدخل الشك في اليقين) لا يعتدّ بالمشكوك فيها بأن يضمّها إلى المحرزه ويؤتم بها الصلاه من غير تداركٍ وقوله: (ولا يخلط أحدهما بالآخر) عطفت تفسيرى للنهي عن الادخال وقوله: (ولكنه ينقض الشك باليقين) أي الشك في الركعه الزائده بأن لا يعتدّ بها بل يأتي بالزائده على الإتيان، وقوله:

(ويتم على اليقين) أى يبنى على المتيقن فيها، وعليه فلم يتعزّض لذكر فصل الركعه ووصلها فى الفرعين.

ومنها: ما ذكره المحدّث المذكور من أن نحمل قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) على مثل ما تقدم، إلّا أنه يراد من قوله: (لا يدخل الشك باليقين) أى لا يُدخل الركعه المشكوكه فى الركعات المتيقنه، وقوله: (ولا يخلط أحدهما بالآخر) أى عدم جواز اختلاط تلك الركعه حتى يؤتى بها بالفصل فى كلا الفرعين من صدر الحديث فى الركعتين، وذيله فى الركعه الرابعه.

ومنها: أن يكون المراد من قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) هو اليقين المتعلق بعدم إتيان الرابعه بالشك فى إتيانها، فيأتى بها على تقدير الاتصال. ولا يخفى أنه مخالف للمذهب فلا بدّ من حمله على التقيه كما احتمله الشيخ، بناء على دلالته على الاستصحاب. لكن على تقدير الانفصال تكون النتيجة موافقه للمذهب.

أقول: مع الاحتمال الذى ذكره الشيخ بأن يكون المراد من (اليقين) هنا هو اليقين بالبرائه بأن يأتى بالرابعه منفصله، فلا يكون الخبر مرتبطاً بالاستصحاب، تصبح المحتملات أربعه.

قد يقال: إنه لا يمكن حمل ما ورد ذيل الروايه بقوله: (قام وأضاف إليها ركعه) على صورته الاتصال حتى يطابق مع الاستصحاب، ويستلزم صدوره تقيّه، لأن صدر الحديث قرينه داله على الذيل بعدم كونه محمولاً على التقيه، لأن صدرها يشتمل على أن فى الشك بين الاثنتين والأربع يبنى على الأربع ويأتى

بركعتين منفصلين، المخالف لمذهب العامه.

ووجه دلالة على اتيانها بالانفصال، هو الحكم بتعين قراءه فاتحه الكتاب بعد القيام، حيث قال: (يركع بركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحه الكتاب) وهو لا- يناسب إلماع استقلال الركعتين وانفصالهما، فإذا لم يكن صدر الخبر محمولاً على التقيه بل كان مخالفاً لهم، فذيله أيضاً كذلك بقريته الصدر، أى يكون المراد من قوله: (قام وأضاف إليها ركعه) هو لزوم الإتيان بها بالانفصال لا بالاتصال، فلا يناسب الاستصحاب.

لأنا نقول: هذا التقريب يصحّ لولم تذهب العامه إلى تعيين فاتحه الكتاب فى الثالثه والرابعه، مع أن المحكى عن الشافعى وأحمد والأوزاعى القول بتعين الفاتحه فى الركعات كلها، وعليه فلا- يكون صدرها مخالفاً للعامه حتى يصلح أن يكون قرينه على الذيل، ليصبح مخالفاً للعامه، وأنه وارد بنحو التقيه لو حمل على صورته الانفصال، فيعود الاشكال مره اخرى.

أقول: الذى يمكن أن يقال فى ردّ الاشكال هو أن الروايه تعدّ من أخبار الاستصحاب وتثبت حجيه الاستصحاب والاشكال مندفع لأن المقصود من قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) أى عدم جواز نقض طبيعه اليقين بالشك، سواءً لوحظ اليقين متعلقاً بعدم الركعه الرابعه قبل ذلك ثم الشك فيها كما عليه الشيخ، أو تعلق اليقين بالركعات المحرزه المتيقنه والشك فى الرابعه الزائده التى لا يدرى المكلف أنه أتى بها أم لا، وان كان احتمال الأول أقوى وأظهر من الثانى الذى ذكره

ص: ٥٠٩

المحدث الكاشاني قدس سره لوحده متعلق اليقين والشك في كلام الشيخ واحتماله دون الآخر، حيث أن اليقين قد تعلق بالركعات والشك بالزائده.

وكيف كان، فإنّ الخبر يدلّ على حجّيه الاستصحاب، ولازم هذا الاستصحاب وجوب الإتيان بالرابعه وعدم جواز تركها، وأمّا أنّه هل يجب إتيانها متصله أو منفصله، فإنه ليس هذا مفاد الاستصحاب، غايه الأمر أنه إذا لوحظ الصلاه بنفسها لولا الدليل الخارج وجب الحكم بلزوم الإتيان متصله، ولكن مع ملاحظه الدليل الدالّ على أنّه لا يجوز في مثل الشك في الركعات بين الثلاث والأربع إلّا الإتيان منفصله، يفهم أن مقتضى الاستصحاب مع الدليل هو هذا.

بل قد يستفاد عدم جواز الاتصال من هذا الدليل بنفسه فضلاً عن الخارج، حيث ورد في ذيل الخبر قوله: (لا يخلط أحدهما بالآخر) ولا يدخل الشك - أي المشكوك، وهو الركعه الزائده - في اليقين أي المتيقن، وهي الركعات المحرزه.

وظهور الإسناد في النهي عن الادخال يدل على أنه أمر امتناني، وليس هذا إلّا الركعه الزائده وهي الرابعه، بل (ينقض الشك باليقين) أي يتم على اليقين بالصحه بتشهد وسلام، ويأتي بالمشكوك مستقلاً، (ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) أي لا يؤتى متصله حتّى يوجب الاعتناء بالشك، بل يبنى على اليقين بالصحه بأن يأتي منفصله حتّى لو كان في نفس الأمر قد أتى بالأربع وعليه فلم يستوجب إتيانها منفصله البطلان بخلاف الاتصال حيث يوجب الشك في البطلان.

فاذن الروايه داله على حجّيه الاستصحاب من دون أن يستلزم ذلك تقييداً

لاطلاق الاستصحاب- كما احتمله المحقق النائني- كما أنها أيضاً تدلّ على حجيه الاستصحاب من دون أن يلزم كونه على الحقيقه، كما لا يخفى.

قال رحمه الله في «نهاية الأفكار» أنّ هنا اشكالاً على جريان الاستصحاب وتطبيقه على الركعه حتّى على مذهب العامه من البناء على الأقل، ولزوم الاتيان بالركعه الموصوله: (والاشكال هو الاخلال في أحد أركان الاستصحاب، وهو الشك اللاحق، لأن قبل الشروع بما في يده من الركعه المردده كان قاطعاً بعدم وجود الركعه، إلّا أنه بعد الشروع بأحد طرفي العلم الاجمالي يشك في تحقق الرابعه، لكنه بهذا العنوان ليس له أثر شرعي حتّى يجرى فيه الاستصحاب، إذ الأثر مترتب لواقع ما هو الرابعه، والواقع من الرابعه أمرها دائر بين مقطوع الوجود أو معلوم العدم، ومثله مما لا- يشك فيه، لأنه على تقدير كون الرابعه ما بيده يقطع بوجوده، وعلى تقدير كون الركعه هو التي يأتى بالقيام والاضافه، يقطع بعدمها، وعلى التقديرين لا- شك فيه حتى يجرى فيه الاستصحاب.

مضافاً إلى أن وجوب التشهد والتسليم- على حسب المستفاد من الأدله- مترتب على ما هو الرابعه بوصف كونها كذلك، وباستصحاب عدم وجود الرابعه لا يثبت هذا العنوان أي رابعيه الموجود إلّا بالأصل المثبت، وهو ليس بحجه.

قصارى ما يمكن أن يقال هنا: هو حجيه المثبت هنا، لأن عدم حجيه أصل المثبت ليس لأجل محذور عقلي، ولا لأجل وجود دليل تعبدى على عدم الحجيه، بل لأجل قصور أدله حجيه الأصول لإثبات شرعيه اللوازم غير الشرعي، فإذا قام

الدليل هنا مثل هذه الروايه على حجيه تطبيق المورد بالاستصحاب يكون حجيه.

لكنه يجاب عنه: بأنه لا- يمكن الالتزام بذلك هنا، لأن الالتزام بإثبات الرابعه للركعه فى المرتبه السابقه على تطبيق الاستصحاب، والحكم بكون ما بيده هو الرابعه فيتشهد ويُسلم، يلزم بذلك رفع الشك عنه تعبدًا قبل تطبيق الاستصحاب، فلا يبقى حينئذٍ وجه لإجراء الاستصحاب، لزوال الشك عنه حينئذٍ، فما يلزم من جريان الاستصحاب عدم الاستصحاب وهو محال، وبذلك يظهر ان الحكم بوجود التشهد والتسليم بالأدله الداله على البناء على الأ- كثر هو الصحيح، وليس هو لأجل موافقته للاستصحاب، فيكون الدليل على وجوبهما هو الدليل على الاستصحاب.

ثم يستنتج قدس سره بأن الأولى أن يستدل بالروايه على حجيه الاستصحاب بنحو آخر لا يجرى فيه الاشكال، وهو أن المقصود من: (لا تنقض) أنه كان مشغولاً بالتكليف ولم يفرع منه لو اكتفى بالأقل فأشار بحجيه الاستصحاب بذلك، لكنه حيث أراد إفهام أنه لا- يجوز له الإتيان بالركعه موصوله أشار إليه بالتقيه، ولذلك أشار بجملة داله على كون المورد من موارد التقيه، ففهم السائل نظر الإمام لكونه من أهل الدرايه، ولم يفهم المخالفون مقصود للإمام عليه السلام، وعليه فالروايه يكون من أخبار باب الاستصحاب، وهو المطلوب) انتهى خلاصه كلامه (1).

أقول: أولاً لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أن الاستصحاب لو

ص: ٥١٢

١- ١. نهايه الأفكار: ج ٩٥/٤.



كان جريانه هنا مشروعاً من جهه العمل لولا أخبار الداله الأدله، فلا بدّ من العمل بحسب مقتضاه بضميمه ما دلّ على وجوب أداء شىء فى الركعه الرابعه، لأن الأصل ليس وظيفته إلّا إثبات الموضوع لحكم ورد فى الدليل، فإذا جرى استصحاب عدم الإتيان بالرابعه وقلنا بحجيتيه لولا أدله البناء على الأكثر، أصبح مقتضى هذا الأصل وجوب الإتيان بركعه اخرى منضمه إلى ما علم إتيانه وهو الثلاث يتم، فلا بد من العمل بوظيفته بعد الرابعه، وهو الإتيان بالتشهد والتسليم، فلا نحتاج إلى إثبات وصف الرابعيه بالخصوص حتى يستلزم كونه أصلاً مثبتاً، كما أنّ ما يحتاج إليه الركعه الرابعه من تعيين الفاتحه لأجل انفصال الركعه، أو تخيير المكلف بين الفاتحه والتسييح فى المتصله غير مرتبط بالاستصحاب، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ ما توهمه من عدم تماميته أركان الاستصحاب لعدم وجود الشك اللاحق غير تام، لأنه قبل الشروع كان متيقناً بعدم الإتيان بالرابعه، فإذا دخل فى الركعه المردده شكّ فى هذه أن هى الثالثه أو الرابعه والاستصحاب يقول عنه حدوث هذا الشك الجارى إنّه لم تأتِ بالرابعه، وأثر هذا الشك لولا الأخبار هو الإتيان بالرابعه متصله، إلّا أن تلك الأدله تفيد بأنّ عليه أن يتم صلاته ويأتى بركعه اخرى منفصله، وهذا الحكم أثر هذا الشك والاستصحاب، ولا علاقته له بالرابعه الواقعيه حتى يقال إن أمرها مردده بين ما هو مقطوع الوجود أو مقطوع العدم، بل كلّ مورد يقع مجرى الاستصحاب يكون مؤداه بالنظر إلى الواقع.

وثالثاً: لو سلّمنا هذا الإشكال، فكما ذهب رحمه الله إلى دلالة الحديث على حجيه

الاستصحاب غايه الأمر أن تطبيقه على المورد كان تقيّه، كذلك نردّ عليه بأن الاستصحاب ناقص من جهة الأركان، فلا يكون الحديث معدوداً من أخبار باب حجيه الاستصحاب. وبهذا تثبت اندفاع الاشكال من أصله ولم أر من تنبّه إليه من المتقدمين والمتأخرين ولله الحمد.

\*\*\*

### الخبر الرابع المستدلّ به على حجيه الاستصحاب

□  
من الأخبار التي استدلّ بها الخبر الذي رواه محمد بن مسلم -على ما رواه الصدوق في «الخصال»- عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام (في حديث الأربعماء): «من كان على اليقين ثم شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين، الحديث» (1).

وفى روايه اخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يُدفع بالشك».

أقول: أمّا تضعيف سنده لمقام قاسم بن يحيى إذ لم يوثقه أصحاب الرجال، بل قال العلامة في مقام تضعيفه بأن: (نقل الثقات لا يوجب توثيقه) غير ضائر لنا، لأن الدليل غير منحصر فيه، فاستدلّنا به إنّما هو من باب التأييد لحجيه الاستصحاب، ولذلك لم يتعرّض أحدٌ لحجثيات سنده، هذا فضلاً عن أن مضمونه معمولٌ به عند الأصحاب، وهو يكفي في انجباره لو سلّمنا ضعفه، مع أنّه محل

ص: ٥١٤

إشكال. وعليه فالعمده الإشكال فى دلالتة فقد ناقش الشيخ الأعظم قدس سره فيه.

مناقشه الشيخ رحمه الله: قال رحمه الله إنّ ظهور لفظ (كان) شاهدٌ على أن الخبر يتحدث عن قاعده اليقين-لأنه يدلّ على تقدم وصف اليقين زماناً على الشك-دون الاستصحاب حيث يكون المتيقن مقدماً على المشكوك لا على اليقين، إذ وصف اليقين والشك فى الاستصحاب يكون فى زمان واحد، بل قد تأخر زمان وصف اليقين عن زمان وصف الشك، بخلاف قاعده اليقين. نعم، غالباً يكون زمان وصف اليقين قبل الشك، بخلاف القاعده حيث لا بدّ فيها من التقدم.

وبعبارة اخرى: الزمان فى قاعده اليقين يكون قيماً لليقين بخلاف الاستصحاب حيث إنّ الزمان فيه ظرف، والروايه ظاهره فى أن الزمان قيد لليقين من جهة ظهور لفظ (كان)، وعليه فلا تكون الروايه مرتبطه بالاستصحاب.

أجاب عنه صاحب «الكفايه»: بأن المراد من اليقين والشك هو المتيقن والمشكوك، إذ ما بين اليقين والمتيقن نحو من الاتحاد، لأنّ اليقين طريق إلى المتيقن، والتعبير عن المتيقن باليقين أمرٌ متداول، خصوصاً مع ملاحظه وحده متعلقها فى الاستصحاب بالمسامحه العرفيه، وفى اليقين بالدقه وارتكازيه جمله:

(لا ينقض اليقين بالشك) على الاستصحاب.

أقول: هذا الجواب لا يُسمن ولا يغنى عن جوع، لوضوح أن إرادته الحقيقه مع الإمكان أولى من إرادته المجاز، فذكر اليقين وإرادته المتيقن مجازٌ فلا يصرار إليه مع وجود الحقيقه تطبيقاً لقاعده اليقين.

وأجاب عنه المحقق الميرزا الشيرازي الكبير: -على ما نسب إليه في حاشية الرسائل- بأن القاعده تحتاج إلى أن يكون الزمان قيداً لليقين، وأما في الاستصحاب فإن الزمان يكون ظرفاً، فإذا دار الأمر بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً كان الثاني أولى، لأنه الأصل دون التقيد، الذي يتوقف على دليل اثباتي.

أقول: ويرد عليه:

أولاً: بالمنع من كون الزمان في قاعده اليقين قيداً، بل هو ظرف في كل من القاعده والاستصحاب، والفارق بينهما موجودٌ بغير ذلك وهو كون اليقين والشك واقعيين في زمان واحد من أوله إلى آخره، بخلاف الاستصحاب حيث أن الشك فيه يتعلق بغير ما تعلق به اليقين من جهة الزمان، حيث إنّ اليقين فيه سابقٌ والشك لاحق.

وبعبارة أخرى: يكون الشك في القاعده مساوياً ومتعلقاً بحدوث اليقين، وفي الاستصحاب ببقائه، فالزمان في كليهما ظرفٌ لليقين والشك لا قيداً.

وثانياً: لو سلمنا ذلك، والتزمنا بأن الزمان في القاعده قيد، فإنه لا بد من دليلٍ اثباتي على ذلك، وهو موجود كما ادّعه الشيخ قدس سره، وهو ظهور لفظ (كان) في قاعده اليقين، وأنّ وصف اليقين سابق على وصف الشك، مع كون المتيقن والمشكوك واحداً حقيقه.

وأجاب المحقق النائيني عن إشكال الشيخ: (إن الروايه لا ظهور فيها على وحده متعلق اليقين والشك حتى ينطبق على القاعده نعم دلالتة على سبق وصف اليقين على وصف الشك غير قابل للإنكار، إلا أنه كان لأن الاستصحاب في

ص: ٥١٦

الغالب هو سبق زمان اليقين فيه على مكان وصف الشك، ولذلك عبّر بذلك، كما يؤيد ما ذكرناه قوله: «فليمض على يقينه» حيث يدل على الحكم باستمرار اليقين في البقاء، الكاشف في فعليته وجود اليقين، وإلّا في القاعده بعد تحقق الشك لا يقين له بالفعل حتى يحكم له وجوب المضى، فتكون الروايه مختصه للاستصحاب دون القاعده).

وتبعه على ذلك المحقق العراقي رحمه الله في نهايته لكنه أنكر إنكار ظهور لفظ (كان) في السبق بحسب الزمان بل صحّح ذكر هذا اللفظ للسبق بالرتبه وتقدم الشيء ذاتاً على الشيء الآخر كالموضوع للحكم والعلة للمعلول، كما ذهب إلى أنه يصح استعماله لسبق الزمان، فيصحّ أن يكون وجه صحه استعمال لفظ كان بملاحظه اختلاف الرتبه الموجوده بين اليقين والشك وبين الحكم بوجوب المضى الذي يعدّ من قبيل تقدم الموضوع على الحكم، وعليه فلا تكون الروايه دليلاً على القاعده.

أقول: الانصاف إمكان دعوى دلالة الحديث للاستصحاب بتقريب أن:

استعمال اليقين والشك الواردين فيه كفايه عن المتيقن والمشكوك دون وصفهما وان كان مجازاً لا- يصار إليه مع إمكان الحقيقه، إلّا أنه إذا لم تأت في الجملة قرنيه صارفه عن المعنى الحقيقى جاز استعماله مجازاً والأمر في المقام كذلك، لأن جملة (فليمض على يقينه) الظاهره في وجود اليقين بالفعل حيث حكم بالمضى عليه لا يوافق إلّا مع الاستصحاب، لأن اليقين في القاعده معدومٌ بعد عروض الشك، ولذا يطلق عليها الشك السارى، ويراد منه سرايه الشك إلى اليقين

وزواله بواسطته، ولذلك يصح أن يقال لهذا اليقين أنه جهل مركب، وهذا بخلاف اليقين في الاستصحاب، حيث إنه يكون باقياً إلى زمان الشك بالفعل، ولذا يحكم بوجوب مضيّه بالبناء عليه بقاءً، فتصير هذه الجملة قرينه على أن المراد من اليقين في قوله: (من كان على يقين ثم شك) هو المتيقن السابق الموجود في الاستصحاب، لا اليقين بوصفه الذي زال في قاعده اليقين، فبناء على هذا لا ينافي أن يكون لفظ (كان) مستعملاً في السبق من الزمان، وهو سبق المتيقن على المشكوك، كما هو الظاهر الأولى في استعمال هذا اللفظ، دون التقدم الرتبى الذى قد أتعب رحمه الله نفسه في إصلاحه لكي يكون وصف اليقين والشك من قبيل الموضوع، ووجوب المضى من قبيل الحكم ليقال إنه مقدم عليه رتبةً.

وبهذا التوجيه يتبين أنه لم نرتكب المجاز في لفظ كان، ولا في جملة:

(فليمض على يقينه) بل المجاز فقط كان في استعمال لفظ اليقين والشك، وهو أمر شائع في باب الاستصحاب في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك).

والنتيجة هي أن هذا من أخبار باب الاستصحاب، خصوصاً مع ملاحظه روايه اخرى جاء فيها قوله عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك».

وعليه فالتمسك بهما للمقام لا يخلو عن قوه، وان اسقطهما المحقق الخمينى قدس سره ولم يذكرهما لعلّ لتوهم اختصاصهما بقاعده اليقين كما أشار إليه، والله العالم.

\*\*\*

من الأخبار التي استدلت بها مكاتبه على بن محمد القاساني، قال:

« كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يُشكك فيه أنه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية» (١).

وقد جعله الشيخ الأعظم قدس سره أظهر الروايات في الدلالة على حجته الاستصحاب، لأن تفرغ تحديد وجوب كل من الصوم والافطار على رؤيه هلال رمضان وشوال لا يستقيم إلا بإرادته عدم إدخال الشك بدخول رمضان أو شوال في اليقين السابق بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، فلا يزاحم الشك اليقين، وهو الاستصحاب، هذا.

أورد عليه المحقق العراقي: (بأنها أجنبيه عن حجته الاستصحاب، لأن وجوب الصوم والافطار المترتب على النهار المشكوك لا بد أن يكون بنحو مفاد كان الناقصه، ومن المعلوم أنه بهذا المفاد لا يجري فيه الاستصحاب، لعدم إحراز الحاله السابقه، والاستصحاب الجارى هنا سواء كان وجودياً أو عدمياً يكون بمفاد كان التامه وليس التامه، كأصالة بقاء رمضان، وأصالة عدم دخول شوال، وهو بهذا المفاد لم يترتب عليه أثر شرعى، بل الأثر الشرعى من وجوب صوم رمضان ووجود افطار أول يوم من شوال يترتب على إثبات كون الزمان المشكوك من رمضان أو من شوال على نحو مفاد كان الناقصه، لا على مجرد بقاء

ص: ٥١٩

رمضان فى العالم وعدم دخول شوال كذلك، فالاستصحاب الذى له أثر لا يجرى، لعدم وجود حاله سابقه، وما يكون يجرى فيه الاستصحاب بمفاد كان التامه أو ليس كذلك لا أثر له شرعاً، فيلغو الاستصحابان هنا.

فيكون المراد من اليقين هنا هو اليقين بدخول رمضان وشوال، حيث لا- يترتب آثار هذا اليقين على الشك بدخولهما، بل رتب آثار اليقين على اليقين لا أن يكون المراد عدم ترتيب آثار اليقين بشعبان على المشكوك، وآثار اليقين برمضان على المشكوك وحاصل التحديد بالرؤيه أنه لا يُجب الصوم ولا يجوز الإفطار إلا باليقين بدخول رمضان ودخول شوال، ولا يصح الصوم بعنوان أنه رمضان فى اليوم الذى يشك أنه منه أو من شعبان، كما لا يجوز الإفطار فى اليوم الذى يشك كونه من شوال، ويطابق ذلك مع الروايه المتواتره أن الصوم والإفطار لا يجوز إلّامع الرؤيه) انتهى كلامه (1).

أقول: ويطابق كلامه ما ورد فى «فوائد الأصول» من جعلها أجنبيه عن الاستصحاب، حيث جعل معنى الحديث: أنه لا بد لصوم رمضان من اليقين بأنه من أيام رمضان دون دخله الشك، أى لا يمكن أن يجعل صوم يوم الشك من رمضان، فالمراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان لا وجود شعبان كما قاله الشيخ، فتأمل.

لكنّ التأمل والدقه فى الروايه يرشدنا إلى أن الروايه ظاهره فى بيان حجيه

ص: ٥٢٠

١- ١. نهايه الأفكار: ج ٤/٦٥.



الاستصحاب، بل لعل هذه الروايه من أظهر الروايات فى الدلاله عليه من جهه خلوها عن الإشكالات الموجوده فى سائر الأخبار  
والصحيح، لوضوح أنّ المراد من (اليوم الذى يشك فيه من رمضان) مردد بين ثلاث احتمالات:

إمّا خصوص يوم الشك المردد بين شعبان ورمضان، وإمّا المردد بين رمضان وشوال، أو كليهما، والظاهر هو الأول وبعده الثالث.

ولم يكن مقصوده من تفرّيعه (صم للرؤيه وافطر للرؤيه) إلّا بيان جملة (اليقين لا يدخله الشك) أى إذا كان لك يقينٌ بشىء لا  
تدخل فيه الشك، ولا ترفع يدك عن اليقين بواسطه الشك، ولازم ذلك أن يقينك بشعبان أو بعدم دخول رمضان لا يدخله  
الشك، بأن يعمل بوظيفه الشك فيصوم بعنوان أنه رمضان، بل يجب أن ترتب عليه آثار يقينك، وهذا التوجيه يناسب مع قوله:  
(اليقين لا يدخله الشك).

وأيضاً: كان الناقصه لا يجرى فى الاستصحاب لعدم إحراز الحاله السابقه لليوم المشكوك، ومفاد كان التامه لا أثر له.

مردوده أيضاً، لوجود الأثر وهو لزوم صوم يوم الشك، وإلّا كان الاستصحاب ببقاء شعبان دالاً على عدم وجوب الصوم ويترتب  
عليه آثاره فى وجوب التصدق فيما لو كان قد نذره فيما لو علم ببقاء شعبان، كما يترتب أثره ليله المشكوكه من حيث جرّ الزمان  
فيما لو شك فى بقاء عنوان ليله شعبان أو خروجه منها وكان قبله على يقين بدخوله بالاستصحاب فيحكم ببقاء الزمان بحسب  
شعبان، أى يستصحب نفس ذلك العنوان فى الزمان، فيترتب عليه آثاره الشرعيه،

وإلا لولا ذلك لجرى هذا الاشكال فى كل من العناوين المترتبة على اليوم والليلة إذا شك فى بقاء كل واحد منهما بالنسبة إلى زمانه المشكوك، حيث لا يثبت الاستصحاب بمفاد كان الناقصه كون المشكوك ليلاً أو نهاراً إلا بالأصل المثبت، مع أنه لم يلتزم به أحد، فإذا هذا الاشكال ممنوع من أساسه.

كما أنّ ما احتمله صاحب «فوائد الأصول» - ومثله المحقق العراقي - لا يناسب مع معنى الدخول، لأن الدخول لا يصدق إلا فيما إذا لم يقين المكلف بالشك وكان المقام يقتضى المقام باليقين، فإذا رفع يده عن اليقين، صح القول بأنه أدخل فيه الشك. وأما معنى الذى ذكره من أن عليه أن يرتب آثار اليقين على اليقين لا على الشك، ولا بد أن يكون على يقين برمضان فى صحه صومه وأن لا يرتب آثار الشك بالدخول عليه، فهو خارج عن مذاق العرف مع ملاحظه ما ورد فى ذيل الخبر هو قوله: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فدلالته على حجه الاستصحاب واضحه، لأن هذا الذيل بمنزله قوله: (انقض اليقين باليقين) إذا انضم مع قوله: (اليقين لا يدخله الشك).

مناقشه اخرى فى دلالة الحديث: احتمال بعض كون المراد من قوله عليه السلام:

«اليقين لا يدخله الشك» أن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البرائه اليقيني، ولا يكفى الشك فى البرائه.

اجيب عنها: بأنها مندفعه لأن مقتضى هذا المعنى وجوب صوم يوم الشك حتى ولو كان آخر يوم من شعبان واندفاعه واضح.

أقول: الجواب غير مناسب، لأن صوم يوم الشك من أول رمضان لا يكون له اشتغال يقيني حتى لا يكفيه الشك في البرائه، بل الأولى في الجواب أن يقال:

لو كان المراد هذا المعنى فإنه لا يناسب مع صوم يوم الشك في أول رمضان لعدم شغل يقيني به، فينحصر انطباقه بيوم الشك في آخره، وإخراج الأول منه خلاف الظاهر جداً، حيث ينطبق عليه أو على كليهما، فيكون معناه غير ما ذكر.

كما لا يناسب أن يقال: إن وجوب صوم أيام رمضان لا بد أن يكون محرزاً، ولا يصح مع الشك، لأن لازمه عدم جواز صوم يوم الشك في اليوم المراد بين رمضان وشوال، مع أنه وواجب وصحيح.

فظهر من جميع ما ذكرنا صحة كلام الشيخ قدس سره من جعل الحديث من الأخبار الداله على حجّيه الاستصحاب، فيكون الحديث شاملاً ليوم الشك في أول رمضان وأول شوال بملاحظه ما ورد في ذيله بقوله: «صم للرؤية وافطر للرؤية» كما لا يخفى.

مع أنه لو كان المراد هو ما ذكره المحقق النائيني والعراقي وصاحب «الكفايه» من عدم ادخال يوم الشك في أيام رمضان بملاحظه الأخبار الواردة بأن رمضان يصوم مع القطع بوروده، ولا يجوز مع الشك، لتصبح الروايه موافقه لتلك الأخبار، لزم أن لا يجوز إدخال يوم الشك في آخر رمضان في شهر رمضان، مع أنه داخل فيه قطعاً، لأنه الواجب بأن يصوم حتى يتيقن بورود شوال، وتلك الأخبار في موردها صحيحه ومعمول بها، لكنها ثابتة بالنسبه إلى يوم الشك في أول رمضان، والقول بذلك في هذه الروايه مشكل، لما قد عرفت من إطلاق لفظ

(يوم الشك) الشامل لكل واحد منهما بواسطة ما ورد في ذيله: «صُم للرؤية وافطر للرؤية» والله العالم.

\*\*\*

### الخبر السادس الذي استدلّ به على حجّيه الاستصحاب

وممّا استدلّ به في المقام حديث اسحاق بن عمّار في الموثق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل قال: نعم» (١).

أقول: اختلف في دلالة هذه الرواية:

١- قول بأن هذه الرواية وارد، في الركعات المشكوكه، حيث وقع الخلاف بيننا وبين العامه من البناء على الأقل وهو اليقين والإتيان بركعه متصله عندهم، أو على الأكثر والإتيان بركعه منفصله على مذهبنا، فيحتمل أنه عليه السلام أراد بيان الثاني على المذهب لكنه تحدّث عنه بصوره التقيه، وعليه فتكون الروايه أجنبيّه عمّا نبحت عنه ولا علاقته لها بباب الاستصحاب.

٢- قول بأن الروايه وردت لبيان ما هو مفاد الاستصحاب من البناء على الأقل وهو اليقين، إلّا أنه وان كان مقتضاه الإتيان بالركعه المشكوكه وعدم الاكتفاء بالمتيقن، بل لولا أدله اخرى داله على الانفصال وإتيان التشهد والسلام، كان مقتضى الدليل الأول هو إتيانها متصله إلّا انه بواسطه وجود الأخبار والأدله على لزوم البناء على الأقل - أكثر والإتيان بركعه منفصله، يجمع بين مدلول الاستصحاب

ص: ٥٢٤

١- ١. وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، ح ٢.

ودليل آخر يدلّ عليه من دون منافاه بينهما.

أقول: هذا جواب جيّد، كما أشرنا إلى ذلك ذيل الحديث الثالث زواره، لكن نوقش فيه:

قال المحقق الخميني رحمه الله: (اللهم إلمأ أن يقال: إن الأخبار الداله على البناء على الأكثر والإتيان بالركعه المنفصله تدلّ على الإتيان بها إنّما يكون من باب الاحتياط لا- من باب الاستصحاب، فتنافي الأخبار الداله على البناء على اليقين فلا محمل لها إلّا التقيه، وأمّا الحمل على اليقين بالبرائه فهو محملٌ بعيد كما لا يخفى) انتهى كلامه (1).

وفيه: إنّه لا- منافاه بين كون مفاد الاستصحاب لزوم اتيان ركعه، وبيان الأخبار بالإتيان بها للاحتياط، لأن الاستصحاب لا يحكم بالاتصال ولا بالانفصال، بل هو مقتضى الاستصحاب مع ملاحظه الدليل الأول من لزوم الإتيان بأربع ركعات، فإذا ورد دليلٌ في المقام بأنه تحتسب الركعه المشكوكه رابعه ولو بالسلام والانفصال، يتم المطلوب، كما بيناه تفصيلاً فيما سبق.

هذا كلّه إن جعلناه وارداً في الشك في الركعات.

وأما ان قلنا بالتعميم وعدم إختصاصه بالركعات، كما يؤيده قوله: «إنّ هذا أصلٌ؟ قال: نعم» أي أصل كلّى في جميع الموارد، لا في خصوص الشك في الركعات، فيكون المعنى: إنّ اليقين هو الذي لا بدّ أن يؤخذ ولا يجوز الاعتناء

ص: ٥٢٥

بالشك في كلِّ موردٍ، وهذا الأمر لا ينطبق الا على الاستصحاب، غاية الأمر خروج الشك في الركعات عنه لولا التوجيه الذي ذكرناه. وعليه فعَدَّ الحديث يكون من أخبار الباب هو الأحسن والأولى.

\*\*\*

### الخبر السابع الذي استدلَّ به عليه حجَّه الاستصحاب

□ □  
ومما استدلَّ به في المقام روايه عبدالله بن سنان، قال: سألتُ أبي عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: إنني أعير الذمِّي ثوبى وأنا أعلم أنه يشربُ الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردُّ عليّ فاغسله قبل أن أصليّ فيه؟

□  
فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتَه إيَّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسُه، فلا بأس أن تصلِّي فيه حتَّى تتيقن أنه نجسُه» (١).

وجه الاستدلال: هو تعليل الإمام عليه السلام على عدم وجوب تغسيله أنه كان طاهراً غسل الثوب حال الإعارة، والآن لو شك فيه لأجل كون المستعير شارب الخمر ويأكل لحم الخنزير ولم يكن متيقناً بتنجسه، فلا يجب غسله.

واحتمال: كون وجه عدم وجوب غسل الثوب لأجل قاعده الطهاره لا الاستصحاب.

مندفع: بعدم تناسب هذا التعليل للقاعده، بل اللايق بحالها تعليله بعدم العلم

ص: ٥٢٦

---

١ - ١. الوسائل ج: ٢، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١، الوافي ج: ١، باب التطهير عن الخمر من أبواب الطهاره عن الخبث، الحديث ١٠.

بنجاسته لا تعليه بأن اعدتك إياه كان مع الطهاره،لوضوح أن القاعده لا تلاحظ فيها الحاله السابقه،فيكون الحديث دليلاً على حجيه الاستصحاب فى مورد الطهاره عن النجاسه،فيلحق غيرها به بعدم القول بالفصل فى حجيه الاستصحاب، فيتعدى عن مورده إلى غيره،فيتم المطلوب.

أقول: هذه الروايه مضافاً إلى ضعفها بواسطه السردّ الواقع فى سلسله السند حيث ولم نجد أحداً نصّ على توثيقه-لكن برغم ذلك الخبر منقول فى «الوسائل» بسند معتبر-غير ضائر بعد وجود الانجبار بعمل الأصحاب،ومؤيّد به بالأخبار السابقه على فرض عدم الانجبار.

قيل: إنّ هذا الخبر معارض مع روايه اخرى مرويه عن عبدالله بن سنان ومضمونها مخالف لذلك الخبر من الحكم بلزوم التطهير والتغسيل وإليك نصّ الخبر:

عبدالله بن سنان،قال:«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذى يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل لحم الجريّ أو يشرب الخمر فيرده،أيصلى فيه قبل أن يغسله؟

قال:لا يُصلى فيه حتّى يغسله»(١).

وفى «الوافى»:عبدالله بن سنان،قال:«سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام...إلى آخره»(٢).

ويرد عليه: إنه كيف يمكن ورود حديثين متناقضين عن شخص واحد، فلا بدّ من اسقاط أحدهما إذ لا يصحّ الحكم بصحة كليهما،إلّا أن يحمل الثانى على

ص: ٥٢٧

١- ١. الوسائل:ج ٢ الباب ٣٨ من أبواب النجاسات،الحديث ١.

٢- ٢. الوافى:ج ١،باب التطهير عن الخمر من أبواب الطهاره عن الخبث،الحديث ٩.

استحباب الغسل - كما حمّله الشيخ في «التّهذيب» - حتى يصحّ الجمع، لكن هذا الحمل يصحّ لو سلّمنا صدوره مرتين وفي مجلسين منفصلين وليس في سؤال واحد مردّد بين كون أحدهما من الأيجاب والنفي حيث لا مرجح بينهما فيسقط عن الاستدلال، ولعلّه لذلك لم يستدلّ به الأصوليون إلّا المحقق العراقي رحمه الله في نهايته.

\*\*\*

### الخبر الثامن الذي استدلّ به على حجّيه الاستصحاب

ومن جملة الأخبار التي استدلّ بها الرواية التي رواها عبد الله بن بكير، عن أبيه، قال: □

قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضأ، وإيّاك أن تُحدث وضوءاً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت» (١).

فإن ظهوره في الاستصحاب من الاعتماد على اليقين السابق بالطهارة إلى أن يحصل له اليقين بالحدوث واضح، واختصاصه بباب الطهارة يمكن تعديته إلى غيره بعدم القول بالفصل في حجّيه الاستصحاب.

وأما بيان تحذيره من الإعادة في الوضوء وعدم مناسبته مع ورود الأخبار الدالة على استحباب تجديد الوضوء، يمكن أن يكون:

لأجل الردّ على من قد يقوم بإعادة الوضوء بقصد الوجوب لا بقصد التجديد الذي هو مستحبّ، ولا إشكال فيه.

ص: ٥٢٨



أو قد يكون النهى عن ذلك لأجل أن لا يتلى المكلف بالوسواس.

أو لبيان أن هنا محل الاستصحاب لا الاشتغال المحكوم بوجود التجديد.

هذا والرواية معتبره من حيث السند والدلالة، وعليه فيعد من أخبار الباب.

□ □  
أقول: نحن نضيف إلى هذه الطائفة أخباراً أخرى تدل بعضها في هذا الباب وهي: «قرب الإسناد» لعبدالله بن جعفر، عن عبدالله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل يتكئ في المسجد فلا يدرى نام أم لا، هل عليه وضوء:

قال إذا شك فليس عليه وضوء.

قال: وسألته عن رجل يكون في الصلاة، فيعلم أن ريحاً قد خرجت، فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟

قال: يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتد بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقيناً» (١).

أقول: يستفاد من صدر الرواية وهو قوله: (إذا شك فليس عليه وضوء) أن من إتكا في المسجد فهو على الوضوء، وإلّا لا. تأثير لسؤاله بأنه لا يدرى أنام أم لا، فإذا كان متيقناً بالوضوء وشك فيه، قال: (ليس عليه وضوء) ليس إلا لأجل الاستصحاب، وكذا ما ورد في ذيله، وهو قوله: (إذا علم ذلك يقيناً) يعني لا يبغي رفع اليد عن اليقين بالوضوء إلا بالعلم اليقيني بانتقاضه، ويُعمّم هذا الحكم عن مورده إلى غير باب الوضوء بعدم القول بالفصل، إذ لا خصوصية في الوضوء في

ص: ٥٢٩

ذلك، بل الملوک هو وجود اليقين والشك، كما لا يخفى على المتأمل العارف بلسان الحديث.

الخبر التاسع: وقد استدلل به بعض الأصحاب على حجية الاستصحاب، برغم أن دلالاته ناقصه، لكن لا بأس بذكرها.

□  
والرواية هي الموثقة التي رواها عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث قال: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك شيء» (١).

□  
الخبر العاشر: رواه مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

سمعتة يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك» (٢).

□  
الخبر الحادى عشر: رواه حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الماء كلّ طاهر حتى يعلم أنه قدر» (٣).

وقد استدلوا بهذه الرواية المشتملة على الغايه بصوره العلم دليلاً على الاستصحاب، وكأنه يحكم بأنه كلّ شيء محكوم بالطهاره والحليه حتى تعلم ضده أو نقيضه، فيكون من قبيل: (لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر) وهذا هو الاستصحاب.

أقول: لا بدّ قبل بيان المختار في المقام من بيان جملات الروايه وفقراتها، وذكر ما يمكن أن يحتمل من الاحتمالات المتصوره فيها أعمّ من أن تكون صحيحه

ص: ٥٣٠

---

١-١. الوسائل: ج ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الروايه ٤.

٢-٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣-٣. الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

أو غيرها، حيث إنّ الروايات مشتمله على جملة المغيّه المتكفل للموضوع والحكم والغايه، فلايبد أن نلاحظ المحتملات ومن ثم تطبيقها على الجملتين، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان.

\*\*\*

## الاحتمالات الوارده في الأخبار

### اشاره

الفقرتان المذكورتان في كلّ من الروايات الثلاث مشتمله على المغيّه والغايه، والجمله الأولى مشتمله على الموضوع والمحمول والنسبه الحكميه، والغايه قد تكون قيداً للموضوع تارة، وأخرى قيداً للحكم والاستمرار، وثالثه للنسبه الحكميه.

أما الصور والمحتملات فهي عديده وقيل إنّها سبعة.

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من قوله: (كلّ شيء طاهر) أو (حلال) أو (الماء كلّ طاهر) هو الحكم بالطهاره والحليه الواقعتان للاشياء بعناوينها الأوليه، بأن يكون العلم الواقع في الغايه وهو قوله: (حتى تعلم) طريقاً محضاً، والغايه في الحقيقه هو عروض النجاسه والحرمه، فيكون المعنى هكذا: كلّ شيء بعنوانه الأولى طاهرٌ حلالٌ حتى تعرض عليه النجاسه والحرمه، وعليه فيكون القيد هنا قيداً للمحمول.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من الجبه المغيّه هو الحكم بالطهاره الظاهريه للشيء المشكوك، وهكذا في الحليه، وتكون الغايه وهي: (حتى تعلم)

ص: ٥٣١

قيداً للموضوع لا المحمول، فتكون الجملة داله على قاعده الطهاره والحليه، لأنه الخبر بما ورد فيه يحكم بأن الشيء المشكوك طاهر أو حلال في حال المشكوكيه إلى أن يعلم حال الشيء من النجاسه والحرمة، وهذا الاحتمال ذهب إليه المشهور.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الجملة الوارده الاستصحاب، بأن يكون المعنى: كل شيء طهارته وحليته مستمره سواء كانت واقعيه أو ظاهريه إلى أن يعلم ويتيقن خلافه. فكأنه أراد بيان أن متيقن الطهاره أو الحليه سواء كان تيقنه واقعياً أو ظاهرياً بمثل الأصل مستمر هذه النسبه إلى أن يعلم خلافه، فتكون الغايه (حتى) قيذاً للإستمرار والنسبه، فيدل الخبر على الاستصحاب فقط.

الاحتمال الرابع: أن يراد منها بيان الحكم الواقعي للأشياء والظاهري، فكأنه أراد إثبات أن كل شيء معلوم العنوان طاهر بالطهاره الواقعيه، وحلالاً بالحليه الواقعيه، إلى أن تعلم خلافه. وكذا كل شيء مشكوك العنوان أيضاً طاهراً ظاهراً أو حلالاً ظاهراً حتى تعلم خلافه، فتكون الروايات متكفله لبيان الأحكام الواقعيه للأشياء بعناوينها الأوليه، والأحكام الظاهريه للأشياء بعناوينها الثانويه.

الاحتمال الخامس: أن يكون الخبر في صدد بيان الحكم الظاهري للأشياء بعناوينها الثانويه، أي بما أنه مشكوك، هذا بلحاظ المغياه وبيان الغايه للاستصحاب، أي كل ما ثبتت طهارته ظاهراً تبقى طهارته ثابتة ومستمره إلى أن يعلم نقيضه وضده، وهذا هو الاستصحاب، وقد التزم به صاحب «الفصول».

الاحتمال السادس: أن تكون الجملة المغياه مشتمله على حكم الطهاره

والحليّيه الواقعيّتين للأشياء بعناوينها الأولى بالنص والاجتهاد، وبالغايه تدل على بيان إستمرار هذا الحكم إلى أن يعلم خلافه، وهذا هو الاستصحاب كما عليه صاحب «الكفايه» في «الكفايه».

الاحتمال السابع: أن تكون المغياه مشتمله لكل من الطهاره والحليه واقعيه وظاهريه بالبيان المتقدم، والغايه بنفسها مشتمله للاستصحاب، هذا كما عليه المحقق الخراساني في «حاشيته على الرسائل».

هذه هي الصور السبعه المحتمله.

أقول: الأحسن والأولى في جميعها هو الاحتمال الثاني، والدال على أن الأخبار والروايات لبيان قاعدتي الطهاره والحليّيه، بأن نجعل الجملة المغياه والغايه كليهما متكفله لبيان القاعده، بأن يكون الغايه قيّداً للموضوع، فالموضوع المشكوك كونه طاهراً أو نجساً أو حلالاً أو حراماً محكوم بالطهاره والحليه إلى أن يعلم خلافه، وإليه ذهب الشيخ والنائيني والمحقق الخوئي والخميني رحمهم الله، والعلّه في أولويه هذا الاحتمال أنه سليم عن كلّ ما يتوهم إشكالاً يرد في سائر الصور ولو في بعضها، إذ الإحتمال الأوّل بعيدٌ عند من يقول بأن الطهاره والحليه ليستا من الأحكام المجعوله، بل هما من الأمور التكوينيّه للأشياء وبملاحظه أن الطبع لا يستقدر بعض الأشياء ذاتاً يحكم بأنه طاهر، لأن الطهاره أمر إنشائي جعلى بيد الشارع، بخلاف النجاسه والحرمة فهما من الأمور المجعوله، إذ ربما يكون بعض الأشياء لا تتوجه النفس إليه ويُدرّك أنّه قدرٌ، فيجعله الشارع داخلاً

فى المستقدرات، فإذا كان الأمر كذلك كما عليه المحقق الخمينى رحمه الله، فحينئذ:

أولاً: حمل الخبر على أنه وارد للإخبار عن مثل هذه الطهاره والحليه من دون إنشاء حكم على الأشياء، يوجب أن لا- يحمل عليه، لأن الأشياء بنفسها طاهره لا تحتاج إلى الإنشاء حتى يذكر فى الروايه، هذا أولاً.

وثانياً: على هذا الاحتمال لا- يحتاج إلى جعل العلم غايه، بل كان الحرى أن يجعل الطهاره على الشىء بعنوانه الأولى من دون ذكر غايه، لأن ذكرها يكون مناسباً فيما إذا كان بصدد بيان ردّ الشك والظن عن موضوع الحكم، حتى يوافق مع القاعده كما لا يخفى، لأن غايه الحكم الواقعى هو انتهاء جعله إن قلنا بالجعل، أو بتبدل موضوعه وعروض شىء اخر ان لم نقل بالجعل.

أقول: ومن هنا يظهر أنّ الاحتمال الثالث وهو أن يكون المراد مما ورد فى الأخبار ذكر الاستصحاب غير وجيه، لأنه لم يلحظ فى ناحيه المغيّه حاله اليقين بالطهاره الواقعيه أو الظاهريه حتى يثبت الحكم إلى حصول العلم بخلافه.

وان اريد إثباته بسبب الغايه، فإن مدلول الأخبار يدل إلأعلى جهه تفسير الحكم بعد حصول العلم.

وان اريد إثبات كلا الأمرين فيها، يلزم محذور الجمع بين اللحاظين اللذين لا يمكن ذلك فى لفظ واحد، إلّا أن يُقدّر ما يناسب المقام مثل: أنه مستمرّ إلى أن يعلم خلافه، لكن التقدير خلاف الأصل.

أما الاحتمال الرابع: وهو الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فإنه بعد

التأمل يظهر أنه غير ممكن، لأنه:

على مبنى عدم كون الأحكام الواقعيه مجعوله، يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى لفظ واحد، لأن جملة المغياه على الحكم الواقعي يكون إخباراً لا-إنشاءً، والحكم الظاهري إنشاءً لكونه مجعولاً فكيف يُجمع بينهما، وهل هذا إلّا جمع بين الحكامين المتنافيين؟!

وأما على مبنى كون الحكم الواقعي أيضاً مجعولاً كالظاهري، وأنّ كلاهما إنشائيان، إلّا أنه يلزم من حمل الخبر على إرادته كليهما الجمع بين الشئيين فى مرتبتين طوليين حيث لا بد فيهما من تعدد اللحاظ، وهو غير موجود.

بيان ذلك: إنّ الحكم الواقعي مترتب على الشئ بعنوانه الأولى من دون أن يلاحظ معه شيئاً آخر، هذا بخلاف الحكم الظاهري حيث إنه يلاحظ الشئ مع كونه مشكوكاً من حيث النجاسه والطهاره، أو من جهه الحليه والحرمة، والجمع بين هذين الشئيين فى لحاظ واحد محال، لأن الشئ فى المرتبه الثانيه لا بد أن يلاحظ مفروض الوجود من جهه الحاله حتى يُفرض له الحكم، وهو واضح.

وبالجملة: بعد الوقوف على ما مضى من الإشكال فى الاحتمالات الثلاثه فإنه يمكن للتأمل أن يقف على الإشكال فى الجمع بين القاعده والاستصحاب الذى قاله صاحب «الفصول»، لأن الدليل والحجّه فى كلّ منها مستقلة عن الأخرى، ولا يمكن الجمع بينهما فى عبارته واحده إلّا بالتقدير، وهو خلاف الأصل.

وأيضاً: مما ذكرنا يظهر أنه لا يصح فرض الجمع بين الحكم الواقعي

والظاهرى والاستصحاب كما عليه صاحب «الكفايه» ولأنه بعد بطلان الجمع بين الأثنين يكون بطلان جمع الثلاثه بطريق أولى.

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه كلام المشهور، وهو أنّ الروايات المذكوره فى صدد بيان الحكم الظاهرى وهو قاعده الطهاره والحليه دون غيرها، والله العالم.

### رأى المحقق العراقى حول مدلول الأخبار

أقول: بعد الوقوف على ما هو الحقّ المحقق فى المسأله والتأمّل فيها يثبت لنا عدم تماميته ما إدّعه المحقق العراقى فى نهايته لتصحيح إدخال القواعد الثلاثه: من الحكم الواقعى والظاهرى والاستصحاب فى تلك الروايات، خصوصاً فى أخبار الحليه حيث أنها كانت مشتمله فى ذيلها على أمثله تؤيد هذا الإحتمال الذى سنذكره، وهو أن يكون سياق تلك الجملتين -أى المغياه مع الغايه- فى صدد الإخبار عن ثبوت الحليه والطهاره ولو بإنشاءات متعدده، كما لعلّه هو الظاهر من روايه الحليه بملاحظه الأمثله الوارده فيها.

توضيح ذلك: قال المحقق العراقى رحمه الله فى مقام بيان مراده: إن كون استفاده تلك القواعد الثلاثه ولو من جهه إطلاق الحليه المحكوم بها للأعم عن الواقعيه والظاهريه، بإرادته الحليه المجعوله لذات الشىء بجعلٍ مستقل فى المرتبه السابقه، والحليه الظاهريه المجعوله لها بجعلٍ آخرٍ مستقل فى طول الجعل الأول، مع إرادته مطلق الإستمرار الظاهرى من إرجاع القيد إلى المحمول، الشامل للإستمرار



الحقيقى بالنسبه إلى الحكم الظاهرى والادعائى منه بالنسبه إلى الحكم الواقعى، غير أنه يحتاج إلى تعدد الدال والمدلول، وعليه فلا يرد محذور في بين من نحو اجتماع اللحاظين في مفاد المحمول أو الغايه أصلاً، غايه الأمر حصول العلم بالجعلين من مفاد هذه الأخبار يكون في مرتبه واحده، ومثله ممّا لا ضير فيه وإنما الضير كله في إنشائها كذلك ثبوتاً، وهو غير لازم كما عرفت) انتهى كلامه (١).

وفيه: إنه مردود من جهات عديده:

أولاً: كون تلك الأخبار بهذا السياق في مقام الإخبار عن ثبوت الحليه والطهاره للأشياء بالعناوين الثلاثه التي ذكرها أمر خارج عن شأن الشارع والأئمه المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، إذ هم ليسوا في صدد نقل الأخبار في تلك الوقائع، بل هدفهم بيان الأحكام الشرعيه حتى ولو كان بيان الحكم بصوره الإخبار في مقام الإنشاء، نظير جمله: (يعيد) و(لا يعيد) ونظير ذلك لا الإخبار عن ثبوت شيء في الخارج ولو كان أصل ثبوتها بالإنشاءات المتعدده، فإنه أمر خارج عن مقام شرعيه الشارع.

وثانياً: لو سلمنا كونه داخلياً في شؤونه، ولكن كيف يمكن جعل لفظ (الشيء) الموضوع للإشاره إلى حالتى العنوان الأولى في الحكم الواقعى، والعنوان الثانوى في الحكم الظاهرى، وملاحظته في هذين العنوانين موضوعاً للحكم الإستمرارى، وكذا الحال في لفظ (طاهر) أو (حلال) حيث يلاحظ مشيراً

ص: ٥٣٧

إلى الطهاره المتعلقه بالذات والطهاره المتعلقه لها فى حاله الشك، فيحكم باستمرارها إلى حين العلم بالخلاف أليس هذا إلاجعل لفظ واحد فى كل من الموضوع والمحمول والغايه مشيراً لأمر متعدده، التى لا بد من اعتبار كل واحد منها مستقلاً فى محلّه بإنشاء مستقل، أليس هذا إلاجستعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وقد ثبت فى محلّه أنه ممنوع؟!!

وثالثاً: ثبت مما ذكرنا أنه لا بد عند اراده الاستصحاب من لحاظ وتقدير الإستمرار والمتيقن وهما غير مذكورين فى هذه الأخبار.

ورابعاً: لو كانت الروايات المذكوره فى مقام الإخبار لزم أن يكون إنشاء الحكم الواقعى والظاهرى والاستصحاب حاصلاً قبل ذلك، حتى يصح الإخبار عنها، والواقع الملاحظ أن أصله الطهاره والحليّه غير منشأتين سابقاً، وليس عليهما دليل سوى هذه الروايات، وهى على الفرض إخبارٌ وليس بإنشاء، وعليه، فما ذهب إليه رحمه الله لا يمكن المساعده معه، والله العالم.

هذا آخر ما أردنا إيراده فى هذا الجزء من كتابنا حول أخبار باب حجيه الاستصحاب، وسيأتى فى الجزء اللّاحق اداامه البحث عن الاستصحاب وما يلحق به من أمور إن شاء الله تعالى. والحمد لله رب العالمين وصلى الله عليه سيدنا محمد وآله الطاهرين.

\*\*\*















سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمّد على العلوى الكركانى الحسينى دام ظلّه



ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته،

سيدنا ونبينا أبي القاسم محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله

على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين .

### البحث عن حدود حجته الاستصحاب

بعد ما ثبت أن الاستصحاب عبارته عن عدم نقض اليقين بالشك وصحة العمل بمقتضى اليقين السابق في زمن الشك، يقع البحث عن حدود إطلاق قوله عليه السلام: «لا تنقض» من حيث المورد، بعد ما سبق البحث في ذلك من جهة الشك في الرفع والشك المقتضى، وثبت إطلاق النصّ وشموله لكليهما، وأنه حجة فيهما، وعليه فلا بد لتكميل البحث من بيان تفصيلين آخرين في الاستصحاب.

أحدهما للمحقق السبزواري، وهو التفصيل بين الشك في الرفع فيكون الاستصحاب فيه جارياً وحجته، وبين الشك في رافعيه الموجود، فلا يكون فيه جارياً وحجته، فلا بأس بذكر دليله لكي نبحت عن تماميه وعدمه.

قال رحمه الله: - كما في «مصباح الأصول» للسيد الخوئي (١) - (إنّ الشك إذا كان في وجود الرفع، كان رفع اليد عن اليقين نقضاً لليقين بالشك، فمن كان متيقناً بالطهارة من الحدث وشك في تحقق النوم مثلاً، فرفع اليد عن الطهارة وعدمه. ٦.

ترتيب آثارها إنما هو للشك في النوم، ومستند إليه، فيصدق عليه نقض اليقين بالشك، فيكون مخالفاً لقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» وأما إذا كان الشك في رافعيه الموجود، فليس رفع اليد عن الطهاره مستنداً إلى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً، لأن المعلول يستند إلى الجزء الأخير من العله، فلا يكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، سواءً كان الشك في رافعيه الموجود من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شك بعد الطهاره في أنّ الرطوبه الخارجه بعدها بول أو مذي، أو من جهه الشبهه الحكميه كما إذا شك في أنّ الرعاف ناقض للطهاره أم لا، فرفع اليد عن الطهاره في المثالين مستندٌ إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً لا إلى الشك في رافعيه، لأننا لو فرضنا عدم تحقق اليقين المذكور، لا يكون مجرد الشك في رافعيه الرطوبه المرده أو في رافعيه الرعاف مثلاً ناقضاً لليقين بالطهاره، ورفع اليد عنها، فالموجب لرفع اليد عن الطهاره انما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل، لوضوح أن الناقض في اليقين والشك ليس مجرد وجود اليقين والشك من دون ملاحظه متعلقه، لأن ما يصدق عليه الرافعيه هو تعلقها بما تعلق به اليقين الأول، تحصيلاً لإتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه حتى يصدق النقض، فحينئذ لا يصح التفريق بين الشك في وجود الرافع - حيث يلاحظ صدق النقض للشك منضمّاً إلى ما يليه من وجود الرافع - والشك في رافعيه الموجود، حيث لا يلاحظ معه إلا نفس اليقين من دون ما يليه.

من وجود ما يحتمل كونه رافعاً، فكما لا بدّ أن يلاحظ الشكّ في الأول مع ما يليه ناقضاً، كذلك لا بدّ أن يُلاحظ هنا اليقين مع تمام خصوصيات ما يليه من الشكّ في رافعيه الموجود.

بل اليقين بالوجود مع صرف النظر عن الشكّ في رافعيته لا يكون نقضاً. فتمام العله لصدق النقض إنّما هو الشكّ المتعلق برافعيه الموجود، بحيث يتعلّق بما تعلّق به اليقين الأول، فليس هذا إلّا من جهة تحقّق الوحده المعتره بين القضيه المتيقنه والمشكوكه.

بل يمكن أن يقال: إنّ حقيقه الشكّ في رافعيه الموجود ليس إلّا-الشكّ في تحقّق الرفع، لأنه هو المثمر في تحقّق النقض، لا اليقين بوجود الشيء، فيؤول الأمر إلى كون الشكّ فيه أيضاً شكاً في الرفع وعدمه.

وأما توهم المحقق السبزواري: من إمكان الجمع بين اليقين بالطهاره والشكّ في كون الرعاف رافعاً، وهو ليس إلّا من جهة أن الناقض هنا يكون هو اليقين لا الشكّ.

فمندفع: بأنّ ما يمكن الجمع بينهما كان لأجل كبرى كلّى بين اليقين والشكّ في رافعيته، بمعنى أنّه يصح لمن يدعى اليقين بالطهاره مع الشكّ في كون الرعاف ناقضاً للطهاره - مع قطع النظر عن وجوده في الخارج، والذي لا يمكن أن يجمع بينهما - ملاحظه الموجود في الخارج، يعنى إذا تحقّق له الرعاف، وكان متيقناً بالطهاره، فإنه لا يمكن لهذا الشخص أن يجمع بين اليقين بها مع الشكّ بالرافعيه

الموجوده بقاءاً، وليس هذا إلا لصدق النقض كما لا يخفى؟

هذا هو التفصيل الأول الذى ثبت عدم تماميته.

ثانيهما: هو التفصيل فى جريان الاستصحاب وحجته بين كون الحكم تكليفاً فلا يجرى فيه الاستصحاب، وبين الأحكام الوضعيه حيث يجرى فيه، فلا بدّ أولاً البحث عن صحه أصل التفصيل وثانياً البحث عن صحه نسبه التفصيل إلى الفاضل التونى وعدمها، ولتوضيح المسأله يحتاج إلى تقديم أمورٍ نذكرها قبل الخوض فى أصل البحث لتأثيرها فى الحقّ المختار، فنقول:

الأمر الأول: إن تقسيم الأحكام إلى التكليفيه والوضعيه إنّما يصحّ عند من التزم بوجود هذين القسمين فى عالم الجعل والإنشاء من الشارع المقدس، وذلك لأنه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى حقيقه الأحكام الشرعيه:

١- قيل: إنّها عبارته عن عده مجعولات شرعيه، وتنال جميع أقسامها يد الجعل والإنشاء، وعليه الأكثر.

٢- وقيل: ليس الحكم إلا- العلم بوجود الصلاح والفساد الموجودين فى المتعلقات التى لا بد للعباد من تحصيلها أو الإجتنب عنها:

والداعى لهم إلى ذلك توهم أن الأحكام لو كانت مجعوله بواسطه الجعل والتشريع، يلزم أن يقال إنّ تلك الأحكام لا تتحقق ولا توجد إلا عن وجود الإراده والكراهه فى نفس المبدأ الأعلى حتى تتعلّق تلك الإراده والكراهه بما يكون فيه مصلحه للعباد أو المفسده، فتتعلّق الإراده بما فيه المصلحه والكراهيه بما



فيه المفسده، وتوهموا أنه لا- يمكن الالتزام بوجود مثل هذه الإرادة والكراهه فى ذاته تبارك وتعالى، لأن الله تعالى سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك، فلذلك التزموا بأن الأحكام ليست إلا العلم بالمصالح والمفاسد، هذا.

وفيه: التأمل والدقه يفيدان أن ذلك ممّا لا يصح الالتزام به، لوضوح إن ذلك يقتضى أن يحمل كلّ الأوامر والنواهي الموجوده فى كتاب الله والسنه مثل قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» والنواهي مثل قوله تعالى: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» وقوله تعالى: «وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ» و «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا» و «لَا يَسِيخِرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ» ونظائرها تكون إخباراً عن وجود الصلاح فى تلك الأمور الأوليه، والفساد فى الأخرى، وهذا مما لا يمكن المساعده معه. إذ لا داعى لنا إلى الذهاب إليه، خصوصاً مع ملاحظه ورود تمام الألفاظ بصوره الأمر والنهى، ومن الواضح أن ايراد الألفاظ بصوره الأمر والنهى، وإرادته الإخبار عنها يكون مجازاً ممّا لا يصح الالتزام به، بعد إمكان المصير إلى الحقيقه وكونها بصوره الإنشاء وحمل الألفاظ عليها، حتّى يصح فيه القول بوجود امتثال الأوامر، والنهى عن الترك والتخلف، فيترتب عليه الثواب من باب الامتثال والعقاب من جهه المعصيه.

وأما بيان إمكان الذهاب إلى المعنى الحقيقى دون المجازى:

أمّا يكون بالطريق الذى ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من عدم إمكان قيام الإراده والكراهه فى المبدأ الأعلى، لأنه يلزم منه أن يكون محلاً للحوادث، وهو تعالى منزّه عن ذلك علواً كبيراً، لكن هذا لا يلزم منه الذهاب إلى عدم وجود

الجعل والتشريع فى أصل الأحكام، لإمكان القول بوجود الإرادة والكراهة وقيامهما فى النفس النبوية صلى الله عليه وآله بعد ما يوحى إليه، أو يُلهم إليه اشتغال الفعل على المصحله والمفسده، فتتقدح فى نفسه الشريفه إرادته الفعل أو كراهته، فيأمر به أو ينهى عنه، ولازم ذلك إمكان فرض وجود الجعل والتشريع من خلال الأوامر والنواهي، حتى فى بعض المبادئ العالیه.

أقول: هذا المبنى وإن هو أقل إشكالاً عن ما ذهب إليه قبل ذلك، إذ لا يلزم بناء عليه كون تمام الأوامر والنواهي فى القرآن مجازات، لأنهما قد استعملا حينئذٍ فى مقام الإنشاء بمعناه الحقيقي المتحقق عن الإرادة والكراهة، كما لا يلزم بناء عليه إشكال عدم وجود إمتثال حتى يترتب عليه الثواب فى موافقته، والعقاب عن مخالفته، لوجود الأمر والنهى على هذا المسلك.

إلا- انه أيضاً لا- يخلو عن إشكال، لأن ظاهر الآيه والروايه هو أن القرآن مشتمل على كلام الله تعالى على نحو تكون الألفاظ والتركيبات وإن هى مستند - إلى النبىِّ لكنها مستنده إلى الله تعالى وواصله إليه من طريق الوحي، لأنه صلى الله عليه وآله (ما ينطبق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى) وقد أمره تعالى بالقراءة بقوله: «سَيُنقَرُوكَ فَلَا تَنْسَى» فقد أسند تعالى القرآن إلى نفسه والقراءة إلى الرسول صلى الله عليه وآله، وكذا ما نشاهد فى الآيات من أسناد الإنزال للذكر والقرآن إلى الله بصورة المتكلم مع الغير كما فى قوله تعالى: «نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» وقوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ أَوْ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ الْقَدْرِ» حيث أن ظاهر هذه الآيات، بل

وكذلك الأخبار والروايات، كون الآيات بجملتها وأسرها من الله تبارك وتعالى، إلا انها صدرت بلسان نبيه صلى الله عليه وآله

هذا فضلاً عن إنا نشاهد في كثير من الآيات والروايات استناد الإرادة والكراهة إلى ذاته صلى الله عليه وآله كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (١) وعليه فانصرفها إلى إرادة رسوله صلى الله عليه وآله مخالفاً لظاهر الآية جداً، وأيضاً قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا» (٢) الآية - وقوله تعالى: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٣) - فاستناد الإرادة إلى الله مع كون المقصود هو إرادة النبي صلى الله عليه وآله ليس إلا - المجاز، والحال كذلك في لفظ (الكراهة)، حيث اسندت في الآيات إلى الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: «وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ» (٤) - وقوله تعالى: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْأَيِّمَانَ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (٥) - ونظائر ذلك في القرآن، حيث اسندت الكراهة إلى الله تعالى حقيقةً، فلا يمكن صرفها إلى رسوله صلى الله عليه وآله . وعليه فالأولى أن يقال إن الإرادة والكراهة اللازمتين في الأوامر والنواهي ٧.

١- سورة يس: آية ٨٢ .

٢- سورة الاسراء: آية ١٦ .

٣- سورة النمل: آية ٤٠ .

٤- سورة التوبة: آية ١٦ .

٥- سورة الحجرات: آية ٧ .

موجودتان في الله تبارك وتعالى، لكن لا على النحو والصوره التي نتوهم وجودهما في الإنسان من قيامهما بالذات حتى يكون من افراد الكيف النفساني، فإنّ هذا المعنى محال في حقّه سبحانه والله تعالى، بل الإراده والكراهه الموجودتان في الله ليس مثلنا، بل همان عين ذاته، كما أن علمه أيضاً ليس مثل وجود علمنا والذي عباره عن قيام الصوره الحاصله للإراداه والكراهه للأوامر والنواهي المضافه إلى الانسان بصوره الحقيقه والذي يثاب باطاعتها ويعاقب على مخالفتها وعدم الامثال لأوامره، والمعصيه في إرتكاب الأحكام الناهيه والمجعوله بجعل شرعى من قبل الشارع المقدس، فإن جميعها قابله للبحث والنقض والإبرام من جريان الاستصحاب فيه وعدمه.

الأمر الثاني: في بيان الفرق بين الأمور الإعتباريه والأمر الإنتراعيه.

يظهر من بعض الاعلام كونهما مترادفين، خلافاً لجماعه أخرى من اعتبارهما أمران متباينان لا علاقته بينهما.

توضيح ذلك: الاشياء على أقسام:

تاره: يكون تقرّره الشيء ووجوده في وعاء العين وظرفها بحيث يكون بنفسه من الثابتات في الأعيان الخارجيه، سواء كان من المجردات أو من الماديات.

وأخرى: يكون تقرير الشيء ووجوده في وعاء الاعتبار، فيكون تقرّره بيد من ينفذ اعتباره، فهو متأصل في عالم الإعتبار كتأصيل القسم الأول في الأعيان بالإراداه الإلهيه التكوينيّه، كما أن إعتبار الثاني يكون بيد المعبر كإعتبار السلطان

بسكه الدراهم والدنانير، فإن السكه المضروبه لا مالیه لها فى حدّ ذاتها، وإنما تكون ماليتها بنفس إعتبار السلطان لها، ولمكان نفوذ إعتباره تثبت لسكته المالىه.

وثالثه: لا يكون للشىء نحو تقررٍ ووجود لا فى وعاء اليقين ولا فى وعاء الإعتبار، بل يكون وجوده بانتزاعه من منشأ الإنتزاع، فهو بنفسه لا- تقرر له وإنما التقرر لمنشأ الإنتزاع، سواء كان منشأ الانتزاع من الأمور التى لها تقررٌ فى وعاء العين أو فى وعاء الإعتبار، فإنه يصح الانتزاع عن كلّ منهما.

فالأول: كإنتزاع العليه والمعلوله من ذات العله والمعلول الخارجى التكوينى.

والثانى: كإنتزاع السببيه من العقد الذى صار سبباً للملكيه والزوجيه فى عالم الإعتبار، إذ ليس العقد بنفسه سبباً للملكيه تكويناً، لأنّ الملكيه لا وجود لها إلاّ فى وعاء الإعتبار، فسببها أيضاً يكون من الأمور الإعتباريه، وهذا بخلاف الأمور الإنتزاعيه، فهى إنما تكون من خارج المحمول، وليس لها ما بحذاء فى الخارج، سواء كانت انتزاعها من مقام الذات كالعليه والإمكان والوجوب والامتناع المنتزعه من ذات العله والممكن والواجب والممتنع بالذات، أو كان إنتزاعها من قيام أحد المقولات التسع محلّه كالفوقيه والتحتيه والقبليه والبعديه الزمانيه والمكانيه، فان الفوقيه ليست من مقتضيات ذات الفوق، بل لأجل قيام خصوصيه فى الفوق أوجب إنتزاع عنوان الفوقيه منه، وهذا بخلاف الأمور الإعتباريه، فإن لها فى نفس الأمر نحو تقررٍ وثبات، ويكون لها وجود فى الخارج، غايته إن تقرر النفس الأمرى يتحقق بعين إعتبارها.

وبالجملة: فرق بين الملكيه والفوقيه، فإنه ليس للفوقيه وجودٌ إلا بوجود منشأ إنتزاعها، وأما الملكيه فلها وجود إعتبارى.

بل يمكن أن يقال: إن الملكيه الإعتباريه إنّما تكون من سنخ الملكيه الحقيقيه التى هى احدى المقولات التسع المعبر عنها بالجده، فإن حقيقه الملكيه هى الواجديه والسلطنه والإحاطه على الشىء، وهى ذات مراتب: أقواها واتمها ملكيه السماوات والأرضين وما فوقهما وما بينهما وما تحتها لله تعالى، لأنه يكون من جهه واجديه العله للمعلول، ولا واجديه أقوى من واجديته سبحانه وتعالى.

ثم دون ذلك واجديه أولى الأمر اللذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، لأن واجديتهم من مراتب واجديه الله عز اسمه.

ثم دون ذلك واجديه الشخص لما يملكه من أمواله، لأنه محيط بأمواله ومسأط عليها، وان لم يكن تحت يده وكان بعيداً عنه.

ثم دون ذلك الإحاطه الحاصله لشىء على شىء، مثل القميص المحيط بالبدن للبدن عند التتمص، والعمامة للرأس عند التعمم.

وعليه، فلا بد من تعميم الجده لجمع مراتبها، لا بأن يجعل فقط لأضعفها وهو الأخير كما تقدم، غايه الأمر قد تكون الجده:

تارة: حقيقته من افراد المقولات التسع.

وأخرى: تكون اعتباريه، وهى الملكيه التى يعتبرها العقلاء والعرف عند حصول أحد أسبابها.

وإن أبيت إلاّ عن كون الجِدّه إحدى المقولات، حتّى تكون هي المرتبه الأخيره من الواجديه، ولكنه لا- يضّرّ بالمقصود في المقام، حيث إنّ الملكيه ليست من الأمور الانتزاعيه، وكذا غيرها من سائر الاعتبارات كالحرية والرقيه والزوجيه ونحو ذلك.

فظهر مما ذكرنا أن الأمور الاعتباريه متأصّله بالجعل، وأن وعاء الاعتبار غير وعاء الانتزاع، فاستعمال أحدهما مكان الآخر كما يظهر من الشيخ قدس سره ليس على ما ينبغي، وسيأتى لاحقاً أن المجعولات الشرعيه كلها تعدّ من الأمور الاعتباريه، سواءً كان من الأحكام التكليفيه أو الموضوعيه.

انتهى محصل كلام المحقق النائيني (١) في فوائده وبعض غيره.

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال.

أولاً: إن الأمور الاعتباريه قد يكون اعتباره بواسطه الانتزاع عن منشئه، لكن بقاء هذا الأمر الاعتباري بحاجه إلى سبب البقاء مثل السكه المضروبه أو بعض الصكوك الماليه التي تطبعها الدوله وتكون معتبره ونافذه عند الناس بقرار في الحكومه. وعليه فالأمور الاعتباريه على قسمين:

قد تكون وجودها بلحاظ اعتبارها في أول الوجود، مثل الأمور الانتزاعيه.

ومن الاعتباريات ما يعتبره المعبر ليس لمجرد الاعتبار بل لكي تبقى .

وتستمر عند الناس، مثل المملكيه والزوجيه، حيث إنّ المملكيه أمر اعتبارى ينشأ من العقد الواقع على مال، حيث جعله الشارع موضوعاً لهذا الاعتبار.

وعليه، فليس مرادهم من جعل الأمور الانتزاعيه من الأمور الاعتباريه أن انتزاعيته لا يكون إلا بالعقل والاعتبار، وان لم يكن بقاءً مثل المملكيه.

وكيف كان، فإنّ النسبه الموجوده بين الانتزاعيه والاعتباريه هي العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ كل انتزاعى هو اعتبارى أيضاً بخلاف عكسه، أو الإنتزاعى يكون فى وجوده الحدوثى قائماً بوجود منشأ انتزاعه مثل الفوقيه، وان لم يكن له بقاء وإستمرار، حيث لم يعتبره معتبراً كذلك هذا بخلاف الأمور الإعتباريه مثل الزوجيه والمملكيه حيث يعتبرها المعتبر ويُنشأها حدوثاً ويريد استمرارها بقاءً، ويشهد لذلك ملاحظه أنه قد يعتبره المعتبر لمده معينه لا دوام له مثل الزوجيه فى الموقتات، أو انشاء المملكيه الدائمه فى الأمور التى لها بقاء مجدّد، فإذا أنشاء ملكيه الشىء أزيد من بقاء عمره عادةً فقد يقال بعدم صحه جعل ذلك ملكاً له، وأخذ العوض عليه، وكلّ هذه الأمثله دليل على أنّ اعتبار مثل هذه الأمور بيد المعتبر وهو الشارع أو العقلاء.

وثانياً: إن ادراج المملكيه فى مقوله الجده أو الإضافه من المقولات التسع ليس على ما ينبغى، لأن تلك المقولات مربوطه بالأشياء الحقيقه من التكوينيات، ولا علاقته لها بالأمور التشريعيه فهذه ليست من تلك المقولات أصلاً. نعم، مفهوم المملكيه له تشابه مع الإضافه، لأن المملكيه من الأمور ذات إضافه، لا بدّ له من مالك



ومملوك، كما له تشابه مع مقوله الجِدّه من جهه السلطنه، ولكن ليس منها حقيقهً، وعليه فجعله منها لكن مع اختلاف المراتب كما يظهر من النائينى قدس سره ليس فى محلّه.

وخلصه الكلام: ثبت مما ذكرنا إن هذا الأمر قد انعقد لبيان:

ان السببىه والجزئيه والشرطيه والمانعيه هل هى من الأمور الانتزاعيه التى لا وجود لها فلا استصحاب فيها؟

أم أنّها من الأمور الاعتباريه التى يكون لها بقاء حتّى يصح الاستصحاب فيها؟ وقد أخطأ المحقق العراقى - على ما نسبه إليه فى تقريراته - فى حمل كلام الفاضل التونى على أنه قصد التفصيل بين الأحكام التكليفيه بالجريان والوضعيه بعدم الجريان، لأجل كونها انتزاعيه، مع أنّ كلامه - كما نقله الشيخ، وفهمه المحقق الفيروزآبادى فى «نهايه الأصول» - هو التفصيل بين الأحكام من عدم الجريان فى التكليفيه والجريان فى الوضعيه عكس ما ذكره العراقى رحمه الله . ولعلّ ذلك من جهه اسناد بقاء الحكم التكليفى إلى الدليل الإجتهادى، فلا يبقى بعده مورد، للاستصحاب بخلاف الوضعى، فانظر كلامه.

### أقسام الأحكام المجعوله

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أقسام الأحكام المجعوله.

أقول: لا- إشكال فى أنّ الحكم المجعول عبارته عن ما يصل إليه يد الجعل من الشارع كما أنّ اسمه عليه، وإلا لا وجه لعدّه من المجعولات، غاية الأمر ليس

المراد من الجعل هو التكويني، لأن الجعل بمعناه ينطبق ويساوق مع الخلق والايجاد كما وردت في الآيات والروايات من أن الله تبارك وتعالى جاعل السموات والأرض، وفي آيه «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا» (١) وفي آيه الخلقه قوله تعالى: «الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (٢).

فالجعل في مثل هذه الموارد من الأمور التكوينية عبارة أخرى عن الخلق، وهو غير مراد هنا قطعاً بل، المراد هي المقررات الجعليه الشرعيه وما كان مجعولاً شرعاً وجعلياً تشريعياً.

أقول: بناءً على ما ذكرنا يظهر بطلان ما يشاهد من صاحب «الكفايه» حيث جعل من أقسام الوضع (ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً، وان كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك، مثل السببيه والشرطيه والمانعيه والرافعيه لما هو سبب التكليف وشرطه أو مانعه ورافعه) ثم قال إنه (لا يعقل انتزاع هذه العناوين من التكليف المتأخرين عنها ذاتاً حدوداً أو ارتفاعاً كما أن اتصالها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لذلك تكويناً، للزوم أن تكون العله بأجزائها ربط خاص به كانت مؤثراً في معلولها لا- في غيره ولا- غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك ٩.

١- سورة غافر: آيه ٤٠.

٢- سورة الزمر: آيه ٣٩.

الخصوصية لا توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين ومثل قول دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه انشاءً لا إخباراً ضروره بقاء الدلوك على ما هو قبل انشاء السببيه له من كونه واجداً لخصوصيه مقتضيه لوجوبها أو فاقداً لها... إلى آخره).

حيث يرد عليه أولاً: بما قد عرفت بأن الخصوصية الموجوده فيه ليس من المجعولات الشرعيه، بل هو مجعول تكويني، فلا وجه لعدّه من الوضعيات التي كنا بصدد بيانها.

وثانياً: إنّ وجود الخصوصية فيها لا- لها ربط بما جعله الشارع سبباً للوجوب باعتبار أن وصف السببيه للدلوك بلحاظ وجوب الظهر ليس إلاّ بعد جعل الشارع وانشائه له، ولذلك كان بعض الأحكام حادثاً، ولم يكن كذلك قبل تحققه، فالسببيه المجعوله تكون حادثه بعد الانشاء، برغم وجود أصل الخصوصية فيه، فقوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» انشاءً لا أخبار، والسببيه حاصله بعد جعل الشارع ولا يترتب عليها تلك المحاذير التي ذكرها، كما لا يخفى.

أقول: إذا ثبت خروج هذا القسم من الأمور التي تعدّ من المجعولات، نقول:

إنّ الوضعيات على أقسام:

منها الأحكام التكليفية الخمسه فإنّ أربعة منها فيها بعث وزجر مع الرخصه في تركه أو فعله، فيصير منه الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهه، والخامسه هي الاباحه.

قد يقال: إنّها ليست من المجعولات باعتبار أن ما لا يدخل في البعث

والزجر يكون فيه التخيير عقلاً، فلا حكم للشرع فيه.

ولكن الأقرب كونها من الأحكام، أى من المجعولات الشرعية، وتناولها يد الجعل والتشريع.

وما عدا الأحكام التكليفية تصير أحكاماً وضعيه، وهى على أنحاء:

منها: ما يكون مجعولاً بتبع وضع التكليف، بمعنى انتزاعه منه، مثل الجزئيه والشرطيه والمانعيه للمكلف به، يعنى إذا اعتبر الشارع أمراً مركباً من أمور خارجيه مثل الصلاه التى فيها الركوع والسجود والقيام والقراءة والذكر، وجعل تكليفه على مجموع هذا المركب مجموع، ينتزع منه الجزئيه للركوع والسجود، والشرطيه للموالاة والترتيب والمانعيه للنجاسه، والقاطعيه للضحك والحدّث والبكاء، وأمثال ذلك.

ومنها: ما يكون مجعولاً بتبع جعل شىء، يكون دخيلاً فى تحقق شىء فى التكليف إذا كان اعتباره بصوره كون وجوده موجباً لوجوده وعدمه سبباً لعدمه، فهو السبب والسببيه للتكليف، وقد يقال له الشرطيه مثل الدلوک لوجوب الظهرين، والاستطاعه لوجوب الحج، والنصاب لوجوب الزكاه.

واحتمال كون الدلوک مثل الستر شرطاً للمكلف به كما قيل، مما لا ينبغى، لأن الستر شرط بعد تحقق الوجوب وبعبارة أخرى شرطيه على نحو شرط الصحه، أى لو لم يأت كان الواجب واجباً غايته لم يسقط وجوبه وتكليفه إلا مع وجود هذا الشرط إن كان عن عمد، هذا بخلاف الدلوک للوجوب حيث إنه سبب أو

شرط لأصل التكليف والوجوب، أى لولم يحصل الزوال لم تجب الصلاة، ولو أتى بها من غير توجه كان باطلاً لكونه قبل الوقت، إلا أن يصلحه دليل من أدرك.

وعليه فما احتمله سيدنا الخميني رحمه الله فى رسائله من أنه يمكن أن يكون الدلوكة من قيود المكلف به نظير الستر ليس فى محلّه.

ومنها: ما يكون مجعولاً أصاله واستقلالاً بلا واسطه فى التكوين ولا التشريع، وهو مثل الخلافه والنبوه والإمامه والقضاء والوكاله والنيابه والسببيه والشرطيه والمانعيه، ونظير ذلك مثل جعل المواقيت والموقفين والسعى بين الصفا والمروه والهدى من شعائر الله، فإنها مجعولات شرعيه ابتداءً، وان كان يمكن أن يكون بعضها حاصلًا ومنتزعاً من التكليف كالشرطيه والمانعيه، كما يمكن جعلها ابتداءً.

قال المحقق النائيني قدس سره : فى فوائده (نعم عدّ الولاية والقضاوه من الأحكام الوضعيه لا يخلو عن تعسفٍ خصوصاً الولاية والقضاوه الخاصه التى كان يتفضل بها الإمام عليه السلام لبعض الصحابه كولاية مالك الأشر، فإن الولاية والقضاوه الخاصه حكمها حكم النيابة والولاية، لا ينبغى عدّها من الأحكام الوضعيه، والأفبناء على هذا التعميم كان ينبغى عدّ الإمامه والنبوه أيضاً من الأحكام الوضعيه وهو كما ترى) انتهى كلامه (١).

أقول: ولعل وجه قوله: (كما ترى) أنه قدس سره يرى أنّ النبوه أو الولاية الثابته ٥.

للأشخاص مثل النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من جهة كمال النفس الأبى عن كونها جعليه وكذلك الحال فى القضاء والولاية المتعارفه حيث لا يكون حالهما كالملكيه اعتباريه.

وفيه: كلامه لا- يخلو عن تأمّل، لأن معنى الجعليه ليس هو مجرد الاعتبار المحض من دون أن يكون لذلك الشىء تشخص وحقيقه، بل يمكن أن يكون بعض الاعتباريات مولوداً من بعض المقتضيات الموجوده فى الشىء، والمتحقق من جهة القابليه الشخصيه الموجوده فى ذات الشىء، ومن ذلك منصب الخلافه والنبوه والإمامه حيث إن هذه المناصب تفويض من الله عزوجل إلى الأنبياء والأولياء والأئمه عليهم السلام لا اعتباراً بل بملاحظه لأجل قابليتهم والكمال الذى يتحلى به أنفسهم، كما يدل بعض الآيات الشريفه على هذا الجعل والتفويض، مثل قوله تعالى: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»، أو خطابه تعالى لإبراهيم: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالاَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا- يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»: حيث يفهم أن تفويض هذا المنصب لم يكن اعتبارياً بلا وجه، بل كان لأجل وجود القابليه، لكن برغم ذلك لا ينافى كون الخلافه والنبوه والرساله والإمامه من المجعولات، ولذلك نرى استعمال لفظ الجعل فى الآيه والروايه كما فى قوله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» أو قوله عزوجل: «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ»، ومن هذا القبيل جعل الحاكم والوالى ونصبهما كما فى الحديث: «جعلته عليكم حاكماً» أو ولياً أو نائباً. ومن المعلوم أنّ هذه الأمور جميعها تعدّ من المجعولات الشرعيه بلا واسطه فى التكوين والتشريع.

والفرق بين الملكيه والنبوه والإمامه والامامه هو أنّ الأوّل اعتبار محض ليس له وجود الآ في عالم الاعتبار، ويترتب عليه الآثار، بخلاف النبوه والإمامه فكلّ منهما أمرٌ تفويضى الهى وله واقعه خارجيه، بل قد تفوض إلى صاحبها قبل وجودهما فى الخارج مثل رساله رسول الله صلى الله عليه وآله وإمامه الأئمه، كما وردت الاشاره إلى ذلك بالنسبه إلى الأئمه عليهم السلام فى عدّه أحاديث منها الخبر المشهور: «كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين» وما ورد فى حقهم عليهم السلام: «كنتم نوراً فى الأصلاب الشامحه والأرحام المطهره».

وكيف كان، كون هذه المناصب مجعولات شرعيه لا ينافى مع تلك المراحل، بل تتوافق معها كمال الموافقه، والله العالم.

ومنها: ما يكون مجعولاً بواسطه أمر اعتبارى أو تكوينى كضمان اليد والاتلاف، وكحقّ السبق والتحجير والرهان فى باب السبق والرمايه، وكذلك الملكيه الحاصله عقب الإحياء والحيازه، ولعلّ من ذلك جميع ما ورد فى باب الحدودات الشرعيه وأحكام القصاص والديات.

ومنها: ما يكون مجعولاً بواسطه أمر تشريعى كضمان العهده عقب عقد الضمان، بل لعلّ منها العقود والايقاعات الموجهه لتحقيق الملكيه والزوجيه والفرقه والعهده فى الأيمان والندور والحريّه والرقيه فى ايقاع الوارد عليها، أو الإسترقاق. والمراد من المجعولات الشرعيه أعمّ من أن يكون تأسيساً كما هو الغالب أو إمضائياً كالمجعولات العرفيه فى باب المعاملات، كما يُشاهد الممضاه

شرعاً في أكثر المعاملات.

هذه هي أقسام المجعولات الشرعية.

ومنها: ما يكون مجعولاً ابتداءً من غير تخلُّل واسطه تكويني أو تشريعي، كالخلافه والنبوه والإمامه والقضاوه والسببيه والشرطيه والمانعيه والقاطعيه أحياناً، ومن ذلك جعل المواقيت والمواقف في الحج، مثل موقف عرفات والمشعر المزدودان من شعائر الله، وكذلك السعي بين الصفا والمروه.

ومنها: ما يكون منتزِعاً من الحكم التكليفي، لعدم امكان جعله مستقلاً بدون وجود الحكم التكليفي، وهو مثل الجزئيه واللكيه، حيث لا- يمكن انتزاع مثلهما إلا بعد تعلق التكليف على أمر مركب من الأمور، حيث تنتزع منه حينئذ الجزئيه لكل جزء منه، أو تنتزع الكليه للمجموع المركب منه.

ومنها: ما هو مختلف فيه أنه من المجعولات أو من الواقعيات أو فيه تفصيل، وهو الصحه والفساد حيث أن مفهومهما لا يكون إلا بمعنى مطابقه المأتي به للأمر به في باب العبادات والمعاملات، أو مطابقه الشيء مع مقتضياته وملاكاته المتوقع منه ترتب الأثر المتوقع، فإن كان مشتملاً على الوفاء بذلك الغرض يكون صحيحاً، والفساد في ما عداه في قبال ما قيل عن معنى الصحه، حيث ذهب بعض إلى أن المراد منها ما له حظ في الأمور الواقعيه، من إشتمال الشيء لما هو المتوقع منه، فتكون الصحه على هذا من الأمور الواقعيه، وإن كان منتزِعاً عن الأمور المجعوله، المطابقه والتماميه لما أمر به يعدان من الأمور المجعوله، وعليه فتكون الصحه والفساد من الأمور المنتزعه ومن المجعولات الإنتزاعيه.



أقول: الإنصاف أن يقال إنّ الصّحة والفساد لا يعدان من الأمور المختلفه المعنى، بل لهما من حيث المفهوم معنى واحد وهو التماميه أو النقصان فى كلّ شىء بحسب حاله ومقتضاه، وأيضاً هما لا يعدان من الأمور المجمعوله، إذ ربما يمكن أن يقال إنّ تماميه كلّ شىء على حسب مقتضاه يكون صحيحاً عند العرف والعقلاء بحسب الواقع، غايه الأمر قد يكون المتعلق من الأمور الواقعيه، فيلاحظ تماميته فى ذلك الوعاء كالصّحة والفساد فى الفواكه والحبوب، وقد يلاحظ الصّحة فى الأمور الإعتباريه المجمعوله، كالصّحة والفساد فى مثل الصلاه والصوم والتعود والإيقاعات، فالصّحة فى هذه الأمور أيضاً من الأمور الواقعيه، إلا أن موردهما حيث كان من المجمعولات، يطلق الصّحة والفساد فى مثله على الصّحة والفساد الوضعيات، ولذلك يُعبر عنهما ويقال عنهما أنهما من الأحكام الوضعيه والجعليه، مع أنهما فى الحقيقه ليسا كذلك، بل هما أمران واقعان سواء جعل الجاعل الصّحة أم لا، ولعلّه لهذا السبب اضطر ذهاب مثل المحقق العراقى إلى التفصيل بينهما فى ما بين الأمور الواقعيه وبين الأمور المجمعوله.

### حقيقه الأحكام المجمعوله فى باب الطهاره والنجاسه

بقى بعد ما ذكرنا آنفاً أن نبحت عن حكم الطهاره والنجاسه، وهل هما واقعيتان أو مجمعولتان أو فيه تفصيل؟

يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره جعلهما من الأمور الواقعيه الخارجيه، باعتبار أن

العرف والعقلاء يستقدرون بعض الأشياء وتكرهها طبعهم، مثل عذره الإنسان دون بعض آخر مثل لبن المرأه وما أشبه ذلك، فإنّ الطهاره والنجاسه بمعنى النظافه والقذاره كما ورد بهذا التعبير فى الروايات كثيراً، وقد أيدّه المحقق العراقى قدس سره فى نهايته فيما يدركه العرف والعقلاء من الطهاره الشرعيه باعتبار أنهما تعدّان من الأمور الواقعيه.

وأما فيما لا يُدرك، مثل ما حكم به الشرع بوجوب الإجتناّب عنه ولم يدرك سببه العرف مثل الخمر والكافر ونظائرهما، فهل هذا أيضاً من الأمور الواقعيه إلّا أنه كشفها الشارع بالحكم بوجوب الإجتناّب، أو أنّها من الأمور الإعتباريه الجعليه؟ رجّح رحمه الله الثانى وقال لا- يبعد جعلهما من الأمور الإعتباريه، حيث جعلها الشارع من افراد النجاسات إدعاءً بلحاظ ما يرى من المناط الموجود فيه، سواء كان فى طرف النجاسه أو الطهاره، بحيث لو أطلع العرف على المناط والملاك الحقيقى لحكم بما حكم به الشارع، كما أن العرف أيضاً يكون كذلك، حيث إنهم قد يستقدرون بعض الأشياء مع أنه ليس بذلك الاستقدار، مثل تنفّره من أيدى غسال الموتى، وأيدى من شغله تنظيف البالوعه، وإخراج الغائط منها وإبائه طبعهم عن المؤاكله معهم فى إناء واحد، ولو كانت أيادهم حين الأكل فى كمال النظافه الظاهريه، ولا يستقدرون من أيدى مثل الفلاح وأضرابه ممن يعمل فى الحقل وتباشر يديه التراب والاسمده الحيوانيّه، ومن المعلوم أن ذلك ليس إلّا- من جهه إدعائهم القذاره فى الأول دون الثانى، ولعلّ حكم الشارع

بالنجاسه فى مثل الخمر والكافر من هذا قبيل، وعليه فلا- وجه حينئذٍ لعدّ وقرض النجاسه والطهاره بصوره المطلق من الأمور الواقعيه.

نعم، على كل تقدير لا تكون من الأحكام الوضعيه حتى يأتى فيهما النزاع فى كونهما مجعوله أو منتزعه من التكليف، إذ لا يخلو حالهما: إمّا من الأمور الواقعيه أو من الأمور الإدعائيه، فالأوّل ليس من الوضع قطعاً، ولا مرتبط به، به كما أن الثانى وان كان مجعولاً إلا أنه مجعولاً بالجعل الإدعائى، لا الجعل الحقيقى كما هو مورد الكلام فى المقام) انتهى محضّ كلامه (١).

أقول: الانصاف أن يقال إنّه لا- إشكال فى وجود النظافه والقذاره الواقعيه العرفيه كما إدّعاها الشيخ رحمه الله لأن القذاره قد تلاحظها بعض النفوس فى بعض الأشياء بالذات ولولم يحكم الشارع بذلك، كما أن النظافه أيضاً تكون كذلك عند العرف ولولم نفرض وجود حكم الشارع كالماء والغذاء، فإنّهما مما تستلذهما الطباع، هذا بخلاف أشياء أخرى حيث أن نجاستها ليست إلاّ بحكم الشارع، غايه الأمر أن الأشياء على قسمين:

قد يكون للشىء نجاسه عينيه ذاتيه لم يدركها العرف والعقلاء، وحينئذٍ الشارع يحكم بذلك من النجاسه، لكنه ليس حكماً إدعائياً بل أخباره عن الواقع، ومعدودٌ من الأمور الواقعيه لكن بما أنه لم يدركه العرف كشف عنه الشارع غطائه، ٨.

ولعلّ منه الكلب والخنزير والخمر، إن قلنا بنجاستها كما عليه الأكثر وإلا ليس من هذا القبيل.

وقد يكون من الأمور التي جعلها الشارع نجساً وحكم بذلك، كما هو ظاهر قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» وظاهر ما ورد في الأحاديث من أنّ الناصب لأهل البيت عليهم السلام أنجس من الكلب، وأمثال ذلك حيث أن الشارع حكم بالنجاسة، وهي المسمّاه عند الفقهاء بالنجاسة الحكمية، أي ليس بدن الكافر متفاوتاً بل هو من حيث القذاره والوساخه إلا كبدن المسلم، وليس الإسلام سبباً لزوالهما عن بدن المسلم إلا حكماً، ففي مثل ذلك لو التزمنا وادعينا أنّ النجاسة من المجعولات الحقيقه لم يكن هذا الادعاء بمجازفه، بل يقبله الذوق السليم، لولم نلتزم في الطهاره والنجاسه من الجعل أوسع من ذلك. والقول بمجعوليّه كلّ حكمٍ من النجاسه والطهاره الشرعيه، كما ذهب إليه عدّه من الأصوليين.

وأما العزيمه والرخصه: فقد جعلهما بعض من الأحكام الوضعيه المجعوله، مع أنّهما ليسا إلا من الأحكام التكليفيه، من الحكم بالسقوط تسهيلاً، أو الحكم بالحتم والالزام، وهما معدودان من الأحكام التكليفيه بصوره الجامع في الحكم الالزامي بالعزيمه في الفعل والترك أو الرخصه فيهما، وعليه فجعلهما من الأحكام الوضعيه ليس على ما ينبغي كما يظهر من بعض، فلا يحتاج هذين القسمين إلى مزيد بيان كما لا يخفى.

وأما الحجّيه: فقد يظهر من صاحب «الكفايه» كونها من المجعولات

كالقضاوه والخلافه والإمامه والملكيه، وخالفه جماعه من الأصوليين، وذهبوا إلى أنها ليست إلا من الأمور الواقعيه، سواءً أكانت الحجيه بمعنى منجزية التكليف للمكلف، أو كانت بمعنى المعذريه، لأن الحجيه عباره عمّا هو حجه للشخص بحسب عقله إذا رأى تماميه البيان المتوجه إليه من ناحيه المولى، سواءً أكانت الحجيه فى القطع كما هو الحقيقه فيها، أو كانت فى الأمارات والطرق، حيث أنه بعد جعل الشارع أصل الأماره والطرق ووضعهما مقام العمل، تكون حجيتها محققه بالضروره، فتكون حينئذٍ مثل الصحه والفساد، فلا يحتاج إثبات الحجيه إلى وجود جعلٍ مستقل لها، ووجودها بعد جعل الطريقيه إنما هو بلحاظ تشخيص العقل والعرف والعقلاء، لا أن تكون أمراً موقوفاً ومنوطاً على جعل الشارع.

نعم، الذى يظهر من صاحب «الكفايه» حيث جعلها فى سياق أمورٍ مثل النبوه والخلافه، يفهم أن مقصوده كان بيان الحجيه فى الإمام ومن ينوب عنه وأنه كنصبه القاضى لأمر القضاء ونظائر ذلك.

أقول: إن كان هذا هو مقصوده، فهو ليس ببعيد كما قلنا فى النبوه والإمامه، لكن الظاهر أن مرادهم من الحجيه ليس بذلك المعنى كما هو معلومٌ كلماتهم فى كتبهم.

ومن ذلك يظهر أن الطريقيه والكاشفيه وأمثال ذلك ليس من الأمور المجعوله كما لا يخفى، كما أن المخترعات الشرعيه مثل الصلاه والصوم والحجّ ليس من الأحكام الوضعيه المجعوله كما توهم بعض الأصوليين.

## الجعل التأسيسي والإمضائي

الأمر الرابع: ويدور البحث عن المجعولات الشرعية وهي على قسمين:

١- قد تكون تأسيساً، أى لم يكن لهذه المجعولات فى العرف عينٌ ولا أثر، بل أوجدها الشارع وهو مثل الأحكام التكليفية الخمسة، حيث لا وجود لها فى العرف.

٢- وقد تكون من الأمور الإمضائية، أى كانت فى عرف العقلاء - لولا الشرع - موجوده على حسب مذاقهم، كالملكية والزوجيه ونظائرها، حيث أنهما ليستا من المجعولات الشرعية المنتزعه عن التكليف، مثل انتزاع الملكيه من حرمة التصرف فيما انتقل عنه، أو انتزاع الزوجيه من جواز الوطء والاستمتاع، بل هى أمور إعتباريه عقلائيّه عملوا بها طويلاً فى معاشهم ومعاملاتهم من دون أن يكون عملهم مبيّناً على شرع من الشرائع.

وبما ذكرنا من التقسيم يظهر أنّ ما ذهب إليه الشيخ قدس سره من جعل الملكيه والزوجيه من الأمور المنتزعه من الأحكام التكليفيه ليس على ما ينبغى، لأن الإلتزام بذلك يستلزم أن تصبح تلك المجعولات منحصره بعالم التشريع والشارع، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ لكلّ قوم معاملات ومناكحات، كما يمكن استفاده ذلك من لسان الروايات والأخبار الوارده، منها الخبر الذى ورد فيه قضيه اليهودى الذى سبّه أحدٌ فى مجلس الامام الصادق عليه السلام وقال له يابن الزنا، فاعترض عليه الإمام عليه السلام ونهره وأعرض عنه لأنه نسبه إلى الزنا فأجاب أنه ليس بمسلم، فردّ

عليه عليه السلام بما مضمونه إنّ لكلّ قوم نكاح وزواج، حيث أنّه شاهدٌ على ما قلنا، بل يمكن استفاده ذلك من الأخبار الواردة في بيان قاعده الإلتزام بقوله عليه السلام: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم» الدالّ على أنّ لكلّ قوم اعتبارات عقلائيّه من الملكيه والزوجيه والمفارقة، فلا بدّ من الزامهم بما قد اعتبروا من دينهم ومذهبهم، فالإلتزام بأن الملكيه والزوجيه والرقيه أمور انتزاعيه انتزعت من الأحكام التكليفيه الواردة في موردّهما - من حرمة التصرف في ما انتقل إليه، أو جواز الوطء للزوج بزوجته، ووجوب إطاعه العبد لمولاه وغيرهما - ممّا لا يمكن المساعدة مع الشيخ رحمه الله فيه.

اللّهم إلّا- أن يراد من الانتزاع، انتزاع تلك الأمور من الأحكام التكليفيه في موردّها على حسب الحكم التكليفي الموجود في كلّ قوم بحسب اعتقادهم، والإلتزام بذلك ليس بأولى من الإلتزام بكون هذه الأمور أمور اعتباريه على حسب إعتباريه المعتبر، وإن كان بحسب الشرع إمضائياً بحسب التقييدات الواردة منه كالنهى الشرعي عن بعض المعاملات كبيع الحصاه والمنايذه وبعض المناكحات كنكاح الشغار وأمثال ذلك. وعليه فما ذهب إليه المحقق النائيني وبعض المتأخرين هو الأولى، واللّه العالم.

أقول: بعد ما ثبت أن المجعولات الشرعيه على قسمين من التأسيسيّه والإمضائيّه، فإنهما منحصران بالأحكام التكليفيه بل ثابتان في الأحكام الوضعيه أيضاً، إذ منها تأسيسيّه مثل تملك السادات والفقراء للخمس والزكاه حيث أنّ هذه

الملكيه تحققت تأسيسيه، إذ لولم يعتبر الشارع الملكي لهم في أموال الناس في الربح والنصاب لما تحققت الملكي لهم عند العرف والعقلاء، فاعتبارها لهم في الشرع اعتبار تأسيسى، وهذا بخلاف الملكي الحاصله بالسبق والرمايه أو بالحيازه والإحياء بالتحجير وما أشبهه، حيث أنّ العرف والعقلاء يعتبرون ذلك من عند أنفسهم دون ملاحظه رأى الشرع، إلا أن الشرع يتصرف فيه بزياده شرط وقيده فيه أو نقصانه، فمثل هذه الملكي تعدّ من الأحكام الوضعيه الإمضائيه، ويعتبر عمّا يوجب حصول الملكي بالسبب تاره أو بالموضوع أخرى أو بالشرط ثالثه، إلا أن التعبير بالموضوع في مثل التأسيس كما في مثل السادات والفقراء أصح وأولى من التعبير بالشرط والسبب، ولذلك يقال إنّ موضوع خمس ومورده هو السيد المستحقّ، ولا يقال إنّ سببه أو شرطه السيد. نعم استحقاقه وحاجته، فبذلك يفيد حُسن التعبير في بعض تلك الثلاث في موردٍ دون الآخر وجود اختلافٍ فيها في الجملة.

### بيان اختلاف الفقهاء في جريان الاستصحاب

أقول: بعد الوقوف على حقيقه الأمور الأربعة الآنفه، يقتضى المقام التعرّض للخلاف الواقع بين الاعلام حول جريان الاستصحاب في بعض الأقسام وعدم جريانه في آخر، فلا بأس بذكر كلام المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال:

(إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل في التكليف إذا شكّ في بقائه على ما كان عليه من الدخل، لعدم



كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعى، والتكليف وان كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعى، فافهم.

وأنه لا- اشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقلّ بالجعل، حيث أنه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإن أمر وضعه ورفع يده الشارع ولو بتبع منشأ إنتزاعه، وعدم تسميه حكماً شرعياً - لو سُيِّم - غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً. نعم لا مجال لإستصحابه لإستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه، فافهم) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال حيث أنّ القسم الأول من أقسامه الذى كان له دخلٌ فى ترتب التكليف مثل الدلوك لوجوب صلاه الظهر كيف لا يجرى فيه الإستصحاب مع أنّ مصبّه سببه السبب لا نفس السبب حتى يقال إنّ ترتب التكليف عليه قهرى كترتب المعلول على العله، لوضوح أن السببه مجعوله باراده الشارع، إذ لولاه لما وجب الظهر عند الدلوك، وهذا المقدار يكفى فى جريان الإستصحاب، مع أنّ أصل التكليف المترتب عليه إذا كان حكماً شرعياً - أى كان من الحوادث - فهو كافٍ فى صحّه جريانه، ولا- نحتاج إلى تصرّف آخر من الشرع فى ترتب ذلك على الدلوك، مضافاً إلى ما عرفت منا سابقاً من الإشكال عليه بأنه إذا لم يكن مجعولاً لا استقلالاً ولا تبعاً لما أمكن عدّه من أقسام الوضع. ٨.

هذا مع أنه من العجب جعله القسم الثالث الذى هو مجعول بالتبع كالجزيئيه من أفراد ما يجرى فيه الإستصحاب، مع أنه لا يُسَمَّى بالحكم الشرعى كما تنبّه إلى ذلك نفسه الشريفه ثم اعتذر عنه، فإنّ عدم صدق الحكم عليه غير ضائر إذا كان وضعه ورفعاه بعد الشارع، وتناله يده فنقول بمثل ذلك فى القسم الأول أيضاً، لأن التكاليف المترتب عليه الدلوک وإن ليس بحكم ولا موضوع ذى حكم، إلا أن إثباته ورفعاه بيد الشارع، لأنه تكليف قطعاً، ولعلّ لهذه الإشكالات أمر بالفهم فى كلا الموردین.

والتحقيق: الأقوى عندنا هو جریان الاستصحاب فى جميع أقسام الوضع حتّى ولو كان بصوره الإنتزاع كالجزيئيه، غايه الأمر جريان الاستصحاب فى الجزئيه منوط بعدم جريان الاستصحاب فى الكلّ والكليّ، لأجل معارضته بأصل آخر وتساقطه، فتصل النوبه إلى استصحاب الجزئيه، وإلاّ فمع جريان الأصل والاستصحاب فى المركّب والكلّى الذى يعدّ أصلاً سببياً لا تصل النوبه إلى الأصل المسببى، لأن ذلك الأصل السببى يرفع الشك عن المسبب كما هو واضح، بل الاستصحاب يجرى فى الأمور الواقعيه التى يتصرّف الشرع فيها بزياده شرط أو نقصانٍ كالطهاره والنجاسه، ففى مثله أيضاً يجرى الاستصحاب كما لا يخفى.

أقول: بعد الوقوف على الأمور الآنفه، يقتضى المقام التنبيه إلى أمور:

## التنبیه الأول: اشتراط فعلیه الشك والیقین

فی أنه هل یعتبر فی صحه جریان الاستصحاب فعلیه الشك والیقین، أم یكفی فی صحته وجود الشك التقديرى والیقین التقديرى؟

والذى یظهر من ظاهر كلمات القوم من الشیخ رحمه الله والمحقق الخراسانى فی كفايته هو التصريح بالإعتبار، حیث صرح فی التنبیه الأول انه یعتبر فعلیه الشك والیقین فیهِ، فلذلك التزم بأنه إذا أحدث متیقناً قبل الصلاه، ولم یعرض له الشك قبلها، بل غفل وصلى ثم بعد الصلاه عرض له الشك فی أنه هل كان متطهراً قبل الصلاه أم لا، فإنه لو كان قد التفت إلى شكّه قبل الصلاه لكان مقتضى الاستصحاب بملاحظه یقینه بالحدث السابق والشك فی البقاء اللاحق، هو الحكم بالحدث، إلا أنه لم یلتفت إلى حاله إلى أن فرغ من الصلاه فعرض له الشك یحكم بصحه صلاته بواسطه قاعده الفراغ، لحدوث الشك فی الطهاره بعد الصلاه، وان كان فی الحقیقیه والتقدير شاكاً قبل الصلاه وحينها إلا أنه لم یلتفت، فإنه یجب الحكم بصحه صلاته بواسطه قاعده الفراغ، حیث أن القاعده مقدمه على الاستصحاب الجارى بعد الصلاه التى تیقن الطهاره بدواً ثم شك فیها بعدها:

أمّا بالتخصیص، كما علیه المحقق الخراسانى قدس سره مستدلاً علیه بأنّ دلیل قاعده الفراغ یخصّص عموم دلیل الاستصحاب الذى یقتضى فساد الصلاه هنا، فیحكم بصحه الصلاه.

أو يكون تقديم القاعده على دليل الاستصحاب من باب الحكومه، كما صرح بذلك الشيخ الأعظم في آخر التنبيه الثانى.

أو أنّ القاعده وارده على الدليل بحسب تفسير صاحب «عنايه الأصول» للحكومه الوارده فى كلام الشيخ بمعنى الورود، باعتبار أنّ دليل قاعده الفراغ يرفع الشك عن موضوع دليل الاستصحاب تعبدًا، فلا يبقى له شكّ إذ لم يكن دليل الفراغ ناظرًا لدليل الاستصحاب حتى يطلّق عليه عنوان الحكومه، بل المقصود منها هو الورود، كما يطلق لفظ الحكومه فى تقديم أصل السببى على الأصل المسببى مع أنه ورود واقعا لا حكومه.

أقول: لكن الحق هنا مع الشيخ رحمه الله وأنّ الصحيح هو الحكومه لا الورود ولا التخصيص، لأن النظر المعتمد فى الحكومه ليس إلا- عند العرف والعقلاء عند ملاحظتهم كلا الدليلين معًا لا أن يكون نفس دليل الحاكم ناظرًا أو شارحًا للآخر حتى لا يصح إطلاق الحكومه عليه هنا، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

فلنرجع إلى أصل المطلب فى الشك الحادث بعد الصلاه يحكم بالصحة لأجل قاعده الفراغ، هذا بخلاف ما لو كان الشك حادثًا قبل الصلاه، وغفل وصلى ثم بعد الصلاه التفت إلى شكّه، حيث يجب الحكم بفساد الصلاه، لعدم جريان قاعده الفراغ هنا، لأن هذا الشك الحادث بعد الصلاه كان مسبقًا بوجوده قبل الصلاه، فهو محكومٌ بالمحدثيه لأجل الاستصحاب، فتكون صلاته فاسده.

هذا إذا قطع بعدم حدوث التطهير بعد الشك فى الطهاره قبل الصلاه، وأمّا لو

احتمل تحقّق الطهاره بعده، لكن حدث الشك فيه بعد الصلاه، كان هنا مجرى الحكم بالصحه، لأن حاله لا يكون أسوأ ممّن تيقن بالحدث وغلّف ثم حدث له الشك بعد الصلاه، حيث يُحكم بالصحه لقاعده الفراغ، فعند الشك فى الطهاره قبل الصلاه كان الحكم بالصحه بالأولويه.

قال صاحب عنايه الأصول: إن قاعده الفراغ تحكم بالصحه لمن صار محكوماً بالحدثيه قبل الصلاه ثم غفل وصلّى ثم شك بعد الصلاه فى أنّه تطهر بعد الشك أم لا، فقد حكم رحمه الله فى تعليقه ذيل كلام الخراسانى من قوله: (فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك...) - بقوله: (وإلا بأن احتمل تطهير بعد الشك قبل الصلاه، جرت قاعده الفراغ أيضاً، فإنه حين الشك وإن كان محكوماً بالحدث بمقتضى الاستصحاب، ولكن استصحاب الحدث ليس بأقوى من القطع بالحدث، فكما أنه إذا قطع بالحدث ثم غفل وصلّى واحتمل بعد الصلاه أنه تطهر بعد القطع بالحدث قبل الصلاه، صحّت صلاته لقاعده الفراغ، فكذلك فيما إذا استصحاب الحدث ثم غفل وصلّى واحتمل بعد الصلاه أنه تطهر بعد استصحاب الحدث قبل الصلاه، صحّت صلاته بطريق أولى) انتهى كلامه (١).

ربما يتوهم الإشكال عليه: أنه كيف تجرى قاعده الفراغ فى فرضه مع صيروره الشك فعلياً، وحكم الاستصحاب بلزوم تحصيل التطهير، حيث يقتضى خروج المورد عن تحت القاعده. ١.

لكن يمكن أن يُجاب عن هذا التوهم: بأنّ احتمال تحصيل التطهير بعد هذا الشك والاستصحاب، يوجب خروج الشك السابق الموجب للإستصحاب عن الفعلية والتنجز، وعليه فالشك الحادث بعد الصلاة ليس هو الشك الموجود في الاستصحاب الجارى قبل الصلاة، لاحتمال نقضه بواسطة التطهير، فهذا الشك حادث وجديد بالنظر إلى احتمال التطهير بعد الاستصحاب، وعليه تكون القاعده جاريه دون اشكال، والمثال الذى ذكره المحقق الخراسانى كان لأجل الفرق بين فعلية الشك وعدم فعليته، حيث تظهر ثمرته من خلال فى جريان قاعده الفراغ وعدمه، كما عليه الشيخ الأنصارى قدس سره أيضاً.

إلاّ- صاحب «الكفايه» زاد شرطاً آخر، وهو لزوم فعلية اليقين، لكن لم يذكر له مثلاً، ويمكن أن نمثّل له بأن اليقين التقديرى لا ينفع، كما إذا شك فى الجنابه عند الزوال، وأجرى البرائه عنها وصلّى، ثم وجد فى ثوبه نجاسه وتيقن أنه قد أجنب عند الفجر، لكن احتمال الغُسل بعد الفجر، صحّت صلاته لقاعده الفراغ، لأنّه قبل الصلاة وإن شك فى الجنابه وبذلك تحقق أحد ركنى الاستصحاب، لكن لم يتيقن الجنابه السابقه ليستصحابها وتبطل صلاته، وإن كان بحيث لو رأى المنى فى ثوبه تيقن بها وجرى استصحابها وبطلت صلاته شرعاً، فتأمل جداً.

أقول: هذا ولكن قد يتوهم بأن الشك المتعلق بالجنابه عند الزوال هل هو الجنابه السابقه التى تيقن بوجودها بعد رؤيه المنى بعد صلاته، أو أنّها جنابه أخرى غير الجنابه السابقه؟

فإن فرض كونها غيرها، فبالنسبه إلى الجنابه السابقه لا يكون الاستصحاب

غير جارياً لأجل عدم فعلية اليقين فقط، بل لعدم فعلية الشك واليقين كليهما، فجعل العله لعدم جريان الاستصحاب هنا بعدم فعلية الشك، لم يكن دعوى مجازفه، وإن لم يكن اليقين أيضاً فعلياً، لكنه يكفي فى إنتفاء جريانه إنتفاء أحد ركنيه.

وإن كانت الجنابه المشكوكه هى الجنابه التى تيقن بعد ذلك رؤيه المنى فى ثوبه، فالشك حينئذٍ وإن كان فعلياً عند الزوال دون اليقين، إلا أن الصلاه تكون محكومہ بالصحة لأجل وجود استصحاب عدم تحقق الحدّث، لأنه كان متيقناً بالطهاره قبل ذلك، ثم شكّ فى الجنابه بعده، فاستصحاب عدم الحدّث حاكمٌ بعدم بطلان الصلاه المأتى بها، فلا وجه للحكم بالصحة لقاعده الفراغ المعارضه مع ما يدل ويقتضى البطلان، كما أنّ الأمر كذلك لولا قاعده الفراغ الجاربه كما مرّ ذكره فى المثال السابق فى عدم فعلية الشك قبل الصلاه، هذا.

وفيه: هذا التوهم لا يضرّ بالمطلوب، لوضوح أن الدليل لعدم جريان استصحاب الجنابه المحتملہ السابقه ليس لأجل عدم فعلية الشك فيها، بل لأجل عدم فعلية يقينها، لوضوح أنه لو التفت إلى وجود المنى فى ثوبه عند الزوال كان مقتضى الاستصحاب هو الجنابه والحكم ببطلان الصلاه، فالمثال لعدم فعلية اليقين صحيح.

اللهم إلا أن لا يعتبر فى الاستصحاب ألا يكون فى السابق يقينٌ بوجوده، ولعلّ الشيخ قدس سره لأجل ذلك لم يعتبر فيه فعلية اليقين، كما اعترض المحقق الخمينى على صاحب «الكفايه» فى الرسائل، وحيث أن هذا الإشكال متوجّه على مختاره رحمه الله فى التنبيه الثانى فالأولى تأخيره إلى موضعه فى التنبيه الثانى.

## التنبیه الثانی: اشتراط احراز ثبوت المستصحب

ویدور البحث فی المقام عن أنه هل یعتبر فی صحه جریان الاستصحاب احراز ثبوت المستصحب حتی یحکم بالبقاء، أم یكفی فی صحته والحکم بالبقاء الحکم ببقائه علی تقدیر ثبوت المستصحب حتی مع عدم احرازه بالفعل؟

ففی «الكفایه» وجهان:

من جهه یعتبر إحرار الثبوت، إذ کیف یمكن الحکم بالبقاء مع عدم احرازه، لأنه لا یقین بل ولا شك فإنه علی تقدیر لم یثبت، فلا یمكن إجراء الاستصحاب.

ومن ناحیه أخرى اعتبار یقین إنما هو لأجل أن التعمید والتنزیل شرعاً إنما هو فی البقاء لا الحدوث، والثبوت، فیکفی الشك فیه علی تقدیر الثبوت، فیتعمد به علی هذا التقدير، فیرتب علیه الأثر فعلاً فیما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر.

ثم قال رحمه الله: (وبه یمكن أن یذب عمّا فی استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتمره علی مجرد الثبوت فیها، وقد شك فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الاشكال بأنه لا یقین بالحکم الواقعی، ولا یكون هناك حکم آخر فعلی، بناءً علی ما هو التحقیق من أن قضیه حجیه الأماره لیست إلا تنجز التكاليف مع الإصابه، والعذر مع المخالفه، كما هو قضیه الحجیه المعتمره عقلاً كالقطع والظن فی حال الإنسداد علی الحکومه، لا إنشاء أحكام فعلیه شرعیه ظاهریه كما هو ظاهر الأصحاب.



ووجه الذب بذلك: أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجّة على بقاءه تبعداً للملازمه بينه وبين ثبوته واقعاً... واليقين الذي أُخذ في أخبار الباب أُخذ كشافاً عن الواقع ومرأياً لثبوته ليكون التعبد في بقاءه، فأخذ اليقين ليس لأجل الثبوت بل لأجل التعبد بالبقاء وهذا موجود في ما قامت الحجّة على ثبوته لأجل التعبد ببقاءه، فافهم) انتهى كلامه (١).

أقول: لعلّ الأمر بالتأمل إشاره إلى أنّه حسب مقتضى كلامه هنا يكون أحد اليقين في لسان أخبار الاستصحاب بما هو كاشف عن الواقع لا- بما هو صفة خاصه، فحينئذٍ تقوم الحجّة مقام هذا اليقين، فكما أن اليقين إذا تعلّق بالمستصحب يوجب الحكم بالبقاء لدى الشك في بقاءه، هكذا إذا أحرز بالحجّة وقد شك في بقاءه فينبى على بقاءه.

ويرد عليه أولاً: أنّ هذا التوجيه قد لا- يتناسب مختاره في بحث القطع، حيث أنكر قيام الحجّة والأمارات مقام القطع إذا أُخذ موضوعاً بما هو كاشف، كما أنّها لا تقوم مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة. وعليه فكيف التزم هنا بقيام الحجّة مقامه بما هو كاشف عن الواقع، وهل هذا إلا رجوع عمّا اختاره سابقاً؟! فلعله لذلك أمر أخيراً بالتفهم بقوله: فافهم..

---

١- كفايه الأصول: ص ٤٠٤ - ٤٠٥ طبعه آل البيت عليهم السلام .

وأما الإشكال الثاني: الذى يرد عليه هو الذى ذكره المحقق الخمينى فى كتابه بأن ظاهر مقتضى كلام المحقق الخراسانى فى التنبية الأول، هو اعتبار فعلية اليقين والشك فى الاستصحاب بما أنهما أخذاً موضوعاً وركناً فيه، فمع عدم فعلية أحدهما لا يمكن إجراء الاستصحاب، مع أن مقتضى صدر كلامه فى التنبية الثانى، عدم لزوم فعلية اليقين فى المستصحب، وعدم الحاجة إلى إحرازه، بل يكفى فى صحه جريانه مجرد الشك فى البقاء على تقدير ثبوت المستصحب ولولم يحزره، مع أن مقتضى ذيل كلامه فى التنبية الثانى هو كفايه وجود الملازمه بين الشك فى البقاء مع ثبوته على تقدير، أى يكفى وجود الملازمه بين الكون السابق وبقائه من دون لزوم فعلية الشك واليقين، ولا- أقل من نفي اعتبار فعليته الثانى حتى ترجع نتيجته إلى مختار الشيخ فيقع التهافت بين كلامه فى التنبهين.

أقول: لكن الأولى والأحسن فى الجواب أن يقال:

إنّ المعبر فى الاستصحاب فعلية الشك واليقين لا- اليقين بما هو صفه خاصه، بل المراد من اليقين هنا هو الأعم من اليقين الوجدانى أو التنزيلي الذى كان حاصلًا بقيام الطرق والأمارات، إذ ما قامت الحجه على وجوبه أيضاً يقين لا يقين وجدانى، بل يقين تعبدى تنزيلي، أى يقين بالحجه، وهذا المقدار يكفى فى صحه جريان الاستصحاب، فلا- يلزم التهافت بين كلاميه فى المورد.

نعم، نقول عن الإشكال الذى أورده وعدّه رجوعاً عن كلامه بعدم قيام الأماره مقام القطع بأننا نعتقد بالقيام ولا إشكال فيه، لأن اليقين الذى لا تقوم

الحجّه مقامه هو اليقين الوجدانى، وأمّا الذى يمكن إثباته بالطرق والأمارات هو الأعم من الوجدانى والتعبدى، ومثل هذا اليقين هو المراد من قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» وفى مثله يصح أن لا يشترط فى الاستصحاب إحراز ثبوت المستصحب بالإحراز الوجدانى، لأنّه لا- ينافى لزوم فعلية اليقين أى الأعم منه، فلا- تهافت بين كلاميه، ولا رجوع عن مختاره فى باب القطع كما لا يخفى.

وخلال- صه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا بأن دليل «لا تنقض اليقين بالشك» كما يشمل من كان متيقناً بحكم جميع أقسامه فى زمان سابق بيقين وجدانى، فكذلك يشمل من قامت عنده حجه على ثبوت حكم من إيجابى أو تحريمى أو عدم حكم بكلا قسميه فى زمان سابق، فشكّ فى بقاءه، فإنّ له أن يستصحب مطلقاً بلا فرق فى ذلك بين أن نقول بأن معنى حجيه الأمارات والطرق هو تتميم الكشف للواقع والتوسعه فيه، كما عليه المحقّق النائنى والعراقى، أو بمعنى تنزيل المؤدّى منزله الواقع كما عليه بعض آخر، أو بمعنى جعل الحجيه من دون وجود حكم أصلاً كما عليه المحقّق الخراسانى قدس سره، لما قد عرفت فى تضاعيف كلماتنا بأن المراد من اليقين الوارد فى الأحكام والاستصحابات ليس هو الوجدانى منه، بل المراد هو وجود الحجيه والقطع بها كما ورد فى الحديث: «إذا علمت نجاسه شيء فلا تُصلّ فيه» فإنّه ليس المراد من العلم المذكور فى هذا الخبر خصوص الوجدانى الذى لا يشكّ فيه المشكك، بل المراد ما قام عليه الحجّه، فلو قامت البيئه على نجاسه الثوب لا يجوز الصلاه معه، مع أنه لا يكون له علم وجدانى. فاذن فما قامت

الأماره عليه هو علمٌ و يقينٌ تعبدًا - بأى معنى أخذ في معنى الأماره من المسالك الموجوده فيها - والاستصحاب فيها جاريه بلا إشكال، كما أن اليقين الذى يكون ناقضاً، يكون حكمه كحكم المتيقن المنقوض، يعنى إذا جرى الاستصحاب فى حكم من الأحكام فلا بد من العمل، به إلا- أن ينقضه يقينٌ مثله، وهو أيضاً حجّه أخرى، مثل قيام الأماره على خلاف مفاد الاستصحاب، فتتقدم الأماره على خلاف مفاد الاستصحاب، وتقدم الأماره عليه لا يعدّ نقضاً بالشك، بل هو نقض لليقين باليقين، نظير ما لو نقضه بيقين وجدانى، ولذلك تكون الصور المتصوره فى اليقين - ناقضاً ومنقوضاً - بلحاظ اليقين الوجدانى والتعبدى إلى أربعه، لأنه:

قد يكون المنقوض وجدانياً والناقض كذلك، وقد يكون كلاهما تعبدياً، وقد يكونا متخالفين.

كما لا- فرق فيما ذكرنا بين جعل اليقين فى «لا- تنقض اليقين بالشك» بصورته العنوانيه كما عليه المحقق العراقى، أو بصورته المرأته الكاشفه عن المتيقن كما عن بعض آخر.

كما أنه لا تأثير فيما قلنا بين:

أن يوجب ذلك كون تقدم الأماره على الاستصحاب بصوره الورد، كما كان الحال كذلك بالنظر إلى اليقين الوجدانى.

أو أن يكون تقدمها عليه بصوره الحكومه، كما عليه الأ-كثر، بل هو الحق، إذ من المعلوم أنا لم نتعهد بحفظ ذلك فى تمام الموارد، إذ ربما يكون مقتضى التقديم

بلسان الشرع هو الورد وقد يكون بلسان الحكومه، فهو ثابت بحسب المبنى والمختار في الإستظهار من الدليل الوارد في الإستصحاب والدليل الوارد في اعتبار الأماره والطرق.

وأخيراً أقول: إذا عرفت واحطت بما أبلغناك، تعرف أنّ ما أتعب نفسه به بعض الأعظم - وهو المحقق العراقي قدس سره في نهايته -، وخلصه: (إنّه رحمه الله فرّق بين تقديم الأماره على الاستصحاب أو إمكان جعل اليقين حتّى بالأماره موضوعاً لجريان الاستصحاب بين المسالك، وشرح ذلك بيان طويل، واختار إمكان التوسعه على مبنى الكاشفيه والطريقيه في الأمارات كما هو مختاره، حيث يصير يقينه حينئذٍ يقيناً تعبدياً قائماً مقام اليقين الوجداني فيصح جعله ناقضاً أو منقوضاً، بخلاف المسلكين الآخرين حيث إنّه على مسلك تنزيل المؤدى لو جعل اليقين في «لا تنقض» مرأتاً للمتيقن، ليكون المحرك الفعلى على حرمة النقض هو نفس الأماره لا حديث «لا تنقض» لما صحّ تطبيق الاستصحاب على المورد، كما يشكل الأمر حينئذٍ أيضاً كون تقديم الأماره على الاستصحاب بمناط الحكومه.

وان جعل اليقين في «لا- تنقض» عنوانياً بلا- نظر إلى المتيقن، أشكال الاكتفاء بالأماره السابقه في حجيه الاستصحاب، نظراً إلى انتفاء الكاشف، وعدم تحقق اليقين لا وجداناً ولا تعبداً.

وأشكل منه على المسلك الآخر، هو أنّ الأماره تفيد جعل الحجّيه من المنجزيه والمعذريه، لوضوح أنه على فرض كون اليقين بصوره المرأتيه، قام

الشك الوجداني في كون لمؤدى الأماره هو الواقع، وعدم تكفل الأماره - على الفرض - تنزيل المؤدى منزله الواقع، فلا يكون دليل حرمة النقص متوجهاً حينئذٍ للمكلف. وأما على فرض كون اليقين بصوره العنوانيه، يكون الإشكال أوضح، إذ حينئذٍ يقطع بعدم توجيه المكلف بالتكليف بحرمة النقص في الواقع ونفس الأمر، إلى آخر ما قاله رحمه الله انتهى ملخص كلامه (١).

والجواب: قد عرفت تفصيلاً عدم تأثير إختلاف المباني والمسالك المذكوره فيما هو المهم في المسئله، وأن الأماره قائمه مقام اليقين ناقضاً ومنقوضاً بلا إشكال في ذلك فلا نعيد، والله العالم.

\*\*\* ٦.

## حكم ثبوت المستصحب بالأصول المحرزه

البحث فى المقام عن أنه هل يصح قيام المستصحب بواسطة الأصول المحرزه مقام الإحراز الوجدانى، وكفايه الحكم بالبقاء تعبدًا أم لا يكفى إلا من خلال احراز ثبوت المستصحب بالوجدان أو الأماره.

والذى يظهر من صريح بدايه كلام المحقق العراقى هو قيامه مقامه قال رحمه الله :

(التنبه الثانى: لا فرق فى صحه الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزًا باليقين الوجدانى أو بغيره من الطرق والأمارات، بل الأصول المحرزه أيضاً كالاستصحاب).

إلا انه رجع عن ذلك فى آخر كلامه.

أقول: ولعلّ المثال الذى يناسب ذلك هو أنه لو كان المكلف متيقناً بالطهاره ثم شك فى بقائها، فاستصحب بقائها والحكم بعدم حدوث حدث البول أو الريح مثلاً. يجعله متطهراً بالاستصحاب بحيث يجوز له الدخول فى الصلاه ومسّ القرآن، وحينئذٍ لو عرض له شك آخر لأجل حدوث النوم له بعد ذلك، فأراد إجراء الاستصحاب بعده باعتبار أنه كان متطهراً بسبب الاستصحاب السابق، فكان ثبوت المستصحب له محرزاً، والآن يشك فى بقائه فيصح حينئذٍ الحكم ببقاء الاستصحاب.

وأما لو اعتبرنا فى صحه جريان الاستصحاب ثبوت المستصحب وإحرازه باليقين أو كاليقين بمثل الأماره، ففى المثال المفروض لا يجرى الاستصحاب، ولا

مجال للحكم بالبقاء.

والظاهر فإنّ المراد من اليقين اللازم والضرورى لصحة جريان الاستصحاب، هو اليقين بوجود الحجّه على المتعلق، وهو الحقّ لأنّ الاستصحاب الثابت بدليل «لا تنقض اليقين بالشك» حجّه للمكلف، ويترتب عليه الآثار من الصلاه ومسّ القرآن وغيرهما ومن هذا الغير إمكان إستصحابه ثانياً للشك الطارى الثانى، إذ يصدق عليه أنه كان متيقناً بالطهاره تعبداً، فيصحّ له حينئذٍ الحكم بالبقاء.

هذا، مع إمكان أن يقال بإمكان جريان الاستصحاب هنا ثانياً حتى إذا لم يكن المستصحب ثابتاً بالأصول المحرزه، وذلك لأنّه يصح استصحاب الحاله الأولى حيث أثبت من خلال الاستصحاب تحقق اليقين الوجدانى بالطهاره الذى كان له ثابتاً إلى حين عروض الشك عليه ثانياً، فيحكم ببقاء طهارته بعد عروض الشك ثانياً بواسطه احتمال عروض النوم وغيره من سائر الأحداث، ففى مثل ذلك لا- تأثير مهمّ فى تجويز إجراء الاستصحاب فى المستصحب الثابت بالأصول المحرزه وعدم تجويزه، كما لا يخفى.

بل نظريه قال المحقق العراقى: التزم رحمه الله بأنّه لا مجال فى المقام لجريان الاستصحاب الثانى، لأنّ ناقض الاستصحاب الأول ليس إلّا اليقين بالخلاف ولم يحصل له، وعليه فالاستصحاب الأول باقٍ بحاله.

وليس مقصوده شرطيه اليقين بالخلاف فى جريان الاستصحاب الثانى، لوضوح أنّ زياده قوله عليه السلام: «بل انقضه بيقين آخر» غير موجوده فى كل الأخبار،



مضافاً إلى أنه لم يلتزم به أحدٌ، وعليه فمراده رحمه الله هو ما ذكرنا من أن حكم استصحاب الأول باقٍ، ومع بقائه لا وجه لإجراء استصحابٍ آخر حتى نبحت عن أنه هل يجوز احراز ثبوت المستصحب بالأخول المحرزه أم لا.

وبالجملة: لم تكن الأصول المحرزه كالاستصحاب وقاعده اليقين كافيه كذلك مع كون نظرها إلى الواقع، ففي الأصول غير المحرزه مثل أصاله الحليه أو الطهاره - سواءً قلنا بأنه حكم ظاهري أو ليس بحكم بل هو المنجزيه والمعدريه - يكون بطريق أولى، خصوصاً على القول بالحكم الظاهري في ظرف الشك، فيكون حينئذٍ هو القطع ببقاء الحكم الظاهري عند الشك، فلا يبقى شك حتى يستصحب، والثابت أن الشك يعدُّ أحد أركان الاستصحاب.

وخلصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الاستصحاب لا يجرى إلا فيما إذا كان اليقين والشك فعلياً، وهذا غير متحقق إلا في اليقين الوجداني أو التعبدى بالأماره كما لا يخفى.

نظريه المحقق الخوئي: فقد تعرّض رحمه الله لمسأله شرطيه اعتبار فعليته اليقين والشك في التنبيه الثاني، ثم نقل الفرعين اللذين ذكرناهما عن الشيخ وصاحب «الكفايه» من متفرعات اعتبار الفعليه للشك، حيث حكم بصحه الصلاه لمن كان مُحدّثاً وَغَفَلَ وصلّى ثم شك بعد الفراغ بناءً على عدم جريان استصحاب الحدث في حقه حال الصلاه الفعليه، بل حكم بالصحه استناداً إلى قاعده الفراغ، وهذا بخلاف ما لو التفت أولاً وشك ثم غفل، حيث حكم ببطلان الصلاه لجريان

استصحاب الحدث في حقه الحاكم بطلانها:

فأورد عليه: بأن في كلا فرعيه نظر:

أما في الأول: فلأن قاعده الفراغ لا يخلو حالها:

١- إما أن تكون من الأمارات العقلانيه كما هو الظاهر، لأن من كان في مقام الامتثال لا يترك الجزء أو الشرط إلا سهواً أو غفلةً وهما مخالفان للأصل والأصل عدم السهو والغفله، لأن مقتضى طبيعه الإنسان هو التنبيه في حال العمل، كما هو مشاهد في الأمور العاديه، فالفراغ عن العمل أماره كاشفه نوعاً عن عدم وقوع الغفله والسهو، ويؤيد هذا الظهور العقلاني قوله عليه السلام: (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك)، وكذا قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم الوارده في الشك في عدد ركعات الصلاه بعد الصلاه والفراغ: (أو كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك).

فعليه لا مجال للأخذ بالقاعده مع العلم بالغفله، كما هو المفروض، فعدم جريان الاستصحاب في حال الغفله ثابت لا نقاش فيه لعدم الشك الفعلي، إلا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب بعد الصلاه حتى بالنسبه إلى الصلاه التي أتى بها، لإختصاص قاعده الفراغ بصوره عدم العلم بالغفله، فلا- تجرى في المقام حتى تكون حاكمه أو مخصصه له ولأجل هذا الإختصاص لا تجرى القاعده أيضاً فيما لو شك في صحه العمل بعد الفراغ عنه، مع العلم بكيفيه وقوع العمل والشك في إنطباقه على الواقع، كما إذا شك بعد الوضوء في أنه توضأ بالماء أو بمائع آخر، مع علمه بأنه توضأ بهذا المايح الموجود، لكنه لا يدري أنه ماء أو مائع آخر، فحينئذ لا

مجال للحكم بصحة الوضوء اعتماداً على قاعده الفراغ، لعدم كون احتمال البطلان مستنداً إلى الغفله، بل مستنداً إلى عدم المصادفه مع الماء.

٢- وأما أن تكون القاعده من الأصول التعبدية الشرعيه، وعدم إختصاصها بموارد احتمال الغفله، لإطلاق بعض النصوص الداله على أن: «ما مضى فامضه» كما هو فتكون القاعده حاكمه على الاستصحاب، ولو قلنا بعدم اعتبار الشك الفعلى فى الاستصحاب، إذ لا إختصاص لحكومته القاعده على الاستصحاب الجارى بعد الصلاه، بل تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الصلاه أيضاً.

وأما الفرع الثانى: ففيه أن بطلان الصلاه فى الفرض ثابت لا خلاف فيه، لكنه غير مستند إلى جريان الاستصحاب قبل الصلاه، بل استناده إلى عدم جريان قاعده الفراغ فى نفسها، لإختصاصها بما إذا حدث الشك بعد الفراغ، وهذا الشك الموجود بعد الفراغ هو عين الشك الموجود قبل الصلاه، كأنه متحدٌ معه، وان كان غيره بالدقه العقليه.

ومع قطع النظر عمّا ذكرناه، فإنّ الاستصحاب الجارى قبل الصلاه لا يقتضى البطلان، لأنه بعد الالتفات وتحقق الشك عرضت له الغفله ثانياً على الفرض، ومن المعلوم أنه بمجرد عروض الغفله لا- يجرى الاستصحاب، لأنه كما يعتبر فى الاستصحاب اليقين والشك حدوثاً، كذلك يعتبران بقاءً، فمادام له الشك يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، وبمجرد الغفله وطرو النسيان يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى.

فظهر مما ذكرناه اندفاع ما ذكره صاحب «الكفايه» من تعليل البطلان بأنه دخل في الصلاه مُحدثاً بالحدّث لاستصحابي، فإنّه لا استصحاب حين الدخول في الصلاه لكونه غافلاً، فينتفى الاستصحاب بإنتفاء موضوعه، وهو الشكّ الفعلي.

انتهى ملخص كلامه في «مصباح الأصول» (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه أوّلاً:

إنّ قاعده الفراغ سواء قلنا أنّها أماره نوعيه عقلاييه متخذة من أصاله عدم الغفله والسهوه، أو أنّها أصل تعبدى شرعى، فالمقام ليس مقام البحث عند، وأمرها موكول إلى محل بحثه، وإنّما الإشكال وارد على فرض كون القاعده من الأمارات، حيث أنه كيف لا تجرى في المقام مع ان الغفله المعلومه قبل الصلاه كانت متعلقه بكونه محدثاً، أى بعد ما تحقّق من حدّثه غفّل عنه، وأمّا بالنسبه إلى تحصيل الطهاره بعده فالأمر مجهول له، أى لا يدري هل قام بتحصيل الطهاره حتى تكون صلاته مع الطهاره، أم لا، ولذلك فحكم جريان القاعده على حسب النوع يكون لمن كان في مقام الإمتثال وعلم أنّ الطهاره حاصله وصلّى ثم شكّ فعليه عدم الاعتناء بإحتمال الغفله، وإلّا لو علم غفلته عن الطهاره، وعلم تركه لها، فلا معنى حينئذٍ للشكّ في حصولها بعد الصلاه، لأن مع علمه بالغفله عن الإتيان بالطهاره يكون عالماً بتركها في الجملة، وليس الشكّ الحادث بعد الصلاه من قبيل ١.

الشك السارى حتى تكون من مصاديق قاعده اليقين، بل الشك المقدر ليس إلا أنه ليس فى خاطره تحقق الشك قبل الصلاه، ولم يعلم أنه هل أتى بالطهاره مع الغفله عن الحدث أم لا، وحينئذ تجرى قاعده الفراغ وتحكم بأنه قد أتى بها كما لا يخفى، وعليه فالحق يكون مع الشيخ الأعظم وصاحب «الكفايه» قدس سره .

ثانياً: كما يرد عليه من حكمه بعدم جريان القاعده فى مثل الوضوء الذى يشك أنه قد توضع بالماء أو بمائع آخر مردد بينهما، مع علمه بأنه قد توضع بهذا المائع الموجود فى الخارج، فإن شكّه حينئذ أيضاً مستند إلى احتمال الغفله من جهه تحصيل شرط حصول الطهاره، وهو كون المائع ماءً، حيث يشك فى رعايته الشرط المذكور وعدمها، فلا يدري هل راعى ذلك بأن يكون المائع ماءً حال الوضوء أم لا، فقاعده الفراغ حينئذ تحكم بأنه لم يكن غافلاً، وأتى بما هو شرط شرعى حين الامتثال.

نعم، يمكن أن يوجه الإشكال من جهه أخرى، وهو اختصاص جريان قاعده الفراغ بخصوص الصلاه، دون غيرها كما احتمله بعض المحققين، وحينئذ لا مجال لجريانها فى المورد، ولا بدّ من الحكم بالإعاده لأجل قاعده الإشتغال، لعدم حصول العلم بالبراءه لو صلّى مع هذا الوضوء المشكوك مائته، لكن هذا أمر آخر غير مرتبط بما نحن بصدده.

هذا كله على تقدير كون القاعده من الأمارات.

وأما على القول بكونها من الأصول: فإنه وإن صحّ جريان القاعده

وحكومتها على الاستصحاب، لكن الكلام حينئذٍ من جهة أنه لولا القاعده هل تكون الصلاه باطله من جهة جريان الاستصحاب وعدمه، فإن قلنا إنه مبنئ على ذلك بأنه إن اعتبر الفعلية في الشك فيه، فلا يحكم بطلانها بالاستصحاب، حتى ولو كانت باطله بواسطه أصل آخر مثل قاعده الاشتغال، هذا بخلاف ما لولم نعتبر، وقلنا بجريان الاستصحاب ولو بالشك التقديرى، فيحكم بالبطلان هنا بالاستصحاب لولا حكومه القاعده، وهذا المقدار يكفى فى وجه الافتراق كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبه إلى الفرع الأول.

وأما ما يرد عليه رحمه الله بالنسبه إلى الفرع الثانى: - وهو أن الشك فى الطهاره إذا حدث قبل أداء الصلاه، كان بطلانها لأجل عدم جريان القاعده، لا كونه صلى مع الحدث الاستصحابى، لعدم وجوده بواسطه غفلته حال الصلاه - هو أنه لا يعتبر فى حجتيه الاستصحاب الإلتفات والشك دائماً، بل حتى بعد الإلتفات وحصول الشك وإجراء الاستصحاب يكفى فى ترتب الآثار ولو كان غافلاً حال ترتب الآثار، لوضوح أن من صلى باستصحاب الطهاره، تكون صلاته صحيحه حتى ولو لم يلتفت إلى استصحابه حال الصلاه، بل ويمكن أن يكون حكمه كذلك فيما لو التفت لكان شاكاً ومستصحباً للطهاره، وهذا كافٍ فى صحه الصلاه، والحكم بالبطلان أيضاً كذلك، لأن السبب لعدم جريان القاعده هنا ليس إلا حدوث الشك قبل الصلاه، الموجب لجريان الاستصحاب مما يقتضى الحكم بالبطلان لعدم جريان القاعده، وعليه فما فاعتراضه رحمه الله على ليس بتمام، والله العالم.

## الاستصحاب الاستقبالي

ثبت مما ذكرنا لزوم فعلية اليقين والشك في صحة جريان الاستصحاب، ولكن لا بد من الاشارة إلى أنه لا فرق في صحة جريانه:

بين أن يكون اليقين سابقاً والمشكوك فعلياً كما هو الغالب في موارد في جريان الاستصحاب، وهو مثل ما لو علمنا بعداله زيد سابقاً وشككنا في بقائها فعلاً.

أو يكون المتيقن فعلياً والمشكوك فيه إستقبالياً، كما إذا علمنا بعداله زيد اليوم، وشككنا في بقائها إلى الغد مثلاً، ويسمى هذا الاستصحاب الإستقبالي، فإنّ مورد بعض أدله الاستصحاب هو القسم الأول لما ورد فيها من قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» حيث يفهم أنه كان المتيقن سابقاً والشك فعلياً، إلاّ أن عموم التعليل الوارد في سائر الأدله مثل قوله: «إن اليقين لا ينتقض بالشك بل انقضه بيقين مثله» يفيد أن المناط في جريان الاستصحاب هو عدم نقض اليقين بالشك، سواء كان الشك فعلياً أو إستقبالياً، فلذلك قلنا بعدم الفرق في صحة جريانه بين القسمين.

نعم، الذي ينبغي أن نشير إليه هو أن ملاك صحة جريان الاستصحاب ليس إلاّ لأجل ترتيب ثمره عمليه فعلية في المستصحب، وهذه الثمره مترته كثيراً فيما إذا كان المتيقن سابقاً والشك فعلياً حالياً، كما هو الحال في كثير من الاستصحابات في الأحكام أو الموضوعات حيث أن الأثر مترتب من الحكم للحكم بالبقاء حال كون الشك فعلياً حالياً، وهذا بخلاف القسم الثاني، وهو ما لو

كان الشك استقبالياً والمتيقن واليقين حالياً، مثل عداله زيد بالنسبه إلى الغد حيث لا يترتب عليه الأثر حال إجرائه، وهو حال كون المتيقن حالياً، والشك بالنسبه إلى يوم القادم إن ترتب عليه الأثر كان في ذلك اليوم لا في الآن، فلا أثر للاستصحاب فعلاً حتى يجرى، وعليه فالشرط الأول لجريانه هو فرض وجود الأثر الشرعى على جريان الاستصحاب فعلاً.

### البحث عن جواز البدار وعدمه

قد يقال: إنه من جمله تلك الموارد مسأله جواز البدار لذوى الاعذار، فمن كان عاجزاً عن بعض الأجزاء أو الشرائط في أول الوقت - كما لو كان عاجزاً عن القيام في الصلاة مثلاً في أول الوقت - فهل يجوز له الإتيان بها جالساً بدل القيام أم لا؟، وهكذا إذا كان عاجزاً عن الطهاره بالماء في أول الوقت فهل يجوز البدار بالإتيان بالتيمم بدل الوضوء والغسل أم لا؟

أقول: للمكلف بالنظر إلى ذاته له حالاته مختلفه:

تاره: يعلم ببقاء العذر إلى آخر الوقت ولا يرجى الزوال أصلاً، فلا إشكال حينئذ في جوازه لأن المكلف حينئذ مخاطب بإتيان عمل فاقد لذلك الجزء أو شرط، وهو مختير في الإتيان بذلك العمل بين أفراده العرضيه أو الطوليه، لأنه في أى وقت جاء به لم يكن مكلفاً إلا بالفاقد.

وأخرى: يعلم بالزوال في آخره، ففي ذلك لا- يجوز البدار، بل يجب عليه الإنتظار والتأخير لأنه ليس مأموراً بإتيان العمل في خصوص أول الوقت حتى



ينتقل إلى البديل منه، بل هو مأمور بطبيعي العمل، فليس له الإنتقال إلى البديل إلا بعد تعذر جميع أفراد المبدل منه، والمفروض هنا خلافه، إلا- في التيمم حيث ذهب بعض الفقهاء فيه إلى جواز البدار حتى مع العلم بالزوال، وهو كما عن السيد في «العروه» حيث أفتى بالجواز فيه، ولعله كان لأجل بعض النصوص التي وردت بجواز التيمم في أول الوقت بدل الوضوء أو الغسل، مع إمكان وجود رجاء الزوال في آخر الوقت، وتحقيقه موكول إلى محله في الفقه.

هذا بخلاف سائر الأعذار والبديل الإضطراري حيث لا يجوز البدار مع العلم بالزوال في آخر الوقت.

وأما في صورته الشك في الزوال مع كونه عاجزاً في أول الوقت، حيث أنه إذا شك في بقاء العذر إلى آخر الوقت فإن مقتضى الحكم الأولى هو عدم الجواز لأجل أنه لا علم له ببقاء العذر، فلا يتعين له بكونه مأموراً بالبديل، إلا أن يقال بإجراء استصحاب بقاء العذر إلى آخر الوقت، وترتب الأثر الشرعي عليه وهو جوار البدار، لأن اليقين التعبدى هنا كاليقين الوجداني، فكما يجوز في الثاني البدار، كذلك هكذا يجوز في الأول، فإذا أتى بالعمل الفاقد ولم يظهر الخلاف كان العمل كافياً صحيحاً، وإن انكشف الخلاف تكون صحه العمل وكفايته مبنياً على القول باجزاء الإمتثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، فإن قلنا بالإنجاء تصح ولا تجب الإعادة، وإلا وجبت كما هو الأقوى، والمفتى به عندنا عدم جواز البدار مع رجاء الزوال، وذلك لأجل الشبهه في حجيته مثل هذا الاستصحاب، والله العالم.

### التنبيه الثالث: بيان أقسام المستصحب

يقع البحث في بيان أقسام المستصحب، وما يمكن جريان الاستصحاب فيه وما لا يمكن إمّا لأجل فقد الأثر الشرعى فيه، أو لأجل الإختلال في أحد ركنى الاستصحاب من اليقين السابق والشك في البقاء اللاحق، فنبحث عن حكم هذه الصور ومن الله الاستعانة وعليه الاتكال.

فقول: إن المستصحب في الاستصحاب:

١- قد يكون شخصاً ٢- وقد يكون جزئياً ٣- وقد يكون كلياً.

ونقدّم فرض كون المستصحب شخصياً جزئياً على غيره لقلته ثم نتعرض للكلى لكثرة أقسامه ولتفصيل أحكامه.

القسم الأول: المستصحب الشخص والجزئى:

١- إما أن يكون فرداً معيناً قد شك في بقائه.

٢- أو يكون فرداً مردداً من طبيعه واحده أو طبيعتين أو طبائع.

ثم المستصحب الجزئى أيضاً قد يكون من الموضوعات الخارجيه، وقد يكون من الأحكام الشرعيه.

فإذا كان المستصحب شخصاً معيناً وكان متيقناً بوجوده أو بوجود حكمه، ثم شك في بقائها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، لتماميه أركانه من

اليقين السابق والشك اللاحق، إذا فرض كون الحكم بالبقاء له أثر شرعى مترتب عليه بالاستصحاب مثل هذا الشخص المُسمى بزیدٍ كان حياً الآن ثم شك في حياته فيستصحب، ويترتب جميع آثار الحياه عليه من حرمة تقسيم أمواله وتزويج زوجته وغير ذلك. وهكذا يكون في الحكم الشخصى المتعلق لشخص خاص، مثل أنّ الوقوف بالمسجد كان واجباً عليه في زمانٍ بالندر، والآن يشك في بقاءه لأجل احتمال تماميه مدته فيستصحب ويحكم بالبقاء بناء على جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى.

هذا كله إذا كان المستصحب شخصاً معيناً.

القسم الثانى: وأما إذا كان المستصحب شخصاً مردداً بين الشخصين كأحد الفردين أو أحد الأنائين في مثال العلم الإجمالى بوجوب أحدهما أو نجاسته:

فتاره: يكون الشك في بقاء المعلوم بالإجمال من جهه إرتفاع أحد الفردين أو خروج أحدهما عن مورد الإبتلاء.

وأخرى: في غير ذلك.

وأما الأول: أى إن كان الشك من جهه إرتفاع أحد الفردين وبقاء الأخر، ولم يعلم أيهما باقٍ وأيهما إرتفع، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

قد يقال: في عله عدم جريان الاستصحاب هو أن صحه جريان الاستصحاب إنّما يكون لأجل صحه الحكم بالتعبد بالبقاء للأثر الشرعى، فما ليس له أثر كذلك فلا يجرى فيه الاستصحاب، هكذا الحال في المقام لأن العنوان

الإجمالى من الصلاه المردده بين القصر والإتمام، أو بين الظهر والجمعه، أو نجاسه أحد الأنائين لا- يترتب على هذا العنوان الإجمالى بأحد الفردين أثر شرعى، فلا يفيد جريان الاستصحاب بأن الصلاه كانت واجبه فى أحد الفردين سابقاً فالآن كما كان بعد الإتيان بواحدٍ منها، لأن الأثر مترتبٌ على خصوص كل فرد الظهر أو الجمعه أو القصر أو الإتمام، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لذلك.

أقول: ولكن الانصاف أن يقال فى وجه عدم الجريان أنه إن فرض للجامع العرضى والعنوان الإنطباقي على الشىء أثراً شرعياً، مثل أحد الفردين فالاستصحاب جارٍ فيه بلا إشكال، لأن أركان الاستصحاب فيه تامه وهو كما لو ألزم المكلف على نفسه وجعل ذمته مشغوله بأمر جعلى من النذر أو الحلف على وجوب التصديق لو ثبت ذلك العنوان من وجوب أحد الفردين من الصلاتين من الجمعه أو الظهر فأتى بواحدٍ منهما وبقي الأخر، فحينئذٍ لو شك فى وجوب أحد الفردين بعد الإتيان بواحدٍ، فاستصحاب بقاء الوجوب يوجب ترتب أثره الشرعى، وهو وجوب التصديق.

وإن لم يترتب عليه الأثر لخصوص الفرد من الذى قطع بإرتفاعه وهو المأتى بها من الجمعه، ولا على المقطوع بالبقاء وهو الظهر، أى لا يثبت وجوبه بالخصوص لعدم تماميه أركان الاستصحاب فى الفردين من اليقين السابق والشك اللاحق.

ولعل وجه عدم جريان الاستصحاب فى الفرد المردد بين الفردين، هو ما عرفت من الفرد أمره دائر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فلا شك فيه

حتى يُستصحب.

والمثال الذى قابل للانطباق بالنسبه إلى بالفرد المردد الذى لا يجرى فيه الاستصحاب وهو ما لو تردد المكلف فى زيد بأنه زيد بن عمرو أو زيد بن خالد، فمات زيد بن عمرو ثم شك فى ثبوت الأحكام وأن زيد الذى كان متعلقاً لمجموعه أحكام مثل حرمة تقسيم أمواله هل باق أم، فحينئذٍ لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، وإثبات حرمة التقسيم فى أمواله، وحرمة تزويج زوجته، لوضوح أن الفرد المردد من زيد ليس له أثر شرعى حتى يستصحب، وتلك الآثار المزبوره مختصه للفرد بخصوصه فى زيد بن عمرو قد مات، فيقسّم أمواله بلا إشكال، وزيد بن خالد حتى يحرم ذلك، وعليه بما أنه لا شك فلا يمكن الاستصحاب فيه.

وتوهم: أنه يمكن استصحاب العنوان الإجمالى بالبقاء حتى يترتب على الفرد، لأن العنوان الإجمالى وان لم يكن له بخصوصه وحياله أثر شرعى إلا أنه بما أنه يحكى ويشير إلى الفرد يكون له أثر فيستصحب.

فاسد: لوضوح أنه لا- يمكن إنطباقه بما انه حال على الفرد بعد زوال أحدهما المعين، لأنه بالنسبه إلى مقطوع الارتفاع قاطع و متيقن بارتفاع أثره، وبالنسبه إلى الباقي يقطع ببناء أثره، فكيف يمكن إستصحابه بصوره الحكايه لمثل هذا الفرد، وعليه فعدم امكان جريان الاستصحاب وعدم فائدته واضح.

ولا يبعد أن يكون مثل مفهوم الرضاع المحرّم المردّد بين كونه عشر

رضعات أو خمسة عشر من قبيل زيد المردّد، حيث إنّه بعد تحقّق عشر رضعات إذا شك في تحقّق الرضاع المحرّم وعدمه، فلا يجرى فيه الاستصحاب بأن يقال إنّ الرضاع المحرّم يرتب الأثر شرعاً على عشره رضعات أو خمسة عشره رضعة فعلى الأول قد تحقّق قطعاً، وعلى الثانى لم يتحقّق قطعاً، فلا شك فيه حتى يستصحب.

نعم، لو فرض وجود أثر لأصل الرضاع مع قطع النظر عن الرضعات، فالاستصحاب يكون جارياً.

وأما مثل مفهوم الكرية المردّد بين سبعة وعشرين شهراً أو ثلاثة وأربعين، بعد حصول الحدّ الأول لو شك في حصول فإنّه عدم حصوله. وهكذا الأمر بالنسبة إلى مفهوم الغروب حيث يكون مردداً بين ذهاب الحمره المشرقيه أو إستتار القرص، فإذا حصل الإستتار، وشككنا في زوال النهار وتحقق الغروب وعدمه، فإنّه يستصحب بقاء النهار وعدم الغروب. وهذين الموردین يكونان مثل الكلّي الجامع بين الفرد الذى قد وهب قطعاً والفرد الباقي قطعاً، حيث أنّ الاستصحاب يكون جارياً لأجل أن الأثر الشرعى قد تعلق بوجود أصل العنوان لا- بخصوص الأفراد حتى يكون مثل الفرد المردد، إذ يجب عليه الإمساك والصيام إلى الليل، فاستصحب بقاء النهار يوجب حرمة الإفطار، فيصح بعد تحقّق الإستتار أن الصوم كان واجباً إلى الآن فالآن كما كان، نظير الحدث الكلّي الذى يكون منشأً للآثار، وهو عدم جواز الدخول فى الصلاة، وعدم جواز مسّ كتابه القرآن، فمثل هذا لو توضّأ يشك في أن حدثه باقٍ أم لا، يستصحب بقاءه على أنه لو كان الحدث الصادر

منه هو لأصغر فقد زال بالوضوء قطعاً، وإن كان هو الأكبر فهو باق قطعاً، فلا وجه حينئذٍ لجريان الاستصحاب، إلا إذا قلنا بوجود الأثر الشرعى للجامع العنوانى، فلا يُستبعد أن يكون النهار والكريه من هذا القبيل، ولكنه لا يخلو عن تأمل.

ولعل وجه التأويل أنّ الحدث يتحقق بأوّل وجود الأصغر، سواء تحقق الأكبر أم لا، فإذا تحقق الأكبر أيضاً فهو حدثٌ أيضاً مع زياده، وعليه فأصل الحدث متحققٌ بكلّ واحد منهما وبكليهما، هذا بخلاف ذهاب النهار والكريه حيث إنه لا يتحقق إلا بأحدهما لا بكليهما، لوضوح أنّ الكريه إذا كانت بثلاثه وأربعين شبحاً لم تكن الكريه متحققه بالحدّ الأول قطعاً، وهكذا فى النهار فإنه لو كان ذهابه بذهاب الحُمرة لم يتحقق بالاستتار قطعاً. نعم لو كان تحقق الغروب بمجرد الاستتار وفى صورته تحقق الذهاب يكون قد تحقق قبل ذلك.

وبعبارة أخرى: الحدث يتحقق بأى فرد منهما تحقق فى الخارج، بخلاف الكريه وذهاب النهار حيث لا يتحقق إلا بأحدهما الذى لا يدرى ظاهراً وان كان معلوماً واقعاً، ولعله لذلك جعلوا الحَدَث من أفراد الكلى القسم الثانى من الاستصحاب بخلاف مثل النهار والكريه، وجعلوا الجامع فى الحدث ذاتياً وفى النهار والكريه والرضاع بعنوان أحدهما أو أحد الفردين جامعاً عرضياً.

أقول: ولكن مع ذلك إن أمكن تصوّر وجود الأثر الشرعى للجامع مثل الكريه والنهاريه وعدم الليلية فى قوله تعالى: «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» فإنه لا يمكن القول بجريان الاستصحاب فيها أيضاً كما يجرى فى مثل الحَدَث، ولا فرق

فيه بين كون الجامع ذاتياً أو عرضياً، والله العالم.

نظريه المحقق العراقي في استصحاب الفرد المردد: إذا كان المورد مردداً وتيقن في استصحاب الفرد المردد إذا تيقن بإرتفاع أحد الفردين، قال:

(ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر الحال فيما لو كان الشك في بقاء الفرد المردد من غير جهة اليقين بإرتفاع أحد الفردين، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الأنائين، مع احتمال زوال نجاسته بورود مطهرٍ عليه من مطرٍ ونحوه، فإنه على ما ذكرنا لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً، لا- في العنوان الإجمالي لإعتبار قيد الأثر في متعلقه، ولا في كل واحدٍ من الأنائين، لانتفاء اليقين بالنجاسه بالنسبه إليهما، لأن اليقين إنما تعلق بأحدهما إجمالاً المردد إنطباقه على هذا الإناء وذاك الآخر، وبعد احتمال طهاره كلا الأنائين فعلاً رجع فيها إلى قاعده الطهاره، بل استصحابها لإجتمع أركانها فيها من اليقين بالطهاره والشك في البقاء.

وإن أبيت إلا- عن جريان استصحاب النجاسه في هذه الصلاه، فليكن ذلك بإجرائه في كل واحد من الطرفين لا في العنوان الإجمالي الذي لا- أثر بتقريب إمتناع العلم الإجمالي المزبور لليقين بنجاسه كل واحدٍ منهما في فرض انطباق المعلوم عليه، فإنه مع هذا اليقين المنوط بكل واحدٍ منهما يتحد متعلق الشك واليقين فيها، فيجرى فيهما الاستصحاب، وبالعلم الإجمالي يتحقق المعلق عليه في أحدهما ويعلم بتنجز أحد الاستصحابين، فيترتب عليه الأثر، فتأمل.

ولكن مثل هذا التقريب لا يجرى في فرض اليقين بإرتفاع أحد الفردين، إذ



لا يعلم بتحقق المعلق عليه في طرف المشكوك الباقي كي يترتب عليه أثر عملي كما هو ظاهر) انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأن احتمال نجاسه واحدٍ من الاثنان يوجب العلم بوجود الإجتنا ب عنهما، مع أن استصحاب الطهارة في كل واحد من الأثنان موجود، ولكن هذين الاستصحابين يسقطان بالمعارضه أو بواسطة العلم الإجمالي بالنجاسه، فلا- مجال لجريانها، فمثل هذا الكلام يجرى في صورته العلم بحصول الطهارة في أحدهما، كما لو ورد المطهر على النجس أو النجاسه باقيه بحالها لو ورود في الإناء الطاهر، فالعلم بالنجاسه وإن لم يكن في أحدهما بالخصوص لإحتمال زوال النجاسه عن أحدهما النجس، لكن برغم ذلك استصحاب وجوب الإجتنا ب يكون جاريًا فيزاحم هذا الاستصحاب الطهارة وقاعده الطهارة، فكيف تمسك بها لإثبات الطهارة، وعلى فرض تسليم جريان استصحاب النجاسه في كل واحدٍ منها، فإنه يتعارض ذلك الاستصحاب مع استصحاب الطهارة في كلٍ منهما، ويتساقطان والمرجع أصاله الاشتغال، فوجب الإجتنا ب عن كل واحدٍ منهما لولا القول بجريان قاعده الطهارة، والحكم بطهارة كليها.

وتفريقه بين هذا المثال ومثال الفرد المرّد في عدم جريان الاستصحاب في الثاني دون الأول، ليس بواضح، فالإعتماد على قاعده الطهارة أو استصحابها، ٦.

والحكم بالطهاره فى الأنائين فى المثل دون قبله لا يخلو عن إشكال، ولعله لذلك أمر بالتأمل، مع أن استصحاب الطهاره الذى تمسّيك به غير تام، لأن الطهاره المتيقنه قبل حدوث النجاسه قد ذهبت بقيام العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، والطهاره الحادثه بورود المطر على أحدهما غير معلوم.

هذا مع أنه رحمه الله قد أثبت المناقشه أخيراً.

وأما جريان سائر الأصول فى الفرد المردد، فقد قال رحمه الله إنه ليس بمنحصرٍ بالاستصحاب فقط، فأورد مثلاً لقاعده الفراغ، وبين تفصيلاً فى جريانها فى موردٍ وعدم الجريان فى موردٍ آخر ومثّل لما يرد فيه القاعده بما اشبهت لو اشتبه قبله إلى أربع جهات، وأتى بتمامها، ثم بعد الفراغ عن الجميع علم بفساد وصلاه واحده فى جهه معينه، فإنه حينئذٍ لا يحصل الفراغ بالإكتفاء بالباقى اعتماداً على قاعده الفراغ، بل لابدّ لحصول الفراغ من اعاده خصوص ذلك الفرد الفاسد، ووجه ذلك هو عدم جريان قاعده الفراغ فى العنوان الإجمالى المردّد كالصلاه إلى قبله المردده، أو ما هو المأموريه بهذا العنوان الإجمالى، وعدم فائده جريان قاعده الفراغ فى البقيه لعدم العلم بأن قبله هى الجهه التى صلّى إليها.

هذا بخلاف ما لو علم بفساد واحده من الأربعة المردده بينها، فإنه لا تجب إعادة الصلاه لجريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى كلّ واحده من الصلوات المأنيه بها، لأنّ كلّ واحد منها فى فرض كونها إلى قبله مما يشكّ فى صحتها وفسادها بالشك الحادث بعد الفراغ فتجرى فيها القاعده، غايه الأمر يعلم إجمالاً بمخالفه

أحد هذه الأصول للواقع، وهو أيضاً غير ضائر، لإحتمال كون الفاسده هي المأتيه إلى غير القبلة وقال في توجيه ذلك بأن: (هذا من نتائج عدم جريان الأصل في الفرد المرّد بعنوانه الإجمالى، لعدم وجود أثر له، لإختصاص جريانه بالشك بماله الأثر بماله من العنوان التفصيلى، وإلا- لو قلنا بجريان الأصل فى كلّ شك بإطلاقه ولو كان بالنسبه إلى العنوان الإجمالى، لا مجال لهذا التفصيل، بل اللازم فى القول بجريان قاعده الفراغ حتّى فى ما يعلم بفساد واحده معينه إذ حينئذ يصدق الشك فى حجّه ما هو المأمور به وفساده بهذا العنوان الإجمالى بشكّ حاصل بعد الفراغ، مع أنّه لا- يظن إلتزامه من أحد، فلا- يتم التفصيل إلا بما ذكرناه) انتهى كلامه.

أقول: ما ذكره من الحكم بجريان قاعده الفراغ فى الصلاتين، لو جعلنا مطلق حدوث الشك ملاكاً لجريان الأصل حتّى ولو كان فى العنوان الإجمالى، فالقاعده تكون جاريه فى المثال الأول، كما هي جاريه فى المثال، وإلا لزم انحصار جريانه بالثانى فقط، مع أن فى كلا الموردین لنا إشكال:

أمّا فى المثال: فلأن إتيان أربع صلوات إلى أربع جهات لمشتبه القبلة كان واجباً أولاً وبالذات على هذا القول، فإذا لم يحصل الفراغ من الأربع، لا معنى للحكم بحصول فراغ الذمه ولو مع إجراء قاعده الفراغ فى العنوان الإجمالى وهو الصلاه إلى القبلة أو إلى المأمور به، لأن جريان قاعده الفراغ لا يوجب تحقّق أربع صلوات، بل قد أتى بثلاث صلوات، والشكّ فى الصحه والفساد فى العباده إنّما يكون محلاً لجريان قاعده الفراغ فيما إذا كان الشك بعد الفراغ عن العمل، حيث

نحكم بالصحة فى تلك الثلاثة فيما لو كان الشك فى صحتها، مع أنها كلها مقطوع الصّحة، عدا واحده منها مقطوعه الفساد، فكيف تحكم قاعده الفراغ بصحة فرد لم يمثله، فإنّ معنى الحكم بتحقيق المأمور به من خلال احدى الصلوات الثلاث يعنى الامتثال وحينئذٍ دعوى جريان القاعده فى المقام أن القاعده تحكم بالإتيان بما لم يأت به أصلاً، لأن العلم بالفساد فى واحده معينه يكون بمنزله عدم الإتيان بها، وهو أمر غير معقول، وعليه فلا إشكال بأن فراغ الذمه لا يحصل إلا بإتيان تلك الصلاه قطعاً.

نعم، لو شك فى أنها فاسده أو غيرها تجرى فيها قاعده الفراغ، ويدخل فى المثال الثانى كما سنتعرضه.

هذا بالنسبه إلى المثال الأول، بلا فرق بين القول بجواز إجراء الأصل فى العنوان الإجمالى وعدم القول به.

وأما الإشكال فى المثال الثانى: حيث أن الصلاه الفاسده من بين الصلوات الأربع غير معلومه، فكلّ واحده من الصلوات الأربع بعد الفراغ تجرى فيها القاعده، إلا أنه يوجب تعارض بعضها مع بعض مع وجود العلم الاجمالى بفساد واحده منها لكنه رحمه الله التزم بأن وجود مثل هذا العلم الاجمالى إنه غير ضائر، لاحتمال أن الفاسده هى التى وقعت إلى غير القبلة.

لكن هذا الجواب غير كافٍ للمطلوب، لأنه بناءً على القول بلزوم الإتيان بالأربع قطعاً حتى تفرغ الذمه، لم يحصل له هذا العلم بواسطه إجراء القاعده، لأنه

لا- يوجب الحكم بصرحه الإتيان بالأربع حتى تفرغ، لأنه يعلم أنه لم يأت إلا بثلاثه صلوات، وقاعده الفراغ تحكم بالصرحه لا بالإتيان، ففراغ الذمه لا يحصل فى المثال الثانى إلا بإعاده الصلاه فى كل جهه من الجهات الأربع، ان لم يظن الصرحه فى بعضها، وإلا يكتفى مما شك.

وبالجملة: فإجراء القاعده فى كلا- المثالين لا يخلو عن إشكال، سواء قلنا بعدم جريان الأصل فى العنوان الإجمالى، أو لم نقل بذلك والله العالم.

هذا البحث كله فى ما لو كان المستصحب جزئياً شخصياً، وعرفت أن الاستصحاب جارٍ فيه بلا إشكال، بل وكذا جارٍ فى الفرد المرّد إذا فرض وجود أثرٍ للقدر المشترك لهذا الفردين، بخلاف الآثار المختصّه، حيث لا- يترتب ذلك عليه من خلال استصحاب القدر المشترك، لما قد عرفت عدم تماميه أركان الاستصحاب بالنسبه إلى آثار الفرد من الفردين.

وأما إذا كان المستصحب من قبيل الفرد المنتشر: ومثّلوا لذلك بالكلّى الخارجى فى الفرد المعين، مثل صاعٍ من الصُّبره، فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا؟

الظاهر أنه يعدّ قسماً من أقسام الاستصحاب الكلّى، إذ الكلّى لا يخرج عن الملكيه بواسطه ورود بعض الخصوصيات عليه، وليس لنا واسطه بين الجزئيه والكلّيه، بل هو أيضاً كلّى، فيكون حكم الاستصحاب فى الكلّى جارياً فيه أيضاً.

وعليه فالأولى الرجوع إلى بحث الاستصحاب الكلّى، وبيان أقسامه، وملاحظه حاله فى الاستصحاب.

## الاستصحاب الكلى

وأما القسم الثانى من أقسام المستصحب هو ما إذا كان المستصحب كلياً، وهو أيضاً على أقسام:

القسم الأول: ما لو كان المستصحب كلياً فى فردٍ خاصٍ ومحققاً فيه، وكان اليقين السابق والشك اللاحق متعلقين بالكلى للكلام لأجل الشك واليقين فى فرد واحد.

فالكلام هنا يقع فى مقامين:

المقام الأول: فى أن الاستصحاب هل يجرى فى كل واحدٍ من الكلى والفرد، أم يجرى فى واحدٍ منهما لا كليهما؟

المقام الثانى: ان قلنا بجواز جريانه فى كل منهما، هل يغنى جريانه فى واحد عن جريانه فى الآخر أم لا؟

أقول: قبل الورود فى البحث، لابد من الاشارة إلى أمرين:

١- إن البحث فى جريان الاستصحاب فى الكلى لا- يتوقف على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج، إذ هو بحث فلسفى عقلى، والاستصحاب الذى يتعلق بالكلى إنما هو بلحاظ المفاهيم العرفيه التى هى الموضوعات فى الأحكام الشرعيه، ولا إشكال فى وجود الكلى فى الخارج بنظر العرف.

٢- كما أنه لا- فرق فى جريان الاستصحاب فى الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المتأصّله فى الخارج، أو تكون من الكليات الإعتباريه ومنها

الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، أو تكون من الكليات الإنتزاعية كالفوقيه والتحتيه وأمثال ذلك.

إذا عرفت هذه المقدمه يصل الدور إلى البحث عن المقامين المذكورين:

وأما المقام الأول: فهو عن جريان الاستصحاب فى الكلى إذا كان منحصراً فى ضمن فرد، كما يجرى فى فرده، مثل ما لو شك فى وجوده فى الدار بعدم العلم بوجوده فيها سابقاً، فكما يصح استصحاب نفس شخص زيد، فكذلك يصح استصحاب الإنسان الكلى فيها، إذ لا وجه لعدم جريانه بعد تماميه أركان الاستصحاب فى كليهما من اليقين السابق والشك اللاحق، وترتب الأثر الشرعى عليه. وهذا واضح لا كلام فيه.

وأما المقام الثانى: فهو عن أنه هل يغنى جريان الاستصحاب فى كل من الفرد أو الكلى عن جريانه فى الآخر مطلقاً، أم لا يغنى مطلقاً، أم ينبغى التفصيل بين ما لو كان الكلى من قبيل صرف الوجود فلا يغنى، وبين ما لو كان الكلى بنحو الوجود السارى فيغنى، لأن الكلى بالنحو الثانى إعتبر متحداً مع الأفراد، فجريانه فى الفرد يغنى عن جريانه فى الكلى، لإتحاده معه المستلزم لذلك.

أو ينبغى التفصيل بتفصيل آخر بأن جريان الاستصحاب فى الفرد يغنى عن جريانه فى الكلى، إذا كان استصحاب الكلى فى الأحكام دون الموضوعات، وإلا لا يكون مغنياً لأن الاستصحاب فى الأحكام ليس إلا بمعنى جعل حكم مماثل للأول فى زمن الشك، فإذا علمنا بوجود المطلب الكلى فى ضمن الوجوب سابقاً

فاستصحاب الفرد هنا عبارته عن جعل الشارع وجوباً مماثلاً للأول في زمن الشك، ومعلوم أن الوجوب متحدٌ مع الطلب خارجاً، فيترتب عليه آثار الطلب في زمن الشك أيضاً، هذا بخلاف الاستصحاب في الموضوعات حيث إنَّه عبارته عن التعبد بآثار الموضوع لا جعله، فاستصحاب الفرد فيها لا يغني عن استصحاب الكلي، لأن التعبد بآثار الزيدية في زمن الشك غير التعبد بآثار الإنسانية وان هما متحدان خارجاً.

ولكن الحق أن يقال: الظاهر أن استصحاب كل واحدٍ من الفرد والكلي موجبٌ لترتب آثار نفسه، ولا يغني كل واحدٍ منهما عن الآخر في ترتب أثره، إذ ربما يكون الأثر الشرعي فقط للكلي، وقد يكون للفرد، وثالثه لكليهما، فاستصحاب كل واحدٍ يوجب ترتب أثر نفسه، بلا فرق بين كون الاستصحاب جارياً في الأحكام أو في الموضوعات، وبلا فرق بين القول بكون الكلي بنحو صرف الوجود أو الوجود الساري، إذ إجراء الاستصحاب في واحدٍ منها من حيثته الكليه أو حيثته الشخصية وترتب الأثر على الآخر مثبتٌ عقلي، لأن حيثه الإتحاد أمر عقلي، ومعلومٌ أن ترتب اللوازم العقلية على المستصحب يوجب صيرورته أصلاً مثبتاً، فلا بد في الاستصحاب من ملاحظه الأثر الشرعي، فإن كان للكلي فيستصحب هو ويترتب عليه أثره كاستصحاب وجود كلي الحدث لترتيب أثره، وهو المنع عن الدخول في الصلاة، أو مس كتابه القرآن، ففي مثل ذلك كما يصح استصحاب كلي الحدث، كذلك يصح استصحاب الفرد من الحدث



الأصغر، حيث يترتب عليه ذلك الأثر، يعنى إن ثبت أنه كان محدثاً بالحدث الأصغر، فلا يجوز له الدخول فى الصلاة، فهذا الأثر كما يترتب على الحدث الكلى ويجوز إستصحابه، فكذلك يترتب على خصوص أثر الأصغر، ففى مثله يصح القول بالتخير فى جريان الاستصحاب إن تمت أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق.

وعليه، فدعوى اختصاص الأثر للكلى، وأن الاستصحاب مختص به دون الفرد، كما عن المحقق الخوئى فى هذا المثال ليس على ما ينبغى.

نعم، قد يتفق أن يكون الأثر فقط للكلى، ولم يعلم خصوصيته الفرديه، فحينئذ لا يجرى الاستصحاب إلا فى الكلى، مثل ما لو شك بين أحدى الفردين من الحدث، ولم يعلم أيهما هو، فإنه لا يصح الاستصحاب إلا فى خصوص أصل الحدث، كما قد يتفق أن لا يعلم، ولا أثر إلا لخصوص الفرد، كما لو علم الجنابه ثم شك فى بقائها وأراد الدخول فى المسجدين، أو المكث فى سائر المساجد، حيث لا يجرى الاستصحاب الذى فيه أثر ذلك إلا استصحاب خصوص الحدث الأكبر كما لا يخفى.

وعليه، فالأولى هو القول بعدم كفايه أحد الاستصحابين عن الآخر، إلا فيما إذا كان الأثر مترتباً على أى حال، فحينئذ يصح إجراء الاستصحاب فى كل منها، كما لا يخفى.

هذا كله فى استصحاب القسم الأول من الكلى، إذا كان الأثر المترتب الشرعى مترتباً على خصوص الكلى دون الفرد، أو على الفرد دون الكلى، أو

مترتباً على كل واحدٍ منهما منفرداً.

أقول: بقى هنا صورته رابعه، وهى ما لو كان الأثر مترتباً على المستصحب المركب من الفرد والكلى، بأن يكون كل واحدٍ منهما دخیلاً بصوره جزء الموضوع فى ترتب الأثر، فهل يكفى فى جريان الاستصحاب ترتب أثر كلٍ بخصوصه ولو بجزء الأثر، أم لا يجرى الاستصحاب إلا بعد تماميه أركان الاستصحاب فى كلٍ من الفرد والكلى، حتى يترتب عليه الأثر المترتب على المجموع؟ واحتمل المحقق العراقى قدس سره كفايه ترتب أثر الجزء فى صحه إجراء إستصحابه.

ولكن الإنصاف عدم صحه جريان الاستصحاب إلاّ- فيما إذا كان كلٍ من الفرد والكلى جارياً فيه الاستصحاب، إذا كان الأثر المنوط فى الاستصحاب هو الشرعى الذى قد أخذ فيه كلٍ من الجزئين دخیلاً فيه. هذا تمام الكلام فى الأقسام والوجوه المتصوره فى القسم الأول من استصحاب الكلّ.

### القسم الثانى من استصحاب الكلّ

فيه أقسام:

١- قد يكون المستصحب بنفسه حكماً كلياً تكليفاً، مثل ما لو علم بوجوب صلاه ربايعه عند حدوث الزوال فى يوم الجمعة، ثم أتى بصلاه الجمعة ثم شكّ فى أن الواجب عليه كان الجمعة التى أتى بها وامتلها وسقط، أو كان الواجب هو الظهر

الباقى على وجوبه، ليستصحب الوجوب؟

٢- وقد يكون المستصحب موضوعاً لحكمٍ آخر، مع كونه حكماً نفسياً أو حكماً وضعياً أو كان من الموضوعات الخارجيه.

فالأول مثل الحَدَث الكلى المردد بين الأصغر والأكبر بعد ما توضحاً، حيث يشكُّ فى نوع الحدث، إن كان هو الأصغر فقد ازال الوضوء فهو متطهر حينئذٍ، وإن كان الحدث هو الأكبر لا يرفعه الوضوء بل هو باقٍ حينئذٍ فيستصحب بقاء الحدث، فيترتب عليه أثر ذلك الحدث الكلى، وهو المنع عن الدخول فى الصلاه ومس آيه القرآن.

وقد يكون المستصحب من الموضوعات الخارجيه، مثل الحيوان المردد بين كونه بقاً يكون قد مات يقيناً بعد مضى ثلاثه أيام، أو أنه فيلٌ يكون باقياً لكونه طويل العمر، فيستصحب البقاء لأصل الحيوان.

وكيف كان، لا- إشكال عند الاعلام فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الاستصحاب، لأن العلم بوجود أحد الفردين يوجب العلم بوجود القدر المشترك، وبعد زوال أحد الفردين إجمالاً- يوجب الشك فى بقاء ذلك الكلى، لأنه بزوال الفرد القصير الزائل يزول بتبعه الكلى والقدر المشترك، وأما لو كان الحادث هو الفرد الباقى والطويل، فيكون الكلى أيضاً باقياً، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون العلم الإجمالى بوجود أحدهما كان حاصلًا قبل العلم بزوال أحدهما أو حاصلًا بعده، كما لو شك فى حقيقه بين البلبل الحاصل بعد الوضوء أنه بولٌ أو منى فتوضاً.

ثم حصل له العلم بأنَّ الحدث الصادر إمّا بول أو منى، فإن كان بولاً قد

علم بزواله بالوضوء، وان كان متياً فالحدث يكون لا زال باقياً، فيستصحب بقاء أصل الحدث.

كما لا فرق في جريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلى بين أن يكون الكلى على نحو صرف الوجود، أو على نحو الوجود السارى وان أشكل بعض فى الأخير.

توهم: ذهب بعض الاعلام إلى خروج القسم الأول من هذين القسمين عن مورد البحث، لأن أثر المانع للحدث لأصل دخول الصلاة، أو مس كتابه القرآن كان مترتباً على العلم الإجمالى بوجود أحد الحدثين، وهذا العلم أوجب الحكم بالاشتغال بلزوم الإجتنا قبل تحقق الحكم بالمنع، بواسطة الاستصحاب المتحقق بعد زوال أحد الحدثين، خصوصاً على مبنى من يقول بكون العلم الإجمالى هو العلة لوجوب تحقق الموافقه القطعيه، ففي المرتبه السابقه قبل الاستصحاب حكم بالمنع فلا تصل النوبه إلى التمسك باستصحاب المنع لحصوله بواسطة العلم الإجمالى.

فأجيب عنه: - كما عن المحقق العراقى فى نهايته - (بأن مجرد عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، لا يوجب المنع عن جريان الاستصحاب الذى يعدّ هذا الأصل حاكماً على قاعده الاشتغال، فصحه بصحه جريان الاستصحاب يكون باقياً بحاله، ولو كان مقتضى قاعده الاشتغال والعلم الإجمالى هو الإجتنا، وعدم جواز الدخول فى الصلاة.

نعم، تظهر ثمره هذا الاستصحاب فى صورته تلف أحد الطرفين، حيث أن العلم

الإجمالي لا يمكن أن يؤثر إلا باعتبار سابقه، بخلاف الاستصحاب حيث إنه يجرى بعد تلف أحد الأطراف، ويحكم بالمنع عن الدخول في الصلاة هذا) انتهى كلامه.

أقول: الإنصاف أن يقال إنه لا منافاه بينهما، لأن مورد جريان آثار العلم الإجمالي يكون قبل زوال أحد الفردين، وفي ذلك لا شكّ لديه في أصل وجود الكلي حتى يرجع إلى الاستصحاب، وبعبارة أخرى وان كان الشك في أصل وجود الفردين موجوداً إلا أنه لا يوجب الشك في وجود الكلي حتى يوجب التمسك بالاستصحاب، وبعد زوال أحد الفردين بالاشتغال أو بالتلف أو بالخروج عن مورد الإبتلاء، توجب هذه الأمور حصول الشك الموجب للرجوع إلى الاستصحاب، وعليه فلا علم إجمالي حينئذٍ ببقاء الكلي حتى يقوم بالجمع بينهما، فكيف يمكن القول بحكومه الاستصحاب على العلم الإجمالي مع فرض عدم وجود العلم الإجمالي بعد زوال الفرد الزائل بالإمتثال أو التلف أو الخروج عن مورد الإبتلاء، وان فرض مثل زوال الفرد الزائل فهنا العلم الإجمالي بوجود أحد الحديشين موجود دون الاستصحاب، لعدم تماميه أركان الاستصحاب، وهو الشك المتعلق بما قد تعلق به اليقين، إذ قبل زوال أحد الفردين وان كان الشك موجوداً، حيث لا يعلم أيهما وجد، إلا أنه ليس له شك في بقاء الكلي، فلا مورد للجمع بينهما إلا على القول ببقاء أثر التنجيز من العلم الإجمالي حتى بعد تلف أحد طرفيه، لكون العلم حاصلًا قبل التلف، فحينئذٍ يحكم بوجوب الإجتنب عن الدخول في الصلاة، لأجل العلم الإجمالي والاستصحاب، وعليه فحينئذٍ يصح دعوى حكومته عليه. وبالجملة دعواه أن ثمرته تظهر في ذلك ليس بتعبير حسن، كما لا يخفى.

## المناقشات الواردة على جريان استصحاب الكلّي

ثبت مما ذكرنا تماميه أركان الاستصحاب فى الكلّي القسم الثانى - من اليقين السابق الحاصل بالعلم بوجود أحد الفردين، ووجود الشكّ اللاحق الحاصل من العلم بزوال أحد الفردين، وأنه لا اشكال فمع أنّه يُستصحب ويترتب عليه الأثر الشرعى من عدم جواز الدخول فى الصلاه - لكن ناقش بعضٌ فى جريان هذا الأصل والاستصحاب، فلا بأس بالإشارة إليها والجواب عنها.

المناقشه الأولى: ما نقله المحقق العراقى فى نهايته بقوله: (إنّ الشكّ فى بقاء الكلّي مسببٌ عن الشكّ فى حدوث الفرد الباقي، وأصالة عدم حدوثه ترفع الشكّ عن الكلّي، لأنّ الأصل الجارى فى السبب رافع ومزيل لموضوع الأصل الجارى فى المسبب، ومع جريان الأصل فيه لا مجال لجريانه فى الكلّي والقدر المشترك).

وجواب الشيخ قدس سره: بأنّ ارتفاع القدر المشترك إنّما هو من لوازم كون الحادث الفرد المقطوع الإرتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الفرد الباقي، وإنّما لازمه إرتفاع القدر المشترك الذى كان فى ضمنه، لا إرتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح.

ممنوعٌ: باعتبار أنه كما أن احتمال إرتفاع القدر المشترك يكون من لوازم كون الفرد الحادث هو الفرد الزائل، كذلك احتمال بقاء الكلّي يكون من لوازم كون الفرد الحادث هو الفرد الباقي، فلا وجه لجعل الشكّ فى بقاء الكلّي من لوازم

خصوص احتمال كون الحادث هو الفرد الزائل.

قال المحقق العراقي في معرض جوابه: فالأولى في الجواب عن الشبهه منع السببيه والمسببيه بينهما، بدعوى أن الشك في بقاء الكلى وإرتفاعه إنما كان مسبباً عن العلم الإجمالى بأن الحادث هو الفرد الزائل أو الباقي، ولا أصل يصلح لتعيين ما هو الحادث، فإن أصاله عدم كون الحادث هو الفرد الطويل بنحو مفاد ليس الناقصه، مع أنها لا مجرى في نفسها لإنتفاء ركنها الذى هو اليقين السابق، لا يثبت كون الحادث هو الفرد القصير ولا إرتفاع القدر المشترك.

وأما أصاله عدم حدوث الفرد الطويل بنحو مفاد ليس التامه، فهى أيضاً غير مثبتة لإرتفاع القدر المشترك، ولو على فرض السببيه والمسببيه بينها، لأن الترتب بينها عقلى لا شرعى، بداهه عدم كون الترتب بين الكلى والفرد فى الوجود والعدم من المجعولات الشرعيه، وإنما هو عقلى محض حتى فى مثل الحدث والجنابه، لأن ما يترتب عليها إنما هو طبيعه الحدوث مهمله لا الطبيعه المطلقه والقدر المشترك بينها وبين غيرها، وترتب عدم هذه على عدم الجنابه عقلى لا شرعى، فتجرى حينئذٍ أصاله بقاء الكلى والقدر المشترك بلا مزاحم.

نعم، لو أغمض النظر عن هذه الجبهه وقيل بشرعيه الترتب بين وجود الكلى ووجود الفرد إما مطلقاً أو فى بعض المقامات، فلا مجال لإشكال بعض الأعظم عليه بمعارضه الأصل فيه مع أصاله عدم حدوث الفرد القصير، فيبقى استصحاب بقاء الكلى والقدر المشترك بحاله بعد تساقطهما، إذ فيه أنه مع خروج الفرد الزائل عن

مورد الإبتلاء لا يجرى فيه الأصل كى يعارض مع الأصل الجارى فى الفرد الطويل.

ودعوى: أنه بمجرد العلم بحدوث أحد الفردين والشك فيما هو الحادث تجرى أصاله عدم الحدوث فى كل منهما فيسقط بالمعارضه.

مدفوع: بأنه كذلك إذا كان العلم الإجمالى حاصلًا قبل خروج أحد الفردين عن مورد الإبتلاء، لا ما إذا كان حاصلًا بعد تلفه وخروجه عن الإبتلاء، وحينئذٍ لا معنى لجريان أصل العدم فى طرف التآلف والخارج عن الإبتلاء.

مع أن ثمره استصحاب الكلى إنما تظهر فى هذه الصوره، وإلا ففى الصوره الأولى تكفى قاعده الاشتغال لإثبات المطلوب، وإن لم نقل بجريان استصحاب الكلى كما هو واضح) انتهى كلامه (١).

أقول: الدقه والتأمل فى كلام الشيخ يعطينا القوه فى ردّ الشبهه من دون أن يكون المقام من قبيل أصل السبب والمسبب.

بيان ذلك: إن ملاحظه حيثه بقاء الكلى وإرتفاعه لا بدّ أن تلاحظ مع حيثه وجود الفرد لا عدمه، يعنى أن الكلى الذى لوحظ بعدم العلم بزوال أحد الفردين لا بدّ أن يلاحظ مع حيثه وجود الفرد القصير أو الطويل، فإن كان فى من القسم الأول فزائل قطعاً، وان لوحظ مع الثانى فباق قطعاً، وحيث لا يعلم فإنّه يوجب الشك فى البقاء، فعدم حدوث الفرد الطويل لا يوجب إثبات إرتفاع الكلى إلاّ ٤.



بالأصل المثبت، كما لا يثبت الفرد القصير إلا على هذا النحو، لأن ترتب عدم الكلى أو وجود الفرد القصير على عدم حدوث الفرد الطويل يكون مثبتاً، لكون الترتب عقلياً لا- شرعياً، فلا- تجرى أصاله العدم لا- فى الفرد القصير ولا- فى الطويل لإثبات المطلوب، فلا- يبقى مورد لهذا الأصلين، فىكون الأصل الجارى فى الكلى باقياً بلا- مزاحم، لتماميه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق، وترتب الأثر الشرعى عليه، إذ لا أصل لنا يثبت كون الحادث أحد الفردين بالخصوص لإستلزامه المحذور. ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الأصل المنفى بصوره مفاد ليس الناقصه أو التامه، كما لا- فرق فيما ذكرنا بين أن يكون العلم الإجمالى حاصلًا قبل تلف أحد الفردين أو بعده.

وبالجملة: فما ذكره الشيخ قدس سره متينٌ وصحيحٌ وما ذهب إليه المحقق العراقى غير مفيد فى دفع المناقشه فى المقام.

وأما جوابه عن كلام بعض الأعاضم: من التمسك بالاستصحاب لأجل تساقط الأصلين الجارين فى عدم الفردين، بأنه كذلك قبل تلف التالف لا بعد كما فى المقام، إذ العلم الحاصل بعد تلفه لا أثر للأصل المربوط بهذا التالف، لأنه لا أثر له، فىكون أصل بقاء الفرد الطويل جاريًا بلا معارض ومزاحم مع الاستصحاب.

وفيه: لو لم نقل ببقاء أثر العلم الإجمالى حتى بعد تلف أحد الطرفين وخروجه عن مورد الإبتلاء، وإلا كان أثر العلم هو وجوب الموافقه القطعيه لآحرازه بالآخر الموجود، فالأصل الجارى فى كل واحدٍ من الطرفين يكون أثره

باقياً كما لا يخفى.

أقول: هذا الجواب الصادر من بعض الأعظم يكون جواباً ثانياً عن هذا الإشكال، إلا أنه قد عرفت كفايته على تقدير خاص لا تطلقاً، وهو كون العلم الإجمالي حاصلاً قبل التلف لا بعده مع العلم أو بعد التلف، وقلنا ببقاء أثر التنجيز بعده بحيث لا يبقى التنجيز إلا بواسطة تأثير العلم، وهو لا يؤثر إلا مع يعارض الأصليين وتساقطهما.

وقد ظهر مما ذكرنا من عدم جريان أصاله عدم الفرد الطويل، لإثبات نفى الكلى، أو الفرد القصير بعدم كون الترتب شرعياً، ظهر أنه لا فرق فيه بين القول بجريان الأصل العدم الأزلى، أو عدم جريانه، إذ نحن مع ذهابنا لجريان هذا الأصل فى موطنه نقول هنا بجريان استصحاب الكلى دون أصل عدم حدوث الفرد الطويل والباقي، خلافاً للمحقق الخوئى فى «مصباح الأصول».

قال المحقق الخوئى: يصح جريان الأصل العدم الأزلى دون الاستصحاب الكلى، وعليه بنى حكمه فى موارد نفى فيها جريان استصحاب الكلى:

(منها: ما إذا شك فى كون نجس بولاً أو عرق كافر مثلاً، فيتنجس به شىء، فغسله مره واحده، فلا محاله نشك فى بقاء النجاسه وإرتفاعها على تقدير اعتبار التعدد فى الغسل فى طهاره المتنجس بالبول، إلا أنه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب فى كلى النجاسه، ووجوب الغسل مره ثانيه، لأنه تجرى أصاله عدم كون الحادث بولاً، فنحكم بكفايه المره للعمومات الداله على كفايه الغسل مره

واحد، وخرج عنها البول بأدله خاصه) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه:

أولاً: بأن إثبات نفى النجاسه الكلى بواسطه أصله عدم كون الحادث هو البول يكون مثبتاً، لأن ترتب الأثر عقلى لا شرعى، كما أن إثبات كون الحادث هو العرق الذى كان هو الفرد الآخر يكون مثبتاً.

وثانياً: أن جريان استصحاب بناء الكلى وهو النجاسه، وإثبات وجوب الغسل ثانيه كما يستفاد من كلامه لولا أصل عدم كون الحادث هو البول، ليس بجديد، لوضوح أن وجوب الغسل ثانيه وعدم كفايه المره الواحده كان من أثر الفرد وهو البول لا من أثر الكلى الذى لا بد من ترتيب أثره فى الاستصحاب، لا- أثر الفرد بخصوصه حيث يوجب كون الأصل مثبتاً، ففى مثل المقام لا محاله لا بد أن يقال بعدم جريان استصحاب بقاء النجاسه لإثبات وجوب الغسل، لعدم وجود أثر لخصوص الكلى هنا حتى يترتب فيدخل المورد تحت عمومات النجاسه من كفايه غسل المره فى الغسل، إلا أن يُحرز كون المتنجس بولاً، وهو هنا مفقود.

أمّا جواب النائينى: عن الإشكال ببيان تعارض الأصلين فى الطرفين وتساقطهما، والرجوع إلى استصحاب الكلى - حيث قد عرفت أن هذا الجواب يتم على تقدير لا مطلقاً - فممنوعٌ قد أشكل عليه تلميذه المحقق الخوئى فى مصباحه: ٦.

قال المحقق الخوئي: (إنّ هذا الجواب على أقسام، ففي قسم وان كانت الأصول متعارضة متساقطه، إلاّ- أنّه لا- أثر لجريان الاستصحاب في الكلى، لتنجز التكليف بالعلم الإجمالي، وفي قسم آخر يكون الأصل السببي حاكماً على استصحاب الكلى، ولا يكون له مطابق لعدم جريان الأصل في الفرد القصير لعدم ترتب الأثر عليه.

توضيحه: إنّ دوران الأمر بين الفرد القصير والطويل يتصور على وجهين:

تاره: يفرض أن يكون للفرد القصير أثراً مختصاً للطويل كذلك، ولهما أثر مشترك بينهما، كما في الرطوبة المردده بين البول والمنى، فإنّ للبول أثر مخصوص وهو الوضوء دون الغسل وللمنى غسل دون الوضوء، ولهما أثر مشترك وهو حرمة مسّ كتابه القرآن، والدخول في الصلاة، ففي مثله يصحّ التعارض والتساقط، إلاّ أن استصحاب الكلى لا أثر له في مورده، لوجوب الجمع بين الوضوء والغسل بمقتضى العلم الإجمالي، بلا فائده لإجراء استصحاب بقاء النجاسة حتى يتمسك به.

وفي قسم آخر: ما لو كان الأثر ثابتاً بصورة الإشتراك، وللفرد الطويل فقط دون القصير، فيكون الأمر من قبيل الأقلّ والأكثر، هذا كما في مثال البول وعرق الكافر، فإنّ وجوب الغسل مره ثانيه كان من أثر الفرد الباقي وهو البول، كما أن وجوب غسله مره واحده يكون أثراً مشتركاً بينهما، ففي مثله لو جرى استصحاب الكلى لزم الحكم بوجوب الغسل مره ثانيه، ولولم يجر كفى الغسل مره واحده، لكنه لا يجرى لحكومته أصل السببي وهو عدم حدوث البول أو عدم كون الحادث

بولاً، ولا تعارضه أصل عدم حدوث العرق، أو عدم كون الحادث عرقاً بعدم ترتب أثر عليه، إذ المفروض وجود العلم بوجود الغسل مرّه على كلّ تقدير، فاذا لا- يجرى الأصل في القصير حتّى يعارض الأصل في الطويل، وأما إثبات الفرد الطويل بعدم حدوث الفرد القصير، فهو مثبتٌ متوقف على حجّيته وهو غير ثابت) انتهى كلامه (١).

أقول: في كلا وجهي كلامه إشكال:

أما في الوجه الأول: لما قد عرفت بأن مع بقاء الطرفين وقبل تلف أحدهما لا مورد للإستصحاب حتى يقال إنّ جريانه يكون بلا فائده، لوضوح عدم تماميه أركان الاستصحاب في هذا الفرض، لعدم وجود الشك له أحدهما قبل تلف أحدهما وترتب الأثر عليه، والذي يكون مورداً للاستصحاب وهو بعد حصول التلف لأحدهما كما لو توضع بهما فحينئذ يتحقق مورد الاستصحاب، ولا علم له إلا- باعتبار السابق، كما قد عرفت أنه يصحّ فرض حصول التعارض لو كان أثر العلم باقياً، غاية الفرق بينها أنّ مقتضى استصحاب بقاء العلم هو وجوب الغسل للمنى بخلاف الاستصحاب، حيث لا تثبت إلا أثر المشترك، وهو المنع عن الدخول في الصلاة، فلازم كليهما هو لزوم الغسل حتّى يقطع بارتفاع المنع عن الدخول، وعليه فلا- يفيد جريانه الاستصحاب هنا أثر بخصوصه، غير العلم على ٦.

كلا الوجهين، أى سواء قلنا بعدم التنجز للعلم بعد التلف، حيث يكون المنع فى الدخول أثر الاستصحاب، وكذا على القول ببقاء أثر العلم، حيث أن مقتضى أثر كل شىء غير الآخر، إذ مقتضى العلم ايجاب الغسل، ومقتضى الاستصحاب هو المنع عن الدخول، وإن كان رفعه هنا يحصل بتحصيل الغسل كما لا يخفى.

كما يرد عليه على الوجه الثانى أيضاً: حيث قد جعل أصاله عدم الفرد الطويل حاكماً سببياً على أصاله بقاء النجاسه الكلى، مع أنك قد عرفت أن هذا الترتب عقلي لا شرعى، وقد ثبت أن استصحاب بقاء النجاسه هنا لا يجرى لعدم وجود أثر له، لأن الغسل مره ثانيه هو أثر الفرد الطويل دون الكلى، فحينئذ مقتضى العمومات الداله على لزوم الغسل مره فى كل نجس يشمله، وهو حاصل، وبالنسبه إلى البول الذى يجب فيه التعدد لابد من إثباته وإحرازه، وهو غير محرز، فلا يترتب على جريان هذا الاستصحاب أثر إلا إذا كان له أثر شرعى، والحكم بلزوم الغسل ثانيه لا يعد من آثار جريان هذا الاستصحاب، بل هو مقتضى وجود الفرد الآخر وهو البول وهو غير ثابت.

هذا مع أنه يمكن أن يقال بأنه لو سلمنا وجود استصحاب بقاء النجاسه الكلى، ولولم نقل بكونه محكوماً لأصاله عدم كون الحادث بولاً، فلازم هذا الاستصحاب لزوم الغسل مره أخرى، لا بما أنه بول حتى يكون مثبتاً للفرد، ويكون أصلاً مثبتاً، بل لأجل أن وجود النجاسه وثبوتها بنفسه يوجب الغسل، فإذا فرضنا وجود هذا الأصل وجريانه، فإنه يوجب ثبوت الغسل لأجله لا بما أن

النجاسه الواقعه بول، لكنه مخالف لظاهر الأدله، حيث أنّ النجاسه المستصحبه لا تكون إلا بأحد أمرين: وجود العرق لكنه زائلٌ بالغسل الواحد، أو البول الذى لم يثبت. وعليه فلا وجه لإثبات وجوب الغسل ثانيه.

### شروط جريان الاستصحاب الكلى

وينبغى التنبيه على أمور:

الأول: لا يخفى عليك انه إذا عرفت ان الوجه فى جريان استصحاب الكلى، هو عدم كون المقام من قبيل الحكومه فى الأصل الجارى فى الفرد الطويل مع عدم وجود الكلى إمّا بإنكار أصل السببيه بينهما، بملاحظه عدم العيئه بينهما بناءً على ما هو المعروف بين الاعلام بأنّ الحقّ أن وجود الكلى الطبيعى بعين وجود أفراده وأشخاصه، فالموجود بينهما هو العينه دون السببيه حتّى يقال بوجود الأصل السببى والمسببى، أو يقال إنّه على فرض قبول وجود السببيه، لكنه لا يكون الأصل الجارى فى الفرد الباقى هنا حاكماً على الأصل الجارى فى الكلى، لكون الترتّب بين الكلى والفرد وجوداً وعدمًا مترتباً ترتباً عقلياً لا شرعياً، فلا أثر شرعى لأصل العدم فى الفرد الباقى، فحينئذٍ الاستصحاب الكلى يكون جارياً بلا معارض، ويترتب عليه الأثر.

الثانى: أنّ استصحاب الكلى من القسم الثانى يجرى فيما إذا لم يكن أحد الفردين مورداً لأصلٍ يوجب تعيينه، المستلزم لإنحلال العلم الإجمالى بالمتيقن

فى طرفٍ وشبهه بدويه فى الطرف آخى؁ وإلا لا ىجرى فىه استصحاب الكلى.

ومثاله: لو كان الشخص محدثاً بالحدث الأصغر فرأى رطوبه مرده بين البول والمنى؁ حيث أنه كان متيقناً بالحدث الأصغر؁ ثم يشك فى الرطوبه؁ معناه الشك فى أنه هل تبدل حدثه الأصغر إلى الحدث الأكبر أم لا؁ فإنه حينئذٍ باستصحاب بقاء الحدث الأصغر ىوجب الحكم ببقاء بناءً على أصاله عدم تبدله بالأكبر؁ فحينئذٍ لو توضحاً فإنه لا ىبقى له علم إجمالى بىوجود أحدهما؁ بل ىنحلّ علمه إلى وجود الحدث الأصغر المتيقن بقاءه إن كان بولاً؁ والشك فى الحدث الأكبر؁ والأصل عدمه؁ فلا ىجرى هنا بعد الوضوء استصحاب بقاء الحدث؁ لانحلاله إلى الأصغر قطعاً وإلى الأكبر بالشبهه البدويه؁ والأصل عدمه؁ فىكفى له الوضوء؁ بلا فرق فىه بين أن تكون نسبه التقابل بين الأصغر والأكبر.

نسبه المتضادين حيث لا- ىجتمعان فى مورد واحد مثل السواد والبياض؁ كما عليه قولٌ؁ أو أنها تكون بصوره الشده والضعف كالوجوب والاستحباب؁ بأن ىكون الحدث الأكبر هو عين الأصغر لكن مع شدهٍ وزياده من باب تفاوت المرتبه بينهما كما عليه قول.

أو تكون النسبه بينهما على نحو المتخالفين كالسواد والحلاوه كما عليه قول ثالث.

فى كل هذه الأقوال ىكون الحكم هو كفايه الوضوء فقط؁ وعدم جريان استصحاب بقاء الحدث بعد الوضوء؁ لأن استصحاب بقاء الأصغر ىعینه كما أن أصل عدم تبدله إلى الحدث بالأكبر ىنفى الأكبر.



هذا بخلاف ما لو شاهد الرطوبة المردده في حال كونه متطهراً، حيث إنه بعد خروج الرطوبة يعلم إجمالاً بحدوث أحد الحدثين، لكنه لا يعلم أنه الأصغر أو الأ-كبر، فالعلم الإجمالي بذلك يحكم عليه بلزوم الفراغ، وهو لا يحصل إلا بإتيان الضوء والغسل كليهما، وهذا القسم هو مراد السيد قدس سره، حيث حكم في «العروه» بوجود كليهما دون أحدهما كما في الصورة السابقة، وعلى ذلك يصح أن يقال باستصحاب بقاء الحدث حتى بعد الضوء لو علم بالرطوبة المردده، لجريان هذا الاستصحاب بلا معارض كما عرفت.

### المناقشه الثانيه في جريان استصحاب الكلى

ومنها: أى من الإشكالات الواردة على جريان استصحاب الكلى في القسم الثاني، هو أن الكلى ليس له وجودٌ إلا بوجود منشأ انتزاعه، لأن الكلى ليس إلا- أمراً انتزاعياً من الفرد والأفراد، فلا- يقين ولا- وجود له إلا- بوجود فرده ومنشأ انتزاعه بوجود افراده حقيقيه، والمفروض أن فرد هذا الكلى بالنسبه إلى الفرد الزائل مقطوع الارتفاع، ولا شك فيه، وبالنسبه إلى الفرد الباقي مقطوع البقاء ولا- شك فيه، فالقضييه المتيقنه والمشكوكه ليست متحدته، حيث لم يتعلق الشك بما قد تعلق به اليقين، فلا- يكون الاستصحاب جاريًا هذا.

أقول: وفساد هذا الإشكال يظهر بالتأمل والدقه في المباحث السابقه، لوضوح الفرق بين الكلى الطبيعى والكلى العقلى والكلى المنطقى والكلى

الإعتبارى الإنتزاعى، إذ الكلى الطبيعى يكون وجوده بوجود أفراده، إلاّ أنه ليس بأن لا- يكون له وجود، بل له وجود بوجود أفراده، غايه الأمر إذا تحقّق الفرد كان تحقّقه موجباً لحصول العلم بتحقيق الكلى فى ضمنه، فيصحّ القول بأنّ العلم واليقين قد تعلقا بنفس وجود الكلى فى ضمن وجود الفرد، غايه الأمر إذا علم بعلم تفصيلى وجود فردٍ خاص وزواله، أوجب هذا العلم القطع بوجود الكلى فى ضمنه والقطع بإرتفاعه، إلاّ أنه إذا لم يعلم من أول الأمر أنه أى فردٍ قد تحصّل، هل هو الفرد القصير الذى زال وإرتفع حتّى يكون الكلى قد إرتفع بإرتفاعه، أو الفرد الطويل الباقى حتّى يكون الكلى باقياً ببقائه؟ فيصحّ حينئذٍ أن يقال إنّ الشكّ قد تعلق بالكلى المشترك بين الفردين - أى لا يعلم أنّ الكل هل هو باقى بعد زوال القصير ان كان موجوداً فى ضمنه، أو باقياً إن كان موجوداً فى ضمن الباقى - ففى ذلك يصحّ أن يقال إنّ الشكّ قد تعلق بما كان السابق متيقن الوجود، فيكون الاستصحاب فيه جارياً بلا إشكال.

والكلى الذى ذكره المتشكك بأنّه لا- وجود له يصحّ فى مثل الأمور الإنتزاعيه الذى لا يكون له وجود بخصوصه مثل الأمور الإعتباريه الإنتزاعيه، كالفوقيه والتحتيه والأبوه والنبوه وأمثال ذلك، لا- فى مثل المفاهيم الكليه التيتكون معرضاً للأحكام كالحدث والنجاسه وأمثالها، كما لا يخفى.

## المناقشه الثالثه فى جريان استصحاب الكلى

ومنها: أن إحتمال كون الكلى فى ضمن الفرد القصير الذى قطع بإرتفاعه يوجب الإحتمال بإنتفاض اليقين السابق بوجود الكلى باليقين بإنعدامه، بواسطه زوال فرد القصير، فالتمسك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» فى هذا المورد يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، لأنه لا يعلم كون رفع اليد عن اليقين السابق بوجود الكلى كان نقضاً لليقين بالشك، بل لعله كان نقضاً لليقين بالوجود باليقين بالزوال ان كان الكلى موجوداً فى ضمن الفرد القصير، والحال أنّ المعروف أنه لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه هذا.

أقول: لكنه توهم فاسد، لوضوح أن اليقين المتعلق بالكلى لم يكن هو الكلى المتحقق فى ضمن الفرد القصير فقط، بل ولا الفرد الطويل فقط، بل هو الكلى المشترك بينهما، أى ما يوجد بوجود أحدهما، فهكذا يكون فى طرف الانتفاض، إذ الكلى الذى يحتمل انتفاضه بزوال الفرد القصير هو الكلى الموجود فى الفرد القصير الذى لم يكن هو مورداً لليقين بالوجود أصلاً، فهكذا يكون فى إنتفاضه، فالكلى الذى يكون مورداً لليقين السابق والشك اللاحق ليس إلا الكلى الموجود المشترك بينهما، أى ما يوجد بوجود أحدهما، وهو مشكوك أيضاً، وعليه فيكون الاستصحاب فيه جارياً، لأنه مصداق لحرمة نقض اليقين بالشك، فالكلى هو الحدّث الذى قد تعلق به اليقين بوجوده بتحقق الرطوبه المرده، لأنّ المكلف

قاطع بوجوده، وإن لم يعلم الفرد المتحقق من ذلك، وهذا الكلى إذا زال فرد الصغیر وهو الحدث الأصغر، يصبح وجوده مشكوكاً لأجل عدم علمه بوجوده في ضمن أحد الفردين، فيصدق في حق هذا الكلى لو رفع يده عنه أنه قد نقض اليقين بالشك، وهو حرام، فالكلى الذى قطع بعدمه يكون ما هو الموجود في الصغیر، كما أنّ ما هو المقطوع ببقائه يكون هو الكلى في ضمن الفرد الباقي، وهما لم يكونا متعلقاً لليقين حتى يقع الشك فيهما، وهو واضح لمن له أدنى تأمل، وعليه فلا يكون التمسك بحديث «لا تنقض اليقين بالشك» تمسكاً بالعام في الشبهه المصادقيه له.

### المناقشه الرابعه فى جريان استصحاب الكلى

ومنها: ما ذكره المحقق العراقى فى نهايته من معارضه استصحاب بقاء الكلى مع أصاله عدمه المتحقق فى ضمن الفرد الطويل، بضميمه عدمه المحرز بالوجدان بالإضافة إلى الفرد القصير، حيث إنّه بذلك يثبت عدم الكلى، فيترتب عليه نقيض الأثر المترتب على وجود الكلى، فيصير الموضوع المركب المحرز بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل فيتعارضان.

توضيح ذلك: إنّ وجود الكلى الطبيعى عين وجود افراده كذلك يكون عدمه عين عدم أفراده، بحيث تتسع وتنضيق دائرته وجوداً عدماً بكثره الأفراد وقتها، غير أنه فى طرف الوجود يوجد بوجود فرد واحد، وفى طرف العدم يتحقق العدم

بعدم جميع الأفراد، فللعدم مراتب عديدة ويتعدد عدم الأفراد يتعدد، فيكون اتساع الاعدام وضيقها باتساع الأفراد وكثرتها وقتتها، فإذا حصل للاعدام مراتب عديدة، أصبح العلم متعلقاً ببعض الاعدام والشكك بالبعض الآخر، فإذا فرض للكلى فردان، فيكون عدمه حينئذٍ بعدم كلا الفردين، فإذا جرى أصل عدم الفرد الطويل، صار بواسطة جريان الأصل معدوماً لأجل وجود الشكك فيه، كما يكون طرف القصير معدوماً أيضاً بواسطة العلم بعدمه وزواله، فيحصل من مجموع المركب من العدمين العلم بعدم الكلى، فإذا حصل عدم الكلى، لم يترتب عليه الأثر، فإذا لم يترتب عليه الأثر، تعارض مع استصحاب بقاء الكلى، النافى لترتب الأثر، وهذا هو المطلوب. وعليه فأصالة العدم فى طرف الفرد الطويل ليس المراد منه هو عدم الجامع، كى يشكل فى أنه كيف يجرى هذا الأصل مع كون الكلى معلوم التحقق بالعلم.

كما أنه ليس المراد من أصالة العدم عدم حدوث الفرد الطويل المترتب عليه عدم الكلى، كى يُشكل بأنه ليس من باب السبب والمسبب، أو ليس الترتب مترتباً عليه شرعاً، بل المراد من أصالة العدم، هو بيان عدم الفرد الذى يصير جزءاً للمجموع المركب من عدم هذا الفرد بضميمة عدم الفرد القصير بالوجدان، فيعلم حينئذٍ وبمقتضى ذلك عدم وجود الكلى فيتعارضان فى الأثر المترتب عليه، هذا.

ولكن أجاب عنه المحقق العراقى بما خلاصه: إنه نُسلّم حيث قد سلّم هذا الإشكال فى الكلى بنحو الوجود السارى أو الطبيعى المهملة، لأن عدم كل جزء

يكون بعين عدم الكلى، والذي له مراتب متفاوتة بمثل ما ذكره المستشكل، هذا بخلاف ما لو كان الكلى - الذى يقع محمولاً للأحكام بصوره الكلى - موجوداً على نحو صرف الوجود، كما الأمر كذلك فى الحدث، حيث أن الكلى صرف الوجود عبارته عن وجود الفرد الخاص الملازم سبق العدم لا عينه ولا عين الأفراد، فحيثُ العدم السابق ينعدم مع العلم بوجود الكلى، فليس له أفراد حتى تكون متفاوتة بالعلم والشك، حتى ينضم معاً ليوجب عدم الكلى، فأصالة عدم الفرد الطويل لا يوجب عدم الكلى فى صرف الوجود، فلا- ضميمة حتى يوجب عدم الكلى، والكلى الذى يقع معرضاً ومحمولاً- للأحكام يكون من هذا القبيل، فاستصحاب بقاء الكلى يصبح حينئذٍ لا معارض له. نعم لا يجرى ذلك فى الكلى بصوره الوجود السارى أو الطبيعه المهمله.

هذا خلاصه كلامه رحمه الله (١).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أن عدم الكلى إذا كان عين عدم الفرد، ولو على نحو صرف الوجود، لأن العينيه بين الكلى والفرد إذا كان فى ناحيه الوجود كذلك، فكما لا يمكن جعل الكلى ملازماً لوجود الفرد، فكذلك يكون فى ناحيه عدمه، لعدم معقوليه التفكيك بين حيثيه الوجود والعدم فإذا تحققت العيئيه فى ناحيه العدم فى صرف الوجود عاد المحذور، وهو أنه إذا أمكن ٦.

جريان أصله العدم في الفرد الطويل، جرى هذا الأصل في عدم الكلي بالنسبه إليه، وترتب عليه الأثر ولو في جزء المجموع المركب بضميمه عدم المعلوم بالوجدان في ناحيه القصير، وهذا يوجب عوده المحذور، وهو كون الترتب عقلياً لا شرعياً إن كان بصوره السبب والمسبب، هذا مضافاً إلى معارضة هذا الأصل الجارى مع الأصل الجارى في طرف القصير قبل زواله، وبقاء ذلك الأثر حتى في حال العلم بزواله، فيقع التعارض بينهما ويتساقطان، والمرجع حينئذٍ إلى أصله استصحاب بقاء الكلي، فلا فرق بين جريان استصحاب الكلي بين أن يكون من قبيل الوجود السارى أو من قبيل الوجود كما لا يخفى.

### المناقشه الخامسه في جريان استصحاب الكلي

ومنها: ما ذكره المحقق الخميني قدس سره في كتابه المسمى بـ«الرسائل»، فهو بعد تسليم جريان الاستصحاب في كلى القسم الثانى لوجود الوحده المعتمره بين القضيه المتيقنه والمشكوكه عرفاً، لأنه بوجود أحد الفردين يعلم تفصيلاً بتحقق الكلي، فيصح أن يقال إنه قطع بوجود الكلي الطبيعي، وبعد زوال الفرد القصير يصح عرفاً أن يقال إنه يشك في بقاء الكلي الطبيعي، لإحتمال كونه في الفرد القصير وقد مضى، أو في الفرد الطويل فكان باقياً، فيصح عرفاً إن يقال ان الكلي كان متيقن التحقق وهو الآن مشكوك البقاء، وهذا المقدار من الوحده كاف في صحه جريان الاستصحاب، ولولا ذلك كان الإنصاف أنه لا يمكن التخلّص عن

الإشكال سواء أُريد إجراء استصحاب الكلى المعزى واقعاً عن الخصوصية، أو استصحاب الكلى المتشخص بإحدى الخصوصيين، أو الكلى الخارجى مع قطع النظر عن الخصوصية، بدعوى أن الموجود الخارجى له جهتان: جهة مشتركة بينه وبين غيره من نوعه أو جنسه فى الخارج، وجهه غيره، والعلم بوجود أحد الفردين موجب لحصول علم تفصيلى بجهته مشتركة خارجيه بينهما، وذلك لإختلال ركنى الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أما على التقدير الأول: فللعلم بعدم وجود الكلى المعزى واقعاً عن الخصوصية لإمتناع وجوده كذلك فيختل ركناه.

وأما على التقدير الثانى: فلأن ذلك عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما، لأن الكلى المتشخص لكل خصوصيه يغير المتشخص بالخصوصيه الأخرى، فتكون القضية المتيقنه العلم الإجمالى بوجود أحدهما، وقضيه اعتبار وحدتها مع المشكوكه فيها أن يشك فى بقاء المعلوم بالإجمال، وفى المقام لا- يكون الشك فى بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالاً إنا بقاء الطويل أو إرتفاع القصير، وإنما يكون الشك فى البقاء إذا احتمل إرتفاع ما هو المعلوم طويل العمر كان أو قصيره، فاختل الركن الثانى فيه.

وأما على التقدير الثالث فلأن الجبهه المشتركه بما هى مشتركه غير موجوده فى الخارج إلا على رأى الرجل: الهمدانى الذى يلزم منه مفاسد كما حُقق فى محلّه.

وعلى المسلك المنصور تكون الطبيعه فى الخارج طبيعتين، فكان علم



تفصيلي بأحد الخصوصيتين لا علم تفصيلي بإحدى الطبيعتين، لإمتناع حصول العلم التفصيلي إلا مع وحده الطبيعه المعلومه، فحيثُ يأتي فيه الإشكال المتقدم، فالتخلص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحده القضيتين عرفاً، وهي المعتبره في الاستصحاب، والدليل عرفيه القضييه ما ترى من عدم قبول النفوس خلافها إلا- بالبرهان، وحكم قاطبه أهل العرف ببقاء النوع المذكور وسائر الأنواع من بدو الخلقه إلى إنقراضها، واشتهار القول بأن المهمله يوجد بوجود ما، وينعدم بعدم جميع الأفراد وغيرها بما هي من لوازم قول الهمداني... إلى آخر كلامه) انتهى محلّ الحاجه(١).

أقول: لكن الحقّ والإنصاف أنّه عند التأمل يظهر عدم ورود الإشكال، حتّى على المسلك المنصور، والشاهد على ذلك أنّه قد صرح في ابتداء البحث بأنّ العلم بوجود أحد الفردين موجبٌ لحصول علم تفصيلي بوجود الكلّي المشترك بينه وبين غيره في الخارج، مع أنّه بالدقه يوجب الإشكال في أنه كيف يحصل العلم التفصيلي بالكلّي مع عدم وجود علم كذلك بالخصوص، فكما لا يضرّ عدم وجود هذا العلم بالنسبه إلى العلم التفصيلي بالكلّي، لا يضرّ أن لا يتعلّق الشكّ بنفس المعلوم بالإجمال، حيث أنّ إختلاف الخصوصيه من جهه فقدان المعلوم بالإجمال بعد العلم بزوال الفرد القصير لا يضرّ بحال وحده القضييه، من كون مركز العلم ٧.

والشك هو اليقين الكلي الذي يعدّ جهه مشتركه بين الفردين، فحينئذٍ يصحّ أن يقال إنّ الكلي قد وجد بوجود أحد الفردين، كما أنه يصحّ أن يقال إنّه يشكّ في وجود الكلي وبقائه بعد العلم بزوال الفرد القصير، حيث لا يلاحظ الكلي لا في الأول ولا في الآخر حال الخصوصية الموجوده معه حتّى يوجب ذلك الإشكال.

وبعبارة أخرى: وأوفى: حال الكلي والخصوصيه بالنسبه إلى أول وجوده وآخره متفاوتٌ، حيث أنّ الكلي يعدّ مركزاً لتحقيق العلم التفصيلي بوجود أحد الفردين، مع أن الخصوصية في الفرد كانت مشكوكه حيث لا يعلم عنّي وجوده وتحققه ضمن أي فرد كان، كما أنّ هذا الكلي بالنسبه إلى حال زوال الفرد القصير يكون عكس الأول، من كون بقاء الكلي مشكوكاً، ولكن الخصوصية متعلقه به وموجوده للعلم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، فكما لا يضرّ ذلك الاختلاف في أوله بالنسبه إلى الكلي، كذلك يكون في الآخر، وعليه فوحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه بالنظر إلى المسلك المشهور المنصور موجوده، ووجودها غير مبنيّه على التسامح العرفي كما ادّعاها.

\*\*\*

### الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب الكلي

بعد الفراغ عن جواب جميع الإشكالات التي وردت على جريان استصحاب بقاء الكلي، ومهدنا الأرضيه لإجراء هذا الاستصحاب وفي الأمثله

المفروضه فى ذلك، وهى مثال استصحاب بقاء الحدث المرّد بين الأصغر والأ-كبر بعد مشاهدته الرطوبه المرده بينهما، وتحصيل الموضوع حتّى يترتب عليه عدم جواز مسّ كتابه المصحف، وعدم جواز الدخول فى الصلاه، لكونهما من الآثار الشرعيه المشتركه المترتبه على القدر الجامع، وأيضاً مثال استصحاب بقاء الوجود المرده بين الظهر والجمعه بعد الإتيان بالجمعه فى عصر الغيبه، فيترتب عليه وجوب اتيان الصلاه الظهر أيضاً حيث يعدّ هو الأثر الشرعى للوجوب، وأيضاً مثال استصحاب بقاء الحيوان المرّد بين كونه فيلاً- طويل العمر أو بقاً قصير العمر لإثبات وجود أصل الحيوان فى الدار، فيترتب عليه أثره الشرعى ان كان له ذلك.

هذا، ولكن وجدنا فى كلمات المحقق النائينى فى فوائده من الإشكال فى كلّ واحد من الأمثله الثلاثه بما لا يخلو عن إشكال، وان كان بعضه صحيحاً من حيث المبني، إلاّ أن مبناه مخدوشٌ عندنا بالنسبه إلى بعضها، وغير وارد بالنسبه إلى البعض الآخر من أساسه، فلا بأس بالإشاره إلى كلامه والجواب عنه.

### مناقشه المحقق النائينى فى جريان الاستصحاب الكلى

قال رحمه الله فى تقريراته المسمّى ب-«فوائد الأ-صول» (لا- يخفى عليك أن استصحاب بقاء الكلى إنّما يقتضى ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على نفس الكلى، لو فرض أنّه كان للكلى أثر شرعى كما فى مثال الحدث، فإنّ حرمه مسّ المصحف قد رتب شرعاً على نفس الحدث الأعم من الأصغر والأكبر، كما يدلّ

عليه قوله تعالى: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (١).

والظاهر انه ليس للحدث الأعم من الأصغر والأكبر أثر آخر رتب عليه شرعاً.

وقد يتوهم: أن عدم جواز الدخول في الصلاة أثر للأعم من الأصغر والأكبر، فاستصحاب بقاء الحدث عند العلم بوجود أحدهما، وفعل ما يوجب رفع أحدهما، يقتضى عدم جواز الدخول في الصلاة.

وفيه: إن عدم جواز الدخول في الصلاة في الفرض إنما هو لعدم إحراز الطهاره التي هي شرط للصلاه، لا لوجود المانع، فإن الحدث لم يؤخذ مانعاً عن الصلاة بل الطهاره أخذت شرطاً لها.

وعلى كل حال أثر أخذ الكلى موضوعاً له شرعاً، فاستصحاب بقاء الكلى يثبت ذلك الأثر، ولا يثبت به الآثار المترتبة على حدوث الفرد الباقي وان كان وجود الكلى يلازم كون الحادث هو الفرد الباقي إلا- على القول بالأصل المثبت، فكما يجرى استصحاب بقاء الكلى، كذلك يجرى استصحاب عدم حدوث الفرد الباقي، وينفى بذلك الآثار المترتبة على وجود الفرد، إلا إذا كانت الآثار طرفاً للعلم الإجمالى، بأن كان للفرد الزائل أيضاً آثار شرعيه، فيقع التعارض بين الأصول من الجانبين، ويبقى العلم الإجمالى على حاله، ويقتضى الإحتياط فى الآثار المترتبة على كل من الفردين، إلا إذا كان لأحد الفردين أثر زائد فلا يجب ٩.

الإحتياط فيه، لأنه منفي بالأصل، للشك في وجود موضوعه:

ففي مثال الحدث يحرم مسّ المصحف، لاستصحاب بقاء الحدث، ويجبُ الغُسل للعلم الإجمالي بوجود الوضوء أو الغُسل، والمفروض أنّ المكلف قد توضّأ، فبقى عليه الغُسل مقدّمه للعلم بفراغ الذمه عمّا اشتغلت به، ويجوز دخول المساجد وقراءة العزائم بلا غُسلٍ، لأنّ حرمة دخول المساجد وقراءة العزائم من الآثار المختصّه بالحدث الأ-كبر، وحيث لم يعلم به المكلف، فيجرى أصله العدم لنفي هذه الآثار الخاصه، وليس للحدث الأصغر أثر يختصّ به لتكون تلك الآثار المختصه بالحدث الأكبر طرفاً للعلم الإجمالي، بل الحدث الأكبر يشارك الحدث الأصغر في جميع الآثار، ويختصّ هو بأثر زائدٍ من حرمة الدخول في المساجد، وقراءة العزائم هذا كله في مثال الحدث المردد بين الأصغر والأ-كبر.

وأما مثال وجوب صلاه الظهر أو الجمعه فيما إذا علم المكلف وجوب احدهما وقد صلّى الجمعه باستصحاب بقاء الكلى، والقدر المشترك بين الوجودين وهو أصل الوجوب والإلتزام وإن كان في حدّ نفسه لا- مانع عنه، إلا- أنه لا- أثر لبقاء القدر المشترك في المثال وأثر بقاء الإشتغال، ولزوم تحصيل العلم بفراغ الذمه ليس من الآثار الشرعيه، بل هو من الآثار العقليه، وموضوعه نفس الشك بالفراغ بعد العلم بالإشتغال، فهو محررٌ بالوجدان، ولا معنى للتعبيد، وقد تقدم ذلك شروحاً في مبحث الإشتغال.

وأما مثال الفيل والبقّ، فلا يجرى فيه استصحاب بقاء القدر المشترك عند

العلم بإنقضاء عمر البق، لأنه من الشك في المقتضى، وقد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه(١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: أنه كيف فرق بين جواز مسّ المصحف حيث يكون الحدث مانعاً مستدلاً له بالآية الشريفة، وبين جواز الدخول في الصلاة بأن تكون الطهاره شرطاً فيه لا الحدث مانعاً، مع أنّ مدلول قوله تعالى: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» عباره أخرى عن قوله: (لا صلاة إلا بطهور) فكما يستفاد من الثانيه الشرطيه فكذلك من الأولى، فكما يصحّ أن يقال إنّ من شرط جواز الدخول في الصلاة وجود، كذلك الطهاره يصحّ أن يقال شرط جواز مسّ المصحف هو الطهاره، فكما أنه يصحّ أن يقال بأن الحدث مانع عن جواز المسّ، فكذلك يصحّ أن يقال إنه مانع عن جواز الدخول فيها، فلا- غرو بأن يجعل عدم جواز المسّ والدخول من آثار استصحاب بقاء الحدث إمّا لإحراز وجود مانع يمنعه تعديداً، أو لأجل أن أصاله بقاء الحدث يوجب عدم إحراز وجود الشرط، وعليه فلا- يجوز المسّ ولا- الدخول بواسطه هذا الاستصحاب وهو المطلوب، فاذاً القول بالفرق بينهما، وجعل الأول من آثاره الشرعيه دون الثاني ليس بجيد.

وثانياً: إنّ ما ادّعه من أن استصحاب بقاء الحدث بعد تحصيل الوضوء وأنه ٩.

يُحَقِّق قيام العلم الإجمالى الموجب بوجوب الغُسل، لكنه لا يوجب إلا إيجاب الغُسل له، إلا أنه لا يوجب عدم جواز الدخول فى المساجد، أو عدم جواز قراءه سور العزائم إلا- مع الغُسل، فيجوز له الدخول والقراءة بلا غسل أيضاً، ممنوع إذ لا يخفى أنه قبل تحصيل الوضوء لم يقتضى العلم الإجمالى عدم جواز الدخول والقراءة لأجل العلم الإجمالى بل إنَّ وجوبه كان بمقتضى العلم الإجمالى، لأنه قد تنجز له الوضوء والغُسل، فكما لا- يجوز الدخول فى الصلاة أو مسَّ كتابه القرآن لإحتمال كونه محدثاً وبالأصغر، هكذا لا يجوز له الدخول فى المسجدين، ولا يجوز له قراءه السور المزبوره، لإحتمال كونه محدثاً بالحدث الأكبر، فنستصحب هذا الحكم الموجود قبل زوال العلم الإجمالى، أى نقول إنه كان لا- يجوز له الدخول والقراءة قبل زوال العلم، والحال بعد تحصيل الوضوء نشكك فى بقاء هذا الحكم، فالأصل هو البقاء، فلا- يجوز له الدخول ولا القراءة بمقتضى هذا الاستصحاب، لا بمقتضى استصحاب بقاء الحدث حتَّى يقال إنَّه يكون أثر الحدث الأكبر لا أثر مطلق الحدث، إذ الاستصحاب الذى ذكرنا كان استصحاب أثر العلم الإجمالى، حيث أن زوال العلم يوجب حدوث الشك فى بقاءه، كما هو الأمر كذلك فى جميع موارد العلم الإجمالى، حيث إنَّ أثره باقٍ حتى بعد خروج أحد الفردين عن مورد الإبتلاء، وإلا- يلزم منه ما لا- يلتزم به الخصم أيضاً من امكان افناء أحد الطرفين بالإختيار، وجعل الاخر مركزاً لجريان الأصل العدمى، لصيرورته شكاً بدوياً، فحينئذٍ لا يبقى للعلم الإجمالى موردٌ يجب العمل به بالموافقه القطيعه من

الإتيان بالطرفين في الواجب وتركهما في الحرام.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا إمكان القول والجمع بين أنّ استصحاب بقاء الحدث لا يفيد وجوب الغُسل للجناحه لكونه بذلك أصلاً مثبتاً، إلاّ- أنه لا يجوز دخول المسجدين وقراءه سور العزائم بلا غُسلٍ قضيةً لاستصحاب بقاء أثر العلم إن لم نقل بأنه من الآثار العقلية لذلك، أو كون أثر العلم هو الإتيان بكلا- فرديه حتّى بعد الإتيان بأحدهما إن قلنا بأن الأ-كثر وهو التنجيز في العلم الإجمالي كان عقلياً لا شرعياً، ولذلك لا يجوز لمثل هذا الشخص الدخول في الصلاة قبل الغُسل، مع أنّ الحدث الأصغر قد ارتفع قطعاً، والحدث الأكبر محكوم بالعدم بمقتضى الأصل الذى لا معارض له على مبناه، وبقاء الحدث بالاستصحاب ليس من آثاره على مسلكه عدم جواز الدخول كما تفوّه به رحمه الله آنفاً، وحينئذٍ لماذا لا يجوز له الدخول في الصلاة مع أنّه ثابتٌ حتى عند الخصم أنّه ليس إلاّ لأجل ما ذكرناه؟

وثالثاً: يرد عليه دعواه رحمه الله أنّه لا يجرى استصحاب بقاء وجوب القدر المشترك لإثبات الظاهر، باعتبار أن هذا الوجوب يعدّ من الآثار العقلية للعلم الإجمالي لا الأثر الشرعى حتّى يترتب عليه هذا الاستصحاب.

مع أنّه توهم غير جيّد، لوضوح أن مورد الاستصحاب ليس هذا الوجوب الحاصل من وجود العلم الإجمالي، بل المستصحب يمكن أن يكون هو وجوب أربع ركعات في كلّ يوم عند الزوال، ففي يوم الجمعة قبل الإتيان بالصلاة كان قاطعاً بالوجوب، ثم إذا أتى برباعيه يوجب له الشك في أنه هل أتى بذلك الواجب



عليه وفرغ عنه إن كان هو الجمعه، أو لم يأت به ان كان الواجب فى الواقع هو الظهر، وحينئذٍ نستصحب بقاء الوجوب الذى يعدّ أثراً شرعياً لا عقلياً للعلم حتّى يرد ما قاله كما لا يخفى، وعليه فاستصحاب الكلى فى مثله أيضاً جارٍ بلا إشكال ويعدّ حجّه كما لا يخفى، وان كان هذا الاستصحاب موافقاً لمقتضى العلم الإجمالى أيضاً.

نعم، ينفرد هذا الاستصحاب إذا حدث العلم الإجمالى بعد الامتثال بأحدهما وبقي الآخر، وإلا مع وجود العلم الإجمالى لا يكون له شكاً حتّى يحتاج إلى الاستصحاب، وبعد الامتثال بأحدهما مع وجود العلم الإجمالى قبله كان أثر الوجوب لإتيان الباقي أثراً للعلم والاستصحاب، كما عرفت.

ورابعاً: أن الاستصحاب فى الحيوان المرذد بين الفيل والبقر جارٍ ويكون حجّه، وقوله رحمه الله بأنّه من قبيل الشك فى المقتضى فلا حجّه فيه فاسدٌ من حيث المبني والبناء.

وأما المبني: فأنّه لو سلمنا كون المقام منه، فقد عرفت فى محلّه بحجيه الإستصحاب مطلقاً، أى أنّه حجّه سواءً كان الشك فى الرفع أو فى المقتضى.

وأما فساده من حيث البناء: فلأنّه على تسليم كون الاستصحاب غير حجّه فى الشك فى المقتضى، لكنه ليس فى مثل المقام إذ الشك فى المقتضى الذى لا يجرى فيه الاستصحاب كان فيما إذا كان إقتضاء ذلك الفرد المستصحب مشكوكاً، مثل الشك فى مثل السراج لأجل الشك فى بقاء ما يبقى الشغل به من الدهن، دون

ما لو شك فيه لأجل وجود الرفع، هذا بخلاف المقام حيث أن الشك في بقاء الكلى كان لأجل أنه لا يعلم أنه هو الموجود في الفرد القصير حتى يكون مرتفعاً، أو في الفرد الطويل حتى يكون باقياً، فحينئذ لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، ولذلك ترى أن الشيخ الأعظم مع كونه ممن لا يقول بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضى، مع ذلك يقول بحجبه الاستصحاب في الكلى القسم الثاني كما لا يخفى على المتأمل المدقق.

\*\*\*

### البحث عن الشبه المعروفه بالعبائيه

وهي منسوبة إلى الفقيه الجليل السيد إسماعيل الصدر رحمه الله وهي على ما قرره إشكالاً يرد على القول باستصحاب الكلى، ويبني على القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه.

خلاصتها: أنه لو علمنا إجمالاً- بنجاسه أحد طرفي العباء ثم غسَلنا طرفاً معيناً منه مثل الأسفل مثلاً، فلا إشكال بأنه لا يحكم بنجاسه الملاقي لهذا الطرف المغسول، للعلم بطهارته إمّا بقاءً لطهارته السابقه أو بطهاره حاصله من الغسل، وكذا لا يحكم بنجاسه الملاقي للطرف الآخر لأن المفروض عدم نجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، ثم لو لاقى شيء مع الطرفين، فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً، لأنه لاقى طرفاً طاهراً يقيناً وأحد طرفي الشبهه التي قد عرفت

كون المفروض عدم نجاسته، والمفروض أنّ ملافاه شيء منهما لا توجب النجاسه، مع أنّ مقتضى استصحاب الكلّي هو الحكم بنجاسه الملاقي للطرفين، فلا بدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب في الكلّي، أو القول بنجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، لعدم إمكان الجمع بينهما في المقام) انتهى كلامه على حسب نقل المحقّق الخوئي في «مصباح الأصول».

وأجاب عن هذا الإشكال المحقّق النائيني بما في فوائده: - وهو عبارته عن تقريرات دروسه الأصوليه في دوره الأولى - (بأنّ محلّ الكلام في استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقن السابق بهويته وحقيقته مردداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء، كالأمثله المتقدمه، وأمّا إذا كان الاجمال والترديد في محلّ المتيقن وموضوعه لا في نفسه وهويته، فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المرّد الذي قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردي الترديد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار وتردد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي، ثم انهدم الجانب الغربي، واحتمل أن يكون الحيوان تلف بإنهدامه، أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثم ضاع أحد الدراهم، واحتمل أن يكون هو درهم زيد، أو علم بإصابه العباء بنجاسه خاصه، وتردد محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى، ثم طهر طرفها الأسفل، ففي جميع هذه الأمثله استصحاب بقاء المتيقن لا يجري ولا يكون من الاستصحاب الكلّي، لأن المتيقن

السابق أمر جزئى حقيقى لا ترديد فيه، وإنما الترديد فى المحلّ والموضوع، فهو الشبهه باستصحاب الفرد المردد عند إرتفاع أحد فردى الترديد، وليس من الاستصحاب الكلى، ومنه يظهر الجواب عن شبهه العبائيه المشهوره) انتهى كلامه (١).

وقد أجاب عن كلامه المحقق الخوئى بما لا يخلو عن مناقشه: بأن جوابه غير تام، لأن الإشكال ليس فى تسميه الاستصحاب الجارى فى مسأله العباء باستصحاب الكلى، بل الإشكال إنّما هو فى أن جريان استصحاب النجاسه لا تجتمع مع القول بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب كلياً أو جزئياً، فكما لا إشكال فى جريان استصحاب حياه زيد فى المثال الأول، كذلك لا إشكال ولا مانع من جريان الاستصحاب فى مسأله العباء... إلى آخر كلامه (٢).

وجه المناقشه: أنه أراد نفى كونه من الاستصحاب الكلى، واعتبره من قبيل استصحاب الفرد المردد بعد إرتفاع أحد فرديه، حيث يختار عدم جريانه، كما لا يجرى الاستصحاب فى الفرد المردد، فإذا لم يجر الاستصحاب بنجاسه العباء بلا وجه للقول بأنه لا يجتمع حكم نجاسه العباء مع طهاره الملاقى لأحد الأطراف لعدم وجود تراحم حينئذٍ حيث لم يجر استصحاب نجاسه العباء، فطهاره الملاقى يبقى بلا مزاحم، هذا بخلاف ما لو قيل إنه كان من قبيل استصحاب الكلى، أى ١.

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٤٢١.

٢- مصباح الأصول: ج ٣ / ١١١.

يجرى استصحاب بقاء النجاسه حيث يصح حينئذٍ البحث والإشكال في كيفية الجمع.

أقول: الأولى في الجواب عنه رحمه الله هو ردّ ما قاله في عدّ المقام من قبيل استصحاب الفرد المرّدّد، حيث أن المستصحب فيه يكون مع حفظ ترديده وليس المقام كذلك، لأنه بعد تلف أحد طرفيه، أو طهاره أحد جانبيه، لا يبقى ترديد حتى يستصحب.

وأيضاً: يرد على كلام المحقق النائيني القائل بأنّ المتيقن هنا جزئي حقيقي لا كلي بأنّ دعواه ليس على ما ينبغي، لوضوح أن نفس النجاسه أو نفس زيد أو الدرهم وان كان جزئياً حقيقياً، لكنه ليس بهذا الاعتبار داخلاً في المتيقن والمشكوك، بل الداخل في تحت هذين العنوانين هو ملاحظته في أي محل من الدار في زيد، أو أي محل من العباء، فهذا الاعتبار يلاحظ بصوره الكلي، أي يدخل تحت عنوان اليقين والشك، ويعدّ من قبيل استصحاب الكلي، فيصح جريان استصحابه، فإذا جرى وقع التعارض والتزاحم مع طهاره الملاقى كما عرفت، فلا بد من أن يهيا جواباً لذلك غير ما أُجيب عنه، وسيأتى الجواب عنه لاحقاً إن شاء الله.

ثم نقل المحقق الخوئي قدس سره: أنه أجاب عن الاشكال المذكور في دوره الثانيه بجواب آخر - أو كان عكس ذلك تقديماً وتأخيراً - وما هو حاصله في «مصباح الأصول» نقلاً عن أستاذه:

(بأن الاستصحاب المِدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصه بأن يشار إلى طرفٍ معين من العباء ويقال بأنه كان متيقن النجاسه وشك فيه،

فالاستصحاب يقتضى نجاسته، لأن أحد طرفي المعين كان مقطوع الإرتفاع والآخر مشكوكاً من أول الأمر، إذ ليس لنا يقين في طرف معين وشك في حتى يستصحب نجاسته.

نعم، يصحّ إجرائه بمفاد كان التامه، بأن يقال إن النجاسه فى العباء كانت موجوده وشك فى إرتفاعها، فالآن كانت إلا أنه لا يترتب عليه نجاسه الملاقى على هذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقى يتوقف على نجاسه ما لاقاه، وتحقق الملاقاه خارجاً، ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسه فى العباء لا يثبت كون الملاقاه على النجس إلا بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه، وعليه فلا تثبت نجاسه الملاقى للعباء، ونظير ذلك ما ذكره الشيخ فى استصحاب الكريه - فيما إذا غسلنا متنجساً بماءٍ يشك فى بقائه على الكريه - من أنه إن أجرى الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بأن يقال إن هذا الماء كان كراً فالآن كما كان فيحكم بطهاره المتنجس المغسول به، لأن طهارته تتوقف على أمرين: كرىه الماء، والغسل فيه، وثبت الأول بالاستصحاب، والثانى بالوجدان، فيحكم بطهارته، بخلاف ما إذا جرى الاستصحاب فى مفاد كان التامه بأن يقال: كان الكر موجوداً والآن كما كان، فإنه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهاره المتنجس إلا على القول بالأصل المثبت، لأن المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء، وكريته ليست من اللوازم الشرعيه لوجود الكر بل من اللوازم العقليه له).

أقول: لا- يخفى ما فى هذا الجواب من الإشكال، لأن اللازم من جريان الاستصحاب وترتيب الآثار الشرعيه ليس إلا أن يكون الشك بما تعلق به اليقين، وإلا لا يجرى:

فإن أريد من إجرائه بمفاد كان الناقصه من جعل اليقين بالنجاسه والشك فيها على هذويّه كلّ طرفٍ من الطرفين من العباء، فمن الواضح عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ، لأجل فقدان أحد ركنى الاستصحاب وهو اليقين السابق، إذ لم يتعلق به اليقين بالنجاسه بالخصوص أصلاً، بل كان الأصل هنا من هذه الجهه مسبقاً بيقين الطهاره لا- النجاسه وذلك الأصل جارٍ، إلا أنه يسقط بالتعارض أو بواسطه العلم الإجمالى، ولا ينحصر ذلك بالعباء، بل يكون فى كلّ مورد من موارد استصحاب الكلى من القسم الثانى، مثل الحدث المرّد والحيوان المرّد، إذ كلّ فرد من الفردين ليس فيه اليقين السابق حتى يستصحب.

وان أريد من مفاد كان الناقصه جعل مورده عنوان الكلى المتحقق بوجود أحدهما بلا إشكال فى جريان الاستصحاب بصحه الهذويّه بالنسبه إليه من اليقين السابق والشك اللاحق، فلا بد من ترتيب آثاره الشرعيه حتى بمفاد كان الناقصه، فإختصاص مفاد الناقصه إلى خصوص هذويه الشخصيه، والتامه إلى خصوص الكلى مما لا وجه له، فإذا جرى الاستصحاب ترتب على جريانه منها نجاسه الملاقى لكلا طرفيه، فيعود إشكال مره أخرى فيما إذا كان قد طهر فى طرفٍ خاص ولأقى الشىء معه ومع الطرف الاخر، حيث أن لازم الاستصحاب بقاء

النجاسه الموجب لنجاسه الملاقى حتى فى المقام مع أنه يكون من قبيل ملاقى أحد الأطراف المحكوم بالطهاره، لأن الملاقاه مع الناحيه التى قد غسلت ليس تنجساً قطعاً لطهارته، وعليه فلا بد من تحصيل جوابٍ آخر.

أقول: ومما ذكرنا ينقدح عدم تماميه جواب سيدنا الخوئى قدس سره، حيث إنّه قبل وسلّم لزوم الحكم بنجاسه الملاقى فى ما نحن فيه خروجاً عن عموم حكم ما قيل بأنّ الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره يعدّ طاهراً وان كانت تلك القاعده مسلّمه فى غير المقام، وجعل وجه خروجه أنّ ما يقتضى طهارته غير جارٍ فيما نحن فيه، إذ الموجب للحكم بطهارته يكون أحد الأمرين:

إمّا استصحاب طهاره الملاقى وهو محكومٌ لأصلٍ حاكم وهو استصحاب نجاسه العباء.

وإمّا جريان الاستصحاب الموضوعى وهو عدم ملاقاته للنجس، مع أنّ هذا الأصل أيضاً محكوم بأصل بقاء النجاسه فى العباء.

وعليه فالأصل الحاكم هنا يوجب رفع اليد عن طهاره الملاقى، لا أن أصل القاعده قد رفعت عنها اليد، بلا منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى لأحد الأطراف فى سائر المقامات والحكم بنجاسته فى المقام، ومثل هذا التفكيك فى الأصول كثير جداً، ولعلّه أراد بذلك الإشاره إلى مسأله الوضوء بالماء المشكوك للطهاره، حيث حكموا باستصحاب بقاء الحدث وعدم تحقق الطهاره والوضوء، باعتبار كون الماء نجساً مع الحكم بطهاره اليد المغسوله به المقتضى طهاره الماء.



ثم قال رحمه الله: (فتسميه هذه المسأله بالشبهه العبائيه مما لا ينبغي) انتهى كلامه (١).

وجه الانقداح: أولاً: أنه قد سلم المنافاه بين استصحاب بقاء النجاسه مع حكم طهاره الملاقى لأحد الأطراف، غايه الأمر بتلك العله، مع أن مراد السيد الصدر قدس سره هو عدم تخصيص تلك القاعده حتى فى المقام، كما هو كذلك، وسيأتى بيانه إن شاء الله.

وثانياً: إقتضاء استصحاب بقاء النجاسه فى العباء لنجاسه الملاقى حتى يكون حاكماً عليه إنما يصح إذا كان عدم طهارته من الآثار الشرعيه له وسيتضح قريباً أنه ليس الأمر كذلك.

وثالثاً: أن ما قاله بأن أصل بقاء النجاسه فى العباء حاكم على أصاله عدم ملاقاته للجنس، ويتنfy الحكم بنجاسه الملاقى أمر عجيب، إذ ليس مقتضى استصحاب بقاء النجاسه فى العباء كون الملاقاه حاصله مع النجس، أى وقوع التلاقى مع نفس النجس حتى يقتضى نجاسته، فكلامه مخدوش من جهات ثلاث كما عرفت توضيحه، فلا بد من تحصيل جواب آخر وهو الذى نذكره من خلال التحقيق.

التحقيق الحقيق للتصديق هو أن يقال: بأن استصحاب بقاء النجاسه فى العباء إنما هو من استصحاب الكلى القسم الثانى، والقاعده وهى طهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره باقيه على حالها حتى فى المقام، من دون ٢.

تخصيص ولا نقض.

توضيح ذلك: ما قيل من إن ملاقى مستصحب النجاسه متنجس ويجب إجتنابه، وكذا يجب الإجتنا ب عن الملاقى لطرفى الشبهه المخصوصه، كلاهما حكمان صحيحان لا يرتبطان بالمقام، لأن النجاسه للملاقى المستصحب إنما تكون فيما إذا كان مشكوك النجاسه هو شخص شىء خاص، مثل ما لو علم فى زمانٍ نجاسه موضع معين من العباء ثم عرض له الشك فى بقائها فاستصحب النجاسه السابقه، فهذا الاستصحاب كما يحكم بوجوب الإجتنا ب عن نفس المستصحب، كذلك يحكم بوجوب الاجتتاب عن ملاقيه، لأنه يكون من آثاره الشرعيه، ولا - كلام فيه، بخلاف المقام حيث أن فى نجاسه الملاقى ليس من استصحاب الكلى لا شرعاً بل ولا عقلاً، كما أن وجوب الإجتنا ب عن الملاقى للطرفين أيضاً صحيح، لكن لا لأجل جريان استصحاب النجاسه، إذ لا شك هنا فى بقاء النجاسه حتى يتمسك بالاستصحاب، بل العله فى وجوب الإجتنا ب هو العلم الإجمالى، حيث أنه كما يقتضى وجوب الإجتنا ب عن الطرفين، كذلك يقتضى وجوبه عمّا يلاقيه، وليس هذا الحكم مناقضاً لتلك القاعده المفيده على طهاره الملاقى لأحد الأطراف، لأنه خارج عنه موضوعاً، فهذان الموردان قد عرفت حكم وجوب الإجتنا ب عن الملاقى كان محفوظاً ولا مزاحمه لتلك القاعده، ولأجل ذلك يحكم فى مثل هذا المورد - أى مورد وجود علم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين بأنه لو لاقى الشىء مع أحد طرفيه لا يحكم بنجاسه الملاقى، إذ ليس

لعلمه إقتضاء وجوب الإجتنب عن مثله، لأن الشبهه فى نجاسه الملاقى تكون شبهه بدويه. وكذلك الحال عند العلم بملاقى الطرفين فى أنه إذا خرج أحد طرفيه عن موضوع النجاسه بواسطه تغسيله، حيث أن الملاقاه لهذا الطرف تصير كالعدم، فيبقى ملاقاه الطرف الأخر، وحكمه حينئذٍ مثل الملاقاه لأحد الطرفين، ويكون محكوماً بالطهاره.

وربما يتوهم: أن أثر استصحاب النجاسه فى العباء معناه تحقق النجاسه وعليه فلا بد من الحكم بنجاسه الملاقى.

والجواب: أن هذه الشبهه تندفع بالتدقيق فى أن استصحاب النجاسه ليس لخصوص كل طرفٍ حتى يقتضى نجاسه الملاقى له - كما هو الحال فى المورد الأول، - حيث ثبت أن كل طرفٍ ليس فيه استصحاب النجاسه، بل الأصل الأولى الجارى هو استصحاب الطهاره، إذ ليس لنا يقين سابق بالنجاسه فيه حتى يستصحب، فالاستصحاب الجارى حينئذٍ عباره عن جريانه لا فى الطرفين بل فى كل العباء الذى يمكن أن تكون النجاسه فى أحد موضعيه وليس من آثاره الملاقاه، لوضوح أن الملاقاه لم تحصيل إلا - مع أحد طرفيه الذى فيه أثر وليس فيه استصحاب، والأثر المذكور لا يقتضى النجاسه كما عرفت لأن التلاقى فى طرف الطهاره على الفرض لا أثر له، فإذا لم تكن نجاسه الملاقى من آثار ذلك الاستصحاب فحينئذٍ الشك فى نجاسه الملاقى لطرف المشكوك يجرى فيه استصحاب طهاره نفس الملاقى، كما يجرى فيه أصاله عدم ملاقاته لموضع

النجس بذلك الملاقاه.

والحاصل: أنّ استصحاب نجاسه العباء جارٍ من دون إستلزام نقض لتلك القاعده وهى طهاره الملاقى لأحد الأطراف، حتى ولو كانت الملاقاه هنا حاصله بكلا طرفيه، فإنّ حكم هذه القاعده محفوظه وجاريه حتى فى المقام، واللّه الهادى سبيل الرشاد.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب الكلى القسم الثانى.

\*\*\*

### القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي

البحث فيه يقع في مقامين:

تاره: في بيان أقسام مصاديقه.

وأخرى: في صحة جريان الاستصحاب في جميع أقسامه أو عدمه.

وأما الكلام في الأول: لا إشكال في أنّ هذا الاستصحاب صادق فيما لو فرض وجود العلم بتحقق الكلّي في دارٍ مثلاً لأجل وجود مصداق وفردٍ فيها قطعاً، مثل وجود زيد في الدار حيث يوجب القطع بوجود الإنسان فيها، ثم نشك في أنه هل وجد مقارناً لوجوده وجود فرد آخر من افراد الانسان مثل عمرو معه أم لا، حيث هذا الشك يحتمل أن يكون:

تاره: مع العلم بخروج زيد عن الدار حيث نشك في عدم وجود الإنسان فيه لإحتمال عدم تقارن وجود عمرو مع خروجه.

وأخرى: نحتمل وجود الإنسان فيها لإحتمال وجود عمرو في الدار حين وجود زيد فيها، بحيث ويكون باقياً قطعاً هذا القسم مورد وفاق جميع العلماء بكونه من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي.

وثالثه: وهو أيضاً موضع اتفاق الجميع أنّه من افراد القسم الثاني موضوعاً وحكماً، وهو ما لو احتمل حدوث فردٍ آخر من الأفراد مقارناً لخروج ذلك الفرد من الدار.

ولكن يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره أنه جعل هذا القسم على صورتين:

تاره: كما قلنا أيضاً من تعدد الفرد من الزائل ومحمتم الحدود.

وأخرى: ما لو لم يكن كذلك بل كان وجه تبدله من جهه كونه ذا مراتب من الشده الضعف، مثل ما لو احتمل عند زوال السواد الشديد تبدله إلى السواد الضعيف، أو إلى البياض أو من كثره الشك إلى ضعيفها بواسطة وقوع الشبهه فى المفهوم أو المصداق حيث تكون قلّه الشك مرتبه ضعيفه لكثرتها.

أقول: وقع الخلاف بين الأعلام فى هذا القسم، حيث أنّ المحقق الخمينى والخوئى ذهبا إلى أنه ليس من القسم الثالث من الكلى، بل هو من القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى لوحده أصل الكلى، وكون الإختلاف فى المراتب لا- يوجب الإختلاف فى حقيقه الأفراد حتى يدخله فى القسم الثالث من الكلى.

نعم ذكر المحقق الخمينى قدس سره أنه يصح جعله منه، ومثّل له بالطلب بالنظر إلى الإيجاب والاستحباب والحرمة والكراهه، حيث إنّ العرف يرى الإيجاب من الطلب فرداً غير الندب منه، بخلاف مثل العرض كاللون حيث أنّ الشده والضعف لا يجعله متعدداً عرفاً.

هذا وقد ناقش المحقق العراقى فى بعض مراتب اللون أيضاً، لأن مثل الحمره الشديده إذا أصبحت نتيجة حبّ الماء عليها ضعيفه حتى كادت أن تصير إلى الصفرة، فلا- يقال إنه هو الحمره، فلا يصدق الوحده اللازمه فى القضيّه المتيقنه والمشكوكه، لأنه حينئذٍ فرد آخر منه، ويعدّ من افراد الكلى ذات التشكيك بخلاف

مثل السواد الشديد والضعيف حيث انهما يعدان من افراد الكلى المتواطى، ولم يكن مراتبه من الأفراد المتباينه.

هذا كله الأقوال المذكوره فى هذه الأقسام.

ولكن الحق أن يقال: إنه لا إشكال فى أن القسمين الأولين من الاستصحاب الكلى القسم الثالث والثالث منه لا بد أن يلاحظ فيه نظر العرف وأنه يرى الوحده بين القضيتين فالاستصحاب فيه جارٍ، وان لم ير الوحده بل يرى المباينه بين أفراده فلا استصحاب، كما لا يبعد أن يكون الطلب بالنسبه إلى الوجوب والندب كذلك، حيث لا يرى العرف الوحده بينهما، إذ الطلب الوجوبى مباين عندهم مع الطلب الندبى، وان كان بالدقه العقليه واحداً كالسواد ونحوه.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

وأما المقام الثانى: حيث يقع البحث فيه عن جريان الاستصحاب وعدمه، وقد ذهب الشيخ قدس سره إلى جريانه فى القسم الأول، باعتبار أن الكلى قد تعلق اليقين بوجود فردٍ منه وقام احتمال وجود فردٍ آخر منه، فإذا زال ذلك الفرد المتيقن، شكَّ فى بقاء الكلى لإحتمال بقاء وجود الفرد الآخر معه وعدمه، ومثل هذا الشك يقتضى استصحاب البقاء.

أقول: أورد عليه بإيرادين:

الايراد الأول: أن المتيقن قد تعلق بفردٍ والمشكوك، فرد آخر فلا يكون متعلق اليقين والشك واحداً، إذ متعلق اليقين فى السابق هو زيد ومتعلق الشك هو

عمرو من أول الأمر، وعليه فلا وحده مما يقتضى عدم جريان الاستصحاب.

الإيراد الثانى: مقتضى كلامه أنه إذا قام الرجل واثبه واحتمل الجنابه، فإذا توضحاً لا بد من الحكم بأنه لا يجوز له الدخول فى الصلاة، وكل ما كان مشروطاً بالطهاره، حتى يغتسل لاستصحاب بقاء الحدث الذى يحتمل وجوده مع النوم فضلاً عن الحدث الأكبر، مع أنّ الفتوى هو عدم وجوب الغسل، ويجوز له الإتيان بما يشترط فيه الطهاره بعد الوضوء، حيث يستفاد منها عدم جريان الاستصحاب فى المقام.

### بيان ايراد المحقق النائنى

وقد أيد صاحب «فوائد الأصول» الإيراد الأول دون الثانى.

توضيح ذلك: قال رحمه الله: (إن العلم بوجود الفرد الخاص فى الخارج يلزم العلم بوجود حصّه من الكلى فى ضمن الفرد الخاص، لا أنه يلزم العلم بوجود الكلى بما هو هو، بل للفرد الخاص دخل فى وجود الحصّه حدوثاً وبقاءً، وهذه الحصّه الموجوده فى هذا الفرد تغاير الحصّه الموجوده فى فردٍ آخر، ولذا قيل إنّ نسبه الكلى إلى أفراده كنسبه الآباء المتعدده إلى الابناء المتعدده، فالحصّه التى تعلق بها اليقين فى فردٍ خاص كما علم حدوثها علم يارتفاعها، فالعلم يارتفاع الفرد يلزم العلم يارتفاع الحصّه الخاصه، والحصّه الأخرى لا علم بحدوثها، كما لا علم بحدوث فرده، بل كان مشكوكاً من أول الأمر، فأين المتيقن حتى يستصحب،



وقياس المقام باستصحاب الكلّي في القسم الثاني في غير محله، إذ الشك قد تعلق بنفس الحصّه من الكلّي الذي تعلق به العلم واليقين في ضمن الفرد المردد، لإحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي، فتبقى الحصّه بعينها ببقائه فأين هذا من العلم بإرتفاع الحصّه المتيقن حدوثها والشك في حدوث حصّه أخرى كما في المقام، ما بينهما أبعد ممّا بين المغرب والمشرق، وفساد هذا التوهم بمكان يُغنى تصويره عن ردّه.

نعم، على فرض امكان قبول قول الرجل الهمداني والقول بعدم تغاير الكلّي بالنسبه إلى أفراده، وكون نسبه الكلّي إلى حجّيته كنسبه الأب الواحد إلى الابناء المتعدده، صح القول بوحده القضيه المتيقنه والمشكوكه عقلاً بالدقه، لأن مركز اليقين والشك هو نفس الكلّي، إلا أن ملاك تشخيص الإتحاد والتعدد بين القضيتين في باب الاستصحاب ليس العقل والدقه، بل الملاك هو العرف ومن الواضح أنهم يرون التعدد بين الكلّي المتحقق في زيد والمتحقق في عمرو، كما لا- يخفى، فلا- يمكن إجراء الاستصحاب فيه لفقدان الإتحاد عرفاً) انتهى ملخصه(١).

ويرد عليه: أنه لا- يخفى على المتأمل الدقيق، المطلع على حقيقه الكليات، عدم تماميه ما قاله في حقّ الكلّي على مسلك القوم من كون نسبه إلى الأفراد كنسبه الآباء إلى الابناء، إذ من الواضح أن الكلّي الطبيعي بحقيقته وعينيته يتحقق ٦.

فى كل فرد، لا أن يكون وجود الأفراد فى الخارج كوجود حصص كثيره من حصص الكلى، حتى يكون المراد من الكلى مجمع الحصص، بل وجود الكلى الطبيعى خارجاً هو عين وجود أفراده، كما هو عين وجود فرده، فزيد إنسان لا نصفه ولا جزئه ولا حصه منه، على أن تصوره يكفى ويغنى عن الرد عليه.

أقول: لكن الإنصاف بعد التأمل والدقه أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد قاس المقام بباب القسم الثانى من الكلى وقياسه ليس بفساد بين، فعلىنا البيان حتى يتضح الحال.

بيان المراد: بعد ما ثبت أن وجود الكلى الطبيعى يكون عين وجود أفراده بحسب الخارج لا بحسب تعلق العلم والشك به وبأفراده، لما ثبت فى البحث السابق بأن الكلى:

١- قد يكون متعلقاً لليقين دون أفراده، مثل ما لو علم وجود أحد فردى الإنسان فى الدار، حيث يتعلق العلم بوجود الكلى، بخلاف الفرد حيث يكون كل واحد منهما مشكوك الوجود.

٢- كما قد يكون الكلى مشكوك البقاء دون الفرد، حيث يكون أحدهما مقطوع الإرتفاع والآخر مقطوع البقاء على تقدير.

٣- وقد يكون الكلى والفرد كلاهما مقطوعى الوجود وهو كما فى وجود فرد معلوم حيث يكون الكلى فيه معلوماً.

٤- وقد يكون الكلى معلوماً بوجود أحد فرديه أو كليهما، مع كون أحد فرديه مقطوع الحدوث والآخر مشكوك، وهو كما فى الكلى القسم الثالث قبل

زوال ما يقطع إرتفاعه، حيث يكون الكلى معلوم التحقيق وكذلك فرده مثل زيد معلوم التحقق وفرد آخر منه وهو عمرو مشكوك الحدث.

٥- وقد يكون الكلى مشكوك البقاء مع كون أحد فرديه مقطوع الزوال والأخر مشكوك الحدوث إلا أنه لو كان حدث ووجد لكان باقياً قطعاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فى تقسيم حالات تعلّق العلم والشك بالكلى والفرد نقول: لا إشكال فى أن وجود الكلى الطبيعى يكون عين وجود أفراده، ويتحقق بوجود فردٍ ما، وكذلك يعدم الكلى بعدم الأفراد جميعاً، مع أن فى التناقض لا بد أن يلاحظ بصورة رفع الشىء، لأن نقيض كلّ شىء رفعه، فلا بد أن يقال إن النسبه بين الوجود والعدم بما أنّها نسبه التناقض، فلا بد أن يكون وجود الكلى الطبيعى بوجود فردٍ ما، وعدمه أيضاً بعدم وجود فردٍ ما، الملازم لعدم جميع الأفراد، فتعبيرهم فى ناحيه العدم بأن عدم الكلى يكون بعدم جميع الأفراد لا يخلو عن تسامح، بل قد يستأنس إلى الذهن بكونه متقارباً إلى دعوى الرجل الهمدانى، مع أنّه باطل قطعاً.

وكيف كان، فإن العيئه بين وجود الكلى وأفراده وعدمه مع عدم أفراده ثابت لا غبار عليه، ولكن الغيبه والتوافق غير معتبره بين الكلى وأفراده فى العلم والشك كما عرفت توضيحه.

وبالجملة: هذه المقدمه، يمكن الوقوف على الحقيقه فى المقام، لوضح أن كلى الإنسان يكون متعلقاً للعلم، لتحققه وجود زيد، كما يتعلق هذا العلم بوجود نفس زيد الذى هو فرد الكلى، وهذا بخلاف حال الكلى بالنظر إلى عمرو، حيث

أنه مشكوك الوجود والحدوث، فإن الكلى من حيث ذاته المنطبق عليه وان كان مشكوكاً، لكن هذا الشك لا يوجب الشك فى أصل وجود الكلى، فالكلى فى هذا الزمان مقطوع الحدوث، لأجل كون فردة وهو زيد مقطوع الوجود، وهذا العلم ثابت إلى أن يزول هذا الفرد، وحينذاك يظهر الشك فى بقاء الكلى لأجل الشك فى وجود عمرو. وعليه فدعوى أن الكلى كان متيقن الوجود فى السابق والآن مشكوك فيه، ليست بدعوى مجازف فيها فىكون ذلك من قبيل الكلى القسم الثانى، من حيث أن المكلف مركزاً للعلم والشك كما لا يخفى.

ويرد عليه: أن الذى يبيد ذلك هو ملاحظه حال العرف ورأيهم فى المقام، حيث أنهم فى مثل هذا التبدل من فرد إلى فرد آخر يحكمون بالتعدد، وما قلنا من قيام الاتحاد فهو عقلى ودقى لا عبره به فى باب الاستصحاب كما لا يخفى، ولأجل ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب فى الكلى القسم الثالث، وان كان بالدقه العقليه يعدّ كان الكلى مركزاً ومجمعاً للعلم والشك، كما هو الحال كذلك فى الكلى القسم الثانى، إذ تغاير الأفراد بعضها مع بعض لا يوجب التعدد فيما يتعلق به اليقين والشك عقلاً فى كلا الموردين، وان كان موجباً للتعدد هنا عرفاً دون الكلى فى القسم الثانى بحسب نظر العرف.

إذا عرفت هذا التغاير عند العرف فى القسم الأول من الكلى فى القسم الثالث، ففى القسم الثانى منه وهو ما إذا شك فى بقاءه لأجل الشك من قيام فرد آخر مقامه مقارناً لزوال الفرد المعلوم، حيث أن التغاير هنا أوضح خصوصاً مع

جريان أصله عدم حدوث هذا الفرد المشكوك مقارناً لزوال الآخر، الذي يمتنع عن الحكم بالبقاء بالنسبة إلى الكلى، وان كان أصل هذا الأصل - وهو أصله عدم حدوث الفرد المشكوك - موجوداً في القسم الأول من أقسام الكلى في القسم الثالث أيضاً كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الإعتراض الأول الذي أورد على الشيخ، وقد عرفت الدفاع عنه في الجملة.

وأمّا الإيراد الثانى: الذى أوردته عليه من تنافى فتواهم بعدم وجوب غسل الجنابه لمن أراد الدخول فيما يشترط فيه الطهاره، مع جريان استصحاب الحدث لمن قام من النوم واحتمل الجنابه، فأجابوا عن هذا بأجوبه لا بأس بالإشاره إليها.

الجواب الأول: للمحقق النائى فى فوائده قال ما خلاصه: (الظاهر أنه يجوز للمكلف فى المثال فعل كلّ مشروط بالطهاره وان لم يغتسل، سواء قلنا بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلى أو لم نقل، لا لأن الاستصحاب فى المثال ليس من القسم الثالث، بل لأن فى المثال خصوصيه تقضى عدم وجوب الغسل وجواز فعل كلّ مشروط بالطهاره، ذلك لأن قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» إلى قوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» يدل على وجوب الوضوء على من كان نائماً ولم يكن جنباً، فأخذ فى وجوب الوضوء النوم، وهو قيد وجودى، وعدم الجنابه قيد عدمى، وقيد الأخير وان لم يذكر فى الآية صريحاً، إلا أنه يفهم من مقابله الوضوء للغسل والنوم للجنابه، فإن التفصيل

بين النوم والجنابه والوضوء والغسل قاطع للشركه، بمعنى أنه لا يشارك الغسل للوضوء ولا العكس، كما يستفاد نظير ذلك من آيه الوضوء والتيمم، فإن قوله: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» يدلّ على أن وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء، وان لم يذكر في الآيه ناحيه الوضوء، إلا أنه يستفاد ذلك من مقابله التيمم للوضوء.

والحاصل: أنه يستفاد من الآيه في المقام أن الموضوع وجوب الوضوء مركب من الأمر الموجود بالوجدان وهو النوم وعدم الجنابه المحرز بالأصل، فيجب عليه الوضوء، ولا يجب عليه الغسل لما عرفت أنه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأن سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب الغسل لأن من أجزاء سبب وجوب الوضوء هو عدم الجنابه فلا يقبل أن يجتمع مع الجنابه التي هي سبب لوجوب الغسل، وإلا يلزم إجتماع النقضين، ففي المورد لا يجب على الملّكف إلا الوضوء، فإذا توفراً يجوز له فعل كلّ مشروط بالطهاره) انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامه بأمور:

أولاً: أنه يستفاد من كلامه بذكر آيه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...» في المقام أنّ مناد كلمه «إِذَا قُمْتُمْ» هو القيام عن النوم والإنتباه منه حتى يكون الوضوء وجوبه لذلك المورد، واستفاده التعميم لكلّ حدثٍ كان من خلال دلالة الروايات لا الآيه، ٧.

مع أنه يكون أحد المحتملات، إذ يمكن أن يراد من القيام هو الإبراده لقيام الفريضة، أى إذا أردتم القيام للصلاه فاغسلوا وجوهكم، حيث يمكن استفاده محبوبه الوضوء وحسنه لخصوص الصلاه سواء كان الشخص محدثاً أو متوضئاً، ولأجل ذلك يلاحظ تمسك بعض الأجلاء - تبعاً لما ورد عن فعل بعض المعصومين عليهم السلام - على ما ببالي تحصيل الوضوء لكل صلاه ولو استحباباً، حتى يجامع مع وجوبه للمحدث، الأعم من النوم والبول وغيرهما، وعليه فليست الآيه لخصوص النوم حتى تختص بالمحدث الذى يوجب على نفسه بفعله وجوب الوضوء حتى يقال إنه مركب من النوم وعدم الجنابه.

كما أن قوله: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُبَّيَا فَاطَّهَّرُوا» لا تختص بالنوم والاحتلام، بل تشمل جنابه شخص غير النائم، بل هى بنفسها ذكر سبب وجوب الغسل، كما أن إرادته القيام للصلاه سبب خاص لوجوب الوضوء إن كان عن حدث، أو سبب لاستحبابه إن اراد الكوفن على الطهر أو قلنا باختصاصه للمحدث بأى حدث من النوم والبول وغيرهما.

وثانياً: إن التقابل بين الوضوء والغسل والنوم والجنابه لا يوجب أزيد من التفصيل فى السبب، وأن سبب وجوب الوضوء ليس إلا النوم على فرض التسليم، وسبب وجوب الغسل هو الجنابه، أو كون عدم أحدهما جزء سبب لوجوب الآخر غير مستفاد من الآيه، ولذلك حتى لو لم يرد دليل على كفايه الغسل عن الوضوء، لكن نقول عند إجتماع السببين بوجوب كليهما، كما هو مقتضى تعدد السبب

المقتضى لتعدد المسبب.

وثالثاً: أنّ ما قاله بأنه لو قلنا بوجوب الغُسل لأجل استصحاب الحدث لزم إجتماع النقيضين غير وجيه، لوضوح أن إجتماع النقيضين مستحيلٌ في الأمور الواقعيه لا الإعتباريه، والا لزم وقوع هذا الإشكال في مثل استصحاب الحدث الجامع في الكلى القسم الثانى، مع أنه لم يترتب عليه حكم فرد الطويل، فهل هو إلاّ إجتماع النقيضين أو إرتفاعهما ولا محذور فيه، وهكذا يكون فى المقام، لأنه غير حاصل فى مثل التعبديات والمجعولات بلحاظ حال الجعل، حيث ربما يكون لأجل الإحتياط دون الإلتزام بأنه حكم واقعى، كما يشاهد مثله فى تحصيل الضوء بالماء المشكوك فى طهارته حيث يحكمون بعدم إرتفاع الحدث لأجل استصحابه، مع حكمهم بطهاره اليد وعدم تنجسه لاستصحابها، مع أنّ كل حكم إذا لوحظ مع لازم الحكم الآخر لزم منه التناقض وإجتماع النقيضين، فليس هذا إلاّ لأجل التعبد ظاهراً وان لم يكن الحكم فى الواقع كذلك.

وعليه فما أجابه المحقق النائنى عن هذا الإشكال غير تامّ.

### جواب المحقق الخمينى عن الاشكال

أقول: أجاب عن هذا الإعتراض المحقق الخمينى قدس سره فى حاشيه رسائله بعد ذكر أصل الإشكال، قال:

(ولكنه يندفع بأن الجامع بين الحدثين لم يكن مجعولاً من قبل الشارع، ولم



يكن موضوعاً ذا أثر شرعى حتى يستصحب، ويترتب الآثار المشتركة بينهما عليه، بل كل ما يتصور إنما هو جامع انتزاعى عقلى، ولا يترتب عليه أثر شرعى، ومن هذا يدفع توهم استصحاب الوجوب الجامع بين وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة بعدم حكم الشارع وجوباً جامعاً بين الوجوبين، ولم يكن للجامع الانتزاعى أثر شرعى حتى يستصحب، كما لا يخفى.

وأما اشتراك الحدث الأصغر والأكبر فى بعض الأحكام، لا- يوجب الحكم بأن الحدث الجامع بين الحدثين موضوع للحكم الشرعى، ألا- ترى أن ما ورد فى روايات باب الوضوء من عدّ البول والغائط والريح والنوم عللاً أربع من اشتراكهم فى الأثر... انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، وهو أن الأثر الشرعى الذى يصح إجراء الاستصحاب فى موضوعه يكفى فيه كونه مجعولاً- ولو بجعل علله المشتركة فى ذلك الأثر، إذا لم يكن مستلزماً للأثر أزيد فى علّه خاصة، فيجوز الحكم ببقاء ذلك الموضوع بلحاظ ذلك الأثر المشترك، لأن تحقق علل متعددة فى الأثر المشترك لا يوجب شيئاً خاصاً، فيصح عند الشك استصحاب بقاءه مثل البول والريح والغائط، فإن جميعها مؤثره فى تحقق حدث مشترك فى الحكم، فيجوز فى بقاء استصحاب بقاء حدثه احتمال وجود سبب آخر فى جنبه، هذا بخلاف ما٥.

لو كان للعلّه والسبب أثراً زائداً باستصحاب أثر المشترك، فإنه لا يؤثر بترتيب ذلك الأثر المخصوص، فحينئذٍ إذا رتب الشارع عدم جواز مسّ كتابه المصحف للمُحدث بحدث الأصغر في دليل وكذلك للمحدث بالحدث الأكبر في دليل آخر، يفهم العقل من هذين الدليلين أن الشارع اعتبر الحدث مانعاً للصلاه بأى قسم كان، ولذلك يجوز جعل ذلك الحدث مركزاً للعلم والشك، بل قد يمكن تغيير العنوان وهو أن يقال إني كنتُ عالماً بوجود المانع للصلاه أو لمس الكتابه، والآن أشكّ في بقائه فيستصحب، ويترتب عليه حكم عدم جواز مسّ الكتابه.

وعليه فيظهر ممّا ذكرنا أن موضوع المستصحب لا يلزم أن يكون مجعولاً. بعنوان الجامع حتى يترتب عليه الأثر، بل إذا استفيد الجامع من الدليلين في الموردين، وكانا مشتركين في الأثر، يفيد الفائدة الحاصله من جعل الجامع نفسه، فيجوز استصحابه وترتيب الأثر عليه بلحاظ وجود الموضوع والكلّي بوجود أحد فرديه، فلا نحتاج في ذلك إلى أن يكون الجامع بنفسه مجعولاً مستقلاً ولا أثره كذلك. ولأجل ذلك يلاحظ أن الأصحاب يجبرون استصحاب الحدث في الكلّي القسم الثاني ويرتبون عليه حكم عدم جواز مسّ كتابه المصحف لفرض تحقّق الحدث هنا ويكون كحكم الحيوان الكلّي المرّدّد بين الطويل والقصير.

وثانياً: إنّ هذا الجواب ليس جواباً عن هذا الإشكال، بل هو إشكال لأصل الاستصحاب بهذه الكيفيه كما اشار قدس سره إلى هذا الإشكال في حاشيته على الكلّي القسم الثاني، والحال أنه لا بدّ أن يناقشهم بحسب مبنى القوم والشيخ قدس سره، حيث

يلتزمون بجريان الاستصحاب على النحوين من الكلى القسم الثانى والقسم الثالث عند الشيخ أو خصوص الأول عندهم، فما ذكره قدس سره لا يمكن القبول منه فى باب الاستصحاب.

فالتحقيق أن يقال: فى الدفاع عن الشيخ أولاً: إن هذا النقض غير تام لما قد عرفت منا سابقاً بأن جريان استصحاب الكلى سواء كان بصوره الكلى القسم الثانى أو الثالث منوطاً بعدم تحقق الإنحلال للعلم الإجمالى بواسطة إجراء الأصل فى أحد طرفيه، وإلا يصير أحدهما متيقن الحدث والآخر مشكوكاً بالشبهه البدويه، ولذلك حكمنا بوجوب الوضوء والغسل معاً لمن يرى الرطوبه المشتبهه بين البول والمنى إذا كان متطهراً بمقتضى العلم الإجمالى، فإذا حصل له العلم بعد النقض قبل الإغتسال، فإن هذا المورد محلّ جريان استصحاب كلى الحدث حيث لم يقتض إلا وجود الحدث الذى أدخله الدليل الشرعى فى العنوان من أنه لا يجوز للمحدث مس كتابه القرآن، وأما أن إرتفاعه لا يكون إلا بالغسل فإنه ليس بمقتضى الاستصحاب، بل هو الحكم المستفاد من الخارج الدالّ على أنه إذا كان قد توضعاً برغم بقاء حدثه فإنه لا يجوز له المس، ولا يرتفع حدثه إلا بالغسل.

هذا بخلاف ما لو رأى تلك الرطوبه المشتبهه مع كونه محدثاً قطعياً كما هو الحال فى المقام حيث انتبه من النوم ورأى الرطوبه المشتبهه، أو ما يوجب شكّه بكونه جنباً، فإن استصحاب بقاء الحدث الأصغر المشكوك قيامه أو تبديله بالحدث الأكبر يقتضى بقاءه، منضمّاً إلى أصاله عدم تحقق الجنابه الذى كان

مشتبهاً بالشبهه البدويه، فيحكم ببقاء الأصغر ولا يجب عليه الغُسل، ويكون خارجاً عن بحث استصحاب الكلى القسم الثالث، فلا يرد عليه نقضٌ.

وثالثاً: إنّه على فرض تسليم جريان الاستصحاب من تلك الناحيه، ولكن لا يمكن إجرائه هنا من جهه أُخرى، وهى أنّ المقام من مصاديق الشبهه المندرجه تحت عموم حرمة النقض، والتمسك بعموم لا تنقض فى المقام يعدّ من مصاديق التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه له.

توضيح ذلك: أنه على فرض تسليم كلام الشيخ هنا من التفصيل بين جريان الاستصحاب فى القسم الأول من الثالث، وعدم جريانه فى القسم الثانى من الثالث، وهو ما إذا احتمل حدوث الفرد الآخر مقارناً لزوال الفرد الأول فيكون ذلك فى مسأله النوم واحتمال الجنابه بحسب النوع من أفراد ومصاديق المرّد والمشتبه بين هذين القسمين، حيث لا يعلم كثيراً بأن الجنابه ان حصلت هل كانت من أول النوم حتى يجرى فيه الاستصحاب ويكون من القسم الأوّل، أو أنها خرجت فى آخر اليوم حتى يكون من القسم الثانى منه، ولا- يجرى فيه الاستصحاب، فلا- يجوز حينئذٍ والحال هذه التمسك بعموم لا تنقض لإثبات كونه من القسم الأوّل منها، إذ هو حينئذٍ يصبح من قبيل التمسك بالعام الشبهه المصادقيه.

اللهم أن ينحصر فرض اشكاله لمن يعلم بأنّ عروض الجنابه ان كان من أول النوم، فلا اشكال فيه لولا الجواب الأوّل الذى ذكرناه، ولكن قد عرفت عدم تماميه الإشكال من رأسه.

وبالجملة: فليس الإشكال على مختار الشيخ إلا ما عرفت من التعدد عرفاً في مثل هذا التبدل، كما هو الأمر كذلك عند الشيخ أيضاً في القسم الثاني من القسم الثالث، فتدبر جيداً.

وأما القسم الثالث من الكلى القسم الثالث: وهو ما لو كان المستصحب هو المحتمل تبديل الفرد المتيقن الحدوث والإرتفاع إلى فردٍ آخر ولكن كان الثاني من مراتب متيقن الحدوث، فإنه لا اختلاف في جريان الاستصحاب فيه، فقد ذهب الأكثر منهم الشيخ والمحقق النائيني إلى جريانه، خلافاً لآخرين مثل المحقق العراقي والمحقق الخميني وغيرهما حيث ذهبوا إلى التفصيل بين الأقسام لإختلاف نظر العرف في تشخيص الوحده في القضية المتيقنه والمشكوكه بين الموارد، ولا يبعد كون الثاني أقرب، والشاهد على ذلك ما يرى العرف من التعدد في مثل الطلب المردد بين الإيجاب والاستحباب، فإنّ العرف يراهما نوعان من الطلب. ولو سلّمنا الوحده بينهما من حيث حكم العقل لكون جنسهما هو الطلب الجامع، وهو رجحان الغصل وتغايرهما بحدديهما من عدم الإذن في الترك في الوجوب، والإذن فيه في الاستحباب، ولكن كما هو ثابت فإنّ الملاك في باب الاستصحاب هو نظر العرف دون العقل، وعليه فلا يجرى الاستصحاب فيه.

وهذا بخلاف السواد والنور، حيث أن فيهما برغم وجود مراتب من الشده والضعف، لكن العرف لا يرى تفاوتاً بين المرتبتين، سواء علم بتبدله إلى مرتبه أخرى من الضعف أو احتمله، غايه الأمر في الأوّل ان قلنا بعدم التغير عرفاً

فالاستصحاب فيه جارٍ، وفي صورته الشك جارٍ بطريق أولى.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالتغاير، فعند قيام العلم بالتبدل فإنه لا شك فيه حتى يستصحب، بل عند الشك فيه أيضاً لا يجرى، ولكن حيث قد عرفت أنّ العرف هو حيث يرى الوحده، فلا يبعد جريان الاستصحاب فيه.

ولعلّه من هذا القبيل مسأله كثره الشك لمن كان كثير الشك، ثم علم بزوال تلك المرتبه من الكثره، ولكن يشك في أنه هل خرج عن الكثره العنوانيه التي وقعت مركزاً للأحكام، مثل عدم بطلان صلاته عند شكّه في عددها في الصلاه الثانيه، أو عدم البناء على الأكثر في الشك في الصلاه الثلاثه والرابعه، لمن لم يكن كثير الشك، فحينئذٍ استصحب بقائه يوجب الحكم بترتيب أثر الكثره عليه، وهو الأقرب، كما هو الحال كذلك في النور والسواد ومطلق الألوان إذا لم يتبدّل إلى فرد آخر من جنس تلك الألوان كالصفره بالنسبه إلى الحمرة، حيث إنه خارج عن الفرض، ولا يعدّ نقضاً كما توهمه المحقق العراقي، فتأمل جيداً.

### استعراض كلام الفاضل التوني

حيث قد جرى الكلام عن استصحاب الكلّي في القسم الثالث، فلا بأس إلى التعرّض لما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره لأجل هذه المناسبه من مخالفه فاضل التوني قدس سره لحكم المشهور في الجلود واللحوم والشحوم المطروحه من ذهابهم وحكمهم بالنجاسه والحرمة مستدلاً على دعواه بأنّ القاعده بمقتضى عدم حجّيه استصحاب

الكلى فى القسم الثالث هو الحكم بالطهاره والحليه فيها، وعدم جريان أصاله عدم التذكيه، وإلا كان أصل بحث أصاله عدم التذكيه مذكورا فى باب البرائه تفصيلا.

أقول: يظهر عن بعض مثل المحقق العراقى كون الدليل على ما إدعاه الفاضل المذكور هو الأدله الثلاثه، خلافاً للمحقق النائى حيث لم يذكر لمدعاه الدليلين والوجهين كما هو الأقرب، لامكان إرجاع الوجه الأول المذكور فى كلام العراقى بعد الدقه والتأمل إلى أحد الوجهين اللذين ذكراهما، وكيف كان فالوجه الأول المذكور فى كلام المحقق الأول هو أن عدم المذبوحيه لازمٌ لأمرين: من حياه الحيوان، والموت حنف الأنف، والموجب للنجاسه ليس هذا اللازم من حيث هو، ولا ملزومه الأول، بل الموجب هو الملزوم الثانى، فعدم المذبوحيه هو لازم أعم لموجب النجاسه، فعدم المذبوحيه اللازم للحياه مغايرٌ مع عدم المذبوحيه اللازم لموت حنف الأنف، والمعلوم ثبوته فى الزمان السابق هو الملزوم الأول لا الثانى، ولا يخفى أن هذا فى الحقيقه راجع إلى الوجه الثانى من الوجهين اللذين نذكرهما وليس شىء آخر ورائهما:

أحدهما: هو أن يقال بأن موضوع النجاسه والحرمه لم يحصل إلا- من عنوان الميته كما وردت الاشاره إليه فى قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ»، كما أن موضوع الحليه والطهاره هو الحيوان أو اللحم المذكى كما ورد فى قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» فإلهما أمران وجوديان ولا بد لإثبات الحكم فيهما من إحرازهما، فأصاله عدم كونه ميته لا يثبت كونه مذكى، كما أن أصاله عدم كونه مذكى لا يثبت

كونه ميتة وموته حنف الأنف، لأن نفى أحد الفردين لا يثبت الضد الآخر، إلا بالأصل المثبت، فعليه يكون كلا الأصلين جاريتين فيتعارضان ويتساقطان، والمرجع إلى أصل ثالث وهو أصالة الطهاره المستفاده من قوله: (كلّ شيء لك طاهر...)، وأصالة الحليه من قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال) فينتج خلاف ما ذهب إليه المشهور فيها من الحكم بالطهاره والحليه.

وثانيهما: على تقدير تسليم كون الموضوع للحرمة والنجاسة هو نفس عدم التذكية لا الموت حنف الأنف، إلا أنه لا اشكال في أنه ليس الموضوع مطلق عدم التذكية، بل هو في حال زهاق الروح، لأنّ عدم التذكية في حال الحياه ليس موضوعاً للحكم بالحرمة والنجاسة، بل الذى رتب عليه أثر النجاسة والحرمة هو عدم التذكية في حال خروج الروح، وعدم التذكية لهذا الحال ليس له حاله سابقه متيقنه لكى يستصحب، بداهه أنّ خروج الروح إمّا أن يكون عن تذكيه، وإمّا عن زهاق الروح، وعليه فلم يتحقّق زمان في الخارج كان فيه زهوق الروح ولم يكن فيه تذكيه حتّى يُستصحب.

والحاصل: أنّ عدم التذكيه له صورتان:

الأولى: حال الحياه فله حاله سابقه يقيته، إلا أنه ليس موضوع حكم النجاسة والحرمة.

والآخري: حال خروج الروح، فهو موضوع للنجاسة والحرمة، إلا أنه ليس له حاله سابقه حتّى يستصحب فإذا لم يكن هناك مجال لجريان هذا أى أصاله عدم



التذكية، جرى فيه أصاله عدم كونه ميتة بلا معارض، فيحكم بالطهاره والحليه من خلال هذا الأصل من دون حاجه إلى الرجوع إلى أصاله الطهاره والحليه، كما فرض في الوجه السابق.

وان أريد استصحاب أصاله عدم التذكية الكلى، المشترك بين الحالين لكى يثبت به الفرد الآخر وهو عدم التذكية فى حال خروج الروح، فإن هذا الاستصحاب يكون من قبيل استصحاب الكلى فى القسم الثالث، لأنه حينئذ يكون نظير ما إذا كان زيدا موجوداً فى الدار والمتصف بالضاحك، وأريد استصحاب وصف الضاحك الكلى وإثبات كونه هو عمرو الموجود فى الدار مع القطع بخروج زيد من الدار، فهكذا يكون الأمر فى المقام فإن عدم التذكية حال حياه الحيوان يكون قد ارتفع قطعاً، وعدم التذكية حال خروج الروح مشكوك التحقق، فلا يمكن اثباته بواسطة استصحاب كلى عدم التذكية، إلا على نحو الكلى فى القسم الثالث، وهو ليس بحجّه، فثبت أنّ كلام المشهور مما لا وجه له هذا.

وقد أجاب الشيخ الأعظم قدس سره بما ملخصه: (بأن رأى المشهور بأن الحرمة والنجاسه فى الشرع يترتبان على مجرد عدم التذكية كما يرشد إليه قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، وقوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» حيث قد علقت الحرمة على عدمها، والحليه على التذكية وأيضاً ورد فى موثقه ابن بكير حيث قال عليه السلام: «إذا كان ذكياً قد ذكاه الذابح» وغيرها من الروايات الداله على ترتب الحرمة والنجاسه على عدم التذكية. ولا ينافى ذلك ما دلّ على كون حكم

النجاسه مرتباً على موضوع الميتة بمقتضى أدله نجاسه الميتة، لأن الميتة عبارته عن كل ما لم يُذَكَّى، فإنَّ التذكيه أمر شرعى توقيفى فما عدا المذكى ميتة) انتهى كلامه.

ويرد عليه أولاً: أنه لعلَّ مراد الشيخ قدس سره هو بيان ما سنقول لك في ردِّ الوجه الأوّل، حيث قد جعل كلاً من الميتة والمذكى أمران وجوديان، لأنه قد فسّر الميتة بالموت حنف الأنف، مع إنه فاسد جدّاً، لوضوح أنّ الميتة له مصاديق متعدده، كما أنّ المذكى أيضاً كذلك، أنه يعدّ لأنّ الميتة كما أنه يعدّ موت حنف الأنف كذلك، يكون منه ما ذبح بدون التسميه عملاً، أو بدون مواجهه إلى القبلة كذلك، وكلّ ما لم يُراع فيه أحد الأمور الخمسه أو الستة من: فرى الأوداج الأربعة، والتسميت، واستقبال القبلة، وكون الذابح مسلماً، وكون الآله حديداً على فرض إعتباره، وكون الحيوان له القابليه للذبح، فتمام ذلك من أفراد الميتة، فعليه لا يمكن أن نعدّ الميتة أمراً وجودياً من جهة الشرع، لأنه عبارته عن ما لم يراع فيه شرائط التذكيه، أو ما خرج روحه بدون التذكيه، وليس أسبابها منحصره فى الأمور الخمسه أو الستة المذكوره، لوضوح أنّ المذكى له صور متعدده مثل ما لو وقعت البقره فى البئر وعجزنا عن اخراجها، فضربها صاحبها باله حاده فى فخده حتى تموت مع التسميه، مع أنه لا فرى فيه ولا القبلة، وكذا فى الصيد بالأسلحه مع شروطه الخاصه وأمثال ذلك، حيث يكون الجامع هو الحيوان الذى خرجت روحه باسباب أمر وجودى ولا بدّ من إحرازه، حيث أن الحليه قد علقت على التذكيه وإلاّ يحرم، وكذلك الطهاره تكون فى المذكى دون غيره، فلا مورد حينئذٍ إلاّ اجراء أصاله عدم

التذكية الذى يعدّ أمراً وجودياً دون أصله الميتة التى يعدّ أمراً عدمياً، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ الميتة بموت حنف الأنف هى التى موضوع الحرمة والنجاسة فى الشرع، كما هو المستفاد من لسان الأخبار والآيات، ولكن لا- نسلم كون عدم المذكى أيضاً موضوعاً للحكم بالحرمة والنجاسة، حيث يستفاد ذكك من قوله تعالى: «أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» و «إِلَّا مَا ذُكِّتُمْ» منطوقاً ومفهوماً، والأصل الذى يثبت الحرمة والنجاسة فى ذلك العنوان ليس إلا عدم التذكية، حتى ولولم يثبت بهذا الأصل عنوان كونه ميتة.

وثالثاً: لو سلّمنا أن عنوانى (المذكى) و(الميتة) أمران وجوديان وكون الأصل بينهما هو عدم إحرازهما، فيتعارضان ويتساقطان، ولكن لا نسلم كون المرجع عموم قاعدتى الطهارة والحليه كما ذكره، بل اللزم حينئذ الرجوع إلى أصله الحرمة الموجوده فى حال حياه الحيوان وإلى أصله الطهارة، وحينئذ لو رأينا لحمًا مطروحاً، وشك فى حرمة وطهارته، فمقتضى أصله الحرمة واستصحابها كونه حراماً، كما أن مقتضى استصحاب الطهارة الموجوده فى حال حياته هو طهارته، إذ أنّ هذين الأصلين حاكمان على قاعدتى الطهارة والحليه، ولزوم ذلك التفكيك بين الحرمة والطهارة فى مشكوك التذكية غير ضائر فى الأحكام التعبدية الظاهرية، ولولم الأمر فى الواقع كذلك، هذا إذا قلنا بوجود التلازم بين الحرمة والنجاسة فى غير المذكى، وإلا إن قلنا بأن موضوع النجاسة هو الميتة بموت حنف الأنف، فجاوز التفكيك يكون أظهر كما لا يخفى.

أو يقال بالتفكيك بين الحرمة والنجاسة بتقريب آخر وهو أن يقال:

إنَّ الأصل عند الشك في التذكية وعدمها هو عدم التذكية، لأن الحرمة قد تعلق على عنوانين: أحدهما الميتة، والآخر غير المذكى، والذي خرج عن ذلك الحكم وحكم بحليته ليس إلا. ما أحرز كونه مذكى بحسب مقتضى مفاد قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، فإذا شك فيه كان الأصل هو عدم التذكية، وهذا بخلاف الطهارة والنجاسة حيث قد عقلت النجاسة على إحراز كونه ميتة أو غير المذكى، وهنا كلاهما غير محرزان فلا يكون موضوع النجاسة محرزاً، والمرجع حينئذٍ إلى أصالة الطهارة وقاعدتها، أى إلى: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى نَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» وقد اعتمد عليه جماعة من الفقهاء منهم سيدنا الخوئي حيث وجه كلام الفاضل إلى ذلك، بأنه أراد الإشكال على كلام المشهور لخصوص النجاسة لا الحرمة، لكنه لا يخلو عن تأمل، بل ظاهر كلامه هو الإشكال لكل من النجاسة والحرمة، كما ثبت ذلك، وعليه فالجواب الأول عندنا.

وأما الجواب عن وجه الثاني: فيمكن أن يقال:

أولاً: إن استصحاب عدم تذكية اللحم المطروح ونحوه ليس من قبيل استصحاب الكلى بالمعنى المعروف، إذ لا نسلم كون عدم التذكية له فردان أحدهما حال حياه الحيوان، والآخر حال زهاق الروح حتى يُستشكل بما قد قيل من عدم وجود حاله سابقه متيقنه فى فرض، وعدم ثبوت أثر شرعى فى فرض آخر، وذلك لأن تقابل التذكية وعدمها تقابل هو تقابل العدم والملكه أى فيما يقبل أحد

الوصفين يلاحظ ذلك، لا ما لا يقبل التذكية، والذي يقبل هو حال زهوق الروح، فهو الذى يمكن أن يتحقق مع التذكية إذا تحقق مع شرائطها، كما يمكن تحقيقه بلا تذكية إذا وقع فاقداً لشرائطها، وأما حال حياه الحيوان فإنه لا يصدق عليه شيءٌ منهما لا التذكية ولا عدمها، مثل الجدار وسائر الموضوعات، لعدم قابليتها بذلك الإنصاف، فهكذا هنا حيث أن قابليته لها تحقق حال زهوق الروح، فاستصحاب عدم التذكية هنا ليس إلا مثل سائر الأصول العدميه كعدم المانعيه وعدم الشرطيه وأمثال ذلك، حيث يكون هذا الأصل محققاً لموضوع الحكم من الحرمة والنجاسه، من دون أن يكون من قبيل استصحاب الكلى حتى يتوهم ورود الإشكال عليه من عدم حجتيه هذا الاستصحاب.

وثانياً: ولو سلّمنا صدق عدم التذكية لحال حياه الحيوان، ولكن نقول إن الإختلاف بين هذا المنطبق على حال الحياه والمنطبق على حال زهوق الروح ليس إختلافاً حقيقياً مصداقاً، بأن يكون فردان من مصاديق عدم التذكية حتى يوجب المحذور والإشكال، بل الإختلاف بينهما من قبيل إختلاف الحالات لموضوع واحد ومصاديق فارد، فاستصحاب كلى عدم التذكية من حال للموضوع إلى حال خروج الروح، لإثبات موضوع حكم الحرمة والنجاسه ليس من قبيل استصحاب الكلى من فردٍ إلى فردٍ آخر، وعليه فيجوز التمسك باستصحاب عدم التذكية لحصول الشك في تحقيق التذكية وعدمها في زمان زهوق الروح، لأنه حينئذٍ يكون من قبيل الأمر المركب الذى أحد جزئيه حاصلًا بالوجدان وهو

خروج الروح، والجزء الآخر حاصلٌ بالأصل وهو عدم تذكّيه، حيث نحكم بالنجاسه والحرمه، ولا نحتاج فى إجراء هذا الأصل إلى إثبات ذلك فى حالتى زهوق الروح حتى يقال إنّه ليس له حاله سابقه يقينيه، لأنّ الزمان كان مركزاً وظرفاً لإجتماع الأمرين ليصحّ إجراء الاستصحاب، وعليه فلا- نحتاج إلى إحراز عدم التذكّيه حال زهوق الروح، لأنّ الزمان ظرف لإجتماع القيدين والجزئين، ولا خصوصيه فى الحالين المذكورين حتى يحتاج إلى الإحراز.

وثالثاً: لو سلّمنا كون الزمان مأخوذاً بصورة الحاله والقيديه لا- الظرفيه، ولكن مع ذلك نقول ان الحاله التى لا بدّ من إحرازها يكون الحكم فيها من الواقعى والظاهرى التبعدى، أى يكفى فى إحرازه الأعم من الواقع والظاهر، فكما أنه لو علمنا بالوجدان تحقق زهوق الروح بدون التذكّيه نحكم بالنجاسه والحرمه، كذلك يكون الحال عند إحراز ذلك بالأصل، فكانه يريد أن يقول إذا تحقق الجزءان فى الخارج بالوجدان والأصل، يتحقق الحالى بهما قهراً ولو تعبداً، وهو يكفى فى إثبات الحكم، وليس هذا من المثبتات والأصول المثبتة، بل من قبيل ما لو شكك فى الطهاره فى حال الصلاه فإنه بعد استصحاب الطهاره الموجوده قبلها يحكم بصحه صلاته، أى يثبت أنها وقعت مع الطهاره، وليس هذا بأصل مثبت، فكما أنّ إحراز القيد وهو الطهاره يثبت الأعم من الواقعى والظاهرى، كذلك الحال فى المقام فاستصحاب عدم التذكّيه جارٍ هنا ومن خلاله يثبت الحرمه والنجاسه، من دون أن يرد على كلام المشهور اشكال، والله الهادى إلى سبيل الرشاد.

### التنبیه الرابع: جریان الاستصحاب فی الامور التدریجیه

البحث فی هذا التنبیه عن امکان جریان الاستصحاب فی الامور غیر القارّه وما یكون من التدریجیات كالزّمان والزّمانی، والبحث فیہ یقع فی عدّه مقامات، وقبل التعرّض لها ینبغی تقدیم مقدمه وهی:

أن الاستصحاب فی الامور القارّه جارٍ لأجل إستقرار المستصحب، فرفع الید عن الحكم بواسطه الشك فی البقاء یكون نقضاً لليقین بالشك، ویدخل تحت أدله لاستصحاب، هذا بخلاف الامور المتدرجه فی الوجود حیث إنها لم تكن لها قرار، إذ ما لم یصرم ولم ینتقض جزءٌ لم یوجد جزءٌ آخر، وهذا الانصرام والینقضاء یوجبان عدم تحقق الشك فی البقاء، ولا نقض یقین بالشك، لأن الجزء السابق الذی قد تعلق به یقین قد انصرم، ولا یعدّ الشك فی الجزء اللاحق شكاً فی البقاء كما أن الشك المتعلق للجزء اللاحق شك حادّ وليس نقضاً لليقین السابق، لأن یقین لم یعلق بهذا الجزء حتی یشك فیہ، حتی یصیر رفع الید عنه نقضاً لليقین بالشك، وفی الواقع الزمان والزمانی فی المقام مثل اللیل والنهار فی الأول، ونبع الماء والدم عن الأرض والرحم حیث أن جریان الماء والدم لا یكون إلا بانعدام جزءٍ من الماء والدم ومجئ جزءٍ آخر بلا بقاء فیہ ولا نقض، ففی مثل ذلك یأتی البحث عن أنه هل یكون عدم البقاء لأجل تبدل الموضوع أى تدرج الأجزاء

والآنات بعضها مع بعض، أم أنه لأجل تبدل المحمول كما فى الزمان على قول آخر، بأن يكون هو العنوان المنطبق على حركة الشمس، فىكون عدم الإستقرار لأجل تبدل المحمول مثل التكلم والمكاتبه والمشى، حيث أنها من الزمانيات، حيث ينطبق الأول على حركة اللسان، والثانى على حركة اليد، والثالث على حركة الرجلين؟

أكثر الأصوليين فرّقوا فى البحث بين الزمان والزمانيات ولكن فى الحقيقة يجب أن نقسّم البحث، على ثلاثة أقسام، فتارة يكون تبدل الموضوع، وأخرى بتبدل المحمول، وثالثه بتقيد العمل والفعل بالزمان، مثل إتيان الصوم بالإمساك المقيد من الطلوع إلى ذهاب الحمرة، فيصلير الأمور التدريجية على ثلاثة أقسام، وعليه فىنبغى البحث عن فى كلّ واحدٍ منها، وان كان البحث فى الأول والثانى متفقان كما لا يخفى.

المقام الأول: إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم أنّ الإشكال فى عدم جريان الاستصحاب كان لتدرج وجود الأجزاء والآنات، فكيف الخلاص من هذا الإشكال؟

بل قد نسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنه اختار عدم جريان الاستصحاب لأجل هذا الإشكال، ولكنه انصرف عنه وأجاب عنه:

بأنّ تعاقب الأجزاء والآنات بعضها مع بعض من المبدأ والمنتهى يرى فيه العرف وحده بين القضيتين من المتيقنه والمشكوكه، ولا المعترى فى الاستصحاب الوحده العرفيه لا العقلية. وعليه فالآنات وان لم تكن لها وحده بالدقه العقلية،



ولكن العرف يرى في مجموع الآنات في الليل والنهار وحده عرفيه، ولذلك يرى الشك فيه شكاً في البقاء ونقضه نقضاً لليقين بالشك، فيشملة دليل الاستصحاب.

جواب المحقق الخراساني قدس سره: فهو تبع الشيخ في حل الاشكال والجواب لكن بتقرير آخر، فقال: (إنّ الأمور الغير القاره وان كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزءٌ إلاّ بعد ما انصرم منه جزءٌ وانعدم، إلاّ أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بما لم يخل بالإتصال عرفاً، وإن الفصل حقيقةً كانت باقيه مطلقاً أو عرفاً.

أقول: ولعله أراد بذكر الوجهين من عدم التخلل أو التخلل بما لا يضّر بالاتصال، الإشارة إلى إختلاف المحققين في الزمان من وجود تخلل عدم بين الآنات وعدمه، وكيف كان فجوابه كجواب الشيخ قدس سره .

جواب المحقق العراقي: فهو أيضاً اتفق مع مسلك الشيخ، وقال في بيان مراده بأنّ هذه الوحده عرفاً موجباً لصدق الشك في البقاء ونقض اليقين بالشك لو يرفع اليد عنه، وإنّ أبيت بالنسبه إلى الشك في البقاء من جهه صدقه عليه، فلا اشكال في صدق النقض، مع أنّ التفكيك بينهما في الصدق ممّا لا يرجع إلى محصيل، لوضوح أنه لولم يصدق الشك في البقاء لما يصدق النقض كما لا يخفى.

أقول: أجاب المحقق الخراساني عن هذا الإشكال بجواب آخر، وأراد بذلك إثبات كون الزمان والزمانيات من الأمور القاره باعتبار آخر، ليصدق عليه الشك في البقاء، كما يصدق على رفع اليد عن مثل هذا اليقين فيهما بالشك نقضاً، فيدخل تحت دليل الاستصحاب حقيقه لا بالمسامحه العرفيه، كما في الجواب الأوّل،

ولابدّ لتوضيح كلام المحقق المزبور من بيان مقدمه لا تخلو عن فائده، وهى:

إنّ تحقق الحركة لجسم لا بد لها من أمور سته ففى قول القائل: (خرج زيدٌ من البصره إلى الكوفه) فإن الخروج الذى يتحقق به الحركة يكون فيه أمور سته:

الأمر الأوّل: ما منه الحركة أى مبدئها وهو البصره فى المثال.

والثانى: ما إليه الحركة وهو المكان الذى تنهى فيه الحركة وهو الكوفه فى المثال.

الثالث: ما به الحركة أى سببها وعلتها الفاعليه، وهى نفس الشخص وهو زيد فى المثال المزبور.

الرابع: ما له الحركة، وهو الجسم الذى ثبت له الحركة من بدنه ورجليه.

الخامس: ما فيه الحركة، وهو المقوله التى يتحقق فيها الحركة كالأين والمكان وهى الأرض التى تتحقّق فيها الحركة والانتقال من جزء إلى جزء ومن حدّ إلى حدّ.

السادس: الزمان الذى فيه تقع الحركة من الصبح إلى الزوال مثلاً.

ثم المقوله التى تكون ما فيه الحركة تتصور على أربعة أقسام:

لأنه قد يكون من الكمّ أى حركة الجسم فى الكم والمقدار، وهى كما فى الأجسام المتحركة الناميه إذا أخذت فى النموّ أو الذبول.

وقد تكون حركة الجسم فى الكيف، مثل حركة الماء البارد البروده إلى الحراره، حركة ورق الشجر من الأخضر إلى الأصفر.

وقد تكون حركة الجسم فى الأين والمكان، وهى كحركة الإنسان من نقطه

إلى نقطه أخرى.

وقد تكون الحركة فى الجسم فى الوضع، وهى كحركة الإنسان من حال القيام إلى القعود، أو منه إلى الاضطجاع، وإن قيل إنَّ الحركة الوضعيه مشتمله على حركة الاثنيه أيضاً كما صرح بذلك العلامة فى علم الكلام.

ثم الحركة فى الاين تكون على قسمين:

قسم هو حركة القطعيه، وهى حركة الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، أو من حدٍّ إلى حدٍّ آخر.

وقسم آخر وهو حركة المتوسطيه، وهى لاحظه الحركة فيما بين المبدأ والمنتهى كالبصره والكوفه فى المثال المذكور.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول فى حلّ الإشكال الذى ذكره فى الأمور غير القاره من الزمان والزمنيات:

إنَّ التصرّم والتدرج فى هذه الموجودات إن لوحظت بلحاظ حال الحركة القطعيه - التى قد عرفت أنَّه عباره عن نقل الشىء من مكان إلى مكان، ومن حدٍّ إلى حدٍّ - فيجرى فيه الإشكال لأنَّ تصرمه يوجب أن لا يصدق عليه البقاء، كما لا يصدق لرفع اليد عن يقينه نقضاً، لعدم وجود ثابت مستقرٍ حتى يلاحظ له الشك فى البقاء، ويصدق عليه النقض، وعليه فلا محيض فى هذه الصوره من التمسك بالوحده المسامحيه العرفيه التى قد قلنا بكفائيتها فى صحه جريان الاستصحاب، وهذا بخلاف ما إذا لوحظت الحركة بالنظر إلى المتوسطيه، وهى ما بين المبدأ

والمنتهى - وهى الحركة من البصره إلى الكوفه، أو حركة الشمس من المشرق إلى المغرب فى النهار، ومن المغرب إلى المشرق فى الليل - فإن هذه الحركة بتلك الملاحظه تكون من الأمور القارّه المستمره حقيقهً فيصدق فيه الشك فى البقاء، كما يصدق فيه النقض.

وبالجملة: فرقُ بين الحركة القطيعه والحركة التوسطيه، ففى الأولى تكون الوحده المعتره فى الاستصحاب بالمسامحه العرفيه، حتى يجرى فيه الاستصحاب، لعدم كون الحركة فى هذا النظر من الأمور القارّه حقيقه، وأما بالنظر إلى التوسطيه حيث كان النظر فيه إلى أنه قد وصل إلى المنتهى أم لا، فالأصل عدم الوصول، ففى ذلك يكون من الأمور القارّه كالיום والليل والشهر ونحوها، حيث أنّ اللحاظ فيها إلى الحركة التوسطيه، فالاستصحاب فيه جارٍ حقيقه لأجل صدق الشك فى البقاء كما يصدق عليه النقض.

نعم، إذا كان الشك فى الكميّه والمقدار مثل جريان الماء من الماده والدم من الرحم، حيث نشك فى إستعداده للنبع والسيلان ويشك فى بقاءه، فلا يمكن حينئذٍ إجراء الاستصحاب فيه، لإمكان كون الشك لأجل الشك فى حدوث منبع آخر أو دم آخر غير ما نبع أولاً فلا- يجرى فيه الاستصحاب، لأنه شك فى المقتضى، إلا أن نتمسك بالمسامحه العرفيه، حيث أن العرف يرى جريان الماء وسيلان الدم هو هذا الماء والدم حسب ما يستفاد من تعريف الاستصحاب ودليله بأنه يصدق عرفاً أنه شك فى نفس ذلك الجريان والسيلان.

هذا تمام الكلام المحقق الخراسانى قدس سره بتوضيح منا.

## مناقشه جواب المحقق الخراسانى

ولكن يرد عليه أولاً: إنّ الحركة التوسطية التى تلاحظ فيه المبدأ والمنتهى - أى مجموع ما بين الحديد كالיום من أول الطلوع إلى الغروب - ليس من الحركة أصلاً وحقيقه، بل هو أمر انتزاعى ينتزعه العقل من حركة كره الأرض بالحركة الإنتقالية حول الشمس، فالحركة حقيقه هى للأرض فى ذلك أو للشمس فى الفصول الأربعة، لا لليوم والليل والشهر، ولذلك لا يطلق على اليوم بأنه يوم جارٍ بل يقال الأرض دائره، وزعم الإنسان أن اليوم جارٍ يشابه تخيله عند حركة السيارة على الأرض حيث يتخيل الراكب أن الأرض هى التى تتحرك سريعاً، مع أن المتحرك هى السيارة دون الأرض، وهكذا فى الدائره المشتعله فإنّ التى تدور وتتحرك ليس النار بل اليد والآله وكيف كان فإنّ حقيقه الحركة عباره عن الحركة القطعيه الثابته للزمان، وهو تعاقب الآنات بعضها مع بعض، لا- لحركة التوسطيه، إذ هى ليست بحركة أصلاً، بل أمر عنوانى إنتزاعى، فالاستصحاب الجارى فى الزمان إنّما هو للحركة القطعيه، فيعود الإشكال، ولا مجال للفرار عند إلاّ من خلال الجواب الأول الذى أجاب به الشيخ ومن تبعه.

وثانياً: لو سلّمنا جدلاً وجود الحركة التوسطيه فالجواب غير نافع ورافع للإشكال، لأنّ الوصول إلى المنتهى وعدمه لا يكون إلاّ بلحاظ حركته من المبدأ إلى المنتهى، وبعد قبول الحركة وهى ليست إلاّ بأن يلاحظ وجود جزء بعد عدميه

جزء آخر، وتعاقب الأجزاء الموافية للحركة التوسطية الواصلة إلى المنتهى، وعليه فلا محيص في إثبات الشك في البقاء من التمسك بالمسامحة العرفية، كما هو الأمر كذلك في الحركة القطعية.

وثالثاً: إذا سلم وجود الحركة، وسلم لزوم المسامحة في صدق البقاء وحرمة النقص، فلا فرق فيه بين كون سبب الشك هو الشك في الوصول وعدمه، أو الشك في الكمية والمقدار والقوه والاستعداد، إذ في العرف يصدق انه شك في شخص ذلك الجريان والسيلان، كما يصدق عليه أن رفع اليد عن الجريان أو السيلان يكون نقضاً لليقين، فيدخل تحت عموم الدليل، كما يصح التمسك بالاستصحاب إذا كان جاء بسبب الشك احتمال وجود مانع عند الجريان والسيلان، أو المانع عن إدامه الحركة لصدق الشك حينئذ في البقاء، كما صدق النقص لو رفع اليد مما سبق، وعليه فكلام المحقق الخراساني لا يصحح جريان الاستصحاب في الزمان أو الزمانيات حقيقه.

بل ادعى الشيخ قدس سره أن حقيقه الشك في البقاء وصدق النقص في حقيقه، حيث الزمانيات إنما هو لأجل وجود عنوان منطبق على الشيء المتحرك، فهو موجب لصدق ذلك، وهذا بخلاف الزمان حيث تكون فيه الحركة تتعاقب فيه الأجزاء، فليس الشك فيه شكاً في البقاء حقيقه، لأن ما تعلق به اليقين يُعدم ثم يحدث جزء آخر مشكوك، فلا بد في إجراء الاستصحاب فيه من تصوير البقاء بنظر العرف، كما هو الأمر المعتبر في الاستصحاب، ولذا قد الجأ هذا القسم من

الزمان من عدم كونه قاراً ومستمراً حقيقياً، وعدم صدق الشك في البقاء، بعض الأعلام مثل المحقق الحائري قدس سره إلى أتكار اعتبار الشك في البقاء في الاستصحاب، وذهب إلى أنه يكفي في صحة جريانه صدق نقض اليقين بالشك ولولم يصدق عليه الشك في البقاء، لأنه رأى أن رفع اليد عن الليل والنهار المتيقن البقاء بواسطه حدوث الشك، يعدّ نقضاً لليقين بالشك وهو غير جائز، وهذا القدر من الأمر كافٍ في جريان الاستصحاب دون الحاجه إلى ملاحظه المسامحه العرفيه لإثبات الشك في البقاء.

أقول: الإنصاف أن يقال إنّ الاستصحاب جارٍ في الزمان والزمانيات، ويعدّ الشك فيه شكاً في البقاء كما أنّ النقض فيه يعدّ نقضاً لليقين بالشك، لوضوح أن الحركة لها وجود حقيقي ومستمرّ متجددي ومتصرّمي، إذ وجود كلّ شيء يكون بحسبه، فوجود الثابت يكون حقيقه بثبوته، ولا يصحّ اسناد غير ذلك، كما أن الحركة القطعيه لها وجود حقيقي بالبقاء بوجود متصرمي متجددي، فيصحّ اسناد وجوده ببقاء الحركة والجريان والسيلان، كما أن عدمه يكون بالسكون، فإذا قام شك في الحركة والجريان كان ذلك شكاً في بقاء الوجود المتصرّمي المناسب لوجوده، فيصحّ حينئذٍ الاستصحاب إذ يصدق فيه أنه شك في بقاء الحركة والجريان حقيقه، حيث أن العقل يحكم بوجود الحركة حقيقه، ولعلّ العرف يساعد مع هذا الارتكاز، حيث يحكم ببقاء اليوم إذا وجد وبقاء الليل إذا وجد ليلاً، لانهم يرون أن الحركة والزمان أيضاً باقيا وموجودان، فيصحّ تعلق اليقين والشك بهما.

ولا إشكال فى أنه يعتبر فى الاستصحاب أن يتعلق الشك بعين ما تعلّق به اليقين، لما ترى أنه قد علّل فى حديث زراره بقوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، وعليه فلا مجال لدعوى أنه لا نحتاج فى الاستصحاب أو لا نستفاد من دليله كون الشك شكاً فى البقاء.

وبالجملة: فالحق أنه لا بد فيه من صدق الشك فى الحركة والزمان والجريان، وعليه يكون الاستصحاب جاريّاً فى الزمان والزمانيات كسائر الوجودات الثابته من دون تفاوتٍ فيه كما لا يخفى.

\*\*\*

### حكم الشبهه المفهوميه فى الزمانيات

أقول: بعد الوقوف على ملاك جريان الاستصحاب فى الأمور المتصرّمه، ينبغى الاشارة إلى أمرين لهما تعلق بالموضوع:

الأمر الأول: إنّ جريان الاستصحاب فى الزمان مثل الليل والنهار إنّما يكون حجه إذا كان الشك والشبهه مصداقيه، أى لا يعلم الشاك أنه هل خرج النهار أم لا وكذلك فى الليل، وأمّا إذا كانت الشبهه مفهوميّه، أى لا يعلم فى أنّ انتهاء النهار هو غروب الشمس واستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيه، فالشك فى حدوث الليل ليس من جهه الشك فى مصداقه، لأنه يعلم فيما بين استتار القرص قبل ذهاب الحمرة أن القرص قد استتر والذهاب لم يتحقق، بل الشك إنّما هو فى



ناحيه عدم تحقّقه وشكّه في مفهومى النهار والليل، ففي مثل ذلك قيل إنّهُ لا أثر لاستصحاب بقاء النهار، لأن الأثر الشرعى لم يترتب إلا على النهار المحرز، أما استصحاب النهار المشكوك احرازه فلا يعدّ مثبتاً ولا يترتب الأثر عليه.

نعم، لو كان الأثر مترتباً على النهار أو الليل بالأعم من الاستتار والذهاب، فباستصحاب بقاء النهار يترتب عليه ذلك الأثر، لكنه ممنوعٌ.

الأمر الثانى: استظهر جماعه من كلمات الشيخ الأنصارى قدس سره أنه قد عدّ الاستصحاب فى الأمور التدريجيّه مثل التكلم والكتابه والمشى من القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّى، وأنّه لا يجرى فيها إلا هذا الاستصحاب، ولكن المحقق الخراسانى قدس سره قصد من خلال ذكره الأقسام الردّ على الشيخ قدس سره بأنه كما يصحّ إجراء استصحاب الشخصى أو القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّى - مثل ما لو شكّ فى إتمام سوره الحمد التى قرأها، حيث يجرى فيه استصحاب شخص السوره المسماه بالحمد، كما يصحّ إجراء استصحاب كلّى السوره كما لو فرض السوره التى قد شكّ فيها سوره التوحيد، حيث إنّهُ كان الواجب عليه إتيان سوره من السور، فإذا شكّ فى أنّ ما شرع فى قراءتها هل هو أحد أفرادها وأنه قد أتمّ قراءتها أم لا، فحينئذٍ كما يصحّ له استصحاب شخص سوره التوحيد ويصحّ استصحاب كلّى السوره التى تتحقق فى سوره التوحيد، كذلك يصحّ إجراء استصحاب الكلّى القسم الثانى، بأن يقال إنّهُ حينما شرع فى القراءه شرع فى السوره، والآن يشكّ فى إتمامها، لأنه لا يدرى هل السوره التى يجب عليه

قراءتها كانت من القصيره لتكون قد تمت قطعاً، أو من الطويله لتكون باقيه، فيستصحب كلى السوره، وكذا يجرى فيه القسم الثالث من استصحاب الكلى، كما لو أجزنا قران السورتين، فحينئذٍ لو شك بعد إتمامه السوره الأولى فى أنه هل شرع بقراءه سوره أخرى مقارنه لإتمام السوره الأولى أم لا، فيستصحب ان قلنا بحجيه، لكن عرفت سابقاً أنّ مثل هذا الاستصحاب يعدّ من الأصول المثبتة، والظاهر أنّ هذا الإختلاف فى إجراء مثل هذا الاستصحاب وعدمه قد نشأ من جهه ملاحظه ما قد عرفت من عدم وجود جزء هو متعلق لليقين والشك حتى تتحد بذلك القضيّه المتيقنه والمشكوكه، لتخيل أن الحركه والتدرج هما المانعان عن ذلك، ولذلك يجب التفريق فى إجراء الاستصحاب بين الأمور الثابته والأمور المتدرجه على حسب ما بيناه، وأمّا على المختار من كون وجود الحركه والزمان كوجود الثوابت من وحده حقيقه شخصيه بنحو خاص، إذ وجود كلّ شىء يكون بحسبه، إذ لولا ذلك كما إذا لوحظ كل جزء مستقلاً منضمه بعضها مع بعض لا تتحقّق حركه ولا يصدق عليه ذلك، فالحركه بهويّتها وحقيقتها لها وجود يتعلق بها اليقين بعين ما يتعلّق بها الشك وبالعكس، فيجرى فيها الاستصحاب مثل جريانه فى الثوابت، فلا وجه لهذا الاختلاف كما لا يخفى.

## كيفية جريان الاستصحاب في الواجبات الموقته

بعد الوقوف على كيفية جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية، يصل الدور إلى البحث عن إشكال آخر في الأمور الزمانية المذكور في كلمات الأصحاب فلا بأس بذكره وبيان دفعه.

أما أصل الإشكال: فبعد الفراغ عن قبول جريان الاستصحاب في الزمان مثل الليل والنهار، وقد ثبت جريانه فيما إذا كان بحرمانه آثار شرعية مترتبة على نفس الليل أو النهار أو شهر رمضان وغيرها بمفاد كان التامه، أي كان بالنظر إلى وجود الليل والنهار وعدمها، مثل ما ورد في الليل من أنّ الليل حكمه كذا والنهار حكمه كذا وأمثال ذلك، حيث يصح حينئذٍ إذا شك في وجوده استصحاب عدمه وإذا شك في عدمه بعد اليقين بوجوده أن يستصحب وجوده، فهكذا في النهار وشهر رمضان إذا كان الأثر شرعاً مترتباً على نفس الليل والنهار، ولكن لا يخفى أن أكثر الواجبات الموقته كالصلوات اليومية أو كصوم شهر رمضان ليس من هذا القبيل، إذ الأثر الشرعي في الموقته مترتب على الليل أو النهار بما كون الفعل واقعاً في الليل أو في النهار، بحيث لو شك في الزمان الحاضر هل هو من الليل أو من النهار أو من شهر رمضان، وجب إثبات كون الوقت الحاضر من الليل أو من النهار يقيناً حتى يؤثر في إسقاط الواجب المأتي به، فحينئذٍ لو أريد إجراء استصحاب بقاء الليل أو النهار أو عدمهما بمفاد كان التامه، فجريانهما مما لا إشكال فيه، إلا أنه

لا يثبت كون الزمان الحاضر من الليل أو النهار إلا بالأصل المثبت.

وان أريد إجراء الاستصحاب بمفاد كان وليس الناقصه، فهو لو جرى كان مفيداً لكن بما أنه ليس للزمان الحاضر حاله سابقه يقينيه حتى يستصحب، لأن الزمان الحاضر الذى يشك فى ليلته أو نهاريته حدث إما من الليل ومن النهار، فلا يقين باتصافه بكونه من الليل أو النهار، فاستصحب الليل والنهار بمفاد كان التامه لا يفيد، ولا يثبت نهاريه الزمان الحاضر أو ليلته حتى يترتب عليه الأثر الخاص من وقوع متعلق التكليف أو موضوعه فى الزمن الذى أخذه الشارع ظرفاً لإمتثاله، ولأجل ذلك يشك الأمر فى جريان الاستصحاب فى جميع الموققات كالصلوات اليوميّه نظراً إلى أن غايه ما يقتضيه استصحاب الليل أو النهار بمفاد كان التامه هو إثبات بقاء التكليف بالموققات ووجوب الإتيان بها، وأما إثبات وقوعها فى الليل أو فى النهار أو فى رمضان الذى أخذ ظرفاً لامتثال الأمر والخروج عن عهده التكليف فلا، لأن صدق كون العمل واقعاً فى الوقت المضروب له حتى يصدق عليه الامتثال شرعاً مبني على إثبات نهاريه هذا الزمان الحاضر وليلته، فإذا لم يثبت ذلك فلا يترتب عليه الامتثال والخروج عن العهده، وهذا هو الأثر المهم فى الموققات، فإذا لم يترتب عليه ذلك قلت فائده جريان الاستصحاب فى الموققات، وهذا الإشكال هو العمده فى الزمانيات فى باب الاستصحاب.

أقول: هنا اشكال آخر فنقول: عن الشيخ الأعظم - كما كان الاشكال الأول منه أيضاً - وهو أنه يعتبر فى امتثال الموققات إحراز وقوعها فى الزمان الذى أخذ

ظرفاً لامتثالها، فحينئذٍ على فرض تسليم كون استصحاب بقاء الليل أو النهار يثبت كون الزمان الحاضر من الليل أو النهار ولكنه لا يثبت كون الفعل واقعاً في الليل أو النهار بعنوان الظرفيه إلّا بالأصل المثبت، لأنّ كون الفعل واقعاً في هذا الزمان واثبات بقائه يوجب اثبات كون الفعل فيه معدوداً من اللوازم العقلية فيصير مثبتاً.

والجواب: إنّه يرد على الاشكال:

أولاً: قلنا على فرض تسليم إفاده الاستصحاب كون هذا الجزء من الزمان الحاضر من الليل أو النهار فلا يبقى مورد للإشكال الثاني، لوضوح أن الفعل قد وقع في هذا الزمان بالوجدان، إلّا أنه لا يعلم كونه واقعاً في الليل أو النهار، فإذا فرض إمكان إثبات ذلك بالأصل والاستصحاب تمّ المطلوب، لأنه يعدّ حينئذٍ من الأمور المركبة التي يثبت أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل والاستصحاب، فيكون هذا نظير ما لو أكرم شخصياً خارجياً ولكنه لا يعلم كون هذا الشخص عالماً الذي يجب اكرامه أم لا فإذا كان في السابق متيقناً بعالميته، واستصحب، فيصير قهراً الإكرام واقعاً للعالم، فلا نحتاج إلى إثبات هذا العنوان وأمثاله إلى الأصل المثبت، هذا أولاً.

وثانياً: إذا كانت الأحكام الشرعية متعلقه للموضوعات على نحو القضايا الحقيقية، يعنى متى ما وجد الشيء في الخارج وأُحرز وجوده تعلق به الحكم، والمراد من الإحراز هو الأعمّ من الواقعي والظاهري، فإذا جرى الأصل والاستصحاب ولزم من جريانهما إحرازه، يتعلق به الحكم ويعدّ فعله امتثالاً

ويخرج عن العهد، وهكذا الحال في المقام حيث أن الحكم المتعلق بالصلاه أو الصوم قد تعلق على ما يصدق عليه أنه ليل أو نهار وأحرز بذلك، فكما أنه لو علمنا بعلم وجداني كون هذا الجزء من الزمان الحاضر من الليل أو النهار ترتب عليه الأثر الشرعي، فهكذا يكون الحال فيما لو أحرزناه بالاستصحاب، لما قد عرفت من أعميه المحرز من الواقع والظاهر، فلا يكون إثباته بالاستصحاب من الأصول المثبتة، وعليه فالاشكال مدفوع.

أقول: العمده هو الجواب عن الإشكال الأول الذي ذكره الشيخ الأعظم قدس سره ، وإن خفى على بعض الاعلام وعده الاشكال الآنف الذكر الذي أجبنا عنه، وكيف كان فإنه يمكن الجواب عن الإشكال الأول بأجوبه:

الجواب الأول: وهو جواب مبناي لا بنائي، وهو أنه ثبت من خلال البحث السابق فساد توهم تقطيع الزمان والحركة بقطعات من الأجزاء المتعارضة وآنات متواليه، لأنّ مثل هذا التوهم موجب لا تكرار أصل الزمان والتدرج والتصرم، بل ثبت بما ذكرنا أنّ الحركة والزمان بذاتهما لهما هوية شخصيه خاصه ونحو وجود خاص مستمر بين الحدين من الليل أو النهار، بحيث يراهما العرف والعقل شيئاً واحداً بسيطاً ممتداً، وهذا الشيء البسيط يكون متعلقاً لليقين والشك، فتعلق الشك هو عين متعلق اليقين، فإذا استصحبناه وحكمنا بكون هذا الجزء من الليل أو من النهار، ثبت كونه ليلاً ونهاراً، ويتحقق به الإمتثال والخروج عن العهد، نظير سائر الأشياء الثابته كما لا يخفى.

وثانياً: وهو جواب بنائي، وهو أنه على فرض كون الأجزاء في الزمان والزمانيات قطعاً وآناً متعاقبه متتاليه، فإنه مع ذلك نقول كما إن الزمان بنفسه يكون كذلك، فإن وصف الليله والنهاريه أيضاً كذلك، وعليه فإذا قام العرف باستصحاب الزمان على نحو الاستصحاب في الأمور التدريجيّه، فإنه كما يثبت به أصل وجود الزمان، كذلك يثبت به العنوان الثابت التدريجي للزمان من الليله والنهاريه، لأن العرف يرى اليقين والشك المتعلق بالزمان كاليقين والشك المتعلق بوصفه، وليس انطباق وصف المتعلق بمثل انطباق الكلي على الفرد، حيث لا يكون الأصل الجارى في الكلي ثابتاً على الفرد، بل هنا يرى العرف الوحده بين المعنوي والعنوان، وعليه فإثبات الزمان في الجزء يكون عند العرف عباره أخرى عن إثبات الليل والنهار لهذا الجزء، فليس هذا من قبيل الأصل المثبت، كما هو الحال بين الكلي والفرد.

وثالثاً: ويمكن أن نجيب عن الاشكال بإمكان جريان الاستصحاب التعليقي في المقام، والمراد منه التعليق في الموضوع، بأن يقال لو كنتُ صلّيت في الزمان السابق كانت صلّاتي واقعه في النهار أو الليل قطعاً لأنه كما كان، أى لو صلّيت كانت صلّاتي واقعه في الليل، فإيجادها بالوجدان في الخارج إذا انضم إليه الاستصحاب التعليقي، يثبت كونه واقعاً في الزمان المطلوب من النهار أو الليل.

هذا، ولكن الإشكال فيه هو عدم حجّيه هذا، والاستصحاب، لأن إثبات حجّيه الاستصحاب التعليقي خصوصاً الاستصحاب التعليقي في الموضوع لا

يخلو عن إشكال، كما سيجيء البحث عنه في محلّه.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا اندفاع الاشكالين المنسوبين إلى الشيخ قدس سره .

وأما الاستصحاب الحكمي فلم يتعرّضوا له في المقام لأنه لا يكون دخيلاً في البحث لأنّ الشك في المقام شك في الموضوع، ولا يوجب جريان الاستصحاب في الحكم إحراز الموضوع كما هو المقصود، ولعلّه لذلك عدّ الأصحاب البحث عنه خارجاً عن المورد.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من الأمور المتصرّمة والمتدرجه من نفس الزمان أو ما ينطبق عليه ذلك مثل الليل والنهار وشهر رمضان، والواجب الذي جعل الزمان ظرفاً له بالنسبة إلى استصحاب نفس الزمان والوصف العنواني.

\*\*\*

### البحث عن جريان الاستصحاب في غير الزمانيات

المقام الثاني: والبحث فيه عن كيفية جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية المتصرمه غير الزمان والحركة، بل في مطلق الزمانيات، وهي أيضاً على أقسام:

الأوّل: ما يراه العرف ثابتاً ولكن في الحقيقة متصرمه ومتقضيه، ولكن لا يصل ذهنهم إلى هذا التصرم والتقضى، كشعله السراج التي يراها العرف في أوّل الليل ويخيّل أنه ثابت إلى آخر الليل من غير تصرّم وتغيّر، وهكذا شعاع الشمس الواقع على الجدار حيث يتصوّر العرف أنّه ثابت إلى آخر وجوده مع أنه متغيّر دائماً.



الثانى: ما يرى العرف تصرمه وتغيره، لكن يكون نحو بقاءه ووحدته كبقاء نفس الزمان والحركه ممّا يكون واحداً عقلاً وعرفاً إلا أن وحدته وبقائه بعين تصرّمه وتغيره كالزمان، وهو كالصوت الممتدّ المستمرّ مثل الرعد والصوت المهيب الذى يخرج من بعض الاسلحه الناريّه كالمسدس والبندقية والمدفع وأحزابهما.

الثالث: ما تكون وحدته وبقائه بنحو من الإعتبار حتى عند العرف، وهذا هو الذى اعتبره الشيخ الأعظم فى مطلق الزمان والزمانيات لإمكان إجراء الاستصحاب فيه، ولكن الذى يمكن ادراجه فى هذا القسم هو مثل التكلم والمشى والكتابه والجريان والسيلان وأمثالها لا الزمان ومطلق الزمانيات.

أقول: بعد الوقوف على هذه الأقسام الثلاثة نقول لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الأول، لأن العرف يرى واحداً وثابتاً حتى لو التزمنا بعدم جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيات، كما لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى لأن الإشكال فيه يكون كالإشكال فى نفس الزمان والزمانى، وقد عرفت دفع الإشكال عنه.

يبقى الكلام والإشكال فى القسم الثالث، وهو مثل التكلم أو دقات النبض والساعه حيث يرى العرف فيها الوحده الإعتباريه فى البقاء، ومثله جريان الماء فى البئر والدم فى الرحم، فيقع الكلام فى أنّه هل يجرى فيه الاستصحاب أم لا؟ وإن جرى كان أى قسم من أقسام الاستصحاب الكلى؟

ولا بأس أولاً بذكر الأقسام الذى يتصور عروض الشك فيه، فنقول:

إنَّ الشكَّ في بقاء الزمانى:

تاره: يكون لأجل الشك في بقاء السبب الذى اقتضى وجود الزمانى بعد إحراز إستعداده للبقاء، كما إذا أحرز وجود الداعى وإنقداحه في نفس المتكلم للتكلم مقدار ساعه، وشك في بقائه لأجل قيام احتمال وجود صارف عنه أوجب قطع كلامه، وكما لو أحرز مقدار إستعداد عروق الأرض أو الرحم للنبع والسيلان للماء والدم، وشك في بقائهما لإحتمال وجود مانع آخر لذلك.

وأخرى: يكون الشك في بقاء الزمانى لأجل الشك في مقدار إقتضائه وإستعداد مبدئه لوجود الزمانى، كما إذا شك في مقدار إنقداح الداعى للتكلم ومقدار إستعداده عروق الأرض وباطن الرحم لجريان الماء وسيلان الدم، بحيث يحتمل وجه إنقطاع التكلم والجريان والسيلان لعدم وجود الإقتضاء لا لوجود صارفٍ ومانع.

وثالثه: يكون الشك في بقاء الزمانى لأجل احتمال قيام مبدأ آخر مقام المبدأ الأول بعد العلم بإرتفاعه، كما إذا شك في بقاء التكلم والماء والدم لأجل احتمال إنقداح داعٍ آخر في نفس المتكلم يقتضى التكلم بواسطته بعد القطع بإرتفاع الداعى الأول، وكذلك في الجريان والسيلان حيث يحتمل قيام مبدأ آخر للنبع والسيلان بعد القطع بإرتفاع المبدأ الأول.

هذه هى الوجوه الثلاثه التى يتصور فيها تحقق الشك في الأمور التدرجيه الزمانيه.

قال المحقق النائنى فى «فوائد الأصول»: (أما الوجه الأوّل فلا ينبغى

الإشكال في جريان الاستصحاب فيه، فإن ما يتحقق من الكلام خارجاً عند إشتغال التكلم وان كان ذا أفراد متعاقبه، ولا يتحقق فرد إلا بعد إنعدام الفرد السابق، ويكون كل كلمه بل كل حرف فرداً مستقلاً من الكلام، إلا أنه عرفاً يعد فرداً واحداً من الكلام، وإن طال مجلس التكلم، وأن ما يوجد في الخارج بمنزله الأجزاء لكلام واحد، فيكون للكلام حافظ وحده عرفيه؛ فأوله أول جزء الكلام وإنتهائه إلى آخر كلامه في ذلك المجلس، فتحدّ القضية المشكوكة مع القضية المتيقنه.

وبالجملة: الشك في بقاء المتكلم وإن كان حقيقهً يرجع إلى الشك في وجود فردٍ آخر مقارن لإنعدام الفرد السابق، فيندرج في الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلى الذى قد تقدّم عدم جريانه فيه، إلا أنه لما كان جميع ما يوجد من الكلام في الخارج مع وحده الداعى ومجلس التكلم يعدّ عرفاً كلاماً واحداً، فالشك في بقائه يرجع بتقريب إلى القسم الأول أو الثانى من أقسام استصحاب الكلى، وبتقريبٍ آخر إلى الوجه الثالث من القسم الثالث من تلك الأقسام، وهو ما إذا كان الشك في بقاء القدر المشترك لأجل احتمال تبدل الحادث إلى مرتبه أُخرى من مراتبه بعد القطع بارتفاع المرتبه السابقه، وقد تقدّم أن الأقوى جريان الاستصحاب فيه، فالأقوى جريان الاستصحاب في الوجه الأول من الوجوه الثلاثه المتصوره في الشك في بقاء الزمانيات المتصرّمه.

ويلحق به الوجه الثانى ما إذا كان الشك في البقاء لأجل الشك في مقدار إستعداد بقاء المبدأ، فإن الشك في بقاء الزمانى فيه أيضاً يرجع إلى الشك في بقاء

ما وجد، فإنه لا فرق في صدق وحده الكلام والماء والدم بين أن يكون المبدأ يقتضى وجودها ساعه من الزمان أو ساعتين، فيجرى الاستصحاب في الساعه الثانيه عند الشك في إقتضاء المبدأ للوجود فيها، مع قطع النظر عن كونه من الشك في المقتضى الذى لا نقول بجريان الاستصحاب فيه.

وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا كان الشك في بقاء الزمانى لأجل احتمال قيام مبدأ آخر يقتضى وجوده مقام المبدأ الأول الذى علم بإرتفاعه، فالأقوى عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنه يرجع إلى الوجه الثانى من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، فإنّ وحده الكلام عرفاً إنّما يكون بوحده الداعى، فيتعدد الكلام بتعدد الداعى، فيشك في حدوث فردٍ آخر للكلام مقارن لإرتفاع الأول عند احتمال قيام داعٍ آخر في النفس بعد القطع بإرتفاع ما كان متقدماً في النفس أولاً، فلا يجرى فيه الاستصحاب، وكذا الحال في الماء والدم ونحو ذلك من الأمور التدريجيّه، فتأمل (١) انتهى كلامه.

أقول: قد عرفت منا في أول البحث بأن مورد البحث هو ما يرى العرف فيه وحده إعتباريه مثل التكلم والمشى والكتابه وضربات النبض ونحوها، وقد عرفت منا سابقاً بأن الاستصحاب جارٍ عند الشك في وجود الصارف والمانع الذى سمّوه بالاستصحاب في الشك في الرافع، كما يجرى في الشك في المقتضى ٩.

إذا كان منشأ الشك في مقدار إستعداده، ففي هذين القسمين يأتي الشك مع اعتبار وملاحظه وحده المبدأ وعدم تبدله، إلا أنّ منشأ الشك كان لأجل احتمال وجود المانع والرافع، أو لأجل عدم وجود المقتضى، وعليه فالاستصحاب فيها جارٍ بلا إشكال بحسب المبنى الثابت عندنا.

وأما أنّ استصحابه الجارى فيها من أى قسم من أقسام الكلّي، حيث قد عرفت من المحقق المزبور إقراره بأنّه من القسم الثانى من الأقسام الثلاثه من الاستصحاب الكلّي، لما ترى من تعدد الكلمات والحروف حتى عند العرف، إلا أنّ المحقق المذكور أراد إخراجها من هذا القسم وإدخاله فى القسم الأوّل أو الثانى من الأقسام الثلاثه للكلّي، بأن يجعل الوحده الإعتباريه عند العرف بمنزله العنوان الكلّي وموضوعاً للاستصحاب: أمّا فى الفرد الواحد فلاجل ملاحظه الوحده فيه بالمسامحه، وأمّا فى القسم الثانى فيما إذا كان بنحو الكلّي المرّدّد بين الفرد الطويل والقصير، بأن يجعل الداعى فى واحدٍ من الكلام طويلاً وفى الآخر قصيراً ولم يعلم أيهما المطلوب، أو يجعله من القسم الثالث أقسام من الكلّي من قبيل شدّه المرتبه فى الداعى وضعفه، فيقوم باستصحاب أصل الداعى. وعليه فما نسب للمحقق الخمينى قدس سره إلى المحقق المزبور تبعاً للشيخ من أنّه عدّه من القسم الأوّل من القسم الثالث ليس على ما ينبغى، بل عدّه من القسم الأوّل لأصل أقسام الكلّي، راجع كلامه.

وكيف كان، إنّ كون أصل حقيقه الكلام أمراً متعدداً بتعدد الكلمات والحروف ممّا لا إشكال فيه، كما لا إشكال بين الأعلام بأنّ العرف يلاحظ الوحده

فيها ويعتبرها إعتباراً وحدانياً، إلا أنّ الإختلاف بين الأعلام وقع فما يوجب الوحده بين الكلمات، وأنّ الموجب له:

هل هو الداعى كما أختاره المحقق النائنى، أو المبهمه كما أختاره المحقق الخمينى قدس سره ، أو العناوين المنطبقه على ذلك الكلام من قراءه القرآن أو الأدعيه أو الوعظ والخطابه وأمثال ذلك، حيث كانت تلك العناوين هى الموجبه للوحده فى الكلام؟

الأقوى عندنا هو الأخير، فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الاستصحاب الجارى فى الشك فى الرافع والمقتضى بملاحظه هذه الوحده يكون من القسم الأول من الكلى حيث يجرى فيه الاستصحاب، ويعدّ حجه، فيكون المستصحب هو هذا الكلى من الخطابه أو القراءه وأمثال ذلك حيث يلاحظه العرف فيستصحب عند الشك فى وجود المانع أو تماميه المقتضى.

وأما لو كان الشك فى البقاء من جهه الشك فى تغيير العنوان، بأن يشك فى بقاء الكلام لأجل الشك فى قبول العنوان مع القطع بارتفاع العنوان الأول من القراءه أو الخطابه، ويحتمل قيام مبدأ آخر من العناوين الأخرى مقامه، فالاستصحاب حينئذ لا يكون جارياً، لأنه يكون من قبيل القسم الثانى من القسم الثالث من استصحاب الكلى كما أختاره المحقق الخمينى وهو الحق، والله العالم.

أقول: ولا يبعد إجراء هذا المطلب فى الدم الخارج من الرحم إذا علم انقطاع ما هو المبدأ لترشحات دم الحيض، ولكن يحتمل قيام مبدأ آخر لسيلان الدم فاستصحاب جريان الدم فيه يصبح حينئذ مشكلاً، لأنه يكون فرد آخر، لأن

تغيير المبدأ يوجب تغيير الحكم، إلا أن يكون المقصود أصل وجود الدم وخروجه، فهو حينئذٍ يعدّ خارجاً عن مورد الفرض من تغيير الفرد وتبدّله، كما لا يخفى.

كما يكون من هذا القبيل - أي الخارج عن الفرض - نبع الماء من المادة وإحتمال قيام مبدأ آخر للنبع والجريان مقامه، أو في مثل عمود الخيمة حيث يحتمل قيام عمود آخر مقام الأول، حيث يستصحب بقاء هيئه الخيمة فهذين الموردان خارجان عن موارد البحث، لأن الفرض في أمثال ذلك هو عنوان الجريان والنبع ولا يلاحظ فيه خصوصية المادة، كما أنّ الأمر كذلك في عمود الخيمة، حيث أن الملاك في المستصحب في مثل ذلك هو الهيئه الكذائيه من دون مدخله للعمود فيها، فيكون استصحابهما من قبيل استصحاب الشخصي أو الكلي القسم الأول من الأقسام الثلاثة في الكلي، فتأمل جيداً.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني وهو جريان الاستصحاب في الزمانيات المتصرّمه، كما كان البحث في المقام الأول في الزمان والحركه من الأمور غير القاره والموجودات المتصرمه، وقد عرفت مختارنا في جريان الاستصحاب في كلا المقامين، كما ذكرنا أنّهما من أي قسم من أقسام الاستصحاب، كما بينا ما يكون الاستصحاب فيه جارياً وحجه وما لا يكون كذلك.

## كيفية جريان الاستصحاب في الاحكام المقيدة بالزمان

المقام الثالث: ويقع البحث فيه عن كيفية جريان الاستصحاب فيما إذا كان الحكم مؤقتاً، بمعنى كون الزمان مركباً للحكم، بحيث يكون الزمان مذكوراً في الدليل لبيان الحكم، مثل ما لو قال المولى: (يجب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال) ثم شك في وجوبه لما بعد الزوال، فيأتي البحث عن أنه هل يجرى بعد الزوال استصحاب الوجوب أم لا، فلا بأس هنا أن نتعرض أولاً لكلام الشيخ الأنصارى قدس سره حيث ينقل هنا كلاماً من الفاضل النراقي ثم يرده، ويختار بنفسه في المسألة تفصيلاً في جريان الاستصحاب.

وأما كلام الفاضل النراقي قدس سره: على حسب ما نقله الشيخ والمحقق النائيني في فوائده - من القول بتعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الأزلي في الأحكام - هو (لو علم بوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، وشك في وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال يعارض استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي للجلوس بعد الزوال، فإن المتيقن من بعد إنتقاض العدم الأزلي هو وجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، فكما يصح استصحاب بقاء الوجوب إلى ما بعد الزوال، كذلك يصح استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي إلى ما بعد الزوال، وليس الحكم ببقاء أحد المستصحبين أولى من الحكم ببقاء الآخر.



ثم أورد على نفسه بما حاصله: إنَّ الشكَّ في بقاء العدم الأزلي بعد الزوال ليس متصلًا باليقين، لفصل اليقين بالوجوب الثابت قبل الزوال بين اليقين بالعدم الأزلي وبين الشكَّ في بقاءه بعد الزوال، وهذا بخلاف الشكَّ في بقاء الوجوب بعد الزوال فإنه متصلٌ بيقينه.

وأجاب عن ذلك: بأنه يمكن فرض حصول الشكَّ في يوم الخميس ببقاء عدم الوجوب بعد زوال يوم الجمعة، فيتصل زمان الشكَّ بزمان اليقين، فإنه في يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الجلوس، وشكَّ في جوبه بعد الزوال من يوم الجمعة، فيجتمع زمان اليقين والشكَّ في يوم الخميس ويتصل أحدهما بالآخر.

ثم ذكر رحمه الله أمثله أخرى لتعارض الاستصحابين:

منها: ما إذا حصل الشكَّ في بقاء وجوب الصوم والإمساك في أثناء النهار، كما إذا عرض للمكلف مرض أوجب الشكَّ في وجوب الإمساك عليه، فيتعارض استصحاب بقاء وجوب الصوم الثابت قبل عروض المرض مع استصحاب بقاء عدم وجوب العدم الأزلي في الزمان الذي يشكَّ في وجوب الصوم فيه.

ومنها: ما إذا شكَّ في بقاء الطهاره بعد خروج المذي، أو بقاء النجاسه بعد الغسل بالماء مرّه واحده، فيعارض استصحاب بقاء الطهاره الحَدِيثِيه والخَبِيثِيه مع استصحاب عدم جعل الوضوء المَثْبُوت للمذي موجباً للطهاره، وتشريع النجاسه عقيب الغسل مرّه واحده.

ففي جمع هذه الأمثله يقع التعارض بين استصحاب الوجود واستصحاب

## العدم الأزلى.

نعم، فى خصوص مثال الوضوء والمذى يكون استصحاب عدم جعل الشارع المذى رافعاً للطهاره وحاكماً على استصحاب عدم جعل الوضوء المعقّب بالمذى موجباً للطهاره).

هذا مجموع ما حكاه الشيخ قدس سره عن الفاضل النراقى (١).

وقد نقل المحقق النائى ردّ الشيخ قدس سره لكلامه بقوله:

أولاً: أن الزمان قد يؤخذ قيماً لموضوع الحكم أو ظرفاً لأحدهما فى المثال المذكور، وهو وجوب الجلوس إلى الزوال يوم الجمعة، فعلى الأول يوجب التقييد تعدد الموضوع وتفردّه بالحكم المتقيد بزمان خاص على نحو يكون هو فرد وغيره فرد آخر، فحينئذٍ لا يمكن إجراء استصحاب الوجود، لأنه بإجرائه يوجب نقل الحكم عن موضوع إلى موضوع آخر، وهو لا يجوز، وعليه فمع عدم جريان هذا الاستصحاب فيه، جرى فيه استصحاب العدم الأزلى من عدم وجوب الجلوس لما بعد الزوال.

ودعوى: أن عدم الوجوب الأزلى قبل يوم الجمعة قد انتقض بيقين وجوب الجلوس إلى الزوال، فكيف يجرى استصحاب ذلك العدم.

مدفوعه: بأن الإنتفاض حصل بحكم فى زمانٍ مقيد بزمان خاص، وهو إلى ٢.

الزوال، وهو لا يوجب إنتقاضه المطلق، فيستصحب عدم المطلق فيما بعد الزوال، من جهة بناء الشارع وحكمه على إبقاء ما كان من المتيقن على حسب ما استفيد من الأدله الوارده فى الاستصحاب.

وأما إن أخذ الزمان ظرفاً للحكم، فاستصحب العدم لا يجرى لإنتقاضه وتبدله إلى الوجود المطلق الغير المقيد بزمان خاص، والشىء المنتقض لا- يمكن استصحابه بل لابد حينئذٍ من استصحاب الوجود، فلا- يكون لنا مورد يقع فيه تعارض بين الاستصحابين، أما فى المقيد فإن الجارى هو استصحاب العدم دون الوجود، وأما فى الظرف فإنه يجرى استصحاب الوجود دون العدم، فلا تعارض بينهما أصلاً.

### مناقشه المحقق الخمينى لكلام الشيخ

وقد أورد المحقق الخمينى رحمه الله على الجواب الأول الصادر من الشيخ بايرادات:

الايراد الأول: وهو الذى ذكره بقوله:

(والإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لأن فرض قيديه الزمان للجلوس أو الحكم ليس فى كلامه، ولا يكون دخيلاً فى مدّعه، لأن دعواه تعارض استصحاب الوجود بالعدم دائماً، لا جريان استصحاب الوجود دائماً حتى يرد عليه أنه قد لا يجرى استصحاب الوجود ذلك فيما إذا أخذ الزمان قيداً. وهذا نظير ادعاء أن استصحاب المسببى محكومٌ لإستصحاب السببى دائماً، فإنّ

المدعى ليس جريان الاستصحابين دائماً، بل المدعى أنه على فرض الجريان يكون أحدهما محكوماً.

وبالجملة: منظوره عدم جواز التمسك بالاستصحاب لإثبات الأحكام، لأنه على فرض جريانه معارض باستصحاب العدم الأزلى الثابت لعنوان مقيد بالزمان المتأخر عن ظرف الحكم، ففرض عدم جريان استصحاب الوجودى غير مناف لدعواه.

وأما على فرض ظرفيه الزمان، فجريان استصحاب العدم الأزلى للعنوان المتقيد مِمَّا لا- مانع منه، لأن الموضوع المتقيد غير الموضوع الغير المتقيد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال، لا يمكن أن يكون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتقيد غير واجب.

وبالجملة: عنوان الجلوس بنحو الإطلاق غير الجلوس المتقيد بالزمان، فلا يكون الحكم المتعلق نقضاً للمقيد بما أنه مقيد) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: لا يخفى للمتأمل إشكال كلامه، لوضوح أن الشيخ لم يقصد بيان أن الاستصحاب قد لا يجرى حتى يكون جواباً لكلام الفاضل الذى يدعى جريانه دائماً، ليرد عليه ما أورد، بل مراد الشيخ دعوى عدم وقوع التعارض بين الاستصحابين أصلاً، لعدم وجود مورد يكون الزمان فيه مأخوذاً فى الحكم أو الموضوع وجرى فيه استصحاب الوجودى والعدمى الأزلى، لأن كيفية أخذ الزمان ٨.

لا- يخلو عن أحد الوجهين: إمّا على نحو القيديّه فالعدمى يكون جاريّاً دون الوجودى وأمّا على نحو الطرفيه فالجارى عكس ذلك، فليس هنا استصحابان ليتعارضا.

وقياس المقام بحكومته أصل السببى على المسببى يكون مع الفارق، لأن الأصل فى السبب قد يكون وقد لا يكون، فيصدق ويصحّ أن ينوّه بأنه إن كان فهو محكوم، بخلاف المقام حيث لا يكون الاستصحاب إلاّ فى أحدهما، ولا مجال للجمع بينهما أبداً حتى يُدعى تعارضهما، هذا بالنظر إلى كلامه الأوّل.

وأمّا قوله: (على فرض ظرفيه الزمان... إلى آخره) حيث أنّ حاصله هو امكان الجمع بين القول بوجوب الجلوس المطلق باستصحابه، وعدم وجوب جلوس المتقيد بقيد عدم الزوال، فهذا يكون جواباً للفاضل أيضاً، بأنه كيف يصحّ وجود الاستصحابين هنا بلا تعارض بينهما لعدم وجود التنافى أصلاً، وهذا لا يمكن عدّه ردّاً واشكالاً على الشيخ، لأن الدليل المتكفل للحكمين الكذائيين من الإطلاق والتقييد إن كان متعدداً صحّ على نحو يفهم الإطلاق من احد الدليلين والمتقيد من الدليل الآخر، وأما إذا كان الدليل واحداً فإنّه لا طريق إلاّ إثبات أحدهما، لأن الزمان المأخوذ فيه لا بد أن يستظهر إمّا بصوره القيديّه أو الظرفيه، فلا يمكن الجمع بينهما.

اللهم إلا أن يريد من كلامه أنّه لم نعهد كون الدليل واحداً، فحينئذٍ يكون إشكالاً على كلام الشيخ قدس سره كما لا يخفى.

الايراد الآخر: قاله الشيخ رحمه الله من تسليم بناء الشارع بأنّ المتيقن فى زمان

لابد من إبقائه، وجعل هذا الحكم دافعاً لاستصحاب العدم الأزلي (غريباً لأنّ هذا بيان الاستصحاب الوجود المعارض باستصحاب العدم الأزلي، فالتسليم لجريان استصحاب الوجود لا يوجب الحكم بتقدمه على استصحاب العدم الأزلي، أللهم إلا أن يكون مراده حكومه الاستصحاب الوجودى على العدمى لكنه خلاف ظاهر كلامه، لأن الحكومه إنّما هي بعد فرض جريان المحكوم فى نفسه، وهو يدعى عدم إتصال زمان الشك باليقين فى استصحاب العدم الأزلى.

هذا، مع أنه على فرض إنتفاض العدم لا- يجرى الاستصحاب ولو مع عدم تسليم حكم الشارع بأن المتيقن فى زمان لابدّ من إبقائه. وعليه، فكلامه لا يخلو من خلل بل تناقض) انتهى كلام المحقق الخمينى قدس سره .

أقول: ظنّى أنه قدس سره قد اشتبه عليه الأمر، لأن الشيخ قدس سره لم يقصد من قوله: (إنّ المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقن لابدّ من إبقائه) إلا- بيان أصل دليل الاستصحاب، وبيان تماميه أركاناه فى ناحيه استصحاب الوجود فى صورته الظرفيه، وأنه يجرى فى الظرفيه دون العدمى، لإختلال أركاناه من عدم إتصال زمان الشك باليقين، لا أن كلاهما يجرى والوجودى حاكم على العدمى كما ادّعا، بل دعواه أنه مع انتفاض العدم الأزلى بالوجود المطلق لا مجال لجريان الاستصحاب من ناحيه وجود الاستصحاب الوجودى لمفروضيه تسليم حكم الشارع بالإبقاء للمتيقن، وعليه فبين كلمات الشيخ كمال الملائمه والمناسبه، وليس فيه خلل ولا- تناقض، وهو أجلّ شأناً من ينسب إليه التناقض. غفر الله لنا ولهم جميعاً بحقّ محمد وآله، وجزاهم الله عنا خير الجزاء، لعظم حقّهم علينا.

## مناقشه المحقق النائيني

ناقش المحقق النائيني رحمه الله ما ردّ به الشيخ على الفاضل النراقي قدس سره ، وقال ما خلاصه: (إنا ننكر جريان استصحاب العدم الأزلي ولو أخذ الزمان قيماً للموضوع أو الحكم، لأن مقتضى العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي كان قبل حدوث الحادث، حدوثه لو تحقق عدم ليس هو العدم الأزلي، ففي المثال حيث أوجب الشارع الجلوس إلى الزوال في يوم الجمعة، وبما أنه قد حدث يكون قد انتقض العدم الوجوب المطلق الأزلي قطعاً، فإن كان عدم وجوب الجلوس المقيّد بعدم الزوال موجوداً كان عدماً، آخر غير العدم الأزلي المطلق، ومن أراد استصحابه لابد أن يستصحب هذا العدم المقيّد لا المطلق، واستصحاب عدم المقيّد لا- يمكن إلا- أن يفرض له وجودان بعد الزوال، ولم يثبت فيه الوجوب للجلوس قطعاً، ثم إذا شك في الآن الثاني يستصحب هذا الآن الأول لعدم الوجوب، مع أنّ المفروض كون آن الأول بعد الزوال مشكوكاً من حيث وجوب الجلوس، فكيف يمكن الاستصحاب، وعليه فليس لنا في مثل المقام الاستصحاب الوجودي فقط دون العدمي.

نعم، يصحّ ملاحظه عدم جعل الوجوب للموضوع المقيّد ببعده الزوال، لأنّ الجعل واللاجعل أزليان، فإذا جعل الزمان قيماً، فيكون جعل كل من الجلوس قبل الزوال وبعده بجعلٍ مستقل، فيصحّ عند الشك لما بعد الزوال الرجوع إلى استصحاب عدم الجعل، لكن هذا الاستصحاب لا أثر له، لأنه إن أُريد فيه الأثر لا

يكون إلا في المجعول، وإثبات عدم المجعول بواسطة عدم الجعل مثبتٌ.

مضافاً إلى أنّ استصحاب البرائه الأصليه المعبر عنه باستصحاب حال العقل لا- يجرى مطلقاً، لأنّ العدم الأصلي عبارته عن اللا-حكميه واللا-حرجيه، وهذا المعنى بعد وجود المكلف وإجماع الشرائط فيه قد إنتقض قطعاً، ولو إلى الإباحه، وهذا لأنّ اللا-حرجيه فى الإباحه بعد وجود التكليف غير اللا-حرجيه قبل وجود الملكف، إذ الأول مستندٌ إلى الشارع دون الثانى حيث لا يستند إليه.

فتحصل مما ذكرنا أن كلام الشيخ من الرجوع إلى الأصل العدم الأزلى ان أخذ الزمان قيده غير تام، بل لابدّ من الرجوع حينئذٍ إمّا إلى البرائه أو إلى الإشتغال.

نعم، كلامه صحيح لو أخذ الزمان ظرفاً لإجراء استصحاب الوجود، وهو وجوب الجلوس لما بعدم الزوال.

ومما ذكرنا يظهر عدم تماميه الكلام الفاضل من وقوع التعارض بين الاستصحابين، لما قد عرفت أنه ليس فى المقام على تقديرٍ إلا استصحاب الوجوب، وعلى تقديرٍ وهو القيديه إلا البرائه أو الإشتغال، لا استصحاب العدم الأزلى حتى يتحقق فيه التعارض) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنه:

أولاً: إنّ أزيه عدم كل شىء يكون بحسب ذلك الشىء، فعدم وجوبه.



الجلوس المطلق يكون عدم المطلق، وعدم وجوب المقيّد بعد الزوال يكون بعدم المقيّد بذلك، إذ الإطلاق والتقيّد كما يأتى فى ناحيه الوجود كذلك يأتى فى ناحيه العدم، فعدم وجوب التقيّد وإن كان غير عدم وجوب المطلق، إلا أنه ليس بمعنى أنه إذا تحقّق وجوب الجلوس المطلق قد انعدم عدم المقيّد، بل هو نقضٌ لعدم المطلق، فنقض عدم المقيّد يكون بوجود وجوب الجلوس المقيّد بعدم الزوال، فما دام لم يتحقّق أصل الوجوب لا-المطلق ولا المقيّد، يكون كلا العدمين من المطلق والمقيّد أزيلان، فإذا تحقّق أحدهما فينتقض العدم المرتبط به، وإذا شكّ فى التحقق وعدمه يوجب ذلك الشكّ فى إنتقاصه، أى إنتقاص ذلك العدم من المطلق والمقيّد.

وفى المقام إن أخذ الزمان ظرفاً، كان عدم المطلق قد تبدل إلى الوجود وصار وجوب الجلوس المطلق واجباً، وعند الشكّ فيه لخروج الزوال نستصحب وجوده وهو وجوبه لانتقاض العدم المطلق بوجود الوجوب المطلق، فيجرى الاستصحاب. كما أنه لو أخذ الزمان قيماً، فإنه بعد خروج الزوال يشكّ فى أنه هل انقضى العدم المقيّد أم لا؟ فيستصحب ذلك العدم الأزلى المقيّد، يعنى قبل الزوال كان الانتقاض ثابتاً، أى لم يكن عدم وجوب المقيّد بعد الزوال منقوضاً، فإذا تحقّق الزوال وما بعده يشكّ فى أنه هل تبدّل العدم بالوجود أم لا، فيستصحب ذلك العدم المقيّد الذى كان متحققاً قبله، وكان أزيلاً.

وكيف كان، فكما أن استصحاب وجوب المطلق يكون نقضاً لعدم المطلق، كذلك يكون استصحاب عدم المقيّد نقضاً لوجوب المقيّد، فالاستصحاب كما

يجرى فى الوجود، كذلك يجرى فى العدم الأزلى أيضاً، فىصَحّ كلام الشىخ قدس سره من عدم وجود التعارض بين الاستصحابين لعدم إجتماعها فى مورد واحد.

وثانياً: ان ما قبله من استصحاب عدم الجعل إنّما كان بالنسبه إلى المتقيد، لكن ذهب إلى أنه لا أثر له وأنّ الأثر مترتب على المجعول، ولا يخفى أنه إن أُريد إثبات المجعول وعدمه عن طريق أصله عدم الجعل يكون مثبتاً لأنّه يعدّ من لوازمه العقليه.

قلنا: إنّهُ غير تام، لأن التفاوت بين الجعل والمجعول وعدمه بعدمه يكون كتفاوت الإيجاب والوجوب والإيجاد والوجود تفاوتاً اعتبارياً لا حقيقياً، فإجراء الاستصحاب فى أحدهما وإثبات الآخر لا يعدّ من الأصول المثبتة المتعارفه، وعليه فلا مانع من جريان هذا الاستصحاب، ولكن قد عرفت استغنائنا عن هذا الأصل لجريان استصحاب عدم المتقيد ببعء الزوال بعدم الأزلى، وهو يُغنيننا عن إجراء أصل عدم الجعل، كما لا يخفى.

وثالثاً: إنّ ما ادّعه من عدم إجراء أصله البرائه المعبر عنه باستصحاب حال العقل من اللاحكميه واللاخرجيه للقطع بانتفاضه إلى الحكم والوجود بعد وجود المكلف، غير وجيه لأنّ تبدّله إلى الوجود والحكم غير منافٍ لعدم تحقّق الحكم لخصوص الموارد، إذ لم يرد من ذلك الاستصحاب نفى أصل الحكم والأحكام حتى يقال إنّهُ قد انتقض قطعاً، بل المراد هو نفى الحكم والجعل لخصوص الحكم فى ذلك الموضع.

هذا، مع أنه يمكن إجراء أصاله عدم الحكميه الذى كان ثابتاً قبل بلوغ هذا الشخص لا عدم الحكم والجعل من أول الأمر.

وأما مسأله أن اللاأحرجيه الموجوده فى الإباحه غير اللاأحرجيه الأصلية هو فرع معلوليه كون كل واقعه من الوقائع وفعل من الأفعال الثابته للمكلفين له حكم من الأحكام الخمسه، ولو على نحو حكم الإباحه، فحينئذ يصح أن يدعى أن اللاأحرجيه فى الإباحه هو غير اللاأحرجيه المطلقه، لكن أنكره بعض المحققين - كالمحقق الخمينى قدس سره تبعاً للآخرين - ولكن المسأله لا تخلو عن تأمل، إذ دعوى خلو بعض الأفعال والوقائع عن الحكم ولو على نحو العنوان الحكمى لا- يخلو عن تحكّم، والعلم عند أهله، فتأمل.

### مناقشه المحقق الحائرى

أجاب الشيخ الحائرى رحمه الله - على حسب نقل تلميذه المحقق الخمينى قدس سره - عن هذا التعارض المدعى عن الفاضل النراقى بقوله: (إن أصاله عدم الأزلى فى ناحيه المتقيد محكومٌ بأصل وجوب الجلوس الذى يستفاد من استصحاب الوجوب، لأن الشك فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال كان منشأ الشك فى بقاء وجوب الجلوس الذى كان قبل الزوال، فإذا استصحاب وحكم بوجوبه فيرفع الشك عنه. وأما أصاله عدم الوجوب للموضوع المقتيد مضاده لحكم الأصل الوجودى ورافعيته له للتضاد الواقع بينهما لا لرافعيته لشكه).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إنَّ كلامه يصحّ على فرض عدم تسليم كلام الشيخ الذى فرق بين القيديه والظرفيه، لأنه بعد تسليم ذلك ليس لنا أصلان فى موضوع حتى يكون أحدهما حاكماً على الآخر، لأن على كل تقدير وفرض يجرى أصل دون الآخر، مع أنّ ظاهر ذيل كلامه ملاحظه القيديه.

وثانياً: لو سلّمنا جريان كليهما، فإنّ الشك فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال ليس منشأ وجوب الجلوس قبل الزوال، بل منشأ أنّه لا- يدرى كيفيه أصل الجعل، أى أنّ وجوب الجلوس هل مجعولٌ بنحو المطلق حتّى يشمل لما بعد الزوال، أم أنه مجعول لخصوص المقيد بالزوال فلا يجرى، فمنشأ الشك عدم معلوميه كيفيه الجعل لا وجوب الجلوس قبله.

وإن أريد من الشك فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال، الشك فى أصل جعل الوجوب لما بعد الزوال وأنّه مجعول بنحو الاستقلال أم لا؟ فلا يكون استصحاب البقاء رافعاً لشكه قطعاً، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا كون منشأ الشك فى وجوب الجلوس فى المقيد هو وجوب الجلوس قبله وبقائه، ولكن مع ذلك نقول: إنّ إجراء استصحاب بقاء الوجوب لا يُثبت إلّا أصل وجوب الجلوس، لا وجوبه المقيد بعد الزوال، إذ إثبات وجوب المقيد بواسطه استصحاب أصل بقاء الوجوب يكون أصلاً مثبتاً كما لا يخفى.

## مناقشه المحقق الخمينى رحمه الله

أجاب المحقق الخمينى رحمه الله عن المعارضه المدّعاء عن الفاضل النراقى قدس سره واعترف فى آخر كلامه بأنه مستوحاه من كلام أستاذه العلامة الحائرى فى كتابه المسمّى بـ«درر الاصول» مع توضيح منه، قال قدس سره :

والتحقيق فى الجواب أن يقال: إنّه يلزم من فرض المعارضه بين الاستصحابين عدم المعارضه، لأن فرض المعارضه إنما يصحّ فى موردٍ إذا كان موضوع الأصلين والحكمين واحداً، حتى يقتضى إجراء أحد الأصلين حكماً منافياً للآخر. نعم قد تكون المعارضه بالعرض كما فى أطراف العلم الإجمالى، لكن المقصود هنا المعارضه بالذات، فلا بدّ فيه من وحده الموضوع، بل سائر الوحدات التى تتوقف عليها المعارضه، - فحينئذٍ نقول: إمّا أن يفرض موضوع الاستصحابين واحداً أم لا؟

فعلى الأوّل: تاره يفرض ذلك الموضوع الواحد هو الجلوس، فيوجب من إجراء ذلك فيه سقوط أحد الأصلين وهو العدمى لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال، فلا يكون بين الشك واليقين إتصال.

أو يفرض ذلك الموضوع الواحد هو الجلوس المتقيد ببعده الزوال، فلا- يجرى فيه استصحابه الوجودى، لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

وعلى الثانى: وهو تعدد الموضوع بأن يكون مفاد أحد الأصلين ثبوت

الوجوب بنفس الجلوس، ومفاد الآخر عدم وجوبه المتقيد ببعء الزوال، فلا منافاه بينهما لإمكان القطع بوجوب الجلوس المطلق، فيكون واجباً ببعء الزوال بما أنه جلوس، بأن يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المتقيد بما ببعء الزوال غير واجب، بحيث يكون الجلوس ببعء الموضوع وبعضه الآخر تقييده بكونه ببعء الزوال. كما يصح أن يقال إن الإنسان بما أنه إنساناً ناطق لا- بما أنه ماشٍ ومستقيم التامه، فيصح أن يقال فى المقام إن الجلوس بما أنه جلوس ببعء الزوال واجب لا بما أنه متقيد بما ببعء الزوال، بل هو غير واجب، ولا منافاه بينهما) انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: إن الدقه فى جوابه - الذى هو فى الحقيقه جواب أستاذه - ليس إلا مرجعه بالدقه إلى جواب الشيخ الأعظم قدس سره مع تفاوت بينهما من جهه جريان الإشكال فى ذلك كما سنشير إليه دون كلام الشيخ قدس سره .

أمّا وجه دعوى الأولى: فلا-نّ فرض وحده الموضوع فى الأصليين وتعدّده ليس إلا- بملاحظه كيفيه أخذ الزمان فى الحكم أو الموضوع، حيث يتعدد إن أخذ قيداً ويتحد إن أخذ ظرفاً، كما هو واضح.

وأما وجه دعوى الثانية: فلا-نّ إن أخذ الموضوع متعدداً، فالشك فى وجوب الجلوس المتقيد ببعء الزوال إن فرض بإحتمال جعل مستقل فى وجوبه، أوجب ٣.

ذلك الخروج عن فرض المسأله، لوضوح أن المفروض أنه ليس لنا دليل إلا دليل واحد وهو الأمر بوجود الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال، ولا يُدرى كيف أخذ الزمان في الحكم؟ فاحتمال وجوب الجلوس لما بعد الزوال إذ كان بواسطه هذا الدليل، أصبح عدم وجوب الجلوس المتقيد ببعء الزوال أمراً خارجاً عن الفرض، ومع فرض وحده الدليل ليس الشك في وجوب الجلوس لما بعد الزوال إلا مردداً بين الفرضين: إما الظرفيه فيصبح الجلوس واجباً بعد الزوال، أو القيديه فلا يكون واجباً لتعدد الموضوع، وعدم دليل للوجوب لما بعده لا من الخارج على الفرض ولا بمقتضى الدليل الموجود، لأنه يستلزم اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر وهو في موانع جريان الاستصحاب.

وبالجملة: ظهر مما ذكرنا أن الأحسن ملاحظه وحده الموضوع وتعددده بالنظر إلى دليل واحد وجعل فارد، غايته كيفيه أخذ الزمان غير معلوم، فعلى فرض الظرفيه يكون الموضوع واحداً، فالاستصحاب الوجودى ثابت دون العدمى. وعلى فرض القيديه يكون الموضوع متعددداً، فاستصحاب العدمى ثابت دون الوجودى، وهذا هو كلام الشيخ قدس سره، وهو فى غايه المتانه.

كما أن عدم إمكان الجمع بين الاستصحابين، ليس لأجل عدم إمكان شموليته وعموميه دليل الاستصحاب لهما، لأنه لا يمكن الجمع بين اللحاظين المتنافيين وهما كون الزمان مأخوذاً بالظرفيه تارةً والقيديه أخرى، لكمال التنافى بينهما، - كما صدر هذا الإشكال والجواب عن المحقق الخراسانى قدس سره - وذلك لأنه:

أولاً: أن الفاضل النراقي قدس سره لم يبين جهه أخذ الزمان بالوجهين حتى يرد عليه بما قيل.

وثانياً: إن أريد أنه يستلزم ذلك ولم يقله، قلنا معنى الإطلاق في دليل الاستصحاب هو أن كل موردٍ يجمع عنوان اليقين السابق والشك اللاحق لابد أن لا يُنقض من دون ملاحظه الخصوصيات والحيثيات والحالات من الظرفيه والقيديّه وسائر القيود الموجوده في المصاديق، لأن دليل الاستصحاب يشمل كلياً منهما ويحكم بحرمة النقض ان تم فيه شرائطه وأركانه.

نعم، يصح أن يقال بأن شرائطه تامه في أحدهما وذلك في فرض الظرفيه في الاستصحاب الوجودى بخلاف العدمى، كما هو ثابت في عكسه أى في فرض القيديه يكون الأمر عكس ذلك أى تكون شرائطه تامه في العدمى دون الوجودى لتعدد موضوعه كما عرفت.

هذا تمام الكلام في المثال الأول من كلام الفاضل النراقي رحمه الله وقد عرفت عدم تماميه كلامه.

كما أنه على فرض ظرفيه الزمان يصح بيان وجود تعدد المطلوب، بأن يكون أصل الجلوس مطلوباً، وكونه قبل الزوال مطلوباً آخر، فيجوز مع هذا الاحتمال إجراء الاستصحاب، هذا بخلاف ما لو أخذ الزمان قيماً الموجب لتعدد الموضوع، وحينئذٍ التمسك بالاستصحاب الوجودى بواسطه احتمال تعدد المطلوب، ودعوى قيام الوحده العرفيه في الموضوع مسامحةً - كما عن المحقق الخراسانى قدس سره - لا يخلو عن تأمل.



## البحث عن المثال الثانى من موارد تعارض الاستصحاب

ثم نتعرض لسائر الأمثلة تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره ، مما فرضه الفاضل النراقى من تعارض استصحاب وجوب الإمساك وبقائه فى الصوم لمن عرض عليه المرض، مع استصحاب عدم جعل الشارع وجوب إمساكه حتى مع عروض المرض الموجب إلى آخره ما قرره فى توضيحه من تعارض الاستصحابين وتساقطهما، والرجوع إلى أصل حاكم، وعلى استصحاب العدم، وهو استصحاب عدم الرفع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعيه رافعا، فأجاب عنه الشيخ بالنسبه إلى غير الصوم صراحه، كما سنعرضه، بخلاف المحقق النائيني حيث انه أجاب عنه: (إن إجراء استصحاب الوجودى وهو بقاء وجوب الإمساك حتى بعد عروض المرض إنما يجرى لو كان المرض من الحالات الطارئه للمكلف لا- من القيود المأخوذه فى الموضوع وإلا- لأصبح الموضوع متعدداً كالحاضر والمسافر فى التمام والقصر، حيث لا يجرى فيه الاستصحاب، لكونه من إجراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر. ودعوى كون المرض من الحالات لا من القيود واضحه الفساد).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه، لأن مقتضى دعواه عدم جريان استصحاب الوجوب، بل جريان استصحاب العدمى، مع أنه مخدوش:

أولاً: بعدم وضوح كون المرض من القيود عرفاً، بل هو من الحالات

العارضة للإنسان، كما أنه في الدليل أيضاً كذلك حيث قد أوجب العدم على الجميع، إلا أنه قد أخرج ما لو كان مريضاً كما وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» الآية، وليس مثل قوله عليه السلام: «الحاضر يتم والمسافر يقصر» حتى يكون من قبيل تعدد الموضوع.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن الجارى هنا استصحاب الوجوب لا العدم الأزلى، لأن عروض المرض يكون من قبيل الشك في الرفع أو رافعيه الموجود، فالأصل هنا هو عدم الرفع الأعم الشامل للرافعيه، وهذا الاستصحاب يكون موافقاً لاستصحاب الوجوب لا معارضاً، لأن جعل مثل الصوم ونحوه يبقى ثابتاً إلى أن يأتي ما يرفعه، فيكون من قبيل الشك في الرفع لا من الشك في المقتضى كما قرره.

وثانياً: إن المرجع عند تعارضهما - على فرض التسليم - هو استصحاب عدم الرفع إذا كان الشك في وجود الرفع، لا في رافعيه الموجود، إلا يكون المرجع بعد التعارض إلى شك المكلف في أنه بعد ذلك هل هو محكوم بالصوم أو بالافطار.

إذا ثبت هذا في مثال الصوم فيأتي مثل هذا الكلام في الطهارة بعد خروج المذى، حيث أن استصحاب وجود الطهارة يحكم بالبقاء، واستصحاب العدم الأزلى - وهو عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد خروج المذى - يحكم بالعدم، فيتعارضان والمرجع إلى أصل عدم وجود الرفع، وهكذا في الملاقاة للنجاسة التي قام المكلف بالغسل مرّة واحدة، حيث أن استصحاب بقاء نجاستها

يفيد البقاء، وأمّا استصحاب عدم جعل الملاقاه سبباً للنجاسه حتى بالنسبه إلى ما غُسل مرّه واحده يفيد عدم النجاسه فيتعارضان ويتساقطان، والمرجع إلى أصله عدم وجود الرفع للنجاسه، فيجرى جوابنا السابق فيها بما قد عرفت من عدم كون الشك هنا شكاً في المقتضى حتّى يجرى فيه استصحاب عدم الأزلى، هذا أولاً.

ثم إنّ الشك هنا يكون في رافعيه الموجود لا- في وجود الرفع، فلا- مجال للرجوع إلى أصل حاكم بعدم الرفع، بل نتيجةه التعارض بقاء المكلف في الشك في أنّه هل هو محدث أم لا- في الطهاره الحديثيه، أو صار نجساً بالملاقاه أم لا- في مثال النجاسه.

هذا، مضافاً إلى ورود إشكال آخر نقله المحقق النائيني وهو أنّ جعل المذى رافعاً أو غير رافع أمر متأخر رتبته عن أصل جعل الوضوء سبباً للطهاره، فكيف يُعقل أن يؤخذ ما هو متأخر رتبته قيداً في الجعل الذي يعدّ متقدماً رتبته على الرفع. وعليه فالقول بأن الأصل هو عدم جعل الوضوء سبباً للطهاره التي خرج بعدها المذى غير صحيح.

وكيف كان، الأقوى عندنا جريان الاستصحاب الوجودى في جميع تلك الأمثله دون العدمى، والله هو العالم بحقائق الأمور.

## التنبیه الخامس: البحث عن الاستصحاب التعليقي

أقول: يقع البحث في مقامين:

الأول: في أصل جريانه.

والثاني: في بيان معارضته مع استصحاب آخر معه.

أمّا المقام الأول: فقد وقع الخلاف بين الأعلام في جريانه وعدمه، وأصل هذا البحث يعود - حسب نقل المحقق الفيروزآبادي في «عنايه الأصول» - أن العلامة الطباطبائي قد حكم بحرمة العصير من الزبيب إذا غلا تمسكاً بالاستصحاب، وادّعى تقديمه على استصحاب الإباحه الذي يعدّ استصحاباً فعلياً، فأشكل عليه صاحب «المناهل» تبعاً لوالده، وصرح بذلك في درسه بأنه لا مجال لجريان مثل هذا الاستصحاب، لأنه يشترط في جريانه وحجّيته ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمانٍ من الأزمنه قطعاً، ثم يحصل الشك في إرتفاعه بسبب من الأسباب، وعند ذاك يجرى الاستصحاب دون فرض مجرد قابليه الثبوت باعتبار من الاعبارات. وعليه يصبح حينئذٍ مثل هذا الاستصحاب استصحاباً تعليقياً وتقديرياً وهو باطل.

أجاب عند الشيخ قدس سره: بأنه يعتبر في الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً ثمّ الشك في إرتفاع ذلك المحقق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك،

ومن المعلوم أنّ تحقّق كلِّ شيء بحسبه، فإذا قلنا: (العنب يحرم ماءه إذا غلا- أو سبب الغليان) فهنا لازم وملزوم وملازمه، أمّا الملازمه - وبعبارة أخرى سببيه الغليان لتحريم ماء العصير - فهي متحقّقة بالفعل من دون تعليق، وأمّا اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديرى أمر متحقّق فى نفسه فى مقابل عدمه.

أقول: قد استفاد بعض الاعلام من كلامه أنه أراد الردّ على عن صاحب «المناهل» بتصديقه عدم جريان الاستصحاب فى اللازم وهو الحرمة، لأجل عدم كونه متحقّقاً فى الخارج، وأنّه لا نحتاج إلى مثل هذا الاستصحاب حتى يرد علينا هذا الإشكال، بل نستصحب الملازمه التى كانت ثابتة بين الغليان والحرمة فى العصير العنبى، فيتحقّق عندنا أركان الاستصحاب، وهو ثبوت المستصحب يقيناً والشك فى بقائه، هذا كما عن المحقّق النائنى ومن تبعه.

خلافاً لبعض آخر مثل صاحب «عنايه الأصول» حيث استفاد من كلامه رحمه الله بيان جواز جريان الاستصحاب فى كلام الموردين من الملازمه واللازم، وهو حقٌّ، لما قد صرح الشيخ فيما قبله بأنّ تحقّق كلِّ شيء يكون بحسبه، ولم يقصد منه إلاّ جواز جريان الاستصحاب حتى فى اللازم أيضاً، كما لا يخفى، كما يؤمى إليه قوله فى آخر كلامه: (بأن هذا الوجود التقديرى أمرٌ متحقّق فى نفسه فى مقابل عدمه) حيث لا يساعد هذه العبارة مع الملازمه لأنها متحقّق بالفعل.

والتحقيق: يقتضى المقام أولاً التعرّض لجريان الاستصحاب فى اللازم أى

الحرمة، ثم التعرّض لكيفية جريان الاستصحاب في الملازمه، وتفصيل الكلام وتوضيح المرام في المقام موقوفٌ على تقديم أمور لا يخلو الإطلاع عليها عن فائده:

الأمر الأول: أنّه لا إشكال في أنه يعتبر في جريان الاستصحاب الوجودى من ملاحظه وجود للمستصحب على حسب ما يناسبه من وجود فى وعاء العين أو الاعتبار، لأنه من الواضح أنّ ما لا وجود له أصلاً لا يمكن الحكم ببقاءه والتعبد بآثاره، وأما لزوم كون هذا الوجود وجوداً فعلياً متحققاً فى الخارج فلا، فكما يجوز إجراء الاستصحاب فى المستصحب الذى كان له وجودٌ بالفعل عيناً، كذلك يصح إجراء الاستصحاب فيما إذا كان للمستصحب وجوداً تقديرياً على حسب ما يناسبه، إذا كان للحكم بالتعبد به بقاءً له أثرٌ شرعياً. نعم إجراء الاستصحاب فى المستصحب الذى لم يكن له الوجود أصلاً لا فى العين ولا فى الاعتبار لا بالفعل ولا بالتقدير ممّا لا يعقل كما هو واضح.

وأيضاً يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى، حتى يصح التعبد ببقائه باعتبار حكمه، وأما الموضوعات التى لا يترتب على بقائها أثر شرعى فلا وجه للتعبد بآثاره، إذ لا أثر له حتى يتعبد به.

وهذان الأمران فى الاستصحاب من المسلّمات والواضحات التى لا يحتاج إلى مزيد بيان.

## أقسام الموضوعات المأخوذة في الأحكام

الأمر الثاني: إنّ الموضوعات المأخوذة في الأحكام تكون على أنحاء مختلفه:

تاره: يكون الموضوع بوصفه العنوانى موضوعاً للحكم، بحيث لو زال منه الوصف العنوانى لما ترتب عليه الحكم، ولا بدّ من العلم بذلك إمّا من الدليل أو من أمر خارجى، فلا إشكال فى مثله أن الحكم يدور مدار ذلك الوصف والإسم، ومثل ذلك فى الأحكام كثيره فإنّ الحائض يحرم عليها الصلاه والدخول فى المسجدين وأمثال ذلك، حيث يحصل لنا العلم من الدليل بأن وصف الحيض هو الدخيل فى تحقّق حرمه الدخول فى الصلاه والمسجدين وجوداً وعدمًا، فإذا حاضت المرأة حرم عليها، وإذا طهرت جاز لها الصلاه والدخول، ومثل المسافر يقصّر والحاضر يتم، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم معلقاً على الموضوع المستصحب بالوصف العنوانى كالأمثله المزبوره، أو يكون معلقاً على الموضوع بصوره الشرطيه والتقييديه مثل ما ورد من أنّ المرأة إذا حاضت فعليها كذا وكذا، والإنسان إذا سافر حكمه كذا.

وأخرى: ما ليس الوصف العنوانى دخيلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً كالسابق، بل كان دخيلاً فى حدوث الحكم وتعلقه بذات الموضوع وحقيقته، بحيث كان الحكم بعد حدوثه باقياً حتى مع العلم بزوال وصفه، سواء كان حصول العلم بذلك من الدليل أو بواسطه أمر خارجى، وهو مثل ما لورود فى الدليل أنّ الحنطه

والشعير إذا لاقتا نجساً ينجسان، حيث نعلم أن وصف الحنطيه لا دخاله له في عروض النجاسه حدوداً وبقاءً، بل الموضوع حقيقه هو نفس الذات وحقيقه جسمه، فالنجاسه تبقى حتى إذا صار دقيقاً أو خبزاً، وهكذا الأمر في الحطب إذا صار نجساً، فإنه نجس مادام يصدق عليه أنه جسم حتى وإن صار فحماً. نعم لو استحال وصار رماداً وتغيرت حقيقه ربما يوجب ذلك أن لا يبقى على نجاسته، كما هو الحال في الكلب إذا استحال وصار ملحاً وأمثال ذلك.

وهاتان الصورتان حكمها واضح من حيث بقاء الحكم وعدمه ببقاء موضوعه بوصفه العنوانى وعدم بقائه، ومن حيث عدم جريان الاستصحاب فيها لوقوع الخلل فى أركانه، من حيث أن الدليل أو الأمر الخارجى قد ازال الشك عن المكلف من حيث ثبوت الحكم وعدمه، فلا شك فى البين حتى نحتاج إلى الاستصحاب، كما لا يخفى.

وثالثه: ما لم يكن الأمر بهذين القسمين، أى لم يعلم من الدليل أو من الخارج بأن الوصف العنوانى هل هو على النحو الأول وكونه على محدثه ومُبقية للحكم، أو أنه على النحو الثانى بكونه على محدثه فقط دون المبقية، وشكنا فى ذلك عند زوال الوصف، وأن الحكم باق على حاله أم لا؟

قسّم المحقق النائنى قدس سره هذا النوع إلى قسمين:

تاره: تكون المراتب المتبادله والحالات الوارده على الحقيقه متباينه عرفاً حقيقه، بحيث يكون الواجد مبانئاً للفاقد، وكان الوصف عرفاً من مقومات الحقيقه



والذات، ففي هذه الصورة لا- إشكال في لزوم الاكتفاء في الحكم على الواجد، ولا يجرى فيه الاستصحاب، لأنه يلزم تسريه الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وأخرى: ما لا يكون كذلك بل كان التغيير والتبدل من حالات الموضوع بحيث لا يضرّ التبدل في حقيقه الذات عرفاً، وكانت الذات عرفاً باقيه ومحفوظه في جميع التبدلات والتقلبات الواردة عليها أو في بعضها، ففي مثل ذلك يجرى استصحاب بقاء الحكم ويثبت بقائه في الحالات المتبادله.

انتهى خلاصه كلامه في «فوائد الأصول» (١).

أقول: ولكن بعد التأمل يظهر اندفاع تقسيمه الموضوع الأخير إلى قسمين، لأنه إذا فرض كون التغيير موجباً لتغير الحقيقه، وفرض التباين بين الحالتين موجباً لدخوله في الصورة الأولى - من الأقسام الذي قلنا إنه لا فرق في أن يكون طريق العلم بذلك من الدليل أو من أمر خارجي، وهذا هو الأمر الخارجي الذي فرض - فلا يكون حينئذٍ من أقسام صوره الشك التي هو ثالث الأقسام في المسأله. وعليه، فالصحيح أن يفرض في صوره الشك أنه لو علم كون الوصف من الحالات لكن شك في كيفية دخالته في الحكم بقاءً وأنه هل يكون وجوده علّه محدثه لحدوث الحكم فقط، أو هو مع بقائه؟ فحينئذٍ ينبغي التمسك في صوره الشك بالاستصحاب، ومثاله ما لو قيل الماء المتغير بوصف النجاسه بأحد أوصافها٩.

نجس، فإذا زال تغيره وشككنا في بقاء النجاسه، فإن المرجع حينئذٍ إلى الاستصحاب، ويحكم ببقاء النجاسه، وأمثال ذلك في أبواب الفقه كثيره جداً.

وبالجملة: فالاستصحاب إنَّما يجرى إذا لم يتكفل الدليل حكم المشكوك، ولكن كان المشكوك بنظر العرف عين المتيقن، سواء صدق عليه اسم المتيقن أو لم يصدق، مثل الحنطه المتنجسه إذا صارت دقيقاً أو خبزاً حيث أن اسمها يتغير، لكن تبقى حقيقتها كما هي، فعند الشك في بقاء النجاسه يستصحب، كما لا يخفى.

### أقسام الحكم الشرعي المستصحب

الأمر الثالث: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً يكون على قسمين:

١- قد يكون حكماً جزئياً، بأن يتعلق حكم خاص لموضوع خاص، مثل قول الشارع: (المستطيع يجب عليه الحج) فإذا صار الشخص مستطيعاً صار الحكم - وهو وجوب الحج - في حقه فعلياً، فالشك في بقاءه لا يتصور إلا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يوجب الشك في بقاء حكمه، ولا إشكال في إجراء الاستصحاب في الحكم الجزئي.

٢- وقد يكون حكماً كلياً في مقابل الجزئي، أي الحكم المنشأ على موضوعه يكون مجعولاً - بصوره الكلي، كجعل الشارع وجوب الحج على كل بالغ عاقل مستطيع، فالشك في بقاء مثل هذا الحكم يتصور على أحد وجوه ثلاثه:

الأول: من جهه الشك في تحقق النسخ وعدمه، حيث إنه لو حصل له شك

هذا وقلنا بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه كما هو المختار - خلافاً لبعض آخر مثل سيدنا الخوئى قدس سره حيث لا يقول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه، فلا يبقى لمثله مجال للورود فى هذا البحث إذا كان الشك فى الحكم الكلى - فحينئذٍ لو شك المكلف فى بقاء الحكم المتعلق على الموضوع، أو شك فى بقاء موضوعه الحكم - على إختلاف القولين فى المسأله - أى فيما هو المجمعول، فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم النسخ والحكم ببقاء الوجوب.

الثانى: عن الشك فى بقاء الحكم من جهه تغير بعض حالات الموضوع، وهو مثل الشك فى بقاء النجاسه فى الماء المتغير الذى زال عنه التغير من قبل نفسه، فإنه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه أيضاً، وهذا القسم من الاستصحاب عامّ البلوى، ويحتاج إليه المجتهد فى الشبهات الحكيمه ولاحظ للمقلد فيها.

والفرق بين الاستصحاب فى الحكم الجزئى مع الاستصحاب فى هذين القسمين من الكلى، هو أنه يتوقف جريان الاستصحاب فى الحكم الجزئى على وجود الموضوع خارجاً، وفعليه الحكم فى الموضوع مع عروض الشك فى البقاء، هذا بخلاف القسمين الآخرين حيث أن الاستصحاب يجرى فيهما ولو مع فرض وجود الموضوع، ولو لم يتحقق الموضوع ولم يتبدل بعض حالاته.

كما أن الفرق فى جريان الاستصحاب فى القسمين من الكلى هو أنه لا يتوقف حصول الشك فى بقاء الحكم على فرض وجود الموضوع مع تبدل بعض

حالاته، لأن الشك كان فى نسخ الحكم لا من جهه حالات الموضوع، بخلاف الاستصحاب فى القسم الثانى حيث يتوقف على فرض وجود الموضوع وفرض تبدل بعض حالاته، وإن لم يكن فعلياً، كما كان فى الحكم الجزئى، فإنّ المستصحب فى القسمين من الحكم الكلى يكون فيه نحو من التقدير والتعليق، وهو تعلّق الحكم على فرض وجود الموضوع حتى إذ لم يكن فعلياً، بخلاف الحكم الجزئى حيث لا- تعليق فى موضوعه أصلاً، لما عرفت من لزوم فعلية موضوعه فى الخارج حتى يصحّ جريان الاستصحاب فيه.

الثالث: أن يكون وجه الشك فى بقاء الحكم الكلى هو الشك لأجل كون موضوعه مركباً من الجزئين أو أزيد عند فرض تبدل بعض حالات احد جزئيه وقبل فرض وجود جزئيه الآخر، كما لو شك فى بقاء الحرمة والنجاسة المترتبة على العنب على تقدير الغليان، عند فرض وجود العنب وتبدله إلى الزبيب قبل غليانه، والواجب حينئذ هو استصحاب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان، ويترتب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أن وصف العنبيه والزبيبه كان من حالات الموضوع لا- من مقوماته، فهذا القسم من الاستصحاب يُسمى بالاستصحاب التعليقى.

## أقسام التعليق الوارد على لسان الشارع

الأمر الرابع: إنّ التعليقات الواقعة في لسان الشرع مثل: (الماء إذا بلغ قدر كُرِّ لم ينجسه شيء) وقوله: (إذا نشَّ العصير العنبي أو غلا يحرم أو يتنجس) يقع ثبوتاً على أنحاء أربعة:

تاره: يجعل الشارع الحكم متعلقاً لموضوعه على تقدير شيء، فيكون المجعول في المثاليين هو الاعتصام على تقدير الكرية، والحرمة والنجاسة على تقدير الغليان.

وأخرى: يجعل الشارع الحكم على موضوعٍ مقيّد بعنوان، فيكون المجعول اعتصام الماء المتقيد ببلوغه كراً، والحرمة والنجاسة على العصير المتقيد بكونه مغلياً.

وثالثه: كون المجعول هو السبب من الكرية والاعتصام والغليان والحرمة والنجاسة.

ورابعه: كون المجعول هو ثبوت الملازمة بين الكرية والاعتصام والغليان والحرمة.

هذا كله من جهة احتمالات مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات: فلا إشكال في إمكان الجعل بالقسمين الأولين، وأما الأخيران فهل يجوز أم لا، فهو متوقف على ملاحظته المبني حيث إنهما يعدّان من الأحكام الوضعية.

الترم بعضُ كالمحقق النائيني قدس سره بأنّ مثل ذلك لا تنالها يد الوضع والرفع، فلا تكون السبب والشرط والملازمة ونحوهما من المجعولات، خلافاً لآخرين

ومنهم المحقق الخميني - كما هو الحقّ عندنا - من الالتزام بأنّ ما لا يمكن وقوع الجعل عليه هو السبب والشروط والملازمه التكوينيّة لا التشريعيه، لأنّ التشريعيه ليس إلاّ الاعتبار سنّ القانون وهو من المجعولات، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات والاستظهار: فلا بدّ من ملاحظه الأدله الوارده حيث تختلف باختلاف المقامات ومناسبات الأحكام والموضوعات.

أقول: ثم إنّ التعليق قد يقع في كلام الشارع: أما في الموضوع أو في الحكم، وقد لا يقع في كلام الشارع بل العقل يحكم بالتعليق تارة في الموضوع، وأخرى في الحكم، وعليه فلا بأس لإيراد المثال لكل واحد منها حتّى يتضح المراد والمرام:

فالمثال للتعليق الأوّل في كلام الشارع: هو ما لو قال: (الاناء إذا بلغ مساحته ثلاثه اشبار طولاً في الطول وثلاثه عرضاً في العرض وثلاثه عمقاً في العمق فهو كثر) فإنّ هذا تعليق في الموضوع وقع في لسان الشرع.

وقد يكون التعليق عقلياً وهو ما إذا صدر من الشارع بصوره التخيير مثل ما لو قال: (الكر مساحته ثلاثه اشبار في ثلاثه اشبار في ثلاثه اشبار) حيث يحكم العقل في ذلك بصوره التعليق في الماء الناقص عن هذا الحدّ، كما يحكم العقل بأنّه لو زاد الماء عن هذا الحدّ كان كراً بالأولويّه، والحكم العقلي في المورد ين تعلقي بملاحظه الموضوع. ومثل هذين المثالين يجري في الحكم أيضاً، لأنّه:

١- قد يكون التعليق في الحكم وارداً على لسان الشارع مثل ما لو قال: (العصير العنبى إذا غلى يحرم).

٢- وقد يكون الصادر منه بلسان التنجيز، مثل: (العصير العنبى المغلّى حرام) حيث أنّ العقل يجعله بصورة التعليق فى الحكم، ويقول مراد الشارع هو أنّ العصير العنبى إذا غلى يحرم، فهذا التعليق عقلى لا- شرعى، لوضوح أنّ التنجيز والتعليق يعدّان من الحالات الطارئة على القضايا فى ظاهر اللفظ شرعاً أو عقلاً.

أقول: هذه هى الأمور الأربعة فى المقدمة، فنرجع إلى أصل المسألة ونتعرّض لقول من أنكر الاستصحاب مثل المحقّق النائينى قدس سره حتى نلاحظ الملاك الذى تمسّك به فى انكاره، ونحاول الجواب عنه، فنقول ومن الله الاستعانة:

لاحظ رحمه الله تفسير الاستصحاب التعليقى بأنّه الحكم المتعلق بالموضوع المركّب من الجزئين إذا وجد أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته قبل تحقّق الجزء الآخر، ولذلك اشكل عليه بعدّه إشكالات:

الاشكال الأول: بما أنّ الاستصحاب فى المثال المعروف: (العصير العنبى إذا غلا يحرم) من الاستصحابات الوجودية، فلا بدّ من وجود المستصحب قبل تعلّق الحكم، حتّى يصح إصدار الحكم التبعدى من الشارع فى حقّه كما قد عرفت ذلك فى المقدمة الأولى، وحيث لا وجود للمستصحب، كيف يُعقل إصدار الحكم والزام المكلف بالتعبّد به؟! ومن المعلوم فى المثال المذكور أنّه ليس للزبيب مجرداً حكم كما لم يكن للعنب بنفسه حكم أيضاً، ومن المعلوم أنّ نسبة الموضوع إلى الحكم تكون كنسبه العله إلى المعلول، فكما لا- يعقل تقدم المعلول مع على علته، فكذلك لا يُعقل تقدم الحكم على الموضوع، فكيف يمكن الحكم بالحرمة قبل تحقّق الجزء

الآخر للموضوع وهو الغليان، وعليه فلا معنى لاستصحاب ما لا يكون موجوداً وثابتاً إذ لا يعقل التعبد ببقاء وجود ما لا وجود له.

الاشكال الثانى: انه ليس للموجود من الجزئين أثر شرعى إلا إذا انضم إليه الجزء الآخر، فليس للعصير العنبى أثر إلا إذا انضم إليه الغليان، وهذا ممّا لا شك فيه، وعليه فلا معنى لاستصحابه، لعدم وجود الأثر حتى يستصحب.

الاشكال الثالث: إنّ التعليق هنا يعنى بأن يقال إذا انضم الغليان إلى العصير حرم بحكم العقل، ولا يخفى أنّ هذه القضية قضيه تعليقيه عقليه لا شرعيه، لأنه لازم جعل الحكم على الموضوع المركب.

هذا ملخّص كلامه رحمه الله بطوله فى فوائده.

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: إنّ البحث فى المقام عن القضايا التى ورد التعليق فيها فى لسان الشرع كما فى المثال المذكور، حيث قال الشارع: (العصير العنبى إذا نشّ وغلا- يحرم)، وعليه فجعل الموضوع فى مثل هذه تلك القضايا من المركبات لا- يخلو عن تأمّل، لوضوح أن الموضوع فى القضايا الشرطيه مثل: (إن جاءك زيدٌ فأكرمه) يعدّ عند العرف من الأمور التى لها موضوع واحد، وهو مجئ زيد حيث أخذ موضوعاً لوجوب الاكرام.

لا يقال: بأن زيداً أحد جزئى الموضوع والمجئ هو الجزء الآخر له.

لأنه يقال: إنّ قيود الموضوع أمر غير أجزاء الموضوع، ولذلك قيل فى



القيود والشروط: تقيّد جزءٌ وقيّدٌ خارجي، وهذا بخلاف حكم الوجوب المتعلق بالصلاه حيث يكون الموضوع - وهو الصلاه - من المركبات الشرعيه ومشمّله على أجزاء عديده، وكذلك الحج بخلاف الصوم حيث إنّ أمر بسيط لولم ندخل النيه في أجزاءه وإلا كان مركباً من الإمساك مع النيه القريبه، فإذا لم يصبح الموضوع في المقام إلا شيئاً واحداً وهو العنب المغلّي، فإن انضمام قيد الغليان إليه حتى يترتب عليه الحكم يعدّ أمراً شرعياً لا عقلياً كما ادّعاه في الإشكال الثالث.

وعليه، فظهر مما ذكرناه في جوابه أنّه ليس الحكم بالحرمة عند الغليان من قبيل تقدم الحكم على بعض أجزاء الموضوع.

وثانياً: إنّ لا- يعتبر في الاستصحاب وجود المتيقن حال الاستصحاب، بل يكفي في صحه جريانه وجود اليقين والشك بالفعل بحيث كان في زمن الشك الحكم بالبقاء له أثر شرعي، ولولم يكن في ذلك - أي في زمن الشك - المتيقن موجوداً، وهكذا الأمر في المقام لوضوح أن اليقين بكون العصير العنب المغلّي حرام موجودٌ ولولم يكن أصل العنب كذلك موجوداً، واستصحابه في حال صيرورته زيبياً مع الشك في تحققه له أثر شرعي، وهو الحكم بحرّمته حال غليانه، فيكفي هذا المقدار في تحقق الاركان وجريان الاستصحاب لولم يكن فيه إشكال آخر. ودعواه رحمه الله أنّ جزء الموضوع لا وجود له في التعليق، ليس بأمرٍ مقبول، لوضوح أنه كيف لا- يكون موجوداً مع أن العنب قد عدّه الشارع موضوعاً للحرمة عند غليانه، وقد عرفت كفايه اعتبار الوجود وفرضه في صحه تعلق الحكم به، وأنّه

لا- نحتاج فى الأحكام الكليه من فرض الوجود فى الخارج، وبالتالى فالأقوى أن الاستصحاب جارٍ فى الأحكام التعليقيه لتماميه أركان الاستصحاب فيه من فعليه الشك واليقين، ويكون داخلاً تحت قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فالاستصحاب التعليقى فى ناحيه اللزم وهو الحرمة إذا عرض الشك فى بقائها بواسطه تبدل بعض حالات موضوع الحكم - أى صيروره العنب جافاً بحيث تغير حتى اسمه وصار زيبياً - جارٍ بلا إشكال من تلك الناحيه، كما عليه الشيخ رحمه الله على حسب ما استفدناه من كلامه - كما ورد التصريح به فى عنايه الأصول - خلافاً لما فهمه المحقق النائنى من كلامه من اختصاصه باستصحاب الملازمه.

وثانياً: يقع الكلام فى جريان الاستصحاب فى الملازمه الثابته بين العصير العنبى المغلى والحرمة، فهل يجوز استصحابها إلى حال الزبيبه أم لا؟ فقد أورد عليه المحقق النائنى بإشكالين، الأول مبناى والآخر بناى.

أما الأول: وهو أن الملازمه بحسب تصوره حيث تكون من الأحكام الوضعيه التى لا تنالها يد الجعل والتشريع تندرج فى الأمور العقلية، فإثبات الحكم فيه يوجب أن يكون أصلاً مثبتاً، إذ العقل يحكم بها بعد جعل الشارع الحكم على الموضوع المركب على حسب تصوره. لكن قد عرفت الإشكال فيه وبأنها قابله للجعل والوضع لأنها تشريعيه لا تكوينيه، فلا نعيد.

الإشكال الثانى: ادعى رحمه الله أن مرجع الشك فى الملازمه هنا إلى الشك فى نسخ الحكم، فيجرى استصحاب عدم نسخه بلا إشكال لكنه غير مفيد فى المقام.

وأما بيان وجه كون الشك هنا راجعاً إلى الشك في النسخ: هو أنّ الشك في بقاء الملازمه مرجعه إلى الشك في بقاء الملازمه بين تمام الموضوع والحكم، ولا يعقل ذلك - أي عروض هذا الشك - إلا أن يكون بواسطة الشك في نسخ الحكم من قبل الشارع، وهذا الاستصحاب - أي عدم النسخ - يكون مغايراً مع الاستصحاب التعليقي.

وفيه: هذا التوجيه غير تام أيضاً لوضوح أن ثبوت الملازمه بين الموضوع وهو العصير العنبي المغلّي وبين حكمه من الحرمة والنجاسة ثابتٌ لا طريق للشك فيه، بل الشك إنّما يعرض من جهة الشك في تبدّل بعض حالات الموضوع، وهو تعنون العصير بكونه عصيراً للزبيب، مع كون الدليل المثبت للملازمه هو العنب، فيستصحب تلك الملازمه الثابته في العصير العنبي إلى زمان صيرورته زيبياً، فمثل هذا الشك لا يعدّ شكاً في النسخ كما لا يخفى.

ولكن الحق أن يقال: إنّ السببيّه والملازمه لو ثبت جعلهما من قبل الشرع بين العنب المغلّي والحرمة، وشككنا فيهما بعد صيرورته زيبياً، فحينئذٍ برغم أنّ وان كان الاستصحاب جارٍ مثل جريان استصحاب في سائر الأحكام الوضعيه، إلا أنه لا يعدّ حينئذٍ من الاستصحاب التعليقي الذي وقع فيه البحث، بل يكون هو استصحاب تنجيزي، فلا يوجب جريان مثل هذا الاستصحاب وإثبات الملازمه أو السببيه اندراجاً في الأصول المثبته، لأن المفروض كون المستصحب بنفسه من الأحكام المجعوله الشرعيه.

مناقشه المحقق الخميني: قال رحمه الله في رسالته (١) أنّ المشكله فى جريان هذا الاستصحاب فى المقام من جهه أخرى وهى أنّ جعل الملازمه والسببيه حتى ولو كان شرعياً لكن وجود اللازم والمسبب عند وجود صاحبهما أمرٌ عقلى فيكون مثبتاً، وإرجاعهما إلى جعل اللازم والمسبب عقيب صاحبهما أتكّار للمبنى.

أقول: لكنه مندفع بأنه ليس المقصود من إجراء الاستصحاب إلّا- إثبات الملازمه فى حال تبدّل بعض حالات العنب، فيكون المستصحب هنا بنفسه حكماً شرعياً على الفرض، ولو فرض أنه سببٌ فى ثبوت وابقاء وجود اللازم والمسبب عند وجود صاحبهما عقلاً، لكنه ليس بمقصود فى الاستصحاب حتى يكون أصلاً مثبتاً.

نعم، يرد عليه إشكال آخر: وهو أنه لو أجرينا الاستصحاب التعليقى وقلنا بجعل أصل اللازم وهو الحرمة على العصير العنبى المغلّى فهو يُغنينا عن إجراء استصحاب أصل الملازمه والسببيه، إلّا إذا التزمنا بعدم جواز إجراء استصحاب التعليقى أو عدم حجتيه فحينئذٍ يصحّ الرجوع إلى استصحاب الملازمه والسببيه لو ثبت أصل جعلهما شرعاً.

الاشكال الثالث: ثم إنّ المحقق النائيني قدس سره حيث أنكر الاستصحاب بما قد عرفت، أضاف فى آخر كلامه إشكالين آخرين إلى جريان الاستصحاب فى المقام وإلى الاشكال الأول وهو النقص بموارد لا يظن إلتزامه بجريانه فيه ٨.

مثل ما إذا كان اللباس مشكوكاً للشك في اتخاذه من مأكول اللحم وعدمه، فيستصحب ويحكم بصحة الصلاه معه، لأنه لو صلى قبل تلبسه به كان صلاته صحيحه، فحكم بصحة صلاته عند لبسه بمقتضى دلالة الاستصحاب التعليقى الدال على الصحة.

أقول: لكنه مخدوش لأن هذا الاستصحاب برغم امكان جريانه ولكن لا نحتاج إليه لوجود استصحاب تنجيزى يوجب رفع الشك عنه، وهو أصاله عدم المانع، أى عدم مانع الموجود، فمع وجود هذا الأصل نستغنى عن مثل هذا الاستصحاب التعليقى، وإن جعلنا عدم كون اللباس من غير المأكول شرطاً للساتر، فلازم إحراز الشرطيه للساتر يمنعنا عن الرجوع إلى الاستصحاب التعليقى، ولعل عدم إلتزامهم به كان لأجل ما ذكرناه، لا لعدم جريان الاستصحاب التعليقى كما ادّعاه رحمه الله .

الاشكال الرابع: الإشكال الثانى منه رحمه الله فى هذا المقام حيث ناقش فى أن جريان الاستصحاب فى خصوص مثال العنب والزبيب يعدّ من المناقشه فى الموضوع وقال فى توجيه مراده (بأنّ الذى ينجس بالغليان إنّما هو ماء العنب لا جرمه إلاّ تبعاً، فالموضوع للنجاسه هو الماء وقد انعدم بصيروره العنب زبيباً، والباقى فى الحالين إنّما هو الجرم وهو ليس موضوعاً للنجاسه والحرمة، والزبيب لا يغلى إلاّ إذا اكتسب ماءً جديداً من الخارج، وغليان الماء المكتسب من الخارج

ليس موضوعاً للنجاسه والحرمه، فالموضوع لهما قد ارتفع قطعاً انتهى (١).

أقول: ولا يخفى أنّ هذا الإشكال يرجع إلى دعوى تغيير الموضوع، بحيث لو أريد إجراء الاستصحاب فيه يكون من باب تسريه الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وعليه فلا يعدّ هذا الاشكال - إشكالاً لأساس الاستصحاب التعليقي، فلذلك يصحّ لمن أنكر هذا التغيير أن يقول إنّ الماء الذى جفّ فى الزبيب لم يكن موجّباً لخروجه عن موضوعه، فيجرى فيه الاستصحاب، مضافاً إلى أنّ له أن يلتزم بجواز الغليان فى نفس العنب بجرمه بعد أخذ مائه، مع أنه لا يخلو عن إشكال.

وكيف كان، فإنّ مثل هذه المناقشات لا يوجب الوهن فى حجيه الاستصحاب التعليقي كما لا يخفى، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ لو سلّم إنتفاء الموضوع، واحراز تقديره وجود المستصحب فى الاستصحاب، وتمّ هذا المقال، فإنّه يوجب ذلك الاخلال حتى باستصحاب الأحكام المطلقه الفعلية الثابته على العنب، مثلاً ما لو نذر الرجل أن يتصدق بهذا العنب الذى أصبح زبيباً، حيث توجب تلك المناقشه أن لا يجرى فيه استصحاب حكم النذر المتعلق على العنب، بدعوى عدم بقاء موضوعه، مع أنّها غير صحيحه لوضوح أن التبدّل إلى الجفاف ليس إلاّ من الحالات لا من مقومات الموضوع.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول وهو البحث عن جريان الاستصحاب ٢.

التعليقى فى اللازم (أى الحرمه) أو التنجيزى فى الملازمه.

### تعارض الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى

وأما المقام الثانى: وهو البحث عن قيام التعارض بين الاستصحاب التعليقى مع استصحاب تنجيزى آخر، فلا بأس بالإشاره إليه، فنقول:

إنّ توهم المعارضه - على ما يظهر من كلمات القوم - أيضاً يكون على نحوين:

تارة: توهم معارضه هذا الاستصحاب التعليقى لحرمه الزيب بعد الغليان مع استصحاب الحليه التى كانت ثابتة قبل غليان الزيب، وهو المستفاد من ظاهر كلام الشيخ.

وأخرى: توهم المعارضه بين استصحاب الحليه الثابته للعب قبل الغليان لإثبات حليته بعد الغليان فى حال الزيبه، فيقع التعارض بين استصحاب الحليه واستصحاب الحرمه للزيب بعد غليانه.

قال النائنى عن التوهم الأخير: إنّه لا يمكن القول بحكومه استصحاب الحرمه التعليقى على استصحاب الحليه لأن هذين الشكين أى الشك فى حليه الزيب قبل الغليان وحرمته ونجاسته بعده فى رتبته واحده، وليس أحد الشكين وهو الشك فى الحليه مسبباً عن الشك فى الحرمه والنجاسه حتّى يقال بحكومه الثانى على الأوّل، ولذلك عدل المحقق النائنى عنه إلى الإحتمال الأوّل بوقوع المعارضه بين استصحاب الحليه الثابته للعب قبل الغليان، وإجراء الحكم بالحليه إلى حال الزيب بعد الغليان، وبين استصحاب الحرمه التعليقه للزيب، ففى مثله

قال يصح أن ندعى حكومه استصحاب الحرمة على استصحاب الحليه، لأن الشك في الحليه بعد الغليان في الزبيب يكون مسبباً عن الشك في كيفيه الحكم المجعول على عصير العنب، لأنه لولا حطنا الحكم بصوره المطلق حتى يشمل حال الزبيبه، فلا يبقى حينئذ شك في الحليه والطهاره كما هو مقتضى الاستصحاب التعليقى، مثل ما لو دلّ الدليل بلفظه على الإطلاق، فبذلك يظهر حكومه الاستصحاب التعليقى على الاستصحاب الجارى في الحليه، هذا.

### مناقشه المحقق الخراسانى

يظهر من كلام المحقق الخراسانى أنه فهم من دعوى المعارضه فى كلام المستشكل أنها قائمه كانت بين الحليه الثابته للزبيبه من الحليه الثابته للعنب بصوره الإطلاق، وبين الحرمة المتعلقة بالغليان، ولذلك أجاب بأنه لا تنافى بين الحليه المطلقه الثابته للعنب الثابته للزبيب بالاستصحاب، وبين الحرمة المتعلقة على الغليان فى العنب بالدليل وفى الزبيب بالاستصحاب، لأن الحليه مغيايه بعدم الغليان، كما لا منافاه بين الحليه المغيايه بعدم الغليان على الحرمة المعلقه على الغليان فى الزبيب إذا كان بالقطع وبواسطه الدليل، وكذلك لا منافاه بين استصحابهما - أى استصحاب الحليه للزبيب قبل الغليان، واستصحاب الحرمة للزبيب بعد الغليان - إذ حال الاستصحاب لا يكون أولى من حال لسان الدليل، كما لا يخفى.



والتحقيق: الإنصاف هو قيام الحكومه عند التعارض المتوهم بين استصحاب الحرمة التعليقه للزبيب بعد الغليان وبين استصحاب الحليته التي كانت ثابتة للزبيب باعتبار كونه عنباً وحلالاً، غايه الأمر قبل الغليان كان حلالاً قطعاً، وبعد الغليان يشك، والغايه التي توجب عدم التنافي بين الحليه والحرمة هي في العنب الذي وقع في لسان الدليل، لا في مثل الزبيب، إذ في الزبيب لا بد أن يظهر حال لسان الدليل الوارد إما بشموله بدليل لفظي إطلاقي، أو بواسطة الاستصحاب وهو الاستصحاب التعليقي، فإذا قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي وحجيته لزم من ذلك رفع الشك عن الحليته لما بعد الغليان في الزبيب، لما قد عرفت من أنّ الشك في الحليته مسببٌ عن الشك في كيفية جعل الشارع وأنه لا يخلو إمّا لاحظه من خلال الدليل اللفظي فهو مفقود، أو الدليل الأصلي وهو الاستصحاب فهو هنا موجود، وهذا هو مراد الشيخ ظاهراً من الحليه الثابته للزبيب قبل الغليان وبيان الحكومه، وعليه فلا وجه حينئذٍ للحكم بقيام المعارضه بين الاستصحابين ثم الحكم بسقوطهما والرجوع إلى أصاله الطهاره أو الحليته كما صرح بذلك المحقق النائيني.

أقول: وبهذا التوضيح الذي ذكرنا ظهر الجواب عمّا أورده المحقق الخوئي رداً على شيخه النائيني حيث يقول: (إنّ كلا الشكين في رتبه واحده وليس أحدهما مسبباً عن الآخر، بل كلاهما مسببٌ عن العلم الإجمالي الدال على أنّ المجعول في حق المكلف في هذه الحاله إمّا الحليه أو الحرمة، وحيث ان الشك في حرمة الزبيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين: أحدهما حليه هذا الزبيب قبل

الغليان، وثانيهما حرمة العنب على تقدير الغليان، فباعتبار الحليه قبل الغليان يجرى الاستصحاب التنجيزي، ويُحكم بحليته، وباعتبار حرمة على تقدير الغليان يجرى الاستصحاب التعليقي ويحكم بالحرمة، وحيث لا يمكن إجتماعهما فيتساقطان بالمعارضه) انتهى.

وجه ظهور الجواب: أنه لولا- ورود دليل: (العنب إذا غلا- يحرم) لما عرض لنا شك في بقاء حليه الزبيب حتى لما بعد الغليان، فمن ذلك يظهر أن سبب الشك في الحليه هو عدم ظهور لسان الدليل في بدو الأمر، فإذا تمسك المدعى بالاستصحاب التقديري وحكم بالحرمة، أوجب ذلك زوال ذلك الشك في الحليه، فالسبب والمسبب ليس معناه إلا هذا، وهو حاصل.

أقول: كما يظهر من كلامنا الجواب عما ذكره المحقق الخوئي تأييداً لكلام المحقق الخراساني حيث قال: (إن استصحاب الحليه غير موجود هنا، لوجود أصل حاكم عليه غير استصحاب التعليقي، لأن الحليه في السبب كانت مغياة بالغليان، فلا تكون مطلقة للتنافي بين إطلاق الحليه والحرمة المتعلقة بعد الغليان في العنب كما هو واضح، وأما الحليه في الزبيب، فهي وإن كانت متيقنه، إلا أنها مردده بين أنها هي الحليه التي كانت ثابتة للعنب بعينها حتى تكون مغياة بالغليان، أو أنها حادثه للزبيب بعنوانه، فتكون باقيه ولو بالاستصحاب، والأصل عدم حدوث حليه جديده، وبقاء الحليه السابقه المغياة بالغليان وهي ترتفع به، فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهمه غير تامه) انتهى.

وجه ظهور الجواب: إنا نختار الشق الأوّل، أى كون حلّيه الزبيب هى الحلّيه الثابته للعنب، ولكن لا- تُسَلِّم كونها مغتياه بالغليان قطعاً، لأنّ التى كانت كذلك هى الحلّيه للعنب، وأما الحلّيه للزبيب فهى مشكوكه بكونها مغتياه، إلّا أن يتمسك بالاستصحاب التعليقى وهو المطلوب من القائل، والدفع يتحقق بالحكومه كما عرفت، فبذلك لا نحتاج إلى أصل عدم حدوث حلّيه جديده كما ادّعاه رحمه الله .

وأيضاً: ظهر الجواب فى كلامنا عن الإشكال فى أصل السببى والمسببى حيث قد انكروهما بتوهم أنّ كلا الشكين فى رتبه واحده، حيث قد عرفت خلافه، فلا نعيد.

وأخيراً: هنا إشكال آخر على القول بالسببى وهو أن الأصل السببى إنّما يوجب ترتّب الآثار على المسبب إذا كانت الآثار شرعيه دون ما إذا كانت من اللوازم العقلية كما هو الحال فى المقام، إذ اعتبار تضاد الأحكام بين الحرمة والحليه - سواءً كانت بالذات وبالبدليل أو بالاستصحاب - يوجب الحكم بالحرمة التعليقيه بزوال الحلّيه بعد الغليان عقلاً، وليس هو من الآثار الشرعيه للحرمة المعلّقه، هذا.

أقول: ولكنه مندفع جداً، لوضوح أن وجه تقديم الأصل السببى على المسببى ليس إلّا إذا كان جريانه موجباً لرفع الشك فى السبب، فإذا زال الشك الذى هو بمنزله الموضوع للأصل والاستصحاب، فكيف يمكن إجراء الاستصحاب فى الحلّيه بعد عدم وجود الشك له، ونحن ندعى ذلك، فبعد إثبات الحرمة للزبيب المغلّى بواسطه الاستصحاب التعليقى لم يبق شك فى زوال الحلّيه

الثابته للزبيب، سواء قلنا بالحليه الجديده أو السابقه الموجوده للعنب، كما لا يخفى، وعليه فإذا تحقق الغليان بالوجدان للزبيب، وانضم إليه الاستصحاب التعليق بأنه إذا غلا يحرم، أصبح العصير حراماً ولا حليه له كما هو واضح.

وخلصه الكلام: ثبت من خلال ما ذكرناه أنّ الحقّ مع الشيخ الأعظم من قيام نسبه الحكومه بينهما وإن لم يتبين لنا وجه ذلك.

\*\*\*

### التنبیه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقه

البحث فى هذا التنبیه يدور فى المستصحب، فى أنّ حكم المستصحب الذى أريد استصحابه هل لابد أن يكون من أحكام هذه الشریعه المقدسه، أو یجرى حتى ولو كان من أحكام الشرائع السابقه؟ مثلاً لو علم المجتهد حرمه شیء فى شریعه الیهود كحرمه الخمر ولحم الخنزیر وكان متیقناً بذلك فیها، ثم شك مثلاً فى أنه هل بقى الحكم على حاله فى شریعتنا أو أن الحكم نُسَخ بظهور شریعه الاسلام باعتبار أنها ناسخه للشرائع السابقه، فیستصحب بقائها.

أقول: وقع الخلاف بین الأعلام فیهِ، فذهب قوم إلى جریانه وعدم إختصاصه بهذه الشریعه، كما علیه الشیخ الأنصارى والمحقق الخراسانى وصاحب «عنايه الأصول» وغيرهم، خلافاً لما یظهر من آخرین حیث انكروا جریانه، وتمسك كل واحد منهم بدلیل غیر ما تمسك به الآخر على ما یستفاد من كلماته وعليه فیقتضى المقام التعرض لادلتهم.

دلیل القول الأول: إنّ المقتضى لجریان الاستصحاب موجود وهو یقین السابق بالحکم والشك اللاحق، والمانع مفقود حیث لا مانع عدا ما یتوهم وجوده، حیث سیظهر اندفاعه وعليه فمع وارد المقتضى وعدم المانع لا مانع من جریان الاستصحاب، ولعل مراد المحقق الخراسانى بقوله: (لعموم أدله الاستصحاب) لیس

إلا بيان ما ذكره الشيخ بكلام أخصر وأضبط.

وأما الموانع المتوهمه: التي أصبحت مدركاً للمانعين ليست إلا أمور:

المانع الأول: الثابت أنّ من أركان الاستصحاب هو الشك في البقاء بالنسبة إلى نفس حكم المستصحب، مع أنه ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى حكم الشريعة السابقة، لعدم اليقين بثبوتهم في حقّ اللاحقين الموجودين في هذه الشريعة بعد العلم بثبوتها سابقاً في حقّ الأمم السابقة، بل الشك كان في ثبوت مثلها كما لا يخفى، لأنّ المفروض كون هذه الشريعة ناسخه لتلك الشرائع، فلا يقين لنا بثبوت هذا الحكم في حقنا حتى يستصحب بقائه، بل الذى يشك في بقائه ان ثبت هو مثل هذا الحكم لا نفسه.

وهذا الاستدلال مستفاد من كلام صاحب «الفصول» قدس سره حيث ادعى من خلاله تغاير موضوع المستصحب.

المانع الثانى: لليقين بارتفاع ذلك الحكم السابق لأجل وجود النسخ، فمع القطع بزوال الحكم لا معنى حينئذٍ للشك في البقاء حتى يتم أركان الاستصحاب.

أقول: كأنّ المستدل الثانى أراد القول بأنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا شك في وجود المستصحب بقاءً، لا فيما قطع بزواله بواسطة العلم بالنسخ، كما هو المفروض.

توضيحه: هذا التقرير يمكن أن يُقرّر بطريقتين:

تاره: بدعوى العلم التفصيلى بنسخ جميع الأحكام، فلا يبقى مورد حينئذٍ للشك في البقاء.

وأخرى: بدعوى العلم الإجمالي بنسخ جملته من الأحكام، فيصير المشكوك من أطراف المعلوم بالإجمال، وحينئذٍ يمكن إجراء الأصل والاستصحاب في أطرافه.

أقول: الأولى أن نتعرض أولاً للجواب عن هذه الإشكالات ثم نوجه الكلام إلى ذكر سائر الأدلة والموانع المتوهمه.

أجاب الشيخ قدس سره عن المانع الأول: - وتبعه المحقق الخراساني والنائيني والعراقي والخميني والخوئي وأكثر من تعرض لهذا الإشكال - :

بأن هذا الإشكال إنما يتم إذا كان موضوع متعلق الأحكام في الشرائع السابقة هو أفراد المكلفين وأشخاصهم في الخارج على نحو القضية الخارجيه، مثل ما لو تعلق حكم على (من في العسكر) أو (على من في البيت) حيث إنه بعد عدم هذه الأفراد وانتفاء الموضوع وتحقق وجودات أخرى يوجب تغير الموضوع وتبدله، فلا يمكن إجراء الاستصحاب لثبوت الخلل في أركانه، وليس الأمر في تعلق الأحكام كذلك، بل تتعلق الأحكام بالأفراد على على نحو القضية الحقيقيه، أو بتعبير آخر بصوره الكلّيه مثل أن يقال: (من كان مستطيعاً فعليه الحج) أو (من بلغ غلاته قدر النصاب فعليه زكاتها) و (من بلغ حدّ البلوغ والتكليف فعليه كذا) ومن الواضح أن في القضية الحقيقيه لم يتعلق الحكم بالأفراد الموجوده في الخارج، بل يتعلق بالأفراد سواء كانت محققه الوجود أو غير محققه، كما هو الحال في حقّ الأحكام في هذه الشريعه للمعدومين زمان الجعل والتشريع، وإلا لولا ذلك لما انحصر الإشكال بخصوص استصحاب أحكام الشرائع السابقه، بل يجرى

حتى فى أحكامنا بالنظر إلى المعدومين حال جعل الحكم إذا شكَّ فى شموله لهم، لأنه قد يوجب تغاير الموضوع، إذ ليس هؤلاء كمثلهم بل هم غيرهم، ولكن سبق الجواب عن هذا الاشكال بالتفصيل فلا نعيد، هذا أولاً.

وثانياً: يمكن أن يثبت الحكم لأفراد الشريعة اللاحقه عن طريق فرض وجود شخصٍ مُدركٍ للشريعتين، وفرض شكّه فى بقاء الحرمة المتعلقة بشيء فى الشريعة السابقه بالنسبه إلى الشريعة اللاحقه، فيستصحب وعند ذاك يثبت الحكم فى حقه، ثم ينضم إليه - لإثبات هذا الحكم بالنسبه إلى سائر الأفراد المعدومين الذين لم يدركوا تلك الشريعة السابقه - قاعده قيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد فى الشريعة الواحده، فيثبت الحكم لجميع أفراد الشريعة اللاحقه.

وإحتمال عدم وجود شخصٍ مُدركٍ للشريعتين، وانقراض جميع أفراد الشريعة السابقه عند تجدد وجود أفراد الشريعة اللاحقه نادر بل غير واقع.

أقول: الظاهر من سياق الدليل أنّ هذا الجواب يساعد حتى مع تسليم كون التكليف مخصوصاً لجماعه سابقين، ولم يشمل تلك الخطابات بنفسها للاحقين، لوضوح أنّ تسريه الحكم للآخرين لا يكون إلا بمساعدته قاعده الاشتراك والإجماع، هذا.

أورد على جواب الشيخ: بأنه غير صحيح، لأن قاعده الاشتراك لا يثبت إلا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا حكم الكلى ولو من لم يكن شاكاً بعد اليقين، فتسريه الحكم من مُدركٍ الشريعتين الذى كان متصفاً بصفه اليقين والشك إلى سائر الأفراد الذين لم يكونوا كذلك - أى ليس لهم يقين وشك - ممّا لا وجه له.



وبعبارة أخرى: قاعده الإشتراك إنما تفيد في التكاليف الواقعيه، وأما التكاليف الظاهريه التي تودى إليها الأصول العمليه، فليس محلُّ لتوهم الإشتراك فيها، فإن مؤديات الأصول إنما تختص بمن يجرى في حقّه الأصل، فقد يجرى في حقّ شخص لوجود شرائطه فيه، ولا يجرى في حقّ شخصٍ آخر لعدم وجود شرائطه فيه، هذا.

أقول: ولكن يمكن أن يجاب عنه بأنه:

إن أريد من قاعده الإشتراك إثبات حكم الاستصحاب لسائر أفراد غير المدركين، كان للإشكال وجه وجيه، ولكنه ليس هذا بمراد الشيخ رحمه الله، بل مقصوده إثبات أصل المستصحب الذي ثبت في حقّ المُدْرِك للشريعيين، ثم يصبح حراماً له وللآخرين بقاعده الإشتراك في وحده الزمان من جهة الحكم، أى لا يمكن أن يكون الحكم لشخص في الشريعة اللاحقه ولو بالإدراك مخالفاً للآخر غير المُدْرِك (١) للضروره والإجماع المذكورين، فهذا المعنى لا يحتاج إلى إثبات صفه اليقين والشك للآخرين، لأنه بالاستصحاب ثبت الحكم وأنه حكم الشريعة من دون أثر لتغيير الشريعة من السابقه إلى اللاحقه، فهذا المعنى إذا ثبت بهذا الاستصحاب فحينئذٍ لا- فرق بين المُدْرِك وغيره، إذ لا- خصوصيّه في الإدراك إلا إمكان إثبات أصل الحكم، وهو حاصل، فيسرى إلى سائر الأفراد بواسطه قاعده الإشتراك، والله العالم.ف.

---

١- بأن كان الحكم غير منسوخ للمدرك ومنسوخاً للمدرك لأنه مخالف.

## نسخ أحكام الشرائع السابقة

الجواب عن المانع الثاني: (دعوى القطع بعدم بقاء الحكم السابق، فتاره ندعى النسخ لجميع الأحكام لا لمجموع الأحكام - الذى يظهر من ظاهر كلام المحقق الخراسانى والنائينى والعراقى وأتباعهم - أما نسخ الجميع فهو الذى يظهر من صريح كلام المحقق الإصفهانى فى «نهاية الدرايه»<sup>(١)</sup>. وحاصله:

أن حقيقه الحكم المجعول إن كان له مقام غير الوحي، بحيث يكون بحقيقه مجعولاً، ويكون الوحي تبليغاً لذلك الحكم بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي صلى الله عليه وآله، ففى ذلك إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحي به إلى نبي من الأنبياء وشك فى بقائه بنفسه، صح لنا إستصحابه.

وأما إذا كان مقام ثبوت الحكم وجعله عين مقام الوحي على قلب النبي صلى الله عليه وآله بلسان جبرئيل عليه السلام، من دون سبقٍ للجعل حتى يصير الوحي تبليغاً له، فحينئذ يكون الباقي عين ذلك الموحى به إلى النبي صلى الله عليه وآله، فإذا بقى هذا الحكم فى شريعته أخرى كان ذلك النبي اللاحق تابعاً لذلك النبي السابق فى ذلك الحكم الخاص، وحيث أن نبينا صلى الله عليه وآله أفضل الأنبياء، ولا يكون تابعاً لنبي من الأنبياء فى حكم من الأحكام، كيف ولو كان موسى عليه السلام حياً لما وسعه إلا أتباعه صلى الله عليه وآله - كما فى الخبر المروى فى.

١- نهاية الدرايه: ج ٥ / ١٨١ بطبع مؤسسه آل البيت.

الإحتجاج (١) أنه صلى الله عليه وآله قال لليهودى: يا يهودى انّ موسى لو أدركنى ثم لم يؤمن بى وبنبوتى ما نفعه إيمانه شيئاً ولا نفعته - فلا محاله يكون المجعول فى شريعته صلى الله عليه وآله مماثلاً لما فى شريعته موسى عليه السلام ، فأتمته صلى الله عليه وآله و آله مأمورون بذلك الحكم من حيث إنه أوحى به إلى نبيهم صلى الله عليه وآله ، لا من حيث أنه أوحى به إلى موسى عليه السلام .

وعليه، فجميع أحكام هذه الشريعة المقدسه أحكام حادثه، وهى إمّا مماثله لما فى الشرائع السابقه أو مضاده أو مناقضه، فالشكك دائماً يؤل إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل، لا إلى بقاء ما فى الشريعة السابقه وعدمه ليجرى الاستصحاب، فالتعبير بعدم نسخ بعضها بلحاظ بقاء الحكم الكلى المنتزع من المماثلين، لا- بلحاظ شخص الحكم الموصى به إلى النبى السابق) انتهى خلاصه كلامه.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إنّه ينافى مع صراحه بعض الآيات بل صراحه بعض أخبارنا من أنّ بعض السنن المفروضه فى شريعتنا إنّما هى سنن جدنا إبراهيم عليه السلام وكان من دينه، بل وكذا الأمر فى بعض الأحكام الإلزاميه، وعليه فلا بأس بالإشاره إلى بعض الآيات وأيضاً الأحاديث ومنها ما ورد فى كتاب «الاثنى عشرية».

وأما الآيه: التى يظهر منها كون الرسول صلى الله عليه وآله تابعاً لمّله إبراهيم عليه السلام - من دون أن يكون ذلك توهيناً وتقليلاً لشأن ونزولاً فى مقام الرسول كما توهم - هى قوله ٥.

تعالى فى سورة آل عمران: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ» (١) حيث يظهر منه كون النبى صلى الله عليه وآله بنفسه أولى من غيره باتباع سنه جدّه إبراهيم:

وتوهم كون ذكر النبى مستقلاً ليس لدفع توهم كونه متابِعاً، بل لأجل التنويه إلى أهميه مقام رسولنا صلى الله عليه وآله وعظمته.

وإن أبى القائل إلا التأكيد على دعواه، فإنّ هناك آيه أخرى بأبى عن مثل هذا التوهم، وهى قوله تعالى فى سورة النمل ذيل قوله تعالى: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» إلى أن يقول: «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (٢) حيث يظهر من هذه الآيه الشريفه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان مأموراً بالمتابعه، وليس فى ذلك حزازه كما زعمه المحقق، وهذا لا ينافى اكمليه ديننا وخاتمته وأن رسول الله صلى الله عليه وآله أشرف من جميع الأنبياء وأفضلهم، لأن دينه أكمل الأديان، وقد دلّت على ذلك آيات كثيره لو ذكرنا جميعها لخرجنا عمّا نحن بصدده.

وأما الأخبار: فهى أوضح دلالة من ذلك، خاصه بعض الأخبار الوارده فى كتاب «الإثنى عشرية» وكذلك ما ورد فى كتاب «وسائل الشيعة» حيث يستفاد مما ورد فى باب السنن والفرائض أنّ عندنا سنن كثيره كانت من سنن إبراهيم عليه السلام، ٣.

١- سورة آل عمران: الآية ٤٨.

٢- سورة النمل: الآية ١٢٣.

ومنه ما رواه عليّ عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في وصيته له: «يا علي إن عبدالمطلب سنّ في الجاهليه خمساً إجرها الله له في الإسلام: حرّم نساء الآباء على الأبناء فانزل الله عزّ وجلّ: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدّق به فأنزل الله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» الآية، إلى أن قال: يا عليّ إنّ عبدالمطلب كان لا يستقسم بالأزلام، ولا يبعد الأصنام، ولا يأكل ما ذُبح على النصب، ويقول أنا على دين إبراهيم عليه السلام» (١).

فالإسلام الذي امضى سنن عبدالمطلب وفرائضه في النكاح والخمس والطواف وغيرها كان ذلك منه إمضاءً لدين إبراهيم على اسلام كما دلت عليه الآية.

لا- يقال: لعلّه كان ذلك من الأحكام لدينه صلى الله عليه وآله بالجعل المماثل لا التبعية لدينه عليه السلام ، لأن دين الرسول صلى الله عليه وآله كان ناسخاً لجميع أحكام أنبياء السلف منهم إبراهيم عليه السلام ، وهذه الروايه لا يفهم منها عدم النسخ وعدم جعل حكمٍ مماثلٍ كما ادّعا.

لأننا نقول أولاً: ظاهر الحديث إمضاء تلك الأحكام بنفسها لا- بجعل حكمٍ مماثلٍ لها، لأن الدقه في الكلمه الوارده في أوّل الحديث وهي (الإجراء) يثبت دعوانا.

وثانياً: لو سلّمنا ما قلتم فيه، فإنّ لنا في المقام حديثاً آخر اصرح منه ولا يأتي فيه هذا الإحتمال، وهو ما رواه صاحب «الوسائل» عن الفضل بن الحسن .<sup>٥</sup>

الطبرسى فى تفسيره «مجمع البيان» نقلاً عن تفسير على بن إبراهيم، عن الصادق عليه السلام: «فى قوله تعالى: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ» - قال: إنّه ما ابتلاه الله به فى نومه من ذبح ولده إسماعيل فأتمها إبراهيم وعزم عليها وسلّم لأمر الله، فلما عزم قال الله له ثواباً له... «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» ثم أنزل عليه الحنيفيه، وهى عشره أشياء، خمسها منها فى الرأس، وخمسها منها فى البدن، فأما التى فى الرأس: فأخذ الشارب، واعفاء اللّحى، وطّم الشعر، والسواك، والخلال، وأما التى فى البدن: فحلق الشعر من البدن، والختان، وتقليم الأظفار، والغسل من الجنابه، والطهور بالماء، فهذه الحنيفيه الظاهره التى جاء بها إبراهيم عليه السلام، فلم تُنسخ ولا تُنسخ إلى يوم القيامة، وهو قوله تعالى: «وَاتَّبَعَ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (١).

إذ دلالتة للتبعيه لدين إبراهيم وعدم نسخ ذلك إلى زمانه صلى الله عليه وآله، بل إلى يوم القيامة، لا يناسب مع دعوى جعل حكم مماثل أو مضاد أو متناقض فى جميعها كما صرح قدس سره به، وعليه فالنسخ واقع فى مجموع الأحكام، فلا معنى للنسخ بلحاظ الحكم الكلى المنتزع من التماثلين لمنافاته مع التبعيه.

وثانياً: نقول إنّ مجرد إمضاء حكم صدر فى الأديان بواسطة نبينا وشارعنا لا يستلزم التبعيه الموجه للخفّه وتنزيل الدرجه كما توهم، وإلا لاستلزم سدّ باب التقرير والإمضاء لبناء العقلاء فى باب المعاملات، حيث اتفق الأصوليون والفقهاء ٥.

١- الوسائل: ج ٢ الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام من كتاب الطهاره، الحديث ٥.

بأنّ كلّ معاملة كانت فى مرأى ومنظر الشارع، ولم يرده فهو دليلٌ على إمضاءه لها وللطريقه الموجوده فى سيره العقلاء، ولا يخفى أن تأييد الشارع ذلك لا يستلزم كون الشارع تابعاً لمخلوقاته وسيرتهم مما يوجب نسبه الجهل إليه. أو نحمل امضاءه على امور أخرى أطال القائل الكلام حولها، وجميعها بعيدة، وعليه فلا بد من الرجوع إلى أصل المطلب، وعليه فدعوى نسخ جميع الأحكام ممّا لا يمكن المساعده إليه.

وثالثاً: لو سلّمنا أن المراد من عدم النسخ بمعنى عدم نسخ الحكم الكلى المنتزع من المماثلين، لا الحكم الشخصى، فكيف يجرى ذلك فى المضاده والمناقضه؟ لأن معنى ذلك هو التفصيل فى النسخ فى جميع الأحكام بين المماثلين وغيره، إذ فى الأول لا ينسخ إلا الحكم الشخصى دون الكلى، بخلاف الآخرين حيث يكون فى النسخ بمعناه الحقيقى، فعليه يصحّ أن يقال بعدم نسخ جميع الأحكام الشرعيه بحقيقتها إلا فى المصاديق الشخصيه دون الكلى منها، إذ هو باقٍ فى المماثلين، لكن الإلتزام بذلك لا يخلو عن تكلف من دون إلزام كما لا يخفى للمتأمل.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ دعوى نسخ جميع الأحكام دون المجموع من حيث المجموع غير وجيه، ولم نقف على من ذهب إليه عدا المحقق المزبور قدس سره، فالصحيح عندنا هو نسخ بعض الأحكام لا جميعها.

هذا كلّه بالنظر إلى الشق الأول من شقى الترديد فى احتمال النسخ.

وأما الشق الثاني: وهو إرادته نسخ المجموع، فالمانع عن جريان استصحاب عدم النسخ حينئذٍ يكون أن العلم الإجمالي بالنسخ يوجب عدم جريان الاستصحاب في أطرافه

السبب الثاني: لو سلمنا إمكان جريانه، فلا بدّ من إثبات إجراء الأصل في الأطراف من قيام دليل يدلّ على الإمضاء في هذه الشريعة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلاّ على القول بالأصل المثبت، هذا.

أقول: ولكن كلا الإشكالين مدفوع.

فأما الأوّل: لوضوح أنّ مانعيه العلم الإجمالي عن جريان الأصل والاستصحاب في أطرافه موقوفه على شرطين:

أحدهما: أن لا يكون العلم الإجمالي منحلّاً بالعلم التفصيلي والشبهه البدويه، وإلاّ يجرى، والمورد يكون من هذا القبيل لأن الأحكام المنسوخه بصوره التفصيل يكون على نحو يوجب كون الشك في باقى الأحكام شكاً بدوياً، فيخرج المشكوك عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي، لكثرة الأدله الوارده في بيان الأحكام المنسوخه، بحيث يوجب العلم التفصيلي بها والشك البدوي في غيرها، أو كون المشكوك في موارد ليس هو من أطراف المعلوم بالإجمال في تلك الأحكام، مثل أن يفرض إنحلال العلم في باب العبادات ولولم ينحلّ ذلك في باب المعاملات.

وخلاصه الكلام: جريان الأصل والاستصحاب في العبادات يكون بلا مانع إذ لا يمنع العلم الإجمالي بنسخ بعض الأحكام في باب المعاملات عن جريان



الأصل فى باب العبادات كما لا يخفى.

وأما عن الثانى: فلا نسلم كون جريان الأصل والاستصحاب فى إثبات الحكم فى الشريعة اللاحقه موجبا للمثبتيه، لأنه من الواضح أن الدليل لإثبات الإمضاء فى هذه الشريعة ليس إلا نفس دليل الاستصحاب، لأنه متّصف ومتضمن بما لأركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق، فدليل (لا تنقض) يشمل ويثبت الحكم، دون أن يصبح أصلاً مثبتاً، إذ لو قام الدليل على وجوب البناء على بقاء الأحكام الشريعه السابقه إلا فيما علم نسخه، فحينئذ لا إشكال فى وجوب التعبد به، وهكذا يكون الحال فى المقام بالنسبه إلى دليل الاستصحاب، إذ هو يقول بوجوب البناء على حاله السابقه اليقينيّه، سواءً كان الحكم من الأحكام الشريعه السابقه أو الشريعه اللاحقه أو من الموضوعات، فاذاً لا إشكال فى جريان استصحاب عدم النسخ من هذه الجهه.

وأما الشرط الثانى: لعدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، هو أنّ جريانه مستلزم للعلم بالمخالفه القطعيه العلميه، وهذا إنّما يكون فيما إذا علم إجمالاً بتبدل بعض الأحكام السابقه من الوجوب إلى الحرمة، أو من الحرمة إلى الوجوب، حيث أن هذا العلم يوجب انتهاء جريان الأصل والاستصحاب فى أطرافه العلم إلى تحقق المخالفه لقطعيه وأما لو فرضنا العلم الإجمالى بتبدل بعض الأحكام السابقه من الوجوب إلى عدم الوجوب، أو من الحرمة إلى عدمها، ففى مثل هذا لا يوجب جريان الأصل فى أطرافه تحقق القطع بالمخالفه القطعيه، لأنّ

جريان الأصل مع قيام العلم بنقض بعض الأحكام وتبدّله لا يوجب محذوراً إلا من حيث المخالفه الإلتزاميه، وهو غير مانع في الأحكام الظاهرية، لكثرة موارد الإلتزام بمفاد الأصل الموجب للعلم بمخالفه للواقع، لكن يثبت في محلّه أنّه لا محذور فيه مثل التوضي بالماء المشكوك طهارته، حيث أن مقتضى الأصل عدم رفع الحدث منه مع الحكم بطهاره الموضع، مع أنّا نقطع بمخالفه أحدهما للواقع، كما لا يخفى.

وبالجملة: العلم الإجمالى بنسخ بعض الأحكام ولو كان في بعض الأطراف، إنّما يمنع عن الاستصحاب إذا كان العلم بصوره الأولى دون الثانيه، فإطلاق القول بأن العلم الإجمالى بالنسخ يمنع عن الأصل والاستصحاب ليس بتمام.

خلاصه الكلام: ظهر مما ذكرنا رفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشريعه السابقه بالنسبه إلى أفراد الشريعه اللاحقه، حتّى مع العلم الإجمالى بنسخ بعض الأحكام.

هذا كلّه إن تمسكنا بالاستصحاب التنجيزى.

أقول: مع أنه يمكن هنا التمسك باستصحاب آخر، وهو التعليقى منه، بناءً على صحته كما هو المختار، تبعاً لجماعه من الأعيان وهو أن يقال بالنسبه إلى الموجودين في الشريعه اللاحقه إنّهم لو وجدوا سابقاً في زمان تلك الشريعه لكانوا محكومين بتلك الأحكام، والآن برغم تخلفهم زماناً لكنهم محكومين بتلك الأحكام إلى أن يقوم الدليل ويثبت الخلاف، وحينئذٍ مرجع الشك في نسخ الحكم

السابق إلى الشك في بقاء القضييه التكليفيه والملازمه المزبور، وبالاستصحاب المزبور نحكم عليهم بتلك الأحكام، وبناءً عليه لا نحتاج لإثبات الحكم بفرض وجود مدرك الشريعتين وإجراء الاستصحاب في حقه ثم إلحاق الباقيين به بقاعده الإشتراك من الضروره والإجماع، حتى يرد ما توهموا فيه من عدم إجراء هذه القاعده إلا في الأحكام الواقعيه دون الظاهريه مثل المقام، كما نصّ عليه المحقق النائيني قدس سره .

### مناقشات حول استصحاب حكم الشرائع السابقه

بقي هنا إشكالان آخران أو ثلاث اشكالات ينبغي التعرّض لها:

الاشكال الأول: محقق النائيني قدس سره وهو: إنه على فرض صحه جريان الاستصحاب في الأحكام الشريعه السابقه، لكنه بالنسبه إلينا لا جدوى في جريانه، لأنه على فرض بقاء تلك الأحكام في شريعتنا، لا بدّ في حجيتها بالنسبه إلينا من العلم بالإمضاء من ناحيه الشارع صلى الله عليه و آله ، على ما يدلّ عليه قوله صلى الله عليه و آله : «ما من شيء يُقرّيكم إلى الله وإلى الحجيه، ويُبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به» فمع عدم العلم بالإمضاء لا جدوى للاستصحاب، فتأمل.

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ بعد الفراغ عن كون الأحكام السابقه في تلك الشرائع صادره عن المصالح، وتعدّ أحكاماً الهيئه، وفرضنا حجيه الاستصحاب بدليله لإجراء وإبقاء هذه الأحكام الثابته في تلك الشرائع، كان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء تلك الأحكام الالهيه إلى أن يثبت الخلاف بالدليل، فليس معنى

هذا إلا الإمضاء تلك الأحكام، الموجب للعلم بكون إبقاء تلك الأحكام في شريعتنا أيضاً يعدّ إبقاءً للحكم الصادر من الشارع، فيثبت على ذمتنا ما كان ثابتاً على ذمه مله الشريعة السابقة، كما لا يخفى.

الاشكال الثاني: للمحقق الخميني قدس سره في رسائله قال هو نصّه:

(لكن ههنا شبهه أخرى لا يدفعها هذا الجواب، وهو أنه من الممكن أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقة عنوان على نحو القضية الحقيقية، لا ينطبق هذا العنوان على الموجودين في عصرنا، كما لو أخذ عنوان اليهود والنصارى، فإنّ القضية وان كانت حقيقه، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا» (١) كانت القضية حقيقه، لكن إذا شك المسلمون في بقاء حكمهما لهم، لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشك الأغنياء في ثبوته لهم، لا يمكن إثباته لهم بالاستصحاب، وهذا واضح جداً.

ثم استشكل بالنقض: من اجراء الاستصحاب عن العنب إلى الزبيب، مع كون الحكم متعلقاً بعنوان العنب:

فأجاب: بالفرق بين المقام وبين العنب، حيث أن الزبيب كان قبل ذلك عنباً.

فلا بأس بإجراء الاستصحاب عن حال عنبيته، هذا بخلاف المقام إذ لم يمكن المسلمون يهوداً ولا نصارى حتى يستصحب، نعم لو كانوا كذلك لجرى في حقهم الاستصحاب كاستصحاب حكم العنب للزبيب، وبذلك ظهر الفرق بين استصحاب عدم النسخ في أحكام شريعتنا وعدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة.

ثم قال: (ولا يخفى أنّ مجرد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كافٍ في المنع للزوم إحراز وحده القضيتين، ولا رافع للاحتمال في حكم من الأحكام المشكوك في نسخها، لأن ظواهر الكتب المنسوخه الرائجه بينهم ليست قابله للتمسك بها مع ورود الدس والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغير ليس عندهم ولا عندنا حتّى نعلم بأن الحكم ثابت للعنوان الكذائي، والقرآن المجيد لم يحك العناوين المأخوذه في موضوع أحكامهم الكليه كما يظهر بالتأمل فيما جعلوه ثمره للنزاع تبعاً للمحكي عن «تمهيد القواعد».

فتحصّل ما ذكرنا: عدم جريان استصحاب أحكام الشرايع السابقه) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بأنه قد صرّح في القرآن بكون بعض الأحكام مختصّ بالملل السابقه بصوره القضيه الحقيقيه، من دون أخذ عنوان أصلاً، أو أنّ العنوان المأخوذ عنوان ٥.

قابلاً. للإنباط على المسلمين أيضاً مثل عناوين يا بنى آدم، أو يا أيها الناس، يا أيها الإنسان وأمثال ذلك، كما يستفاد وجود بعض الأحكام فى الشرائع السابقة أيضاً من بعض الآيات، مثل قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (١) حيث يستفاد منها أن عنوان (الذين هادوا) أو غيره لم يكن أخذه بصورة الموضوعية والخصوصية، بل كان واسطه للإبلاغ الحكم إليهم بما أنهم مكلفون، لا- لخصوصيته فى دينهم من جهة التهود أو التنصير، ومن قبيل ذلك فى الآيات كثيرة، سواء فى الأحكام وغيرها، مثل قوله تعالى فى مورد الوعد والتذكير: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَيْوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢)، حيث يستفاد من لسان الآية أنه ليس لعنوان (هادوا) خصوصية فى ذلك، فكذلك يكون فى بعض الأحكام، فعليه يحصل لنا الشك فى بعض الموارد من الأحكام التى لا دليل فيها لإثبات أحد الطرفين من النفى والإثبات، فى أنه هل أخذ العنوان فى الدليل أم لا؟، وعلى فرض الأخذ هل أخذ بصورة الخصوصية والموضوعية مثل آية الظفر والشحوم، أو أنه مأخوذ على نحو يكون واسطه فى الإبلاغ لا الخصوصية فيه؟، فمع الشك فى ذلك الموجب لتاميه أركان الاستصحاب من وجود يقين سابق شك لاحق فيه جرى ٥.

١- السورة البقرة: الآية ١٨٢.

٢- السورة الجمعة: الآية ٥.

الاستصحاب فيه.

وأما ما ذكره من كفايه احتمال وجود العنوان المأخوذ في المنع لأجل لزوم إحراز وحده القضيتين.

فوجيهُ إذا لم يكن لنا دليلٌ دال على إمكان كون أخذ العنوان كان بنحو اللازم الأعم من حيث عدم الإتحاد بين القضيتين، لما قد عرفت من أن أخذ بعض العناوين غير منافٍ لانطباق الحكم على غير مصاديقه لأنَّ الأخذ ليس إلاّ طريقاً وواسطه لا بلاغ لا للخصوصية حتى يوجب اختلاف القضية المتيقنه والمشكوكه، فمثل هذا الشك لا يخلُّ بوحده القضيتين، إلا أن يثبت كون العنوان مأخوذاً على نحو الخصوصية لا الإبلاغيه هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك في المقام، ولكن نقول في حقّ المُدرِك للشريعتين بعين ما قلتم في العنب والزبيب، فإنّ سلمان رضى الله عنه قد أدرك دين عيسى عليه السلام، فينطبق عليه عنوان «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى» ويثبت في حقّه حكم من الأحكام الثابته في شريعته عيسى، ثم بعد المدخول في هذه مدلول الآيه وبخروجه عن بدين هذه المله، يشك بعد خروجه عن المسيحيه وهدايته بالاسلام ودخوله فيه أنه هل نسخ الحكم السابق في حقّه بخروجه عن العنوان ودخوله في الإسلام، أو أن الحكم باقٍ في حقّه فنقول في حقّه كما قيل في حقّ العنب من أنه كان متيقناً بتعلّق الحكم به لكونه من النصارى، فالآن يشك في بقاء الحكم وعدمه - لإختياره الإسلام - فحينئذٍ يشابه حكمه حكم صيروره العنب زبيباً، فيستصحب بقاء الحكم نظير استصحاب

نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره، فبعد ثبوت الحكم في حقه يلحق الباقيين من المكلفين به بقاعده الاشتراك من الضرورة والإجماع، حيث لا- يمكن أن يكون الحكم في زمان واحد لشريعته واحده منسوخاً لفرد دون فرد آخر، فيتم المطلوب، ويرتفع الإشكال.

الإشكال الثالث: عن المحقق الخميني والخوئي وهو أنّ الشك في نسخ بعض أحكام الشرائع يكون كالشك في نسخ بعض أحكامنا من قبيل الشك في المقتضى، وعلى فرض عدم قبول صحته - كما عليه الشيخ والمحقق الخوئي - يوجب عدم صحه الأخذ بالاستصحاب هنا، وقد تعرّض المحقق الخوئي لتوجيه ذلك بالتفصيل في كتابه «مصباح الأصول» وإليك خلاصه كلامه:

قال رحمه الله بعد نقل كلام الشيخ بعدم كون المقام من قبيل الشك في المقتضى، وأنه يكون من قبيل الشك في الرفع، قال:

وفيه: إنّ النسخ في الأحكام الشرعية إنّما هو بمعنى الرفع وبيان أمد الحكم به، لأنّ النسخ بمعنى الرفع للحكم الثابت مستلزم للبداء المستجيب في حقه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرّة أن الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فالمجوعول إما الجعل بلا- تقييد بزمان بحيث يعتبره إلى الأبد، وإما أن يجعله ممتداً إلى وقتٍ معين، وعليه، فالشك في النسخ شك في سعه المجوعول وضيقة، من جهة احتمال إختصاصه بالموجودين في زمان الحضور، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة فإنّ الشك في نسخها شك في ثبوت التكلف بالنسبه إلى



المعدومين، لا شك في بقاءه بعد العلم بثبوتها، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

إلى أن قال: فإذا شككنا في أن المحرّم هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فالشك في أن التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختصّ بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف لا في بقاءه) انتهى خلاصه كلامه (١).

قلنا: الظاهر أنّ الحق مع الشيخ قدس سره القائل بأنّ الشك في نسخ الأحكام يعدّ شكاً في الرفع لا في المقتضى، من دون أن يستلزم البداء المستحيل في حقّه سبحانه.

توضيح ذلك: إنّ للأحكام مقامان: مقام الثبوت ونفس الأمر، ومقام الإثبات والإحتجاج والإستظهار والحكم.

بالنظر إلى الأوّل: لا اشكال في كونه تابعاً للصالح والمفاسد، وهما في الواقع لا يخلوان عن أحد الوجهين: أمّا يكون الحكم مجعولاً إلى الأبد جعل أو يكون مجعولاً إلى أمد معين ومجدد، ففي الأول يدوم وفي الثاني يزول عند بلوغه إلى أمده.

وأما بالنظر الثاني: أي لحاظ الحكم بالنظر إلى مقام الإثبات والإحتجاج، ٨.

فإنه لا يكون منحصراً بهما بل يمكن أن يكون على ثلاثة أنحاء:

تاره: يدلّ الدليل بالدلالة المطابقية أو غيرها على الأبدية.

وأخرى: يدلّ على خلاف ذلك، أى على الأمد باحدى الدالتين من المطابقه أو الإلتزام.

وثالثه: أن لا يكون فى مقام الظاهر والإثبات إلا على إثبات أصل ثبوت الحكم، وأما إنتهائه فإن الدليل ساكت عنه، أى لم تكن الحججه قائمه وداله على أحد الطرفين، وحينئذٍ يشك المكلّف فى ذلك، أى لا- يعلم هل نسخ الحكم وارتفع فى عالم الحجّه والإثبات بواسطه عروض ما يوجب احتمال النسخ أم أنه باقٍ بحاله بعد عروض العارض، فحينئذٍ دليل الإثبات على ثبوت أصل الحكم موجود قطعاً، وأمّا دليل الرفع - أى رفع الحجيه والإثبات - فإنه يلاحظ بلحاظ حال دليل الإثبات والإحتجاج لا بلحاظ حال الثبوت والواقع حتى يقال إنه دفع لا رفع، إذ لا طريق لنا لإحراز الواقع والثبوت، إلا من خلال دليل الإثبات، وهو على ثلاثه أنحاء كما عرفت.

نعم، يكون الشك من قبيل المقتضى فيما إذا علمنا من الدليل كون الحكم له أميدٌ وإنتهاءً إلا- أنه نشك فى أنه بيوم مثلاً أو يومين، فحينئذٍ يكون الشك من قبيل الشك فى المقتضى، ولا يجرى فيه الاستصحاب عند من لا يقول بجريانه فيه كالشيخ قدس سره خلافاً لمن يرى حجّيته جريانه حتى فى الشك فى المقتضى كما هو المختار.

وكيف كان، فالشك فى نسخ الأحكام فى شريعتنا أو فى الشرائع السابقه

يكون من قبيل الرفع لا الدفع، من دون أن يستلزم البداء المستحيل في حقه تعالى كما لا يخفى.

وأخيراً: بقي هنا توهم إشكال في جريان الاستصحاب في حق أحكام الأمم السابقة، وتقريبه أن يقال:

إن العلم بثبوت حكم للأمم سابقة لا يرتبط بنا حتى يقال إنه نشك في بقاءه فتسحب، إذ الاستصحاب إنما يجرى فيما إذا كان متعلق اليقين والشك شخص المستصحب كما هو واضح بأن يقال كان هذا الشيء سابقاً متيقن النجاسه والآن كما كان، فكما يجب عليه الإجتنا عنه سابقاً يجب عليه ذلك بقاءً استناداً إلى الاستصحاب، وليس الأمر في المقام كذلك.

والجواب: هذا الاشكال ممنوع وقابل للاندفاع:

أولاً: بأنه لا يعتبر في الاستصحاب وجود الأثر في أصل الثبوت والبقاء كليهما، بل يكفي في صحه جريانه وجود الأثر في أحدهما ثبوتاً أو بقاءً، غاية الأمر وجوده فيهما هو الغالب، والشاهد على ذلك تمسك العلماء باستصحاب عدم حدوث غمس الرأس في الماء إذا كان الأثر مترتباً عليه بقاءً، كما لو بأن كان صائماً، حيث يقولون: كان قبل دخول الصبح لم يكن متحققاً منه، ثم الغمس متحققاً منه، ثم نشك في حدوثه بعد دخول الصبح عمداً حتى يوجب بطلان صومه، فيستصحب عدم تحققه، ونتيجه ذلك صحه صومه، مع أن عدم الغمس لا أثر فيه قبل دخول الفجر، والأمر في المقام كذلك إذ ثبوت الأحكام للأمم السابقة

يقيناً لا أثر له بالنسبة إلينا حدوثاً إلا أنه ذو أثر لنا بقاءً، حيث يفيد لزوم تعبدنا بتلك الأحكام بواسطة الاستصحاب، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا شرطيه لزوم ترتّب الأثر في كلا الموردين من الثبوت والبقاء، فنقول نفرض جريان الاستصحاب المشتمل على هذين الشرطين في حقّ مدرّك الشريعتين، فإذا ثبت في حقّه لحقّ الباقون به بقاعده الإشتراك من الضروره والإجماع، فثبت المطلوب.

وخلاصه الكلام: تحصل من جميع ما حققناه صحّه جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقه استصحاباً تنجيزياً وتعليقياً، سواءً كان الشك في النسخ من قبيل الشك في الرفع أو من قبيل الشك في المقتضى، والله العالم بحقايق الأمور.

\*\*\*

## التنبیه السابع: عدم حجیه مثبتات الأصول دون الأمارات

المشهور بين المتأخرين من الأصوليين هو عدم حجیه مثبتات الأصول ومنها الاستصحاب دون الأمارات، بخلاف القدماء حيث أن المشهور بينهم هو حجیه المثبتات حتى في الأصول، كما هو المستفاد من بعض كلماتهم، وحيث أن تنقيح هذا المبحث متوقف على تقديم أمور يكون الإطلاع عليها مؤثراً ودخيلاً لوضوح المطلب، فمن الضرورة التعرض لها ليكون مختارنا في المسأله مبتياً على أدله واضحه، نستعين به في تطبيقاتنا الفقيهيه.

الأمر الأول: في بيان معنى المثبتات والمراد منها؟

الذي يظهر من ظواهر كلمات القوم بل وتصريحهم أنّ المراد منها هو الأثر المترتب للشيء بالواسطه، سواء كانت الواسطه شرعياً أو عقلياً أو عادياً، وسواء كان الأثر المترتب على الشيء هو اللزوم لذلك الشيء، أو ملزومه أو ملازمه، ولا بأس لتوضيح المطلب بذكر المثال لكل واحدٍ منها حتى يكون سراجاً لنا في المباحث الآتيه، فنفرض المسأله في نفس الاستصحاب حيث يكون مرتباً بمبحثنا، فإنّ المستصحب إذ استصحب لا يخلو عن أحد أمرين:

١- أمّا أن يستصحب حكم المستصحب ويتعبد بحكم مماثل للحكم الموجود على المستصحب والمتيقن، مثل أن يستصحب وجوب صلاه الجمعة في

حال الشك مثل زمان الغيبه، فمعنى الاستصحاب هنا هو جعل حكم تعبدى مماثل للحكم السابق - وهو الوجوب الذى كان ثابتاً يقينياً على صلاه الجمعه حال حضور الإمام عليه السلام - على الجمعه فى حال الشك وهو زمان الغيبه، وعليه فالأثر لجريان هذا الاستصحاب هو الوجوب والحكم، غايه الأمر الفرق بين هذا الوجوب فى ظرف الشك مع الوجوب فى حال اليقين هو أنّ الحكم الثابت حينئذٍ يعدّ حكماً ظاهرياً فى ظرف الشك، بخلافه فى السابق حيث يعدّ حكماً واقعياً، ومعنى الحكم الواقعى هو قيام الحجّه والدليل عليه بحيث يكون الحكم مستنداً إلى الحجّه، بخلاف الثانى حيث أنّ وجوبه تعبدى ثابت له فى ظرف الجهل والشك بعد فقد الحجّه الإجتهاديه.

٢- وإما أن يكون المستصحب هو الموضوع الخارجى، مثل استصحاب الخمرية، حيث أنّ معنى إجراء الاستصحاب فيه هو التعبد بحكمه الذى كان مناسباً لشأن الشارع، فمعنى لزوم التعبد بخمريه هذا الموجود هو التعبد بحكمه، وهو الحرمة والنجاسه كما هو الحال كذلك فى نفس المستصحب والمتيقن، فالأثر هنا عبارته عن جعل حكم على المشكوك بواسطه استصحاب الموضوع، فمثل هذا الأثر الشرعى يترتب على الاستصحاب والأصول قطعاً، كما يترتب مثل هذا الأثر فى الأمارات بعد قيام أدلتها، إذ لازم عدم ترتب هذا الأثر عليها هو اللغويه فى دليل التعبد فى كلا الموردین، وهذا أمرٌ ثابت لا كلام فيه.

أقول: البحث والكلام فى المقام فى الأثر المترتب على الشئ بواسطه

ترتب أثر آخر عليه، وهو على أقسام:

تاره: يكون الأثر مع الواسطه شرعياً كنفس الأثر المترتب بلا واسطه، مثل ما لو استصحب طهاره الماء حيث يترتب عليه صحه الوضوء ثم يتبعها يترتب صحه الصلاه التي صلاها بهذا الماء به، وهكذا الحال في سائر الوسائط الشرعيه وإن تعددت.

وأخرى: أن يكون الأثر المترتب على الأثر الشرعي أثراً عادياً بنحو اللازم والملزوم، بأن يجرى الاستصحاب في ملزومه، ويترتب عليه أثره الشرعي اللازم له، كما يترتب عليه أثره العادي اللازم له، وان كان لهذا الأثر العادي أثراً شرعياً آخر، وهو كما ما لو استصحب حياه زيد عند الشك في حياته في برهه من الزمان، فإنه لا إشكال أنه يترتب عليه حرمة تزويج زوجته، وحرمة تقسيم أمواله، حيث أن الأثر الثابت أثر شرعي، وأما ثبوت الأثر العادي المترتب على حياه الانسان وهو نبات لحيته وغيرها فممنوع، وعليه فلو نذر لنفسه أنه إذا نبتت لحيته كان عليه التصديق، فهل يثبت وجوب التصديق عليه حينئذ بمجرد استصحابه الحياه لو لم يجر الاستصحاب في نفس نبات اللحيه، أم ليس عليه التصديق، بل حكمه حكم الملزوم واللازم الشرعي؟

ذهب البعض إلى تحقق النذر وثبوت اللازم العادي إذا كان الدليل الدال على حكم الملزوم هو الأماره، بخلاف الأصل والاستصحاب حيث لا يمكن الإثبات به إلا الأثر الشرعي دون غيره، بل الأثر الشرعي بلا واسطه دون مع

الواسطه الشرعيه، كما عن الخميني قدس سره .

وثالثه: يكون الأثر المترتب على استصحاب الحياه مثلاً - مضافاً إلى الأثر الشرعي - أثراً عقلياً لازماً له، وفرض ثبوت حكم شرعي لهذا الأثر العقلي لو ثبت هذا الأثر العقلي مثلاً لو قُذَّ زيدٌ بالسيف نصفين وهو ملفوف في اللحاف ثم شك في حياته حال القطع والقَدِّ فإنه لا اشكال أنه عند جريان الاستصحاب يترتب أثره الشرعي - وهو حياه زيد - عليه كما عرفت، لكن البحث عن أنه هل يترتب عليه أثره العقلي، وهو تحقُّق القتل بالقَدِّ حتى يثبت به القصاص الذي هو حكمٌ شرعي للقتل أم لا؟

ذهب البعض إلى التفصيل المزبور هنا أيضاً وقالوا بأن المثبت للحياه حال القَدِّ إن كان أماره يثبت بها القصاص لثبوت القتل بها، بخلاف الأصل والاستصحاب حيث لا حجيه في مثبتهما.

ورابعه: لو سلّمنا جريان الأصل أو الاستصحاب أو الأماره في اللازم، فهل يثبت به الملزوم أم لا؟ ومثاله ما لو فرض جريان الاستصحاب في النهار فهل يثبت بجريانه ملزومه وهو طلوع الشمس.

نقول: إنَّ كان الدليل الجارى في اللازم هو الأصل أو الاستصحاب فإنه لا يثبت به الملزوم، ولو كان للملزوم أثراً شرعياً، وأما إن كان الدليل هو الأماره قيل إنه يثبت به الملزوم وآثاره الشرعيه، بمثل ما يثبت عند جريان الدليل في الملازم حيث يثبت به الملازم الآخر، مثل الضوء للعالم بالنسبه إلى النهار إذا كان الدليل



هو الأماره، وإلا فلا حتى ولو كان له أثر شرعى.

كلّ هذا كان يعدّ بياناً وأمثله للمطلب حتى يتضح ما ورد فى كلمات القوم من دعوى عدم ثبوت مثبتات الأصول من اللازم والملزوم والملازم.

الأمر الثانى: البحث عن حجته مثبتات الأماره - دون الأصول ومنها الاستصحاب - إنّما يتمّ إذا فرضنا وسلّمنا كون حجّيه الاستصحاب ثابت من باب الأخبار أنّ الدليل القائم على حجّيتها يفيد التعيّد بالبقاء فى الاستصحاب كما هو مختار الشيخ والمحقق الخراسانى وغيرهما من المحققين، وإلاّ إن قلنا بأنّ الاستصحاب معدودٌ من الأمارات وأنّ الحجّيه ثابتة له من باب الظن النوعى، فحينئذٍ يكون حال الاستصحاب حال الأمارات إن قلنا بحجّيه لوازمها ومثبتاتها حيث يثبت كلّ ذلك فى الاستصحاب أيضاً وهذا ما صرح به الشيخ قدس سره فى أواخر المسأله بقوله: (وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعى - كما هو ظاهر أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الإجتهاديه، يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظن الاستصحابى، وأمّا على المختار من إعتباره من باب الأخبار، فلا- يثبت به ما عدا الآثار الشرعيه المترتبه على نفس المستصحب) انتهى كلامه.

ونحن نقول: لعلّ الوجه فى ذهاب القدماء إلى اثبات اللوازم فى الاستصحابات دون المتأخرين هو إختلاف مشاربهما حيث أن مبنى القدماء هى حجّيته الاستصحاب بملاك الظن النوعى كالبينه وخبر الثقه، وخلافاً لمبنى

للمتأخرين القائمه على حجيته من باب التعبد والأخبار، وإن استشكل بعض المعاصرين - مثل المحقق الفيروزآبادي والمحقق الخوئي في أصل هذا الفرق، وأنكر الكليته في الأمارات، وذهب الأوّل منهما إلى التفصيل في الأمارات من دلاله حجّيه بعضها على حجّيه أطرافها دون بعض آخر ومنه الاستصحاب حتى ولو قلنا بكونه من الأمارات، وادّعى أنه لو قامت البيئه على أن سنّ زيد في السنه الماضيه كان تسعه وأربعين، ومضى عليه سنه كامله، ثبت به دخوله في الخمسين، وجب عليه الوفاء بنذره والتصّدق إذا كان قد نذرهما بعد بلوغه الخمسين، بخلاف ما لو استصحب ذلك إلى الآن المشكوك بعد العلم بإنقضاء تسعه وأربعين، حيث لم يجب عليه التصّدق بشيء أصلاً، لكنه لم يذكر لهذه الدعوى برهاناً ودليلاً سوى دعواه وجود التفاوت في الحكايه عن المؤدى والأطراف في الأمارات بعضها مع بعض، مع أنه يبطل ذلك إذا قلنا بأن الملاك في حجّيه الأمارات ليس إلا حصول الظن النوعى بها بذلك المؤدى مع أطرافه، فإذا حصل ذلك فلا فرق فيه بين كون المورد هو البيئه أو الاستصحاب.

نعم، يصحّ دعوى الفرق إذا أنكرنا وحده ملاكهما كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*

## فى الفارق بين الأمارات والأصول

الأمر الثالث: يدور البحث فىه عن وجه الفرق بين الأمارات والأصول من حجيه مثبتاتها بتمام أقسامها دون مثبتات الأصول، وقيل فى ذلك بوجه لا بأس بالإشاره إليها حتى يتضح ما هو صحيحها من سقيمها.

الوجه الأول: وهو قول المشهور من أن الفرق بينهما إنّما هو من جهه أن الجهل بالواقع والشك فى مأخوذ فى موضوع الأصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ فى لسان أدله حجيتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل والشك، كما فى قوله تعالى: «إِنْ حَيَاءُكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَبَيِّنُوا»، فان موضوع الحجيه بمفاد المفهوم هو إتيان غير الفاسق بالبناء، من دون اعتبار الجهل فىه، وكذا قوله عليه السلام: «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقتنا» فإن موضوع الحجيه فىه هو روايه الثقة بلا تقييد بأمر آخر (١).

وناقش فىه المحقق الخوئى فى مصباحه بقوله: (وللمناقشه فىه مجال واسع، لأنّ الأدله الداله على حجيه الأمارات وان كانت مطلقه بحسب اللفظ، إلاّ- انها مقيده بالجهل بالواقع بحسب اللبّ، وذلك لما ذكرناه غير مرّه من أن الإهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول، فلا- محاله تكون حجيه الأمارات إمّا مطلقه بالنسبه إلى العالم والجاهل، أو مقيّده بالعالم، أو مختصّه بالجاهل، ولا مجال ١.

١- مصباح الأصول للخوئى: ج ٣ / ١٥١.

للإلتزام بالأول والثانى فإنه لا- يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع، وكيف يعقل أن يجب على العالم بوجود شىء أن يعمل بالأماره الداله على عدم الوجود مثلاً، فيبقى الوجه الأخير وهو كون العمل بالأماره مختصاً بالجاهل، وهو المطلوب، فدليل الحجيه فى مقام الإثبات وان لم يكن متقيداً بالجهل، إلا أن الحجيه مقيده به بحسب اللب ومقام الثبوت.

مضافاً إلى أنه فى مقام الإثبات أيضاً مقيداً به فى لسان بعض الأدله، كقوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فقد استدلل به على حجيه الخبر تارة، وعلى حجيه فتوى المفتى أخرى، وكلاهما من الأمارات، وقيد بعدم العلم بالواقع، فلا فرق بين الأمارات والأصول من هذه الجهه، فما ذكروه من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالأماره وموضوع للعمل بالأصل ممّا لا أساس له) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال بعد التأمل والدقه، وهو أنّ دعوى المشهور ليس إلا لبيان أن الموضوع فى الأصل والاستصحاب ليس إلا- حال الشك، بحيث لو لم يكن للمكلف شك لما أمكنه إجراء الأصل فى حقه، لعدم تحقق موضوعه، فإذا لم يكن لشىء موضوع فلا- معنى للحكم بحجّيته وعدمها، هذا بخلاف حال الأماره حيث أن مورد الرجوع إليها يمكن أن يكون حال جهل المكلف بالواقع، إذ فى غير تلك الحاله من العلم أو الظن المتأخّر للعلم لا يحتاج ٢.

إليها، لا- أن لا- تكون حجّه بل هي حجّه في ذاته، وبعبارة أخرى خبر الثقة قابلٌ للاعتماد سواءً كان الشخص الذى يرجع إليه جاهلاً- أو عالماً، ولكن لم يؤخذ في موضوع حجّيته وجود الجهل بالواقع كأن يقال: (إن كنت جاهلاً فخير الثقة حجّه) بل هي حجّه حتى للعالم، وإن كان هو غير محتاجٍ إليه لكونه عالماً بالحكم بحسب الفرض، وعليه:

فإن كان مراده من أنّ الأماره بُنًى للجاهل هو هذا المعنى، فهو لا يوجب التقييد في موضوع الحجّيه كما هو الملاك في الإمتياز بينهما.

وإن أريد من ذلك الكلام هو التقييد فيه، كما صرّح به في متن كلامه، فهذا ما ننكره أشدّ الإنكار، إذ من الواضح أن الموضوعات المتخذة للأحكام هي الموجبه للتمايز بين أقسام المسائل، بل قد يكون ذكر القيد في اللفظ بلحاظ إحتياج المادّه الواقع في ذلك الموضوع، لا- أن يكون له دخلٌ في أصل موضوع الحكم الذى هو العمده في جهه الفرق والإفتراق، ولعلّ من هذا القبيل ما هو وارد في آيه السؤال في قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، حيث أشار تعالى فيها إلى أمر إرتكازى عرفى، حيث أن سؤال من السائل لا يتحقّق غالباً في الخارج عند العقلاء إلا إذا كان السائل جاهلاً، لا أن تكون حجّيه خبر أهل الذكر مخصوصه للجهله، خصوصاً إذا لاحظنا تفسير الآيه بأن المراد من أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام، بل قد ورد في الحديث الصحيح الذى رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «من عندنا يزعمون أنّ قول الله عزوجل «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

إنهم اليهود والنصارى.

قال: إذا يدعونكم إلى دينهم، ثم قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر، ونحن المسئولون» (١).

بل نقل صاحب «تفسير البرهان» روايات عديدة في هذا المضممار من الفريقين وهي تبلغ عنده إلى خمسة وعشرين.

وعليه، فإذا كانوا هم الأئمة عليهم السلام وهم أهل الذكر، فهل يصح دعوى حجيتهم لخصوص الجاهلين، أو أن كلامهم يعم جميع الناس من العالمين والجاهلين، إلا أن الجاهل هو المحتاج إلى السؤال عنهم وهو لا يوجب التقييد في الحجيتهم.

فإذا فدعوى الفرق بين الأصول والأمارات بما ذكره المشهور في غايه المتانه، ولا يرد عليهم المناقشه المذكوره كما لا يخفى.

الوجه الثانى: ما ذكره صاحب «الكفايه» وهو: (إن الأدله على إعتبار الأمارات تدلّ على حجيتها بالنسبه إلى مدلولها المطابقى ومدلولها الإلتزامى، فلا قصور من ناحيه المقتضى فى باب الأمارات، بخلاف الاستصحاب فإنّ مورد التعبد فيه هو المتيقن الذى شكّ فى بقائه، وليس هذا إلاّ الملزوم دون لازمه، فلا يشمله دليل الاستصحاب، فإذا قدّ رجلٌ تحت اللحاف نصفين، ولم يعلم أنّه كان حياً، فباستصحاب الحياه لا يمكن إثبات الغسل، لأن مورد التعبد الاستصحابى ٥.

هو المتيقن الذى شك فى بقاءه وهو الحياه دون القتل) انتهى ملخص كلامه على المحكى فى «مصباح الأصول».

ثم قال المحقق الخوئى فى توجيه كلام الكفايه: (بأنه لا يمكن الإلتزام بترتب الآثار الشرعيه المرتبه على اللوازم العقليه أو العاديه، لأجل القاعده المعروفه وهى أن أثر الأثر أثر على طريقه قياس المساواه، لأن هذه الكليه مسلّمه فيما إذا كانت الآثار الطويله من سنخ واحد، بأن كان كلّها آثاراً عقليه أو آثاراً شرعيه، كما فى الحكم بنجاسه الملاقى للنجس، ونجاسه ملاقى الملاقى وهكذا، فحيث أن لازم نجاسه الشىء نجاسه ملاقيه، ولازم نجاسه الملاقى نجاسه ملاقى الملاقى وهكذا، فكلّ هذه اللوازم الطويله شرعيه، فتجرى قاعده أثر الأثر أثر، بخلاف المقام فإنّ الأثر الشرعى لشىء لا يكون أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عاده، فلا يشمله دليل حجيه الاستصحاب) انتهى كلامه (١).

ويرد عليه أولاً: أنّ كلامه قدس سره مشتمل على دعويين:

الأولى: كون مقتضى دليل حجيه الأماره هو إعتبار مدلولى المطابقى والإلتزامى دون دليل حجيه الاستصحاب، حيث لا يقتضى إلاّ حجيه مدلوله المطابقى، وهو مورد المتيقن الذى شك فى بقاءه، ولم يذكر رحمه الله لدعواه الفرق دليلاً حتى يستدل به، أى لم يقل لماذا صار الأمر فى الأمارات فى الدلاله أوسع من ٢.

الأصل والاستصحاب، فليس ما ذكره إلا مجرد الدعوى بلا دليل، فيمكن أن لا يكون دليلاً إلا الذى ذكره المشهور على حسب ما عرفت.

وثانياً: إن ما إدّعه فى مقتضى دليل الاستصحاب من عدم دلالة إلا على المطابقى ينافى مع ما ذكره فى القاعده إذا كانت الآثار طوليه، حيث أجاز ترتيب أثر الأثر إذا كان من سنخ واحد وهو الشرعى، كما مثل بنجاسه الملاقى بالملاقى مع النجس، مع أن دلالة عليه تكون دلالة إلتزاميه لا مطابقيه بحسب مفاد الاستصحاب، فكيف يمكنه الجمع بين هذين الكلامين؟!!

الدعوى الثانيه: هى دعوى إجراء القاعده فيما إذا كان من سنخ واحد شرعاً أو عقلاً أو عادته، مع أنه مخدوش:

أولاً: لمخالفه ذلك فى الأثر المترتب على الأثر العقلى فى الأمارات، حيث اعترفوا بترتيب الآثار على الأمارات حتى ولو كان الأثر الشرعى مترتباً على الأثر العقلى، كما عرفت مثاله فى الإنسان المقذور بنصفين إذا كانت البيئه قائمه على حياته إلى زمان القدّ والقطع، وحيث يترتب عليه القتل وهو أثر عقلى له، ويترتب عليه القصاص فى العمد وهو أثر شرعى مترتب على العقلى، والحال أن مقتضى القاعده بحسب ادّعائكم يوجب أن لا يترتب عليه، حيث لا يجرى فيه قياس المساواه.

اللهم إلا أن يدعى إنحصار ذلك فى خصوص دليل الاستصحاب كما هو ظاهر كلامه.



فيرد عليه: أنه مخالفٌ لمقتضى القاعده بحسب إطلاقها.

وعليه، فالأولى أن يقال إن هذه القاعده معتبره في حد ذاتها في سلسله العلل والمعاليل في التكوينيّات أو الشرعيّات، إلا أنه لا ترتبط بالمقام الذى كان الملاك فيه هو ملاحظه مقتضى دليل الإعتبار والحجيه في التوسعه والتضييق بين الأمارات والأصول في شمول الدليل لأثر الأثر - كما فى الأمارات - أو عدم الشمول - كما فى الأصول - حيث إن دليل الاستصحاب لا يحكم بالتعبد إلا بما هو مؤدى الأصل، وهو الأثر الشرعى، بلا واسطه فى الين للمؤدى، بل لا يشمل أثر الأثر ولو كان شرعياً، كما يتضح لك إن شاء الله تعالى وهو العمده فى المسأله سواء كانت القاعده المقرونه موجوده أم لا.

وثانياً: عدم تماميه القاعده فى الأصل والاستصحاب بالنسبه إلى أثر الأثر الشرعى، لقصورٍ فى دلالمه دليل حجّيه الأصل والاستصحاب، حيث لا يعتبر إلا خصوص الأثر الشرعى بلا واسطه، إلا أن يتحقق شك آخر فى خصوص أثر الأثر حتى يشمله عموم دليل الاستصحاب فى قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) ليصبح حينئذٍ خارجاً عن كونه أثر الأثر، بل هو حينئذٍ يعدّ أثراً لدليل الاستصحاب بلا واسطه، وهكذا يثبت أن القاعده أجنبيه عن المقام نفياً وإثباتاً، حيث لم يراع فى مثبتات الأمارات من حيث النفى - لما عرفت - من ترتيب أثر الأثر حتى ولو كان الأثر عقلياً أو عادياً، كما لم يراع ذلك فى مثبتات الأصول إثباتاً، حيث لم يترتب على أثر الأثر - بنفس دليل الاستصحاب الأوّل - الأثر، بل الحكم الثابت له هو

حكم ثابت باستصحاب آخر كما عرفت.

مع أنه لا بد أن يعلم أن الوجه لترتب أثر الأثر الشرعى ولو بألف واسطه ليس بواسطة دليل إعتبار الاستصحاب فى الأثر الأوّل كما توهم، بل هو لأجل أنه بعد جريان الاستصحاب والأصل فى المتيقن والحكم بالبقاء تعبدًا، يوجب ذلك ترتيب الأثر بلا واسطه، غايه الأمر قد يكون الحكم بالتعبد بالأثر موجباً لتحقيق موضوع دليل شرعى كبرى آخر يتعلق به مثل العداله المشكوكه إذا استصحب وصار زيدٌ محكوماً بالعداله، فهو يوجب كونه مصداقاً لدليل الكبرى الكلى الشرعى بأن العادل مقبوله شهادته، فترتب أثر جواز شهادته يكون أثر الأثر للاستصحاب، لكن لا بدليل الاستصحاب نفسه، بل بواسطة دليل تعبدى إجتهادى شرعى، فهو أمر صحيح ولو كان أثر الأثر من خلال الف واسطه كما لا يخفى.

الوجه الثالث: هو الذى اعتمده المحقق النائنى قدس سره وهو أنّ المجعول فى باب الأمارات حيث كان على نحو الطريقيه والكاشفيه، أى اعتبار قيام دليل الأماره على شىء تميمًا للكشف من جهه كونه بنفسه كاشفًا ناقصًا، فيجعله دليل الإعتبار كاملاً بمنزله العلم، فكما أن العلم الوجدانى إذا تعلّق بشىء يصير ذلك الشىء وتام لوازمه وملزوم ملازمه معلوم التحقق، بلا فرق بين كون اللوازم شرعيه أو عقليّه أو عادّيه، هكذا تكون الأماره بعد قيام الدليل على اعتبارها، حيث تصبح حينئذٍ مثل العلم الوجدانى، ولذلك حكموا بحجيّه مثبتاتها، هذا خلاف دليل إعتبار الاستصحاب حيث أن المجعول فيه ليس إلا الجرى العملى على طبق اليقين

السابق، وحيث أنّ اللازم لم يكن متيقناً، فلا وجه للتعبد به.

وبالجملة: فالفرق بين الأماره والأصول يكون من ناحيه المجعول.

هذا خلاصه كلامه رحمه الله في «فوائد الأصول».

وأورد عليه المحقق الخوئي: (بعدم تماميته ذلك، لأن مجعول الاستصحاب هو الطريقيه أيضاً كالأمارات، ومع ذلك لا يترتب عليه لوازمه، بل هو من الأمارات ولذلك ادعى عدم الفرق بين الأصول والأمارات في عدم حجّيه مثبتاتها إلاّ مثبتات الأماره، فهي حجّيه في باب الأخبار فقط، لأجل قيام السيره القطعيه من العقلاء على ترتيب اللوازم على الأخبار بالملزوم ولو الوسائط الكثيره، ففي مثل الإقرار والبيّنه وخبر العادل يترتب عليه جميع الآثار ولو كانت بوساطه اللوازم التعليقه أو العاديه، وهذا مختص باب الأخبار وما يصدق عليه عنوان الحكايه دون غيره من الأمارات) انتهى كلامه (١).

وفيه: ما ذكره رحمه الله غير وارد عليه، لأنه إختلاف في المبني، إذ المجعول في باب الاستصحاب ليس الطريقيه حتى ولو اعتبرناه من الأصول المحرزّه، بل هو الحكم بالتعبد في ظرف الشك، من دون النظر إلى الحكم الواقعي إن التزمنا: بحجّيته من باب الأخبار كما هو الحق لا من باب الظن النوعي، وإلاّ لأصبح حكمه حكم سائر الأمارات، وعليه فدعوى عدم حجّيه مثبتاته أوّل الكلام، لأنه إذا صار ٤.

الاستصحاب مثل البينه التي يعدّ مدلولها طريقاً إلى الحكم وحاكياً عنه كالخبر، أصبح متضمناً لعنوان الحكايه، كما صرح بذلك في ذيل كلامه في قيام السيره على حجّيه لوازمها إذا صدق عليه عنوان الحكايه.

وكيف كان، فإنّ كلام المحقق النائيني في بيان الفارق بين الأماره والاستصحاب متين لا غبار عليه، إلاّ أنه كان الأولى أن يكمله باثبات قيام السيره القطعيه العقلانيه على ترتيب آثار الشىء ولوازمه، يعنى إذا اقتر الرجل بشىء أو وقعت يده على شىء فإنّ العقلاء يعدون ذلك دليلاً على ترتيب آثار لوازمه العقلية والعادية والشرعيه، لأنهم يجعلونه بمنزله العلم الوجداني بالشىء، ولا فرق في ذلك عندهم بين أقسام الأمارات من كونها من قسم الأخبار أو غيرها مثل اليد وسوق المسلمين ودار الإسلام ونظائرها.

كما أنّ الأقوى عدم حجّيه مثبتات الأصول حتى ولو كان أثر الأثر شرعياً، لأجل وقوع الخلل في موضوعه، لأنّه يشترط في التعبد بأثر الأثر من وجود الشك واليقين أيضاً، فان وجد شمله عموم دليل الاستصحاب مستقلاً، لكن لا بلحاظ جريان الاستصحاب في ملزومه، وان لم يوجد فيه الشك واليقين فلا- يترتب عليه الأثر، إلاّ- أن يكون الاستصحاب محصّياً لموضوع الحكم الكبرى الموجود في الدليل الاجتهادى، وهو جواز الإقتداء بالعدل أو قبول شهادته، حيث نحكم بهما بواسطه إجراء استصحاب عداله زيد، فهذين الأثرين ليسا من باب حجّيه أثر الأثر حتى يوجب كون مثبتات الاستصحاب حجّه، بل ملاك

حجته لأجل الدليل الإجتهادى الذى يشمله بعمومه.

فتحصّل من جميع ما حقّقناه: أن ما ادّعاه المشهور من المتأخرين من حجّيه مثبتات الأمارات دون الأصول ومنها الاستصحاب فى غايه المتاننه، ومخالفه جماعه لهم ليس إلّا. لأجل إختلافهم فى أصل المبني، حيث يعتقدون أنّ حجيه تكون من باب الظن النوعى لا الأخبار - أى يدرجونه فى الأمارات - وعليه تكون مثبتاته حينئذٍ حجه كسائر الأمارات، والنتيجه المستفاده من جميع ذلك هى توافق جميع الأعلام (رفع الله درجاتهم فى الأموات) حجّيه مثبتات الأمارات، وعدم حجّيه مثبتات الأصول، خلافاً للمحقق الخوئى حيث فصل فى مثبتات الأمارات بين الأخبار وغيرها، ولم يوافقه على هذا التفصيل أحد من الاعلام.

والنتيجه: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دليل التعيّد فى الأصل مثل: (لا تنقض اليقين بالشك) يدلّ على لزوم التعبد بالآثار الشرعيه المترتبه على نفس المتيقن فى زمان المشكوك، إذ أن موضوع هذه الآثار هو المتيقن، حيث يحكم به الاستصحاب بالبناء على الجرى العملى فى زمان الشك، فلا يشمل دليله لأثر الأثر، لأن موضوعه ليس هو المتيقن حتى يشمله دليل الاستصحاب، بل موضوعه نفس الأثر كالحياه مثلاً الذى هو أثر للاستصحاب فى المتيقن.

وعدم شموله لأثر الأثر ليس لأجل إنصراف دليل الاستصحاب عنه كما اختاره المحقق العراقى:

ولا لأجل عدم الإطلاق فى دليل الأصل حتى يشمله كما نقله المحقق

النائينى عن بعضٍ.

ولا لأجل عدم التعقّل لشموله لكونها تكويته، وكونها خارجاً عن شأن الشارع، كما فى الآثار العقلية والعادية، لما ثبت من عدم شمول دليل التعبد فى الأصل حتى لأثر الأثر الشرعى مع كونه مندرج فى شؤونه.

بل الوجه فيه هو ما عرفت من أنه يأتى من ناحيه المَجْعول حتى ولو التزمنا بالتفاوت بين الأمارات والأصول، بل حتى وإن كان المأخوذ فى الموضوع متفاوتاً بين الأمارات والأصول كما عليه المشهور، إلا أن لب وجه عدم الشمول ليس هذه الأمور، بل العلة فى الحقيقة هى أن مقتضى كل دليل هو التعيّد بالأثر المترتب على نفس الموضوع، فإلحاق آثارٍ أخرى تكون ثابتة بالواسطه يحتاج إلى قيام دليل آخر، ففى مثبتات الأمارات قد عرفت أن العلة فى التعيّد إلى الآثار حتى مع الواسطه هو قيام بناء العقلاء على ذلك، مع عدم ردع الشارع عن هذا البناء، ولذلك يلاحظ أن العقلاء يأخذون بلوازم الإقرار ولو لم يكن المقرّ ملتفتاً إلى تلك اللوازم، وعليه فوجه الحجّيته لتلك الآثار هو البناء المُمضى من الشارع.

كما أنّ الدليل على حجّيته الآثار الشرعية مع الوسائط:

إمّا هو شمول الدليل الإجتهادى له، لكون الاستصحاب الجارى فى الملزوم موجباً لتحقق اللازم ودخوله تحت مصاديق تلك الكبرى، كما عرفت مثاله فى مثل العدالة الثابته فى حق زيد بالاستصحاب، الموجب لإثبات موضوع جواز الإقتداء به وقبول والشهاده منه.

وإمّا كون نفس ذلك أثر الأثر مصداق لجريان الاستصحاب فيه، أى يصبح دليلاً استصحابياً آخر لا الاستصحاب الجارى فى الموضوع فإذاً مثبتات الأصول ليس بحجّه إلا أن تدخل تحت أحد العنوانين المذكورين، والله العالم.

\*\*\*

### البحث عما يتعلّق بمثبتات الاصول

أقول: هنا امران متعلقان بمثبتات الاصول ينبغى التعرض لهما:

الأمر الأوّل: فى أنه لو قلنا بحجّيه مثبتات الأصول تسليماً للخصم، فهل يوجب ذلك القول برفع حجّيه المثبتات لأجل ابتلائه بالأصل المعارض من جنس الاستصحاب أم لا؟

قيل: نعم، لأن مقتضى حياه زيد تحقّق قتله بعد الضربه القاتله، ويعدّ ذلك أثرها العقلى، فإذا تحقّق القتل ترتب عليه أثره الشرعى وهو ثبوت القصاص على قاتله، وحينئذٍ لو أصبح القتل مشكوكاً والمفروض أن سابقه اليقين بعدم القتل، أى قبل تحقّق القدّ بالسيف كان الرجل حيّاً غير ميت وبعد الضربه نشك فى تحقّقه فاستصحابه يقتضى العدم، ولازمه عدم وجوب القصاص، فيقع حينئذٍ التعارض بين مقتضى الاستصحابيين مما يقتضى أن لا تكون فائده فى حجّيه مثبتات الأصل ولو من جهه إبتلائه بالمعارض دائماً، هذا.

ولكن أجاب عنه الشيخ قدس سره: بأن المعارضه غير متحقّقه، لأن الأصل الجارى

فى الملزوم حاكم على الأصل الجارى فى اللازم، فإذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الحياه وقلنا بحجيه الآثار واللوازم مطلقاً حتى بالوسائط العقليه والعاديه، فجريان الأصل فى الملزوم وهو الحياه يوجب رفع الشك عن اللازم وهو القتل، ويحكم بتحقيقه، فإذا تحقق دخل تحت عموم دليل حكم القصاص، ويكون من أحد مصاديقه، كما كان الأمر كذلك فى أثر الأثر الشرعى مثل استصحاب طهاره الماء المشكوك طهارته المغسول به الثوب المشكوك ببقاء النجاسه فيه، حيث أن الاستصحاب بعد جريانه فى الماء يجعله طاهراً، فيصير الغسل به غسلًا بماء طاهر، ويحكم بطهاره المغسول به وهو الثوب، فلا يبقى مجال لتوهم معارضه استصحاب نجاسه الثوب لاستصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب، لحكومته ذلك الأصل على الأصل الثانى، فينتج المطلوب.

### مناقشه المحقق الخوئى

أقول: فإذا وقفت على كلام الشيخ وجوابه على إعتراض المستدلّ يقتضى المقام أن نتعرض إلى الإشكال الذى طرحه المحقق الخوئى قدس سره فى مصباحه على ردّ الشيخ، حيث قال بعد نقل كلام الشيخ:

(والصحيح فى المقام هو التفصيل:

الأول: أن نقول بإعتباره من جهه القول بأن حجيه الاستصحاب لأجل افادته الظن بالبقاء، وأن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم لا محاله، وعليه فلا



معنى لمعارضه الاستصحابين لأنه بعد حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب فى الملزوم لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم، ولا يمكن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذكور، لعدم إمكان الظن بوجود شىء لظن بعدمه، فما ذكره الشيخ صحيح على هذا المبني.

الثانى: أن نقول بحجيه الأصل المثبت، لأجل أن التعبد بالملزوم بترتيب آثاره الشرعيه يقتضى التعبد باللازم بترتيب آثاره الشرعيه أيضاً، فتكون اللوازم كالملزومات مورداً للتعبد الشرعى، ولا معنى للتعارض على هذا المبني أيضاً، ومعنى الحكومه حينئذٍ صحيح، إلا أن إثباته على القول بحجيه الأصل المثبت دونه خرط القتاد.

الثالث: أن نقول به من جهة أن التعبد بالملزوم - المدلول بأدله الاستصحاب - عبارته عن ترتيب جميع آثاره الشرعيه، حتى الآثار مع الواسطه، فإن هذه الآثار أيضاً آثار للملزوم، لأن أثر الأثر أثر، وعلى هذا المبني يقع التعارض بين الاستصحابين، لأن اللازم على هذا المبني ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى فى الملزوم، وحيث كان مسبوقاً بعدم، فيجرى فيه استصحاب العدم، ومقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعيه، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجارى فى الملزوم فى خصوص هذه الآثار، فلنا هنا يقينان وشكّان: اليقين بوجود الملزوم سابقاً، واليقين بعدم وجود اللازم سابقاً، والشكّ فى البقاء فى كليهما، فيوجب جريان الاستصحاب فيهما، فنتيجتها هو ترتيب جميع الآثار

وعدمه فيتعارضان.

فتحصّل: أنّ استصحاب فى الأصل المثبت إمّا أن لا يكون له المقتضى، لما قد عرفت من عدم شمول أدله الاستصحاب للمثبتات، أو لأجل وجود المانع، أى إبتلائه بالمعارض لو سلّمنا شمول أدلته للآثار مع الواسطه، وسلّمنا وجود المقتضى له هذا.

أقول: ولكن یرد علیه: بأننا نفرض أن إجراء الاستصحاب فى الملزوم - المفروض حكمه بترتيب جميع الآثار الشرعيه حتى مع الواسطه - لا يخلو عن أحد أمرين:

إمّا أن يوجب رفع الشك عن اللازم تعبدًا فى مثل القتل عنه استصحاب الحياه، وإمّا أن لا يوجب الرفع؟

فعلى الأول: لا يبقى موردٌ لاستصحاب الملزوم حتى يوجب التعارض، للإخلال بأركانه، وهو عدم وجود الشك بالبقاء، بل صار بمقتضى الاستصحاب الجارى فى الملزوم مقطوع العدم، فيترتب عليه أثر القتل وهو القصاص، وهذا هو مختار الشيخ على فرض تسليم حجّيه أصل المثبت.

وأمّا على الثانى: وهو عدم رفع الشك عن وجود اللازم، فإنّه لم يقتض الأصل الجارى فى الملزوم الحكم بوجوده تعبدًا، بل غاية هو ترتيب الآثار عليه، فلازمه حينئذٍ إمكان إجراء الاستصحاب فى اللازم أيضاً، الذى يقتضى الحكم بعدم وجوده تعبدًا، وهذا لا يعارض مع ما لا يقتضى التعبد بالوجود، بل لسانه من

تلك الجبهه هو عدم الإقتضاء، ومن المعلوم أنه لا معارضه بين ما لا إقتضاء له مع ما فيه الإقتضاء، ونتيجه الجمع بينهما هي الحكم بترتيب الآثار حتى مع الواسطه فيما لا- مزاحمه له من الأصل المخالف، نظير أثر الأثر الشرعى الموافق له، دون ما عرفت من المثال فى الماء المشكوك طهارته المغسول به الثوب النجس، حيث ان الأصل الجارى فى الثوب يكون مخالفاً ومزاحماً للأصل الجارى فى طهاره الماء، لكنه يحكم بالطهاره فيه لأجل كونه مصداقاً للكبرى الكلى كما عرفت، بخلاف الأثر المترتب على حرمة تقسيم أموال من استصحب حياته مثل حرمة التصرف فى أمواله بدون إذنه، حيث إنه يكون أثر الأثر وموافق لاستصحاب الحياه، لأنه كان فى السابق أيضاً محرّم التصرف بدون إذنه فالآن كما كان بمقتضى استصحاب الملزوم واستصحاب نفسه أى اللازم، فيكونان متوافقين، ولازم ذلك هو التفصيل فى حجيه المثبتات فى الأصول:

بين كونه فيما لا معارض له، فيترب عليه جميع الآثار حتى مع الواسطه.

وبين ما له المعارض حيث يكون العمل على حسب الأصل الجارى فى نفس اللازم دون الملزوم، فلازم ذلك هو الحكم بعدم جواز القصاص فى مورد استصحاب الحياه لمن قُدد بالسيف نصفين، مع ترتيب الآثار المترتبه حتى مع الواسطه، لما لا يكون له أصلاً معارضاً له، فلا- يكون المطلب وهو ما افترض من عدم حجيه مثبتات الأصول - مطلقاً، إمّا لأجل عدم المقتضى كما هو المختار، وإمّا لأجل وجود المانع، وهو ابتلائه بالمعارض، إذ كليه الأخير ممنوعه كما عرفت، بل لا بد فيه من التفصيل المزبور.

### حكم الأصل المثبت إذا كانت واسطته خفيه

الأمر الثاني: استثنى الشيخ قدس سره من عدم حجتيه الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطة خفيه، بحيث يعدّ أثر الواسطة أثراً لذى الواسطة، ومثل لذلك باستصحاب عدم الحاجب في باب الغسل والوضوء، حيث أنّ صحتهما وإن كان أثر وصول الماء إلى بشره لا- أثر عدم الحاجب، إلا أن العرف بعد صبّ الماء على البدن بالاستعانة مع استصحاب عدم الحاجب يحكم بصحة الغسل، فكأنّه يرى صحة الغسل أثراً لنفس عدم الحاجب والواسطة وهو وصول الماء للبشره، ولا يكون ذلك إلا لخفاء الواسطة عند العرف، والنتيجة هي ثبوت الحجتيه لمثل هذا الأصل المثبت.

أقول: زاد عليه صاحب «الكفايه» فردان آخران حتّى مع كون الواسطة جليته، وقال المحقق الخوئي في توضيح مراد المحقق الخراساني في المقام: (وهو ما إذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها وبين ذى الواسطة في التعبد عرفاً، كما أنّ بينهما الملازمه بحسب الوجود واقعاً، ومثّل له في هامش «الرسائل» بالعلّه والمعلول تارةً وبالمتضائفين أُخرى، بدعوى أن التفكيك بين العلّه والمعلول في التعبد ممّا لا يمكن عرفاً وكذا التفكيك بين المتضائفين:

فإذا دلّ دليلٌ على التعبد بأبوه زيدٍ لعمرو مثلاً، فيدل على التعبد بينوه عمرو لزيدٍ كوجوب إطاعه زيد مثلاً، لأنه كما يجب على الأب الإنفاق للإبن كذلك يجب على الإبن إطاعه الأب، والأوّل أثر للأبوه والثاني أثر للبنوه مثلاً.

أو نقول: إن أثر البنوّه أثر للأبوّه أيضاً لوضوح الملازمه بينهما، فكما يصحّ إنتساب وجوب الإطاعه إلى البنوّه كذا يصحّ إنتسابه إلى الابوّه أيضاً، وكذا الكلام فى الأخوه فإذا دلّ دليل على التعيّد بكون زيد أختاً لهند مثلاً، فيدل على التعبد بكون هند أختاً لزيد، لعدم إمكان التفكيك بينهما فى التعبد عرفاً.

أو نقول: يصحّ إنتساب الأثر إلى كلّ منهما لشده الملازمه بينهما، فكما يصحّ إنتساب حرمه التزويج إلى كون زيد أختاً لهند، كذا يصحّ إنتسابها إلى كون هند أختاً لزيد، وهكذا سائر المتضائفات) انتهى (١).

وقد نقلنا توضيح مرام الشيخ رحمه الله عمّا ذكره المحقق الخوئى فى مصباحه، حيث وجدناه أخصر من نقل كلّ كلام من صاحبه، فحاصل الكلامين هو إستثناء الواسطه الخفيّه على ما يستفاد من كلام الشيخ، بل الواسطه الجليّه أيضاً فيما إذا كان الأثر عند العرف يعدّ أثراً لذى الواسطه، إمّا لعدم إمكان الإنفكاك بين ذى الواسطه والواسطه مثل العله والمعلول، أو لأجل شده الملازمه بينهما بحيث يوجب صحه إنتساب أثر كل واحد إلى الآخر كما فى المتضايقين، هذا.

مناقشه المحقق النائينى: أورد المحقق النائينى قدس سره على الشيخ وتبعه تلميذه المحقق الخوئى بقوله: (لا أثر لخفاء الواسطه فضلاً عن جلائها فى عدم حجيه مثبتات الأصول، لأن الأثر: ٧).

إن كان أثراً لذى الواسطه عرفاً حقيقهً بحسب إرتكاز العرف من مناسبه الحكم أو الموضوع، وإن احتمل ثبوتاً أن تكون للواسطه دخلٌ فى ترتب الأثر على مؤدى الأصل، فهذا لا يرجع إلى التفصيل فى عدم إعتبار الأصل المثبت، لأنه حقيقه لم يتخلل بين مؤدى الأصل والأثر الشرعى واسطه عقليه أو عاديه، فلا وجه لإستثناء الواسطه الخفيه من بين الوسائط، والقول بإعتبار الأصل المثبت فيها.

وإن كان الأثر أثراً للواسطه حقيقهً، والعرف يتسامح ويعده من آثار ذى الواسطه، فلا عبره بالمسامحات العرفيه فى شىء من الموارد، فإن نظر العرف يكون تبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقها على المصاديق، فقد يتسامح العرف فى تطبيق المفهوم على ما لا يكون مصداقاً له واقعاً، كما نشاهد فى إطلاق اسماء المقادير على ما هو الناقص عن المقدار أو الزائد عنه يسيراً).

أقول: فى كلامهما مواضع للنظر:

الموضع الأول: الملا-ك فى تشخيص المفاهيم وإنطباقه على الأفراد والمصاديق فى الأحكام الشرعيه هو العرف، لأن الشارع يتكلم ويواجه العرف فى الأحكام بحسب ما هو مصطلح عندهم، فلذلك لا محيص من لزوم ترتيب الحكم على ما يراه العرف مفهوماً ومصداقاً لذلك الحكم، كما هو الحال فى حكم النجس فى باب النجاسات حيث إنه متعلق بالدم العرفى لا ما هو دمٌ بالنظر الدقى والعقلى، إذ هو لوّن عند العرف لا دم فلا يحكم بنجاسته، بل وهكذا فى رائحه العذره الباقيه فى الثوب بعد غسله وازالتها منه، فإن العقل يحكم بأنها عذره،

لإستحاله إنفكاك العرض وهو الريح عن معروضه وهو العذره، إلا أن العرف لا يرى ذلك عذره، ولذلك يحكم بطهارته، ومن المعلوم تسامح العرف وتساهله في تحديد المفاهيم دون العقل، والسبب في لزوم متابعه العرف في مسامحاته هو أن مسامحته مما لا يلتفت إليها، بخلاف الموارد التي تكون المسامحات التي ممنوعه ولا اعتبار بها مثل المسامحه في الأحكام الشرعيه، وعليه لو كانت المسامحه العرفيه معتبره فهي معتبره مطلقاً، وعليه فكما أن في تشخيص المفاهيم يكون نظر العرف متبعاً دون العقل، هكذا في تطبيق المفاهيم على المصاديق يكون نظره متبعاً، ولذلك يقال متى صدق عنوان الماء بالوحد عرفاً على الماء المخلوط بالوحد أو الملح، صدق ماء المطلق عليه، ولازم إنطباق هذا المفهوم عليه كون الماء طاهراً ومطهراً عن الخبث والحدث، وإلا لما بقي طاهراً مع ملاقاته النجس عند عدم كريتته، ولا مطهراً له وللحدث.

وبالجملة: فما اشتهر من عدم العبره بالمسامحات العرفيه، فإن المراد منها المسامحات التي لا يلتفت إليها عادةً ويُغمض النظر عنها، لعدم أهميتها، وإلا ربما يلاحظ في بعض الموارد ويقع موضع الاهتمام ولا يتسامح فيه، كما في الذهب حيث يدقق العرف في وزنه دقّه كامله حتى بمقدار الحمضه بل أقل منها، بخلاف مثل التبن أو الجصّ ونظائره حيث يتسامح فيهما لعدم أهميته العرف باختلاف المقادير البسيطة فيهما، فمثل هذه المسامحات ربما لا يعتنى بها في الأحكام الشرعيه في ناحيه المقادير، خلافاً لموارد أخرى حيث يعتنى بها أشدّ الاعتناء كما

فى نصاب والكنز وأمثال ذلك.

وبالجملة: فما ادّعه المحقق المزبور من عدم الرجوع إلى نظر العرف فى تطبيق المفاهيم على المصاديق ليس على ما ينبغى هذا أولاً.

الموضع الثانى: مراد الشيخ قدس سره من حجه مثبتات الأصول فى المقام إذا كانت الواسطه خفيّه، بيان أن المورد يكون من باب تشخيص المفاهيم الذى قبل أن فهم العرف هو المرجع والمتبع فيه لا من القسم الآخر - وهو تطبيق المفاهيم على المصاديق - الذى التزم بلزوم التدقيق فيه حتى يثبت فى حقه الدعوى.

توضيح ذلك: مراد الشيخ قدس سره بيان أن الواسطه إذا كانت خفيّه عند العرف بحيث لا يرى الأثر إلا أثراً للونها دون الواسطه، فحينئذ لا بد أن يحكم اعتماداً على (لا تنقض اليقين بالشك) بترتيب أثر الواسطه الخفيّه على ذيها المستصحب، لأنه لو لم يترتب ذلك عليه لزم منه صدق النقض لليقين بالشك الموجود فى ذى الواسطه، لأنه انصرف بحسب مفهوم (لا تنقض) عن شموله لمثل ذلك الأثر المترتب على الواسطه الذى عدّ أثراً لذيها.

وعليه، فمختار الشيخ بعيد عن المناقشه حتى مع قبول كلامكم بعدم صحه الرجوع إلى مسامحات العرف فى تطبيق المفاهيم على المصاديق.

مثال ذلك على مبنى الشيخ قدس سره: هو ما لو قال الشارع (حرمت عليكم الخمر) وعلمنا أن العله فى حرمتها هو الاسكار، فالحرمة أولاً وبالذات تتعلق بالمسكر، وثانياً وبالعرض تتعلق بالخمر لغلبه وجود الاسكار فيها، وحينئذ شك فى بقاء



مايع على خمريته وعدمه، فيستصحب ونحكم بأنه حرام، مع أن الحرمة بحسب الواقع للاسكار، لأنّ الجهات العقلية هي الموضوعات الواقعية لدى العقل، لكنّ الواسطه وهي العله خفيه لدى العرف، فلذلك لو رفع اليد عن الخمر المشكوك لأجل أنّ الشك كان في الاسكار دون الخمر، فإنّ العرف يرى في ذلك أنه نقضٌ لليقين بالشك، لأنّ العرف يرى قيام الوحده بين القضية المتيقنه والمشكوكه في المايح الذي كان مسكراً قبل ذلك والآن مشكوك، ولا يجعل اسكاره مورداً للاستصحاب، بل يستصحب خمريته لملاحظه الوحده بينهما في الخارج، فمثل هذه الواسطه المسماة بالخفيه يمكن المساعدة معها كما لا يخفى، إذ في الحقيقه بحسب ما يراه العرف ليس من الأصل المثبت، لما قد عرفت بأنه يرى الأثر للمستصحب وهو ذو الواسطه، ولا يراه للواسطه حتى يكون مثبتاً، وعليه فما ذكره الشيخ قدس سره متين لا غبار عليه.

نعم، لا بدّ أن نلاحظ في الأمثله التي ذكرها الشيخ - تبعاً لبعض الأصحاب - أنّ الأمر فيها من قبيل خفاء الواسطه، أو أن ثبوت الحكم فيها لأجل أمر آخر، فلذلك يقتضى المقام أن نتعرض لهذه الأمثله بعد الجواب عن ما ذكره المحقق الخراساني في المتلازمين اللذين لا يرى العرف بينهما التفكيك.

وأما في مثل العله والمعلول، فنقول: ليس المراد في بحثنا هو ترتيب المعلول بنفسه على علته، إذ ترتبه عليها عقلي، ولو فرض كون ترتبه عليها شرعياً فلا حاجه إلى فرض العله والمعلول، إذ يصح التعبد بالمشروط بواسطه التعبد

بشرطه إذ يكون هذا من قبيل ترتب الحكم على الموضوع.

بل المراد هو ما إذا كان لكل من العلة والمعلول أثراً شرعياً، حتى يكون التعبد بأحدهما تعبداً للآخر، فحينئذ لا يمكن ولا يُعقل أن تكون العلة مورداً للاستصحاب من جهة اليقين والشك، ولا يكون حال المعلول أيضاً كذلك، إذ لا يعقل أن يكون الشيء علة تامه لشيء بقاءً بواسطة الاستصحاب لا حدوثاً، فإنه لا محاله لمرور الزمان أو لما يقارنه دخل في تمامية العلة، فلا يقين في الزمان الأوّل بوجود العلة التامة، فحينئذ لا يكون التعبد بأثر المعلول بواسطة التعبد بأثر العلة، بل يكون كلّ واحدٍ من العلة والمعلول مورداً للاستصحاب، ويترتب عليه الأثر المتعلق بنفسه بلا واسطه، وبالتالي فليس هو من الأصل المثبت، كما لا يخفى.

### حكم المتضايين والآثار المترتبة عليهما

أقول: بعد الوقوف على حقيقته الأمر في مثل العلة والمعلول يمكن الجواب عن مثل المتضايين أيضاً، لأن المراد منهما:

١- أمّا يكون هو الوصف والعنوان من التضاييف، مثل الأبوة والنبوة والاخوة كما هو الظاهر من كلامه ومثاله، ولا يخفى أن نسبه التضاييف بين المتضايين نسبه التكافؤ قوةً وفعلاً- خارجاً وعلماً، يعنى أن اليقين الفعلى المتعلق بالابوه الفعلية سابقاً يقيناً فعلياً سابقاً على النبوه الفعلية وكذلك في الشك مثل العلة والمعلول، ولا يمكن التفكيك بينهما في اليقين والشك، فكل واحدٍ منهما

إذا وقع مورداً لأحدهما، يقع الآخر كذلك مورداً، فحينئذٍ يصبح حكمهما حكم العَلَم والمعلول من جهة وقوع التعبد الاستصحابي لكل واحدٍ منهما مستقلاً، لا أن يكون أحدهما أثراً للتعبد في الآخر حتى يصير من قبيل الأصل المثبت كما توهم.

٢- وإقياً أن يراد منه ذات المتضايفين، أي ذات الأب والإبن، فلا إشكال في إمكان التفكيك بينهما من جهة الآثار، لوضوح أن ذات زيد إن كان هو الأب، وقع مورداً للتعبد الاستصحابي، فيقال كان قبل ذلك موجوداً ويحرم تقسيم أمواله، فالآن كما كان ويترتب عليه بواسطة بقائه إلى الآن وجود إبنه، فيترتب عليه أثره وهو وجوب الإنفاق عليه تعبداً بواسطة الاستصحاب الجارى في الأب، فلا إشكال في كونه مثبتاً قطعاً، لإمكان التفكيك بين وجود الأب إلى الآن مع عدم وجود الإبن له.

وعليه فما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من حججه مثبتات الأصول إذا كانت الواسطة جليه، فيما إذا كان التلازم بين الشئيين عرفاً موجوداً، مما لا يرجع إلى محصل.

### الكلام حول الأمثلة التي ذكرها الشيخ قدس سره

المثال الأول: نُسب إلى الشيخ رحمه الله - كما يظهر من كلمات بعض المعاصرين في مقام الرد على الشيخ - ردُّ أصل المثبت حتى مع خفاء الواسطة، ومثّل له بأصالة عدم الحاجب لإثبات صحه الغسل والوضوء، أى وصول الماء إلى البشرة، مع أنّ الوصول يعدّ أثر أصالة عدم الحاجب، والصحة أثر الوصول فهو أثر الأثر، فكيف

يترتب بواسطه أصل عدم الحاجب صحه الغسل والوضوء؟

مع أن كلام الشيخ في «الرسائل» صريح في بطلان النسبه المذكوره حيث يقول: (ربّما يتمسك في بعض موارد الأصول الميثبه لجريان السيره أو الإجماع على اعتباره هناك مثل إجراء أصاله عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محلّ الغسل أو المسح لإثبات غسل البشره ومسحها، المأمور بهما في الوضوء والغسل وفيه نظير) انتهى محلّ الحاجه. (١)

وهذا المقطع في كلامه صريح في ردّ النسبه المذكوره، بل عقب رحمه الله كلامه بقوله: (وفيه نظير) أي لم يتقبل حتى ما قيل من قيام السيره أو الإجماع على اعتباره، فضلاً عن كونه معتبراً بالاستصحاب الميثب، ولعله أراد أن حجّيته لأجل أمرٍ آخر وهو ما سيذكره لاحقاً.

قد يقال: كما عن المحقق العراقي قدس سره في نهايته، بعد ذكر أصل الدعوى - (إنّ بنائهم وإن كان على الأخذ بأصاله العدم في الفرض المزبور، ولكن نمنع كونه من جهه الاستصحاب، أو من جهه قاعده المقتضى والمانع، بل من المحتمل قوياً كون الأصل المزبور نظير أصاله عدم القرينه أصلاً عقلاً برأسه، غير مربوط بالاستصحاب، وإنّ مدركه هو الغلبه كما هو كذلك في أصاله عدم القرينه. فإذا كان الغالب خلوّ البشره عن وجود مانع عن وصول الماء إليها، فعند الشك في وجوده ٧.

فى محال الغسل أو المسح يلحق المشكوك بالغالب، ولذا نمنع بنائهم على الأخذ بالأصل المزبور فى موارد غلبه وجود الحاجب على البشره، كما فى بعض ذى الصنائع كالبناء المباشر للجصّ والطين والمستعمل للرفق والقير لاصلاح الحياض.

ومع الإغماض عن ذلك يمكن أن يقال: إنّه من استصحب بقاء الماء المصبوب على محالّ الوضوء أو الغسل على وصف الجريان على البشره، أو من باب اندراج مثله فى خفاء الواسطه، كما يؤيده عدم تعدّيهم إلى صوره الشك فى حاجيته الموجود، وإلا فعلى فرض كونه من باب العمل بالمسبب فلا يفرّق بين صوره الشك فى وجود الحاجب، وبين الشك فى حاجيته الموجود.

ولكن التحقيق ما ذكرناه أوّلاً من كون الأصل المزبور أصلاً عقلياً برأسه مدركه الغلبه النوعيه) انتهى كلامه (١).

أقول أوّلاً: الإنصاف عدم تماميه هذا الأصل العقلائي، نظير عدم تماميه دعوى قيام السيره القطعيه من المتديّنين على عدم الفحص، لأن إثبات وجود السيره أو الأصل بعنوان المدرك فى العقلاء بأنفسهم لولا الإيمان، أو العقلاء بما هم مؤمنون مشكّل فى غايه الإشكال، يعنى بأن يكون طريقه ودينهم العقلاء قائم على أنه إذا احتملوا فى مورد وجود المانع والحاجب بنفسه كان سكونهم فى المورد البناء على عدمه، دون الفحص غالباً، مع إنّنا نشاهد خلاف ذلك فى بعض ١.

الموارد، فإنهم عند احتمال وجود الحاجب لوصول الماء مع أن المطلوب استيعاب الماء، نلاحظ اهتمامهم بوصول الماء وعدم المانع، ولا يقتدون بسيره أرباب الصنائع الملازمه لوصول المانع مثل أهل الصبغ والبناء وغيرهما ممن يلصق المانع عادة بمواضع الوضوء من أجسامهم، ذلك الموضوع بل يفحصون ويحاولون خلّو أجسامهم من وجود الحاجب.

ودعوى كون الغالب فى تلك الموارد وجوده يردّه الدليل من جهه الفرق بين وجوده فيه دون المقام، مع عدم تفاوت فى أصل القضية، وكونهما يرتضعان من ثدى واحد.

وثانياً: إمكان تحقق هذه السيره والغلبه من فتوى الفقهاء بذلك، لا كونه أصلاً برأسه، مع أن إثبات عدم الردع أو التقرير من الشارع فى ذلك يحتاج إلى دليل شرعى مفقود فى المقام كما لا يخفى.

وعليه، فالأولى أن يقال فى وجه عدم الإعتناء بوجود الحاجب لما بعد العمل، أو عدم لزوم الفحص حال قبل العمل، أو فى حال احتمال وجوده، هو كون المورد فى الغسل والوضوء من المركبات التى وقع الأمر على الشىء المركّب من جزئين أحدهما حاصل بالوجدان، والآخر بالأصل، فيتحقق بذلك موضوع الدليل.

أو يقال: إنّه يكون من جهه وجود المقتضى فى التأثير، وإحتمال وجود المانع عن التأثير، فالأصل عدمه، لوضوح أن إيصال الماء إلى البشره واقع بالوجدان، والمقتضى فى تأثيره تام لولا المانع، فيجرى الأصل وهو استصحاب

عدم وجود المانع، بأن يقال لم يكن المانع موجوداً قبل ذلك، ونحتمل تحققه فالأصل العدم، وهو ينضم إلى المقتضى أو ينضم إلى جزئه الآخر المتحقق بالوجدان، فنحكم بصحة الغسل والوضوء، فلا يكون حكمهم بصحتها بواسطة أصل عدم الحاجب من الأصل المثبت لا بواسطة الخفيه ولا الجليه.

مضافاً إلى إمكان القول بأنه على فرض تسليم كونه من الأصل المثبت، ولكن سبق القول أن الاستصحاب عند القدماء حجه من باب الظن النوعى لا- التعييد بالأخبار، فإن خالفناهم فى ذلك وحكمنا بعدم حجيه أصل عدم الحاجب وحكمنا بعدم وجوب الفحص عند الشك فى وجود المانع بعد العمل، لما كان ذلك مخالفاً لهم إلا فى المبنى، إلا أن يجاب عن ذلك بما سبق ذكره، فهو أمر آخر.

المثال الثانى: ما ذكره المحقق قدس سره وغيره من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين فى أول شعبان والآخر فى غزه رمضان، واختلفا، فادعى أحدهما موت المورث فى شعبان، والآخر موته فى أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين لأصالة بقاء حيوة المورث، مع أن الأصل المزبور لإثبات موضوع التوارث مثبت، باعتبار أن موضوعه هو موت المورث عن وارث مسلم، بحيث كان للإضافه الحاصله فى إجتماع موت المورث وإسلام الوارث فى زمانٍ دخل فى موضوع التوارث، ومثله لا- يثبت بأصالة بقاء حياه المورث إلى غره رمضان إلا على القول بالأصل المثبت.

ولكن أجب عنه: بإمكان المنع عن أن يكون هذا من قبيل أصل المثبت، لأننا

لا تُسَلَّم دخاله إعتبار تحقق الاضافه فى التوارث حتى يوجب أصلاً مثبتاً لو أُريد إثباته باستصحاب حياه المورث، بل الدليل على التوارث ليس إلا- أن إجتماع إسلام الوارث مع حياه المورث فى الزمان يكفى فى لزوم التوارث، وهو حاصلٌ بالفعل، إذ هو أمر مركبٌ أحدهما محققٌ بالوجدان وهو إسلام الوارث، والآخر متحقق من خلال جريان الأصل وهو استصحاب حياه المورث، فإذا أُحرز هذين الجزئين فى غره رمضان يتحقق التوارث، ويكفى الحكم فى تنصيف المال فى زمان واحد.

كما يكفى فى عدم التوارث عدم إجتماع هذين فى زمان واحد، كما لو فرض عكس ذلك، أى كان الإختلاف فى زمان إسلام الوارث مع الإتفاق فى تاريخ موت المورث، فيجربى استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، ويلزمه عدم التوارث، ولعل كلام المحقق رحمه الله إلى هذا لا إلى حجيه الأصل المثبت، والله العالم.

المثال الثالث: ما إذا شك فى يوم أنه آخر شهر رمضان أو أنه أوّل شهر شوال، فلا ريب فى أنه يجب صوم هذا اليوم بمقتضى استصحاب عدم خروج رمضان، أو استصحاب بقاءه، أو استصحاب عدم دخول شهر شوال، إذ نتیجه كل واحد من هذه الاستصحابات هو وجوب صومه، ولا ريب فيه كما هو الأمر كذلك فى عدم وجوب الصوم يوم الشك من آخر شهر شعبان، حيث يُحكم ببقاءه بمقتضى الاستصحاب أو بمقتضى أصاله عدم دخول رمضان، أو عدم خروج شعبان



والنتيجة عدم وجوب صومه، فلذلك ورد الأمر في الأخبار بلزوم النية إذا أراد أن يصومه بأن ينوى صوم آخر شعبان حتى يحتسب من رمضان إن صادف الواقع، لأن الحجته قائمه على عدم الوجوب، فلا يجوز إتيان الصوم بنية الواجب من رمضان، وهذا مما لا إشكال فيه ولا كلام.

أقول: إنما الكلام والإشكال يقع في ترتب الآثار لما بعد هذا اليوم المشكوك من وجوب دفع زكاة الفطره، واستحباب اداء صلاه العيد، وحرمة الصوم في الأوّل من شوال، وترتيب آثار وجوب الصوم الأوّل من رمضان، حيث أن ترتيب آثار الشرعيه للأوّل في شوال ورمضان يعدّ من الأصل المثبت، لأن الأوّل أمرٌ عقلي متخذٌ من اليوم المشكوك المحكوم بكونه رمضاناً أو شعباناً بالاستصحاب، ومن آثاره العقليه، حيث يحكم العقل بأنه إذا صار المشكوك آخر رمضان، فيصير فغداًه أوّل شوال ويوم العيد بالضروره، وهكذا في المشكوك لآخر شعبان، فإذا كانت الواسطه حكماً عقلياً أصبح ترتيب آثاره الشرعيه من الأصل المثبت الممنوع.

وقد أجيب عنه: - كما عن بعض الأعظم، وهو المحقق النائيني قدس سره - أنّ هذا الإشكال إنّما يصح إذا كانت الأوّل امرأً منتزعاً من اليوم اللاحق على اليوم المشكوك المسبوق بعدم مثله قبله، أو بوجود ضده قبله، حيث أن الثابت بالاستصحاب في اليوم المشكوك إثبات منشأ الإنتزاع وهو أنّ اليوم الذي يليه عيد، فينزح منه الأوّل عقلاً، ويترتب عليه أثره الشرعي، وهو وجوب دفع زكاة الفطره، ومن المعلوم أن هذا أصل مثبت، لأن الأوّل معنى منتزع من اليوم الذي لم

يتحقق مثله في ما مضى، والأصل الجارى في منشأ الإنتزاع لم يثبت به الأحكام المترتبة على ما ينتزع منه، لأن الأمر الإنتزاعى ليس بنفسه مؤدى الأصل حتى يخرج عن الأصل المثبت، وهذا بخلاف ما لو جعلت الأوليه أمراً مركباً من الوجود المسبوق بعدم مثله، والوجود المسبوق بوجود ضده، فيكون الأوّل عبارته عن وجود اليوم مع عدم مثله أو مع وجود ضده فى الزمان السابق، فوجود اليوم من شوال بالنسبة إلى الغد ثابت بالوجدان، والآخر وهو عدم مضى مثله منه قبله أو استصحاب وجود ضده قبله يكون بالأصل، فتصبح الأوليه حينئذٍ من الأمور المركبه التى ثبت أحد جزئيهما بالوجدان والآخر بالأصل، فلا يكون مثبتاً.

أقول: وهذا وإن كان صحيحاً، إلا أنه خلاف للحق، لوضوح أن الأوليه أمر بسيط منتزع وليس بمركب، لأن المركب إنما يجرى ويعقل فى موضوعات الأحكام لا فى مداليل الألفاظ، إذ لا يمكن فرض معنى اللفظ المجرد مركباً من مفهومين ودعواه ممنوع، وعليه فلا بد فى الخلاص عن الإشكال من تحصيل طريق آخر.

فيمكن أن يجاب عنه: بأن الحكم بكون الغد يوم العيد أو يوم من أيام رمضان ليس بمقتضى هذا الاستصحاب الذى جرى فى اليوم السابق المشكوك، حتى يكون أصلاً مثبتاً، بل نحكم بذلك بمقتضى مدلول الأخبار والأحاديث الواردة الداله على أن الصوم والقطره مبتيان على الرؤيه كقوله عليه السلام: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فلذلك يقال بأن العيد متوقف على رؤيه هلال شوال أو مضى

ثلاثين يوماً من الرؤيه إذا حصلت الرؤيه في أول رمضان، فلا يجوز الصوم إلا بعد العلم بدخول رمضان بالرؤيه، أو مضى ثلاثين يوماً من الشهر السابق، وهكذا الحال بالنسبه إلى دفع زكاه الفطره فإنه لا يجوز إلا بالرؤيه، أو مضى ثلاثين يوماً من رمضان، فلا يكون هذا مرتبطاً بالاستصحاب الجارى في اليوم السابق حتى يعدّ أصلاً مثبتاً.

أورد عليه: لو سلّمنا ذلك وأنّ إثبات حكم الأوليه متحقق بواسطه النص، لكن ما هو حال سائر الأيام لو كان الحكم مترتباً عليه، مثل اليوم الثامن من ذى الحجه أو التاسع والعاشر منه حيث لم يرد فيه نصّ يوجب زوال الشك، فلا بدّ من الرجوع إلى استصحاب اليوم السابق المشكوك، فيوجب كونه أصلاً مثبتاً.

أجاب عنه المحقق الخوئي: بأن لنا جواباً يغنى عن هذا الإشكال، بل عن الجواب عنه وذلك بالتمسك بعدم القول بالفصل إذ من يأخذ بالنص في أول شهر شوال يأخذ به لخامسه وسادسه وسائر أيامه، حيث لا فصل في الحكم في تلك الأيام.

هذا فضلاً عن إمكان إجراء الاستصحاب في الأوليه من دون أن يلزم من جريانه المثبته، وهو أن يقال إنه بعد مضى دقيقه من اليوم الذى نشك في أوليته نقطع بدخول أول الشهر، لكن لا ندرى أنه هو هذا اليوم ليكون باقياً أو اليوم الذى قبله ليكون ماضياً، فنحكم ببقائه بالاستصحاب، وتترب عليه الآثار الشرعيه كحرمة الصوم مثلاً ولا إختصاص لهذا الاستصحاب باليوم الأول بل يجرى في الليله الأولى وفي سائر الأيام مثل يوم التاسع من شهر ذى الحجه أيضاً بعد مضى

دقيقه منه حيث يُحكم ببقائه باستصحاب البقاء ويترتب عليه أثره.

لا- يقال: إن إثبات كون اليوم يوم عرفه ليس ممّا يتعلق به اليقين والشك حتّى يحكم البقاء، فإثبات كونه عرفه بذلك الاستصحاب أى بقاء يوم التاسع وعدم مضيه يكون مثبتاً.

فإنه يقال: لا نحتاج إلى إثبات كون اليوم يوم عرفه فى ترتب آثار هذا اليوم.

انتهى كلامه فى «مصباح الأصول»(١).

أقول: الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب، لأنّ متعلق اليقين حدوثاً يختلف مع متعلقه بقاءً إذا أُريد إثبات كون يوم التاسع أو العاشر، لوضوح أن اليقين بدخول أوّل الشهر بعد مضى دقيقه والحكم ببقائه لا يثبت كون هذا اليوم اليوم الأوّل أو اليوم التاسع إلاّ من خلال حكم العقل الحاكم بعدم التفكيك بين حدوث أوّل الشهر أو اليوم التاسع وبين الحكم ببقائه وبين كون هذا اليوم يوم أوّل الشهر أو اليوم التاسع، وعليه فالواسطة العقلية بين العنوان وبين ما ينطبق عليه فى الخارج موجوده.

نعم، لو أمكن فرض كون هذا اليوم هو اليوم التاسع ومتعلقاً لليقين والحكم ببقائه لزم منه إثبات موضوع الحكم، لكنه غير متيقن على الفرض بخصوصيته، فلا ينحلّ الإشكال بذلك.

مضافاً إلى أن الموضوع المتخذ فى بعض الأدعيه والصلوات والأحكام هو ٥.

إثبات هذويه كون اليوم يوم عرفه لا يوم التاسع تيقن بدخوله على نحو مجملٍ مردد بين ما مضى وما بقى كما أشار إليه.

فالأحسن في الجواب هو أن يقال: إنَّ حكم الصوم والإفطار في اليوم المشكوك يعدّ يكون حكماً ظاهرياً يؤخذ بمضى ثلاثين يوماً من أوّل شهر ولو بالاستصحاب، فيجعل غده عيداً أو رمضاناً بدليل ما ورد في بعض الأخبار كلام الإمام عليه السلام .

١- منها ما ورد في الخبر الذي رواه محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام : إذا رأيتم الهلال فافطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين.

إلى أن قال: وإن غمّ عليكم فعّدوا ثلاثين ليله ويوماً ثم افطروا»<sup>(١)</sup>.

حيث قد علّق حكم الإفطار على عدّ الثلاثين مطلقاً.

٢- ومنها ما ورد في الخبر الذي رواه عبيد بن زرار، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال:

«شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من الزيادة والنقصان، فإن تغمّت السماء يوماً فأتّموا العده»<sup>(٢)</sup>.

حيث يستفاد من هذين الحديثين - بل من غيرهما أيضاً - أنّ الحكم بالرمضان بعد ثلاثين يوماً من شعبان يعدّ حكماً ظاهرياً، كما هو حكم الفطر أيضاً كذلك، فيجعل الاستصحاب الجارى في اليوم السابق المشكوك لنا موضوعاً لحكم ١.

١- الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٠.

٢- الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

ظاهري أو إجتهادي بمقتضى ما ورد في الخبرين من لزوم الصوم والافطار بالرؤية الموجبه لحصول اليقين بدخول الشهر أو الخروج منه ولو حكماً، ولا فرق في ذلك - من جهة تنقيح المناط - بين الأشهر من شهر رمضان أو شعبان أو شهر ذى القعدة وذى الحجة، فيترتب على اليوم المشكوك في جميع هذه الشهور آثار اليوم بواسطه هذا الدليل لا الاستصحاب حتى يوجب صيرورته، وعليه مثبتاً فلا- نحتاج لإلحاقه ودخول سائر الأيام وسائر الشهور في اليوم الأول وفي شهر شوال ورمضان إلى القول بعدم الفصل كما قال به المحقق الخوئي قدس سره ، لما قد عرفت من أنّ ملاك الحكم عام يشمل جميع الشهور، بل يستفاد من بعض الأخبار وحده الملاك في يوم الأضحى مع يوم الفطر في الخفاء وعدم الظهور، ولزوم العمل بالظاهر لأجل ظلم الظالمين في حق أهل البيت والحسين بن علي عليهما السلام ، كما وردت الاشارة إلى ذلك في الخبر الذي رواه رزين، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لما ضرب الحسين بن علي عليه السلام بالسيف فسقط ثم ابتدر ليقطع رأسه نادى منادٍ من بطنان العرش، ألا أيتها الأمة المتحيرة الضالّة بعد نبيّها لا وفقكم الله لأضحى ولا لفطر.

قال: ثم قال أبو عبدالله عليه السلام : فلا جرم والله ما وفقوا ولا يوفقون حتى يثار بثار الحسين عليه السلام» (١).

حيث يفيد أنّ الأمة لأجل ظلم بعضهم حرّموا من درك نعمه عيد الأضحى ٢.

١- الوسائل: ج ٧، الباب ١٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

والفطر، فلا يكشف ذلك عنهم إلا بقيام الحجج عليه السلام الآخذ بنثار الحسين عليه السلام .

المثال الرابع: ما إذا وقع الإختلاف بين ولي الميِّت والجاني، وأدعى الولي موته بالسرايه عن ناحيه الجنايه، وأدعى الضمان أو القصاص، والجاني موته بسببٍ آخر من شرب السُّم ونحوه، وكذا الحال في القَدِّ في الملفوف باللحاف الذي ادعى الولي حياته حين القَدِّ، والجاني موته قبل ذلك حتى يرتفع الضمان أو القصاص بإرتفاع القتل، فقد حكم العلامة في «التحرير» بالضمان بتقديم استصحاب بقاء حياه المجنى عليه إلى حين الجنايه، أو أصاله عدم تحقُّق سببٍ آخر ليوجب ثبوت منه الضمان لأنه يوجب الحكم بتحقُّق القتل الذي يعدُّ مثل هذا الحكم، من الأمور العقليه أو العاديه لجريان هذا الأصل فيكون مثبتاً، خلافاً للمحقق قدس سره حيث حكم بعدم الضمان تقديماً لأصل عدم تحقق القتل وعدم تحقق سبب الضمان، ونسب إلى الشيخ قدس سره التردّد ثم علّل التردّد بتساوي الإحتمالين، أي احتمال كون القتل بالسرايه، وإحتمال كونه بسببٍ آخر، وتساوي الأصلين يستلزم التعارض والتساقط.

والتحقيق: إنّ كلام المحقق بعدم الضمان أصحّ لعدم تحقُّق التعارض هنا، لأنه إن كانت الجنايه إحدى جزئي المركب، بأن كان الموضوع للضمان والقتل أمراً مركباً من الجنايه الواقعه المحرزه بالوجدان، ومن جزءٍ آخر هو عدم تحقق سببٍ آخر المحرز بالأصل، فلانزومه الحكم بالضمان كما عليه العلامة، ولكنه مخالف للواقع باعتبار أن الجنايه أمر بسيط لا مركب، وعليه فإثبات الضمان أو القتل عن

طريق استصحاب بقاء حياه المجنّى عليه إلى حال وقوع الجنايه لإثبات القتل يعدّ أصلاً مثبتاً، لأنه من لوازمه العاديه أو العقليه، فلا يكون هذا الأصل حجّه، فيكون أصله عدم الضمان وعدم القتل بالسرايه جارياً بلا معارضٍ، فيكون الحكم عدم الضمان كما عليه المحقق قدس سره .

أقول: ولعلّ وجه حكم العلامه بالضمان فى المقام لأجل أن الاستصحاب عنده من الأمارات - أى حجّه من باب الظن النوعى لا الأخبار - فيكون ولا بدّ من الحكم فى حجّه فيكون ولا بد من الحكم بالضمان حينئذٍ لأجل حجيه مثبتات الأصول المعدود، من الأمارات.

فالتردّد عن الشيخ رحمه الله فى «المبسوط»، بل وهكذا عن الشيخ لأجل تساوى الإحتمالين الذين كانا موردين للأصل غير وجيه، لأن الإحتمالين وان كانا متساويين بالذات، إلّا أن أحد الأصلين يكون نتيجه أصلاً مثبتاً وليس بحجّه، دون الآخر، فالحكم هنا ليس إلّا عدم الضمان كما عليه المحقق، لأجل عدم وجود معارض له، والله العالم.

المثال الخامس: ما إذا تلف مال أحدٍ فى يد شخص آخر، فأدعى المالك الضمان، وأدعى الآخر عدم الضمان. ثمّ الضمان المدعى من المالك:

تاره: يراد ضمان اليد، أى الضمان بالبدل من المثل أو قيمه.

وأخرى: ضمان المعاوضى أى بالبدل الجعلى المجعول ضمن المعاوضه.

فالأول: كما لو ادعى المالك أن المال كان فى يدك بلا إذن منى وتلف



فتكون ضامناً ببدله الواقعي، والآخر يدعى كونه أمانه.

وفي الثاني: لو ادعى المالك أنه قد بعثك مالي بكذا فأنت ضامن، وادعى الآخر أنك قد وهبتي إياه فلا ضمان له بإتلافه أو تلفه عنده.

والمعروف بين الفقهاء هو الضمان، لكن وقع الخلاف في بيان وجه ذلك، وذكر له وجوه لا بأس بالإشارة إليها:

الوجه الأول: أن الضمان مبنئ على حجته الأصل المثبت باعتبار أن أصله عدم الإذن يثبت كون اليد عادية، فيحكم بالضمان.

وفيه: إنه أصل مثبت غير معتبر عندنا، لعدم حجته، مضافاً إلى أنه يصح في المثال الأول دون الثاني، لأن الإذن فيه مقبول لهما.

الوجه الثاني: كونه مبنياً على قاعده المقتضى والمانع، حيث أن اليد مقتضية للضمان، وإذن المالك مانع عنه وهو مشكوك، والأصل عدمه، فيحكم بالضمان.

وفيه: وهذا أيضاً يصح في المثال الأول دون الثاني، لتوافقها في أصل الرضا بالأخذ في أحد العنوانين من البيع أو الهبة، مضافاً إلى عدم قبول هذه القاعده عند كثير من الفقهاء، وعليه فيشكل الحكم بالضمان.

الوجه الثالث: كونه مبنياً على التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، لأن عموم: (على اليد ما أخذت حتى تؤدى) يقتضى ضمان كل يد، والخارج منه بالأدله هو المأخوذ بإذن المالك، وحيث كان ذلك مشكوكاً في المقام، فيحكم بالضمان تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه له.

يرد عليه: أنه لا يجوز ذلك، لأن العام لا يجوز التمسك به إلا بعد إحراز مصداقه ولو تعبدًا، فإثبات الضمان بعموم على اليد قبل إحراز كونه يد عدوانٍ يوجب التمسك بالعام، فما لم يُحرز كونه مصداقه، ومن الواقع أن الحكم لا يترتب إلا على موضوعه أى بعد إحرازه.

اللهم إلا- أن يقال: إنه يستفاد الضمان من عموم على اليد بعد التمسك بأصالة تحقق الإذن من المالك، حيث يوجب ذلك الأصل كونه داخلًا في مصداقه، فيترتب عليه الحكم قهراً، فلا يكون الحكم بالضمان من خصوص عموم العام حتى يستشكل كونه من التمسك بعموم العام في الشبهه المصداقيه، ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني والعراقي بكون الضمان أمراً مركباً من: تحقق اليد المُحرز بالوجدان، والإستيلاء على مال الغير بغير إذنه المُحرز بالأصل، وإلا إثبات كون اليد مستلزماً للضمان يحتاج إلى دليل، وهو ليس إلا مثل على اليد ونظائره هذا يصح في المثال ويرفع الإشكال.

إلا ان الإشكال يبقى في المثال الثانى، حيث إنهما متفقان على وجود الرضا في القبض والإذن فيه، إلا أن الاختلاف في ما يتعلق به الإذن، فإن الأصل في عدم كونه بيعاً وإن كان معارضاً مع أصل عدم كونه هبة فيسقطان، وبعد سقوطهما نشك في كون القبض سبباً للضمان وعدمه، فالأصل العدمى أى أصالة البراءه الجاريه في المقام يباين استصحاب عدم وجود الحادث الذى قد عرفت معارضه. والنتيجه هو التفصيل بين المثالين، والحكم بالضمان في المثال الأول كما عليه

الفقهاء حيث يظهر ذلك بمراجعهم كلماتهم، وعدم الضمان في المثال الثاني، والله العالم.

المثال السادس: ما ذكره بعض الفقهاء في أنّ إثبات نجاسة الملاقى إذا كانت رطوبه النجس أو المتنجس مورداً للاستصحاب إلى حين الملاقاه هل هو من الأصل المثبت أم لا؟

قيل نعم كما عليه المحقق الخميني والنائيني قدس سره خلافاً لآخرين من التفصيل بحسب الموارد، كما يستفاد ذلك عن المحقق الخوئي قدس سره .

بيان ذلك: إنّ المسأله لا تكون منتجه إلاّ بعد الوقوف على مدلول الأدله الوارده في حكم الملاقات، وأنّ المعبر في تنجس الملاقى بالنجاسه:

هل هو مجرد تلاقيه مع وجود الرطوبه في أحد المتلاقيين.

أو لابد في تنجسه أزيد من التلاقي مع الرطوبه حال الملاقاه، وهو تحقّق السرايه أى التأثير والتأثر والانتقال؟

إن كان الأوّل هو المدلول من الأدله، فلا يلزم من استصحاب بقاء الرطوبه إلى حال الملاقاه لإثبات النجاسه في الملاقى أصلاً مثبتاً، لأن الموضوع في تحقّق النجاسه بالملاقاه أمرٌ مرّكبٌ من جزئين: المحرز بالوجدان وهو التلاقي، والمحرز بالأصل وهو كونه على الرطوبه، والنتيجه هي ثبوت النجاسه من دون أن يستلزم اثباتها وجود أصل مثبت.

هذا بخلاف ما لو استظهرنا من الأدله أنّ مدلولها هو الثانى، فحينئذٍ إثبات النجاسه للملاقى بواسطه أصاله بقاء الرطوبه يكون أصلاً مثبتاً، إذ لا يثبت تحقّق

السرايه إلا- من خلال حكم العقل بعدم التفكيك بين التلاقي مع الرطوبه وتحقق السرايه، وحيث كان المستظهر المقبول عند الفقهاء، بل المستفاد من الأدله هو الثانى، فمجرد استصحاب بقاء الرطوبه لا- يثبت نجاسه الملاقى، مضافاً إلى وجود أصله الطهاره عند الشك فى زوالها واستصحابها كما لا يخفى، بل لو لم نستظهر ذلك من الدليل أصبح موكولاً إلى العرف، وهو لا يحكم بالنجاسه إلا- مع وجود السرايه لا- مطلقاً، وعليه فلا- يثبت النجاسه بالاستصحاب الجارى فى الشىء المرطوب إلى حين الملاقاه كما لا يخفى، هذا فى غير الحيوان.

وأما فى الحيوان: كما لو لاقى الذبابه النجس الرطب ثم طارت وأصابته الثوب الطاهر، فهل توجب ذلك نجاسته أم لا؟

اختلف الأصحاب فى حكم نجاسه الحيوان، فذهب جماعه إلى عدم تنجسه بوقوعه على النجس المرطوب، وأخرى إلى نجاسته إلا أنه بزوال النجاسه يطهر، كما نشاهد من حكمهم بطهاره الحيوانات مع وجود دم النفساء حين الولاده أو غير ذلك.

فعلى القول الأول: إن كانت الرطوبه باقيه حين الملاقاه، قال المحقق الخوئى إنه يصير الثوب والإناء نجساً لملاقاتهما هذه الرطوبه، لكن لا- لأجل ملاقاتهما الذبابه، وعليه فإذا شك فى وجود الرطوبه، فلا مجال حينئذٍ للتمسك باستصحابها لكونه من أوضح مصاديق الأصل المثبت حتى على القول بكون الموضوع مركباً من الملاقاه والرطوبه، لعدم إحراز ملاقاه النجاسه حينئذٍ لإحتمال

جفاف الرطوبة، فلا تكون هناك نجاسه حتى تتحقق ملاقاتها، واستصحاب الرطوبة لا يثبت ملاقاته النجاسه إلا على القول بالأصل المثلث.

ثم علّل رحمه الله في توضيحه: (بأن ملاقاته النجس غير محرز بالوجدان، لإحتمال جفاف الرطوبة، فلا تكون هناك نجاسه حتى تتحقق ملاقاتها) انتهى ملخص كلامه (١).

أمّا على القول الثانى: وهو أن الحيوان تنجس بالملاقاه لكنه يطهر بزوال النجاسه، فحينئذ لو كان الملاقى يابساً كان حكمه من جهه استصحاب الرطوبة وإثبات نجاسه ملاقيه مثل حكم غير الحيوان، حيث قد عرفت ثبوته عند فرض الموضوع مركباً ومثبتاً فى الصوره الأخرى فلا نعيد.

وأما إن كان الملاقى له رطباً، كما لو وقعت الذبابه المذكوره فى الماء أو على الثوب الرطب مثلاً، فلا ينبغى الإشكال فى جريان الاستصحاب حتّى على القول بكون موضوع التنجس هو السرايه، لأنّ الملاقاه مع رطوبه الملاقى محرز بالوجدان، والسرايه أيضاً محرز كذلك على الفرض، وفنحرز نجاسه الملاقى بالأصل، إذ المفروض أن الحيوان كان نجساً وشك فى بقاء نجاسته لإحتمال طهارته بالجفاف، فنحكم ببقاء نجاسته للاستصحاب، ويترتب عليه الحكم بنجاسه الملاقى.

وبالجملة: وقال رحمه الله أخيراً: (وظهر مما ذكرناه أن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من عدم الفرق بين القولين بعدم نجاسه الحيوان والقول بطهارته بزوال العين فى ٢).

جريان الاستصحاب وعدمه ليس على ما ينبغي، بل التحقيق ما ذكرناه من عدم جريانه على القول الأول وجريانه على القول الثاني إذا كان الملاقى رطباً، وأمّا إذا كان يابساً فجريانه مبني على القول بكون الموضوع مركباً على ما تقدم تفصيله في غير الحيوان) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه الأخير من الإشكال، لوضوح أنّ مورد الاستصحاب هو فيما إذا كانت هو الرطوبه في اطراف الذبابه بحيث نحتمل جفافها وطهارتها بزوال النجاسه، وحينئذٍ استصحاب بقاء الرطوبه لا يوجب الحكم بنجاسه الملاقى إلا من خلال حكم العقل، بأنه إذا كانت الرطوبه باقيه، فإنّ معناه بقاء نجاسته، فعند الملاقاه مع جسم رطب بالوجدان يوجب نجاسته بالسرايه، ومن الواضح أنّ حصول السرايه ليس من آثار استصحاب الرطوبه إلا بالواسطه، وإن كان مورد الاستصحاب هو نفس نجاسه الحيوان كما هو ظاهر كلامه، حيث حكم ببقاء نجاسته بالاستصحاب، فملاقاته مع الرطوبه المحرز بالوجدان يوجب النجاسه إذا كان الموضوع مركباً، وأمّا إذا كان موضوع التنجس لزوم إثبات السرايه، فهي تثبت بأى وجه عدا حكم العقل، إذ لا فرق في الواسطه بين كون النجاسه بالخصوص مورداً للاستصحاب وأما الرطوبه والملاقاه فهما يثبتان بالوجدان لتكون السرايه من آثاره العقلية التي لا تنفك عنه، أو كانت الرطوبه/

مورداً للاستصحاب ولم تكن النجاسه منفكاً عنه خارجاً، فيثبت السرايه مع استصحاب بقاء الرطوبه، حيث يوجب تحقق السرايه،  
فإثبات ذلك من خلال جريان الاستصحاب فى كلا الموردين يستلزم أصلاً مثبتاً إن كان موضوع التنجس فى الملاقى هو ثبوت  
السرايه.

اللهم إلا أن يريد بذلك بما يخرج عن مورد البحث، لأنه مع وجود الرطوبه فى الملاقى، وثبوت النجاسه التعديديه للملاقى  
(بالفتح) نحكم بثبوت السرايه قطعاً، بل هو كذلك فى غير الحيوان أيضاً، كما ما لو لاقى الثوب الرطب بشيء مشكوك النجاسه  
مع كونه سابقاً مقطوع النجاسه، فإن استصحاب بقاء النجاسه فى الملاقى يوجب القطع بنجاسه الملاقى قطعاً، من دون أن يوجب  
جريانه يكون أصلاً مثبتاً وهذا مما لا كلام فيه، والأمر لا ينحصر فى الحيوان بل يجرى فى غيره مع الفرض المزبور، وعليه فلا بد  
أن يفرض المسأله فى الحيوان أيضاً مورداً الاستصحاب الرطوبه الملازم لبقاء النجاسه، فيظهر أن الحكم مبنى على الأصل  
المثبت، فيصح كلام المحقق النائينى قدس سره .

\*\*\*

### موارد حجيه الأصل المثبت

استثنى صاحب «الكفايه» من الأصول المثبته التى ثبتت عدم حجيتها موارد ثلاثه.

المورد الأول: وهى الموارد التى عدّ الشيخ رحمه الله من الأصول المثبه، وحكم

بعدم حجتيه بناءً على مبناه حيث لم يفرق في عدم حجتيه في اللازم العادى أو العقلى بين كونه مباناً مع المستصحب رأساً، وبين كونه متحداً معه وجوداً، بحيث لا يتغايران إلاً مفهوماً، ومثل لذلك باستصحاب بقاء الكز في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه، حيث لا- تغاير بينهما إلاً- بالمفهوم، أما التغاير بين اللازم والملزوم وجوداً كما لو علم بوجود المقتضى لحادثٍ على وجهٍ لولا المانع لحادث، وشك في وجود المانع.

فهذا هو الأول من تلك الموارد التي قد استثناه المحقق الخراسانى، وذهب فيه إلى التفصيل بين اللازم العادى أو العقلى المتحد مع المستصحب وجوداً المحمول عليه بالحمل الشايح، وقال:

إن كان المستصحب عنواناً كلياً منتزِعاً عن مرتبه ذاته كما في الحيوان والإنسان، أو بملاحظه إتصافه بعرضى كان مبدأ إشتقاقه من الأمور الإنتزاعيه المحضه التي ليس بحذائها شىء في الخارج أصلاً سوى منشأ إنتزاعها، ويعبر عنه بخارج المحمول، فمثل هذا النحو من المستصحب حيث يكون العنوان الكلى متحداً معه وجوداً ممّا يثبت بثبوت المستصحب، ويترتب عليه أثره.

وأما إذا كان منتزِعاً بملاحظه إتصافه بعرضٍ من الأعراض التي كان مبدأ إشتقاقها من الأمور الحقيقيه المتأصله التي بحذائها شىء في الخارج غير معروضها وان كان وجودها في ضمن وجود لمعروضها ويعبر عنه بالمحمول بالضميمه، فهذا النحو من العنوان الكلى مع المستصحب وجوداً ممّا لا يثبت بثبوت



المستصحب ولا يترتب عليه أثره.

بيان وجه الفرق: إنّ الأثر في الصورتين الأوليين يكون لنفس المستصحب واقعاً، حيث لا- يكون بحذاء ذلك العنوان الكلي المتّحد مع المستصحب وجوداً شياً آخر في الخارج في غير المستصحب، لأن وجود الطبيعي عين وجود فردّه، والعرضي أيضاً لا- وجود له إلّا- من خلال منشأ إنتزاعه، فلذلك لا- يكون مثلها أصلاً مثبتاً، وهذا بخلاف الصورة الأخيره حيث أن الأثر ليس لنفس المستصحب واقعاً، بل لما هو من أعراضه وهو السواد والبياض والقيام والقعود ونحو ذلك.

وقد صدّقه في هذا التفصيل المحقّق الخوئي في مصباحه، ولم يتعرض المحققان النائيني والعراقي لهذه المسأله.

أقول: الإنصاف عدم تماميه ما ذكره خصوصاً التوجيه المذكوره في كلامه في وجه الفرق، لأنك قد عرفت منا سابقاً أن استصحاب الفرد لا- يغني عن الكلي بما هو كلى ولا- العكس، فإذا تعلّق حكم بالانسان بما هو كلى، فباستصحاب بقاء زيد لا يمكن إثبات آثار الإنسان، وذلك ليس لأجل أن الفرد مقدمه للكلي كما قيل، فإنه مخالفٌ للتحقيق، بل لأن الحيشه الإنسانيه في عالم الإعتبار، وتقدير موضوعيه الموضوع للأحكام مغايرٌ للحيشه الفرديّه وان كان الفرد متحداً مع الطبيعي خارجاً، لكن لما كانت العناوين الطبيعيه عند العرف موجوده بوجود الفرد، فإذا تعلّق حكم على عنوان يسرى إلى مصاديقه الخارجيه، فإذا شك في بقاء العنوان للمتخصّص الخارجى، أمكن استصحابه وترتيب الأثر عليه، من دون

أن يعد ذلك من الأصل المثبت، وحينئذ لو شك مثلاً في بقاء عنوان الخمر المنطبق على الموجود الخارجى يستصحب بقائها ويترتب عليه أثره.

والحاصل: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى عليه حيث لا يجوز، وبين استصحاب نفس العنوان المنطبق عليه فى الخارج حيث يجوز ذلك ولا يعد أصلاً مثبتاً لأنه كاستصحاب نفس الكلى لترتيب نفس آثاره الذى لا يعد مثبتاً. وبعبارة أخرى: هنا أمور ثلاثة:

أحدهما: عنوان الكلى بما هو الكلى، فيجرى فيه الاستصحاب ولا كلام فيه.

وثانيها: استصحاب الفرد بما هو فرد الذى يتحد معه الكلى خارجاً ويختلف معه إعتباراً وحيثه، فيجرى فيه الاستصحاب، ويترتب عليه أثر نفسه لا أثر الكلى المتحد فيه.

وثالثها: استصحاب العنوان الكلى المتحقق فى الخارج المتشخص فى العين، ويجرى فيه الاستصحاب، فإذا تعلق حكم بعنوان الكرى يكون هذا الحكم متعلقاً بكل ما هو كرى فى الخارج بعنوان أنه كرى، فترتيب آثار الكرى باستصحاب كرىه الماء الخارجى مما لا مانع منه.

وأما استصحاب وجود المايح الخارجى أو الوجود الخارجى المتحد مع الكرى لترتيب آثار الكرى، فلا يجرى إلا على القول بالأصل المثبت.

ومما ذكرنا ظهر حال حكم العناوين المتحداه مع المستصحب فى الخارج ممّا هى من قبيل الخارج المحمول، أو من قبيل المحمول بالضميمه، حيث أن

إثبات الآثار للعنوان بواسطة استصحاب الوجود الخارجى والفرد يكون مثبتاً، لما قد عرفت تغاير الحثيات والإعتبارات.

ودعوى التفريق بين مثل الأسود والأبيض، وبين الملكيه والزوجيه فى كون الأؤل من المحمول بالضميمه، والثانى خارج المحمول - كما صرح بذلك المحقق الخراسانى - ليس بسديد، إذ لا فرق بين الموردین فى كونهما من قبيل المحمول بالضميمه إلاّ - الأولین حيث يعدّان من الاعراض الخارجيه، وأما الأخيرین منهما معدودان من الإعتبارات العقلانيه، وكلاهما مشتركان فى أن جريان اثبات الحكم فيهما من خلال جريان الاستصحاب يعدّ أصلاً مثبتاً.

المورد الثانى: وهو أن الاستصحاب كما يجرى فى الأحكام التكليفيه التى هى مجعوله بالاستقلال، كذلك يجرى فى الأحكام الوضعيه التى هى مجعوله بالتبع - على القول بعدم إمكان وصول يد الجعل والرفع إليها إلاّ بتبع جعل الأحكام التكليفيه - فيأتى البحث عن أن الاستصحاب الجارى فى الجزء أو الشرط أو المانع هل يوجب ترتيب آثار الجزئيه والشرطيه والمانعيه التى تعدّ من الأحكام الوضعيه بمثل ما يترتب آثار نفس الجزء والشرط والمانع عليها، أم لا يترتب لكونها من الأصل المثبت؟

ادعى المحقق المذكور أنه يترتب عليه تلك الآثار لعدم الفرق بين ما كان المجعول مجعولاً بالاستقلال أو مجعولاً بالتبع فبمثل ما يترتب الآثار فى القسم الثانى كذلك يترتب فى الأحكام التكليفيه أيضاً.

قال المحقق الخوئي: في توجيه ما ذكره صاحب الكفايه لإخراج هذا المورد عن الأصل المثبت غير الحجج:

إنه رحمه الله أراد بذلك رفع الإشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط والمانع وهو:

إن الشرط والمانع ليسا بنفسهما مجعولان بالجعل التشريعي، لأنهما من الأمور التكوينية الخارجيه كالاستقبال والستر أو لبس غير المأكول والتنجس، ولا- يكون لها أثراً شرعياً، لأن جواز الدخول في الصلاة ليس من الآثار الشرعيه للإستقبال، بل هو من الأحكام العقليه، لأن المجعول الشرعي هو الأمر المتعلق بالصلاه المقيده بالاستقبال، بحيث يكون التقييد داخلياً والقيد خارجاً، وبعد تحقق هذا الجعل من الشارع يأتي دور العقل ويحكم العقل بجواز الدخول فيها مع الاستقبال، وعليه فليس الشرط بنفسه مجعولاً شرعياً ولا بما له أثر شرعي، فلا سبيل حينئذٍ إلا الحكم بعدم جريان الاستصحاب في الشرط ومثله الكلام في المانع.

فأجاب رحمه الله عن الاشكال: بأنه يكفي في ذلك كونه مجعولاً- بالتبع، فيجرى فيها الاستصحاب كجريانه في المجعولات المستقله.

مناقشه المحقق الخوئي: دعواكم في كبرى المسأله جريان الاستصحاب باعتبار الأثر المجعول بالتبع، وأنه لا نحتاج إلى ما يكون بنفسه مجعولاً- أمر تام وصحيح ولا- غبار عليه، ولكن الاشكال في الصغرى أى تطبيق هذه الكليه على محل الكلام، وهو أن الشرطيه ليست من آثار وجود الشرط في الخارج حتى

تترتب الشرطيه على استصحاب وجود الشرط، بل هي منتزعه عن الأمر بالشىء مقيداً بقيد، بحيث يكون التقيد داخلياً والقيود خارجاً، فالشرطيه للاستقبال أو الطهاره للصلاه ثابتة لكون الأمر بها متقيداً بهما، سواء وجد الاستقبال فى الخارج أم لا، كما أنّ وجوب الصلاه ليس من آثار الصلاه الموجوده فى الخارج، بل الصلاه واجبه سواء أتى بها المكلف فى الخارج أم لم يأت بها، وهكذا الحال فى الشرط وعليه فلا تترتب الشرطيه على جريان الاستصحاب فى ذات الشرط.

وهذا بخلاف الحرمة والملكيه ونحوها من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه والمترتبه على الوجودات الخارجيه، فإذا كان فى الخارج خمراً وشككنا فى انقلابها خلاً، تجرى استصحاب الخمرية، فنحكم بحرمتها ونجاستها بلا إشكال.

مما ذكرنا ظهر عدم جريان الاستصحاب فى نفس الشرطيه، إذا شك فى بقائها، لاحتمال النسخ أو لتبدل حاله من حالات المكلف، لأنها منتزعه من تعلق الأمر بالمقيد، فيجربى الاستصحاب فى منشأ انتزاعه، ولا تصل النوبه إلى جريانه فى نفس الشرطيه. هذا إذا قلنا بجريان الاستصحاب عند الشك فى النسخ وفى الأحكام الكليه، وإلا فلا مجال للاستصحاب عند الشك فى بقاء الشرطيه أصلاً، وما ذكره لا يندفع به الاشكال المعروف فى جريانه فى الشرط.

ثم تصدى رحمه الله نفسه لدفع الاشكال: (بأنه لم يرد فى آيه ولا روايه لزوم كون المستصحب مجعولاً بالاستقلال، بل إذا كان قابلاً للجعل ولو بالتبع يكفى فى صحه

جريانه، والمفروض كون المستصحب - وهو وجود الشرط - قابلاً للتعبّد، ومعناه هو الاكتفاء بوجوده التعبدي وحصول الامتثال، فإن لزوم إحراز الامتثال وان كان من الأحكام العقلية، إلا أنه ما لم يتصرف الشارع فيه بقبوله كما تصرف في قاعدتي الفراغ والتجاوز عند الشك في الامتثال، فكان الاستصحاب المقبول من الشارع هنا مثل قبوله في تلك القاعدتين، فيكون حال الاستصحاب في وجود الشرط حال القاعدتين، غايه الفرق بينها أنّ الاستصحاب لا يختص بمقام الامتثال فقط، بل يجرى في ثبوت التكليف تارة، وفي نفيه أخرى، وفي مقام الامتثال ثالثة، بخلاف القاعدتين فإنهما مختصتان بمقام الامتثال) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى للمتأمل في كلامه من الاشكال:

أولاً: تارة: يقع في الشك في حكم الموضوع، أي في وجوبه وعدم وجوبه:

وأخرى: يكون الشك في وجوده وبقائه وعدم وجوده.

ففي مثل الأول يرجع الشك إلى أنا لا ندرى هل أمر المولى كان متعلقاً بشيء مع هذا القيد أم لا؟ وبعد العلم بكونه متعلقاً به سابقاً بصوره الشرطية، فمنشأ الشك في هذا الفرض يكون احتمال النسخ أو احتمال تأثير اختلاف حالات المكلف في ذلك، ففي هذا الفرض لا- فرق عند من يصح ويجرى الاستصحاب في الأحكام الكلية لا- فرق بين جريانه في أصل الأحكام، أو في جزئيات الأحكام ٢.

وقيودها، ولو كانت منتزعةً عن تعلق التكليف إلى أمر مركّب من أجزاء أو مركّب من قيودٍ، لولا- اشكال أصل المثبت الذى نبحت عنه، حيث أنّ إثبات الشرطيه من خلال إجراء الاستصحاب فى الشرط، يوجب كونه مثبتاً، فانتظر جوابه الذى سيأتى إن شاء الله.

وأخرى: يقع فيما لو شك فى وجود الشرط خارجاً وعدمه، أى كان الموضوع سابقاً موجوداً قطعاً، فعرض له الشك فى وجوده، فباستصحاب بقائه هل يتحقق حصول الصلاه مع الشرط خارجاً ليكون حاله كحال الشك فى الحرمة والملكيه، الذى قد اعترف بصحة جريان الاستصحاب فيهما أم لا؟ فإنّ تفصيله فى ذلك بين أخذ الاستصحاب فى الشرط عند الشك فى الجعل والتشريع وبين الحرمة والملكيه الخارجيه لا يخلو عن خلط ووهن ومسامحه.

وثانياً: جوابه بأنّ حال الاستصحاب هنا كحال قاعدتى الفراغ والتجاوز وكونه من قبيل التصرف من ناحيه الشارع فى كفايه إحراز التبعدى فى الامتثال، لا يُغنى لدفع الإشكال المشهور، لأنّ هذا الجواب إنّما يصحّ بعد الفراغ عن صحة جريان الاستصحاب فى مثل وجود الشرط، والحال أن الاشكال جارٍ فى أصل ذلك، لأن جريانه وإثبات الشرطيه للصلاه مستلزم للأصل المثبت، وعليه فمقارنته فضلاً عن عدم صحته عاجزٌ عن دفع الاشكال.

أقول: الحقّ فى جواب الإشكال أن يقال:

أولاً: هذا الإشكال مبنئ على من اعتقد عدم إمكان جعل الأحكام الوضعيه

مستقلاً، أو عدم كفايتها - على فرض كونها مجعولاً بالتبع - فى صحه جريان الاستصحاب فيها، وأمّا من أنكر كلا الأمرين وقال بصحه جعلها مستقلاً - كما هو مختارنا فى محلّه، - وعلى فرض تسليم عدم صحته يكفى فى صحه جريانه إمكان جعله ولو بالتبع فإنه يصحّ منه أن يجعل مصبّ الاستصحاب نفس الشرطيه والمانعيه، لأن رفعهما ووضعهما بيد الشارع ومن المعلوم أنه لا نحتاج فى صحه جريان الاستصحاب إلّا ذلك، فإذا جعلنا هما مصب الاستصحاب ورتبنا أثر المستصحب - وهو صحه الصلاه أو بطلانها - لا لما استلزم من ذلك كونها أصلاً مثبتاً، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا عدم كفايه ذلك فى صحه جريانه، ولكن قبول أنّ الحق صحه جريانه سواء كان فى وجود الشرط أو عدم المانع أو وجود المانع، يختلف مع عدم وجود الشرط بعدم ترتب الأثر عليه كما سيظهر لك.

بيان التفصيل: إنّ الأدله اللفظيه وردت لبيان شرطيه الطهاره حدثاً وخبثاً كما فى قوله عليه السلام: «لا صلاه إلّا بطهور» وأيضاً وردت الأخبار لبيان وجود المانع ومانعيه النجاسه وغير المأكول كما فى قوله عليه السلام: «لا تصلّ فى النجس أو وبر ما لا يؤكل» فحينئذٍ لو لا ورود دليل الاستصحاب كان مقتضى الحكم الأولى هو لزوم إحراز الشرط وعدم المانع بحسب الواقع، إلّا أنه بعد ورود دليل الاستصحاب فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ثبت لنا أن الشارع قد قبل منا الاحراز التبعدى مكان الاحراز الواقعى، فحينئذٍ بعد جريان الاستصحاب فى وجود الوضوء وهو



الشرط، أو فى وجود النجاسه فى ثوب أو غير المأكول وهو المانع، أو فى عدم لبس غير المأكول، فإنه بمقتضى الدليل الدال أن الشرط إذا وجد والمانع إذا فقد صحَّ العمل المأتى به المستفاد من إطلاقات أمر الصلاة وغيرها مع ملاحظه سائر أوامر الشرطيه والمانعيه، فإن مجموع ذلك يفيدنا وقوع الصلاة صحيحه، لكن لا- من باب كون الصلاة موضوعاً للصحيح لوجب تحقق الموضوع بتلك الكبرى الكليه الشرعيه بل باعتبار أن الصلاة الواقعه مصداق لدليل: «لا صلاة إلا بطهور» ودليل: «لا تصل فى النجس، وفى ثوب ما لا يؤكل»، ودليل صحه الصلاة الواجده للشرائط والفاقد للموانع فيترتب عليه أثره وهو صحه صلاته، ولا يكون ذلك أصلاً مثبتاً وهو المطلوب. ومجرد أن لازم هذا الاستصحاب إثبات عنوان الحكم الوضعى من الشرطيه وعدم المانعيه أو المانعيه - التى لا تكون دخيله فى موضوع استصحابنا - لا يوجب المنع عن جريانه.

نعم، يبقى هنا أصل عدم وجود الشرط، حيث أن جريانه لا يستلزم دخوله فى الكبرى الكليه من الأحكام الشرعيه، إلا أنه يستلزم صيروره الصلاة فاسده، لأن لازم جريان هذا الأصل عدم انطباق تلك الكبرى عليه، فلا أثر إثباتى لجريان هذا الأصل كما لا يخفى، بل ترتب الحكم بوجود الإعاده على فساد صلاته بواسطه هذا الأصل يوجب صيرورته أصلاً مثبتاً، هذا بخلاف استصحاب وجود الشرط أو وجود المانع أو عدم وجود المانع فإن جريانه لا يستلزم صيروره ترتب الآثار مثبتاً.

وبالجملة: ظهر أن الحق هو التفصيل بين تلك الثلاثة وبين أصل عدم وجود الشرط.

لا- يقال: كيف حكمتم بعدم جريان الاستصحاب في عدم وجود الشرط لكونه أصلاً مثبتاً، لأنه يستلزم فساد صلاته ووجوب الإعادة، مع أن ذلك أيضاً مقتضى جريان أصاله وجود المانع، حيث يوجب فساد الصلاة، الموجب للحكم بوجوب الإعادة فتكون مثبتاً، فكيف حكمتم بجريان الاستصحاب فيه ومنعتم عن جريانه في عدم الشرط.

لأننا نقول: الفرق بينهما واضح بوجود دليل شرعى فى المانع، وهو قوله: «لا- تصلّ فى النجس» فإذا استصحب وجوده صارت الصلاة موضوعاً لذلك الدليل، فإذا ترتب عليه حكم الفساد لزم منه الحكم بوجوب الإعادة من دون الحاجة لاثبات ذلك إلى الحكم العقلى مع وجود النهى الشرعى.

ومما ذكرنا ظهر عدم تماميته كلام المحقق الخمينى قدس سره حيث التزم بجريانه فى الشك فى خصوص وجود الشرط ووجود المانع، بخلاف صورته عدم وجود المانع حيث التزم بعدم الجريان، وقد عرفت صحه جريانه حتى فى الثالث بمثل جريانه فى الأولين، والله العالم بحقائق الأمور.

المورد الثالث: من الموارد المستثناه عن الأصول المثبته، هو دعوى أنه لا- فرق فى جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعى حدوداً وبقاءً، كما لا- فرق فى الجريان بين كون المستصحب هو ثبوت التكليف ووجوده أو نفيه وعدمه، إذ لا يتوقف صحه جريان الاستصحاب

على أن يكون أثر المستصحب أمراً وجودياً، بل الملاك أن يكون المستصحب أو أثره أمراً قابلاً للتعبّد، وأن يكون ثبوته ونفيه بيد الشارع، لاستواء قدره بالنسبة إلى طرفيه من الوجود والعدم، فكما يصح للشارع أن يعبدنا بالبقاء في ناحية الوجود فكذلك يصحّ في ناحية العدم أيضاً، فعلى هذا يجرى في المورد ما يدلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشك ولو بنفى الحكم، فعدم صحه إطلاق الحكم عليه لا يوجب عدم صحه جريان الاستصحاب فيه.

أقول: كلام المدّعى متين في ذلك إذ لا دليل لنا على لزوم كون المستصحب أو أثره أمراً يصحّ إطلاق الحكم عليه، بل يجرى حتى إذا كان الأثر ممّا يصحّ التعبّد ببقائه من ناحية الشارع.

وأما إشكال الشيخ على جريان استصحاب البراءة وعدم المنع عن الفعل، كان بلحاظ الشك في أنه بعد إجراء الاستصحاب في مورد البراءة والقيام بالفعل هل يستحق العقوبة أم لا يستحقّها من جهة القطع بعدم العقوبة نتيجة جريان الاستصحاب؟

وعلى الأوّل: الواجب على المكلف هو الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، فهي المرجع من أوّل الأمر بلا حاجة إلى إجراء الاستصحاب، إذ يعدّ الرجوع إليها حينئذٍ لغو محض.

وعلى الثاني: فإن التمسك بالاستصحاب غير صحيح، لأن عدم الإستحقاق لا يعدّ من الأحكام المجعولة الشرعيه حتى يصح ترتيبه على الاستصحاب، بل هو من الأحكام العقلية فلا يترتب على الاستصحاب.

لا يقال: من خلال جريان استصحاب عدم المنع يترتب الرخصه والإذن، وهما من الأحكام الشرعيه.

لأننا نقول: إن المنع عن الفعل والإذن فيه متضادان، فلا يمكن إثبات أحدهما بنفى الآخر إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا غاية ما استدلل به الشيخ قدس سره .

ورد المحقق الخراساني على استدلال الشيخ بجوابين:

أحدهما: بما ذكره رحمه الله قبل الدخول في التنبيه التاسع وهو إن عدم إستحقاق العقوبه وان كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الإستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل).

الجواب الثاني: وهو ما ذكره في التنبيه التاسع لتوضيح كلامه الأخير والذي كان هو بمنزله جواب ثان له، ولأجله يصدق استثناء المورد من الأصل المثبت، حيث أنه أراد بيان أن ما قيل من أن الاستصحاب لا يترتب عليه أثر غير الشرعي أو أثر شرعي بواسطة غير شرعيه من العادى أو العقلى كان هذا بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعاً، لا بالنسبه ما كان للأثر الشرعي مطلقاً، أى الأعم من الواقعى والظاهرى، مثل عدم الإستحقاق هنا المترتب على المستصحب بعد الاستصحاب، حيث إن هذا الأثر يترتب على الاستصحاب ولو كان الأثر عقلياً، لأنه ثابت للخطاب الاستصحابى فيكون خارجاً عن الأصل المثبت غير الحجّه.

أقول: هذا ملخص كلام المحقق الخراساني، والملاحظ فيه أنه لم يرد منه

نقض على الشيخ من جهة أن الشيخ ناقش في استصحاب البراءة وعدم المنع بكونه أصلاً عديمياً - كما توهمه المحقق الخوئي قدس سره من كلام الخراساني، ثم أورد عليه - بل المستفاد من كلامه ليس إلا ما ذكرنا من الإشكال على الشيخ حيث يقول بعدم كون عدم الإستحقاق حكماً شرعياً كما عرفت، فلا نعيد.

أقول: الحقّ الحرّي بالتصديق، هو عدم ورود الإشكال على الشيخ، لأنّه يدّعى عدم إمكان جريان الاستصحاب في البراءة وكلامه متين لا غبار عليه، لأنّه أراد بيان أن المورد إذا كان من موارد الشك في أصل وجود التكليف ومورداً لجريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان، فلا- يبقى حينئذٍ مع وجود هذه القاعده وجريانها شك في بقاء التكليف حتى يحتمل العقوبه ليمسك بعده بالاستصحاب، لأن المراد من التمسك به في المقام هو نفي التكليف، مع أنّه منفيّ بالقاعده، فالرجوع إلى الاستصحاب لغو محض.

ثم ما قاله في الشق الثاني من التردد بأنه لو سلّمنا إجراءاته:

فإن كان أثره عدم إستحقاق العقوبه، فهو ليس بمجوعول شرعي، إذ العقل يحكم بالعدم ولو لأجل الاستصحاب بمقتضى حكم أصله وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان. فلا نسلم كون هذا الأثر للظاهري، بل هو أثر للمستصحب واقعاً، لأن الأحكام الظاهرية إنّما هي مجعولة على نحو المنجزية والمعدريّة، أي بالنظر إلى الحكم الواقعي، وعليه فالعقوبه ان كانت تكون للواقع، نعم قد تثبت العقوبه للتجري، والثواب للانقياد وعليه فاخراج المورد من الأصل المثبت، وجعله حجّة كما ادّعاه المحقق الخراساني ليس على ما ينبغي، وإن كان أصل الدعوى وهو صحة جريان

الاستصحاب لأجل نفي التكليف كجريانه فى ثبوته صحيح متين كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر من تضاعيف كلامنا:

١- عدم صحه ما ذكره المحقق الخراسانى فى التنبيه التاسع من القول بالفرق فى عدم ترتب الأثر غير الشرعى أو الشرعى مع الواسطه:

بين ما كان الأثر للمستصحب واقعاً حيث لا يترتب لكونه مثبتاً.

وبين ما يكون الأثر للمستصحب مطلقاً، الأعم من الواقعى والظاهرى، أى ما يكون الأثر لنفس الاستصحاب أو غيره من الأحكام والخطابات الظاهريه، حيث يترتب مثل هذا الأثر على الاستصحاب.

أو ما يكون للمستصحب سواء كان الأثر شرعياً أو غير شرعى، لتحقق موضوعها، فيترتب عليه الآثار من وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وإستحقاق العقوبه ولو كانت هذه الآثار غير شرعيه.

٢- كما قد عرفت من كلامنا فيما سبق عدم صحه كلامه، لأنّ الآثار المذكوره من وجوب الموافقه أو حرمة المخالفه أو إستحقاق العقوبه إنّما يكون من آثار المستصحب الواقعى لا- الظاهرى، لأنّ الأحكام الظاهريه عندنا لا- تكون إلاّ على نحو المنجزيه والمعدريه، بمعنى أنه إذا صادف الواقع يكون منجزاً وإلاّ يكون معدراً، فلا معنى لحجيه آثاره الغير الشرعيه كما ادّعاه المحقق المزبور، والنتيجه هى أنّ الحق مع الشيخ قدس سره القائل بعدم كون إستحقاق العقوبه من الآثار الشرعيه، فترتبه على شىء بواسطه استصحاب نفي التكليف يوجب كونه أصلاً مثبتاً، وان كان أصل الاستصحاب فى نفي التكليف جارياً كما عرفت.

٣- وأيضاً ظهر من بحثنا السابق المناقشه فيما أورده المحقق الخراسانى فى التنبيه العاشر بأن صحه جريان الاستصحاب لا يكون متوقفاً على كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى حدوثاً وبقاءً، بل يكفى كونه كذلك بقاءً لا حدوثاً، بل قد عرفت آنفاً أنه يصح حتى لو لم يكن حكماً شرعياً بل كأن الأثر مما يقبل التعبد بقاءً أو نفيًا، فضلاً عما كان حكماً أو موضوع ذى حكم، بقاءً، لصدق نقض اليقين بالشك الذى هو بمنزله الصغرى لتلك الكبرى الكليه، فيصح جريان الاستصحاب فى عدم التكليف بقاءً، وان لم يكن مجعولاً فى الأزل، لعدم كونه بالغاً، لكنه قابل للتعبد بقاءً حيث أن ثبوت التكليف بقاءً يكون حكماً وقابلاً للجعل الشرعى، فكذلك نفيه لاستواء القدره فى الطرفين.

وكذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى موضوع لم يكن له الأثر فى مرحله الحدوث، مع كونه ذا أثر فى مرحله البقاء، كما إذا علمنا بموت الوالد وشككنا فى حياه الولد، فلا مانع حينئذٍ من جريان استصحاب حياهه، وان لم يكن لحياته أثرٌ حال حياه والده، لكن الأثر يترتب على تقدير حياهه بعد موت الوالد، وهو إنتقال أموال الوالد إليه بالإرث، فما ذكره رحمه الله متين غايه المتان، لأن أدله الاستصحاب من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ناظره إلى حال البقاء، فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً لا يجرى فيه الاستصحاب حتى ولو كان قابلاً للتعبد حدوثاً، لأن الاستصحاب يجرى فيما هو قابل للتعبد بقاءً ولو لم يكن قابل له حدوثاً، والله العالم.

### التنبیه الثامن: جریان الأصل فی الشك فی حدوث الحادث أو تأخره وتقدمه

بدواً ينبغي الإشارة إلى أن المحقق الخراساني تحدّث عن هذا الأمر في التنبیه الحادي عشر ونحن نبحت عنه في المقام فنقول:

لا إشكال ولا ريب في صحه جريان الاستصحاب:

١- فيما إذا شك المكلف في أصل تحقّق الحكم أو موضوعه.

٢- كما لا إشكال في صحه جريانه إذا كان الشك في إرتفاع الحكم أو الموضوع بعد العلم بتحقيقه.

٣- أمّا إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقيقه، أو شك في تقدم الإرتفاع وتأخره بعد العلم بأصله، فالكلام فيه:

تاره: يلاحظ من حيث التقدم والتأخر إلى أجزاء الزمان.

وأخرى: يلاحظ بالنسبه إلى حادثٍ آخر.

المقام الأوّل: وهو ملاحظه التقدم والتأخر بالنسبه إلى الزمان، وهو مثل ما لو علمنا بوجود زيد يوم الجمعة، وشككنا في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فيجرى فيه استصحاب عدم حدوثه في يوم الخميس، ويترتب كلّ أثر ثابت لذلك العدم، ولا فرق في جريان هذا الاستصحاب بين أن يكون المستصحب مشكوك البقاء والإرتفاع رأساً، وبين أن يكون مشكوك البقاء والإرتفاع في جزءٍ من



الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك، فلا يترتب على هذا الاستصحاب إلا الآثار المتعلقة لعدم حدوثه ووجوده يوم الخميس، دون الآثار المترتبة على حياته يوم الجمعة أو الآثار المترتبة على عنوان تأخر حياته عن يوم الخميس، لأن تأخره عن يوم الخميس وكذا حدوثه في يوم الجمعة يعدّان من اللوازم العقلية لعدم حدوثه يوم الخميس، فإثبات ذلك اللازم بواسطة الاستصحاب يكون أصلاً مثبتاً كما قد عرفت حاله في المباحث السابقة.

نعم، لو كان الحدوث أمراً مركباً من الوجود يوم الجمعة، وعدم حدوثه في يوم الخميس، لترتب عليه آثار حدوث يوم الجمعة، لأن أحد الجزئين ثابت بالوجود وهو حدوثه يوم الجمعة، والجزء الآخر هو عدم حدوثه في يوم الخميس ثابت بالأصل، فيترتب عليه الآثار.

ولكن الواقع خلاف ذلك، لأن الحدوث ليس أمراً مركباً، بل هو أمر بسيط، وهو عبارته عن الوجود المسبوق بعدم، فلا يمكن ترتب الأثر عليه بواسطة استصحاب عدم الحدوث يوم الخميس.

أقول: إذا عرفت هذا الأصل في ناحية عدم الحدوث، يستفاد الحكم عند الشك في تقدم الإرتفاع وتأخره مع العلم بأصل تحققه، فحينئذ لا مانع من جريان أصله عدم الإرتفاع إلى زمان العلم به، ولا يمكن إثبات تأخر الإرتفاع ولا حدوثه بهذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا كله بملاحظته حدوث الحادث أو إرتفاعه بالنظر إلى أجزاء الزمان.

وأما المقام الثاني: وهو ملاحظه حال حادثه بالنظر إلى حادثٍ آخر، وكان الشك في تقدم أحدهما على الآخر وتأخره، كما لو علمنا بموت الوالد وإسلام الولد، وشككنا في أن إسلام الولد متقدم على موت الوالد حتى يرث ولده منه أو كان متأخراً حتى لا يرث منه.

أقول: حيث أن لهذه المسألة أهميه ولها صور وشقوق عديده من جهة جريان الاستصحاب وعدمه، بل ومن جهة وجود الاختلاف في بعض صورها التي حكم فيها الاعلام بعدم جريان الاستصحاب، الجئنا كل ذلك إلى تقديم مقدمه نوضح من خلالها مقصودنا في أقسامها، وجهه الحكم بالجريان وعدمه، فلذلك نقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

وقد عرفت بما ذكرنا آنفاً بأن الموضوع في المستصحب إذا كان بسيطاً لا يمكن ترتيب أثره من خلال استصحاب ملزومه، لصيرورته حينئذٍ أصلاً مثبتاً، بخلاف ما لو كان الموضوع أمراً مركباً من الجزئين، حيث إثباته بإثبات أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، كما مثلنا لذلك بموضوع الإرث حيث إنه مركب من أمرين: أحدهما موت الوالد وهو متحقق بالوجدان، والآخر حياه الولد حين موت والده وهو محرز بالأصل، فيحرز بالاستصحاب تعلق الإرث بولده لا محاله، وكذا الحال في موضوع جواز التقليد عن زيد إذا علم عدالته بالأصل في بقائها عند الشك فيه مع علمه بالوجدان بصيرورته عالمياً، حيث يترتب عليه جواز تقليده، وكذلك يجرى هذا الكلام في متعلق الحكم مثل الصلاه إذا علمنا بالوجدان وجود

جميع شرائطها من الاستقبال والستر، وشككنا في وجود الطهارة بعد استصحابها، فإن الاستصحاب يفيد جواز الإكتفاء بهذه الصلاة مع هذا الإمتثال.

اشكال وتوهم: وهو دعوى قيام المعارضه بين هذا الاستصحاب والأصل مع استصحاب عدم تحقق المجموع المركب، ففي مثل الصلاة نستصحب عدم تحقق الصلاة مع وجود الطهارة التي كانت شرطاً لها، فيتعارضان ويتساقطان، فكيف يمكن حينئذٍ ترتيب الآثار على الموضوعات المركبه في المستصحابات مع وجود هذه المعارضه في جميعها.

فأجاب عنه المحقق النائيني قدس سره: بأن أصله عدم تحقق المجموع المركب الذي كان بسبب الشك في تحققه مسبباً عن الشك في تحقق جزء الموضوع وهو الطهارة، فإذا ثبت تحققه بالأصل، أوجب ذلك رفع الشك عن مسببه وهو الشك في تحقق المجموع، فيكون الأصل الجارى في الجزء حاكماً على الأصل الجارى في المجموع، فلا معارضه بينها.

أورد عليه المحقق الخوئي: بأن الشك السببي والمسببي والحكوميه إنما يصحّ فيما إذا كانت السببيه شرعيه كما في مثل الثوب المغسول بماء مشكوك الكريه أو مشكوك الطهاره، فاستصحب طهارته أو كريتته، حيث يوجب طهاره الثوب المتنجس المغسول به، هذا بخلاف المقام حيث أن تحقق المجموع بإثبات جزء المشكوك أو عدمه بعدمه تكون سببيه عقليه لا شرعيه، فلا حكومه لأحد

## الأصلين على الآخر (١).

والتحقيق: الإنصاف عدم تماميه كلامه كما أشرنا إلى جوابه في المباحث السابقه، حيث إنَّ الحكومه لا تدور مدار كون السببيه شرعيه أو غير شرعيه، بل ملاك الحكومه هو كون إجراء الأصل في طرف السبب موجباً لرفع الشك عن المسبب، فإذا تحقق هذا الموضوع لم يبق حينئذٍ وجهٌ لجريان الأصل في المسبب للإخلال بأركانه بعدم وجود الشك فيه حينئذٍ بعد جريان الأصل في السبب، ولا فرق في ذلك بين كون السببيه عقليه أو شرعيه.

أقول: ولكن تصدّى المحقق المذكور رحمه الله للجواب عن الأشكال بما لا يخلو عن تأمل قال ما هو نصّه:

(والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه إذا كان المجموع المركب موضوعاً لحكم، فهو لا- محاله عنوان بسيط لا- يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين، مع قطع النظر عن المعارضه كما تقدم، وهو خارج عن محل الكلام وأما إذا كانت ذوات الأجزاء دخيله في الحكم، ولم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فليس لنا شك في موضوع الحكم، إذ المفروض أن أحد الجزئين محرز بالوجدان والآخر محرز بالأصل) انتهى كلامه.

وجه التأمل: أنه كيف فرض الاستصحاب في الطهاره للصلاه مع وجوده٩.

سائر الشرايط من الستر والإستقبال من ذوات الأجزاء مع أنّها ليست من ذوات أجزاء بالنظر إلى الشرائط، حيث أنّ الشرط جزئيته عقلي لا- خارجي حتى يطلق على مركبه ذوات أجزاء. نعم لحاظهما مع الركوع والسجود والقيام والقعود وأمثال ذلك يكون من قبيل الموضوع ذات الأجزاء ولذلك اعترف قدس سره فيما قبله بصحة جريان الاستصحاب فيها وإثبات الصلاه مع الشرط في جواز الإكتفاء في الإمتثال، هذا أولاً.

وثانياً: هناك فرق بين عنوان البسيط غير المركب الذي لوحظ بنحو المجموع موضوعاً لأنّ حقيقه البساطه هي في وجود شيء لا أجزاء له حقيقه وواقعاً بحسب تحققه، مثل الحدوث الذي مرّ بحثه، وهذا بخلاف غير المركب ذي الأجزاء إذا لوحظ فيه الوحده إعتباراً حتى يصبح موضوعاً للحكم، فإنّه لا يطلق عليه أنه بسيط، بل هو مركّب واقعاً قد اعتبره المعتمد واحداً بالعرض، لأجل ترتّب الآثار، حيث لا يترتب على كلّ واحدٍ واحدٍ مستقلاً، فحينئذٍ يصحّ القول إنّّه عند الشك في تحقق المركب بسبب الشك في جزء من أجزائه، لا بدّ من القول بالحكومه وتقديم الأصل الجارى في السبب على الأصل الجارى في المسبّب كما عرفت.

إذا تمّهدت هذه المقدمه - فنقول: إن حصل لنا شك في تقدم حادث وتأخره بالنسبه إلى حادثٍ آخر، فالأقسام المتصوره فيه ثمانيه:

لأنّ الحادثين قد تكونان مجهولى التاريخ، وقد يكون أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين:

إمّا أن يكون الأثر مترتباً على وجود خاص من السبق والحقوق والتقارن، أو على العدم.

وعلى التقادير الأربعة:

إمّا أن يكون الأثر مترتباً على الوجود والعدم بمفاد كان وليس التامتين، أو على الوجود والعدم بمفاد كان وليس الناقصتين.

هذه هي الصور المتصوّره ثبوتاً.

ثم يقع الكلام فى بيان مقام الإثبات: والذى هو العمده فى المقام:

الصوره الأولى: صورته مجهولى التاريخ فيما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامه، وهو كما إذا فرض أن الإرث مترتب على تقدم موت المورث على موت الوارث ففى ذلك إذا فرض أن الأثر ثابت لخصوص سبق موت المورث دون الحادث الآخر، أى لم يكن لسبق موت الوارث عليه أثر، فحينئذ لا مانع من التمسك بأصالة عدم السبق لموت المورث والحكم بعدم تحقق الإرث، إذ لا مزاحم لجريان هذا الأصل، وكان استصحابه محققاً لموضوع الأثر الشرعى من دون أن يستلزم محذوراً من الأصل المثبت ولا التعارض ولا الإخلال بأركانه من عدم اليقين السابق والشك اللاحق، أو من عدم إتصال اليقين بالشك، كما يتحقق أحد هذه المحاذير فى الفروض الآتية.

الصوره الثانيه: مثل الصوره الأولى فى جريان الأصل بلا محذور فيه،

وذلك فيما إذا فرض الأثر لسبق كل منهما على الآخر، فيتمسك أيضاً بأصالة عدم السبق في كل منهما، إذا لم يكن لنا علماً إجمالياً بسبق أحدهما، فحينئذٍ يجوز إجراء أصاله عدم السبق لكل منهما، ولا معارضه بينهما لأجل احتمال التقارن في موتهما، فالأثر المترتب على عدم السبق لهما يترتب بذلك الأصليين من دون قيام تعارض بينهما أصلاً.

نعم، لو فرض في الفرض المزبور وجود العلم الإجمالى بوجود سبق بينهما، ولكن لا ندرى أيهما، فحينئذٍ لا يمكن إجراء أصاله عدم السبق في كل منهما لأجل وجود المعارض بمثله في الآخر، إذ جريان الأصل فيهما معاً وترتب الأثر بذلك يوجب قيام المخالفه القطعيه المحرّمه، كما أنّ فرض جريانه في أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح وهو باطل.

الصوره الثالثه: لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر، ولتأخيره عن الآخر أيضاً أثر، فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب في عدم السبق، فيترتب عليه أنه لم يتحقق موضوع الأثر، كما يجرى أصاله عدم التأخير عن الآخر ويترتب عليه أنه لم يتحقق موضوع أثره، ولا يكون هذان الأصلان متعارضين لأجل احتمال وجود التقارن بينهما.

نعم، في هذا الفرض لو فرض وجود علم إجمالى بسبق أحدهما على الآخر، فحينئذٍ لا مجال للرجوع إلى أصاله عدم السبق، لمعارضته مع أصاله عدم تأخره.

هذا تمام الكلام في وجود أحد الأوصاف بمفاد كان التامه.

وبما ذكرنا ظهر حال ما لو كان للتقارن والتقدم والتأخر أثراً، حيث يكون استصحاب كل واحد منها معارضاً لاستصحاب الآخر في الثالثة، إذا كان الاستصحاب بمفاد كان التامه، أى عدم التقدم كان موجوداً فالآن كما كان، وكذا الأمر في التأخر والتقارن لوجود حاله العدميه سابقاً، فحينئذ يكون لازم جريان الأصل في كل منهما هو التعارض.

أمّا القسم الثالث: وهو فيما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان الناقصه، كما إذا فرض أن الإرث مترتب على كون موت المورث متصفاً بالتقدم على موت الوارث.

فهذا القسم من الأقسام قد وقع الخلاف بين الأعلام في صحه جريان الاستصحاب فيه وعدمه:

اختار صاحب «الكفايه» قدس سره: عدم جريانه، بدعوى عدم كون الوجود بمفاد كان الناقصه متعلقاً لليقين والشك، أى لم يكن في زمانٍ كان الموت للمورث محققاً وكان متصفاً بالتقدم أو بعدمه، لأن المفروض عدم وجود علم لنا بإتصاف أحدهما بالسبق على الآخر، ولا بعدم إتصافه به حتى يكون مورداً للاستصحاب، ووافقه على ذلك المحقق النائيني قدس سره .

٢- اختار المحقق الخوئي والخميني: جريان الاستصحاب - وهو الحق عندنا - لوضوح الفرق بين سلب الإتصاف عن شيء وبين إتصاف السلب عن الشيء، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، أى ما لم يكن المثبت له ثابتاً



وموجوداً لم يمكن حمل شيء عليه وأسناد الإتيان إليه، وهذا بخلاف نفي شيء عن شيء فإنه لا يحتاج إلى وجود شيء المنفي عنه قبله، فإذا أردنا نفي الإرث عن المورث إلى الوارث الخاص، صحّ سلبه بحسب إنتفاء موضوعه، بأن يقال: موته لم يكن مقدماً على وجود الوارث وحادثٍ آخر، حتّى وإن كان عدم تقدم موته لأجل إنتفاء موضوع الموت، أى لم يكن ميتاً، والآن نريد إثبات عدم تقدمه لأجل إنتفاء المحمول أى تحقق الموت غير متّصف بالتقدم، وهذا هو الأصل المعروف بالأصل العدم الأزلّى.

وهكذا نقول فى مثل المرأة المشكوكه كونها قرشيّه، حيث لا- يمكن دخولها تحت عموم (المرأه تحيض إلى خمسين إلّا القرشيّه) لأنّ التمسك بالعام لإثبات عدم كونها قرشيّه يعدّ من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، هذا بخلاف ما إذا أدخلناه فى العام بواسطه الأصل - وهو أصاله عدم القرشيّه - بأن نقول حيث إنّها لم تتصف بالقرشيّه ما لم تكن موجوده أصلاً بالسلب وإنتفاء الموضوع، فنشكك فى أنّها هل وجدت قرشيّه حينما ولدت أم لا، فيستصحب ويقال إنّها لم تتصف بهذه الصفه، إذ لا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالقرشيّه سوى وجودها فى زمانٍ فى الخارج ولم تكن متصفه حتى يستصحب، باعتبار أن هذا المعنى شرط فى استصحاب اتصاف شيء موجود بشيء آخر، لما قد عرفت أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وعليه يكون الاستصحاب الجارى فى موردنا من عدم السبق لأحدهما على الآخر والحادث جاريّاً ولو بمفاد كان الناقصه، ولا

يتحقق المعارضه بين الاستصحاب الجارى فى الحادث الآخر بالنسبه إلى الأول إلا- مع قيام العلم الإجمالى بوجود السبق لأحدهما، وإلا- يمكن إجراء كليهما وترتيب أثر الأصل عليهما بلا معارضه، لإحتمال التقارن فيه، كما قلنا مثله فى القسم الأول، وهو ما كان بمفاد كان التامه.

هذا تمام أقسام الأربعه فى مجهولى التاريخ فيما إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامه أو بمفاد كان الناقصه.

وأما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان وجود الآخر:

فتاره: يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامه، الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى.

وأخرى: يكون الأثر لعدم بمفاد ليس الناقصه المعبر عنه بالعدم النعتى.

أما بالنسبه إلى القسم الثانى: فقد قيل حيث إنّ عدم النعتى بمفاد ليس الناقصه، يتوهم أن يصير من قبيل قضيه معدوله المحمول، فلا بدّ فيه من إثبات وجود الموضوع أوّلاً حتى يعرض له نعتُ عدم ثم البحث عن مدلوله، ولذلك لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم على مسلك صاحب «الكفايه» قدس سره، لأنّ القضيه إن كانت سالبه مثل: (ليس زيدٌ بقائم) صحّ سلبه حتى مع إنتفاء موضوعه لعدم إحتياجه إلى ثبوت الموضوع، هذا بخلاف الموجهه المعدوله المحمول مثل: (زيد ليس بقائم) إذ لا بدّ فيه من إثبات الموضوع أوّلاً، فإذا كان المفروض فى المقام هو عدم أحدهما فى زمان وجود الآخر، فلا يكون للموضوع هنا تحقّق يتصف بالعدم النعتى، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، لأنّ مفاد القضيه السالبه هو سلب الربط

فلا يحتاج إلى وجود الموضوع، ومفاد القضية المعدوله المحمول هو ربط السلب فلزم فيه وجود الموضوع لا محاله.

أقول: الحقّ عندنا عدم منع ذلك عن جريان الاستصحاب، لأن الأثر:

إن أريد ترتيبه على الإتصاف بعدم الوصف النعتى باستصحاب عدم ذلك الوصف، فإنه غير ممكن لأنه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتياً.

وأما إن أريد ترتيب الأثر على عدم الاتصاف بذلك الوصف من خلال إجراء الاستصحاب فى ذلك العدم، فإنه يجرى، لأن الاتصاف كان مسبقاً بالعدم ولو بعدم الموضوع، وهو كافٍ فى صحه جريان الاستصحاب فيه، فلا يحتاج إلى إثبات الموضوع كما توهم، إلا أنه يسقط إما بالمعارضه، أو ترتيب أثر ضده يستلزم صيرورته أصلاً مثبتاً.

أما القسم الأول: إذا كان الأثر لعدم أحد الحادثين فى زمان الحادث الآخر بنحو مفاد ليس التامه، المعبر عنه بالعدم المحمولى، فيجرى فيه الاستصحاب على مسلك الشيخ الأعظم قدس سره وجماعه من المحققين، ولكن ذهب البعض إلى أنه يسقط بالمعارضه إن فرض وجود الأثر الشرعى لعدم كل واحد منهما فى زمان وجود الآخر، لكننا الصحيح أنه يجرى فيه الاستصحاب بلا وجود معارضه ولا محذور فيه، كما هو مختارنا ومختار أكثر المحققين تبعاً للشيخ، وأمثله كثيره:

منها: ما لو علمنا بموت أخوين لأحدهما ولدٌ دون الآخر، وشككنا فى تقدّم أحدهما على الآخر لأنّ الأثر وهو ثبوت ارث الاخوه لأخيهم إنما يترتب إن كان

موت من لا ولد له متقدماً على موت من له ولد، حيث أن استصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت من لا ولد له يوجب الارث، هذا بخلاف الآخر إذ استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمان موت من له الولد لا أثر له للارث، لأن الوارث له هو ولده لا أخوه، فالأثر يكون للعدم في طرف واحدٍ دون الآخر فلا معارضة، فيجوز الاستصحاب على مسلك الشيخ قدس سره .

مناقشه صاحب الكفايه: فقد استشكل في هذا القسم وقال: (حتى لو كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر فإنه لا مجال لجريان الاستصحاب لأن جريانه في كل مورد يحتاج إلى اتصال زمان الشك بزمان اليقين، أنه المستفاد من كلمه (فاء) في قوله عليه السلام: لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت» فلا تشمل أدله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل ولا موارد احتمال الانفصال، وأما موارد اليقين بالانفصال فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح لا ستره فيه، فإنه إذا تيقن المكلف بالطهاره ثم بالحدث، ثم شك في الطهاره، لا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب في الطهاره مع وجود اليقين والشك بالنسبه إليها، وليس هذا إلا لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل يجرى فيه استصحاب الحدث لوجود الاتصال فيه.

وأما موارد احتمال الانفصال، فالعلّه في عدم جريانه أن الشبهه فيها مصداقيه، فلا يمكن الرجوع مع الشك إلى عموم: (لا تنقض) حتى على القول بجواز التمسك به فيها، لأن القائل به إنما يدعى ذلك فيما إذا انعقد للعام ظهور

وكان المخصّص منفصلاً، كما إذا دلّ دليل على وجوب إكرام العلماء، ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفسّاق منهم، وشككنا في أنّ زيدا عادل أو فاسق، وهذا بخلاف هذا ما إذا كان المخصّص متّصلاً ومانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أوّل الأمر، كما إذا قال المولى (أكرم العالم العادل) وشككنا في عداله زيد، فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ الحادثين مسبوقان بالعدم، ويشك في المتقدم منهما، مع العلم بحدوث كلّ منهما، فلم نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، هذا ولا بأس بذكر مثال لتوضيح المدّعى فنقول:

إذا فرض العلم بعدم موت كلّ من الأخوين - في المثال المذكور آنفاً - يوم الأربعاء، وعلمنا بتحقيق الموت لكل منهما أحدهما في يوم الخميس والآخر يوم الجمعة، ولا يُعلم المتقدم منهما:

فإن لوحظ الشك في حدوث كلّ من الحادثين بالنسبة إلى عمود الزمان، كان زمان الشك متّصلاً بزمان اليقين، لأن زمان اليقين بالعدم يوم الأربعاء، وزمان الشك في حدوث كلّ منهما - أي من الحادثين - يوم الجمعة متّصلاً، فلا مانع من جريان الاستصحاب بعدم تحقيق الموت لكل منهما في يوم الخميس، ولكن لا أثر له مع الآخر، مع أنّ عدم إرث الأخ عن أخيه لا يكون أثراً لعدم موت الأخ الذي لا ولد له يوم الخميس، بل يكون الأثر مترتباً على حياه الأخ الذي له ولد في يوم موت أخ الذي لا ولد له، ولم يتحقّق هذا، إذ زمان موت الأخ الذي لا ولد له مردد

بين يوم الخميس ويوم الجمعة، فإن كان حدوثه يوم الخميس فزمان الشك متصل بزمان اليقين، وأما إن كان حدوثه يوم الجمعة فزمان الشك غير متصل بزمان اليقين، لأن زمان اليقين على فرض كان يوم الأربعاء وزمان الشك يوم الجمعة، فيوم الخميس فاصلٌ بين يوم الأربعاء ويوم الجمعة، ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا مجال للتمسك بدليل حجته الاستصحاب، لما عرفت من أن الشبهه كانت مصداقيه).

هذا حاصل كلامه رحمه الله في «الكفايه» والهامش مع توضيح منّا لكلامه.

أقول: لا يخفى ما في كلامه، لما قد عرفت منا سابقاً من عدم لزومه اتصال سبق زمان اليقين على زمان الشك، لصحة جريان الاستصحاب حتى مع حدوثهما معاً، لأن المعتبر في الاستصحاب هو وجود اليقين والشك، غاية الأمر لا بد في السبق والتأخر أن يلاحظ زمان المتيقن مع زمان المشكوك، أي بأن يكون المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً، وهذا الملاك حاصل في المقام، لأنّه لا إشكال في وجود اليقين يوم الأربعاء بعدم موت كالا- الأخوين، وأما بالنسبه إلى يوم الخميس ويوم الجمعة مشكوك بالنسبه إليهما فهو نعم، إذا كان الشك حادثاً بعد اليقين، فإنّه يعتبر حينئذٍ أن يكون الشك حادثاً بعد اليقين في جريان الاستصحاب، حتى لا يكون اليقين منحلاً بين اليقين والشك وإلا لم يصدق نقض اليقين بالشك، بل يكون من مصاديق نقض اليقين باليقين، وعليه ليس في المقام مانع من جريان الاستصحاب، لأنه يوم الأربعاء كان عدم موتهما مسلماً، وفي يوم الخميس يشك

فى موت أحدهما، غاية الأمر يقال إنَّ كلَّ واحد من موت الأخ مشكوك بالنسبه إلى موت الآخر فى ذلك اليوم، فلم يتخلل بين اليقين بعدم الموت مع الشك فى موت أحدهما يقين آخر حتى يصير نقضاً لليقين باليقين. وعليه فالشك حاصل للإنسان فى يوم الخميس سواءً لوحظ إلى أجزاء الزمان أو إلى المشكوك أى الحادث الآخر، إذ لا يتصور التردد والشك والشبهه المصداقيه فى الأمور والادراكات الوجدانيه، إذ لا معنى للشك فى حصول اليقين له، أو أيضاً لا معنى للشك فى حصول الشك وعدمه له، إلا أن يلاحظ ذلك بالنسبه إلى زمان آخر حيث يصح أن يقال: إني لا أدري فى أن لى فى الصبح قد حصل لى اليقين أم لا، أو حصل لى الشك أم لا، وأما تصوّر الشبهه فى تحقق أحدهما حال حصولهما فممنوع ولا يُعقل ذلك، إذ الأمر دائر بين وجوده وعدمه، نعم يصحّ ملاحظه ذلك بالنسبه إلى حال المتعلق والأمر الخارجيه مثل عداله زيد أو فسقه، وأمثال ذلك، فلا معنى حينئذٍ للشك فى أنّ زمان الشك كان يوم الخميس حتى يكون متصلاً مع زمان اليقين، أو زمان يوم الجمعة حتى يكون منفصلاً عنه، بل الشك متعلق بموت هذا الأخ يوم الخميس بالنسبه إلى ملاحظه موت الأخ الآخر فى ذلك اليوم، مع العلم الإجمالى بوجود أحدهما، ومثل هذا التردد لا يضرّ بالاستصحاب، وإلا لجرى هذا فى سائر المقامات من الاستصحابات.

فاذاً توهم عدم اتصال زمان الشك باليقين حتى ينتج عدم جريان الاستصحاب إذا كان الأثر لأحد الطرفين، أى لعدم أحدهما بمفاد ليس التامه أى

العدم المحمولى لعدم تماميه أركانه، غير تمام، بخلاف ما لو قلنا بصحة استصحابه وتماميه أركانه، حيث يجرى الاستصحاب فيه، إلا أن يسقط بالمعارض، وهو ما إذا كان الأثر للطرفين أى لعدمها حيث أنّ الواجب حينئذٍ رفع اليد عن الاستصحاب لأجل المعارضه، كما عليه الشيخ قدس سره .

وقد يقال: ما ورد فى توجيه كلام المحقق الخراسانى بقوله: (إنّ زمان الشك مشكوك الاتصال بزمان اليقين) أراد بذلك انه لا يتحقق الشك إلا بعد اليقين بالانتقاض، لأنّ الشك فى حدوث موت الأخ الذى لا ولد له فى يوم الجمعة إنّما يكون بعد العلم بتحقق موت الأخ الذى له ولد فى يوم الخميس، لكونه مصداقاً للعلم الإجمالى، حيث يقطع بتحقق الموت إلى يوم الجمعة فلا يتحقق له العلم بوجود موت الأخ الذى له ولد إلا ذلك اليوم، فحصول العلم بنقض اليقين بعدم الموت فى يوم الأربعاء إلى اليقين بالموت بالنسبه إلى موت الآخر الذى له ولد، يفصل بين ذلك اليقين فى يوم الأربعاء وبين الشك فى الموت يوم الجمعة، فيكون المقام من موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين يقيناً، لا ممّا يحتمل الانفصال حتّى يقال إن الشبهه المصدقيه غير متصوّره فى الأمور الوجدانيه الإدراكيه.

فإنه يقال: إنه توجيه غير وجيه، لأنه:

أولاً: لو كان مراده هذا لكان ينبغى أن يعلّل عدم جريان الاستصحاب بوجود الانفصال بين الشك واليقين، لا بعدم إحراز الإتصال كما وقع فى كلامه.

وثانياً: إنه غير تام فى نفسه، لما قد عرفت من عدم لزوم كون اليقين سابقاً



والشك لاحقاً، بل يكفي حدوثهما في زمان واحد إذا تعلق اليقين بالحدوث والشك بالبقاء، والمقام من هذا القبيل لأن ما له الأثر وهو الشك في موت الأخ الذي لا ولد له يوم الخميس حاصلٌ فيستصحب، ويترتب عليه الأثر، لأن يوم الجمعة يومٌ قد تعلق به اليقين بحصول الموت لهما بالفعل، كما أن لنا يقين آخر حدوثاً بعدم كليهما يوم الأربعاء، وهذان اليقينان لا- يوجبان المزامه، لعدم تعلق اليقين الثاني بالحدوث بخلاف اليقين الأول حيث قد تعلق بالحدوث، ومتعلق الشك هو بقاء عدم موت الأخ الذي لا ولد له، حيث يكون الأثر المترتب هو عدم إرث الأخ منه، وهذا الشك متّصل بزمان اليقين بعدم الموت له، والعلم الإجمالي بوجود أحدهما لا- يكون نقضاً لليقين بعدم الموت يوم الأربعاء، لأنه لو كان هذا العلم مضراً لزم منه عدم جريان الاستصحاب في كلٍّ مرددٍ بين الشئيين الذين لا- يُعلم المتقدم منها، بلا فرق بين مفاد كان التامه أو الناقصه، أو ليس التامه أو الناقصه، ولا أظن أن يلتزم به القائل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأثر لأحدهما بمفاد ليس التامه، ويسقط بالمعارضه لو كان الأثر متعلقاً لكليهما - كما عليه الشيخ قدس سره - وحيث أنّ الأثر هنا - وهو عدم تحقق الإرث - لخصوص عدم موت أخ لا- ولد له فإن الاستصحاب يجرى بلا معارض، ولم يتخلّل بين اليقين بعدم الموت هذا الأخ يوم الأربعاء والشك لحصول الموت في يوم الخميس يقينٌ آخر لخصوص هذا اليوم.

نعم، حصول العلم الإجمالي بأحدهما بلا- تعلقه بخصوص يوم لا- يوجبُ المزاحمة للاستصحاب، وعليه فالإتصال هنا حاصل والاستصحاب جار بلا مشكله فيه.

نعم، إذا حصل علمٌ مخالف لليقين السابق وضده فيما بين ذلك اليقين والشك، كما لو علم عدم وجوب الجلوس قبل الصبح، وعلم بوجوب الجلوس إلى الزوال، وشك في وجوبه بعد الزوال، فحينئذٍ لا يجرى استصحاب عدم وجوب الجلوس الثابت قبل الصبح لما بعد الزوال، إذا كان الزمان قيداً خلافاً للفاضل النراقي قدس سره حيث أجاز الاستصحاب بالعدم الأزلي في هذا القسم أيضاً، لكن خالفه في ذلك الشيخ رحمه الله وذهب إلى جريان استصحاب عدم الزمان ظرفاً لا قيداً، خلافاً للمحقق النائيني حيث ذهب إلى عدم جريان استصحاب عدم الأزلي في كلتا صورتين، أي سواء أخذ الزمان قيداً أو ظرفاً، لأجل تخلل اليقين بالضدين السابق والشك اللاحق.

والمختار عندنا هو ما اختاره الشيخ رحمه الله كما مرّ ذكره في بابه فراجع.

أقول: بقي شيء ينبغي التنبه عليه في المقام وهو بيان أن هذا الانفصال مختلف من حيث الخارج إذ قد يكون واضحاً معلوماً كالمثال المتقدم، وقد يكون خفياً فأوجب الخلاف بين الأعلام في مثله من جريان الاستصحاب وعدمه، فلا بأس بذكر مثال لذلك وهو:

لو فرضنا وجود إنائين أحدهما شرق الدار والآخر في غربها، وعلمنا

بنجاسه كليهما، ثم علمنا باصابه المطر أو المطهر لأحدهما.

فتاره: نعلم تفصيلاً أنهما أصابا الاناء الشرقي.

وأخرى: لا نعلم ذلك بل نعلم اجمالاً بطهاره أحدهما بالاصابه.

ثم تاره: يكون الاناء المتطهر هو الشرقي بنظر الشخص حال الاصابه، ثم اشتبه وتردد بينه وبين الغربي.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، أى لم يكن الاناء المصاب متميزاً من أول الأمر.

وبالجملة: الفروض ثلاثه:

تاره: لا- يعلم الشرقي من الغربي منهما من أول الأمر، أى لا يعلم أى الانائين كان فى الشرق والآخر فى غرب الدار، ففى هذه الحاله يكون قد علم بطهاره أحدهما بعد علمه بنجاسه كليهما.

وأخرى: ما لو كان العلم بطهاره أحدهما معلوماً له باليقين تفصيلاً، ثم طرء عليه الاشتباه بينهما، وصار مردداً بينهما.

وثالثه: ان يكون متعلق العلم مجملاً- من جهه ومبيناً من جهه أخرى، وهو ما إذا علم ما إصابه المطر بخصوص الاناء الشرقي، إلا أنه غير مميز عما فى الغرب.

أقول: لا إشكال فى كون الانائين كليهما مورد الشك فى بقاء النجاسه وعدمه، إلا أنه فرق بين الفروض الثلاثه:

أما الفرض الأول: حيث لا يعلم الشرق من الغرب، يصبح المورد من موارد الشك فى كون أحدهما مورد اليقين بالطهاره حتى يكون مثل الفرض الثانى، أو لا

يكون كذلك لأجل الاجمال في طهاره أحدهما، فيصير كالفرض الأوّل، غايه الأمر أنّ الشك في الفرض الأول متصل باليقين بالنجاسه، فيجرى فيه الاستصحاب، بخلاف الفرض الثاني حيث ان اليقين بالنجاسه في الفرد المعين قد تبدل باليقين بالطهاره، فلا يكون الشك بالنجاسه متصلاً باليقين بالنجاسه الثابت قبل اليقين بالطهاره.

هذا النسبه إلى الفرض الأول والثاني حيث جرى الاستصحاب بالنجاسه في الأول دون الثاني على مسلك المحقق النائيني.

وأما في الفرض الثالث: يقول رحمه الله (الأقوى فيه عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، كما في غير الفرض الأول وهو الثاني، لأن قبل اجتماع الانائين وتردده كان الاناء الشرقي مقطوع الطهاره، ففصل هذا اليقين بالطهاره بين العلم بالنجاسه مع الشك فيها، فلا يمكن اجراء الاستصحاب فيهما، لأن ما يعلم طهارته كان استصحابه هو الطهاره دون النجاسه، هذا بخلاف الآخر حيث كان الشك متصلاً بزمان اليقين بالنجاسه، فيجرى فيه الاستصحاب.

وهذا مخالف لما أفتى به السيد اليزدي في «العروه» في المسأله الثانيه من طرق ثبوت الطهاره في المطهّرات، حيث قال: (إذا علم بنجاسته شيئين، فقامت البنيه على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين، واشتبه عنده، أو طهر هو أحدهما ثم اشتبه، حكم عليها بالنجاسه عملاً بالاستصحاب) انتهى.

ولكن ذكر في «حاشيه فوائد الأصول» (١) بعد ذكر كلام المحقق صاحب «العروه» قال: وظاهره جريان الاستصحاب في جميع الفروض الثلاثة. ولشيخنا الاستاذ (مد ظله) حاشيه يمنع فيها عن جريان الاستصحاب والحكم بالنجاسه في جميع الفروض الثلاثة، ولكن لا- بمناط واحد، بل في الفرض الأول لا يجرى الاستصحاب لكونه من الأصول المحرزه، وهى لا تجرى في أطراف العلم الاجمالى مطلقاً، لزم منها المخالفه العمليه أو لم يلزم، وفي الفرضين الأخيرين الاستصحاب لا يجرى لعدم اتصال الشك باليقين فتأمل جيداً): انتهى.

أقول: والتحقيق الحقيقي للتصديق هو أن يقال:

أما القسم الأول: من الفروض الثلاثة - وهو ما علم بطهاره أحدهما مجملاً من أول الأمر لا بعينه - فإن الحكم فيه هو وجوب الاجتناب عن كليهما، لأن العلم التفصيلى السابق فى كليهما كان هو النجاسه، والآن يعلم ويدرى بنقض أحدهما، ولكن لا يدرى أيهما هو، فاستصحاب النجاسه فى كل منهما بخصوصه جارٍ، لتماميه أركانها من اليقين السابق والشك فى اللاحق، ولازم جريانهما وإن كان متناقضاً لعلمه بطهاره أحدهما، إلا أنه حيث لا يمكن تعيين ذلك فى شىء منهما، فلا بد من الحكم بنجاسه كليهما تعديداً، وبتبعه نحكم بنجاسه ملاقى كل واحد منهما تعديداً، حتى ولو لاقى أحد الطرفين، لأن اجراء الاستصحاب هنا لا توجب ٥.

المخالفة العمليّة القطعيّة.

وأما القسم الثانی: وهو ما لو علم بطهاره واحد منهما بعينه:

ثم طرأ التردّد بعد العلم تفصيلاً، بحيث أخرجّه عن التعيّن.

أو كانت الطهاره متعيّنه تفصيلاً إلا أن العنوان - مثل كونه إناء زيد أو الاناء الواقع في المشرق - كان مشكوكاً غير معلوم.

ففي الأوّل منهما: حيث إنّه قطع بطهارته تعيّنًا ثم طرأ التردّد، فإنّه يشكل الحكم بالنجاسه في كل منهما لأنّ ما هو الطاهر يقيناً كان الاستصحاب الجارى في حقه مفيداً الطهاره، فلا يصحّ أن يقال في حق كلّ منهما أنه كان عالمًا بنجاسته وشكّ فيكون مدلول الاستصحاب في أحدهما هو الطهاره وفي الآخر النجاسه، وحيث لا يعلم أيهما هو المحكوم بالطهاره والآخر بالنجاسه، فلا بد من الاجتناب عن كليهما استجابةً للعلم الاجمالي، لأن التكاليف بالاجتناب منجز، وحينئذٍ إذا لاقى الملقى أحد الطرفين، لا يُحكم بنجاسته والاجتناب عنه لعدم وجود العلم الاجمالي في حقه، فعند الشكّ يجرى في حقه استصحاب الطهاره وقاعدتها.

نعم، لو لاقى كليهما وجب الاجتناب عنه أيضاً لصيرورته داخلاً في اطراف العلم الاجمالي كأصل الملقى بالفتح.

أقول: من اشكال عدم اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين الذي ذكره صاحب «الكفايه» وعرفت أنّ الاتصال موجود، وعرفت موارد الانفصال جلياً وخفياً، يقتضى التعرّض لاشكال آخر وهو:

مناقشه المحقق الحائري: قال صاحب «الدرر» بعدم جريان الأصل والاستصحاب في مجهولى التاريخ لكن لا لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين - كما قاله صاحب «الكفايه» - بل لأجل عدم احراز كونه من نقض اليقين بالشك، بل يحتمل كونه من مورد نقض اليقين باليقين.

وبعبارة أخرى: التمسك بأدله الاستصحاب من قوله عليه السلام: (لا- تنقض) فى المورد يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه وهو ممنوع، ولذلك نسب إليه تلميذه المحقق الخمينى أنه اختار فى درسه عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ، فلا بأس من نقل كلامه حتى يتضح جوابه.

فنقول: قال رحمه الله: (لو فرضنا قيام اليقين بعدم الكريه والملاقاه فى أوّل النهار، ثم علمنا بتحقيق أحدهما فى وسطه وتحقق الآخر فى الجزء الأول من الليل، فالجزء الأوّل من الليل ظرف اليقين بتحقيق كليهما، وظرف احتمال حدوث كلّ منهما، للعلم الاجمالي بحدوث كلّ منهما إمّا فى وسط النهار أو فى أوّل الليل، فاستصحاب عدم كلّ منهما إلى زمان الوجود الواقعي للآخر يحتمل أن يكون من نقض اليقين باليقين، لاحتمال حدوثه فى الجزء الأوّل من الليل، وهو ظرف العلم بتحقيق كليهما إمّا سابقاً وإمّا فى الجزء الأول من الليل، فاستصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الوجود الواقعي للكريه يحتمل أن يجرى إلى الجزء الأول من الليل الذى هو ظرف احتمال حدوث الكريه، لأنها يحتمل أن تكون حادثه فى وسط النهار أو أوّل الليل، ويعدّ الجريان إلى الليل من نقض اليقين باليقين، لأن ذلك

الجزء ظرف اليقين بعنوان الملاقاه إِمَّا فيه وإمَّا قبله، وكذا الحال بالنسبه إلى الحادث الآخر، وقد ثبت في محله أنّ من شرائط جريان الاستصحاب احراز كون المورد من نقض اليقين بالشك، وهو غير محرز هنا، كما لا يخفى (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الاشكال، لأنه قد لاحظ عدم أحد الحادثين بالنسبه إلى الزمان حيث جرّ عدم المستصحب إلى زمانٍ هو أول جزء من الليل، ومع هذا قال بأنّه في ذلك كان متيقناً بتحققهما، مع كونه بالنسبه إلى وجود أحدهما عالمًّ اجمالاً، والحال أنّه ليس الأمر كذلك إذ لا بدّ أن يلاحظ حال أحد الحادثين مع الآخر، فبالنظر إلى ذلك يصحّ جرّ المستصحب في كلّ منهما إلى زمان أول الليل، إذ يصحّ أن يقال بإمكان عدم الملاقاه إلى حدوث الكريه بالنسبه إلى أول الليل، كما يصحّ استصحاب عدم الكريه إلى أول الليل من جهة عدم تحقق الحادث الآخر، ولذلك لو قلنا بحجّيه الأصل المثبت في المستصحب، كان لازم جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكريه هو وقوع الملاقاه بعد الكريه، كما أنّ استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه يوجب الحكم بتقدّم الملاقاه عليها، وهذا مؤيّد لما ذكرنا، وإلاّ لوحظ مع مثل العلم بتحقق كليهما في أول الليل، وتحقق أحدهما بالنسبه إلى الآخر، لزم منه القول بوجود العلم بتحقق أحدهما في وسط النهار أيضاً، لأنه كما لا يضّرّ هذا العلم بالنسبه إلى الشك المتعلق بكلّ واحد ٧.



منهما، كذلك لا- يضرّ العلم بتحقق كليهما في كون ذلك نقض لليقين بالشك في أول الليل، وبما ذكرنا ظهر أنّ المورد لا يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه له، بل يكون من مصاديق العمل بمقتضى (لا تنقض اليقين بالشك) فيجربى الاستصحاب في كلّ من مجهولى التاريخ، فإن كان الأثر لكليهما لزم منه التعارض، وإن كان الأثر لواحدٍ منها ترتب عليه الحكم بلا اشكال.

هذا تمام الكلام فى الصور الأربع من مجهولى التاريخ.

### حكم الاستصحاب فى معلوم التاريخ ومجهوله

وأما الكلام فى الحادثين إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهولاً، فهو أيضاً يتصوّر على وجوه أربعة:

تاره: يكون الأثر مترتباً على وجود أحد الحادثين بمفاد كان التامه.

وأخرى: بمفاد كان الناقصه.

ففى هاتين الصورتين يجرى الاستصحاب فى كلّ منهما، سواء كان بمفاد كان التامه أو الناقصه، أى إذا كان متصفاً بأحد العناوين من التقدّم والتأخر والتقارن فالأصل يجرى فيه إذا كان الأثر لواحد منهما، وإلا يسقط بالمعارضه لو كان الأثر لكليهما أو لأحدهما مع العلم الاجمالى بكون الوصف لواحدٍ فقط، كما عرفت تفصيل ذلك فى مجهولى التاريخ.

وأما إذا كان الأثر للعدم: وهو:

تاره: يكون بالعدم المحمولي، وهو بمفاد ليس التامه.

وأخرى: بمفاد ليس الناقصه.

فإن كان الأثر للأوّل: فالأصل يجرى في مجهول التاريخ قطعاً، لأن الزمان فيه مردّد بين تقدمه على المعلوم وتأخّره، فيصحّ استصحاب عدمه، ويترتب عليه الأثر، غايه الأمر قد علّل ذلك صاحب «الكفايه» بأنّ زمان الشك فيه متصلّ بزمان اليقين وأورد عليه المحقّق الخميني بأنّ المراد لو كان المانع في الاتصال هو العلم الاجمالي بوجود أحدهما في زمانٍ فهو موجود هنا أيضاً، فكيف لا يكون زمان الشك متصلّاً في مجهولي التاريخ دون المقام.

وكيف كان، قد عرفت الاشكال في أصل اشكاله فلا بحث في جريان الاستصحاب في المجهول.

وأما في معلوم التاريخ: مثل ما لو علم بموت المورث في غُره رمضان ولا يعلم أن اسلام وارثه كان قبل رمضان حتى يرث أو بعده فلا يرث:

فعن الشيخ والمحقّق النائيني وصاحب «الكفايه» أنّه لا يجرى فيه الاستصحاب، لعدم وجود الشك في زمان حدوث الموت، فلا معنى لجرّ المستصحب تبعداً لزمان الشك.

لكن نقل رحمه الله في فوائده عن بعضٍ أنّه قال بجواز اجراء الاستصحاب فيه بالنظر إلى حدوث حادثٍ آخر لا إلى الزمان حتى يقال إنّ لا شك فيه، فبالنظر إلى حدوث اسلام الوارث يشكّ في أنه كان الموت قبله أو بعده، فلا منافاه بين كون

الموت من حيث الزمان معلوماً ومن حيث العنوان من التقدم والتأخر مشكوكاً.

فأجاب بنفسه عنه: إن أخذ الزمان لحدوث معلوم التاريخ بالنظر إلى زمان حدوث الآخر لحاظه مقيّداً بزمان حدوث الآخر، فهو وإن كان مشكوكاً إلا أن عدم الوجود في زمان حدوث الآخر بقيد كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقناً، سابقاً، فلا يجرى فيه الأصل وإن أخذ الزمان في لحاظ معلوم التاريخ لزمان حدوث اسلام الوارث ظرفاً لا قيداً، فيرجع حينئذٍ إلى ملاحظه حال الزمان وهو غير مشكوك في معلوم التاريخ.

فأجاب عنه المحقق الخوئي في مصباحه: (وفيه أن الموت وإن كان معلوم الحدوث يوم السبت، إلا أن الأثر لا يترتب عليه، فإن الأثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام وحدثه - حين الاسلام - مشكوك فيه، ولا منافاه بين كونه معلوماً باعتبار ذاته، ومشكوكاً فيه باعتبار وجوده حين الاسلام، فإنه لا تنافي بين كون شيء معلوماً بعنوانٍ ومشكوكاً فيه بعنوان آخر) انتهى كلامه.

أقول: الانصاف أن منشأ الشك في التقدم والتأخر ليس إلا الجهل بتاريخ حدوث مجهول التاريخ، حيث لا يُدري كان قبله أو بعده، فالشك في الحقيقه حاصل له لا لمعلوم التاريخ، فباستصحاب الجارى في مجهول التاريخ نرفع الابهام، فلا يبقى شك حتى نرجع إلى الأصل في معلوم التاريخ وعليه فالحق مع الشيخ رحمه الله ومن تبعه.

ومما ذكرنا يظهر وجه عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في

العدم النعتى ومفاد ليس الناقصه أيضاً بخلاف مجهول التاريخ، حيث يجرى فيه الاستصحاب على مختارنا من كفايه استصحاب العدم الأزلى ولو بأصالة عدم الاتصاف وعليه فما اختاره النائينى وغيره من عدم الجريان، لعدم وجود حاله سابقه متيقنه، ليس فى محلّه كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى مجهولى التاريخ أو مجهول التاريخ فى أحدهما دون الآخر إذا كان الشك فى الحدوث، غايه الأمر كان الأثر تارةً مترتباً على حدوث أحدهما أى بوجوده مع تمام أقسامه الأربعة، أو على عدم حدوث أحدهما مع تمام أقسامه الأربعة، والحمد لله أولاً وآخراً.

### جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ

يقع البحث عن الشك فى بقاء أحد الحادثين فى ظرف الشك بعد العلم واليقين بوجودهما، وقد اشتهر مثاله بين الفقهاء بأنّه لو علم المكلف أنه صدر منه حدثٌ وطهاره من أول النهار إلى الزوال، ولكن لا يدري أيهما كان متقدماً، وهو أيضاً:

تاره: يكون تاريخ صدور كليهما مجهولاً.

وأخرى: أحدهما مجهولاً فقط دون الآخر.

أقول: هذه المسأله هى التى تحدّث عنها كلام صاحب «الكفايه» بعد فراغه عن حكم الحدوث وبيان التفصيل فى جريان الاستصحاب وعدمه بين مجهول التاريخ فيجرى، وبين معلومه فلا يجرى، إذا كان الأثر مترتباً على العدم بمفاد

ليس التامه، قال ما نصّه في «الكفايه»:

(كما انقدح أنّه لا- مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهاره والنجاسه، وشكّ في ثبوتهما وانتفائهما للشك في المقدّم والمؤخر منهما، وذلك لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله بزمان الشك في ثبوتهما، وتردّدهما بين الحالتين، وأنّه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق) انتهى (١).

أقول: لكنه ذكر رحمه الله في توضيح هذا الكلام بما لا- يناسب ذلك، حيث عقب كلامه الأنف بقوله: (الفرق بين الحادثين المعلوم تحقّقهما بالاجمال وبين الحالتين المتعاقبتين أنّ الحادثين لا يعرضان لمحلّ واحد كموت المتوارثين ونحوه، والحالتان المتاقبتان تعرضان لمحلّ واحد كما إذا علم أن ثوبه كان طاهراً في ساعه حين ملاقاته للكتر وكان نجساً في ساعه أخرى حين ملاقاته للبول، ولم يعلم أي الحالتين كان سابقاً وأيّهما كان لاحقاً، أو علم أنه كان متطهراً في ساعه حين ما توضّأ، وكان محدثاً في ساعه أخرى حين ما بال، ولم يعلم أي الحالتين كان مقدماً وأيّهما كان مؤخراً) انتهى (٢).

وفيه: لا يخفى ما في كلامه من الاشكال، إذ ليس المراد من التعاقب بين ٦.

١- الكفايه: ج ٢ / ٣٣٨.

٢- كفايه الأصول: ج ٥ / ١٩٦.

الحالتين المتضادتين في كلام المحقق صاحب «الكفايه» هو التعاقب بين الحالتين المتساويتين من الطهارتين والنجاستين إذا تعاقبتا معاً أحدهما تلو الأخرى كما قال به، بل المراد هو تعاقب نفس الحالتين المتضادتين كما هو الظاهر من كلمات القوم، ولم أر من تفوّه بذلك من الفقهاء والأصوليين، ولعلّ منشأ دعواه ملاحظه ما في ورد في «شرح من اللّمعه» من أنّه قد يكون الحال مكشوفاً بإتحادهما وتعاقبهما، فيبنى عليه، حيث أنّ مقصوده بيان ما يوجب رفع الابهام في بعض الموارد، وكيف كان فإنّ تعاقب الحالتين المتحدتين لا تأثير له في مسألتنا كما لا يخفى.

وعلى كل حال، الأقوال في المسأله متعدده:

١- قول بعدم جريان الاستصحاب في شيء من الحادثين، بلا فرق بين كونهما مجهولي التاريخ، أو أحدهما معلوماً، لأجل عدم اتصال زمان اليقين بزمان الشك كما عليه صاحب «الكفايه».

٢- وقول آخر للشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب في كليهما، إلا أنه يسقط بالمعارضه، مثل الشك في حدوث أحد الحادثين، بلا فرق بين كونهما مجهولي التاريخ أو أحدهما معلوماً، ولعلّه المشهور بين الأصحاب.

٣- وقول ثالث وهو المنسوب إلى المحقق الثاني وجماعه، وإلى المحقق الأوّل أيضاً في «المعتبر» وهو الأخذ بضدّ الحاله السابقه على الحالتين، إذا كان عالماً بتلك الحاله.

٤- وقول رابع وهو الأخذ بوفق الحاله السابقه على الحالتين لو كانت

معلومه، وهو الذى اختاره العلامه فى «المختلف»، وصرّح بذلك فى أكثر كتبه.

٥- وقول خامس وهو المنسوب إلى بعض متأخرى المتأخرين، وإلى منظومه العلامه الطبائى وهو التفصيل بين مجهولى التاريخ فكالمشهور، وبين ما لو علم تاريخ أحدهما فيحكم بتأخر الحاله المجهوله عن المعلومه، وذلك لأصالة تأخير الحادث.

٦- وقول سادس لصاحب «العروه» وهو كالفوق بالنسبه إلى مجهولى التاريخ، وأما بالنسبه إلى كون أحدهما معلوماً أن يحكم باجراء الاستصحاب فى المعلوم تاريخها دون المجهوله لعدم اتصال الشك فيها باليقين.

أقول: ولكن التحقيق الحقيق للتصديق هو التفصيل فى المسأله بين:

مجهولى التاريخ ومعلوم التاريخ، إذا كانت حاله المعلوم ضدًا للحاله السابقه قبل الحالتين، ففى هاتين الصورتين يكون قول المحقق فى «المعتبر» صحيحاً، وهو الأخذ بضدّ الحاله السابقه على الحالتين.

وبين ما لو كانت حاله معلوم التاريخ مماثلاً لحاله المتيقنه قبل الحالتين، حيث أنّ الاستصحاب الجارى فى كلّ من مجهول التاريخ ومعلومه معارضٌ فيسقطان، فإن كان الشك فى مثل الطهاره عن الخبث، فلا بدّ من تحصيل القاعده وهى فى المقام الاشتغال لرجوع الشك حينئذٍ فى صدق الامتثال مع عدم تحصيل الطهاره، والقاعده تقتضى لزوم التحصيل.

وأما إن كان الشك فى مثل الطهاره عن الخبث، فالمرجع إلى قاعده

الطهاره، وهو قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» ففي هذه الصوره يكون قول المشهور صحيحاً.

توضيح ذلك:

١- أمّا فى مجهولى التاريخ: كما لو فرض أنه كان محدثاً فى أوّل النهار لأجل حدث النوم، وزمان شكّه كان فى ساعه الزوال، وهو يعلم بتحقيق طهاره وحدث بين أوّل النهار إلى ساعه الزوال، ففي هذه الصوره قيل بأنّ عليه أن يأخذ بضدّ الحاله السابقه فى أوّل النهار، لأنه يعلم نقض الحدث الواقع فى أوّل النهار، سواء كان حدثاً نوعياً فقط أو هو مع حدث البول، إذ لا أثر فى السبب الثانى من حيث السببيه الفعلية، بل له سبب اقتضائى، بمعنى أن البول كان سبباً لتحقيق الحدث لو كان متطهراً، فحيث كان المقام مشكوكاً فى كونه حال حدوث البول متطهراً حتّى تكون سببته فعليّه، أو كان محدثاً حتّى تكون سببته البول اقتضائياً، ولكن على كلّ حال أصل وجود الحدث المتيقن فى ساعه أوّل النهار قد انتقض بالوضوء المتحقق فى الوسط قطعاً، فالعلم بثبوت الطهاره حاصلٌ جزماً، كما أنّ العلم بوجود الحدث قبل الوضوء قطعى، فعند الشك ظهراً بأنّ هذا الوضوء المسلم الوجود هل ارتفع بالحدث البولى أم لا، يستصحب ذلك الوضوء، ويحكم بأنّه متطهراً، أمّا حدوث حدث بالبول بعده فهو مشكوكٌ والأصل عدم حدوثه، إذ نحن لا نريد إثبات الخصوصيه الفعلية للبول حتّى يقال إنه مشكوك لتردده بين قبل الوضوء وبعده حتّى يؤخذ بعلمه الاجمالى بتحقيقه بأحدهما ويجعل ذلك مركزاً



للاستصحاب، ويجعله معارضاً لاستصحاب الطهاره والوضوء، إذ لا- أثر لتلك الخصوصية، لأن الملا-ك هنا ليس إلا أصل الحدث، سواءً اسند إلى النوم إن كان البول حادثاً بعد الوضوء، أو إلى البول إذ كان البول حادثاً قبل الوضوء وعليه فالعلم التفصيلي بأصل الحدث كان ثابتاً قبل الوضوء، ولو من جهة حدث البول وهو أحد طرفي العلم الاجمالي، والعلم بالنقض لذلك الحدث حاصلٌ إلى الظهر، وبالنسبه إلى حدوث حدث البول إلى الظهر مشكوكٌ بالشك البدوي، والأصل عدمه، مما يعنى أنه متطهرٌ قطعاً عند الزوال.

هذا إذا كان علمه فى أول النهار بالحدث.

٢- أمّا الصورة الأخرى لمجهولى التاريخ، وهى ما إذا كانت الطهاره متحققه فى الحاله قبل الحالتين إلى الظهر، فيؤخذ بالضد لتلك الحاله، فيكون محدثاً بعين ترتيب ما تقدم فى الصورة الأولى، لأنّ الطهاره بعد الطهاره لا يكون مؤثراً فى تحقق الطهاره إلا بالسببىه الاقتضائيه لرفع الحدث، بخلاف الطهاره الواقعه بعد الحدث حيث أنّ سببيتها تكون فعليته، ولكن قد عرفت أن ليس المقصود إثبات فعليتها حتى يقال إنّها غير معلومه ومجمله، هذا بخلاف مطلق السببىه أى الأعمّ منهما، فهو متعلق بالعلم التفصيلي فى الساعه الأولى من النهار، بخلاف الحدث حيث أنّه غير مشكوك الحدوث حتى يكون الأصل العدم، لأنه كان متيقن الوجود، فالطهاره الأولىه يكون قد انتقضت قطعاً بالحدث اللاحق، وتحققها بعده مشكوكٌ، فالأصل يقتضى العدم.

٣- بل يظهر وجه جريان ذلك في معلوم التاريخ إذا كانت حاله المعلوم ضدًا للحاله السابقه الأوليه، مثلًا إذا كان حاله أوّل النهار هو الحدث ثم في ساعه الوسط في وقت معيّن هو الطهاره، فبذلك يقطع بزوال الحدث أوّل الصبح إمّا لتعاقب الحداث أو لتعاقب الطهاره المعلومه للحدث، فعلى كل هو منقوض، غايه الأمر تحقّق الحدث بعد هذه الطهاره المعلومه في الساعه مشكوك، والأصل العدم، ولازمه وجود الطهاره له، ولا يكون المورد من موارد تعارض الاستصحابين كما كان الحال كذلك في مجهولى التاريخ إذا كانت حاله السابقه على الحالتين معلومه.

٤- هذا بخلاف ما لو كانت حال معلوم التاريخ مماثلًا للحاله السابقه على الحالتين، حيث إنّه يكون من موارد تعارض الاستصحابين وتساقطهما كما عليه المشهور.

توضيح ذلك: إذا فرض كون ساعه وسط النهار بالنسبه إلى ما قبل الزوال ساعه معلومه للحدث، فحينئذ لا اشكال في نقض الحدث الواقع أوّل النهار الذى كان معلومًا، لأنه قد انتقض إمّا بالطهاره المتوسطه بين الحداث، أو بالطهاره الواقعه بعد الحدث الثانى، لكن الحدث الثانى فى الوسط الذى قد علم تحقّقه لم يُعلم انتقاضه، بل محتمل الانتقاض، وعليه فالحدث معلوم التحقق وإلى الزوال مشكوك البقاء فيستصحب، كما أنّ الطهاره وجودها معلوم التحقق وإلى الزوال مشكوك البقاء فيستصحب، ويتعارضان ويتساقطان والمرجع حينئذ قاعده الاشتغال فى الطهاره عن الحدث، لكونه شكًا فى امتثال المكلف به والبراءه فى الطهاره عن الخبث لكونه شكًا فى التكليف.

هذا إذا كانت الحالة السابقة على الحالتين معلومه.

٥- وأقياً إذا فرضنا عدم العلم بالحاله السابقه، أى لا يدري بأنه كان فى أوّل النهار متطهراً ثم وقع له العلم بوجود الحادثين بينه وبين الزوال، أو كان مُحدثاً؟

ففى ذلك أيضاً يكون الحقّ مع المشهور، لوجود العلم بحدوث الحادثين والشك فى البقاء فيها، فىكون حكمه أيضاً حكم معلوم التاريخ إذا كان مماثلاً للحاله السابقه على الحالتين من تعارض الاستصحابين وتساقطهما، والرجوع إلى ما هو مقتضى القاعده فى كلّ مورد من الاشتغال والبراءه.

أقول: يثبت من مجموع ما ذكرنا عدّه أمور وهى:

الأمر الأوّل: جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ هنا دون مثل التوارث فى موت الأب واسلام الابن، لأنّ الشك هناك كان فى حدوث أحد الحادثين، وحيث كان تاريخ أحدهما معلوماً فلا شك فى حدوثه حتى يُستصحب، هذا بخلافه هنا فإن الشك حينئذٍ فى بقاء أحد الحادثين حيث كان بقاء كلّ من معلوم التاريخ ومجهوله مشكوكاً، فىجرى فيه الاستصحاب فيما ذكرنا جريانه وهو كون حاله معلوم التاريخ موافقاً للحاله السابقه على الحالتين دون غيره، لما قد عرفت توضيحه فلا نعيد.

الأمر الثانى: أنّ الاستصحاب الجارى فى معلوم التاريخ شخصى، لأنه معلوم من حيث متعلق العلم وتاريخه فىستصحب، هذا بخلاف ما هو المجهول حيث إنّه يستصحب قبل الشئ من الطهاره والحدث من دون تعيين زمانه من

كونه قبل الآخر أو بعده، فلذلك يكون هذا من قبيل استصحاب الكلّي الذي كان أحدهما من حيث المتعلق مقطوع الزوال، والآخر مشكوك الحدوث، إلا أن أصل الكلّي إذا لوحظ كان متعلقاً للعلم بالحدوث والشك في البقاء، نظير سائر الموارد من هذا القبيل من الاستصحابات، وهذا المقدار من العلم والشك كافٍ لصحة جريان الاستصحاب فيما يصحّ جريانه في معلوم التاريخ كما عرفت.

الأمر الثالث: ظهر مما ذكرنا عدم تماميّة كلام الشيخ الأعظم حيث جعل المسألتين - أي التوارث ومسأله الطهاره والحدث - من وادٍ واحد من جهه تعارض الاستصحابين وتساقطهما، مع أنّه قد ثبت التفاوت بينهما في معلوم التاريخ، حيث لا- يجرى الاستصحاب في الشك في الحدوث في الحادثين، ويجرى في الشك في البقاء فيما يصح إجرائه فيه، كما مرّ بيانه بالتفصيل.

الأمر الرابع: ظهر مما ذكرنا عدم تماميّة كلام المحقّق النائيني وبتبعه المحقّق الخوئي قدّس سرهما حيث جعل مسألتنا في مطلق أقسامها - من مجهولى التاريخ ومعلومه ومن كونه عالماً بضدّ الحاله السابقه بالمماثل لها أو عدم العلم أصلاً - من قبيل تعارض الاستصحابين وحكم بتساقطهما والرجوع إلى الأصل المناسب للمقام، مع أنه ثبت من خلال البحث السابق خلاف ذلك تفصيلاً باختصاص التعارض في خصوص معلوم التاريخ المماثل للحاله السابقه على الحالتين، وكذلك مجهولى التاريخ الذى لا يُعلم الحاله السابقه على الحالتين، دون سائر الصور.

وهنا أقوال وآراء وتفصيلات أخرى لا يقتضى التعرض لها وبيان النقض

والإبرام فيها لأن ذلك يوجب التطويل من غير فائده متناسبه للمقام.

أقول: ذكرنا في الموضوعين:

الأول: في الشك في حدوث أحد الحادثين مقدماً على الآخر، أو مؤخراً بعدم جريان الاستصحاب فيه، إلا في مجهولى التاريخ، أو مجهول التاريخ في أحدهما دون معلوم التاريخ.

الثاني: وعند الشك في بقاء أحد الحادثين اللذين لا يُعلم المقدم منهما على المؤخر.

قلنا في هذين الموضوعين بجريان الاستصحاب في مجهولى التاريخ ومعلومه، وأنه بالتعارض قد يسقط، وهذا هو الأصل في تمام موارد الاستصحابات في مجهولى التاريخ ومعلومه.

ولكن طرح المحقق النائيني قدس سره دعوى وجود موردٍ ثالث لا يجرى فيه الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مجهول التاريخ أو معلومه، فلا بأس بنقل صريح كلامه المذكور في «فوائد الأصول»، قال:

(الفرض الثالث: عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ ومعلومه، كما إذا علم بكريه الماء وملاقاته للنجاسه، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فإنه لا تجرى أصاله عدم الملاقاه إلى زمان الكريه، ولو مع العلم بتاريخ الكريه والجهل بتاريخ الملاقات، لأن الظاهر من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء» هو أنه يعتبر في العاصميه وعدم تأثير الملاقات سبق الكريه ولو آناماً، كان الظاهر

منه كون الكريه موضوعاً للحكم بعدم بتنجس الملاقات، وكلّ موضوع لا بدّ وأن يكون مقدماً على الحكم، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقات من سبق الكريه، ولذلك بيننا على نجاسه المتمم للكّر لأنه يتحد فيه زمان الكريه والملاقات، فلا محيص عن القول بنجاسه الماء مطلقاً، سواء جهل تاريخ الملاقات والكريه أو علم تاريخ أحدهما، وسواء كانت الطهاره معلومه التاريخ أو الكريه.

أمّا في صوره الجهل بتاريخهما: فلأنّ أصاله عدم كلّ منهما في زمان الآخر لا تقتضى سبق الكريه، وكذا إذا علم بتاريخ الملاقات، فإن أصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقات تقتضى عدم تحقّق موضوع الطهاره.

وأما إذا علم بتاريخ الكريه: فأصاله عدم الملاقات إلى زمان الكريه لا تثبت تأخّر الملاقات عن الكريه، ومع عدم إثبات ذلك لم يحرز موضوع الطهاره، مع أنّه لا بد منه فإنّ تعليق الحكم على أمر وجودى يقتضى احراز وجوده في ترتب الحكم عليه، ومع الشك في وجوده يُبنى على عدم الحكم، من غير فرق بين الشك في أصل وجود الموضوع، وبين الشك في وجوده في الزمان الذى يعتبر وجوده فيه، كما فيما نحن فيه، فإنه وإن كان قد علم بالكريه، إلاّ أنّه يشكّ في وجودها قبل الملاقات للنجاسه، فظهر أنه لا بد من الحكم بالنجاسه في المثال مطلقاً.

نعم، لولا- كون التعليق على الأمر الوجودى يقتضى احرازه، لكان ينبغى في المثال الرجوع إلى قاعده الطهاره عند العلم بتاريخ الكريه، وكان مبنى شيخنا الاستاذ (مد ظله) قبل هذا على طهاره الماء عند العلم بتاريخ الكريه، وعلى ذلك

جرت في رسالته العلميه المسمّاه بالوسيله وفي حاشيته «العروه»، ولكن في المقام عدل عن ذلك، وبنى على النجاسه مطلقاً حتّى مع العلم بتاريخ الكريه.

نعم، لو كان الماء مسبوفاً بالكريه، ثم طرء عليه القلّه، فاستصحب بقاء الكريه إلى زمان الملاقات يجرى ويحكم عليه بالطهاره فتأمل جيّداً) انتهى كلامه (١).

قلنا: هذه المسئله مذكوره في «العروه» في المسأله ٨ في ماء الكرّ، وقد اختار السيّد الطهاره في مجهول تاريخهما وفي مجهول التاريخ في الملاقات ومعلوم التاريخ في الكريه والنجاسه في عكسه، أي فيما إذا كانت الكريه مجهوله التاريخ والملاقات معلومه، ونحن وافقناه في الأولتين وفي الأخيره بالاحتياط لا الفتوى، فيصير هذا هو القول الثاني في المسأله، القول الثالث فيها هو الحكم بالطهاره في جميع الفروض، كما عليه المحقّق الخوئي من القول بجريان الاستصحاب في جميع الفروض والتساقط والرجوع إلى قاعده الطهاره، ولا يبعد أن يكون الحكم هو هذا على حسب مقتضى القواعد والأصول، حتّى في الأخيره، إلا أن الاحتياط فيه حسن كما سنشير إليه إن شاء الله.

والسرّ في كونه موافقاً للقواعد، هو ما عرفت منّا سابقاً من أنّ هذه المسأله من قبيل حدوث أحد الحادثين الذين لا يدرى المتقدم منهما على المتأخر، وقد ذكرنا في ذلك بجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وتساقطهما والرجوع ٨.

إلى قاعده الطهاره، وعدم جريان الأصل فى معلوم التاريخ دون مجهوله، فحينئذٍ إذا كانت الكريه تاريخها مجهولاً، فتجرى أصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقات، كما أنّ عكسه يجرى فيه أصاله عدم الملاقات إلى زمان حصول الكريه، فإذا لم يكن الملاقات فى زمان عدم الكريه فإنه لا يحكم بنجاسه الماء، لأن المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شىء» هو حصول النجاسه بالملاقات ظرف عدم الكريه، فاستصحاب عدم الملاقات فى ظرف عدم الكريه إلى زمان حصول الكريه يوجب الحكم بالطهاره، ولا- نحتاج حينئذٍ إلى اثبات أنّ الكريه سابقه على الملاقات، بل يكفى فى الحكم بالطهاره أن لا- تكون الملاقات فى زمان عدم الكريه، وهو أيضاً كذلك بواسطه أصاله عدم الملاقات إلى زمان الكريه.

نعم، فى صورته عكس ذلك، وهو أن يكون تاريخ الملاقات معلوماً دون الكريه، فإنّ أصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقات ربما توجب كون الملاقات متحققه فى ظرف عدم الكريه الموجه للنجاسه، لكن خالفنا الأصحاب فى هذا الحكم:

إمّا باعتبار ملاحظه أنّ الأصل فى عدم الملاقاه أيضاً جارٍ ولو كان تاريخه معلوماً، كما هو مختار السيد الخوئى بدعوى أنّ عنوان التقدم والتأخر حيث كان مشكوكاً يوجب جريان الأصل كالمجهول، وإن كان تاريخه معلوماً فبالتعارض والتساقط رجع إلى قاعده الطهاره.

وإمّا باعتبار أن أصاله العدم وإن كان لا- يجرى إلا- فى المجهول الموجب فى المقام كون الأصل جارياً فى الكريه المجهوله التاريخ إلى زمان الملاقات، إلا أنه



لا يوجب نجاسته، لأن الحكم بها لا بد أن يكون مع احراز كون الملاقات حاصله قبل الكريه وهو غير محرز بواسطة هذا الأصل، فإذا لم يثبت يكون المرجع عند الشك في نجاسته إلى قاعده الطهاره، ولكن حيث أن اثبات القبليه غير لازم لا في حصول الطهاره ولا- في النجاسه، بل يكفي في طهاره الماء اثبات أن الملاقات لم تحصل في حال عدم الكريه، وأصالة عدم الملاقات إلى زمان الكريه يثبت ذلك، وتفيد أنه لم يحصل الملاقات في ظرف عدم الكريه كما أنّ عكسه أى أصالة عدم الكريه إلى زمان الملاقات كافٍ في حصول النجاسه، لأنه من خلال جريان هذا الأصل نحرز عدم تحقق الكريه إلى زمان الملاقات، فلا نحتاج إلى اثبات وقوع الملاقات قبل الكريه حتى يقال إنّه لا- يثبت ذلك بهذا الأصل إلا على القول بالأصل المثبت، ولهذا الاشكال والتردد من كونه من مواضع الرجوع إلى قاعده الطهاره، أو من موارد الحكم بالنجاسه، ذكرنا لزوم الاحتياط فيه.

وبالجملة: فما ذكره المحقق النائيني من عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم، - أى في المجهول ولا- في المعلوم - ليس بتمام، والحق هو الحكم بالطهاره في مجهولى التاريخ، وفي مجهول التاريخ في الكريه، دون الملاقات التى كان تاريخها معلوماً، والاحتياط والحكم بالنجاسه في صورته عكسه، والله العالم.

## التنبیه التاسع: جریان الاستصحاب فی الأمور الاعتقادیه وعدمه

يقع البحث فی هذا التنبیه عن امکان جریان الاستصحاب فی الأصول الاعتقادیه وعدمه.

أقول: بعد ما عرفت أن الاستصحاب إنمّا یجرى فیما إذا كان الأثر إمّا حکماً شرعياً أو موضوعاً حکماً شرعياً، فلا اشکال فیما إذا كان المستصحب من الأحکام الفرعیه أو الموضوعات الصرفه الخارجیه أو اللغویه إذا كانت ذاتاً أحكاماً شرعیه.

وأمّا الأمور الاعتقادیه التي محتواها شرعاً هو الانقیاد والتسليم والاعتقاد بمعنی عقد القلب علیها، فقد نوقش فی جریان الاستصحاب فیها حکماً أو موضوعاً وعدمه؟

والتحقیق: إنّ الأمور الاعتقادیه التي یكون المطلوب فیها عمل الجوانح من الانقیاد والتسليم علی قسمین، كما صرّح به الشیخ الأعظم قدس سره :

تاره: یكون ما یجب فیهِ أولاً بحکم العقل تحویل العلم الیقین به، ثم یجب بحکم العقل بعده الاعتقاد والانقیاد والتسليم به وعقد القلب علیهِ، وهو كما فی التوحید والنبوه والإمامه والمعاد.

وأخرى: ما لا یكون كذلك، أى لا یجب فیهِ بحکم العقل ولا بحکم الشرع

تحصيل العلم واليقين به، ولكن إذا حصل العلم واليقين به ولو بطبعه وجب فيه بحكم العقل والشرع جميعاً الاعتقاد به والانقياد والتسليم له، كما فى تفاصيل حالات البرزخ والقيامه من سؤال النكيرين ، والصراط والحساب والكتاب والميزان، والحوض والجنه والنار، وغير ذلك لولم نقل رجوع بعضها إلى الاعتقاد بأصل الأ-صول وهو القيامه، وإلا- يندرج فى الأّول فيجب فيه تحصيل العلم واليقين.

أمّا القسم الأّول: فهل يجرى فيه الاستصحاب حكماً أو موضوعاً أم لا؟ فيه أقوال:

القول الأّول: وهو الذى يظهر من صاحب «الكفايه» فأّنه التزم بجريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً فى القسم الثانى الذى جعله أّول البحث، وقال:

(فكذا لا- اشكال فى الاستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق بصحة التنزيل وعموم الدليل، وكونه اصلاً عملياً، إنّما هو بمعنى أنه وظيفه الشاك تبعداً قبلاً للأّمارات الحاكيه عن الواقعيات، فيعمّ العمل بالجوانح كالجوارح).

دون القسم الأّول حيث قال فى «الكفايه» ما خلاصه: إنّّه يجب التفصيل بين الموضوع بعدم الجريان فيه بخلاف الحكم حيث التزم بجريان الاستصحاب فيه، لأنّ الشك فى حياه إمام زمانه لا يُستصحب، لأنّه يجب أولاً على المكلف معرفه إمام زمانه، بل يجب عليه تحصيل اليقين بموته وحيوته مع إمكانه، ولا يكاد يُجدى فى مثل وجوب معرفه عقلاً أو شرعاً إلاّ إذا كان حجّه من باب

افادته الظن، وكان المورد ممّا يكتفى به أيضاً، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لابدّ في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعى يمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح:

أقول: لا يخفى بعد التأمل ما يرد عليه من الاشكال:

أولاً: بأنه قد جعل القسم الأول وهو وقوله: (وأما التى كان المهمّ فيها شرعاً وعقلاً- هو القطع بها ومعرفتها، فلا- مجال له موضوعاً.... إلى آخره) من ما يجب فيه تحصيل المعرفه شرعاً وعقلاً، مع أنه حقيقة ليس مثل التوحيد والنبوه من وجوب معرفتها شرعاً، بل يكون بحكم العقل لولم تكن الإمامه والمعاد أيضاً كذلك، لأن الانسان ما لم يقرّ بالالوهيّة والنبوه، ولم يعتقد بهما لا يندرج تحت حكم شرع حتى يتوجه إليه خطاب بأنه يجب عليك كذا شرعاً، وإن سلّمنا ذلك بالنسبه إلى الإمامه والمعاد، لأنهما يصحّان فى حق من قبل وتسلم ربوبيّته الرب ونبوه النبي فيقال له حينئذٍ يجب عليك قبول الوصيّ والمعاد شرعاً، كما يجب ذلك له عقلاً، وعليه فالصحيح أن لا يستعمل كلمه (شرعاً) بصوره الاطلاق، إلا إذا كان قاصداً استعماله بصوره المسامحه وملاحظه الحال بالنسبه إلى حال القبول، فيجب عليه الاعتقاد بوجود واجب الوجود ونبوه النبي صلى الله عليه وآله ، وإمامه الوصيّ، وقيام القيامه فله وجه، ولهذا قيل إنّه لا يجب التقليد فى أصول الدين بل لابدّ فيها من الاجتهاد والتحصيل والفحص، ولا يكون ذلك ابتداءً إلا بالعقل لأنّ الانسان من خلال الفحص

يصل إلى الحق، كما اشار إليه تعالى «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (١).

وثانياً: إنَّ ما مثَّل به من أنه لو شك في حياه إمام زمانه عليه السلام مثلاً فإنه لا يمكنه الاستصحاب بقوله: ترتب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب عليه تحصيل اليقين بموته أو حياهه مع امكانه.

لا- يخلو عن مسامحه: لأنَّ تحصيل اليقين بحياه الإمام ليس بأعظم من حياه النبي، مع أنَّ القطع بحياه النبي صلى الله عليه وآله ليس بواجب فضلاً عن حياه الإمام عليه السلام، بل الذي يجب على المكلف تحصيله هو إمامه الإمام ونبوه النبي صلى الله عليه وآله، فلعلَّ مقصوده رحمه الله ذلك، أى تحصيل أنَّ امامه الإمام باقيه بقاء حياهه، وبموته تنتقل إلى غيره، فاراد من خلال الاستصحاب اثبات بقاء حياهه وبتبعها اثبات بقاء واستمرار إمامته، هذا.

ولكنه ليس الأمر كذلك، لأنَّ موت الامام لا يعنى خروجه عن والمسئوليه بل يبقى اماماً لكن لا مسئوليه له، وعليه فالاستصحاب لا يجرى فى موضوع الإمام والنبي صلى الله عليه وآله من جهتي الإمامه والنبوه.

وبالجملة: ظهر ممَّا ذكرنا أن القسم الأوّل من الأمور الاعتقاديّه من النبوه والإمامه وغيرهما لا يجرى فيهما الاستصحاب، لأنه لا بد فيهما من الاعتقاد وعقد القلب والقطع، فبالشك في النبوه والإمامه يخرج عن كونه معتقداً به، لما ثبت أنه قد ٩.

أُخذ في الأمور الاعتقادية القطع والجزم، فإذا ورد فيه الشك خرج عن موضوع الاعتقاد، وبعدم إمكان عروض الشك اللاحق لا يتحقق أركان الاستصحاب حتى يجرى فيه، فإذا لم يجد في موضوعهما الشك لكونه مساوفاً لعدم الاعتقاد، فلا يرد في حكمه أيضاً شك، لأنّ الحكم تابع للموضوع، فإذا تحقّق العلم واليقين على الموضوع، يتعلّق ذلك على الحكم أيضاً. ولعلّه لذلك لم يتعرّض الشيخ رحمه الله لجريان الاستصحاب وعدمه في الحكم في القسم الثاني فضلاً عن الأول دون الاستصحاب الموضوعي، حيث صرّح - على ما حُكي عنه - بعدم جريان الاستصحاب في موضوع القسم الثاني وسكت عن جريانه فيه بالنسبة إلى الحكم الثاني، فكأنّه أراد بيان هذه النكته وهي أنه إذا فرضنا عدم إمكان الشك في موضوعه ولو من جهة المنافاه مع القطع والاعتقاد، فإنه غير جارٍ في حكم ذلك بذلك الموضوع أيضاً.

أللّهم إلا أن يراد اثبات الاعتقاد ولو تعبداً لا الاعتقاد الجزمي والقطعي الثابت وجوده دون الموضوع، لكنه لا يخلو عن اشكال.

القول الثاني: وهو الذي يظهر من كلام المحقق العراقي قدس سره في نهايته، من اختياره جريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً في فرض تحقّق أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق فلذلك قال ما لفظه: (فلو شك في نبوّ شخص أو إمامته بعد اليقين بثبوتها له سابقاً، يجرى فيهما الاستصحاب، ويترتب على استصحابهما الآثار المزبوره من لزوم الانقياد وعقد القلب، بناءً على

كونها من آثار النبوه الواقعيه، لا من آثار النبوه المعلومه بوصف معلوميتها، وإلا فلا مجال للاستصحاب، وإن فرض تماميه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق كما تقدّم في التنبيه السابق.

إلى أن قال: هذا ولكن من البعيد جداً كون تلك الآثار من لوازم النبوه المعلومه، إذ لم يساعده الدليل ولا الاعتبار، بل الظاهر كونها آثاراً لنفس النبوه الواقعيه الثابته في ظرف العلم والجهل بها، لأنها من مراتب شكر المنعم ووسائل النعم الحاكم به العقل السليم والذوق المستقيم، ولازمه بعد الفحص واليأس امكان ترتيبها ببركه الأماره أو الأصل المنقح لموضوعها، لولا دعوى عدم تمشى التسليم والانقياد الحقيقي لنبيّ أو إمام مع التزلزل في نبوته أو إمامته، وإن امكن رفعه بأن ما لا يتمشى مع الشك إنما هو التسليم والانقياد الجزمي، وأما التسليم والانقياد له بعنوان كونه نبياً أو إماماً ظاهراً بمقتضى الأماره أو الأصل المنقح فلا بأس به) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى عليك لأنّ (اجراء الاستصحاب في مثل النبوه والإمامه، بل في كلّ ما يكون فيه الاعتقاد والمعرفه لازماً حتى مثل تفاصيل القيامه والبرزخ مشكلاً جداً، لا لأجل أن الاستصحاب مرتبط بالوظيفه العمليه التي يختصّ بالجوارح بحسب الظاهر، ولا يشمل مثل ما يكون من عمل الجوانح ١).

والجنان كما توهم حتى يُجاب عنه بأنّ الملاك لصحة جريانه ليس إلّا وجود أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق، وأركان التعبد بآثاره، بلا- فرق فيه بين الجوارح والجوانح، بل من السرّ في عدم جريانه ناشٍ من أمر آخر وهو ما سبق وأن ذكرنا بأنّ القسم الأوّل لا بدّ فيه من تحصيل المعرفة عقلاً، فيجب الاعتقاد وعقد القلب عليه، وهذا المعنى لا يساعد مع الشك فيه، يعنى إذا حصل فيه الشك زال الاعتقاد، ولا يمكن الحكم ببقائه من خلال الأصل، لأنّ التعبد بالبقاء: أوّلاً ليس باعتقادٍ وانقيادٍ حقيقين، وثانياً على فرض امكانه لا يكفى في مثل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد التعبد بالبقاء.

ولا يبعد أن نقول أن الأمر في القسم الثانی أيضاً كذلك بعد حصول المعرفة إن قلنا بلزوم وجود المعرفة بعد تحقّقه، ولم نقل إنه ليس من الضروريات حتّى يوجب الشك والترديد فيه الارتداد، فلو شك ولم يتيقن فلم يعتقد بوجوده لما ضرّ باسلامه وإلّا كان كالقسم الأوّل.

وأما النبوه والإمامه فهى عبارته عما يحصل للأوحدى من البشر من الكمال فى نفسه وبلوغه إلى مرتبه عاليه ساميه بحيث يوحى إليه، ويعدّ هذه الحاله الحاصله من الصفات الحقيقيه الوجوديه الخارجيه، والملكات الواقعيه الالهيه، فحينئذ الشك فى بقائها لا بدّ أن يكون لأحد أمور:

١- أمّا انحطاط نفسه المقدسه عن هذه الدرجه، وهو محال وغير معقول، لأن هذه الملكه ليس من الملكات والصفات القابله للزوال بعد الثبوت، بل لها



درجه التحقق والثبوت الالهي التي لا تزول أبداً.

٢- أو كان زوالها لأجل حصول حدث الموت، فهو أيضاً غير معقول لأنّ المعرفة الشهوريه وما ينشأ منها لا زوال لها، فإنّه لا يزول سائر الملكات الراسخه الالهيّه، فضلاً عن مثل هذه الملكة الشامخه، إذ من الواضح أن النفوس العاليه لا تفقد هذه الملكات والمقامات بالموت، بل تبقى كافيّه في ذاتها إلى يوم القيامه، بل تزداد علوّاً وقوّه بما يشاهدونه في عالم البرزخ.

٣- أو زوالها بواسطه مجئ امام لاحق يسلبه تلك الملكات، وفساده من البديهيّات، لأنّ كمال شخصٍ أو امامته لا يوجبان زوال كمال شخص آخر أو نقصان ملكاته النفسيه.

وعليه، فإنّه لا مجال لامكان تصوّر حصول الشك في مثل النبوه والإمامه بهذا المعنى.

ولو سلّمنا امكان حصول الشك في بقاء النبوه والإمامه، فالأثر الذي يمكن أن يترتب عليه لا بدّ أن يكون أحد أمور ثلاثه:

١- إمّا التعبد بوجوب الاعتقاد بنبوته وإمامته، وقد عرفت أنّه لا يفيد في الاعتقاد التعبد بالبقاء، لأنّه لا يزول الشك بذلك إلّا ظاهراً وهو مضرّ بدينه واعتقاده، لأنّ اللازم في تدوين المسلم - بل التابع لكلّ دين - هو القطع واليقين بالنبوه والإمامه حقيقه لا تعبداً.

٢- وإمّا يكون أثره تصديقه بما أتى أو يأتي به، ومن الواضح أنّه من يكون

آثار نبوته وإمامته حياً لا من آثار نبوته بعد موته، خصوصاً فيما يأتي فإنه لا يعقل تصوره بعد موته، كما لا يخفى.

٣- وإمياً بقاء شريعته، وهو ليس من آثار بقاء نبوته حياً لوضوح أنّ نبوه نبي وشريعته لا تزولان بموته ولا بمجئ من بعده قطعاً، إلا أن يأتي نبئى صاحب شريعته ناسخه، فليس بقاء شريعته من آثار نبوته كى يترتب على استصحاب نبوته.

أقول: هذا كله إن اعتبرنا النبوه من الأمور الواقعيه والحقيقه، وعليه فما ذهب بعض الاعلام من الحكم بجواز جريان الاستصحاب فيه - كما عن صاحب «كفايه الأصول» - لترتيب آثاره العقليه عليه ليس بجيد كما لا يخفى.

وأماً إن اعتبرنا النبوه من المناصب المجعوله، وأن موضوع وجوب الاعتقاد على المكلفين هو الاعتقاد بهذا المعنى وهو نبوه النبي وإمامه الولي كما التزم بهذا المعنى بعض المحققين مثل صاحب «نهايه الدرايه» حيث اعتبر منصب النبوه حينئذ كالولاية، واستفاد ذلك من قوله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (١)، واستظهر أنّ الامامه مثل النبوه، فالنبوه القابله للاعتبار ليس إلا النبوه بالمعنى الفاعلي، أى المبلّغ والمُخبر عن الله، وسفيراً تشريعياً إلى خلقه، فإنّ مثل هذه النبوه قابله للاعتبار لا النبوه بالمعنى المفعولى وهو من أنبأه الله تعالى بمعارفه وأحكامه، فإنه واقعي لا اعتباري، وقال رحمه الله: إن النبوه بهذا المعنى تفارق الرساله بالاعتبار، ٤.

فإن كونه مبعوثاً من قبله تعالى لكونه مبلغاً عنه لا عينه، إلا أن النبوه حينئذٍ تختصّ بمن أعدّ لتبليغ الأحكام الأصوليه والفرعيه، مع أنّ أنبياء السلف سلام الله عليهم من لم يكن كذلك، ومع ذلك يجب الاعتقاد بنبوته، لأنه يجب لجميع الأنبياء سواءً أعدّ للتبليغ أم لا (١).

ثم أضاف رحمه الله: بأن النبوه بهذا المعنى تزول بالموت، لأن التبليغ هو فرع الحياه، إذ لا يعتبر للميت المبلغيه عادةً، فلاعتقاد بنبوته بهذا المعنى لا يكون إلاّ الأخذ بنبوته مادام كونه حياً، كما هو الحال كذلك بالنسبه إلى تصديق ما أتى به، كما أن بقاء شريعته يجامع مع القطع بموته، كما يجامع مع اتيان نبي بعده، والتعبد ببقاء شريعته في حال الحياه لجميع الناس لا يمكن أن يجتمع مع وجود نبي آخر صاحب الشريعه، فلا بد أن يكون الآخر ناسخاً له.

ولقد اجاد فيما أفاد قدس سره .

### استصحاب نبوه الأنبياء السابقين

أقول: بعد وضوح الأمر حول استصحاب نبوه نبينا صلى الله عليه وآله ، يقتضى المقام البحث عن الشك في النبوه للنبي السابق كموسى وعيسى على نبينا وآله وعليهما السلام بالنظر إلى نبينا صلى الله عليه وآله ، حيث وقع البحث بين بعض الساده من الفضلاء - وهو ٥.

السيد محمد باقر القزويني - في بلده ذى الكفل مع أحد أبحار اليهود حيث تمسك اليهودى بنبوه نبيه بالاستصحاب وقال في تقريب استدلاله على ما في «القوانين»:

(إن المسلمين قائلون بنبوه نبينا فنحن وهم متفقون على حقيقه موسى ونبوته من أول الأمر، فعلى المسلمين أن يثبتوا بطلان دينه.

فأجابه السيد بما هو المشهور، بل بما قد أجاب به الإمام علي بن موسى الرضا في جواب جاثليق: من أنا لا نعترف ولا نعتقد نبوه نبي من موسى وعيسى الذين قد أقرّا واعترافاً بمجيء نبوه نبينا إلا بواسطه نبينا، فلا نعتقد بمن لا يقول بنبوه محمد صلى الله عليه وآله .

ثم أجابه الكتابي: بأن عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى على أحد حاله وشخصه، وكذا موسى بن عمران الذى لم يشتهه على أحد من المسلمين ولا أهل الكتاب جاء بدين، وأرسله الله نبياً، وهذا القدر مسلم للطرفين، ولا يتفاوت بثبوت رساله هذا الشخص واتيانه بدين بين أن يقول بنبوه محمد صلى الله عليه وآله أم لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باقٍ بحكم الاستصحاب، فعليكم ابطاله.

قال المحقق فى قوانينه: إن اليهودى أفحم السيد بجوابه هذا) انتهى كلامه بتلخيص منا.

فأجاب عنه صاحب «الكفايه» من الأعلام:

أولاً: إن الاستصحاب هنا غير جارٍ، وعدم جريانه يكون لأجل أحد أمور: منها ما عرفت بأن نبوه النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن إثباته به، لأنه أمر اعتقادي، فإن أراد اثبات نبوه النبي وبقائه إلى الآن، فهو يريد اثبات بقاء شريعته، وسيأتى جوابه.

وثانياً: إذا اعتقد المسلم بنبوه موسى وعيسى الذى قد أقرّ بنبوه نبينا ومجيئه، فمعناه أنه اعترف وأقرّ بنسخ شريعتهما إلى زمان مجئ ذلك، فلا يبقى له شك حينئذٍ فى البقاء حتى يستصحب.

والاشكال: الذى أورده بعض عليه بأن موسى وعيسى ليس كلياً منوعاً حتى يقيد بهذا القيد، وهو أن نُسلم موسى وعيسى اللذين أخيراً وبشراً لمجيئه، دون من لم يخبراً بذلك، وعليه فهما جزئيان خارجيان.

ليس بتمام، لأن ما ذكر من الخصوصيه ليس للتقيد حتى يقال بذلك، بل هو من المعارف للفرد الخارجى، مثل أن يقال: (الذى كان طوله كذا هو أسمر اللون) وأمثال ذلك المتعارف فى الخارج، وهو صحيح.

وعليه، فمع تسليم هذا الجواب، لا يبقى حينئذٍ شكٌ لأحد من المسلم والكتابى، ولذلك يقال إن الاستصحاب لا يفيد لكتابى فى الجواب لا الزاماً ولا إقناعاً.

وأما الأوّل الذى كان للمسلم، فلعدم شكّه فى بقاء نبوه عيسى وموسى، كما لا شك له فى نسخ شريعتهما، ومن الواضح أن الاستصحاب حجّه لمن كان شاكاً ومتحيراً لا- متيقناً، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ النبوه نفسها من القسم والأوّل لا يجرى فيه الاستصحاب، إذ لا بدّ فى تحصيل المعرفه وازاله شكه فى الشخص وذلك من خلال الفحص والنظر إلى معجزاته والتصديق بنبوته جزماً، لا تعبدًا بحكم العقل كما لا يخفى.

وعليه فلا يكون هذا الاستصحاب جواباً اقناعياً له لا عقلاً كما عرفت ولا

شرعاً لو سلمنا امكان وجوبه شرعاً.

هذا إن أراد الكتابي الزام المسلم بالاستصحاب في النبوه أو الشريعة.

وإن أراد اثبات شريعته بالاستصحاب اقناعاً الزاماً، فلا يمكن ذلك إلا أن يكون الاستصحاب حججه لعمل نفسه لا للمسلم الذي لا شك له ولا تحير، وحجيته لعمل نفسه لا يكون إلا مع علمه بحجيه الاستصحاب في الشريعتين اجمالاً، مع فرض وجود شك في الشريعة لنفس الكتابي المفروض عدمه، لأن نتيجة هذا العلم الإجمالي هو حصول العلم للكتابي إما ببقاء الشريعة السابقه واقعاً، أو بكونه باقياً بحكم الاستصحاب، وإلا مع فرض عدم وجود هذا العلم لا يجدى لأنه حجته على الشريعة السابقه دورى، لأن حجيه الشريعة متوقفه على حجيه الاستصحاب، وحجيه الاستصحاب متوقفه على بقاء الشريعة حجه كما أن علمه بحجيه الاستصحاب في الشريعة اللاحقه أيضاً غير مجد له، لجزمه بمخالفه الاستصحاب حينئذٍ للواقع، بلحاظ ملازمه الحجيه في الشريعة اللاحقه لنسخ الشريعة السابقه، فلا يحصل له العلم الاجمالي ببقاء الشريعة السابقه إما واقعاً أو استصحاباً كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن حجيته في الشريعة اللاحقه لا يفيد في حق الكتابي، لأن المفروض عدم قبوله حجيه الشريعة اللاحقه على تسليم حجيه استصحابها موجب للخلف.

ومما ذكرنا ظهر عدم جدوى العلم الاجمالي بحجيه الاستصحاب في الشريعتين لاثبات حجيه عمل نفسه، لتوقف حجيه الاستصحاب على اثبات البقاء

أو الوجود لاحدى الشريعتين، مع أنّ حجيه الاستصحاب باحدى الشريعتين تمسكاً بشريعتهم مساوٍ لافناء نفس تلك الشريعه مثل اللاحقه، فلا يمكن اثبات حجيه الشريعه السابقه بحجيه الاستصحاب فى اللاحقه، وعليه فلا يبقى له حينئذ العلم الاجمالى بحجيته فى الشريعتين حتى فى مثل بقاء الشريعه بالاستصحاب، إذ يلزم من وجوده عدمه، فتأمل فإنه دقيق.

\*\*\*

### التنبیه العاشر: موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق أو حكم المخصّص

هذا التنبیه متكفّل لبيان تشخيص الموارد التي يجب الرجوع فيها إلى عموم العام أو اطلاق المطلق، أو إلى استصحاب حكم المخصّص.

تقرير محلّ البحث: البحث في المقام عمّا إذا ورد عام افرادى يتضمّن العموم الأزمانى مثل (أوفوا بالعقود) وعلمنا خروج بعض أفراد العام عن الحكم في زمانٍ، غايه الأمر نشكّ في خروجه عنه في جميع الأزمنه أو بعضها، فإن حكم وجوب الوفاء بالعقد حكمٌ يعمّ كلّ عقد، كما أنّه مشتمل لوجوب الوفاء في كلّ زمان، وقد خرج عنه المعامله الغبنيه فإنّه لا يجب الوفاء بها، ولكن نشكّ في أنها خرجت عن العموم مطلقاً في جميع الأزمنه، أو في خصوص زمن الظهور إلى ما يقدر فيه الفسخ. وبعبارة أخرى أى نتردّد بين كون أمر الخيار في الغبن على الفور أو التراخى، فيقع البحث حينئذٍ في أنّه هل المرجع عموم عام (أوفوا بالعقود) بعد زمان الفور، ليلزم كون الخيار فورياً، والمرجع في غيره إلى عموم العام، وهو قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» كما عليه المحقق الكركى حسبما نُسب إليه.

وقيل: إنّ يجب الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص، فيكون الخيار على التراضى.

أقول: اضطربت كلمات بعض الأعلام في ذلك، فلا بأس هنا أن نرجع أولاً



إلى كلمات الشيخ، ثم صاحب الكفايه، ليثبت ما هو الحق عندنا:

فنقول: إنَّ البحث هنا ليس من جهه ملاحظه حال تعارض الاستصحاب لعموم العام واطلاق المطلق أم لا؟ لوضوح أنَّ الاستصحاب ليس إلّا أصلاً عملياً، والعام والاطلاق دليلان اجتهاديان، ولا يجوز الرجوع إلى الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي قطعاً، وعليه فالمسأله من حيث الكبرى؟ من وجوب الرجوع إلى عموم العام واطلاق المطلق دون الأصل من الاستصحاب الذي كان من الأصول المحرزه أو غيره من البراءه والاشتغال من الأصول غير المحرزه - مسلّمه عند الكلّ بلا اشكال، والبحث انما يكون في تعيين موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق وتمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب، فالاشكال والخلاف إنّما يكون في الصغرى بعد اتفاق الكل في الكبرى، فمع التوجه إلى ذلك نرجع إلى نقل كلام الشيخ قدس سره، حيث قال ما خلاصه:

إن العموم الأزمانى:

تاره: يكون بنحو العموم الاستغراقى، أى يكون الحكم متعدداً بتعدد الأفراد طولاً بحيث يكون حكم كل واحد غير مرتبط بالآخر من حيث الامتثال والعصيان كوجوب الصوم ثلاثين يوماً على نحو الاستقلال كما فى القضاء منه لا الكفاره العمديه، كما أنّ الأمر فى الأفراد العرضيه مثل (أكرم العلماء) يكون كذلك، أى يكون الحكم متعدداً بتعدد أفراد العلماء الموجودين فى زمان واحد، ولكل واحدٍ منهم حكم من الطاعه والمعصيه والامتثال والمخالفه.

وأخرى: يكون العموم الأزمانى بصوره العموم المجموعى، ويكون هناك حكم واحد مستمر كوجوب الامساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا- يكون وجوب الامساك تكليفاً متعدداً بتعدد آتات اليوم، بل هو تكليفٌ واحدٌ مستمر من أول اليوم إلى آخره.

فإن كان العموم من القسم الأول، فالمرجع بعد الشك ومضى برهه من الزمان هو العموم، لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم، لا مانع من الرجوع إليه لاثبات الحكم بها فى الأفراد، لكونه حكم مستقل غير مرتبط بما قبله.

وإن كان من القسم الثانى، فالمرجع إلى الاستصحاب، لأن الحكم واحد على الفرض وقد انقطع يقيناً، فاثباته لما بعده يحتاج إلى دليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء هذا الحكم المخصّص.

هذا ملخص كلام الشيخ رحمه الله على المحكى عنه.

أورد عليه المحقق الخراسانى فى «الكفايه»: وهو إن مجرد كون عموم العام الأزمانى بصوره العام المجموعى لا- يكفى فى الرجوع إلى الاستصحاب، بل لابد حينئذٍ من ملاحظه دليل المخصّص أيضاً:

١- فإن أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفيه كما هو كذلك بطبعه لما يقع فيه كالمكان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، لامكان جرّ حكم المستصحب فيه إلى زمان المشكوك.

٢- وأما إن أخذ الزمان بصوره القيدىه فى المخصّص، فلا يمكن التمسك

بالاستصحاب، لأنه مع فرض كون الزمان قيداً للموضوع، يكون اثبات الحكم في زمانٍ آخر من قبيل اسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوعٍ آخر، وهو غير جائز. فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام.

وأما إذا كان عموم العام بصوره الاستغراق، الشامل لجميع الأفراد في جميع الأزمنة، فالمتعين حينئذٍ الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، وإلاّ فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصّص مأخوذاً بنحو الظرفيه، وإن كان مأخوذاً بنحو القيديه لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، بل يرجع إلى أصلٍ آخر من الأصول العمليه.

فثبت أنّ العام المجموعى لا يرجع إليه سواءً كان الزمان المأخوذ في المخصّص بصوره الظرفيه أو القيديه، إذا كان التخصيص من الأوّل كخيار المجلس مع قطع النظر عن النصّ الدال بلزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع»، فيصحّ الرجوع في مثله إلى عموم العام، لعدم كون التخصيص في هذه الصوره قاطعاً لاستمرار الحكم حتّى يكون اثباته بعده محتاجاً إلى الدليل فيرجع إلى استصحاب حكم الخاص، بل التخصيص يوجب استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع إلى العام بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدأه زمان الالتفات إلى الغبن، فإنّ التخصيص قاطعٌ للاستمرار، واثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

هذا ملخص كلامه، ثم قال في آخر كلامه:

(إنّ اطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفيًا واثباتًا في غير محلّه، أي ليس كلّ مورد إذا كان العام عمومه استغراقياً قابلاً للرجوع إليه مطلقاً، لامكان وجود المعارض له، فيرجع في صورهِ إلى استصحاب حكم المخصّص وهو ما إذا كان الزمان مأخوذاً بنحو الظرفيه، وإلى أصلٍ غيره إذا كان مأخوذاً بصوره القيديه.

كما أنّه ليس كلّ مورد إذا كان عموم العام بصوره المجموعى غير قابل للرجوع إليه، لما قد عرفت من صحّه الرجوع إليه إذا كان التخصيص من الأوّل.

نعم لا يصحّ إذا كان التخصيص من الوسط، فحيثُ قد يرجع إلى الاستصحاب في صورهِ الظرفيه أو إلى أصلٍ غيره في صورهِ القيديّه).

أقول: إذا عرفت كلام هذين العاملين، لا بدّ أن نلاحظ ما هو الحقّ عندنا، وهو موقوف على تقديم أمورٍ من باب المقدمه:

### استصحاب الموجودات الزمانيه

المقدمه الأولى: لا- اشكال في أنّ الموجودات الزمانيه - سواء كانت من الأعيان والموضوعات الخارجيه أو من مقوله الأفعال ومتعلقات التكليف، أو من مقوله الأحكام، تكليفيه كانت أو وضعيه - محتاجه إلى الزمان، ومقتضى طبع القضيّه لولا قيام الدليل هو كون الزمان بالنسبه إلى الزماني كمثل نسبه المكان

بالنسبه إلى المكين، وهو أن يكون ظرفاً له لا قيدياً، فالظرفيه لا تحتاج إلى الدليل، بل القيديه مخالف للطبع واثباته يحتاج إلى الدليل، فإذا كان الزمان ظرفاً لوجود شيء، فحينئذٍ يصح إجراء الاستصحاب بالنسبه إلى الزمان المشكوك، لأن الحكم حينئذٍ قابل للجر، إذ ليس حكم كل زمانٍ مباين لحكم زمانٍ آخر، بخلاف صورته القيديه حيث أنها توجب تفرد أجزاء الحكم بأجزاء الزمان المقيّد به، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لأنّه حينئذٍ يكون التمسك به من قبيل اسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وهو غير صحيح، لعدم انحفاظ وحده القضية المتيقنه والمشكوكه، وهذا هو العله لا لكونه قياساً محرّم، كما وقع في كلام المحقق الخوئي نقلاً عن كلام الخراساني، مع عدم وجود هذا الكلام في المنقول عنه في «الكفايه» فراجع، فإنّه ليس بصحيح إذ ليس هو بقياس لولا عدم تماميه أركان الاستصحاب، وكان الدليل الوارد وافياً لمثله، فلا يوجب كونه قياساً محرّماً كما لا يخفى، لأنّ القياس إنّما يتحقق إذا تكفل الدليل اثبات الحكم لموضوع واحد وأريد الحاق موضوع آخر إليه في ذلك الحكم، من دون دلالة للدليل بالنسبه إلى الموضوع الثاني.

المقدمه الثانيه: انه إذا علم كون الزمان مأخوذاً في الحكم أو في متعلقه بصوره القيديه، فهو أيضاً يلاحظ:

تاره: على نحو الارتباطي، بحيث تكون آتات الزمان في تلك القطعه والمقدار مرتبطه بعضها مع بعض، بحيث لو تخلف الحكم في آن من الآتات في تلك القطعه

لبطل الحكم فى جمعيتها كالمسالك فى الصوم من أول الفجر إلى آخر النهار، حيث أن العصيان يتحقق بتخلف الامسالك فى آن من الآتات، والامتثال لا يتحقق إلا بحفظه فى جميعها، كما هو الحال كذلك فى العام المجموعى وفى العام الأفرادى كما لو حكم بوجوب اكرام عشره من العلماء بصوره الارتباط فالعام المجموعى كما يتصور فى العموم الأفرادى وكان عصيانه بعصيان فردٍ من أفرادها، وامتناله بامتثال جميع أفرادها، هكذا يكون فى العموم الأزمانى إذا كان بصوره الارتباط.

وأخرى: يلاحظ الزمان قيده للحكم أو المتعلق بصوره الاستقلال، فحينئذٍ يصبح العام بصوره العام الاستقلالى والاستغراقى والأصولى كما كان الأمر فى العموم الأفرادى أيضاً كذلك، ولزام هذا القسم هو أن الاطاعه فى العصيان فى كل آن مختص بنفس الفعل من دون أن يكون مرتبطاً بغيره، كما هو الأمر فى العموم الأفرادى مثل: (أكرم كل عالم) فى أن عليه اكرام العالم فى كل آن، بحيث لو تخلف عن اكرام فرد منه مثل زيد العالم لم يستلزم ذلك التخلف فى اكرام عمرو، وهكذا تخلف اكرامه فى آن لا يوجب تحقق العصيان فى الآتات الأخر لعدم ارتباط بعضها مع بعض، إذ كل آن فيه طاعه وعصيان، ولا فرق فى ذلك - أى فى الاستقلال والارتباط - بين سعه دائره العموم الأزمانى بأن يقول: (اكرم العالم إلى آخر العمر) أو يقيدده بمدته معينه كالיום والشهر والسنه أو أقل من ذلك أو أكثر.

المقدمه الثالثه: فى أن الزمان المأخوذ قيده فى الحكم المتعلق فى العموم الأزمانى لا يبد له من دليل يدل على أحد الوجهين من الاستقلال أو الارتباط،

وذلك الدليل:

١- قد يكون هو نفس دليل الحكم، أى كما أن الحكم قد استفيد من ذلك الدليل، كذلك كيفيه أخذ الزمان أيضاً قد استفيد منه، كما لو ورد: (أكرم كل عالم فى كل زمان على نحو الاستقلال) أو يقال: (أكرم كل عالم دائماً على نحو الارتباط)، هذا فى العموم الأفرادى الاستغراقى والأصولى، كما يجرى هذين القسمين فى العموم بالعام المجموعى كما لو قيل: (أكرم مجموع العشره) تارة فى كل زمان وآن، وأخرى دائماً بصوره الارتباط.

٢- وقد يكون المتكفل لبيان حال الزمان دليل لفظى خارجى غير الدليل النفسى للحكم، وهو نظير قوله عليه السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»<sup>(١)</sup>، حيث لوحظ مع الأدله المتكفله لحكم حرمه شرب الخمر وحليه شرب التنن وأمثال ذلك، وهو أيضاً فيه القسمان المذكوران من الارتباط والاستقلال فى العموم الاستغراقى الأفرادى أو المجموعى الأفرادى.

٣- وقد يكون الدليل المتكفل لذلك غيرهما، كما لو استفيد أحد الوجهين من الارتباط أو الاستقلال فى الزمان المأخوذ قيداً من مقدمات الحكمه أو دليل الاطلاق، كما قد يكون الأمر كذلك لاثبات عموم الأفرادى على نحو الاستغراق أو المجموعى، يعنى قد يكون الأمر فى مورد يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو ٩.

١- أصول كافى: كتاب فضل العلم باب البدع والرأى والمقاييس، الحديث ١٩.

الاستغراق والاستقلال أو الارتباط بحيث لولا ذلك اللغويه في التشريع، كما هو الحال في تحصيل العموم من العام بأحد الوجهين من الاستغراق أو المجموع في الأفراد الحاصلين من مقدمات الاطلاق والحكمه، كما في مثل قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حيث حكم سبحانه وتعالى بحلّيه كلّ بيع، لا حلّيه بيع ما في الجملة، هذا فضلاً عن أنّه يستفاد منه أنّ هذه الحلّيه ثابتة في كلّ زمان لا في زمان ما في الجملة، وذلك لأنّه لم يقيدّها بزمان خاص.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمات الثلاث، لابدّ من صرف عنان الكلام إلى ما هو الحقّ في المقام، فنقول: الصور أربعة:

قد يكون العام من العموم والاستغراقى، سواء كان في الأفراد أو في الأزمان، وهو عبارته عن دلالة الدليل الاجتهادى على الحكم والزمان في كلّ فردٍ وزمان مستقلاً، سواء استفيد الاستغراقى في الأزمان من نفس الدليل الدال على الحكم، أو استفيد ذلك من دليل لفظى خارجى، أو من مقدمات الحكمه ومقدمات الاطلاق، فيكون معناه أنّ كلّ فردٍ وزمان لهما حكم مستقل بمقتضى دلالة الدليل الاجتهادى، فيكون الزمان حينئذٍ مأخوذاً بصورة القيديه.

فعند الشك في أصل التخصيص، المرجع هو عموم العام، كما يرجع إليه لدى الشك في مقداره، سواء كان التخصيص وارداً عليه من أوّل الأمر وكان مشكوكاً فعلاً، أو من الوسط، ففي جميع هذه الصور المرجع هو عموم العام كما صرّح بذلك الشيخ الأنصارى قدس سره، ولا مجال فيه للرجوع إلى الاستصحاب أصلاً، لا استصحاب



أصل حكم العام، ولا استصحاب حكم المخصّص، سواءً كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم أو متعلقه.

وأما فرض المحقّق الخراساني بعدم الرجوع إلى عموم العام بواسطة ابتلائه بالمعارض وسقوطه لا يكون ذلك إلاّ فرضاً خارجاً عن محطّ البحث، بل كلام الشيخ رحمه الله هو المعتمد عليه في هذا المقام.

تفصيل المحقّق النائيني: قال رحمه الله لا يجوز الرجوع إلى عموم العام إذا كان مصبّ العموم الزماني هو نفس دليل الحكم، لأنّ الشك في التخصيص يرجع إلى الشك في أصل وجود الحكم، لأنّ الزمان بالنسبة إلى الحكم من قبيل العرض والمعروض، حيث لا- وجود للعرض إلاّ- بعد وجود المعروض، وعليه فلا بد من اثبات أصل وجود الحكم أولاً بدليله، ثم اثبات عموم زمانه بدليل آخر، هذا بخلاف ما لو كان مصبّ العموم الزماني هو متعلق الحكم، حيث يصح الرجوع إلى عموم العام في الاستغراق كما قاله الشيخ، لأنّ الحكم يكون فوق المتعلق مع تمام قيوده ومنه الزمان، وعليه محلّ كلام الشيخ بالرجوع إلى عموم العام لا في الفرض السابق.

أقول: والسّر في عدم تماميه تفصيله هو أنّه لا فرق بين العموم الأفرادى والأزمانى:

في امكان أن يكون المتكفل به هو نفس دليل الحكم أو دليل خارجي لفظي أو غير لفظي.

وبين أن يكون المتكفل مصبّ العموم الزماني الدال على نفس الحكم أو المتعلق، لأنّ الدليل كما هو قادر على بيان أفراد العام من جهة الحكم، كذلك قادر

على بيان أزمانه فى الحكم كما هو الحال فى المتعلق، ولا نعرف لهذا التفصيل وجهاً وفارقاً فى المرام، والمثال لذلك واضح، وهو كما ما لو قال: (أكرم كلّ عالم).

فتاره: فى نفس الدليل مذئلاً بذيل (فى كلّ زمان).

وأخرى: يستفاد ذلك من دليل منفصل خارجى، بأن يقال: (هذا الاكرام واجب فى كل زمان).

وثالثه: يستفاد من مقدمات الحكمه إن فرض دلالتها فى مورد لولا دلالتها على وجود الحكم فى كلّ زمان لاستلزم اللغويه فى التشريع، مع فرض عدم بيان الوقت المعين فيه.

ففى جميع هذه الحالات عند الشك فى التخصيص - فى أصله أو مقداره، من أول الأمر أو من الوسط - يكون المرجع عموم العام لا الاستصحاب، ولولا وجود العام لأجل المعارض يكون المرجع أحد الأصول العمليه غير الاستصحاب، فى هذه الصوره.

هذا فى الصوره الأولى إن كان الزمان مأخوذاً فى المخصص بالقيديه لا الظرفيه، وإلا فإنّ المرجع إلى استصحابه.

الصوره الثانيه: وهى ما لو كان العموم فى الأفراد مجموعياً، وفى الأزمان استغراقياً، سواء كان الاستغراق مأخوذاً من نفس دليل الحكم كان يقال: (أكرم مجموع العشره فى كلّ زمان) أو من دليل خارجى لفظى كما لو انفصل حكم الأزمان، على نحو يقال هذا الوجوب كان فى كلّ زمان، أو فهم ذلك من مقدمات

الحكمه وعلما خروج فرد من مجموع العشره من جهه الإكرام فى برهه من الزمان قطعاً، فشككنا فى قلته وكثرته فحينئذ لا بأس من القول بالرجوع إلى العموم الأزمانى الاستغراقى فى المشكوك، دون استصحاب حكم المخصّص.

نعم، لو حصل لذلك العموم الأزمانى مانع عن الرجوع إليه، ولو لأجل المعارض، فحينئذ يلاحظ حال دليل المخصّص من جهه الزمان بما يوجب الشك، فالمرجع حينئذ إلى استصحابه إن كان الزمان مأخوذاً فيه على نحو الظرفيه، وإلا إلى أحد الأصول العمليه فى القيديه.

أقول: وفى هذه الصوره لا فرق بين كون التخصيص من أول الأمر أو من الوسط، لامكان التفكيك فى التخصيص أو التقييد بين العموم الأفرادى والأزمانى، أو كما يمكن أن يخرج فرداً من حكم مجموع العشره فى كل الأزمان، كذلك يمكن اخراجه فى زمان دون زمان، ففى مورد الشك يؤخذ بعموم نفس دليل الزمان لا الأفراد.

والصورتان حكمهما واضحه فى الجمله.

الصوره الثالثه: ما لو كان دليل أصل الحكم استغراقياً، ودليل الزمان على نحو الاستمرار والدوام، سواءً كان المتكفل لذلك:

هو نفس دليل الحكم، كما لو ورد: (أكرم كلّ عالم دائماً ومستمراً).

أو كان بواسطه دليل خارجى منفصل كما لو ورد: بأنّ الوجوب الثابت لكلّ عالمٍ مستمرٍّ إلى يوم القيامه أو إلى سنهٍ أو شهر.

أو علمنا ذلك من مقدمات الحكمه، وعلما من دليل خارج - كالأجماع

وغيره - خروج زيد العالم عن وجوب الاكرام في برهه من الزمان وشككنا في الزائد، ففيه وقع الخلاف:

ذهب الشيخ وصاحب «الكفايه» إلى عدم امكان الرجوع إلى دليل العام لحصول الانقطاع، فاثبات الحجّه لما بعد زمان المتقين يحتاج إلى دليل.

أمّا المحقق الخميني والخوئي فقد ذهبا إلى امكان الرجوع إلى نفس دليل عموم الزمان ولو بصوره الاستمرار، لأن التقطيع حاصل في الأقل قطعاً، ففي الزائد يكون دليل عموم الزمان بقوله (مستمراً) هو المرجع عند العرف والعقلاء، فلا مجال حينئذ للرجوع إلى استصحاب حكم المخصص، بلا- فرق بين كون التخصيص من أوّل الأمر أو من الوسط، إلا أن يفرض أن يكون المخرج من الأوّل غير داخل في العموم، بحيث كان الاستفادة من الدليل أمرين: أحدهما وجوب الاكرام لغير زيد دائماً، والآخر عدم وجوب الاكرام لزيد دائماً.

ولو شك في أصل الاخراج من جهة الزمان قلّه وكثره، فلا- يبعد كون ظهور حكم الاستمرار حجّه حتّى بالنسبه إلى الزائد المتيقن.

الصوره الرابعه: ومما ذكرنا يظهر حكم الصوره الرابعه، وهى ما لو كان دليل أصل الحكم والزمان كليهما مجموعياً، وعلمنا خروج فردٍ منه في برهه من الزمان، وشكّ في الزائد.

فالكلام فيه كما في الصوره الثالثه، فما اختاره العَلَمين المحققين ليس ببعيد.

نعم، لو حصل لنا مانع مالرجوع إلى العموم الأزمانى لأجل المعارض - بل

حتى لو كان من جهه اختيار مبنى الشيخ - فحينئذ تصل النوبه إلى ملاحظه حال دليل المخصص:

فإن كان الزمان مأخوذاً فيه بصوره القيديه فلا مجال للرجوع فيه إلى الاستصحاب.

وأما إن كان مأخوذاً فيه بنحو الظرفيه كما هو المتعارف الأكثر، فيؤخذ بالاستصحاب.

وأما كلّ مورد لا استصحاب فيه ولا عموم، فالمرجع إلى أحد الأصول العمليه، والله العالم.

### بيان المحقق النائيني ومناقشته

ثبت مما ذكرنا عدم الفرق في جواز الرجوع إلى العموم الأزمانى بين العام الاستغراقى والمجموعى، كما ثبت أيضاً جواز كون مصب العموم الزمانى على الحكم بنفس دليل الحكم أو بدليل منفصل خارجى، كما جاز أن يكون مصب متعلق الحكم بواسطه نفس دليل المتعلق أو من دليل خارجى وهنا قول للمحقق النائيني ينبغي أن نتعرض له لاختلافنا معه فى النتيجة بل حتى فى تأسيس الأصل عند الشك فى مصب العموم، قال رحمه الله أولاً ما خلاصه:

(بعد ما تبين أن مورد التمسك بالعام كان فيما إذا كان مصب العموم هو المتعلق، ومورد التمسك بالاستصحاب إذا كان مصب العموم هو نفس الحكم، فيقع الكلام حينئذ فى تشخيص المورد، وقبل ذلك ينبغي تأسيس الأصل عند الشك فى مصب العموم، فنقول إنه:

تاره: يشك في أصل العموم الزمانى للحكم أو المتعلق وعدمه، وفرض حصول الشك في العموم الزمانى إنما هو فيما إذا لم يلزم لغويه تشريع الحكم مع عدم العموم الزمانى بأحد الوجهين، وإلا فلا يمكن حصول الشك فيه، كما لا يخفى.

وأخرى: يعلم بوجود العموم الزمانى ويشك في مصبّه.

فإن كان الشك في أصل العموم الزمانى، فلا اشكال في أن الدليل يقتضى عدمه، لأن أخذ العموم الزمانى قيلاً للحكم أو للمتعلق يتوقف على لحاظه ثبوتاً وبيانه اثباتاً، فلو قال: (أكرم العلماء) وشك في استمرار الوجوب في جميع الأيام، أو شك في كون الاكرام في جميع الأيام، واجباً ففي ما عدا اليوم الأول لا يجب الاكرام لأصاله البراءة عنه وذلك واضح) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى عليك بعد التأمل ما في كلامه من الاشكال، فإنه إذا فرضنا صحه بيان الحكم بعد ذكر العموم الزمانى فيه، دون أن يلزم منه اللغويه، فحينئذ إذا ورد: (أكرم العلماء) ولم نعلم أن الاكرام واجب مستمراً في كل الأيام أم لا؟ فالأصل يقتضى عدم الوجوب، وهذا لا يعنى أن مقتضاه وجوب اكرمهم ليوم واحد وعدم وجوبه في غيره، بل مقتضى الدليل هو كفايه الاكرام لمزّه واحده التى هي أقل مقدار الامتثال، لا اكرام تمام اليوم الأول.

اللهم إلا أن فرض علمنا بلزوم الاكرام ليوم واحد، والشك في الزائد فحينئذ.

يكون لما ذكره وجه، ولكن ليس في ظاهر كلامه ما يدل عليه.

ثم قال رحمه الله ثانياً: (وإن كان الشك في مصب العموم الزمانى بعد العلم به، فلا اشكال في أن الأصل اللفظى يقتضى عدم كون المتعلق مصب العموم، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في التقييد الزائد في المتعلق، وأصالة الاطلاق في المتعلق يقتضى عدم التقييد، وليس العموم الزمانى من القيود التى لا يمكن أخذه في المتعلق حتى لا يصح التمسك بالاطلاق، لما قد عرفت أنه ممّا يصح أن يتكفله نفسدليل الحكم، فإذا جرت أصالة الاطلاق في المتعلق فتعين حينئذ أن يكون مصب العموم هو نفس الحكم الشرعى بعد فرض العلم بوجود العموم الزمانى، لأن دليل الحكمه يقتضى ذلك.

وتوهم: اطلاق الحكم يقتضى عدم أخذه.

مدفوع: بأنّ الدليل نفسه لا يمكن أن يتكفل لبيان أزمنه وجوده، فلا بد أن يكون المتكفل دليل منفصل آخر، فإذا لم يقم دليل لفظى على اعتباره في المتعلق، فدليل الحكمه يقتضى اعتباره في ناحيه الحكم، والتقييد في أحدهما يُغنى عن التقييد في الآخر من حيث النتيجة.

نعم، تظهر الثمره في جواز التمسك بالعام لو تعلق بالمتعلق، وجواز التمسك بالاستصحاب لو تعلق بالحكم، فيلزم مع ملاحظه وجود أصالة الاطلاق في المتعلق دون الحكم، أن يكون عند الشك في المصّب أن يقال بجواز التمسك بالاستصحاب لتعلقه بالحكم لا إلى العموم لعدم تعلقه بالمتعلق) انتهى كلامه.

أقول: ويرد عليه بنائياً ومبنائياً.

أمّا الاشكال المبنائي: قد عرفت منا امكان تكفل نفس دليل الحكم لبيان العموم الزمانى كالمتعلق، ولا محذور فيه، فحينئذٍ كما يجرى أصاله الاطلاق فى المتعلق، يجرى أصاله الاطلاق فى الحكم أيضاً عند ما لا يعلم بأن العموم بأيّهما قد تعلّق، فلا محيص عن تعلقه بأحدهما اجمالاً، وهو غير معلوم، فينتج الشك فى الجواز من الرجوع إلى عموم العام أو الاستصحاب. لكن قد عرفت فى هذه المسأله جواز الرجوع إلى العام حتّى ولو كان مصبّ العموم نفس الحكم، ولا مجال للرجوع إلى الاستصحاب أبداً، إلّا أن يكون العام مورداً للابتلاء بالمعارض.

وأمّا الاشكال على البناء: هو إنّه إذا لم يعلم تعلّق العموم الزمانى بأى من الحكم أو المتعلق، ولم يرد دليل على أنّه منفصل بتعلّقه إلى الحكم، ومع ملاحظه علمنا اجمالاً- بوجوده وتعلّقه بأحدهما، فإن مجموع ذلك يوجب على الشك فى جواز الرجوع إلى الاستصحاب، كما يوجب الشك فى جواز الرجوع إلى عموم العام، وحينئذٍ لا محيص عن الرجوع إلى سائر الأصول العمليه، لأن الاستصحاب كما ادّعاه، لأنّ أصاله الاطلاق فى المتعلّق لا يوجب رفع الشك عن وجود العلم الاجمالى بتعلّقه إلى أحدهما، والمفروض عدم وجود ما يدلّ على بيان كيفية تعلقه من الحكم أو المتعلق.

وبالجملة: فما اختاره من الأصل فى هذا الفرض ليس بتمام، كما لا يخفى، لأنّ الشك فى كونه من موارد الرجوع إلى الاستصحاب يوجب التشكيك فى



الأخذ به، لأنه يعدّ تمسكاً بالعموم في الشبهه المصداقيه له على حسب مختاره.

هذا كله على فرض تسليم التفصيل الذى ذكره من رجوع القيد إلى المتعلق، الموجب لجواز الرجوع إلى العام فى المشكوك أو إلى الحكم، ليوجب الرجوع إلى الاستصحاب.

وأما على المختار من جواز الرجوع إلى العام، بلا فرق فى ذلك بين العموم الاستغراقى والمجموعى فى الزمانى، فإنه لا اشكال فى جواز الرجوع إليه، بلا فرق بين الصورتين اللتين قد ذكرهما كما لا يخفى.

\*\*\*

## التنبیه الحادى عشر: جریان الاستصحاب فى الواجبات الارتباطیه

ویدور البحث فى هذا التنبیه عن بیان استصحاب وجوب باقى الأجزاء فى الواجبات الارتباطیه، إذا تعذّر بعض أجزائها.

أقول: بما أن تفصیل هذا البحث قد مرّ فى باب الأقل والأكثر، فقد أعرض عن بحثه بعض الفحول كالمحقق الخراسانى والخمینی والخوئى وجماعه أخرى، خلافاً للشیخ الأعظم قدس سره من تبعه كالمحقق النائینی والعراقى، ولذلك نقتصر نذكره إجمالاً دون أن نتوسّع فيه: فنقول:

إذا تعذّر بعض الأجزاء فى الواجب الارتباطى:

فقد یرد دلیل یدلّ على وجوب الباقي، أو یدلّ على عدم وجوب الباقي لكون الجزء المتعذّر من الأركان، فلا اشكال فيه ولا كلام، والدلیل فى الاثبات والنفى هو المتبع.

وأما إذا لم یرد دلیل یدلّ على ذلك، وشككنا فى وجوب تبعیه الأجزاء وعدم وجوبها مثل الصلاة لا تعذّر الايتان بالسوره مع الالتزام بعدم ورود دلیل یدلّ على أنه - لا تسقط حتى مع العجز عن الاجزاء كما ورد فى حق الصلاة من (أن الصلاة لا تسقط بحال) وإلا لا یصل الدور إلى البحث عنه - فیقع البحث عن أنه هل یمکن اثبات وجوب الباقي بواسطه الاستصحاب أم لا؟

قال الشيخ قدس سره : إن المورد من موارد جريان الاستصحاب وذكر لذلك وجوهاً ثلاثة:

الوجه الأول: استصحاب الوجوب الجامع بين النفسى المتعلق بالمركب الكل مع الجزء، والغيرى الذى يتعلق بتبعيه الأجزاء فى ضمن الكل، فيقال إن بقيه الأجزاء كانت واجبه بوجوب غيرى مقدمى فى ضمن الكل الواجد، فالآن أيضاً واجب بوجوب نفسى مستقلاً، وكون صفة الوجوب متغيراً من المقدمى والنفسى لا يمنع عن استصحاب القدر المشترك بين النفسى والمقدمى، هذا.

والاشكال فيه: أن وجوب الأجزاء ليس بمقدمى وغيرى حتى يوجب التغير فى الصفة بل وجوبه هو عين وجوب الكل، أى ليس لنا وجوبات عديده بتعدد الأجزاء، بل الوجوب أمر وجدانى يتعلق بالمركب، فإذا تعدد جزءاً فإن أثبات الوجوب للباقي يكون وجوباً نفسياً أيضاً، فلا بد بالاستصحاب ابقاء ذلك الوجوب عرفاً.

الوجه الثانى: هو استصحاب شخص الوجوب النفسى الذى كان متعلقاً بالأجزاء المتمكن منها، بدعوى أن الجزء المتعذر يعد عرفاً من حالات متعلق الوجوب النفسى لا من أركانه ومقدماته، فلا تضرر تعدده بالباقي المتمكن، فيكون هذا نظير نقص مقدار من الكثر الموجب للشك فى كريتته فيستصحب.

أورد عليه المحقق النائينى: بأن ذلك يصح فى الموضوعات العرفيه والمركبات الخارجيه التى كان تمييز ذلك بيد العرف دون المركبات الشرعيه حيث لا يكون تمييزها إلا بيد الشرع.

وفيه: إنَّ تشخيص الموضوعات في جميع الموارد بيد العرف فيكون نظرهم حجّه، إلّا- أن يمنع دليل عن ما هو نظرهم، لأنَّ الأحكام متعلقه بالموضوعات العرفيه ولو في المركّبات الشرعيه، والمقام من هذا القبيل حيث إنَّ العرف يفهم بأن الصلاه المركبه من الأجزاء إذا تعذّر جزء منها يوجب الشك في أن سائر الأجزاء هل تبقى على وجوبها النفسى المتعلّق بهذا المركب أم لا فيستصحب مادام يصدق كون الباقي هو المركب، وكون الجزء من الأركان أو غيرها لا دخل له في ذلك، لأنَّ الجزء ربما لا يكون دخيلاً- ولكن فقدّه يوجب الاخلال، مثل ما لو كان الأجزاء المتعذّره تشكل معظم أجزاء المركب بحيث ربما يوجب الاشكال في صدق الموضوع وبقائه، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

وكيف كان، فإنَّ دعوى شيخ هو الصحيح عندنا وإيراد النائينى ممنوع والأقوى جريان الاستصحاب في المقام ولعلّ إلى ذلك يمكن ارجاع الوجه الثالث مع توجيه وهو:

الوجه الثالث: إنَّ استصحاب الوجوب النفسى المرّد بين كونه متعلقاً سابقاً بالواجد للجزء المتعذّر مطلقاً حتى مع تعذره يُسقط التكليف عن الفاقد للجزء المتعذّر، وبين كونه متعلقاً بالواجد له مقيداً بحال التمكن منه ويبقى التكليف بالفاقد فيستصحب بقاء التكليف، ويثبت به اختصاص جزئيه الجزء المتعذّر بحال التمكن منه.

أمّا التوجيه: فهو أن يقال إنّه لا نلتزم اثبات جزئيه الجزء المتعذّر لخصوص

المتمكن حتى يقال إنه يثبت بالأصل المثبت، بل يكفي اثبات أصل التكليف المتعلق بسائر الأجزاء التي كان ثابتاً ضمن الجزء المتعذر، حتى نحكم ببقائه لما بعد التعذر أيضاً، فالمستصحب هو نفس الوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء، إلا أنه في الواقع كان مردداً بين كونه لخصوص الأجزاء المتمكنه، أو هي مع الجزء المتعذر، فبالاستصحاب نحكم ببقاء الوجوب لبقية الأجزاء ولولم يثبت منه كون جزئية الجزء المتعذر لخصوص حال التمكّن منه، كما لا يخفى.

أقول: هنا وجه راع طرحه المحقق النائيني وهو أن يكون التكليف المتعلق بالفاقد عين التكليف المتعلق بالواجد، من دون أن يرتفع ذلك ويحدث تكليف آخر يتعلق بخصوص الأجزاء المتمكن منها، بل هو ذلك غايةه كان قبل التعذر لهذا الجزء دائرته أوسع لانبساط التكليف عليه، وبعد تعذر الجزء تتضيّق دائره متعلق التكليف، ويخرج الجزء المتعذر عن سعه دائرته مع بقاء الباقي على حاله، نظير البياض الذى كان منبسّطاً على الجسم الطويل فصار قصيراً، فلا اشكال أنّ البياض الباقي فى القصير هو عين البياض الذى كان فى الطويل، فالتكليف فى الباقي يكون عين التكليف فى الواجد، لا بأن يرتفع ويحدث تكليف آخر، فالتعذر يوجب الشك فى ذلك فيستصحب.

والتحقيق: لا يخفى على المتأمل أن الذى قاله يناسب مع الوجه الثانى، حيث كان الشاك يقوم باستصحاب عين التكليف الذى كان فى الأجزاء قبل التعذر، فيحكم ببقائه لما بعد التعذر، بحيث لا يؤثر فقدان بعض الأجزاء فى تغيير

التكليف، وهو المطلوب. والعجب منه رحمه الله أنه يستشكل على كلامه بأن لا يزم ذلك جواز جريان الاستصحاب ولو كان الباقي مثل التشهد فقط لا معظم الأجزاء، مع أنّ الاصحاب تسالموا على عدم الجواز إلا إذا كان الباقي معظم الأجزاء، فردّ عليهم بأنّ العرف يرى المباينه بين التشهد الباقي مع وجوب الكلّ، بخلاف ما إذا بقي معظم الأجزاء، حيث إنه كأنه هو، والحال أنّه لم يُسلم كون العرف قاضياً في المركبات الشرعيه، فكيف تمسك به هنا؟!

\*\*\*

## التنبیه الثانی عشر: البحث عن اركان الاستصحاب

ويدور البحث فيه عن ما هو المراد من أركان الاستصحاب من اليقين والشك.

أقول: قد حَقَّقنا في المباحث السابقه بكون المراد من اليقين في صحيحتي زراه: «لا- تنقض اليقين بالشك» هو اليقين بمعنى الحجَّه المنطبق على كلِّ ما يصح اطلاق ذلك عليه، مثل اليقين الوجداني، واليقين التعبدي كالأمارات، حيث قد يطلق عليه أيضاً الظن المعبر أو الظن الخاص، فحينئذٍ لو رفع اليد عن اليقين بحاله السابقه بالظن المعبر كالأمارات، لم يكن عمله هذا من قبيل نقض اليقين بالشك بل هو عبارته عن نقض الحجَّه بالحجه، كما أنَّه يصحَّ استصحاب الحاله السابقه إذا كانت مورداً لليقين التعبدي بواسطه الأماره والبيئه على نجاسه شيء ثم شك، فيجرى فيه الاستصحاب، لأنَّه يصدق عليه أنَّه الحجَّه، فلا يجوز رفع اليد عن مثل هذه الحجَّيه بالشك.

هذا بالنسبه إلى اليقين.

أمَّا كلمه (الشك) الواقع في الحديث فهل المراد هو المتساوى طرفاه كما هو الشائع في الاصطلاح عند أهل الحديث والمنطقيين في مقابل الظن والوهم، أو أنَّ المراد منه هو خلاف اليقين والحجه حتَّى يدخل فيه الظن الذي دل الدليل على عدم اعتباره كالقياس والاستحسان، أو الظن الذي لم يقد دليل على اعتباره، الذي

قد يطلق عليه الظن المطلق، فلا يجوز رفع اليد عن اليقين السابق بمثل هذا، فضلاً عما كان الظن على وفاق الحاله السابقه؟

أقول: الظاهر كون الثانى هو المراد، والوجه فى ذلك:

١- مضافاً إلى ما قد مرّ منّا سابقاً لمناسبات فى بعض الموارد مثل مورد الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، بأنّ الشك قد أخذ موضوعاً للأصول العمليه من جهه كونه موجباً للحيره، ولم يكن موصلاً إلى الواقع، ولا محرزاً له - لا من جهه كونه صفه قائمه فى النفس فى مقابل الظن واليقين هذا عند الأصوليين، خلافاً لنظر المنطقيين والفلاسفه حيث يلاحظ هذه الصفات من جهه كونها قائمه فى النفس وحالات لها، ولذلك جعلوا كلّ واحد منها فى مقابل الآخر من الشك والظن والوهم - وعليه الثابت عند الأصوليين أنّ كل ما لا يكون موصلاً ومحرزاً للواقع، فهو ملحق بالشك حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، كما أنّ كل ما يكون موصلاً للواقع ومحرزاً له ملحقٌ بالعلم حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً. وعليه فالظن الذى قام الدليل على عدم اعتباره، أو لم يقد دليل على اعتباره، فإنّ حكمه حكم الشك لاشتراكهما فى عدم احراز الواقع وعدم ايصالها إليه، هذا بخلاف العلم والظن والشك عند المنطقيين والفلاسفه، حيث ينظرون إليها بما أنّها صفات قائمه بالنفس (١)هـ.

١- فلذلك يفارق كلّ واحد من العلم والظن والوهم والشك الآخر بالدقه.



٢- إنه قد يساعده العرف واللغة كما ذكره صاحب «الصَّحاح» من أنَّ المراد من الشك هو الذى خلاف اليقين.

٣- بل يمكن اقامه الدليل عليه من أخبار الاستصحاب أيضاً، وهما صحيحتا زراره بوجهين:

الوجه الأول: بترك الاستفصال فى قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام بعد سؤاله بقوله: «فان حُرِّك فى جنبه شىء وهو لا يعلم» حيث أنَّ المراد من قوله: (لا-) أى لا يجب عليه الوضوء، بلا استفصال بأنَّه كان شاكاً فى النوم أو ظاناً به، مع أن الغالب أن الانسان إذا حُرِّك فى جنبه شىء ولم يتوجه إليه يحصل له الظن بالنوم لا الشك، وان لم نقل بذلك غالباً، لكنه كثيراً يقع ذلك، فيخرج بذلك عن كونه نادراً، فلا يقال إنَّ عدم الاستفصال إنَّما هو لندرته.

الوجه الثانى: هو قوله: (حتى يتيقن) إذ جعل اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء فيدخل الظن بالنوم أيضاً فى المعنى، أى فى عدم وجوب الوضوء، فلا يجب إلا مع اليقين بالنوم وهو المطلوب.

وبالجملة: المسألة واضحة جداً، مضافاً إلى صراحه جملة: (بل انقض اليقين باليقين).

نعم، ذكر الشيخ قدس سره تأييداً لذلك وجهين آخرين وهما:

الوجه الأول: الاجماع عليه عن القائلين بحجيه الاستصحاب من الأخبار تعبداً.

لكنه مخدوش أولاً: بأنَّ الاجماع فى المسألة الأصوليه غير وجيه.

وثانياً: غير كاشفٍ عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر غير الذى كان

هو في أيدينا، وإن كان فيصير مدركيًا.

مع امكان التشكيك في أصل تحقق الاجماع، لأن من جمله الأقوال في حجه الاستصحاب هو القائل بالتفصيل بين الشك بالارتفاع عن حاله السابقه فيصير من الاستصحاب، وبين الظن بالارتفاع فلا حجه، مع كون المفصيل مّمن يقول بحجيه الاستصحاب من باب الأخبار تعبدًا.

اللهم إلا أن يريد الشيخ قيام الاجماع والاتفاق في ذلك إخباراً عنه لا دليلاً وحجّه أخرى في المقام.

الوجه الثاني: إنّ الظن بالارتفاع بالنسبه إلى حاله السابقه.

إن كان ممّا دل الدليل على عدم اعتباره كالظن القياسى، فوجود مثل هذا الظن يكون كالعدم، لقيام الدليل الشرعى التعبدى عليه، فيكون ممّا لا دليل عليه، إلى الاستصحاب لأنه من الآثار المترتب على عدم الظن، وهو الحكم بالبقاء بالنظر إلى حاله السابقه بمقتضى الاستصحاب.

وان كان ممّا لم يدل الدليل على اعتباره كالظن الحاصل من الشهره عند بعض مثلاً، فحيث أنّ اعتباره مشكوك فيه، يكون رفع اليد عن اليقين السابق بواسطه هذا الشك من نقض اليقين بالشك، ومصادقاً لدليل الاستصحاب، هذا.

أورد عليه: إنّ الكلام هنا في وجود أصل المقتضى وبيان مقدار دلاله أدله حجه الاستصحاب وأنها هل تشمل صوره الظن بالخلاف أم لا، والحال أنّ ما ذكره الشيخ كان في بيان عدم المانع، مع أنه لا فائده لبيانه مع عدم وجود المقتضى

حتى وإن أحرز وجوده وقلنا بشمول الأدله لمثله، فلا- مجال لتوهم مانعيه غير الحججه - وهو الظن غير المعترف - لدليل الاستصحاب:

وفيه: إنَّ مراد الشيخ من بيان ذلك ليس بصدد بيان عدم وجود المانع عن العمل باليقين السابق، بل مقصوده توسعه مفاد دليل المقتضى لكى يشمل مثل الظن غير المعترف، أى يجعله من أفراد الشك، فيصير دليل الاستصحاب شاملاً له بظاهر دليله وهو قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» وإلا- فإنَّ عدم مانعيه مثل القياس أو الظن غير المعترف عند الشارع خصوصاً مع وجود أصاله عدم الحجّيه واضح لا خفاء فيه حتّى يتضح بذلك.

أقول: ومن ذلك يظهر عدم تماميه ما أورد عليه المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول» بقوله: (إنَّ مجرد كون الظن غير معترف لا يوجب شمول أدله الاستصحاب لموارد الظن).

لما قد عرفت أنّ المقصود دخوله فيه بلحاظ كونه من مصاديق الشك فيشملة دليله، لا- لأجل عدم الدليل عليه حتى يوجب دخوله فى دليل الاستصحاب، كما لا يخفى.

الاشكال الأخير على قول الشيخ رحمه الله : هو ما أوردته عليه المحقق الخراسانى والنائينى والخوئى بأنَّ رفع اليد عن اليقين للظن المشكوك اعتباره يكون من مصاديق نقض اليقين بالشك، باعتبار أنه لا بدّ فى صدق نقض اليقين بالشك كون متعلق الشك واليقين واحداً وفى المقام ليس كذلك، فإنَّ اليقين متعلق بحدوث

شئ والظن بإرتفاعه، أمّا الشك فهو متعلق بحجيه هذا الظن، فليس الشك متعلقاً بما تعلق به اليقين، وهذا ظاهر بل هو نقض لليقين بالظن لا بالشك:

وفيه: لا يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ ليس مراده إلا بيان أن متعلق اليقين والشك يرجع بالأخره إلى ما هو الملاك في ترتيب الأثر من العمل بالموضوع أو الحكم، لأن الشك في الظن الذى دل الدليل على عدم اعتباره فصار وجوده كعدمه يكون متعلقاً مستقيماً بالمستصحب، أى كأن لم يكن الظن موجوداً وهو واضح. وأمّا الظن غير المعتمد شرعاً فيكون عند الشارع كحكم الشك، فيصير الانسان من خلاله شاكاً فى الحكم بالنظر إلى الشرع، فيدخل فى موضوع دليل الاستصحاب.

وكيف كان، فإنّ هذا الوجه لا يخلو عن حُسن مع التوجيه المزبور، والله العالم.

### خاتمه: فى ذكر ما يعتبر فى الاستصحاب

ويقع البحث عن عدّه أمور يعتبر وجودها فى الاستصحاب وهى:

الأمر الأول: يعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضيّه المتيقنه والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، لأنّ المستفاد من أدله الاستصحاب هو وجوب المضى على اليقين السابق وعدم جواز النقض بالشك، وهما لا يصدقان إلاّ مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً، لوضوح أنّه لو كنا على يقين من عداله زيد ثم شككنا فى عداله عمرو، لا يكون الجرى العملى على طبق عداله عمرو صدق مضى على اليقين السابق، وهو اليقين بعداله زيد، كما أنّ عدم الجرى على عداله عمرو لا يوجب صدق النقض لليقين بعداله زيد، حتّى يندرج تحت دليل الاستصحاب.

هذا فى اختلاف الموضوع.

وهكذا لا يصدق المضى ولا النقض لو اختلف المحمول دون الموضوع، مثل ما لو حصل اليقين بعداله زيد ثم شككنا فى علمه مثلاً، فترتيب آثار العلم على زيد لا يعدّ مضياً وجرياً على اليقين السابق وهو اليقين بعدالته، ولا عدم الترتيب فى آثار العلم نقضاً لليقين السابق، وهذا ظاهر ممّا لا يكاد يُنكر. وعليه فالمعتبر فى الوحده بين القضيتين ليس إلاّ الموضوع وحده وبقائه فقط، وإن اختلف المحمول كما هو المتوهّم من كلمات القوم، حيث يقولون إنّ الشرط فى

صححه جريان الاستصحاب هو وحده القضيتين فى الموضوع وبقائه، من دون ذكر لزوم وحده المحمول، مع أنك قد عرفت لزوم وحدته أيضاً.

ولعلّ الوجه فى اقتصارهم على ذكر الموضوع دون المحمول أحد أمور ثلاثه:

- ١- إما لأهميه الموضوع فى البقاء ولذلك يكتفون به، وإلا فإنّ مقصودهم لزوم بقاء كليهما.
- ٢- أو أنّ المراد من الموضوع الإشاره إلى الموضوع المتّصف بوصف الموضوعيه للمحمول فى الخارج، فكأنّه قد جعل وحده المحمول مفروغاً منه، إذا لا يتصوّر بقاء الموضوع مع وصف الموضوعيه إلاّ مع وجود المحمول.
- ٣- أو أنّ المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ فى أدله الاستصحاب من وجوب المضىّ وحرمة النقص فيه، حيث إنّ بقاء هذا الموضوع المشتمل على هذين العنوانين لا يكون إلاّ بقاء الموضوع والمحمول، إذ لولا ذلك لما صدق المضىّ والنقص حتى يكون واجباً وحرماً.

أقول: وكيف كان، قيل إنّ لا اشكال فى اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، ولكن الكلام إنّما يكون فى أمور ثلاثه:

الأول: فى معنى الموضوع.

والثانى: فى معنى بقاء الموضوع.

والثالث: فى بيان وجه اعتبار البقاء فى الموضوع.

أمّا الأول: فإنّ الموضوع عباره عن المستصحب الذى يكون متعلقاً لليقين والشك.

رأى الشيخ رحمه الله : يظهر من كلامه أنه قد جعل المستصحب العارض الذى يعرض على الموضوع المتقوم به، ولذلك استدلّ على لزوم بقاء الموضوع واحرازه فى المستصحب بأنّه لولا اتحاد المتعلقين، لزم:

إمّا بقاء العَرَضِ بلا موضوعٍ ومحلٍّ وهو محال.

وإمّا أن ينتقل إلى موضوعٍ آخر، وهو أيضاً محالٌ لاستحاله انتقال العَرَضِ من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر.

وإمّا أن يحدث مثله فى موضوعٍ آخر، وهذا ليس بابقاء، فيخرج عن الاستصحاب:

يرد عليه: بأنّ المعتبر فى الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه لا احراز بقاء الموضوع أو المحمول أو النسبه، والوجه فى وجه ذلك أنّ اليقين والظن والشك لا يمكن أن تتعلق بالأمر التصوريه، إذ لا معنى لتعلق اليقين بتصوير زيد والقيام وأمثال ذلك، بل وهكذا بالنظر إلى النسبه بمعانيها التصوريه، بل متعلق تلك الأمور عبارته عن القضايا التصديقيه، فمعنى اليقين بالطهاره ليس إلاّ اليقين بأن الطهاره موجوده، كما أنّ معنى اليقين بوجود زيد ليس إلاّ اليقين بأنّ زيداً موجود، فلا بدّ فى الاستصحاب من قضيه يتعلّق بها اليقين والشك، ولا بدّ فى الاستصحاب من أن يتعلّق الشك بعين ما تعلّق به اليقين من القضيه التصديقيه، فإذا تعلّق اليقين بوجود زيد تكون القضيه المتصفه هو زيدٌ موجود، فإذا شك فى أنّ زيداً موجود فى الزمان اللاحق، يستصحب نفس القضيه المتيقنه، لوحده الموضوع والمحمول، وإذا تعلّق بقيامه فيمكن أن يكون الموضوع للأثر هو أنّ زيداً قائم وهو متعلق

اليقين، كما هو متعلق للشك في الزمان اللاحق فيستصحب، فكونه قائماً تكون بصوره الهيئه المركبه، فإذا كان المستصحب هو القضية التصديقيه المتيقنه لا الموضوع ولا المحمول، فلا يبقى لكلام الشيخ رحمه الله واستدلاله بكون المستصحب هو عارض الموضوع والموضوع معروضه وجهه، كما لا وجه لما ذكره من لزوم احراز بقاء الموضوع في المستصحب: لأنه:

أولاً: إن متعلق اليقين ليس هو الموضوع ولا العارض حتى نحتاج إلى احراز بقاءه، بل المستصحب عباره عن القضية التصديقيه التي كانت متيقنه في السابق والآن مشكوكه فيستصحب، ولعل السّر في تعبير القوم في الاستصحاب من لزوم الاتحاد في القضيتين لأجل افهام ما ذكرناه.

وثانياً: أنه لا يمكن احراز بقاء الموضوع في بعض القضايا مثل (زيدٌ موجود) إذا أريد استصحابه في زمان الشك في وجوده، إذ لا- يمكن احراز بقاء موضوعه في زمان الشك، لأنّ معناه أنّ زيداً باقٍ في حال الشك يقيناً، وهو كما ترى لعدم امكان وجود اليقين في حال الشك.

وربما يتوهم: أنّ المحرز هو بقاءه في التقرّر الذهني.

لكنه فاسدٌ: لأنّ المقرّر في الذهن لا يمكن أن يوجد في الخارج، فالموضوع في مثل هذه القضايا هو نفس زيد عارياً عن لحاظه وغير متقيد بالتقرّر الخارجي أو الذهني، وهو لا يتصف بالاحراز والبقاء إلا بتبع وجوده من الذهني أو الخارجي.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا - تبعاً لاستاذنا المحقق الخميني - يظهر أنه إنّنا



لا نحتاج لصحة جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، بل يكفي في صحة جريانه وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه، وهى صادقه حتى مع الشك في بقاء الموضوع الموجب للشك في بقاء المحمول.

### كيفية جريان الاستصحاب الحكمي والموضوعي

فقول: لا فرق في ما ذكرنا من صحة جريان الاستصحاب مع وحده القضيتين:

بين الاستصحابات الحكمي والموضوعي، كما لا- فرق بين كون المحمول من المحمولات الأوليه - بأن يكون الموضوع نفس الماهية المعزاه عن لحاظ الوجود والعدم، فيترتب عليها الوجود في الموجودات والعدم في العدميات، وقد عرفت أن المحمول لا يكون للماهية بمالها تقرر لا في الذهن ولا في الخارج، بل يحمل عليها مع قطع النظر عن لحاظ الوجود في أى وعاء كان أو كان المحمول من الأمور المترتبة على الأمور المتقيده مع الوجود، مثل القيام والقعود إن كان بلا واسطه، أو مع الواسطه كحركه الأصابع المحمول على الانسان بواسطه الكتابه، حيث أن المحمول معدود من الموجود الخارجيه.

فلا فرق على مسكلنا لو شك في عداله زيد:

بين كونه من حيث الحياه متيقناً وعدالته مشكوكه بقاءً فيستصحب.

وبين ما إذا كان الشك في عداله لأجل الشك في حياته.

حيث إنه يصح استصحاب عدالته أيضاً، لأجل كون القضيه المتيقنه هو

حياته مع العدالة متحده مع القضييه المشكوكه، وهو الشك في عدالته، ولو لأجل الشك في حياته فيستصحب عدالته، ويترتب عليه أثره.

نعم، لو أريد ترتب الأثر على احراز حياته تعبدًا، فحينئذٍ لابد من استصحاب الحياه مستقلاً.

هذا إذا لم يكن الشك في المحمول مسبباً عن الشك في الموضوع، وإلاّ-ربما يكون الأصل الجارى في الموضوع كافياً لرفع الشك عن المحمول، مثل ما لو شك في مطهره الماء لأجل الشك في اطلاقه، حيث إنه بواسطه استصحاب الاطلاق يوجب رفع الشك عن مطهريته، وكذلك لو شك في نجاسه الماء لأجل الشك في بقاء تغيره، حيث إنه بواسطه الاستصحاب في التغيير يرفع الشك عن النجاسه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا إلى هنا وجه الفرق بين مسلكتنا ومسلكت المحقق النائيني قدس سره حيث التزم بأنّه لا يجرى في الشك في المحمول إذا كان منشأ الشك الشك في بقاء موضوعه.

كما يظهر ثمره الاختلاف فيما إذا كان الشك في المحمول مسبباً عن الشك في حقيقه الموضوع، كما إذا شك في أنّ موضوع النجاسه في الكلب الذي صار ملحاً هو ذات الكلب بماله من ماده الهيولائيه المحفوظه في جميع التبدلات، أو الكلب بصورته النوعيه الزائله عند انقلابه ملحاً، قال النائيني قدس سره إنه لا يجرى الاستصحاب لا في الموضوع ولا في المحمول:

وأما الأول: فلاجل أنّ الشك في بقاء النجاسه كانت لأجل مباينه الموجود

فى الحال مع الموجود فى السابق، لأنه فى الحال ملخّ وفى السابق كلب، فلا ىجرى الاستصحاب لا فىه - لتغىر الموضوع حقیقه - ولا فى المحمول أى النجاسه، وذلك لأجل وجود الشك فى الموضوع.

ولكن نقول: قام الدلیل فى هذه المسأله على عدم بقاء النجاسه بعد الاستحاله، وهو كافٍ فى رفع الشك بكون وصف النجاسه على الكلب بصورته النوعیه لا مطلقاً، وإلاّ لو فرض عدم تمامیه الدلیل فىه، وكنا نشك فى ذلك، لكان الاستصحاب فى النجاسه جارياً، قطعاً، كما لو شككنا فى بقاء نجاسته لأجل الشك فى صيرورته ملخاً وعدمه، الذى يعدّ هو أيضاً شكاً فى الموضوع، وان كان الاستصحاب فى الموضوع فى هذا الفرض جارياً أيضاً، وهو ىوجب رفع الشك عن النجاسه أيضاً، ولكن نحن ندعى وجود الاستصحابین هنا، وتظهر الثمره فىما لو تعارض الاستصحاب فى الموضوع مع أصلٍ آخر، فحینئذ نرجع إلى الأصل الحکمی وهو النجاسه، هذا بخلافه على مسلك المحقق المزبور.

أقول: ثم ما لو كان من الموضوع والمحمول متعلقاً للشك فى عرض واحد.

فتارة: ىكون الموضوع ممّا یتوقف علیه وجود المحمول عقلاً كتوقف العداله على حياه زید.

وأخرى: ما ىكون وجود المحمول متوقفاً علیه شرعاً كتوقف الكریه العاصمه على اطلاق الماء، حیث أنّ الشارع اعتبر عاصمیه الكرّ مع الاطلاق دون الاضافه.

قال المحقق النائینی: (ىجرى فى الثانى الاستصحاب فى كلّ من الموقوف

عليه وهو الاطلاق والموقوف وهو الكريه العاصمه، ويترتب على استصحاب كل واحد منهما أثره، فيترتب على استصحاب اطلاقه أنه رافع للحدث، وعلى استصحاب كريته أنه رافع للخبث، وهذا المقدار من الدخل الشرعي يكفي في صحه الاستصحاب، ولا اشكال في بقاء الموضوع واتحاد القضيتين في الكريه والاطلاقيه، وادعى رحمه الله أنه يكفي استصحاب الجارى فى الاطلاق ترتيب آثار الكريه أيضاً لكونه شرعياً، كما يكفي فى ترتيب آثار الاطلاق من رفع الحدث.

لكن يرد عليه: أنه لم تكن الكريه مشكوكه بل عاصمته بالنسبه إلى الاطلاق فى الكثر تكون مسببه عن الشك فى الاطلاق، فإذا جرى الاستصحاب فى الاطلاق رفع الشك عن العاصميه أيضاً.

نعم، إن كان الشك فى أصل الكريه لم يكن الأصل الجارى مُغنياً وكافياً عن الآخر، ولذلك فإن قوله بكفايته عن الاستصحاب الجارى فى الكريه غير صحيح، لأن رفع الشك عن الاطلاق لا يوجب رفع الشك فى الكريه، كما أن الأصل الجارى فى الكريه لا يُغنى عن الاستصحاب الجارى فى الاطلاق، لعدم ارتفاع الشك عنه بواسطه ذلك الاستصحاب، هذا أولاً.

وبعبارة أخرى: لا يبقى فى المسبب شك حتى نحتاج إلى استصحابه بخصوصه.

وثانياً: إنه على مسلكه من لزوم احراز الموضوع وهو الاطلاق، كيف يجرى الاستصحاب فى الكريه العاصمه إن أراد اجراء الاستصحاب مع الوصف، إذ لا يوجب رفع الشك عن الاطلاق لو أراد استصحاب نفس الكريه، مع أنه لم

يكن مشكوكاً، وبالتالي فما ذكره هنا لا يخلو عن اشكال.

هذا إذا كان التوقف شرعياً بحسب تقسيمه قدس سره .

وأما إذا لم يكن توقفه شرعياً كالحياه والعداله، فقد استشكل في جريان استصحاب الحياه والعداله:

وأما في العداله: فللشك في موضوعها، وأما في الحياه فلعدم كون دخله في العداله شرعياً، لأن توقف العداله على الحياه عقلياً لا شرعي.

فأجاب عنه: بأن الانصاف أنه لا- وقع لهذا الاشكال، فإن استصحاب الحياه إنما يجرى من حيث أن للحياه دخل في الحكم الشرعي المترتب على الحي العادل بجواز تقليده والاقتداء خلفه، ونحو ذلك من الأحكام الشرعيه المترتبه على حياه الشخص وعدالته، ولا- حاجه إلى استصحاب الحياه من حيث دخله في العداله حتى يقال إن دخله في العداله عقلياً، فإنه لا ملزم إلى استصحاب الحياه من هذه الحثيه.

وبالجملة: بعد ما كان الموضوع لجواز التقليد مركباً من الحياه والعداله، وهما عَرَضَان لمحل واحد، فلا بد من احراز كلا جزئي المركب إما بالوجدان وإما بالأصل:

فإذا كانت الحياه محرزه بالوجدان، فالاستصحاب إنما يجرى في العداله ويلتزم الموضوع المركب من ضم الوجدان بالأصل.

وان كانت الحياه مشكوكه، فالاستصحاب يجرى في كل من الحياه والعداله، ويلتزم الموضوع المركب من ضم أحد الأصلين بالآخر، لأن كلا منهما

جزء الموضوع، فكل واحدٍ منهما له دخل في الحكم الشرعي.

وإن كان دخل أحدهما في الآخر عقلياً، فلا مانع من استصحاب الحياه واستصحاب العدالة.

نعم، لا يجرى استصحاب عداله الحيّ لعدم احراز الحياه، وإنما يجرى استصحاب العدالة على تقدير الحياه، وهذا التقدير يحرز بالاستصحاب في الحياه، وليس المقصود اثبات الحياه من استصحاب العدالة على تقدير الحياه، بل في نفس الحياه يجرى الاستصحاب لبقاء الموضوع واتحاد القضييه المشكوكه مع القضييه المتيقنه في كل من استصحاب الحياه واستصحاب العدالة، لأن الموضوع في كل منهما هو الشخص، فيثبت كلا جزئي الموضوع لجواز التقليد) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه لما عرفت أنه يجوز جريان الاستصحاب حتى في مورد الشك في بقاء الموضوع.

ولو سلمنا ذلك وقلنا بمقولته من لزوم احراز الموضوع في صحه جريان الاستصحاب، فيأتي الكلام في أنه:

هل يكفي احرازه بالأصل ليكون مثل جريان الاستصحاب لصحه جريان الاستصحاب في المحمول أم لا؟ فيرجع هذا البحث إلى أنّ الوحده اللّازمه بين القضييين واحرازهما هل يكفي ولو كانت القضييه المستصحبه موضوعها ثابتة ٩.

بالاستصحاب فى قضيه اخرى أم لا يكفى ذلك؟

ذهب المحقق الخمينى إلى أنه لا يكفى ذلك، لأن المفروض أن الموضوع قد أخذ فى القضيه الثانيه مفروض الوجود كما هو محلّ الكلام، لأن الاستصحاب لا يحرز الموضوع وجداناً، ولا تكون وحده القضيتين من الآثار الشرعيه حتى يترتب عليه باستصحاب كون زيد حياً، فلا يترتب عليه إلا آثاره الشرعيه المترتبه على كونه حياً كنفقه زوجته، وأما صيروره الشك فى عداله زيد شكاً فى أن زيدا الحى عادل حتى تتحد القضيه المتيقنه والمشكوك فيها، فليست أثراً شرعياً، بلا فرق فى ذلك بين كون التسبب شرعياً أو عقلياً، ففى جميع ذلك لا يمكن احراز موضوع المستصحب بإجراء الاستصحاب فى القضيه الأولى.

أقول: الظاهر أن ما قاله الشيخ فى احراز الموضوع بواسطه الاستصحاب حتى يصح الاستصحاب فى المحمول، ينطبق على ما قاله المحقق الخمينى قدس سره دون مقوله النائينى قدس سره، والظاهر أن العله لعدم امكان الاحراز بواسطه الاستصحاب، هو عدم كون الأثر المترتب عليه شرعياً، وإلا لا مانع من احرازه بالأصل إن أمكن ترتيب الأثر مطلقاً عليه، فاستصحاب الحياه لاحراز الموضوع فى القضيه الثانيه - وهى العداله المشكوكه - مشكلاً جداً، فالابد فى الأمور المركبه من كون أحد جزئيه معلوماً بالوجدان والآخر بالأصل حتى يصح اثبات الحكم على مثل ذلك الموضوع المركب، كما لا يخفى.

## البحث عن ملاك الوحده فى المتيقن والمشكوك

إذا عرفت لزوم وحده القضييه المتيقنه والمشكوك، يقع البحث فى أنه هل الموضوع الذى لابد أن يكون واحداً ومحرزاً فى القضيتين، تلاحظ وحدته بميزان العقل أو من الدليل أو من العرف؟

وبعباره أخرى: المعيار فى تشخيص الوحده فى موضوعهما هل هو العقل أو الدليل أو العرف؟

أقول: قبل الورود فى ذلك لابد من تقديم مقدمه مركبه من عدّه أمور:

الأمر الأول: قد يقال إنّ هذا الترديد الذى ذكره الشيخ فى فرائده بين الثلاث إنما يصحّ فى الاستصحابات الحكميه دون الموضوعات الخارجيه، لأن الموضوع فى الشبهات الموضوعيه هى الأمور الجزئيه الخارجيه التى قد يرد الشك فيها، فمثل ذلك لا- يكون الدليل الشرعى متكفلاً- لبيانها، إذ من الواضح أن الدليل الدالّ على حرمة الخمر مثلاً- لا- يدلّ على أن هذا المايح المشكوك خمر أو ليس بخمر، فلا يمكن أخذ الموضوع فى الشبهات الموضوعيه من الدليل الشرعى، فالتريد فيها لا يكون إلاّ بين العقل والعرف، هذا بخلاف الشبهات الحكميه حيث يصح اجراء هذا التريد فيها لوجود الدليل الشرعى المتكفل لذلك فيها، كما لا- يخفى، فحيث أنّ الشيخ رحمه الله ذكر الثلاث يستكشف كون مورد النزاع والبحث هو الشبهات الحكميه لا الموضوعيه.



مع أنّ الأمر ليس كذلك إذ يجرى هذا البحث في الشبهات الموضوعية أيضاً بالنسبة إلى الاثنين، اللهم إلا أن يكون المقصود بيان أصل مقدار التردد في الجملة، حتى يقبل الانطباق على كلا الموردين، وهو غير بعيد.

الأمر الثاني: هناك خلاف في الآثار المترتبة على الالتزام بأنّ المميّز والمشخص لوحده الموضوع في القضيتين هو العقل:

قال الشيخ رحمه الله: إنه حينئذٍ يختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية، ولا يجرى في الأحكام إلا في النسخ وإلا في الحكم عند الشيخ إذا شك في البقاء من جهة تغيير الزمان المجعول ظرفاً للحكم كالخيار، قال صاحب عناية الأصول: إنه لا يجرى في الموضوعات كما لا يجرى في الأحكام الشرعية، لأنه إذا شكنا في بقاء اجتهاد زيد لانعزاله عن البحث والتدريس مده مديده، أو شك في بقاء عداله عمرو لمجالسته مع أهل الفسق والمعصيه زمناً طويلاً، لم يستصحب اجتهاد زيد في الأول ولا عداله عمرو في الثاني. نعم إذا شك في بقاء وجود الموجودات كالشك في حياه زيد مثلاً، فيجرى فيه الاستصحاب مع كونه من الموضوعات.

قال للمحقّق الخميني قدس سره: لو كان الملاك في ذلك هو العقل، يوجب ذلك عدم اجراء الاستصحاب في الأحكام الشرعيه، لأن الحكم إذا تعلّق بالموضوع لا يمكن أن يشك فيه إلا إذا فقدت خصوصيه عن الموضوع، أو حدثت فيه أخرى، وإلا لو كان الموضوع من جميع الخصوصيات الزمانيه والمكانيه وغيرهما غير متغيره، لا يوجب الشك في بقاء حكمه، والسرّ في ذلك أن الجهات التعليقه في

الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيات والجهات التقيديه.

قال المحقق النائيني: بالتفصيل فى الأحكام بين النسخ والشك فى الرفع أو الشك فى الغايه فىجربى فيها الاستصحاب، حيث لا ينافى كون الموضوع باقياً قطعاً مع ذلك يأتى الشك فى بقاء الحكم. نعم إذا كان الشك فى بقاء الحكم لأجل فقد خصوصيه أو حدوث أخرى فى الموضوع، فلا يمكن اجراء الاستصحاب فيه.

ونتيجه كلامه رحمه الله هو التفصيل كما عرفت.

أورد على الشيخ قدس سره : أنه برغم أنه يرى انحصار حجتيه الاستصحاب فى الشك فى الرفع، كيف لا يجرى الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه إذا كان تشخيص بقاء الموضوع بحكم العقل الرقى، مع أنه لا منافاه بين الشك فى البقاء مع حكم العقل ببقاء الموضوع قطعاً كما عرفت.

أجاب عنه المحقق النائيني: بأن الرفع قد يستعمل مقابل المقتضى، وهو الأعم من أن يكون شيئاً وجودياً يرفع الحكم عن الموضوع، أو عدمياً يوجب زوال الحكم عن موضوعه بواسطه عدميه قيد مثلاً، بخلاف الرفع المقابل للمانع، حيث إنه أمر وجودى يوجب رفع الحكم عن الموضوع فى مقابل المانع، وهو عبارته عمياً يمنع عن حدوث شىء، فالرفع على هذا المعنى الأخير يكون أخص من الرفع من المعنى الأول، لأنه منحصر فى الأمر الوجودى الذى يوجب رفع شىء عن صفحه الوجود، فمراد الشيخ فى انحصار الاستصحاب فى الشك فى الرفع هناك هو الرفع فى مقابل المقتضى، والرفع الذى نقول هنا إن كان المميّز هو

العقل يكون هو الرافع بالمعنى الثانى.

ولكن الحق أن يقال: إنَّ مقصود الشيخ رحمه الله من الرافع هنا فى مقابل المانع حتى لا يشمل ما لو كان الشك فى رفع الحكم من جهه تحقّق ما يمنع عن حدوث شىء، وكذا لو كان الشىء مقيداً بعدم تحقّق شىء حتى يوجب مع احتمال وجوده رفع الحكم لولم يرجع ذلك إلى الشك فى الغايه.

أمّا دعوى الشيخ رحمه الله : من أنه يلزم فى فرض كون المميّز هو العقل انحصار حجيه الاستصحاب فى الشك فى الرافع فى الأحكام، ففى غايه المتان، وان كان مذهبه حجّيته فيه فقط، إلا أنه حجّه فى الموضوعات، مع أنه بصدد بيان حجّيته حتى على مسلك القوم حيث يجرون الاستصحاب فى كلّ من الشك فى الرافع والمقتضى، فيفهم من كلامهم وأنهم لا يأخذون الموضوع واتحاده من العقل، وإلا لما اختاروا هذا التعميم.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أنه لا- نحتاج إلى مثل هذا التوجيه الذى ذكره المحقق النائنى فى كلام الشيخ، وظهر بما ذكرنا أنّ المميز والمشخص للوحده والبقاء ليس العقل، فيدور الأمر حينئذٍ بين كونه الدليل الشرعى أو النظر العرفى، وعليه فلا بدّ من البحث عن أمرين:

١- بيان الفرق بينهما.

٢- ثم بيان ما هو الحقّ منهما.

أمّا الأول: فنقول يختلف الحكم بحسب اختلاف الأدله، فقد يكون الدليل

دليلاً شرعياً، وقد يكون الدليل هو العرف.

أما الدليل الشرعي: فلسانه على أقسام: إن لسان الدليل في بيان الأحكام في الموارد مختلفه:

فتاره: يكون الدليل الوارد مثل قوله: (المسافر يقصر).

وأخرى: يكون لسان الدليل مثل: (المكلف إذا سافر قصر).

فمفاد هذين الكلامين وان كان في اللَّب والواقع واحداً، وهو وجوب القصر على المسافر، إلا أنه يختلف في مقام الاثبات، فإن الموضوع في الأوّل هو عنوان المسافر، أو عنوان المتغيّر في قوله: (الماء المتغيّر نجس) فلو سافر الشخص في أوّل الوقت ودخل وطنه في آخره، وشك في أن الواجب عليه هل هو القصر أو التمام، فعلى هذا التعبير يجب عليه التمام، لأنه ليس بمسافرٍ فعلاً، والقصر قد تعلق بعنوان المسافر، فهو دخيلٌ في ثبوت الحكم ونفيه بنفيه، فلا- يجرى فيه الاستصحاب، هذا بخلاف ما لو قال: (المكلف إذا سافر قصر) حيث إن الموضوع المأخوذ في الحكم هو المكلف، وهذا العنوان باقٍ في ظرف الشك، وهكذا الحال في المثال الثاني من قوله: (الماء إذا تغيّر تنجس) حيث أن الموضوع الذي تعلق به الحكم هو الماء مع كون وصف التغيّر واسطه في الثبوت، ولو شك فيه بأنه هل هو واسطه في الثبوت فقط فلازمه نجاسه الماء حتى بعد زوال التغيّر، وهنا وجوب القصر حتى لمن أصبح مقيماً وحاضراً في آخر الوقت، أو كان الوصف عنواناً لتعلق الحكم ثبوتاً وبقاءً، فيمكن فيه الاستصحاب، فيثبت النجاسه في الماء حتى

بعد زوال المتغير.

هذا إذا كان المرجع فى التشخيص هو الدليل الشرعى.

وأما إذا كان المرجع هو العرف: فلا فرق عنده بين هذين الكلامين، لأن الملاك عنده هو أنه عند الشك فى أن رفع اليد عن حكم السابق هل هو نقض للحكم السابق والبقاء مضى عليه أم لا، فيجرى فيه الاستصحاب، سواء كان التعبير بالنحو الأول من تعلق الحكم على الموضوع العوانى، أو كان على النحو الثانى، إذ فى كلا الموردین قد يصدق فى رفع اليد نقض فى بعضٍ وقد لا يصدق، فكل مورد صدق ذلك فيه جاز فيه التمسك بالاستصحاب، وكل ما لا يصدق عليه ذلك لا يحكم فيه بالبقاء.

والتحقيق: إذا عرفت وجه الفرق بين الموردین فى المرجعيته، فنقول:

الظاهر كون المرجع هو رأى العرف دون الدليل الشرعى، لما قد عرفت فى صحىحتى زواره بيان ملاك جريان الاستصحاب، وهو صدق النقض وعدمه، وهو لا يكون إلا بنظر العرف وأنه المقدم على الدليل الشرعى.

قد يقال: بأنه لا وجه لجعل العرف مقابلاً للعقل أو الدليل الشرعى، لأنه من الواضح أنّ العرف مرجع فى تحديد مفاهيم الألفاظ وتشخيص مداليلها بعد مدخله للعقل فى ذلك، كما أنه لا عبره بالمسامحات العرفيه فى باب التطبيقات، ولزوم كون التعويل فيها على النظر العقلى الدقى. ولذلك نقول:

١- إن أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه فى معرفه معنى موضوع

الدليل وتشخيص مفهومه فهو صحيح، إلا أنه لا يختص بباب الاستصحاب، لأن العرف مرجع في تشخيص المفاهيم وتحديد مداليلها في القضايا الشرعية مطلقاً، لا خصوص الاستصحاب.

٢- وان أريد من المرجوع إليه هو الرجوع إليه فيما يتسامح فيه، ويراه من مصاديق موضوع الدليل في مقام التطبيق، مع عدم كونه بالنظر الدقي من مصاديقه، نظير اطلاق مفهوم الكر والفرسخ على ما ينقض أو يزيد بقليل على المقدار أو الوزن المحدود، فمن الواضح أنه لا عبره بالمسامحات العرفية في باب التطبيقات بعد تشخيص المفاهيم.

والجواب عنه: إن الرجوع إلى العرف يكون على معنيين:

أحدهما: إنه مرجع في تشخيص أصل موضوع الدليل الأول ومفاهيمه، فلا اشكال أنه هو المرجع في عموم الموارد، ولا اختصاص له بباب الاستصحاب، ولكن المراد هنا ليس تشخيص موضوع الدليل الأول، بل المقصود هو تشخيص وحده القضية موضوعاً وحكماً بالنظر إلى صدق النقض وعدمه، لأن الأوصاف بالنسبة إلى الموضوعات تكون على قسمين:

تاره: تكون على نحو يكون وجود الوصف من مقدماته، بحيث لو انتفى الوصف ينتفى الموصوف، فيرفع اليد عن الحكم السابق في مثله ما لو يكون نقضاً للحكم السابق، مثل وصف الكليته القائم على الجسم الخارجى الواقع فى الملح.

وأخرى: ما لا يكون الوصف من مقومات الموضوع، بل كان من حالاته

بحيث لو رفع اليد عن حكمه السابق في ظرف الشك، كان ذلك نقضاً لليقين بالشك، ولعل وصف التغير عرفاً لو رفع اليد عن نجاسته المتيقنه السابقه يكون ذلك نقضاً لليقين وعليه فالمراد بكون العرف هو المرجع أى مرجع في تشخيص الوحده بلحاظ الدليل الثانى وهو البقاء وعدمه، لا فى تشخيص الموضوع ولا فى المسامحات العرفيه فى التطبيقات حتى يقال بعدم حجيه.

وبالجملة: يثبت من جميع ما ذكرنا أنّ المرجع فى صدق الوحده فى القضيتين وعدمه هو العرف لا العقل ولا الدليل الشرعى، والله العالم.

### البحث عن لزوم فعلية المستصحب

الأمر الثانى: - من الأمور المعتره فى الاستصحاب - هو كون اليقين بالقضيه المستصحبه حال اجراء الأصل متيقناً فعلياً لوجود المستصحب فى السابق حتى يكون شكّه فى البقاء.

وهذا ممّا لا اشكال فيه ولا كلام، لكن الذى ينبغى أن يبحث فيه هو أنّ الأخبار الوارده فى حجيه الاستصحاب هل هى مختصه بالاستصحاب فقط، أو يعمّ فيشمل غيره من قاعده اليقين التى هى عبارته عن سرايه الشك إلى نفس اليقين السابق فى زمانه حتى زال اليقين الذى كان ثابتاً فى ذلك الزمان، والذى قد يُسمّى بالشك السارى، فليس الشك فى القاعده شكاً فى البقاء، بل هو شك فى الحدوث الموجب لزوال اليقين فى ظرفه، وهو مثل ما لو تيقن بعداله زيد فى يوم الجمعة، ثم

شك في يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة. بل ويشمل غير قاعده اليقين وهو مثل ما لو شك في الحدوث والبقاء كليهما، كما في المثال المفروض، إلا- أنه شك في عدالته في يوم الجمعة في يوم السبت، حيث أن لازم شمول الأخبار لمثلها هو وجوب ترتيب الأثر لليقين، سواءً كان الشك في الحدوث فقط ممّا في القاعده، أو في البقاء فقط كالاستصحاب، أو في كليهما كما في الأمر الثالث من اشتماله لجهه الاستصحاب ولجهه القاعده.

أقول: والكلام في ذلك يقع في مقامين:

تاره: في أصل امكان الجمع بين اللحاظين أو اللحاظات في الأخبار حتى يشمل لهما أولهما.

وأخرى: بعد الفراغ عن الامكان هل الاخبار في مقام الاثبات والاستظهار شامله لذلك أو أنّها مختصه بالاستصحاب.

البحث في المقام الأول: فقد ادّعى الاستحاله في الجمع بين القاعدتين أو ازيد على تقريرات متفاوتة، فلا بأس بذكر كل واحدٍ منهما، وملاحظه دليله من الصحه والسقم، وبيان المختار في ذلك.

التقرير الأول: وهو ما ذكره الشيخ قدس سره في فرائده، قال ما خلاصه: (إنّه لا يمكن الجمع بين القاعدتين في جمله: (لا تنقض اليقين بالشك) لأنّ المناط في القاعدتين مختلف غير ممكن الجمع في لحاظ واحد، لأنّ المناط في الاستصحاب اتحاد متعلق اليقين والشك مع قطع النظر عن الزمان، ومناط القاعده اتحاد



متعلقهما من جهة الزمان، ولا يمكن الجمع بينهما في مثل قوله: (فليمض على يقينه) لأنّ المضيّ في الاستصحاب يكون بمعنى ترتيب آثار البقاء من غير نظرٍ إلى الحدوث، وفي القاعده بمعنى ترتيب آثار الحدوث من غير نظرٍ إلى البقاء، وهما نظران مخالفان ومتعينان غير مجتمعين في الاراده واللحاظ.

فإن قيل: بأنّ المضيّ معنى واحد وهو فرض الشك كعدمه، ويختلف باختلاف المتعلق، فالمضيّ مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشك في البقاء هو الحكم بالبقاء.

قلنا: هذا يصحّ إذا كان فردان من اليقين يكون أحدهما متعلقاً بالحدوث والآخر بالبقاء، وليس الأمر كذلك لأنّ اليقين بعداله زيد يوم الجمعه ليس فردين من اليقين بل هو يقين واحد، ويكون تعدده بالاعتبار، ويكون عموم أفراد اليقين حقيقه باعتبار الأمور الواقعيه كعداله زيد وفسق عمرو، لا باعتبار ملاحظه اليقين بشيء واحد حتى ينحلّ اليقين بعداله زيد إلى فردين، يتعلّق بكلّ واحدٍ منهما شك، فحينئذٍ إن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعه، فالمضيّ على اليقين حكمٌ باستمراره، وإن اعتبر مقيداً فالمضيّ هو الحكم بالحدوث، من غير تعرّض للبقاء، وهذان لا يجتمعان في الاراده انتهى كلامه حسب ما جاء في رسائل المحقق الخميني.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الاشكال.

التقرير الثاني: وهو للمحقق النائيني لاثبات كون اليقين في الاستصحاب

والقاعده واحداً غير متعدد، بأنّ تعدد اليقين إنّما يحصل بتعدّد ما تعلق به من الأمور الحقيقيه والواقعيه مثل عداله زيد وفسق عمرو وقيام بكر، وأمّا إذا كان المتعلق في الموردین شيئاً واحداً مثل عداله زيد فاليقين هنا في الموردین واحد، وان كانت الخصوصيه في كلّ موردٍ متفاوتاً مع الآخر، حيث أن اليقين بعداله الرجل محفوظ في الاستصحاب بعد تحقق الشك، هذا بخلاف اليقين الحاصل في القاعده حيث لا- ينحفظ بعد حصول الشك، ومجرّد هذا الاختلاف لا يوجب التعدد في اليقين، وكونه فردين منه حتّى يشملهم عموم: (لا- تنقض اليقين بالشك) أو عموم دليل: (ما كنت على يقين فامضه كما هو) فإذا صار اليقين واحداً، فلا بدّ أن يشملهم الدليل بعنوان واحد، وهو ليس إلاّ- باليقين المحفوظ حال تحقق الشك، وهو ليس إلاّ الاستصحاب، فلا يشمل القاعده.

التقرير الثالث: وهو للمحقق المزبور بعدم الامكان بأمرٍ آخر وهو إنّ التعبد في الاستصحاب ناظرٌ إلى البقاء في ظرف الشك بعد كون الحدوث محرزاً، والتعبد في القاعده ناظرٌ إلى الحدوث بعد فرض كونه غير محرز، وفرض الاحراز في الحدوث وعدمه ممّا لا يمكن اجتماعهما في دليل واحد ولحاظ فارد.

التقرير الرابع: وهو للمحقق العراقي حيث أشار إلى ذلك بأنّ اليقين في القاعده كان نفسه موضوعاً لترتيب الأثر عليه، فكان اليقين فيه بذاته مطلوباً، بخلاف اليقين في الاستصحاب حيث إنّه طريقيه للمتقين، إذ الأثر كان للمتقين ويحكم بالبقاء عند الشك، فطريقيته محفوظه حتّى بعد حصول الشك بخلاف

اليقين، فكيف يمكن الجمع في اللحاظ بين ما يبقى حال وجود الشك وما لا يبقى، وكيف يمكن الجمع بين ما يكون ملحوظاً بالذات وبالطريقه، فلا- يمكن الجمع بين ما فيه يُنظر وما به يُنظر من الآلى والاستقلالى، فلا- يكون المرجع فى الضمير فى الاستصحاب إلا- بالمسامحه بعدم الوحده فى المتعلق بخلاف القاعده حيث أنّ متعلق اليقين والشك يكون واحداً بالحقيقه، فكيف يمكن الجمع بين المسامحي والحقيقى.

بل قد يؤيد الامتناع أيضاً بالتفاوت بين اليقين حيث إنّ اليقين فى القاعده قد أخذ الزمان قيماً له، أى كان عداله زيد يوم الجمعه محفوظاً فيه، فالشك يوجب زوال القيد، هذا بخلاف اليقين فى الاستصحاب حيث أنّ الزمان فى اليقين والشك متفاوت، والوحده كان فى المتعلق وهو عداله زيد، إلاّ أنه أحدهما كان فى يوم الجمعه والآخر يوم السبت، فالاختلاف فيه كان من حيث الزمان، فكان الزمان فى الاستصحاب ظرفاً له لا قيماً، فكيف يمكن الجمع بين ما يؤخذ الزمان قيماً لليقين والظرف له.

هذا كما عن المحقق الحائرى.

وأما الجواب عن جميع ذلك: هو أن يقال:

أولاً: إنّ الكبرى الموجوده فيما بأيدينا من قضيه (لا تنقض اليقين بالشك) أو (من كان على يقين فامضه كما هو) ليست بصوره الكبرى الكليه ذات الأفراد حتى يقال بأن اليقين فى الموردين ليس بفردين منه بل هو فرد واحد، والاطلاق شموله لكل ما يصدق عليه عنوان اليقين والشك يكون أسهل لانطباقه عليه لما

يصدق عليه أنه يقين وشك، فلا مانع ثبوتاً لو ساعده الاثبات أن يشمله الدليل مثل لفظ «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حيث يشمل حليته كل ما يصدق عليه أنه مبيع كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا كون الكبرى بصوره الكليه مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فمع ذلك نقول إنَّ المأخوذ في الكبرى ليس إلا عنوان اليقين والشك، والنقض ورفع اليد عن الأول بالثاني بأى وجه اتفق، إذ له مصاديق ثلاثه:

تاره بصوره القاعده، وأخرى بصوره الاستصحاب لخصوص البقاء، وثالثه بصوره البقاء والحدوث.

فيصح الخطاب بمن كان له يقينٌ وعَرَضَ له الشك أن يقال له عليك أن لا تعتنى بشكك مطلقاً، أى سواء كان لترتيب آثار البقاء أو لآثار الحدوث أولهما، إذ الاعتناء بالشك في رفع اليد عن اليقين وآثاره، يصدق عليه أنه قد رفع اليد عن اليقين، والاختلاف الموجود في المتعلقات والأفراد لا- يؤثر في عنوان المأخوذ في الدليل، إذ لا نظر في المأخوذ في الكبرى إلا أصل عنوان اليقين والشك من دون توجه إلى الكثرات الموجوده في الخارج والحالات المتفاوته في الواقع، حتى يستلزم الاستحاله التي قد ادعت بما قد عرفت بيانه مفصلاً.

وبالجملة: الجواب عن الجميع هو جواب واحد ويخلصنا عن تلك المحاذير، فثبت من جميع ما ذكرنا عدم وجود محذورٍ ثبوتاً لدعوى شمول الدليل للاستصحاب والقاعده، إلا أن الكلام في مقام الاثبات.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو مقام الاثبات والاستظهار فنقول:

لا اشكال فى أن الأخبار تحوم حول الاستصحاب لا القاعده ولا كليهما ولا مع ثالث، وذلك:

أولاً: إن الأحكام الفعلية تتعلّق بالموضوعات الفعلية، سواءً كانت الأحكام واقعية أو ظاهريه، لوضوح أنه إذا قيل (الخمير حرام) أو إذا قيل (كلّ شيء مشكوك الطهاره والنجاسه ظاهر) فإنه ليس المراد إلا ما كانت خمراً بالفعل ومشكوكاً كذلك لا ما كان كذلك مسابقاً، إذ إرادته ذلك يحتاج إلى دليل مستقل وقرينه خاصه، فهكذا الحال فى المقام إذا ورد أنه (لا تنقض اليقين بالشك) أى لا تنقض اليقين الفعلى بالشك الفعلى، لا ما كان يقيناً سابقاً بالشك الفعلى حتى يشمل مثل القاعده.

نعم، قد يتوهّم: كون المراد هو القاعده فى روايه الخصال، لأنّ قوله: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» كان ظاهراً فى أن اليقين كان متحققاً فزال وقام مقامه الشك.

لكنه أيضاً غير مقبول: لأن هذا التعبير يكون مثل ما فى صحيحه زراره من قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» حيث كان المراد هو المتقدم فى اليقين على الشك، وكون الشك فى البقاء لا فى الحدوث. مضافاً إلى أنّ ذيله تدل على كون المورد هو الاستصحاب، حيث جاء فى ذيل قوله: «الشك لا ينقض اليقين» أو «إنّ اليقين لا يُرفع بالشك».

وعليه، فإن سلّمنا امكان ظهور الصدر فى القاعده يتعارض مع ظهور الذيل فى الاستصحاب فيتساقطان، فلا يبقى ظهور للخبر لا على الاستصحاب ولا على

القاعده، فالمرجع حينئذٍ إلى سائر الأخبار الداله على الاستحباب.

وثانياً: إنَّ ظهور لفظ (النقض) يكون في البقاء، أى ما يقتضى البقاء لولا النقص، وهو لا يناسب إلا مع الاستصحاب، لأن اليقين الموجود في القاعده يزول بواسطه الشك، ولا ينتقض به فإنَّ ظهور الجملة يكون في الاستصحاب فقط، كما هو واضح.

وثالثاً: إنَّ الصحيحه مشتمله على ما يوجب اليقين في الاستصحاب، حيث قد فرض السائل أنه: «لو حُرِّك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم» ممّا يبيّن أن اليقين كان متعلقاً بالطهاره السابقه الموجوده، والشك قد تعلق بالطهاره بعد التحريك، وبرغم ذلك أجابه الامام بأنَّ عليه العمل باليقين، فهو لا ينطبق إلا على الاستحباب، فالأخبار لا يمكن الاستدلال بها إلا على الاستصحاب فقط دون القاعده ولا غيرها من قاعده المقتضى والمانع، لعدم وحده المتعلق في هذه القاعده، لأن اليقين قد تعلق بوجود المقتضى والشك بوجود المانع، وهما أمراً متغايران بخلاف الاستصحاب حيث أنّ متعلق اليقين والشك فيه يكون شيء واحد وهو عداله زيد، إلا أن الاختلاف في الزمان كما لا يخفى.

بل ورابعاً: قد يُدعى، كما عن المحقق الخوئي في مصباحه حيث قال: (لا تشمل الأخبار للقاعده، ولا يمكن ذلك لأنه يقتضى وقوع التعارض للقاعده مع الاستصحاب دائماً، إذ الشك في موارد القاعده مسبوقٌ بيقين يكون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب وهو اليقين بعدم عداله زيد قبل يوم الجمعة، فإذا

حصل الشك في عدالته يوم الجمعة، فالاستصحاب يحكم بمقتضى حجته بعدم العدالة، مع أنّ مقتضى قاعده اليقين هو الحكم بوجود عدالته يوم الجمعة، فلا- محاله يقع التعارض بينهما دائماً، فلا- يمكن اجتماعهما في الحجته في دليل واحد، لأنّ جعل الحجته لمتعارضين بجعل واحد غير معقول.

نعم، يصحّ بدليلين ولو من باب تخصيص دليل الاستصحاب بغير مورد القاعده، حيث يصحّ ذلك في الدليلين بخلاف ما لو كان دليلاً واحداً كما لا يخفى.

نعم، يمكن فرض جريان القاعده في مورد لا- يكون فيه معارضاً بالاستصحاب، ولكنه فارد لا يمكن حمل الأخبار عليه. بل قد ظهر من ذلك أنه لا يمكن أن تشمل الأخبار لحجته الاستصحاب وقاعده المقتضى والمانع لوجود المعارضه بينهما دائماً انتهى كلامه بتقرير من(١).

أقول: ولا يخفى عليك أنّ مسأله اقتضاء حجته القاعدتين وقوع التعارض بينهما ورد في كلام الشيخ قدس سره ، وذكره المحقق الخوئي قدس سره تبعاً له ولكن أورد عليه.

أورد عليه صاحب عنايه الأصول: بقوله: (يرد عليه - مضافاً إلى أنه لا- يقين دائماً بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة كي يحصل التعارض بين القاعدتين على التقريب المذكور - أنّ قاعده اليقين وارده على قاعده الاستصحاب، ورافعه لموضوعها وهو الشك في البقاء ولو تعبدًا، فإنّه إذا أخذنا في المثال بقاعده اليقين ٦.

وبيننا بمقتضاها على حدوث عدالته فى يوم الجمعة وثبوتها فيه، لم يبق شك فى بقاء عدالته المطلقة إلى يوم الجمعة كى يستصحب العدم. وهذا بخلاف ما إذا أخذنا فيه بالاستصحاب، واستصحبنا عدم عدالته المطلقة إلى يوم الجمعة، فقد رفعنا اليد عن قاعده اليقين بلا مخصص لها، وهذا باطل جداً) انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً: إنه لو قلنا بكفايه عدم العدالة المطلقة السابقه الذى كان لكل أحد قبل البلوغ وقبل احراز العدالة، واكتفينا بذلك اليقين السابق، وقبلنا صدق عدم العدالة لمثل هذه الأفراد، ولم نقل بوجود صفه ثالثه غير العدالة والفسق، ففى ذلك كان حكم الاستصحاب مقدّم لتماميه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق، الحاصل بعد تخلل اليقين بالعدالة، فلزوم تقدم الاستصحاب وحجتيه ولو بسبب أخبار أخر، هو رفع الشك عن البقاء، والحكم بعدم العدالة، فلا يبقى مورد لقاعده اليقين فى مثل المورد أبداً، لوجود مثل هذا اليقين دائماً، فمجرد عروض الشك يوجب الحكم بمقتضى الاستصحاب وان قلنا بعدم كفايه ذلك، بل لابد من وجود حاله من العلم بوجود الفسق وعدم العدالة كما قد يعرض، وقد يكون بصوره الشك كما كان تاره بصوره العلم بالعدالة بالنسبه إلى يوم الخميس، فحينئذ لا يقع التعارض أصلاً إلا مع العلم بعدم العدالة ففى ذلك يقتضى ما ذكره.

وثانياً: لو كان الأمر كما قاله لزم منه القول بالاستحاله ثبوتاً كما عليه .



الشيخ قدس سره ، فكيف اثبتتم قبل ذلك بعدم الاستحاله، ثم ادعيتم عدم امكان ذلك كما هو ظاهر كلامكم؟!!

وثالثاً: يمكن القول بالجواز من حيث مقتضى لسان الأخبار المستلزم لحجيه الاستصحاب فيما لا قاعده فيه، وحجيه القاعده فيما لا استصحاب فيه، ففي مورد التعارض يتساقطان والمرجع إلى أصلٍ آخر غيرهما، لا أن لا يكون مفيداً لحجيتها أصلاً كما توهم.

خلاصه الكلام: ما ذكرهما لا يخلوان عن اشكال، فالأولى في وجه عدم الاستظهار هو ما عرفت منا من اشتمال الأخبار على ما لا تدلّ إلا على حجيه الاستصحاب، كما أنّ الأخبار لا تشمل حجيه قاعده المقتضى والمانع لعدم وجود متعلقى اليقين والشك.

### اشتراط جريان الاستصحاب بعدم قيام أماره معتبره

الأمر الثالث: أن لا- يكون المورد ممّا قامت فيه الأماره المعتبره، وإلاّ تقدم الأمارات على الاستصحاب بلا اشكال ولا كلام، والذي ينبغي أن يبحث عنه في المقام هو بيان وجه التقديم، وتوضيح ذلك موقوفٌ على بيان مقدمه. وهى:

إنّ العقلاء إذا لاحظوا نسبه أحد الدليلين مع الآخر:

١- قد لا يُقدّم أحدهما على الآخر بحيث إذا عرض على العقلاء يشاهدون لسانهما متعارضين، ولا يقدّمون أحدهما على الآخر، فحينئذٍ لا بد من التساقط

والرجوع إلى أمر آخر سيجيء بيانه في مبحث التعادل والتراجع.

٢- وقد يرى العقلاء تقديم أحدهما على الآخر، ويلاحظ حال أحدهما مع الآخر وينطبق عليها النسبه بأحد العناوين المشهوره على الألسن وهو التخصيص والتخصيص ص والورود والحكومه، أو التوفيق الواقع فى كلام المحقق الخراسانى قدس سره حيث إن الظاهر أن مراده من التوفيق هو التخصيص كما يظهر من آخر كلامه، وإلا لولا ذلك فإن التوفيق العرفى يتحقق فيما إذا كان الدليلان على نحو لو عرضا على العرف وفق بينهما بحمل أحدهما على الاقتضاء والآخر على العليه التامه ورجع ذلك إلى أقوائه مناط أحد الدليلين على الآخر، وأهميه مقتضيه على الآخر، وذلك لا يكون إلا فى المتزاحمين كما سيجيء بحثه ان شاء الله فى مبحث التعادل والتراجع.

وكيف كان، فالنسب الموجوده فى الدليلين إذا لوحظ بعضها مع بعض يكون بأحد الأمور الأربعة:

الأول: التخصيص، وهو عبارته عن خروج بعض الأفراد عن تحت الدليل موضوعاً بلا حاجه إلى ما يخرجها، وهو مثل خروج زيد الجاهل عن حكم عموم (أكرم العلماء) حيث لا يحتاج عدم وجوب اكرامه إلى دليل (لا تكرم زيد الجاهل) لأنه لم يكن داخلاً تحت العلماء حتى يشملهم الحكم فنحتاج لخروجه إلى دليل مخرج كما هو واضح.

الثانى: التخصيص، وهو عبارته عن اخراج بعض الأفراد عن حكم دليل الآخر مع حفظ فرديته ومصداقيته كما إذا قال: (أكرم العلماء) وكان زيداً عالماً

فاسقاً وأراد اخراجه، فلا بد من اخراجه بقوله: (لا- تكرم زيد الفاسق) أو (العالم الفاسق) بحيث لولا دليل الاخراج لكان عموم دليل (اكرم العلماء) شاملاً له، فالخروج في التخصيص حكماً لا- موضوعي، بخلاف التخصيص حيث يكون الخروج فيه موضوعياً لا حكماً.

الثالث: الورود، وهو عبارة أن يكون أحد الدليلين معدماً ورافعاً لموضوع الدليل الآخر، غايه الأمر هذا الاعدام يكون على قسمين:

تاره: يكون حقيقته كما في تقدم الأمارات على الأصول العمليه كالبرائه العقليه والاحتياط والتخير العقلين، فإن الأماره إذا قامت على حكم أو موضوع ذي حكم، فلا- يبقى معها موضوع لقبح العقاب بلا بيان الذي هو ملاك جريان أصله البرائه العقليه، إذا الأماره حينئذٍ بيان فيرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان، فينقلب اللابيان إلى البيان، وكذلك الموضوع في الاحتياط هو احتمال العقاب وعدم الترجيح، فإذا قامت الأماره يكون قد حصل المؤمن عن العقاب، وصار راجحاً فلا يبقى للاحتياط مورد، وكذلك في أصله التخير فإن موضوعه التخير، فإذا حصل مرجحٌ بواسطه قيام الأماره فلا يبقى تحيّر حينئذٍ، فيقدم عليه فيكون التقدم حينئذٍ بالورود.

وأخرى: يكون بصوره التعبد، كما في تقديم الأمارات على الأصول الشرعيه كالبرائه أو الاستصحاب على احتمالٍ إن قلنا بأنه أصل عملي لا أماره وإلا كان حكمه حينئذٍ كسائر الأمارات، ولعل وجه ما ذهب بعض المتقدمين إلى

وقوع التعارض بين الأمارات والاستصحاب كان من جهه أنهم قد جعلوا حججه الاستصحاب من باب الأماره الظنيه لا الأصل العملى، ولكن قد عرفت فى موضعه بطلان هذا الاحتمال، وأن الاستصحاب حجّه من باب التعبد والأخبار لا من باب بناء العقلاء حتى يصير أماره.

وكيف كان، فوجه تقدم الأماره على الأصول الشرعيه يكون بصوره الورود تعبدًا، لأن العمل بالأماره لا يوجب زوال الشك فى مورد حقيقه ووجداناً بل الحكم بعدم الشك تعبدى، فالعمل بالأماره لا يكون ممّا لا يعلمون أو ليس هو الحكم بنقض اليقين بالشك إن قلنا به على احتمال.

وأما الحكومه: فهى ما إذا كان أحد الدليلين إذا لوحظ مع دليل آخر كان عند العرف على نحو يجعل أحدهما مفسّراً وناظراً للدليل الآخر ومتصرفاً فيه، غايه الأمر قد يكون التصرف والنظر:

تاره: فى موضوعه مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال فى دليل آخر: (العالم الفاسق ليس بعالم).

وأخرى: فى حكمه كما إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال (لا وجوب لآكرام العالم الفاسق).

والفرق بين المخصّص والحاكم، هو:

أن المخصّص يتصرف فى الحكم، ويخرج الفرد عن حكم العالم من دون أن يكون فى نفس الدليل نظراً وتصرفاً فى العالم، بل العرف يُقدّم ظهور الخاص فى

الدلالة على مدلوله من ظهور العالم فى الدلالة، ولذلك يقدم حكمه عليه ويُخرج ذلك الفرد عن حكم العام.

هذا بخلاف دليل الحاكم، حيث أنه لولا دليل المحكوم لما يبقى لدليل الحاكم وجهٌ ولسانٌ، لأنه حيث يكون ناظراً ومتوجهاً إلى دليل المحكوم هذا بخلاف الخاص حيث إنه يتم فى دلالاته ولولم يكن فى البين دليل العام.

وثالثه: كان التصرف فى متعلق دليل المحكوم، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (التسليم عليه ليس باكرام) وأمثال ذلك.

ثم التصرف فى الموضوع: على قسمين:

١- قد يكون بصوره التضييق، مثل ما لو قال بعد (أكرم العلماء)، (إنّ زيدا العالم الفاسق ليس بعالم).

٢- أو كان بصوره التوسعه والتعميم، مثل أن يقول بعد قوله: (أكرم العلماء) (إنّ ولد العالم عالم).

ثم لا- فرق فى الحكومه بين كون الحكم من الأحكام الواقعيه من الوجوب والحرمة المتعلقان بالأشياء بحسب الحكم الأوّلى، أو كان بصوره الأحكام الظاهريه، مثل أن يكون الحكم من الشارع هو الطهاره فى كلّ مشكوك الطهاره والنجاسه، فورد دليل أنّ هذا الحكم الظاهرى إنّما يصحّ عمّن لا يكون كثير الشك والسهو، ففيه لا يحكم بالطهاره، حيث لا اعتبار بشكّه أصلاً، كما قد يفعل ذلك فى الأحكام الواقعيه حيث ورد قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» بالنسبه إلى الدليل

الوارد فى الشكوك أو أنه عند الشك يبنى على الأكثر لولم يكن هذا حكماً ظاهرياً، أو: «لا سهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو» بالنظر إلى حكم القراءه والأجزاء.

وبالجملة: لا فرق فى التضييق والتعميم فى الموضوع أو الحكم أن يكون فى الأحكام الواقعيه أو فى الأحكام الظاهريه.

ومن أفراد الحكومه على نحو التضييق حكومه لا- ضرر ولا- حرج والعسر وغير ذلك بالنسبه إلى الأحكام الأوليه من الوجوب والحرمة فى كلّ موردٍ، حيث إنّ تلك الأدله ناظره إلى تلك الأحكام، لأنها من العناوين المنطبقه على تلك الأحكام إذ لولا الأحكام لما كانت لتلك العناوين مورد كما لا يخفى.

كما أنّ النظاره اللازمه فى دليل الحكم لا يعتبر أن يكون لفظياً، بل قد تكون النظاره لبيئاً، أى العقلاء إذا لاحظوا الدليل مع دليل الحاكم يفهمون منه الحكومه والنظاره، فهو أيضاً كافٍ فى الحكومه، فلا تحتاج الحكومه إلى التفسير بمثل اداه التفسير ونحوها.

إذا عرفت هذه المقدمه، فنقول: إنّ أكثر الأصوليين تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره - وهم مثل المحقق النائيني والعراقي والخوئي وغيرهم، بل وكذلك المحقق الخميني - ذهبوا إلى الحكومه إلاّ الأخير قال بأنّ نتيجتها الورود، خلافاً للمحقق الخراساني قدس سره والفيروزآبادي وبعض آخر بالورود فقط، وعله الاختلاف هو ملاحظتهم حال دليل الاستصحاب مع دليل الأماره، حيث إنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

إن كان المقصود منه هو الحجّة واللاحجّه، أو كالشك مثل الظن غير المعبر، فحينئذٍ إذا قامت الأماره وهى الحجّه فرفع اليد عن الحاله السابقه بواسطه الأماره يكون من باب رفع اليد عن الحجّه بالحجّه، فيصير حينئذٍ نقضاً لليقين باليقين لا بالشك، فحينئذٍ يكون وجه التقدم بهذا التقريب هو الورود لكن بلسان الأماره حيث لا يوجب زوال الشك حقيقه بل يزول تعديداً، فبالنظر إلى ذلك يطلق عليه الحكومه، وقد عرفت منّا سابقاً بأنه لا يعتبر فى دليل الحاكم أن يكون ناظراً بدليل لفظى بل يكفى ذلك ثبأ أى حتى إذا كان العرف يفهم ذلك منه، ولعلّ الشيخ قدس سره حيث يتردد فى ذلك ويقرّر تاره بالحكومه وأخرى بالورود وكان لاحاطته بذلك.

وكيف كان، الحق على ذلك المبني كونه وروداً بالنتيجه، إلا انه يعدّ بصوره الحكومه من حيث الجمع بين الدليلين، لأن العمل بالأماره وفاقاً أو خلافاً ليس عملاً بالشك بل هو عمل بالحجّه، فاحتمال اعتبار لزوم صفه اليقين حتى لا يكون وجه تقدمها عليه إلاّ بالتعبد والحكومه فقط - كما نقله بعض - إن كان المراد هو المتقين، فيعتبر كون النقض بمثله وليست الأماره محصّيله له، فلا بد من كون تقديمها عليه بصوره الحكومه لا يناسب مع ما قدّمناه سابقاً من أنّ الظن غير المعبر حكمه حكم الشك، كما أنّ الدليل المعبر القائم على شىء يكون بمنزله اليقين، حيث لا يناسب ذلك إلاّ جعل اليقين كفايه عن الحجّه والشك عمّا لا حجّه، فلا يساعده إلاّ مع الورود فى النتيجه بطريق الحكومه، أى نظاره دليل الأماره ثبأ عند العقلاء على الدليل المحكوم وهو الاستصحاب، وهذا المبني يتّحد مع مسلك

المحقق الخميني، ولعله هذا هو المراد من كلام المحقق الخراساني من الورود بحيث لا- يزاحم صدق الحكومه عليه بلحاظ النظاره الموجوده في دليل الأماره ولو بالملازمه العرفيه أو العقليه، حيث يُسمّى بالنظاره اللبّيه.

نعم، لو كان قصد المحقق الخراساني قدس سره من الورود بيان شرطيه النظاره اللفظيه في دليل الحاكم على المحكوم، كان مخالفنا لمسلكتنا.

كما أنّ مختارنا قد يتفق مع مسلك المحقق الخميني من كون تقديم الأماره على الاستصحاب والأصول الشرعيه يكون الحكومه ونتيجه الورود، إلا- أنه قد يخالفه في بيان الضابطه في لسان دليل الحاكم والمحكوم، حيث جعل الضابط كون دليل الحاكم متعرضاً لحيشه من حيثيات دليل المحكوم، في حال أن لا يكون دليل المحكوم متعرضاً له من التعرض في الموضوع أو المحمول أو المتعلق أو المراحل السابقه على الحكم أو اللاحقه له، مثل أن يقول دليل الحاكم: (إنّ فلاناً عالم) أو (ليس بعالم) لللاحق وعدمه في مثل: (أكرم العلماء) المسمّى بدليل المحكوم، ثم جعل منه تقديم دليل الحرج على الأدله الأوليه وأمثال ذلك.

خلافاً لمسلكتنا في الدليل وبيان الملاك في الحكومه، حيث ذكرنا آنفاً أنّ دليل الحاكم على نحو لا مورد له لولا دليل المحكوم عند عرضهما على العرف والعقلاء، فمثل هذين الدليلين لا تلاحظ النسبه بينهما، ولا أقوائيه الظهور في الدلاله لأحدهما، كما هو الحال في التخصيص والعموم، أو التقييد والاطلاق ونظائر ذلك:



أقول: والسّرّ في عدولنا عن كلامه، عدم تماميه كليّه كلامه قدس سره ، لوضوح أنّ دليلى الحرج ولا ضرر مقدمان على الأدله والأحكام الأوّليه، وليس فيهما تلك الضابطه لوضوح أنّ مقتضى اطلاق الأدله الأوّليه هو شمول الحكم لجميع أفراد الموضوع في تمام حالاته بمقتضى أصاله الاطلاق، وجريان مقدمات الحكمه بالنظر إلى الأحوال، فحينئذٍ وجه تقدّم دليل لا حرج ولا ضرر عليها ليس بملاك أنّه لم يكن دليل المحكوم متعرّضاً لما يتعرض له دليل الحاكم، ولذلك عدلنا إلى ما قلناه، إذ يصحّ أن يقال إنّ لا مورد لدليل الحاكم - وهو دليلى لا حرج ولا ضرر - لولا دليل المحكوم وهو الحكم الأوّلى.

فإذا تمّ ذلك في الاستصحاب يظهر وجه حكم تقدّم الأمارات على سائر الأصول الشرعيّه من البراءه وأصاله الاحتياط في الموافق والمخالف لوحده المناط، كما لا يخفى.

### مناقشه حول سبب تقدّم الأماره على الاستصحاب

اشكال: قد يُستشكل في وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب بالورود، بأنّه لا- يبقى موردٌ للاستصحاب مع جريان الأماره وتقدمها، وعليه فلماذا لا نعمل بمقتضى القاعده ونأخذ بالاستصحاب أوّلاً ونحكم بالبقاء بالنسبه إلى الحاله السابقه ووجوب العمل بها مع عدم اليقين بارتفاعها، سواءً كان هناك الأماره الفلانيه أم لا؟ فإنّه بهذه الطريقه نحكم بالبقاء ونرفع الشك فلا يبقى مورد للأماره

حتى لتقدّم على الاستصحاب.

هذا كما نقله الشيخ رحمه الله بصوره قد يقال.

جواب المحقق الخراساني قدس سره : إنّ المرجح هو تقديم جانب الأماره على الاستصحاب، لأننا لو أخذنا بالأماره فلا يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع الاستصحاب وهو الشك، فيكون حينئذٍ نقض اليقين باليقين التعبدى، وهذا ليس فيه محذور، بخلاف ما لو أخذنا بجانب الاستصحاب، ورفعنا اليد عن الأماره:

فان كان ذلك بدون خروج الأماره عن دليل الاعتبار لزم من هذا تخصيصاً بلا مخصّص، لأنّ دليل الاعتبار يلزمنا بتقديم الأماره، فبأى وجه رفعنا اليد عنه ومخصّصنا فى المورد، فلم يكن ذلك هذا إلاّ تخصيصاً بلا مخصّص.

وان كان لأجل الاستصحاب وكونه مخصصاً لأدله اعتبارها، فهذا يستلزم الدور، لأنّ مخصّصه الاستصحاب للأماره موقوفه على اعتبار الاستصحاب حتّى مع وجود الأماره، واعتبار الاستصحاب مع الأماره موقوف على مخصّصته لها، وإلاّ فلا. مورد للاستصحاب مع الأماره، وهو دور.

والنتيجه: فى مورد الاجتماع لا بدّ من الأخذ بالأماره لا الاستصحاب لئلا يلزم محذور التخصيص بلا مخصّص، أو التخصيص على وجهٍ دائر.

دفاع الشيخ رحمه الله : الفرار من هذا الاشكال موقوفٌ على القول بحكومته دليل الأماره على الاستصحاب، وحيث أنّها ناظره له فلا وجه لتوهم تقدّم جانب الاستصحاب على الأماره.

أورد عليه المحقق الخراساني بايرادين:

الاييراد الأول: أنه لا بد في الحكومه من وجود صفه النظر والشرح في الدليل الحاكم، ولا نظر لدليل الأماره على مدلول دليل الاستصحاب اثباتاً، وإن فيه النظر ثبوتاً لدلالته على الغاء الاستصحاب ثبوتاً وواقعاً، لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل بالاستصحاب لو كان على خلافها:

وفيه: قد عرفت جوابه بأنّ النظر لا يلزم أن يكون لفظياً بل يكفي حتى ولو كان لبيّاً، أي كان الأمر عند العرف والعقلاء كذلك، وهو موجود.

وثانياً: إنّه لو كانت الحكومه ثابتة - على ما ذكره الشيخ في الأماره - على الاستصحاب، لزم أن تختصّ بما إذا كان الاستصحاب مخالفاً للأماره، دون ما إذا كان موافقاً لها، وذلك لعدم منافاه وجوب العمل بها حينئذٍ مع وجوب العمل به، ولا أظنّ أن يلتزم به الشيخ قدس سره في المقام.

وفيه: جوابه يظهر مما ذكرنا، لأنّه بعد قيام الأماره على وفق الحاله السابقه، وحكمت بأنه باقٍ عليها، فلا يبقى حينئذٍ شك للمكلف حتى يقال إنّه كان متيقناً بالحاله السابقه والآن هو شك، إذا لا شك له حينئذٍ بل له يقين، غايه الأمر كان اليقين السابق حقيقياً والآن تعبدى، وهذا لا يوجب الاشكال كما لا يخفى.

## النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه

يقع البحث فى المقام عن ثلاثه أمور:

١- الوقوف على النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه من البراءه والاحتياط والتخير من النقليه والعقليه.

٢- ثم بيان التعارض بين الاستصحابين.

٣- ثم بيان حال تقدم القواعد الفقهيه من قاعدتى الفراغ والتجاوز وأصاله الصحه والقرعه على الاستصحاب.

البحث الأول: فى ملاحظه النسبه بين الاستصحاب والأصول العمليه:

فالعقليه منها غير مشتبه لأحدٍ بأنّ التقدم فيه يكون بالورود، لوضوح أنّ ملاك البرائه العقليه هو قبح العقاب بلا بيان، وحيث أنّ الحكم بالبقاء والعلم التبعدى فى الاستصحاب هو حجه وبيان لاستمرار الحكم، فيكون الاستصحاب ارداداً عليها لكونه بياناً وحجّه على الحكم.

وهكذا تقديمه على الاحتياط أيضاً لا خلاف فيه، لأنّ ملاك احتمال الضرر، والاستصحاب هو حجّه ومؤمّن عن العقاب، فلا يبقى للاحتمال حينئذٍ محلاً مع وجود الاستصحاب، لأنه مؤمّن.

وهكذا الحال إذا جرى الاستصحاب فى أحد طرفى التخير، فإنه لا يبقى

معه تحيّر لترجيحه به، فيخرج بذلك عن التخيير.

وبالجملة: تقديم الاستصحاب على الأصول العمليه العقلية بالورود أمرٌ ثابت ولا خلاف فيه.

وأما تقدمه على الأصول النقلية: ففي البراءة الشرعية مثل قوله: «رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون» قد يقال إنّه يكون بصوره الحكومه إن كان دليل الاستصحاب في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» ناظراً بلفظه إلى الغاء الشك في رفع ما لا يعلم، فيكون معنى (لا تنقض) الغاء احتمال الخلاف الذي كان في البراءة.

هذا كما عليه من ذهب إلى الحكومه في تقديم الأمارات على الاستصحاب، خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث ذهب إلى ما تقدم الأمارات على الاستصحاب بنحو الورود باعتبار أنّ تقدّم الاستصحاب عليها لا يستلزم إلّا عدم موردٍ لها في موضع الاستصحاب، لأنّ غايه البراءة الشرعية هو العلم، وهو أعم من الوجداني التبعدي حيث أنّ الاستصحاب معدودٌ من الأصول المحرزه، بخلاف البراءة التي هي ليس إلّا- بيان وظيفه الجاهل ومن لا- حجّه له على الحكم، فإذا بلغ إليه الحجّه بالاستصحاب، يحصل له العلم التبعدي بالحكم، ويرتفع عند عنوان عدم العلم وعدم الحجّه، فيكون وارداً، فمثل ذلك يجري في أصاله الاحتياط، إذ بواسطه الاستصحاب يحصل العلم بالمؤمن، وهكذا في أصاله التخيير، إذ بواسطه جريانه يخرج الشخص عن التحيّر ويترجّح ما قام به من خلال الاستصحاب.

هذا إذا بنينا الاستصحاب عليها.

وأما لو عكسنا الأمر بأن قدمنا الأصول الشرعيه على الاستصحاب فإنه يلزم أحد المحذورين: إما تخصيص بلا مخصص، أو تخصيص على وجه دائر.

بيانه: إن رفع اليد عن العمل بالاستصحاب فيما كان في مورده البراءه أو الاحتياط أو التخيير، إن كان من دون دخل تلك الأصول في رفع اليد عن الاستصحاب، لزم منه تخصيص بلا مخصص، لأن ترك العمل بعموم خطاب (لا تنقض) في مورد الأصول يكون بلا وجه، وهو تخصيص بلا وجود مخصص، وإن كان بواسطه تخصيص تلك الأصول هذا العموم، لا بد أن يكون تخصيصها له من وجود اعتبار الأصول مع وجود الاستصحاب، ووجود الاعتبار للأصول موقوف على تحقق تخصيص العموم في خطاب (لا تنقض) وإلا يمنع عن اعتبارها، فاعتبارها موقوف على تخصيصها للاستصحاب، وتخصيصها موقوف على بقاء اعتبارها مع الاستصحاب، وهذا دور باطل، كما عرفت شبيهه في تقدم الأمارات على الاستصحاب.

أقول: لكن قد عرفت منا في تلك المسأله أن الحاصل هو الحكومه بنتيجه الورود، هكذا يكون الحال فيما نحن فيه كما عليه المحقق الخميني، لأن مفاد (لا تنقض) يدل على أن اليقين باق ولم ينتقض بالشك، ولا أهميه للشك من نقضه، فبقاء اليقين في ظرف الشك لا يكون حقيقياً حتى يكون وروداً حقيقه، بل يكون بقاءه تعديداً ومن ناحيه أن غايه الأصول هو تحصيل الحجّه والعلم ولو تعبداً على الحكم، وبالأستصحاب يحصل ذلك، فيكون وروداً. ومفاد الأصول ليس إلا تعيين

الوظيفة عند عدم قيام الحجة، فحيث قامت الحجة وهو الاستصحاب فلا يبقى لها موضوع كما لا يخفى.

هذا إذا قلنا بأن حججه الاستصحاب ثابتته من باب الأصل والتعبد بالأخبار، وأمّا قلنا بأنّ اعتباره من الأمارات كما عليه بعض المتقدمين، فتقدمه على الأصول النقلية يكون كتقدم الأمارات على الاستصحاب الذي قد عرفت بحثه فيما سبق إذا كان أصلاً، لأنّ تقدم الأمارات على الأصول يكون بالحكومه بنتيجه الورود، كما سبق بيانه ولا حاجة حينئذٍ إلى مزيد بحث ونقض واطرام.

\*\*\*

## تعارض الاستصحابين

البحث الثانى: ويقع الكلام فيه عن تعارض الاستصحابين.

أقول: إنّ الشك فى بقاء أحد المستصحبين يتصور على أنحاء:

تاره: يكون التنافى بين الاستصحابين بحسب مقام الامتثال لا مقام الجعل، وهو الأوّل الذى ينبغى أن يبحث عنه دون الثانى، لأن التنافى فى الثانى يرجع إلى التنافى الذاتى مثل جعل أمرٍ يوجب اجتماع النقيضين أو الضدين كجعل وجوب شىء مع جعل حرمة، أو مع جعل عدم وجوبه، وهو ليس مورد البحث.

وأخرى: يكون التنافى بين الاستصحابين من حيث الجعل إذا كان بالعرض، مثل ما لو علم المكلف اجماًلاً أنه لم يجب عليه يوم الجمعة إلاّ- أحد التكليفين من صلاة الجمعة أو الظهر، فاستصحاب وجوبها يوجب التعارض بينهما بواسطة وجود هذا العلم الاجمالي، لعدم امكان الوجود إلاّ- لأحدهما، وإلاّ- لولا- ذلك لم يكن تنافياً وجوبهما ذاتاً، وهو أيضاً خارج عن محل الكلام والنقض ولا ابرام.

وثالثه: يقع التعارض والتنافى بين الاستصحابين فى مقام الامتثال، أى التعارض لم يكن ذاتياً بل كان لأجل عجز المكلف عن امتثالهما والعمل بهما، كما إذا شك فى بقاء نجاسة المسجد وارتفاعها بالمطر مثلاً مع الشك فى اتیان الصلاة وهو فى الوقت، حيث يزاحم جريان هذين الاستصحابين للمكلف فى وقت واحد، حيث لا- يقدر على امتثال كلٍ من تطهير المسجد والاتیان بالصلاة فى



الوقت الواحد، إذ التكليف ههنا ليس إلا الأخذ بالأهم منهما.

توهم: عدم جواز اجراء تقديم الأهم على غيره هنا، لأن شمول خطاب (لا تنقض) لكل من وجوب الازاله ووجوب الصلاه يكون على السواء، فلا يجوز تقديم الأول على الثانى.

ممنوع: لأن جوابه يظهر لمن كان له أدنى تأمل لأن الاستصحاب لا يحكم إلا بما حكم به الدليل الأولى، فإذا كان الوجوب فى الازاله فيه أهم فالاستصحاب يحكم ببقاء ذلك الوجوب بتلك الخصوصيه، فكما أنه لو كان عالماً وجداناً بذلك الوجوب تقدّم على وجوب اتيان الصلاه، هكذا يكون فى الوجوب المستفاد من الاستصحاب، كما هو واضح ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

ومثل هذا التنافى أيضاً خارج عن محل الكلام، لأن التنافى بينهما ليس من جهة عدم كون الملاك إلا فى أحدهما، بل الملاك موجود فى كليهما فى عالم الثبوت والجعل، غايه الأمر المكلف عاجز عن اتيانهما فى مقام الامتثال، فيصير حينئذٍ من المتزاحمين لا المتعارضين كما لا يخفى.

ورابعه: ما يكون تعارض الاستصحابيين بلحاظ الجعل ومقام التشريع، إلا أن الشك فى بقاء أحد المستصحيين مسبب عن شىء آخر، وهو يتصور على قسمين:

تاره: يكون الشك فى بقاء أحدهما مسبباً عن الشك فى بقاء السبب.

وأخرى: ما يكون الشك فى بقاء كل من المستصحيين مسبباً عن أمر ثالث.

وأما توهم: كون الشك فى كل منهما مسبباً عن الشك فى الآخر - كما قيل -

من باب الشك في عموم كل من العامين من وجه مسبب عن الشك في عموم الآخر.

فاسدٌ جداً: إذ لا يمكن أن تكون علّة الشيء معلوله، لأن مقتضى كون هذا الشك مسبباً عن الآخر هو كون الآخر علّة وهو معلول، مع أن مقتضى فرض عكسه كون الآخر معلولاً، وهو غير معقول.

وما سمعت في الشك في عموم أحد العامين من وجه، وأنه مسبب عن العلم الاجمالي بعدم اراده العموم إلا في أحدهما لامتناع اراده العموم في كل منهما ثبوتاً في مقام التشريع، فهذا العلم يوجب الشك فيهما، لا أن يكون شك كل منهما مسبباً عن الشك في عموم الآخر.

ثم على فرض كون الشك في أحدهما - أي أحد المستصحين - مسبباً عن الشك في الآخر، فإنه يكون على قسمين:

أحدهما: ما كانت السببيّة بينهما عقلياً لا شرعياً فهذا أيضاً خارج عن مورد البحث، أي لا يكون الاستصحاب الجارى في السبب موجباً لاعدام الاستصحاب في المسبب، لأن السببيّة ليست شرعية، ولأجل ذلك قلنا بجريان الاستصحاب في الكلى القسم الثانى إذا شك في بقاءه لأجل الشك في حدوث الفرد الباقي، مع أنّ الدليل والاستصحاب الجارى في الفرد يفيد عدم تحقق الفرد الباقي، وهو لا يوجب عدم جريان استصحاب الكلى فيه وليس إلا من جهه أن السببيه وان كانت مسلّمه، إلا أنها عقليه لا شرعيه ذلك، ودليل (لا تنقض) في الاستصحاب لا يشمل إلا ما كان الأثر المترتب عليه شرعياً لا عقلياً وعرفياً، وعليه فهذا القسم خارج

عن مورد الكلام، بخلاف القسم الثانى وهو ما لو كانت السببىه شرعيه كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

الآخر: ما لو كان الشك فى أحدهما لأجل الشك فى الآخر إلا ان رفع الشك فى أحدهما لم يوجب زوال الشك ورفعهُ عن الآخر، وهو كما لو شك فى جواز الصلاه فى جلد حيوانٍ لأجل الشك فى كونه من مأكول اللحم وعدمه، فإن الشك فى جواز الصلاه مسبّب عن الشك فى كونه من مأكول اللحم، وجواز الصلاه فيه يكون من آثار حليته لحمه، إلا أنه إذا حرزت حليه لحمه بالأصل أى بأصالة الحل لا يترتب عليه الحكم بجواز الصلاه فيه.

وتوهم: أنه يترتب عليه جواز الصلاه يعدّ توهمًا فاسدًا.

وجه الفساد: أن أصالة الحل لا يفيد إلا الترخيص الفعلى بمعنى عدم العقاب، وعلى تقدير حرمة واقعاً وجواز الصلاه فيه، فهو ليس من الآثار المترتبة على الحليته الفعلية، بل آثار الحليته الفعلية جواز أكله كما لو اضطرّ إلى أكل لحم الأسد مثلاً فإن الأصل يحكم بحليه أكله للاضطرار، إلا أنه لا يفيد جواز اتيان الصلاه فيه، كما أن حرمة لحم الغنم لانسانٍ لأجل اضراره عليه، لا يوجب عدم جواز اتيان الصلاه فما يتطلّخ به أو فى جلده.

نعم، لو كان حيوان مميّا حلّ لحمه بطبعه، وشك فى بقاء حليه للشك فى عروض ما يوجب حرمة كالجّل ووطء الانسان له، جرى فيه استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمة، ويحكم ببقاء الحليه الأصلية، ويترتب عليه جواز

الصلاه فى جلده أيضاً.

وهذا القسم أيضاً ليس مما نبحت عن حكمه فى المقام لوضوح أمره.

وبالجملة: وكيف كان، فالتعارض بين الاستصحابين الذى يكون الشك فى أحدهما مسبباً عن الشك فى الآخر بحيث كان الشك فى الآخر من الآثار المترتبة على الشك فى السبب، بحيث لو زال الشك عن السبب أوجب زوال الشك من المسبب، هو مورد البحث والكلام فى المقام لا غيره من أفراد السبب والمسبب، فنقول:

إنّ تقدم الأصل السببى على المسببى فى هذا المورد مورد وفاق بين المتأخرين من الأصوليين، ولم يلتزم أحد منهم على وقوع التعارض بينهما، إلا أن الكلام فى بيان وجه التقديم، فقد سلك فى ذلك كل إلى مسلك، فلا بأس بذكره حتى نبحت عن كل واحد ثم نبين المختار عندنا.

المسلك الأول: وهو للمحقق النائينى حيث التزم أن الأصل الجارى فى السبب - مثل استصحاب الكريه فى الماء المغسول به الثوب النجس، أو استصحاب الطهاره فى الماء المزبور مع تلك الخصوصيه - يوجب كونه داخلياً فى عموم (لا تنقض اليقين بالشك)، فبعد شمول الدليل لمثله يوجب كون الحكم فيه هو وجوب ترتيب الأثر وأثر الأثر عليه، ومن هذا الأخير الأثر المسبب الشرعى لذلك السبب، فشموله له يوجب زوال الشك عن المسبب، فيكون الأصل الجارى فى السبب حاكماً له.

هذا كما صرح به المحقق النائينى فى فوائده، ثم طرح اشكالاً فقال:

(وتوهم: أن الحكومه متوقفه على تعدد الدليل ليكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر ومفسيراً لمدلوله، فلا يعقل الحكومه فى دليل واحد، لأنه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وكون الدليل الواحد شارحاً ومفسيراً لنفسه، وعليه فالأصل السببى لا يمكن أن يكون حاكماً على الأصل المسببى مع اتحاد دليل اعتبارهما.

ممنوع: وفساده غير خفى لأن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» عام انحلالى ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد اليقين والشك فى الخارج، فهو بالنسبه إلى الشك السببى والمسببى بمنزله دليلين متغايرين، كما إذا كان لكل منهما دليل يخصه من أول الأمر، فيكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل الآخر وحاكماً عليه، وأما حديث اعتبار الشرح والتفسير فى الحكومه فقد عرفت ما فيه، وسيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، لأن دليل (لا تنقض اليقين بالشك) لا يتعرض إلا للحكم بالبقاء تعديداً، يعنى أنه يعامل مع اليقين استمراراً كاليقين سابقاً بحيث لا يكون المستفاد منه إلا بلحاظ التعيد بالبقاء، من دون أن يكون لسانه ترتيب الأثر على المستصحب، سواء كان الأثر شرعياً أو عقلياً أو عادياً كما مر تفصيله فى بحث أصل المثبت.

كما قد يؤيد ذلك بل يدل عليه: أن جريان الاستصحاب فى الأحكام ٦.

والموضوعات يكون على حدّ سواء وبلسان واحد، مع أنّ ترتيب الآثار يناسب مع الاستصحاب فى الموضوع لا- فى الحكم، لوضوح أنه لا يصحّ أن يقال فى الأحكام رتب عليها الآثار، وعليه فليس الاستصحاب فيه إلّا بما فى الموضوعات من أن جريانه فيه كما يوجب تنقيح الحكم ومثبّاً له تعبّداً، فكذلك فى استصحاب الموضوعات، فىكون معناه تحقّقه تعبّداً، وبعد تحقّقه يترتب عليه أثره.

وبالجملة: لا بد أن يكون وجه التقدّم غير ما ذكره المحقّق المزبور من شمول دليل (لا تنقض) للأصل المسبّبى، لزوال الشك من المسبّب الذى كان داخلاً فى حديث الاستصحاب، إلّا- أنه لا يبقى له شك بعد جريان الأصل فى السبب حتّى يشمل دليل الاستصحاب لأجل الحكومه.

المسلك الثانى: وهو الذى اختاره المحقّق الخراسانى فى وجه تقدّم الأصل فى السبب على الأصل فى المسبّب، وهو الحكومه بنتيجة الورود، وإنّ عبّر قدس سره عنها بالورود فقط.

بيان مراده: يقول رحمه الله إنّ الثوب النجس المغسول بالماء المشكوك الطهاره، فإنّه بعد استصحابها إن حكم بتقديم ذلك الاستصحاب على استصحاب النجاسه، فلا يوجب شيئاً إلّا عدم بقاء المورد للمستصحب فى ناحيه المسبّب، هذا بخلاف ما لو أخذنا باستصحاب النجاسه فى المسبّب، فلو أخذ به وحكم بنجاسه الماء صار من الأصل المثبت، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو حكما بذلك يوجب السؤال عن وجه ترك الأخذ باستصحاب

طهاره الماء:

فان كان رفع اليد منه بلا وجه، فيوجب تخصيصاً بلا مخصص.

وإن كان مع ملاحظه الاستصحاب الجارى فى المسبب، يوجب ذلك التخصيص على وجه دائر، لأن تخصيصه بذلك موقوف على اعتبار ذلك الاستصحاب مع وجود الأصل فى السبب، مع أن اعتباره موقوف على تخصيص الأصل فى المسبب بواسطة الأصل الجارى فى المسبب، والحال أن تخصيصه به موقوف على اعتباره، وهو دور باطل.

فلم يكن هذا إلا من جهة عدم الحكم بتقديم الأصل الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبب، كما لا يخفى.

هذا خلاصه كلامه رحمه الله بتقرير منّا.

أقول: ولكن الانصاف أن وجه تقديم الأصل السببى على المسببى إنما هو من باب الحكومه لكن لا بالطريقه التى ذكرها المحقق النائينى، ولا بما تكلف به المحقق الخراسانى، بل بواسطة حكومه الأمارات على الأصول لأجل أن جريان الاستصحاب فى السبب يوجب أن يتحقق وينقح موضوعاً لكبرى كليه وهى التى تكون الأحكام مترتبة عليها مثل سائر الموارد التى تجرى فيها الموجب لإثبات الموضوع تعبداً، ويدخله تحت عموم الحكم الوارد من ناحيه الشرع، فكما أنه لو شككنا فى خمريه مايع مع كون حالتها السابقه معلوم الخمريه، فإجراء الاستصحاب فيه يوجب كونها مصداقاً للكبرى الكلى، وهو قوله: (كل خمير حرام)

أو (نجس) ولا- تتكفل الأصل إلا اثبات الموضوع لتلك الكبرى، فهكذا يكون الحال في جريان الأصل في ناحيه السبب، فإنه يوجب بذلك أن ينقح موضوعاً لتلك الكبرى، وهي طهاره الماء الذي كان كزاً، فإذا استصحنا كرىه ماءٍ فلازم ذلك تحقق موضوع ما ورد في الحديث بأن (كلّ نجس إذا غُسل بماء الكرى يطهر) بالاستصحاب الجارى في السبب الحاكم على ذلك الدليل من باب حكمه وجود الموضوع لاثبات الحكم عليه، فإذا ثبت حكم الطهاره والكرىه عليه كان ذلك بمعنى حكمه هذا الدليل الاجتهادى - وهو ما ورد في الحديث - على الأصل المسببى، وهو استصحاب نجاسه الثوب، فلسان الاستصحاب ليس ترتيب الأثر على المستصحب، ولا- أثر الأثر حتى ولو كان شرعياً كما قرّرناه تفصيلاً في باب الأصل المثبت، بل لسان الاستصحاب ليس إلا التعبد بالبقاء بالنسبه إلى اليقين، يعنى اراد الشارع افهامنا بأنه إذا كان الشخص عالماً وجداناً بخمريه شىء أو بكرىه ماء، عليه أن يحكم بالنجاسه والحرمة في الأولى والطهاره والمطهرىه في الثانى، وكلّ ذلك من آثار جريان الاستصحاب، فبناء على ما قرّرناه لا يكون الأصل السببى بنفسه حاكماً على الأصل المسببى، بل هو حاكم على الدليل الاجتهادى من باب حكمه الموضوع على الحكم باعتبار أنه لولا- الموضوع محققاً لما يكون للحكم عينٌ ولا أثر، ثم بعد تحقق موضوع الدليل الاجتهادى وثبوت الحكم به، يكون الدليل الاجتهادى حاكماً على الأصل المسببى، وهكذا يثبت ويقرّر لأثر الأثر الشرعى بسلسله المراتب، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق



الخميني قدس سره ، بل قد يظهر من كلمات سيدنا الخوئي في مصباحه.

هذا كله تمام الكلام في الأصل السببي والمسببي إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

### القسم الثاني من تعارض الاستصحابين

وهو ما إذا كان الشك فيهما مسبباً عن أمرٍ ثالثٍ، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقه أحدهما للواقع، الموجب للتنافي بينهما، لأن مطابقه أحدهما للواقع يوجب مخالفه الآخر له، فهو يتصور على قسمين:

تاره: ما يلزم من جريان الاستصحاب في الطرفين وقوع المخالفه العمليه القطعيه، وهو مثل ما إذا علمنا بطهاره الانائين، ثم علمنا بالاجمال بوقوع النجاسه في أحدهما، فإنّ اجراء استصحاب الطهاره فيها يستلزم القطع بالمخالفه العمليه القطعيه للواقع في المعصيه حينئذ قطعاً، وهو لا يجوز، ففي مثل هذا يسقط الاستصحابين عن الحجّيه، ولا يمكن التمسك بشيء منهما، لأنّ العمل بهما فيه محذور المخالفه العمليه القطعيه، وجريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما المخير يحتاج إلى دليل وليس، وإن لم يكن فيه محذور عقلي، فسقوط كليهما هو المتعين.

وجه التساقط: إنّ الدليل الدالّ على حجّيه الاستصحاب كان بالنسبه إلى جميع الأفراد على حدّ سواء، وكان شموله لها شمولاً واحداً على التعيين، لأنّه أعمّ

من التعيين والتخير حتى يكون شمولها لفردٍ مرتين أو مرّات غير محصوره مرّةً متعیناً ومرّةً مخيّراً، والثاني أيضاً تارةً بين اثنين اثنين، ومرّةً بين ثلاثه وثلاثه وهكذا، أو في حال معيّناً، والمفروض أنه غير ممكن، لاستلزامه المخالفه العمليه القطعيه، وشموله لها بصوره التخير لم يثبت الشمول كذلك للدليل، وبصوره التعيين لأحدهما لا مرجح له، فلا بدّ من الالتزام بالسقوط.

كما أنّ الوجه الذي يمكن أن يقال للتخير في العمل بأحد الاستصحابين غير صحيح هنا، وهو يكون على قسمين ووجهين:

أحدهما: أن يقال إنّه بعد سقوط الاستصحابين بالتعارض يستكشف العقل خطاباً تخييراً لوجود الملاك التام في الطرف الآخر، كما في باب التزام حيث إنّ قوله: (انقذ الغريق) يشمل وجوب الانقاذ لكلّ من الغريقين، وحيث أنّ المكلف عاجزٌ عن انقادهما معاً في زمان واحد، يستكشف العقل خطاباً تخييراً للانقاذ بعد سقوط الخطاب النفسي المتوجّه إلى كلّ واحدٍ منهما، فبعد سقوط الهيئه عن الدلاله لتمسك باطلاق ماده، ونستكشف الخطاب التخييري.

واحتمال سقوط الاستكشاف للملاك بعد سقوط الهيئه لتردد أنّ السقوط إذا كان بحكم العقل لا يوجب تقييد ماده ولا سقوط الملاك، هذا.

لكنه فاسد: لأنّ هذا الاستكشاف في مثل (انقذ الغريق) تام، لأنّ الملاك في وجوب الانقاذ تام، ولذلك لو كان المكلف قادراً على الجمع بينهما ولو بعلاجٍ كان ذلك هو الواجب عليه، ولكن حيث لا يقدر على الجمع، فلا بد من امتثال واحدٍ منهما

تخييراً حيث لا مزيه لأحدهما على الآخر، ويعدّ التخيير عقلياً كما لا يخفى، هذا بخلاف التكليف الموجود في المستصحب، إذ هو ليس تكليفاً واقعياً بل كان لأجل حفظ الواقع بترتيب الأثر عليه، فإذا لم يكن الجمع بينهما لأجل استلزام المخالفه العمليه، ولم يعين أحدهما لعدم المرجح، فلا دليل لنا لاثبات التخيير لأحدهما بملاك تامّ يدلّ عليه، فبعد التعارض لا يكون إلا التسايط لا الحكم بالتخيير.

الثانى من وجهى التخيير فى الاستصحابين المتعارضين هو أن يقال:

إنّ اطلاق دليل: «لا تنقض اليقين بالشك» الشاكل لكلّ واحدٍ من المتعارضين يحكم بعدم نقض اليقين بالشك فى كلّ واحدٍ منهما، سواء نقض اليقين بالشك فى الآخر أم لم ينقض، كما أنّ اطلاق أدله الترخيص فى ما يعلم بوجود أحد الشئتين بتركه أو فيما يعلم بحرمه أحد الشئتين بفعله، يقتضى ترخيص كلّ واحدٍ منهما بالترك أو الفعل، سواء ترك الآخر أم لا، وسواء أتى بالآخر أم لا، وكذلك اطلاق وجوب الانقاذ فى (انقذ الغريق) يحكم بوجود انقاذ كلّ واحدٍ من الغريقين، سواء أنقذ الآخر أم لا، فهذا الاطلاق لا بد أن يحفظ إلاّ فيما يحكم العقل بامتناعه، من جهه استلزامه الترخيص فى المعصيه، أو الخروج عن القدره، فيلزم التكليف بما لا- يطاق، ولازم ذلك هو حكم العقل بلزوم الأخذ بأحد الطرفين لا رفع اليد عن أصل الدليل، لأنّ الذى يوجب حدوث المحذور هو اطلاق كلّ واحدٍ لا أصل الدليل، فلا معنى لرفع اليد عن أصل الدليل دون اطلاقه، فلازم ذلك هو الأخذ ب- (لا تنقض) بصوره التخيير، وكذلك الحال فى الترخيص فى الترك فى

الشبهات الوجوبية فى أطراف العلم الاجمالى، أو الترخيص فى الفعل بصورة التخيير فى الشبهات التحريمية فى أطرافه، وهكذا فى المتزاحمين، وهو انقاذ أحدهما، فهذا هو وجه التخيير كما قد قُرّر فى محلّه.

وقد أورد على هذا التقرير: بأنه يلزم على الترخيص فى كلّ طرفٍ مشروطاً بترك الآخر، أو عدم جواز نقض اليقين فى كلّ واحدٍ مشروطاً بترك ذلك فى الآخر، أنّه لو تركهما ولم يعزم على الاثيان فى شىء منهما، تحقّق الشرط فى كلّ منهما، فالترخيص فى كلّ منهما أو جواز النقص فى كلّ منهما يكون حاصلًا، لأنّ الشرط إذا تحقّق فى التكليف المشروط يتحقّق شرطه ويلزم منه أن يكون وجوب الانقاذ واجباً عليه، إذا فى كليهما عليه، إذا لم يقصد الانقاذ فى شىء منهما، مع أنّه يلزم التكليف بما لا يطاق، أو الترخيص فى المعصية، أو فى ترك ما لا يجوز، وهذا يعدّ نقضاً لليقين بالشك، وهو باطل.

ولكن أُجيب عنه: بأنّ الأحكام لا تتعلق حال وجود متعلقاتها ولا حال عدمها، لأنّ الشىء المفروض الوجود ليس قابلاً لأن يتعلق به حكم لا حال وجوده الفعلى ولا حال عدمه، لأن بعد هذا الفرض يكون خارجاً عن تحت قدره العبد.

أقول: هذا الجواب لا يكفى عن مثل هذا الاستدلال، مع أنّ أصل كلامه لا يخلو عن اشكال ليس هنا موضع ذكره.

جواب المحقّق الخمينى قدس سره: قال فى الرسائل: (إنّه ليس فى المقام قضيتان شرطيتان حتى يقال مع تحقّق شرطهما يلزم المحذور المتقدم، بل رفع اليد عن

الاطلاق إنما هو بحكم العقل فيما يلزم منه محذور التكليف بالمحال أو الترخيص في المعصية، أى الفعل يحكم لمن أراد الانقاذ أنه إذا اشتغل به يكون معذوراً في ترك الآخر، أو غير مكلف به على اختلاف المسلكين، لأنّ في حال صرف قدرته لأحدهما عاجز عن الآخر، لا أن التكليف بكلّ واحدٍ منهما مشروط بعدم الآخر، فإذا تركهما لا يكون معذوراً في واحدٍ منهما، ويكون مكلفاً بكلّ واحدٍ منهما، وليس هذا تكليفاً بالمحال، لأنه غير مكلفٍ بالمجموع، لعدم تعلق التكليف إلا بالمغياه والمجموع ليس مورداً للتكليف، وهكذا يقزّر في الأدله المرخصه).

ثم قال في أدله الترخيص بتقرير آخر:

(ويمكن أن يقال إنه بعد فرض اطلاق أدله الترخيص يحكم العقل برفعه في كلّ واحدٍ مع الاتيان بالآخر، فمع فرض الاتيان بهما لا- يكون مرخصاً في واحدٍ منهما، وان فرض أنه لو ترك واحدٍ منهما يكون غير الحرام، فالترخيص في كلّ واحدٍ على فرض ترك الآخر لا ينتهى إلى الانقاذ في المعصيه، كما هو واضح، هذا.

ولكن الشأن في اطلاق أدله الاستصحاب، ويمكن دعوى الفرق بين أدله الترخيص وبين أدله الاستصحاب، بأنّ الأولى مطلقة دون الثانية، لأن الاستصحاب بما أنه مجعول بملاحظه الواقع والتحفظ عليه كالاحتياط في الشبهات البدويّه، لو فرض جعله يمكن منع اطلاق أدلته بالنسبه إلى أطراف العلم

الاجمالي بالانتقاض فتأمل) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال وهو أنه:

وإن صح ما قال بأنه إذا صرف قدرته فى أحدهما يكون عاجزاً عن اتيان الآخر، وليست القضية على نحو الشرطيه، إلا أن ما ادّعاه من كون تركه للطرفين موجباً لكونه مكلفاً بكل واحدٍ منهما وبالنتيجه معاقباً لتركهما ممّا لا يقبله الذوق السليم، بل لا يكون مساعداً مع حكم العقل، لأن التكليف وآثاره إنما يتعلق بما كان فى قدره العبد لا بما هو خارج عن قدرته لو فعل، كما الأمر فى المتراحمين كذلك، لوضوح أنه لو أراد الانقاز ما كان قادراً إلا لأحدهما، فلم يحكم عليه باستحقاق العقوبه مرتين وضعفين لأجل ترك انقازهما، بحيث لو قلنا بوجوب الديه عليه فى ترك الانقاز مثلاً - لو سئل صدق الاستناد إليه - لم يكن على ذمته ديتان بل الواجب عليه ليس إلا ديه واحده وعقوبه واحده.

هذا كله لو سلمنا كون الاستصحاب بحسب اعتبار دليله فى المتعارضين مثل اعتبار دليل وجوب الانقاز فى المتراحمين، مع أنه ليس الأمر كذلك كما سنشير إليه تفصيلاً إن شاء الله.

وبالجملة: فإن المورد حيث كان يلزم من العمل بهما مخالفه قطعيه عمليه على الفرض، يُعلم أن فى ترك أحد الطرفين وجود المخالفه للواقع ومحدور ٦.

الوقوع فى المعصيه، وحيث لا يعلم، فلا بد لنا من اثبات دليلٍ مرخص من ناحيه الشرع حتى يجيزنا ذلك، مع أنّ مقتضى حكم العقل هو الاجتناب عن كليهما، لثلا- يقع فى ما يوجب العقوبه، وحيث أنّه ليس لنا دليلٌ يدلّ على الترخيص إلاّ أحد الدليلين وهما: أمّا الأدلّه المرخصه فى الشبهات البدويه، مثل (رفع ما لا يعلمون) و(كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) وأمثال ذلك، أو دليل الاستصحاب من حديث زراره وغيره ب- (لا تنقض اليقين بالشك) مع أنّ شيئاً منهما لا يجرى فى المقام.

فأمّا الأوّل منهما: لأجل وجود العلم الاجمالى بوجود النهى فى الشبهه المحصوره الذى أخذ غايه لتلك الأصول وهو العلم، وهو يحكم بالتنجّز إلاّ فى الشبهات غير المحصوره، حيث قد اجيز فيها المخالفه لأجل أمرٍ آخر من العناوين المنطبقه عليها من العسر والخرج أو اختلال النظام والسوق وأمثال ذلك المفقود جميعها فى المقام.

وأمّا الثانى منهما: فهو أيضاً لا- يجرى لأنّ دليل (لا- تنقض اليقين بالشك) ليس لسانه إلاّ الترخيص لا العزيمه، إذ ليس ترك العمل بالاستصحاب حراماً حتى فيما لا معارض له، فلسانه ترخيص لا إلزامى، فعليه:

اجراءه فى كلّ منهما فيه محذور المخالفه العمليه، وهو غير جائز.

واجراءه فى أحدهما المعين ممّا لا مرجح له كما سيأتى إن شاء الله الاشاره إلى عدم امكان ذلك.

والأخذ بأحدهما لا بعينه يوجب الترخيص فيما يحكم العقل بالتخير فى

الاجتناب عنه، وعليه فشمول اطلاق خطابه حتى لمثل ما يلزم فيه المخالفه العمليه الاحتماليه مع عدم كون الحكم فى أطراف التجويز الزامياً حتى يستلزم التخيير، لأجل وقوع المكلف بين المحذورين، مشكلاً جداً، بل لا يخلو عن منع قطعاً، كما ترى ذلك فى حكم العقلاء باجتنابها فى مشابه ذلك إذا دار أمر البعيد بين الشئين المرذدين:

فى كون أحدهما سماً مهلكاً وهو واضح لا غبار فيه وهذا هو القسم الأول من التعارض فى الاستصحابات.

نعم، إن أريد التكلم فى البحث الاستصحابيين المتعارضين من جريانه فى الطرفين من العلم الاجمالى أو فى أحدهما، لابد أن يفرض فيما لا- يلزم منه محذور المخالفه العمليه القطعيه، ولا- المخالفه الاحتماليه العمليه، بل الأثر المترتب على العمل بهما لم يلزم منه إلا المخالفه الالتزاميه، وهو قابل للبحث وفيه النقض والابرام.

### حكم جريان الاستصحابيين مع عدم لزوم المخالفه

بعد الفراغ عن صور تعارض الاستصحابيين الآنفه، يصل الدور إلى البحث عن الاستصحابيين الذين لا يلزم منه مخالفه عمليه قطعيه، وهو أيضاً على أقسام:

تاره: يقوم دليل من الخارج من اجماع وغيره على عدم امكان الجمع بين المستصحيين، مثل تميم الماء النجس كراً بماء طاهر، حيث قام الاجماع على لزوم اتحاد حكم المائين المجتمعين إذا لم يكن متصفاً بصفه النجاسه فى بعض



الماء من اللون وغيره، ولولا هذا الاجماع لكانت القاعده تقتضى بقاء ماء الطاهر على طهارته والنجس على نجاسته، فمع قيام هذا الاجماع على الاتحاد يوجب الشك:

فى أن لازمه هو الحكم ببقاء طهاره الماء على طهارته وصيروره الماء النجس طاهراً، أو يمكن أن يكون بالعكس والاجماع لا يفيد أزيد من حصول الشك فى بقاء الحاله السابقه لكل من الانائين؟

فموضوع الاستصحاب فى كل منهما ثابت إلا أنه لا يجريان معاً من جهه مخالفته مع الاجماع، فمعنى هذا الاجماع ليس إلا بيان ثبوت التلازم واقعاً وظاهراً بين ثبوت حكم ماء مع الحكم فى ماء آخر مختلط به لأجل الدليل، فعدم جريان الاستصحاب هنا ليس لأجل لزوم المخالفه القطعيه العمليه، بل لأجل الفرار عن مخالفه الدليل الدال على عدم صحه الجمع بين المستصحين.

فهذا هو القسم الثانى من الاستصحابين المتعارضين.

وأخرى: ما يكون جريان الاستصحابين المتخالفين فى المؤدى الذى يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين ظاهراً، مع أنه لا تفكيك بينهما واقعاً، بلا- فرق بين كون المتلازمين شرعيين أو عاديين، ومثالهما مثل ما لو توضع بمائع مردد بين البول والماء، حيث مقتضى استصحاب طهاره البدن الحكم بأن المائع كان ماءً، مع أن اجراء استصحاب بقاء الحدث يحكم بكونه بولاً، حيث أن مؤدى نفس المستصحين لا يلزم العلم التفصيلى بمخالفه ما يؤديان إليه، لأنهما لم يتخدا فى المؤدى، إلا أن لازم كل منهما يخالف مع لازم الآخر، المستلزم جريانهما التفكيك

بين المتلازمين الشرعيين ظاهراً، أى يحكم ظاهراً بطهاره البدن وبقاء الحدث مع أنه ليس كذلك فى الواقع، إذ نحن نعلم اجمالاً فى الواقع أنه ليس إلاً بواحد منهما، وهكذا فى العاديين مثل استصحاب بقاء الحياه مع استصحاب عدم نبات اللحيه، حيث إنه على حسب اقتضاء الطبيعه العاديه لا ينفك بقاء الحياه إلى الآن مع وجود نبات اللحيه معه، ولكن مقتضى جريان الاستصحاب فى كل منهما استلزام التفكيك بينهما ظاهراً.

والظاهر كما هو المتسالم بين الأصحاب، هو الالتزام بمثل هذا، حيث يحكمون بجريان الاستصحاب فى كليهما، ويلتزمون بالتفكيك بينهما ظاهراً، لأنه لا ملازمه بين وجود التلازم بينهما واقعاً والتلازم ظاهراً، وتسليمهم بذلك هو أقوى شاهد على أن الاصحاب لا يعتقدون فى الاستصحاب إلاً البناء فى العمل ظاهراً لا تنزيل المؤدى بمنزله الواقع، وكونه كأنه هو الواقع، إذ لو كان مؤدى الاستصحاب هو هذا لزم منه القول بعدم وجود التلازم بين المتلازمين الشرعيين واقعاً، مع أنه ليس كذلك قطعاً.

فظهر أنه لو قيل بأن الاستصحاب معدود من الأصول المحرزه، فإنه ليس مقصودهم كونه كالأمارات، ولأجل ذلك يفرق عندهم بين مثبتات الأمارات والأصول من الحجيه فى الأولى وعدمها فى الثانيه.

وكيف كان، فالتعبد بجريان الاستصحابيين فى هذا القسم الذى يعدّ قسماً ثالثاً فى المقام مما لا اشكال فيه بخلاف القسمين السابقين.

القسم الرابع: من الاستصحابين هو ما يجرى الاستصحاب في طرفٍ واحدٍ دون الآخر، لا لأجل استلزامه المخالفه العمليه كما في القسم الأول، ولا لأجل وجود الدليل على عدم صحه الجمع بين مؤداهما كما في القسم الثاني، بل ولا كالقسم الثالث الذى قد جرى فيه الاستصحابان بلا اشكال.

بل عدم جريان الاستصحاب في أحد طرفيه دون الآخر لأجل أنّ الأثر الشرعى المترتب للمستصحب في زمان الشك كان لأحدهما دون الآخر، ومن المعلوم أن الاستصحاب إنّما يجرى باعتبار الأثر، فإذا لم يكن في طرفٍ له أثر شرعى لا يجرى الاستصحاب فيه، بل يجرى في طرفٍ فيه الأثر، وعليه فذكره لبيان تمام أقسام تعارض الاستصحابين.

أقول: هذه الأربعة من الأقسام ممّا لا اشكال فيها في الجملة وقد اتفق الاعلام على جريانه فيها وعدمه.

### حكم جريان الاستصحابين المستلزم مخالفه العلم الاجمالى

القسم الخامس: والمدى ينبغى أن يبحث فيه هو القسم الخامس الذى وقع فيه البحث، والنقض والابرام، وهو ما لو كان من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالى لا يلزم مخالفه عمليه، ولا التفكيك بين المتلازمين، ولا ما قام الدليل على عدم صحه الجمع في المستصحبين، بل يلزم من جريانه في طرفيه مخالفه للعلم الاجمالى، أى يعلم بأن أحدهما لا يكون مطابقاً للواقع، ويلزم التعبّد بهما

المخالفه الالتزاميه دون العمليه، مثل ما لو علم سابقاً بنجاسه الانائين، ثم علم بعده بطهاره أحدهما قطعاً، فاستصحاب النجاسه فى كلاً منهما والحكم بالاجتناب عنهما لا يلزم إلا ما عرفت من منافاته مع العلم الاجمالى بطهاره أحدهما، وهذا الالتزام بهما مستلزم للمخالفه الالتزاميه للحكم الشرعى فى البين، ففى مثل ذلك قد وقع الخلاف بين الشيخ - وتبعه المحقق النائينى - من عدم الجريان، وبين المحقق الخراسانى من الجريان فيهما، فلا بأس بذكر دليلهما والنظر إلى ما هو الحق عندنا.

رأى الشيخ رحمه الله : وقد استدللّ الشيخ لعدم الجريان باجمال دليل الاستصحاب بالنسبه إلى المقام، لأن مقتضى اطلاق الشك فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو شموله للشك المقرون بالعلم الاجمالى، وجريان الاستصحاب فى طرفيه، ومقتضى اطلاق اليقين فى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» هو شموله أيضاً للعلم الاجمالى وعدم جريان الاستصحاب فى أحدهما، ولا يمكن الأخذ بكلا الاطلاقين، لأن مقتضى الاطلاق الأول هو الايجاب الكلى وجريان الاستصحاب فى الطرفين، ومقتضى الاطلاق الثانى هو السلب الجزئى وعدم جريانه فى أحدهما، ولا خفاء فى مناقضه السلب الجزئى مع الايجاب الكلى، ولا قرينه على تعيين الأخذ بأحدهما، وعليه فالدليل مجمل ولا يجوز التمسك به.

ولا يخفى رجوع كلام الشيخ إلى أن وجه عدم الأخذ به فيهما هو المانع الموجود فى مقام الاثبات لا الثبوت.

وقد أُجيب عنه أولاً: إنّ هذا الدليل غير موجود في جميع أخبار الاستصحاب، فيجوز التمسك بما ليس في ذيله هذه الجملة: «بل انقضه بيقين آخر» فاجمال الدليل الموجود في ذيله لا- يوجب اجمال ما ليس فيه ذلك، لأن الاجمال عباره عن عدم الدلاله لا الدلاله على العدم.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأن مقتضى الجمع بين الدليلين هو اخراج الشك في اطراف العلم الاجمالي بواسطه التقييد.

وثانياً: الظاهر كون المراد من اليقين في قوله: «بل انقضه بيقين آخر» هو اليقين بالعلم التفصيلي، لأنه يتعلّق بما تعلق به اليقين السابق الأوّل، فليس المراد هو الأعم من التفصيلي حتى يشمل العلم الاجمالي أيضاً، لأن متعلق هذا العلم هو عنوان أحدهما لا ما تعلق به اليقين السابق، فلا- مانع حينئذٍ من التمسك باطلاق دليل الشك الشامل لأطراف العلم الاجمالي، فيجرى في كلّ واحدٍ منهما، فيكون هنا هو الايجاب الكلي دون السلب الجزئي.

وهذا الجواب يرجع إلى انكار أصل الاجمال، بل يكون في الحقيقه كلاهما مؤيداً لاطلاق الآخر من اليقين والشك، فالمقام أيضاً يعدّ مصداقاً لدليل الاستصحاب أيضاً، فهذا المانع الاثباتي قد ارتفع، مع أنّ صدق النقض حقيقه لا يكون إلا بما تعلق به الشك، وهو كلّ واحدٍ منهما لا أحدهما.

نعم، قد ادّعى المحقق النائيني قدس سره هنا بالمانع الثبوتى، وإليك مجمل كلامه.

قال المحقق النائيني: (إنّ الاستصحاب إنّ كان من قبيل الأصول غير

المحرزه كأصالة الاحتياط، حيث لا يكون ناظراً إلى الواقع، جاز جريانه فى أطراف العلم الاجمالى، ولا يلزم منه العلم بالمناقضه مثل العلم بحليته النظر إلى إحدى المرأتين لكونها من المحارم، لا يمنع عن جريان أصاله الاحتياط فيهما، إذ معنى الاحتياط هو ترك الحلال مقدمه لترك الحرام، فلا- تنافى بين العلم الاجمالى وأصاله الاحتياط، بخلاف ما إذا كان الأصل من الأصول المحرزه الناظره إلى الواقع كالأستصحاب، فإن جريانه فى الطرفين مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع غير معقول، فإن التعبد بالبناء العملى على نجاسه كلا الانائين لا يجتمع مع العلم بطهاره أحدهما، فإطلاق دليل الاستصحاب وان كان ظاهراً فى الشمول للشك المقرون للعلم الاجمالى، إلا- أنه لابد من رفع اليد عن هذا الظهور لأجل المحذور الثبوتى التى قد عرفت فيه) انتهى ملخص كلامه بتقرير منا.

أقول: لا يخفى للمتأمل من الاشكال فيه:

أولاً: بما قد عرفت منا أن كون الأصل من الأصول المحرزه ليس معناه أن مؤداه هو الواقع حقيقه حتى ينافى ويناقض مع العلم بالخلاف فى أحد الطرفين كما توهمه، بل معناه هو البناء العملى من جهة ترتيب آثار الواقع عليه، وهذا لا ينافى كون الحكم فى الواقع هو الطهاره وفى الظاهر ومقام ترتيب الأثر هو النجاسه والاجتناب كما قلنا مثل ذلك فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى، بل وقد عرفت أنه لأجل ذلك يفرق بين الأصول المحرزه والأمارات من جهة حجيه مثبتات الثانيه دون الأولى، مع أنه لو كان مؤدى تلك الأصول هو ترتيب أثر

الواقع بما أنه هو الواقع، كان اللازم القول بحجتيه مثبتاتها كما لا يخفى، هذا أولاً.

وثانياً: لو كان الأمر كما قاله، لزم أن لا يجرى الاستصحاب في القسم الثالث - الذى كان مؤدى الاستصحابين متخالفاً - ولكن لازم كل معارض مع لازم الآخر حيث يستلزم من جريانه فيهما التفكيك بين المتلازمين الشرعيين من طهاره البدن وبقاء الحدث باستصحابهما، مع وجود العلم الوجدانى بمخالفه أحدهما للواقع. والعجب أن الشيخ قدس سره والمحقق النائى قدس سره ملتزمان بجريانه فيها مع أنهما لم يشير إلى المانع الاثباتى ولا- الثبوتى فى جريانهما فيه، مع اشتراكه مع غيره فى هذين المحذورين، كما لا يخفى.

وثالثاً: لو كان مؤدى الاستصحاب والأصول المحرزه بيان أنه هو الواقع، فكما أنه يلزم محذور عدم امكان التعبد بكلا الاستصحابين المتعارضين لأجل حصول المناقضه مع العلم الوجدانى بخلاف أحدهما للواقع، كذلك لا بد أن يحصل هذه المناقضه مع مخالفه الاستصحابين مع مؤدى الظن الغير المعبر إذا كان الظن غير المعبره دالاً لأحدهما، وكذلك يحصل التقويه بما هو مؤدى الظن غير المعبر إذا كان مؤداه موافقاً لأحدهما، مع أنه لم يُسَلِّموا الترجيح بموافقه أحد الاستصحابين للظن غير المعبر، كما سنذكره لاحقاً إن شاء الله.

وعليه، فالالتزام بالتناقض فى العلم الوجدانى بالمخالفه لأحد الاستصحابين، مع الالتزام بعدم ترجيح أحدهما إذا وافق الظن الغير المعبر، لا يخلو عن تهافت على هذا القول.

ورابعاً: إنّ قاعده الفراغ لا- تخلو: إمّا تكون من الأمارات أو من الأصول المحرزه، ومع ذلك يحكم فيمن إذا كان جنباً وأتى بالصلاه، وشك بعد الفراغ عنها في أنّه قد اغتسل قبل الصلاه أم لا، بصحة صلاته لقاعده الفراغ، ووجوب الغسل عليه للصلوات الآتية وسائر الواجبات المشروطه بالطهاره من الحِدْث الأكبر، كلّ ذلك بمقتضى بقاء الحدث الأكبر بالاستصحاب، مع العلم الاجمالي بمخالفه أحد الأصلين للواقع، مع كونهما من الأصول المحرزه.

وبالجملة: فحلّ المشكله لا يتم إلاّ بما قلنا من عدم التنافى بين الالتزامين من حيث الواقع والظاهر كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّه لا- مجال للاشكال فى جريان الاستصحاب فى المتعارضين بما لا يوجب مخالفه عمليه، بل غايته لزوم المخالفه الالتزاميه ومثلها لا تضرّ.

ثمره القولين من الجريان وعدمه: بعد اشتراك القولين فى وجوب الاجتناب عن الانائين الذين نعلم بنجاسه أحدهما وطهاره الآخر بعد العلم بنجاسه كليهما سابقاً إمّا لأجل الاستصحابين، أو لأجل تنجّز العلم الاجمالي بذلك بعد تساقطهما فى الملاقى لأحد الانائين، إذ يحكم بنجاسته على القول بالجريان، لأنّه بعد الحكم بنجاسه الملاقى (بالفتح) يوجب التعبّد بنجاسه الملاقى (بالكسر) أيضاً، هذا بخلاف الملاقى لبعض الأطراف من العلم الاجمالي، حيث لا يكون محكوماً بالنجاسه، لعدم كون الملاقى من أطراف العلم الاجمالي، نعم يجب الاجتناب عن



الملاقى أيضاً إذا اجتمع هذا الملاقى مع ملاقٍ آخر لطرفٍ آخر من اطراف العلم الاجمالي، حيث يجيء العلم فى الملاقين أيضاً فيجب الاجتناب عنهما.

اللهم إلا- أن يقال: إنه لا يجب الاجتناب عن الملاقى لطرفٍ واحدٍ حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الانائين أيضاً، لأن نتيجة الجريان هو التساقط، ولازم التساقط سقوط أثر الاستصحابين حتى بالنسبه إلى أثر الأثر، فيرجع إلى العلم الاجمالي المنجز، وهو لا يفيد إلا الاجتناب عما هو واقع فى أطراف العلم الاجمالي، دون ما لم يكن كذلك كالملاقى لأحدهما.

وعليه، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى على كلا المسلكين، فلا ثمره لهذا الاختلاف من جهه العمل، فتأمل فإنه دقيق.

نعم، على القول بالجريان وعدم التساقط فى الحكم لا فى نفس المستصحبين ولا فى آثارهما، يصح هذه الثمره التى قد عرفت، ولعل هذا هو مقصود صاحب «الكفايه» من الذهاب إلى الجريان كما يظهر فهم ذلك منه من كلام المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول» فى بيان وجه الفرق بين القولين.

أقول: قد عرفت من جميع ما ذكرنا:

١- إن تعارض الاستصحابين يوجب التساقط إذا فرض وجود علم إجمالى بمخالفه أحدهما للواقع، سواء لزم منه الوقوع فى المخالفه العمليه القطعيه، أم لم يلزم ذلك منه.

٢- كما قد عرفت أنه لا يمكن الالتزام بالتخير وقد ذكرنا وجهه تفصيلاً.

٣- كما لا يمكن الالتزام بتقديم أحدهما المعين وترجيحه بالمرجحات، لأنَّ المرجح الذي يريد أن يرجح لابد أن يكون أحد أمور من الدليل الاجتهادى، أو الأصول العقلائية المعتره، أو الأصول الشرعيه أو العقليه المعتره، أو غير المعتره، أو الدليل الظنى غير المعتر.

ولا- سبيل إلى الترجيح بالأول والثانى لحكومتها على الاستصحاب، ولا معنى للترجيح بما يكون وجوده حاكماً على ذلك الأصل، كما لا- سبيل إلى الترجيح بالثالث والرابع مثل أصاله البراءه والاحتياط والبراءه العقليه، لأنَّ الاستصحاب يقدم عليهما. كما لا معنى لمزيه شىء كان ذى مزيه مع وجود ما يعدمها، إذ لا مجال للترجيح بالشىء المفقود. ومن ذلك يعلم أنه لا مجال لترجيح ما كان الاستصحاب حاكماً عليه مثل أصاله الطهاره بالنسبه إلى استصحابها، كما لا ترجيح فى عكسه، أى لا يترجح أصاله الطهاره مع استصحابها لحكومتها عليها.

أقول: بقى البحث عن الترجيح بدليل ظنى غير معتبر - مثل العدل الواحد - لو قلنا بعدم اعتباره عند فقد البينه، فهل يرجح الاستصحاب به أم لا؟

الأقوى عدم امكان الترجيح به أيضاً، لعدم توافق مضمونهما ولا رتبتهما، لأن:

مفاد الاستصحاب ليس إلا ترتيب آثار اليقين فى زمان الشك، أو ترتيب آثار الواقع فى زمان الشك.

ومفاد الدليل الظنى هو ترتيب آثار الواقع بما أنه هو الواقع، لكونه طريقاً إلى الواقع، بخلاف الاستصحاب حيث لا يكون طريقاً.

نعم، لابد أن يرجح به على مسلك من اعتبر الاستصحاب من الأصول المحرزه بما أنه هو الواقع، كما ظهر من كلام المحقق النائني قدس سره ، وقد عرفت الاشكال فيه وأنه غير صحيح، فإذا لم يمكن أن يكون ترجيحاً فلا- محيص من التسايط عند التعارض، وهو المطلوب.

هذا تمام الكلام فى الاستصحابين المتعارضين.

\*\*\*

## حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهية

البحث الثالث: وهو عن حكم التعارض بين الاستصحاب ومع واحد من القواعد الفقهية المشهورة وهي ثلاثة:

١- قاعده الفراغ والتجاوز لعمل نفسه.

٢- وقاعده أصاله الصحه فى عمل الغير.

٣- وقاعده اليد والقرعه.

وحيث أنّ الشروع فيه موقوفٌ على بيان مقدمه تفيد لجميعها فلا بدّ من الشروع بها، فنقول:

قد عرفت ممّا فى تضاعيف المباحث السالفه وجه الفرق بين الأماره والأصل، فلا بأس بذكر ما به يمتاز أحدهما عن الآخر حتى يتّضح فى أنّ القواعد المذكوره من أى قسمٍ منهما، فنقول ومن الله الاستعانه والتوفيق.

إنّه يعتبر فى الأماره أمران:

أحدهما: أن تكون لها جهه كشفٍ ناقص فى حَيْد ذاته ولولم يعتبره الشارع كخبر العادل، خصوصاً إذا كان متعدداً والمسمى بالبينه، حيث إنّ خبر لولا- اعتبار الشارع له جهه كشفٍ عن الواقع، وإلا لولا ذلك لا يمكن للشارع أن يخلق ويجعل له الكشف المعبر بحسب الظاهر - مع صرف النظر عن قدره الله التى لا اشكال فى أنه قادرٌ على كلّ شىء ولا شك فيه ولا ريب يعتريه - إذ الكلام هنا بحسب ظاهر العرف والعقلاء.

ثانيهما: أن يكون الشارع قد تمّ كاشفيتها وطريققتها للواقع، وإلا لما صارت أماره للواقع.

فإذا تحقق هذا الأمران في شيء يكون قابلاً للأماريه، فإذا فقد أحد الأمرين مثل جهه الكشف مثلاً مثل أصاله البراءه والجلّ أو لم يعتبره الشارع من جهه كشفه، ولا- يكون عند الشارع معتبراً من تلك الناحيه، فلا يكون أماره مثل الاستصحاب على ما هو المختار، خلافاً لمن ذهب إلى كونه من الأمارات فيصير أصلاً عملياً.

هذا، وعرفت أن الأصل على قسمين:

تاره: يكون في صدد بيان التعبد بالأحراز وترتيب أثر اليقين في ظرف الشك، فيكون الأصل من الأصول المحرزه كالاستصحاب.

وأخرى: ما لا- يكون كذلك بل المقصود بيان وظيفه المتحيّر والجاهل من دون نظر إلى ما هو الموجود له في الحاله السابقه، وهذا القسم معدود من الأصول غير المحرزه كالبراءه والاحتياط.

هذان القسمان من الأمارات والأصول مما لا كلام فيهما في الجملة.

وهنا قسم ثالث: حيث قد يشتبه فيه من حيث أنه أماره أو أصل، وجهه الشك تكون من جهه عدم العلم بجهه الاعتبار، وأنه هل كان من جهه تتميم الكشف بعد الفراغ عن وجود جهه كشف ناقص فيه بلا- اشكال، أو أن اعتباره شرعاً من حيث كونه من الأصول المحرزه والأصول الفقهيه وهى التى وقع فيها تلك القواعد المذكوره، ولا بد أن نلاحظ كل واحد منها مستقلاً برأسه، فلذلك نشرع في تحقيقها.

## حكم تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ والتجاوز

اختلف الأعلام فيهما اختلافاً شديداً في أنه:

هل المستفاد من الأدله اعتبارها من باب الطريقيه، بمعنى أن الشارع جعل الظن الحاصل نوعاً من غلبه عمل الفاعل المختار المرید افراغ ذمته بما هو وظيفته من العمل، أماره على اتيانه والغاء احتمال خلافه، لتكون القاعده حينئذٍ أماره تأسيسيه شرعيه.

أو أنهما أماره عقلائييه أي إنّ العقلاء يعدّون حصول الظن من الغلبه الحاصله في عمل العاملين المختارين اللذين في صدد افراغ ذمتهم، يعدّون ذلك أماره على اتيان تلك الأجزاء والشرائط أو العمل، فتكون حينئذٍ القاعده أماره عقلائييه، وتكون الروايات في صدد امضاء ما لدى العقلاء، أو تكون القاعده إمّا أصلاً عملياً وهو التعبد الشرعي، أو بناءً عقلائياً على الاتيان بالجزء المشكوك أو الشرط المشكوك أو العمل المشكوك صحته، وأن المكلف الشاك يكون قد أتاه صحيحاً، وعليه تكون القاعده أصلاً عملياً.

فإذا صارت أصلاً فقد يناقش في أنه أصل عملي محرز ومعدود من الأصول المحرزه، أو ليست منها بل هي من غير المحرزه.

هذا كلّ إن جعلنا القاعدتين واحده.

وأما على فرض التعدّد واعتبار قاعده الفراغ غير قاعده التجاوز، فتأتى في

كُلّ واحده منهما تلك الاحتمالات بصوره الاتحاد أو الاختلاف، فتصبح الفروض كثيره، لكن لا حاجه إلى ذكرها تفصيلاً الموجب لاطاله الكلام بما لا ضروره لها، إذ باستطاعه السيب الوقوع على حكم فروض المسأله.

أقول: بيان الحق والرأى المختار يتوقف على الرجوع إلى الأخبار الوارده فيها، وملاحظه مدلولها حتى يلاحظ ما يمكن أن يستفاد منها، وأخبارها متشته في أبواب مختلفه من كتب الفقه والحديث، فنشير إليها تفصيلاً مع ذكر مصادرها، حتى يسهل لمن أراد الرجوع إليها، فنقول ومن الله التوفيق.

الأخبار في المقام على طائفتين:

الطائفه الأولى: الأخبار التي لسانها لسان الفراغ عن العمل أي يكون الشك حاصلاً بعد الفراغ من العمل، حيث يأمر الإمام عليه السلام بعدم الاعتناء والحكم بالصحه:

١- صحيحه محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه؟ قال: يمضى على صلاته ولا يعيد»<sup>(١)</sup>.

٢- وروايته الأخرى، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا اعاده عليك فيه»<sup>(٢)</sup>.

٣- والروايه الثالثه الصحيحه عنه عليه السلام: «في الرجل يشك بعد ما ينصرف من ٦.

١- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء الحديث ٥.

٢- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء الحديث ٦.

صلاته؟ قال: فقال: لا يعيد ولا شيء عليه» (١).

٤- والرواية الرابعة الصحيحة، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد» (٢).

٥- والرواية الخامسة عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال: «إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدرأ ثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم، لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٣).

٦- صحيحه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديث قال: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا وجب الله عليك فيه وضوئه، لا شيء عليك فيه الحديث» (٤).

أقول: ظاهر هذه المجموعه من الأخبار يفيد قاعده الفراغ، وهى فى دلالتها إلى هذه القاعده أقرب من قاعده التجاوز، مثل ما يأتى فى موثقه ابن بكير حيث يحتمل كونه لقاعده الفراغ أقرب من قاعده التجاوز.

الطائفة الثانية: ما يظهر منها قاعده التجاوز، أى الشك كان فى الأجزاء فى عمل واحد قد جاوزه: ١.

١- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٢.

٣- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٣.

٤- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.



١- الخبر الصحيح الذى رواه زراره، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «رجل شك فى الأذان وقد دخل فى الاقامه؟ قال: يمض.

قلت: رجل شك فى الأذان والاقامه وقد كبر؟ قال: يمضى.

قلت: رجل شك فى التكبير وقد قرأ؟

قال: يمضى.

قلت: شك فى القراءة وقد ركع؟ قال: يمضى.

قلت: شك فى الركوع وقد سجد؟ قال: يمضى على صلاته.

ثم قال: يا زراره إذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء» (١).

٢- وحديث مصحح ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» (٢).

٣- وحديث على بن جعفر فى الصحيح عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أو قال شيئاً فى ركوعه وسجوده، هل يعتد بتلك الركعه والسجده؟ قال إذا شك فليمض فى صلاته» (٣).

يحتمل أن يكون مراد المسائل من التكبير هو تكبيره الاحرام الواجب، كما يحتمل أن يراد منه تكبيره المندوب أو الواجب قبل الركوع. ٩.

١- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.

٣- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٩.

٤- ومصححه عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، أما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (١).

٥- وموثقه بكير بن أعين، قال قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟

قال هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢).

وقد عرفت أن مدلول هذا الخبر أقرب إلى لقاعده الفراغ من كونه لقاعده التجاوز.

٦- حديث حماد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أشك وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: امض» (٣).

٧- وحديثه الآخر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أشك وأنا ساجد، فلا أدري أركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت امضه» (٤).

٨- حديث فضيل بن يسار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: استتم قائماً فلا أدري أركعت أم لا؟

قال: «بلى قد ركعت فامض في صلاتك فإنما ذلك من الشيطان» (٥). ٣.

١- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

٤- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

٥- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٩- وحديث اسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنَّ شكَّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإنَّ شكَّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلُّ شيء شك فيه ممَّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» (١).

١٠- حديث محمد بن مسلم، عن أحدهما، قال: «سألته عن رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع؟ قال يمضى في صلاته» (٢).

١١- حديث عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع» (٣).

١٢- حديث آخر لمحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع؟ فقال: يمضى في صلاته حتى يستيقن إنه لم يركع، الحديث» (٤).

هذه جملة ما وجدناها من أخبار القاعدتين في «الوسائل» في أبواب مختلفه من الفقه، ولعلَّ المتتبع يقف على أزيد منها، خصوصاً إذا أضفنا إليها ما في غير «الوسائل».

وبعد ما عرفت الطائفتين من الأخبار، وان كان في بعضها ما يمكن استفاده كلِّ من القاعدتين منه مثل الخبر المروى عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ٧.

- 
- ١- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.
  - ٢- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٥.
  - ٣- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.
  - ٤- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٧.

بقوله: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» فهذا الخبر قابل للانطباق باطلاقه على القاعدتين إذ يصدق على كلّ واحد منهما إنّهُ (ممّا قد مضى) إمّا عن نفس العمل بتمامه أو جزئه المشكوك فيه، إلّا أنه متفرّع على كونهما قاعدتين، والا لا واقع لذلك.

أقول: يقع البحث هنا في مواضع:

الموضع الأوّل: في بيان أنّ قاعده الفراغ والتجاوز هل هما قاعدتان مستقلتان، أو أنّهما قاعده واحده.

الذى يظهر من أوّل كلام الشيخ الأنصارى في الموضوع السادس بقوله: (إنّ الشك في صحه المأني به حكمه حكم الشك في الاتيان، بل هو هو، لأن مرجعه إلى الشك في وجود الشىء الصحيح) أنّهما قاعده واحده، لأن قاعده التجاوز على مسلكه عبارته عن الشك في وجود الشىء بعد التجاوز عن محلّه، وقاعده الفراغ هو الشك في وصف صحته بعد الفراغ عن وجوده، فبهذا التأويل يرجع القاعدتين إلى قاعده واحده.

الموضع الثانى: هل هي مختصّه بباب الصلاة، أو يأتى في كلّ الأبواب من الفقه؟

والذى يظهر من القوم ومورد تسالمهم هو أن قاعده الفراغ قاعده عامه سيّاله في جميع الأبواب حتى في المعاملات، بخلاف قاعده التجاوز حيث إنّهُ كثيراً يدعى اختصاصها بباب الصلاة، إلّا المحقق الخمينى قدس سره حيث ادعى أنه قاعده عامه سيّاله تأتي في جميع الأبواب، وفصّل في ارجاع قاعده الفراغ إلى التجاوز:

بين ما لو كان المراد من الفراغ هو الشك في الصحة، فأورد عليه اشكالات، وأنه ليس المستفاد من الأخبار إلا قاعده التجاوز.

وبين ما لو كان المراد من قاعده الفراغ هو الشك بعد العمل، لأجل الشك في وجود الجزء والشرط واثباتهما وعدمه، فهما قاعدتان إلا أنه قال أخيراً:

(مع وجود عموم قاعده التجاوز لجميع الأبواب، كان جعل قاعده الفراغ لغواً) وكأنه أراد بذلك أنه ليس لنا إلا قاعده واحده، وهي قاعده التجاوز، وهي سياله في جميع أبواب الفقه.

أقول: الانصاف - بعد التأمل والدقه في أخبار الباب - أن قاعده الفراغ هي بنفسها شيء يكون جارياً بعد الفراغ عن اتمام العمل، ثم حصل بعده الشك، سواء تعلق من جهة الشك في اتيان شيء مانع للصحة وقاطع للصلاه والعمل فيما إذا كان وضعه كذلك، أو كان الشك من جهة ترك شيء كان اللازم اتيانه.

وبعبارة أخرى: سواء كان الشك في الصحة لأجل ترك ما يعتبر اتيانه، أو فعل ما يعتبر تركه، فيشمل جميع الحالات كما عرفت ذلك من لسان مدلول الطائفة الأولى من الأخبار، فلا وجه لاختصاص الشك بعد الفراغ إلى خصوص الشك في الصحة حتى يرد عليه بأن الصحة والفساد ليسا من الأوصاف المجعوله الشرعيه حتى يعتبرهما الشارع، بل يعدان من الأمور المتشريعيه من مطابقه المأتى به للمأمور به.

وبالجملة: ارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز وجعل تمام الملاك

والكلام فى قاعده التجاوز، ثم جعل قاعده الفراغ لغواً بجهتين: أولاً من عدم امكان جعل وصف الصحه تارةً، وثانياً من عدم الاحتياج إليها مع وجود قاعده التجاوز. أخرى، ليس على ما ينبغي، فما ذهب إليه استاذنا الأعظم وما يستفاد من كلامه لا يمكن المساعده معه.

### البحث عن وحده القاعدتين وتعددتهما

بعد الفراغ عمّا ذكرنا يقع البحث عنهما فى مقامين هما مقام الثبوت ومقام الاثبات، يعنى:

هل يمكن أن يعطينا الشارع عنواناً واحداً بأن يجعل أمراً واحداً جامعاً للقاعدتين على فرض كون الكبرى المجعوله متعدده ثبوتاً، أم يلزم الاستحاله بذلك إن أريد منهما اعطاء قاعدتين؟ وإن نعم يصحّ لو كانت الكبرى المجعوله شيئاً واحداً.

ثم على فرض عدم الاستحاله فى مقام الثبوت ننقل الكلام إلى ملاحظه مقام الاثبات، وإلا فإنه على فرض الاستحاله لا تصل النوبه إلى ملاحظه حال الاستظهار كما لا يخفى.

أقول: الذى قيل فى مقام توجيه دعوى الاستحاله فى مقام الثبوت عدّه أمور:

الأمر الأول: إنّ متعلق الشكّ فى قاعده التجاوز إنّما هو وجود الشىء بمفاد كان التامه، وفى قاعده الفراغ إنّما هو فى صحه الموجود بمفاد كان الناقصه، ولا جامع بينهما، فلا يمكن اندراجهما فى كبرى واحده هذا.

فأجاب عنه الشيخ قدس سره : - حيث يُنسب إليه أنه مدّع الوحده بين القاعدتين، وأراد ارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز - بأنّ الشك في قاعده الفراغ يرجع إلى الشك في وجود الصحيح بمفاد كان التامه، لا مطلق الوجود، فيصحّ ضرب عنوان واحد بصوره الشك في الشيء، أى في وجوده مطلقاً، فى الأعم من كونه شكاً فى أصل وجوده أو فى وجود فردة الصحيح، فليس لنا عنوانان مختلفان بمفاد كان التامه والناقصه حتّى يُدعى استحاله.

أورد عليه المحقق النائينى: (إنّ التعيّد بقاعده الفراغ إنّما هو لاثبات صحّه الموجود لا- لاثبات وجود الصحيح، واثبات الأول بالثانى يكون من الأصل المثبت، هذا أولاً).

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فى التكاليف باعتبار أنّ المهم فيها هو الخروج عن عهده التكليف، وهو يحصل بوجود فرد صحيح، ولا حاجه إلى اثبات صحه الفرد الموجود، لكن قاعده الفراغ غير مختصّه بباب التكاليف، بل تعمّ الوضعيات، والمهم فيها اثبات صحه الموجود، فإن الأثر مترتب عليه لا على وجود العقد الصحيح).

وفيه: لا- يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لأنّه إن أراد بأنّ ظاهر الأدله هو القاء صحه الموجود لا الحكم بوجود الصحيح، فهو أمر متين يتّضح ذلك بعد الرجوع إلى ظاهر الأخبار بقوله: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» حيث إنّ الحكم بصحه ما مضى لا- الحكم بوجود الصحيح، لكن دعواه الفرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك بجعل الأول حاكماً بوجود الصحيح لكونه

محصلاً للفراغ، والثانية لصحة الموجود، لا يرجع إلى محصل لأنه من الواضح أن الشارع إذا حكم بتحقق عقد صحيح، فإن معناه ليس إلا- ترتيب الأثر عليه إذ لا- يمكن التفكيك بين حكم الشارع بتحقق عقد صحيح، وبين أن لا يترتب عليه الملكية، فإذا لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا- مانع بأن يجعل الشارع قاعده كليته شامله لجميع موارد الشك، من الشك في الوجود المسمى بقاعده التجاوز، أو الشك في الصحة المسمى بقاعده الفراغ عن طريق وضع الحكم على عنوان الشك في الشيء بمعناه العام المعدود من الأمور الكلية العامة، بأن يجعل الشارع يوجد ويتحقق في العالم من الآن إلى الأبد، فهو محكوم بهذا الحكم (١)، فالحكم عام برغم أن أفراده غير متناهٍ، لأنّ الجعل متحدٌ مع المجمعول وإنّما يختلفان بالاعتبار، ونسبتهما نسبة المصدر واسمه، فيصحّ من خلال جعلٍ واحد فرض الحكم المجمعول على أفراد متعدده.

الجواب الثالث: إنّ هدف الوضع وغايته هو الاستعمال، فالوضع علامه للاستعمال، ولولا الاستعمال لكان الوضع لغواً وباطلاً، ولا يخفى أنّ الاستعمال متناهٍ في كلّ الأحوال، ولا يتّصف بعدم التناهي، لأنّه من الأفعال الخارجيه، ومثلها.

---

١- بشرط أن يكون الحكم لمطلق الوجود - لا صيرف الوجود مثل صلّ - مثل يحرم شرب الخمر حيث يتعدد الحكم بالضروره وتتعدد الاطاعه.



متناه، وجعل الألفاظ غير المتناهيه للاستعمالات المتناهيه باطلٌ، ولذلك يعدّ الاشتراك بهذا البرهان باطلاً. الشك في شيء بصوره الاطلاق، لأبان يلاحظ فيه الاطلاق، بل بما للفظ اطلاق ذاتي الذي يشمل كل شيء، كما كان متعلق الشك أيضاً مطلق كاطلاق الشيء، بأن يشمل الشك في الوجود أو الشك في الصحه موضوعاً للحكم بالمضيّ وعدم الاعتناء به، بلا فرق فيه حينئذ بين كون الشك في أثناء العمل ومتعلقاً للجزء أو بعد تمام العمل وفراغه والشك في صحته، وإن كان الشك في صحته مسبباً عن الشك في ايجاد ما يعتبر عدمه، أو فقد ما يعتبر وجوده، فتصوير ذلك بعباره واحده شامله للقاعدتين بالتقريب الذي ذكرناه، لا يستلزم محذوراً في مقام الثبوت.

أقول: وبما ذكرنا تندفع عدّه توهمات:

الأول: إن وصف الصحه ليس بمجعول شرعى بل هو من الأمور المتشرعه الحاصله من مطابقه المأتي به للمأمور به، فكيف يمكن جعله بما ليس جعله ووضع في يد الشارع.

وجه الاندفاع: بعد تسليم ذلك - أي كونه غير مجعول ولم نقل بأنه من الأحكام الوضعيه التي تنالها يد الجعل ولو بالواسطه بأن يقول الشارع صحّت صلاته أو بطلت وفسدت كما نشاهد تعبير ذلك في الأخبار، وحمل جميع ذلك على الإخبار والحكايه دون الانشاء والعنايه ممّا لا يخلو عن مسامحه - إنه لم يقصد الشارع جعل نفس الصحه بلا واسطه حتى يوجب الاشكال، بل يحكم

الشارع بالمضى وعدم الاعتناء بالشك الراجع ذلك إلى الحكم بالاتيان بالجزء أو الشرط المشكوك فيه الحكم، أو بعدم الاتيان بالمانع والقاطع المشكوك بعدم تمام العمل وفراغه حيث تكون نتيجه الصحه، وهو ليس بمحال.

التوهم الثانى: بأن الجمع بين القاعدتين بلفظ واحد وجعل فارد يستلزم الجمع بين اللحاظين وهما الاستقلالى والآلى التبعى فى الجزء، بأن يقال إنَّ الشك فى وجود الجزء يعنى أن يلاحظ الجزء بحيال ذاته مستقلاً فى الرتبه السابقه على الكل، مع أن معنى لحاظ المركب والكل وهو الفراغ: لحاظ الجزء منداً وتبعاً للكل وأن لا يلاحظه إلاً تبعاً، فكيف يمكن الجمع بين اللحاظين فى لحاظ واحد؟ فلا بد أن يلاحظ: إما خصوص الجزء فتختص الروايه بقاعده التجاوز، أو يلاحظ خصوص الكل فتختص بقاعده الفراغ.

وجه الاندفاع: ثبت مما مضى أنه إذا لاحظ الشارع عنوان الشك المتعلق بالشىء بأى وجه كان، وحكم بعدم الاعتناء بذلك الشك، ولزوم بالمضى فيه فلا يحتاج حينئذٍ إلى ملاحظه الخصوصيات مع هذا اللحاظ حتى يستلزم ما ذكر، لأنه إن اعتبرنا فى لحاظه ملاحظه جميع الخصوصيات فى المتعلق، لتوجه علينا مثل ما قيل، ولكن إذا قلنا بعدم لزوم ذلك فى لحاظ مثل تلك المطلقات، فلا يستلزم حينئذٍ مثل تلك المحذورات كما لا يخفى.

التوهم الثالث: أنَّ الجمع بين القاعدتين فى جعل واحد يلزم التناقض فى مدلول قوله عليه السلام: «انما الشك فى شىء لم تجزه» لو كان الشك يعم الجزء والكل،

فإنه لو شك المصلّي في الحمد وهو في الركوع، فباعتبار أنه شك في الحمد بعد التجاوز فلا يجب عليه العود، وباعتبار أنه شك في الأثناء قبل الفراغ ولم يتجاوز فلا بدّ عليه العود، والتناقض بين القول بوجود العود في الشك في الحمد وعدم وجوبه فيه واضح، ولم يحصل ذلك إلا بواسطة الالتزام بجعل واحد للقاعدتين.

وجه الاندفاع: أن التناقض في المدلول إنّما يلزم لو صدق في الشك في الجزء وهو الحمد الشك في الكل إذا كان في الأثناء، وهو ممنوع، لوضوح أنّ الشك في الكل لا يصدق إلا إذا كان حدوث الشك بعد الفراغ وتمام العمل، وهو مفقود في الفرض المزبور، فلا يلزم حينئذ في المثال المذكور إلا الحكم بعد التجاوز عنه بالمضى عنه بلحاظ قاعده التجاوز لا الفراغ، كما لا يخفى.

التوهم الرابع: بأنّ التجاوز في قاعده التجاوز إنّما يكون بالتجاوز عن محلّ الجزء المشكوك فيه، بخلاف التجاوز في قاعده الفراغ حيث يكون تجاوزاً عن نفس المركّب والكلّي لا عن محلّه، فكيف الجمع بين هذين الأمرين المتفاوتين من محلّ المشكوك ونفسه؟

وجه الاندفاع: إن الشك مطلقاً كان بعد التجاوز عن محلّ المشكوك، سواء كان الشك متعلقاً بالجزء في الأثناء أو متعلقاً به بعد الفراغ، الموجب للشك في صحه الكل، والتفاوت بينهما لا يكون إلا لوجود الواسطه وعدمها، وهو غير مانع في المسأله كما لا يخفى.

أقول: فبعد ما عرفت دفع التوهّمات المانعه ثبوتاً لجعل القاعدتين في جعل

واحد، وعرفت امكانه، لا بدّ أن يلاحظ لسان الأدله والأخبار في مرحله الاثبات، هل هي:

يدلّ على كونهما قاعدتين، بأن تكون قاعده التجاوز قاعده برأسه، والفراغ أُخرى؟

أو هما يكونان شيئاً واحداً، وهو كون الأصل هو التجاوز والفراغ يكون من فروعه كما صرّح بذلك المحقّق الخميني، وينسب إلى أنّه مقصود الشيخ وصاحب الجواهر؟

أو الأمر بالعكس بأن يكون الأصل هو الفراغ والتجاوز من فروعه، غايه الأمر كان هو بالتعبّد والتنزيل في خصوص الصلاة، وهو ما صرّح به المحقّق النائيني؟

فيه وجهان وقولان بل أقوال ثلاثه بالاتّحاد قولان وبالتعدّد قول واحد كما ذهب إليه المحقّق العراقي والبيجنوردي وصاحب «عنايه الأ-صول»، بل والمحقّق الهمداني على ما قيل، فعليه تكون قاعده الفراغ قاعده عامه سيّاله في جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات وفي العبادات في الصلاة وغيرها، وقاعده التجاوز في خصوص الصلاة بواسطة النصوص، لولم نقل بعموميّته أيضاً في غيرها لعدم صحه ما قاله المحقّق النائيني بأن التجاوز عن المشكوك الموجب لعدم الاعتناء تكون شيّته الكل وجدانيه قطعيه، وأما انطباقها على الجزء لا يمكن إلّا بعد عنايه أُخرى، وهو تنزيل الجزء منزله الكل في هذا الأثر كي يصير الجزء بواسطة هذا التنزيل فرداً ومصدّقاً تعديداً لمفهوم الشيء في تلك الكبرى المجعوله، وهذا التنزيل لا يكون إلّا في خصوص الصلاة للنصوص، فخرج الطهارات الثلاث من الوضوء والتيمم والغسل من قاعده التجاوز يكون بالتخصّص لا التخصيص الذي

قاله الشيخ الأعظم قدس سره بخروجها لجهه أخرى مثل الاجماع وغيره.

وجه عدم صحه كلامه: هو ما عرفت من أنه لا فرق في صدق التجاوز عن الشىء بكونه عن الجزء إذ هو شىء قد مضى عنه وشك فيه، أو كان الشك في الجزء بعد الفراغ عن الكلّ المسمى بقاعده الفراغ. ولا يحتاج دخول الأوّل في الشك بعد التجاوز - الموجب لعدم الاعتناء - إلى التنزيل التعبدى، فيشمل عمومه تمام الموارد إلا ما خرج بالدليل مثل طهارات الثلاث.

### البحث عن دلالة الأخبار في مقام الاثبات

وأما مقام الاثبات والإستظهار: ففي بعض الأخبار ما يدلّ على كونه وارداً في مورد قاعده التجاوز، حيث صرح بمورد الشك في خصوص الجزء مثل الأخبار المرويّه عن زراره، وعلى بن جعفر، وحماد بن عثمان، وفضيل بن يسار، واسماعيل بن جابر، ومحمد بن مسلم المتعدده، حيث لا تفيد هذه الطائفة قاعده الفراغ، كما أنّه في بعض الأخبار ما يدلّ على الفراغ دون التجاوز مثل الخبر الذى رواه محمد بن مسلم: «رجلٌ شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه».

أو قوله فيه: «فكلّ ما شككت فيه بعد ما فرغت من صلاتك فامض ولا تعد».

وغيره من أخبار الطائفة الأولى، ففي مثل هاتين الطائفتين كفايه وغنى للدلاله على التعدّد، وإن كان في بعض الأخبار ما يمكن انطباقه على كلّ واحدٍ منهما مثل الخبر الذى رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم في قوله: «كلّ ما شككت

فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» حيث يمكن أن يراد من (المضى) لنفس الجزء باعتبار محلّه أو المضى عنه باعتبار الكل، فمع فرض وجود طائفتين من الأخبار كلّ واحد تدل على قاعده مستقله، كيف يمكن جعل القاعدتين قاعده واحده كما ادعى؟!!

أقول: الأولى عندنا هو اختيار كون الكبرى المجعوله هي قاعدتين مستقلتين احدهما قاعده التجاوز الجاربه في خصوص الشك في الأثناء بلحاظ الأجزاء أو ادخال الشرط فيه، أى لو مضى عن محلّ شيء مشكوك ثم شك في اتيانه أو شك في اتيان الأجزاء السابقه سواء كانت مع الشرط أم لا، فإن حكم الشارع هو لزوم المضى.

وأما شمول هذه القاعده للشك في وجود المانع أو القاطع بالنسبه إلى الأجزاء السابقه لا يخلو عن تأمل، لأن لسان الأخبار الوارده فيها هي لسان الحكم بالاتيان، وعدم الاعتناء بالنظر إلى الأجزاء، أو ما يكون بمنزله الجزء مثل الأذان والاقامه، فالحكم بالمضى عند الشك في تحقّق المانع أو القاطع والحكم بعدمهما من تلك الأخبار مشكل.

اللهم إلا أن يتمسك في ذلك بمصححه ابن أبى يعفور حيث ورد فيها: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» باطلاق (الشك في الشيء) الشامل لكلّ شيء من وجود ما يعتبر وجوده، ولا يدري أنه أتى به أم لا، أو من عدم وجود ما يعتبر عدمه ولا يدري أنه قد تحقّق أم لا، وكان الشك أيضاً في الأثناء.

مع أنّ الشيخ قدس سره قد استبعده، بل ادّعى عدم صحه هذه الدعوى بالنسبه إلى هذه الروايه لكون الشك فيها فى الأثناء، بل حملها على صورته الشك فى الصحه بعد الفراغ وتمام العمل، باعتبار أنّ اجماع الفقهاء قائم على لزوم الاعتناء بالشك فى أثناء طهارات الثلاث منها الوضوء، فأرجع الضمير فى قوله: «وقد دخلت فى غيره» إلى الوضوء، أى قد دخل فى غير الوضوء من الحالات، لا إلى الشىء حتى يكون داخلاً فى الشك فى الأثناء.

والحاصل: إن قاعده التجاوز مختصّه بالشك فى الأجزاء أو مع الشرط، غايته أنها لا تشمل صورته الشك فى وجود المانع والقاطع فى الأثناء، فتكون هذا ماده افتراق لقاعده التجاوز فقط دون الفراغ.

وهذا بخلاف النصوص الوارده فى قاعده الفراغ، حيث تكون وارده فى الشك فى الصحه بمفاد كان الناقصه، وتشمل باطلاقها كلّ أفراد الشك فيها ولو كان من حيث الشك فى وجود المانع والقاطع، حيث أنّ ذلك مختصه بقاعده الفراغ فقط دون التجاوز إذا كان حدوث الشك بعد الفراغ وتمام العمل، فتكون هذه ماده افتراق لقاعده الفراغ فقط دون التجاوز.

يبقى هنا مادّه اجتماع كلتا القاعدتين حتى تصير النسبه بينهما العموم والخصوص من وجه، وهى الشك فى الصحه بعد الفراغ وتمام العمل، إذا كان منشأ الشك فى الصحه هو الشك فى الأجزاء فقط، أو مع الشرائط أيضاً، حيث يكون هذا مورد اجتماع القاعدتين، لأنّه كما تجرى فيه قاعده الفراغ لكون الشك

بعد اتمام العمل كذلك تجرى فيه قاعده التجاوز لكون الشك في الأجزاء، حيث أن اطلاقه يشمل حتى ما كان الشك في غير الأثناء لكنه في الأجزاء، مضافاً إلى أن الشك في الصحة مسبب عن الشك في الأجزاء، فجريان قاعده التجاوز في الجزء يُغنيا عن قاعده الفراغ، إلا أنه يصح إجراء كلّ واحدٍ منهما في هذا المورد.

نعم، لو ادّعى أنّ قاعده التجاوز مختصه بالشك في الأجزاء أو الشرائط لكن في الأثناء فقط، وقاعده الفراغ مختصه بالشك في الأجزاء أو الشرائط والموانع أو القواطع لما بعد الفراغ من العمل، تصبح النسبه بينهما من حيث المورد التباين. ولكن لم نقف على من ادّعى ذلك، أي ذلك اختصاص قاعده التجاوز لخصوص الأثناء فقط، إلا النائينى وذلك في خصوص باب الصلاه.

نعم، قد ادّعى قيام النسبه بينهما على نحو العموم المطلق اعتماداً على اطلاق قاعده التجاوز الشامل لتمام الموارد التي تجرى فيها قاعده الفراغ بخلاف عكسه.

لكن ظهر بالتقريب الذي ذكرنا عموم قاعده التجاوز للصلاه والطهاره وغيرهما، إلا أن الطهارات الثلاث خارجه بالتخصيص على مبنى الشيخ، لشمول القاعده لها، والدليل المخرج هو الاجماع أو النص أو غيرهما.

هذا بخلاف قاعده الفراغ، حيث قد يُدعى عدم اختصاصه ببابٍ دون باب، فيجربى في تمام الأبواب حتى الطهارات، فتصير النسبه حينئذٍ بينهما من هذه الجهه أيضاً العموم والخصوص المطلق من دون وجه لاجراء قاعده الفراغ في جميع الأبواب دون قاعده الفراغ، بل هو مختص بباب الصلاه فقط.



والتحقيق: نعتقد أن هنا قاعدتان مستقلتان:

إحدهما: قاعده التجاوز وهي جاريه في جميع أبواب الفقه كالحجّ وغيره، والطهارات الثلاث خارجه بالتخصيص لا بالتخصّص.

وثانيتهما: قاعده الفراغ وهي أيضاً عامه لجميع الأبواب في الفقه، بل تشمل حتى مثل الوضوء لو شك فيه بعد الفراغ عنه، فبالنسبه إلى ذلك تكون النسبه بينهما العموم المطلق لاجراء قاعده الفراغ في الطهارات دون التجاوز، فبذلك يكفي في حصول تلك النسبه.

كما قد عرفت وجود النسبه بينهما بالعموم من وجه بالنظر إلى مواردتهما من حيث الشك، حيث أنّ قاعده التجاوز مختصّ بالشك في الأجزاء فقط أو مع الشرائط إن قلنا بشمولها لها، وإلا فقد ناقش المحقق العراقي في شمولها لها لانكاره صدق (الشيء) على مثل الترتيب والمولات وادّعى اختصاص صدق (الشيء) لخصوص الجزء.

لكنه لا يخلو عن تأملٍ. - كلّ ذلك إذا كان الشك في الأثناء - .

هذا بخلاف قاعده الفراغ حيث أنّها تجرى في الشك في شيء من ناحيه الصحه بعد الفراغ، فتشمل ما لو كان الشك في الأجزاء أو الشرائط أو الشك في ايجاد المانع أو القاطع بعد تمام العمل، فقد عرفت أنّ لهما مورد تصادقٍ وموردى تفارق فلا نعيد.

وأخيراً: بقي هنا شيء وهو أنه لو شككنا في أثناء العمل في تحقق المانع أو

القاطع، ولم يجر فيه قاعده التجاوز، فما تكليفنا من حيث العمل، هل يحكم بصحة العمل أو يحكم بفساده؟

قلنا: نرجع فيه إلى الأصول العمليه الموجوده فيهما، والأصل الجارى حينئذٍ أصاله عدم تحقق المانع والقاطع، فلا نحتاج إلى قاعده التجاوز في الحكم بالصحة كما لا يخفى.

والنتيجه: تحصيل الصّحه في الشك:

في الأثناء: في جميع موارد الشك من الأجزاء والشرائط والموانع والقواطع وذلك بالاستعانه إمّا بالقاعده أو الأصل.

وفيما بعد العمل والفراغ نستطيع الحكم بالصّحه من خلال الاستعانه بقاعده الفراغ.

نعم، يرد الاشكال على المحقّق العراقي في الشك في الشرائط في الأثناء أو بعد الفراغ، فيلزم على مسلكه الحكم ببطلان العباده، لأنّ جريان الأصل حينئذٍ يقتضى العدم، والقاعدتان لا تشملانها وهو مخالف للفتاوى والعمل كما لا يخفى.

### شمول القاعدتين للشروط وعدمه

لا يخفى أنّ حكم شمول قاعده التجاوز للشروط في الأثناء متفاوت مع شمول قاعده الفراغ لها، وذلك لأنّ الشروط تعدّ شرطاً لجميع أجزاء العمل، فلا بدّ من احرازها للأجزاء المستقبليه بمثل ما يجب احرازها للأجزاء الماضيه، فالطهاره والمولات وغيرهما كما هما شرطٌ لما مضى من الأجزاء كذلك يعدّان شرطاً لما

يأتي من الأجزاء، وعليه فاجراء قاعده التجاوز لا يصحح العمل بالنظر إلى الشرط إلا بالنسبه إلى الأجزاء السابقه المشروطه، وأمّا بالنظر إلى الأجزاء القادمه فلا بدّ من تحصيل وجودها واحرازها. نعم في مثل الموالات لا يستلزم الاشكال، لامكان تحصيلها واحرازها بعد تصحيح العمل بقاعده التجاوز لما مضى، ولكن يُشكل الأمر في مثل شرطيه طهاره الحدث في صورته الشك في الأثناء، حيث أنّ القاعده المزبوره على فرض اجرائها لا- تفيد إلا حصولها بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، وأمّا بالنظر إلى الأجزاء اللاحقه فهي غير مفيده، ومع وجود الشك في حصول الطهاره لا يمكن الاستمرار في الصلاه مع هذا الشك، فلذلك يحكم ببطلان الصلاه.

هذا بخلاف قاعده الفراغ الشامله لمثل الشرائط، حيث يحكم بصحة العمل بتمامه، لأنها محصّله للشرط لجميع العمل تعبدًا. نعم هي أيضاً تكون مثل قاعده التجاوز في عدم افادتها بالنظر إلى سائر الأعمال المشروطه بهذا الشرط إذا لم يأت بها، أي لا بد من تحصيل الطهاره لسائر الصلوات الآتية، ولا يفيد اجراء قاعده الفراغ اثبات الطهاره تعبدًا لسائر الصلوات.

أقول: وبالجمله: ظهر مما ذكرنا التفاوت بين القاعدتين في أمرٍ آخر وهو الصّحه في الفراغ بالنظر إلى الطهاره مع الحدث، إذا كان الشك في حصولها بعد الفراغ، بخلاف قاعده التجاوز بالنسبه إلى الشك في الطهاره في الأثناء، حيث لا يفيد اجرائها الصّحه.

وجه البطلان: هو عدم صدق التجاوز في مثل تلك الشروط في الأثناء،

فالشك في وجود هذا الشرط في أثناء الصلاة، شك قبل التجاوز عن المحل، لأن تجاوزه لا يتحقق إلا بعد الفراغ، لأن نسبه الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبه واحده، فكأنه كان شكاً في الشيء قبل تجاوزه.

نعم، يصح ذلك في مثل الموالاة والترتيب والطمأنينه لامكان التفكيك فيما بين الأجزاء لهذا الشرط، وامكان تحصيله لما يأتي في الأجزاء، فلا يتفاوت في مثل هذا الشرط بين قاعده التجاوز والفراغ.

ويؤيد ما ذكرنا: من لزوم اعاده الصلاة في الشك في الطهاره، هو ما إذا كان الشك في الأثناء وقبل الفراغ الخبر الذي رواه علي بن جعفر في الصحيح عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل يكون على وضوئه ويشك على وضوءه هو أم لا؟»

قال: إذا ذكر وهو في صلاته انصرف فتوضأ وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزاء ذلك» (١).

وهذا الخبر دليل على أنه لا يكون التفاوت المذكور صحيحاً وملاًكاً بين القاعدتين.

كما لا يصح أن يتوهم متوهم بأن قاعده التجاوز لا تشمل الشرائط لأنها منقوضه بمثل الطهاره إذا كان الشك في الأثناء، لما قد عرفت من أنه لا تجاوز حتى تجرى فيه القاعده. ٢.

أقول: بل قد يقال إنّ لسان قاعده التجاوز لا يفيد الحكم بالصحة وعدم الاعاده فى جميع الجهات، بل يفيد فيما يرتبط بها مثل ما لو شك فى أثناء صلاه العصر أنه هل أتى بالظهر الذى هو شرطٌ مقدّمٌ على العصر أم لا، فاجراء القاعده لا يحكم إلا بعدم وجوب العدول إلى الظهر فى أثناء العصر، لا الحكم بعدم وجوب اعادتها، لامكان القول بوجوب اعاده صلاه رباعيه ولو على نحو ما فى الذمه، عملاً بمقتضى أصاله الاشتغال بالظهر، واحتمال امكان كون الصلاه المتقدم ظهراً والآخر عصرًا كما يحتمل كون الآخر الذى يأتيه ظهراً.

خلاصه البحث: ثبت مما ذكرنا أن كلّ واحده من القاعدتين قاعده مستقلة ولا علاقه لها بالآخر، والداد على استقلالهما الأخبار والروايات فضلاً عن موارد تطبيقهما وعملهما، والله العالم.

## حقيقه قاعدتى الفراغ والتجاوز

بعد الفراغ من بحث قاعدتى الفراغ والتجاوز، واثبات كونهما قاعدتين مستقلين دون قاعده واحده، وأنهما من جهه لسان الأخبار والروايات مختلفه، كما أن موردهما أيضاً متفاوتة، يقتضى المقام الرجوع حينئذٍ إلى أمور من المباحث التى نحتاج إليها فى المقام، ونذكر جميعها من خلال جهات عديده:

الجهه الأولى: فى أنهما هل من الأمارات الشرعيه أو العقلانيه أو من الأصول؟

ثم على تقدير كونهما من الثانيه، هل هى من الأصول المحرزه التعبيديه، أو غير محرزه؟

وجوه وأقوال:

القول الأول: قيل إنهما من الأمارات العقلانيه كما يظهر ذلك من كلمات المحقق البجنوردى فى كتابه المسمى بـ«القواعد الفقيهيه» حيث قال:

(إنّ الانسان إذا أراد ايجاد عملٍ مركب فى الخارج، فارادته تتعلق بايجاد تمام أجزائه وشرائطه كلّ فى محلّه إن كان له محل، وترك جميع موانعه، وإلاّ لمن يكن فى مقام الامتثال، وهو خلاف للفرض. فالعمل لابدّ أن يصدر على طبق تلك الاراده، سواء كانت الاراده كليته واحده لجميع الأجزاء فبقية الأجزاء متحقق بلا اراده مستقلة، أو كانت الاراده لكلّ جزءٍ موجود بارادات جزئيه المتولده من تلك الاراده الكليه، فحينئذٍ إذا شك فى ذلك حيث لا يكون ذلك إلاّ بالغفله أو النسيان

التي هما حالتين تعرضان للانسان، فبناء العقلاء على عدم الغفله والنسيان عند الشك فيهما، لأنهما خارجان عن مقتضى طبع الأولى للانسان، وإن صاراً كالطبيعه الثانيه للانسان، فبناء على كون حجيتهما من باب بناء العقلاء على صحه المركب الذي صدر منه إذا شكوا في اتيانه كاملاً بعد الفراغ عنه، أو إذا شكوا في اتيان جزء بعد التجاوز عن محلّه إذا كان للجزء محلّ، فتكون القاعدتان من الأمارات يقيناً انتهى ملخص كلامه (١):

بل يمكن الوقوف على توضيح هذا المبني في المركب من كلمات المحقق النائيني أيضاً.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه:

أولاً: بما قاله بكون الاراده المتعلقه بالمركب اراده كليّه لجميع الأجزاء، بحيث أنّ صدور كلّ جزء من الأجزاء في محلّه سببه تلك الاراده الكليه، أو من ارادات جزئيه متولده من تلك الاراده الكليه، بأنّ كل جزء من المركب بنفسه شيءٌ وفعل، وكلّ فعلٍ يحتاج إلى اراده مستقلة بنفسه غير مرتبطه بالاراده المتعلقه بالمركب، ضروره من يريد الصلاه يريد اتيان كلّ واحدٍ من أجزائها باراده مستقلة، وإن كانت مبادئ اراده بعض أجزائها يتحقّق سريعاً بحيث يزعم الانسان أنه لا اراده له، والحال أنه ليس الأمر كذلك، إذ كلّ جزء لا بدّ له من اراد مستقلة ٦.

غير مربوطه باراده المركب، ولكن الغالب فى الانسان أن يأتى المركب بتمام أجزائه وشرائطه ودفع موانعه مع الاراده والالتفات، وكون الأصل فى كل شىء عدم الغفله والخطأ أنه أصل عقلاى مما لا اشكال فيه، لكنه غير قاعدتى التجاوز والفراغ التى نبحت عنهما فى المقام.

ثانياً: إن أراد دعوى كون هذه الغلبه أصل عقلاى وأماره عقلاى على تلك القاعده ففسادها واضح، إذ ليس عند العقلاء عنوان اسمه قاعده الفراغ أو التجاوز، بل حتى لو التزمنا بوجود أماره عقلاى عليه، فإنه ليس ذلك إلا لأجل أن الفاعل المرید لفراغ ذمته يأتى بما هو وظيفته فى محلّه، وليس دخيلاً عندهم فى ذلك اتیان سائر الأجزاء، ولا اتیان جميع المركب، ولا الفراغ منه، فدعوى كونهما من الأمارات العقلاى حتى يترتب عليها الآثار التى يريد الفقيه استنتاجها منهما غير صحيحه، كما لا يخفى.

القول الثانى: دعوى كونهما من الأمارات الشرعيّه كالبينه، وللوقوف على حقيقه هذا القول لابدّ من النظر إلى لسان الأدله وهو متفاوت:

١- ففى بعضها ليس إلا الأمر بالمضى مثل حديث محمد بن مسلم بتعده وعلى بن جعفر وحمّاد بن عثمان، وفضيل بن يسار واسماعيل بن جابر.

٢- وفى بعضها الأخرى يكون المفاد نفى الشك، والتعبد بعدم الاعتناء به كموثقه أو صحيحه ابن أبى يعفور بقوله: «فليس شكك بشىء، إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه».



٣- وبعضها قد جمع بين التعبيرين مثل صحيحه زراره صدرأ حيث ورد فيها الحكم بالمضى، وذيلها صرح بصوره الكبرى الكليه للمذكور فى الصدر بقوله:

«يا زراره إذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غير فشكك ليس شىء».

ففى هذه الروايات لا يستفاد منها إلا التبعّد بتحقيق المشكوك فى ظرف الشك، فتصبح مثل سائر الأصول حيث أنّ الشارع جعل من جعله الحكم للمكلف فى ظرف الشك وتعيينه وظيفه الشاك فيه من الرفع أو الحكم بالاتيان أو العمل باليقين السابق فى البراءة والاشتغال والاستصحاب، وهكذا فى المقام حيث ورد فى الخبر الحكم بأن المشكوك قد أتى فى محله، أو أنّ عمله محكوم بالصحة فيما يعتبر وجوده بالوجود وعدمه بالعدم فى قاعده الفراغ، فليس فى مفاد هذه الأخبار ما يستفاد منه كونها أماره.

٤- بقى هنا طائفه أخرى من الأدله مشتمله على ما يقرب الفكر إلى كونها أماره، وهى:

موثقه بكير بن أعين، قال: «قلت له: الرجل يشكك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك».

وروايه محمد بن مسلم حيث جاء فى ذيلها بعد حكمه بعدم الاعاده للصلاه المشكوكه التى لا يدرى صلاها ثلاثاً أم أربع، قال: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك».

حيث إنهما مشتملان على ما يُستثم منه الطريقيه، حيث علل وجه عدم

الاعاده بالأذكريه والأقريبه بل هما.

وهكذا الحال فى مفاد صحيح حمّاد بن عثمان حيث أجاب عليه السلام : «قد ركعت امضه» أو «قد ركع» فى موثقه عبدالرحمن. فهذه الأخبار - ليس المقصود منها إلاّ- أفهام حكمه التشريع من الحكم باتيان المشكوك، لا- جعل الأذكريه والأقريبه ملاكاً للأماره بحصول الظنّ، وجعل الغلبه طريقاً إلى الواقع.

أقول: لا- يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار الكثيره التى دلت على حكمه عليه السلام بعدم الاعتناء بالشك لأجل المضى عنه، وكونه شكاً بعد التجاوز والفراغ فإن خطاب هذه الأخبار ومدلوله يفيد أن الشارع من خلال هذه الخطابات بصدد تأسيس الأصل الشرعى فى ظرف الشك، غايه الأمر أنّ المجعول يكون من الأصول التنزيليه المحرزه، حيث - يحكم بأن المكلف قد أتى بالجزء وعليه أن لا- يعتنى بشكه، نظير الحكم باليقين السابق فى حال الشك فى الاستصحاب، حيث أنّه يعدّ أيضاً من الأصول المحرزه، وعليه فالمجعول فى القاعده ليس من قبيل أصاله البراهه التى هى من الأصول غير المحرزه.

وبعباره أخرى: فرق واضح بين الحكم بالغاء احتمال الغفله الموجود والمستفاد من هذه الأخبار، وبين الحكم بالغاء احتمال الخلاف الذى هو مقابل للظن المفيد للأماره، وما يناسب الطريقيه هو الثانى لا الأول.

أقول: ولعلّ بعد ما ثبتت هذه التفصيلات يظهر أن اعتبار كون القاعدتين من الأصول المحرزه التنزيليه أقرب من كونهما من الأمارات كما لا يخفى، واتفق فى

ذلك مع ما التزم به المحقق الخميني قدس سره والمحقق البجنوردى فى صورته استفاده حجه حكمهما من الأخبار، حيث قال فى كتابه المسمى بـ«القواعد الفقهيّه»: (والانصاف أن هذه العبارات على اختلافهما لا تدلّ على أكثر من الجرى العملى ولا يمكن اثبات الأمازيه بها).

نعم يظهر من المحقق النائيني الميل إلى ذلك، لكن صريح المحقق الخوئي كونهما من الأمارات.

### الفرق بين الأصول المحرزّه التنزيليه والحيثيه

الوجه الثانيه: أنه على فرض كونهما من الأصول المحرزّه التنزيليه، لكنهما ليسا من الأصول المحرزّه الحيثيه التي تحكم بوجود المشكوك فى موضوع خاص، أى بالنسبه إلى الذى قد تجاوز عنه وفرغ منه لا أن يحكم بوجود المشكوك فى محلّه مطلقاً.

وتظهر ثمره ذلك فى مثل ما لو صلّى المكلف عصرًا وشك فى أثنائه أنه هل أتى بالظهر أم لا.

فعلى القول بكونهما من الأصول المحرزّه المطلقه، فإن لازم ذلك الحكم بتحقيق الظهر مطلقاً، فلا يجب عليه اتيان صلاه رباعية بعد هذه الصلاه، لأنه قد حكم بتحقيق الظهر.

هذا بخلاف ما لو كان حيثاً، حيث إنّه يحكم بأنه قد أتى بالظهر، مما يقتضى

عليه عدم وجوب العدول إليه في أثناء الصلاة، وأمّا كون المأتي بها وقعت قبل العصر أم لا، مع كون مقتضى أصاله عدم الاتيان هو الاشتغال، فلا بد حينئذ من الاتيان بصلاه رابعيه أخرى بتيه ما في الذمه أو بما هو عصر.

والظاهر أنّ قاعدتي الفراغ والتجاوز لا يثبتان إلاّ بآنه قد فرغ وتجاوز عنه لا مطلقاً، ولذلك يجب تحصيل الوضوء لسائر الصلوات، مع عدم لزوم ذلك بالنسبه إلى الصلاه التي قد فرغ منها.

وعليه ثبت أنهما أصلان محرزان حيثيتان لا من الأصول المحرزه المطلقه.

أقول: بعد الوقوف على ما قلنا:

فتاره: يثبت لنا كونهما من الأمارات أو من الأصول جزماً، فيترتب عليهما جميع الآثار المربوطه بذلك.

وأخرى: نشك في ذلك ولم نحرز أنهما من الأمارات أو من الأصول، فما هو العمل؟

قيل: مقتضى القاعده عدم ترتيب آثار الأماره عليهما، فلا يترتب عليها إلاّ آثارهما الشرعيه دون اللوازم العقليه، لأن مثبتات الأمارات حجّه دون الأصول، فمع الشك في كونهما أماره يوجب الشك في كون الآثار غير الشرعيه حجّه أم لا. فالشك في الحجيه مساوق لعدم الحجيه.

وأما حجيه أصل المؤدى فلا فرق فيها بين كونهما من الأمارات أو من الأصول في كونه حجّه قطعاً.

أقول: هذا المعنى صحيح لمن ذهب إلى كون مثبتات الأمارات حجه دون

الأصول، وأما من لا يقول بحجيه المثبتات مطلقاً - كالمحقق الخميني - فلا يترتب هذا الأثر في حقه.

نعم، يفيد عند من مسلكت هذا المسلك أنه لو ثبت كونهما بين الأمارات تقدم القاعدتان على سائر الأصول مطلقاً من باب تقديم الأماره على الأصول بالحكومه أو الورود - على الخلاف المتقدم - وأما لولم يثبت ذلك وشككنا فيه، فلا بد في وجه تقديمهما على غيرهما من بيان وجه آخر في غير ذلك.

البحث عن ثمره النزاع:

نوقش في ثمره هذا النزاع في المقام، وينبغي لبيان ذلك من التعرض لكلام سيدنا الخوئي في «مصباح الأصول» فإنه بعد الفراغ عن اثبات كونهما من الأمارات، قال:

(ولكنه لا يترتب ثمره على هذا النزاع، إذ لا اشكال في تقدمها على الاستصحاب، وإن قلنا بكونها من الأصول، ولا في تأخرها عن الأمارات وإن قلنا بكونها منها، فإذا شككنا بعد الفراغ من صلاه المغرب مثلاً بين الثلاث والأربع، وقامت بينه على كونها أربع، فلا اشكال في تقديم البيه على قاعده الفراغ، والحكم بفسادها فإذا لا ثمره بين القول بكونها من الأصول والقول بكونها من الأمارات.

وتوهم: ظهور الثمره بينهما بالنسبه إلى اللوازم، لحجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، فإن شككنا بعد الفراغ من الصلاه في اتيان الضوء قبلها، يحكم بصحه الصلاه المأتى بها لقاعده الفراغ، وبوجوب الضوء للصلاه الباقيه على

القول بكونها من الأصول، بخلاف القول بكونها من الأمارات فإنه لا يجب الوضوء حينئذ للصلاه الآتية أيضاً، إذ لازم صحه الصلاه المأتى بها كونه متطهراً.

مدفوع: بما ذكرناه فى بحث الأصل المثلث من أنه لا فرق بين الأمارات والأصول من هذه الجبهه أصلاً، ولا حجته لمثبتات الأمارات أيضاً إلا فى باب الألفاظ، لاستقرار سيره العقلاء على الأخذ باللوازم فى الاقرار ونحوه من الألفاظ...

إلى أن قال: (فالمحصّل مما ذكرناه فى المقام أنه لا ثمره بين القول بكون القاعده من الأصول والقول بكونها من الأمارات) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه، لأنه:

أولاً: من الواضح أنه خلاف فتاوى الفقهاء بل مخالف لمختاره فى حق البيئه، حيث حكم فى مثاله الأخير - فى قيام العدلين لا يدرى فى حال الفراغ من الصلاه أو فى أثنائها وأنه قد توضعاً قبلها أم لا - بأنه قد توضعاً حيث يحكم بذلك كونه متطهراً فيجوز له الدخول فى كلّ ما يشترط فيه الطهاره من الصلاه ومسّ كتابه القرآن والطواف وغيرها، ولا يكون ذلك إلا أن مؤدى الأماره حجه ويثبت كلّ ما يترتب على ذلك المؤدى أيضاً، وليس هذا إلا لأجل كونه أماره وآثارها حجه.

اللهم أن يقال: إنه ليس إلا نفس مؤدى البيئه من حصول الطهاره، فيترتب عليه آثاره الشرعيه، كما كان الأمر كذلك بالنسبه إلى استصحاب الطهاره، فإنه ٨.

برغم كونه من الأصول مع ذلك يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة والطواف ومس كتابه القرآن، وكل هذا لا- يوجب صيرورتها أماره.

نعم، يترتب على قيام البينه على الوضوء والصلاه معه تحقّق الوفاء بالنذر لمثل تلك الصلاه.

وثانياً: أنّ الثمره بين كونها من الأمارات أو من الأصول تظهر في وجه تقديمها على سائر الأصول، حيث أنّها لو كانت من الأمارات فتقدمها على سائر الأصول حتى الاستصحاب واضح لأجل الحكومه أو الورود، هذا بخلاف ما لو كانت من الأصول حيث يمكن أن يكون وجه تقدمها على الاستصحاب هو أنه لو قلنا بتقدم الاستصحاب على القاعدتين أوجب ذلك عدم بقاء المورد لهما، فيستلزم اللغويه في جعلهما، لأنّ الأصل في أكثر موارد هما هو العدم، هذا بخلاف ما لو قلنا بتقدم القاعدتين على الاستصحاب، حيث لا يستلزم إلاّ التخصص في حجّيته فيما توجب المخالفه معه، وعليه فتكفي هذه الثمره لاثبات أحد الأمرين، ففي مثل ذلك أيضاً لو شككنا في ذلك ولم نحرز كونها من الأمارات، فلا- يمكن الحكم بتقديمها على سائر الأصول بخصوص الحكومه أو الورود، كما لا يخفى.

وبالجملة: فالمتحصّل من جميع ما قرّناه، هو كون قاعده التجاوز قاعده مستقله برأسها كقاعده الفراغ، وأنّهما معدودان من الأصول المحرزه التنزيليه الحثيه لا المطلقه.

## البحث عن انتماء القاعدتين

الجهة الثالثة: ويدور البحث في هذه الجهة عن أن قاعدتي التجاوز والفراغ هل هما معدودتان من المسائل الأصولية أو من المسائل الفقهية، أو هما من القواعد الفقهية؟

أقول: وضح الجواب عن هذا السؤال موقوفٌ على بيان الفرق بين كل واحدٍ من الثلاثة، فنقول:

أما المسألة الأصولية: فهي عبارة عن الكبرى الكلية التي تقع واسطه لاثبات محموليه مسائل الفقهية على موضوعاتها لكي ينتج حكماً فرعياً كلياً، مثل البحث عن حجيه الخبر الواحد أو حجيه الخبر حيث إذا ثبت حجيته أوجب ذلك تطبيق الكبرى على الصغرى فيقال هذا الشيء مما دلّ الخبر على وجوبه مثلاً، وكلّ خبرٍ حججه، فهذا الشيء يكون واجباً، لوضوح أنّه ليس كلّ قضيه ومسأله ثبوت محمولها لموضوعها بديهاً ومبيناً في نفسه، بل يحتاج اثبات ذلك من دليل، وهذا الدليل لا يحصل إلاً بالاجتهاد والاستنباط خصوصاً في عصر الغيبة، لولم نقل أنه كذلك في عصر الحضور أيضاً، كما يستظهر من بعض الأخبار من أمرهم لبعض أصحابهم بالجلوس والافتاء بين الناس، كما أمر الإمام عليه السلام ذلك لأبان بن تغلب في قوله عليه السلام: «يا أبان اجلس في المسجد وافت بين الناس».

أولاً هي مخالفه للقاعده الأصوليه.



أمّا القاعده الفقهيّه: إذ لا ينتج من ضم الصغرى إلى تلك القاعده والكبرى إلاّ اثبات حكم فرعى جزئى، مثل ما لو قلنا: (الماء المطلق طاهر ومطهر) فهى ليست إلاّ-قاعده فقهيّه حيث ينتج بضميمه أنّ هذا الماء الخارجى مطلق أنّه طاهر ومطهر من جهه تطبيق الكبرى على هذه الصغرى، فتكون هذه مسأله فقهيّه وقاعده فقهيّه.

وثانياً: أنّ تطبيق المسائل والقواعد الأصوليه على المصاديق والصغريات لا يكون إلاّ بيد المجتهد، وليس للمقلّد فيه حظّ أصلاً، هذا بخلاف تطبيق القواعد الفقهيّه على المسائل والمصاديق فهو بيد كلّ من المجتهد والمقلّد، بل قد يوجب الاختلاف فى رأيهما حيث أنّ المجتهد فى موضوع خارجى يرى أنه ليس بخمر فلا- حرّمه، بخلاف المقلّد الذى يرى أنه خمر فيجب عليه الاجتناب.

هذا هو الفرق بين المسائل الأصوليه والقواعد الفقهيّه.

وأما الفرق بين المسائل الفقهيّه والقواعد الفقهيّه:

فقد يقال: إنه مجرد اختلاف فى التعبير وليس إلاّ صرف اصطلاح، وإلاّ فليس بينهما فرق جوهرى.

وفيه: فليكن فى ذكرك منك أنّ الفرق بينهما قد يحصل ويبين عند بيان النسبه بينهما، حيث أن النسبه بينهما هى بصوره العموم المطلق، حيث يطلق عنوان المسأله على كلّ من القاعده الكليه الفقهيّه التى تكون تحتها مسائل ومصاديق، كما تطلق المسأله على مسأله فقهيّه جزئيه، هذا بخلاف القاعده حيث لا تطلق إلاّ على

الكبريات التي تكون تحتها صغريات ومصاديق.

إذا عرفت هذين الأمرين تعرف أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ تكون نسبتهما إلى القاعده الفقهيّه أنسب وأصحّ من نسبتهما إلى المسائل الأصوليّة أو إلى المسائل الفقهيّه حيث أنها كبريات تنطبق على كلّ مورد وقع فيه خلل من جهه الشك في الجزء أو الشرط بعد التجاوز عنه، أو في كلّ مورد وقع فيه خلل من جهه الشك فيهما، أو الشك في عروض المانع أو القاطع بعد الفراغ عن العمل، لا- أنها واسطه في اثبات الأحكام الفرعيه الكليه لجزئياتها، ولا كونها مسأله جزئيه فقهيّه في مورد خاص حتى يقال إنّهما مسألتان فقهيّتان.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أنّهما معدودتان من القواعد الفقهيّه لا من المسائل الأصوليه، والله العالم.

### شمول القاعدتين للطهاره وعدمه

الجهه الرابعه: بعد ما عرفت تعدد القاعدتين وجريانها في عموم أبواب الفقه، وعدم اختصاص القاعدتين أو قاعده التجاوز بخصوص الصلاه - خلافاً لمن زعم ذلك - تصل نوبه البحث إلى دعوى أنّ قاعده الفراغ هل تختصّ بالصلاه أم تعمّ الطهارات الثلاث من الوضوء؟ والغسل والتيمّم البديل منهما، لعدم قصور في شمولها لها، بعد انطباق عنوان الفراغ عليها، وصدق الشك بعده، وبعد الاستظهار عن الأدله المربوطه بعدم انحصارها لخصوص الصلاه خلاف من زعم ذلك.

أقول: يقع البحث في المقام:

أولاً: عن امكان شمول قاعده التجاوز بالنسبه إلى الوضوء وعدمه.

وثانياً: هل يلحق بالوضوء الغسل والتيمم أم لا؟

فنتعرّض أولاً لحال الوضوء، فنقول: المعروف من فتوى الأصحاب وما في كتبهم الفتوائية حكمهم بأنه يجب الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء في الأثناء، ولزوم أن يأتي بالمشكوك، مع أن مقتضى قاعده التجاوز عدم الاعتناء فيما لو شك في الغسل بعد ما دخل في المسح فلماذا؟

أجاب عنه الشيخ قدس سره: (يمكن أن يقال إنَّ الشارع جعل الوضوء بتمامه فعلاً واحداً وعملاً فardاً باعتبار وحده مسببه وهي الطهاره، فلا يلاحظ كل فعل منه بحاله حتى يكون مورداً لتعارض الخبر مع الأخبار السابقه التي تدلّ على عدم الالتفات، فلا يكون حكم الوضوء حينئذٍ مخالفاً للقاعده لأنَّ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في شيء قبل التجاوز عنه.

والقرينه على هذا الاعتبار أنّ القاعده دلت على ضابطه لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ، وهي أنه لو شك قبل الفراغ عليه الاعتناء والاتبان، وأما لو شك بعده فلا يلتفت، فمرجع الضمير في (غيره) في روايه ابن أبي يعفور بقوله:

«إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككتك ليس بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» هو الوضوء لا الشيء المشكوك حتى لا يكون الوضوء مخالفاً للاجماع والقاعده والأخبار.

ولا- تكون القاعده مخصّصه بهذه الروايه، بل قد ألحق بالوضوء الغُسل والتيمم كما نصّ بذلك جمعٌ ممّن تأخر عن المحقق كالعلامه منهم والشهيدين والمحقق الثاني بالنسبه إلى الغُسل، ونصّ غير واحدٍ من هؤلاء على كون التيمم أيضاً كذلك. ونسب اللاحق في آخر كلامه إلى المشهور) انتهى ملخص كلامه (١) رفع مقامه.

أقول: لا يخفى ما في كلام الشيخ قدس سره، حيث أنّ بساطه الأثر وهو الطهاره لا توجب بساطه مسببه، كما لا يكون كذلك في غير باب الطهارات مثل الصلاه والمعاملات والعقود، حيث إنّ كون الصلاه ناهيه عن الفحشاء أو معراج المؤمن أو قربان كلّ تقى لا يوجب عدم تركب نفس العمل خارجاً، لوضوح أنّ الصلاه تعدّ من المركبات الشرعيه والمخترعات ذات أجزاء وكذلك الحال في سائر المنهيات المركبه كالعقود حيث توجد الملكيه وأمثال ذلك، فالالتزام ببساطه الوضوء والغُسل والتيمم لأجل بساطه مسببها وأثرها وهو الطهاره، لا يخلو عن غرابه.

فالأولى والأحسن أن يقال: إنّ حال الطهارات الثلاث أيضاً مثل سائر المركبات الشرعيه بكونها ذات أجزاء وشرائط وداخله تحت عموم قاعده التجاوز المستفاده من مضمون حديث إسماعيل بن جابر بقوله: «كلّ شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، وكذلك داخله ذيل موثقه ابن أبي ٢.

يعفور: «إتْمَا الشك في شيء إذا كنت في شيء لم تجزه».

هذا ومن جهة أخرى لم نقل باختصاص قاعده التجاوز بالصلاه فقط كما أختار ذلك المحقق النائيني، وإلا لما احتاج إلى ذلك البيان، لأن قاعده التجاوز حينئذ تصبح منحصره بالصلاه ولا يكون الوضوء داخلاً إلا تحت قاعده الفراغ، فيصير حينئذ معنى كون المراد من الشك في شيء من الوضوء هو الشك بعد الفراغ، كما كان المراد من الحصر في الذيل أيضاً هو الشك بعد الفراغ دون الشك في الأثناء، حيث إنه يجب الاعتناء على هذا المسلك بكونه شكاً قبل الفراغ، فلا تعارض بين صدر الروايه وذييل الموثقه، ولا نقضاً لقاعده التجاوز بعمومها لاختصاصها بباب الصلاه فقط، كما لا مانع لمن ردّ قاعده التجاوز إلى الفراغ لعدم وجود التجاوز في الأثناء.

أقول: أصل المبنى غير مقبول عندنا لما قد عرفت منا تفصيلاً عموم قاعدتي الفراغ والتجاوز وتعددتهما وشمولهما لجميع أبواب الفقه ومنها الطهارات الثلاث، فحينئذ يرد اشكالاً وهو:

كيف لم يعمل المشهور بهذه القاعده في الوضوء - بل في الغُسل والتيمم على قول - فلا بد من بيان وجهٍ لذلك؟

والجواب الأول: كان من عرفت الوجه أن الوجه الذي ذكره الشيخ لا يخلو عن مناقشه.

الجواب الثاني: وهو القول بتخصيص قاعده التجاوز المستفاد من موثقه ابن أبي

يعفور بالنسبة إلى الوضوء، والحكم بأنه يجب الاعتناء بالشك إذا كان في أثناء الوضوء.

ممنوعٌ ويوجب الاستهجان، لأنَّ صدر الحديث كان في مورد الوضوء والشك في أثناءه، فكيف يمكن استثناء مورده، فأخراج المورد من عموم القاعده من ذيل الموثقه بمفهوم الحصر وعموم المنطوق في روايه إسماعيل بن جابر يكون من قبيل تخصيص المورد المستهجن وهو غير جائز، فلا بد من تحصيل طريق آخر الخلاص من هذه المحاذير.

والتحقيق الجدير للتصديق هو أن يقال:

إنَّ موثقه ابن أبي يعفور بحسب اطلاق مفهوم الحصر في ذيله بقوله: «إنَّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» حيث يكون مفهومه عدم الاعتناء بالشك في شيء قد جاوزه، فإن اطلاقه يشمل لمورد الصدر وهو الوضوء، الدال على أنه لا يعتنى بالشيء الذي جاوزه سواءً في الوضوء أو في غيره، فلا بد من رفع اليد عن اطلاق مفهوم الذيل بالنسبه إلى الصدر بعد ورود دليل شرعي يدلّ على ذلك، وإلا فاطلاقه يشمل الصدر، وتقييد هذا الاطلاق بواسطه الدليل الخارجى لا استهجان فيه، كما الأمر كذلك في اطلاق مفهوم آيه النبأ، حيث إنّه باطلاقه يدلّ على لزوم قبول خبر العدل الواحد، سواءً كان في الأحكام والإخبار أو في الموضوعات، لكن بما أنه قد ورد دليل خارجى من ناحيه الشرع على أنه لا بد في قبول خبر العدل في الموضوعات من التعدد بالعدلين أو أزيد، حيث إنّه يوجب التقييد في اطلاق مفهوم الآيه دون أن يوجب هذا التقييد الاستهجان، هكذا يكون الأمر في

المقام، لكن يجب اتيان دليل خارجي يدلّ على هذا التقييد في اطلاق المفهوم في ذيل الحديث هنا، وليس الدليل سوى صحيحه زراره الوارده في خصوص الشك في أجزاء الوضوء من الحكم بالاعتناء والرجوع وإليك نصّها:

محمد بن الحسن، عن المفيد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه عن أحمد بن إدريس، وسعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال:

«إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله لما أوجب الله عليك فيه وضوئه، لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فاصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك، فان لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك، وامض في صلاتك، وإن تيقنت أنك لم تتم وضوئك فاعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء، الحديث» (١).

فإن هذا الحديث صريح بلزوم الاعاده في الشك في الأثناء في قوله: «إذا كنت قاعداً على وضوئك... إلى قوله: فاعد عليها فيما لا تدري أغسلت ذراعيك ١.

أم لا» بل أضاف إليه (جميع ما شككت فيه من الغُسل أو المسح ممّا سمّى الله) مع تصريح آخر وهو أن يكون الشك في الأثناء بقوله: (ما دمت في حال الوضوء)، وفي قبالة جعل الشك بعد الفراغ عن العمل مورداً لعدم الاعتناء، مع التعليل والتذكير يكون المشكوك ممّا سمّى الله فكأنّه أراد أن ما فرضه الله في الكتاب هنا من الغُسل والمسح يكون مثل فريضه الله في الصلاة وهي الركعتان الأوليان، فكما أنّ الشك في الأوليين في الأثناء في الصلاة يوجب البطلان ولا يقبلان الشك ولا يمكن الجبران فيها، فلا محيص فيهما إلا البطلان، هكذا في المقام حيث أنّ الغسل والمسح يكونان ممّا فرضهما الله تعالى ولا يقبلان الشك، لكن حيث يمكن جبرانه، ولا يلزم من اعدتهما زياده ركنيه يلزم هناك، ولذا حكم بالأتیان والاعتناء بالشك، فكما لا يوجب الشك العارض على الركعتين الأوليين بعد الصلاة بطلاناً ولا أثر له، فكذلك هنا في الشك فيهما بعد الفراغ من الوضوء، فإنّه لا يوجب الحكم بالعود، وهذا هو الدليل المقيّد لذلك الاطلاق المستفاد من مفهوم الحصر في الموثقه وعموم المنطوق في حديث اسماعيل بن جابر.

هذا، وقد عرفت دلالة صحيحه زراره على أن الوضوء عند الشرع يعدّ أمراً مركباً من الغُسل والمسح وليس بسيطاً، غايه الأمر أنّ جهه عدم قبول الشك في الأثناء ليس إلا لأجل كونهما من ما فرض الله، فليس الشك في غيرهما من الشرائط والموانع ممّا لم يكن داخلاً في التسميه مثل الشك فيهما، بل لا يعتنى به ولو كان في الأثناء، فأخراج ذلك القسم من الشك في الأثناء دون غيره لا يستلزم



الاستهجان، خصوصاً مع دعوى بعض بندره هذا الشك بالنسبة إلى الشك في غيره في الأثناء وهو غير معلوم.

أقول: ولعلّ منشأ قيام الاجماع على الاعتناء في الوضوء هذا الخبر الشريف، ولذلك لم نشاهد مخالفاً من الاصحاب في ذلك، فبناء على ما ذكرنا يكون عموم القاعده شامله للوضوء، واطلاقه في المفهوم إلا أنه خرج هذا القسم بالنص، فيكون المراد من اطلاق قوله: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء» شمول الحكم للغسل والمسح وغيرهما من الشرائط والموانع، فيخرج منه الغسل والمسح، فيمكن حينئذٍ ارجاع الضمير في (غيره) إلى الشيء المشكوك، - غاية الأمر يجعل متقيداً بغير الشك في أصل غسل الوجه والذراعين والمسح على الرأس والقدمين من سائر الشكوك، - دون الوضوء لأنه خلاف للظاهر كما لا يخفى.

ومن ذلك يعلم أنه لا وجه لاجراء غسل الجنابه عن عموم قاعده التجاوز حتى يوجب الاعتناء بالشك في الأثناء، لأنه ليس مثل الوضوء بكون غسل البدن ممياً سمّاه الله في الكتاب بالخصوص، بل الوارد في الآيه ليس إلا الطهاره بصوره المطلق في قوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١) وكذلك آيه الغسل «حَتَّى ٩.

تَعْتَسِلُوا»<sup>(١)</sup>، فلم يكن شكه كسائر الشكوك، ومما يؤيد ذلك ما ورد في ذيل الصحيحه التي رواها «الكافي» و«الوافي» و«مرآة العقول» وهي الخبر الذي رواه الكليني رحمه الله باسنادين:

١- عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام ...

٢- محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً عن حماد، عن حريز، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال:

«قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه؟»

فقال: إذا شك وكانت به بله وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله، فإن دخله الشك وقد دخل في حال أخرى (وفي نقل «الوسائل» عن الشيخ: وقد دخل في صلاته) فليمض في صلاته ولا شيء عليه، وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء، وإن رآه وبه بله مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان، وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء فليمض في صلاته»<sup>(٢)</sup>.

حيث إنه على حسب نقل الكليني و«الوافي» و«مرآة العقول» يكون الشك ٢.

١- سورة النساء: الآية ٤٢.

٢- الوسائل: ج ١، الباب ٤١ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.

فى غُسل بعض البدن بعد الدخول فى حال أُخرى، حيث ىشمل عمومه لما قد جاوز المشكوك وكان فى أثناء الغسل، فحكم عليه السلام بعدم الاعتناء من خلال الحكم بالمضى فى صلاته، بأن يُصلّى ولا يعتنى بشكه، هذا بخلاف نقل الشيخ رحمه الله حيث جاء فى أنه دخل فى الصلاة فىكون ظرف الشك بعد الفراغ، فلا يكون مربوطاً بما نحن بصدده.

وبالرغم من أن العبارة وبنقل الشيخ أقرب حيث ىساعد مع حكمه بالمضى فى صلاته، بكون ظرف حدوث الشك أيضاً كان فى صلاته، إلا أنه إذا دار الأمر فى التعارض بين النقلين يكون «الكافى» مقدماً لكونه أضبط، حيث جمع رحمه الله أخبار كتابه خلال عشرين سنة مع الدقه فى ذلك، بخلاف الشيخ رحمه الله ، ولذلك قال المحقق الخمينى قدس سره : (الظاهر صحه ما فى الكافى والوافى ومرآه العقول).

ومن ذلك يُعرف أنّ وجه الحاق المشهور للغسل أو التيمم البدل منه ومن الوضوء إلى الوضوء لىس إلا اعتبار عدم جريان قاعده التجاوز فى غير الصلاة كما عن السيد الاصفهانى، أو لما ذكره الشيخ الأعظم من بساطتها باعتبار بساطه مسببها وهو الطهاره، مضافاً إلى أنه مقتضى بدليه التيمم عن الوضوء.

أقول: قد عرفت ضعيف كلا المبنيين، وعرفت أنّ ملاك خروج الوضوء كان لأجل أجزاء فىه ممّا سمّاه الله، فلو شك فىها لابد من الاعتناء دون ما لا يكون كذلك كالغسل كما عرفت، خلافاً للتيمم بكلا قسميه حيث لم يكن مثل الغسل الذى بىان كىفئته فى سورتى النساء والمائده بقوله: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» (١) وعليه فلا بد من كونه مثل الوضوء في لزوم الرجوع عند الشك في الأثناء لكن بالنسبة إلى مسح الوجه والأيدي دون غيرهما من الشرائط والموانع، فالحاق ذلك إلى الغسل كما وقع في كلام السيد الخميني صحيح مبنياً، لكنه ممنوع بحسب مبنانا لعدم تطابقه مع مدلول الآية الشريفه.

والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين التيمم بدل الوضوء أو الغسل لكونهما على نسقٍ واحد من جهة مسح هذين العضوين، وإن كان هناك فروق بينهما في الجملة من الضربه والتعدد، ولأجل هذه الأمور حكمنا بالاحتياط الوجوبي بالحاق كل من الغسل والتيمم بالوضوء في لزوم الاعتناء بالشك في الأثناء دون الفراغ منه، والله العالم.

### جريان القاعده في الشك في الشروط

ومما ذكرنا ظهر عدم جريان قاعده التجاوز عند الشك في نفس الأجزاء - مثل غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين - في الوضوء، لكونهما ممّا سمّاه الله.

وأما الشك في بعض شرائطه من جهة الصحه والفساد لا من حيث الوجود، مثل الشك في كون الماء الذي توضع منه مطلق أم مضاف، أو الشك في وجوده.

١- سورة النساء: الآية ٤٣، وسوره المائده: الآية ٦.

الحاجب على ظاهر الوجه واليد بعد الفراغ عن غسل ذلك العضو وعدمه، فقد نوقش في جريان القاعده فيه وأنه هل تجرى فيه قاعده الفراغ - لو قلنا بكونها في مورد الشك في الصحه مطلقاً لا- في خصوص الشك بعد اتیان مجموع العمل - أو قاعده التجاوز بعمومها، حيث خرج منها خصوص الشك في أصل وجود الأجزاء التي سمّاها الله من الغسل والمسح دون غيرهما من الشرائط والموانع؟

والظاهر جريان القاعده حتى في الوضوء، نعم قد يشكّ في جريان القاعده لو شك في اطلاق الماء، حيث إنّه مما سمّاه الله تعالى لورود اسمه في الآيه في قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، منضمّاً إلى آيه أخرى في التيمم وهي قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا»، فكان صدق الماء المطلق ممّا قد سمّاه الله، فلا بدّ أن لا يعرضه الشك، ولا أقلّ من الشك فيه لاحتمال كونه كذلك، وحينئذٍ يشكل جريان القاعده فيه لكونه شكّاً في المصدق، وهو غير بعيد، ولازمه الاعتناء بالشك فيه، بل وهكذا في التيمم إذا شكّ فيما يصدق عليه الصعيد وهو التراب الخالص، أو ما يصحّ عليه اطلاق وجه الأرض - على الاختلاف الواقع فيه المذكور في محلّه - فحيث أنّه مذکور في القرآن فيندرج تحت عنوان ممّا قد سمّاه الله فلا مجال للشك فيه.

وهذا بخلاف ما إذا كان الشك في الصحه ولو في الأثناء، فإن القاعده غير مختصه بالفراغ لما بعد إتمام العمل، سواء كان الشك في الوجود أو في الصحه، والنتيجه هي أنه في الوضوء أيضاً لو شك في الأثناء من جهه الشك في صحه غسل

الأعضاء من الوجه واليدين - لا- من جهة الشك في أصل الوجود الذي كان مورداً لجريان قاعده التجاوز وفرغنا عن عدم جريانها فيه - أى كان منشأ الشك صحه غسلهما من جهة احتمال عدم وقوع الغسل من الأعلى إلى الأسفل - الذى اعتبره الشارع بواسطه الروايات الداله على أن المرفق يجب أن يكون غايه للمغسول لا للغسل، كما هو الحال فى المسح الوارد حكمه فى قوله تعالى: «وَأَمْسُحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» بناءً على جواز المسح منكوساً أى من الكعبين إلى الاصابع كما ذكره بعض الأصحاب - فإنَّ قاعده الفراغ تكون جاريه فيه، وتحكم بعدم لزوم الاعتناء بالشك.

وأما لو قلنا باختصاص قاعده الفراغ لما بعد تمام العمل وكمالها، وقلنا بعدم وجود قاعده التجاوز فى مثل تلك الشكوك فى الأثناء، بواسطه تخصيص القاعده لمطلق الشك فى أثناء الوضوء، فحينئذٍ لا بد من الرجوع والاعتناء بمثل هذا الشك لأجل وجود أصاله عدم تحقق ما يعتبر وجوده المقتضى للحكم بوجود الاشتغال وعدم فراغ الذمه.

والظاهر أنَّ الحكم بعدم الرجوع فى مثل هذه الشكوك مخالفٌ للاحتياط، لاطلاق كلمات المشهور والمجمعين فى الاعتناء بالشك فى أثناء الوضوء لجميع تلك الموارد، فإذا ظهر أنَّ الحكم بالاحتياط هو الأولى، والله العالم بحقائق الأمور.

## البحث عن معنى المضى والتجاوز

الجهة الخامسة: يقع البحث فيها عن عدّه أمور:

الأمر الأول: فى بيان ما يصدق عليه التجاوز والمضى عن المشكوك، هل المراد منه هو التجاوز عن نفس المشكوك الذى هو فى نفسه مشكوك التحقق، فكيف يصدق عليه حينئذٍ عنوان التجاوز؟! فلا بدّ أن نلاحظ شىء آخر حتى يصدق عليه ذلك فنقول:

المراد من التجاوز والمضى ليس إلّا- المحلّ الذى وقع فيه الشك، أى محلّ المشكوك، مثل الفاتحة التى محلّها قبل السوره ومحلّ السوره بعد الفاتحة قبل الركوع، وهكذا فيقال إنّّه تجاوز عن محلّ الفاتحة ثم شك فيها، فيحكم بالمدى، أو يشك فى السوره بعد الدخول فى الركوع.

وبالجملة: المنصرف من كلمتى المضى والتجاوز يكون إلى محلّ المشكوك لا نفسه.

الأمر الثانى: الكلام فى أنّه لم يرد قيد (المحلّ)، ولذلك قيل إنّّه لا بدّ أن يقدر لفظ (المحلّ)، وهذا يستلزم المجاز، فيصير المقام مثل آيه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» حيث يكون التقدير وأسألوا أهل القرية.

والنتيجة: أنّه كلّ شىء شككت فيه ممّا قد مضى عن محلّه أو تجاوز عن محلّه، فشككت ليس بشىء، وذلك صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه بدلاله الاقتضاء.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه لا حاجة إلى التقدير، إذ يمكن أن نلاحظ

كلمتى المضى والتجاوز بواحد من التقديرين:

١- أماً بما قاله المحقق النائى قدس سره بأنه بعد ما نزل الشارع الشك فى الجزء بمنزله الشك بالكل، كان نسبه التجاوز إلى الجزء يكون بصوره الحقيقه بتنزيل التجاوز عن المحل بمنزله التجاوز عن نفسه، فأضاف التجاوز إلى نفس الجزء حقيقه، كما هو مسلك السكاكى فى باب الاستعاره.

٢- أو يقال إنه ليس هنا عنوان تنزيل الشك فى الجزء بمنزله الشك فى الكل، لعدم وجود دليل اثباتى لهذا التنزيل، بل يكون التوسع والمجاز فى أنه كأنه ادعى وجود الجزء هنا وشك فيه ادعاءً، كما هو الأمر كذلك فى آيه السؤال عن القريه، إذ حسن التعبير ليس إلا بأن يسند السؤال إلى نفس القريه كأنها يمكن أن تجيب كما كان الأمر كذلك فى مثل (زيد أسد) إذ الحسن فى ادعائه أسد لا كالأسد، وكم فرق بينهما فى البلاغه والحسن، فلا حاجه لنا إلى دعوى الاضمار والتقدير حتى يخرج عن الحسن، فالاسناد بعد هذا الادعاء - أى ادعاء أن المشكوك كأنه موجود - يكون حقيقياً، أى يصدق حقيقه أنه قد مضى عن الشىء أى عن محله.

فإذا صار المضى والتجاوز ملحوظاً بلحاظ المحل صح حينئذ أن يقال إنه ليس المراد من المحل المناسب لذلك الشىء إلا المحل الذى قرره نفس الجاعل والمقنن لذلك الشىء، لأن كل مقنن يتكلم على طبق قانونه وجعله، ولا يفهم العرف والعقلاء منه إلا ما هو المحل المقرر الجعلى، لا ما صار عادة للأشخاص أو



النوع، فإن العاده تحصل بكثره العمل وتداومه، وهي لا توجب أن يصير محلاً للشيء بالنظر إلى ذلك الجاعل والشارع، فلا يطلق لمثل هذا المحل محلاً للشيء بصوره المطلق حتى يوجب الاختلاف فيه باختلاف الأزمنه والأحوال واختلاف الأشخاص. وعليه فإسراء حكم المضى والتجاوز في قاعده التجاوز للتجاوز عن المحل العادى للشيء شخصاً أو نوعاً، مثل أنه لو كان عاده الشخص تحصيل الوضوء بعد كل حدث أصغر، أو تحصيل الغسل بعد الحدث الأكبر، فلو شك في زمان أنه هل توضعاً أو اغتسل بعد الحدث أم لا ويتمسك بقاعده التجاوز ويحكم بأنه توضعاً واغتسل، وهذا حكم بعدم الرجوع إلى أصل العدم وقاعده الاشتغال.

أقول: قبول هذا يكون في غايه الاشكال، بل لا يمكن الالتزام به لوجهين:

أولاً: لما ثبت آنفاً أنه لم يرد في لسان الدليل لفظ (المحل) لا ظاهراً ولا تقديراً حتى يقال إنه لفظ مطلق يشمل المحل الأعم من المحل الشرعى ليدخل تحت القاعده، والمحل العادى أيضاً، بل قد عرفت أن الاسناد إلى المحل كان لأجل المناسبه الموجوده بين المشكوك والتجاوز، وعليه فليس في الكلمه إطلاق لفظى بل مجرد أمر لبي، ومن المعلوم أنه في الأدله اللبىه لا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن المناسب، وهو المحل الشرعى.

وثانياً: قد عرفت أن المناسب للشارع أن يلاحظ محل المشكوك بلحاظ ما قرره من المحل للأجزاء في المركبات والمخترعات الشرعيه دون غيره، كما

عرفت أنه المساعد مع فهم العرف والعقلاء، وعليه فما ذهب إليه بعض الأعلام من اجراء قاعده التجاوز حتى بالنسبه إلى المحلّ العادى تمسكاً باطلاق صدق التجاوز والمضى بالنسبه إليه أيضاً ليس على ما ينبغى.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا ظهر أنّ التجاوز والمضى لا بد أن يلاحظ بالنظر إلى محلّ المشكوك شرعاً لاعاده شخصيه ولا نوعيه وإلاّ ربما يستلزم تأسيس فقه جديد، ألا ترى أنه لا يتمسك بقاعده التجاوز لمن كانت عادته أداء الديون بعد الاستقراض، فلو شك في أداء دينه لزوم على هذا المبنى يقال إنّه شك بعد التجاوز عن المحلّ المعتاد في الأداء، فلا يجب عليه أداء الدين، وهذا أمر بديهيّ البطلان.

الأمر الثالث: إذا عرفت أنّ الملاك في صدق التجاوز هو المضى عن المحلّ المشكوك شرعاً، يأتي الكلام في أنّ الشك:

١- قد يكون في الجزء غير الأخير منه، فلا اشكال في صدق التجاوز عنه كما عرفت.

٢- وقد يكون الشك في الجزء الأخير من المركّب، مثل التسليم في الصلاة، أو غسل جانب الأيسر من الغسل، أو مسح الرجل اليسرى في الوضوء، وأمثال ذلك، ففي مثل هذه الأمور كيف يمكن اجراء قاعده التجاوز أو قاعده الفراغ مع كونه شكاً في التجاوز والفراغ، إذ لا ترتب شرعاً من حيث المحلّ بين ما يفعله بعد الوضوء أو الغسل أو الصلاة على مثل تلك الأمور أو بعده، فكيف يصدق التجاوز بلحاظ المحلّ شرعاً؟

أقول: لا يخفى أنّ الشك في الجزء الأخير من المركب يتصوّر على وجوه شتى:

تاره: يكون في المركب الذي أخذ الشارع الموالاه شرطاً فيه مثل الوضوء أو الصلاة.

وأخرى: ما لا يكون الموالاة بين أجزائها معتبره شرعاً كالغسل.

فأمّا الذي لا يعتبر فيه الموالاة كالغسل فلو شك في غسل جانبه الأيسر.

قال المحقق البجنوردى: (إنّه لا وجه لجريان قاعده التجاوز ولا الفراغ فيه:

أمّا الأول: لأنّه لم يتحقق بالنسبه إليه تجاوزاً لا عن نفس وجوده لأنّ المفروض أنّه مشكوك الوجود، ولا عن محلّه الشرعى لأنّ المفروض عدم اعتبار الموالاة فيه، ففي أيّ وقت أتى به يكون في محلّه.

وأمّا الحاق محلّ العادى بالمحلّ الشرعى فقد عرفت الحال فيه.

وأمّا بالنسبه إلى قاعده الفراغ: فجرانها أيضاً لا- يخلو عن اشكال، لأنّ المفروض أنّ الجزء الأخير مشكوك الوجود، فكيف يصدق الفراغ عن ذلك العمل والمضى عنه؟!

نعم، ربما يصدق الفراغ عرفاً إذا شك في جزءٍ يسير من الجزء الأخير في المثال المذكور، كما أنّه لو شك في غسل إصبعٍ من الجانب الأيسر مع القطع بغسل ذلك الجانب إلّا هذا المقدار اليسير منه.

والحاصل: أنّ المناط في جريانها هو صدق عنوان الفراغ عن العمل ومضى

المركب عرفاً) انتهى كلامه (١).

وفيه: الانصاف أنّ مثل هذا الغسل وما هو مجراه كالتوصيليات لا يبعد جريان قاعده التجاوز والفراغ في حقه، لأنّ التجاوز عن الشيء ومحله ليس إلاّ باعتبار ما يأتيه الشخص بحسب الغالب على حسب أداء وظيفته الشرعيه ولو استحباباً وإن الشارع لم يعتبر الموالاته والتوالى بين الأجزاء شرطاً للصحة، إلاّ أنه لا ينافى كون اجراء القاعده بحسب ما يلاحظه المكلف من الترتيب بين الأجزاء امتثالاً لأمر المولى، وإن كان بلحاظ كونه أضبط وأحفظ من الآنات، فله أن يجرى تلك القاعده على فعله إذا شك بعد ما تجاوز عن محلّ شيء كان يأتيه بحسب العمل على الوظيفه الشرعيه المجعوله، كما أنّه يمكن له اجراء قاعده الفراغ فيه أيضاً فيما إذا كان يصدق على حسب عمله المعمول لأداء الوظيفه إنّ قد فرغ عن العمل، حيث إنّ لا يؤخّر اجرائه إلى ذلك ولو عملاً لأمر محبوب شرعى، فيكون محلّ غسل الأيسر بعد غسل الأيمن ولو استحباباً، ولعل مراد بعض الأعلام من صدق التجاوز والفراغ بالنسبه إلى محل العادى هو هذا القسم.

نعم، يجرى الاشكال فيمن لم يكن بحسب عمله كذلك، أى لم تكن من عادته العمل بالغسل إلاّ بالتفريق بين الأجزاء، دون مراعاة الاستحباب من التوالى، فحينئذٍ لو شك في الجزء الأخير منه، يمكن الاشكال فيه بعدم وجود شيء ١.

فى حقه لىصدق عليه التجاوز والفراغ حتى بالنظر إلى المحلّ الشرعى المحبوب والمستحب، فلا بدله حينئذٍ من الاعتناء بشكه، والاتيان بالمشكوك، وإن كان الأحوط - كما سبق أيضاً - من الاتيان بغسل ذلك العضو احتمالاً لتقديم قاعده الاشتغال وأصالة العدم فى المورد، باعتبار عدم احراز اطلاق قاعده التجاوز لمثله.

هذا على القول المشهور من لزوم الترتيب فى غسل الأيمن والأيسر، وكون الثانى بعد الأوّل، وإلاّ فإنّه على القول الآخر من عدم وجوب الترتيب - كما عليه سيدنا الخوئى قدس سره - يجرى جميع ما قلنا فى غسل الطرفين لا خصوص الأيسر، كما لا يخفى.

هذا فيما لو شك فى الجزء الأخير فيما لم تكن الموالاه شرطاً فيه.

وأما القسم الآخر: وهو ما لو كانت الموالاه شرطاً فيه مثل الوضوء والصلاه، فقد يقال بعدم تحقق صدق التجاوز عن ذلك والفراغ لأجل الشك فى أصل وجود المشكوك.

لكنه مندفع فى كلا الموردين:

أمّا فى الوضوء: فلأنّ الشك فى مسح الرجل اليسرى إن كان قبل فوت الموالاه يكون شكاً فى المحلّ فعليه الاعتناء به، وإن كان الشك بعد فوتها يصدق حينئذٍ شرعاً أنه قد تجاوز ومضى عن محلّه، لأنه عاجز عن الرجوع إلى تداركه بخصوصه بعد فوت الموالاه، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون فى حاله أخرى من الأعمال والأفعال أو لا، لعدم دخاله الدخول فى حاله أخرى فى صدق التجاوز والفراغ ذاتاً، كما لا دخل له تبعداً فى الفراغ قطعاً وفى التجاوز احتمالاً وهو ما

سند كره عنقريب إن شاء الله.

فعلية، لو شكَّ الرجل في مسح رجله اليسرى بعد فوت الموالاه وقبل أن يخرج من حال الاشتغال بالوضوء، ولكن بعد مضى مدّه في تلك الحاله لولم نقل بتعميم الدخول في الحاله الأخرى لمثل المورد، كان مقتضى قاعده التجاوز أو الفراغ هو عدم الاعتناء بالشك، ولا مجال للحكم باعاده الوضوء برأسه، هذا في الوضوء.

وأما في الصلاة: فلو شك في التسليم، فهو يتصوّر على وجود شتى:

تاره: يشكّ فيه بعد الدخول في التعقيب، فيجرى في حقّه قاعده التجاوز والفراغ، لأن المحلّ الشرعى للتعقيب كان بعد التسليم والفراغ، وكان وجه الحكم بالتجاوز والفراغ أذكريته وأقربيته للحقّ حال الاشتغال وهو ثابت في حقّه.

لا يقال: إنّ التعقيب أمر استحبابى لا ترتب شرعاً والزاماً بينه وبين الصلاة، وليس هو مثل أجزاء الصلاة التى أخذها الشارع مترتباً للصلاه، إذ لها محلّ فيها.

لأننا نقول: لا- فرق في صدق التجاوز والفراغ كون الشىء أمراً مستحباً وله محلّ عند الشرع، أو واجباً كذلك، والشاهد عليه صحيحه زراره حيث جعل الشك بعد التكبير فى الأذان والإقامه اللذان كانا مستحبين وتحملهما قبل الصلاة، ملاكاً لجريان قاعده التجاوز، وهكذا الأمر فى التعقيب والتسليم يكون متفاوتاً لتقدم الواجب على المستحب عكس الأذان والإقامه.

وأخرى: يشك في التسليم بعد فعل ما ينافى الصلاة، سواء كان ما ينافيه عمدياً كالتكلم أو ما ينافيه مطلقاً كالحدث، كما لا فرق بين أن يكون المنافى أمراً

وجودياً كالحديث والتكلم، أو عديمياً كالسكوت الطويل الماحي لصوره الصلاة.

وثالثه: قد يكون الشك فيه قبل صدور فعل المنافى.

أقول: إذا كان الشك بعده بجميع أقسامه، فالظاهر جريان كلتا القاعدتين:

أما التجاوز فلأن محل التسليم شرعاً كان قبل صدور فعل المنافى، فيكون الشك بعده شكاً بعد التجاوز عن المحل.

وأما قاعده الفراغ فلصدقه بعد الاشتغال بالمنافى ولو كان أمراً عديمياً كالسكوت الطويل.

لا يقال: إن الشارع لم يجعل للمنافى محل بعد العمل حتى يقال إنه شك بعد التجاوز عن المحل الشرعى للمشكوك، بل جعله الشارع من المبطلات، فكيف يجرى فيه قاعده التجاوز والفراغ؟

لأننا نقول: إن الشارع وان لم يجعل للمنافى محلاً خاصاً، إلا أنه قد جعل للتسليم محلاً قبل المنافى، فإذا دخل فى المنافى يصدق عليه عرفاً أنه قد مضى وتجاوز عن المحل الشرعى للتسليم، لأن التسليم هو التحليل، والحكم الشرعى المجعول للأعم من الوضعى والتكليفى هو عدم وقوع فعل المنافى قبل التسليم، وهو يكفى فى اجراء القاعده، ومن هذه الجبهه لا فرق بين المنافى العمدى والسهوى، وإن لم يكن المنافى السهوى كالكلام مبطلاً للصلاه، إلا أنه لا ينافى كون محله بعد التسليم لا قبله، كما لا يخفى.

وأما إن كان الشك فى التسليم قبل صدور المنافى كالسكوت غير الماحى

والإ- يدخل فى التسليم السابق، فلا بد حينئذٍ من الاعتناء بالشك، لكونه شكاً فى المحل، إذ المفروض أنه لم يكن خارجاً عن محلّ المشكوك، وقابل لتداركه، فيجب عليه التسليم، هذا.

### مناقشه المحقق الخوئى لجريان القاعده

ناقش المحقق الخوئى قدس سره فى الموردین، أى فى الشك فى التسليم بعد الدخول فى التعقيب، وفى الشك فيه بعد صدور المنافى العمدى أو السهو، والتزم بعدم جريان قاعده التجاوز فيهما - دون الفراغ حيث التزم بأنه لا تجرى فى الأوّل وتجرى فى الثانى - فلا بأس بذكر كلامه ثم ملاحظه ما قد یرد علیه، فهو رحمه الله .

بعد نقل كلام المحقق النائنى من جريان قاعده التجاوز فى الشك فى التسليم بعد الدخول فى التعقيب، استناداً إلى صحیحه زراره بالتجاوز عن الأذان بالدخول فى الاقامه، مع كونهما مستحین لعدم الفرق بين الاقامه والتعقيب، قال ما حاصله:

(وللمناقشه فيه محال، لعدم الملازمه بين المقامين فى جريان القاعده، إذ هو منوط بمضى المحل، وهو لا يصدق إلا فيما إذا كان محلّ المشكوك فيه بحسب الجعل الشرعى سابقاً على الغير الذى وقع الشك بعد الدخول فيه، وكان محلّ ذلك الغير مؤخراً عن المشكوك فيه، ولو باعتبار كونه أفضل الأفراد. وهذا المعنى موجود فى الأذان بعد الدخول فى الاقامه، لأنه مقدم بحسب جعل الشرعى عليها، بحيث لو لم يأت بالاقامه بعد الأذان لم يأت بوظيفته الاستجابيه، وكذا محلّ



الاقامه مؤخرً عن الأذان، بمعنى أن أفضل الأفراد فى الاقامه هى الواقعه بعد الأذان، وإن كانت بنفسها مستحبه ولو بدون الأذان، فىكون الشك فىه بعد الدخول فىها شكاً بعد مضى المحل والتجاوز عنه.

وهذا بخلاف الشك فى التسليم مع الاشتغال فى التعقيب، فإنه وإن جعل استحبابه مؤخرً عنه، إلا أنه لم يعتبر كون التسليم مقدماً على التعقيب، إذ من المعلوم أنه لا- يعتبر فى التسليم وقوعه قبل تسييح الزهراء عليها السلام ، ومثل التسليم والتعقيب مثل الظهر والعصر، فإن صلاه العصر قد اعتبرت فى الشريعة كونها بعد الظهر، ولكن لم يعتبر فى الظهر تقدمه عليه، فلا يكون الشك فى التسليم إلا بعد الاشتغال بالتعقيب شكاً بعد مضى المحل، لبقاء محل التدارك، ولذا من تذكّر حال التعقيب أنه لم يأت بالتسليم، يجب عليه التدارك، ولم يلزم منه اخلال أصلاً، ولا شىء عليه حتى سجده السهو.

ويؤيد ذلك: أنه لو شك فى الاتيان بأصل الصلاه مع الاشتغال بالتعقيب، لا تجرى قاعده التجاوز قطعاً، ولا أظنّ أحد من الفقهاء يلزم بجريانه، فيجب عليه الاعتناء بالشك والاتيان بالصلاه، لكون الشك فى الوقت، ولا- فرق بين الشك فى أصل الصلاه والشك فى التسليم على الاشتغال فى التعقيب فى جريان قاعده التجاوز وعدمه.

ثم قال: وكذا لا- تجرى قاعده الفراغ أيضاً، إذ مع الشك فى الجزء الأخير لم يحرز الفراغ من العمل حتى يكون مورداً لقاعده الفراغ إلا فى باب الوضوء، فإنه

لو شك في مسح الرجل بعد الاشتغال بالصلاة أو الدعاء لأجل صحيحه زرارته، حيث قال: «إذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك وضوئه لا شيء عليك» حيث لا فرق فيه بعدم الاعتناء بين كون الشك في الجزء الأخير منه أو غيره. وحيث كان الحكم على خلاف القاعدة، يجب الاقتصاد في مورده وهو الوضوء، فلو شك في الجزء الأخير من الغسل مع الاشتغال بشيء آخر كالصلاة، لا مجال لجريان قاعده الفراغ، بل لا بدّ من الاعتناء بالشك.

ثم أضاف إليه الشك في الجزء الأخير بعد الاتيان بالمنافى العمدي والسهوى كما إذا شك في التسليم بعد الحدث والاستدبار أو السكوت الطويل أنه لا يجري فيه قاعده التجاوز، لما ذكرناه.

نعم، تجرى فيه قاعده الفراغ، لأن الصلاة قد مضت حقيقه، وشك في صحتها وفسادها، فيحكم بصحتها لقاعده الفراغ.

هذا على القول بفساد الصلاة بوقوع الحدث والاستدبار بعد التشهد قبل التسليم كما اختاره المحقق النائيني.

وأما على فرض صحتها كما هو مختار السيد في «العروه» وليس ببعيد، فلا ثمره لجريان قاعده الفراغ لصحة الصلاة مع قطع النظر عن القاعدة على الفرض، فلا بدّ على هذا فرض الشك بعد وقوع الحدث في السجدين وما بعدهما من

التشهد والسلام) انتهى ملخص كلامه بتصرف منا(١).

أقول: وللمناقشه فى مواضع كلامه مجال:

أولاً: لا دليل لنا على لزوم كون جعل المحل شرعاً بصورتين من التقدم والتأخر، إذ لم يرد ذلك فى آيه ولا روايه، بل يكفى فى جريان القاعده كون محلّ الشىء شرعاً بعد شىء آخر، أو يقال إن محلّ الشىء المشكوك بحسب الشرع قبل فعل شىء آخر، لأن التجاوز والمضى الذى اعتبر فى المركبات الشرعيه ليس أمراً تعديداً، أى لم يجعل الشارع فى صدقه كيفيه خاصه من عند نفسه، بل هو محالّ إلى تشخيص العرف من جهه أنه يصدق التجاوز بالنظر إلى محلّ الشىء المشكوك، حتى ولو لم يكن للفعل الآخر محلّ مجعول مجعولاً شرعاً وعدمه.

وثانياً: أنه لو سلّمنا ذلك، فلا نسلم أن لا يكون للتسليم محلاً معيناً شرعاً، لوضوح أن أفضل أفراد الصلاه هى التى كانت الصلاه قبل التعقيب والتعقيب بعده، بحيث لو أتى بالتعقيب قبل الصلاه لم يأت بوظيفته الاستجابيه، كما أنه لو لم يأت بالتعقيب بعد الصلاه لم تكن الصلاه بالنسبه إلى ما عقّيبها ذلك ذا مزيه، فإذا كانت الصلاه لها محلاً بملاحظه مجموع العمل، كان لها محلاً بالنسبه إلى أجزائها ومنه التسليم، كما لا يخفى، وهو يكفى فى اجراء قاعده التجاوز.

وثالثاً: ما ذكره فى الفراغ من عدم جريانه فى الشك فى الجزء الأخير إلآ٤.

فى الوضوء لأجل النص القائم ليس على ما ينبغى، لأن الظاهر أن حكم الإمام عليه السلام بالفراغ بعد الدخول فى حال أخرى من الصلاة كان لأجل صدق الفراغ عرفاً وواقعاً، لا يكون تعبداً، ولذلك عبّر عنه بقوله: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فى حال أخرى» فجعل الفراغ فراغاً تعديداً فى الوضوء دون غيره، بل التبعض فيه بكون الفراغ حقيقةً فى الوضوء ان كان الشك فى غير الجزء الأخير، وتعديداً إن كان فى الجزء الأخير مع وحده الجملة والكلمة لا يخلو عن غرابه جداً، إذ لا ضروره فى الالتزام بمثل ذلك كما لا يخفى.

أقول: وأعجب من ذلك أنه يقبل الفراغ فى الشك فى الجزء الأخير إذا كان بعد الدخول فى فعل المنافى العمدى أو السهوى فى الصلاة، مع أنه لم يقم لمدعاه دليلاً مقنعاً، سوى قوله إنه قد مضت صلاته حقيقة؟!!

فنقول: أى فرق من جهة الشك فى حصول الفراغ بين المورد والمقام وبين صورته الدخول فى التعقيب والشك فى التسليم حيث كان فراغاً قطعاً فى الأول دون الثانى.

وعليه فليس الصحيح إلا ما ذكرنا من أن الفراغ عرفى ولا يتفاوت فيه بين الموردين من حصول الفراغ بعد الدخول فى التعقيب وفعل المنافى.

وأيضاً: ما ذكره من التأييد: بأنه لو التفت حال التعقيب أنه لم يأت بالتسليم لا بد له من التدارك، ولا شىء عليه، وهذا دليل على صدق عدم التجاوز.

مخدوش جداً: لأنه يرد عليه نقضاً بأنه لو كان فى الصلاة والتفت إلى أنه لم

يأت بالاقامه لزمه الرجوع والتدارك برغم عدم صدق التجاوز عند شكه فيها، مع كونه مورد النصّ في صدق التجاوز كما في صحيحه زراره.

كما أنّ ما ذكره من التأييد لكلامه لعدم جريان قاعده التجاوز أنه لو شك في حال التعقيب أنه لم يأت بالصلاه، لا أظن أن يلتزم أحد بعدم وجوب الاتيان لأجل قاعده التجاوز، لأنه شك في الوقت فلا بد من اتيانها.

لا- يخلو عن غرابه جدّاً، لوضوح أنه قد قبل جريان قاعده التجاوز فيما لو شك في غير التسليم بعد فعل المنافى العمدى أو السهوى، وحكم بعدم لزوم اتيانه، مع أنه في هذا المورد لو شك في أصل اتيان الصلاه بعد الحدث، فلا يُعقل أن يحكم بأنه قد أتى بالصلاه، بل عليه أن يحكم بلزوم الاتيان للصلاه لأجل كونه شكاً في الوقت، مع أنه في صوره الشك في التسليم في ذلك يحكم بالفراغ والتجاوز، فلا يكون مجرى هذين مجرى واحد حتى يوجب التأييد أو النقص، فكذلك الحال في قاعده التجاوز حيث أن التجاوز يجرى بالنسبه إلى الشك في التسليم، ولا يجرى بالنسبه إلى أصل الصلاه لبقاء محلّ الثاني وهو الوقت بخلاف الأوّل.

خلاصه الكلام: الأقوى عندنا هو امكان اجراء قاعده التجاوز والفراغ في الموردين كما عليه المحقّق النائيني، بل قد يستفاد من سائر الأعلام أيضاً موافقتهم لذلك، وكيف كان الأحسن والأولى احتياطاً اتيان التسليم في حال التعقيب دون ما لو شك بعد فعل المنافى.

## البحث عن معنى التجاوز وحقيقته

الجهة السادسة: فى أنه بعد ما عرفت تعدد القاعدتين، فهل يعتبر فى صدق التجاوز والفراغ الدخول فى الغير أم لا؟

ثم على فرض الاعتبار هل هو معتبرٌ فى تحقق عنوان التجاوز والفراغ حقيقةً مطلقه بحيث لو شك فى شىء قبل الدخول فى الغير لا- يتحقق التجاوز والفراغ موضوعاً، حتى يترتب عليه الحكم، أو لم يكن معتبراً فى صدقهما حقيقةً مطلقاً، بل يعتبر فيهما تعديداً بواسطة الأدلة الدالة عليه، أو يجب التفصيل بين قاعده التجاوز باعتباره فيه حقيقه وبين الفراغ كونه معتبراً فيه تعديداً أو عدم اعتباره فى الفراغ مطلقاً لا حقيقةً ولا تعديداً؟

أو يجب أن نفضل بتفصيل آخر وهو: أن الدخول فى الغير معتبر فى صدق التجاوز حقيقةً إذا كان الجزء المشكوك غير الجزء الأخير، ولا يكون معتبراً فيه حقيقةً إذا شك فى الجزء الأخير.

هذا بالنسبه إلى قاعده التجاوز.

وأما بالنظر إلى قاعده الفراغ فلا- يكون دخيلاً فى صدقه حقيقةً، بل لو كان معتبراً بحسب دلالة الأدلة كان تعديداً لأجل حمل المطلق على المقيد، بلا فرق بين كون الشك فى الجزء الأخير أو فى غيره؟

وجوه وأقوال، فلا بأس بذكر الأقوال والأدلة حتى يتضح ما هو الحق عندنا:

القول الأول: وهو للمحقق الخميني قدس سره ، فقد ذهب إلى عدم اعتبار الدخول في الغير مطلقاً حتى في قاعده التجاوز، بلا فرق في ذلك عنده بين كون الشك في الجزء الأخير أو غيره، فضلاً عن قاعده الفراغ، فلا يكون معتبراً تعبداً، فضلاً عن اعتباره في صدقه حقيقه، فلا بأس بذكر دليله والنظر إليه، قال قدس سره في رسائله بعد ذكر المحتملات:

(أوجهها عدم الاعتبار مطلقاً إلا- إذا كان محققاً للتجاوز، لكن اعتباره حينئذٍ ليس لأجل دخالته في موضوع الحكم، بل لأجل ملازمته مع الموضوع، وإلا فالموضوع هو نفس التجاوز والدليل على عدم اعتباره يتضح بعد مقدمه، وهي أن المستفاد من أخبار الباب أن السرّ في جعل قاعده التجاوز ليس هو مجرّد التسهيل على العباد لكثرة وقوع الشك بعد العمل، بل نكته الجعل أن الانسان لما كان حين العمل أقرب إلى الحق وأذكر في اتيان العمل على وجهه، تعيّد الشارع بالبناء على اتيان العمل المشكوك فيه في محلّه، وأن الفاعل لم يتجاوز عن المحل إلا وقد أتى بما هو وظيفته.

ثم أشار إلى ما هو الوارد في حديثي بكير بن أعين ومحمد بن مسلم، ثم قال: ويكون هذا نكته التعبد بعدم الاعتناء بالشك.

ثم قال: وبعد التنبيه بما ذكرنا علم أنّه لا- يفهم القيدية من قوله في صحيحتي زراره وإسماعيل بن جابر: «دخلت أو دخل في غيره» فيكون ذكر الدخول في الغير لتحقق التجاوز نوعاً به لا لدخالته في موضوع الحكم.

ثم أيد كلامه بذيل موثقه ابن أبي يعفور في مقام اعطاء القاعدة بقوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» مع ذكر الدخول في الغير في صدرها، فإن الظاهر من ذيلها أنه بصدد اعطاء كبرى كليته، ويكون المصدر مصداقاً لها، فحصر لزوم الاعتناء بالشك فيما إذا كان متشاعلاً بالشيء ولم يجزه دليل على أن الموضوع للحكم نفس الخروج عن المحل والتجاوز عنه، ولا دخاله لشيء آخر فيه) انتهى ملخص كلامه (١).

وفيه: إن التأمل في كلامه يوفقنا على مواضع الخلل في استدلاله:

أولاً: فرق رحمه الله بين عنوان المضي والتجاوز وبين عنوان الفراغ، باعتبار أنه في الثاني عرفاً يصدق ويتحقق ذلك ولو قبل الدخول في الغير، إذ يصدق لمن تم سلام صلاته ولم يدخل في شيء ولم يطل سكوته أنه قد فرغ من العمل، إذا كان الشك في غير الجزء الأخير قطعاً وفي الأخير باعتبار تنزيل المحل بمنزلة نفس الجزء حيث يقال ويطلق أنه قد فرغ من جهة مجموع العمل، هذا بخلاف المضي والتجاوز حيث أنه لا يستند إلى مجموع العمل، بل ولا إلى نفس ذلك الشيء والجزء لكونه مشكوكاً بل إلى محله، فتحقق هذا العنوان منوط بالدخول في الغير، بمعنى أنه إذا دخل فيه صح أن يقال إنه قد مضى وتجاوز عن المشكوك أو عن محله، فما لم يدخل فيه يصدق في حقه أنه لم يمض ولم يجزه، فلا بد من الاتيان. ٩.



وعلى هذا البناء لا يكون الصدر والذيل في الموثقه إلا مبيّناً لشيء واحد، وهو تحقق التجاوز وعدمه غاية الأمر في الصدر لما مضى وتجاوز فلا يقين، والذيل لخلافه فيعتنى به، فتصوير الانقضاء عن محلّ الشيء والمضى عنه بدون الدخول في الغير لا يخلو عن غرابه، وعليه فدعوى التعارض بين الصدر والذيل ثابتة عند من زعم التفكيك بينهما لا عندنا.

وثانياً: والعجب منه حيث قال (إنّ ذكر الدخول في الغير لأجل تحقق التجاوز نوعاً لا لدخاله في موضوع الحكم) فإنّه مع فرض أن الموضوع لا- تحقق إلا- به، كان ذلك بمعنى أن وجوده دخيلاً في موضوع الحكم، لأنّ الدخاله ليس معناه إلاّ عدم ترتب الحكم عليه لأجل عدم تحقق الموضوع.

وثالثاً: ما ذكر من السرّ في الجعل كلام متين غاية المتان، إلاّ أنه لا يضرّ بما ادّعيناه من أنه لا فرق فيما قلنا بين كون الجعل لأجل التسهيل أو لأجل الأذكريه والأقربيه كما لا يخفى للمتأمل الدقيق.

وبالجمله: ظهر مما ذكرناه أمور:

أولاً: الفرق بين الفراغ والتجاوز من عدم الاعتبار في الأوّل دون الثاني، ولعلّه لذلك ادّعى عدم دخالته فيه، حيث أن الأمر كذلك في الفراغ لكن بما أنه قدس سره مدّع للوحده بين العنوانين أوجب ذلك، مع أن مقتضى جعلهما تحت قاعده التجاوز لزوم أن يدعى خلاف ذلك من الاعتبار لا عدمه.

وثانياً: أن دخاله الدخول في الغير في صدق التجاوز والمضى حقيقي لا

تعيدي كما يظهر عن بعض، فدعوى الاطلاق في التجاوز والتقييد بخصوص الدخول في الغير اعتماداً على مدلول الخبرين المذكورين غير واضحة حتى يصحّ البحث بأنه كان القيد مورد الغالب كقيد «في حُجُورِ كُمْ» في آيه الربيبه حيث لا يكون قيداً احترازياً، أو لم يكن القيد إلا كونه قيداً لنفس الاطلاق حيث لا يتحقق إلا بذلك، يعني أنه ليس للفظ ظهور في الاطلاق لأجل انصرف كلمه (التجاوز) غالباً إلى ما بعد الدخول في الغير، حتى يكون لازمه عدم وجود اطلاق حتى يستلزم التقييد بالخبرين المشتملين على عنوان الدخول في الغير.

وجه عدم صحه ذلك البحث هو ما عرفت أن التجاوز والمضى لا يتحقق حقيقةً إلا بذلك، فلا اطلاق له أصلاً.

أقول: وعلى ما ذكرنا يظهر عدم تماميه كلام المحقق النائيني في فوائده (١) من دعوى حمل المطلق على المقيّد، الذي جعله مقتضى الجمع بين الأدله، لما قد عرفت من عدم وجود المطلق في التجاوز حتى يحمل على المقيّد وهو الدخول في الغير.

كما ظهر ثالثاً: فساد كلامه أيضاً في قاعده الفراغ من لزوم الدخول في الغير فيها، ولكن مع التوسعه في الغير حتى يشمل مثل الدخول في حاله أخرى مغايره لحال الاشتغال بالمركب (٢). ٢.

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٤٣٢.

٢- فوائد الأصول: ج ٤ / ٤٣٢.

لما قد عرفت أنّ صدق الفراغ عرفاً وحقيقهً غير موقوف على الدخول فى الغير حتى الموسع منه، لما نشاهد صدقه ولو قبل الدخول فى حاله أخرى غيره. وكونه كذلك تعبدًا لا مانع ثبوتًا، إلا أنه لا دليل عليه اثباتًا لولم نقل بوجود الدليل على خلافه.

وأما ما يشاهد فى صحيحه زواره من قوله عليه السلام: «فإذا قمت عن الوضوء وفرغت عنه وقد صرت فى حاله أخرى فى الصلاه أو غيره فشككت... إلى آخره» لولم نقل أنه دليل على خلاف المطلوب - حيث أنه قد استعمل الفراغ قبل ذكر الدخول فى حاله أخرى - انه أراد بيان رفع توهم حظر كون الشك فى الأثناء الذى أوجب الاعتناء فى الوضوء بخصوصه، لكونه ممّا سمّاه الله للاطمينان بذلك، وتحصيل اليقين بالخروج عنه، فقد بين ذلك حتى يوجب عدم الاعتناء به، لا أنّ يكون الدخول فى الغير دخيلٌ فى الفراغ ذاتاً حقيقهً أو تعبدًا ولو فى غير الوضوء كما هو المدعى.

ورابعاً: ظهر ممّا ذكرنا أنه لا فرق فى اعتبار الدخول فى الغير فى التجاوز حقيقه وعدم اعتباره فى الفراغ حقيقهً ولا تعبدًا:

بين كون الشك فى الجزء الأخير من المركب أو غيره، لوحده الملاك بين الموردين من عدم صدق التجاوز إلا بالدخول فى الغير، ولو عمّنا الغير بالحاله الأخرى غير حاله ذلك العمل ونحو ذلك، وكون صدق الفراغ غير موقوف على ذلك، سواء كان الشك فى الجزء الأخير أو غيره كما لا يخفى.

وعليه فما ادّعه العلامة البجنوردى فى قواعد الفقهيّه من التفصيل فى قاعده التجاوز بين الجزء غير الأخير حيث قال:

(لا يتحقق التجاوز وما شابهه من العناوين إلا بعد الدخول فى الجزء المترتب عليه، أى المشكوك، إلى أن قال: وبين الجزء الأخير حيث قال:

وأما بالنسبه إلى الجزء الأخير كالتسليم فى باب الصلاه يمكن أن يقال إن التجاوز لا يصدق إلا بعد الدخول فى شىء غير الصلاه من تعقيب أو فعل ما هو مناف للصلاه

ثم رجع عن هذا الكلام وقال: يمكن التحقيق أن السكوت الطويل هاهنا يوجب تحقق عنوان التجاوز، وتجرى قاعده التجاوز من دون أن يكون الدخول فى الغير فى البين، فما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره من اعتبار الدخول فى الغير فى قاعده التجاوز مطلقاً ليس كما ينبغى) انتهى محلّ الحاجه (١).

ليس بوجيه، لوضوح أن التجاوز حيث لا يكون عن نفس الشىء حتى يمكن تحقّقه بدون الدخول فى الغير، بل يكون عن محلّ الشىء، وهو لا يكون إلا بعد الدخول فى الغير: غايه الأمر يكون المراد من الغير ما يصدق أنه قد خرج وتجاوز عن محلّ تدارك المشكوك ولو كان بسكوتٍ طويلٍ ماح للصلاه، لأنه أيضاً غير بالنسبه إلى حاله الصلاه، فلا نحتاج إلى فعلٍ من الأفعال الوجوديه كما ٢.

توهم من كلامه.

وأيضاً: ظهر من كلامنا عدم الفرق في لزوم الدخول في الغير:

بين كون الغير من الأجزاء المترتبة الشرعيه كأجزاء الصلاة أو كان غيرها من الأمور الوجوديه أو العدميه.

وبين كون الأجزاء المترتبة من الأجزاء الواجبه كالركوع والسجود، أو المستحبيه كالقنوت وغيرها، لأن الملاك في الجميع شيء واحد، وهو صدق الدخول في الغير.

### المراد من الغير المعتبر الدخول فيه

الجهه السابعه: في أن الغير المعتبر دخوله في صدق التجاوز ما هو؟ هل يشمل مثل الدخول في مقدمات الأجزاء مثل الهوى للركوع والسجود والنهوض للقيام، أم لابد أن يكون من الأجزاء المستقله للشيء مثل نفس الركوع والسجود والقيام وأمثالها؟

ثم هل يشمل جزء الجزء وأبعض الأجزاء مثل الدخول في أول السوره وآخرها، حيث أن الشك الحادث في آخرها يكفى في الحكم بالتجاوز بالنسبه إلى أولها، بل الدخول في آخر الآيه لأولها، بل الدخول في آخر الكلمه والحرف للشك في أولها، أو يختص بما يكون جزءً مستقلاً بأن اعتبره الشارع كذلك للعباده.

فعليه لا يصدق التجاوز إلا بعد الفراغ عن القراءه والدخول في الركوع أو

القنوت، فالشك في القراءه من أولها إلى آخرها لا بد فيه من الرجوع والاعاده لعدم صدق التجاوز.

أقول: والمحتملات ثبوتاً واثباتاً تكون أربعه:

الاحتمال الأول: تاره يدعى اختصاصه بخصوص الأجزاء التي قد وردت في النصوص مثل روايه زراره وإسماعيل بن جابر، فعليه ينحصر جريان القاعده بخصوص الصلاه وفي خصوص الركوع والسجود والقيام والأذان والاقامه والتكبره، وكل ما ورد في ذكره الأحاديث، فعليه لا يشمل مثل التشهد إذا شك في السجود بعد الدخول في التشهد، أو الدخول في السوره إذا شك في الحمد، لعدم ورود ذكر من هذين الأمرين في النصوص.

وهو فاسد، بل لا- يقول به إلا- من ذهب إلى اختصاص قاعده التجاوز لخصوص الصلاه، بل القائل به أيضاً يعم القاعده لغير المذكور في النصوص من سائر أجزاء الصلاه، وإن خص القاعده بها فقط، ولكن على مسلكنا من التعميم في القاعده للصلاه وغيرها لا وجه لهذه الدعوى كما لا يخفى، كما لا وجه لدعوى اختصاصه بالمذكور في النصوص كما يتضح ذلك إن شاء الله.

الاحتمال الثاني: هو أن يدعى عموميتها لكل ما يصدق عليه جزء استقلالي، أى اعتبره الشارع جزءاً للصلاه ولولم يكن مذكوراً في النصوص، فيكون هذا القول أوسع من الأول، ويمكن دعوى اختصاصه لخصوص الصلاه دون غيرها لأجل دعواه باختصاص القاعده بها.

أقول: هذا القول ينسب إلى المحقق النائيني من أنه ادعى: (عدم جريان القاعده إلا- فيما رسم بالتبويب لكل من الأجزاء عند تدوين كتاب الصلاه لتكبيره الاحرام والقراءه والركوع والسجود والتشهد ونحو ذلك، فلا يعمّ المقدمات ولا أجزاء الأجزاء، فلو شك المصلّي في أول السوره وهو في آخرها، يلزمه الرجوع إليها واعاده السوره من أولها.

ثم قال: هذا هو الأقوى، ثم استدلل لمقالته بأن شمول قوله عليه السلام: «كلّ شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه) للشك في الأجزاء إنما كان بعنايه التعبد والتنزيل، ولحاظ الأجزاء في المرتبه السابقه على التركيب، فإنه في تلك المرتبه يكون كلّ جزء من أجزاء الصلاه وأجزاء أجزائها من الآيات والكلمات بل الحروف شيئاً مستقلاً في مقابل الكلّ، والثاني مرتبه التأليف والتركيب لا يكون الجزء شيئاً مستقلاً في مقابل الكل، بل شيئه الجزء تندك في شيئه الكل كما تقدم، فدخول الأجزاء في عموم الشيء في عوض دخول الكل لا يمكن إلا بعنايه التعبد والتنزيل، وحينئذ لا بد من الاقتصار على مورد التنزيل، والمقدار الذي قام الدليل فيه على التنزيل هو الأجزاء المستقله بالتبويب فإن عمده ما ورد فيها لعدم الاعتناء عند الشك في أجزاء الصلاه هو صحيحتي زراره وإسماعيل، ولم يذكر فيها إلا الأجزاء المستقله كالأمثله المذكوره، فلا سبيل إلى دعوى عموم الشيء المذكور فيها للمقدمات ولا أجزاء الأجزاء، فإن الصدر يقتضى تضيق دائره مصبّ عموم الشيء، واطلاق (الغير) المذكور في الذيل، فلا

يعمّ أوّل السوره وآخرها، أو أوّل الآيه وآخرها، وإلا كان ينبغي تعميمه لأوّل الكلمه وآخرها، مع أنّ الظاهر أنه لا قائل به) انتهى كلامه بتلخيص منا(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى فإنّ كلامه مبنيّ على مبناه من ارجاع قاعده التجاوز إلى قاعده الفراغ، حيث كانت الثانيه مختصه بالشك في الكلّ، فلا بد في الحاقها إليها من التنزيل في الجزء إلى الشك في الكل حتى يصدق عليه عنوان الفراغ، والحال أنه ثبت سابقاً فساد كلامه ومبناه، وأن قاعده التجاوز شيء مستقل في قبال قاعده الفراغ، فلا نحتاج إلى التنزيل المذكور.

مع أنه على فرض تسليم المبنى العبره بعموم ما ورد في صحيحه زواره والموثقه بقوله: «كلّ شيء شك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، وكذا اطلاق قوله عليه السلام: «يا زواره إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» وكان ذكر الأمثله في الصدر بيان لمصاديق تلك الكبرى الكليه، لا لبيان التنزيل كما لا يخفى، حيث أطلق عنوان (الشيء) على الأجزاء والكل في عرض واحد حقيقه من دون عنايه وادعاء، واستعمله في الجامع بينهما من دون ملاحظه الخصوصيه.

أقول: قد يستفاد من كلام المحقق الخوئي نسبه الاحتمال الأول إلى المحقق النائيني، حيث قال: (فلا وجه للاقتصار على الأمثله المذكوره فيهما) مع أن صريح ٤.



كلام المحقق النائيني حيث ذكر في الأمثله مثل التشهد الذى لم يذكر فى النصوص - أى فى الروايتين - يقتضى اختياره للاحتمال الثانى لا- الأوّل، وإن كان مقتضى كلامه من الاقتصار على التنزيل الوارد فى الروايتين يوجب صحه انتساب احتمال الأوّل إليه، ولعله لذلك نسب ذلك إليه.

الاحتمال الثالث: أن يدعى عموميه القاعده لمطلق الأجزاء المستقله، بل حتى تشمل أجزاء الأجزاء كالحمد والسوره من القراءه، بل الآيه بالنسبه إلى آيه أُخرى، دون المقدمات مثل السهوّى إلى السجده، والنهوض إلى القيام، وهذا القول قد ذهب إليه المحقق الخوئى قدس سره فى مصباحه وقال فى توضيح مراده: (يصدق التجاوز بالنسبه إلى الأوّل، كما يصدق لكل من الحمد والسوره، بل لكل آيه أنه جزء للصلاه، فيشمله عموم ذيل الموثقه واطلاق صحيحه زراه، فالتجاوز يصدق لمن دخل فى التشهد وشك فى السجود، وكذا فى السوره وشك فى الحمد، بل وفى آيه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» وشك فى «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فيحكم بعدم الاعتناء، ولا- منافاه بين قولنا بجريان القاعده فى الشك فى الحمد بعد الدخول فى السوره مع ما فى الصحيحه، حيث قد أجرى القاعده فى الشك فى القراءه بعد الدخول فى الركوع، لأنّ المفروض فى الصحيحه كون هو هذا، وليس فى صدر نفى الآخر.

هذا بالنسبه إلى الشك فى الأجزاء وأجزاء الأجزاء.

وأما المقدمات: فلا فرق بين كون الشك للسهوى أو النهوض، إذ التجاوز

والمضى والخروج عن محلّ الشىء المشكوك غير صادق فيهما حتى مع قطع النظر عن النصوص، وأن السهوى والنهوض ليسا من الأجزاء حتّى يدخلتا تحت ذلك العموم والاطلاق، بل لا يعقل كونهما من الأجزاء وتعلق الأمر بهما، إذ بعد الأمر بالسجود يكون السهوى حاصلًا لا محاله، لامتناع الطفره، وعلى تقدير امكانها فى نفسها لا تكون مقدوره للمكلف، فيكون الأمر به لغوًا، فكذا القول فى النهوض أيضًا.

هذا بالنظر إلى غير النصوص، وأمّا بالنظر إلى النصوص فسيجئ إن شاء الله هذا ملخص كلامه (١).

أقول: كلامه بالنسبة إلى أجزاء الأجزاء فى غاية المتانته، مع أنا لم نعهد فى اجراء قاعده التجاوز أن يكون الدخول فى الغير غير صادق عليه الجزء، بل ما يصدق عليه الغير يكفى فى صدق التجاوز، ولولم يمكن جزءًا للصلاه، فبذلك يظهر فساد كلامه فى المقدمات أيضًا، لما نشاهد صدق التجاوز لمن دخل فى الهوى أو النهوض وشك فى الركوع أو السجود فإنه بذلك يكون داخلًا فى عموم الحديث واطلاقه.

نعم، إذا ورد دليل على خلاف ذلك، فيرفع اليد عن القاعده بواسطته، وهذا أمر آخر. ٨.

الاحتمال الثالث: هو التفصيل - المنقول عن صاحب «المدارك» - بين الهوى حيث قال بجريان القاعده فيه، وبين النهوض بعدم الجريان بالنظر إلى أصل صدق التجاوز.

وفيه: ثبت مما ذكرنا بطلان ذلك. نعم بالنظر إلى النصوص يمكن الذهاب إلى هذا التفصيل، فلا بد من ملاحظتها، ولعلّه لذلك ذهب إلى التفصيل لا لأجل دعوى عدم صدق التجاوز في النهوض.

أمّا النصوص:

١- ما رواه الشيخ باسناده عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال قد ركع» (١).

فإنه حكم بقاعده: «التجاوز مؤيداً لما ادّعيناه، بل قد حكى عن بعض أنه بواسطة هذا الحديث حمل ما ورد في حديث إسماعيل بن جابر من قوله: «إنه شك في الركوع بعد ما سجد» على أنه قد هوى إلى السجود ولم يدخل السجده حتى يرتفع التنافي المتوهم بين الحديثين، مع أنه لا تنافي بينهما، إذ هما في مقام بيان موردين من مصاديق القاعده، ولعلّ ذكر هذا في حديث إسماعيل كان لأجل أن الأقرب عادة عدم عروض الشك إلا بعد الدخول في السجده أو بعد الدخول في القيام، لا لأجل الاحتراز عن مثل الهوى والنهوض، مضافاً إلى وضوح البعد ٦.

١- الوسائل: ج ٤، كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

فى ذلك الحمل لكمال الفرق بين السجده والهوى كما لا يخفى.

كما لا اشكال ولا ستره فى التبعء أيضاً بما ذكره المحقق النائنى من جعل الهوى ذا مراتب، وحمله على المرتبه الأخيره المنتهيه إلى السجده، حتى يساعد مع حديث إسماعيل، لوضوح أنه إذا بلغ حدّ السجده خرج عن الهوى لولم نقل بظهوره فى أوله كما لا يخفى.

وبالجملة: الأقوى والأولى هو ما ذكرنا من دخول المورد تحت القاعده لصدق التجاوز عرفاً بالدخول فى الهوى والنهوض.

٢- نعم، يشكل الأمر فى النهوض بملاحظه حديث آخر لعبدالرحمن بن أبى عبداللّه عليه السلام، قال: «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوى جالساً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال عليه السلام: يسجد.

قلت: رجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوى قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد» (١).

حيث حكم عليه السلام بالرجوع مع الدخول فى الغير وهو النهوض إلى الجلوس أو القيام، ولعله المذكور فى هذا الخبر كان مستند كلام المشهور حيث قد نقل الشيخ الأعظم عنهم جزمهم بعدم اجراء القاعده فيه، ولزوم الاعتناء بشكّه بالرجوع والاعاده، فلا محاله نذهب إلى التخصيص فى القاعده فى حق النهوض إذا كان قبل الدخول ٦.

١- الوسائل: ج ٤، كتاب الصلاه، الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٦.

فى الجلوس أو قبل القيام لأجل هذا النصّ الصحيح، وذلك لا يوجب رفع اليد عن عموم القاعده واطلاقها فى جميع موارد المقدمات مع صدق التجاوز عرفاً.

الاحتمال الرابع: وهو دعوى العموم فى جميع الموارد إلاّ ما خرج بالنص، أو ما لا يصدق عليه التجاوز كأول الكلمه وآخرها، حيث أن صدق التجاوز فى مثله عرفاً مشكل كما لا يخفى.

أقول: هذا الاحتمال هو الأقوى عندنا، مع امكان بيان الفرق ما بين الهوىّ إلى السجود - حيث حكم الإمام عليه السلام فى الشك فى الركوع بعدم الاعتناء فيه - وبين النهوض للجلوس أو القيام، وهو أنّ الهوىّ عبارته عن توجه المكلف والمصلّى بعد رفع رأسه عن الركوع بالقيام إلى حال السجود، فيصدق فى حقّه المضىّ والتجاوز عمياً كان داخلياً - فى تحقّق الركوع من الانحناء إلى الركوع والرفع عنه إلى القيام الذى قد حصل وتمّ، ثم شرع بالهوىّ إلى السجده فعرض له الشك، فيصحّ القول بأنه قد تجاوز ومضى عن المحلّ المشكوك، هذا بخلاف عروض الشك فى حال رفع الرأس عن السجده، والشروع بالنهوض للجلوس أو القيام، حيث يكون الشك حينئذٍ فيما يتعلق بالسجده.

نعم، إذا جلس واستوى فى الجلوس أو فى القيام ثم شك كان مثل النهوض للركوع فى صدق التجاوز، ولذلك ترى أنّ الإمام - روى له الفداء - قيده بأن يكون قبل أن يستوى جالساً أو قائماً.

كما أنه كان حكم مثل النهوض لو شك فى الركوع حال رفع رأسه قبل أن

يستوى قائماً، فلا يبعد أن لا يجرى فيه أيضاً قاعده التجاوز.

وعلى هذا التقرير ليس الفرق بينهما فرقاً فى المقدمات، بل فرقاً ماهوياً. فدعوى عموم القاعده لجميع المقدمات كالأجزاء وأجزاء الأجزاء تامه بلا تخصيص فى عمومها، بل خروجها كان بالتخصيص، والعلم عند الله.

وبالجملة: دعوى التفصيل بينهما المنقول عن صاحب «المدارك» يعدّ تفصيلاً حقيقياً بالنظر إلى أصل صدق التجاوز وعدمه، لا تفصيلاً تعبدياً بالنظر إلى الأخبار كما اعترضنا عليه فى أوّل البحث.

مع أنّ القول بالفرق بينهما من جهة أن الحكم باعاده الركوع يوجب احتمال البطلان لأجل زياده الركن، كما يحتمل نقضه لولا القاعده بخلاف السجده الواحده، إلا أن الشك فى السجدين فيكون مثل الركوع، بعيداً جداً.

ثم لا- فرق فى (الغير) الذى يشمل الأجزاء بين كونها من الأركان كالركوع والسجدين وبين غيرها، لما قد عرفت من صدق عنوان التجاوز والمضى والدخول فى الغير فى مثل أجزاء القراءه أو فى التشهد والتسليم وغيرها، ردّاً على من زعم أنه لابدّ فى جريان القاعده من الدخول فى الغير من لزوم كون الغير من الأركان حتى لا يمكن تدارك المشكوك، لأنه يستلزم زياده الركن ويوجب البطلان ولو احتمالاً، هذا بخلاف غير الركن حيث إنه قابل للتدارك دون اشكال فى تداركه، ولعلّ القائل لاحظ ما ورد فى الحديث الذى رواه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أو

قال شيئاً في ركوعه وسجوده، هل يعتد بتلك الركعة والسجدة؟ قال: إذا شك فليمض في صلاته» (١).

حيث أنه لو أراد الالتفات والإعادة لزم منهما زيادة الركن، سواء كانت الزيادة في أصل المشكوك المتدارك مثل الرجوع لتدارك الركوع المشكوك، أو استلزم التدارك زيادة الركن بعد التدارك، مثل الاتيان بالركوع بعد تدارك القراءة المشكوكه، ولذلك حكم بالمضى والتجاوز.

هذا، بل الأمر كذلك في أكثر ما ذكر في أحاديث قاعده التجاوز، فارجع تجد صدق كلامنا.

ولكن لا- يخلو ذلك عن نقاش، أولاً: بالنقض بما في صدر حديث زراره حيث سئل الإمام عليه السلام: «عن رجل شك في الأذان وقد دخل في الاقامه؟ قال: يمضى، الحديث».

فإنه قد حكم بالتجاوز مع أن استيناف الأذان لا يستلزم زيادة الركن.

مضافاً إلى عموم حديث محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (٢).

فكان ينبغي للإمام عليه السلام لكونه في مقام البيان أن يقول هذا العموم مختصاً بما ٣.

١- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١ - ٩.

٢- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

يوجب الرجوع والاعتناء زياده ركنيه ولو احتمالاً، فعدم الذكر وبيان الاطلاق والعموم وترك الاستفصال دليل على ما ادّعيناه.

وثانياً: أنّ ظاهر حديث علي بن جعفر عليه السلام أنّ الحكم بالمضى كان لأجل الشك، وأن ظاهر قوله: «إذا شك فليمض في صلاته» أن الامضاء لقاعده التجاوز وإن كان العدول إلى السجود والركوع غير جائز على فرض العلم بعدم الاتيان، لاستلزامه زياده الركن، فتبطل الصلاه، لكن لا ينافي ذلك جريان القاعده فيه، فيحكم بما هو أثر القاعده، وهو عدم وجوب سجده السهو إن قلنا بوجوبها لكل زياده ونقيصه، أو عدم استحبابها لولم نقل بوجوبها لكل زياده ونقيصه، مع أنّ مقتضى استحباب عدم الاتيان - لولا القاعده - هو الوجوب أو الاستحباب لسجده السهو كما لا يخفى.

### البحث عن خصوصيه الأجزاء التي يشترط الدخول فيها

المشهور أنّه لا فرق في الدخول في الغير إذا كان هذا الغير من الأجزاء بين كونه من المستحبات أو الواجبات، - خلافاً لسيدنا الخوئي -، وعليه لو شك في القراءه بعد ما دخل في القنوت فقد حكم السيد في «العروه» بالتجاوز وقرّره المحشون، بل قال الخوئي رحمه الله لم نجد التصريح بخلافه، كما هو مختارنا وقد أشرنا إليه فيما سبق.

ولكن خالفهم المحقق الخوئي وقال في مصباحه:



(وللمناقشه فيه مجال واسع، لما ذكرناه سابقاً من أن جريان القاعده تتوقف على صدق المضى والخروج عن محل المشكوك فيه، والتجاوز عنه، ولا يصدق إلا فيما إذا اعتبر المشكوك فيه سابقاً على الغير كالقراءه بالنسبه إلى الركوع، وهذا المعنى مفقود فى المقام، إذ لم يعتبر فى القراءه ونوعها سابقاً على القنوت وإن كان المعبر فى القنوت تأخره عنها، فمثل القنوت بالنسبه إلى القراءه مثل التعقيب بالنسبه إلى التسليم.

توضيح ذلك: إن الجزئيه والاستحباب ممّا لا يجتمعان، ولا يعقل كون شىء جزءً للواجب ومستحباً، إذ الاهمال فى مقام الثبوت غير متصور:

فإما أن تكون الطبيعه المأمور بها مطلقه بالنسبه إلى الخصوصيات.

أو تكون مقيداً بوجود خصوصيه على نحو يكون التقييد والقيود كلاهما داخلين فى المأمور به، أو على نحو يكون التقييد داخلًا والتقييد خارجاً، فيكون جزءً على الأول وشرطاً على الثانى.

أو تكون مقيداً بعدم شىء، فيكون مانعاً، ففيها إذا لم تكن الطبيعه المأمور بها مقيداً بوجود خصوصيه ولا- بعدمها، يكون المكلف مخيراً فى تطبيقها فى ضمن أى خصوصيه من الخصوصيات، غايه الأمر كون الخصوصيه تارةً راجحه وأخرى مرجوحه، وثالثه بلا رجحان ولا مرجوحه كإيقاع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام أو فى الدار، وكالصلاه مع القنوت أو بدونه.

فجميع هذه الخصوصيات غير داخله فى المأمور به، ومعنى كون القنوت

مثلاً- جزءً مستحباً للصلاه، أنه قد أمر به استقلالاً، غايه الأمر كون الصلاه ظرفاً لوقوعها، وأنّ وقوعها فى الصلاه موجب لكثيره ثوابها، وبهذا يفترق عن الدعاء المأثور فى شهر رمضان، فإنّ الصوم وإن كان ظرفاً لوقوعه أيضاً إلا أن الدعاء المذكور عباده بنفسه، ويترتب الثواب عليه كما يترتب على الصوم، لا أنه يوجب كثيره ثواب الصوم.

فتلخص بما ذكرناه: أن اطلاق الجزء على الأمور المستحبه مسامحه فى التعبير، وليست بأجزاء حقيقه، ولا مجال لجريان قاعده التجاوز عند الشك فى جزء من المركب بعد الدخول فى أمر مستحب، كالشك فى القراءه مع الدخول فى القنوت، وكذا الشك فى التكبير بعد الدخول فى الاستعاذه، ويعرف ممّا ذكرناه حكم جمله من الفروع التى ذكرها السيد فى «العروه» فى الختام المتعلق بالعلم الإجمالى، فراجع (١).

أقول: فى كلامه مواقع للنظر:

أولاً: بما عرفت بأننا لا- نحتاج إلى اثبات الجزئيه لكى نجرى قاعده التجاوز، بل يكفى فى اجرائها صدق الغير فى حق القنوت ولولم يكن جزءاً كما عرفت، وما التزم به رحمه الله ضرورى على مسلكه حيث ذهب إلى من عدم جريان القاعده إلا فى الأجزاء دون المقدمات وغيرها..

وثانياً: لا تُسَلَّم في لزوم جريان القاعده من الجعل الشرعى للجزء وغيره من المحلّ للسابق بالسابقته واللاحق باللاحقيه، بل يكفى في جريانها جعل المحلّ شرعاً للاحق فقط مثل القنوت بعد القراءه، هذا.

ولو سلّمنا عدم جعل الشارع للقراءه محلاً- قبل القنوت، مع أنه كذلك أى لها محلّ بالنسبه إلى الأمر الاستجابى كما ذكرنا تفصيله فى التسليم قبل التعقيب راجع.

وثالثاً: بما ذكره من انكاره الجزئيه الاستجابيه فى المركبات الشرعيه عقلاً، مع أنا نختار الشق الأول من الشقوق التى ذكرها، ونقول إن التقيد والقيد داخلان فى المأمور به، إلا أنه على قسمين:

تاره: تكون داخلًا فى أصل تحقق الطبيعه بحيث لولاه لم تتحقق أصلاً.

وأخرى: بكون داخلًا- فى تحقق الطبيعه مع المرتبه الكماليه المقرره لمثل تلك الطبيعه مع ذلك الشىء، غايه الأمر ايجاد الطبيعه بتلك الخصوصيه ليست الزاميه بل اختياريه، فيصير مستحبه، وذلك الشىء عند ايجاده يصير جزءً للطبيعه العاليه فى قبال استحباب اتيان بعض الأشياء فى الصلاه كالصلوات على النبى صلى الله عليه وآله الوارده استحبابها فى الركوع والسجود، حيث أنها يستحب اتيانها فيها إلا أنه ليست بصوره الجزئيه بل الصلاه تكون ظرفاً لها، فلا يصح ما قيل أن اتيانها بقصد الجزئيه والورود فى الركوع والسجود لا يخلو عن اشكال كما فى «العروه».

وكيف كان فرق بين القنوت الذى ورد فيه الأمر بصوره الجزئيه الندييه، وبين الصلوات على النبى صلى الله عليه وآله التى قد ورد الأمر بها لتحصيل ثواب أزيد مرتبط

بنفس ذلك لا للصلاه، فانكار الأجزاء المستحبه فى المركبات الشرعيه من العجائب الصادره عنه رحمه الله ، ولهذا اعترف بأنه لم يجد من صرّح بكلامه فى المورد، والعلم عند الله.

فرع: لو قام عن الانحناء وشك فى أنه هل وصل إلى حَدِّ الركوع الشرعى ثم قام أم لا؟ فهل يجرى فيه قاعده التجاوز أم لا؟ قولان:

لصاحب «الحدائق» حيث التزم بعدم الجريان تمسكاً بالنصوص الداله على وجوب الاتيان بالركوع فى الشك فيه حال القيام، مثل:

١- روايه عمران الحلبي، قال: قلت: «الرجل يشك وهو قائم فلا يدري أركع أم لا؟ قال عليه السلام: فليركع» (١).

٢- وروايه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شك وهو قائم فلا يدري أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام: «يركع ويسجد» (٢).

القول الثانى: لسيدنا الخوئى فى مصباحه حيث التزم بجريان قاعده التجاوز فى المورد، وحمل الخبرين المذكورين على صورته ما لم يعلم أصل الانحناء للركوع بخلاف ما نحن فيه حيث يعلم الانحناء وشك فى إتمامه تمسكاً بحديث (٣) المفضّل بن يسار، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: استتم قائماً فلا أدري ٣.

١- الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب الركوع، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

٣- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت فامض في صلاتك فانما ذلك من الشيطان».

وهذا الحديث يحكم بالتجاوز في حال استتمام القيام، فلا بد أن يحمل بإحدى الصورتين:

إمّا استتمام القيام في الركعة اللاحقة، أى بعد السجدين، بان كان الشك بعد اتمام الركعة الأولى، فلا اشكال في التجاوز هذا، وهذا المعنى هو الذى الشيخ الطوسى الخبر عليه، فلا يعارض هذين الحديثين السابقين.

أو يحمل في القيام بعد الانحناء لو شك في أنه هل انحنى إلى حدّ الركوع أم لا، فحكم بالتجاوز، وهذا هو المقبول عند السيد الخوئى وعليه فتواه.

قلنا: الحمل عليه لا بد أن يرفع التعارض بينهما، بأن لا يشمل اطلاق الحديثين لمثل هذا القيام، وإلا لوقع التعارض بينهما، ورفع ذلك موقوف على ظهور الحديث بهذا القيام، لا القيام بالنسبة إلى الركعة الثانية، وإلا يحكم في المورد أيضاً بالرجوع استناداً إلى الحديثين، أو غايه الأمر وقوع التعارض بينه باطلاقه وبين الحديثين باطلاقه، والتساقط والرجوع إلى القاعده ان كانت، وإلا فالى الأصل، فمقتضى الأولى هو التجاوز وعدم الرجوع، ومقتضى الثانى هو الندم الرجوع، حيث أنّ مبنى كلامنا صدق التجاوز في مثل ذلك، فيحكم عليه، إلاّ أن اتفاق الفقهاء بصوره الاطلاق في المسأله هو الرجوع، ولعله لاستظهارهم الاطلاق من الحديثين وحملهم حديث الفضيل على ما ذكره الشيخ، أو على كثير السهو تأييداً بذيله في قوله «فإنما ذلك من الشيطان».

وبالجملة: فما ذكره صاحب «الحدائق» هو الأقوى، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى هذا المجلد وسيأتى فى المجلد القادم تتمه البحث عن القاعدتين. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

\*\*\*

## فهرس الموضوعات

- البحث عن حدود حجّيه الاستصحاب ٥٠٠ ٥
- أقسام الأحكام المجعوله ١٧٠٠٠ ١٧
- حقيقه الأحكام المجعوله فى باب الطهاره والنجاسه ٢٥٠٠٠ ٢٥
- الجعل التأسيسى والإمضائى ٣٠٠٠٠ ٣٠
- بيان اختلاف الفقهاء فى جريان الاستصحاب ٣٢٠٠٠ ٣٢
- التنبيه الأول: اشتراط فعليه الشك واليقين ٣٥٠٠٠ ٣٥
- التنبيه الثانى: اشتراط احراز ثبوت المستصحب ٤٠٠٠٠ ٤٠
- حكم ثبوت المستصحب بالأصول المحرزه ٤٧٠٠٠ ٤٧
- الاستصحاب الاستقبالى ٥٥٠٠٠ ٥٥
- البحث عن جواز البدار وعدمه ٥٦٠٠٠ ٥٦
- التنبيه الثالث: بيان أقسام المستصحب ٥٨٠٠٠ ٥٨
- الاستصحاب الكلى ٧٠٠٠٠ ٧٠
- القسم الثانى من استصحاب الكلى ٧٤٠٠٠ ٧٤
- المناقشات الوارده على جريان استصحاب الكلى ٧٨٠٠٠ ٧٨
- شروط جريان الاستصحاب الكلى ٨٧٠٠٠ ٨٧
- المناقشه الثانيه فى جريان استصحاب الكلى ٨٩٠٠٠ ٨٩

- ٩١ ... المناقشه الثالثه فى جريان استصحاب الكلّى
- ٩٢ ... المناقشه الرابعه فى جريان استصحاب الكلّى
- ٩٥ ... المناقشه الخامسه فى جريان استصحاب الكلّى
- ٩٨ ... الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب الكلّى
- ٩٩ ... مناقشه المحقق النائنى فى جريان الاستصحاب الكلّى
- ١٠٦ ... البحث عن الشبهه المعروفه بالعبائيه
- ١١٧ ... القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى
- ١٢٠ ... بيان ايراد المحقق النائنى
- ١٢٨ ... جواب المحقق الخمينى عن الاشكال
- ١٣٤ ... استعراض كلام الفاضل التونى
- ١٤٣ ... التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب فى الامور التدريجيّه
- ١٤٩ ... مناقشه جواب المحقق الخراسانى
- ١٥٢ ... حكم الشبهه المفهوميه فى الزمانيات
- ١٥٥ ... كيفيه جريان الاستصحاب فى الواجبات الموقّته
- ١٦٠ ... البحث عن جريان الاستصحاب فى غير الزمانيات
- ١٦٨ ... كيفيه جريان الاستصحاب فى الاحكام المقيده بالزمان
- ١٧١ ... مناقشه المحقق الخمينى لكلام الشيخ
- ١٧٥ ... مناقشه المحقق النائنى



مناقشه المحقق الحائري ... ١٧٩

مناقشه المحقق الخميني؛ ... ١٨١

البحث عن المثال الثاني من موارد تعارض الاستصحاب ... ١٨٥

التنبيه الخامس: البحث عن الاستصحاب التعليقي ... ١٨٨

أقسام الموضوعات المأخوذه في الأحكام ... ١٩١

أقسام الحكم الشرعي المستصحب ... ١٩٤

أقسام التعليق الوارد على لسان الشارع ... ١٩٧

تعارض الاستصحاب التعليقي مع التجيزي ... ٢٠٧

مناقشه المحقق الخراساني ... ٢٠٨

التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقه ... ٢١٣

نسخ أحكام الشرائع السابقه ... ٢١٨

مناقشات حول استصحاب حكم الشرائع السابقه ... ٢٢٧

التنبيه السابع: عدم حجتيه مثبتات الأصول دون الإمارات ... ٢٣٧

في الفارق بين الإمارات والأصول ... ٢٤٣

البحث عما يتعلق بمثبتات الاصول ... ٢٥٥

مناقشه المحقق الخوئي ... ٢٥٦

حكم الأصل المثبت إذا كانت واسطته خفيته ... ٢٦٠

حكم المتضايقين والآثار المترتبة عليهما ... ٢٦٦

الكلام حول الأمثله التي ذكرها الشيخ قدس سره ... ٢٦٧

موارد حجيه الأصل المثبت ... ٢٨٧

التنبيه الثامن: جريان الأصل في الشك في حدوث الحادث أو تأخره وتقدمه ... ٣٠٤

حكم الاستصحاب في معلوم التاريخ ومجهوله ... ٣٢٩

جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ... ٣٣٢

التنبيه التاسع: جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقاديه وعدمه ... ٣٤٦

استصحاب نبوه الأنبياء السابقين ... ٣٥٥

التنبيه العاشر: موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق أو حكم المخصص ... ٣٦٠

استصحاب الموجودات الزمانيه ... ٣٦٤

بيان المحقق النائيني ومناقشته ... ٣٧٣

التنبيه الحادى عشر: جريان الاستصحاب في الواجبات الارتباطيه ... ٣٧٨

التنبيه الثانى عشر: البحث عن اركان الاستصحاب ... ٣٨٣

خاتمه: في ذكر ما يعتبر في الاستصحاب ... ٣٨٩

كيفية جريان الاستصحاب الحكمى والموضوعى ... ٣٩٣

البحث عن ملاك الوحده في المتيقن والمشكوك ... ٤٠٠

البحث عن لزوم فعليه المستصحب ... ٤٠٧

اشراط جريان الاستصحاب بعدم قيام أماره معتبره ... ٤١٧

مناقشه حول سبب تقدّم الأماره على الاستصحاب ... ٤٢٥

النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه ... ٤٢٨

تعارض الاستصحابيين ... ٤٣٢

القسم الثانى من تعارض الاستصحابيين ... ٤٤١

حكم جريان الاستصحابيين مع عدم لزوم المخالفه ... ٤٤٨

حكم جريان الاستصحابيين المستلزم مخالفه العلم الاجمالى ... ٤٥١

حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقيهيه ... ٤٦٠

حكم تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ والتجاوز ... ٤٦٢

البحث عن وحده القاعدتين وتعددتهما ... ٤٧٠

البحث عن دلالة الأخبار فى مقام الاثبات ... ٤٧٧

شمول القاعدتين للشروط وعدمه ... ٤٨٢

حقيقه قاعدتى الفراغ والتجاوز ... ٤٨٦

الفرق بين الأصول المحرزّه التنزيليه والحيثيه ... ٤٩١

البحث عن انتماء القاعدتين ... ٤٩٦

شمول القاعدتين للطهاره وعدمه ... ٤٩٨

جريان القاعده فى الشك فى الشروط ... ٥٠٨

البحث عن معنى المضى والتجاوز ... ٥١١

مناقشه المحقق الخوئى لجريان القاعده ... ٥٢٠

ص: ٥٥٦

البحث عن معنى التجاوز وحقيقته ... ٥٢٦

المراد من الغير المعتبر الدخول فيه ... ٥٣٣

البحث عن خصوصيه الأجزاء التي يشترط الدخول فيها ... ٥٤٤

فهرس الموضوعات ... ٥٥١

\*\*\*

المجلد ٩

اشاره

ص: ١

تأليف:

سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمّد على العلوى الكرگانى الحسينى دام ظلّه



ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف

بريئته، سيدنا ونبينا أبي القاسم محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله

على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين .

### موارد جريان القاعدتين

الجهة الثامنة: فى بيان تشخيص موارد جريان قاعدتى التجاوز والفراغ:

يعتبر فى جريانهما أن يكون المكلف محرراً - باحراز وجدانى أو تعييدى - جميع أجزاء المركب المأمور وشرائطه وموانعه، وعالمياً أن متعلق التكليف عبارته عن المركب الكذائى مع تمام خصوصياته، وكان شكه بعد العمل فى مقام انطباق المأمور به على المأتى به، ومثل هذا الشك لا يتحقق إلا بعد العمل وإتيان العمل على طبق المأمور به أى لا يكون حاصلًا إلا بعد العلم من جميع جهاته.

وعليه، فلو كان الشك فى صحه العمل من غير جهة الانطباق، بل كان لأجل احتمال اعتبار وجود شىء فى المأمور به - جزءاً أو شرطاً - أو احتمال اعتبار عدمه فيه مانعاً، سواء كان الشك فى متعلق التكليف من جهة الشبهه الحكميه - أى لا يدرى بأنّ الشارع هل جعله كذلك جزءاً أو شرطاً فى الوجود، أو مانعاً وقاطعاً فى العدم أم لا - أو كان من جهة الشبهه الموضوعيه، أى لا يدرى بأنّ شيئاً ما هل هو من الأجزاء أو الشرائط أو الموانع أم لا، فإنه لا تجرى القاعدتان فى مثل هذه

الشكوك، بل لابد فيها من الرجوع إلى الأمارات ان كانت، وإلا إلى الأصول العمليه ولا ربط فيها بالقاعدتين. وبعبارة أخرى هاتان القاعدتان من الأصول المستعمله والجاريه في مقام الامتثال وسقوط التكليف لا في مقام اثباته.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمه في هذه الجبهه فاعلم:

أولاً: أنّ الشك في صحه العمل لأجل الشك في انطباق المأتي به للمأمور به:

كان في الأثناء والشك مربوطاً بوجود الجزء أو الشرط الذى يمكن أن يفيد صحه العمل للأجزاء الآتية دون غيره كما عرفت تفصيله سابقاً، مثل الموالاه في الأول والطهاره عن الحدّث، فالمرجع حينئذٍ قاعده التجاوز.

٢- وإن كان بعد الفراغ، سواءً كان الشك في الوجود أو في الصحه، وسواءً كان في الجزء أو في الشرط أو في المانع، فالمرجع قاعده الفراغ.

وثانياً: ثم اعلم إنّ الشك في صحه العمل المأتي به وعدمها يتصور على وجوه عديده ينبغى استعراضها حتى نرى أيها ممّا يمكن الرجوع فيها إلى القاعدتين وأيها ممّا لا يمكن، فلذلك نقول مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه:

الصوره الأولى: أن يشك في صحه العمل مع التفاته حين العمل إلى الأجزاء والشرايط والموانع الدخيله في صحته وجوداً أو عدماً، وكان منشأ شكه احتمال طرّو غفله أو سهو أو نسيانٍ حين العمل لترك ما يعتبر وجوده أو اتيان ما يعتبر عدمه:

فإن كان الشك في أثناء العمل بعد التجاوز عن محلّ ذلك المشكوك، فالمرجع حينئذٍ إلى قاعده التجاوز وإن كان بعد الفراغ فالمرجع إلى قاعده الفراغ.

أقول: لا اشكال في جريان كليتهما في هذه الصورة، بل هو القدر المتيقن من مورد القاعدتين، لاجتماع شرائط جريانهما في هذه الصورة، فلا ينبغي أن تتكلم عنه لوضوح الأمر.

الصورة الثانية: فيما إذا كان الشك في الانطباق، مع العلم بجميع خصوصيات متعلق التكليف كالصوره السابقه، إلا أن الشك في صحه العمل وفساده كان لأجل احتمال ترك الجزء أو الشرط فيما يعتبر وجودهما أو احتمال اتيان ما يعتبر تركه عن عمدٍ واختيار لا عن غفله ونسيان.

والظاهر عدم جريان القاعدتين في هذه الصورة، ولم نسمع ولم نشاهد فيه خلاف على الظاهر كما هو الحق، لأن المدرك في حجه القاعدتين لا يخلو عن أحداً لأمرين: أما بناء العقلاء وعملهم، أو الأخبار.

فأمّا الأول: فمن الواضح أنه ليس لهم في مثل هذه الموارد بناءً على وجود الجزء أو الشرط المشكوك الوجود، - سواء كان الشك في الأثناء أو بعد الفراغ - أو على ترك المانع، إذ منشأ بنائهم على ذلك ليس إلا أصاله عدم الغفله والسهو والنسيان، فعند وجود احتمال الترك أو الفعل عن عمدٍ واختيار لا مورد لجريان مثل هذه الأصول العقلانيه، وهذا واضح، بل يكون الأمر كذلك إذا كان المدرك لهما الأخبار، لأن مفادها ليس حكماً تعديدياً صرفاً في ظرف الشك في وجود الجزء أو الشرط، بل باعتبار أنّ المكلف إذا أراد الاتيان بعباده مركبه من الأجزاء أو الشرائط يأتيها على ما يطابق الأمور به، ويُلغى الشارع احتمال الغفله

والنسيان في حقه لا- الترك عن عمدٍ واختيار، كما يدلّ عليه أيضاً التعليل الوارد في بعض الأخبار بأنّه: «حين يتوضّأ كان أذكر منه ما يشك» أو أقرب إلى الصواب والحق من حين الشك، حيث يفهم من هذا التعليل كون المكلف حال العمل بصدد الاثيان بالوظيفه، وأمّا من لا- يكون كذلك لا يطلق عليه أنّه حين العمل أذكر وأقرب، لأنّه على فرض تركه للجزء أو الشرط كان عن عمدٍ واختيار، فلا وجه لصدق هذا التعليل في حقه.

نعم، بعد الفحص والتتبع في كلمات القوم وجدنا كلاماً للشيخ محمد تقى البروجردى في كتابه المسمّى ب-«نهاية الأفكار»<sup>(١)</sup> في مسأله حرمان الزوجه من الأراضى والعقار، فإنّه بعد تصوير الصور وذكر الصوره الأولى وهو احتمال الترك عن سهو، تعرّض للصوره الثانيه وهى هذه الصوره بعينها - يعنى كونه جازماً حين العمل إلى صورته بأجزائه وشرائطه، ولكن طرء الشك له بعد العمل - قال: (لكن مع احتمال ترك الجزء أو الشرط عن عمدٍ واختيار لا عن غفله ونسيان، وحكم بأنّ الظاهر دخولها في اطلاق الاخبار).

والاشكال عليه: بأنّ الوارد في نصوص الباب من التعليل بالأذكريه الظاهر منه اختصاص الحكم بالمضى وعدم الاعتداد بالشك بموردٍ كان احتمال ترك الجزء أو الشرط ناشئاً من جهه الغفله لا من جهه العمد. ٢.

مدفوع: بأن قوله عليه السلام: «حين يتوضأ أذكر» ظاهر في كونه صغرى لكبرى مطويه وهى اعتبار ظهور حال المسلم المريد للامتثال فى أنه لا يتركه سهواً ولا عمداً، فينفع هذا التعليل لمن احتمل الترك نسياناً، كما ينفع احتمال الترك عمداً، بل دلالتة على الثانى أقوى كما هو ظاهر) انتهى محل حاجه.

بل وجدنا فى حاشيه كتاب الرسائل للمحقق الخمينى نسيبه هذا الاطلاق إلى الشيخ الحائرى قدس سره فى كتابه الدرر حيث من الأخذ باطلاقات الأخبار والحكم بأن الشك الحادث بعد التجاوز مطلقاً - سواء كان غافلاً عن صورته العمل أم كان ملتفتاً إليها، وسواء كان احتمال تركه مستنداً إلى السهو أم كان مستنداً إلى العمد - لا اعتباريه.

والجواب: لا- يخفى أن كلام البروجردى فى «نهايه الافكار» غير تام، لأن الكبرى المطويه بأن المسلم المريد للامتثال لا يترك الجزء أو الشرط المطلوب منه لا سهواً ولا عمداً صحيح، إلا أن الاشكال فى صدق الصغرى، وانطباق الكبرى على ما نحن فيه، لأن المكلف الذى يحتمل أن يترك عمداً وعن اختيار يكون معناه شكه فى كونه فى مقام الامتثال أم لا، فالتمسك بهذا الأصل والحكم بأنه كان فى مقام الامتثال غير صحيح، لكونه تمسكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه له وهو لا يجوز.

اللهم إلا أن يقال بجريان أصاله الصحه فى حقه، وهو موقوف على تحديد المراد من أصاله الصحه وهل هى عامه حتى يشمل لعمل نفسه كما تشمل لعمل غيره أم لا؟ فإن كان من القسم الأول يصح هنا بواسطه جريان هذا الأصل احراز

كونه فى حال الامتثال، لنحكم لاحقاً بأن المكلف الذى كان مريداً للامتثال لا يترك واجباً من الجزء أو الشرط لا سهواً ولا عمداً، وتحقيق الحال فى عموميه هذا الأصل ليشمل عمل نفسه وعدمه يأتى فى بحثه قريباً.

نعم، يصح اثبات عموميه قاعدتى التجاوز والفراغ لصوره الترك فى العمد والاختيار احتمالاً بواسطة التمسك باطلاقات الأخبار التى ليست فيها تعليل الأذكريه والأقريبه، لأن هذا التعليل ليس إلا فى بعضها، هذا بناء على عدم تقييد تلك الاطلاقات بمثل هذا التعليل.

واثبات هذا - أى عدم التقييد - موقوفٌ على ثبوت أمرين:

الأول: كون الأذكريه والأقريبه حكمه لا عله حتى يدور الحكم مدارها، فلا ينافى كون الشك الطارئ بعد التجاوز موجباً لعدم الاعتداد، ولولم يجر فيه الأذكريه حين العمل كما فى المقام، حيث أنّ من احتمال تركه للجزء أو الشرط عمداً لا يصدق فى حقه أنه حين العمل أذكر، كما لا يخفى.

والثانى: كون العله على فرض التسليم عله منحصره لعدم الاعتداد، وإلاّ يمكن أن يكون من احدى العلتين فى اثبات عدم الاعتناء بالشك، أى احدهما هو الأذكريه والأخرى كون الشك طارئاً بعد العمل، ولولم يرد فيه الأذكريه فيصير نظير حكم القصر فى الصلاه إذا قلنا بأنّ العله فى تحققه خفاء الأذان أو خفاء الجدران، ويكفى فى ثبوته وجود أحدهما.

الثالث: على موقوفه اثبات الاطلاق للأخبار وعدم التقييد بالأذكريه بما

ذكره السيد أبو الحسن الاصفهاني في كتابه المسمى بـ«منتهى الأصول» من امكان: (أن يكون ذكر هذا التعليل «هو حين ما يتوضأ أذكر» في موردٍ كان سؤال الراوى عن خصوص ما إذا كان الشك في الصحه من جهة الشك في أنه هل أتى به أو أخلَّ به نسياناً، فكون الأذكريه في ذلك المورد غير مقتضى لتقييد الاطلاقات، كما لا يخفى)(١).

أقول: بل نحن نزيد على ذلك بأن استفاده الاطلاق من أخبار الباب في قاعدتى الفراغ والتجاوز حتى يشمل صورته احتمال الترك العمدى أيضاً لا بد أن يبتنى على التعبد المحض، يعنى التسليم بأن الأخبار قد عبدتنا بعدم الاعتناء بالشك في صورته كون الترك مستنداً إلى احتمال العمد، بخلاف صورته احتمال الترك بالنسيان والغفله، لأجل أن بناء العقلاء وأصولهم ثابتة في مثل الثانى، لما قد عرفت ابتناؤه على أصاله عدم الخطاء والغفله، وهذا بخلاف الصوره الأولى حيث أنه ليس للعقلاء بناءً على عدم الاعتناء بالشك إذا كان مستنداً إلى احتمال الترك العمدى، والالتزام بالتعبد في مثل هذه الأمور واخراجه عن طريقه العقلاء لا يخلو عن بُعدٍ، ولعلّه لذلك ترى مخالفه الأعلام كالشيخ والمحقق النائى والخمينى عن شموله، وقصّروا دلالة الأخبار على صورته الغفله والنسيان، وهو ما سندكره قريباً إن شاء الله تعالى. ومثاله لو توضأ المكلف وشك بعد الفراغ أنه هل حرّك خاتمه فى ٧.

يده ليصل الماء تحته أم تركه نسياناً، فالمورد من موارد جريان القاعده قطعاً.

الصورة الثانية: وهي عين الصورة الأولى إلا أنه يحتمل أن ترك تحريكه كان مستنداً إلى العمد، أي لا يعلم انه هل حرّكه أم لا، وان كان قد تركه كان يعلم أنه لم يكن تركه مستنداً إلى نسيان بل يكون قد تركه عمدًا، مع فرض كون المكلف في الصورتين عالمًا وملفتًا بالأجزاء والشرايط، فقد عرفت الاشكال في اجراء القاعده في مثله، وعرفت وجود الخلاف بين الأعلام فيه، حيث ذهب إلى الأجزاء المحقق البروجردى في كتابه «نهاية الأفكار» والسيد الاصفهاني قدس سره في كتابه خلافاً للآخرين.

الصورة الثالثة: أن يشك بعد العمل في أنه هل حرّكه أم لا؟ وعلى تقدير الترك لا يعلم هل كان عن عمدٍ أو نسيان، بأن يحتمل كلا الأمرين، ويعبّر عن هذه الصور الثلاث بالشك الطارئ.

وهذه الصورة أيضاً ملحقه بالثانية في الاشكال، حيث أنه في أحد جانبي الاحتمال يكون الترك العمدي داخلاً، فشمول القاعده بالنسبة إليه مورد للاشكال، وإن كان هي أهون من الصورة الثانية لأنه لا يعلم في صورته الترك كونه مستنداً إلى العمد، بل مرددٌ بينهما، ولذلك لا غرابه فيمن ذهب فيه إلى جريان القاعده دون الثانية.

الصورة الرابعة: ما لو يقطع بعد العمل بعدم التحريك، وشك في وصول الماء تحته اتفاقاً أم لا، وهذا هو المعبر عنه في كلام الشيخ قدس سره بالشك السارى، بمعنى سريان شكّه إلى حين العمل، بحيث لو كان ملفتاً في أثنائه إلى خاتمه وأنه لم



يحرکه لكان شاكاً في وصول الماء إلى ما تحته، لكنه لعدم التفاته لم يتحقق له الشك الفعلي منه إلا بعد العمل.

قد يقال: بشمول اطلاق تلك الأخبار لمثله أيضاً، بل يمكن دعوى قيام السيره عليه أيضاً لما نشاهد في عمل التاركين لطريقي الاجتهاد والتقليد أنهم إذا شكوا في صحة أعمالهم من جهه مطابقته لما أدى إليه رأيهم لو صاروا مجتهدين، أو لرأى مفتيهم لو قلدوا مجتهداً، فإنهم بعد الالتفات لم يعهد منهم اعاده ما مضى من الأعمال المشكوكه صحتها مستنداً إلى ما ذكرنا، فدعوى أن سيرتهم على البناء على الصحة ليست ببعيده:

فأجيب عنه: كما عن المحقق الاصفهاني قدس سره بقوله: (لكن الانصاف أن دعوى منعها أيضاً لا بعد فيه، لاحتمال أن تكون تلك السيره منهم لأجل عدم مبالاتهم بالدين، كما كان نفس ترك اتخاذهم أحد طريقي الاجتهاد والتقليد أيضاً كذلك، ومع هذا الاحتمال لا يبقى للتمسك بهذه السيره مجال) انتهى كلامه.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد قدس سره ، إذ من المعلوم أنه بعد ذلك لولم ينكشف الخلاف لما شك العقلاء في صحة عملهم، وعليه فمع الشك في صحة أعمالهم يشكل اجراء قاعده الفراغ مع علمهم بعدم رعايه ما يجب عليهم رعايته.

نعم، إن التفت وشاهد أن عمله كان مطابقاً للاحتياط أو لفتوى من يجب تقليده كان صحيحاً بلا اشكال، أما مع الشك في الصحة فيشكل، وإن ذهب بعض الأعلام إلى الصحة مثل المحقق الهمداني والاصفهاني والمحقق النائيني لكن

مختارنا أنّ الأحوط أن يأتي بتلك الأعمال فيما إذا لم يستلزم العسر والحرّج والضرر، بل لعلّ الالتفات إلى ذلك نادر الوقوع، ولكن إن التفت وعلم بما قد أنى وشك في صحته وفساده، كان مقتضى الاحتياط هو ما عرفت اعتماداً إلى ما ذكرناه، والله العالم بحقيقه الحال.

الصورة الخامسة: ما لو كان شكه في وجود الحائل لا في حائليه الموجود التي قد ذكرناه في السابق، أي شك في كون الخاتم في يده أم لا، فلا يعنى العقلاء بمثل هذا الشك مطلقاً لا حال العمل ولا قبله ولا بعده، أي لا يحكمون بوجوب الفحص قبل العمل ولا حينه، فضلاً عمّا بعده، فشمول قاعده التجاوز في الشك في الأثناء وقاعده الفراغ بعد العمل له غير بعيد، حيث أن شكه في انطباق المأتي للمأمور به لأجل احتمال وجود الحائل من دون توجيهه ليكون مانعاً عن وصول الماء إليه.

\* \* \*

## حدود جريان قاعدتى الفراغ والتجاوز

الجهة التاسعة: يدور البحث فى هذه الجهة عن أنّ قاعدتى التجاوز والفراغ هل هما مختصتان بالشك الحادث بعد المحلّ والعمل، بحيث لم يكن للمكلف قبل هذا الشك شك مطلقاً، أو يجريان فى الشك بعد المحل والعمل مطلقاً، سواء حدث قبله شك أم لا، أو هناك تفصيل فى المقام بين ما إذا صار الشك داخلاً رأساً بحيث يقال فى الشك الحاصل بعده عرفاً أنه شك حادث، فيجريان وإلا فلا؟

وجوه وأقوال فلا بأس بذكر صورته وملاحظته ما يقتضى المقام من الأحكام.

الصورة الأولى: ما لو كان المصلّى قبل العمل شاكاً فى جواز الدخول فى العمل لشكّه فى واجديته لشرط صحه العمل وكان حكمه بحسب الوظيفة هو عدم الدخول فى العمل، لكن يحتمل أنه قد غفل وأتى بوظيفته، ولكن الحال شاك لا يدري حاله، وهو مثل ما لو كان قبل الدخول فى الصلاة شاكاً فى الحدث، وكان مقتضى استصحاب الحدث عدم جواز الدخول، لكن يحتمل بعد فراغه من الصلاة أنه قد غفل عن حدثه وتوضّأ للصلاة ثم صلّى.

قيل إنّه لا اشكال فى جريان قاعده الفراغ فيه، لأن استصحاب الحدث الذى يحكم بعدم جواز الدخول لا يكون حكمه أزيد على العلم بالحدث، فكما أنّه لو كان عالماً بالحدث واحتمل بعد الفراغ من الصلاة أنه توضّأ قبلها تجرى فى حقّه قاعده الفراغ، فكذلك لو كان مستصحباً الحدث، هذا كما عن المحقق النائينى

والخمينى والبجنوردى قدس سرهم .

ولكن عن البروجردى فى «نهاية الأفكار» من الاشكال فيه وهو:

(الظاهر المستفاد من أخبار الباب تخصيص الشك الحادث بعد العمل بشك غير مسبوق بشك آخر قبل العمل، سواء كان ذلك الشك السابق من سنخ هذا الشك الحادث أو من غير سنخه كما فى المقام، حيث أن الشك السابق الواقع قبل العمل كان لفردين من الشك:

أحدهما: من سنخه وهو شكّه فى الحدث الذى اقتضى الاستصحاب بقائه.

والآخر: الشك بأداء الوظيفة، وهو تحصيل الوضوء الذى كان هو شكاً من غير سنخه.

فمع وجود هذين الشكين قبل العمل، لا يمكن اجراء القاعده لذلك العمل، إذ لا يبقى مورد لجريان القاعده).

وفيه: أن ما ادّعه من لزوم كون الشك فى الصحه غير مسبوق بشك آخر مطلقاً مما لا دليل عليه، إذ الأخبار لا تدلّ على أزيد من أن شكّه فى الصحه كان بعد العمل، وأما حاله بالنظر إلى قبل ذلك وأنه لا بد أن يكون غير شاك، فإنه ليس فيها عين ولا أثر.

نعم، الذى يستفاد من تلك الأخبار هو أنّ عمله لولا- هذا الشك الحادث محكوم بالصحه، أو محكوم بالبطلان إن كان، فهو مستند إلى عدم جريان القاعده، فلا يشمل ما لو كان العمل محكوماً بالبطلان لأمرٍ آخر غير هذا الشك، فحينئذٍ

وجود الشك في الحدث قبل العمل واجراء الاستصحاب في حقه، يوجب كون حكمه هو عدم الدخول في الصلاة للعالم بالحدث، إلا أنه عرض له احتمال آخر بوظيفته قبل العمل وهو التوضي والدخول فيها مع الطهاره، فالشك بالنسبه إلى هذا الشيء لا بد من زواله حتى يكون في العالم بالحدث فضلاً عن مستصحب الحدث، فلا يضر وجوده في حق جريان القاعده.

وبالجملة: الأقوى عندنا صحه ما ذهب إليه الفحول رحمهم الله من جريان قاعدتي التجاوز والفراغ فيما إذا احتل تحصيل الطهاره بعد اقتضاء استصحاب الحدث كونه محدثاً، فالقاعده تحكم حينئذ بأن المكلف قد حصل على الطهاره ودخل في الصلاة مع الطهاره، لأنه حين العمل كان أذكر وأقرب إلى الصواب، فالشك في وجوده في الحدث قبل الصلاة مقهور باستصحابه، فيصبح الشك حينئذٍ مقطوع الحدث تعبداً، فلم يبق له الشك بعد الاستصحاب تعبداً، بل يصبح المكلف بمنزله قاطع الحدث، ثم يشك بعد العمل أو معنى المحل أنه هل توضأ قبل الصلاة أم لا، فهذا الشك شك حدث ليس مسبوقاً بالشك المؤثر الحي، لأنه قد مات وزال بواسطة الاستصحاب تعبداً، مثل ما لو قطع بالحدث وجداناً بعد الشك في الحدث، ثم احتل الطهاره بعده، فدخوله في اطلاق النصوص ممّا لا اشكال فيه.

الصوره الثانيه: هي بعينها إلا أنه لم يحتمل الوضوء بعده، فإن مقتضى استصحاب الحدث هو عدم جواز الدخول في الصلاة، مثل ما لو قطع بالحدث وعرضت له الغفله وصلّى ثم حصل له الشك بعد التجاوز عن المحل أو الفراغ عن

العمل أنه هل كان عمله صحيحاً أم لا؟ فهل تجرى القاعده فى المقام أم لا؟

ذهب المحقق النائى والمحقق الخمينى والبجنوردى إلى عدمه، فقال الأول فى فوائده فى وجه عدم الجريان: (لأنَّ قاعده الفراغ إنما تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى بعد العمل لا على الاستصحاب الجارى قبل العمل، لأنه لا موضوع لها قبل العمل، ولما كان المكلف قبل الصلاه مستصحب الحدث يكون فى حكم من دخل فى الصلاه عالمًا بالحدث، فلا تجرى فى حقه القاعده).

ولا- ينتقض بالوجه الأول، فإن جريانها فيه ليس لأجل حكومتها على استصحاب الحدث الجارى قبل الصلاه، بل لأجل كون المكلف يحتمل الوضوء قبل الصلاه بعد استصحاب الحدث، ولا رافع لهذا الاحتمال إلا استصحاب الحدث المستصحب، وهذا الاستصحاب إنما يجرى بعد الصلاه، فتكون القاعده حاكمه عليه، وأين هذا ممّا لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث، فالفرق بين الوجهين ممّا لا يكاد يخفى) انتهى كلامه (١).

أقول: قد أُورد على كلام المحقق المذكور بأمور:

الأمر الأول: بما عن المحقق الخمينى بأن عدم جريان القاعده هنا مسلّم، لكن لا لأجل وجود الاستصحاب قبل العمل حيث لا حكمه للقاعده عليه لعدم وجود مورد للقاعده بالنسبه إلى قبل العمل لعدم تماميته ذلك إذ حجّته ٩.

الاستصحاب إنّما يكون حال الالتفات بالشك واليقين، لا ما إذا كان غافلاً كما في المقام، لأنه لا بد أن يكون مستنداً للفاعل في عمله، كما هو الشأن في كليه الحجج عقلاً، فلا يكون الاستصحاب حجّة وجارياً في حال الغفلة عن الشك واليقين، بل لأجل أن الشك موجود في النفس، حاصل قبل العمل، وإن كان مغفولاً عنه، ومقتضى قاعده الاشتغال اعاده الصلاة.

وفيه: لا يخفى ما في كلامه من النقاش:

أولاً: كون حجيه الاستصحاب موقوفه على الالتفات بالشك واليقين مستنده إلى مبنى من لم يذهب إلى أن حجيه الاستصحاب ثابتة تقديراً كحجّيه فعلاً، وإلا لا فرق بين الموردين، أي بين الالتفات والغفلة في حجّيته، وهذا اشكال مبني في المسئلة.

وثانياً: لو كان ما ادّعاه هو الشأن في كليه الحجج، أجنبناه بأنّ من الحجج أصاله الاشتغال فإنّه كيف يصحّ التمسك بها حال الغفلة عن الشك، فإن أريد التمسك بها بعد الالتفات والشك بعد العمل، قلنا بتمثله في الاستصحاب أيضاً، مع أنهما محكومان بالقاعده.

وعليه فالاشكال المذكور غير وارد كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّه صرّح بالاستصحاب قبل العمل، فحال جريانه لم يكن غافلاً، فحكم بأنه محدث فصار مثل القاطع بالحدث ودخل في الصلاة حالكونه كذلك، فالغفلة العارضة لا تضرّ بحجّيه الاستصحاب، كما لا تضرّ بحجّيه قطع

القاطع في كونه محدثاً حال الصلاة، هذا.

الأمر الثاني: ما أورده المحقق البروجردى في «نهاية الأفكار» أن حجيه الاستصحاب إنما يكون حال عدم انعدامه، بل هو مقتضى كل طريق أو أصل معتبر - عقلياً كان أو شرعياً - عند قيامه على شيء إنما يجب اتباعه بالمرتبة للأثر من المنجزية أو المعذورية في ظرف وجوده وبقائه لا مطلقاً حتى بعد زواله وانعدامه، بل يكون حتى مثل العلم أيضاً كذلك، وعليه أن الاستصحاب الجارى قبل العمل للحدث مقتضاه عدم جواز الدخول في الصلاة وبطلانها سابقاً لو فرض دخوله فيها، وأما وجوب الاعاده والقضاء في ظرف بعد الفراغ، فلا يترتب على هذا الاستصحاب، بل هما من آثار الاستصحاب الجارى بعد الفراغ، فإذا كان هذا الاستصحاب محكوماً بالقاعده فمن حين الفراغ لابد بمقتضى القاعده من الحكم بالصحة، حتى في هذه الصورة كما حكم في الصورة السابقة، لأنه لا أثر للاستصحاب السابق بعد كون العمل محكوماً بالصحة من حين الفراغ بمقتضى القاعده... إلى آخر كلامه (١).

وفيه: لا يخفى ما في كلامه من الاشكال، لأنّ الحدث الاستصحابي يكون كالحدث القطعي، فكما أنّ أمر وجود الثاني هو عدم جواز الدخول ووجوب الاعاده في الوقت والقضاء في خارجه لولا دليل خارجي يدلّ على كفايته في ٥.



صوره الاتيان بالعمل مع ذلك القطع، هكذا يكون حكم الحدث الاستصحابي، فاذا مقتضى ذلك عدم صحة العمل لولم يعرضه احتمال ما يزول تلك الحاله مثل التوضي قبله، كما كان في الصوره السابقه، فمقتضى الاستصحاب الجارى قبل العمل هو زوال الشك بالحدث تعييداً، والحكم بأنه محدث قطعاً تعييداً، فمع عدم عروض الشك مجدداً بعد العمل باحتمال ايجاد التوضي لا يمكن الاستدلال بالقاعده، لأنه لا- مورد لها ولا- موضوع، لأن موردها هو الشك في الصحه والفساد، والحال أنه يقطع الفساد ظاهراً بواسطه الاستصحاب الجارى قبل العمل، والاستصحاب الجارى بعد العمل ليس بأصل جديد، بل هو الاستصحاب السابق قبل العمل، لأن الاستصحاب الجديد يحتاج إلى شكٍ حادثٍ وجديد، وهو هنا مفقود، فاستصحاب وجوب الاعاده أو القضاء ليس له حاله سابقه متيقنه، لأنه قبل العمل لا معنى للحكم بوجوب الاعاده، وبعد العمل لابد أن يحرز بالحدث حتى يحكم بوجوب الاعاده، والا- حراز كذلك ليس إلا- بواسطه الاستصحاب السابق، وهو في مفروض كلامكم قد انعدم، فبأى شىء يستصحب حتى يقال إنه محكوم لقاعده الفراغ ويجب الحكم فيه بالصحه، وعليه فالاعتراض عليه غير وارد، كما لا يخفى على المتأمل.

الأمر الثالث: ما أورده المحقق النائيني نفسه وهو مذکور في حاشيه «فوائد الأصول»<sup>(١)</sup>، الظاهر أنه للمحقق العراقي قدس سره: فقد اعترض ذيل قوله: (فالأقوى عدم ٩).

١- حاشيه فوائد الأصول: ج ٤ / ٦٤٩.

جريان القاعده فيه) بقوله:

أقول: (لا- يخفى أن موضوع قاعده التجاوز أو الفراغ هو الشك الفعلى المتعلق بالعمل السابق، والعلم السابق بصحة العمل أو فساده لا يرفع هذا الشك، وحينئذٍ يشمل اطلاقه هذه الصوره، بل لو فرض عمله الوجدانى بالفساد أو الصحة ثم طرء هذا الشك السارى على فرض عدم اخلاله بقربيته أو فرض توصليته لا بأس بجريان القاعده أيضاً) انتهى موضع الحاجه.

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل الدقيق، لأن حدوث الشك بعد العمل له معينان:

تاره: يراد أنه كان حادثاً ومتحققاً بعده، ولو كان مورده شيئاً واحداً فحدث الشك فيه ثم زال بالغفله وحدث ثانياً، أى صارت الغفله مرتفعه وعرض له الشك الذى كان ثابتاً له أولاً.

وأخرى: ما يكون حادثاً أى شكاً غير مسبقٍ بوجوده بذلك المورد قبل العمل.

فعلى المعنى الأول يصح دعوى شمول اطلاقه له، ولكن على المعنى الثانى لا تطبيق إلا على الصوره السابقه، حيث إنه حدث له الشك بعد العمل باعتبار شكّه وعدم هل توضحاً قبل الصلاه أم لا، وهذا الشك لم يكن حاصلأ له قبل العمل، وهذا القسم هو مدعى الفحول فى دخوله تحت القاعده الأولى، والظاهر أنه كذلك لما قد عرفت آنفاً من أن الشك الحادث قبل العمل فى المقام قد زال وتبدل بالقطع التعيىدى بالحادث مثل القطع الوجدانى، فعروض الشك بعد العمل لا تحقق له، إلا ان يحتمل تحصيل الوضوء بعد الاستصحاب، وهو يستلزم الخروج عن الفرض، فلا

يجتمع القطع بالحدث التعبدى مع الشك فى الحدث والقطع بعدم تحصيل الضوء، كما كان الأمر كذلك فى القطع الوجدانى بالحدث قبل العمل، فهو لا يجمع الشك فى الحدث بعد العمل مع القطع بعدم تحصيل الضوء قبل العمل وعليه فالشك بعد العمل مساوٍ للشك بأنه تَوْضُأُ أم لا، وهو لا يكون إلا مع احتمال الضوء، فيصير حينئذ هي الصورة الأولى.

وبالجملة: ثبت ممَّا ذكرنا أنَّه لا مورد للقاعده فى الصورة الثانية، أى لا يتصور تحققها بصورة الشك مع فرض وجود استصحاب الحدث الحاكم بأنه محدثٌ قطعاً قبل العمل، وحتى بعده مع القطع بعدم تحصيل الضوء بعد ذلك، وعليه فدعوى شمول اطلاق الأخبار لمثل هذه الصورة موهونه جداً، والله العالم بحقايق الأمور.

الصورة الثالثة: ما لو شك بعد العمل فى صحته وفساده، مع كونه قبل العمل شاكاً فى وجدانه لشرط الصحة إلا انه محرزٌ جواز دخوله فى العمل بواسطة استصحاب الطهاره أو قيام البينه على طهارته، ثم بعد الصلاة والعمل زال ذلك السبب، بأن تبدل علمه بالطهاره والحاله السابقه المتيقنه إلى الشك فيها بالشك السارى، فانهدم الاستصحاب الجارى قبل العمل، أو علم بعد الصلاة بفسق الشاهدين أو شكّ فى عدالتهم:

١- قال المحقق النائنى قدس سره: (لا تجرى قاعده الفراغ لأنّ الشك فيه لا يتمخض فى انطباق المأتى به للمأمور به، لأن قيام البينه مثلاً قبل الصلاة أو

استصحاب الطهاره قبلها إنّما تجدى فى صحّه الصلاه إذا كانت محفوظه بعد الصلاه، والمفروض أنه بعد الصلاه ارتفعت البيئه، فيرجع شكّه إلى مثل الشك فى جهه القبلة حيث لا يعلم الشاك أنّ الصلاه التى صلّاها إلى جهه كانت هى القبلة أم لا، يعنى حتى لو التفت إلى ذلك قبل العمل أيضاً، لما كان يعلم أنّ الجبهه هى القبلة أم لا، بل إن صادفتها كانت اتفاقيه حيث لا تجرى فيه قاعده الفراغ، لأجل عدم تمخّض الشك فى خصوص الانطباق، بل كان لأجل أمر خارجي، هكذا الحال فى المقام حيث ليس الشك فى الانطباق بل لأجل الشك فى أن عمله السابق هل صادف الطهاره اتفاقاً أم لا فلا تجرى فيه القاعده) - انتهى محل الحاجه.

ووافق فى ذلك المحقّق البجنوردى فى كتاب «القواعد الفقهيّه».

٣- خلافاً للمحقّق العراقى حيث يدعى دخوله تحت اطلاق الأخبار لكونه شكاً بعد العمل، وهو يكفى فى الحكم بالصحه.

٣- تفصيل المحقّق الخمينى بين ما لو احتمل الوضوء بعد ذلك الاستصحاب وقيام البيئه قبل العمل فالقاعده جاريه، وإلا فلا، فمرجع كلامه فى مفروض المسأله هو عدم الجريان كما عليه المحقّقان.

والتحقيق: لعلّ القول بعدم جريان القاعده فى هذه الصوره هو الأقوى، لأجل أنّ احتمال بطلان الصلاه ليس مستنداً لخصوص الشك بعد العمل بحيث لولا القاعده لوجب الحكم بالبطلان لأجل هذا الشك المقتضى لوجوب الاعاده طبقاً لقاعده الاشتغال، بل البطلان هنا يحتمل أن يكون لأجل الشك الموجود قبل

العمل، الذى لم يكن ملتفتاً إليه، حيث دخل فى صلاته من دون احراز شرط صحتها وهو الطهاره، لأجل تبين حاله بعدم وجود الشرط، فالصلاه محكومہ بالبطلان قبل حدوث الشك بعد العمل واجراء القاعده، غايه الأمر أنه لم يكن عالماً به وملتفتاً إليه، والآن توجه والتفت أن صلاته كانت باطله قبل ذلك لأجل الشك السارى.

اللهم إلا- أن يقال: إن كانت القضية فى الواقع كذلك، إلا- أن البطلان لم يحرز إلا- بعد العمل وحدوث الشك، والبطلان التقديرى لا يؤثر فى عدم جريان القاعده، وإلا- لأمكن بيان ذلك حتى فى صورته احتمال تحصيل الضوء بعد الشك قبل العمل، حيث أن مجرد هذا الاحتمال لو التفت إليه فى حال الصلاه أو قبلها غير مجدٍ فى جواز الدخول أو اتمامها، لعدم حصول الشرط وهو احراز الطهاره قبلها حينئذٍ، ومع ذلك وافقوا على جريان القاعده فى هذه الصوره فيفهم منه أنه لو كان الحكم بالبطلان تقديرياً لا فعلياً لا يزاحم جريان القاعده، وما نحن فيه من هذا القبيل.

نعم، فرق بين الموردین فى أمرٍ لعلّه هو الذى أوجب ذهاب الفحول بجريان القاعده فى محتمل الضوء دون غيره وهو:

أنّ الشك فى تحصيل الضوء كان حادثاً بعد العمل، وأوجب ذلك زوال الشك السابق منه، وأثره، بخلاف ما نحن بصدده حيث أن الشك الذى حصل له بعد العمل وبعد تبين الخلاف ليس إلاّ الشك الموجود قبل العمل والاستصحاب وقبل قيام البيئه، ولذلك سمّوه بالشك السارى، فإذا كان هو هذا فيكون أثره أيضاً باقياً،

وهو البطلان قبل التمسك بالقاعده، ولذلك حكموا بالبطلان في هذه الصوره دون صوره احتمال الوضوء، والله العالم.

### الصور الخارجه عن شمول اطلاق القاعده

إذا ثبت موارد عدم شمول اطلاق القاعده لتلك الصور عمّا يشملها، يمكن من خلال ذلك استنتاج قاعده وضابطه كلييه من اخراج بعض صور الشك بعد العمل عن القاعده، فلا بأس بالاشاره إلى تلك الصور حتى يتبين الحال:

منها: ما لو شك في الحَيْدَثِ وغفل ولم يتتبه إلى استصحاب الحَيْدَثِ وصلّى ثم شك بعدها في صحه صلاته، فلا تجرى فيه القاعده، لما ثبت آنفاً من وجود الشك قبل العمل وثبوت أثره وهو البطلان، فلا نعيد.

ومنها: لو كان شكّه في الصحه والبطلان من جهه أنه لا يعلم هل صدر أمرٌ من المولى لذلك العمل أم لا، فإن كان قد صدر تحصل المطابقه وإلا فلا يجرى فيه القاعده، لما قد عرفت أنّ القاعده مخصوصه للشك في انطباق المأني به للمأمور به، وهذا لا يكون إلا بعد الفراغ عن صدور الأمر، وعرفان المأمور به، كما يؤيد ذلك تعليل الإمام عليه السلام بقوله: «إنّه حين العمل أذكر» حيث لا يساعد ذلك إلا بعد المعرفه إلى أمر المولى وصدوره كما لا يخفى.

ومنها: لو كان شكّه غير مربوط بخصوص الانطباق، بل تعلّق بأمرٍ خارجي مثل ما لو اغتسل للجنابه، ثم شك في أنه هل كان جنباً أم لا، فإنّه لا مجال للحكم

بصحة غسله استناداً إلى القاعدة، لأن الشك ليس متمحضاً للانطباق بل كان متعلقاً بأنه جنب أم لا، والقاعدة لا تتكفل مثل هذا، فلا يجوز له الدخول في الصلاة إلا مع الوضوء.

وكذا الحكم لو شك في صلاته بعد الفراغ منها لأجل الشك في دخول الوقت وعدمه، لما قد عرفت أن الشك هنا مربوط لدخول الوقت لا للانطباق.

وبالجملة: أمثال ذلك كثيرة لا بد من الدقه والتأمل حتى لا يشتبه الأمر، ولا يلتبس بين ما يكون مورداً للقاعدة وما لا يكون.

كما أنه قد يتوهم في المثل الأخير بتوهم لا يخلو عن اشكال لعدم وضوح وجه الفرق بين الشك في دخول الوقت، وبين الشك في تحصيل الطهارة، كما أن الثانيه شرط للصلاه، ولا بد من احرازها، فمع الشك فيها يكون الشك في الانطباق، هكذا يكون في تحصيل الوقت للصلاه، فمع الشك فيه يكون الشك في الانطباق، فلا يبعد جريان قاعده الفراغ فيه في تمام صورته، إلا فيما لو علم عدم التفاته إلى الوقت حين الدخول، فلا- يجرى حينئذٍ قاعده الفراغ كما هو الحال في المسأله لا من أحكام الأوقات في «العروه» فراجع.

اللهم إلا أن يقال بالفرق: بأن مجرى القاعدة فيما لو شك في أنه راعى في الصلاة الوقت ووقعت فيه أم لا دون المقام فإن شكه في صحتها لأجل الشك في دخول الوقت وعدمه حيث لا تجرى فيه.

## المراد من المضي في القاعدتين

الجهة العاشرة: في أنّ الحكم بالمضي وعدم الاعتناء في قاعدتي التجاوز والفراغ بعد الشك، هل هو رخصه أو عزيمه، أم لا بدّ من التفصيل بحسب الموارد؟

فيه خلاف بين الأعلام:

نسب البجنوردى فى كتاب «القواعد الفقهيّة» إلى المحقق النائيني قدس سره : (كونه عزيمه، ولازمها وجوب المضيّ، ولا يجوز له الاعتناء بشكّه، وعلله بأنّ بعد حكم الشارع بوجوب المضيّ وعدم الالتفات بالشك، وحكمه بإلغائه، لا يجوز له الاتيان بالجزء أو الشرط المشكوك ولو رجاءً لأنه لا موضوع له مع هذا الحكم، فيكون الاتيان حينئذٍ من الزيادة العمديّه) انتهى (١).

ووافقه على ذلك المحقق البروجردى وادّعى كون المسأله اتفقيه.

بل قد يقال: بأنّ الاتيان بقصد المشروعيّه يكون تشريعاً، مضافاً إلى كونه زياده عمديّه.

والتحقيق: الانصاف أن يقال:

١- إنّ الذى ألجأهم إلى ذلك إنّ كان بملاحظه ظهور الأمر المذكور فى الأدلّه - مثل قوله عليه السلام : «فامضه كما هو» - فى الوجوب بعد صيروره المضيّ واجباً، فلا يبقى لاحتمال الرخصه وجه.

فالجواب عنه: أنه يمكن أن يكون الأمر فى مقام توهم الخطر حيث أنّ ١.



الانسان يتوهم عدم جواز المضى لأجل عدم احرازه لاتيان الجزء المشكوك، والأمر الوارد فى مثل توهم الخطر لا يفيد أزيد من الجواز.

٢- وان كان من جهة أنّ الأماره أو الأصل إذا قامت على شىء يوجبان التعبد بالحكم على تحقق الجزء والشرط، كما هو ظاهر لسان الأخبار، حيث قال الإمام عليه السلام للشاكّ فى الركوع: «بلى قد ركعت» وللشاكّ فى السجود: «بلى قد سجدت» فصار الشخص مع وجود الأماره أو الأصل المحرز على ذلك بوزان من قَطْع وتيقن باتيان الجزء والشرط بالعلم الوجدانى، فكما لا يجوز فى مثله الاتيان بالجزء ثانياً ويعدّ من الزيادة العمديه، هكذا يكون فى القطع التعبدى، هذا.

أقول: بالرغم من أنّ هذا أمتن من الدليل السابق، إلا أنه يمكن القول بالفرق بين القطع الوجدانى والقطع التعبدى، حيث إنّه على الأوّل يقطع بسقوط الأمر، ولا يبقى عنده، احتمال للطرف الآخر حقيقه، فلا يبقى للاحتياط مورد، وهذا بخلاف الموارد التى قامت الأماره أو الأصل على الاتيان، حيث أنّ معناه ليس نفى الجوار عن الاتيان بالطرف الآخر المحتمل، بل غايه لسانها هو جواز الاكتفاء بما قام الدليل، وعدم الاتيان بالمشكوك، خصوصاً إذا قلنا إنّ ورود مثل دليل التجاوز والفراغ كان بمنزله حديث الرفع وارداً للامتنان واللطف على المكلفين، كما قد يشعر بذلك حسن التعليل بالأذكريه والأقربيه، بل وصفه فى بعض الأخبار مثل حديث فضيل بن يسار أنّ الاعتناء بالشك من الشيطان) وأمثال ذلك، حيث يوصلنا إلى أنّ الشأن لورود هذه القواعد هى منه الله على عباده.

وهذا الاحتمال وإن نفاه بعض المحققين - كالمحقق الخميني قدس سره ولذلك ذهب إلى الرخصه المحقق البجنوردى، بل قال به المحقق الخميني أولاً وان احتاط في آخر كلامه - لكن احتمالها ليس ببعيد، والله العالم.

الأقوى عندنا أن يقال: إن الاتيان بالمشكوك أو بالغير الذى دخل فيه وأراد تكراره:

إن كان اتيان ذلك الجزء مما لا يوجب اشكالاً فى تكراره من زياده الركن أو الزياده العمديه - المستلزمان دخوله تحت عنوان محتمل الممنوعيه مثل القرآن بين السورتين - فله أن يأتى به بصوره الاحتياط ورجاء المطوليه، ولا يعدّ عمله حينئذٍ تشريعاً باطلاً قطعاً، بل هو عين التدبير والمشروعيه، خصوصاً فى مثل قاعده الفراغ التى تجرى بعد الفراغ عن العمل، حيث لا يوجب تكراره إلاّ حسناً لأجل الاحتياط.

وأما إن كان تكراره مستلزماً لأحد المحاذير السابقه، فلا يجوز، لا لأجل المنع من دليل التجاوز والفراغ، بل لأجل محذورٍ كان فى تكرار نفس العمل المشكوك، وعليه فالتفصيل بما قلناه حسنٌ جداً والله العالم بحقيقه الحال.

\*\*\*

تمّ البحث عن قاعدتى الفراغ والتجاوز، وكان ختامه يوم الأربعاء آخر شهر صفر المظفر سنه ١٤١٩ هـ والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

## قاعده أصاله الصحه

وهذه القاعده هي ثالث القواعد التي نبحت عنها، ويقع البحث فيها من جهات:

الجهه الأولى: في بيان مدرك أصاله الصحه من حيث الدليل.

وتمسك الشيخ في رسائله بالأدله الأربعة، بعد ادعائه بأنه من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين، ونحن نزيد عليه بأنها من الأصول الثابته بين عامه العقلاء من سائر الأديان، حيث لا يعتنون بأصاله الفساد في موردٍ لا يمكن إجراء أصاله الصحه فيه، فلا بأس حينئذٍ بذكر مدركها من الأدله الأربعة حتى نقف على صحه دلالتها، فنقول:

وأما الكتاب: فقد استدل بعده آيات:

الآيه الأولى: قوله تعالى: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»<sup>(١)</sup>، بناءً على تفسيره بما في «الكافي»: «لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو»<sup>(٢)</sup>، ولعل مراده هو إرادته الظن والاعتقاد من القول، بمعنى أنه لا تعتقدوا في أعمالهم وعقائدهم إلا خيراً وحسناً حتى يحصل لكم العلم بالخلاف.

أقول: نوقش في دلالة الآيه:».

١- سورة البقره: الآيه ٨٣.

٢- الكافي: ج ٢ حديث ٩، ص ١٦٤ س ٢١ حديث معاويه بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «في قول الله عزوجل: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» قال: قولوا للناس حسناً ولا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا: ما هو».

أولاً: بأنه لا- يبعد أن يكون المراد من الآية هو القول الحسن في مقابل القول القبيح، أى لا تتكلموا مع الناس إلا بوجه حسن، ولعل هذا هو مراد ما ورد في «الكافي» في تفسير هذه الآية من أن المراد منها عدم القول عليهم إلا بالخير حتى تعلموا ما هو، حيث لا يشمل مثل العمل الخير الصادر.

ومما قد يؤيد ذلك ما رواه الطبرسى في تفسيره «مجمع البيان» (١) قال: روى جابر بن يزيد، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام في ذيل هذه الآية، قال: «قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال فيكم، فإن الله يبغض اللعان السباب الطعان على المؤمنين، الفاحش المتفحش، السائل المُلحف، ويحبُّ الحليم العفيف المتعفف» (٢).

بل قد يؤيد ذلك ما ورد في حديث آخر لسليمان بن مهران، قال:

«دخلتُ على الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام وعنده نفر من الشيعة، فسمعتَه وهو يقول: معاشر الشيعة كونوا لنا زينا ولا تكونوا علينا شيئا، قولوا للناس حسناً، واحفظوا ألسنتكم وكفوها عن الفضول وقبيح القول» (٣).

حيث يدلُّ بأن الإمام عليه السلام قد تمسك بظاهر هذه الآية لضبط الكلام عن الفضول وقبيح القول.

واحتمال أنه لم يقصد هذه الآية بل قصد غيرها، أو أن المذكور من كلام ٨.

١- تفسير مجمع البيان: ١ / ١٥٠.

٢- الكافي: ج ٢، الحديث ١٠ ص ١٦٥ إلى قوله: أن يقال فيكم.

٣- الوسائل: ج ٨، الباب ١١٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٨.

الإمام عليه السلام غير قاصدٍ هذه الآيه، بعيدٌ والله العالم. وإن كان المناسب مع ملاحظه ما قبله بقوله: (كونوا لنا زيناً) هم الأعم من القول.

وثانياً: إن لأصالة الصحه معنيين:

أحدهما: أن يكون فعل الغير إذا دار أمره بين الصدور على الوجه الحسن الجائز، وبين الصدور على الوجه القبيح المحرّم، فنحن مأمورون بحمله على الأول منهما، فإذا سمع الانسان كلاماً من الآخر ولم يعلم أنه سلّم عليه أو شتمه، وجب حمله على الأول، وكذا إذا رأى انساناً يفطر في شهر رمضان ولم يعلم أنه قد أفطر عن عصيان أو عن عذرٍ، لا بدّ أن يحمل على الثاني.

وثانيهما: أن فعل الغير إذا كان مركّباً عن أجزاء وشرائط، سواءً كان ذلك العمل المركب عباده أو معاملته، ودار أمره بين الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، وبين الفاسد الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط، ففي مثله لا بدّ أن يحمل فعله على الأول دون الثاني.

أقول: والذي نريد اثباته في معنى أصاله الصحه هو الثاني من المعنيين، وإن كان معنى الأول أيضاً داخلاً في ذلك في الجملة، إلا أن الآيه المذكوره مربوطه بأصاله الصحه بالمعنى الأول لا الثاني، بل في المعنى الأول أيضاً في خصوص القول، مثل الكلام الذي مثله أوّلاً لا العمل مثل الافطار في المثال.

ولو سلّمنا التعميم لكليهما، ولكن لا تكون مرتبطه بالمعنى الثاني وهو ترتيب أثر الصحيح على المركب.

بل يمكن أن يقال: بأنه على فرض اجراء أصاله الصحه في مقاله الغير المردده بين السلام والشتم، والحمل على الصحيح الجائز وهو السلام، فإنه لا يستلزم ذلك وجوب ردّ السلام على السّامع، لأن اجراء ذلك يكون نتيجة حمل قول الغير على ما هو الجائز لا اثبات الحكم على ما صدر منه، مضافاً إلى أن مقتضى هذا الأصل ليس اثبات وجوب ردّ السلام، بل هو إن ثبت كان أثر نفس دليل الوجوب، وهو هنا ليس إلّا- عدم الوجوب، لأن طرفي العلم الاجمالي ليس إلّا- الشتم أو التسليم، فأمره مردّد بين تعلق الوجوب به وعدمه، فالأصل عدمه، ولا يثبت أصاله الصحه الوجوب عليه، كما تجرى أصاله الصحه فيما لو سمع كلاماً ولا يدرى أنه شتم، أم لا، فأصاله الصحه جاريه، ويحكم أنه لم يشتم.

وكيف كان، فاجراء هذا الأصل لا يثبت الوجوب في حقّ المجرى كما لا يخفى.

أقول: إذا ثبت ما ذكرنا في هذه الآيه، فكذلك يكون الكلام في آيه أخرى تمسكوا بها لذلك وهي:

الآيه الثانيه: قوله تعالى «اجْتَبِئُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ (١)»، بناءً على أن ظنّ السوء إثم، وإلّا لم يكن شيء من الظنّ إثمًا.

ولكن الشيخ قدس سره ادعى ضعف قول من تمسك بهذه أصاله الصحه، ولعلّ وجهه هو ما عرفت من أنه أراد المعنى الأوّل من المعنيين، أي حمل الفعل على أنه فعل ٢.

فعلاً جائزاً وحلالاً لا ما يكون قبيحاً وحراماً.

وأما اثبات كون العمل الصادر منه من العقد والايقاع حيث يجوز له الايقاع على قسمين من الصحيح والفاسد محمولاً على الفرد الصحيح منهما، لأنه إن حُمِلَ على الفاسد معه يكون من الاثم بواسطة هذا الظن، ممّا لا يقبله الذوق السليم.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ أصله الصّحّه لا يختصّ بالمسلمين فقط حتى يوجب الحمل على الفساد منه إثمًا، بل هو أصل في حقّ عامه الناس حتى الكفّار وعَبْدَه الأوثان وغيرهم في جميع عالم الدنيا، فلا معنى لوصفه بالإثم بالنسبه إليهم.

وبعبارة أخرى: حجّيته أصله الصّحّه في الاسلام ليس تأسيسياً، بل هو امضاء لما هو المقرّر عند جميع الناس، وهذا أمر واقع في مرآى ومنظر الشارع ولم يرد منه ردع عنه، بل أمضاه بواسطة وأدله وارده في موارد عديده كما سنشير إليه إن شاء الله.

ومن ذلك يظهر ضعف تمسك بعضهم بآيه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) أو آيه «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (٢) كما عن المحقّق لاثبات صحه بيع الراهن مع سبق اذن المرتهن وانكاره لذلك، حيث قال: (إنّ الأصل صحه البيع ولزوم وفائه).

وجه الضعف: إن مجرى أصله الصّحّه وأصله لزوم الوفاء بالعقد هو ٩.

١- سورة المائدة: الآية ١.

٢- سورة النساء: الآية ٢٩.

الشبهات الموضوعية، والتمسك بالعمومات في مثل هذه الشبهات غير نافع لكونه تمسكاً بالعام في الشبهات المصدقيه وهو لا يجوز.

مضافاً إلى أنّ حمل عمل الغير على الفساد فيما يجوز له ذلك، مثل ما لو باع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الاذن واقعاً أو قبله بواسطة أصاله عدم ترتيب الأثر على البيع مثلاً، فإنّ هذا ليس خارجاً عن مفاد الآيات أو الروايات - التي سنذكرها - من الأمر بحسن الظن بالمؤمن، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصره ما هو الفاسد عند الحامل.

هذا تمام الكلام في الآيات المستشهد بها في المقام، وبما ذكرنا في توجيه الاستدلال والمناقشه فيها.

يظهر أن التمسك بالروايات التي سنذكرها لذلك لا يخلو عن نقاش.

أمّا الأخبار: وهي عده أخبار:

١- ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام بواسطة أبي عبدالله الصادق عليه السلام ، فقد روى الحسين بن المختار، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك منه، ولا تظن بكلمه خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»<sup>(١)</sup>.

٢- رواه محمد بن فضيل، عن أبي الحسن موسى عليه السلام ، قال: «قلت له: جعلت ١.

---

١- الوسائل: ج ٨، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١.



فداك، الرجل من أخواني يبلغني عند الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قومٌ ثقات؟

فقال لي: يا محمّد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامه وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم، الحديث».

٣- حديث اليماني، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا اتّهم المؤمن أخاه إنمات الايمان في قلبه كما ينمات الملح في الماء»<sup>(١)</sup>.

٤- ورواه العياشي في تفسيره عن الفيض المختار، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لما نزلت المائدة على عيسى عليه السلام قال للحواريين لا- تأكلوا منها حتى آذن لكم، فأكل منها رجلٌ منهم، فقال بعض الحواريين: يا روح الله أكل منها فلان، فقال له عيسى عليه السلام: أكلتَ منها؟ فقال له: لا. فقال الحواريون: بل والله يا روح الله لقد أكل منها، فقال عيسى عليه السلام صدّق أخاك وكذب بصرك»<sup>(٢)</sup>.

وجه المناقشه: هو ما عرفت أولاً- من أنّ المراد هو المعنى الأول من أصاله الصحه وهو حمل كلامه على الصدق وعلى القسم الحسن الجائر، لا- على ترتيب آثار الواقع عليه، وإلا لزم التهافت جدّاً، لأنّه كيف يمكن تصديق قول المؤمن بترتيب آثار الواقع على كلامه، مع عدم ترتيب الآثار على كلام الخمسين الذين .

١- الوسائل: ج ٨، الباب ١٥٧، من أبواب أحكام العشره، الحديث ٧.

٢- الوسائل: ج ٨، الباب ١٥٧، من أبواب أحكام العشره، الحديث ٨.

هم أيضاً مؤمنين بما هم مؤمنون، لكونهم أيضاً من الاخوه، فحمل كلام جميعهم على الخطأ والاشتباه والسهو دون مؤمن واحد وتعليل ذلك بأنه من الاخوه ممّا لا يجتمع. وإن أريد ترتيب الأثر للطرفين فهذا أيضاً غير ممكن، وللطرف الواحد وهو المؤمن الواحد يلزم ترجيح الواحد على الخمسين وهو قبيح، وترجيح الخمسين يلزم نقض الغرض مع مفاد الحديث، فيظهر أنّ المقصود هو الاغماض عن فعله وتصديق كلامه فيما يمكن، ولا يلزم القطع بالخلاف تسهياً وتأليفاً للقلوب ورفع الحقد وأمثال ذلك إذ هو من الحقوق.

وثانياً: ما عرفت أنه حكم جارٍ بين المؤمنين بعضهم مع بعض لوجود صفه الإخوة بينهم، ولذلك ترى الاطلاق في الأحاديث من لزوم الاطمئنان بالأخ ولا تتهم أخاك ونظائر ذلك، مع أنّ أصاله الصحه غير مختصه للمؤمنين، بل تجرى بينهم وبين الكفار، أو بين الكفار بعضهم مع بعض، فالتمسك بهذه الأخبار لاثبات حجيتها يكون من قبيل كون الدليل أخص من المدعى كما لا يخفى.

أقول: يؤيد كون المقصود حمل أفعال الأخ على الوجه الحسن، لا ترتيب الأثر عليه من حيث الصحه والفساد، أنه قد ورد في عدّه أخبار تدلّ على النهي عن الوثوق بالأخوان المؤمنين كل الوثوق، ونحن نشير إلى روايه واحده منها وهي التي رواها عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تثقن بأخيك كلّ الثقة فإن صرعه الاسترسال لا تسقال»<sup>(١)</sup> ونظائره كثيره وذكره موجّب لتطويل لا ٢.

تحتة، ويمكن الوقوف عليها في المفصلات مثل فرائد الشيخ قدس سره .

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ التمسك بهذه الأخبار لاثبات حجيه أصاله الصحه لكلا قسميها من المعنى ممّا لا يخلو عن وهن.

وأما الاجماع: فقوليّ وعمليّ.

فأما الأول: فهو المستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيره، فإنهم لا يختلفون في أنّ قول مدّعى الصحه في الجملة مطابق للأصل، وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول غير الاستصحاب.

وأما العمليّ: فلا يخفى على أحد أنّ سيره المسلمين في جميع الأعصار وفي جميع الأمصار على حمل الأعمال على الصحيح، وترتيب الصحه على عباداتهم ومعاملاتهم، ودون أن يكون ذلك مورد أنكار أحد كما لا يخفى.

أقول: وفيه ما لا يخفى من الاشكال في كلا قسميه من الاجماع:

أولاً: أنّ قيام الاجماع المحض على أصاله الصحه وإن كان مسلماً في الجملة، إلا أن تحصيله من تتبع الفتاوى في جميع مواردّها حتى في العقود والمعاملات بل في المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للطهاره والنجاسه مشكلاً جداً.

وثانياً: لو سلّمنا قيام مثل هذا الاجماع، ولكن كون وجوده كاشفاً تعبدياً عن رضا المعصوم عليه السلام غير معلوم، لاحتمال كون مدرّك كلامهم ومعتمدهم هو السير العقلائيّه على ذلك، فحينئذ ليس ذلك لأجل حجيه نفس الاجماع.

ومن ذلك يظهر عدم تماميه الاستدلال لحجيتها بسيره المسلمين، لما قد عرفت من وجود بناء العقلاء والسيره العقلانيه القطعيه على ذلك من غير اختصاص بطائفه دون طائفه، وبجيل دون جيل، إذ ليس للمسلمين في ذلك طريقه خاصه غير ما هو الموجود عند العقلاء، حتى يستظهر منه حجيتها بخصوص الشرع، بل الضروره قائمه وثابته قبل ظهور الاسلام وبروزه من لدن صيوره الانسان متمدناً، بالسكن في المدن ومجتمعاً على قوانين الهيه أو عرفيه، لأن المعاملات كانت رائجه بينهم كما هو الحال عليه الآن في جميع انحاء العالم وعند جميع الطوائف من اليهود والنصارى والصائبين والكفار من عبده الأوثان وغيرهم، وهذه القاعده مثل سائر القواعد - مثل قاعده اليد، وقاعده العمل بخبر الثقه - معمول بها بين الناس من المنتمين إلى الدين وغيرهم، وكانوا يعملون بها من دون انتظار مجئ الدليل أو ورود حكم من ناحيه الشرع، ولهذا ترى المسلمين يعملون مع غيرهم من سائر الملل في نكاحهم وطلاقهم وعقودهم وایقاعاتهم مثل معامله بعضهم مع بعض من دون تفاوت وتغير، وليس منشأ هذه الطريقه والسلوكيه أمر ديني منهم، فبذلك يظهر ويعلم أن سيره المسلمين والاجماع القولي والعملی ليس بشيء منهما دليلاً برأسه، بل كلها يرجع إلى هذا الأمر الارتكازی العقلانی الثابت عندهم.

نعم، يصح الاستدلال لتثبيت هذا العمل وامضائه من ناحيه الشارع وتقريره ورود الدليل اللفظی من الآيات والروایات في أبواب مختلفه من الفقه والقضايا

المشتته الواردة فى القرآن والسنة فى باب الشهادات والوكالات، حيث يعملون ويبتنون على الصحة بأخبارهم وأعمالهم، مثل الأخبار الواردة فى باب تجهيز الموتى وتكفينهم حيث كان المسلمون يعتمدون على فعل الغير فى ذلك، كما كان الحال كذلك فى صدر الاسلام، بل الغالب أنّ غير أهل العزاء يباشرون التّغسيل والتّكفين، والجميع منهم أصحاب الميت كانوا يحملون أفعالهم وأعمالهم على الصحة، بل وهكذا فى باب أخبار صلاة الجماعة، فإنّ الاعتماد على صلاة الإمام كان لأجل أصالة الصحة حتى يجوز الاقتداء بصلاة صحّحه، بل وهكذا فى أخبار البيع والشراء الواردة فى بيوع رسول الله صلى الله عليه و آله والأئمة عليهم السلام كحديث عروه البارقي، وكذا الأخبار الواردة فى توكيل الأئمة عليهم السلام لبعض الأصحاب كتوكيل أمير المؤمنين العباس لأمر أمّ كلثوم، أو توكيل أمير المؤمنين لأخيه عقيل لخطبه أمّ البنين عليهم السلام، والأخبار الواردة فى تصحيح عقد الأب والجدّ بل مطلق أعمال الوالى والحاكم للمولّى عليهم، وليس هذه إلاّ لأجل الاعتماد على أصالة الصحة.

بل قد يؤيد ما ذكرنا فى ذلك - من تقرير الشارع لمثل هذه الأمور، دون أن يصدر ردع عنه من الشارع - هو اقتضائه بتعابير عامه جامعه لجميع الجهات، القابلة للاجراء فى المقام، مثل ما فى الخبر الذى رواه حفص بن غياث الوارد فى قاعده اليد كما سيحى فى محلّه إن شاء الله، حيث إنه بعد الحكم بأنّ اليد دليل للملك ونحوه، ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد، قال: «إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» حيث يدلّ بالفحوى على اعتبار أصالة الصحة، إذ لولا الحكم

بالصحة فى أعمال العباد والناس لما قام للناس سوق، بل لاختل نظام الانسان.

ودعوى: امكان القول بالحجيه إلى ما لا يلزم الاختلال، أو ما لا يلزم العسر والحرج، ردًا على من تمسك بمثل ذلك لحجيتها.

غير مسموعه: لأن المقصود ليس اثبات خصوص العسر والحرج فى شخص حتى يقال بذلك، بل المراد بيان نوعيه ذلك، أى كان هذا ملاكاً لترتيب الآثار على الأفعال، وإلاّ- لسلب الاعتماد عنهم، فإذا حصل ما يمكن تحديده وتقديره لم يلزم العسر والحرج والضروره والاختلال كما توهم.

نعم، لا يكون ترتيب الأثر لأجل الاختلال فى السوق أو فى النظام مختصاً لخصوص المسلمين والمتدينين، لأجل عدم اختصاص هذا الأصل، بهم كما عرفت، فجعل هذا العنوان للمسلمين دليلاً يوجب الاستدلال بما هو أخص من المدعى، ولكن إن أريد من ذلك الاستناد من العله المخصوصه لسائر الأمور والموارد - كما يستفاد ذلك من كلام الشيخ وغيره - فليس الاشكال المذكور وارداً عليه، كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر من هذا الدليل الرابع وهو دليل العقل المستقلّ الحاكم، بأنه لولم يُبين على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال اللازم من هذا أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم، ويشير إلى ذلك ما ورد من نفي الحرّج والتوسعه فى الدين وذمّ من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم.

فتبين من جميع ما ذكرنا: أن أحسن دليل على اعتبار هذا الأصل هو بناء

العقلاء وسيرتهم، المتخذة من حكم العقل المؤيد باجماع الفقهاء والعلماء أى موافقتهم له لأجل أنهم اتبعوا الشرع والشارع وهو من العقلاء، فليس هذا دليلاً برأسه. هذه هى الجهة الأولى.

### الفرق بين قاعده الفراغ وأصالة الصحه

الجهة الثانية: فى بيان الفرق والنسبه بين قاعدتى الفراغ وأصالة الصحه.

أقول: بعد ما ثبت أن الأصل المورد للنظر هنا هو بالمعنى الثانى - وهو الاتيان بالعمل الصحيح التام المستكمل والواجد للأجزاء والشرائط، والفاقد للموانع فى قبال فسادة من تلك الجهة لا الأصل بالمعنى الأوّل وهو الحُسن والقبح فيما يعمله الغير - فعليه يجب الفحص عن النسبه بين القاعدتين وأنها تكون على نحو التباين أو العموم المطلق؟

قد يتوهم: من بعض كلمات القوم كون النسبه التباين، لأنّ مورد قاعده الفراغ هو فى عمل نفس الشاك إذا شك فى صحه عمله وفساده، ولا- يجرى فى الشك فى الصحه والفساد فى فعل الغير، خلافاً لأصالة الصحه حيث تختصّ بالنسبه إلى فعل الغير دون الشاك فى عمله نفسه.

لكنه غير صحيح، لأنّ أصالة الصحه كما تجرى فى فعل الغير من جهة الشك فى الصحه والفساد، كذلك تجرى فى الشك فى فعل نفسه لو شك بعد الفراغ عن العمل أنّه هل أتى به بصوره الصحيح أم لا، سواءً فى العبادات أو المعاملات،

لوجود سيره العقلاء هاهنا أيضاً، كما تجرى قاعده الفراغ بعد العمل أيضاً، هذا بخلاف صورته عكسه أى قاعده الفراغ حيث أنها لا تجرى فى صورته الشك فى فعل الغير بعد فراغه عن العمل بين الصحه وفساد، بخلاف أصاله الصحه حيث تجرى فيه ويحكم بالصحه.

فبالنظر إلى هذه الجبهه تكون النسبه حينئذٍ هى العموم والخصوص المطلق، أى كلّ مورد تجرى فيه قاعده الفراغ تجرى فيه قاعده أصاله الصحه دون العكس.

هذه جبهه واحده فارقه بين القاعدتين، هذا إن عمّمنا جريان قاعده الفراغ جريان فى العبادات والمعاملات.

والإ- على القول باختصاصها بخصوص العبادات، بل لخصوص الصلاه أو هى مع الطهاره، فيحصل الفرق بذلك فرقا آخر بين القاعدتين لعموميته أصاله الصحه للعبادات والمعاملات دونه.

بل يمكن بيان فرق آخر ثالثٍ بينهما: وهو أنّ أصاله الصحه تجرى حتى إذا كان الشك فى أثناء العمل للشاك فى صحه ما أتى به، بخلاف قاعده الفراغ بناءً على القول باختصاصه لصوره الشك بعد تمام العمل، حيث لا يشمل صورته الشك فى الأثناء.

كما أنّ قاعده أصاله الصحه فى فعل الغير يكون موردها أعمّ من جبهه الشك فى فعل الغير وعمله بعد تمام العمل أو كان الشك لصحه ما أتى به فى أثناء عمل الغير، مثل ما لو شكّ فى حال الركوع مع الجماعه فى أنّ قراءه الإمام كانت



صحيحه أم لا؟ ففي جميع هذه الصور تكون أصله الصحه جاريه دون قاعده الفراغ.

فظهر من جميع ذلك أنّ دائره أصله الصحه أوسع من دائره قاعده الفراغ من جهات شتى.

بل قد يمكن أن يُدعى أوسعيه دائره أصله الصحه في جريانها فيما لو كان منشأ الشك في الصحه هو الترك عن سهو أو عن جهل بالموضوع أو بالحكم، أو احتمال الترك عن عمدٍ، هذا بخلاف قاعده الفراغ حيث ربما يُدعى عدم جريانه فيما إذا كان ملتفتاً بتركه حال العمل، أو يحتمل تركه عن عمدٍ، فبذلك يحصل فرقاً آخر بين هذين الأصلين.

فظهر ممّا ذكر: أنّ دعوى احتمال التساوى بينهما من جهه النسبه غير صحيحه جداً، ولذلك لم يشاهد من أحدٍ دعواه بخلاف التباين حيث قد يوهم ذلك من بعض كلمات القوم.

### جريان أصله الصحه عند الشك في الجزء والشرط والمانع وعدمه

ثم يقع الكلام في أنّ أصله الصحه كما تجرى مع عدم محفوظيه صوره العمل أى لا يدرى كيف قد أتى بالعمل هل كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع كلها أم لا حيث أن الأصل يحكم بالصحه فهل تجرى فيما إذا كان صوره العمل محفوظه ولكن الشك وقع في أنّه لا- يدرى أنّ ما تركه قطعاً هل كان جزءاً أو شرطاً أم لا؟ أو ما أتى به قطعاً هل لا يكون مانعاً واقعاً أم لا؟ ليبنى على

الصحة فى الجميع لاحتمال مطابقه ما أتى به مع الواقع مصادفه بأن لا يكون ما تركه قطعاً جزءاً ولا شرطاً، أو بأن لا يكون ما أتى به قطعاً مانعاً ما ولا يبنى على الصحة أصلاً.

فعن بعضٍ مثل صاحب «عنايه الأصول» عدم البناء عليها، لعدم تحقّق السيره فى شىء من هذه الصوره أبداً.

ولكن الدقه والتأمل فى ذلك قد يفيد بأن معنى جريان أصل الصحة فى حقّ فعل الغير إذا لم يعلم أنّ تركه كان لأجل اعتقاده بذلك، بل يحتمل كون تركه لعلمه بعدم كونه جزءاً أو شرطاً، يكفى فى وجود السيره على الحمل على الصحة حتى فى موردنا، ويظهر لك الحال عن ذلك أجلى وأوضح فى الوجه الآتية.

### مدلول أصاله الصحة

الوجه الثالثه: فى المراد من اجراء الصحة فى فعل الغير؟

هل المراد منها الصحة الواقعيه، أو الصحة عند العامل والفاعل، أو الصحة عند الحامل؟

الأمر دائرٌ بين القسمين الأولين؟

نُسب إلى المحقّق القمى قدس سره - كما فى «مصباح الأصول» للمحقّق الخوئى قدس سره - ذلك، ولعلّها صحيحه حيث نسب إلى بعض الفقهاء بأنّ صحه الصلاه عند الإمام يكفى فى جواز الايتمام به فيما إذا لم يعلم فساد صلاته، حيث أنّ أصاله الصحة

فى فعله يكفى فى الحكم بأنه صحيح عنده، وقلنا بكفايه مثل هذه الصحه لترتيب أثر الايتام ولو كانت صلاه الإمام بحسب اعتقاد المأموم فاسداً، ونتيجته هذا القول ربما يقتضى الحكم بالصحه حتى مع العلم بفساد صلاته عند المأموم.

وكيف كان، فالظاهر من المشهور أنّ المراد من الصحه هى الصحه الواقعيه، وذلك لقيام السيره على ترتيب الآثار الواقعيه على العمل الصادر من الغير، والصحه عند العامل لا توجب ترتيب الآثار عند الجاهل بالصحه لوضوح أنّ العلم بصحه العمل عند الفاعل لا يوجب ترتيب الأثر عند غيره إلا إذا كان فى الواقع صحيحاً.

أقول: إذا عرفت أنّ مبنى أصاله الصحه هو بناء العقلاء وسيرتهم، يأتى البحث فى أنّ هذا البناء مطلقاً من أى منشأ كان، لا بد أن يكون لواحدٍ من الأمرين.

أحدهما: أن يكون من جهه الغاء احتمال الخلاف، لأجل غلبه صدور الفعل الصحيح من الفاعل المختار المريد لايجاد فعلٍ يترتب عليه الأثر، فمثل هذا الفاعل عادة لا يخل بشىء يراه معتبراً فى المأتى به عمدًا لا يتركه إلا سهواً، فهما وان يُعقل صدورهما من الفاعل إلا أنه مخالف للأصل العقلائى، فإيجاد الفعل فاسداً نادرٌ لا يعتنى به العقلاء، بل احتمالاه مغفول عنه لدى العقلاء كما لا يخفى.

ثانيهما: وأن يكون هذا الأصل نتيجته قيام المدنيه عند البشر فى العصور السحيقه، فإنه بعد اجتماعهم حدثت أمور جديده لم تكن معهوده سابقاً فى حياتهم الفرديه، من النكاح والبيع والشراء وسائر أنواع المعاملات وحصول الملكيه الفرديه والمشاركه والخلاف عليها وحصول الأموال فى الأيدى واستيلاء بعض

عليها بحق وآخرين بباطل، فحصلت المنازعات مما استلزم أن يقوم من يحكم بينهم في هذه الخلافات، وكانت العاده أن يصبح كبير القوم هو الحاكم على مقدرات الناس فيقوم الحاكم لأجل اداره مجتمعه بسنّ مجموعه قوانين ينظم بها اداره شؤون قومه، ويسهّل على الناس حياتهم ومن هذه القوانين أصاله الصّحه، والمراد منها الحكم بصّحه الأعمال الصادره من الناس إلا إذا قام الدليل على بطلانها، وهذا القانون وان كان مدوّناً وموضوعاً بدوّاً لكن نتيجة مرور القرون وعمل الناس بها في حياتهم الاجتماعيه والاقتصاديّه أصبح هذا الأصل الموضوعى أصلاً ارتكازياً عقلائياً تقوم عليها سيره الناس في مجتمعاتهم، فهي وان لم تكن أصلاً سيره ارتكازيه ولكنها أصبحت ارتكازيه بمرور الزمن وانقلبت وأصبحت كالطبيعته الثانيه لهم وانتقلت من الآباء والأجداد إلى الأبناء والأحفاد.

أقول: إذا عرفت ذلك قيل إنّه على الوجه الأول يكون المحمول عليه في أصاله الصّحه هو اعتقاد العامل بخلافه في الوجه الثاني حيث يكون بمعنى الصّحه الواقعيه، بل لو أريد حمل وجه الأول على الصّحه الواقعيه لا بدّ أن يدعى أمراً آخر معه وهو أنّه عند الشك في اعتقاد العامل يجب حمل اعتقاده على كونه موافقاً لاعتقاد الحامل، بدعوى أنّ الحامل لما رأى اعتقاد نفسه موافقاً للواقع، حمل رأى الفاعل على الصّحه، فتجرى أصاله الصّحه في اعتقاده كما تجرى في عمله، فيحمل عمله على الصّحه الواقعيه باعتبارهما، فيكون حينئذٍ هنا فردان من أصاله الصّحه جاريه في أمثال ذلك، هذا.

قد يقال: أنّ الانصاف عدم تمامية الوجه الأول لاثبات أساس أصاله الصحه ومشأها، لأنه أصلٌ مستقل برأسه في قبال أصل عدم الخطاء والسهو، إذ ربما يكون هذا الأصل موجوداً من دون توجه إلى احتمال الخطاء والسهو أو الترك العمدي، بل تكون نسبة أصاله الصحه مع تلك الاحتمالات هو نسبة الأعم المطلق، إذ ربما تكون أصاله الصحه جاريه من دون وجود تلك الاحتمالات بخصوصها وتكون مركبه من المجموع لا من كلّ واحدٍ واحد.

وفيه: هذا مخدوش، لأن جريانه حينئذٍ لا يوجب إلاّ الحمل على الصحه عند اعتقاد الفاعل لا الصحه الواقعيه، مع أنا نشاهد بأن العقلاء يرتبون آثار الصحه الواقعيه على أعمال بعضهم مع بعض سواءً في العبادات والمعاملات، بل في جميع أفعالهم الاجتماعيه ومعاشراتهم في كلّ يوم، فاحتمال كون أصاله الصحه مبنيه على تلك الأصول مع ضمّ أصاله تطابق اعتقاد نفس الحامل مع اعتقاد العامل بحيث أنه حينما كذلك، ممنوعٌ ويرى عمل نفسه موافقاً للواقع، يكون عمل العامل أيضاً كذلك، ممنوعٌ ولا يقبله الذوق السليم، حيث أنّ العقلاء ليس عندهم مثل هذا الارتكاز وهو أصاله التطابق بين الاعتقادين.

وبالجملة: ظهر من جميع ذلك عدم تماميه هذا الوجه لجعله أساساً لهذا الأصل كما ادعى واحتمل.

وأيضاً: دعوى كون أساسه هو الوجه الثاني أيضاً مما لا تطمئن به النفس، لأننا نشاهد وجود هذا الأصل عند جميع الأفراد حتى من كان يعيش منفرداً على

قمم الجبال أو المناطق البعيده النائية عن المجتمعات المتحضره، من دون توجه إلى تلك القوانين المضبوطه المدونه.

مع أنه لو كان الأساس ذلك لما أمكن العمل على هذا الأصل في حقّ مثل هذه الأشخاص، خصوصاً مع وجود الاختلاف بين الآراء والاعتقادات عندهم، بل الرسوم والعادات المتفاوته يرشدنا إلى أنّ مثل هذا الاتفاق بين جميع أفراد البشر وعند جميع الطبقات وفي جميع الأعصار والأمصار لا يمكن أن يكون ناشئاً من قانون وضعي، فالالتزام بهذا القول مشكّل جدّاً، فاثبات مبنى أصاله الصحه على الأمر الثاني يكون في غايه الاشكال.

أقول: والذي يختلج بالبال وهو العالم بحقيقه الحال، كون أساس هذا الأصل شيئاً أعلى وأجلّ مما ذكر، وهو كون الصحه والسلامه موضوعاً مطابقاً مع أصل الطبيعه والخلقه، إذ الأصل في كلّ شيء بحسب العطاء الالهى الأصلي هو الصحه، لأنّ الله تبارك وتعالى يقول في قرآنه الشريف: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (١). ولذلك ترى أنّ هناك مثلاً معروفاً ومتداولاً بين الناس هو أنّ الصدق يُسمع من الصبي بل الأمانه كذلك، وهذا ليس إلّا لمطابقه ذلك لأصول الخلقه والفظره الالهيه التي فطر الله الناس عليها، وأقرباً الفساد والخلاف فهما يكونان خلاف ذلك الأصل فلا يحمل الفعل عليه إلّا مع العلم والاطمينان عليه، فلاجلّ .

ذلك ربما يكون هذا أساساً لحمل كلِّ كلامٍ صادرٍ عن إنسانٍ مريدٍ عاقلٍ على الصدق والحقيقه، ويجعله العرف اقراراً على نفسه، ولا- يقال ربما أراد غير ظاهره، فهكذا يكون البناء في أعمال الغير وأفعاله حيث يُحملان على الصّحة الواقعيه، لأنه الذي يفيد ترتب الأثر عليه، ولولاه لما بقى للمسلمين سوق بل للناس كما ذكرناه سابقاً، فأصالة الصّحة له أساس قرآني وعرفي وعقلاني وهو حجّه لكلِّ أحدٍ وجماعه وفرقه من دون اختصاص ذلك بطائفهٍ دون طائفه، والصّحة تكون واقعيه لا عند الحامل ولا عند العامل إلا مع فرض أنه يرى الصّحة واقعيه، وإن كان ربما يُخطئ في نظره ورأيه، ولكنه مخالف لأكثر ما يصدر فيكون ذلك كالنادر والنادر كالمعدوم.

### صور الحمل على الصّحة بالاعتبارات المختلفه

أقول: إذا بلغ الكلام إلى هنا نقول: إنّ الحمل على الصّحة باعتبار حال علم الحامل وعدمه من حيث علمه بالصّحة وجهه به بالنظر إلى العامل، يتصوّر على وجوه وصور:

الصورة الأولى: أن يعلم أن العامل عالمٌ بصّحه العمل وفساده حكماً وموضوعاً، وهو أيضاً تتصور على أقسام:

تاره: يعلم أنه عالمٌ بذلك وعالمٌ بموافقته العامل من حيث الصّحة والفساد مع نظر الحامل، كما هو الغالب في المجتمع، ففي ذلك لا اشكال في جريان أصالة الصّحة في علمه، لأنّ احتمال الخلاف في ذلك ليس إلا من جهه حصوله عن الغفله

أو الخطاء أو العمد الذى لم يترتب عليه الأثر، لكونه هزلاً أو غير مریدٍ وأمثال ذلك، فكلّ ذلك مخالفاً لأصل الطريقه الأوليه للانسان الكامل المرید ترتيب الآثار على فعله، لولا غرض آخر الذى لا بدّ من تحصيل اليقين بذلك حتى يُحمل عليه، ولأجل ذلك يؤخذ منه ويعاقب عليه وثياب به، ويُحسّن أو يقبّح عليه على حسب اختلاف الموارد، بل هذا هو القدر المتيقن من مجرى هذا الأصل كما صرّح به غير واحدٍ من الأصحاب.

أخرى: هي هذه الصوره من جهه العلم بالصحه والفساد فى نظيرهما، وعدم الاختلاف فيهما، إلا أن الحامل جاهلٌ فى أن علمه بالصحه والفساد يتطابق مع علم الحامل بالصحه والفساد، أى موائفاً له أو مخالفاً اجتهاداً أو تقليداً أم لا؟

فاحتمال الخلاف هنا له منشأان:

أحدهما: هو احتمال الخلاف المذكور فى الصوره الأولى.

وثانيهما: احتمال كون الصحه عنده غير ما هو الصحيح عند الحامل.

قيل: إن الأصل يجرى فيها أيضاً، لقيام السيره على ترتيب الآثار على الأعمال من دون فحوضٍ وتتبع عن أنه هل موافق لرأيه أو مخالف، ولا يتوقفون فى اجراء الأصل فى مثل هذه الموارد.

وليست الدعوى بذلك بعيده إذا لم يكن فى الخارج من حيث المخالفه على حدّ كبير يوجب التوقف لمثل هذا الحمل، وإلا يشكل ادعاء ذلك، ولكن حيث كان الأغلب هو الموافقه، فالظن يلحق الشىء بالأعم الأغلب، فهذان الموردان يعدّان



من موارد اجراء أصاله الصحه بلا اشكال فى الجملة.

وثالثه: ما لو علم الحامل بأن العامل عالم بالصحه والفساد، وعلم أيضاً بأن الصّحه عنده غير الصحيح عند الحامل، مثل ما لو علم بأن العامل يرى العقد الفارسى صحيحاً وهو لا يراه، فأوقع عقداً فى الخارج، فهل يحمل على كونه عربياً حتى يكون صحيحاً عند الحامل أيضاً، أم لا.

فقد اختلف فيه قول الأصحاب، إذ قد يدعى أنه لا- يحمل على الصّحه، لأن المعلوم من سيره العقلاء هو حمل فعل الغير على الصحيح عند العامل، وأنه ممن لا يخلّ بما يعتقد وجوبه وجوداً أو عدماً لا على الصحيح عندنا.

ولكن يظهر من الشيخ قدس سره أنه إسناده إلى المشهور بالحمل على الصّحه فيما إذا علم أنّ العاقد يرى الفارسى صحيحاً، فعند الشك فى اجرائه عربياً وعدمه يحمل على الصّحه بأنه أوقعه عربياً.

ويظهر خلافه من بعض المتأخرين، بل قال لا يبعد اسناد هذا القول إلى كلّ من استند فى هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم كالعلامة وجماعه ممن تأخر عنه، فإنه لا يشمل صورته اعتقاد الصّحه، خصوصاً إذا كان قد امضاه الشارع لاجتهادٍ أو تقليدٍ أو قيام بينه أو غير ذلك.

لكن توقف مثل الشيخ فى ذلك وقال: (والمسأله محلّ اشكال من اطلاق الأصحاب تأييداً للقول الأول، ومن عدم مساعدته أدلتهم من الاجماع الفتوائى، وقد عرفت أنّ وجوده مشكلاً، والعلمى فى مورد العلم باعتقاد الفاعل الصّحه

مشكلاً، والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير هذا المورد) انتهى كلامه.

وتبع الشيخ قدس سره المحقق البروجردى الشيخ محمد تقى قدس سره في «نهاية الأفكار» بعد قبوله اجراء أصاله الصحه إذا كان المخالفه فى اعتقادهما بصوره العموم المطلق، بل التباين أيضاً على وجه، وفى التباين بصوره العلم بالمخالفه، ثم قال أخيراً: (والمسأله محل اشكال) مثل كلام الشيخ.

أقول: لا بأس هنا بتوضيح الموردین من المخالفه حتى يتضح المرام:

قلنا إنَّ مخالفه اعتقاد الفاعل للحامل مع علمه بذلك:

تاره: يكون على نحو أنه يرى الحامل وجود شيء مع شيء آخر بصوره التعيين، والفاعل بصوره التخيير، مثل أنَّ الفاعل يرى الجهر فى قراءه الجمع جائزاً تخييراً مع الإخفات، والحامل يراه تعييناً، وهكذا فى التسيحات الأربع يرى هو التخيير بين الواحد والثلاث، وهو التعيين فى الثلاث، ففى ذلك يقتدى بإمام كان مختاره تخييراً اجتهاداً أو تقليداً، والحامل لا يعلم أنه أتى بما هو يوافقه أم لا، فهل تجرى أصاله الصحه ويحكم أنه قد أتى بنحو الصحيح عند الحامل اجتهاداً أو تقليداً أم لا؟

ففى هذه الحاله يظهر الاختلاف، فمثل الشيخ حيث نسب جريانه إلى المشهور ووافق المشهور تصريحاً المحقق البروجردى حيث يقول فى «نهاية الأفكار» (إن المدار فى الحمل على الصحه على مجرد احتمال مطابقه العمل الصادر من الغير عباده أو معامله الواقع منهما شك فى صحه العمل وفساده، تجرى

فيه أصاله الصحه، ويترتب عليه أثره، وهذا واضحٌ بعد ملاحظه اختلاف الفتاوى والابتلاء بأعمال عوام الناس من أهل الأسواق وأهل الصحارى والبرارى من الرجال والنساء، مع عدم معرفتهم بالأحكام فى العبادات والمعاملات) انتهى كلامه (١).

ونحن نزيد تأييداً لهذا الرأى: بأنَّ الغرض من اجراء أصاله الصحه ليس إلاّ تسهيل عمل للعاملين وعدم توقفهم فى العبادات والمعاملات الصادره من الغير، وهذا الغرض حاصلٌ فى المقام إذا حمل عمل الصادر عنه على الصحه عند الحامل حيث أنه يفيد الأثر لا صحته عند الفاعل، وقد صرّح سيّدنا الخوئى فى مصباحه بذلك بقوله: (إذ مفاد أصاله الصحه هو الحمل على الصحه عند الحامل، لعدم ترتب الأثر على الصحه عند العامل... إلى آخر كلامه) (٢).

ولعلّ التزام المشهور بذلك كان لأجل هذا التوجيه، كما نرى العمل خارجاً كذلك، حيث أن الفقهاء كثيراً يعتقدون صحه الصلاه بتسييحه واحده خلافاً للقول الآخر ومع ذلك يفتدون فى صلاتهم بمن عقيدته كفايه التسييحه الواحده ولا يفصحون عن أنه هل سبّح ثلاثاً أم لا، وليس ذلك إلاّ باعتبار البناء على الصحه فى أعمالهم بما ينتج للحامل.

نعم، إن كانت المخالفه بصوره التباين، مثل أنه يرى الجهر فى القراءه مبطلاً ٩.

١- نهايه الأفكار: ٨٠.

٢- مصباح الأصول: ٣٢٩.

للصلاه، وهو قائل بوجوب الجهر فى يوم الجمعة قطعاً، فمع العلم بالمخالفه لا يمكن اجراء أصاله الصبحه، لأن مقتضى ذلك حمل عمله على اتيانه بما هو الفاسد عنده، فلا يتحقق ذلك إلا بالصدقه أو لغرض آخر عمدًا، وكلاهما خلاف للأصل عند العقلاء. واثبات اجراء أصاله الصبحه لمثل هذا حتى من المشهور لا يخلو عن خفاء، ولعلّ توقّف الشيخ قدس سره كان فى القسم الأول دون الثانى، وجه توقفه - مضافاً إلى ما أشار إليه - هو عدم وجود دليل دال على حجيه أصاله الصبحه إلا السيره وقيامها غير محرز فى الصورتين، خصوصاً فى الأولى بعد وضوح عدم وجودها فى الثانى.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ اجراء أصاله الصبحه فى صورته العلم بالمخالفه بين اعتقادى الحامل والفاعل هو التفصيل بين صورته التباين وصورته العموم والخصوص المطلق، فلا بأس بجريانها فى الثانى دون الأول.

هذا كله فى صورته علم الحامل بحال الفاعل من علمه بالصبحه والفساد بصورته الثلاثه.

الصوره الثانیه: هو أن يعلم الحامل بأن الفاعل كان جاهلاً بالصبحه والفساد موضوعاً أو حكماً، فيكون احتمال الصبحه لمجرد احتمال المصادفه الاتفاقيه للواقع.

الظاهر عدم جريان أصاله الصبحه فى هذا القسم، ولعلّ وجهه أنّ الدليل على حجيه أصاله الصبحه ليس بعموم أو اطلاق لفظى حتى يؤخذ به فى الأفراد المشكوكه كسائر الموارد، بل الدليل على حجيته ليس إلا سيره العقلاء وبنائهم

على ترتيب الآثار على أفعال الغير، واثبات وجود السيره والبناء لمثل المقام، أى فى عمل من كان عاملاً جاهلاً بالصحه والفساد -  
دونه خرط القتاد، لأنه دليلٌ لبيّ، ولا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن.

لا يقال: إنّ ظاهر حال المسلم يقتضى حمله على الصحه، لأن الحمل على الصحه كان من باب ظهور الحال لأنه لا يقدم على  
العمل الفاسد.

لأننا نقول: هذا صحيح فيما لو علم الصحه والفساد، وأمّا فيما كان جاهلاً بذلك - موضوعاً كان أو حكماً معذوراً أو غير معذورٍ  
كما فى أطراف العلم الاجمالي - فلا ظهور لحاله حتى يؤخذ به، هذا أولاً.

وثانياً: قد عرفت منا سابقاً بأنّ هذا الأصل لا يكون مختصاً بالمسلم حتى يقال به، بل هو ظاهر حال مطلق الانسان المرید العاقل  
إذا أراد ترتيب الأثر على عمله، فإنه يحاول قدر الامكان أن يأتى بصحيحه، وهو فرع علمه بصحته وفساده، فمع الجهل به لا  
يحكم ولا يترتب الصحه إلا بالصدفه والاتفاق.

هذا كلّه إن فرض الدليل على حجّيته هذا الأصل هو السيره والبناء العقلاني.

وأما لو اعتبرنا الدليل على ذلك العقل من لزوم العسر والحرج والاختلال فى النظام العام ونحوها، فمن الواضح عدم استلزامه  
لشئ من تلك الأمور لو لم يحمل على الصحه من تلك الأشخاص، لندرتهم بالنسبه إلى سائر الصور، إذ أكثر الناس فى أمورهم  
الدينويه - بالمباشره أو التسبيب - عالمين بصحه العمل وفساده، خصوصاً فى فرض مورد علم الحامل بجهل العامل بذلك، إذ  
هو يزيد فى ندره

القضية، إذ كثيراً ما لا يكون الحامل عالماً به كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: وهي ما لو كان الحامل جاهلاً بحال العامل من جهة علمه بالصحة والفساد، كما هو الغالب في المجتمع، فهل تجرى فيه أصاله الصحة أم لا؟

والظاهر أنه لا شبهه في جريانها، لأن السيره قائمه في تلك الموارد على الحمل على الصحة، خصوصاً مع ملاحظه مخالطه بعض الناس مع بعض في البلدان الاسلاميه وغيرها، حيث لا- معرفه بينهم من هذه الجهه نوعاً، ومع ذلك يحكمون بالصحة في معاملاتهم ومعاشراتهم، ولا يتوقفون على الفحص، ولا يتفحصون عن ذلك، وكل ذلك لاجراء أصاله الصحة وكما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكر في جميع الصور أن الأصل جارٍ في جميعها، إلا في صورتين وهما:

١- صورته العلم بمخالفه رأى الفاعل مع رأى نفسه في الصحة والفساد إذا كان التخالف بصوره التباين.

٢- وصورته علم الحامل بجهل الفاعل بالصحة والفساد في العمل كما أوضحناه، والله العالم.

### شرط جريان أصل الصحة

الجهه الرابعه: في أن هذا الأصل لا يجرى إلا فيما أحرز أصل وجود العمل في الخارج، وشك في صحته وفساده، وأما لو كان الشك راجعاً إلى غير ذلك فلا

يثبت وجوده بواسطة هذا الأصل، بل لا بدّ فيه من الرجوع إلى أصول أخرى شرعية أو عقلانية لاثبات وجوده أو عدمه.

كما أنّه لا بدّ أن يكون احراز الوجود للعمل بعنوانه الذى تعلّق به الأمر، أو يترتب عليه الأثر، فأحراز صرف وجوده بغير هذه الحثيثة لا يفيد.

أقول: العمل الصادر عن الغير يكون مختلفاً:

تاره: يكون من العناوين القصدية، حيث لا يتحقق وجوده فى الخارج إلاّ بالقصد، فلولاها لا يكون احراز أصل الوجود مفيداً، لأن موضوع الأثر لا- يكون إلاّ- بالقصد، وهو مثل الوضوء والغسل والصلاة والصوم فى العبادات، بل البيع والإجاره والهبة فى المعاملات، بل احراز أفرادها لا يكون إلاّ بالقصد مثل عنوان الظهرية والعصريه وأمثال ذلك.

وأخرى: ما لا- يكون تحقّق العمل إلاّ- بوجوده مثل الطهاره عن الخبث حيث يحصل بدخول المتنجّس فى الكُرّ ولولم يقصد التطهير بذلك، حيث يطهر قهراً لولم يكن فيه شرطٌ آخر غير التطهير والدخول فى الكُرّ.

وعليه، لا بدّ من بيان المطلب تفصيلاً فى القسمين المذكورين حتّى يتضح المطلب لتمام خصوصيات المسأله.

الكلام فى الأوّل منهما: قيل إنّه لو رأى من شخصٍ عملاً ولكن لا يدري أنّه قصده بعنوانه أم لا، مثل ما لو رأى شخصاً يأتى بصوره عملٍ من وضوء أو صلاه، وشكك فى أنّه هل أتى به قاصداً به تحقّق العباده أم لا، أى قصد به الوضوء أو قصد به

الصلاه أو قصد بالصلاه المأتى بها ظهراً أو عصراً وأمثال ذلك فى سائر العناوين القصديه أم لا؟ فإنه فى هذه الصور لا يمكن التمسك بأصالة الصحه لاثبات كونه وضوءاً أو صلاه أو ظهراً أو بيعاً أو اجاره فى المعاملات، لأن الشك هنا ليس فى الصحه والفساد، بل هو شك فى أصل وجود موضوع الأثر؟

نعم، يصحّ اجراء هذا الأصل لو أحرزنا أصل وجوده بالعلم الوجدانى، أو بما يقوم مكانه من الأمارات المعتمده، أو بالأصول العقلائيه، ثم بعد احراز وجود الموضوع بالوجدان أو بالتعييد، لو كان الشك باقياً فى صحته وفساده، فالأصل المزبور يحكم بصحته، هذا.

مضافاً إلى أن اجراء أصاله الصحه لا يثبت أمراً غير مرتبط إلى نفسه، فإن الشك إذا تعلق بعمل لا يدري أنه قد قصد به الظهر أو العصر، فلا وجه لاثباته بكونه ظهراً أو عصراً إلا أن يرجع الشك فيه إلى الشك فى صحته عمله وفساده. ولعل من موارد مثاله ما لو فرض أن شخصاً كان مشتغلاً بالصلاه فى الركعه الرابعه بعد ركوعه، فشك الناظر فى صحه عمله وفساده من حيث أنه لو كانت صلاته المغرب لزم بطلان صلاته لأجل زياده ركعه، وإن كانت صلاه عشاء تكون صحيحه، ففى ذلك لا يبعد القول باجراء أصاله الصحه، والحكم أنه صلاه عشاء، ويصحّ الاقتداء به، إن كان منشأ هذا الأصل فى هذه الموارد أصاله عدم الغفله والخطأ، وهما أصلان عقلايان يوجبان احراز ذلك الموضوع، أو أصاله عدم حدوث مانع من الزيادة الركئيه فى صلاته، ولعلّ اعتماداً منهم إلى ذلك يوجب عدم توجيههم



بأصالة الصلحه بالحمل على كونه عشاءً حيث أنّ هذا الأصل لا يقتضى إلاّ أصل صلحه صلواته بما أنها عشاء، وأنّ الواقع حقيقه في الخارج هو صلاه العشاء.

ثم فزعوا على ذلك - أي على لزوم احراز وجود الموضوع عنواناً في الموضوعات التي تعدّ من العناوين القصديه كالنيابه والوكاله والصلاه - أنه لو استأجر الوصى أو الوليّ أحداً لا تيان الصلاه للميت، أو استأجر العاجز عن الحجّ شخصاً للنيابه عنه في الحجّ، فأتى الأجير بعملٍ لا يدرى الوصى أنه قصد به النيابه عن الميت أم لا، فحينئذٍ لا مجال لجريان أصاله الصلحه والحكم بفراغ ذمه الميت، لأنّ النيابه من العناوين القصديه، فلا بدّ من احرازها عند جريان هذا الأصل.

نعم، لو أحرز أنه قصد النيابه، وشك في صلحه عمله من جهه احتمال اخلاله بالشروط أو بوجود المانع، فيجرى فيه الأصل، ويحكم بأنّه صحيح.

أقول: قيل إنّه ذكر شيخنا الأنصارى في ذلك تفصيلاً عجيباً، وهو أنّ للعمل الصادر عن النائب حيثتان:

١- حيثيه المباشره وصدور الفعل منه: فله أحكام من حيث نفسه من وجوب الجهر والاخفات لو كان نائباً عن امرأه، وكذا بالنسبه إلى الستر حيث يجوز له الاكتفاء بستر العورتين، ولا يجوز له لبس الحرير مع كون المنوب عنه إمراً، لأنّ هذه الأحكام مجعوله للمباشر للصلاه سواء كان لنفسه أو لغيره.

٢- وحيثيه أخرى للنيابه: من وجوب مراعاة القصر والاتمام، فإذا شك في صلحه عملٍ عن النائب مع عدم احراز قصد النيابه، فالرجوع إلى أصاله الصلحه لا

يفيده بالنسبه إلى الحكم بفراغ ذمه الميت، إذ مفادها صحة هذا العمل ولا يثبت بها قصد النيايه عن الميت.

نعم، يحكم باستحقاق النائب للأجره بمقتضى أصاله الصحة، لأنّ مورد الاجاره هو العمل الصحيح، وأصل العمل محررٌ بالوجدان، وصحته بأصاله الصحة.

أورد على المحقق الخميني: أنه كيف يمكن الحكم بأمرين متضادين، حيث لم نحرز النيايه ولم نتيقن بفراغ الذمه عن الميت، مما يعنى أنه لم يأت بمورد الاجاره فلا يستحق الأجره، وإن حُكم بأن العمل كان صحيحاً واستحق الأجره بأصاله الصحة، يلزم من ذلك الحكم بحصول فراغ ذمه الميت وهما لا يجتمعان، بل الحكم بهما يعدّ من قبيل الجمع بين المتنافيين.

لكن يمكن أن يدافع عن الشيخ قدس سره: بأنّ ذلك لا يصير محذوراً لوجود أمثاله فى الفقه، كما ترى فى الحكم فى تحصيل الطهاره بماء مشكوك الطهاره والنجاسه أنّ الحدث باقٍ، ولكن البدن غير متنجس، مع أنّ التضاد بين لوازم الحكمين مشهور حيث أن مقتضى بقاء الحدث عدم طهاره الماء وبقاء البدن نجساً، ومقتضى طهاره البدن طهاره الماء، وارتفاع الحدث، فكيف يجتمعان، فليس الجواب إلاّ أنّه كما أنّ مثبتات الأصول لا تكون حجه ولا يترتب الأثر عليها، فهكذا يكون الجواب بذلك هنا، مع أنّ الجمع بين المتنافيين لا محذور فيه فى التعدييات، لاستحاله فى الأمور المتأصله دون الاعتباريات.

وأورد عليه المحقق الخوئي: (بأنّ التفكيك بين استحقاق الأجره وفراغ ذمه

الميت غريباً، لأنّ مورد الاجاره ليس هو الاتيان بالعمل الصحيح مطلقاً، بل الاتيان به نيابته عن الميت، ولا يثبت بأصالة الصحه قصد النيابة باعتراف منه، فلا يستحق الأجره) انتهى كلامه (١).

والتحقيق: الانصاف أن يقال:

إنّ الشك إن كان في أصل قصد النيابة وعدمه، كان هذا مثل الشك في شيء أنّه قد أتى به أم لا، فلا وجه لاجراء أصالة الصحه فيه، لأن الشك يكون في أصل وجود العمل النيابة لا في صحته.

وأما لو كان أصل جعل نفسه بمنزله المنوب عنه ثابتاً ومسلماً بالاستيجار أو التبرع، ولكن شك في أنّه هل قصد النيابة عنه حين العمل بصوره النيابة حتى يكون عملاً صحيحاً أم لم يقصد ذلك ليكون باطلاً، فلا يبعد القول بجريان أصالة الصحه هنا، لأنّه ليس شكاً في أصل وجوده، بل في الحقيقه يرجع الشك إلى صحته، لعلّ مراد الأعلام من عدم الجريان هو الأوّل دون الثانى فليتأمل.

وعلى ما قررنا فلا يبعد كون وجه استحقاق الأجره هو اتيانه بعملٍ صحيح بمقتضى جريان اصاله الصحه، كما لا يبعد دعوى حصول فراغ ذمه الميت، لعدم الدليل على لزوم أزيد من ذلك في افراغ ذمته، لأن الشك فيه كان بما أنّه فعل للغير مشكوك صحته وفساده، والأصل جارٍ فيه بهذا الاعتبار، لأنّ أثر هذا الأصل يظهر ٣.

فى حق الولى والوصى فى لزوم تجديد الاستىجار وعدمه.

هذا ويجب أن نفرّق بين هذا العمل للغير وبين صلاه الميت، لأنّ الخطاب المتوجه إلى الصلاه عن الميت كما يشمل الولى كذلك يشمل الخطاب نفس المصلى على نحو الواجب الكفائى، فالأصل فى حقّه جارٍ لأجل كونه عملاً لنفس المصلّى لا عملاً للغير، بخلاف ما نحن فيه حيث لا خطاب للغير إلاّ بواسطه الجعل والاجاره، فعند الشك فى أصله لا يمكن اجرائه فيه، وأمّا مع العلم بأصل جعله ثم الشك فى صحته، فالأصل فيه جارٍ كما عرفت.

وبالجملة: بناء على ما ذكرنا لا نحتاج فى الحكم بالخروج عن حكم الوكاله والولاية إلى إخبار النائب بقصده للنيابه حتى نبث عن أنه هل يعتبر فيه العداله أو يكفى الوثوق ولولم يكن عادلاً أو يكفى إخباره مطلقاً ولولم يكن موثقاً به، لانحصار الطريق إليه، لأنّ تمام هذه المحتملات كان لأجل عدم طريقٍ لاحتراز حاله، فإذا قلنا بصحه جريان أصله الصحه فى حقّه كان ذلك كافياً فى الاعتماد عليه لرفع التكليف، والخروج عن العهد، كما لا يخفى.

هذا كله الكلام فى القسم الأول، أى إذا كان العمل من العناوين القصديه.

### البحث عن حكم الأفعال غير القصديه

وأما القسم الثانى: وهو ما لولم يكن العمل ممّا يحتاج إلى القصد، ومثّلوا لذلك - كما فى القواعد للجنوردى - بأنّه: (لو كان الفعل الذى يصدر منه من غير

العناوين القصدية كالتطهير عن الخبث، حيث إنّه ليس متقوماً بالقصد، فحمله على الصّحة عند الشك في اتیان بعض شرائطه يمكن، ولو مع عدم احراز أنه قصد بهذا العمل تطهير ثوبه مثلاً أم لا، فلو رأى انساناً يغسل ثوبه ولكن لم يحرز أنّه بصدد تطهير ذلك الثوب، ويحتمل أن يكون غسله بقصد ازاله الوسخ لا بقصد التطهير، فلو شك في أنّه هل عَصِرَ ذلك الثوب الذي غسله بالماء - بناءً على اشتراط التطهير بالعصر فيما يقبل العصر - فيمكن اجراء أصاله الصّحة والحكم بطهاره ذلك الثوب) انتهى كلامه (١).

بل ومثله قال المحقق البروجردى في «نهاية الأفكار» ما لفظه:

(نعم، في العناوين غير القصدية كغسل اليد والثوب يكفي في الحمل على الصّحة مجرد إحراز ذات العمل، فإذا شوهده من يجرى الماء على يده أو ثوبه بحيث تحقّق عنوان الغسل العرفي، وشك في صحته وفساده من جهه الشك في بعض ما اعتبر الشارع فيه في حصول الطهاره، تجرى فيه أصاله الصّحة، ويترتب عليه آثار الطهاره الواقعيه، وإن لم يحرز كون الفاعل باجراء الماء على المحلّ في مقام التطهير الشرعي وازاله الدنس.

نعم، لو كان مدرّك القاعده ظهور حال المسلم في عدم اقدمه على الفاسد، لكان للاشكال في جريان أصاله الصّحة عند عدم احراز كون الفاعل بصدد التطهير ٢.

وازاله الدنس مجالاً. ولكن ليس الأمر كذلك بل المدرك لها إنما هو الاجماع والسيره، وبرهان الاختلال الذى علل به فى بعض أخبار اليد، ولا ريب فى أن مقتضاها التعميم، فتأمل (انتهى (١).

أقول: هذا، ولكن الذى يظهر من الشيخ قدس سره فى التنبيه الرابع من تنبيهات أصله الصحه وواقفه على ذلك المحقق الفيروزآبادى والخوئى تبعاً للنائينى حيث قال: (لو غسل ثوباً بعنوان التطهير حكم بطهارته، وإن شك فى شروط الغسل من اطلاق الماء ووروده على النجاسه، لا إن علم بمجرد غسله فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيحٌ وفاسدٌ ولذا لو شوهد من يأتى بصوره عملٍ من صلاهٍ أو طهارهٍ أو نُسكٍ حجٍّ ولم يعلم قصده تحقّق هذه العبادات، لم يحمل على ذلك) انتهى كلامه.

كما صرح بذلك ممّن نقلنا أسمائهم.

والحق أن يقال: إنّ فى اجراء أصله الصحه لابدّ من احراز قصد الوجه والعنوان الذى صار العمل بواسطته مورداً للأمر والأثر، ولولم يكن من العناوين القصدية، أى لم يكن تحققه موقوفاً على القصد، وقد أخطأ البروجردى والبجنوردى فى قولهم بأن احراز قصد الوجه والعنوان شرطان فى صحه جريان هذا الأصل فيما يعتبر كونه من العناوين القصدية، مع أنه فرق بين كونه من .

العناوين القصديه أو كونه لا بدّ من احراز ما هو متعلق الأمر وترتب الأثر من العنوان، فحينئذٍ وان لم يكن تطهير الخبث من العناوين القصديه، إلا أن اجراء أصاله الصحه لا بدّ أن يكون بعد احراز كونه في صدد التطهير، وشك في صحته وفساده، فلولم يُحرز ذلك لما أمكن احراز طهارته بأصاله الصحه، لأنه لم يقصد العنوان الذى يترتب عليه الأثر، ولذلك ترى أنّ هذا الأصل لا يجرى فى حقّ من يعلم أنه لم يكن متوجّهاً فى غسل يده وثوبه التطهير لكونه نائماً أو غافلاً قطعاً، فليس عدم اجرائه هنا إلا لأجل العلم بعدم قصده للعنوان الذى قد يتعلّق به الأمر أو يترتب عليه الأثر، وما ذكرنا من لزوم احراز قصد العنوان والوجه فى صحه اجرائه لا يكون بلحاظ حال المسلم فقط، بل هذا الحكم ثابت حتى ولو كان كافراً، والتزمنا بطهاره أهل الكتاب، فحينئذٍ لو شك فى أنّه هل طهر يده وثوبه لأجل الشك فى صحه بواسطه اعتبار التعدد والعصر مثلاً، فيجرى فى حقّه أصاله الصحه إن أحرزنا كونه فى صدد التطهير، لا ما كان مشكوكاً، لاحتمال كونه فى صدد ازاله الوسخ والدنس.

وبعباره أخرى: الصحه والفساد عنوانان عارضان على الشىء بعد احراز وجوده، وهما اعتباريان يعتبر فى تحقّقهما لحاظ الحال، فحينئذٍ يطلق عليه أنّه تطهير صحيح أو فاسدٌ باعتبار وجود ما يعتبر وجوده وزوال ما يعتبر عدمه، فأصل الغسل أمره دائر بين الوجود والعدم، فلا معنى للشك فى صحته وفساده، بخلاف التطهير عن الخبث حيث إنّ له فردان: تطهيرٌ صحيح وذلك فيما لو كان مع

التعدد فى البول أو العصر فى الثوب، وتطهير فاسد هو مع عدم التعدد والعصر فىهما.

وبالجملة: ظهر مما ذكرنا الفرق بين كون الشىء من العناوين القصدية، وبين أنه يعتبر فى أصل الصحة والفساد احراز قصد العنوان والوجه فى ذلك الشىء، وثبت أن الحق مع الشيخ ومن تبعه، وهذه الدعوى غير مرتبطة بدعوى لزوم ملاحظه حال المسلم بأنه لا يُقدم على الفساد كما أشار إليه المحقق البروجردى قدس سره، لما قد عرفت اجرائه فى حق الكافر وغيره.

نعم، لو قلنا بنجاسته، فلا يمكن اجرائه فى حقه لأجل القطع بتنجيسه بواسطة نجاسه يده، كما لا يخفى.

### جريان أصل الصحة فى أبواب العقود والايقاعات

الجهه الخامسه: ويدور البحث فيها عن أنه لا اشكال فى جريان أصله الصحة فى أبواب العقود والايقاعات، وتقدمها على أصله الفساد بمثل ما تجرى أصله الصحة فى غير العقود من العبادات، بل قد يدعى أن جريان الأصل فى العقود والمعاملات بخصوصها موردٌ للاجماع غير الاجماع الذى ادعى قيامه فى باب العبادات ومطلق العمل، كما عن المحقق النائينى، مع أنه غير تامّ لوضوح أن للاجماع الأول المدعى لمطلق العمل يشمل جميع الأفراد المشكوكه جريان أصله الصحة فيها، سواء كان موردها العبادات أو المعاملات، فليس اجرائها فيها شيئاً آخر غير ما يجرى فى مطلق العمل كما لا يخفى.



نعم، يمكن أن يكون مراده قيام الاجماع بالخصوص فى المعاملات، ولولم نقل بقيامه فى مطلق الأعمال والعبادات فله وجه.

وكيف كان، إذا فرض اجراء الأصل فى باب العقود والمعاملات وتقدمها على أصاله الفساد الذى هو جارٍ فى خصوص باب المعاملات والايقاعات عند الشك، فإنه لولم يقم دليلٌ وحجّه على خلافه - من أصاله الصّحه أو اليد أو سائر الأصول والقواعد - كانت أصاله الصّحه مقدمه على أصل الفساد.

أقول: أمّا الشك الجارى فى المعاملات:

تاره: يكون منشأه الشك فى السبب وهو مثل العقد.

وأخرى: فى المسبب مثل النقل والانتقال والملكيه والزوجيه.

وثالثه: فى كليهما.

ثم الشك:

١- قد يكون فى السبب من جهه الشك بعدم وجود شرطٍ من الشرائط أو تحقّق مانعٍ من الموانع كالموالاة والعريّه والماضويّه والتنجيز المعترى فى القصد، أو لأجل وجود مانعٍ عن تأثير العقد مثل الكراهه أو وقوع المشيّه والتعليق فيه.

٢- وقد يكون الشك لأجل قابليه الفاعل مثل الشك فى أن العاقد والبايع مالك أم لا، كان عاقلًا وبالغًا أم لا، حيث يكون الشك فى السبب لا لأجل ما يعتبر فى نفس العقد، بل لأجل قابليه الفاعل.

٣- وقد يكون الشك لأجل قابليه المورد، أى لا يدري بأن متعلق العقد من

العوضين كان مالاً أم لا، حيث يعتبر في العقد تعلقه بالمال، لأنه عبارة عن مبادله مالٍ بمالٍ) كما عن «المصباح» في تعريف البيع، أو الشك في أن المبيع هل هو غصبى أم لا؟ حيث لا يصحّ البيع إلا في الملك، أو المبيع يكون ممّا يجوز تملكه أم لا كالخمر والخنزير.

وبعبارة أخرى: قد يرجع الشك في الحقيقة إلى المتعاقدين، وقد يرجع إلى العوضين.

ثم على كلا التقديرين: قد يكون الشك في الشرط الذي كان شرطاً عرفياً، أو كان شرطاً شرعياً.

هذا كله الشك بلحاظ السبب.

٤- وقد يكون الشك في المسبب: أي الشك في كون البيع غريباً أو ربوياً أم لا.

٥- وقد يكون الشك في كليهما.

هذه هي الوجوه المتصوره في الشك في الصحة والفساد في العقود.

وحيث أنّ بحث أصله الصحة في العقود من المسائل التي تعم بها البلوى، خصوصاً في باب الترافع والتخاصم في تشخيص الميّدعى والمنكر، كان حريّاً وجديراً لبسط المقال فيها لمعرفة ما هو الموصوف بالصحة والفساد، فنقول مستعيناً بالله تبارك وتعالى وهو خير معين:

الشرائط المعتره في صحة العقد وتمايمته من جهه المؤثره الفعلية لترتب الأثر على قسمين:

قسم يرجع اعتباره إلى دخله في نفس السبب من حيثه تماميته في السببيه والمؤثره كالمولات بين الايجاب والقبول، والترتيب اللازم بينهما، والعريه والماضويه والتنجز.

وقسم آخر يرجع إلى دخله في قابليه المسبب للتحقق مع فرض تحقق سببه بأجزائه وشرائطه، وهذا القسم قد يكون محلّه المتعاقدان كالبلوغ والرشد والعقل ونحوها، أو محلّه العوضين كالمعلوميّه والماليه، وما يكون محلّه نفس المسبب كعدم الرؤيه والضرريه في البيع، إذ شرطيه هذه الأمور ودخالته في التأثير ممّا لا شبهه فيه ولا كلام، إلّا أنها أجنبيه عن مقام الدخل في السبب وهو العقد، إذ هو تامّ من حيث الأجزاء والشرائط فالنقص في ذلك ليس من ناحيه الاقتضاء في العقد، بل لأجل وجود المانع في التأثير لفقد شرطٍ من شرائط المسبب، إذ ليست الأسباب والعلل الشرعيه أقوى من الأسباب والعلل التكوينيّه، إذ قد يتفق ذلك في التكوينيّات حيث أنّ النار تام في عليتها للاطلاق والتأثير، إلّا أنه ربما تكون الرطوبه، أو عدم المحاذاه المعتره مانعتان عن التأثير فأوجبنا ذلك، فليس هذا قصوراً في سببيه السبب بل هو لأجل وجود المانع أو لانتفاء ما هو شرط للتأثير.

ثم إنّ الصحه على قسمين:

تاره: الصحه الفعليه أى ما كانت مؤثره بالفعل في تحقّق النقل والانتقال.

وأخرى: الصحه التأهليّه أى يصحّ على فرض انضمام أجزاء أخر أو شرائط أخر مثل الصحه اللازمه وجودها في الايجاب فهى ليست بصحه فعليّه بل تأهليّه،

أى لو انضم إليه القبول كان قابلاً للتأثير، فهذه الصحة معتبره فيه لا الصحة الفعلية، هذا بخلاف الصحة المتعلقة بالعقد حيث تكون صحته عباره عن تأثيره فى النقل فى الانتقال ان كان العقد تام السبب والشرائط لحصول ذلك، وإلا يكون من قبيل الايجاب الحامل للصحة التأهليه كعقد الصرف المتوقف تأثيره على القبض فى المجلس، أو عقد الفضولى المتوقف صحته على اجازة صاحب المال.

ثم المراد من الصحة المستقبله فى باب العقود هى التمامية المترقبه منها، وهو ليس إلا ترتب الأثر عليه فى قبال فاسده الذى يعنى عدم تماميته فى الوفاء بما هو الأثر المترقب منه، وعليه فاطلاق صحة العقد عباره عن تماميته من جميع الجهات ليرتب عليه النقل والانتقال، وهو المسمى بالصحة الفعلية التامه.

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه بطولها حينئذٍ إلى أصل البحث ونقول:

ولابد فى جريان أصاله الصحة والفساد فى العقود والايقاعات من معرفه ما يكون معروضاً للشك فى الصحة والفساد من السبب والمسبب، وذلك لا يمكن أن يحصل إلا بمعرفه منشأ الشك فى الصحة، وأن الشك لأجل فقد الشرائط الراجعه إلى السبب أو إلى المسبب، مع ملاحظه أن الشرط المشكوك فيه هل يعدّ من الشرائط العرفيه للسبب أو المسبب، أو من الشرائط الشرعيه لهما أو لأحدهما؟

١- فإن كان الشك فى الشرائط العرفيه لهما أو لأحدهما كالشك فى التوالى المعتبر عرفاً فى صحة العقد بين الايجاب والقبول، أو الشك فى وقوع العقد بلا ثمن، أو الشك فى ماله العوضين، أو فى تميز المتعاملين حيث أن الاخلال بأحد

هذه الأمور موجبٌ للاخلال بتحقق العقد عرفاً، ولو على القول بالأعم من الصحيح.

وإن شئت قلت: إنَّ أصله الصحة لا تجرى عند العقلاء إلاّ بعد احراز عنوان العمل عندهم، ومع الشك فيه لا مجرى لها، لأن مرجع الشك فيه هو الشك في مجرى أصله الصحة سواء كان متعلقه السبب أو المسبب.

٢- وأمّا إذا كان الشك في فقد الشرائط المعتبره شرعاً، الموجب للشك في صحة العقد وفساده، فالشك في وجود الشرائط المربوطه للعقد مثل التنجيز والعربيّه والماضويه - بناء على اعتبارهما شرعاً - والترتيب بين الايجاب والقبول، فإنّه في هذه الحاله تجرى أصله الصحة في هكذا عقد لأنه عقدٌ عرفي قد شك في صحته وفساده شرعاً، لاستقرار سيره العقلاء وبناءهم على ذلك، بل لا معنى لاستقرار طريقه العقلاء بما أنهم عقلاء على موضوع مع ملاحظه وجود القيود الشرعيه، لوضوح أن أصله الصحة تعدّ من الأصول العقلائيه السابقه على شريعته الاسلام، فجريانها فيها مما لا اشكال فيه.

٣- وأمّا إذا كان الشك في فقد الشرائط المعتبره شرعاً في المسبب وهو البيع، أى النقل والانتقال، كالشك في كون المبيع أو الثمن خمراً أو خنزيراً، أو الشك في بلوغ البائع أو المشتري، أو الشك في كون المعامله ربويه أو غرريه ونحوها، فلا اشكال عندنا من عدم جريان أصله الصحة في العقد بما هو عقد وبما هو سبب، لما عرفت من أن الصحة في العقد عباره عن تماميه العقد في نفسه من جهه السببيه والمؤثريه، وهذا مما يقطع به حتى مع القطع بعدم ترتب المسبب عليه،

فضلاً عن الشك فيه، فعلى فرض جريان أصاله الصحه فيه لا يُجدي ولا ينفع في اثبات صحه معامله ولا اثبات قابليه المسبب للتحقق ورفع الشك من جهه، حتى ولو قلنا بأن أصاله الصحه تعدّ من الأصول المحرزه، لأن غايه اقتضاها اثبات تماميه العقد في نفسه في السببيه للنقل والانتقال، لكنه لا يثبت قابليه المحل للتحقق كما لا يخفى.

نعم، يصحّ جريان أصاله الصحه في نفس المسبب وهو البيع، وترتيب آثار الصحه عليه بعد الفراغ عن كونه من جهه العرف محرزاً في عنوانه، لأنه بيع عرفي قد شك فيه لأجل الشك في أحد تلك الأمور من البلوغ أو الرشد أو العقل شرعاً أو الماليه الشرعيه وأمثال ذلك.

كما انه لا يفيد في اثبات صحه تلك الأمور من المسببات التمسك بالاطلاقات المتكفله للأسباب لا المسببات من دليل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بل لابدّ من التمسك بالأدله المتكفله للمسببات، مثل: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» وأمثال ذلك.

وبالجملة: من ذلك يظهر أنه لو كان الشك في الصحه والفساد راجعاً إلى الشك في فقد الشرط المعبر في السبب، وفقد الشرط المعبر في المسبب، فإنه لابد لا ثبات صحه معامله من اجراء أصاله الصحه تارة في السبب، وأخرى في المسبب، ولا يغني جريانها في أحدهما عن جريانها في الآخر، هذا.

٤- ولكن عمدته البحث في الشك في قابليه الفاعل أو المورد بعد الفراغ عن

احراز عنوانها عرفاً مثل البلوغ في التعاقد البايح، حيث إنه معتبرٌ في صحه العقد شرعاً لا عرفاً، لأن العرف يحكم بصحه معاملات الصبى المراهق المميّز بخلاف غير المميّز، أو مثل المالىه الشرعيه في المبيع والتمن شرعاً في مثل الخمر والخنزير، حيث أن العرف يرى المالىه فيهما دون الشرع، فهل يجرى فيها أصاله الصحه أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام:

ذهب المحقق والعلامة إلى عدم جريانها فيهما، بدعوى أنّ الحمل على الصحه إنّما هو فيما إذا كان الشك في الصحه الفعلية بعد احراز الصحه التأهليه، لا فيما إذا كان الشك في الصحه التأهليه، وتبعهما في ذلك جماعة كالمحقق النائيني والمحقق الخوئي، خلافاً لشيخنا الأنصاري قدس سره وتبعه جماعة مثل المحقق الخميني والبجنوردي والفيروزآبادي والبروجردى من دعوى جريان السيره وبناء العقلاء على ترتيب الآثار على المعاملات الصادره من الناس مع الشك في كون البائع مالكاً أو غاصباً مثلاً، أو كون المال خمراً أو خللاً وأمثال ذلك، وعليه فلا بأس أولاً بذكر أدله من ذهب إلى عدم الجريان:

### أدله القائلين بعدم جريان أصاله الصحه

١- قال المحقق النائيني قدس سره: (إنّ الدليل لصحه العقود في أصاله الصحه ليس سوى الاجماع، وليس لمعقده اطلاقاً ليعم جميع الصور، والقدر المتيقن منه ما إذا كان الشك في تأثير العقد للنقل والانتقال بعد الفراغ عن سلطنه التعاقد لايجاد

المعاملة (١)، وقابليه المعقود عليه للنقل والانتقال إنما يكون مأخوذاً في عقد وضع أصله الصحة، فلا تجرى إلا بعد احرازهما) انتهى كلامه.

وفيه: قد عرفت أولاً منه قيام اجماع غير ما هو الموجود في مطلق العمل الصادر، إذ ليس لنا اجماعان بل اجماع واحد في جميع الموارد.

وثانياً: لو سلمنا ذلك، فقد عرفت أيضاً بأنه ليس الدليل على حجية أصله الصحة منحصراً بالاجماع حتى يقال إنه لا يعم جميع الصور، بل الدليل هو السيره وبناء العقلاء والعسر والخرج، والاختلال اللازم من ترك هذا الأصل، ولا اشكال في وجود هذه الأمور في الشكوك المربوطه بقابليه الفاعل والموارد، كالشك في كون البائع مالكاً أم لا، أو المال مالاً شرعاً أم مما لا يملك شرعاً أم لا ونظائر ذلك.

٢- ما ذكره المحقق الخوئي قدس سره: حيث إنه بعد توضيح كون القابليه في الفاعل أو المورد تارة عرفيه وأخرى شرعيه، وذكر لكل واحدٍ منهما مثلاً قال:

(ولا يصح حمل كلام العلامة والمحقق الثاني على اعتبار احراز القابليه العرفيه فقط في الفاعل والمورد في جريان أصله الصحة، وذلك لأنهما مثلاً للشك في قابليه الفاعل بالشك في البلوغ، والترما بعدم جريان أصله الصحة فيما إذا شك في صحه عملٍ من جهه الشك في بلوغ العامل، ومن المعلوم أن اعتبار البلوغه.

١- من حيث نفسه ومن حيث المال المعقود عليه، وبعبارة أوضح أهليه العاقد لايجاد المعامله.



شرعى على ما ذكرناه، فلا بدّ فى جريان أصاله عدمهما من احراز القابليه العرفيه الشرعيه فى الفاعل والمورد.

ثم أضاف: والصحيح ما ذهب إليه لما ذكرناه سابقاً من أنه ليس لأصالة الصحة دليل لفظى يتمسك بعمومه واطلاقه، ولم يُحرز قيام السيره على ترتيب الآثار مع الشك فى القابليه، بل المحرز قيام السيره على عدم ترتيب الآثار معه، فإذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو، وشك فى أنه وكيلٌ عن عمرو أم لا، فهل يقدم العقلاء على الشراء واعطاء الثمن له والتصرف فى الدار، كلاً؟!!

وكذا إذا طلق زيدٌ زوجته عمرو مثلاً، فالسيره جاريه فى أمثال هذه الموارد - لما شك فيه فى القابليه - على عدم ترتيب الآثار، ولا أقلّ من الشك، وهو كان فى الحكم بعدم جريان أصاله الصحة لعدم الدليل عليها.

وأما ما ذكره الشيخ قدس سره من قيام السيره على ترتيب الآثار على المعاملات الصادره من الناس فى الأسواق، مع عدم احراز قابليه الفاعل، فهو وإن كان مسلماً، إلا أنه من جهه قاعده اليد، فإنه لولاها لما استقام للمسلمين سوق، فلا ربط بأصاله الصحة.

وإن شئت قلت: قابليه الفاعل فى الموارد المذكوره محرزه بقاعده اليد، لا أنّ أصاله الصحة جاريه مع عدم احراز القابليه، فالأمثله المذكوره خارجه عن محلّ الكلام، والمثال المطابق لمحلّ الكلام هو الذى ذكرناه ممّا ليس مورداً لقاعده اليد، وقد ذكرنا أنّ السيره قائمه فى مثله على عدم ترتيب الآثار، ولا أقلّ

من الشك، وهو كافٍ في المدعى، ولذا لو أنكر عمروٍ توكيل زيد في الطلاق في المثال الذي ذكرناه فانجرَّ الأمر إلى الترافع، يُحكم بفساد الطلاق، إلا أن تثبت الوكالة، ولو كانت أصاله الصحه جاريه في أمثال المقام لكان اثبات الفساد على عهده الزوج، فيحكم بصحه الطلاق إلا أن يثبت الزوج عدم التوكيل، وهو كما ترى) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الاشكال:

أولاً: لوضوح أن اجراء أصاله الصحه في أسواق المسلمين في الشكوك المتعلقة بالبلوغ أو الرشد أو المائيه الشرعيه مثل كونه خمراً أم لا- حُرّاً أم لا- مَمّاً لا- اشكال فيه، ولا ريب يعتبريه. وأما دعوى كون ذلك لقاعده اليد لا لأصاله الصحه أمرٌ عييب، لوضوح أن وجود قاعده اليد في بعض الموارد في جنب أصاله الصحه لا يوجب كون السيره والبناء على العمل مستنداً بخصوص قاعده اليد، إذ ربما يكون منشأ السيره والبناء وجود أصول متعدده عقلائيّه، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ وجود السيره والبناء قد يكون فيما لا يكون فيه قاعده اليد، مثل مورد الشك في الخمريه أو الحرّيّه وأمثال ذلك، حيث يعملون بأصاله الصحه ولا يعتنون باحتمال تلك الأمور، مع أنّ قاعده اليد غير مفيده في هذه.

وثالثاً: نجيب عن الأمثله التي ذكرها، فنقول إنّ الوكالة عن الغير ليس من ٧.

القيود الشرعية فقط في جواز بيع مال الغير، بل يحتمل قوياً أن يكون مما هو دخيل فيه عرفاً، لوضوح أنه لولا الوكالة لما تصرف أحدٌ في مال أحد، وهذه ثابته عند المسلم وغيره ممن لم يكن متديناً بسائر الأديان الالهيه، فعليه يحتمل أن يكون الوجه في عدم جريان أصاله الصحه في الشك في وكاله شخص من شخص في بيع ماله أو طلاق زوجته لأجل كون الشك من قبيل الشك في بيع بلا ثمن، وبيع ما لا مائته له عرفاً كحبه من الحنطه، حيث لا تجرى فيها أصاله الصحه لكونها شكاً في الموضوع لا في الشيء بعد احراز وجوده.

وأما تأييد كلامه بتقديم الحكم بفساد الطلاق في الترافع حتى تثبت الوكالة.

ففيه: أنه لا يكون مؤيداً، لأن اجراء أصاله الصحه يمكن أن يكون فيما إذا لم يقع مورد انكار صاحب المال، وأما مع الانكار منه، فيما أن انكاره مطابق لأصاله عدم الوكالة ومتفق مع الأصل، يقدم على قول مدعى الوكالة الموافق قوله لأصاله الصحه لولا انكار صاحب المال، ولأجل ذلك لم يقل أحد بكون الوكيل هو المنكر لأن قوله موافق للأصل وهو أصاله الصحه، بل يقال إنه مدع لا بد له من البينه، وليس هذا إلا لأجل أن هذا الأصل يكون هو الحاكم ما لم يدع صاحبه خلافه.

لا- يقال: فلم لا- يكون ذلك في قاعده اليد فيما إذا كان المال في يد شخص فادعى آخر أنه له، فإنه يقال له عليك بالبينه، ويكون ذو اليد محكوماً بالصحه لأجل قاعده اليد.

قلنا: لأن الأصل - وهو عدم كون المال للآخر - موافق لذى اليد مع قطع

النظر عن قاعده اليد، فهو منكرٌ ولا بدّ للآخر المدعى من اقامه البينه دون ذى اليد، وإلا لولا ذلك لما يلاحظ منكريته مع أصاله اليد حتى ينقض بهذا النقض.

وبالجملة: دعوى صحه جريان أصاله الصحه فى الشك فى قابليه الفاعل أو المورد - كما عليه الشيخ والمحقق الخمينى والبجنوردى والفيروز آبادى والبروجردى - قويه جداً.

والعجب منه أنه بعد الفراغ عما ذكرناه، ذيل رحمه الله كلامه بتنبيه قاصداً به بيان (أن المراد من الفاعل الذى اعتبرنا قابليته ليس هو العاقد الذى يصدر منه انشاء العقد، بل المراد منه فى البيع مثلاً هو مالك المبيع، فإنه هو الذى ينتقل منه المبيع وينتقل إليه الثمن، فلا- مانع من جريان أصاله الصحه فيما إذا شك فى صحه البيع من جهه الشك فى قابليه العاقد، لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً مع احراز قابليه المالك، ولا تجرى أصاله الصحه فى عكس هذه الصوره وهو ما إذا شك فى كون المالك قابلاً مع احراز قابليه العاقد) انتهى (١).

مع أنه يبقى سؤال الفرق بينهما، مع كون الشك فى كليهما شكاً فى قابليه الفاعل.

اللهم إلا أن يكون وجه الفرق عنده بأن البلوغ ليس قيداً وشرطاً للبيع والعقد لا شرعاً لا عرفاً بخلاف الملكيه حيث إنه قيدٌ للجواز شرعاً وعرفاً.

قلنا: إن كلامه هنا لا- يساعد مع ما ذكره فى أول البحث دفاعاً عن المحقق والعلامه، ومعتزلاً على من حمل كلامهما بعدم جريان أصاله الصحه فيما إذا كان ٩.

الشك في القابليه العرفيه فقط، فإنّ كلامهما بعدم الجريان كان في مثل الشك في البلوغ الذي هو قيد للجواز شرعاً وعرفاً، حيث لازم كلامه أنّ الشك في القابليه في أى شرط كان من الشرع أو العرف يوجب عدم جريان أصاله الصحه، فكيف قال هنا أن الأصل المذكور يجرى إذا كان الشك في قابليه العاقد وسلّمناه شرعاً. وعليه فلا يخلو كلامهما من تهافٍ في الجملة.

اللهم إلا أن يقصد بيان الفرق في الجريان وعدمه شرعاً وعرفاً بين صوره العقد والملكيه بأن يجرى في الشك في العقد ولو كان الشك في القابليه في الشرط شرعاً وعرفاً، وعدم جريانه في الملكيّه سواء كان الشك في الشرط الشرعي أو العرفي، وهذا التفصيل ممّا لا يظهر من كلام أحدٍ لولم نقل أنه خلاف الاجماع، لاتفاق الكلّ على عدم جريان أصاله الصحه في الشك في القابليه في الفاعل، إذا كان مدخليه الشروط عرفياً، راجع كلامهم تجد صدق مقالتنا.

خلاصه الكلام: الأقوى عندنا أنه إذا كان الشك في الشرط الشرعي بعد احراز الموضوع عرفاً، ولو على القول بالأعم من الصحيح، سواءً كان الشك في قابليه الفاعل أو المورد، تكون أصاله الصحه جاريه بلا اشكال، وقد عرفت أنّ البلوغ والماليه في الخمرية والحريه تعدّان من قبيل الشروط الشرعيه لا العرفيه، إذ العرف يرى العقد من غير البالغ عقداً، وكذا يجرى أصاله الصحه في ما لو شك في مالكيه الشخص لاحتمال كونه غصباً أو خمرأً أو حُرّاً وأمثال ذلك كما لا يخفى.

## فروع فقهيه مبتنيه على أصاله الصحه

الفرع الأول: فيما لو اختلف الضامن والمضمون في كون الضمان قبل البلوغ كما ادّعاها لضاامن، أو بعده حتّى يجب عليه الوفاء؟ قال العلامة في «القواعد»: (لا يصحّ ضمان الصبي ولو إذن له الولي، فإن اختلفا قُدّم قول قول الضامن لأصاله براءة الذمه وعدم البلوغ، وليس لمُدّعي الصحه أصلٌ يستند إليه، ولا ظاهرٌ يرجع إليه، بخلاف ما لو ادّعى شرطاً فاسداً لأن الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلاً) انتهى محلّ الحاجة ومثله قال في «التذكرة».

وقال المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»: في بحث الضمان في المسأله السابعه بعد حكمه بتقديم قول الضامن، قال:

(فإن قلت: للمضمون له أصاله الصحه في العقود، وظاهر حال البالغ أنه لا يتصرّف باطلاً.

قلنا: إنّ الأصل في العقود الصحه بعد استكمال أركانها ليتحقق وجود العقد، أمّا قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنّما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً) انتهى.

وفيه: أنك قد عرفت ضعف كلامها، لأنّ أصاله الصحه ليس لها مستندٌ إلاّ السيره ولزوم الاختلاف، ومن المعلوم أنّه يستلزم ذلك لو حكمنا بفساد معاملات الناس للشك في تلك الأمور، والعجب منهما أنهما حكماً بجريان أصاله الصحه

وحكما بصحة البيع فيما لو اختلف البائع والمشتري في البلوغ وعدمه، مع أنه لا وجه للفرق بين الموردين من جهة كون الشك في كليهما في قابلية الفاعل.

لا يقال: إن أصالة الصحة ولو كانت جارية في مثل الضمان، تكون معارضة مع أصالة عدم البلوغ فيتساقطان، والمرجع إلى أصل البراءة السليمة عن المعارض - هذا كما حُكي عن قطب الدين - فينتج صحه قول الضامن بدعوى العباده وعدم البلوغ.

لأننا نقول: لا- اشكال هنا أنه لو اثبتنا جريان أصالة الصحة في مثل الشك في قابلية الفاعل، يكون هذا الأصل مقدماً بصورة الحكومه أو الورود على أصالة عدم البلوغ وما شابهه، لأنه أصل عقلائي وهو كالأماره أو هو هي، فلا يمكن الحكم بتعارض الأصول معه، إذ يلزم اللغويه في ذلك، لأن أكثر موارد جريان أصالة الصحة هو كون أصل الفساد في قبالة، فلو قلنا بتقديم ذلك الأصل أو تعارضه لما يبقى له موردٌ يتكفل به. وعليه فمّا ادّعاه المحقق رحمه الله من أنّ أصالة الصحة إنما يجرى بعد استكمال أركان العقد صحيحه لا غبار عليها لكن إذا كان مستكملاً عرفاً لا شرعاً، وإلا يساوق مع نفس الصحة، فلا يبقى حينئذٍ شك حتى يتمسك به للحكم بالصحة.

وعليه، بناءً على هذا يحكم في الشك العارض على المشتري من أنه بالغ أم صغير، يحكم بالصحة وهذا الحكم ليس إلا لأجل ذلك.

لا يقال: لعله كان لأجل أن البائع البالغ لا يُقدم على البيع الفاسد وهو البيع

مع غير البالغ، فلأجله يحكم بأنه كان بالغاً.

لأننا نقول: لو كان هذا الظهور صحيحاً وحججه حتى في لازمه، أى يحكم بأن طرفه المقابل كان بالغاً أيضاً، فلم لا تقول بذلك في مثل الضمان أيضاً، حيث أن المضمون له كان بالغاً؟! والظاهر أنه لا يقول بقبول ضمان غير البالغ، فبذلك يحكم بتقديم قوله على ما قول الضامن.

نعم، أضاف الشيخ لكلام المحقق - بأن الظاهر إنما يتم مع استكمال الشرائط لا مطلقاً - مورداً آخر حيث قال في فرائده (١):

(فهو إنما يتم إذا كان الشك من جهه بلوغ الفاعل، ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحه فعله صحه فعل هذا الفاعل، كما لو شك في أن الأبراء أو الوصية هل صدر منه حال البلوغ أم قبله، دون ما لو كان له طرف مقابل، حيث أن اجراء حكم الظاهر في حق المقابل هو أنه لا يُقدم على شيء فاسد من حيث العوضيه، أو على عمل فاسد من جهه الفاعليه، فيستفاد منه أن البيع قد صدر عن البالغ، ووقع على شيء صحيح من حيث المالىه والملكيه، والضمنان كان من القسم الأول أى ليس له طرف مقابل حتى يحكم بالتمسك بمثل هذا الظاهر، إذا فرض وقوعه بغير إذن من المديون، ولا قبول من الغريم، لأنه حينئذ فعل واحد صدر من الضامن فقط، فلا ظهور حينئذ لفعل شخص آخر يستفاد منه كون الضامن بالغاًه.



فعلية لا يرد عليه ما ذكرناه قبله فينحصر الدليل في الحكم بالصحة على خصوص أصاله الصحة في فعل نفسه).

أقول: ما ذكره الشيخ رحمه الله حسن لو سلّمنا كون الظهور في حال المسلم أصلاً ودليلاً مستقلاً وراء أصاله الصحة، وأمّا لو أنكرنا ذلك وقلنا إنّه ليس لنا إلاّ أصلٌ واحد عقلائي يجري في كلّ الموارد، بلا فرق بين المسلم وغيره، والمتعبّد بالدين وغيره، فليس لنا إلاّ أصل واحد، فيرجع الكلام إلى أن هذا الأصل هل يجري فيما إذا شك في قابلية الفاعل أم لا؟ بلا فرق حينئذٍ بين الصورتين، يعنى بأن سواءً كان للشخص طرفاً آخر أم لم يكن.

مع أنّه لو سلّمنا كونهما أصلين مستقلين، يبقى حينئذٍ سؤال آخر، وهو أنّه بعد اجراء أصاله ظهور حال المسلم البالغ في أنه لا يُقدم على عملٍ فاسد، هل يوجب ذلك صحه عقده في حقّ نفسه وكونه بالغاً فقط، أو يُثبت حجيه بلوغ طرف المقابل أيضاً، لأنه لازمه، وهو مبنئ على كون هذا الظهور من الأصول حتى لا تكون مثبتاته حجّه، أو من الأمارات حتى يصحّ الأخذ بها.

الفرع الثاني: ومما ذكرنا في الفرع الأول يظهر حال الفرع الثاني، وهو ما لو كان اختلافهما باعتبار الشك في أحد العوضين من المالىة أو الملكيه، فهل يجري فيهما أصاله الصحة، ويحكم بصحه عقد من يدعى الصحة أم لا يحكم بالفساد؟

قال المحقّق: الجارى في المقام هو أصاله عدم وقوع العقد على العبد والخلّ، وقد عرفت من الشيخ ومنا جريان هذا الأصل هنا، لأجل وقيام السيره

وبناء العقلاء في حقّ نفس من يدّعي صحه، وأمّا التمسك بالظهور في الطرف المقابل فقد عرفت الاشكال فيه من عدم استقلاله أولاً واحتمال عدم حجّيته ثانياً في حقّ الآخر لو كان أصلاً، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: في اختلاف البايع والمشتري في الشرط الفاسد المفسد في العقد.

قال المحقّق الثاني: في باب الاجاره من «جامع المقاصد»: (لا شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعبره في القصد من الايجاب والقبول من الكاملين، وجريانها على العوضين المعبرين، ووقع الاختلاف في شرط مفسد، فالقول قول مدّعي الصحه بيمينه، لأنه الموافق للأصل، لأنّ الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحيح...) انتهى محلّ حاجه.

ومثله في كلام العلامة في «القواعد» بالنسبه إلى الظهور بقوله: (لأنّ الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلاً).

فأجاب عنهما الشيخ قدس سره بقوله: ثم إنّ تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس من باب تقديم مدّعي الصحه، بل لأنّ القول قول منكر الشرط، صحيحاً كان أو فاسداً لأصالة عدم الاشتراط، ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحه وإن كان مؤداه صحه العقد فيما كان الشرط المدّعي مفسداً، هذا ولا بدّ من التأمل والتتبع) انتهى كلامه (١).

ولكن التحقيق أن يقال: إنّ هذه الدعوى تتصور على وجوه - بعد فرض قبول كون شرط الفاسد مفسداً للعقد، وإلا لا ترتبط بصحه العقد وفساده - وهي: ٨.

الوجه الأول: بأن تكون الدعوى فى أصل الاشتراط بأن اشترط أمراً وشرطاً فاسداً كما لو ادعى أحدهما انه شرط فى العقد شرطاً مجهولاً يفسد العقد، وأنكر الآخر أصل الاشتراط، ففي هذه الصورة يصح القول بتقديم قول منكر أصل الاشتراط، لأن الأصل يوافق، فيقدم قول المنكر كما قاله الشيخ، فليس الوجه فى الحكم بالصحة هو أصالة الصحة، بل لأجل موافقه قوله لهذا الأصل.

أقول: هذا الحكم صحيحٌ لولم نقل بأن أصالة الصحة أصل عقلاى وأماره تجرى فى المسبب، فإذا جرت فيه يرفع الشك عن السبب، فلا يبقى حينئذٍ شك حتى يرجع إلى أصالة عدم الاشتراط.

هذا كما عن المحقق الخمينى قدس سره .

بل نحن نقول: لو قلنا بأنه أماره جاريه حتى فى نفس السبب، وحكم بأن العقد وقع صحيحاً، فليس فيه شرطٌ مفسد يكفى فى الحكم بالصحة، فلا نحتاج إلى اجراء أصالة عدم الاشتراط، لكن يبدو أن رأى الشيخ قدس سره فيه هو أن الملاك فى تقديم قول المنكر ليس هذا الأصل الذى يعدّ أماره، بل هو أصالة عدم الاشتراط الذى هو العلة فى تشخيص المنكر عن المدعى، لكنه أول الكلام.

الوجه الثانى: إذا ثبت ما ذكرناه فى الوجه الأول، ثبت فى الوجه الثانى أيضاً، وهو ما لو كان اختلافهما يرجع إلى الأقل والأكثر مع فرض كون أحدهما مستلزماً للبطلان، فيجرى فيه ما جرى فى سابقه لكن هذا بعد توافقهما فى أصل الاشتراط، ففي مثله لا مجال جريان كلام الشيخ رحمه الله من أن الأصل عدم الاشتراط،

لأن المفروض توافقهما على أصل الاشتراط واختلافهما في كون الشرط مفسدًا أم لا، فالأصل الذى يمكن أن يجعل الموافق منكراً ليس إلا- أصاله الصحه، لعدم وجود أصلٍ آخر، مع أنك قد عرفت أن أصل الصحه لو كان أصلاً عقلائياً جاريًا فى المسبب أو السبب قُدّم على سائر الأصول.

الوجه الثالث: ما لو كان اختلافهما فى الشرط الفاسد المفسد، مع فرض كونه مردداً بين المتباينين، كما لو ادعى أحدهما اشتراط خياطه الثوب المعلوم، والآخر اشتراط شُرب الخمر، فالمرجع هنا ليس إلا أصاله الصحه لجريان أصاله عدم الاشتراط فى كل واحدٍ مع الخصوصيه فى كلّ منهما، فيقع بينهما التعارض فيتساقطان، والمرجع إلى أصاله الصحه، أو يكون المرجع أصاله الصحه من دون جريان أصاله عدم الاشتراط، لأن أصل الاشتراط كان مورد توافقهما، وعليه فالأصل ليس إلا أصاله الصحه.

وخلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا أنّ كلام الشيخ رحمه الله ليس على اطلاقه بصحيح، بل يجرى فيما إذا كان الشك فى أصل الاشتراط وعدمه، ان لم نقدم أصاله الصحه على ذلك الأصل، لكونه أماره وأصلاً عقلائياً، كما لا يخفى.

### جريان الأصل فى الشك بعد وقوع العمل صحيحاً

الجهه السادسه: قد عرفت أن مورد جريان أصاله الصحه إنّما هو فيما إذا شك فى أن العمل الكذائى هل وجد صحيحاً أم فاسداً؟ فيجرى فيه الأصل ويحكم

بالصحة، دون ما لو كان الشك في ترتب الأثر على عملٍ أو فعل من جهة أخرى غير الفساد، إذ لا تجرى أصالة الصحة لرفع مثل هذا الشك، وهو كما لو شككنا في عروض البطلان على عملٍ بعد حدوثه صحيحاً، وهو مثل ما لو شككنا في صحة صلاتنا لأجل احتمال عروض الرياء المتأخر - بناء على القول بأن الرياء المتأخر أيضاً مبطل للعمل العبادي - فعند الشك في صحته لأجل هذا الشك، فإنه لا يمكن لرفعه التمسك بأصالة الصحة في مورد الشك بعد وقوع العمل صحيحاً، بل لا بد حينئذٍ في مثله من الرجوع إلى أصل آخر وقاعده أخرى من قواعد الأصول العملية. إذا عرفت الحكم في هذا المثال فإنه يمكن اجراء مثله في العقود والمعاملات، حيث أنه لو شككنا في صحة عقدٍ لأجل الشك في وجود شرطٍ من شرائط العقد أو المتعاقدين أو العوضين فيجوز فيه أصالة الصحة كما عرفت.

وأما لو شككنا في صحته لا لذلك، بل لأجل أنه علمنا بتحقق الإيجاب صحيحاً، ولكن شككنا في صحته لأجل الشك في تعقبه بالقبول وعدمه، أو علمنا بوقوع العقد الفضولي ونقطع بصحته من جهته، إلا أنه نشك في صحته لأجل أنه لا يدري هل تعقبه اجازته صاحب المال أم لا ليقع فاسداً.

قيل: إنه لا معنى لجريان أصالة الصحة هنا، لأن الشك لا يكون في فساد العقد أو فساد الإيجاب، بل كان الشك في تحقق الجزء المتمم له، إذ ليس القبول من شرائط صحة الإيجاب حتى يكون الشك في صحته، وكذلك في العقد الفضولي حيث أن الاجازة ليست شرطاً لصحة العقد، لأن العقد بلا اجازة كان صحيحاً، بل

هو شرطٌ في ترتب آثار الصحة عليه وهو النقل، فتكون الاجازة من متمامات أسباب النقل، كما هو الحال في التقابض في بيع الصرف والسلم حيث أنه ليس من شرائط صحة العقد، بل منه شرائط نفوذه وترتيب الآثار - وهو النقل والانتقال - عليه.

بل وكذا ألحق به المحقق الخميني ما لو شك في صحة عقد لأجل الشك في بلوغ أحد المتعاملين، وقلنا على الفرض بعدم جريان أصله الصحة في الشك في قابلية الفاعل، وأردنا اثبات صحته من خلال جريان أصله الصحة في طرفه المقابل الذي نقطع بكونه بالغاً، بأن يقال إن صحة فعل البالغ تستلزم صحة فعل طرفه المقابل كما صرح به الشيخ رحمه الله .

قال المحقق الخميني قدس سره : في معرض اشكاله على الشيخ قدس سره : (بأن اجراء هذا الأصل في الطرف المقابل لاثبات صحة العقد من جهة الشك في بلوغ الآخر - لأن ظاهر حال المسلم أو الفاعل البالغ عدم التصرف الباطل واللغو - لو ينفع في ترتب الأثر الفعلي كما أفاده قدس سره ، فإن لازمه أن يلتزم بذلك في مثل الشك في أصل الإيجاب مع احراز القبول، فإن القبول بلا إيجاب أيضاً لغو، فإذا لم ينفع جريانها في صدور الفعل من فاعل آخر، لا ينفع في اثبات صحة فعل فاعل آخر كما لا يخفى).

قيل: ويلحق بهذه الموارد بيع الوقف وبيع الراهن العين المرهونه لو شكنا في الأول انه هل صدر مع المسوّغ لبيعه أم لا، فقد قال الشيخ رحمه الله في فرائده: (وأولى بعدم الجريان - أصله الصحة - ما لو كان العقد في نفسه لو حُلّي وطبعه مبيّياً على الفساد، بحيث يكون المصحح طارياً عليه، كما ادّعى بايع الوقف وجود المصحح

له، وكذا الراهن، أو المشتري من الفضولى إجازة المرتهن والمالك، ومما يتفرع على ذلك أيضاً أنه لو اختلف المرتهن الآذن فى بيع الرهن والراهن البايح له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه فى تقدم الرجوع على البيع فىفسد، أو تأخره فىصَح... إلى آخر كلامه.

أقول: ولكن بعد التأمل والدقّه قد يمكن المناقشه فى بعض هذه الأمثله لولا كلّها وجلّها، وقد استفدنا فى ايراد هذه المناقشه من كلام المحقق الخمينى فى مثل بيع الوقف، ومن كلام العلّامه البجنوردى فى غيره مثل بيع الصرف والسلم والفضولى وغيرهما وإن اضطرب كلامه لاحقاً، ثم قال بوجوب التأميل والدقّه فى المسأله كما عن البروجردى فى «نهايه الأفكار» أيضاً، وعليه فلا بأس بذكر الأمثله فرداً فرداً والمناقشه فيها:

١- فأما بيع الوقف: فقد قال: (إنّ العين الموقوفه وان كانت بطبعها الأولى ممنوعه من البيع، إلا أن الشك فى الصحه والفساد يرجع إلى الشك فى أن المورد كان قابلاً للبيع بوجود المسوّغ أم لا، ومعلوم أن المسوّغ لا تعدّ من مقومات بيعه عرفاً، بل هو من مقوماته شرعاً، فالبيع المتعلق بالعين الموقوفه بيع عرفاً قطعاً، فيشك أنه بيع شرعى أم لا-؟ فأصالة الصحه يحكم بأنه بيع صحيح مثل الحكم بالصحه عند الشك فى صحه البيع المتعلق بالعبد أو الحرّ، إذ لا فرق فى الشك فى الصحه بأن يكون الشك فى مورده قابلاً- بالذات للبيع أو بالعرض، مثل أن لا يعلم أنّ هذه الأمه صارت أم ولد حتى لا يجوز بيعها، أم لا، إذ بيع الوقف المشكوك

يكون من قبيل الشك في بيع أم الولد.

وعليه، فلو شك في صحة بيع الناظر أو الحاكم بل الموقوف عليهم، فلا بأس بأخذ أصاله الصحة في فعلهم، والحكم بنفوذ البيع في حقهم، خصوصاً إذا سلمنا بأن أصل ظهور حال المسلم أصلٌ مستقل يختلف عن أصاله الصحة.

وما ادّعه السيد رحمه الله في «ملحقات العروه» بأن يده في الحقيقة يدٌ وقفٍ المفروض عدم جواز بيعه، فيده إنما تفيدها الصحة إذا كان الشك في كيفية التصرفات التي هي مقتضى الوقف، لا في مثل البيع الذي هو مناف ومبطل له، فهي نظير يد الودعي التي لا تنفع إلا في الحفظ لا في البيع، فإذا ادّعى الوكالة احتاج إلى الإثبات، وأن يد الأمانة حكمها يد الوكالة، وإلا فالأصل بقائها على ما كنت عليه) انتهى ملخصاً.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأن كون يده كيد الودعي مما لا محصل له، لوضوح أنّ يد الودعي يد أمانة لحفظ مال الغير، بحيث ليس له حق التصرف فيه بأي وجه كان ولا مسوّغ له، هذا بخلاف اليد على الوقف حيث أنه يد على المال بتمام خصوصياتها، وهو حفظ الوقف مادام لم يعرض عليه المسوّغ، ويبيعه إذا عرّض له ذلك، وكان هذا العمل أيضاً من وظيفة الناظر والحاكم والمتولّي المنصوص عليه أو العام، فكون يدهم يد الوقف:

إن أريد منه يد الوقف بمعنى حفظه مطلقاً حتى مع المسوّغ، فهو مصادره على المطلوب.



وإن اريد منه أنه يد الوقف، أى يد الحفظ للعين الموقوفه مادام لم يعرض لها المسوّغ، فهو غير مفيدٍ لاثبات المطلوب.

وبالجملة: ظهر أنّ مدار الشك في بيع الوقف يدور حول الصحه والفساد، أى لا يدري هل بيعه صحيح إن كان له مسوّغ، أو فاسد في غيره، فمورد يعدّ من موارد جريان أصاله الصحه، لا أن يكون مداره الشك في الصحه التأهليه والفعليه كالشك في صحه الايجاب لأجل الشك في تعقّبه بالقول، حيث قيل بعدم جريان أصاله الصحه، فيه لكونه شكاً في الصحه الفعليه بعد العلم واليقين بوجود الصحه التأهليه في الايجاب.

إن قلت: إنّ الشك في صحه بيعه وعدمه مسبّب عن الشك في عروض المسوّغ، فأصاله عدم عروضه الواقع في رتبه السبب يرفع الشك عن جواز بيعه الواقع في رتبه المسبّب.

قلت: لو سلّمنا ذلك فإنّه ليس إلّا لأجل رفع الشك عن موضوع صحه البيع، فهو يكون من قبيل عدم بقاء موضوع لأصاله الصحه لا لعدم مورد في حقّه، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ ذلك صحيح لو قلنا بأن أصاله الصحه تعدّ من الأصول العمليه، وإلّا إن قلنا بأنه من الأمارات أو من الأصول المحرزه العقلانيه - التى لو لم يعمل بها لاستلزم اللغويه في جعلها، لعدم وجود مورد فيها لم يكن فيه أصل العدم والاستصحاب، فحينئذ يصحّ أن يقال إنّ «لولاها لما قام للمسلمين سوق» - لكانت حينئذ أصاله الصحه مقدّمه على ذلك الأصل الجارى في السبب، كما لا يخفى.

وعليه، فالأقوى عندنا صحّه جريان أصاله الصحه فى بيع الوقف، خصوصاً إذا كان البيع صادراً عن الحاكم الشرعى الناظر عليه.

٢- أياً بيع الرهن من الراهن، وبيع الفضولى من العاقد غير المالك: وذلك عند الشك فى صحه بيعه، لأجل أنه لا يدري هل كان مع اجازة المالك واجازه صاحب الحقّ وهو المرتهن ليصحّ أم لا؟

اثبات صحّه اجراء أصاله الصحه وعدمها منوطتان على أنّ الاجازة فى الموردين هل هو دخيلٌ فى صحه العقد والبيع أو فى حقّ لزومه أم لا؟

فإن قلنا بالثانى لا الأول كما هو الظاهر، لوضوح أنّ الاجازة لا يبدّل العقد الفاسد إلى عقد صحيح، بل يجعله نافذاً من حيث اللزوم، أى يجوز لصاحب المال الامضاء والردّ، فإن أمضى العقد أصبح العقد الصحيح لازماً وإن ردّ بطل إذا كان صحيحاً، فالامضاء بمفرده لا يجعل العقد الفاسد صحيحاً، فعلمه عدم جريان أصاله الصحه فى العقد ليس لقصورٍ فى الأصل، بل لأجل أنه ليس بفساد وليس له الشك فى فساده بل الشك فى لزومه خصوصاً على القول بالكشف الحقيقى أو الحكمى حيث تكون ملكيه المال من زمان العقد، غايه الأمر الملكيه تكون متزلزله، فلامعنى حينئذٍ للتمسك بأصاله الصحه لاثبات صحته.

وإن أريد اثبات لزومه، فهو خارجٌ عن مفاد هذا الأصل، بل وهكذا على القول بالنقل أيضاً، فالعلمه فى الخروج ليس تخصيصاً بل تخصصاً باعتبار أن الاجازة محققٌ للنقل والانتقال، نعم يصح التمسك بهذا الأصل كما سيأتى تقرّبه.

٣- بيع الصرف والسلم: ما ذكرناه في العقدین السابقین جار فی هذا البیع أيضاً أن جعلنا التقابض فی المجلس شرطاً للزوم لا للصحة، وأما إن قلنا بأنه شرط فی الصحة، فنشك حينئذٍ فی أنه هل قبض حتى یكون بیعه صحیحاً أم لم یقبض لیكون فاسداً؟ فلا بأس للتمسك بأصالة الصحة والحكم بصحته، خصوصاً إذ أجرینا الأصل فی المسبب لا فی السبب، أى أجریناه فی أصل النقل والانتقال بناءً علی أن معنى الصحة هو الصحة فی كل شیء بحسبه، ففی المسبب لیس معنى صحته إلا حصول الأثر وهو النقل والانتقال، فلو التزمنا بأن القبض فی المجلس شرط لحصول هذا النقل، فلا یبعد دعوی صحة التمسك بأصالة الصحة فی المسبب، والحكم بأن البیع وقع تاماً منشأً للأثر، فإذا قلنا بأن هذا الأصل أماره أو أصل عقلائى مقدم علی الأصل الجارى فی السبب أو علی سائر الأصول، فیحكم بصحة المعامله المشكوكه من حیث حصول النقل والانتقال.

أقول: ومما ذكرنا یظهر لك الحال بالنسبه إلى الايجاب والقبول، إذا شك فی تعقبه بما هو مقابله، حیث أن الشك فیه لیس إلا فی وجود ما هو مقوم للعقد، أى العقد لا یحصل إلا باحراز كلا جزئیه، فإن الشك فی وجود أحدهما یوجب الشك فی أصل وجود العقد وتحققه، وقد عرفت سابقاً أن أصالة الصحة إنما تجرى فی المقطوع وجوده والمشكوك فی صحته وفساده، لا ما یكون الشك فی أصل وجوده. هذا إن أريد اجراء الأصل فی أصل العقد.

وإن أريد اجرائه فی نفس الايجاب، فهذا لا اشكال فی وجوده وفی صحته،

فلا شك فيه حتى نرجع إلى أصله الصّحّه، ولذلك قالوا بأنّه لا مورد للتمسك بهذا الأصل في مثله.

وبالجمله: ظهر من جميع ما حقّقناه أنّه لا- قصور في اجراء أصله الصّحّه فيما يكون الشك في الصّحّه، لأجل الشك في قابليه الفاعل إن كان أصل وجوده محرزاً عرفاً، وشك في صحته شرعاً، أو فيما يكون الشك في قابليه المورد بعد احراز وجوده عرفاً، وكان الشك في صحته شرعاً، وهذا ما توضّئنا إليه في هذا الفرع مخالفين بذلك بعض الأعلام كالمحقّق النائيني والخوئي وغيرهما.

### جريان الأصل عند الشك في صحه ما سيوجد لاحقاً

الجهه السابعه: قد عرفت أنّ مورد جريان أصله الصّحّه ليس إلاّ بعد الفراغ عن احراز أصل وجود العمل في الخارج، ثم الشك في صحته وفساده، حيث تجرى في هذه الحاله أصله الصّحّه، وأمّا إذا شك في الصّحّه والفساد في شيء سيوجد لاحقاً، فيقع البحث في أنّه هل يجرى فيه أصله الصّحّه أم لا؟

ادّعى المحقق البجنوردى في «القواعد الفقهيّه» عدم جريانه حيث قال: (وأمّا قبل وجوده فلا معنى لأن يقال إنّ ما يريد أن يأتي به صحيح وتام ويترتب عليه الأثر، فلو شك في أثناء عمل شخص أن ما يأتي به هل هو صحيح أم لا، لا مورد لجريان أصله الصّحّه، وليس بناء العقلاء على الحكم بالصّحّه وترتيب آثارهما عليه قبل وجود الشيء في وعاء وجوده، فلو أراد رجل أن يصلّي على

الميت أو يغسله أو أراد أن يحجّ، فاجراء أصاله الصحه قبل وجود هذه المذكورات فيها لا يخلو عن غرابه.

وكذلك فى أثناء العمل، مثلاً لو دخل شخصٌ فى احرام عمره الحجّ والتمتع، فالحكم بصحه عمرته وحجّه بمحض دخوله فى الاحرام من باب أصاله الصحه لا صحه فيه.

نعم، بالنسبه إلى تلك القطعه التى أتى بها، يمكن أن يقال إنّها صحيحه من باب بناء العقلاء أو التعبد، وأمّا بالنسبه إلى مجموع العمل الذى لم يأت به بعد، كيف يمكن أن يقال إنّ المأتى به موافق للمأوريه.

فالحقّ أن موطن جريان أصاله الصحه هو بعد وجود العمل والفراغ.

إلى أن قال: وأمّا مسأله أحكام الميت التى هى واجبات كغسله وكفنه ودفنه والصلاه عليه، وعدم اعتناء من رأى أنّ شخصاً يشتغل بهذه الأعمال باحتمال وقوع خلل فيها أو عدم اتمامها، فليس من جهه جريان أصاله الصحه فى الأثناء كما توهم، بل:

إمّا من جهه الاطمينان بأنّه يتمّها ولا يتركها كما هو الغالب.

أو من جهه استصحاب البقاء على الاشتغال بذلك العمل إلى اتمامه، وبعد الفراغ عن العمل إذا شك فى صحته وفساده يجرى فيه أصاله الصحه) انتهى كلامه (١). ٢.

قال المحقق الخميني قدس سره في رسائله: والذي يظهر من كلامه مخالفته له:

(الأمر الخامس: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ جريان أصاله الصحه إنّما هو بعد احراز نفس العمل، لأنّ الشك في صحّه الشيء وفساده فرع وجوده لا- أقول إنّ جريانها موقوف على الفراغ من العمل، لأنها جاريه في أثنائها بل وقبله لو كان منشأً للأثر إذا علم أنه سيوجد وشك في ايجاده في موطنه صحيحاً أو فاسداً)<sup>(١)</sup> انتهى محل الحاجه.

أقول: أن دليل حجيه أصاله الصحه ليس إلّا- مثل أدله بناء العقلاء أو الاجماع أو لزوم الاختلال حيث لم يكن شيئاً منها دليلاً لفظياً يؤخذ باطلاقه أو عمومه، فإذا كان الأمر كذلك فإنّه لا بدّ لاثبات حجيه أصاله الصحه من إحراز شيء من الثلاث، فعند الشك في وجود الحجّيه لأجل الشك في وجود أحد هذه الثلاثه، فإنّ هذا الشك يساوق عدم الحجّيه، فلا اشكال في وجودها لما مضى من العمل، بل وكذا لما يأتي به لاحقاً من الأجزاء.

وأما العله فيما نشاهد من الحكم بصحه العمل الذي بيد صاحبه، فإنّه ليس لأجل بناء العقلاء على صحّه جميع الأجزاء ومجموعها برغم أن المكلف لم يتفرع من اتيان جميعها ولم يأت بها بعد، بل كان لأجل أن بناء كلّ فاعل عاقل هو الاتيان بجميع العمل صحيحاً، وهذا البناء من كل أحد موجودٌ منذ بدايه كلّ عمل،<sup>٢</sup>.

ففى مثله يجرى أصاله الصحه، والمراد منها بناء العقلاء على أن من شرع بعمل ليرتب عليه الأثر فهو يحاول اتيانه على النحو الصحيح التام، وهذا المعنى يكون موطناً لهذا الأصل، ووجه جريانه فيه صدق الشك على شىء بعد وجوده، وهو عبارته عن البناء فى كل عملٍ على اتيانه صحيحاً، فليس هذا إلا شكاً بعد احراز وجود موطنه.

نعم، لا يجرى ذلك فيما سيأتى من المورد الذى لم يكن قد تحقق شىءٌ منه لا نفس العمل ولا بعض اجزائه، فإنه معنى لاجراء هذا الأصل فيه، بل لو شك أيضاً كان مقتضاه عدم الحجية كما سبق بيانه.

### الآثار المترتبة على جريان الأصل يختص بالعقلى أم بغيره

الوجه الثامنه: فى أن ما يترتب على أصاله الصحه، هل هو الأثر الصحيح لذلك الشىء بلا واسطه، أو يترتب عليه ذلك الأثر وجميع لوازمه الشرعيه والعقليه والعاديه؟ فيه وجهان بل قولان.

أقول: البحث المطروح فى المقام قرّبه بعض الاعلام بقوله: هل أصاله الصحه من الأصول أو من الأمارات؟ فإن اعتبرناها من القسم الثانى تكون حجّه فى جميع آثاره، بخلاف ما لو اعتبرناها من الأصول حيث لا يترتب عليها إلا الآثار الشرعيه بلا واسطه، بلا فرق فى ذلك بين كونه من الأصول المحرزه أو غير المحرزه.

ثم إنّ هذا النزاع إنّما يفيد عند من يفرّق بين الأمارات والأصول فى حجيه

مثبتاتها وعدم حجيتها، وإلا عند من يقول بعدم حجته المثبتات مطلقاً كالمحقق الخوئي قدس سره مثلاً حيث يقول بعدم حجيتها إلا في الإخبار فلا أثر عنده لهذا البحث كما لا يخفى، وعليه فلا بأس أولاً بالتعرض لكلام الشيخ قدس سره هنا، قال:

(الخامس: أن الثابت من القاعده المذكوره الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعيه المترتبه على العمل الصحيح، أما ما يلزم الصحه من الأمور الخارجيه عن حقيقه الصحيح، فلا دليل على ترتبها عليه، فلو شك في أن الشرط الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير، أو بعين من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج العين من تركته، بل يحكم بصره الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البايع لأصالة عدمه. وهذا نظير ما ذكرنا سابقاً من أنه لو شك في صلاه العصر أنه صلى الظهر أم لا، أنه يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاه العصر، لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب عليه اتيانه ثانياً، إلا أن يجرى قاعده الشك في الشيء بعد التجاوز عنه) انتهى محل الحاجه (١).

أورد عليه المحقق النائيني في فوائده (٢): فقال بعد نقل كلام الشيخ في الجملة: (إنه لا يجرى في المثال - مقصوده الشك في الشراء - أصالة الصحه في الشراء، للشك في قابليته للانتقال، وقد عرفت أنه مع الشك في قابليته العوضين ٦.

١- فرائد الأصول: ٤٢٠.

٢- فرائد الأصول: ج ٤ / ٦٦٦.



للانتقال لا تجرى أصاله الصحه.

مضافاً إلى أنه لا معنى للحكم بصحه الشراء مع القول بعدم انتقال شيء من تركه المشتري إلى البائع، فإنه:

إما أن نقول بانتقال المبيع من البائع إلى المشتري وإما أن لا نقول بذلك.

فعلى الأول: يلزم الحكم بدخول المبيع في ملك المشتري من دون أن يدخل في ملك البائع ما يقابله من الثمن، وهو كماترى.

وعلى الثانى: لا- أثر لأصاله الصحه فى شرائه، لأن كلاً من الثمن والمثمن بعد باقٍ على ملك مالكة فأى أثر يترتب على أصاله صحه الشراء؟!

فالانصاف أن ما أفاده الشيخ بما لا يستقيم.

نعم، لا اشكال فيما أفاده فى عنوان الأمر الخامس، وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار مثبتات أصاله الصحه، ولا اشكال فيه بناء على كونها من الأصول العمليه) انتهى محل الحاجه.

ولكن أورد على كلامه أولاً: دعوى كون الشك فى الشراء شكاً فى قابليه العوضين، وعليه فلا يجرى فيه أصاله الصحه، ولذا يحكم من خلال التمسك بأصاله عدم الانتقال، يعدّ اشكالاً مبنائياً لما قد عرفت منّا تبعاً للشيخ وغيره صحّه جريان أصاله الصحه فى الشك فى القابليه فاعلاً ومورداً كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ هذا الاشكال لا- يجرى فى المنظر عليه، وهو كونه فى صلاه العصر، ويشك فى اتيان شرط صحته، فإنه يجرى فيه أصاله الصحه قطعاً، ومع ذلك

حَكَمَ بمقتضى أصاله عدم الاتيان لأصل فعل الظهر، مع حكمه بالصحة لصلاه العصر، مع أنّ التنافى المتوهم أيضاً يجرى هنا، لأن مقتضى الحكم باتيان الظهر من خلال هذا الأصل تحصيلاً للشرط هو عدم اتيانه ثانياً، ومقتضى أصاله عدم الاتيان هو انتفاء الشرط وبطلان صلاه العصر، وهما لا يجتمعان.

وثالثاً: أنّ التنافى الذى يظهر من كلام النائنى قدس سره بتقريب قيام العلم الاجمالى بكذب أحد الأصلين: من أصاله الصحة، وأصاله عدم انتقال شىء من أعيان ماله، فيتعارضان ويتساقطان بالتعارض، فكيف يمكن الجمع بينهما والعمل بهما كما عن الشيخ قدس سره !؟

قيل فى جوابه: إنّ التنافى الذى فيه محذورٌ هو الحكمين المتنافيين الواقعيين، لا التنافى بين الواقعى والظاهرى، إذ كثيراً ما نشاهد مثل هذا التنافى بينهما بل حتى التنافى بين الظاهرين فى مدلولهما الالتزامى أيضاً كثيراً موجود، مثل تحصيل الوضوء بالماء المشكوك المحكوم بطهاره البدن، المستلزم طهاره الماء من جهته والمستلزم الحكم ببقاء الحدث المستلزم كون الماء نجساً من جهه أخرى، فيحكمون بمقتضى هذين الأصلين كما هو مذكور فى الرسائل العمليه، والمقام أيضاً من هذا القبيل، حيث أنّ مقتضى أصاله الصحة فى الشراء هو الحكم بصحته المستلزم حصول الانتقال فى الاعيان، ومن جهه أخرى مقتضى أصاله عدم الانتقال عدم صحه المعامله لبقاء المال فى ملكه، وهما متنافيان. لكن التنافى ليس بين الحكمين الواقعيين إذ بينهما فى الواقع كمال الملائمه، بل التنافى هنا واقع

بين الواقع بعدم صحه المعامله احتمالاً- مع حكم الأصل بصحتها، وكذا بين الحكم بعدم الانتقال ظاهراً مع احتمال حصول الانتقال واقعاً، ولا بأس به كما هو الحال في نظائره في سائر الأصول كما عرفت في مثال الموضوع.

نعم، لازم الحكم بصحه المعامله هو انتقال المبيع في مال المشتري، ولازم أصل عدم الانتقال هو بقاء الثمن على ملكه، فإن كان حياً يعلم المشتري اجمالاً أنّ التصرف فيهما تصرفٌ في مال الغير إما الثمن أو المثل، وان كان ميتاً يعلم ورثته أنّ تصرفهم في جميع التركة يستلزم ذلك، وهذا أمر آخر يلزم فيه الحكم بالاحتياط بالاجتناب عنهما، لكونه من باب الشبهه المحصوره في أطراف المعلوم بالاجمال، فلا يجوز التصرف إلى حين أن يصطلحا مع الباع ويتفقا على أحد الأمرين من المعامله أو فسخها، ويتّضح الحال كما التزم بذلك المحقق الهمداني قدس سره في حاشيه على الرسائل، لكنه أمرٌ آخر غير مرتبط بمسأله أصله الصحه ومقتضاها.

وعليه، فما ذكره الشيخ قدس سره متين ولا استغراب في كلامه.

أقول: ولكن الدقّه والتأمل في المقام ربما يستلزم القول بمقاله المحقق النائيني رحمه الله حيث فرّق بين اجراء أصله الصحه في عملٍ وبين لوازمه العقليه في عدم الحجّيه، مثل ما لو اقتدى شخصاً بأحدٍ لا يدري أنه متطهر أم لا فإنّ أصله الصحه تحكم بأنّ صلاته صحيحه فيصحّ اقتدائه به، ولكن هذا لا يثبت كونه متطهراً لو اقتضى الأصل عدمها، كما لو دلّ استصحاب على وجود الحدّث لو كان له أثر

حيث يقضى بوجوب اعاده صلاته وعدم سقوط تكليفه، فيجب عليه تحصيل الوضوء والغسل واعاده الصلاه لأجل أن مثبتات هذا الأصل ليست بحجه، وهذا بخلاف ما نحن فيه من اجراء أصاله الصحه فى شراء المشتري، حيث أنّ أصاله الصحه لم تكن جاريه لخصوص الشراء بدون البيع، بل هذا الأصل متوجه إلى أصل المعامله والمبادل، يعنى يحكم بأنّ النقل والانتقال والبيع والشراء وقع صحيحاً، فإذا كان المدلول المطابقى لأصاله الصحه هو طرفى المعامله لا خصوص الشراء فى ناحيه المشتري، ليكون البيع فى ناحيه البايع مدلوله الالتزامى حتى يقال بأنّ الأصل حجّه فى مدلوله المطابقى دون الالتزامى، وهذا يستلزم الأصل المثبت بل الأصل جارٍ فى أصل البيع المرتبط بالطرفين.

فبناء على هذا التقريب لا يبعد صحه دعوى المحقّق النائينى بأنّ اجراء أصاله الصحه فى الشراء يوجب الحكم بانتقال عينٍ من أعيان ماله إلى البايع، فلا بدّ من الاحتياط فيه حتى يتعيّن أو يتصالحا عليه، وهذا يتحقق بمقتضى أصاله الصحه ولا يكون خارجاً عن المسأله غير مرتبطٍ بها كما ادّعاها المحقّق الخمينى والبجنوردى والبروجردى قدس سرهم، فلازم كلامنا أنه لو سلّمنا عدم حجيّه مثبتات أصاله الصحه الموجهه لما ذكرنا من صحه الاقتداء ولزوم تحصيل الطهاره واعاده الصلاه، لكن هذا لا يوجب هنا صحه اجراء أصاله عدم الانتقال كما قاله الشيخ قدس سره، وهذا أمرٌ حقيق أن يتوجّه إليه.

هذا ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ أصاله الصحه هنا لم تتعلّق بالجامع

حتى يقال بهذه المقالة، بل الموجود هنا اثنان من هذا الأصل: أحدهما لشراء المشتري والآخر لبيع البايع، وأحد الأصلين لا يتكفّل إلاّ صحه ما هو مورد نفسه من المشتري فقط من حيث المال، فلا بأس حينئذٍ من الحكم ظاهراً بانتقال المبيع من البايع إلى ملك المشتري من دون أن يخرج عن ملك المشتري شيئاً ظاهراً بواسطة أصاله عدم الانتقال، وإن كان في الواقع ليس الأمر كذلك، يعنى إن كان قد انتقل المبيع من أحدهما يكون قد انتقل المال والثلث من الآخر قطعاً، ولأجل ذلك حكمنا بوجوب الاجتناب عن كلا الطرفين للعلم الاجمالي بخروج أحدهما عن ملكه من الثمن إن كان الشراء صحيحاً، أو المبيع إن كان الشراء فاسداً كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أن استدلال الشيخ رحمه الله هو الصحيح خلافاً لمن عارضه.

هذا تمام الكلام في المثال الأوّل من كلام الشيخ من تمثيله بصلاه العصر لو شك في شرطها.

أقول: نقل الشيخ كلاماً عن العلامة مشتملاً على مثالين آخرين:

أحدهما: ما قاله العلامة في «القواعد» بأنه: (قال آجرتك كلّ شهر بدرهم من غير تعيين فقال بل سنه بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظراً، فإن قدّمنا قول المالك فالأقوى صحه العقد في الشهر الأوّل هنا).

وثانيهما: وكذا الاشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجره مدّه معلومه أو عوضاً معيناً وأنكر المالك التعيين فيهما، فالأقوى التقديم فيما لا يتضمّن

دعوى) انتهى (١).

فلا بأس بذكر كل واحدٍ من الفرعين برأسه حتى يتضح وجه استشهاد الشيخ بكلامه، فنقول:

أمَّا الفرع الأول: ففي «جامع المقاصد» وجه كلام العلامة في تقديم قول المستأجر بقوله: (إنَّ المستأجر لَمَّا كان يدعى صحه عقد الاجاره لأنَّ بناء العلامة على بطلان اجاره كلِّ شهرٍ بدرهم من حيث جهاله مدّه الاجاره، فكان القول قول المستأجر لموافق قوله لأصالة صحه، ولكن لَمَّا كان أصاله الصحه لا تثبت وقوع العقد على السنّه، لأنَّ أصاله الصحه في عقد الإجاره إنّما تجرى بعد احراز مدّه الاجاره التي هي ركن في عقد الاجاره كالعوضين في عقد البيع، فصار ذلك منشأ توقف العلامة في تقديم قول المستأجر) انتهى محل الحاجه.

بل قد يظهر عن المحقق النائيني الناقل لهذا الكلام عن المحقق الثاني قبول كلام المحقق باعتبار أنّ منشأ التوقف والنظر هو عدم كون أصاله الصحه جاريه في المورد لأنَّ الشك في قابليه المورد وفي مثله لا- يجرى الأصل المذكور. لكنه يتراجع عنه بعد ذلك.

يرد على كلام النائيني أولاً: بأنه إذا كان الملاك في وجه النظر هو ما ذكرتم فلم استشهد الشيخ بكلام العلامة هنا بل حتى في الفرع الأول كما اعترفتم بذلك، ٧.

١- هذا على حسب نقل المحقق النائيني في فوائده: ج ٤ / ٦٦٧.

واعترضتم على من زعم أنّ استشهاد الشيخ بكلام العلامة كان لفرعه الثاني لا الأول، وقلتم بأنّ كلام بعض المحشين بذلك ليس في محله - كما هو كذلك لظهور كلام الشيخ في استشهاده لمجموع كلام العلامة - مع أنّ الشيخ كان اعتقاده ومذهبه جواز التمسك بأصالة الصحه في الشك في القابليه، سواءً كان في الفاعل أو في المورّد كما هو مختارنا، فيظهر من جميع ذلك أنّ مقصوده في وجه النظر المستدلّ به الشيخ ليس ما ادعيتم بل الوجه فيه هو أنّ قول المستأجر بدعوى وقوع العقد على السنه مطابق لأصالة الصحه صحيح، إلا أن ترتيب الأثر على وفق هذا الأصل، والحكم باعطاء منافع الدار في السنه إلى المستأجر يكون من لوازم هذا الأصل ومثبتاته، فيشكل ذلك، هذا ومن جهه أخرى لولم يحكم بذلك لما بقى لاجراء أصالة الصحه أثر ومورّد ونتيجه، فكأنه مثل بما ليس له أصلٌ يقدم، فإن نتيجته هذا الكلام وكلام المحقق والنائني وان كان واحداً وهو عدم تقديم قول المستأجر، إلا أن لكل واحد منهما وجه يختصّ به سوى وجه الآخر كما لا يخفى.

وثانياً: لو كان وجه كلام العلامة هو ما ذكرتم من عدم وجود أصالة الصحه، فلماذا حكم العلامة بتقديم قول المستأجر في الفرع القادم وهو ما لو كان الاختلاف بينهما في القسمين من الأجره والمدّه، وأنكرهما المالك، مع أنّ النزاع هنا أيضاً واقع في الشك في القابليه؟

وعليه ظهر أنّ الوجه ليس إلا ما ذكره الشيخ وهو جهه عدم حجيه مثبتات

هذا الأصل، ولذلك اعترف المحقق النائبي في آخر كلامه بأن وجه كلام العلامة هو ما ذكرناه لا ما ذكره المحقق الثاني.

مضافاً إلى امكان أن يقال: إنّه يكفي في وجود أصله الصّحّه موافقاً لنظر المستأجر هو صيروره كلامه موافقاً للأصل أو الظاهر، فيصبح منكرًا فيقدم قوله مع يمينه لولم يقيم الموجر بيّنه على صدق كلامه، فلا- نحتاج في نتيجة جريان أصله الصّحّه بترتيب آثار الصّحّه من اعطاء المنافع إلى المستأجر بواسطة الأصل، بل نعطيهها بواسطة اليمين كما عرفت، مع ما ذكرنا أن مثبتات أصله الصّحّه ليست بحجّه.

مع امكان أن يقال أيضاً: إنّ وجه كلام الشيخ بعدم تقديم قول المستأجر المدعى للصّحّه - عندما استشهد لذلك بكلام العلامة - لابتناؤه على مبناه الذي ذكره في منكر الشرط المفسد في العقد حيث أقرّ بأن المنكر ليس من كان قوله موافقاً لأصله الصّحّه، بل موافقاً لأصلٍ آخر غير هذا الأصل، وهو أصله عدم الاشتراط، في المثال هناك وأما هنا فليس الأصل إلا أصله عدم التقييد بالسنة، وهو معارضٌ بأصله عدم التقييد بكلّ شهرٍ بدرهم، فيتعارضان ويتساقطان، والمرجع إلى أصله عدم الانتقال في عقد الاجاره، لأنّ الشكّ يكون حينئذٍ بين الصّحّه والفساد.

هذا كله على القول ببطلان عقد الاجاره فيما إذا قال المالك: آجرتك في كلّ شهرٍ بدرهم، كما عليه المشهور.

وأما لو قلنا بصّحّه هذه الاجاره في الشهر الأول فقط وبطالانها بالنسبه إلى



سائر الشهور فيصبح النزاع في صحة العقد بالنسبة إلى سائر الشهور وفسادها؛ وأمّا بالنسبة إلى الشهر الأول تصبح الصحة متفقاً عليها، غاية الأمر يدعى كلٌّ منهما وقوع العقد على الشهر الأول مع صحة انضمامه بسائر الشهور والآخر ينكره، كما أنّ الآخر يدعى صحة العقد بخصوص الشهر الأول دون غيره، فيصير المورد مورد التحالف، إذ كلّ واحدٍ منهما مدّعٍ ومنكر، ولازم التحالف عدم تقديم شيءٍ منهما، مع أنّ كلام العلامة في «القواعد»: (فإنّ قدّمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول هنا) وإن لم ترد كلمه (هنا) في كلام الشيخ رحمه الله .

ولعلّ وجه ذكر هذه الكلمه هو أنّ العلامة أراد بيان أنّ المورد يكون من موارد تعدد الدعوى لا كونها دعوى واحده، أي بأن تكون دعوى صحة العقد في الشهر الأوّل بدرهم مورد اتفاق بينهما، إلّا أنه يزيد على هذه الدعوى دعوى أخرى توجب الصحة وهو أنّ الاجاره في السنه بدينار، فلازم ذلك هو صحه كلّ من الأمرين بدرهم في شهر ودينار في السنه، والمالك يدعى أن العقد لم يقع إلّا على أن كلّ شهر بدرهم المستلزم بطلان العقد لما زاد عن الشهر الأوّل، بناءً على القول بالصحة في هذه الجملة، فبناءً على ذلك لا يرد على العلامة ما أورده المحقّق الثاني عليه بأنّه إنّما يصح لو كان الدينار عبارته عن اثني عشر درهماً، مع أنّه ليس إلّا عشره دراهم فكيف يمكن صحه العقد في الشهر الأوّل؟!

وفيه: قد عرفت أنّه ليس المراد من كلامه بيان أنّ الدرهم يكون جزءاً من اثني عشر جزءاً من الدينار حتى يُجاب عنه بأنّ الدينار ليس إلّا عشره دراهم، بل

المقصود أنّ المورد الدعوى الثابتة فى كون صحه العقد على الشهر الأول قطعاً، نهايه الأمر يدعى المالك انضمام سائر الشهور إليه، حتى يستلزم بطلان العقد بالنسبه إليه، لعدم انعقاد القصد بذلك للمجموع، وفى المقابل المستأجر يدعى - مضافاً إلى الصحه فى شهر بدرهم - الصحه فى السنه بدينار، ولازم ذلك تعدد متعلق الإجاره، والأصل عدمه، فبالنتيجه يحكم بتقديم قول المالك وهو القول بصحه العقد فى الشهر الأول دون غيره، لا التفاسخ والتحالف كما ذهب إليهما صاحب «مصباح الأصول» قال: (لم اتوجه إلى الآن وجه حكمه هنا):

هذا تمام الكلام فى المثال الأوّل من كلام العلامة، ومن ذلك يظهر وجه ذكر هذه الكلمه، ولكن قد عرفت أنّ صحه هذا التوجيه على القول بصحه العقد فى الشهر الأول بهذه الجمله، وإلاّ يكون قول المستأجر مقدماً بما ذكرناه.

وأما الكلام عن المثال الثانى: وهو كون اختلاف المالك المؤجر والمستأجر فى دعوى المستأجر تعيين المدّه والعوض وانكار المالك، واستشكل العلامة فى تقديم قول المستأجر لأصالة الصحه، ثم قال: (الأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى).

هذا وقد فسّر المحقق فى «جامع المقاصد» قوله: (فيما لم يتضمّن دعوى) بأنّه لو ادعى المستأجر الصحه، ولم تتضمّن دعواه غيره، فيقدم قوله، وهو إنّما يكون إذا ادعى تعيين المدّه وأجره المثل أو أزيد، وأما إذا ادعى التعيين بأقلّ من أجره المثل يكون المستأجر حينئذٍ مدعياً لشيء زائد على صحه الاجاره وهو يؤدى إلى تضرّر الموجر، فلا وجه لتقديم قوله، إذ الزائد المذكور معدودٌ من لوازم

صحة الاجاره، وليست أصاله الصحة حجّه بالنسبه إلى اللوازم كما ذكرنا.

فردّه المحقق النائيني قدس سره: بأنّه لو ادعى المستأجر التعيين بأجره المثل أو أزيد، فإنّه لا مجال لجريان أصاله الصحة، لعدم ترتب أثر عليها، فإن أجره المثل ثابتة في ذمه المستأجر سواءً كانت الاجاره صحيحه أم فاسده، أمّا في صورته الصحة فواضح، وأمّا مع الفساد فلقاعدته (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده).

وأجاب عنه المحقق الخوئي في «مصباح الأصول»: (بأنّ ما ذكره المحقق النائيني قدس سره يتم فيما إذا كان الاختلاف بينهما بعد انقضاء المدّة، وأمّا لو كان اختلافهما في أثناء المدّة، فلا يكون جريان أصاله الصحة لغواً، فإنه لو استأجر داراً في شهر مثلاً واختلفا في الأجره في أثناء الشهر، فادعى المستأجر تعيين الأجره وأنكره الموجر، فأصاله الصحة وإن كانت بالنسبه إلى ثبوت أجره المثل غير مضمرة، إلّا- أنها تثمر بالنسبه إلى تسليم العين، فعلى تقدير جريانها ليس للمؤجر مطالبه العين المستأجره إلى انقضاء المدّة، وللمستأجر الانتفاع بها في بقيه المدّة، بخلاف ما إذا حكمنا بعدم جريانها، إذ عليه للمؤجر مطالبه العين وعلى المستأجر تسليمها. والظاهر أنّ مورد كلام العلامة هو ما إذا كان الاختلاف قبل انقضاء المدّة، فالوجه في شرح مراده هو ما ذكره في «جامع المقاصد» انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما في كلام المعترض والمعترض عليه من الاشكال.٧.

أما بالنسبة إلى المعترض (وهو النائيني): لوضوح أن ثمره جريان أصاله الصحه ليست إلا ترتيب آثار صحه العقد عليه، بلا فرق بين كونه ثمره مختصه بالأصل، أو كانت هي ثمره جريان قاعده أخرى أو أصل آخر، إذ لا منافاه بين جريان أصاله الصحه فى مورد مع كون مؤداها موافقاً لأصل آخر مثل أصل عدم الاشتراط فى قضيه اختلافهما فى الشرط الفاسد المفسد وبين جريان أصل آخر هنا وهو أصل عدم التقييد بقيد خاص أو قاعده (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) إذ لا نحتاج فى صحه التسمك بأصاله الصحه اثبات انحصار الثمره لها، ولم يرد فى آيه وروايه شرطيه ذلك حتى يقال بذلك، فعليه يصح دعوى العلامه حتى ولو كان الاختلاف بينهما بعد انقضاء المدّه أو فى الأثناء، مضافاً إلى أنّ هذا لا يتم بالنسبه إلى الأجره الزائده عن أجره المثل لتحقق الثمره حينئذ كما لا يخفى.

وأما بالنسبه إلى المعترض عليه وهو المحقق الخوئى: أنه لو سلّمتم عدم حجّيه لوازم أصاله الصحه فيما تجرى فيه هذا الأصل، قلنا إنه إذا جرى فى الأثناء كان الحكم بعدم وجوب تسليم العين إلى المؤجر، وعدم حقّ للمؤجر بمطالبتها إلى انقضاء المدّه، ليس إلا من لوازم جريان أصاله الصحه، وهو ليس بحجّيه، مع أنه ممّا لا يقبله الذوق السليم، فليس هذا إلا لأجل كونه من ثمرات نفس جريانها، إذ لولاه لما أفاد شيئاً، فهكذا نقول نحن ردّاً على المحقق الثانى فيما إذا ادعى المستأجر أجره أقلّ من أجره المثل، فإنه وان استلزم ورود الضرر على المالك، إلا أنه لا يوجب عدم صحّه جريان أصاله الصحه، لأنه من الآثار غير المنفكّه عن

صحة العقد، نظير أثر وجوب تسليم العين من ناحية المؤجر إلى المستأجر، حيث لا يوجب ذلك عدم جريانها.

وبالجملة: التفصيل في صحه جريانه وعدمه بالنظر إلى موضوع الدعوى وأنه هل يستلزم التضرر أم لا ممّا لا محصل له، فلا مناص حينئذٍ إلا الرجوع إلى أصل القضية والبحث عنه وهو أنّ أصاله الصحه هل هو أصلٌ يصحّ الرجوع إليه لتشخيص المنكر عن المدعى أم لا؟

فإن قلنا نعم، وجب الأخذ به والحكم بمقتضى موازين باب القضاء من تقديم قول المنكر بيمينه، لا- الحكم بتقديمه بمجرد موافقه قوله لهذا الأصل حتى يقال إنّ مثبتاته ليست بحجه، بل يقدّم قوله بناءً على ما ورد في القضاء من أنه يقدم قوله ويحكم له مع اليمين، ولذلك ترى أنه لو نكل عن اليمين لا- يكون نكوله سبباً لعدم ردّ قوله بل يردّ اليمين إلى صاحبه فإذا حلف حكم بتقديم قول صاحبه لولم نقل بصحة الحكم بنفعه بمجرد النكول، وإلاّ يقدّم قول صاحبه بالنكول المحقق من المنكر، وان لم نقل بأنّه من الأصول أو الظاهر، وعليه فلا بدّ في تشخيص المنكر من المدعى من الرجوع إلى أصل آخر غير أصاله الصحه، كما قد ذكره الشيخ رحمه الله في المسأله السابقه، وليس دعواه ببعيده، والله العالم.

ونقول أخيراً: ولعلّ وجه الحكم المذكور آنفاً هو أنّ أصاله الصحه ليست من الأصول العمليه، بل هي أصل عقلائي وبناء منهم على حمل الأفعال على الصحه، والظاهر من كلام الأصحاب في لزوم تشخيص المنكر من المدعى هو أنّ المنكر

من وافق قوله لواحدٍ من الأصول العمليّة لا مثل أصالة الصحه وأصالة عدم الخطاء والعمد والغفله وأمثالها، وعليه فالحكم بتقديم قول المستأجر في المسأله لأجل ذلك لا يخلو عن اشكال.

### حجّيه مثبتات أصاله الصحه وعدمها

بقي أن نبحث عن أنّ مثبتات أصاله الصحه حجّه أم لا.

يظهر من بعض مثل المحقّق النائيني أنّها إن كانت من الأمارات فلا بدّ أن تكون مثبتاتها حجّه، بخلاف ما لو كانت من الأصول، خلافاً لأكثر الأصوليين من البجنوردى والبروجردى والخوئى والخمينى قدس سرهم كما هو مختارنا، لكن لا لأجل ما ذكره صاحب «نهايه الأفكار» بقوله: (لقصور أصاله الصحه عن اثبات هذه اللوازم حتّى على القول بأماريه هذه القاعده فضلاً عن أصليتها، لأنّ مجرد كون الشىء أماره لا يقتضى حجّيته بجميع مداليله المطابقيه والالتزامى، وإنّما هو تابع اطلاق دليل تميم كشفه فى الشمول لجميع ما يحكى عنه من المدلول المطابقيه والالتزامى، وإلاّ فبدونه لا بدّ من الاقتصار فى تميم كشفه على المدلول المطابقيه، وحيث أنّه ليس فى المقام دليل لفظى يقتضى باطلاقه حجّيه هذه القاعده وتميم كشفها فى جميع ما يحكى عنه مطابقهً والتزاماً، لأنّ العمده فى الدليل على حجّيتها هو الاجماع والسيره ومناط الاختلال، فلا بدّ من الاقتصار على ما هو المتيقن منها، ولا يكون ذلك إلاّ تميم كشفها من حيث الصحه، دون ما يلازمها، هذا على المختار

فى وجه حجيه مثبتات الأماره من كونه بمناط تعدد الحكايه فى الأماره مطابقهً والتزاماً، واقتضاء دليل حجيتها ليتم كشفها بجميع مداليلها... إلى آخر كلامه(١).

فإنه وان جعلها من الأماره لا من الأصول، إلا أن اعتقاده اختلاف حال الأمارات باختلاف حال دليل حجيتها، وحيث كان الدليل فى المقام دليلاً لبيئاً فيكتفى بخصوص المتيقن وهو الأثر الشرعى بلا واسطه، فكلامه متينٌ إلا أنه يُسَلَّم حجيه مثبتاتها لو كان دليل حجيتها دليل لفظى، مع أن الحق هو عدم حجيه مثبتاتها ولو كان الدليل لفظياً، كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى.

كما أنه ليس لأجل ما ذكره البجنوردى، حيث قال: (إنّ الدليل لو كان هو الاجماع فوجهه كما عرفت، وأما إن كان هو بناء العقلاء فهو إن كان على صورته الكشف الناقص فلوازمه حجّه، وان كان بنائهم على العمل بالظاهر من دون أن يرونه كشفاً وطريقاً، وكان عملهم عمل متيقن، وهو يكون أصلاً محرزاً وهو مختاره وفى المقام(٢).

لأنك ستعلم أنه حتى ولو كان بناء العقلاء هو الدليل على حجيه أصاله الصحه، لكنهم لا يرتبون عليه إلا الأثر الشرعى وهو الصحه دون لوازمها، إذ البناء ليس بأزيد من ذلك ولا فرق فيه بين اللوازم الشرعيه وغيرها من العقليه والعاديه، ٦.

١- غايه الأفكار: ٩٥.

٢- القواعد الفقهيّه: ج ٢ / ٢٥٦.

وما يُشاهد من ترتيب الآثار الشرعيه مع الواسطه فى بعض الموارد، فإنّه ليس لأجل حجّيه الأصل المثبت فى هذا الأصل بالخصوص، بل لأجل ما ذكرناه فى مثبتات الاستصحاب وهو أنّ اجراء أصل فى موضوع قد يوجب تحقّق موضوع لكبرى شرعيه أخرى، فتطبق عليه تلك الكبرى، وإذا كانت الآثار الشرعيه مترتبه يكون كلّ كبرى سابقه محرزه لموضوع كبرى لاحقه، مثلاً إذا أجرينا أصاله الصّحه فى الطلاق الصادر من مسلم، فإذا حُكم بصّحه الطلاق دخلت المطلقه فى آيه «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» فيتربّب عليها أنّها إذا أخرجت عن العتده تنطبق عليها «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» فترتيب هذه الآثار الشرعيه ليس بمقتضى بناء العقلاء ولا الاجماع ولا الدليل اللفظى ولا غيرها، بل لأجل حصول موضوع دليل شرعى آخر ينطبق عليه قهراً.

وخلصه الكلام: ثبت مما ذكرنا أنّ مثبتات أصاله الصّحه ليست حجّه كما عليه المحقق الخمينى قدس سره ، والله العالم.

### آثار تعارض أصاله الصّحه مع الاستصحاب

الجهه التاسعه: فى بيان ملاحظه النسبه فيما بين أصاله الصّحه والاستصحابات عند وقوع توهم التعارض بينهما، فلا بأس بذكر الأقوال والوجوه المذكوره فى المسأله بعد تعيين مورد توهم التعارض.

أقول: التعارض المتوهم حصوله بين الأصل والاستصحاب:



١- لأنه قد يكون فيما بين الاستصحابات الحكميه وأصاله الصحه.

٢- وقد يكون التعارض فيما بينها وبين الاستصحابات الموضوعيه.

أما القسم الأول: الذى يظهر من جميع الأقوال هو الحكم بتقديم أصاله الصحه على الاستصحاب الحكمى، أى استصحاب عدم النقل والانتقال فى المعاملات المعبر عنه بأصاله الفساد، وتقديمها على الاستصحاب تكون بصوره الحكومه لولا- قيام أصل موضوعى آخر فى البين، لأنّ الشك فى شرائط العقد من العريه والماضويه وغيرهما لا- يعنى شيئاً إلا- أصاله الفساد وعدم الانتقال، ولا مجال لهذا الأصل مع وجود أصاله الصحه وجريانها عند الشك سواء قلنا بأنّ أصاله الصحه من الأصول المحرزه المتكفله للتنزيل، أو قلنا بأنها من الأصول غير المحرزه، فتقدمها عليه:

إمّا يكون بالحكومه إن كانت من الأصول المحرزه، لأنها موجبٌ لاحتراز الشرط وهو العريه والماضويه، فمع احترازها لا يبقى شك حتى نرجع إلى استصحاب عدم الانتقال أصاله الفساد.

وإما بصوره التخصيص لو قلنا بكونها من الأصول غير المحرزه، لأنه لو قدم الاستصحاب وهو أصاله الفساد على أصاله الصحه لم يبق لها موردٌ ويستلزم اللغويه، هذا بخلاف ما لو حكمنا بتقديم أصاله الصحه، فلا يفقد الاستصحاب موارده بل يبقى له موارد كثيره، فلا بد من التخصيص فى دليل الاستصحاب حذراً عن اللغويه فى تشريع أصاله الصحه لو قُدم الاستصحاب عليه، فالتقديم فى المقام

إنّما هو بمناط التخصيص حذراً من اللغويه.

أمّا لو قلنا بكونها من الأمارات، فتقديمها على الاستصحاب يكون بصوره الحكومه قطعاً وبلا اشكال، خلافاً لما صرح به المحقّق النائيني هنا من أنّه بعيد غايته كونها من الأمارات، لكن بحسب ما ذكرنا ثبت في هذا القسم من الاستصحابات الحكميه أنها محكومه وأنّه لا اشكال في تقدّم أصاله الصحه على الاستصحاب.

وبعباره أخرى: لا اشكال في تقديم أصاله الصحه عليه:

إمّا بنحو الحكومه ان قلنا بكونها من الأمارات بأن تكون لسانها لسان التنزيل والتيمم في الكشف، فلا يبقى حينئذٍ شك تعييداً حتى يُستصحب.

وإمّا بنحو الحكومه أيضاً إن قلنا بأنها من الأصول المحرزه، حيث يكون ناظراً لرفع الشك وجعله بمنزله الاحراز تعبيداً أو بنحو مناط التخصيص - لا- التخصيص الاصطلاحي - إن قلنا كونها من الأصول غير المحرزه، إذ هو عبارته عن تقديم الأظهر على الظاهر، أو تقديم النصّ عليه، وكلاهما مفقودان هنا، بل وجه التقديم:

١- من جهه دليل الاقتضاء بحكم العقلاء، حيث أنّه لو قُدم الاستصحاب على أصاله الصحه، لما بقي لها موردٌ في المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للايقاعات، حيث أنّ الأصل في تمام هذه الموارد هو الفساد، فالالتزام بخروج تلك الموارد عن أصاله الصحه يستلزم اللغويه في التشريع والجعل، بخلاف ما لو قُدمت أصاله الصحه على الاستصحاب والتمنا بتخصيص دليلها.

٢- بل قد يقال بلزوم التقديم بملاك حكم العقل أيضاً - كما ادّعاه السيد

البحروردى - من لزوم اختلال النظام لو حكمنا بالفساد فى تمام المعاملات عند الشك فى شىء منها من الشرايط وغيرها، بل عن الشيخ فى «الفرائد» أنّ تقديم أصله الصّحّه على الاستصحاب الحكمى يعدّ مثل تقديم الظواهر على الأصول، مثل ما لو اغتسل عن الجنابه ثم خرجت منه رطوبه مشتبهه بالمنى، فإنّ مقتضى استصحاب الطهاره هو الحكم بطهارته، إلاّ أنه لا يعتنى به لأجل أن ظاهر حكم الشارع بأن الرطوبه الخارجه قبل الاستبراء بالبول بحكم المنى يوجب الحكم بجنابته، ورفع اليد عن استصحاب الطهاره كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى القسم الأوّل وهو التعارض بينها وبين الاستصحاب الحكمى، حيث ثبت لزوم تقديم أصله الصّحّه سواءً فسّرناها بالتماميه أو بمعنى ترتيب الأثر عليه.

وأما القسم الثانى: وهو ما لو وقع التعارض بين أصله الصّحّه والاستصحاب الموضوعى، مثل ما لو شك فى القصد الصادر عن المالك المشكوك بلوغه، أو الشك فى خمريه المبيع أو عبديه المبيع، حيث أنّ مقتضى الأصل عدم البلوغ، وهو أصل موضوعى فى قبال أصله الصّحّه أى ترتب أثر الصحيح عليه، حيث يكون أصلاً فى مرحله الأثر.

أقول: اضطربت كلمات الأعلام فى تقديم أحدهما على الآخر، ولكن لا بدّ قبل الدخول فى تحقيق الحقّ فى المقام من بيان أنّ من كان مبناه فى مسأله الشك فى قابليه الفاعل أو قابليه المورد عدم جريان أصله الصّحّه فيه - كما اختاره

المحقق الخوئي تبعاً لأستاذ المحقق النائيني متابعاً للعلامة في «القواعد» وللمحقق الثاني في «جامع المقاصد» - هو عدم توهم وقوع المعارضه هنا، بل يحكم في هذه الموارد بمقتضى الاستصحاب الموضوعي، لكن لا من باب تقديم الاستصحاب على أصاله الصحه، بل لولم يكن هنا استصحاب أصلاً لما حُكم بالصحه لفقدان أصاله الصحه، فهذا البحث إنما يصحّ عند من يُجرى أصاله الصحه في الشك في قابليتهما، أو يتخذ مورداً لم يكن في ذلك من قبيل الشك في القابليه، وحيث قد عرفت مختارنا من الحكم جريان أصاله الصحه فيهما - تبعاً للشيخ الأ-عظم والمحقق البجنوردى والبروجردى وغيرهم - فيصحّ عليه البحث عن التقديم في المقام، فنقول ومن الله الاستعانه:

قد يقال: اختلاف الحكم في المقام باختلاف المباني:

اختلاف المبني في مفاد دليل الاستصحاب، من حيث أنّ مفاده هل عباره عن جعل المماثل والأثر، أو مجرد الأمر بالجرى العملي على الحاله السابقه.

وكذا الاختلاف في المباني في أصاله الصحه، وهل هي أماره أو أصل؟ ومن حيث معنى الصحه فيها في كونه بمعنى نفس ترتب الأثر، أو بمعنى التماميه في السبب بسببتيه، وفي ناحيه المسبب بتماميته في قبوله التأثير:

فإن اعتبرنا الأصول من الأمارات والظواهر المعتمره كما هو ظاهر جماعه:

١- فإن قلنا بحجيتها في تمام مداليه من المطابقي والالتزامي، فلا- شبهه في تقديمها على الاستصحاب الموضوعي بمناط الحكومه، لأنه حينئذٍ كاشفٌ وطريقٌ

إلى الواقع، وبذلك يرتفع الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب.

٢- وأما إن قلنا بعدم الحجية إلا في المدلول المطابقى - كما بيناه وقّرنا سابقاً - دون مدلوله الالتزامى:

فإن التزامنا بأن مفاد (لا- تنقض اليقين بالشك) كونه ناظراً إلى جعل الحكم المماثل في استصحاب الأحكام، وجعل الأثر في استصحاب الموضوعات، فلا محيص من توهم وقوع المعارضه بين هذا الأصل وبين استصحاب عدم بلوغ العاقد المالك حين العقد، لأنه إذا لم يكن هذا الأصل مقتضياً لاثبات بلوغ العاقد ورفع الشك من جهه لكونه من المدلول الالتزامى، جرى فيه استصحاب العدم وترتب عليه أثره وهو الفساد وعدم النقل والانتقال، فتقع بينهما المعارضه حينئذٍ، ومع التعارض لا وجه لتقديم الأصل على الاستصحاب، إلا أن يقال فى وجه تقديمه بمناط التخصيص بما ذكرناه من لزوم اللغويه فى جعله عند عدم تقديم الأصل على الاستصحاب بخلاف عكسه، فلذلك يقدم الأصل عليه.

وأما إن التزامنا بأن مفاد (لا تنقض) هو الأمر بالجرى العملى على طبق مدلول الاستصحاب فى مورد الشك، والمعامله معه معامله الواقع، كما هو المختار، فيمكن أن يقال بتقديم هذا الأصل على الاستصحاب بمناط الحكومه، لأنها بمقتضى دليل تميم كشفها توجب الغاء احتمال فساد المعامله، ومعه لا يجرى استصحاب عدم البلوغ، لخلوّه حينئذٍ عن الأثر، إذ التعبد بالموضوع من دون التعبد بالأثر ممّا لا فائده فيه، فعلى هذا التقدير يكون الأصل مقدماً على الاستصحاب،

بلا فرق بين أن نعتبر أصله الصّحّه بمعنى التّماميه أو بمعنى ترتّب الأثر.

هذا كلّ على القول بالأماريه.

ولكن قد عرفت عدم كونها من الأمارات، لعدم وجود عنوان الكشف والتنزيل فى لسان هذا الأصل حتى يترتب عليه هذا الأثر.

وأما على القول بكونها من الأصول كما هو المختار:

فقد يقال بأنّه إن جعلناها - أى الصّحّه - عباره عن نفس ترتّب الأثر كما هو المشهور، فلا محيص من حكومه الاستصحاب على هذا الأصل، بلحاظ تسبّب الشك فى ترتّب الأثر عن الشك فى بلوغ العاقد حيث أنّه من خلال جريان استصحاب عدم البلوغ يرتفع الشك المزبور، ويترتب عليه حكم الفساد وعدم النقل والانتقال هذا.

أقول: الانصاف عدم تماميه هذا الكلام، لأنّ مدرك حجه هذا الأصل هو الاجماع والسيره وبناء العقلاء، بل العقل من باب لزوم اختلال النظام، وقد فرضنا جريان هذا الأصل فى الشك فى القابليه مع فرض صدق العقد عليه عرفاً، وعليه فلا اشكال فى تقديم هذا الأصل لكونه موجباً لرفع الشك فى عالم الاعتبار، وعدم ثبوت ردع من الشارع لمثله.

وبطلان دعوى شمول اطلاق (لا تنقض) لمثل هذا الأصل الموجب لردعه، لما قد عرفت من لزوم اللغويه فى جعلها، مضافاً إلى وجود شبهه الاختلال كما عرفت وأشار إليه الامام عليه السلام بقوله «لما قام للمسلمين سوق».

خلاصه الكلام: إذا عرفت ما ذكرناه تعرف وجه تقديم هذا الأصل على الاستصحاب لو قلنا بأن معنى أصاله الصحه هو التماميه في ناحيه السبب والمسبب بالقابليه، حيث قد يتوهم تقدم الاستصحاب عليه أو تعارضهما لأجل كونها في مرحله السبب بالتماميه وعدمها، إلا- أنه فاسد لما قد عرفت من تقديم الأصل على الاستصحاب الموضوعى مطلقاً باعتبار أنّ العقلاء لا يشكّون ولا يلتفتون إليه مع وجود هذا الأصل حتى ينتهى بهم الأمر إلى اللجوء والرجوع إلى الاستصحاب، وإن ربما لو التفتوا لكانوا شاكين إلا أنّهم لا يشكّون ولا يلتفتون إلى ذلك، ولذلك يقومون باجراء الأصل والحكم بالصحه، هذا فضلاً عن أنه يشمل اطلاق (لا تنقض) كما عرفت.

فظهر من جميع ما ذكرنا لزوم تقديم هذا الأصل على الاستصحاب الموضوعى والحكمى مطلقاً، بلا فرق بين الصور المتصوره في معنى أصاله الصحه أو معنى الاستصحاب كما لا يخفى.

قد يقال: - كما ورد في بعض كلمات القوم - إنّ الصحه والفساد من الوضعيات الشرعيه، فلا بدّ من الحكم بالصحه أو الفساد إذا ورد حكم على طبقهما من ناحيه الشارع، فكلّ موردٍ لم يثبت ذلك يحكم بالفساد لأجل أصل عدم النقل والانتقال، إذ ليس للعقلاء في مثل هذه الأمور الجعليه الشرعيه بناء ولا حكم حتى يوجب الحكم بتقدم هذا الأصل على الاستصحاب بنحو الحكومه أو التخصيص.

فإنه يقال: هذه الدعوى في غايه الضعف والسقوط، لما قد عرفت منا كرراً

- كما عليه بعض المحققين - وهو أن الصحة ليست إلا اعتباراً من الاعتبارات الوضعيه العقلانيه، سواء كانوا من المتدينين بالشريعة أم لم يكونوا، ولذلك ترى وجود هذا العنوان حتى عند الناس الذين لم تصلهم أحكام الدين والشريعة، فإنهم أيضاً إذا سرق أحد مالا وباعه إلى آخر أخذوا العين من المشتري وأعادوها إلى صاحبه، لأجل أنه لم يقع هذا الانتقال من طريق المعامله المتعارفه، بخلاف ما لو حصل البيع والمبادله بين المالكين، وهكذا الأمر في سائر المعاملات من الزواج والطلاق ونظائرها.

وعليه، فوجه تقدم الأصل على الاستصحاب ليس على نحو الحكومه أو التخصيص، لأنهما إنما يلاحظان فيما لو وقع التعارض بين مفاد الدليل، ودعوانا أنه ليس المقام من هذا القبيل، إذ بناء العقلاء كلهم - سواء المتدينين منهم أو الملحدين - في مثل هذه الموارد على الصحة، وترتيب آثار الصحة على المعاملات والايقاعات ارتكازاً، هذه لأنهم لا يرون أنفسهم شاكين في ذلك حتى يستعينوا إلى أصل أو استصحاب، بل الارتكاز ثابتٌ عندهم على الحكم بالصحة في هذه الموارد.

لا نقول بأنهم قاطعون بذلك، إذ دعوى ذلك خلاف للضرورة، بل ندعى أنهم يحكمون بالصحة لأجل غفلتهم عن مثل هذه الشكوك وعدم التفاتهم إليه، وإن كانوا لو التفتوا إليه ربما يحصل عندهم الشك في ذلك، فرفع اليد عن مثل هذا البناء لا بد من دلاله دليل صريح وراذع من الشارع حتى يردعهم عنه، ومجرد اطلاق قوله (لا تنقض اليقين بالشك) غير كافٍ للردع عن طريقته المألوفه فيما بينهم،



وقد يشهد ويؤيد ذلك أنّ هذه الكبريات الملقاه من الأئمه عليهم السلام إلى أصحابهم لم يوجب انقداح مثل هذه الشبهه فى أذهانهم، وإلاّ- كانوا يسألون الأئمه عنها مما يدلّ على أنهم كانوا يعملون على أصاله الصحه كسائر العقلاء ليلاً ونهاراً، ولم يتوقفوا عن التمسك بها أبداً.

وبالجملة: ثبت على ما قرّناه تبعاً لأستاذنا المحقّق الخمينى قدس سره أنّ وجه تقديم هذا الأصل على الاستصحاب مطلقاً - أى الحكمة والموضوعى - هو من باب التخصيص لا- التخصص والحكومه - يعنى أنّه خارج موضوعاً لدى العقلاء عن باب التعارض - فلا تصل النوبه إلى ملاحظه النسبه بينه وبين الاستصحاب كما عرفت.

وأخيراً: إن آيت عن ذلك، وتنزّلنا عنه مماشاه، فنقول:

إنّه لا وجه لذكر التعارض بينه وبين الاستصحاب الموضوعى بصوره السببىه والمسببىه، بأن نجعل الصحه فى ناحيه التماميه فى المسبب، والاستصحاب فى التماميه فى ناحيه السبب فيقال بتقدم الاستصحاب عليه، لأجل تقدم الأصل فى ناحيه السبب وعلى الأصل فى ناحيه المسبب، لأنّ أصل عدم البلوغ يوجب رفع الشك عن تماميه المسبب أيضاً وهو مفاد أصاله الصحه.

لوضوح أنّ الأمر ليس كذلك، إذ رتبه التماميه وعدم رفع كليهما واحداً، لأن تماميه العقد فى مرحله السببىه والمؤثره كتماميه المسبب فى مرحله القابليه للتأثير، وليس الفرق بينهما إلاّ- بالاجمال والتفصيل، فحينئذٍ لا بدّ من الحكم بتقديم الأصل على الاستصحاب بلحاظ اللغويه وهو دليل الاقتضاء، وكذا دليل العقل

حيث أنّ رفع اليد عنه موجب لاختلال النظام، إذ لولاه: «لما قام للمسلمين سوق» فيكون التقديم حينئذٍ بمناط التخصيص كما عرفت تحقيقه، والله العالم.

### جريان أصاله الصحه في الأقوال والاعتقادات وعدمه

الجهه العاشره: في بيان أصاله الصحه في الأقوال والاعتقادات، فالبحت يقع في مقامين:

المقام الأوّل: عن جريان الأصل في الأقوال:

ذكر الشيخ الأعظم قدس سره أنّ لها صوراً عديده، فلا بأس بالإشاره إليها:

أقول: الشك في صحه الأقوال تكون وتتصور على وجوه:

الوجه الأوّل: أن يلاحظ القول باعتبار كونه حركه من حركات المكلف، فإذا حصل فيه الشك في أنّه هل صدر منه مباحاً ليبقى على عدالته، أو حراماً حتى يستلزم فسقه؟

ففي ذلك لا اشكال في لزوم الحمل على الصحيح، ولا يبعد أن يكون هذا داخلاً في الأدله السابقه من حيث الحسن والقبح - الذي قد حملنا أكثر الأخبار عليها لا- على الصحه والفساد بمعنى ترتب الأثر وعدمه - بل هي الحقيقه الوارده في الآيات والروايات - فهو داخل في أصاله الصحه قطعاً.

الوجه الثاني: ما لو كان الشك في الأقوال الصادره عن المتكلم من جهه الشك في كونه صادراً مطابقاً للقواعد المقرره في العريه من حيث ماده والهيئه أم

لا؟ كما لو شاهد صدور عقدٍ أو ايقاع منه، ولا يدرى هل روعيت فيهما القواعد حتّى يترتب عليه الأثر من النقل والانتقال أو لم تراع؟ فلا اشكال حينئذٍ من لزوم الحمل على الصحة، ويكون هذا القسم داخلاً في هذا الأصل قطعاً، لوجود السيره وبناء العقلاء عليه كما عرفت بحثه تفصيلاً وثبت أنه مورد قوله عليه السلام: «لولا له لما قام للمسلمين سوق» بل للعقلاء أيضاً.

الوجه الثالث: ما لو كان الشك في القول الصادر عن المتكلم من حيث كونه كاشفاً عن المعنى المقصود وعدمه، وهو أيضاً يتصور على وجوه:

الأول: أن يكون الشك من جهه أنه لا يدرى هل قصد المتكلم المعنى من لفظ (بعت) و(ملك) أم لم يقصده، بل تكلم من غير قصد كالساهى والهاذل؟

أقول: لا-ريب في هذه الصورة من لزوم حمل الكلام على الصحة من هذه الجهه وترتيب آثارها، بحيث لو ادعى عدم قصد المعنى من قوله: (بعت) أو أنه تكلم لغواً أو لتعلم ونحو ذلك - لولا القرينه الداله على ما ادعاه - لم تسمع كما ترى ذلك في السيره الثابته في الحاكم الشرعى فى باب الأقارير وغيرها.

ولكن فى كون هذا من أقسام ومصاديق أصاله الصحه اشكالاً، لأنه أقرب إلى أصاله عدم السهو وعدم الخطاء، وكون الأصل أن يكون المتكلم قاصداً للمعنى، إذ لا يصدق الفساد على اللفظ غير المقصود للمعنى.

الثانى: أن يكون الشك فى مقصود المتكلم لا من حيث أنه قصد المعنى أم لا، بل هو معلوم بكونه قاصداً له، بل الشك من جهه أنه لا يدرى هل قصد من اللفظ

المعنى الحقيقي أو المجازى بلا ذكر قرينه، حيث لو أراد الحقيقة لرتب عليه الأثر وإلا فلا.

ففى جريان أصاله الصحه هنا أيضاً اشكال، لما قد عرفت بأن أصاله الصحه يطلق على ما يكون فى قباله شيئاً فاسداً، وأراده المعنى المجازى من اللفظ لا يصدق عليه الفساد، بل الأصل المبحوث عنه والجارى فى هذا المثال هو أصاله الظهور الجارى فى الألفاظ، وظهور حال الاستعمال وأنه الحقيقه - كما ادّعاها السيد علم الهدى - أم غير الحقيقه كما عليه المشهور، فلا ربط له بالأصل الذى نحن بصددده، ولعله لذلك لم يذكره الشيخ قدس سره من أقسامه فى «الفرائد» بخلاف المحقق البروجردى حيث ذكره فى كتابه المسمى «نهاية الأفكار».

نعم، يرد على الشيخ باعتبار ذكره الفرض الأول من أفراد فروض الشك فى المقصود الداخلة فى أصاله الصحه، مع أنك عرفت عدم كونه من أفراد هذا الأصل كما لا يخفى.

الثالث: فيما لو كان الشك فى كون المتكلم معتقداً لمؤدى قوله من الأخبار أو الانشاء، أى أنه صادق فى إخباره بأن زيداً مثلاً أوصى بماله، أو أنه كاذب وغير معتقد بذلك، أو إذا قال: (افعل كذا) وأمر بشيء، فهل مقصوده الطلب حقيقه، أو أنه صوره أمر لكن لا حقيقه بل لأجل التوطين أو الاختبار لأولاده وعبيده؟

قال الشيخ قدس سره: (لا اشكال فى جريان أصاله الصحه هنا أيضاً فى كلا الموردین، لأنه ممّا قامت عليها السيره القطعيه مع امكان اجراء ما سلف من أدله

تنزيه فعل المسلم عن القبيح فى المقام، لكن المستند ليس تلك الأدله(١).

هذا وقد مال البروجردى إليه، لكن فى فرض تصوّر الصحه والفساد فى انشائه أو أخباره، ولكن قال: (إنّ ذلك مع قطع النظر عن أصاله الحقيقه وأصاله الظهور ونحوها من الأصول اللفظيه المراديه، وإلا فلا مجال لأصاله الصحه فى الكلام الصادر من المتكلم مع وجود هذه الأصول كما هو الظاهر)(٢).

أقول: وفيه ما لا يخفى، لوضوح أنّ كون الظاهر من المتكلم الصادر منه اللفظ الإخبارى أو الانشائى اراده حقيقه، وكون معتقده ذلك ليس من باب أصاله الصحه، بل هو من باب دلالة الظهورات العرفيه العقلائيه مثل الحقيقه والمجاز، بل هو حقيقه لو كان اراده غير ما هو الظاهر مجازاً ولم يكن من أفراد الحقيقه كالمشترك اللفظى.

وكيف كان، احتساب مثل هذا من أفراد أصاله الصحه غير صحيح، إلا أن نوسّع فى مفهوم الصحه والفساد حتى يشمل مثل هذه الأمور، لكنه خلاف الاصطلاح ولا مشاح فى الاصطلاح.

الرابع: فيما لو كان الشك فى الكلام الصادر من المتكلم، لكن من جهه الشك فى أنّ إخباره مطابقاً للواقع فى نفس الأمر، - أى لا يدرى هل هو مطابق للواقع - أم لا؟، فهل يجرى فيه أصاله الصحه الذى كان معناه حجّيه كلّ خبر صادر عن ٢.

١- فرائد الأصول: ٤٢٢.

٢- نخبه الأفكار: ١٠٢.

مُسَلَّمٌ أَمْ لَا؟

الظاهر أنَّه لا تجرى ولا ينبغي أن نتوقف في عدم جريانها، لا من جهة الاجماع على عدم قبول كلِّ خبرٍ صدر عن مسلم، ولا من جهة عدم وفاء عموم الدليل عليه كما يظهر من الشيخ قدس سره، بل من جهة عدم دخل المطابقية واللامطابقية للواقع في صحه إخبار المسلم، لأن هذه الحيثية تعدّ من الأمور الاتفاقيه غير الملازمه لخبريه الخبر، مضافاً إلى أنه لا أثر لحيثيه مطابقه الخبر للواقع ونفس الأمر حتّى تجرى فيه أصاله الصحه عند الشك في المطابقه وعدمها، لوضوح أنّ الحجيه والمعدّريه معدودتان من لوازم احراز الواقع عند المخبر من خبره، لا من لوازم صدق الخبر ومطابقته للواقع في نفس الأمر.

وكذا لو أخبر بوجوب شيء وأحرز كونه مطابقاً للواقع، يترتب عليه الحجيه ووجوب العمل على طبقه، وإن كان الواقع خلافه من الاباحه أو الحرمة، وكذلك الحال في عكسه كما لو أخبر بعدم وجوب ما كان واجباً في الواقع ونفس الأمر، فإنّه يترتب عليه الأثر مع احراز المعدريه، وإن كان في الواقع خلافه، فإذا كانت المطابقية وعدمها أجنياً عن موضوع الأثر وعن دخله في اتّصاف الخبر بالصحه والفساد، فلا- يجرى فيه هذا الأصل لما عرفت من اختصاص جريان هذا الأصل لما فيه فردٌ صحيح وفرد فاسد يترتب عليه الأثر في الأول ولا يترتب في الثاني.

والحاصل: ثبت مما ذكرنا أنّه في الموارد الأربعة في مقصود المتكلم التي ذكرناها تفصيلاً، لم يكن شيءٌ منها من أقسام هذا الأصل، فينحصر الأمر حينئذٍ في القسمين الأولين وهما:

الشك في الصحة والفساد من جهه صحه اللفظ ماده وهينه.

والشك في الشيء من جهه الحسن والقبح الذى قد عرفت انه مورد أكثر الآيات والروايات، وإن كانت السيره والبناء العقلانى للأول أشد منها كما لا يخفى.

هذا كله فى البحث عن جريان الأصل وعدمه فى الأقوال.

وأما المقام الثانى: وهو البحث عن جريان أصاله الصحه فى الاعتقادات وعدمه.

أقول: مجمل الكلام هو أن الشك فى صحه اعتقاد الغير:

إن كان من جهه التردد فى جهه نشأته عن مدرک صحيح من دون تقصير منه فى مقدماته، أو نشأته عن مدرک فاسد بتقصير منه فى مقدماته، فالظاهر أنه لا اشكال فى جريان هذا الأصل، لأنه ينتهى إلى دوران الأمر بين الحسن والقبح، لأن اتخاذ الرأى عن مدرک فاسد بالتقصير فى مقدماته أمر قبيح لا يصح للعاقل أن يصير إليه فضلاً عن المسلم، فيصح التمسك بهذا الأصل، ومن مصاديقه حكم المفتى وغيره المعبر عن رأيه واعتقاده بالنسبه إلى مقلديه، فإن الحجج بالنسبه إلى المقلد إنما هو رأى المجتهد واعتقاده فى الحكم الصادر منه، وجهه حجته قوله بأنه يجب كذا أو يحرم كذا من جهه أنه يكون كاشفاً عما هو الحجج، وهو رأيه واعتقاده، فإذا شك فى صحه اعتقاده من الجهه المزبوره، فلا اشكال أنه يحمل على الصحه كما عرفت.

نعم، إذا كان الشك من جهه المطابقه للواقع وعدمها، فقد عرفت فى البحث السابق أنه غير دخيل فى صحه القبول والاعتقاد، فلا يكون هذا الأصل متكفلاً لصحته من هذه الناحيه، لعدم ترتب أثر عليه.

خاتمه: الدليل الوارد على حجّيه الخبر على أقسام:

تارة: يدلّ على الحجّيه بما أنه اعتقاده ورأيه كما في المفتى بالنسبه إلى مقلديه.

وأخرى: يدلّ على الحجّيه بما أنه خبرٌ وإخبار عن الواقع، بحيث لو قال اعتقادي في ذلك كذا لما يقبل منه، وهو كما في الأخبار والأحاديث المنقوله عن المحدّثين.

وثالثه: ما يدلّ على حجّيته بخصوص شهادته المتحقّقه:

تارة: بإخباره عن الواقع بحيث لا بدّ في قبول كلامه جهه خاصه من التعدّد وعدمه أو غير ذلك.

وأخرى: بإخباره عن علمه بذلك.

والمتّبع في تمام ذلك هو دلالة الدليل الذي يدلّ على حجّيته وقد يشتهر دلالة الدليل في ذلك، فلا بدّ من الاقتصار على ما هو المتيقن من دلالته، وإلا المرجع إلى الأصل المناسب لذلك المورد، ولعلّ تعديلات أهل الرجال المكتوبه في كتبهم في اجراء أصاله الصحه في الاعتقاد، أو في الأقوال من جهه عدم اتخاذهم من مدركٍ فاسد مع تقصيرٍ في مقدماته، ولعلّ الاجماع الموجود في الاعتماد على كلام أهل الرجال كان من قبيل الاعتماد والتعويل على كلام العدلّيه من الحكم بجواز الاقتداء بمن كان مسلماً عادلاً، أو كان من باب الاعتماد والتعويل على الاقتداء بالعدلّين لا بعدلٍ واحد، فيصير حينئذٍ كالشهاده، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.



## قاعده اليد

يدور البحث فى المقام عن قاعده اليد التى تعتبر من القواعد الثابته والمقرره بين العقلاء، حيث اعتبرها الشارع وأمضاها، ولذلك أصبحت من القواعد المسلّمه ثبوتها بين الفقهاء، ولا بدّ أوّلاً أن نلاحظ النسبه بينها وبين الاستصحاب إذا وقع توهم المعارضه بينهما، ونلاحظ أيهما يقدّم على الآخر، فالاستقصاء فى بيان موضوع اليد، وبيان أدلتها، وكيفيه دلالتها، وبيان حالها ومواردها على اختلافها، يوجبّ استطلاع وضع نسبتها مع الاستصحاب بدوّاً، وتوضيح وجه تقديمها عليه، فلذلك لا بدّ من البحث عنها من خلال جهات عديده ووجوه شتى، سنذكرها بعون الله الملك العلام، ونستعين منه توفيق الاتمام، بأحسن الوجه، فهو خير ناصر ومعين.

الجهه الأولى: فى بيان المراد من اليد:

أقول: ليس المقصود هنا بيان معناه اللغوى، وكونه فى أى المعنى من المعانى المذكوره فى اللغه موضوعه لتكون حقيقته، أو مجازاً لأنه خارج عن ما شأن البحث هنا، بل اللازم منه هنا بيان ما هو المتفاهم من العرف والعقلاء فى محلّ البحث وهى الملكيه وأشباهاها، والظاهر - كما عليه الأكثر لولا الكلّ - كون المراد منه هنا هو الاستيلاء والسيطره الخارجيه والسلطنه الفعلية على شىء بأى نحو من انحاء الاستيلاء، وعلى أى شىء تعلق، بحيث يكون زمام ذلك الشىء بيده،

يتصرف فيه كيف يشاء من أنحاء التصرفات العقلانيه المتعارفه المتناسبه لذلك، الشيء ومن الواضح أنه ليس مجرد امكان هذه التصرفات كافيه فى صدق كونه زايد، بل لابد فى صدقه من فعليه الاستيلاء والسلطنه فى الجملة، لا- بمعنى كونها فعليه فى الجميع إذ من الواضح أن التصرفات ربما تكون متدرجه الوجود فى طول الزمان، بل المقصود تحقق السلطنه والسيطره خارجاً على ذلك الشيء بما يناسبه.

وقد يتوهم: أن اليد بهذا المعنى قد يكون مسبباً عن الملكيه كما فى موارد النواقل الشرعيه، اختياريه كانت كما فى باب المعاملات، أو قهريه كما فى باب الارث، وقد يكون سبباً لحصول الملكيه كما فى باب حيازه المباحات إذا كان الاستيلاء بقصد التملك، فإذا كانت اليد متفاوتة من جهه السببيه والمسببيه يقع البحث عن أن أيهما يقع دليلاً على الملكيه.

بل قد يزيد فى توهم الاشكال أن اليد فى ناحيه السبب قد لا يكون سبباً للملكيه مستقلاً إلا أن يُحرز كون المجيز قد اجازة بقصد التملك لا لأمرٍ آخر، مثل ما لو أحرزه لآخر لا لنفسه وأمثال ذلك، فمع ذلك كيف يمكن القول بأن اليد والاستيلاء دليل على الملكيه؟

لكنه مندفع: بأن المراد من اليد ليس إلا- الاستيلاء والسيطره الخارجيه المتحققه فى الخارج، وهو أمر خارجى لا تحصل إلا بأسبابها الخارجيه من وجود المقتضى لها كإرادته الاستيلاء والسيطره، ومن وجود شرائطها وفقد موانعها. ومن المعلوم أن الملكيه الاعتباريه لا أثر لها فى تحقق هذا الأمر الخارجى.

نعم، الملكيه الحاصله له أو كونه مأذوناً من قبل المالك تؤثر في عدم كونها يد عاديه فالاستيلاء الواقع في الخارج على الشيء عند العرف دليل على كونه صاحب ذلك المال أو مأذوناً عن صاحبه كما لا يخفى.

ثم إن المرجع في تشخيص حصول هذا الاستيلاء - على حسب اختلاف الموارد كما سنشير إليه - هو العرف كما الأمر كذلك في تشخيص المفاهيم كلها، فإذا راجعنا إليهم نرى اختلاف نظرهم في ذلك على اختلاف المستولى والمستولى عليه، مثلاً الاستيلاء على متاع البيت متفاوت مع الاستيلاء على نفس البيت، كما أن الاستيلاء على البيت متفاوت مع الاستيلاء على القرية وتوابعها، كما أن الاستيلاء على القرية نحو غير الاستيلاء على مزارعها ومراتعها، بل هو أيضاً غير الاستيلاء على التلال والجبال التي تعد من التوابع البعيده، كما أن ذلك أيضاً متفاوت مع استيلاء السلاطين أو الدول على الأراضي والنفوس، بل هو أيضاً متفاوت مع الاستيلاء على الحدود والثغور، بل وعلى البحار التابعه، بل على الأجواء والفضاء، حتى أن أمر الاستيلاء مختلف بحسب الانزمنه، فكان له معنى في قديم الزمان يتفاوت مع معناه الفعلي بعد تطور البشر في الأرض والبحر والسماء، فالاستيلاء سابقاً كان محدوداً وأما الآن فبعد التطورات الصناعيه طار الانسان إلى الفضاء الخارجي واستولى على السماء كما نزل إلى اعماق البحار واستولى على كنوزها الظاهره والباطنيه فاستخرج من اعماقها المعادن، وهكذا في سائر النواحي، وعليه فالاستيلاء أمر اعتباري يتفاوت على حسب اختلاف الموارد.

ثم إنّ الاستيلاء المتحقق لشخصٍ على شيء:

١- قد يتعلّق بالعين فيصير مالك العين.

٢- وقد يتعلّق بالمنفعة فيصير مالك المنفعة وهو المسمّى بالمستأجر إن كانت الاجاره متعلقه بالأعيان، فيطلق على مالك العين الذى كان مالكاً للمنفعه تبعاً موجراً، وإن تعلقت بالأشخاص والأفراد يُسمّى المالك الذى استأجر داره للمستأجر ومن تعلّقت عليه الاجاره الأجير.

٣- وقد يتعلّق بالانتفاع كالعاريه.

بلا فرق فى هذه الثلاثه بين كونها منقوله أو غير منقوله، كما لا فرق بين كون استيلائه عليه بالذات بلا واسطه، أى كان بتصرفه فيه، أو كان بالواسطه وبالتبع للمستولى عليه، كما إذا استولى على الحيوان حيث يصبح مستولياً على ولده تبعاً، لأنّ الاستيلاء على الأمّ استيلاءً على الولد، وكذا الحال فى الدار فإن الاستيلاء عليه يتبعه الاستيلاء على مرافقه.

والتصرف فى كل شيء يكون بحسبه:

ففى الدار يكون بالسكن فيها وإجارتها وبيعها، وفى الدكاكين بوقوع الكسب والمعاملات ما يتعلّق به فيها.

وفى الأراضى بجعلها مرتعاً أو الزرع والغرس فيها وأمثال ذلك.

وفى الدوّاب بربطها فى الإصطبل وركوبها، أو الأخذ بزمانها.

ولأجل ذلك ترى امكان أن يتزاحم هذه الجهات بعضها مع بعض، مثل ما لو

كان أحد الشخصين راكباً على الدابة والآخر آخذاً بزمامها بيده، وكل واحدٍ منهما يدعى ملكيه الدابته، وعليه فلا بد من بيان وجه التقديم لأحدهما، أو الحكم بالشركه بالرجوع إلى الأدله كما سيأتى فى محلّه إن شاء الله.

أقول: الاستيلاء أمرٌ عرفى:

١- قد يكون صدقه عليه عرفاً صدقاً ظاهرياً بلا خفاء فيه، فلا اشكال فى حكمه بواسطه قاعده اليد على الملكيه.

٢- وقد لا- يكون الأمر كذلك لأجل وجود نوع خفاء فيه إلى أن ينتهى إلى الشك، فإذا وقع فيه الشك فلا مجال للتمسك باليد، لكونه حينئذٍ من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه حيث لا يجوز لدى الكلّ.

إذا عرفت هذه التفصيلات فنقول:

إنّ اليد على العين والاستيلاء عليها أماره على الملكيه بالنسبه إلى العين فى جميع أنحاء التصرفات، فيجوز له منع الغير عن التصرف فى نفس العين وفى منفعتها وفى الانتفاع بها حتى مثل الاستطراق، فلو فرض ثبوت حقّ الاستطراق للغير يجب الاقتصار عليه وتضييق دائرته حيث أنه لولا- ثبوت هذا الحق للغير لكان له منعه عن الاستطراق، لأنّ الاستيلاء على المنفعه أماره على الملكيه بالنسبه إليها، والاستيلاء على الانتفاع أماره على الملكيه بالنسبه إليه. فاليد أماره على ملكيه كلّ واحدٍ من المراتب الثلاثه، إلا- أن الاصطلاح وقع على تسميه القسم الثالث حقاً لا ملكاً، وإن كان التحقيق يقتضى عدم الفرق بينها فى كون كلّ واحدٍ

منها حقاً باعتبار ومِلْكَاً باعتبارٍ آخر، ولذلك قيل إنّ الحقّ عباره عن مرتبه ضعيفه من الملكيه، ولكن لا مشاحه فى الاصطلاح. بل قد يمكن أن يقال: إنّ للزوج الاستيلاء على بُضع الزوجه فيكون ذا يد عليها، فلو زاحمه أحد يكون قوله مقدماً لأنه صاحب الفِراش، ويقدم قول المستولى مادام لم يعترف على خلافه.

### الدليل على اعتبار قاعده اليد وحجيتها

الجهه الثانيه: يدور البحث فى هذه الجهه عن الدليل على اعتبار قاعده اليد وحجيتها، وقد استدلل لها بعده أدله:

الدليل الأول: هو السيره وبناء العقلاء على اعتبارها واقتضائها الملكيه، وهذه السيره موجوده فى جميع الأعصار وتمام الأمصار، بل هو من الضروريات التى لا يشك فيها عاقل، ولا يكون فى طريقتهم وسيرتهم ما هو الوضع منه لو لم نقل إنه ليس فيهما ما هو بتلك المشابه من الوضوح. والظاهر أنه لا اشكال فى كونها أماره عندهم على الملكيه وكاشفه لا أصل عملى يعمل به العقلاء لحفظ النظام وطلباً لرغاده العيش.

وأما على مبنى أماريتها يأتى السؤال عن أنها من جهه الغلبه أو الظن النوعى أو غير ذلك، احتمالات فمن رجح إلى الارتكازات العرفيه يظهر له الأمر، ولا يشك فيه كما ظهر من ما بيناه أنّ حجيه اليد الكاشفه ليست تعبدية، أى ليس بأمر

تعبدي من ناحيه الشارع، بل تعدّ من الأمور العقلائيّه الثابته عند جميع الناس حتى عند غير المتشرّعين وغير المتدينين بالدين، بل حتى عند أقوام ليس لهم دينٌ أصلاً، ولأجل ذلك دعوى قيام الاجماع الشرعى على حجّيه اليد وان كان محققاً حقيقه، إذ لا خلاف فيها بين أحد من العلماء والفقهاء بل عند عامه علماء الاسلام لا الخاصه فقط، إلا أنه يكون أخصّ من المدعى، لأننا نريد اثبات حجّيه اليد حتى لغير المتدينين والمنتحلين بالدين، إلا أن الاجماع يكون دليلاً تقريرياً امضائياً كالنصوص التى نشير إليها، فكأنّه أريد بذلك أن الشارع أيضاً الذى يعدّ أحد العقلاء بل رئيسهم بل خالق العقل قد أمضى هذه السيره والطريقه، ولم يردع عنها، فبالنظر إلى ذلك يصحّ دعوى قيام الاجماع والنصوص على الحجّيه.

الدليل الثانى: الاجماع كما صرح بذلك فى بعض الكتب كما فى كتاب «فوائد الأصول» للنائينى و«منتهى الأصول» وهو تقريرات السيد الإصفهانى بقلم المحقق الشيخ محمد تقى الآملى رحمه الله عليهما.

وأما كون الاجماع مدركى مستند إلى الأخبار القادمه التى سنذكرها، فلا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم أو عن الدليل، موقوف على اثبات اعتماد كلامهم على هذه الأخبار، وهو غير معلوم بعد ما عرفت من قيام السيره والبناء منهم.

الدليل الثالث: الذى يدلّ على اعتبارها وأماريتها - مضافاً إلى ما عرفت - أخبار كثيره وارده فى أبواب متفرّقه، نذكر ما اطلعنا عليه فعلاً، ولعلّ المتتبع يجد أكثر مما وجدناه، ولكن يكفينا فى الاثبات بما سنذكر إن شاء الله تعالى.

والأخبار على ما ادّعى على طوائف ثلاث:

طائفه تدلّ على اعتبار اليد وأماريتها.

وأخرى: تدلّ على اعتبارها من غير دلالة على الأماريه أو الأصلية.

وثالثه: ما تتوهم منها كونها أصلاً.

الطائفة الأولى:

الروايه الأولى: ما نقله صاحب «الوسائل» في باب ميراث الزوجين باسناده عن محمد بن الحسن بن علي بن الحسين، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في إمرأه تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأه قال: ما كان من متاع النساء فهو للمرأه، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له» (١).

والبحت في هذا الخبر من جهتين:

١- جهه السند: قيل بأن الروايه معتبره لوثاقه رواه الحديث فمنهم على بن محمد بن الزبير فقد وثقه النجاشي، وكذا محمد بن الوليد وهو الخزّاز وهو ثقّه.

وكيف كان، فقد ادّعى اعتبار السند، والظاهر كونه كذلك، أي الروايه موثقه لأجل كون بعض رواته كعلي بن حسن بن فضال، ويونس بن يعقوب من الفطحيّه، ٩.

---

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣، وفي التهذيب ج ٩ في كتاب الفرائض والموارث، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣٩.



إلا- أن الأصحاب وثقوهما برغم انحرافهم العقدي، وأنهم موثقون لرجوعهم إلى الحق على ما قيل في حقهم، هذا في سند الحديث.

٢- وأما دلالة: فقد يقال إن مورد الحديث بما أنه عن المتاع الذي قد يكون للرجل أو المرأة فهو مورد النزاع والتخاصم ورفع الخصومه، وتشخيص المدعى والمنكر عند رفع الأمر إلى الحاكم، فإن احرز استيلاء أحد الزوجين على شيء من متاع البيت فهو له يمينه، وعلى المدعى اقامه البيئه، وإن لم يُحرز فما كان من متاع كل من الزوجين ومختصاته فهو له، وما كان من متاعهما ومشاركاً بينهما من دون أن يكون مختصاً بأحدهما فهو لهما، ويعمل في ذلك بحسب موازين القضاء.

بل قد يُتعدى من هذه الأمتعه إلى الدار إذا استولى عليها الشريكان وكان في الدار متاع، فجعل الاختصاص لأحدهما أماره عقلائييه على يده عليه، فيكون استيلاء الاختصاص استيلاءً زائداً عن الاستيلاء البيتي، مثلاً لو فرض مشاركة عالم مع نجارٍ في البيت، فجعل الكتب التي تعدّ من متاع العالم، وآلات صناعه النجاره من النجار أماره عقلائييه على تحديد صاحبه، ويكون الحكم بملكيه كل منهما بما يختص به لأجل اليد والاستيلاء الكاشفه عن الاختصاص، وحينئذٍ على المدعى اقامه البيئه وهذا المعنى في المورد وإن يعدّ مخالفاً للقواعد المقرره ويعدّ حكماً تعديداً، ولكنه لا يضرّ بما نحن بصدده من حجيه اليد، وكونه علامه على الملكيه، وأماره كاشفه عن ملكيه شخص المستولى.

ومن ذلك يظهر أنّ هذه الكاشفيه الثابته أمر كلي لا خصوصيه للزوج

والزوجه ولا لمتاع البيت ولا للنزاع مدخلته فيها، إذ الملاك هو أن الاستيلاء أماره على الملكيه، حتى ولو لم يكن فى البين نزاع، مثل ما لو شكَّ الوارث فيه وأراد تشخيص صاحب المال ومالكه فى تلك الموارد.

بل قد يتوهم كون اليد ليس فقط علامه على ملكيه الغير بل قد يكون علامه حتى لنفس الانسان إذا عرض له الشك فى مال كان فى البيت أو فيما يشاركه فيه الغير، ولا يعلم أنه له أم لا، فجعل الاستيلاء فى التصرف فيه كيف ما شاء أماره على الملكيه، والدليل هو عموم جمله «من استولى على شىء منه فهو له» حيث يفهم العرف كليته الملكيه الحاصله من هذا الاستيلاء بأى نحو كان، وعلى أى شىء كان واقعاً، فهو يكون تمام الموضوع للحكم، حيث يستفاد منه قاعده كلييه وهذا حكم لم يتفرد به المحقق الخمينى قدس سره أيضاً، وان لم يتعرّض فى كلامه للصوره لكنها داخله فى دعواه الكليه والعموم بهذه جمله، إلا أن السيد الإصفهانى قدس سره - على حسب ما جاء فى «منتهى الأصول» - أنكر ذلك وقال فى ذيل هذه جمله: (إنّ قاعد اليد تختصّ بالشك الحاصل للوارث بعد موت أحد الزوجين بكون ما فى البيت ملكاً للزوج أو الزوجه ولا- ربط له بحكم شك ذى اليد نفسه)(١).

ولعلّ وجه ذلك هو أنّ الحكم حيث يكون على خلاف القاعده، يقتصر فيه على خصوص موضع النصّ، مع أنّ كونه كذلك غير معلوم لأنّ اليد أمر عقلائى، ولا .

يبعد كون الاستيلاء كذلك دليلاً على وجود اليد عند العقلاء، وليس بأمرٍ تعبدي حتى يقال بما قاله قدس سره .

وكيف كان، الظاهر من قوله: (فهو له) كونه أماره على الملكيه، لأن هذا اللسان لسان الغاء احتمال الخلاف، بل قد يقال إن دلالة على الأماريه للملكيه أقوى من دلالة ما ورد في باب اعتبار خبر الثقة من قوله عليه السلام «كل ما يؤدى (مثلاً زواره) فعنى يؤدى».

وبالجملة: لا اشكال في دلالة هذا الدليل على القاعده الكليه، وعلى كون اليد أماره على الملكيه، وقد عرفت اعتبار دليله من حيث السند امضاءً.

الروايه الثانيه: صحيحه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الدار يوجد فيه الورق؟» (١) فقال: إن كانت معموره فيها أهلها فهي لهم، وإن كانت خربه قد جلا عنها أهلها، فالذى وجد المال أحقّ به» (٢).

الروايه الثالثه: صحيحه أخرى له عن أحدهما عليهما السلام في حديث: «سألته عن الورق يوجد في دارٍ؟ فقال: إن كانت معموره فهي لأهلها، فإن كانت خربه فأنت أحقّ بما وجد» (٣).

الروايه الرابعه: مثلهما حديث «دعائم الاسلام» فقد رواه عن ٢.

١- الورق: المراد منه الدراهم المضروبه.

٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب اللقطه، الحديث ١ و ٢.

٣- الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب اللقطه، الحديث ١ و ٢.

أمير المؤمنين: «أنه سُئل عن الورق توجد في الدار؟ فقال: إن كانت عامره فهي لأهلها، وإن كانت خراباً فسييلها سبيل اللقطة» (١).

الرواية الخامسة: الصدوق في «المقنع»: «وإن وجدت لقطه في دارٍ وكانت عامرةً فهي لأهلها، وإن كانت خراباً فهي لك» (٢).

فإنَّ حكم الإمام عليه السلام بالملكيه لصاحب الدار في صورته كونها عامره، وللواجد في صورته كونها خربه، ليس إلا لأجل اليد، غاية الأمر يمكن أن يكون في الأول كون اليد بالمال والورق تبعيةً لملكيه للدار، أي جعل عامريه الدار التي هي أماره على عدم إعراض صاحبها، وكون اليد عليها باقيه دليلاً على بقاء اليد على ما فيها بالتبع، فيكون ملكاً لصاحب الدار بالتبع، أو كانت العامريه دليلاً على كون اليد باقيه على كل واحدٍ منهما - أي الدار والورق - بالاستقلال، فتكون العامريه علامه عدم إعراضه عنها، وبقاء حكم اليد على كل واحدٍ منهما، فلا تكون الملكيه لأحدهما تبعاً للآخر، بل الاستيلاء على كل منهما برأسه.

أقول: ومن ذلك يظهر حكم عكسه وهو ما لو كانت خربه، حيث تكون علامه الاعراض عن الدار وما فيها بكلا الاحتمالين، فإذا صار المال والدار خارجين عن الملكيه، دخلا في المباحات الأوليه حيث يجوز لكل أحدٍ تملكهما ٢.

١- المستدرک: ج ٣، الباب ٤ من أبواب اللقطة، الحديث ١ و ٢.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ٤ من أبواب اللقطة، الحديث ١ و ٢.

لنفسه، فيصير الواجد حينئذٍ مالكاً بالاستقلال.

وبالجملة: أصبح المعنى في الأ-حقية هو اثبات الملكية له لا-الحق فقط، وأصبح الحكم بصورة الوضع والالزام نظير ما ورد في قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (١) أى لا- يجوز لأحدٍ أن يتصرف فيه إلا بإذنه، وبترتب عليه آثار الغصب لو استولى عليه أحد عدواناً، ولعلّه لذلك ترى أن الصدوق رحمه الله عتبر في «المقنع» بأنه هي لك، نظير ما ورد في موثقه يونس بن يعقوب، فيظهر منهما أيضاً حجيه اليد وكون الملا-ك في ذلك وتمام الموضوع فيه هو استيلائه، فيظهر منها أيضاً حجيه اليد وكون الملا-ك في ذلك وتمام الموضوع فيه هو استيلائه، وكون الاستيلاء أماره للملكية، وكونها قاعده كليته وقانوناً كلياً وقاعده سياله، لعدم خصوصيه في الدار والورق في ذلك عرفاً، وكونه أيضاً أصلاً عقلاً لا أمراً تعبدياً، وتشبيهه باللقطه يكون للقسم الذي يجوز فيه التملك بلا تعريف، لا ما يجب فيه التعريف كالذي عليه علامه، أو ما وقع في الحرم الذي لا يجوز لأحدٍ أخذها، فقوله: (سبيلها سبيل اللقطه) إشاره إلى ما يصبح بعد الأخذ ملكاً لواجده، وليس وجه تملكه إلا استيلائه عليه، مع كونه مورداً لا-عراض صاحبه نوعاً، لأجل قلته، ولم يكن ممياً يعتنى به ويفحص عنه لعدم وجود علامه فيه، وكونه يسيراً.٥.

ولعل وجه التعبير بالأحقيه هو صيرورته بعد الاعراض من المباحات، ويستوى فيه جميع الناس بحيث لو سبق أحدهم فى الاستيلاء عليه أصبح ملكاً له:

وهكذا نجمع بين تلك الأحاديث وبين ما رواه محمد بن قيس، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «قضى علىّ عليه السلام فى رجل وجد ورقاً فى خربه أن يعرّفها، فإن وجد من يعرّفها، وإلا تمتّع بها» (١) حيث أوجب عليه السلام التعريف أولاً. ثم الأخذ تملكاً. هذا فضلاً عن فرقه مع ما تقدم من عدم وجود علامه إعراض صاحبه بواسطه تخريب البيت، الظاهر كون صاحبها قد تركها وجلّى عنها، بخلاف ما فى هذه الروايه حيث كان الورق فى الخرابه الظاهر أنّ صاحبه تركه نسياناً أو افتقده، وهما علامتان قويتان على عدم الإعراض، ولذلك أوجب التعريف، فلا يكون هذا الحديث منافياً لتلك الأحاديث، فليتمّ.

وبالجملة: ظهر مما بيّناه أن كون ما وجد فى الخربه سبيله سبيل اللقطه:

تاره: يراد منه بأنه كان لصاحبه حكماً، فلا بدّ من الفحص، عنه فإذا لم يجد صاحبه بعد الفحص له أن يملكه لنفسه كما هو ظاهر قوله فى حديث محمد بن قيس: «وإلا تمتّع بها».

وأخرى: يراد من قوله: (سبيلها سبيل اللقطه) هو القسم الذى يجوز التملك فيه بالوجدان، لأجل عدم وجود علامه على المال، أو كون المال يسيراً، فيكون ٥.

معناه أنه يكون ملكاً له حتى ولو كان المال له قيمه كل ذلك لأجل وجود علامه الإعراض هنا وهي كونها فى دار خربه، والله العالم.

الروايه السادسه: صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال:

«سألنى هل يقضى ابن أبى ليلى بالقضاء ثم يرجع عنه؟ فقلت له: بلغنى أنه قضى فى متاع الرجل والمرأه إذا مات أحدهما فادّعاه ورثه الحىّ وورثه الميت، أو طلقها فادّعاه الرجل وادّعتة المرأه بأربع قضايا! فقال: وما ذاك؟

قلت: أمّا أولهنّ فقضى فيه بقول إبراهيم النخعى، كان يجعل متاع المرأه الذى لا يصلح للرجل للمرأه، أو متاع الرجل الذى لا يكون للمرأه للرجل، وما كان للرجال والنساء بينهما نصفين، ثم بلغنى أنه قال إنهما مدعيان جميعاً، فالذى بأيديهما جميعاً يدعيان جميعاً بينهما نصفان، ثم قال: الرجل صاحب البيت والمرأه الداخلة عليه وهى المدعيه، فالمتاع كلّ للرجل إلا متاع النساء الذى لا- يكون للرجال فهو للمرأه، ثم قضى بقضاء بعد ذلك، لولا أنى شهدته لم أروه عنه: ماتت إمراه منا ولها زوج وترك متاعاً، فرفعتة إليه، فقال: اكتبوا المتاع، فلما قرأه قال للزوج هذا يكون للرجال والمرأه فقد جعلنا للمرأه إلا الميزان فإنه من متاع الرجل فهو لك.

فقال عليه السلام لى: فعلى أى شىء هو اليوم؟ فقلت: رجع إلى أن قال بقول إبراهيم النخعى أن جعل البيت للرجل.

ثم سألته عليه السلام عن ذلك، فقلت: ما تقول أنت فيه؟

فقال: القول الذي أخبرتنى أنك شهدته وإن كان قد رجع عنه، فقلت يكون المتاع للمرأة سألت من بين لا بيتها فقال: أرأيت إن أقامت بينه إلى كم كانت تحتاج؟ فقلت: شاهدين. فقال: لو سألت من بين لا- بيتها من بين لا بيتها يعنى الجبلين ونحن يومئذ بمكة - لا- خبروك أن الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهي التي جاءت به، وهذا المدعى، فإن زعم أنه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البيّنه».(١)

فإن أخبار من بين لا- بيتها بأن الجهاز للمرأة يهدى من بيتها، ليس إلا من جهة اليد والاستيلاء الدالى على ملكيه المرأة للمتاع والجهاز، فيصر متاع البيت للمرأة مستنداً إلى اليد واستصحابها وكونها أماره الملكيه، ولا رجوع إلى شهاده من بين لا بيتها حيث لا يكون إخبارهم إلا عن الواقع، لقيام الأماره العقلانيه على الملكيه. فتدل هذه الروايه أنّ أماريه اليد على الملكيه ليست تعبدية، بل هو أمر عقلائي حيث انه عليه السلام أرجع الأمر إلى الناس، وأنهم هم الذين يقضون بذلك بما هم عقلاء لولا الشرع، وهو واضح.

أقول: فى مقابل هذه المجموعه من الأخبار صحيحه جميل بن صالح، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام رجلٌ وجد فى منزله ديناراً؟ قال: يدخل منزله غيره؟ قلت: نعم كثير. قال: هذا لقطه. ١.

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.



قلت: فرجلٌ وجد في صندوقه ديناراً؟ قال: يدخل أحد يده في صندوقه غيره، أو يضع فيه شيئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له» (١).

فمن المحقق السيد الإصفهاني - كما نقل عند صاحب «منتهى الأصول»: (أنّ ظاهر صدر الرواية يدل على عدم حجيه اليد فيما إذا شك في كون ما في بيته ملكاً له، لحكمه عليه السلام بكونه لقطه مع صدق اليد عليه لكونه في بيته قطعاً فتأمل، وذيلها يدل على كون ما في الصندوق ملكاً له بشرط عدم ادخال الغير يده فيه، وهذا كاشف عن إلغاء أماريه اليد، وإلاّ نفس ادخال الغير يده في الصندوق لا- يوجبُ عدم استيلائه عليه، ولا- استيلاء الغير عليه أيضاً حتّى يصيراً مشتركين في اليد ويخرج يده عن الاستقلال. ومن الغريب ما حكي عن صاحب «الرياض» قدس سره من الحكم بكون ما في الصندوق ملكاً لصاحبه ولو مع العلم بأنّه ليس له، وقال بأنّه قد يكون شيئاً بعثه الله إليه ورزقه إياه) انتهى كلامه (٢).

والجواب: الانصاف أن الروايه صدرأً وذيلأً تدلّ على كون اليد أماره على الملكيه، لأنه جعل في الصدر شرط كونها أماره عدم كون الدار كثير المرأوده فيها مثل الفندق وبيت الزائرين أو المكاتب، حيث يعلم بحسب النوع أنّه ليس كلّ ما وقع فيه كان ملكاً لصاحب الدار، فعدم كون اليد في مثله أماره، لأنه يرجع في .

١- الوسائل: ج١٧، الباب ٣ من أبواب اللقطه، الحديث ١.

٢- منتهى الأصول: ٢٣٠.

الحقيقه إلى عدم كون الاستيلاء فى مثل هذه الدور لخصوص صاحبها، بل يستولى ويدخل فيها أفراد كثيره مأذونين فى الدخول والاستيلاء كالخدم وغيرهم، فكان اذن صاحب البيت نوعاً لذلك بنفسه قرينه على أنه لولا هذا الاذن لكان الاستيلاء مخصوصاً لصاحبها، ويده أماره على الملكيه، فليس صدر الروايه ظاهر فى الغاء أماريه اليد بل فى الغاء هذا اليد باذن صاحبها وهو ممّا لا ينافى المقصود. ومثل ذلك يجرى بالنسبه إلى الصندوق أيضاً حيث أنّ مع عدم دخول يد الغير فيه يصبح صاحبه مستقلاً فى الاستيلاء، فتكون علامه للملكيه، بخلاف ما لو أذن للغير بادخال يده فيه حيث يرجع هذا الاذن إلى الاذن فى اشتراك الاستيلاء بذلك المقدار، فلا يكون وجود شىء فيه دليلاً على ملكيه صاحب الصندوق.

وتوهم: امكان ورود الناس فى البيت عدواناً وأنّ حكمه كان لهذه الجبهه، صحيح إلا أنه نادر بحسب النوع.

وعليه، فما يشاهد من المحقق الخمينى حيث ادعى التغير بين الدار والصندوق بقوله: (نعم يمكن أن يقال: إنّ حكم الصندوق غير الدار، فإن أدخل أحد يده فيه ووضع فيه شيئاً يخرج عن الاختصاص، ويصير مشتركاً فى الاستيلاء، فلا يحكم بأنّ الدينار لصاحب الصندوق بمجرد كونه صندوقه).

ليس على ما ينبغى، لما قد عرفت من عدم التفاوت بين الدار والصندوق فى طرفى القضيه، حيث أنه قد أشار إلى أمر عرفى عقلائى وهو عدم دخول المال فى ملكه فى صوره اذنه بدخول الغير فى الدار، أو بادخال غيره يده فى الصندوق،

وأما مع عدم دخول الغير ووضع يده فيهما، فصاحب الدار والصندوق مالك لما فيهما. وعليه فالصحيحه داله على اعتبار اليد وأما ريتها صدرأ وذيلأ، ولا تنافى بينهما أصلاً.

وأما عدم تعرّضه للتفصيل بين الكثره والقلة في الواردين، فإنه لأجل أحاله ذلك إلى فهم العرف، وإدراك آحاد الناس لمقدار اذنه وأنه هل تبلغ مرتبه توجب ضعف أماريه يده لأجل اذنه أم لا لقلته، ففي مثل ذلك لا يحتاج إلى الرجوع لكلام الإمام عليه السلام حتى يوجب الاجمال، كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر ممّا بيناه أنّ الاذن بدخول الغير في الدار إذا كان بحدّ من الكثره بحيث يوجب امكان انتساب المال إليه يجعل المال بحكم اللقطه، وهذا لا- ينافى أن يكون الحكم كذلك أيضاً لو دخل الناس كثيراً في البيت عدواناً حيث يكون المال الملتقط أيضاً بحكم اللقطه، وإن لم يكن الدخول باذنه، ولذلك علّق الامام عليه السلام حكم اللقطه على مطلق الدخول من دون تقييده بكونه مع اذنه وعدمه لاشتراك كليهما في الحكم.

كما لا يضّر في دلاله الدليل احتمال كون الدار أو الصندوق للغير، غايه الأمر كانا في يده بالوكاله أو النيابة، حيث لا يكون المال له حينئذٍ، بل يكون لصاحبه.

الروايه السابعه: صحيحه على بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عثمان بن عيسى وحمّاد بن عثمان جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث فدك:

«إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟! قال: لا- قال: فإن كان في يد المسلمين شيءٌ يملكونه ادَّعيتُ أنا فيه من تسأل البيئته؟ قال: أياك كنتُ أسأل البيئته على ما تدَّعيه على المسلمين. قال: فإذا كان في يدي شيءٌ فادَّعي فيه المسلمون تسألني البيئته على ما في يدي وقد ملكته في حياه رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده، ولم تسأل المؤمنين البيئته على ما ادَّعوا على كما سألتني البيئته على ما ادَّعيتُ عليهم!

إلى أن قال: وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البيئته على من ادَّعى واليمين على من انكر»(١).

وجه الدلالة: هو التمسك بقوله: (فإن كان في يد المسلمين شيءٌ يملكونه ادَّعيتُ أنا فيه...) حيث يدل على كون اليد حجة وأماره على الملكيه.

أورد عليه: - كما عن البجنوردى فى «القواعد الفقهيه» نقلاً عن بعض - الخدشه والمناقشه فى هذه الروايه (بأنها لا تدل إلا على أن اقامه البيئته ليست وظيفه ذى اليد بل تكون على المدعى، وهذا لا علاقه له بكون اليد حجه على الملكيه، أما قضيه أن البيئته على المدعى واليمين على من أنكر شبه المتواتر بين المسلمين بقوله صلى الله عليه وآله: «إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان» وقد قضى صلى الله عليه وآله على هذا النحو فى موارد كثيره، وهذا من المسلّمات، ولا شك أن المتفاهم العرفى من ٣.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الروايه ٣.

المنكر ذو اليد ومن المدعى من هو مقابل ذى اليد هو من يطرح الدعوى إلى المنكر، ويوجهها إليه، ففي هذه الروايه يحتج الامام بهذا الأمر الثابت والمسلم بين المسلمين، فلا ربط لها باثبات الملكيه باليد الذى هو محل الكلام) انتهى كلامه (١).

جواب المحقق الخمينى: قال فى الرسائل - بعد ذكره هذه الروايه فى سلسله الأخبار الداله على حجيه اليد لا على الأماريه، قال: (فإن ظهوره فى اعتبار اليد واضح، لكن فى دلالتة على الأماريه اشكال، وإن لا يبعد دعواها بأن يقال إن قوله: (فإن كان فى يد المسلمين شىء يملكونه) أى يملكونه واقعاً بدلاله اليد على الملكيه، أى إذا كان شىء تحت يد المسلمين وكانوا مالكين له لأجل دلالة اليد، وادعيتُ أنا من تسأله البيئه؟! فالإنصاف أنه لا يخلو عن أشعار بل دلالة على المقصود) انتهى كلامه (٢).

والتحقيق: الانصاف أن التأمل فى الحديث صدرأً وذيلاً وموردأً من الأدله يوجب الظن على دلالتة على اعتبار اليد وكونها أماره للملكيه، وكونها قاعده كليه سياله كما أن قاعده (البيئه على المدعى واليمين على من أنكر) حكمها كذلك، بل لعله لا يبعد دعوى اشاره الحديث إلى أن هذا الحكم من الأمور العقلانيه المسلّمه، ولا خصوصيه لما ورد فى الحديث بذلك، لأنّ هذا الحكم يعدّ الأمور العقلانيه ٣.

١- القواعد الفقيهيه: ج ١ / ١١٢.

٢- الرسائل للخمينى: ٢٤٣.

المسلّمه ولا خصوصيه لذكر المسلمين إلا من جهه كون المورد فى حقّهم، لأنّ الظالمين قصدوا تحت هذا العنوان أخذ فدك من فاطمه عليها السلام ، ولذلك خاطبهم بهذا العنوان، وإلا فلا خصوصيه فى كون اليد للمسلمين، بل الحكم كذلك حتّى إذا كان فى يد غيرهم كما يؤمى إليه وجه التعليل كما لا يخفى.

أقول: وأمّا بيان دلالة الحديث على الملكيه، فلوضوح أنّ هدف الظالمين من التصرف فى فدك واخراج وكيل فاطمه عليها السلام منه، كان لأجل الاستعانه بالحديث المجعول الذى لفقوه ونسبوه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو (نحن معاشر الأنبياء لا نورث درهماً ولا ديناراً وما تركناه صدقه) للمسلمين حتى يكون يتم لهم الاستيلاء فدك وتصبح فيئاً وملكاً لهم، فيكون بيد وليهم وصاحب الأمر بزعمهم الباطل وهو أبى بكر وأراد أمير المؤمنين عليه السلام ردّ هذه الدعوى وأنّه على فرض كون الحديث المجعول صحيحاً إنّما يصحّ إذا كانت فدك فى يد رسول الله إلى حين وفاته حتى يشمل الحديث المذكور، وأمّا الذى لم يكن فى يده بل كان فى يد فاطمه فى حال حياته صلى الله عليه وآله إلى حين مماته صلى الله عليه وآله ، وانتقل عنه إلى فاطمه قبل وفاته، وكانت يدها عليها فلا يدخل تحت ذلك الحديث.

قد يقال: لعلّ فدك كانت فى يد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى حين وفاته ويعدّ من أمواله على حسب دعوى ذلك على فاطمه عليها السلام ، فيصبح أبى بكر مدعيّاً وفاطمه عليها السلام منكرّاً، وبالرغم من أنّ المال كان فى يدها كما اعترف به الخصم بذلك عملاً، وذلك بارسال من أخرج وكيلها من فدك، فدعوى كون يدها عليه صحيحه لكنها غير

مالكه بل يد أمانته أو عدوانيه - والعياذ بالله - وعليه فلا بدّ على فاطمه عليها السلام من اثباتها، باتيان البيئه.

فإنه يقال: إنّ اقامه البيئه وظيفه الخصم لا فاطمه عليها السلام، فإخراج و كليها من فدك ظلم عليها، لأنه قد فعل في حقها قبل اثبات الحق لهم بذلك، كما أنّ السؤال عنها عليها السلام باقامه البيئه على دعواها يعدّ ظلماً آخر في حقها عليها السلام، فيدها عليه لم تكن إلاّ بأحدٍ من الوجوه الثلاثة: إمّا الملكيه أو الأمانه أو الخيانه والعدوان.

ومن الواضح أنّه لا- يكون هنا إلاّ-الأوّل، لأنّ الاحتمال الثالث باطل في حقها، كما أنّ الثاني لم يدّعه الخصم فضلاً عن أنه لا دليل عليه، وهكذا يثبت أنّ فدك لفاطمه عليها السلام وليس للمسلمين فيه حقّ، ولتثبيت أن المال كان في حال حياه رسول الله في يدها، صرّح أمير المؤمنين عليه السلام بذلك بقوله: «وقد ملكته في حال حياته صلى الله عليه وآله وبعده».

فحسب هذا التقريب يظهر أنّ تمسّك الإمام عليه السلام بيد المسلمين ليس إلاّ من باب الاشاره إلى كون اليد حجّه وأماره على الملكيه، لا مجرد الحقّ لتصحّ دعوى كون الروايه في صدد بيان قاعده كليته وهي (البيئه على المدعى واليمين على من أنكر) من دون اثبات كون اليد حجّه أو أماره للملكيه كما توهم.

وهكذا ثبت أن هذه الروايه تندرج في الطائفه الأولى من أخبار الباب لا الثانيه كما فعله المحقق الخميني قدس سره .

وقد يرد على هذا الحديث: بأنّ فيه ما يدلّ على اعتراف فاطمه وعلى عليهما السلام

بكون فذك كان قبل ذلك ملكاً لرسول الله صلى الله عليه وآله وقد انتقل إليها، لأنه قد جاء في نص الحديث قوله عليه السلام : «يا أبا بكر لم منعت فاطمه ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ملكته في حياها رسول الله صلى الله عليه وآله» كما ورد التصريح بذلك في كلام فاطمه عليها السلام بقولها: «ثم قالت: لم تمنعني ميراثي من أبي رسول الله صلى الله عليه وآله وأخرجت وكيلى من فذك، وقد جعلها لى رسول الله» ثم جاء أيضاً ذلك فى كلام على عليه السلام بعده بقوله: «قال: فما بال فاطمه عليها السلام سألتها البئنه على ما فى يديها وقد ملكته فى حياها رسول الله صلى الله عليه وآله»، مع أن حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكون ما فى يده الآن كان ملكاً للمدعى سابقاً انتزع منه ودفع إلى المدعى، إلا أن يقيم ذو اليد بينه على انتقالها إلى نفسه، وليس هذا لأجل تقديم استصحاب ملكيه المدعى على يد ذى اليد، بل لأجل أن دعواه الملكيه فى الحال إذا انضمت إلى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعى، يرجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعياً، وحينئذ يصبح المدعى منكرأ والمدعى منكرأ، وهكذا فى قضيه فذك إذا ادعت فاطمه عليها السلام تلقى الملك عن رسول الله صلى الله عليه وآله تصبح حينئذ مدعيه والخصم منكرأ، فيصح منه مطالبته البئنه منها عليها السلام، وعليه فما هو توجيه التوييح الذى وجهه أمير المؤمنين عليه السلام لسؤال أبى بكر فاطمه البئنه على دعواها، فلا بد لنا من الجواب عن هذا الاشكال، ولا يبعد من خصمنا التمسك بمثل هذه الموهومات، خصوصاً مع عدم اعتقادهم بالمعصومين عليهم السلام، وعدم التفاتهم بكونهم من أهل الصدق وأنهم مطهرون باراده الهيه كما ورد ذلك بصريح آيه التطهير.



أقول: أُجيب عن هذه الشبهة بأجوبه عديده، لا بأس بالاشارة إليها، وبيان صحتها وسقمها حتى يتضح ما هو مختارنا فيه ولعلّ الله يلهمني جواباً شافياً وافياً:

الجواب الأول: وهو للمحقق النائيني في فرائده، وخلاصه جوابه على ما نقله الاستاذ المعظم المحقق الخميني في كتابه هي: (إنّ اقرارها لا يوجب انقلاب الدعوى، وليس اقرارها كإقرار ذي اليد بأنّ المال كان لمن يرثه المدعى، لأن انتقال الملك من النبي صلى الله عليه وآله إلى المسلمين - على فرض صحته ما نسب إليه: (نحنُ معاشر الأنبياء لا نورث...)) - ليس كانتقال الملك إلى الوارث، لأن انتقاله إلى الوارث إنّما هو بتبدل المالك وقيامه مقامه المورث، وانتقاله منه إلى المسلمين كانتقال المال من الموصى إلى الموصى له، ومن الواهب إلى المتّهب باعدام اضافته وايجاد اضافته أخرى، لأنّ تبدل الاضافه قد يكون من طرف المملوك كعقود المعاوضات، وقد يكون من طرف المالك كالإرث، فإنّ التبدل من قبيل المالك مع بقاء المملوك على ما هو عليه، فيقوم الوارثُ مقام المورث في الاضافه، وقد يكون بتبدل نفس الاضافه، بمعنى أنّه تنعدم الاضافه القائمه بين المالك والمملوك، وتحدث اضافته أخرى لمالكٍ آخر كما في الهبه والوصيه. وانتقال المال من النبي صلى الله عليه وآله إلى المسلمين بناءً على الخبر الموضوع، ليس كانتقاله إلى الوارث، بل هو أشبه بانتقال المال الموصى به إلى الموصى له، فإنّ المال بعد موته يُصرف في مصالحهم، ومن المعلوم أنّ اقرار ذي اليد بأنّ المال كان ملكاً لمورث المدعى إنّما يوجب الانقلاب من حيث أنّ الاقرار للمورث اقراراً للوارث، لقيامه مقامه في

طرف الاضافه، وأمّا الاقرار على الأجنبي فلا يوجب الانقلاب. واقرار الصديقه عليها السلام يكون سبيلها سبيل الاقرار للأجنبي والموصى له، الذى هو أيضاً كالأجنبي لا يوجب الانقلاب.

نعم، لو كان المقسمون ورثاً لرسول الله فى ذلك كان الانقلاب حقاً، لكنه خلاف الواقع) انتهى ملخصاً (١).

أقول: قد أورد عليه بأمور:

أولاً: إنا لا نسلّم كون الانتقال للوارث بلحاظ قيامه مقام الوارث لا نقلاً من الأخبار ولا اعتباراً، إذ المال ينتقل إلى الوارث لا بما أنه يكون قائماً مقامه، كما لا يكون كذلك لدى العقلاء أيضاً، بل بما أنه مالك من ناحيه الشارع فهراً ولذلك ترى نهى الشارع عن تصرفه فى أزيد من ثلث ماله إلاّ مع اجازة ورثته، فهم مستقلون فى تملكهم لا بما أنهم قائمون مقامه، على أن الوارث قد يكون أجنبياً كضامن الجريه وقد يكون المنتسب غير وارث كالقاتل والكافر، فليس إلاّ لجعل الشارع، كما لا يخفى.

وثانياً: لا نسلّم كون الهبه والوصيه التمليكيه من قبيل اعدام اضافه ويجاد أخرى، إذ من الواضح أن اليجاد لا بد أن يتأخر عن الاعدام، مع أنه باعدامها يصير المال أجنبياً عنه، وتنقطع سلطنته عنه، فلا يمكن ايجادها إلاّ باسباب خاصه ٥.

موجوده من الشرع بعد الاعدام.

ودعوى كون الایجاد مع الاعدام أو قبله كما ترى.

وعليه، فما ذكره ليس بجيد في كلا الموردين.

وثالثاً: أن مناط الانقلاب في الدعوى - في دعوى الانتقال - ليس لأجل كون الوارث قائم مقام المورث، بل المناط فيه هو كون هذه الدعوى - أي انتقاله من المورث إليه والانكار من ناحیه المدعى - له أثر شرعي، وتكون رتبه هذه الدعوى - أي الانتقال - بالنسبه إلى دعوى المدعى بكون المال في يد شخص له، كانت بمنزله رتبه أصل سببي بالنظر إلى المسببي، لأن كون المال في ملك شخص ذی اليد كان فرع اثبات الانتقال إليه، فإذا أقر بكون المال كان للمورث سابقاً، فيؤخذ بإقراره ويحرز كونه ملكاً له سابقاً، فادعائه بالانتقال إليه لا بد من اثباته، وهو لا يكون إلا بالبينه لصيرورته حينئذ مدعياً للانتقال، وهو مقدم على ثبوت الملك في يده بواسطة يده، وهذا الانقلاب لا يختص بالإرث، بل يجرى في الوصيه أيضاً، لأنه إذا أوصى أحد بماله إلى زيد، وادعى زيد أن المال الذي كان في يد عمرو كان له، وادعى عمرو انتقاله من الموصى إليه، أي كان ملكاً سابقاً للموصى، ثم صار منتقلاً إليه، تصير الدعوى أيضاً هاهنا منقلبه، فعليه البينه بعين ما قلناه، فهكذا يكون في دعوى الصديقه عليها السلام بأن فدك كان لرسول الله صلى الله عليه وآله، وانتقل إليها، فبهذا الاقرار مع ملاحظه الخبر الموضوع لكان المسلمين أو وليهم بزعمهم منكراً لهذه الدعوى، وتنقلب الدعوى فعلى فاطمه عليها السلام اقامه البينه لا على أبي بكر!

ورابعاً: بناءً على فرض قبول الخبر الموضوع الوارد في مسند أحمد بن حنبل (١)، وكون أموال رسول الله صلى الله عليه وآله بعد موته فيئاً للمسلمين، يصير هذا مثل ما ورد في الحديث من قوله عليه السلام: «ما تركه الميت من مال فهو لوارثه» أى ينتقل إليهم قهراً كالميراث للورثه، فكما أنّ الورثه بزعمه قائم مقام الوارث، وقرار ذى اليد على كون المال ملكاً للمورث يعدّ اقراراً لكونه لوارثه المدعى بواسطه دليل الارث، وليست الورثه أجنبياً بالنظر إلى المال مثل الموصى له والمتهب، هكذا يكون اقرار ذى اليد بكون المال لرسول الله صلى الله عليه وآله اقراراً منه على كون المال لمن كان قائماً مقام رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو فى المقام - على حسب الخبر الموضوع - المسلمون لا فاطمه عليها السلام، فتزويل المسلمين هنا بمنزله الموصى له أو المتهب واعتبارهم أجنب عن المال لا بمنزله الورثه مع قبول هذا الخبر الموضوع لا يخلو عن غرابه، كما لا يخفى على المتأمل.

وإن التزم بعدم قبول هذا الخبر والحكم بكذبه - كما هو فى الواقع كذلك - فيخرج هذا الخبر حينئذٍ عن محيط البحث مع الخصم الذى أردنا جوابه، بل وهكذا أمير المؤمنين عليه السلام على هذا الفرض، كما لا يخفى، مع أنه بنفسه صرح فى كلامه فى أول البحث على فرض صحه الانتساب فراجع كلامه تجد صدق مقالتنا. ٤.

الجواب الثانى: وهو المحقق البجنوردى فى «القواعد الفقيهيه»<sup>(١)</sup>، قال: (فالأحسن أن يقال على تقدير تسليم دعوى الانقلاب، مع ما فيها من النظر والتأمل، أن هاهنا كما قلنا آنفاً دعويان:

إحداهما: دعوى الانتقال، وبالنسبه إلى هذه الدعوى هى سلام الله عليها مدعيه وعليها البيئه.

والأخرى: دعوى الملكيه، وبالنسبه إلى هذه الدعوى حيث أنها سلام الله عليها كانت ذات يد كانت البيئه على طرفها أى أبو بكر لأنه بزعمه كان وليّ المسلمين، فكان أمير المؤمنين عليه السلام احتجّ على أبى بكر بالنسبه إلى هذه الدعوى الأخيره، وكانت الدعوى الأولى مسكوتاً عنها) انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: لو سلّمنا ذلك كان الأمر كذلك لو لم تدع فاطمه عليها السلام الانتقال، فبعد اظهارها بذلك، لا وجه لكون الدعوى الأولى مسكوتاً عنها، لصحّه ادعائهم بالبيئه عنها عليها السلام مع فرض مقالتها.

وثانياً: إنك قد عرفت أن رتبه كون اليد حجّه على الملكيه مسبوقة على دعوى الانتقال، كتقدم رتبه الأصل السببى على المسببى، فعليه لا وجه للتمسك باليد على اقامه الطرف بالبيئه مع صيروره الدعوى منقلبه بواسطه ادعاء ٣.

الصديقه عليها السلام الانتقال إليها من أبيها.

وبالجملة: فالجواب المذكور غير وجيه جداً، خصوصاً مع جلاله مثل فاطمه وعليّ عليهما السلام، وعلمهما، حيث لا يصحّ فرض صدور الدعوى على خلاف موازين القضاء منهما.

الجواب الثالث: ما اختاره المحقق الخميني قدس سره ونقله عن بعض المحققين قال ما لفظه في «الرسائل» (١): (إنّ مجرد دعوى الانتقال لا- يوجب الانقلاب ما لم يقابلها الإنكار، والقوم لم ينكروا على فاطمه عليها السلام دعواها، بل كانوا يقولون إنّ فدك فيّ ء للمسلمين، ولا بدّ من اقامه البينه على الانتقال، مع أنّها ذو اليد، ولم يكن في مقابل يدها إلاّ دعوى أنّها فيّ ء المسلمين لا إنكار دعواها حتّى تنقلب الدعوى).

أقول: هذا الجواب لا يخلو عن وجه في الجملة، إلاّ أنه يمكن أن يورد عليه:

بأنّ دعوى وليّهم - وهو أبو بكر بزعمهم - انه فيّ ء للمسلمين ليس معناه إلاّ- إنكار الانتقال إليها بالارث أو النحلة، وإلاّ لولا ذلك لما اضطر أن ينقل حديثاً مختلفاً مجعولاً ويستند إليه في غضبه فدك من يدها عليها السلام، لعدم المنافاه بين كون ما لرسول الله صلى الله عليه وآله من المال إلى حين الموت هو فيّ ء للمسلمين، وبين كون فدك قد انتقل إليها في حال حياته صلى الله عليه وآله، فأرادوا بذكر الخبر الموضوع إنكار الانتقال، فيكون اعتمادهم على الخبر من قبيل ذكر اللازم واردة الملزوم بالكنايه لأنّها أبلغ ٩.

من التصريح، وأوقع في تلك النفوس التي تهتم بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله، فتقلب الدعوى وتصبح الدعوى فاطمه عليها السلام هي الملزمه باقامه البيئه، فيعود الاشكال.

مختارنا في الجواب: وبيان ذلك يتوقف على ذكر مقدمه وهى: إنَّ اليد التي تعدَّ حَجَّه وأمارهً على الملكيه تتصور وقوعها بصور عديده:

تاره: تكون اليد مجردة عن الاعتراف والاقرار من ذى اليد، فيقابل مع مدع في مقابله، فلا اشكال في هذه الصورة كون اليد دليلاً على الملكيه، ويصير ذو اليد حينئذٍ منكرًا والطرف مدعياً، فعلى المدعى البيئه واليمين لمن أنكر وهو هنا ذو اليد، كما لا يخفى وهو مورد اتفاق بلا اشكال.

وأخرى: ينضم إلى ذى اليد اعترافٌ منه بدعوى أخرى، والدعوى الأخرى تتصور بصور:

أحدها: بدعوى الملكيه السابقه للمدعى من دون دعوى الانتقال منه إلى نفسه أو إلى ثالثٍ ومنه إلى نفسه، فقد صرح بعض الفقهاء - منهم المحقق الخمينى قدس سره - بعدم انقلاب الدعوى، وعدم صيروره ذى اليد مدعياً والطرف منكرًا لعدم الدعوى صريحاً بالانتقال، ولا ملازمه عقليه ولا عرفيه بذلك، أى لا تلازم بين دعوى كونه ملكاً سابقاً للمدعى، ودعوى الانتقال منه إليه، لا مكان الانتقال إلى الغير ثم منه إليه، فلا ملازمه بينهما عقلاً ولا عرفاً.

ربما يقال: - كما فى «فوائد الأصول» - (١) (إنه لولم يضم مع اقراره بملكه ١).

المدعى سابقاً اقرار دعوى الانتقال يكون اقراره مكذباً لدعواه الملكيه الفعلية، فإنه لا يمكن خروج المال عن ملك من كان المال ملكاً له، ودخوله فى ملك ذى اليد بلا سبب، فدعواه الملكيه الفعلية مناقضه لإقراره، ومقتضى الأخذ باقراره بطلان يده وعدم سماعه دعواه) انتهى كلامه.

لكنه غير وجيه، لوضوح أنّ المناقض هو دعوى عدم الانتقال لا دعوى الانتقال، إذ يكفى فى صحه هذه الدعوى مجرد احتمال الانتقال إليه واقعاً، وهو غير دعوى الانتقال، ففى هذه الصوره لا وجه للقول بانتزاع المال من يده، لعدم منافاه اقراره مع اليد الكاشفه عن الملكيه الفعلية كصوره عدم اقراره.

فظهر ممّا ذكرناه أنّه لو ادعى الملكيه السابقه للمدعى فقط، ولم ينضمّ إليه الانتقال منه، فلا ينتزع المال من يده، ولا ينقلب دعواه بصيروره المدعى منكرًا والمنكر مدعيًا كما هو مورد الاشكال.

ثانيهما: ما لو انضمّ بدعوى كون المال للمدعى سابقاً باقرار واعتراف بدعوى أخرى، وهى انتقال المال من المدعى إلى ثالث، وهو أيضاً:

تاره: ينضمّ إليه دعوى الانتقال منه إلى نفسه أيضاً.

وأخرى: لم يتعرّض للانتقال من الثالث إلى نفسه.

وفى كلا القسمين:

تاره: يواجه مع انكار المدعى للانتقال منه إلى الثالث أو انتقاله من الثالث إلى الشخص، أو لم يواجه إلى انكاره، أو انكر أحدهما دون الآخر، ففى جميع هذه



الصور لا تنقلب الدعوى، إذ مع عدم الإنكار من ناحيه المدعى فواضح، لأن كل فرد عند المنازعه والمخاصمه يحتاج إلى وجود الإنكار من الطرف المقابل، وإلا لا تتحقق صوره الدعوى حتى يدعى انقلاب الدعوى.

وأما مع الإنكار، فلأن دعوى الانتقال إلى الثالث وانكارها، أو دعوى انتقال المال من الثالث إلى نفسه وانكارها، لا أثر لهما في فصل الخصومه، لأن قيام البينه على انتقاله إلى ثالث، أو الحلف المقابل على عدم الانتقال، وكذا قيام البينه على انتقال المال من الثالث إلى نفسه، أو حلف الآخر على عدمه لا يفصلان الخصومه، إذ لا ربط لتلك الدعوى والإنكار بهما.

ثالثها: ما لو انضم مع دعوى كونه ملكاً للمدعى سابقاً دعوى عدم الانتقال منه إلى ثالث، مع اعترافه بكون الملك الآن لنفسه.

ففي هذه الصوره قد يقال بانقلاب الدعوى ظاهراً، لأن دعوى الملكيه الحاليه مع الاعتراف بكونه للطرف سابقاً، وعدم الانتقال منه إلى ثالث، يلازم عرفاً دعوى الانتقال إلى نفسه، فيصبح المدعى حينئذٍ منكرًا لو أنكر والمنكر مدعيًا.

إلا أنه لا يخلو عن نقاش، لأن ذلك موقوفٌ على الالتزام في باب القضاء بحجبه لوازم الدعوى، حتى فيما لم يصرح بذلك اللازم ظاهراً، لكنه لا يخلو عن اشكال، ويشهد لذلك تسالم الأصحاب بعدم الانتزاع عن يده فيما إذا ادعى كونه ملكاً للطرف المقابل سابقاً، من دون انضمام دعوى الانتقال منه، مع أنه بحسب اللازم الأعم يلازم دعوى الانتقال منه إليه، ولكنه حيث لم يصرح بلسانه دعوى

الانتقال له يحكم بكونه للمدعى، وصيروره المنكر مدعياً، وعليه اقامه البينه، ولعله من هذا القبيل ما لو ادعى كون المال لأب المدعى سابقاً الذى قد توفى، حيث أنّ لازم هذا الاعتراف ربما يكون كونه للمدعى لكونه وارثه، لأنّ بالموت ينتقل المال إلى الوارث عرفاً، لكنّه حيث لم يعترف بذلك الانتقال ولا بانتقاله منه إلى نفسه، فلا دليل على صيروره الدعوى منقلبه.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمه نرجع إلى أصل الجواب عن الاشكال الذى أورد على حديث فدك، حيث ادّعت فاطمه عليها السلام أنّها نحلّه من أبيها لها فى حياته، الظاهر فى دعوى الانتقال منه صلى الله عليه و آله إليها عليها السلام ، فتوهم انقلاب الدعوى بصيروره الزهراء عليها السلام مدعيه، وقد ذكرنا أنّ أبا بكر لا يخلو حاله عن احدى الحالتين: إمّا بالانكار فى قبالتها، أو عدم الانكار، فإن قلنا بالثانى فلا-وجه لانقلاب الدعوى، لأن مع عدم وجود الانكار لا تتحقّق الدعوى حتى تطالب بالبينه واليمين.

وقد عرفت أنّ هذا كان جواباً لبعض المحققين وقد قبله المحقق الخميني، وقد عرفت الاشكال منّا باحتمال أن يكون استنادهم إلى الحديث الموضوع هو محاوله انكارهم فى الدعوى ولذلك طالبوها البينه.

وإن سلّمنا وجود الانكار لأبى بكر فى المقام، وسلّمنا على الفرض صحه هذا الخبر الموضوع، فبرغم ذلك نقول لم يكن لهم حقّ مطالبه البينه من فاطمه عليها السلام ، لأن دعوى الانتقال الصادره من فاطمه لم تكن على أبى بكر، بل كان لثالث وهو

أبوها رسول الله صلى الله عليه وآله ، وانقلاب الدعوى إنما يكون إذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله منكرًا في مقابل دعوى فاطمه لا في مقابل الأجنبي وهو أبو بكر، لما قد عرفت عدم دخاله انكار الأجنبي وعدمه بالنسبة إلى دعوى الانتقال للغير.

لا يقال: هذا صحيح لولا وجود هذا الخبر المجمعول، فمع وجود هذا الخير يرجع الدعوى إلى أن ما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله بحسب مقاله الزهراء عليها السلام واعترافها يكون فيئاً للمسلمين، فالاعتراف بكونه له صلى الله عليه وآله اعترافً بانتقال ما هو للمسلمين لولا هذه الدعوى، فيكفى هذا في انقلاب الدعوى.

فإنه يقال: هذا التوهم صحيح على تقدير قبول حجيه اللوازم في باب القضاء، كما قلنا بها في باب الارث، إذ من الواضح - على فرض قبول هذا الخبر - لا يكون حاله أقوى من حال دليل الميراث، حيث ورد أن ما للميت فهو لوارثه، فهذا الحكم مساعد مع اعتبار العقلاء دون ما ورد في الحديث المجمعول، فإذا لم يلزم من الاعتراف بكون المال للمورث سابقاً وانتقل منه إلى نفسه إلى انقلابه اعترافاً بكونه للوارث وقد انتقل عنه، ففي المقام يكون بطريق أولى وعليه فالمناقشه مردوده وباطله من أساسها.

هذا كله بالنسبة إلى الاشكال الأول الذي كان هو العمده في المقام.

المناقشه الثانيه الوارده على حديث فدك: قيل إنه جاء في كلام الزهراء عليها السلام - على المحكى في «الاحتجاج» - أنها قالت إن فدك ميراث أبى، ثم خاطبت أبى بكر بقولها: «لم تمنعنى ميراثى من أبى رسول الله صلى الله عليه وآله ، وأخرجت وكيلى من فدك،

وقد جعلها لى رسول الله صلى الله عليه و آله بأمر الله تعالى» الحديث، فإن مقتضى هذا كونه ملكاً لرسول الله صلى الله عليه و آله إلى حين وفاته صلى الله عليه و آله ، فعلى فرض صحة الخبر المجعول تصيح فذك فيناً للمسلمين، ولا مجال لانتقال فذك فى حال حياته إلى فاطمه عليها السلام ، مع أنّ صريح كلام أمير المؤمنين عليه السلام فى الموردين أن فاطمه قد ملكتها فى حياه رسول الله صلى الله عليه و آله ، وحيث قال: «يا أبا بكر لم منعت فاطمه ميراثها من رسول الله صلى الله عليه و آله وقد ملكته فى حياه رسول الله صلى الله عليه و آله».

ثم قال عليها السلام مستنكراً: «فما بال فاطمه سئلتها البينه على ما فى يديها، وقد ملكته فى حياه رسول الله وبعده» الحديث، حيث أنّ لازم ذلك كون فذك ملكاً لها قبل وفاته صلى الله عليه و آله ، وهذا يعنى أن فذك لم تكن ميراثاً أصلاً لتصل النبوه إلى الاستشهاد بالخبر المجعول.

وبالجملة: أصل هذه المناقشه مبتيه على أنه كيف يمكن الجمع بين الخبر المجعول وكلام أمير المؤمنين عليه السلام ؟

والتحقيق أن يقال: يمكن أن يكون الوجه فى الجواب على كلا الفرضين هو كذب الخبر وصدقه، والتصديق بكونه ملكاً لها قبل الوفاه أو عدم التصديق، فيرجع إلى كونه أرثاً لها على فرض كون الحديث موضوعاً، مما يعنى أنّ ما لرسول الله صلى الله عليه و آله كان أرثاً لها.

توضيح ذلك: لا اشكال فى أنّ فذك كانت بيد فاطمه فى حياه رسول الله صلى الله عليه و آله كما يشهد بذلك التاريخ، فإن سُم كون اليد والتصرف دليلاً على ملكيتها حتى فى

حال حياته، فلا يبقى مورد لهذا الحديث المستشهد به على كونه فيئاً للمسلمين، وإن لم يُسَلِّموا ملكيتها لفدك فإنَّ القاعده تقتضى انتقالها إلى فاطمه ميراثاً، فدعوى أبى بكر كونه فيئاً دون الارث، مجرد دعوى تحتاج إلى المثبت، والخبر المجعول بمفرده غير كافٍ لاثبات مثل هذه الدعوى، مضافاً إلى أنَّ عليه اقامه البينه لأصل أخذ المال من يدها لكونها منكراً وأبى بكر مدعٍ، فمطالبتها البينه تعدّ ظلماً في حَقِّها كما لا يخفى.

مع أنه ورد في عدّه أخبار من العامه والخاصه على أن فدك مما لم يوجف عليها بخيلٍ ولا ركاب، ومن الثابت أن كل ما يكون كذلك فليس هو فيءٌ للمسلمين، بل هو ملك لرسول الله صلى الله عليه وآله، وقد استفسر رسول الله صلى الله عليه وآله بعد فتح خيبر بعد ما نزل الوحي بقوله: «وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ» (١) حيث ورد في الأخبار المرويّه عن الامام على بن الحسين زين العابدين وأبى عبدالله الصادق وأبا الحسن موسى الكاظم وعن على بن موسى الرضا عليهم السلام بأسانيد متعدده وطرق صحيحه ومضامين متقاربه أنه بعد ما نزلت هذه الآيه سأل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله جبرائيل فأوحى الله إليه أن أدفع فدك إلى فاطمه: «فدعاها رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها يا فاطمه إنَّ الله أمرنى أن أدفع اليك فدك. فقالت: قد قبلتُ يا رسول الله من الله» ولم تنزل وجود وكلائها فيها طول حيات رسول الله، الحديث (٢). ٥.

١- سورة الأَسْرَاء: الآيه ٢٦.

٢- تفسير البرهان: ج ٢ / ٤١٥.

ومثله روايه أخرى مروية عن عطية العوفى، عن أبى سعيد الخدرى، فى ذيل الآية: «اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمه فدكاً» فيمكن أن يكون هذا نحلته عن رسول الله إلى الزهراء بأمر من الله سبحانه وتعالى. واطلاق الميراث عليه يحتمل لأحد أمور ثلاثة:

١- إيمانياً لأجل أن يكون الجواب على حسب مذاق الخصم المنكر كونه نحلته مما يعنى أنه كان ملكاً لرسول الله صلى الله عليه وآله و آله - ومع قطع النظر عن هذا الحديث - تصبح فدك ارثاً لها لكونها الوراثة الوحيدة له صلى الله عليه وآله كما يشهد لذلك استشهاد فاطمه عليها السلام فى خطبتها بآيات الارث الواردة فى حق سليمان وآل يعقوب، ثم احتجاجها عليه بقولها: «ترث أبائك ولا أرث من أبى» ردّاً على كلامه كلام أبى بكر الذى استشهد لنفى ارثها بالخبر المجعول.

٢- أو يكون اطلاق الارث عليها لأجل ما هو المتعارف عند العرف من أخذ بعض ما يتعلق بالمورث قبل موته ارثاً، حتى لا يبقى فى يده قبل موته مالاً- ليصير ارثاً، كل ذلك لدواع عقلائية مثل وقوع يد الوارث على المال وتصرفه فيه قبل الموت حتى لا يزاحم ملكيه له بعد الموت أحد كما هو المتعارف فى زماننا هذا.

٣- أو يكون الاطلاق عليها ارثاً من جهه ثالثه، وهو أنّ رفع النبى فدكاً لها كان عوضاً عما تصدقت خديجه عليها السلام بالطوع والرغبه وبذلت أموالها فى سبيل الله، فلم تحصل فاطمه بعد وفاه أمها على ميراثها، فدفعت النبى فدكاً لها بدلاً عن ذلك.

٤- أو كان مهرها على ذمه رسول الله صلى الله عليه وآله فلذلك عوضها الله بفدك، وأطلق

عليه عنوان الميراث باعتبار أنه كان في يد رسول الله وأخذتها، وهذا الاحتمال يستفاد من حديث نقله القطب الراوندى في «الخرائج» - على ما قد نقله التمازى في «مستدرک سفینه البحار»<sup>(١)</sup> في مادّه فدك قال:

(بفتحيتين قريه من قرى اليهود بينها وبين المدينه يومان، وبينهما وبين خيبر دون مرحله، وهى ممّا أفاء الله على رسوله وكانت لرسول الله صلى الله عليه وآله خاصه، لأنه فتحها هو وأمير المؤمنين ولم يكن معهما أحد، فليس لأحدٍ فيها حقّ، فلما نزل قوله تعالى «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» أعطاه رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمه الزهراء بأمرٍ من الله تبارك وتعالى - أنه طويت لرسول الله صلى الله عليه وآله الأرض حتى انتهى إلى فدك، وأخذ جبرئيل مفاتيح فدك وفتح أبواب مدينتها، ودار النبي صلى الله عليه وآله في بيوتها وقرأها، وقال جبرئيل: هذا ما خصّك الله به وأعطاكه، وقال النبي صلى الله عليه وآله لفاطمه فقد كان لأمتك خديجه على أبيك محمّد مهر، وإنّ أباك قد جعلها - أى فدك - لك بذلك، وانحلتكها تكون لك ولولدك بعدك، وكتب كتاب النحلة علىّ في أديم، وشهد عليه السلام على ذلك وأمّ أيمن ومولى لرسول الله صلى الله عليه وآله ( انتهى).

بل قد يؤيد ما بيناه افراديه الأمر الخطابى فى الآيه وكذا الاشاره والضمير فى حقّه، حيث أفاد أنّ الردّ كان أداءً لحقّ كان على رسول الله صلى الله عليه وآله .

فبناءً على أحد هذه الوجوه يظهر أن اطلاق الميراث على فدك مع كونها ٩.

مَلِكًا لِفَاطِمَةَ قَبْلَ وَفَاتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا يَضُرُّ بِالِاسْتِدْلَالِ، وَعَلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ لِلظَّالِمِينَ حَقٌّ فِي مَزَاحِمَتِهَا فِي فَدَكٍ.

وبالجملة: يعدّ من أخبار الباب وداله على أنّ فيها دلالة على الملكيه، وكونها حجّه وأماره فلا وجه للتشكيك في كونها دليلًا على حجيتها فقط دون الأمايه كما عن المحقّق الخميني قدس سره ، وإن تراجع عن ذلك في آخر كلامه وحكم بما هو الحق.

أقول: تبرك في ذيل حديث فدك، بذكر خبر فيه بشاره للمؤمنين، فقد روى صاحب «مكارم الاخلاق» عن الصادق عليه السلام ، أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَوَّضَ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ عَنْ فَدَكِ طَاعَةِ الْحَمَى لَهَا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ أَحَبَّهَا وَأَحَبَّ وَلَدَهَا فَأَصَابَتْهُ الْحُمَى فَقَرَأَ أَلْفَ مَرَّةٍ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» ثُمَّ سَأَلَ بِحَقِّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ زَالَتْ عَنْهُ الْحُمَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى» (١).

اللهم اجعلنا من محبّي محمدٍ وآل محمد، وأحشرنا لهم في الدنيا والآخرة.

وأما الطائفة الثانيه: من الأخبار هي ما تدلّ على اعتبار اليد وحجيتها من دون دلالة على أماريتها على الملكيه:

الروايه الأولى: صحيحه العيص بن القاسم الوارده في بيع الحيوان، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «سألته عن مملوكٍ ادّعى أنه حرٌّ ولم يأت بينه على ذلك اشتره؟» ١٩.



قال: نعم»(١).

الروايه الثانيه: حسنه حمزه بن حمران بل صحيحته، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدخل السوق وأريد اشترى جاريه فتقول إنى حُرّه؟ فقال: اشترها إلا أن يكون لها بينه»(٢).

ولعل وجه كون اليد فى مثل هذه الموارد دليلاً على حجّيه صاحب اليد دون الملكيه، هو كون صحه بيع الجاربه والاشتراء من ذى اليد لا يكون متوقفاً على كونه مالكا لها، بل يترتب على ما فى يده آثار صحه البيع والشراء حتى مع دعوى الجاربه الحرّيه، إذ لولا حجّيه يده بالأصله، فلا بدّ من الحكم بعدم صحته لأجل أنه لا يصحّ بيع الحرّ لعدم قابليته للتملك والمعامله، فلم لا يكون أماره على الملكيه لأجل امكان كون يده على نحو الوكاله أو الولايه كما يحتمل كونه على نحو الملكيه هذا.

أقول: الدقه والتأميل فى الروايتين يفيدنا دلالتهما على الملكيه أيضاً لا الأعمّ منها حتى يشمل مثل الوكاله والولايه، إلا أن تقوم قرينه خارجيه تدل على ذلك، لوضوح أن الأصل الأوّلى فى مباشره البيع والشراء هو المالك دون غيره، بل الصحه الثابته لغيرهم ناشئه من أنها تعدّ من شؤون المالك، فإن العقلاء والعرف.

١- الوسائل: ج ١٣، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ١٣، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٢.

يحكمون بمالكيه صاحب البيع، واعتبار يده حجه على الملكيه حتى مع دعوى المملوك كونه حراً ما لم تقم البيئه على دعواه حتى يخرج عن ملكيته لأجل ثبوت حرّيته، بل قيام البيئه تزيد اثبات ما ينافى ملكيه لا ما ينافى حجّيه اليد، وعليه فادراج هذين الخبرين فى الطائفه الأولى غير بعيد.

بل يمكن استفاده كون اليد دليلاً على الملكيه وأماره لها، بما سيأتى فى حديث حفص بن غياث حيث يكون مشملاً على صورته الاِشْتِراء من صاحب اليد، مما يدلّ على أنه أمر ارتكازى عقلاى، ويترتب عليه آثار الملكيه ظاهراً، ولولم يكن كذلك واقعاً، والشاهد على صدق مقالتنا قوله تعالى: «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ» (١) الآية.

وجه الاستدلال: هو حكاية الله عما فعلوه فى حق يوسف من بيعهم اِيّاه للغير وتعامل المشتري معه معامله العبد وترتيب آثار الملكيه على هذه معامله حيث أمر المشتري امرأته بامساكه حتى يتخذها لهما ولداً أو يصل إليهما النفع المترقب من المملوك، فلولم تكن اليد دليلاً على الملكيه ولو ظاهراً لما حكاها القرآن، مع أنه فى الحقيقه لم يكن إلا حراً، إلا أن اثبات الحرّيه فى مقابل اليد متوقفه على قيام البيئه والشاهد عليها، فدعوى وجود دليل فى القرآن لحجّيه اليد .

حاكياً عن هذا الأمر الارتكازى العقلانى غير بعيدة، فلا يكون ذلك مختصاً بقوم دون قوم، أو عصرٍ دون عصرٍ كما لا يخفى.

الروايه الثانيه: وهى التى رواها محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين بن أبى الخطاب، قال: «كتبْتُ إلى أبى محمد عليه السلام: رجلٌ كانت له رحي على نهر قريه، والقريه لرجلٍ، فأراد صاحب القريه أن يسوق إلى قريته الماء فى غير هذا النهر ويعطّل هذه الرّحى أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام: يتّقى الله ويعمل فى ذلك بالمعروف، ولا يضّر أخاه المؤمن» (١).

قال المحقّق الخمينى فى ذيله: (والظاهر أن شبهته إنما هى فى أنّ مثل هذه اليد على نهر القريه يد استفاده دوران الرحي، مع العلم بأنّ الماء لصاحب القريه، فتكون معتبره ومثبتة لحقّ عليه أولاً).

والجواب وان كان بنحو الوعظ، لكن يستفاد منه عدم الجواز، ولا يجوز رفع اليد عن هذا الظاهر لمجرّد كون البيان مشفوعاً بالوعظ، مع أنّ الأمر بالتقوى والنهى عن الاضرار يؤكّدان ذلك، فتأمل.

مع امكان أن يقال: إنّ قوله: (ويعمل بالمعروف) أى بما هو حكم العقلاء من كون اليد أماره على ثبوت الحقّ، فيمكن أن يدعى أنّها من القسم الأول، لكن للتأمل فيه مجال) انتهى كلامه (٢). ٢.

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ١٥ من احياء الموات، الحديث ١.

٢- الرسائل: ج ١ / ٢٦٢.

أقول: لا- يخفى ما فيه من النقاش، لأن بحثنا في حجية اليد واعتبارها بلحاظ حال من لا يعلم كيفيته يد الشخص، بكونها يد الملكية أو المنفعة أو يد الحق أو يد الانتفاع أو يد الأمانة أو العدوان، فأردنا الاستدلال بالأخبار لإثبات اليد المشكوكه حجيتها واعتبارها تارة، وأما ريتها على الملكية أخرى، وهذا بخلاف اليد المعلومه حالها بدواً بكونها بكيفية خاصه من التوافق بصوره الاجاره أو التبرع والاستيذان من صاحب الماء، ففي مثل ذلك لا يكون حكم اليد إلا على ما عينه الشارع من الجواز أو الحرمة، فأراد السائل استعلام مثل ذلك اليد المعلومه حالها بأنه هل يجوز تغيير مجرى الماء المستلزم تضرر صاحب الرّحى أم لا.

بل قد يظهر من هذا الحديث كون يد صاحب الرحى على الماء يداً مجانيته تبرعيه صاحب الماء منه مالاً على نحو الاجاره ونحوها، وإلا لما جاز منعه منه مدّه الاجاره.

وجه الاستظهار: قوله عليه السلام: «ويعمل في ذلك بالمعروف» فإن اطلاق لفظ المعروف يستعمل نوعاً في قبيل هذا بأن يكون مجاناً وفي سبيل الله مثل لفظ الاحسان، فأراد الامام عليه السلام تحصيل رضاه على بقاء الماء على حالته الأولى حتى لا يستلزم الضرر عليه، ومما قد يؤيد هذا الاسترحام استعمال لفظ الأخ والايمان، وعليه فلا يكون الحديث مرتبطاً بما نحن بصدده، ولعلّ لأجل ذلك أمر رحمه الله بالتأمل، فعلى ما ذكرنا يسقط الحديث عن الاندراج ضمن أدله المسأله، فما ذكره في آخر كلامه من جريان حكم العقلاء على كون اليد أماره على ثبوت الحق وبذلك تصحّ

دعوى كونه من الطائفة الأولى، لا يخلو عن وهنّ جداً.

خلاصه الكلام: ثبت من خلال مجموع ما ذكرناه فى الردّ على الاستدلال بالروايات الثلاث المذكوره فى الطائفة الثانيه فى رسائل المحقق الخمينى، بأنّ هذه الطائفة قد سقطت بالكلّ من الاستدلال، أى ليس لنا دليلٌ وحديث بالخصوص يدلّ على اعتبار اليد وحجيتها فى ظرف الشك وعدم العلم بالحال، من دون دلالتة على الملكيه، لما قد عرفت أن اثنان منها يدلّان على الملكيه، فضلاً عن اثبات حجيّه اليد، أمّا الأخير منها فقد عرف كونه أجنياً عن بحثنا كما مرّ آنفاً بيانه فلا نعيد.

وأما الطائفة الثالثه: من الأخبار، وهى التى توهم منها الأصليه، وهو الخبر الذى رواه حفص بن غياث (لعله مقبول عند الأصحاب إذ كثيراً ما يستدلّ به فى الأحكام) عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «قال له رجل إذا رأيت شيئاً فى يدى رجل يجوز لى أن أشهد انه له؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنّه فى يده ولا أشهد أنّه له، فلعله لغيره؟! قال أبو عبدالله عليه السلام: افحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبدالله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك هو لى وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟!»

ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: لولم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق» (١). ٢.

أقول: وجه توهم الأصلية منه، دون كونه دالاً على أمارية اليد، هو النظر إلى ذيل الحديث، وهو قوله: «لولم يجر هذا لم يجر للمسلمين سوق» بتقريب أن يقال إنه يدل على أنّ حجيه اليد على الملكية حكم ظاهري، حيث أنه لولم يكن كذلك لما قام للمسلمين سوق، لأنه يدل ويكشف عن الملكية الواقعية لصاحب اليد.

ولكن الدقة والتأويل في الحديث وفقهه يرشدان إلى عدم ذلك، وأن ما قرره الامام عليه السلام بمثل الشهاده ونقضه بما هو يقتضى كونه ملكاً له واقعاً، حيث أنه عليه السلام أراد بيان أنّ شهادته بكون ما في اليد ملكاً لصاحبه، تكون كشهادتك على سائر الأمور الواقعية، حيث إنه ليس مبنى شهادتك الأمارية مثل شهادتك بأن الشمس طالعه، وأن الليل مظلم ونظائر ذلك، فكما أنه ليس شهادتك بذلك مبنياً على الظاهر، بل هي شهادته على ما هو الواقع في الخارج، هكذا تكون شهادتك على كون المال ملك من بيده لا بد أن يكون على ذلك، إلا أن يظهر لك خلافه.

بل أكد الامام عليه السلام حكمه بالنقض على كلام الراوى الذى قال: إننا نشهد بكون المال فى يده لا بكونه له، فأجابه عليه السلام بما يوجب اقناعه وهو أنه هل يجوز لك أن تشتريه ويصبح ملكاً لك، وهل يجوز لك أن تحلف عليه بأنه ملكك أم لا؟ فقال نعم، فقال عليه السلام: كيف يكون لك ذلك مع أنه لعله لغيره، فكيف يجوز لك الاشتراء؟! وليس ذلك إلا لما قلناه من كونه لأجل حكم العقلاء بأن من بيده الشيء فهو مالكة، يكون الحال فى المقام حيث أراد الإمام عليه السلام تثبيت أنه أمر ارتكازى عقلاى وليس بأمر تعبدى شرعى، ولذلك قال أخيراً: «بأنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»،

وذكره المسلمين ليس إلا- لأجل مناسبة المورد والمقام من كون السائل منهم، وهو عليه السلام امامهم وإلا فإنه لا خصوصيه للمسلمين في ذلك قطعاً، إذ لولا ذلك لما قام للعقلاء أيضاً سوق، فدلاله الحديث على كون اليد حجة وأماره على الملكيه تامّ جدّاً، ولا يكون الشك بما هو شك دخيلاً في حجه اليد حتّى يتوهم الأصلية من الحديث.

نعم، مورد حجه اليد هو الشك في حالتها، إذ هي الموضوع لترتيب الآثار كما لا يخفى.

وتوهم: أنّ عدم جواز الشهاده على كونه له لا يوجبُ اختلال الأمور، فكيف دلّ الحديث عليه.

فاسد: لوضوح أنّ معنى عدم جواز الشهاده هو ترتيب آثاره، وهو ليس إلا الحكم باحتمال كون المال للغير، فلازم ترتيب هذا الاحتمال هو عدم جواز الشراء منه، وعدم ترتيب آثار الملكيه عليه من المعاملات والمعاشرات من الاطعام والصدقات والخيرات، لامكان أن يكون المال مالاً للغير، فلا يجوز لأحد أن يتصرّف في المال تحت أيّ العناوين التي يستلزم الاختلال في النظام، وتعطيل رحي العيش والحياه، بحيث لا يبقى للعقلاء عيشٌ ولا هناء. وأيّ ظلم أشدّ من هذا على العقلاء والمسلمين، ولذلك يعدّ الحكم بدلاله اليد وحجيتها وأماريتها على الملكيه من المسلّمات العقلانيه، كما لا يخفى.

الروايه الثالثه: موثقه مسعده بن صدقه، المنقوله في أبواب ما يكتسب به، فقد روى عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم

أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حُرٌّ قد باع نفسه، أو تُخدع فيبع قهراً، أو إمراًه تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يتبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه» (١).

وهذه الرواية هي عُده ما يتوهم منها الأصليه، أي كون الشك من حيث هو هو دخيلاً في حكم حجيه اليد، حيث أن الظاهر من صدرها وذيلها كون الحكم بالحجيه موجوده في اليد المشكوكه إلى أن يعلم خلافه، ومثل لذلك بمثل الثوب والمملوك اللذين تحت اليد، فيجب ترتيب آثار الملكيه في حال الشك حتى يُعلم الخلاف.

أقول: لكن التأمل والدقه صدرأً وذيلأً يوصلنا إلى أن حكم الأصل الثابت في صدر الخبر إنما هو لخصوص الأمر المشكوك، حيث قد حكم بالصراحه (كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك) وأما الأمثله المذكوره في الخبر مثل: (وذلك مثل الثوب) إلى قوله (والأشياء كلها على هذا) ليس ذكره من باب بيان مصداق للصدر حتى يكون معناه كون حجيه اليد لأجل كونه أصلاً، بل المقصود من ذكر هذه الأمثله الثلاثه هو بيان أمر ارتكازى عقلائي موجود في هذه الأمور، حيث أنهم يحكمون بملكيه ما في اليد في الثوب، وأنه ليس بسرقة، وفي المملوك أنه ليس بـحُرٍّ، والمرأه أنها زوجته وليست بأختك ٤.

١- الوسائل: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الروايه ٤.



ورضيعةك، فكما الأمر كذلك في هذه الثلاثة ارتكازاً، هكذا يكون الأمر في الحكم بالحليّة في المشكوك بين الحلال والحرام، فهو حلالٌ حتى يظهر خلافه، فالشك دخیل فيما ورد في صدر الحديث دون الأمثلة، إذ كل ما في الأمثلة كان حجّة بالذات عند العقلاء، من دون لزوم وجود الشك في حجيتها، وليس وجه حجيه تلك الثلاثة مبتنيّة على الاستصحاب بعدم حصول الرضاع أو النسبيّة لو قلنا بجريانهما، وإلا فأصالة الصحه في فعل الغير أو قاعده التجاوز والفراغ، بل احتمال حجيه تلك الأمور يعدّ أمراً عقلائياً حتى ولو لم تلك الأصول جاريه في المورد، فمع وجودها وحجيتها تكون حجه بطريق أولى.

وكيف كان، هذه الروايه مشتمله على أمرين:

أحدهما: ما هو أمر ارتكازى عقلائى.

والآخر: ما هو تعبدٌ شرعى وهو أصالة الحليه في المشكوك.

والذيل بقوله: (والأشياء كلّها على هذا) أمرٌ عام يشمل كلّ واحدٍ من ما في الصدر - أى الحكم بالحليّة في المشكوك - وما في غيره بالملكيه في الثوب والمملوك، وبالزوجه في الرضعيه المحتمل والأختيه، وهذا حكم ثابتٌ إلا أن يثبت خلافه بالاستبانة أو قيام البينه على خلافه.

وبالجملة: هذه الروايه وان كانت بظاهرها يتوهم الأصلية في مثل اليد بجميع معانيها، إلا أنه بعد الدقه والتأمل يظهر خلافه، وبهذا يثبت أنّ قاعده اليد حجّه وأماره على الملكيه في جميع الموارد بالارتكاز العقلائى وبالأدله الشرعيه

التقريره الإمضائية على حسب ما عرفت تفصيل ذلك في تضاعيف المباحث السابقه.

هذا تمام الكلام فى الجهه الثانيه من جهات البحث وقد فرغت منها أواخر شعبان المعظم سنه ١٤١٩ من الهجره النبويه الشريفه والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله عليه محمد وآله الطاهرين.

\* \* \*

## قاعده اليد من الأصول أم من الأمارات

الجهة الثالثه: ويدور البحث فيها عن أن اليد هل تعدّ من الأصول أو أنّها من الأمارات؟

وعلى الأول: هل هي من الأصول التنزيليه أو غيرها؟

قال المحقق البجنوردى: فى «القواعد الفقهيّه»<sup>(١)</sup>:

«لو كان المدرك لها هو الاجماع أو الأخبار، فلا يمكن اثبات أماريتها:

فأما الأول: فليس إلا لبيان ترتيب آثار الملكيه لما تحت يد شخص من دون تعرّض لحال اليد بأنها طريق إلى الملكيه أم لا.

وأما الأخبار فمفادها ليس إلا- جواز الشراء والشهاده مستنداً إلى اليد، كما فى روايه حفص، وهذا المعنى أعم من الأماريه والأصليه، ويحتجّ مع كلّ واحدٍ منهما، فلا يمكن اثبات خصوص أحدهما بها، حتى أنّ جواز الحلف والشهاده الذى أخذ العلم فى موضوعها على نحو الطريقيه مستنداً إليها، لا- ينافى أصليتها، لأنه قد حقّقنا فى محلّه أن الأصول التنزيليه أيضاً يكون مثل الأمارات تقوم مقام العلم الذى أخذ فى الموضوع على نحو الطريقيه، فمن هذه الجهه لا فرق بينهما.

نعم، هذه الجهه تنافى كونها من الأصول غير التنزيليه، ونحن قلنا إنّ احتمال كونها من الأصول غير التنزيليه ساقط جداً، كما أن الأخبار مثل روايه ٤.

١- القواعد الفقهيّه: ١ / ١١٤.

حمزه بن حمران، وصحيحه العيص، وروايه مسعده لا- تدل إلا- على أصل جواز الشراء من دون اثبات كونه بصورة الأماره أو الأصل، فإذا قصرت الأخبار عن افاده واحد منهما بخصوصه، وتردّنا بينهما، فنتيجته العمليّه توافق الأصلية، لأن اثبات اللوازم شيء زائد على اثبات أصل المؤدى، الذى هو المسلم من هذه الأخبار، كما أن الشك فى أن الأصل تنزيلي أو غير تنزيلي نتيجه غير التنزيليّه بعين البيان المتقدم.

وأما لو كان المدرك هو بناء العقلاء، كما هو كذلك حيث قلنا إنّ الأخبار امضاء للبناء والسيره العقلانيه، فالحق أماريتها، لأنه لا شك فى أن بناء العقلاء ليس من جهه التعبد بترتيب آثار الملكيه عند الشك فيها، بل من جهه كشفها عن الملكيه الحاصله عن غلبه كون ما تحت اليد ملكاً لذى اليد، عند عدم اعتراضه بأنه لغيره، فيرون اليد طريقاً وكاشفاً عن ملكيه ذى اليد، ما لم يعترف بأنه ليس له كسائر الظنون النوعيه والطرق والأمارات العقلانيه) انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

أقول: لا يخفى عليك ما فى كلامه من الاشكال:

أولاً: قد عرفت منا سابقاً بأن الاجماع هنا ليس شيء سوى توافق العقلاء والعلماء فى كل الأعصار وتمام الأمصار على ترتيب آثار الملكيه عليها، حتّى غير المسلمين منهم، فضلاً عن المسلمين، فعليه لابد أن يلتزم بالأماريه حتّى على القول بالاجماع، لاتحاده هنا مع السيره العقلانيه، حيث قد اعترف فى آخر كلامه بثبوت الأماريه بها. وعليه فالقول بالافتراق لا يخلو عن وهن.

وثانياً: لو سلّمنا ما قاله، فإنّه لا يدلّ الاجماع حينئذٍ إلاّ على جوار ترتيب آثار الملكيه لما تحت اليد، أمّا كونها حينئذٍ بصورة الأصل التنزيلى أو غيره ممّا لا يثبت لسان الاجماع، فلازم الشكّ فى ذلك هو كونه بصورة الأصل غير التنزيلى، لأنّه المتيقن عند الشكّ، وعليه لا طريق يُثبت التنزيلى منه.

هذا لو سلّمنا جواز قيام الأصل التنزيلى مقام القطع الموضوعى فى موضوع الحكم، حيث إنّه لا بدّ من البحث فيه وليس المقام محلّه.

كما يرد عليه ثالثاً: دعواه عدم دلالة الأخبار على الأماريه، وقابليه انطباقها على كلّ واحد منهما ممنوعه، لما عرفت فى الجبهه الثانيه تفصيلاً دلالة الأخبار - خصوصاً حديث حفص بن غياث - على الأماريه، حيث قال عليه السلام: «لولاها لما قام للمسلمين سوق وقد عرفت عدم خصوصيته لفظ (المسلمين) إلاّ لما يناسب مع موضع التخاطب، وإلاّ ففى الحقيقه هذه الكلمه تشمل جميع العقلاء إذ لولاها لما بقى للعقلاء سوق، فلو كان المدرك هو الأخبار فهى أيضاً تدلّ على الأماريه لا على الأصليه، وهذا ممّا لا كلام فيه.

نعم، الذى ينبغى أن يبحث عنه هو أنّه على القول بدلاله الأخبار والاجماع على حجيه اليد بصورة الأماريه، هل تكون حجيتها:

من باب التعبد الشرعى، أو أنها أماره عقلايه أمضاها الشارع؟

احتمالان أقواهما الثانى: وذلك للتعليل الوارد فى روايه الحفص وهو أنه لولاها للزم اختلال النظام، فهى ممّا يدور مدار أمر الاسواق ونظام المعيشه عليه،

وهذا حكمٌ عقلائي غير مختص بالمسلمين، بل هو جارٍ في جميع الملل حتّى عند من لا يعتقد بدين ومذهب أو يقول بالاباحه والاشتراكيه من المزدكيه والشيوعيه وغيرهما.

وعليه، فاحتمال التعبد الشرعي في حجيتها ضعيفٌ جدّاً كما لا يخفى.

### منشأ حكم العقلاء بحجّيه اليد

ثم بعد أن ثبت في هذه المرحله بأنّ مفاد لسان الشارع في الحجّيه هو التقرير والامضاء لا التعبد والتأسيس، يأتي الكلام في منشأ هذه الطريقيه والبناء:

هل هي بلحاظ الغلبه، أو بالظن النوعي أو لم يكن شيءٌ منهما أصلاً، بل ناشٍ من الارتكاز والغريزه؟ وجوه واحتمالات:

قد يقال: بأنّ منشأ الطريقيه هو الغلبه، بمعنى أنّ المشاهد في الغالب من ذوى الأيدي أنهم يملكون ما هم مستولون عليه، ففي الموارد النادره إذا حصل الشك يلحق بالموارد الغالبه إلحاقاً للشيء بالأعم والأغلب، هذا.

وفيه: أورد عليه صاحب «منتهى الأصول» من جهه الصغرى والكبرى:

(أمّا الصغرى: فلأنّ الحكم بكون الغالب في ذوى الأيدي هو الملكيه خرسٌ وتخمين، إذ يحتاج ذلك إلى لحاظ كلّ واحدٍ من الموارد، ومقايسه غير الملائك منهم مع الملائك وملاحظه أن أيّهم أكثر وأغلب، ولم يعهد ذلك من أحدٍ من العقلاء.

مضافاً إلى أنّ ذلك يختلف باختلاف الأزمنه والأشخاص، فربما يكون الغالب في عصرٍ هو ذلك، وربما يكون بالعكس، بل ربما يمكن دعوى الغلبه على

الخلايف فى مثل عصرنا المتهاجم فيه البلاء، وأتباع الناس الأهواء والشهوات، بحيث مات الحقّ وغلب الباطل، وصار التّجار والكسبه يفتحزون بالمعامله مع الكفار والظلمه والأشرار اعاذنا الله من فتنه وبلائه.

مضافاً إلى امكان دعوى منبع الغلبه رأساً فى كلّ زمان، لو أريد بها غلبه مالكيه المستولين على ما فى أيديهم واقعاً، ضروره أن الملكيه الواقعيه كالظهاره الواقعيه نادره جداً، بل أندر منها بكثير، لاحتياجها إلى أسباب خاصه، قلّ ما يحصل العلم بصحتها الواقعيه بالقياس إلى الوسائط، ويعلم ذلك من مراجعه الانسان إلى ما اشتراه من السوق، حيث لا يعلم قطعاً بكونه مالكاً لبايعه واقعياً.

ولو أريد بها أنّ غلبه المستولين على ما فى أيديهم بأسباب خاصه موجه للحكم بمالكيتهم ظاهراً، فيلحق المشكوك بالغالب، فيقال إنّ النادر أيضاً كذلك.

ففيه: أن هذا اثباتٌ حكمٍ ظاهرىٍ بحكمٍ ظاهرىٍ مثله.

وأما الكبرى: فلعدم دليل يدلّ على حجيه مثل هذه الغلبه، كما لا يخفى. وبالجملة: فلا وجه لتوهم كون المنشأ فى أماريه اليد هو الغلبه، بل الظاهر كون ذلك من باب الارتكاز العقلاى، وأنّ أماريتها أمر جيلى غريزى، أودع فيهم بارئهم حكمه منه تعالى، ورأفه عليهم حفظاً لنظام دينهم وديناهم كسائر الغرائز والطبايع، وسائر ما هو بنائهم عليه، بحيث لا يلتفتون إلى منشأ مرتكزهم، بل يمشون نحو ارتكازهم على ما هو مجعولون عليه، وهذا هو المراد من بناء العقلاء فى كل مورد.

وإنّ شئت فقل: أنّها تعبدٌ عقلاى منشأه ذاك الأمر الغريزى الجيلى التكوينى،

مثل سائر الغرائز، وهذا المعنى أمر غير قابل للجعل الشرعى نفيًا واثباتًا:

أما نفيًا: فلكونه خلاف الحكمه. وأما اثباتًا: فلأنهم مجبولون عليه.

نعم، يمكن ردعهم فى موارد خاصه وأيادى مخصوصه إذا اقتضت المصلحه ذلك، بحيث صارت مصلحه الردع أقوى من حكمه أصل الجبلة فى ذاك المورد المخصوص، كما لا يخفى) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال:

أولاً: انكاره الغلبه استناداً إلى عدم معهوديه تلك المقايسه من أحد من العقلاء ممنوع، إذ وقوع الشىء أقوى دليل على امكانه وتحققه، ونحن على يقين بوجود تلك الغلبه، لكون العرف يرى ذو اليد مالكا لما فى يده عيناً أو منفعة فى مقابل من يده يد العدو أو الأمانه كما لا يخفى.

وثانياً: يرد على دعواه تفاوت ذلك بحسب الأزمان والأعصار والأشخاص، بل دعوى عكسه فى بعض الأزمنه مما لا يمكن منه القبول، لأنه بالنظر إلى الأيدى فى جميع الأشياء وألا متعه والأمكنه، لا اشكال فى أن الغالب هى الملكيه كما لا يخفى.

وثالثاً: كما لا يكون ما أورده فى تقسيم الغلبه بالنظر إلى الملكيه الواقعيه من المنع عن الغلبه، وبالنظر إلى الظاهريه من ظاهريه، خالٍ عن الاشكال، لوضوح أن ٧.



الملاك في الملكيه على حسب الأسباب والموجبات ليس إلا ترتيب آثار الواقع عليه، وان لم يكن في الواقع كذلك في نفس الأمر، إذ لسنا مكلفين بتحصيل الواقعي الحقيقي، وإلا لاختل نظام الدين والدنيا، لعدم امكان الاطلاع والوصول إلى الواقع ونفس الأمر.

كما أن ترتيب الآثار على تلك الأسباب والموجبات لا يُطلق عليه عنوان الظاهري بحسب الاصطلاح، وإن اريد أنه أيضاً ظاهري لا واقعي، فلا مشاحه في الاصطلاح.

وكيف كان، انكار الغلبه في ملكيه ما في ذوى الأيدي مما لا يقبله الذوق السليم.

نعم، كون هذه الغلبه منشأ وسبباً للحجيه فغير معلوم لو سلّمنا جهه الكبرى من عدم الدليل على كون مثل هذه الغلبه حجّه، وإلاّ لأمكن تحصيل الدليل على حجيتها وهي السيره وبناء العقلاء الذي أمضاها الشارع، إلاّ أن اثبات أنها هي وجه الحجيه فغير معلوم.

أما سبب الظن النوعي: فالحال فيه أيضاً كذلك - أي بالنسبه إلى أن كون ذلك يوجب الظن النوعي على كون اليد دليلاً على الملكيه لتكون حجّه لأجل ذلك - لعدم وجود دليل واضح على كون مثل هذا الظن هنا حجّه.

وعليه، فما ذهب إلى المحقق النائيني والبعنوردى على كون الملاك هو الغلبه أو الظن النوعي ليس على ما ينبغي.

نعم، دعوى ثبوت الحجيه لليد باعتبار أنه لولم يُعتمد عليها في اثبات

الملكيه لاستلزام الاختلال في النظام، وتوقف مدار المعيشه والاجتماع، كما وردت الاشاره إليه في حديث حفص بن غياث، غير بعيد، ولأجل ذلك لم تكن دعوى المحقق الأصفهاني قدس سره بأن دلالتها من الغرايز والجبليات من المستنكرات، بل الارتكاز يساعدها لأجل أنه لولاه لما قام للمسلمين وللعقلاء سوقٌ ومعاش، فيكون ذلك دليلاً على حجيه اليد، وكونه دليلاً على ملكيه صاحبه ما لم يعترف بالخلاف أو لم يُعلم ذلك منه.

وبالجملة: بما ذكرنا ثبت أنه تصحّ دعواه من أنّ الحجّيه غير قابله للجعل إثباتاً ونفيّاً:

أمّا في مقام الاثبات: فلكونه جبليّاً غريزياً يتوجّه الناس إليه من غير التفاتٍ إلى ما هو المنشأ فيه.

وأما النفي: فلأنه مخالف للحكمه على الفرض، لاستلزامه الاختلال في النظام.

نعم، يصحّ المنع عن بعض أسبابه وموجباته إذا اقتضت المصلحه الردع عنه، لكون المصلحه في الردع أقوى من مصلحه أصل جبليته وهو أمر مقبول.

أقول: ومن ذلك يظهر وجه تقديم اليد على الاستصحاب، حيث إنّ اعتباره أمرٌ جبليّ غريزيّ وتعدّد أماره، وهي - كما هو معلوم - مقدمه على الأصول تنزيليه كانت أو غير تنزيليه من جهة تقديم الدليل الحاكم على المحكوم، خصوصاً إذا كان دليل حجيتها متخذة عن الأخبار، وعليه فيكون وجه التقديم بالحكوم، ويكون بالتخصيص إذا قلنا بانحصار دليل حجيه اليد بخصوص بناء العقلاء، ولكن

قد عرفت خلافه، إذ الأخبار قد ائدت أماريتها، فتكون حال اليد بالنظر إلى الاستصحاب كحال البيئه بالنسبه إليه، والله العالم.

### جريان قاعده اليد فى المنافع وعدمه

الجهه الرابعه: لا اشكال فى جريان قاعده اليد فى ملكيه الأعيان من الأموال، لكن البحث فى هذه الجهه عن أن قاعده اليد هل تجرى فى ملكيه المنافع كما تجرى فى الأعيان أم لا؟

والصور المتصوره هنا عديده:

تاره: يقال إن الاستيلاء على المنافع يكون كاستيلاء على الأعيان.

وأخرى: يكون الاستيلاء على المنافع كاستيلاء على الأعيان أى فى عرضها.

وثالثه: أن الاستيلاء منحصر فى الأعيان فقط، لكن مقتضاه ملكيه العين ومنافعها بصوره الاستقلال.

ورابعه: كون مقتضاه فى الأعيان بالاستقلال وفى المنافع بالتبع إلى أن يعلم خلافه.

وخامسه: لا مجال لفرض وقوع اليد على المنافع مطلقاً، وليست ظاهره فى ملكيتها لا استقلالاً ولا تبعاً.

وسادسه: القول بالتفصيل بين كون اليد على المنافع فى قبال المدعى الذى كان مالكاً للعين، فتكون اليد على المنافع غير حجّه، وبين ما لو كان المدعى

المقابل أجنبياً فتكون اليد على المنافع حينئذٍ حَجَّه.

وجوهٌ وأقوال.

قد يقال: إنَّ اليد لا تكون داله على الملكيه إلاّ- على الأعيان دون المنافع لا عرضاً ولا طولاً ولا بتبع الأعيان، وذلك باعتبار أن الأمور الاضافيه لا بد أن تكون بين الموجودين، أى بأن يكون المضاف والمضاف إليه كلاهما موجودين، فلا- مجال لتحقّق الاضافه بين المعدومين، ولا بين الموجود والمعدوم، وما نحن فيه يكون من قسم الأخير، لأنه لا اشكال فى كون الأعيان موجوده فى الخارج، إلاّ ان المنافع لم تكن موجوده، بل تدرج فى الوجود، مثل استيجار البيت فى فتره السنه، فإن ملكيه المستأجر لمنافع الدار لا- تحصل بدواً إذ لا تكون موجوده فى أول السنه حتى تتعلق بها اليد، ولا اشكال فى أن الاستيلاء نحو اضافهِ فعليّه بين المضاف والمضاف إليه، فلا بد أن تتحقّق بين فعليين وهو المطلوب، وعليه فاليد ليست إلاّ على الأعيان دون المنافع، هذا.

لكنه مخدوشٌ: بأن ما ذكره المستدلّ صحيحٌ فى الاضافات القويه وفى الأعيان الحقيقيه، بخلاف الاعتباريات العقلانيه كما فى المقام، إذ الملكيه التى تتعلق بالأعيان أو المنافع تكون من الأمور الاعتباريه، والعقلاء كما يعتبرون اليد والملكيه للأعيان كذلك يعتبرون للمنافع بتبع اليد على الأعيان، ولذلك نقول إنَّ حقيقه الاجاره عباره عن تمليك المنافع لا التسليط على الأعيان للانتفاع، ولا اضافه بين العين والمستأجر مستتبعه لمالكيه المنافع: ولا شك فى أن ملكيه المنافع

قبل تحققها ممّا يعتبرها العقلاء باعتبار منشأها، وكونها فى أهبة الوجود، فكما أن الملكيه معتبره عند العقلاء فى المنافع، فكذلك الاستيلاء عليها عقلاى، لكنه بتبع الاستيلاء على العين، لكن لا يخفى أن الاستيلاء فى كل شىء يكون بحسبه، فمن استاجر دابه أو داراً يصدق أنه مستولٍ على منافعها عرفاً، والاجاره عباره عن تملك المنفعه، فلولم تكن موجوده فأى شىء يتعلق به الملكيه؟! وعليه فتوهم عدم امكان الاستيلاء على المنافع فاسدٌ جداً.

### كيفية استيلاء اليد على المنافع

فالذى ينبغى أن يُبحث عنه هو كيفية الاستيلاء على المنافع، هل يكون فى عرض الاستيلاء على الاعيان أم فى طولها؟

يظهر من المحقق الخمينى الميل إلى كونه فى عرض استيلاء الأعيان، حيث قال:

(ويمكن أن يقال: إنَّ الاستيلاء على العين، لكن كما أن مقتضى اليد ملكيتها، كذلك مقتضاها ملكيه منافعها، فتكون كاشفه عن ملكيه العين والمنافع فى عرضٍ واحد، فإذا علم من الخارج أنَّ العين ملك لغير ذى اليد، وشكَّ فى أن منافعها له أو لذى اليد يحكم بأنها لذى اليد).

ثم ذكر احتمال كون ملكيه المنافع تابعاً لملكيه الأعيان، لا- يكشف اليد عنها عرضاً ولا- طولاً، وكان المراد من الكشف عن ملكيتها عرضاً أو طولاً هو هذا المعنى، ثم قال: (ولكن الأقوى مع ذلك هو الوجه الأول بحسب الارتكازات

العرفيه والاعتبارات العقلائيه) انتهى كلامه (١).

أقول: الأقوى عندنا أن الاستيلاء أولاً وبالذات يتعلّق بالأعيان ويكون استيلاءً على المنافع بالتبع، لأن التبعية تكون مفروضه الوجود في نفس المنافع، أي المنفعة تكون تابعة للأعيان في الضمانات وغيرها ما لم يفرض التفكيك بينهما بالاختيار، ولم يتعلق العلم بذلك، كما لو فرضنا أنه إذا اقرّ ذو اليد بكون ملكيه ما في تحت يده للغير، وكانت يده على منافعها بصوره الإجاره أو المجائيه بالهبه والمصالحه، فحينئذ يتعلّق الاستيلاء على المنافع، وتكون يده داله على مالكيته للمنافع، ولأجل ذلك يقال بأنّ المنافع غير المستوفاه في اليد العدوانيه مضمونه، لأن اليد على العين عدواناً يدّ على المنافع، سواء استوفى المستولى عدواناً من المنافع أم لا.

ولعلّ هذا المعنى هو مراد المشهور كما يشهد له مراجعه كلماتهم في تضاعيف أبواب المعاملات من الكتب الفقيهيه حيث يقولون بأن المنافع في كلّ عينٍ تابعة للأعيان، بل عليها ارتكاز العقلاء فاليد كما هي حجّه على الملكيه على الأعيان، كذلك حجّه وأماره على المنافع بالتبع، وإذا علم خروجها عن ذلك، تكون اليد حينئذٍ حجّه على المنافع، بلا فرق في كون المخاصم في قبالة اليد هو المالك الأصلي أو الأجنبي، أي سواء كان المدّعي هو المالك أو غيره، ففي ٧.

جميع ذلك تكون يد ذى اليد حجّه وأماره على الملكيه للمنافع.

نعم، هنا قد يقال: إنّه لو ادّعى الاستيجار، بل ادّعى ملكيه المنافع من دون استناده إلى الاستيجار، فكان هو منكراً، فالقول قوله بيمينه، هذا كما عن المحقق الخميني قدس سره .

وفيه: الأقوى عندنا أن ذا اليد هو المنكر لطرف المقابل، وعلى الآخر وهو المدّعى اقامه البيئه على دعواه، بلا- فرق بين كون دعواه لملكيه المنافع بالاستيجار أو بسبب آخر غيره أو لم يستند إلى شيء، كما لا- فرق فيه بين كون المدّعى هو المالك وصاحب العين أو كان أجنبياً.

خلافاً للمحقق البجنوردى فى قواعد الفقهيّه، حيث قال ما حاصله:

(إنّ المنفعه أمر معدوم بالنسبه إلى ما سيأتى فى زمان النزاع، بل يكون غالباً غير قارٍ لا يوجد جزء منه إلا بعد انعدام الجزء الآخر، فلا يمكن وقوعها استقلالاً تحت اليد التى عرفت أنها سيطرةً واستيلاءً خارجى، سواء كان هناك معتبر فى العالم أو لا يكون، إذ اليد بالمعنى المذكور من الأمور التكوينية الخارجيه، وليست من الأمور الاعتباريه، ولذلك يتحقّق اليد من الغاصب، مع أنّه لا اعتبار لا من طرف الشارع ولا من طرف العقلاء.

نعم، أنها تحت اليد بتبع العين، بمعنى أنّ اليد على العين يدٌ أيضاً عليها، وبهذا صحّحنا الضمان المقبوض بالعقد الفاسد بالنسبه إلى المنافع غير المستوفاه من باب ضمان اليد.

وبعد ما ظهر ما قلنا، فنقول: لو كان المدعى هو المالك، فحيث أن ذا اليد معترف بأن يده أمانى ومن قبل المالك، ففي الحقيقة يده يد المالك كما يتنا سابقاً أن يد كل أمين مالكي يد المالك، فلا يبقى مجال للمخاصمه مع المالك بمثل هذه اليد، لأنه اسقطها عن الاعتبار بالنسبه إلى المالك باعترافه أن يده أمانيه، وأما بالنسبه إلى الأجنبي فلا، من جهة أن اليد موجوده على الفرض، ولم يصدر عن ذى اليد اعتراف يضر بأماريتها بالنسبه إلى الأجنبي) انتهى محل كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال:

أولاً: فى التفصيل الذى ذكره، لوضوح أن يد ذى اليد حيث اعترف بأنها يد أمانيه لم يكن ذلك باعتبار المنافع، بل باعتبار ملكيه العين، إذ اليد أمانيه تكون بنحوين:

تاره: أمانيه بالعين والمنفعه، كما لو أعطى شيئاً لشخصٍ بصوره الوديعه، فإنه عنده أمانه بالعين والمنفعه.

وأخرى: أمانيه بالنسبه إلى العين للايصال إلى المنفعه التى كانت ملكاً لصاحبها.

والمفروض أن المنفعه مورد نزاع كونها ملك للمالك أو للمستأجر، ولا اقرار فيها، فلا وجه للقول باسقاطها عن الاعتبار، فكما أن اليد أماره على ملكيه العين فيما لم يعلم ولم يعترف كونها للغير، فكذلك اليد فى المنافع أيضاً علامه على كونها ملكاً له، فلا وجه للتفصيل الذى ذكره إلا ان يرجع إلى ما سيأتى ذكره. ٣.



ثانياً: إنّ الأجنبي الذي يدعى تارةً ملكيه عين المال والمنافع، وأخرى يدعى ملكيه المنافع فقط، يعنى ذلك أنّ كلاهما مطلعان ومقرّان بكون عينها لشخصٍ آخر، فلا اشكال حينئذٍ أن يده أيضاً أمانيه بالنظر إلى العين، فلازمه أيضاً على مسلكه اسقاطها عن الاعتبار بالنسبه إلى العين.

فان أجاب بنعم وأنه لم يكن يوجب أن يسقط اعتبارها بالنظر إلى المنافع، أجبنا بمثله في السابق، فكما أن الملاك في النزاع هو الاستيلاء على المنافع لا العين، فلا فرق في المورد من كون اليد أماره على الملكيه للمنافع مستقلاً ككون استيلاء اليد أماره على الملكيه في الأعيان.

### مناقشه المحقق الخميني

الدقه في المسأله يوجب التنبه إلى اشكالٍ قد تعرّض له المحقّق الخميني في «الرسائل» حيث قال:

(نعم، إذا كان النزاع بين ذى اليد وصاحب المنافع بكون ميزان القضاء بحسب طرح النزاع مختلفاً، ماذا ادّعى ذو اليد أن المنافع له لأجل الاستيجار من صاحب العين يكون مدّعيّاً، وصاحب العين منكرّاً، ولو ادّعى المنافع من غير استناد إليه يكون القول قوله بيمينه) انتهى (١).٧.

بيان الردّ: لا- يخفى أن ذا اليد كما تكون يده أماره على الملكيه للعين في الأعيان، وكان القول قوله بيمينه، والبيّنه تكون حقاً للغير المدعى، هكذا يكون في المقام، إذ اليد بنفسها أماره ما لم يسقطها عن الاعتبار بدعوى نفسه، فلعلّ مقصوده أنّه إذا اعترف بأن ملكه لصاحب العين، ثم ادعى الاستيجار، فتصير يده ساقطه عن الاعتبار بالنسبه إلى العين على الفرض، وحينئذٍ بالنسبه إلى الاستيجار لا بد من اثباته، ولا يثبت إلاّ بالبيّنه، بل ولا اختصاص بالاستيجار فقط، بل هكذا يكون الأمر لو ادعى الهبه والتبرّع في ملكيه المنافع بعد اعترافه بكونه لصاحبه، حيث أنه لا بد لاثبات دعواه من اقامه البيّنه، فاليد هنا وان كانت أماره على ملكيه المنافع بذاتها، إلاّ انه بضميمه دعواه لا بد من اقامه البيّنه، نظير ما بيّناه سابقاً في دعوى كونه ملكاً له بالارث أو كونه ملكاً للغير ثم انتقل إليه وأمثال ذلك، فكلامه جيّد جداً كما لا يخفى.

والحاصل: الحقّ هو القول بالتفصيل في اليد بالنسبه إلى المنافع:

بين ما لو اقترنت يده بدعوى كون المال منتقلاً عن الغير إليه بأي سببٍ من اسباب الانتقال من الاستيجار وغيره، تسقط اليد حينئذٍ عن الأماريه، فيصير ذو اليد حينئذٍ مدّعياً، فلا بد عليه لاثبات مدّعاه من اقامه البيّنه، سواء كان الشخص المقابل المتخاصم صاحب العين أو أجنبيّاً.

وبين ما لو لم يعترف بالانتقال عن الغير إليه، بل كان كلامه أن المانع له من دون أن تكون دعواه مستنده إلى الاستيجار وغيره، فيده حينئذٍ حجّه وأماره على

الملكيه للمنافع، ويصير الآخر مدّعيًا، سواء كان الآخر حينئذٍ صاحب العين أو غيره، ولم تسقط يده عن الاعتبار بمجرد كون مالك العين غيره، لأن اليد على المنفعة أماره أيضاً على الملكية، كما لا يخفى.

### توقف حجّيه اليد على العلم وعدمه

الجهه الخامسه: ثبت مما ذكرنا أنه لا اشكال في اعتبار اليد، وكونها أماره وكاشفه عن ملكيه العين، سواء اقترن ذلك مع دعوى ذى اليد ملكيه العين أو لم يقترن، كما ثبت أنه لا اشكال في عدم اعتبار اليد إذا اقترن مع دعوى عدم الملكية أو كونها ملكاً للغير وقد انتقل إليه، كما قد عرفت في البحث السابق.

والذى ينبغى أن يبحث عند في المقام هو أنه هل هي معتبره مع عدم العلم بالنسبه إلى نفسه، أى كان شاكاً في أنه له أم لا، أو مع اعترافه بعدم العلم بالنسبه إلى غيره هل يوجب الحكم بكونه له أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان: فقد ذهب إلى عدم الاعتبار جزماً الفاضل النراقى في مستنده وعوائده كما نسب إليه المحقق الخمينى، وإلى الاشكال في أماريتها بالنسبه إلى نفسه كما عليه السيد الأصفهانى فى الأصول، والعلامه البجنوردى فى قواعد، خلافاً للمحقق الخمينى من الذهاب إلى الاعتبار فى هذين الموردين أيضاً، كما صرّح به فى رسائله، وهو الحق.

## أدله النافين

لا بأس أولاً أن نشير إلى أدله من ذهب إلى عدم أماريتها، وهي على ما نُقل في كلام المحقق الخميني عنه بما هو حاصله:

(١- إن الأدله المثبته لاعتبار اليد قاصره عن الموارد.

٢- مضافاً إلى روايه جميل بن صالح عن «شراء رجلٍ وجد في منزله ديناراً»<sup>(١)</sup> حيث حكم فيما هو في داره الذي لا يعلم أنه له مع كونه مستولياً عليه أنه ليس له.

٣- وأيضاً علل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بأنه ليس لغيره.

٤- موثقه اسحاق بن عمّار، قال: «سألت أبا ابراهيم عن رجلٍ نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونه، فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفه، كيف يصنع؟ قال: يسئل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها. قلت: فإن لم يعرفوها: قال يتصدق بها»<sup>(٢)</sup>.

فإنه لا- شك أن الدراهم كانت في تصرف أهل المنزل، ولو أنهم قالوا لا نعلم أنها لنا أو لغيرنا، يصدق أنهم لا يعرفونها، فلا يحكم بملكيتها لهم، ومن ذلك يعلم أن<sup>٣</sup>.

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب اللقطه، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب اللقطه، الحديث ٣.

اليد لا تكفى فى حكم ذى اليد لأجلها لنفسه إن لم يعلم ملكيته) انتهى ملخصاً (١).

أقول: وفى كلامه مواقع للنظر:

أولاً: النقض عليه بما استدل به على عدم الملكيه بمثل حديث جميل بن صالح، حيث حكم عليه السلام بأنه ليس لصاحب الدار ما كان مستولياً عليه، فلا بأس بذكر تفصيل الحديث ومنتنه حتى يتضح خلاف ما التزم به قدس سره . والخبر هو ما رواه الكلينى باسناده الصحيح عن جميل بن صالح، قال:

«قلت لأبى عبدالله عليه السلام: رجلٌ وجد فى منزله ديناراً؟ قال: يدخل منزله غيره.

أما صدر الحديث: فإنّ الامام يسأل فيه قلت: نعم كثير قال: هذا لقطه.

قلت: فرجل وجد فى صندوقٍ ديناراً؟ قال: يُدخل أحدٌ يده فى صندوقه غيره أو يصنع فيه شيئاً؟ قلت: لا. قال: فهو له» (٢).

وقد استدللّ القائل بصدر الحديث دون ذيله، ولذلك يجب ملاحظه الخبر بأكمله، فنقول:

أما صدر الحديث: فإنّ الامام يسأل فيه عن حال المنزل، وأنه هل يتردد فيه الناس أم لا؟ فأجاب السائل نعم كثيراً، ومن الواضح أن المنزل الذى يكون بمنزله الفندق أو الخان أو المكتب الذى يتردد عليها الناس كثيراً، فلا اشكال حينئذٍ أنه ١.

١- الرسائل: ج ١ / ٢٦٨.

٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب اللقطه، الحديث ١.

ليس ما يجد فيه يعدّ ملكاً له لشده احتمال كونه للغير، بل قد يطمئن النفس بذلك، خصوصاً في مثل الدرهم والدينار اللذان لهما بحسب العاده محلاً مخصوصاً مثل الكيس والصندوق، فإذا وجد في الدار في غير المحلّ المعدّ لهما، يطمئن الانسان بأنّه ليس له وأنّه لقطه ويترتب عليه آثارها، ولا ينافي ذلك الحكم بملكه صاحب الدار لدينار يجده في داره، التي لم يتردد عليه الناس كثيراً، بل قد يدخل فيها بعض الناس من الأقارب وغيرهم، فحينئذ يشك أن الدينار له - أي لصاحب الدار - أو لغيره، فيصحّ أن يقال إنّه مما استولى عليه صاحب البيت فله أخذه، وهذا لا علامه له باطمئنان الانسان في ذلك، بل حكم حكم من يعلم بعدم دخول أحد في داره، أو نظير الصندوق الذي يعلم أنه لا تدخل يد أحد فيه.

وبالجملة: فصدر الحديث لا يثبت ما ادّعاه الفاضل التراقي قدس سره .

وأما ذيل الحديث: فقد فرض فيه السائل جهله بحال ما وجد في صندوقه، ولذلك سئل عن حكمه، إلا أن الامام عليه السلام قد توجه إلى ما ذكرناه بأنه إذا لم يكن أحد يدخل يده فيه، فيكون هو مستولياً عليه وتحت يده، فيكون له ولا يحتاج إلى السؤال، وان كان ذلك ربما يوجب العلم والاطمينان بكونه له كما لا يخفى.

ولذلك تكون الروايه بصدرها وذيلها مفيدة لموضوع واحد اثباتاً ونفيّاً، وهو أن الاستيلاء موجب لحصول الملكيه بواسطه اليد عليه، كما أفاده ذيله، وعدم الاستيلاء لكثرة مراوده الاشخاص يدل على أنّ اليد غير مفيدة للملكيه، فالشك والجهل الحاصلين في الأوّل غير مضرّان لأماريه اليد، كما أنّهما في الثاني لا

يوجبان الحكم بالأماريه وان كان فى بعض مواردھا مع التتبه يوجب العلم بذلك كما عرفت.

أقول: ومن ذلك يظهر الجواب عمّا ورد فى موثقه عمار، باعتبار أن بيوت مكّه تنزل فيها الحجاج وهى مُعدّه لذلك، وهذا يصير قرنيه على عدم كون يد ملاًكها يد استيلاء، ولأجل ذلك أمر الإمام عليه السلام أولاً بالاستعلام منهم، بملاحظه امكان كون ما فى البيوت التى كانت يدهم عليها بالاستيلاء، فإذا نفوا معرفتهم بها دلّ على عدم حجّيه يدهم على الملكيه عليها، لأجل كثره ورود الناس فى البيت، فيصير حينئذٍ حكم المال مجهول المالك ومن أفراد اللقطه. وعليه فدلاله الحديث على خلاف مطلوبه أوّل، هذا.

وثانياً: مضافاً إلى امكان الاستدلال لحجّيه اليد مطلقاً، حتى لنفسه مما ورد فى لسان بعض الأخبار، ولا قصور فى دلالتها ولا اشكال:

منها: موثقه يونس بن يعقوب، عن أبى عبدالله عليه السلام: «فى امرأه تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأه؟ قال: ما كان من متاع النساء فهو للمرأه، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شىء منه فهو له» (١).

فهذه الروايه وان وردت فى قضيه التنازع بين الزوجين أو فى نزاع الميراث لأجل موت أحدهما، إلا أن العرف لا يرى لذلك خصوصيه، ولا للمتعلق بالبيت ٣.

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب ميراث الزوجين، الحديث ٣.

أو غيره، ولا- لوجود النزاع وعدمه، بل العرف يفهم منه قاعده عامه وهى ملكيه الاستيلاء، وأنه إذا تحقّق الاستيلاء على أى كان وعلى شىء كان لكان تمام الموضوع للحكم بالملكيه، ولذلك قلنا فى السابق باستفاده قاعده كلييه من هذه الروايه.

وعليه فما عن السيد فى الأصول من الاشكال، بقوله: (الحقّ عدم دلالتة، لأنه كان فى مقام شك الوارث بعد موت أحد الزوجين يكون ما فى البيت ملكاً للزوج أو الزوجه، ولا ربط له بحكم شك ذى اليد نفسه).

مما لا يمكن المساعده معه، لأنه صحيحّ بالنسبه إلى صدر الروايه الذى كان صغرى القضييه، وحكم مورد الوارث وأما ذيلها كان بصوره الكليه والعموم من خلال حرف (من) الموصول، حيث يشمل عمومه لنفس الشخص، فلا وجه لاجراجه، فباطلاقه يشمل حجّيه اليد وأماريتها للملكيه، سواء كان هناك مدّع فى قبالة الشخص أم لا.

وعليه، فالقول بانحصار مورد الروايه حتى ذيلها لخصوص باب المنازعه أو خصوص الزوج والزوجه غير وجيه، وبعيداً عن الانصاف، كما لا يخفى.

ثالثاً: يدل على المطلوب أيضاً صحيحى محمد بن مسلم، عن أبى جعفر أو عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الدار يوجد فيها الورق؟ فقال: إن كانت معموره فيها أهلها فهى لهم، وإن كانت ضرباً قد جلى عنها أهلها، فالذى وجد المال أحقّ به» (١). ٢.



فإن حكمه بأنها لهم ليس إلا لأجل الاستيلاء، وهذا الحكم مطلق يشمل الجميع حتى أنفسهم، وإن كانت الرواية شأن نزولها في الغير، أي فرض الواجد غير الأهل، إلا أنه يستفاد أن الملاك للحكم بالملكية ليس إلا استيلائهم، وهو ثابت بالنسبة إلى أنفسهم أيضاً.

والحاصل: ثبت أن الاستيلاء علامه وأماره للملكية مطلقاً، أي سواء كان في البين مدع أم لا، وسواء كان ذلك للغير أو لدى اليد، والله العالم.

### حكم ملكية الأيدي المشتركة المستولية على المال

الجهة السادسة: بعد ما عرفت أن اليد الواجده لشخص الواجد واستيلائه على المال أماره وحجّه على مالكيته المستقلة بالملكية التامة الاستقلالية، أي يجوز له التصرف في أي جزء منه، وكيفها يشاء، كما يجوز له منع الغير عن التصرف فيه إلا بإذنه، فهل تكون اليد المشتركة على المال كما لو كانت المال تحت يد نفرين وشخصين أو ثلاثة أو أزيد - أماره على الملكية التامة المستقلة أم لا؟

الوجه المتصوره ثبوتاً ثلاثة:

تاره: يفرض كون يد كل من الاثنين على تمام المال بملكيه مستقلة تامه كالأستقلال الموجود في اليد الواحده، ويكون الاستيلاء لكل منهما على المال كله باستيلاء تام استقلالي.

وأخرى: يفرض يد كل منهما مستولياً على تمامه استيلاء ناقصاً غير تام، أي

يجوز لكلٍ منهما التصرف في المال في أيّ جزء منه كجواز تصرفه في المال إذا كان منفرداً، إلا أنه يفرق بينهما حيث أن في الثاني يجوز منع الغير عن التصرف فيه بدون إذنه بخلاف اليد المشتركة حيث لا يجوز له المنع عن الغير إلا بالنظر إلى الثالث، وفي الثالثه بالنظر إلى الرابع وهكذا.

وثالثه: أن تكون يد كلٍ منهما على نصفه المشاع مستقلة، ويكون مستولياً عليه - أي على النصف - استيلاء تاماً.

وأيضاً: يأتي الكلام بعد التقسيم الأنف في أنه على الأول من الصور الثلاثة:

هل تكشف اليدان عن الملكيه لهما ليكون تمامه ملكاً مستقلاً لهما، من غير تعارض في مقتضى اليدين، أو تكون اليدان متعارضتين، ويكون يد كلٍ منهما في ذاتها كاشفه عن الملكيه المستقلة لصاحبها، ومع اجتماعهما تصيران متعارضتين كاجتماع البنتين المخالفتين على عينٍ واحده، فلازم ذلك هو التعارض والتساقط والرجوع إلى الأصول العمليه إن لم تكن هنا أماره أخرى كما يفعل كذلك في البنتين المتعارضتين؟

كما أنه على الثاني: أي ما لو كانت اليدين على تمام الشيء ناقصه:

هل تكون يد كلٍ واحد منهما كاشفه عن ملكيه تمامه على نحو النقص، أو ملكيه نصفه على نحو التمام والاستقلال؟

## جواز استقلال مالكين على مال واحد وعدمه

القول الأول: استقلال كل واحد من اليدين على المال.

يدور البحث عن أنه هل يجوز استقلال المالكين بملكيه تامه مستقله على تمام العين والمال، نحو استقلال يد واحد على عين واحد أم لا؟ فإن ثبت عدم امكانه فينحصر الكلام في القسمين الآخرين.

وقد نسب إلى المحقق الطباطبائي صاحب «العروه» إلى جوازه في كتاب (القضاء) في «ملحقات العروه» وقال:

(يجوز اجتماع المالكين المستقلين لمال واحد، وتثبت في امكانه بالوقوع في بعض الموارد، مثل كون الشيء ملكاً للنوع كالزكاه والخمس والوقف على العلماء والفقراء على نحو بيان المصرف، فإن كل فرد من النوع مالك لذلك المال).

قال: (بل لا مانع من اجتماع المالكين الشخصيين أيضاً كما إذا وقف على زيد وعمرو وأوصى لهما على نحو بيان المصرف، فإنه يجوز صرفه على كل واحد منهما، فدعوى عدم معقوليه اجتماع المالكين على مال واحد لا وجه له.

مع أنه لا اشكال في جواز كون حق واحد لكل من الشخصيين مستقلاً، كحق الخيار وكولايه الأب والجدة على مال الصغير، ومن المعلوم عدم الفرق بين الحق والملك).

إلى أن قال: (ودعوى أن مقتضى الملكيه المستقله أن يكون للمالك منع الغير، وإذا لم يكن له منعه فلا يكون مستقلاً ممنوعه، فإن هذا أيضاً نحو من الملكيه

المستقله، ونظيره الوجوب الكفائي والتخييري في كونهما نحواً من الوجوب مع كونه جازي الترك) انتهى كلامه على ما في كتاب «الرسائل» (١).

والجواب: لا يخفى ما في كلامه من النقص والاشكال حيث يرد عليه:

أولاً: بما قد تشبّث في امكانه بالوقوع في مثل الملكيه في حقّ الزكاه والخمس والوقف على الفقراء والسادات والعلماء، فإنه يرد على من قال بملكيه هذه الأمور لهذه الأشخاص بصوره الاشاعه، كما عليه بعض الفقهاء مثل صاحب «الجواهر»، والسيد عبدالهادى الشيرازى وغيرهما، مع ذهاب آخرين إلى أن الملكيه حينئذٍ تكون بصوره الكلى في المعين، أو بصوره الحقّ كحق الزوجه في الارث كما هو مختارنا، وفاقاً للمحقق الآملى صاحب «مصباح الهدى»، فعلى هذين القولين ربما يفترق الحكم مع القول الأول حيث يقول بملكيه كل واحد من الأفراد في عين المال الزكوى المخصّص للفقراء والسادات.

وثانياً: لو سلّمنا كون الملكيه في تلك الأمور بصوره الاشاعه في جميع المال، قلنا مع ذلك ان المالك في ذلك ليس هم الأفراد بما هم أفراد في الخارج، وإلاّ - لا - يمكن لهم المعامله لهم من دون قبض واقباض، بل يجوز لهم ابراء الذمّه من دون توجه المديون وتبّيه والتفاتة، نظير ما يفعله المالك الشخصى للذمّه للشخص وأمثال ذلك، مع أنه من الواضح من سيره المتشرّعه واحكام الشريعه أنه لا يكون .

الأمر كذلك، حيث لا- يحصل الإبراء ان أجزناه في مثل الزكاه والخمس إلا بعد القبض والاقباض والمصالحه، فهو يؤيد كون المالكيه والملكيه هنا متفاوتة مع المالكيه والمالكيه للاشخاص بالنظر إلى أموالهم، كما لا يخفى.

وبالجملة: المالک في مثل هذه الأمور إما الجهات كما في مثل الوقف للمساجد والعلماء والفقراء، أو أن المالک هو الحكومه الاسلاميه الحقّه، والوالى والحاكم لتلك الحكومه في زمن الحضور هو الإمام عليه السلام، وفي عصر غيبته يكون من نصبه حاكماً سواء كان المنسوب شخصاً خاصاً بتصريحه وتنصيبه كالنوّاب الأربعة، أو عنواناً عاماً قابلاً للانطباق على أفراد خاصه من افراد المجتمع ك-: (من نظر في أحكامنا وعرف حلالنا وحرامنا) فمن ينطبق عليه هذه العناوين، يجوز له التصرف فيها بصرفها في مصالحتها ومصارفها المعنيه المذكوره في محلّها، فحينئذ لم يكن الحاكم والوالى مالکاً لها، وعليه فليس كلّ واحدٍ من الأفراد هنا مالکاً مستقلاً استقلالاً تاماً للمال الواحد حتى يقال بامكانه، ليجعل ذلك دليلاً على امكان تعدّد المالكيه المستقله العامه لمالٍ واحد لشخصين أو أزيد.

أما في الوقف: ومما ذكرنا آنفاً في الخمس والزكاه يظهر الجواب عن الوقف على زيدٍ وعمرو، حيث لا يمكن الوقف كذلك أى بصوره المصروف إلا أن يجعل:

وقفاً على كلّ منهما بصوره الشركه، فيرجع إلى ما سيأتى ذكره.

أو وقفاً على عنوان مثل كونهما ولداً أو أهل علم وأمثال ذلك من الجهات القابله للانطباق عليهما دون غيرهما، فيصير حكمه مثل حكم السابق.

أو يجعل وقفاً بصورة التردد، ولا نزاع في بطلان هذا الوقف، وهو غير مراد للخصم قطعاً، كما لا يخفى.

وأما الوصية: ومن ذلك يظهر حكم الوصية ان كانت تملكه، فحالها حال الوقف من القسمين المذكورين، وإن كانت عهدية، بمعنى الوصية باعطاء مالٍ لزيد وعمرو على نحو المصرف، فيكون المالك قبل الاعطاء هو الميت، وبعد الاعطاء المعطى له، فيخرج عما نحن فيه كما لا يخفى.

وثالثاً: تنظيره بمثل حق الخيار في امكان تحققه لنفرين على القصد بصورة الاستقلال التام فيرد عليه:

١- هذا الكلام لا يتم في بعض الحقوق الذي يكون حاله حال الملك، من وجود الاختصاص فيه بالنسبة إلى شخص ان كان بصورة الاستقلال بحيث لا- يمكن فرض الاجتماع مع حق شخص آخر بمثل ما كان للأول، إلا أن يرجع إلى ما سنذكره وهو مثل حق التحجير وحق الرهانه وحق الاختصاص في الأعيان النجسه، حيث لا يمكن ان يفرض الحق لكل واحد من الشخصين بصورة الاستقلال التام، بحيث يستقل في أعماله، كما كان الأمر كذلك في صورته الانفراد.

نعم، يصح ذلك في مثل حق الخيار، وحتى حق ولاية الأب والجد، ولعل وجهه أن الخيار ليس فيه الاختصاص بقصد خاص، أو كون العين لخصوص ذي الحق حتى لا يمكن جمع الاختصاصين القائمين بشيء واحد، إذ الخيار عبارته عن السلطنة لفسخ العقد أو اقراره عند العقلاء، فلا يتعلق حق على القصد أو على

العين إلّا- بالعرض، ولا- ينسب الخيار حقيقه إلّا- إلى الأفعال لا- إلى ملك الأعيان والمنافع كما اعترف به السيد رحمه الله في تعليقاته على «المكاسب» ولذلك يصح أن يقال إن لكل من الشخصين حق الفسخ مستقلاً، ولكل واحدٍ منهما اختيار تام مستقل، ولا يكون متعلق حقهما شيئاً واحداً.

٢- يمكن أن يقال بأن الاستقلال التام في الخيار والولاية ليس بمعناه الذي يكون لشخص واحد، لوضوح أن الاستقلال التام فيهما كان فيما إذا لم يزاخمه الآخر في حال أعماله، وإلا لأوجب الأشكال من ملاحظه ما هو المتقدم زماناً في الجملة، بأنه المؤثر أو أن المؤثر هو المتقدم رتبةً وولاية، أو التسايط وعدم ترتب الأثر لشيء منهما. وعليه فالاستقلال التام هنا ثابتٌ في ظرف أعمال الحق من دون المزاحمه، ولأجل ذلك وقع الاختلاف بين الفقهاء في تقديم ولاية الجد على الأب أو بالعكس.

نعم، الفارق بين الحق والملك هو عدم وجود الاشاعه في الحق بخلاف الملك، حيث تلاحظ الاشاعه في الشركه، ويكفي في الفرق بينهما هذا المقدار، بل يكون حال الخيار والولاية كحال الوكاله، حيث يجوز جعلها لشخصين بصوره الاستقلال التام، بالمعنى الذي ذكرناه في الخيار، كما لا يخفى.

وإن أراد القائل من الاستقلال التام، أنه الأعم من ما كان في الانفراد، فهو نوع جديد من الاصطلاح مخالف لما اصطلحه القوم في القسمه، ولا مشاحه في الاصطلاح، وإلا لا يمكن فرض الاستقلال التام - المصطلح عندهم - في الملكيه

لشخصين أو أزيد.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا عدم امكان اجتماع اليمين المستقلتين على شىء واحد، بحيث كان استقلال كلّ واحد منهما هو المنع الآخر عن التصرف فيه، حيث إنّ هذا هو معنى الاستقلال كما فى الانفراد. ألا ترى أنه فرق واضح:

بين كون شىء واحد تحت يد شخص واحد يتصرّف فيه بما يشاء، ويمنع تصرف غيره أو يجيزه بأى نحو شاء من اتلاف وافساد وغيرهما.

وبين كونه تحت يد شخصين يكون كلّ منهما متصرفاً فيه، فإن جواز التصرف لكلّ واحدٍ منهما غير الجواز الموجود فى الأول، كما لا يخفى.

هذا، بقى أن نستعرض القولين الآخرين، وهما:

القول الثانى: كون اليمين على تمام المال والشىء ناقصه، أى الثابت حينئذٍ استيلاء ناقصاً لكلّ منهما.

القول الثالث: كون اليمين مستقلتين على نصفه المشاع، ونصفه الآخر بصوره الاذن من صاحبه.

أقول: لا بدّ قبل اثبات أحد الأمرين من بيان امكان تصويرهما ثبوتاً أولاً، ليصل الدور ثانياً إلى البحث عن مقام اثباته، إذ قد يتوهم أن اثبات امكان الملكيه المشاعه مبتنيه على بطلان الجزء الذى لا يتجزى، كما قال به المحقّق الأصفهاني صاحب «نهايه الدرايه»، وناقشه فى ذلك المحقّق الخميني قائلاً - كما هو الحقّ - :

إنّ مسأله امكان الجزء الغير المتجزى وعدم امكانه مربوط بالأمر العقليه



والمسائل الحقيقيه الخارجيه، لا فى مثل هذه المسأله التى تعدّ من الاعتبارات العقلانيه، ضروره أن جميع العقلاء من أهل البلدان من السوقى وغيره يفهمون الملك المشاع، ويرتبون عليه الآثار، مع أنه لم يقرح إلى اسماعهم هذه المسأله الدقيقه العقليه من امكانه أو امتناعه، فلا ارتباط بين هذه المسأله الضروريه السوقيه والاعتباريه العقلانيه مع تلك المسأله الدقيقه.

ولذلك نرى أن العقلاء يعتبرون ثبوت المكلية المشاعه لمن مات على ولدين أو أزيد، ويجعل كلاً منهما أو منهم مالاً للنصف أو الثلث بصوره المشاع، ويعدّ هذا عندهم أمراً ضرورياً وجدانياً ولولم يمكن لهم بيان مفهومها وتحديدتها كأكثر الحقايق الضروريه، مثل الماء والنار والنور مع كونها فى غايه الظهور لكلّ أحدٍ، مع عجز الغالب على تحديدها وتعريفها، لكن هذا لا يضرّ بوضوح الحقيقه وجداناً وعياناً كما لا يخفى.

وان شئت قلت: إن الكسور المشاعه أمور اعتباريه بنحو اللاتعيين فى مقابل المفروز والمبعض المعين فى الخارج، غايه الأمر ظرف اعتبارها هو الذهن كسائر الأمور الاعتباريه مثل الملكيه والزوجيه وغيرهما، ومركز الاتّصاف هو الخارج. فالخارج يتّصف بالملكيه والزوجيه ونصف المشاع فى نظر العقلاء لا فى التكوين. فالعين فى الخارج متّصفه بالمملوكيه والشخص بالمالكيه، من غير أن تكون تلك الأوصاف عارضه لها فى الخارج بحسب التكوين.

فالكسر المشاع ليس من الأمور العينيّه التكوينيّه، ولا من الأمور الانتزاعيه

كالفوقيه والتحيه، بل من الأمور الاعتباريه العقلائيه، لعدم وجود منشأ انتزاعه فى الخارج، لوضوح أن منشأ انتزاعه إن كان العين المعينه الخارجيه، فلا- يعقل أن يكون المنتزع من المعين مشاعاً بما هو مشاع. فالأعيان مع قطع النظر عن الاعتبار ليس لها فى الخارج كسوراً، ولا تكون منشأ لانتزاعها، ولا يقال إنها قابله للقسمه، لأن قابليتها للقسمه لا يوجب ان يكون منشأ لانتزاعها، لأنها قابله للأقسام المعينه والكسر المشاع، لا- معين له بل هو من الاعتبارات الصحيحه العقلائيه فى الموجود الخارجى، تتصف بها الأعيان اتصافاً فى محيط العقلاء، فتكون العين متصفه بذات نصف وثلث وربع كما تتصف الخارج بالمملوكيه.

وبالجملة: ظهر مما ذكرنا عدم التنافى بين الوجود الخارجى والاشاعه، لما قد عرفت أن وعاء الاتصاف هو الخارج، والتنافى إنما يكون بين الاشاعه والتكوين، لا بينه وبين الخارج والاعتبار، كما لا تنافى بين الاشاعه وبين الجزئيه، لأن الابهام الموجود فى ذات الاشاعه لا يلازم ولا يوجب الكليه التى يعتبر فى صدقها قبول الصدق على الكثيرين، والجزء المشاع الخارجى غير قابل لذلك، لعدم تعقل صدق الكسر المشاع المعتبر فى الخارج على الكثيرين، فإن العين الخارجيه يعتبر فيها نصفان، ومن المعلوم أن كل نصف مشاع غير النصف الآخر، وكذلك يكون الحال فى سائر الكسور من الثلث فى الأثلاث والربع فى الأرباع.

نعم، إن لوحظ مفهوم الكسر المشاع - أى مفهوم النصف المشاع والثلث المشاع - كان كلياً كسائر السكليات، ولكن ليس الكلام فى المفاهيم، بل الكلام

إنّما فى المشاع الخارجى الذى تقع عليه المعاملات، ويكون ملكا للأشخاص وهو ليس بكلّى وغير صادق على الكثيرين، كما لا يخفى.

والنتيجة: بعد ما ثبت امكان اعتبار الاشاعه فى الأعيان، يثبت امكان وجود اليد على المشاع أيضاً، ضروره أن الشريكين يكون يد كلّ منهما على ملكه مستقلة، ولا تكون له يد على ملك الغير أصلاً، إلّا مع إذنه للوصول إلى الانتفاع بعين ملك نفسه، فالاستيلاء والسلطنه التامه الفعلية تكون ثابتة على الشىء بنصفه، حيث يجوز له النقل والانتقال، وجميع التصرفات التى لا يستلزم التصرف فى ملك غيره ومال الغير، ولذلك يجوز له بيع هذا النصف وهبته بصوره المشاع، إلّا أنه إذا أراد القبض والاقباض لا بد أن يكون مع اجازة صاحبه، لأنه يوجب التصرف فى سهم الآخر. وهكذا يكون الأمر بالنسبه إلى صاحبه، من عدم جواز التصرف الخارجى فى العين لهما مستقلاً وليس ذلك لأجل نقصان غيره لملكه، بل لاستلزام التصرف فى ملك الغير، إذ أنّ يد كلّ واحدٍ منهما على المال بالنسبه إلى سهم يده مستقلة تامه، وليس لواحدٍ منهما يدٌ ناقصه على التمام، ولا معنى لذلك لأنّ لازمه أن يكون كل منهما مسلطاً على مال صاحبه، وناقص السلطنه على ملك نفسه، وهما باطلان كما لا يخفى.

هذا كله فى مقام الثبوت والواقع.

## البحث عن امكان الملك المشاع فى مقام الاثبات

وأما فى مقام الاثبات: فإذا رأينا مالاً فى يد شخصين يتصرّفان فيه من بيت أو دار أو بستان، فإن العقلاء يحكمون بأنهما شريكان فى الامتعه والضيعة، ويكون لكلّ منهما نصفُ مشاع، ويكون تصرّف كلّ منهما فى نصفه الآخر غير سهمه بإذن صاحبه، فتكون اليد كاشفه عن هذه الملكيه المشاعه، فبد كلّ منهما على ماله وسهمه يكون يد استقلاليه أصليه، وعلى ملك غيره يد غير أصليه تحتاج إلى الإذن. فاستيلاء كلّ منهما على جميع المال لا يمكن أن يكون بالأصالة والاستقلال.

فمن قال بالاستيلاء الناقص على تمام المال ماذا يريد؟

١- إن أراد أن الاستيلاء الناقص على التمام يكشف عن ملكيه النصف المشاع تامه، فلا معنى لأن يكشف الاستيلاء الناقص عن ملكيه تامه على نصفه، لأن الكاشف والمنكشف لا بد أن يكونان سيان.

٢- وان أراد انه يكشف عن ملكيه ناقصه للتمام، بمعنى أنّ كلّ واحد منهما ليس بمالك، بل لمجموعها مالك واحد، وهو واضح البطلان، إذ لازمه عدم امكان بيع الشخص سهم نفسه إلا بإذن صاحبه، حتّى بالنسبه إلى نصفه المشاع، وهو باطلٌ وخلاف لارتكاز العقلاء.

٣- وإن أراد أن الاستيلاء على التمام إنّما يكون استيلاءً على البعض المشاع تاماً واستقلالاً، ويكشف عن ملكيته كذلك وعلى البعض الآخر بتبع استيلاء

الآخر، فلا نزاع وهو المطلوب.

أقول: ومنه يتّضح ويُعلم حال مقام التنازع بين الشخصين الذين كانا متصرفين على المال بتمامه، وكلّ يدعى أنّه له وصاحبه غاصبٌ، حيث يكون كلّ منهما بالنسبة إلى نصفه المشاع الذى يده عليه مستقلة منكرًا، والآخر مدّعيًا، لأن الغير بالنسبة إلى ما فى يده الاستقلالى يكون مدّعيًا، وعليه البيّنه كما عرفت فى المباحث السابقه.

### من فروع اليد المشتركة على المال

الجهه السابعه: بعد أن ثبت الحكم الكلى فى الأيادى المشتركه، لا بأس أن نذكر فرعاً آخر قد تعرّض له السيّد الاصفهانى قدس سره فى الأصول فى باب الأخبار فى اليد المشتركه، وهو ما لو كان الثوب بالمجموع بيد شخصين، كما إذا كان رأسه بيد شخصٍ وذيله بيد الآخر أو كان بيد كلّ منهما من جهه التصرف فيه، فأخبر كلّ واحدٍ منهما بما فى يده:

فتاره: يخبران بالطهاره أو النجاسه معاً.

وأخرى: يخبر أحدهما ويسكت الآخر.

وثالثه: يختلفان بأن يخبر أحدهما بطهارته والآخر بنجاسته.

فعلى الأوّل: لا اشكال فى حجيه قولهما فيما اخبرا به إذ اليد مشتركه بينهما، فهما معاً يكونان ذا يد واحده، فكما أنّ يدهما حجّه بالنسبه إلى أصل الملكيه،

كذلك تكون حجه بالنسبه إلى ما يتعلق بما في يدهما من الطهاره والنجاسه.

وأما على الثاني: حيث يكون الإخبار صادراً من واحدٍ منهما دون الآخر:

قد يقال: - كما عن السيد في الأصول - إنه في اعتبار قول المخبر منهما وجهان: من أنه بنفسه ليس بذى يدٍ لعدم استقلاله بها، فلا وجه لاعتبار قوله، ومن صدق اليد عليه وإن لم يثبت بها الملكيه لمزاحمته مع يد الآخر، هذا.

أقول: ولكنه لا يخلو عن اشكال:

أولاً: بما قد عرفت في استقلاله بالنسبه إلى نصفه المشاع حيث يصدق عليه الملكيه، ويثبت بها ذلك، وإن لم يصدق ولم يثبت بالنسبه إلى نصفه الآخر لأجل وجود المزاحم.

ثانياً: يكفي في تصديق قول المخبر فيما إذا أخبر بما في يده وجود الشيء تحت سلطنه وسيطرته، وإن لم يكن ملكاً له، خصوصاً فيما إذا لم يكن فيما أخبر عنه مزاحماً كما في المقام.

وعليه فلا اشكال في اعتبار قوله عند العقلاء وترتيب الأثر على كلامه لمجموع المال بالنظر إلى ذلك لا بخصوص ما كان ملكاً له، فكأن العقلاء يقبلون ويعتبرون قول كل من كان له سيطره ويد واستيلاء على المال، سواء كان مستقلاً في ذلك أو غير مستقل، إذ لا يرون الاستقلال شرطاً في قبول قوله.

وثالثاً: أنه لو اعتبر في قبول قول ذى اليد الاستقلال، فقد يرد الاشكال حتى على الوجه الأول، لأن الإخبار برغم أنه وقع بصورة الوفاق إلا أنه لا حجه في كل

واحد منهما لفقدان شرطه وهو الاستقلال، إذ لا يُعقل اعتباره بمجرد الانضمام، فهو بمجرد لا يوجب تحقق الاستقلال، وفرض كونهما بمنزلة يد واحدة من باب المسامحة، بل اللازم على هذا التقدير الرجوع إلى القواعد الأوليّة، - كما لو لم يكن هناك إخبار بشيء - من الحكم بالطهارة اعتماداً على الأصول الجارية من الاستصحاب إن كانت له حاله سابقه، أو أصاله الطهارة مع الجهل بالحاله السابقه.

مع أن كلّ ذلك غير مقبول، وليس ذلك إلاّ لما قد عرفت من حجيه قول ذى اليد لما فى يده، ولو لم يكن يده دليلاً على ملكيته فضلاً عمّا كان كذلك بالنسبه إلى نصفه.

وأما على الثالث: ومما ذكرنا ظهر حكم الصوره الثالثه، وهى ما إذا أخبرا مختلفين، فعلى القول بعدم اعتبار قولهما، فلا يكون فى صوره اختلافهما ملاك لحجيه قول واحدٍ منهما أصلاً، فحينئذ المرجع إلى ما لا يكون لنا فى حقه شيء، فيترتب عليه آثاره.

ولكن قد عرفت ما فيه، واعتبار قول كلّ منهما بالنسبه إلى ما بعده فيتعارضان، ويسقط كلّ منهما عن الحجيه بالتعارض، فيما إذا لم يمكن التفكيك بينهما فى الثوب من حيث الطهاره والنجاسه، فيصير حينئذٍ مثل تعارض البيتين فى الأخبار، حيث أنّ المرجع حينئذٍ بعد التعارض وفقدان المرجح إلى الأصول العمليه كما لا يخفى.

هذا كله إذا فرضنا حجيه قول ذى اليد بالنسبه إلى ما بيده من الطهاره والنجاسه، فلا بد قبل ملاحظه حال التزاحم أو التوافق فى الإخبار كما حقّقنا،

ملاحظه الدليل لحجّيه كلامه بالنسبه إلى ما بيده، هل هو الاجماع أو السيره أو بناء العقلاء أو بكلّ واحد منها، فلا بأس بالاشاره إليه:

فقول: لا- يخفى أنّ المشهور هو قبول قوله بالنسبه إلى الطهاره والنجاسه خصوصاً بين المتأخرين، بل في «الحدائق» أنّ ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه، ولذلك استدلّ عليه بعضهم بالاجماع.

قد يقال: بعدم حجيه الاجماع في أمثال هذه الأمور، لأن مستندهم إمّا هو السيره المتشرعه - كما في لسان بعض - أو أخبار ذكرها في هذا الباب هذا.

فإنه يقال: الحق أنّ الاجماع إن كان موجوداً في المورد - كما ادّعى - كان من الأدله وقابلاً للاستدلال لمن أنكر السيره ودلاله الأخبار، لأن الاجماع المدركى ليس كلّ اجماع في مورد وجد فيه سيره أو حديث، يوجب صيرورته مدركياً وإلاّ لما بقى للاجماع مورد إلاّ نادراً، بل الاجماع الذى ليس بحجّه هو ما لو وردت الاشاره إلى الدليل فى كلام المجمعين، فحينئذ يسقط مثل هذا الاجماع عن الاعتبار لأجل امكان اعتماد فتواهم على اجتهادهم عن الدليل بما أفتوا، وهو غير موجّه عند مجتهد آخر، وأمّا إذا لم يرد ذكره فى كلامهم للدليل، واحتملنا كونه كاشفاً عن دليل غير واصل إلينا، خصوصاً فيما إذا لم تتمّ تلك الأدله الموجوده فى الأيدى والكتب، فحينئذ لا بأس بحجّيه الاجماع وجعله دليلاً مستقلاً، الا أن يكون فى مورد كان بناء جميع العقلاء من المسلمين وغيرهم على حجيه شىء، ولم يثبت الردع من أحد من العقلاء وأهل الملل، نظير ما قلنا فى حجيه اليد



وأما ريتها على المكليه حيث قام اجماع المله على حجيتها ولم يسمع من أحد انكار ذلك، فلا يبعد في مثله كون المراد من الاجماع هو وجود السيره وبناء العقلاء، فوجود مثل ذلك في المقام غير معلوم.

فعلى هذا إن ثبت وجود الاجماع على حجه ذى اليد فما أخبر عنه، فهو لا- يخلو عن الحجيه، فالعمده فى الاعتبار وعدمه هو اثبات وجود مثل هذا الاجماع فى المسأله وعدمه.

أقول: التأمل والدقه فى أعمال الناس - خصوصاً فى المسلمين والمتدينين - ومشاهده ترتيب الآثار على إخبارات بعضهم لما فى يدهم، يوجب الاطمينان للانسان على وجود مثل هذه السيره، ولا أقل من وجودها عند المتدينين المتلزمين بالشريعه، لا العامه الذين لا- يبالون بمخالفه الشريعه والدين، ويتبعون كل ناعق فاسق، ولم يستنبروا بنور العلم، ولا شك فى أن المتدينين إذا أخبرهم ذو اليد بطهاره طعام أكلوا منه، ولو كان مستصحب النجاسه، وكذلك يجتنبون عن أكله بعد اخباره بالنجاسه ولو كان مستصحب الطهاره، أو مجرى قاعده الطهاره، فضلاً عما لا علم له بالنسبه إلى حالته السابقه.

ومن المعلوم أن مثل هذه السيره والبناء العملى من هذه الطائفه كاشفه عن الحكم الشرعى، ورضا صاحب الشريعه، إذا علم استمرارها إلى زمان المعصوم عليه السلام، ومن المستبعد جداً استقرار سيرتهم بدون أخذ ذلك منهم عليهم السلام، وعلى فرض وقوع ذلك يجب عليهم الردع والمنع اظهاراً للحق وازاحهً وازهاقاً للباطل،

وحيث لا ردع في المقام، فالحكم هو اعتباره.

مع أنّا بعد الفحص نجد ادله شرعيه كثيره على حجّيه اليد واعتبارها في الحكم بالطهاره والحليه مع عدم الإخبار إذا كان ذو اليد مسلماً، فضلاً عما أخبره بذلك، وان شئت الاطلاع عليها فإليك بعض الأخبار الوارده في هذا المقام:

١- ما رواه بكر بن حبيب (١)، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الجُبْنِ وأنه توضع فيه الأنفخه من الميتة؟ قال: لا تصلح، ثم أرسل بدرهم فقال: اشتر من مسلمٍ ولا تسأله عن شيء».

حيث يدل على أن الأخذ من يد المسلم كافٍ في الحكم بطهارته وحليته فضلاً عما أخبر به.

٢- بل قد يستفاد قبول إخبار ذي اليد حتى ولو كان مشركاً عن الخبر الذي رواه اسماعيل بن عيسى، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوقٍ من أسواق الجبل، يسأل عن زكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟

قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه» (٢). ٧.

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، الحديث ٤.

٢- الوسائل: ج ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

فإنّ الظاهر منه جواز القبول - لكن ذهب السيّد الحكيم في «المستمسك» إلى وجوبه وهو ممنوع - وإلاّ لا وجه للسؤال إن أريد الردّ وعدم القبول، فكان الأولى أن ينهى عن الاشتراء بصوره الاطلاق، فإذا كان هذا حال المشرك في الإخبار فقبول إخبار المسلم بالأولويّه.

اللّهم إلاّ أن يُدعى أن الإمام عليه السلام اراد أن يفهم أن ما يليق بالسؤال هو المشترك لا المسلم.

٣- بل وكذا يمكن استفاده حجه قول ذى اليد فى الطهاره والنجاسه من الحديث الصحيح الذى رواه عبدالله بن بكير، قال:

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه، وهو لا يصلّى فيه؟

قال: لا يعلمه.

قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد» (١).

فإن كان اعلامه قبل صلاته فنسى وصيّلى فيجب اعاده صلاته، لأنه أخبر بالنجاسه وقبل قوله، فنسيانه غير معفو، وإن أخبره بعد الصلاه فتكون اعادته مستحبه، لما ورد فى حديث عيص بن القاسم (٢) عنه عليه السلام:

«فى رجلٍ صلّى فى ثوبٍ رجلٍ أياًماً، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنّه لا ٤.

١- الوسائل: ج ٢، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ - ٤.

٢- الوسائل: ج ٢، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ - ٤.

يصلى فيه.

قال: لا يعيد شيئاً من صلاته».

فعدم الاعاده ليس لأجل عدم قبول قوله، بل لأن اعلامه كان بعد الصلاه، فإذا كان جاهلاً بالنجاسه حال الصلاه، فلا عليه.

فالحديثان يدلان على قبول قول ذى اليد فى إخباره بالنجاسه، ولذلك رتب عليه حكم المسأله فى كلتا صورتيهما.

٤- صحيح معاويه بن وهب، قال: «سألت عن البُخْتَج (١)، فقال إذا كان حلواً يخضب الاناء، وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه» (٢).

والمراد بالخضب أى صار محمّراً شديداً الحُمرة - وهى علامه خروجه عن الاختمار وصيرورته حلواً - ولكن مع ذلك ضمّ إليه قول صاحبه، ورتّب الأثر على قوله، فيظهر منه أنّ عدم خضبه الاناء علامه على عدم ذهاب الثلثين، ولكن مع ذلك جعل كلام صاحبه منضمّاً بتلك العلامه دليلاً على القبول.

٥- وصحيح معاويه بن وهب، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفه بالحق يأتينى بالبُخْتَج ويقول قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنّه يشربه على النصف، أنا شربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه. ٤.

١- أى العصير المطبوخ، وهو معرّب (پخته) بالفارسيه كما عن ابن الأثير، كما فى مجمع البحرين.

٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٣ - ٤.

قلت: فرجلٌ من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف، يخبرنا أن عند بُخْتِجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم» (١).

فإن صدر هذا الحديث وان كان بظاهره يوهم عدم حجّيته إخبار ذى اليد إذا كان من أهل المعرفة، ولكن مع التأمل فيه بضميمه ذيله يفهم أن عدم الحجّيته ليس لجهه الإخبار، فلا- يبعد إذا كان فاسقاً فى العمل أن يكون فاسقاً فى القول كما ترى صراحه الاشاره إلى ذلك فى روايه ابن أبى يعفور، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال:

«إذا شرب الرجل النبيذ المخمور فلا تجوز شهادته فى شىء من الأشربه، وإن كان يصف ما تصفون» (٢).

كما يؤيد ذيله بحجّيته إخبار ذى اليد فى غير أهل الحق، إذا كان لا يشربه إلا على الثلث، حيث يكون عمله مع ضميمه قوله حجّه على جواز الشرب، أى يؤيد عمله كلامه، فلا يسقط حجّيه قوله واعتباره، وعليه يُحمل ما ورد فى حديث عمار عن أبى عبدالله عليه السلام ، فى حديث:

«أنه سُئِلَ عن الرجل يأتى بالشراب فيقول هذا مطبوخٌ على الثلث، قال: إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً (مأموناً) فلا- بأس أن يشرب» (٣). ٦.

- 
- ١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٣.
  - ٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٥.
  - ٣- الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٦.

وأيضاً: الخبر الذى رواه على بن جعفر عن أخيه، قال: «سألته عن الرجل يصلّى إلى القبلة لا يوثق به أتى بشرابٍ يزعم أنه على الثلث، فيحلّ شربه؟ قال: لا يُصدّق إلا أن يكون مسلماً عارفاً» (١).

لما قد عرف من عدم دخاله كونه أهل الحق في الحجّيه، بل الملاك هو الوثوق بالكلام الحاصل لولا- وجود علامه تفيد مخالفتها المشروع، فهذه الإخبارات مؤيده لما ادعيناه، فتحمل هاتان الروايتان على الاستحباب لصراحه الصحيحتين على حجّيه إخبار ذى اليد في الطهاره والنجاسه، بل في الحليّه كما في حديث اسماعيل بن عيسى، فإذا ثبت ذلك لدى اليد بالنسبه إلى تمام المال، يقع الكلام بالنسبه إلى اليد المشتركه إذا تعارضتا بينهما وقد عرفت الكلام في صورته التعارض في صدر البحث.

فإذا عرف حجّيه ذى اليد بالنسبه إلى ما أخبره، فحينئذٍ لا فرق في ذلك من كون ما أخبره من الحكم هو الطهاره أو النجاسه أو غيرهما من الحليه والحرمة في المأكول، أو الحليه والحرمة في الملبوس وغيره، إذ قد يوهم من بعض كلمات الأصحاب في ذيل الأخبار الواردة في البخّيج كون حجّيه قوله على الطهاره والنجاسه مبنياً على نجاسه العصير بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين، وإلا فلا يدل على حجّيه إخباره بالنسبه إلى الحليّه لا بالنسبه إلى الطهاره، كما صرح به المحقق ٧.

---

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٧.

أقول: لكن لا يخفى ما في كلامه، فإنّ تلك الأخبار إمّا غير ناظره لحال الطهاره والنجاسه، أو ما هو المشتمل لهما مجرد جواز شربه وعدمه، وهو أعمّ من حيث كونه للنجاسه أو لغيرها، ولكن قد عرفت وجود ما يدلّ على حجيه قوله للطهاره وغيرها، مثل ما ورد في ثوب العاريه، فقد أخبر بأنه لا يُصلى فيه، حيث يمكن أن يكون ذلك لأجل نجاسته، أو لكونه مصنوعاً ممّا لا يؤكل لحمه، أو كونه غصباً أو غيرها، ولذلك نقول بحجيه قوله مطلقاً حتى بالنسبه إلى كلّ ما يتعلق بالمال من جميع الأحكام.

كما لا فرق في الحجيه واعتبار ذى اليد بين كون اليد امينه أو عاديه مثل يد الغاصب إذا أخبر بطهاره ما بيده أو نجاسته أو غير ذلك، فإنه معتبرٌ من حيث كونه ذا اليد عليه مطلقاً، إلا أن يكون معه علامه تدل على عدم الوثوق بكلامه، لما فيه من الاشاره إلى عدم المبالاة في الطهاره والنجاسه وغيرهما، كما عرفت استفاده ذلك من الحديث الوارد في البختج كما لا يخفى.

كما لا فرق في اليد الصحيحه بين كون اليد مالكا للعين أو للمنفعه أو للانتفاع كما لو كانت عاريه، بل وهكذا في العاديه، والله العالم.

## كيفية دلاله اليد على الملكيه فى مقام الثبوت

الجهه الثامنه: قد عرفت انه لا اشكال فى كون اليد أماره للملكيه لصاحبها فى مقام الاثبات، والسؤال حينئذٍ عن أنه: هل تكون أماره وسبباً لحصول الملكيه لصاحبها فى عالم الثبوت كالاثبات بنفس الاستيلاء والسلطنه والسيطره على الشىء، كما فى حيازه المباحات الأوليه كالاخطاب والاعتشاب والاحتشاش، وأخذ الحيتان من البحار، والمياه من الأنهار والآبار، وغير ذلك من المباحات الأصلية، أم لا بدّ فى حصول الملكيه لصاحبها من الاستيلاء بقصد التملك لا مطلقاً، حتى ما لو كان الاستيلاء لغرضٍ آخر غير التملك، حتّى يكون سبباً لحصول الملكيه؟

فيه وجهان:

ربما يقال: بالثانى، أى بكفايه مجرد الاستيلاء الخارجى ولو لم يكن قاصداً للتملك، مستنداً إلى النبوى المروى من طريق العامه - على حسب ما رواه صاحب كتاب «البيان والتعريف» - . قال رسول الله صلى الله عليه و آله : «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلمٌ (أحدٌ من المسلمين) فهو له (فهو أحقّ به)» (١)، المنجبر ضعف سنده بالاشتهار عند الكلّ، واستناد الجميع إليه، حيث يدل على أنّ السبق إلى الشىء ما لم يسبقه أحد يوجب كونه أحقّ به، فيدلّ على كونه ملكاً له، ولو لم يقصد التملك على .

١- مستدرک سفینه البحار للنمازى: ج٤ / ٤٣٨، القواعد الفقهيّه: ج١ / ١٥٤، نقلاً عن «البيان» ج٢ / ٣٢٠.



حسب اطلاقه هذا.

ولكن قد أورد عليه: بأنَّ الأحقيّة المستفاده من الحديث له بالنسبه إلى الآخرين لا توجب الملكيه بل هو أعمّ، لأنَّ الأحقيّة تجرى حتّى في مثل ما لا يقبل التملك كأوقاف العامه مثل المساجد والمشاهد المشرفه، والرُّبُط وخانات الوقف، فالذى سبق إلى مكانٍ من هذه الأماكن، وأخذ لنفسه وعياله محلاً منها، فليس لأحدٍ مزاحمته بل يكون هو أحق من جميع الناس بذلك المكان، مع أنّ تلك الأماكن غير قابله لأن تصبح ملكاً لأحد.

وعليه، فهذا الحديث الشريف لا يدلّ إلاّ على حصول حقّ السبق بالنسبه إلى الأمكنه التي هي وقف عام، كالموارد التي ذكرناها، أو بالنسبه إلى المباحات الأصليه إذا استولى عليها لا بقصد التملك، وأما إذا استولى عليها بقصد تملكها فيصير ملكاً قطعاً، لبناء العقلاء والسيره القطعيه عند المتدينين على حصول الملكيه في المباحات الأصليه إذا كان الاستيلاء بقصد التملك كالاختطاب والإعتشاب، هذا.

### رأى المحقق البجنوردى فى اليد المستولىه

ولقد أجاب عنه المحقق البجنوردى بعد تصديقه أنّ مطلق الاحقيّه وإن كان غير ملازم للملكيه، لما عرفت فى الأوقاف إلاّ أن الأحقيّه المطلقه بحيث يجوز لصاحبها جميع التقلبات والتصرفات ومنع الغير عن ذلك، مساوق عند نظر العرف والشرع للملكيه، إذ الملكيه عباره عن اعتبار عقلائي بلحاظ ترتيب هذه الآثار،

فإذا حكم الشرع أو العقلاء على جواز ترتيب الآثار في المباحات الأصلية بالسبق والاستيلاء عليه، ثبت أحقيته مطلقه له - أى ملكيه - ولو لم يقصد التملك، أى هو أحقّ في جميع التصرفات حتّى التصرفات المتوقفة على الملكيه.

ولكن مع ذلك أجاب عنه: بأن الشأن في امكان استفاده هذا المعنى من هذا الحديث الشريف.

أقول: ولكن نحن نزيد في جوابه، بأنه قد ثبت مما ذكرنا آنفاً أنّ نصّ الحديث المذكور في «البيان والتعريف» ليس فيه جملة «فهو أحقّ به» حتى يوجب ذلك الاشكال، بل النصّ هو هكذا. «فهو له» وكلمه (له) ظاهر في الملكيه، نظير ظهوره في سائر الموارد في الملكيه.

لا يقال: كيف يكون الحال في الأوقاف العامه كالمساجد والمشاهد والمدارس حيث لا يقبل التملك لتصرفه.

لأننا نقول: إنه يعلم بعدم الملكيه بواسطه وجود القرينه على عدم امكانه أنه ينصرف إلى ملكيه الانتفاع بذلك المكان، أى القرينه تفيد أنه مالك لانتفاعه فقط مثل العاريه، فلازم هذا المعنى أن الاستيلاء في كلّ مورد دليل على الملكيه لصاحبه لولا وجود قرينه خارجيه، أو اقرار من عنده على عدم كونه بصوره التملك، فحينئذ بمقتضى ما ورد من أنّ (اقرار العقلاء على أنفسهم جائز) نحكم بعدم كونه مالكا له، هذا أولاً.

وثانياً: بل يمكن اجراء هذا البيان حتّى بالنسبه إلى فرض وجود كلمه

(ألاحق) أيضاً، إذ الاحقيته تدلنا على أنّ هذا الشيء قبل سبق هذا الشخص إليه كان لجميع الناس فيه حقاً، إلا أنه بسبقه إليه يصير أحق وأولى به من غيره، غايه الأمر دلالة على الملكيه يكون بتقريب أن يقال إنّ كلّ استيلاء على الشيء في اثبات ألاحقيه المطلقه لصاحبه يكون دليلاً على ثبوت الملكيه له في عالم الثبوت والاثبات بحسب مقتضى اطلاق الأحقية الموجهه لجواز التصرفات فيه، حتّى المتوقفه على الملك، مثل البيع والهبة وغيرهما، إلا ما علم من الخارج عدم صيرورته ملكاً له بالأعيان دون بالمنافع، فيصير أحقيته حينئذٍ للانتفاع كما في الأوقاف العامه، أو أقرّ بنفسه أنّه استولى عليه لغرض آخر غير التملك، مثل أنّه قصد بأخذه افناءه ودفع مزاحمته، فإذا أقرّ وأظهر ذلك، فإنّه يفيد ولو بمعونه الخارج عدم صيرورته ملكاً له، وإن استولى عليه خارجاً. وتظهر الثمره فيما لو أخذ شيئاً من المباحات الأوليه للاعدام والافناء، ولكن لا يُعلم أحداً بذلك ومات حالكونه في يده، ولم يكن ممّا لا يقبل التملك، فإنه يحكم حينئذٍ بأنه من تركته، اعتماداً على دلاله الحديث النبوي المزبور اثباتاً وثبوتاً.

أقول: ومما ذكرنا ظهر امكان استفاده ذلك من الموثقه التي رواها يونس بن يعقوب، عن أبي عبدالله عليه السلام :

«في امرأه تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأه؟ قال: ما كان من متاع النساء فهو للمرأه، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على

شئ منه فهو له»(١).

حيث أنها ظاهره في أن الاستيلاء موضوع لترتب الحكم عليه دون مدخلية أى شئ، وقد بينا أن هذا العنوان - أى الاستيلاء - هو عنوان الملكيه لليد إلا - ما خرج بالدليل، وقد عرفت سابقاً عدم تماميه احتمال اختصاص ذلك في خصوص الزوجين في التنازع في ميراثها، كما احتمله السيد الأصفهاني والبعنوردى، كما لا خصوصيه في كون المتاع متاع البيت أو الدار.

وتوهم: لفظ (منه) كونه لخصوص متاع الرجل والمرأه المتنازع في ميراثهما، فلا يسرى الحكم في غيره.

موهون جداً: لوضوح كليته جمله: «من استولى على شئ منه فهو له».

وان كان الضمير يرجع بلحاظ المورد إلى خصوص متاع البيت، لكن ذلك لانطباق الكبرى على الصغرى.

وعليه، فاستفاده الكليه منها - كما عليه المحقق الخمينى - غير بعيد، مؤيداً بالحديث النبوى المتقدم المنجبر ضعفه بالشهره - على حسب نقل كتاب «البيان والتعريف»، والله العالم.

مع امكان كون المرجع هو المتاع بصوره الكلى لا المتاع المخصوص في الميراث، فيصير بمنزله نفس الشئ.ع.٣.

قال البجنوردى (١) ما خلاصته: إنه قد يُشكل الاستدلال بمثل هذه الجملة فى هذا الحديث، بأنه يدلّ على كون الاستيلاء دليلاً على الملكيه فى عالم الاثبات، بعد الفراغ عن كونه مالكاً للمتاع من الزوجين بأحدهما فى عالم الثبوت، وهذا بخلاف ما نحن بصدده من ملكيه المباحات الأصليه، حيث لا يكون ملكاً لأحدٍ قبل الاستيلاء، فكيف يمكن الاستناد للمراد بهذا الحديث، فالمقامان كلّ واحدٍ منهما أجنبي عن الآخر.

ولكنه مندفع أولاً: بأن هذا الاشكال إنّما يثبت ويأتى على القول باختصاص ذيله لما ورد فى صدره من ميراث الزوجين، وإلاّ تكون الجملة كليّه كبرويه، فلا خصوصيّة لمورده حتى يقال بالمقاله المذكوره.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فى مثل الحديث المزبور فى الميراث، لكن يكفينا الحديث النبوى المشهور، ولا يجرى هذا الاشكال فيه.

قيل: قد يستدلّ للمطلب بما ورد فى احياء الموات، وأنّ الأرض الميته تصير ملكاً بالإحياء، سواء قصّد التملك به أم لا. والإحياء عباره عن وضع اليد عليها، فقوله عليه السلام: «من أحيأ أرضاً ميته فهى له» تكون مفهمه بأن الإحياء سببٌ لحصول الملكيه، كما أنّ الحيازه فى المباحات سبب لها، هذا.

ولكنه أجيب عنه: بأنّ الإحياء ليس عباره عن الاستيلاء فقط حتى يستدلّ ٦.

باطلاقه، ويقال بأن مجرد وضع اليد على الأرض الميَّته موجبٌ لصيرورتها ملكاً، بل الإحياء يحتاج لايجاد عملٍ فيها من طرف المُحيى، من اجراء نهر أو كويه حتى يجرى عليها الماء، أو غرس شجرٍ أو زرع، أو احداث بناءٍ بأن يجعله خاناً أو داراً أو حماماً وما أشبهه، فالإحياء أمر غير وضع اليد والاستيلاء، فلا يمكن الاستدلال به لذلك، إذ الإحياء خارجاً مساوٍ لقصد التملك عرفاً، فيدلُّ على الملكيه ثبوتاً واثباتاً كما لا يخفى، هذا بخلاف وضع اليد على الشئ المباح، حيث تارةً يكون لغرضٍ آخر غير الملكيه، وأخرى للملكيه كما هو الغالب، فتأمل جيداً.

### البحث عن ملكيه اليد الأصلية والتبعيه

الجهه التاسعه: بعد الوقوف على أنه لا فرق في صدق اليد وكونها أماره على الملكيه، بين أن يكون الاستيلاء على الشئ استقلالياً كالاستيلاء على الحيوان، أو تبعياً مثل الاستيلاء على أثاث البيت تبعاً للاستيلاء على البيت، يقع البحث حينئذٍ عن أنه:

هل يعتبر في افادتها الملكيه بالنسبه إلى التابع، كون اليد على المتبوع يد صحيحه، أو يكفي في افادتها الملكيه بالنسبه إلى التابع حتى ولو كانت اليد على المتبوع فاسده عاديه، حيث أن لازمه الحكم بملكيه الغاصب للدابه - بالنسبه إلى الجلل والللجام مثلاً لكونهما في تصرفه، وان كان تصرفه فيهما تابعاً لتصرفه في الدابه المغصوبه، وكذلك كون امتعه البيت لغاصب البيت دون مالكة؟

فيه وجهان:

فقد ذهب إلى الثاني السيد الأصفهاني كما صرح به في تقريراته المسمى بـ «الأصول إلى غوامض كفايه الأصول» تمسكاً بعموم الأدلة السابقة مع صدق اليد عليه، وقال: (هذا ممّا لا اشكال فيه كما في لباس العبد المغصوب، إذا لم يعترف العبد بكونه ملكاً لمالكه، وإلاّ ففيه اشكال، كما حُكي عن العلامة أعلى الله مقامه، وذلك لكون تصديقه لمولاه مزيلاً لظهور اليد في تملكه لتابعه، وذلك كما في الأفراخ التي استقلت في الرعى واستغنت عن ألامّ حيث يكون اثبات اليد عليها باثباتها على الامّ، لا يخلو عن اشكال) انتهى (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه من الاشكال صغرى وكبرى:

أمّا الاشكال في الصغرى: لأن اليد على الجللّ واللجام أو على ألبسه العبد ليست بيد تابعه، لأنه من المعلوم في استقلال اليد بالنسبة إلى مثل هذه الأمور عرفاً كاستقلالها على نفس العبد والدابه، فإذا كانت مستقلة فلا منافاه بين كون اليد بالنسبة إلى الدابه والعبد عاديه فاسده، دون اليد على اللجلّ واللجام واللباس حيث كانت صحيحه، وهذا إنّما يصحّ في مثل أبواب البيت واقفالها وما أشبهه، حيث لا تكون على مثلها إلاّ بتبع اليد على البيت. فإن أراد من مثاله بامتعه البيت هذه الأمور دون مثل الفرش وما أشبهه فكلامه جيّد في الصغرى في هذا المثال، وإنّما ١.

يتوجه حينئذٍ الاشكال إلى كبراه، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا كون اليد على مثل اللجام والجُلّ والألبسه تبعياً في الملكيه، فلا معنى للتفكيك في التبعية بين الملكيه والغصبيّه، فإذا كان شيءٌ بالنسبه إلى العوارض تابعاً، كان كذلك في جميعها بحسب ذاته، إلاّ أن يبيّن التفكيك خارجاً وهو خلاف للفرض.

وأما الاشكال في الكبرى: فإذا فرض تعلّق عنوانٍ على شيءٍ بتبع وجود العنوان على المتبوع، فلا بد أن يكون زواله بزواله، وإلاّ يخرج عن التبعية، فإذا فرض رفع الملكيه عن اليد بالنسبه إلى المتبوع بواسطة الغصب، فلا وجه لبقاء الملكيه للتابع متخذةً عن الملكيه المعدومه في المتبوع، إلاّ ان يتبدل بالاستقلال بواسطة اعدام العنوان في المتبوع، وهو أمر ممكن لا بد له من اثبات خارجاً.

وأما الحاق الأفراخ بأمهاتها التي كانت بالتبعية، ليست إلاّ مادام كانت تابعه باللبن والرضاع، فإذا استغنت تصير اليد عليها مستقلة، كما كانت اليد بالنسبه إلى الافراخ أيضاً مستقلة، إلاّ أن التبعية كانت بلحاظ الالحاق وعدمه في المعاملات ونظائرها كما لا يخفى، فمن ذلك يظهر أن أمتعه البيت مثل الأبواب والأقفال تكون الملكيه والغصبيه فيها تبعيه، فإذا غصب البيت تصبّح الامتعه المتصله بها أيضاً مغصوبه كما لا يخفى.

نعم، في مثل الفرش والظروف وما أشبه لا يكون متعلقاً بالمالك بواسطة غصب نفس البيت، بل تكون متعلقه لغصب البيت، لأن اليد عليها تكون مستقلة لا



تبعيه كما عرفت، فالتفكيك بين التابع والمتبوع في الملكيه غير حاصل.

ولعلّه من هذا القبيل ألبسه العبد المغضوب، ولهذا يحكم كونه للغاصب لا للمالك، باعتبار أنّ اليد عليها استقلالياً لا تبعياً.

وعليه، فما ذكره العلامة بالاشكال مع اعتراف العبد بكونه لمولاه لعلّه كان لأجل ظهور الأمر من عدم التفكيك بحسب الغالب بين العبد وبين ثيابه في السرقة والغصب، فإذا انضم هذا الظهور مع اعتراف العبد يوجب الاشكال في أماريه اليد على ملكيه الغاصب للألبسه، ولذلك قال رحمه الله: لا يخلو عن اشكال.

### حكم تعارض اليد السابقه مع اللاحقه

الجهه العاشره: بعد ما ثبت أنّ اليد أماره على ملكيه صاحبها، يأتي البحث عن أنّه هل يشترط في ذلك عدم كونها مسبقه بيد غير مالكي، وإلاّ لزم الحكم بما هو السابق؟

مثلاً لو علم أنّ مالاً كان في يد شخص لا بعنوان مالكي بل بأن كان غصباً أو عاريه أو أمانه أو رهناً أو اجاره وأمثال ذلك، ثم شكّ في انتقال حال يده وصورته يداً مالكيه، فحينئذٍ على القول بالشرطيه لا ظهور في مثل هذه اليد على الملكيه، بخلاف ما لو قلنا بالاطلاق حيث يحكم بالملكيه لمن بيده المال، ولو كان سابقه خلاف ذلك علماً:

فيه وجهان، بل قولان:

يظهر من السيد الاصفهاني قدس سره في تقريراته عدم حجيتها، حيث قال:

(فلا ظهور لمثل هذه السيد لعدم بناء العقلاء على اعتبارها حينئذٍ، بل يحكمون على البناء على الحالة السابقه حتى يعرف خلافها.

فإن قلت: إن هذا منافٍ لتحكيم اليد على الاستصحاب.

قلت: لا- منافاه بينهما أصلاً، ضروره أن الملاك في تحكيمها عليه هو بناء العقلاء المفقود في المقام، بل الأمر بالعكس، مضافاً إلى أن تقديم الاستصحاب ههنا إنما هو من تقديم اليد السابقه على اللاحقه، وأن السابقه يخرجها عن الظهور في الملكيه.

وبعبارة أخرى: ما تقدم من حكمه اليد على الاستصحاب إنما هو بالنسبه إلى استصحاب الملكيه التي لولا اليد لكان جارياً، وما ذكر في المقام إنما هو بالنسبه إلى استصحاب نفس اليد السابقه، لا الملكيه التي تكون اليد أماره عليها. ومن المعلوم تقدم ذلك الاستصحاب على اليد، لكونه رافعاً لموضوع اليد ومسقطاً لأماريتها، كما إذا علم بكونها عاديه، لا أنها في ظرف أماريتها لا يثبت بها الملكيه لاستصحاب عدم الملكيه، وبينهما فرقٌ بين كما لا يخفى) انتهى كلامه (١).

أقول: ويوافق هذا الكلام مع ما اختاره المحقق النائيني في فوائده، حيث قال:

(إنّ اليد إنّما تكون أماره على الملك إذا كانت مجهوله الحال، غير معنونه ١.

بعنوان الاجاره ونحوهما، واستصحاب حال اليد يوجب تعونها بعنوان الاجاره أو الغصب، فلا تكون كاشفه عن الملكيه، فيكون الاستصحاب حاكماً على اليد إذا كان المستصحب حال اليد، وعلى ذلك يبنى قبول السجلات وأوراق الاجاره، ويتزع المال عن يد مدعى الملكيه إذا كان فى يد الطرف ورقه الاستيجار المثبتة، لكون يد المدعى كانت يد اجاره كما عليه عمل العلماء من سالف الزمان) انتهى كلامه (١).

### نقد المحقق العراقي لرأى النائينى والاصفهانى

أورد عليهما المحقق العراقي على ما فى «حاشيه الفوائد» وعلى حسب نقل البجنوردى قدس سره ما حاصله:

(إنّ اليد المعلوم حدوثه على مال الغير غصباً أم أمانه بعد احتمال الانقلاب إلى ملكيه ذى اليد ان كانت مشموله لدليل حجيه اليد، فلازم أماريته كون دليل اعتباره رافعاً للجهل بعنوانه، حيث أن مقتضى رفع الجهل عن ملكيه ما فى اليد، تطبيق اليد الملكيه عليه الملازم لعدم كونها غصبيه ولا أمانه فى الظاهر، وحينئذ يرفع الشك فى عنوان اليد فيرتفع به الاستصحاب نظراً إلى حكومه دليلها على الأصل، فلا- يبقى حينئذ مجالاً للقول بأن دليل اعتبار اليد إنّما يشمل ما هو مجهول العنوان، وبالاستصحاب يصير معلوماً بالغصبيه أو الأمانيه. لأن الغرض من الجهل بالعنوان: ٥.

إن أخذ موضوعاً في حجية دليل اليد، فيصير حينئذٍ أصلاً لا أماره، فحكومه الاستصحاب عليه مسلّم، وهو باطل.

وإن كان أخذ مورداً كما هو الشأن في كل أماره، فدليل اليد التي هي أماره حاكم على الاستصحاب ورافع له كما لا يخفى.

وان قلنا بأن دليل حجية اليد غير شامل لمثل هذه اليد المعلوم حدوثه على مال الغير، كما هو التحقيق، فوجود هذه اليد كان بمنزلة العدم، ولولم يكن في البين استصحاب، بل المرجع حينئذٍ هو الاستصحاب، فحينئذٍ يصح لنا دعوى عدم مانعيه الاستصحاب لاعتبار اليد، لأنه:

إن لم يشمل دليل الاعتبار لهذه اليد ذاتاً، فلا حجّيه لهذه اليد، ولولم يكن في البين استصحاب.

وإن شملها فلا صلاحية للاستصحاب لمنعه، فاستصحاب عنوان اليد أجنبي عن مرحله أماريه اليد للملكية.

نعم، يفيد هذا الاستصحاب بالنسبة إلى غير ما كنا بصدده، مثل ما لولم يشمل دليل اعتبار اليد، وشككنا في كون يده السابقه أمانه أو غصباً للحكم بضمان صاحبها وعدمه فيستصحب حاله السابقه من الغصبيه أو الأمانيه، لكنه غير مرتبط بما كُنّا فيه) انتهى كلامه (١) ٤.

## مناقشه المحقق البجنوردى

أورد العلامة البجنوردى فى قواعدہ على المحقق العراقى قدس سره بقوله: (ولكن يمكن أن يقال إنَّ بناء العقلاء على أماريه اليد لا يثبت الملكيه شرعاً، إلاّ بامضاء الشارع لذلك البناء، فإذا قال الشارع: (لا تنقض اليقين بكونها يد عاديه أو يد أمانه مالكيه أو شرعيه بالشك فى بقاء تلك الحاله السابقه، وابن على بقاء تلك الحاله السابقه من كونها عاديه أو أمانه) فهذا ردُّع لتلك السيره وذلك البناء) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: هذه جملہ ما ذهب إليه الاعلام، حيث أنه بحسب المدعى كلهم يدعون عدم حجيه مثل هذه اليد المسبوقه بالغصب أو الأمانه علماً، إلاّ أنهم اختلفوا فى طريقه الاستدلال كما عرفت، فلبّ اللباب هو عدم شمول دليل اعتبار اليد لمثلها، إمّا لأجل ردع الشارع عنه، أو عدم شموله له ذاتاً.

## تفصيل المحقق الخمينى

يظهر من المحقق الخمينى قدس سره فى «الرسائل» تفصيلاً آخر، لا بأس بذكره، قال رحمه الله: (إن حال اليد المذكوره أى ما حدثت على المال على وجه الغصب والأمانه أو العاريه أو نحو ذلك:

فتاره: لا يكون فى مقابل ذى اليد مدّع. ٩.

وتاره: يكون فى مقابله ذلك، ولم يرفع الأمر إلى الحاكم.

وثالثه: رفع الأمر إليه.

أما فى الصورة الأولى: فتاره يدعى ذو اليد الملكيه والانتقال من مالكة إليه، وتاره لا يدعى.

فإن ادّعاها فلا يبعد أن يترتب على ما فى يده آثار الملكيه فى غير الغاصب، وأما فيه فالظاهر عدمه. وهل ترتيب الآثار فى غيره من جهة أنه مدع بلا معارض، أو من جهة قبول دعوى ذى اليد، أو من جهة اليد المقارنه للدعوى؟ الظاهر أنه من جهة احدى الأخيرتين، ولهذا لو عارضه غير المالك الأول يعدّ مدّعياً، وتطالب منه البيئه.

وأما مع عدم دعوى الملكيه، أو عمل منه ما يظهر دعويها، فلا يحكم بالملكيه، كلّ ذلك من جهة بناء العقلاء وسيرتهم.

ثم أورد على كلام المحقق النائى بما أورد عليه المحقق العراقى، ثم تعرّض لكلام البجنوردى فى اعتراضه على العراقى من رادعيه الاستصحاب للبناء، وأجاب بأنّه أيضاً غير صالح لذلك كما قلنا فى نظائره، وتعليق بنائهم على عدم قيام حجيه شرعيه كما ترى وبنائهم وان كان فى ظرف الشك ويمكن الاستصحاب، لكنه لا ينفع الموضوع عند العقلاء بما هم عقلاء، فما افيد فى المقام ساقط رأساً.

ثم تعرّض للصورة الثانيه فى المسأله وهى ما لو كان فى مقابله مدّع، ولم

يرفع أمره إلى الحاكم:

فإن كان المعارض غير المالك، فلا تسقط يده عن الاعتبار في غير الغاصب.

وان كان المالك يسقط اعتبارها لدى العقلاء، لعدم بنائهم على ترتيب آثارها على ما في يده.

وأما في الصورة الثالثة: أي صورته رفع الأمر إلى الحاكم ومقام تشخيص المدعى من المنكر:

فإن كان في مقابله المالك الأول تسقط يده عن الاعتبار، ويقدم استصحاب حال اليد على قاعده اليد، لأنه أصل موضوعي حاكم عليها، سواء كان حال اليد معلومه عند الحاكم وجداناً أو بالبينه أو باقرار ذى اليد، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الاشكال:

أما أولاً: ففي الصورة الأولى، ولأنه إذا كان مع ذى اليد دعوى الملكيه من عند نفسه بلا وجود مدع في مقابله، كان وجه القبول مرتباً بلحاظ قوله ولأنه مسلمٌ ويحمل كلامه على الصّحّه والصدق، فيترتب عليه آثار الملكيه لا من جهه وجود اليد على المال المسبوق بالعلم على حاله السابقه الأمانيه، وإلا لو كانت نفس اليد موجه لذلك لكان اللازم هو ترتيب آثار الملكيه فى صورته عدم مقارنتها مع الدعوى أيضاً، لكون اليد فى كلتا الحالتين واحده، فإذا صار وجه القبول ١.

مربوطاً بكلامه، دخل في قاعده أصله الصحه لا قاعده اليد التي كنا بصدد بيانها، هذا أولاً.

وثانياً: إن وجه عدم القبول في الغاصب ليس لأجل قصور في اليد إن قلنا باعتبارها وحجيتها، بل كان السر في عدم القبول هو ما عرفت في البخج الذي يشربه صاحبه على النصف، وهو يخبر على التثليث بما في يده من الشراب، حيث إن فسقه العملي أوجب سلب الوثوق والاطمينان عن كلامه، وأخرج يده عن الاعتبار، فاللازم أولاً هو اثبات حجيته اليد واعتبارها في المقام من خلال الدليل، فإذا ثبت فنرفع اليد عن اعتبارها بواسطة أمر خارجي كما لا يخفى.

وثالثاً: ذكر في الصورة الأولى فيما إذا لم تقارن يده مع الدعوى ولا صدر منه عمل يكشف عن الملكيه، أنه لا يترتب على يده الملكيه والاعتبار، فمع ذلك كيف له أن يصرح في الصورة الثانيه أنه لو كان له مدع معارض من غير المالك لا تسقط يده عن الاعتبار، فإن الجمع بين هاتين الصورتين يوجب القول باعتبار اليد وعدمه، وهما متنافيان، إلا أن يفضل هنا أيضاً بين صورته مقارنة يده مع الدعوى فلا تسقط، وعدمها فتسقط، فلا بد له من البيان. وعليه فالاطلاق في كلامه غير مقبول.

ثم لو فرض اعتبار اليد مع التقارن، فلا وجه لسقوطه باعتبار أن المدعى المعارض هو المالك، إلا ان يجعل الشرط في صحته اعتبار اليد أمران: أحدهما التقارن مع الدعوى، والآخر عدم كون المدعى المعارض هو المالك السابق،



واثبات هذا الشرطين في مثل السيره وبناء العقلاء في تلك الأمور دونه خرط القتاد كما قد صرح نفسه قبل ذلك في تعليق البناء بقوله: (كما ترى).

ورابعاً: يرد عليه ما قاله في الصورة الثالثه، وهو فيما إذا رفع الأمر إلى الحاكم، وكان المدعى المعارض هو المالك، فقد صرح رحمه الله بعدم اعتبار يده، ثم قال بأنه يُقدّم استصحاب حال اليد على قاعده اليد، لأنه أصل موضوعى حاكم عليها، سواء كان حال اليد معلومه عند الحاكم بالوجدان وبالبيئه أو باقرار ذى اليد، والحال أنه قد اعترض قبله على النائينى قدس سره الذى ادعى حكومه الاستصحاب على قاعده اليد، ومنقحيته لها بقوله: (وفيه: أنّ تحكيم الاستصحاب على بعض الأدله بتنقيح أو دفع إنّما هو فى الأدله اللفظيه، لا- فى مثل بناء العقلاء، فإنه ان كان غير ثابت أو غير محقق فى مورد مسبقه اليد بالاجاره والعاريه، فمعها ساقطه عن الحجيه كان استصحاب شرعى أو لا، أو ثابت معها، فلا تأثير للاستصحاب... إلى آخره).

ومع اعتراضكم سابقاً على دعواه كيف رجعت إلى قوله هيئنا وادعيتم بحاكميه الاستصحاب على قاعده اليد، مع أنّ دليل حجيتها بزعمكم الشريف هو البناء والسيره العقلائيّه، ولا- اطلاق فيها حتى يقال بحاكميه دليل الاستصحاب عليها ومنقحيه لها كما لا يخفى؟!!

وعلى الجملة: الأولى أن يقال فى المقام بعدم حجيه اليد المذكوره من حيث نفسها من دون ضميمة شىء آخر معها، المستلزم للحكم بالملكيه، إذ هو أمر خارجى غير مربوطه باليد بنفسها، والوجه فى ذلك أنّ الأدله الداله على حجيه اليد

قد مرّ أنّها ثلاثه، وهى: الأخبار والاجماع والسيره والبناء، وشيءٌ منها لا يقتضى الحجّيه فى اليد المسبوقه بمعلوميه حالها من الاجاره والعاريه والغاصبيه وغيرها:

فأمّا الأخبار: حيث قد عرفت اختلاف ألسنتها تاره: «من استولى على شيء منه فهو له» كما فى حديث يونس بن يعقوب (١)، فإنه لا- اطلاق له حتى يشمل من يعلم كون المال فى يده عاريه أو اجاره أو غيرهما ثم عرض له الشك، لوضوح أن المورد لمن شك فى حاله اليد لمن استولى من الرجل أو المرأه، فليس بصدد بيان أنّ الاستيلاء تعدّ أماره على الملكيه حتى فى من يعلم حاله يده قبل ذلك ثم عرض الشك له.

وهكذا الحال فيمن وجد فى صندوقه ديناراً ولا- تدخل يد غيره، فيه فقال عليه السلام: «هو له» كما فى حديث جميل بن صالح (٢)، حيث لا- اطلاق فيه يشمل من كانت يده السابقه كذلك، إذ هو ليس الا بصدد بيان حال اليد المشكوكه بواسطه ادخال مال من الغير فى صندوقه على نحو العاريه أو الأمانه أو غيرها عن طريق السهو والخطا، فينفى الخبر هذه الاحتمالات بعدم دخول يد الغير فى صندوقه، وأمّا لو شك فى ذلك مع علمه بالحاله السابقه بكونه اجاره أو عاريه أو أمانه، ولم يعلم تبدله إلى الملكيه، فشموله لمثله غير معلوم، بل معلوم العدم من سياق الروايه. ١.

١- الوسائل: ج ١٧، الباب من أبواب ميراث الزوجين، الحديث ٣.

٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب اطعام اللقطه، الحديث ١.

بل وهكذا الحال فى حديث حفص بن غياث، حيث جاء فيه:

«إذا رأيت شيئاً فى يدي رجل، يجوز لى أن أشهد أنه له؟ قال: نعم.

قال الرجل: أشهد أنه فى يده ولا- أشهد أنه له، فلعله لغيره؟! فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم الحديث» (١).

حيث من الواضح أنه ليس فى صدد بيان ما يعلم كون يده على المال بصورة الأمانة والعاديه ثم شك فى ذلك بل يكون فى الشك البدوى والابتدائى فى مال اليد.

وبالجملة: الانصاف عدم وجود اطلاق فى هذه الأخبار لموردنا من اليد.

كما أن الاجماع والسيره والبناء غير معلوم وجودهما، لولم نقل بالقطع بالعدم، إذ على الشك فى الشمول والوجود، يكتفى على المتيقن، وهو غير موردنا كما لا يخفى. وعليه فإذا ثبت عدم وجود دليل لفظى ولا غيره دال على الملكيه، يكون حال مثل هذه اليد مشكوكه، فالاستصحاب بالنسبه إلى الحاله السابقه موجوده، يؤخذ به من دون تقدم أو حكومه على قاعده اليد كما ادعى.

ولا- فرق فى حكم المسأله من حيث اليد بين تلك الأقسام التى ذكرها المحقق الخمينى، إذ فى بعضها لا أثر لحاله اليد، وفى بعضها الآخر كان القبول مرتبطاً بأصالة الصحه فى قول المسلم وغيره، كما لا يخفى. ٢.

## حكم اليد بعد طرو مسوغات الملكيه لها

الجهه الحادى عشر: فى أنه إذا عرفت عدم اعتبار اليد التى كانت مسبوقه بالعلم بالحاله السابقه على ضد الملكيه - مثل الاجاره والعاريه - ثم احتمل تبدلها إلى الملكيه، أن المرجع حينئذ هو الاستصحاب فى الحاله السابقه لا قاعده اليد، يصل الدور إلى البحث عن اليد الواقعه على المال الذى كان قبل ذلك معلوماً بعدم قابليته للنقل والانتقال الشرعى، لأجل كونه وقفاً مثلاً، فالآن نشك فيه لأجل احتمال طرو بعض مسوغات البيع فى الوقف، فصارت يده يداً مالكيه، وأصبح شرائه له شرعياً، فهل يجوز الرجوع إلى قاعده اليد والحكم بكونه ملكاً لذى اليد، وترتيب آثار الملكيه عليه أم لا؟

فيه وجهان بل قولان:

القول الأول: هو القول بالرجوع إلى قاعده اليد، إذا كانت اليد حادثه على الوقف بعد احتمال طرو مسوغات بيع الوقف، أى كان المال قبل استيلاء اليد عليه وقفاً، واحتمل حدوث اليد عليه بعد طرو ما يوجب جواز بيعه فى موارد من خوف القتل أو الفتنه أو التضيق وتجوز الحاكم لبيعه وأمثال ذلك.

وذهب صاحب هذا القول - وهو السيد صاحب «العروه» فى ملحقاتها فى كتاب القضاء - : إلى أن العلم بكونه وقفاً قبل ذلك لا أثر له فى مقابل اليد، فإنه ليس فى البين إلا استصحاب بقاء الوقفيه، وهو يكون كاستصحاب بقاء المال على ملك

الغير والعلم به حيث يكون محكوماً باليد.

نعم، لو علم أن اليد قد حدثت على ما كان وقفاً، واحتمل طرّو بعض مسوّغات البيع بعد ذلك، كان استصحاب حال اليد حاكياً عن القاعدة، فلا اعتبار لليد حينئذٍ.

والحاصل: أن السيّد قدس سره قد فصل بين كون اليد حادثاً بعد احتمال طرّو مسوّغات البيع، فلا وجه لسقوط اليد عن الحجية، وبين كون اليد حادثاً قبل ذلك، فلا اعتبار لها، هذا.

القول الثاني: وهو القول المخالف للأول، وهو قول جماعه كثيره من الاعلام كالمحقق النائيني والجنوردي والخميني بل والسيّد الاصفهاني رحمه الله عليهم أجمعين، من عدم اعتبار هذه اليد مطلقاً، أى سواء كانت اليد حدثت قبل احتمال طرّو مسوّغات البيع أو بعده، ويجب انتزاع المال عن يده، وتسليمه إلى أرباب الوقف، إلا أن يثبت الملكيه الفعلية بواسطة اقامه اليئنه عليه.

الدليل على القول الثاني: وجه المحقق النائيني في فوائده مختاره بقوله:

(إنّ اليد إنما تكون أماره على الملك في المال الذي يكون في طبعه قابلاً للنقل والانتقال فعلاً، ولم يكن محبوساً عنه، ولا يكفي مجرد امكان طرّو ما يقبل معه النقل والانتقال.

وبعبارة أخرى: اليد إنما تكون أماره على أن المال انتقل من مالكة الأول إلى ذى اليد بأحد أسباب النقل والانتقال على سبيل الاجمال، بلا تعيين سبب

خاص، وذلك إنما يكون بعد الفراغ عن أن المال قابل للنقل والانتقال، والوقف ليس كذلك، فإن الانتقال فيه إنما يكون بعد طرّو ما يوجب قابلية النقل فيه من عروض أحد أسباب مسوّغات البيع، ففي الوقف لابدّ من عروض المجوّز للبيع أولاً، ثم ينقل إلى الغير، وأما ربه اليد تتكفل للجهد الثاني، وهي النقل إلى ذى اليد، وأما الجهد الأولى فلا تتكفل لإثباتها اليد، بل لابدّ من إثباتها بطريقٍ آخر، بل الجهد الأولى تكون بمنزله الموضوع للجهد الثاني. فاستصحاب عدم طرّو ما يجوّز معه بيع الوقف يقتضى سقوط اليد، فإنه بمدلوله المطابقى يرفع موضوع اليد، فهو كاستصحاب حال اليد.

وتوهم: أن اليد وان كانت أماره على النقل إلى ذى اليد، إلا أن لازم ذلك طرّو ما يسوغ النقل إليه، وشأن الأماره اثبات اللوازم والملزومات، فاليد كما تثبت النقل تثبت طرّو المجوز للنقل أيضاً.

فاسدٌ: لما عرفت من أن قابلية المال للنقل والانتقال تكون بمنزله الموضوع للنقل والانتقال، لا من اللوازم والملزومات، ألا ترى أنه لو شك في كون ما فى اليد خلاً أو خمراً مع كونه فى السابق خمراً، لا يمكن إثبات كونه خلاً بمجرد كونه فى اليد، بدعوى أن اليد تكون أماره على الملك، والخمر لا يملك، فلا بد وأن يكون خلاً، لأن الأماره تثبت اللوازم، وليس ذلك إلا من جهه كون المال لا- تكون من لوازم الملكيه، بل هى موضوع لها، واليد لا تُثبت الموضوع، فلا تكون اليد أماره على انقلاب الخمر خلاً، بل استصحاب بقاء الخمرية حاكم على اليد، واليد على ما

كان فى السابق وقفاً كاليد على ما كان فى السابق خمراً من الجهه التى نحن فيه، فلا تكون اليد على الوقف أماره على طرّو مسوّغات بيع الوقف.

ثم استشكل على نفسه بقوله:

فإن قلت: ما الفرق بين الوقف والأراضى المفتوحه عنوه، مع أنه لو كان ما فى اليد من الأراضى المفتوحه عنوه وادعى المملكه تقريره عليه، ولا يجرى استصحاب بقائها على الحاله السابقه.

قلت: الفرق بينهما هو أن الأراضى المفتوحه عنوه تكون ملكاً للمسلمين، وتقبل النقل والانتقال فعلاً، غايته أن المتصدى لنقلها هو الولى العالم حسب ما اقتضه المصلحه النوعيه، وهذا بخلاف الوقف فإنه وإن قلنا بأنه ملك للموقوف عليه، إلا انه محبوس فعلاً وغير قابل للنقل والانتقال إلا بعد طرّو المسوغ).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه هنا، لأن النقل والانتقال فى الأراضى أيضاً ممنوع، إلا مع تشخيص الولى العام، فلا بدّ من احرازه واليد لا تتكفله، فأى فرق بين ملك الموقوف عليه المحبوس عن النقل والانتقال، وبين ملك الأراضى المفتوحه عنوه والمحبوسه عن النقل إلاّ مع مصلحه يراها وليّ المسلمين، فمع الشك فى ذلك المرجع إلى الاستصحاب، أى استصحاب عدم صدور الجواز، لأنه شك فى الحدوث.

اللهم الا- أن يقال فى وجه الفرق: هو أنّ ماله الأراضى قابله للنقل والانتقال، واجازة الولى فيها تكون كاجازة المالك فى العقد الفضولى، هذا بخلاف

الملك الموقوف حيث أنّ طبيعه الماليه فيه لا تقبل النقل والانتقال إلا بعد طرّو المسوّغات، فذلك يكفى لامكان جريان قاعده اليد عليه دون ما نحن فيه، فتأمل.

وكيف كان فلنرجع إلى كلامه رحمه الله حيث قال:

(فإن قلت: عدم قابليه الوقف للنقل والانتقال ليس أشدّ وأعظم من عدم قابليه الحرّ له، مع أنه قد رود عدم سماع دعوى الحرّيه مع كون المدعى به تحت اليد، بل تقرّ يده عليه إلى أن يثبت كونه حرّاً.

قلت: قياسُ الوقف على الحرّ مع الفارق، فإنه في الوقف كان المال محبوساً قبل استيلاء ذى اليد، عليه وأما الحرّ فلم يعلم أنه كان حرّاً قبل استيلاء ذى اليد.

نعم، الأصل في الانسان أن يكون حرّاً، ولكن إذا لم يكن تحت اليد، وأما إذا كان تحت اليد، فلا تجرى فيه أصاله الحرمه، بل تكون اليد أماره على الرقيه.

نعم، لو فرض أن ما في اليد كان حرّاً قبل استيلاء ذى اليد عليه، وأمكن انقلاب الحرّ رقباً، فادّعى ذو اليد الرقيه والملكيه، كان القياس الوقف في محلّه، إلا- انه لا- يمكن انقلاب الحرّ رقباً، وعلى فرض امكان ذلك لا تكون اليد أماره على الانقلاب والرقيه كما في مثال الخلّ والخمر.

فظهر أن اليد على الوقف لا- تكون أماره على الملكيه، بل ينتزع المال عن ذى اليد إلى أن يثبت عروض ما يجوز بيع الوقف، فتأمل جدّاً) انتهى كلامه (١). ٣.



## توجيه المحقق الخميني

أقول: وجه المحقق الخميني في «الرسائل» سرّ عدم اعتبار اليد، بأنه: (انصراف أدلتها وعدم بناء العقلاء لأجل أنّ اعتبار اليد عندهم - أي العقلاء - كان لأجل الغلبة والنوعيه، وطوّرو مسوّغ بيع الوقف نادر، وإذا رفع الأمر إلى الحاكم: إما أن يكون في مقابله أرباب الوقف، أو يكون غيرهم.

فعلى الأول: يكون ذو اليد مدّعياً يُطالب بالبيّنه، ويُنتزع منه الملك، لأن اعتبار اليد إما أن يكون معلقاً على احراز قابليه الملك للنقل والانتقال، وإما أن يكون معلقاً على عدم احراز عدم القابليه:

فعلى الأول: تسقط اليد عن الاعتبار، ولولم يمكن في مقابله استصحاب، لأجل عدم احراز مورد اليد، وهو احراز القابليه مع الشك.

وعلى الثاني: يقمّ استصحاب الوقفيه على اليد، لا احراز عدم القابليه به، وعلى أي حال يكون ذو اليد مدّعياً وأرباب الوقف منكراً.

وعلى الثاني: أي إذا كان في مقابله غير أرباب الوقف، وادّعى كلُّ من ذى اليد والمدعى الملكيه فلا يبعد أن يكون مثل الدعوى في ملك لا يكون يد عليه، لأن اليد الغير المعبره كلا يد) انتهى كلامه.

والتحقيق أن يقال: إنّ السرّ في عدم اعتبار اليد في مثل الشك في الملكيه فيما سبق العلم، بخلاف الملكيه مثل الوقفيه وغيرها، بلا فرق بين كون الاستيلاء

عليه قبل احتمال طرؤ المسوّغ أو كان بعده، هو الانصراف فى الأدله، وعدم قيام بناء للعقلاء، أى لا يشمل دليل اعتبار اليد لمثل هذه الأيدى، سواءً كان لأجل عدم قابليه المحل للنقل والانتقال، أو لأجل كون المال الذى هو ملك للآخر كان بصوره الأمانه والعاريه أو الرهن فى يده، ونظائر ذلك، حيث لا يكون اليد هنا موجوداً، سواء كان الاستصحاب مقتضياً لاجراء الحكم السابق كما هو الغالب، أو لم يكن الاستصحاب موجوداً.

كما أن دعوى توقف اعتبار اليد وتعلقه على احراز قابليه المال للنقل والانتقال، أو على عدم اليقين بعدم القابليه - كما عن سيدنا الاستاذ قدس سره - لا يخلو عن وهن، لوضوح أن اليد غير موجوده فى مثل اليد المسبوقه بالعلم بالعاريه والاجاره، مع عدم كون شىء من هذين العنوانين دخيلاً فيه، لأننا نعلم أنه مع وجود احراز القابليه أو عدم احراز القابليه فإنه لا تجرى فيه قاعده اليد.

وبالجملة: فالحقيقه أن الملاك فى جريان قاعده اليد والقدر المتيقن منه، ليس إلا فى مورد الشك فى حال ذى اليد، مع عدم العلم بالنسبه إلى الحاله السابقه لا بالملكيه ولا عدمها، ولا بالقابليه للنقل والانتقال ولا عدمها، وكان الشخص بالنسبه إلى الحاله السابقه غير عارف، ففى هذه الصور تجرى القاعده، وتحكم بالملكيه قطعاً، فمع عدم وجود اليد المعتبره المرجع إلى القواعد الأخرى فى المورد من موارد القضاء، إذ حكم يده حينئذٍ حكم عدم اليد، فيرجع إلى الأصل الموجود فى المورد من الاستصحاب وغيره من لزوم اقامه البيئه وعدمها، كما لا يخفى.

## حكم بعض صور تعارض اليد مع الملكيه السابقه

الجهه الثانيه عشر: فى ملاحظه حال اليد بالنسبه إلى:

١- تاره يعلم أن المال كان سابقاً ملكاً للآخر.

٢- وأخرى يعلم أن المال الذى كان بيد الشخص لم يكن ملكاً للآخر أصلاً، مثل ما قد ملك الشىء بالإحياء أو الحيازه.

٣- وثالثه لا يعلم الحاله السابقه أصلاً، الذى قد عرفت أنه القدر المتيقن من جريان قاعده اليد، وهى حاكمه على استصحاب الملكيه السابقه.

القسم الأول: وهو ما لو علم أنه فى زمان سابق كان ملكاً لزيد، ولكن المال موجود حالاً فى يد عمرو، ولا يعلم أن استيلاءه عليه كان بصوره المالكيه أو العاريه أو الأمانه، فهل الحكم حينئذٍ هو الملكيه بواسطه يد عليه بالفعل، أو عدمها لأجل الاستصحاب الحاله السابقه الملكيه الموجوده لمن لم يكن يده عليه؟

أقول: والظاهر أنه لا اشكال فى حكم اليد وأماريتها للملكيه بالفعل لصاحب اليد، إذا لم تقارن يده شيئاً من الاقرار بكونه للغير ثم انتقل إليه، وكذا لم تقارن يده وجود منازع ومعارض له، سواء كان المنازع هو المالك السابق أو غيره، وكذا لم تقارن مع يده دعواه الملكيه حيث انه لا اشكال فى أماريته مثل هذه اليد، لأن الغالب فى الأيدى على الأعيان هو العلم أمّا تفصيلاً أو لا أقلّ اجماً على كون صاحب المال غير من بيده فعلاً، فلولم نحكم بالملكيه لصاحب المال الفعلى

لم يبق لقاعده اليد إلا موارد نادره، فالدليل يشمل مثل هذا، وهو يقدم على استصحاب الملكية للمالك السابق، بحيث لولا هذه اليد لكان مقتضى هذا الأصل هو الحكم بمالكيه المالك السابق، وكان وجه تقديمها عليه هو الحكومه التي هي بمنزله الورود تعديداً، لأن الاستصحاب إنما يجرى فيما إذا كان الشخص عالماً بالحاله السابقه وشاكاً بالفعل، فمع وجود قاعده اليد وحكمها بالملكيه لصاحب اليد تعبداً وتقريراً من الشرع لبناء العقلاء وسيرتهم، لا يبقى للمكلف شك بل يتبدل شكه علماً تعبداً، فلا وجه للاستصحاب الاختلال أركانها، وهو عدم وجود الشك الفعلي له، فلا نحتاج في اثبات ذلك إلى طي المسافه البعيده التي سار عليها المحقق النائيني قدس سره في فوائده، حيث قال في وجه تقديمها عليه بقوله:

(لأن استصحاب بقاء الملك في ملك مالكة وعدم انتقاله إلى ذي اليد لا يثبت كون اليد على ملك الغير إلا بلازمه العقلي، وليس ذلك مؤدى الاستصحاب بمدلوله المطابقي، وأما في اليد يقتضى عدم كون اليد في ملك الغير، ولا يعتبر في أماريه اليد أزيد من الشك في كون المال مال الغير، وهو ثابت بالوجدان، فاليد بمدلولها المطابقي تقتضى رفع موضوع الاستصحاب، وهو بمدلوله الامتزامي يرفع موضوع اليد، فيكون وزن اليد وزان سائر الأمارات الحاكمة على الاستصحاب، فلا ينبغي التأمل والاشكال في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم، وإلا تبقى اليد بلا مورد، كما لا يخفى) انتهى (١). ٩.

وذلك لأنه يرد عليه أولاً: بما قد عرفت من رفع قاعده اليد موضوع الاستصحاب للاخلال بأركانها قبل اجرائه، فلا يبقى له محل حتى يجرى فيه، ويوجب رفع اليد عن موضوع قاعده اليد بمدلوله الالتزامى كما ذكره.

وثانياً: بما قد أورد عليه المحقق العراقي فى حاشيته بقوله: (إن كون اليد فى ملك الغير من لوازمه العقلى للاستصحاب غير وجيه، إذ ليس المقام من اللوازم العقليه الغير الثابته بالأصل، بل من باب تطبيق العقل عنوان المقيّد على ما يكون المقيّد ثابتاً بالوجدان والقيّد بالأصل، نظير استصحاب المائيه لما فى الكوز، حيث يجب ترتيب الأثر على ماء الكوز وأمثاله) انتهى محل الحاجه.

وبالجملة: الأولى فى بيان وجه التقديم هو ما قلناه من شمول دليل اليد لمثله، فيوجب رفع الشك تعديداً بمقتضى تقرير الشارع لمثل هذا البناء والسيره، فينحلّ أركان الاستصحاب، فتكون قاعده اليد حاكمه عليه بمنزله الورود، كما لا يخفى.

### تعارض اليد مع دعوى الملكيه من الغير

إذا عرفت حال اليد مجردة عن دعوى الملكيه، وثبت كونها أماره على الملكيه، يقع البحث عمّا لو كانت مقرونه مع الدعوى، فحينئذٍ تكون أماريتها بالأولويه لتأكيدها بواسطه أصاله الصحه فى قول المسلم، وكونه صادقاً.

ومن ذلك يظهر أن هذه اليد إذا صارت أماره للملكيه، يجعل المنازع له مدّعياً وذو اليد منكرأ، فلا بدّ للمدعى حينئذٍ من اقامه البينه على مدّعه، وإلا لحكم

لمن بيده المال، ولا فرق في ذلك بين كون الطرف المنازع هو المالك السابق أو غيره.

ثم قد يفرض في هذه الصورة - أى ما لو كان له منازع - :

تاره: منضمماً إلى علمه بالحال في السابق بكونه كان ملكاً للغير.

وأخرى: منضمماً إلى البيئه بكونه ملكاً له سابقاً.

وثالثه: مع اقراره بذلك من دون دعوى الانتقال منه إلى نفسه، أو مع اقراره بالانتقال.

هذه صور المسأله إذا كانت الدعوى من المنازع الذى كان سابقاً ملكاً له.

١- وأقياً إذا كان المنازع غير المالك سابقاً، فقد عرفت كون اليد حينئذٍ أماره على الملكيه، فعلى الطرف اقامه البيئه، فالمال لا ينتزع منه ولا- يرد إلى مالكة السابق فى صوره علم الحاكم إذا رفع الأمر إليه قولاً واحداً، إذ لا أثر للعلم بأنه كان للمدعى قبل استيلاء ذى اليد عليه، لاحتمال ان يكون قد انتقل المال إليه بناقلٍ شرعى، فلا- وجه لانتزاع المال عن يده، إلا استناداً على الاستصحاب ببقاء الملك على ملك مالكة السابق، والحال أنك قد عرفت أن اليد تكون حاكمه على الاستصحاب، بل لا موضوع له تعبداً، إذ لا ينافى ذلك بين الحكم بكونه ملكاً سابقاً وملكاً لذى اليد فعلاً كما لا يخفى.

٢- وأما فى صورته قيام البيئه على ملكيه المدعى للملك سابقاً، فهل ينتزع المال من ذى اليد أم لا؟ ففيه أقوال:

قول: بأنه ينتزع منه إلا أن يقيم ذى اليد البيئه على انتقال المال إلى نفسه.

وقول: بلزوم انتزاع المال عنه إذا ضمّ الشاهدان إلى شهادتهما بالملكيه السابقه للمالك المدعى، مع عدم العلم بالانتقال، أو شهدا بالملكيه الفعليه للمدعى المسمى بالطرف لذي اليد، وكان مستند شهادتهما استصحاب بقاء الملكيهِ السابقه.

وقول ثالث: وهو الأقوى، هو عدم الانتزاع عن ذي اليد مطلقاً، لأنّ البيّنه لا تزيد حكمها عن علم الحاكم، ولا أثر لضمّ عدم العلم بالانتقال والمزيل مع وجود اليد الداله على الملكيهِ لذي اليد، كما لا أثر لاستصحاب الشاهدين ببقاء المال على ملك المدعى، فان استصحاب الشاهدين لا يزيد عن الاستصحاب الموجود للحاكم، فكما أن اليد حاكمه على ذاك الاستصحاب كذلك حاكمه على هذا أيضاً.

هذا إن لم يحتمل عدم حجّيه مثل هذه اليد عند الشاهدين، لكون اليد مسبقاً باحراز كونه ملك الغير حقيقه أو تعبداً، وإلا ينتزع المال، بل ربما يقال إنّه لا يجوز للشاهدين اعمال هذا الاستصحاب، لأنّ إعمالهما له مستلزم لسقوط شهادتهما لكونها تدليساً في الشهاده، لأنهما قد أعملا هذا الأصل في موردٍ لا يجوز إعماله لأجل كونه محكوماً باليد.

نعم، الصوره التي يجوز لهما فيها الشهاده على الملكيهِ السابقه اتكاءً على السابق، إنّما هي في المال الذي كان في يد ثالث، وكل واحد منهما يدعى المال برغم أنه لم يكن في يد واحدٍ منهما، ففي هذه الصوره قد أجاز المحقّق النائني الشهاده.

وفيه: نقول إنّ جوازها في المقام منوط على تجويز الشهاده على مثل

الأصل، ولم نقل بلزوم أن تكون أداء الشهادة حاصله عن حسّ وعلم حتمى، وإلا يشكّل حتّى مع وجود الاستصحاب فيما ذكره. ولكن سيأتى عن قريب إن شاء الله جواز الشهادة اتكاءً على الأمارات مثل اليد ونحوها، حيث لا يكون العلم الحاصل إلاّ تبعدياً لا وجدانياً، فلا يبعد حينئذٍ جواز الشهادة بالأصل، الموجب لحصول العلم التبعدي، كما فى الأصول المحرزه مثل الاستصحاب لو لم نقل بجواز الأداء فى مطلق الأصل، كما لا يخفى.

الصوره الثانيه: نعم، إن أقام المالك السابق البيئه على الملكيه الفعلية حُكم له، فيكون الحكم حينئذٍ من باب الحكم بتقديم البيئه على قاعده اليد لأنّها تكون بمنزله العلم بكونه ملكاً لمالكه السابق فعلاً، حيث لا اشكال فى تقديم العلم على اليد، فكذا يكون حكم البيئه ولذلك ينتزع منه المال فى هذه الصوره، ويردّ إلى المدعى وهو المالك السابق.

الصوره الثالثه: صوره انضمام دعوى الملكيه للمالك السابق مع اقرار ذى اليد على كونه ملكاً له سابقاً، فهى أيضاً:

تاره: يعترف ويُدعى الانتقال منه إلى نفسه.

وأخرى: لا ينضم مع اقراره دعوى الانتقال.

ففى الصوره الأولى: لا اشكال فى انقلاب الدعوى، وصيروره ذى اليد مدّعياً والطرف منكرًا، لأن قول ذى اليد مخالف للأصل، وهو أصاله عدم النقل والانتقال الذى هو أحد التحديدات فى معرفه المنكر والمدعى، أى المدعى هو من



كان قوله مخالفاً للأصل، والمنكر من هو قوله موافقاً للأصل.

وأما تحديده بأن المدعى هو من إذا ترك ترك الدعوى، فقد يقال كما عن المحقق النائيني قدس سره التصريح بذلك انه أيضاً صادق في المقام، لأن ذا اليد إن ترك دعوى الانتقال تركت الدعوى.

والنتيجة: هو التلازم بين التحديدين، ويرجع مفاد كل منهما إلى الآخر.

قيل: إن النسبه بين التحديدين هو العموم من وجه فلا وجه للملازمه المذكوره.

يرد عليه: إن هذا البيان يصح لمن يقول بأنه إذا اعترف ذو اليد بكونه ملكاً للمالك سابقاً لا ينتزع منه، إذا لم يضم معه دعوى الانتقال كما هو مختارنا، حيث إنه مع ترك دعوى الانتقال يترك الدعوى، حيث يحكم بما هو مقتضى اليد وترتف الخصومه، وأمياً على مسلك من يدعى أنه يُنتزع منه المال كما هو مختاره فلا يكون تركه حينئذٍ الدعوى سبباً في تركه الانتقال كما لا يخفى، بل ترك الدعوى يحصل بترك الطرف لدعوى ملكيه الفعلية كما لا يخفى، فيكون المدعى هو الطرف لا ذى اليد.

الصوره الثانيه: صوره عدم الانضمام مع دعوى الملكيه، واعترافه بكونه سابقاً كان لمالكه السابق دون دعوى الانتقال إلى نفسه:

فقد عرفت أن النائيني قدس سره ذهب إلى لزوم الانتزاع من يده ورد المال إلى المالك السابق، ودليله عليه: (أنه إذا لم يضم دعوى الانتقال باقراره بكونه له سابقاً، يوجب كون اقراره مكذباً لدعواه الملكيه الفعلية، فإنه لا يمكن خروج المال عن ملك من كان المال ملكاً له، ودخوله في ملك ذى اليد بلا سبب، فدعواه

الملكيه الفعلية تكون مناقضه لاقاراره، ومقتضى الأخذ باقراره بطلان يده وعدم سماع دعواه(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى فإنّ دعواه الملكيه الفعلية مع دعوى كونه سابقاً لمالكه ليس جمعاً بين الدعويين المتنافيين، ما لم يصرّح في ذلك بأنه كان بلا سببٍ، لوضوح أن القول بدعوى الملكيه الفعلية لنفسه يجامع مع كونه بسبب صحيح في النقل إليه، فهو الصادق إن ذكر باللفظ، وإن لم يصرّح بالسبب المذكور من خلال اللفظ فهو كذاب، كما أنه إذا لم يذكر في اللفظ السبب وعدمه فهو أيضاً صحيح بمقتضى صورته الدعوى وان كان في الواقع مع السبب. ومن المعلوم أن في باب القضاء يلاحظ صورته ظاهر الدعوى لا الواقع.

وعليه، فالجمع بين دعوى الملكيه السابقه لزيد، مع دعوى الملكيه الفعلية لنفسه أمر عقلائي، وغير متناقض كما لا يخفى، فحيث لم يذكر في اللفظ دعوى الانتقال، فلا يكون دعواه للملكيه السابق لزيد موجبا لصيرورته مدّعياً والطرف الآخر منكراً حتى يطالب منه اليه، بل المدعى للملكيه الفعلية هو زيد، فيكون قوله موافق لما هو إن ترك ترك دون التحديد بما كان قوله موافقاً للأصل هو المنكر، والمخالف هو المدعى لأنه بناء عليه يكون المدعى هو ذو اليد، لأن مقتضى استصحاب الملكيه السابقه هو بقائه لمالكه السابق، فهو موافق لقول ١.

الطرف ومخالف لقول ذى اليد، كما أن مقتضى أصله عدم الملكية الفعلية أيضاً موافق لقول الطرف، فيصير ذو اليد على حسب هذا التحديد مدّعياً لا منكرأً، ولكن الملاك حينئذ هو التحديد بما أنه إن تركُ ترك، لأن قاعده اليد حاكمه على الأصل بكلا قسميه كما لا يخفى.

خلاصه البحث: ظهر بما ذكرنا صحه قول بعض الاعلام القائل بأن النسبه بين التحديدين هو العموم من وجه، حيث قد يجتمعان وقد يفترقان، فليسا بمتلازمين كما ادّعاه المحقق المذكور قدس سره .

### تأثير اليد المتنازع عليها بالنسبه إلى الثالث

الجهه الثالثه عشر: ثبت من خلال ما مضى فى الجهات السابقه أنه لا اشكال فى أن اليد تعدّ أماره على الملكية فى جميع الصور السابقه وأنّ للشخص الثالث ترتيب آثار الملكية على ذى اليد، سواء كان لذى اليد منازع أم لم يكن، وفى صوره وجود المنازع بين كونه هو المالك السابق أو غيره، وفى صوره كون المنازع هو المالك السابق سواء كان منضمّاً دعواه الملكية الفعلية للمال مع علم الحاكم بكون المال سابقاً للطرف أم لم يكن، وسواء كانت البيئه قائمه على كونه ملكاً لمالكه السابق أم لم تكن، ففى جميع هذه الصور لا- اشكال فى جواز ترتيب الآثار ليد ذى اليد، من جواز الاشتراء منه والأخذ منه هبهً وعاريه وغير ذلك من التصرفات المتوقفه على الملكية، وهذا ممّا لا اشكال فيه، لما قد عرفت من بقاء

يده على الأماريه وعدم خروجها بمثل هذه الأمور عمّا هي عليه قبل الدعوى.

نعم، الذى ينبغى أن يلاحظ هو أنه هل يجوز للثالث ترتيب آثار الملكيه على المال بالنسبه إلى ذى اليد فى موردين وهما الصورتان الأخيرتان، وهما: لو أقرّ ذى اليد بكونه لمالكه سابقاً تاره بلا دعوى الانتقال منه، وأخرى منضمّاً مع دعوى الانتقال منه بالاشترء منه أو الهبه وأمثال ذلك، قبل تماميه حكم الحاكم فى حقّ المتداعيين أم لا؟

وبعباره أخرى: هل يجوز للثالث الاشرء منه، أم يجب على الثالث لو أراد التصرف فى ذلك المال الاستيذان من ذى اليد، باعتبار أنّ المال كان له سابقاً ثم اشترى منه، أو بدون الانضمام منه عند من زعم وجوب الانتراع منه بمجرد دعواه واعترافه بملكيه المالك السابق كالمحقّق النائيني قدس سره؟

فيه وجهان:

إذ ربما يتوهّم: إنّه بعد اقراره بكونه للمالك، أو بعد اقراره بالانتقال منه. فإنّ يده تسقط عن الحجّيه والاعتبار ولا يصحّ الاعتماد.

وبعباره أخرى: كلّ موردٍ يوجب اقراره الانتراع منه، يصير مالك المال هو من أقرّ له، فلا بد فى التصرف فيه من الاستيذان منه لا من ذى اليد، لسقوط يده حينئذٍ عن الاعتبار بمثل تلك الدعاوى، وصيروره الغير مالكاً، فلا يجوز الاشرء منه.

ولكنه توهّم فاسدٌ: لأنّ تلك الدعاوى وإن كان أثرها هو صيروره ذى اليد مدّعياً والطرف الآخر منكراً، وعلى المدّعى اقامه اليينه لاثبات مدّعه لأجل عدم

انتزاع المال من يده، إلا أنه ما دامت الخصومه باقيه ولم تنفصل بموازين القضاء، يصح شراء الغير منه والأخذ منه، وأن الاستيدان يجب تحصيله منه لا من مدعى الملكيه الفعلية وهو الطرف الآخر.

ولعل السر في ذلك: أن المال لا يخرج عن ملكيه ذى اليد بمجرد دعوى الغير، ولو مع اقرار ذى اليد لمالكيته سابقاً والانتقال منه إلى أن يرفع أمرهما إلى الحاكم، فيرى ما هو الوظيفه فيه، ويحكم على طبق موازين القضاء بكونه للمدعى، فبعد ذلك يخرج المال عن ملكيه ذى اليد ولو ظاهراً، ويجب ترتيب آثار الملكيه للغير، وإلا فقبل ذلك لا يكون المال خارجاً عن ملكيه ذى اليد، بل يكون الأمر كذلك في كل مورد من موارد الدعوى في باب القضاء، ولولا ذلك لاختل نظام العيش لو أوجب دعوى الغير لغويه ملكيه الملاك بالنسبه إلى أملاكهم.

نعم، الذى يلاحظ من عدم اقدام الناس لأخذ مثل هذا المال بالشراء منه وغيره، إنما هو من جهه عدم الأمن من تبعاته لا للمنع عنه شرعاً، ولذا لا ينبغى الاشكال فى أنه لو أراد الثالث أن يوصلى فيه لوجب عليه الاستيدان من صاحب اليد لا من الطرف الآخر المدعى للملكيه كما لا يخفى.

### جواز الشهاده على الملكيه اعتماداً على اليد وعدمها

الجهه الرابعه عشر: فى أنه هل تجوز الشهاده والحلف على ملكيه ذى اليد اعتماداً على اليد أو لا؟

أقول: لا يختص هذا البحث بالمقام، بل يأتي هذا البحث في موارد مؤدى سائر الأمارات والأصول:

فالمقول عن المشهور بين القدماء كالشيخ في «الخلافة» وابن ادريس في «السرائر» وصاحب كتاب «المهذب البارع» و«الكافي في الفقه» هو الجواز، وإن ناقش فيه صاحب «الجواهر»<sup>(١)</sup>.

ولكن المشهور بين المتأخرين هو عدم الجواز، على حسب نقل صاحب «تنقيح الأصول»<sup>(٢)</sup>.

فلا بد أولاً من بيان ما هو مقتضى القواعد الأولى في ذلك، ثم ملاحظه ما هو المستفاد من لسان أدلة الأمارات والأصول وتنزيلها بمنزلة العلم ثانياً، ثم ملاحظه الأخبار التي وردت في المبحث من الجواز وعدمه، وملاحظه الجمع بينهما ثالثاً.

أمّا الكلام في الأول: فلا اشكال في أن الشهادة والحلف إن قلنا بلزوم صدورهما عن العلم، فإنه في هذه الصورة لا يجوز الشهادة والحلف بمثل ما قامت عليه البيه أو اليد أو الأصل من الاستصحاب وغيره، حيث أن مثل هذه الأمور ليس بعلم حقيقيه، بل تعدّ هذه الأمور علماً تعديداً وتنزيلاً، فعليه لا بد في تجويز قيام مثل هذا العلم مقام العلم الحقيقي من قيام دليل يدل على أن مثل هذا العلمى.

١- الجواهر: ج ٤١ / ١٤٠ - ١٤٧.

٢- تنقيح الأصول: ج ٤ / ٣٤٨، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى الخميني قدس سره بقلم الشيخ الحسين التقوى.

علمٌ فى موضوع الأحكام الشرعيه بنحو الاطلاق، حتّى يقال بذلك فى جميع الأحكام.

وأما لو لم نقل بمثل هذا العموم، بل قيام الدليل بالخصوص على ذلك كان فى موضوعٍ خاصٍ من الشهاده أو الحلف أو غيره، بأن العلم الحاصل من تلك الأمور حكمه حكم العلم الحقيقى فى ترتيب الآثار.

وعليه، فدعوى أن مقتضى القواعد الأوليه هو الجواز كما يوهم ذلك من كلام المحقق البجنوردى فى قواعده - وإن ضمّن ذيله بما لا يناسب تعبيره فى صدره لكنه يخرج عما يرد عليه بظاهر صدر كلامه - ممنوعٌ. وكيف كان ما ذكرنا هو مقتضى القاعده الأوليه فى المقام.

وأما الكلام فى الوجه الثانى: فى أن المستفاد من أدله اعتبار الأمارات أو الأصول المحرزه:

هل هو تنزيلها بمنزله العلم الحقيقى والوجدانى حتّى يوجب جواز قيام العلم التبعيدى الحاصل من الأمارات والأصول مقام العلم الوجدانى، ليكون لازمه إذا استظهرنا من أوله الشهاده والحلف لزوم وجود العلم فى متعلقهما - التوسع فيه بكونه من الأعم من العلم الوجدانى أو التبعيدى الحاصل منهما، إلا أن يدلّ دليل بالخصوص بلزوم العلم الوجدانى الحقيقى دون غيره؟

أو ليس لسان أدله اعتبار الأمارات والأصول هذا التنزيل وجعل العلم التبعيدى مقام العلم الوجدانى؟

فيه وجهان:

ذهب إلى الأول بعض الأعظم، وهو المحقق النائيني قدس سره في فوائده (١)، وكذا المحقق البجنوردى فى قواعد الفقهيہ (٢)، خلافاً للمحقق الخمينى.

والحق ما ذهب إليه الأخير لوضوح أنّ دليل اعتبار الأمارات والأصول لا يتكفل إلاّ ببيان اعتبارها من اليد وأصالة الصحه والاستصحاب، خصوصاً إذا كان دليل اعتبارهما هو بناء العقلاء، حيث لا تنزيل فى البناء أصلاً، بل الاستفادة من البناء هو وجود السيره العمليه على ذلك من دون تنزيل للمؤدى منزله الواقع.

وعليه، فإن قام الدليل على لزوم تحصيل العلم فى متعلق شىء، فحينئذٍ لا يجوز التوسعه فيما هو علم تعبدى إلاّ بقيام دليل خاص على التوسعه، وعليه فمن يقول بأنه يعتبر فى الشهاده والحلف من لزوم قيام العلم الوجدانى والقطع الخبرى، فلا يجوز لمثله اقامه الشهاده اتكالاً على الأماره والأصل كما لا يخفى.

نعم، لو قام الدليل على جواز ذلك حتى فى العلم التعبدى، أو قلنا بعدم دلالة الأدله على اعتبار العلم الوجدانى، وكفايه حصول الاطمينان والوثوق العقلاى، فحينئذٍ يجوز اقامه الشهاده والحلف إذا كان متعلقهما كذلك.

وعليه وبعد وضوح الأمر، فالأولى حينئذٍ الرجوع إلى المرحله الثانيه وهو ملا حظّه لسان الأدله والأخبار فى باب الشهاده والحلف. ٣.

١- فوائد الأصول: ج ٣ / ٢٩ - ٣٠.

٢- القواعد الفقهيہ: ج ١ / ١٤٣.



## استعراض الأخبار الواردة في باب الشهادة والحلف

والأخبار الواردة على أنحاء ثلاثة:

الطائفة الأولى: منها ما تدلّ على اعتبار العلم الوجداني:

١- منها ما رواه الكليني باسناده (١) عن علي بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تشهدنّ بشهاده حتى تعرفها كما تعرف كفك» (٢).

٢- ومنها الحديث المرسل الذي رواه المحقق في «الشرايع» عن النبي صلى الله عليه وآله، قال:

«وقد سُئل عن الشهادة. قال: هل ترى الشمس على مثلها فاشهد أودع» (٣).

فلا اشكال في دلالتهما على لزوم العلم في مورد الشهادة بالعلم الذي لا يحتمل فيه الخلاف كالشمس في رابعه النهار.

إلا أن المشكله فيهما من جهه ضعف سندهما:

أما الثاني: وبواسطه الارسال حيث لم يسنده المحقق إلى النبي صلى الله عليه وآله جزماً، ولم يقل قال النبي صلى الله عليه وآله، بل قال عن النبي صلى الله عليه وآله و آله الظاهر في كونه مرسلًا، مضافاً إلى عدم ذكر السند في الحديث. ٣.

١- والاسناد هكذا رواه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن حسان، عن ادريس بن الحسن، عن علي بن غياث عنه عليه السلام .

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

أمّا الأوّل: أيضاً كذلك لضعف محمّد بن حسان (الرازي الزينبي) حيث ضعّفه النجاشي بقوله: (يعرف وينكر ويروى عن الضعفاء كثيراً) كما وصرّح بضعفه ابن الغضائري كما في «جامع الرواه»، بل وهكذا ادريس بن الحسن مجهول حيث لم يُذكر اسمه في كتب الرجال، بل وهكذا عليّ بن غياث، حيث لم يوثقه أحد، ولم يصل إلينا في حقّه مدح ولا قدح، فكيف يمكن الاعتماد بخبره مع ما عرفت من أن الشهره بين القدماء على خلافهما، فلا ينجر ضعفهما بالشهره، فلا يجوز الافتاء بهما.

مضافاً إلى ما سيأتي ما يدل على خلاف ذلك، حيث يمكن حمل العلم هنا على مطلق الوثوق والاطمينان.

الطائفه الثانيه: ما تدلّ على اشتراط العلم في متعلق الشهاده بدون اعتبار عدم احتمال الخلاف لولا دعوى ظهور العلم فيه:

١- منها ما رواه الكليني باسناده عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، قال:

«كتب إليه جعفر بن عيسى: - الظاهر أنه الحسين بن سعيد اليقطيني، والضمير في (إليه) راجع إلى الرضا عليه السلام - جعلتُ فداك جائي جيران لنا بكتابٍ زعموا أنهم أشهدوني على ما فيه، وفي الكتاب اسمي بخطي قد عرفته، ولست أذكر الشهاده، وقد دعوني إليها فاشهد لهم على معرفتي أنّ اسمي في الكتاب، ولست أذكر الشهاده أو لا- تجبُ الشهاده عليّ حتى أذكرها كان اسمي (بخطي) في

الكتاب أو لم يكن؟ فكتب: لا تشهد»(١).

٢- ورواه السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تشهد بشهاده لا تذكرها، فإنه من شاء كتب كتاباً ونقش خاتماً»(٢).

٣- ورواه «دعائم الاسلام» وفيها أنه عن الصادق عليه السلام، قال: «لا تشهد حتى تعلم أنك قد أشهدت، قال الله عز وجل: «إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»(٣) وإلا من شهد بالحق وهو يعلمون في جواب السائل عن جيرانه الذين زعموا أنهم أشهدوه.

٤- ورواه زيد الزرّاد، قال: «سمعتُ الصادق عليه السلام يقول: لا- تشهد على ما لا تعلم، ولا تشهد إلا على ما تعلم وأنت له ذاكراً».

٥- ومنها روايه الفقيه عن محمد بن الحسن الصفار، رفعه إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام: «في رجلٍ أراد أن يشهد على إمراهٍ ليس لها بمحرم، هل يجوز أن يشهد عليها من وراء الستر، ويسمع كلامها إذا اشهد عدلان أنها فلانه بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها، أو لا- تجوز الشهاده عليها حتى تبرز وتبينها بعينها؟ فوقع عليه السلام تتنّب وتظهر للشهود إن شاء الله»(٤).

وقال في «الفقيه»: (هذا التوقيع عندي بخطه).٦.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٨ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٨ من أبواب الشهادات، الحديث ٤.

٣- مستدرک الوسائل: ج ١٧، الباب ١٥، الشهادات، الحديث ١.

٤- مستدرک الوسائل: ج ١٧، الباب ٥، الشهادات، الحديث ٦.

الطائفة الثالثة: وهى فى قبال الخبر السابق، وهو ما رواه فى «الفقيه» أيضاً عن على بن يقطين، عن أبى الحسن الأول عليه السلام ، قال: «لا بأس بالشهادة على اقرار المرأه وليست بمسفره، إذا عرفت بعينها، أو يحضر من يعرفها فاما إن كانت لا تعرف بعينها ولا يحضر من يعرفها، فلا يجوز للشهود أن يشهدوا عليها وعلى اقرارها دون أن تسفر فينظرون إليها».

وهذه الروايه حاكمه على الروايه السابقه عليها، وقربنه على أنها صدرت تقيّه لموافقته للعامة، خصوصاً مع كونها مكاتبه.

هذه جمله رواياتٍ تدلّ على اعتبار العلم وليس فيها ما يدل على كونه بالقطع والجزم الذى لا يحتمل فيه الخلاف، كما كان فى الروايتين السابقتين من الطائفة الأولى.

وعليه، فينبغى البحث عن أنه هل يقوم العلم التعبدى الحاصل من الأمارات والأصول مقام العلم الذى أخذ فى موضوع جواز الشهادات بصورة الاطلاق أم لا؟

أقول: الأوجه قيامه مقام العلم، لا للتنزيل المذكور فى كلام بعض الأعظم وبعض المحققين - وهو المحقق الاصفهانى صاحب «نهايه الدرايه» - بل لما ذكرناه فى محلّه تبعاً لاستاذنا المحقق البروجردى والسيد الخمينى والمحقق السيد محمد الداماد على ما بيالى، من أن المراد من العلم فى لسان الأخبار الوارده فى الأحكام بل الموضوعات هو الحجه المعبره، كما يظهر ذلك بالتبع فى

موارد استعمالاته، مثل قولهم: «العلماء ورثة الأنبياء»<sup>(١)</sup> و«إنّ العلم ثلاثه» وقولهم عليهم السلام: «من أفتى بغير علم...»<sup>(٢)</sup>، فإن المراد من (العلم) فى هذه الموارد هو الحجّه المعتره، إذ من الواضح أنه ليس المراد منه العلم الضرورى، لأنّ المستند فى الفقه: إما ظاهر الكتاب أو للسنة وكلاهما لا يفيدان العلم القطعى.

بل وكذا فى الموضوعات، مثل قوله عليه السلام فى الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك، ولكن انقضه بيقين آخر» ولذلك ترى أنه لا اشكال فى اعتبار البيئه إذا قامت على طهاره الثوب المسبوق بالنجاسه، ولا يعدّ نقضاً لليقين السابق بالشك.

وكذلك فى خبر الجبّ بقوله: «الأشياء كلّها على هذا حتّى يجيئ الشاهدان على خلافه»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا الحال فى الأخبار الواردة فى لزوم العلم بعدم كون لباس المصلّى من الميته أو فيه النجاسه، حيث إنّه من المعلوم أنه لا يعتبر العلم الوجدانى بكونه مذكّى، بل يكفى فيه كونه من يد المسلم أو من سوق المسلمين، حيث بالتبع يوجب حصول القطع والاطمينان للفقهاء، من عدم اعتبار العلم إلاّ بمعنى الحجّه المعتره الذى يساعد مع البيئه والأمارات والأصول، فيصحّ التمسك بأخبار الفرقه الثانيه لموارد الشهاده والحلف لصدق العلم على ما ثبت بهما.٢.

١- الكافى: ج ١، ص ٢٤.

٢- الكافى: ج ٧ ص ٤٠٩.

٣- الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب الاطعمه المباحه، الحديث ٢.

الطائفه الرابعه: وهى الأخبار التى تدل على كفايه اليد على جواز الشهاده والحلف بالخصوص:

١- منها روايه موثقه حفص بن غياث، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «قال له رجل إذا رأيت شيئاً فى يدى رجل يجوز لى أن اشهد أنه له؟ قال: نعم.

قال الرجل: أشهد أنه فى يده ولا اشهد أنه له، فلعله لغيره؟

فقال أبو عبدالله عليه السلام: أفیحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبدالله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك هو لى وتحلف عليه، ولا تجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك.

ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: لولم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق»(١).

والمشار إليه فى قوله عليه السلام: (هذا لم يقم) هو أنه لولم يكن العلم بمعنى الحجّه المعبره والأماره المسلّمه العقلايه كافياً على كون المال ملكاً لذى اليد بوجوده وكونه فى يده، وكان اللازم فى اثبات الملكيه لذوى الأيادى العلم الضرورى والقطعى، لم يبق حينئذٍ للمسلمين سوق، إذ قلّ ما يتفق - لولم نقل العلم على خلافه - وجود العلم الضرورى عليه، فيختل النظام والمعاملات والسوق فى جميع الأعصار وتمام الأمصار، فيفهم أن العلم اللازم فى متعلق الشهاده والحلف ليس إلا بما بيناه من ثبوته بواسطه قيام الحججه المعبره عليه، وهو المطلوب.٢.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

٢- وأيضاً ممّا يشير إلى هذا العلم وجواز الشهاده والحلف عليه، روايه معاويه بن وهب، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يكون فى داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنه، ويدع فيها عياله ثم يأتينا هلاكه ونحن لا ندرى ما أحدث فى داره، ولا ندرى ما أحدث له من الولد، إلا أنا لا نعلم أنه أحدث فى داره شيئاً، ولا حَدَّثَ له ولد ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك فى الدار حتّى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان بن فلان، مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟ قال: نعم، الحديث» (١).

حيث أجاز عليه السلام الشهاده بمقتضى استصحاب الحاله السابقه، حيث أنه كما كان له الشهاده اعتماداً على العلم السابق، يجوز له الشهاده هكذا استصحاباً لتلك الحاله، ولا يرفع اليد عنه وتجاوز الشهاده بمقتضاها، وليس ذلك إلا بالحجّه المعبره، فيكون هذا هو المراد من (العلم) المذكور فى حديثه الآخر المضمّر وهو:

٣- قال: «قلت له: إنّ ابن أبى ليلى يسألنى الشهاده عن هذه الدار، مات فلان وتركها ميراثاً وأنه ليس له وارث غير الذى شهدنا له؟ فقال: اشهد بما هو علمك».

قلت: إن ابن أبى ليلى يحلفنا الغموس؟ فقال: احلف انما هو على علمك» (٢).

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أن اليد أماره على الملكيه، وتعدّ من ٢.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

الحجج المعتره لدى الشرع والعقلاء، إلى درجه أنه يجوز الاعتماد عليها واقامه الشهاده والحلف على ملكيه صاحب اليد ابقاءً على اليد، فيما لم يظهر خلافه ممّا قد ذكرنا موارد في المباحث السابقه تفصيلاً فلا نعيد.

هذا كله بالنظر إلى الأخبار.

مع أنه يمكن استفاده جواز الشهاده والحلف باعتبار كونهما من آثار اليقين السابق، بمعاونه دليل: «لا تنقض اليقين بالشك» حيث يحكم ببقاء الحاله السابقه، إذ لا اشكال في أنه تجوز الشهاده والحلف في زمان وجود اليقين بالشيء، فإذا حصل الشك وزال اليقين ثم شك في جواز تلك الآثار ونفوذها، فمقتضى دليل لا تنقض لزوم ترتيب الآثار بقاءً تعبدًا، ولولم نقل باطاله عمر اليقين كما قد يتوهم، لوضوح أنه على هذا القول لا اشكال في ترتيب الآثار.

والحاصل: إن مقتضى الاستصحاب أيضاً يوافق لسان الأخبار أيضاً كما لا يخفى.

### توجيه آخر لجواز الشهاده بمقتضى اليد

نقل المحقق البجنوردى قدس سره عن بعض الساده قدس سره وجهاً آخر لجواز الشهاده مستنداً إلى اليد، وحاصله:

(إن الملكيه أمر ينتزعهما العقلاء من الاستيلاء الخارجى لشخص على مال، والشارع أمضى هذه الطريقه، ولا شك في أن الأمر الانتزاعى معلومه بمعلوميه منشأ انتزاعه، فإذا كان منشأ انتزاعه من الأمور المحسوسه كما فيما نحن فيه، فان



الاستيلاء الخارجى الذى هو سببٌ لانتزاع الملكيه - التى هى اضافه خاصه بين المالك والمملوك - أمر محسوس، فإذا أدرك السبب حساً يجوز أن يشهد بالمسبب، كما أنه فى سائر الموارد إذا أدرك بالحس آثار العداله أو الاجتهاد - وهما من الحالات والملكات النفسانيه - يجوز أن يشهد بهما بواسطه العلم بهذا الأثر المحسوس، فليكن الأمر فى الملكيه ومنشأ انتزاعها أى الاستيلاء الخارجى أيضاً كذلك.

وبعباره أخرى: الملكيه تنزع عن احاطه ذى اليد بالشىء خارجاً، لأنها عباره عن اضافه اعتباريه بين المالك والمملوك، حاصله عن استيلاء الشخص واحاطته خارجاً على شىء قابل لأن يتملكه، فإذا كان منشأ انتزاعه محسوساً ومشاهدأً، فقهرأً يترتب المنتزع على منشأ انتزاعه، فيجوز الشهاده بمقتضى احساسه ومشاهدته سبب ذلك الأمر الانتزاعى، أى تلك الاضافه الاعتباريه، ضروره معلوميه الأمر الانتزاعى بمعلوميه منشأ انتزاعه، ولذلك يجوز الشهاده بالملك المطلق بمشاهدته أسبابه الشرعيه كالبيع ونحوه، مع أنه من الممكن أن لا يكون ملكاً للبايع فلا يكون ملكاً للمشتري.

والسرّ فى ذلك كله أن السبب فى الجميع محسوس معلوم بالمشاهده وترتب المسبب على السبب علمى.

إن قلت: احاطه ذى اليد موجب لاختصاص المحاط به فيما إذا لم تكن تلك الاحاطه واقعه على مال الغير، وإلا إذا وقعت على مال الغير، فلا يكون سبباً

لانتزاع الملكيه، وذلك الاختصاص الخاص، بل تكون الاحاطه لأحد أمرين: إما كونه غاصباً أو أميناً من قبل الله أو من قبل المالك.

قلنا: هذا الاحتمال مدفوع بالأصل) انتهى حاصل كلامه على ما فى «القواعد الفقيهيه»(١).

أجاب عنه المحقق الناقل بقوله: (ولكن أنت خير بأن اليد ليست سبباً للملكيه لا عند العرف ولا عند الشرع، نعم هو سبب اثباتى إذا قلنا بحجيتها وأماريتها، وهذا المعنى موجود فى كل أماره عند العقلاء أو الشرع، ولا اختصاص له باليد أصلاً.

والحاصل: أن الملكيه مجعوله فى عالم الاعتبار بجعل امضائى أو احدائى من قبل الشارع حسب اختلاف الموارد، فالسبب الموجد لها هو الشارع أو العرف والعقلاء، وهذا المعنى سار فى كل أمر اعتبارى) انتهى(٢).

ونحن نتمم كلام المجيب ونقول: إن الاستيلاء الخارجى الذى يعدّ أمراً عينياً حسياً فى الخارج، فإنه لولا جعل الشارع أو العقلاء الملكيه له لما كان بنفسه دليلاً على كون الشخص مالكا، كما يشهد لذلك التمسك بالأصل فى رفع احتمال كون السلطه سلطه غير مالكيه، مع أنه لو كان نفس الاستيلاء كافياً فى تحقق انتزاع الملكيه لما كان للشك فيه وجه حتى يتمسك بالأصل، كما ترى حقيقه ذلك فى ٥.

١- القواعد الفقيهيه: ج ١ / ١٤٤.

٢- الكتاب المذكور: ج ١ / ١٤٥.

الأُمُور الانتزاعية كالفوقيه والتحتيه، مع أن الأصل هنا مهما كان فإنّه إن أريد منه أصاله العدم، أى أصاله عدم كونه غضباً، فهى معارض بأصاله عدم كونه مالكاً، لكون كلّ واحدٍ منهما حادثاً، مع أن أصاله عدم كونه غضباً لا يثبت كون اليد عليه يد مالكي، لا يمكن أن تكون اليد يد المأذون، مثل يد الولي والوكيل ونظائرهما، فاثبات أحد هذه الأمور بذلك الأصل نقضٌ للغرض، لأن المقصود اثبات الملكيه لصاحب اليد لا الأعمّ منه كما هو مقتضاه.

اللهم إلا- ان يراد من الأصل هو الغلبه والأصل العقلاني، حيث يكون استيلاء الغاصب على نحو الملكيه، فحينئذ يؤيد ما ذكرناه بعدم كون الملكيه من الأمور الانتزاعيه المنتزعه عن الاستيلاء الخارجى كما توهم، بل قد عرفت تفصيله منّا سابقاً بكون الملكيه والزوجيه من الأمور المجعوله الاعتباريه العقلانيه المترتبه على الاسباب المجعوله، سواء كان ثبوتها محققه بالاستيلاء الخارجى كما هو الغالب، أو بدونه كما قد يتفق.

وعليه، فما ذكره بعض السّاده لاثبات الشهاده مستنداً إلى اليد بملاحظه حيثيه منشأ انتزاعه لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع، إلا أن يتمسك بالشرع بمثل الأخبار السابقه الداله على جواز الشهاده بما فى أيدي الناس بكونه لهم، وهذا هو المطلوب، ويثبت جواز الشهاده باليد مطلقاً، أى سواء كان قد تصرف ذو اليد فى ما بيده فعلاً أم لا، فدعوى اختصاص الجواز بصوره فعليه التصرف كما عن النراقى فى عوائده لا يخلو عن تأمل.

## موجبات سقوط دلالة اليد على الملكيه

الجهة الخامسة عشر: بعد ما ثبت خلال البحوث السابقه أماريه اليد على ملكيه ذبيها، وكونها حجّه ومن الآثار المترتبه عليها، فإنّ أماريتها عليها تكون مادام لم يسقطها عن الاعتبار باقراره على كون ما فى يده لغيره، وإلاّ لا اشكال فى سقوط أماريتها وحجيتها على الملكيه بمقتضى دليل الاقرار المعروف بين الفقهاء وهو أنّ «اقرار العقلاء على انفسهم جازي»<sup>(١)</sup> وهذا ممّا لا اشكال فيه.

كما أنه لا اشكال - على حسب ما ادعى - أنه لو أقرّ ذو اليد بما فى يده لأحد الشخصين المتنازعين، لزم منه كون المال ملكاً للمقرّ له، ويجعله منكرأ، مثل ما لو كان المنازع ينازع نفس ذى اليد فيصير الطرف فى النزاع مدّعياً، فلا بد لاثبات دعواه من اقامه البينه على المقرّ له حتى يحكم بنفعه، وإلاّ كان المال للمقرّ له بواسطة هذا الاقرار، وكان هذا بمنزله يد ذى اليد أماره على ملكيه صاحبها المقرّ له. وهذا أمر ثابت بين الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم.

فالآن نريد أن نصرف عنان الكلام إلى بيان الوجه فى ذلك، وأنّه بأى وجه يحكم بذلك ويقدم المقرّ له، فقد ذكر لذلك وجوه متعدده، لا بأس بذكرها حتى يتضح ويؤخذ بما هو الحقّ فى المقام.ز.

---

١- كما عن وسائل الشيعه ج ١٦ ص ١١١، الباب ٣ من أبواب الاقرار، الحديث ٢. وروى جماعه من علمائنا فى كتب الاستدلال عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: اقرار العقلاء على انفسهم جازي.

الوجه الأول: ما قد يقال بأن ذلك كان مقتضى قاعده الاقرار المعروفه، وهى اقرار العقلاء... الخ» فإذا أقر الغاصب أو من بيده المال - ولولم يكن غاصباً - لشخصٍ آخر، فحيث أن هذا الاقرار اقرارٌ على نفسه فقد جعله الشارع نافذاً عليه.

أورد عليه المحقق البجنوردى قدس سره: بأن مقتضى هذه ليس إلا نفوذ الاقرار على نفس المقر لا على غيره، فإذا أقر ذو اليد لشخصٍ بما فى يده فهذا الاقرار له جهتان:

وجه نفي كون المال لنفسه، وهى عليه ونافذٌ ويؤخذ المال منه.

وجه اثبات للمقر له، وهى ليست على المقر حتى يؤخذ، بل هو (عليه) أى الطرف الآخر الذى هو فى مقابل المقر له، فلا يمكن انفاذها لأنه انفاذٌ على الغير لا على نفسه، فلا يمكن جعل هذه القاعده دليلاً على ذلك.

ونحن نزيد عليه: أن مفاد هذه القاعده ليس أزيد من نفوذ اقراره على نفي ملكيه نفسه، وأما اثبات صاحب المال بها فغير معلوم، لصحه دعوى المقر بنفى مالكيه نفسه فقط، من دون تعيين صاحبه بأن لا- يعلم أنه لمن، فلا- اشكال فى نفوذ مالكيته فى نفي مالكيه بذلك ولولم يعلم صاحبه أبداً، فيرجع المال إلى كونه مثل ما لا يكون له صاحبٌ معلوم، فيردّ إلى الحاكم لكونه من المال المجهول المالك، وهذا بنفسه دليل على أن مفاد القاعده ليس إلا نفي مالكيه ذى اليد انفاذاً لاقراره من دون أن تكون وجه مالكيه الغير دخيلاً فى انفاذه.

الوجه الثانى: هو القول بأن ظرف (على انفسهم) متعلق بالاقرار، فيصير معنى القاعده هكذا: إن الاقرار الذى صدر من المقر وكان عليه فهو جازى ونافذ

مطلقاً، أى سواء كان بالنسبه إلى الغير أو عليه أو معاً، أو لم يكن شىءً منهما، فلو أقر ذو اليد بأن ما فى يده ملكٌ لفلان الذى هو أحد المتنازعين، فهذا الاقرار نافذٌ على ذلك الطرف الآخر ولو كان عليه لا له، لأنه اقرار منه على المقرّ فيكون نافذاً وجائزاً، هذا.

أجاب عنه المحقق البجنوردى أولاً: بأن الظاهر من هذا الكلام أن الطرف متعلق بجائز لا- بالاقرار، ووجه تقديمه عليه افاده الحصر، لأن تقديم ما هو حقه التأخير يفيد الحصر، بمعنى أن نفوذ اقرار العقلاء وجوازه يكون على انفسهم لا على غيرهم، فتأمل.

ولعل وجه التأمل: أن لازم ذلك:

قد يراد نفوذ اقراره على انفسهم وللغير أيضاً دون على الغير، إذا قلنا بكفايه كونه على انفسهم فى نفوذ اقراره لو كان بنفع الغير لا على ضرره، فلازم ذلك قبول جهه مالكيه الغير للمال أيضاً، إذا أقر المقرّ للغير الذى لا منازع له، كما ينفذ قوله واقاره بنفى مالكيه نفسه فقط.

وقد يراد أن معنى القاعده ليس إلا- نفوذ اقرار نفي مالكيه نفسه فقط، من دون نظر إلى جهه الغير، سواء كان له أو عليه، ولازمه سكوت القاعده عن جهه الغير من حيث الانفاذ وعدمه، ولو كان (له) من دون معارض ومنازع، مع أنه نشاهد فى كلمات الاصحاب تسالمهم على تصديق المقرّ فى لزوم اعطاء ما فى يده إلى من قد أقرّ له، ويتمسكون بهذه القاعده فى لزوم ردّ إمّا العين إليه، بل مثله

أو قيمته على الثانى المقر له لو أقر له ثانياً مع قيام الفصل بين الاقرارين، فلولم يدل هذه القاعده إلا على نفوذ الاقرار لجهه نفى مالكيه نفسه، دون الجهه المتعلقه بالغير، لما حكم فى المورد المفروض بوجوب رد المال إلى المقر له إليه.

ثم أجاب عنه ثانياً: على فرض التسليم بكونه متعلقاً بالاقرار، فإنه لا شك فى أنه يضيق موضوع الاقرار ويخصه شرعاً بالنفوذ فى خصوص جهه نفسه لا- جهه الغير، فبالنتيجه أن الاقرار الذى على المقر بما أنه عليه نافذ وجايز لا لجهه الغير، لأن العاقل لا يقر على ضرر نفسه بلا- جهه وكذباً، فإذا أقر فلا بد أن يكون لداعى بيان الواقع واطهار الحق، هذا بالنسبه إلى نفسه واضح، وأما بالنسبه إلى الجهه التى ليست عليه ربما يكون الاقرار لدواعى عقلاييه غير بيان الواقع والإخبار عنه، وعليه، فليس فى الاقرار أماريّه من هذه الجهه.

أقول: هذا كلام متين، ولكن لازم هذا التقرير عدم قبول اقراره ونفوذه حتى إذا كان للغير فيما إذا لم يكن له منازع، مع أنك قد عرفت قبول اقراره والأخذ به اعتماداً على هذه القاعده ولزوم دفع المال إلى الغير، مع أنه أقر لجهه الغير لا لجهه خصوص على نفسه كما قرّر، فكيف يكون ذلك؟

ثم أجاب عنه ثالثاً: بأنه قيل إن الاقرار لا يطلق عرفاً إلا على ما يكون على المقر، وأما الإخبار الذى ليس على المقر، سواء كان له أو لم يكن له ولا- عليه لا- يُسمى اقراراً، فبناءً على هذا لا- يبقى مجال لارجاع الظرف إلى الاقرار، لأنه مأخوذ فى ماهيته فيكون التقييد به من قبيل تقييد الشيء بما هو ذاتى له، كتقييد

الانسان مثلاً بكونه ناطقاً، فلا مناص إلا عن تعلقه بجائز لا بالاقرار.

أقول: لا- يخفى عليك بما فيه، حيث أن الاقرار لا- يكون منحصرًا عرفاً بخصوص ما كان على المقر فقط، بل هو اعم منه وبما يتعلق للمقر، إذ الاقرار بحسب ذاته ومعناه اللغوي والعرفي مشتمل على الفردين.

نعم، لو أراد منه بيان مصداق نفوذ الاقرار الذى يؤخذ به صاحبه، ويعذر به شرعاً، وهو القسم الذى كان عليه لا له، فله وجه وجيه، ولكن يبقى حينئذ السؤال عن أنه إذا كان الاقرار بالنظر إلى الغير لكن كان له وإخباراً لا اقراراً كيف يؤخذ به وينفذ أنه لا بد من القول بعدم القبول بذلك فيما إذا لم يكن له منازع، فكيف يحكمون فى مثله بوجوب رد المال إليه تمسكاً بهذه القاعده، مع أنه بالنظر إلى الغير إخبار لا اقرار، فلا بد من جواب يغنيا عن هذا الاشكال كما لا يخفى، ولا يكفينا شىء من هذه الأجوبه لرفع الاشكال.

الوجه الثالث: من الوجوه التى ذكرها لوجه تقديم أحد المتنازعين وصيرورته منكرًا بمنزله ذى اليد والآخر مدعيًا، هو التمسك بقاعده أخرى وهى قاعده «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» بأن يقال إن ذو اليد مالك فكما أن له أن يملك هذا المال الذى فى يده للمقر له بيع أو صلح أو هبه أو نحو ذلك، كذلك يملك الاقرار بأنه له بهذه القاعده.

فأجاب عنه المحقق المزبور: بأنه مغالطه واضحه، لأنه فرق واضح بين أن يقر بتملكه إياه، وبين أن يعترف انه له، والذى هو - أى ذو اليد - مالك هو تملكه



آياه ويكون مستولياً عليه لا على أن هذا المال له، هذا.

أقول: لكن لا- يخفى ما فى كلام المحقق المزبور من الاشكال، لوضوح أن متعلق الاقرار لم يذكر فى القاعده، بل هو مطلق، فكما يصح للمالك الاقرار بتمليكه للغير، كذلك يصح أن يعترف بأنه للغير أيضاً إذا كانت يده السابقه يداً مالكيًا ولولم يذكر سبب انتقاله إليه، فحينئذٍ يوجب كون اقراره للغير جعل الغير بمنزله ذى اليد، هذا.

ولكن قد يرد على المستدل بوجه آخر: وهو أن مقتضى هذه القاعده اثبات كون المالك للشيء مالكاً للاقرار به بنحو الكلى، وإلا- الاقرار بماذا يتحقق؟! أليس هو عبارته عن نفي مالكيه نفسه فقط، وكان النافذ منه شرعاً هو هذا المقدار؟ فلازمه فى المقام عدم تأثير اقراره لأحد المتنازعين إلا اثبات نفي مالكيه نفسه، لا صيرورته بمنزله المنكر، أو أن الاقرار بهذا مقتضاه اثبات جهتين، وهما: نفي مالكيه نفسه واثبات الملكيه للمقر له، فلازم هذا تأثيره، وهو ما ذكره لكنه لم يتعرض له ولا بد من اثباته فى موضع آخر، ولا تتكفل هذه القاعده لذلك حتى يتضح المرام بها، كما لا يخفى.

الوجه الرابع: من الوجوه ما أسند إلى المحقق العراقى - على حسب نقل العلامة البجنوردى - أنه قال: (أن اليد أماره على أن هذا المال الذى فى يده له بالدلاله المطابقه، وأيضاً أماره على نفي كونه لغيره بالدلاله الالتزاميه، وأماريتها تسقط بالنسبه إلى المدلول المطابقى إذا أقر لشخص آخر، وكذا تسقط أماريتها

على نفى الملكيه للمقرّ له بسبب اقراره له، وأمّا بالنسبه إلى ما عدا هذين فأماريتها باقيه على حالها، فإذا أقر ذو اليد لأحد المتنازعين المدّعين لما فى يده يسقط اعتبار اليد بالنسبه إلى نفسه والمقر له بواسطة اقراره، لأن بناء العقلاء على أماريه اليد فيما إذا لم يكن اقراراً من ذى اليد على خلاف أماريه يده، وأمّا بالنسبه إلى غيرهما تبقى أماريته على النفى. فالنتيجه قيام الحججه على نفى الملكيه عن ذى اليد وعن غيره ما عدا المقرّ له، ومعلوم أن المال لا يبقى بلا مالك.

وبعبارة أخرى: إن هذا المال إمّا للمقر له أو لغيره يقيناً، فإذا ثبت بواسطة اقرار ذى اليد أنه ليس لغير المقر له، فلا بد وأن يكون له، فيكون هو المنكر وطرفه المدعى، وهو المدعى فى المقام. وكون المقر له هو المنكر وطرفه المدعى يكون هكذا بناء على ما هو التحقيق من أنّ المدعى من يكون قوله مخالفاً للحججه الفعلية، والمنكر من يكون قوله موافقاً للحججه الفعلية) انتهى كلامه (١).

أورد عليه المحقق الناقل: - مع تصديقه بأنّ كلامه فى غايه اللطافه والدقه والتمانه - بقوله:

إلا أنه يرد عليه: أن دلالة اليد على نفى الملكيه عمّن عدا ذى اليد كان من باب الدلاله الالتزاميه، لأن مدلولها ابتداء وبالمطابقه ملكيه ما فى اليد لذيها، ولازم كونه ملكاً لذى اليد نفيه عن غيره، أى شخص كان، فإذا بطل أماريتها.

بالنسبه إلى الملزوم والمعنى المطابقى، لا يبقى مجال لدلالته على المعنى الالتزامى. وقياسه بالخبر من المتعارضين فى غير محلّه، لأنه هناك فى الحقيقه إخبار متعدده فكما أخبر بالمعنى المطابقى كذلك أخبر بالمعنى الالتزامى، فدلّيل (صدّق العادل) يشملها جميعاً فى عرض واحد، ولو كان طوليه فى البين فبين الموضوعات لدلّيل حجيه الإخبار، فبعد تحقّق الموضوع لدلّيل حجيه الإخبار، فبعد تحقّق الموضوع ولو كان فى طول أخبار الملزوم وبعد تحقّقه يكون مشمولاً لدلّيل الحجيه فى عرض مشموليه الإخبار بالملزوم.

وأما فيما نحن، فلا يجرى هذا الكلام أصلاً، لأنه ليس هنا أمارات متعدده طوليه حتى تكون مشموله لدلّيل الحجيه فى عرض واحد، ويكون سقوط حجيه بعضها غير مضر بحجيه البعض الآخر، بل ليس هيهنا إلا أماره واحده وهى اليد تكون أماره على ملكيه ما فيها لذيها، غايه الأمر حيث أن مثبتات الأمارات حجّه، فكما أن اليد تدل على ملكيه ما فيها لذيها، كذلك تدل بالالتزام على نفيها عن غير ذى اليد، فإذا بطلت هذه الدلاله المطابقيه باقراره لغيره، لا يبقى مجال للدلاله التابعه لها، وأين هذا من باب تعارض الخبرين وحجيتها فى نفي الثالث بعد سقوط كليهما عن الحجيه فى مدلولهما المطابقى بواسطه المعارضه؟

إلى أن قال: لكن كلّ ذلك تبعيد للمسافه، مضافاً إلى أنها دعاوى بلا بينه وبرهان، لأن أماريه اليد من باب بناء العقلاء، فإن كان بناء العقلاء فى مورد اقرار ذى اليد لأحد المتنازعين على اثبات الملكيه له، فلا يحتاج إلى هذه الدعاوى من

سقوط اليد عن الحجية في مدلولها المطابقى بواسطة ذلك الاقرار، وبقاء حجيتها بالنسبة إلى مدلولها الالتزامى، أى نفي الملكية عن غير المقر له، وان لم يكن مثل هذا البناء من طرفهم، فلا يفيد هذه الدعاوى بل تكون دعاوى بلا دليل على اثباتها.

فالأحسن أن يقال: إنَّ الدليل على هذه الفتوى المسلّمه بين الاصحاب هو بناء العقلاء، على أنه لو أقر ذو اليد على أن هذا المال لزيدٍ مثلاً، يكون له سواءً كان له منازع ومن يدّعيه فى مقابله أو لم يكن) انتهى كلامه بطوله (١).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لأن اثبات بناء العقلاء على كون المقر له بمنزله ذى اليد منوطٌ وموقوفٌ على عدم ردع الشارع لمثل هذا البناء، وإلا لا حجيه فيه، والخصم يدعى أن مقتضى قول الشارع بأن اقرار العقلاء على انفسهم جازى هو اثبات حجيه الاقرار فقط بالنسبه إلى نفي الملكية لذى اليد دون اثبات الحجيه لملكيه المقر له، وعليه فهذا الجواب لا يُسمن ولا يغنى عن جوع، إذ من المعلوم لزوم اثبات حجيه هذا البناء شرعاً حتى يصبح أحد المتنازعين باقراره منكراً، فلا بدّ من اثبات وجهٍ آخر لذلك.

والذى يمكن أن يقال عنه: هو إنَّ دليل «اقرار العقلاء على انفسهم جائز» يعدّ حديثاً نبوياً مستفيضاً بل متواتراً بين الفريقين، ولسانه تنفيذ الإقرار، غايه الأمر أنّ الاقرار الصادر يكون على انحاء شتى: ٨.

تاره: يقَرّ ذو اليد بنفى مالكيه نفسه من دون ذكر لصاحبه الآخر، فلا اشكال فى هذا القسم من نفوذ اقراره بل هو المصداق له حقيقه، إلا أنه نادر بالنسبه إلى غيره.

وأخرى: يقَرّ على الغير، وهذا القسم لا اشكال فى عدم نفوذه، لأنه مضافاً إلى عدم وجود بناء من العقلاء فيه، كان مضمون الحديث نفي هذا الأمر، أى الاقرار على الغير غير نافذ قطعاً، إذا كان الاقرار متوجهاً مباشرةً إلى نفي المالكه عن الغير.

وثالثه: يقَرّ المقر على نفسه منضمماً باقراره بكونه للغير بأن يقول: (أنا لست بمالك للدار بل هي لزيد مثلاً) كما هو الغالب فى الاقرارات، والكلام فيه:

تاره: ليس للمقر له منازع له، أى ليس فى قبالة مدّع آخر كما هو الأغلب فيه.

وأخرى: ما يكون فى مقابله مدّع، وهذا هو محطّ البحث.

ولكن فى كلاً القسمين ليس اقراره بحسب النوع نفي مالكيه نفسه أولاً ثم اقراره بكونه لزيد، بل يفهم نفي مالكيه نفسه من اقراره بكون المال لزيد، فإن أريد اثبات حجيه نفي مالكيه نفسه من جمله «اقرار العقلاء على انفسهم جاز» لا يمكن ذلك إلا مع تثبيت حجيه اقراره بكونه لزيد، لأنه لم يتلفظ بالاقرار إلا هكذا، حيث كان الغالب فى الخارج وفى سيره العقلاء فى الاقرارات على هذه الكيفيه، ومع ذلك فإنه يستفاد من الخبر المذكور أن الثابت من اقراره أمران: نفي مالكيه نفسه التزاماً، واثبات مالكيه زيد مطابقيه، كما يكون بناء العقلاء مع امضاء الشارع لهذه الطريقه والسيره بهذه الجمله، لكثرة وقوع الاقرار خارجاً بالكيفيه التى

ذكرناها، فيثبت المطلوب، فيصير حيثئذ أحد المتنازعين بمنزله ذى اليد ومنكراً فى النزاع، فلا بد على طرفه اقامه البينه كما عليه الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

أقول: ومما يؤيد ما ذكرناه أنه لو فصل فى اقراره بين نفى ملكيه نفسه وغيره، أى أقرّ أولاً لنفسه من دون ذكر ملكيه الآخر، ثم بعد مضيّ يوم أو ازيد أو اقلّ قال إنه لزيد فإنّ الثانى لا يسمى اقراراً، بل يؤخذ باقراره الأول، والثانى يدخل تحت قاعده الإخبار بخبر واحد وشهاده واحده، فإن حصل الاطمينان والوثوق منه ردّ المال إلى زيد وإلا فلا، ولا بد لزيد عند أخذه المال من اقامه البينه نظير الأجنبى الآخر، كما لا يخفى، هذا بخلاف ما لو أقرّ بكونه لزيد فى جملة واحده، واستفيد منها نفى ملكيه نفسه، حيث يصحّ فى اثبات ملكيه زيد التمسك بالخبر: «اقرار العقلاء مع انفسهم جائز» كما لا يخفى.

### تعارض الاقرارين

الجهه السادسه عشر: من أحكام اليد ما إذا اعترف ذو اليد لشخصٍ بتمام ما فى يده من المال، ثم أقرّ لشخصٍ آخر بنفس ذلك المال الشخصى.

تاره: برغم الاقرارين يكون أصل المال فى يد ذو اليد وسيطرته.

وأخرى: يقوم المقرّ باعطائه المال إلى المقرّ له ثم يقرّ للثانى.

وعلى جميع التقادير:

تاره: يكون الاقراران فى وقت واحد مع جملة واحده بصوره الاضراب

بلفظ بل.

وأخرى: مع الانفصال في الجملتين.

أما الأول: ما لو كان الإقرارين منفصلين، لكنه دفع العين للشخص الأول على حسب اقراره الأول، ثم أقر للثاني بكون العين له.

قد يقال: بأنه يؤخذ عين المال منه ويعطى إلى المقر له الأول اعتماداً على دليل (اقرار العقلاء على انفسهم جازي)، فبعد ردّ عين المال إليه يصبح اقراره الثاني كإقرار شخص أجنبي بالنسبة إلى عين مالٍ كان في يد الغير، فيكون اقراره لغواً ولا أثر له، هذا.

ولكن يمكن أن يناقش فيه: ويدعى الفرق بين المقام وبين اقرار الأجنبي، لأنّ الأجنبي إذا أقرّ بشيء كان في يد الغير عدّ ذلك لغواً باعتبار أنه لا يمكن التمسك في اثبات اقراره بدليل اقرار العقلاء، لأنه ليس إلّا اقراراً على الغير لا على نفسه، وهذا بخلاف المقام حيث إنّه يصح التمسك بدليل الاقرار في كلا اقراريه، لأنه بالاقرار الأول قد أقرّ بلزوم ردّ العين إلى المقر له الأول، فكان هذا ضرراً على نفسه، فيدخل تحت دليل اقرار العقلاء، كما أنّ الاقرار منه للثاني أيضاً كذلك، لأنه أيضاً قد أقر بدلاله الالتزام على أنه قد اتلف مال المقر له الثاني بواسطة اقراره الأول، وعليه ردّه إليه، فيكون هذا ضرراً أيضاً قد توجه إليه بواسطة اقراره الثاني، فيدخل تحت الدليل، وحيث أنه بالاقرار الثاني كان اللازم عليه أولاً ردّ عين المال إليه، لكن لما لم يكن قادراً على ذلك بواسطة ردّه إلى الأول أو وجوب

ردّه لولم يرده بعد، فلا مناص له إلا بوجوب ردّ عوضه وهو المثل في المثلّي والقيمه في القيمي، فيكون هذا مقتضى دليل اقرار العقلاء في صورته انفصال الاقرارين.

الصورة الثانيه: وهي ما لو كان الاقراران بجمله واحده في وقت واحد مع الاضراب، حيث إنّ دخول هذا القسم من الاقرارين تحت دليل اقرار العقلاء يكون بالأولويه، والوجه في ذلك هو أنه باقراره الأول قد أقرّ بكون العين للمقرّ له فلا بد من ردّه إليه تمسكاً بالقاعده، واضرابه بحرف (بل) لا يفيد بالنسبه إلى اقراره الأول، لأنه انكار بعد الاقرار، ولا يُسمع منه، وأما بالنسبه إلى الثاني فإنه أيضاً اقراراً منه إلى كونه له، فلا بد من الأخذ منه والردّ إليه، بل هو أولى، لأنه إذا فرض في الانفصال الذي كان اقراره الثاني واقعاً بعد رد العين إلى الأول فصار المقرّ بالنسبه إلى المال كالأجنبي، ومع ذلك حُكم بالأخذ باقراره، ففي الثانيه حيث لم يرّد المال إلى الأول كان الحكم بالأخذ منه بطريق أولى، لأنه ليس المقرّ بالنسبه إلى المال المقرّ به أجنبياً بل كان في يده ويمكن له الاعتراف لأي شخص كان.

فإن قلت: ليست الأولويه هنا بصحيحه، لأن الكلام في الصورة الأولى كان على نحو الانفصال، فمع اعترافه ثانياً بكونه للثاني لزم منه توجه الضرر على نفسه برّد عوضه حيث لم يمكن ردّ عينه، هذا بخلاف الصورة الثانيه حيث أن الكلام واحد، وكلا الاقرارين صدرا في وقت واحد وكلام فارد، والمتكلم له الحق أن يلحق بكلامه ما شاء من إضرابٍ أو غيره مادام كان متكلماً، فلا يؤخذ ببعض كلامه قبل اتمامه، فلازم هذا هو الأخذ باقراره الثاني دون الأول.



قلت: هذا متين لولم يكن كلامه مفهوماً لأمرين، فإذا كان كذلك فلا بد من الأخذ بهما. والمفروض أنه كذلك بالنسبة إلى اقراره إذ ثبت قصده إلى مفاده، ولم يكن اقراره صادراً عن سهو منه كما هو المفروض في كلام الفقهاء، ولذلك ذهب المشهور إلى الأخذ باقراريه بالنحو الذى ذكرناه فى الصورة الأولى، بل قد ادعى جماعه أنه لا خلاف فيه، هذا مضافاً إلى أن الاضراب بحسب مقتضى قواعد الأدب عبارته عن ردّ ما أثبتته بكلامه الأوّل، فلولم يثبت الأوّل لما يتحقق الاضراب، ولذلك قالوا إنّ الاضراب بمنزلة الانكار بعد الاقرار، ولا يُسمع منه، لذا وكان الاقرار الواقع بعد اداه الاضراب (بل) اقراراً ثانياً غير ما أقرّ بالأوّل، فيدخل تحت قاعده اقرار العقلاء، ويؤخذ به كما أخذ باقراره الأوّل بوجود ردّ عينه إلى المقرّ له الأوّل وعوضه إلى الثانى، هذا.

قال الشهيد رحمه الله فى «الدروس»: - كما نقل عنه - بأنّ المفروض فى المورد هو العلم بانحصار الحقّ فيهما أى المقرّ له الأوّل والثانى، وحيث أن ذا اليد قد أقر لكل واحدٍ منهما يكون قد أسقط يده عن الاعتبار، فيدخل فى مسأله التداعى والتحالف، والنتيجه هو التحالف والتنصيف، هذا.

وأيدّه المحقق البجنوردى بقوله: (لولا الاجماع لأمكن القول بأن يصير مثل اليد بالنسبه إلى الشخصين فى الاقرار كسائر الأمارتين المتعارضين، حيث يتساقطان للعلم بكذب أحدهما ودون التفات اللهم إلا أن يقال فى خصوص الاقرار بالبينه والموضوعيه، وهو بعيد غايه العبد) انتهى كلامه.

ولكن الانصاف أن يقال: إن اقرار المقر:

تاره: يحتمل أن كلامه الأول صادر عن سهو ودون التفات ثم تنبهه وتوجه وأقر بالثاني، فيرجع البحث إلى كشف الحال عن اقراره الأول فقد يقال بأنه ليس باقرار أصلاً حتى يدخل تحت قاعده (اقرار العقلاء على انفسهم جائز) لوضوح أن هذا الدليل لم يرد لانفاذ اقرار من لا يكون متوجهاً أو كان غافلاً وساهياً، بل يتحد عن الاقرار الصادر بعد الفراغ عن وجود الشرايط في المقر، وإلا لما يقبل اقراره حتى في المنفصل أيضاً، بلا فرق بين كون الاقرار الذي ثبتت فيه الغفله والخطاء كان هو المقر له الأول أو الثاني، لخروجه عن تحت القاعده موضوعاً كما لا يخفى.

أخرى: ثبت كون اقراره عن توجه وقصد والتفات، بل مع معرفته إلى حكمه شرعاً وان لم يكن علمه بذلك شرطاً في انفاذ اقراره، فمع ذلك قد أقر بذلك لشخصين وقلنا بدخول اقراره تحت القاعده، فحينئذ لا اشكال في الحكم بانفاذه كما عليه الاجماع حتى ولو لم تكن العين موجوده في حال اقرار في يده، حيث إنه يجب عليه رد عينه إن امكن، والا- عليه أن يرد بدل حيلولته دائماً، وهو عوضه أو موقتاً إن احتمل امكان استرجاع العين لاحقاً، فلا- فرق حينئذ في ذلك بين اتصال الاقرارين أو انفصالهما، فلا اشكال حينئذ في أن الاقرار يعد موضوعاً وسبباً للحكم بالضمان بأحد الأمرين: إما رد العين أو عوضه، فلا يجرى حينئذ بحث تعارض الأمارتين أو سقوط اعتبارها كما توهمها كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت أصل مسأله تعاقب الاقرارين، وترتيب آثارهما، فإن

لقضيته الاقرار فروعاً كثيرة باعتبار تعدد الشخص المقر له في اقرار واحد أو اقرارين، أو اتحادهما، وبيان أحكام كل واحد منها برأسه، ولكن حيث أنّ هذه الفروع الكثيره محلها في الفقه، مضافاً إلى أنه مع وضوح أصل حكمه يتضح منه فروع له لأهل العلم والتحقيق، فلا نحتاج إلى ذكرها تفصيلاً، ونقتصر إلى ما ذكرناه هاهنا، والحمد لله أولاً وآخراً.

تممه: هنا فرعان ينبغي التعرّض لهما:

الفرع الأول: بعد ما أثبتنا أنّ اقرار ذي اليد للغير يؤدي إلى سقوط اعتبار يده، - كما أنه إذا قامت البيه على خلاف ما في يده تسقط اعتبار يده كما سنشير قريباً -، فإنّه على فرض ثبوت سقوط الاعتبار، يبقى السؤال عن أنه:

١- هل سقوط اعتبارهما يكون في خصوص أماريتها لاختصاصه الملكي لصاحبه فقط.

٢- أم أنها تكون ساقطه مطلقاً حتى بالنسبه إلى سائر الاختصاصات مثل الاجاره أو العاريه أو الأمانه أو الولاية أو الوكالة لو ادعى أحدها؟

وتظهر الثمره في الوجهين ظاهراً في أنّه على الاحتمال الأوّل لا يجوز انتزاع المال من يده بمجرد اقراره كونه للغير، أو تقوم البيه على ذلك، بل لا بد أن يلاحظ حالها بالنسبه إلى سائر الاختصاصات إن ادعى ولم يكن في قبالتها منازع، أو لم يكن يدعى أحد، لأجل عدم وجود المنازع فيثبت يده عليه، وإلا دخل تحت قواعد باب القضاء من كون ذي اليد منكراً والآخر مدعياً وعليه اقامه البيه على

دعواه بكونه غير مأذون في حفظه إلى الآن وكان غاصباً فعليه الضمان.

هذا بخلاف ما لو قلنا بسقوط اعتبار كل الاختصاصات، حيث يجب حينئذٍ انتزاع المال من يده وردّه إلى صاحبه لو طالبه، بل حتى لو لم يطالبه إذا كان اقراره عند الحاكم، وقلنا أن من وظائفه ردّ الأموال إلى أصحابها إذا ثبت صاحبها ولم يثبت إذن من كان آخذاً له سقوط اعتباره عنه باقراره أو بالبينه.

أقول: الأقوى هو الوجه الأوّل، لأن يد المسلم بل يد العاقل المكلف تكون عند العقلاء معتبره في كل ما يمكن حمله على الصحة، إلّا إذ أقرّ أو قامت البينه على خصوص شيء على خلافه فحجّيه أماريّه اليد بالنسبة إلى سائر الأمور لا تسقط بعد سقوط اعتبارها بالنسبة إلى اختصاصه الملكي، فحينئذٍ لا ينتزع منه المال، بل يثبت له حتى يتضح الحال من سائر الأمور والاختصاصات، فيكون حال حجّيه اليد كحال حجّيه العام المخصّص في الأفراد الباقيه بعد التخصيص، فيد المقرّ بكون مال لزيد لا يوجب إلّا سقوط مالكيته، فلو ادعى الاجاره أو العاريه أو الأمانه أو الوكالة أو الولايه أو الوصايه قبلت منه، ولا بد لطرفه المقابل من اقامه البينه على اثبات مدّعاه.

نعم، ذهب بعض إلى أنّ الطرف المقابل له إذا أقرّ له بالملكيه، وادّعى غاصبيه يد المقر، وانكره وادّعى أحد تلك الأمور، يؤخذ المال منه ويرد المال إلى صاحبه، ولا يحتاج في الزوم الردّ إليه من اقامه البينه.

أقول: ولكن مع ذلك لنا فيه شيء، لأن اقراره على المالكيه لا يوجب سقوط

الاعتبار مطلقاً حتّى بالنسبه إلى المالك المقرّر له، والتحقيق أزيد من ذلك مو كول إلى محلّه.

الفرع الثانى: إن قاعده اليد المطروحه هنا عباره عن اليد المستولىه على مالٍ لم يثبت ضمانه، أى لم يثبت أنه استيلاءً على مال الغير بدون إذنه، بل غايته عدم العلم بحاله أو الشك فيه كما بينا أقسامها سابقاً. وأمّا اليد التى كانت ضامنه وهى اليد العدوانيه كاليد على مال الغير، فهى داخله تحت قاعده: (على اليد ما أخذت حتى تؤدّى) والتى تفيد أن اليد يد ضمان بالعين أولاً، ومع التلف يضمن المثل والقيمه فلا تشمل قاعده اليد الاختصاصات المذكوره إذا لم يتحقق الإفراط والتفريط فيها، لأن تلك الأيدى تكون أيدى غير مضمونه. وحيث كان البحث فى القسم الأوّل من اليد لا الثانى ولذلك لم نفرض صورته استيلاء اليد على مال الغير بدون إذنه مع كثره فروع المذكوره فى باب الغصب وغيره من أبواب الفقه، ومثل هذه اليد لا تندرج تحت قاعده التى نبحت عنها فى المقام، فإنّ بحثنا هنا عن الأمارات ومنها اليد فى غير صورته الضمان كما لا يخفى.

### حكم تعارض قاعده اليد مع سائر الأصول والأمارات

الجهه السابعه عشر: فى ملاحظه حال اليد التى تعدّ من الأمارات مع سائر الأصول والأمارات لدى التعارض، فلا بأس بذكر تفضيل المسأله، فنقول: البحث يقع فى مقامين:

المقام الأول: عن وجه تقديم اليد على الأصول.

إذا التزمنا بأنّ اليد تعدّ من الأمارات لا-الأصول، فلا-اشكال في تقدمها على الأصول حتى ولو كانت من الأصول المحرزه والتنزيله كالاستصحاب، وذلك لأجل حكومه - أو ورود - الأمارات على الأصول، لأنه قد أخذ في صحه جريان الأصول - ولو كانت من المحرزه - الشك في الحكم، فمع عدم وجود الشك ولو تعديداً، لا يبقى مورد لجريان الأصل فيه، إذ من الواضح أن الأمارات عند العرف والعقلاء والشرع حجّه باعتبار أنه رافع للشك عن المورد المشكوك إمّا لأجل كونه ناظراً إلى الحكم الواقعي من باب تنزيل المؤدى منزله الواقع كما عليه جماعه من الأصوليين منهم المحقق النائيني، أو من باب جعل الحكم من دون تنزيلٍ ونظر إلى الحكم الواقعي، بل باعتبار أنّ من عاده العقلاء ودأبهم جعل اليد مثلاً أماره على الملكيه، والغاء احتمال الخلاف عن موردها من دون توجه إلى الحكم الواقعي، حتى يكون تمييزاً وكشفاً له.

وعلى أيّ حال، وجود الأماره رافع للشك، فلا مجال حينئذٍ للتمسك بالأصول، مضافاً إلى ما سبق وأن قلنا كراراً أنه لا بد من تخصيص دليل الاستصحاب بمثل دليل اليد ونحوه لولم نقل بالحكومه أو الورود، لأن الأخذ بالاستصحاب يوجب لغويه حجّيه دليل الأماره في اليد بخلاف عكسه، لأنه قلّ مورد في اليد لم يكن فيه الاستصحاب، حتّى استصحاب عدم الملكيه، حتّى في مثل المباحات الأوليه والحيازات، بخلاف ما لو قلنا بالتخصيص في دليل

الاستصحاب بواسطة دليل اليد، إذ الموارد الباقية للاستصحاب حينئذٍ تكون كثيره جداً كما لا يخفى.

هذا بيان وجه تقديم اليد على الأصول.

المقام الثاني: البحث عن وجه تقدّم اليد على سائر الأمارات وعدمه.

لا دليل على تقدم اليد على سائر الأمارات التي قد تكون في موردها، بل التقدم معلوم بعدم، إذ حجيه اليد مشروطه بفقد بعض الأمارات مثل الاقرار على خلاف ما في يده، حيث يقدم الاقرار على مقتضى اليد المستولية حتى عند العقلاء، مضافاً إلى امضاء الشارع لذلك بقوله: (اقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، بل وهكذا تكون البيئه متقدمه على اليد أيضاً لامكان استفاده تقييدها بعدم البيئه من لسان الأخبار، مضافاً إلى أن العقلاء أيضاً يقيدون أماريه اليد المستولية بعدم قيام البيئه على خلافها، وليس طريقه الشرع في ذلك إلا بما هي موافقه لمسلك العقلاء، والشاهد على ذلك الروايه النبويه المشهوره بين الفريقين، والتي تسالم عليها الأصحاب بالعمل بها، وهو قوله صلى الله عليه وآله: «إنما اقضى بينكم بالبينات والأيمان» حيث حكم صلى الله عليه وآله بقبول قول البيئه في قبال كون المال بيد من يدعى عليه، بل لولم يكن الأمر كذلك لأشكل أمر المعاش، وذهب رَعَد العيش من الناس، واختلّ نظام معاش الأنام، لأنه يمكن لكلّ ظالم قوى أن يستولى على أموال ويحكم بمالكيتها لها ولو أقام المظلوم البيئه على خلافه، لانسدّ بذلك طريق احقاق الحق وابطال الباطل كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ هناك خبراً مروياً في مصادرنا وفيه تصريح بأن اليد حجّه إلى حين قيام البينه على خلافها، وهو الخبر المشهور بمقبوله مسعده بن صدقه المروى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعله هو سرقة، والمملوك عندك حرّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو المرأه تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يتبين لك غير هذا أو تقوم به البينه»<sup>(١)</sup>.

فهذا الخبر صريح في دلالتها على حجيه اليد في البيع والنكاح وغيرهما ما لم يتبين خلافه، أو تقوم به البينه، فمع قيامها تسقط اليد عن الحجيه، وهو المطلوب.

وعليه فتقديم البينه على حجيه اليد يعدّ من المسلّمات عند جميع المسلمين من الفريقين كما لا يخفى.

هذا آخر البحث عن قاعده اليد، وقد ذكرناها بطولها لكثرة فوائدها، وإنّي لابتهل إلى الله سبحانه وتعالى أن وفقني لذلك في ظروف صعبه تمرّ بها مجتمعاتنا الاسلاميه، نسأل الله أن يعجّل في فرج مولانا صاحب العصر والزمان آمين رب العالمين، وكان الختام بتاريخ ٢٤ ذى الحجه الحرام عام ١٤١٩ هجريه.

\*\*\* ٤.

١- الوسائل: ج ١٢، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب، الحديث ٤.



## قاعده القرعه

وهى من القواعد المعروفة عند الفقهاء والتي اعتبرها الشارع وأمضاها فى بعض الموارد بالخصوص، وعليه يقع البحث عن الأمور التاليه:

١- لزوم ملاحظه دليلها الدال على حجيتها.

٢- بيان النسبه الموجوده بينها وبين الاستصحاب بمناسبه بحثنا.

٣- ملاحظه النسبه بينها وبين سائر الأمارات والأصول، محرزه كانت أو غير محرزه، موضوعيه كانت أو حكميه، شرعيه كانت أو عقليه.

٤- بيان وجه تقديم ما يُقدّم عليها وما لا يقدم.

وحيث أنّ البحث منوط بتحديد موضوع القاعده، ولذلك رأيت أن أبلغ ما يمكن أن يقال فى المقام هو نقل كلام الشيخ الأعظم الذى يعدّ المؤسس لمباحث الأصول الحديثه، ولذلك نتعرّض لكلامه المختصر فى هذا البحث، قال رحمه الله فى «فرائد الأصول»:

(المقام الثانى: فى بيان تعارض الاستصحاب مع القرعه، وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت. ومجمل القول فيها: إنّ ظاهر أخبارها أعم من جميع أدله الاستصحاب، فلا بدّ من تخصيصها بها، فتختص القرعه بموارد لا يجرى فيها الاستصحاب.

نعم، القرعه وارده على أصاله التخيير، وأصالتى الاباحه والاحتياط إذا كان

مدركهما العقل، وإن كان مدركهما تعبد الشارع بهما في مواردهما فدليل القرعه حاكمٌ عليها كما لا يخفى.

لكن ذكر في محلّه أن أدله القرعه لا- يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعه منهم، واللّه العالم(١). هذا ما هو الموجود في الأصل المطبوع، ولكن قيل إنّ لكلامه الشريف نسخه بدل، وهو مكان قوله: (فتختصّ القرعه موارد لا يجرى فيها الاستصحاب... الخ) قال ما لفظه:

(فتختصّ القرعه موارد لا يجرى فيها أصلٌ من الأصول الثلاثة أعنى البرائه والاحتياط والاستصحاب، فلو دار أمر المايح بين الخل والخمر لم يكن مورداً للقرعه لجريان أصاله البرائه والاباحه، وكذا الشبهه المحصوره لجريان دليل الاحتياط، إلّا- إذا تعسّر الاحتياط كما هو محلّ روايات القرعه الوارده فى قطع غنم بحرمه نعيه فيها، وكذا لو دار الأمر بين الطهاره والحدث حتّى مع اشتباه المتأخر) انتهى(٢).

والظاهر أن مقصوده أن مع اشتباه المتأخر واليأس من استصحاب الحاله السابقه، المرجع هو الاحتياط لكون الشك فى الامتثال، ولا مجال فيه للرجوع إلى القرعه أصلاً، لكون أخبارها أعمّ من جميع أدله الأصول. هذا كما عن صاحب ٩.

١- فرائد الأصول: ص ٤٢٢.

٢- كفايه الأصول: ج ٥ / ٢٦٩.

«عنايه الأصول».

أقول: لا- يخفى أن تعيين النسبه بين دليل القرعه مع دليل سائر الإمارات والأصول حتّى الاستصحاب، منوط باثبات مشروعيه القرعه، وحدود شرعيتها عند الشارع من جهه السعه والضيق، وأنها هل يعمل بها فى جميع موارد الشبهه والاشتباه، أو أنّها قاعده مخصوصه بموارد خاصه دون أخرى، وعليه فلا مناص إلا أن نتعرّض أولاً للبحث عن حجيتها من جهه الأدله الأربعة من الكتاب والسنه، ثم بعد وضوح ذلك نتوجّه إلى البحث عن سائر الجهات التى لا بد من اتّصاحها، ولذلك نقول:

إنّ بحث القرعه مشتمل على جهات عديده:

### أدله مشروعيه القرعه

الجهه الأولى: فى بيان ذكر الأدله الداله على مشروعيه القرعه.

أمّا الكتاب: فعده آيات:

١- قوله تعالى: «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (١) أى المقروعين أو من المسهوين، فمعنى ساهم أى قارع، وقد جاء فى تفسير «مجمع البيان» (أنهم أشرفوا على الغرق، فراوا انهم إن .

١- سورة الصافات: آيه ١٤٠.

طرحوا واحداً منهم فى البحر لم يغرق الباقون، وقيل إن السفينه احتبست فقال الملاحون إن هيهنا عبداً آبقاً فإن من عاده السفينه إذا كان فيها آبق لا- تجرى، فلذلك اقرعوا فوقعت القرعه على يونس ثلاث مرات، فعلموا أنه المطلوب فألقى نفسه فى البحر. وقيل إنه لما وقعت القرعه عليه ألقوه فى البحر... إلى آخر الآيه(١).

فإن هذه الآيه تدلّ على قصه يونس عليه السلام حيث ألقى فى البحر نتيجة لوقوع القرعه عليه، وهى داله على أن عمل القرعه ليست من المستحدثات التى حدثت فى الأمه الاسلاميه المرحومه، بل كانت متداوله فى الأقسام السالفه والأمم السابقيه. وأمّا كون عملهم ممدوحاً ومطلوباً عند الشرع، فلا بد من اثباته من خلال الأخبار التى تدلّ على حجيتها:

منها: مرسله ثعلبه بن ميمون المرويه فى «الكافى» و«التهذيب»: وهو ما رواه الشيخ باسناده إلى ثعلبه بن ميمون، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال:

«سئل عن مولودٍ ليس بذكرٍ ولا أنثى، ليس له إلا دبر كيف يورث؟

قال: يجلس الامام ويجلس عنده (معه) الناس من المسلمين، فيدعوا الله وتجال السهام عليه على أى ميراث يورث، على ميراث الذكر أو ميراث الأنثى، فأى ذلك خرج عليه ورثه.

ثم قال: وأى قضيه أعدل من قضيه تجال عليها السهام، يقول الله تعالى: ن.

«فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» وقال: ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال» (١).

ومنها: رواه اسحاق العزرمي المعتبره لاشتمال سندها على بعض أصحاب الاجماع كصفوان وعبدالله بن مسكان (٢).

ومنها: صحيحه عبدالله بن مسكان (٣).

ومنها: ما وردت الاشاره إلى هذه الآية في الخبر الذي رواه صاحب «دعائم الاسلام» الذي سنذكر تفصيله عما قريب في ذيل الآية الآتية.

ومنها: رواه فقه الرضا عليه السلام حيث قال: «وكل ما لا يتهيأ الاشهاد عليه، فإن فيه أن يستعمل القرعه، وقد روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: فأى قضيه أعدل من القرعه إذا فوض الأمر إلى الله، لقوله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»، الحديث» (٤).

فإن استدلال الامام عليه السلام لاثبات القرعه بقصه يونس وعمل القرعه، خصوصاً مع ما ورد في ذيل الحديث فإن جميع ذلك توجب شرعيه القرعه.

٢- الآية الثانية: هي الآية ٤٣ من سوره آل عمران وهي قوله تعالى: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا ٤».

١- الوسائل: ج ١٧، من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه، الحديث ٣.

٢- الوسائل: ج ١٧، من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه، الحديث ١.

٣- الوسائل: ج ١٧، من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه، الحديث ٤.

٤- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٤.

كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذِ يَخْتَصِمُونَ».

وفى تفسير «مجمع البيان»: قال الباقر عليه السلام: «أول من سوهم عليه مريم ابنة عمران، ثم تلا- «وَمَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذِ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ» الآية (١).

٣- والآية الثالثة التي وردت فيها الإشارة إلى القرعة تأييداً للآية السابقة، وهي الآية ١١ فى سورة التحريم، وهى قوله تعالى: «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا إِتْقَانُ الْإِسْلَامِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَالَمِينَ».

قيل إنها اشاره إلى القرعة على مريم فقد روى القطب الراوندى فى «قصص الأنبياء» باسناده إلى الصدوق، عن أبيه، عن سعيد بن عبد الله، رفعه، قال: «قال الصادق عليه السلام: فى قوله تعالى «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا» إلى أن قال: قال فأول من سوهم عليه مريم ابنة عمران، الخبر» (٢).

والمراد بالأوليه إما تقدم زمان مريم على زمان يونس كما قيل، أو أول من سوهم من جهة الكفاله لا مطلقاً.

بل فى روايه «دعائم الاسلام» ذكر هاتين القصتين فى الآية مع قصه قرعه عبدالمطلب، فلا بأس بذكرها:

عن «دعائم الاسلام» عن أمير المؤمنين عليه السلام، وأبى جعفر عليه السلام، وأبى ٨.

١- مجمع البيان: ج ١، ص ٤٤١ بطبع مطبعه العرفان.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٨.

عبدالله عليه السلام أنهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل (١). قال أبو عبدالله عليه السلام: وأى حكم فى الملبس أثبت من القرعة أليس هو التفويض إلى الله جلّ ذكره، وذكر أبو عبدالله عليه السلام قصه يونس النبى فى قوله جلّ ذكره: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»، وقصه زكريا، وقوله جلّ وعلا: «وَمَا كُنْتَ لَمَدْيِهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ»، وذكر قصه عبدالمطلب لما نذر أن يذبح من يولد له، فولد له عبدالله أبو رسول الله صلى الله عليه وآله، فالقى الله عليه محبته، وألقى السهام على ابل ينحرها يتقرّب بها مكانه، فلم تزل السهام تقع عليه وهو يزيد حتى بلغت مأه، فوقعت السهام على الابل، فأعاد السهام مراراً وهى تقع على الابل، فقال: الآن علمت أن ربى قد رضى ونحرها. حكى أبو عبدالله عليه السلام هذه القصص فى كلام طويل، وحكى حكم أمير المؤمنين عليه السلام فى الخنثى المشكل بالقرعة (٢).

بل نقله الشيخ باسناده إلى حريز فى أبى جعفر مثله، وكذا فى «الخصال» باسناده إلى حماد بن عيسى.

فهذه الروايه - مع تفصيلها المؤيده بقصص يونس وزكريا وعبدالمطلب حيث تم تعيين الشخص بالقرعة - تدل على أن القرعة يعدّ أمراً مشروعاً ومطلوباً آلهياً، وبهذا نكتفى فى دليل الكتاب. ٢.

- 
- ١- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢. بل نقله الشيخ باسناده عن حريز عن أبى جعفر وهو روايه فى الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٢.
- ٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢. بل نقله الشيخ باسناده عن حريز عن أبى جعفر وهو روايه فى الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٢.

وأما اثبات حجيتها بالسنة: فقد ادعى النراقي والمحقق البجنوردى وغيرهما قيام التواتر على حجيه القرعه، ولا يبعد أن يكون المقصود منه التواتر المعنوى لكثرة ما ورد فيها من الأخبار، حيث قد بلغ عددها قريب خمسين روايه على حسب اختلاف ألسنتها من التعبير (لكل أمر مجهول) أو (مشتبه) أو (المشكل) أو (المعضل) أو ما أشبه ذلك، الأخبار على طائفتين:

الطائفة الأولى: دلت على اثبات حجيه القرعه بصوره كليته وقاعده عامه.

الطائفة الثانيه: ما وردت بالقرعه فى موارد خاصه من الأبواب المختلفه فى الفقه.

أما الطائفة الأولى:

منها: ما رواه الشيخ باسناده إلى محمد بن الحكم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال لي: كل مجهول ففيه القرعه. قلت له: إن القرعه تُخطئ وتُصيب، قال: كل ما حكم الله به فليس بمخطئ»<sup>(١)</sup>.

هذا الحديث يحتمل فيه معنيين:

تاره: أن حكم لا يُخطئ فى القرعه ابداً.

وأخرى: أن ما خرج بالقرعه فهو حكم الله وان أخطأت القرعه فإن الحكم ليس بخطاء.

والأول أولى، وسند الشيخ إلى محمد بن الحكم وان كان ضعيفاً إلا أن ١.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١١.



للصدوق إليه طريقان وكلاهما صحيحان، وأمّا محمد بن الحكم نفسه فهو وإن لم يوثقه النجاشى والشيخ، لكن الظاهر أنه ثقه لما قيل من كثره رواياته، ونقل كثير مّمن لا- يروى إلا- عن ثقه عنه مثل البنظى وابن أبى عمير، وكيف كان فإنّ اعتبار السند يكون فى حدّ يمكن الاعتماد عليه.

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً، قال: «وقال الصادق عليه السلام: ما تنازع قوم ففوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ إلاّ خرج سهم المحقّ. وقال: أى قضيه أعدل من القرعه إذا فوّض الأمر إلى الله، أليس الله يقول: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (١).»

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بأسناده الصحيح عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبى عمير، عن جميل، قال: قال الطيّار لزراره ما تقول فى المساهمه أليس حقّاً؟ فقال زراره: بلى هى حقّ فقال الطيّار أليس قد ورد أنّه يخرج السهم المحقّ؟ قال: بلى. قال: فتعال حتّى ادعى أنا وأنت شيئاً ثمّ نُساهم عليه وننظر هكذا هو. فقال له زراره: إنّما جاء الحديث بأنه ليس من قوم فوّض أمرهم إلى الله ثمّ اقترعوا إلاّ- خرج سهم المحقّ، فأما على التجارب فلم يوضع على التجارب. فقال الطيّار: رأيت إن كانا جميعاً مدّعين ادّعى ما ليس لهما من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زراره: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح، فإن كانا ادّعى ما ليس لهم خرج سهم المبيح» (٢). ٤.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٣.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٤.

أقول: المستفاده من ظاهر جواب زواره أنّ القرعه طريقه موضوعه لبيان سهم يكون لأحدهما بالاحتمال لا ما لا يكون قطعاً، غايه الأمر قد ادّعى ونوى كونه له، فيظهر من القرعه أيهما قد نوى ذلك، ولذلك ترى في ذيله تصحيح اجراء القرعه لما يحتمل كونه لأحدهما أو لغيرها من المبيح. وكيف كان فهذا الحديث شاهدٌ على حجّيه القرعه عند زواره الذي يعدّ من اعيان الفقهاء المحدثين، قد أيّد وجود الأحاديث على حجّيه القرعه.

ومنها: مرسل عاصم بن حميد، عن بعض أصحابنا، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً إلى اليمن فقال له حين قدم حدّثني بأعجب ما ورد عليك. فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله أتاني قومٌ قد تبايعوا جاريةً فوطأها جميعهم في طهرٍ واحد فولدت غلاماً فأصبحوا فيه كلهم يدّعيه، فأسهمتُ بينهم فجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس من قوم تنازعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحقّ» (١).

ورواه الصدوق مسنداً إلى أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام نحوه، إلاّ أنّه قال: «ليس من قوم تقارعوا»:

ومنها: ما رواه الشيخ في «النهايه» قال: روى عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وعن غيره من آبائه وابنائهم عليهم السلام من قولهم: «كلّ مجهولٍ ففيه القرعه. ٥.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٥.

فقلت له: إِنَّ القرعه تُخطى وتُصيب؟ فقال: كل ما حكم الله به فليس بمخطئ»(١).

ومنها: حديث اسحاق العزرمي (أو المرادي)(٢) وقد تقدم ذكره وتفصيله.

ومنها: مرسله ثعلبه بن ميمون وقد جاء في ذيلها: «وأى قضيه أعدل من قضيه تجال عليه السهام، يقول الله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» وقال: ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»(٣).

ومنها: مثلها مع اختلاف يسير ما جاء في حديث عبدالله بن مسكان أيضاً(٤)، لكن استفاده القاعده الكليه من حديث ثعلبه أظهر لما ورد فيه قوله: (ما من أمر... الخ) حيث استفاد منه العموم من النفي والاثبات.

ومنها: ما رواه الكليني باسناده عن أبي بصير في حديث الشاب الذي قتل أباه بمعونه بعض رفقائه في السفر ولم يقرؤا، فحكم أمير المؤمنين عليه السلام بما حكم به داود النبي فألزمهم المال والدم، وإليك نص الحديث عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث: أن شاباً قال لأمير المؤمنين عليه السلام: إن هؤلاء نفر خرجوا بأبي معهم في السفر، فرجعوا ولم يرجع أبي، فسألتهم عنه فقالوا مات، فسألتهم عن ماله فقالوا ما ترك مالا، فقدمتهم إلى شريح فاستحلفهم وقد علمت أن أبي خرج ومعه ٤.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٨.

٢- الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه، الحديث ١.

٣- الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه، الحديث ٣.

٤- الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه، الحديث ٤.

مال كثير. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: واللّٰه لا حكمنّ بحكم ما حكم به خلقٌ قبلى إلاّ داود النّبى عليه السلام... إلى أن قال: ثم إن الفتى والقوم اختلفوا فى مال أبى الفتى كم كان، فأخذ علىّ عليه السلام خاتمه وجميع خواتم من عنده، قال: اجيلوا هذه السهام فأىكم خرج خاتمى فهو صادق فى دعواه لأنّه سهم اللّٰه عزّوجلّ وهو لا يخيب»(١).

ومنها: حديث آخر مثله رواه الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام إلاّ انه قال:

فقلت جعلت فداك كيف تأخذهم بالمال إن ادعى الغلام أن أباه خلف مائه ألف أو أقلّ أو أكثر، وقال القوم لا بل عشره آلاف أو أقلّ أو أكثر، فلهؤلاء قولٌ ولهذا قول؟

قال: فإنى أخذ خاتمه وخواتيمهم وألقاها فى مكان واحد، ثم أقول اجيلوا هذه السهام فأىكم خرج سهمه فهو الصادق فى دعواه، لأنّه سهم اللّٰه وسهم اللّٰه لا يخيب»(٢).

فإنّ الخبران وإن يتحدّثان عن العمل الواقع فى الخارج إلاّ- أن ذيل الحديث قد علّل بأن (سهم اللّٰه لا يخيب)، مضافاً إلى أنّ جواب الامام عليه السلام للأصبغ فى تشخيص الحقّ بذلك يفيد قاعده وكلية دليل القرعه كما لا يخفى.

ومنها: ما يدلّ عليه بالتقرير مثل حديث عباس بن هلال، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام، قال: «ذكر أنّ ابن أبى ليلى وابن شبرمه دخلا المسجد الحرام فأتيا ٢.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

محمد بن على عليه السلام ، فقال لهما: بما تفضيان؟ فقالا: بكتاب الله والسنة، قال: فما لم تجداه فى الكتاب والسنة؟ قالوا: نجتهد رأينا. قال: رأيكما أنتما؟! فما تقولان فى امرأه وجاريتها كانتا ترضعان صبيين فى بيت فسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان؟ قالوا: القافه قال القافه يتجهّم منه لهما. قالوا: فأخبرنا. قال: لا، قال ابن داود مولى له: جعلت فداك قد بلغنى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ وألقوا سهامهم إلاّ خرج السهم الأصب، فسكت»(١).

قد يستفاد من سكوت الامام عليه السلام وعدم ردّه للكلام المنقول عن جدّه عليه السلام القبول والدليل على الاثبات، وإن كان لا يخلو عن تأمل.

هذا بعض ما وجدناه من الأخبار الداله على حجّيه دليل القرعه بصوره الكليه والعموم فى أبواب مختلفه.

ومنها: ما نقله الشيخ المفيد فى «الاختصاص» بسنده إلى عبدالرحيم، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ عليّاً إذا ورد عليه أمر لم يجد فيه كتاب وسنّه ساهم فيه وأصاب، ثم قال: يا عبدالرحيم تلك من المعضلات»(٢).

أقول: بل قد يمكن استفاده حجّيه القرعه فى باب تعارض البيّتين من الروايه المرويّه من داود بن سرحان، عن أبى عبدالله عليه السلام: ٤.

١- الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليه، الحديث ٤.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١٤.

«في شاهدين شهدا على أمرٍ واحد وجاء آخران فشهدا على غير الذى شهد الأولان عليه، واختلفوا؟ قال: يُقرع بينهما فأيهما قرع عليه اليمين وهو أولى بالقضاء»<sup>(١)</sup>.

وفى بعض الأخبار: «وهو أولى بالحق».

ومنها: صحيحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله البصرى بروايه الصدوق، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «كان على عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم أقرع بينهما على أيهما تصير اليمين، وكان يقول: اللهم رب السموات السبع ورب الأرضين السبع أيهما كان له الحق فأذه إليه، ثم يجعل الحق للذى يصير عليه اليمين إذا حلف»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما جاء فى «الفتاوى الرضوى»: «وإذا لم يتهياً فيها الاشهاد فلا بد من الرجوع إلى القرعة»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: الحديث المرسل المنقول عن منصور بن حازم وقد جاء فيه: «أى قضيه أعدل من القرعة»<sup>(٤)</sup>.

فصار عدد ما يستفاد منه العموم فى القرعة أربعة عشر أو خمسة عشر روايه، ولعلّ التتبع بأزيد وأكثر من ذلك يوصلنا إلى أكثر ما وصلنا إليه من الأخبار.٧.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٦.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٥.

٣- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٤.

٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٧.

الطائفه الثانيه: وهى الأخبار الوارده فى القرعه فى الموارد الخاصه المشتبهه، والمذكوره فى أبواب الشهادات والقضاء والارث وتعيين القسمه والحقوق وغيرها، فلا بأس بالإشاره إلى بعضها وترك الآخر خوفاً من الاطاله.

منها: صحيحه الحلبي، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «إذا وقع الحرّ والعبد والمشرك على امرأه فى طهر واحد وادّعوا الولد أقرع بينهم، وكان الولد للذى يقرع»<sup>(١)</sup>.

ومنها: الخبر المروى عن السياه وإبراهيم بن عمر، جميعاً عن أبى عبدالله عليه السلام: «فى رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثه؟ قال: يقرع بينهم، فمن أصابه القرعه اعتق، قال: والقرعه سنّه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: الخبر المروى عن محمد بن أبى عبدالله عليه السلام: «فى الرجل يكون له المملوكون فيوصى بعتق ثلثهم؟ قال: كان على عليه السلام يسهم بينهم»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: الخبر المروى عن المختار، قال: «دخل أبو حنيفه على أبى عبدالله عليه السلام، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما تقول فى بيت سقط على قوم فبقى بينهم صبيان أحدهما حرّ والآخر مملوك لصاحبه، فلم يُعرف الحرّ من العبد؟ فقال أبو حنيفه: يعتق نصف هذا ونصف هذا. فقال أبو عبدالله عليه السلام: ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن أصابه القرعه فهو الحرّ ويعتق هذا فيجعل مولى لهذا»<sup>(٤)</sup>.٧.

- 
- ١- وسائل الشيعه: ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١.
  - ٢- وسائل الشيعه: ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٢.
  - ٣- وسائل الشيعه: ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٣.
  - ٤- وسائل الشيعه: ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٧.

ومنها: الخبر المرسل المروى عن حريز عمن أخبره عنه عليه السلام بتفاوت يسير نقلاً عن قضاء أمير المؤمنين عليه السلام في القصة السابقه (١).

ومنها: الخبر الذى رواه محمد بن مروان عن الشيخ «يعنى موسى بن جعفر» عن أبيه عليهما السلام ، أنه قال: «انّ أبا جعفر مات وترك ستين مملوكاً وأوصى بعققت ثلثهم، فأقرعت بينهم ما عتقت الثلث» (٢).

أقول: يحتمل أن يكون المراد من الشيخ جعفر بن محمد الصادق عليه السلام لكونه شيخ الأئمة عليهم السلام ، لزياده عمره الشريف على عمر غيره من الأئمة عليهم السلام ، كما هو المناسب للمباشره فى العتق والعمل بالوصيّه دون موسى بن جعفر عليه السلام لابتلاءه بظلم هارون وشهادته فى السجن. وقد يكون المراد أنّ الروايه منقوله عن موسى بن جعفر وهو الشيخ، وهو يحكى كلام أبيه جعفر بن محمد عليهما السلام .

ومنها: وحديث خبر آخر مروى عن معاويه بن عمّار (٣)، ومضمونه كمضمون حديث الحلبي الذى قد عرفت فلا نذكره خوفاً من التكرار.

ومنها: الخبر المروى عن الحلبي (٤) ومضمونه كمضمون حديث السيّاب.

ومنها: الخبر المروى عن محمد بن مسلم (٥)، ولعلّه نفس الحديث الثالث فى ٦.

- 
- ١- وسائل الشيعة: ج ١٨، أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ٨ .
  - ٢- وسائل الشيعة: ج ١٨، أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١٠ .
  - ٣- وسائل الشيعة: ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١٤ .
  - ٤- وسائل الشيعة: ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١٥ .
  - ٥- وسائل الشيعة: ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١٦ .



هذا الباب لوحده المضمون والراوى فيهما، والله العالم.

ومنها: الخبر المرسل عن منصور بن حازم (١) ومضمونه مطابق مع أخبار العامه، وقد جاء فيه قوله: «فأى قضيه أعدل من القرعه».

ومنها: ما يدلّ على المقصود أحاديث الباب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والاماء من كتاب «وسائل الشيعة» وهى:

١- حديث سليمان بن خالد من هذا الباب.

٢- حديث المفيد فى «الارشاد» وهو الحديث ٥ من هذا الباب، وغيرهما الذى ذكرناه فى باب القضاء لوحده المضمون والروايه، ولم نذكرها خوفاً من التكرار، وهى عن وطى ثلاثة لامرأه واحده فى طهر واحد فولدت ولداً.

٣- الحديث المروى عن محمد بن عيسى، عن الرجل عليه السلام: «أنه سئل عن رجلٍ نظر إلى راعٍ نزا على شاهٍ قال: «انْ عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح وتُحرق، وقد نجت سائرهما» (٢).

٤- ومثله حديث «تحف العقول» عن أبى الحسن الثالث فى جواب مسائل يحيى بن أكثم (٣).

٥- وأيضاً ممّا يدلّ على المطلوب حديث إبراهيم بن محمد الثقفى فى كتاب ٤.

١- وسائل الشيعة: ج ١٨، أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١٧.

٢- الوسائل: ج ١٦، الباب ٣٠ من أبواب الأطمعه والأشربه المحرمه، الحديث ١.

٣- الوسائل: ج ١٦، الباب ٣٠ من أبواب الأطمعه والأشربه المحرمه، الحديث ٤.

«الغارات» باسناده عن عاصم بن كليب، عن أبيه، قال: «أتى علياً عليه السلام مال من اصفهان فقسّمه فوجد فيه رغيفاً فكسّره سبع كسراً، ثم جعل على كل جزءٍ منه كسره، ثم دعا امراء الأسباع فاقرع بينهم أيّهم يعطيه أولاً، وكانت الكوفه يومئذ اسباعاً» (١).

٦- حديث عثمان بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«ان الله تبارك وتعالى أوصى إلى موسى أن بعض أصحابك ينمّ عليك فاحذره.

فقال: «يا ربّ لا أعرفه أخبرني حتّى أعرفه.

فقال: يا موسى عبت عليه النميمه وتكلّفني أن اكون نماماً؟!!

فقال: يا ربّ وكيف أصنع؟ قال الله تعالى: فزق أصحابك عشرة عشرة، ثم يقرع بينهم فان السهم يقع على العشرة التي هو فيها، ثم تفرقهم وتقرع بينهم، فإن السهم يقع عليه.

قال: فلما رأى الرجل أن السهم تقرع قام فقال يا رسول الله أنا صاحبك لا والله لا اعود» (٢).

٧- ومنها حديث الصدوق في «معاني الأخبار» عن أبي عبد الله القاسم بن سلام رفعه، قال: «اختصم رجلان إلى النبي صلى الله عليه وآله في موارث وأشياء قد درست، إلى أن قال: فقال كلّ من الرجلين يا رسول الله حقّي هذا لصاحبي، فقال: لا ولكن ٧.

١- الوسائل: ج ١١، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الحديث ١٣.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٧.

اذهبا فتوخيّا ثم استهما ثم ليحلل كلّ واحد منهما صاحبه» (١).

٨- وحديث الشيخ المفيد في «الاختصاص» باسناده عن أبي كيسة ويزيد بن ردمان، قال: «لما اجتمعت عايشه على الخروج إلى البصرة أتت أم سلمة رضي الله عنها - إلى أن: قال قالت لها أتذكرين إذ كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقرع بين نسائه إذا أراد سفرًا فاقرع بينهنّ فخرج سهمى وسهمك، الخبر» (٢).

٩- وحديث زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: رجلٌ شهد له رجلان بأنّ له عند رجلٍ خمسين درهماً وجاء آخران فشهدا بأن له عنده مائة درهم، كلّهم شهدوا في موقف. قال: أقرع بينهم ثم استحلف الذين أصابهم القرع بالله إنهم يحلفون بالحق» (٣).

والمراد بالموقف المكان الخاص والزمان الخاص والسبب الخاص حتّى يتناقض الشهادتان.

١٠- والخبر المرسل عن داود بن يزيد العطار، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود أن هذه المرأة امرأه فلان وجاء آخران فشهدا أنها امرأه فلان فاعتدل الشهود وعدّلوا.٧.

١- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٦.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٣.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٧.

قال: يقرع بينهم فمن خرج سهمه فهو المحقّ وهو أولى بها(١).

١١- وحديث الكليني في «الكافي» باسناده عن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ساهم قريشاً في بناء البيت فصار لرسول الله صلى الله عليه وآله من باب الكعبة إلى النصف ما بين الركن اليماني إلى الحجر الأسود»(٢).

١٢- وحديث أبي حمزة الثمالي، قال: «قال إنّ رجلاً حضرته الوفاة فأوصى إلى ولده غلامى يسار هو ابني فوزثوه مثل ما يرث أحدكم، وغلامى يسار فاعتقوه فهو حرّ، فذهبوا يسألونه أيّما يعتق وأيّما يورث فاعتقل لسانه، قال: فسألوا الناس فلم يكن عند أحد جواب حتى أتوا أبا عبد الله عليه السلام فعرضوا المسألة عليه قال فقال معكم أحد من نسائكم قال فقالوا نعم معنا أربع أخوات لنا ونحن أربعة إخوه، قال فاسألوهن أيّ الغلامين كان يدخل عليهن فيقول أبوهنّ لا تستترنّ منه، فإنّما هو أخوكنّ، قالوا: نعم كان الصغير يدخل علينا فيقول أبونا لا تستترنّ منه فإنّما هو أخوكنّ، فكنا نظنّ أنّه إنّما يقول ذلك لأنه ولد في حجورنا وأنا ربّنا، قال فيكم أهل البيت علامه؟ قالوا: نعم، قال: انظروا أترونّها بالصغير؟ قال: فأوها به، قال: أتريدون أعلمكم أمر الصغير؟ قال: فجعل عشرة أسهم للولد وعشرة أسهم للعبد، قال: ثم أسهم عشرة مرّات، قال: فوكت على الصغير سهام ٠.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٨.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٠.

الولد، فقال: اعتقوا هذا وورثوا هذا»(١).

١٣- وحديث سماعه، قال: «إنَّ رجلين اختصما إلى عليّ عليه السلام في دابه، فزعم كلُّ واحد منهما أنها نتجت على مَدْوَدِهِ(٢) وأقام كلُّ واحد منهما بيّنه سواء في العدد، فأقرع بينهما سهمين فعَلِمَ السهمين كلُّ واحد منهما بعلامه، ثم قال: اللهم... إلى أن قال: أيهما كان صاحب الدابه وهو أولى بها، فاسألك أن يقرع ويخرج سهمه، فخرج سهم أحدهما، فقضى له بها»(٣).

١٤- وحديث يونس، قال: في رجل كان له عدّه مماليك، فقال: أيكم علّمني آيه من كتاب الله فهو حُرّ، فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر أيهم الذي علّمه؟ أنه قال: يستخرج بالقرعه، قال: لا يستخرجه إلا الامام، لأن له على القرعه كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره»(٤).

١٥- وروايه مرسله عاميه وهي: «روى أن رجلاً من الأنصار أعتق ستة اعبد في مرض موته، ولا مال له غيرهم، فلما رفعت الفضيته إلى رسول الله صلى الله عليه و آله قسّمهم بالتعديل، وأقرع بينهم، وأعتق اثنين بالقرعه»(٥).٦.

١- الوسائل: ج ١٣، الباب ٤٣ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١.

٢- المَدْوَدُ كِمَثْبَرٍ مَعْلَفِ الدابه.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٢.

٤- الوسائل: ج ١٦، الباب ٢٤ من كتاب العتق، الحديث ١.

٥- صحيح مسلم: ج ٣ / ح ٥٦، وعوائد الامام للنراقى: ص ٢٢٦.

وأيضاً ما ورد في اقتراع رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل الصُّفَّة للبعث إلى غزوه ذات السَّلاسل، وما ورد في اقتراعه صلى الله عليه وآله في غنائم حُنين بالبعره مرّه وبالنوى أخرى، وما ورد في اقتراع بنى يعقوب ليخرج على واحد فيحبسه يوسف عنده، وغير ذلك من الموارد الخاصه التي تبلغ مع تكررها إلى خمسين مورد، ونتركها عن التكرار لتكرار الوقائع مع وحده الحكم، وخوفاً من الأطاله الموجه للملال.

وبالجملة: دعوى تواتر الأخبار عامه وخاصه على مشروعيه القرعه في شريعتنا، بل في الشرايع السابقه والأمم السالفه، تعدّ دعوى مقرونه بالصحة، كما لا يخفى لمن له أدنى تتبع وتأمل.

الدليل الثالث: الاجماع.

دليل الاجماع، على مشروعيتها، وكونها مرجعاً للتمييز والمعرفه في الجملة ممّا لا شك فيه، ولا شبهه تعتريه، كما يظهر لمن له تتبع في كلمات المتقدمين والمتأخرين في الأبواب المختلفه من الفقه.

وثبوت العلم بالاجماع من تتبع أقوالهم في الموارد المختلفه كثبوت العلم بما تواتر معنى، فإن كلّ فردٍ فردٍ من الأخبار وإن لا يقد العلم إلا أنّ المتحصّل من جميعها هو العلم القطعى بمشروعيتها:

والشاهد على قيام الاجماع في المقام قول الشيخ الطوسى قدس سره في «النهايه»: (وكلّ أمرٍ مشكل مجهول ليشتهبه فيه الحكم فينبغى أن تستعمل فيه القرعه لما

روى... إلى آخره(١).

وأيضاً قال في «الخلافة»: (إنّ القرعة مذهبنا في كلّ أمر مجهول)(٢).

وقال الشهيد في «القواعد» ما ظاهره قيام الاجماع على حجّيه القرعة: (ثبت عندنا قولهم كلّ أمر مجهول فيه القرعة، وذلك لأن فيها عند تساوى الحقوق المصالح ووقوع التنازع دفعاً للضغائن والأحقاد، والرضا بما جرت به الاقرار وقضاء الملك الجبار)(٣) كما صرّح بالاجماع ابن ادريس الحلّي في «السرائر» بأنّه قام عليها اجماع الشيعة الاماميه وتواترت به الأخبار والآثار(٤).

بل قد نقل الشهيد في «القواعد» اجماع السابقين على القرعة في تعيين ثلث العبيد الموصى بعقوبتهم بالقرعة، ونسبه إلى الامام زين العابدين عليه السلام وعمر بن عبدالعزيز وخارجه بن زيد وأبان بن عثمان وابن سيرين وغيرهم، قال: (ولم ينقل في عصرهم خلاف ذلك) انتهى كلامه.

بل قال النراقي في «العوائد» في آخر كلامه في نقل الاجماع:

(وبالجملة انعقاد الاجماع على مشروعيه القرعة أظهرّ ظاهرّ للفقهاء، بل ٣.

١- النهاية: ص ٣٤٦.

٢- الخلافة: ج ٢ / ٦٣٨، المسألة ١٠.

٣- القواعد: ج ٢ ص ١٨٣.

٤- السرائر: ج ٢ / ١٧٣.

يمكن ادعاء الضروره المذهبيّه فيه أيضاً(١).

وخلصه الكلام: ثبت مما ذكرنا أن الاجماع قائم على حججه القرعه.

الدليل الرابع: دعوى استقرار بناء العقلاء وسيرتهم بما هم عقلاء - لا- بما هم متشرعون، أى وإن لم يكونوا منتمين إلى دين ومذهب - على العمل بالقرعه فى موارد تضارب الحقوق وتدافع الأموال والمنازعات والمخاصمات، وفى تعيين السهام، والشاهد على قيام هذه السيره من جريانها فى تمام الأعصار وجميع الأمصار من العمل بالقرعه فيما كان الأمر مجهولاً ولا يعلم متعلقه، بلا فرق بين كون الواقع عند الله معيناً وعند الناس مجهولاً أو لم يكن كذلك، ولم يكن عملهم بالقرعه فى هذه الموارد إلا لرفع المنازعه والمخاصمه لأجل كشف الواقع مثل الإمارات، وعليه ما نشاهده من عمليات القرعه المتداوله فى عصرنا فى البنوك والمؤسسات الماليه من اعطاء الجوائز إلى صاحب الحساب فى تلك المؤسسات ليس إلا عملاً بما هو المعمول منذ القدم وفى الشرايع السابقه، كما عرفت ثبوت العمل بها فى الآيتين وما وردت فى الأخبار المرتبطه بهما، وحيث كان هذا العمل فى رأى الشارع ومنظره ولم يردع عنه، بل قد عرفت ترغيبه إليها فى الأخبار الوارده فى موارد متفرقه من تقسيم الأموال، وتعيين السهام فى باب الوصيه والموارث، والعنق وغيرها، حيث يستفاد منها أن لنا طريقاً آخر لاثبات حججه ٧.



دليل القرعه من باب الامضاء وتقرير الشارع.

وعليه، فما ذكره النراقي رحمه الله من دعوى الضروره فى مشروعيتها فى الجملة لا- يخلو عن جوده متانه، فإنّ التبع فى ذلك والاستقراء يوجبان التصديق لما قلناه تبعاً لفقهاء السلف.

وخلصه الكلام: ثبت مما ذكرنا أن القرعه من الطرق الشرعيه التى يمكن اثبات بالحق من خلالها فى مواردنا، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى.

### مستثنيات جريان قاعده القرعه

الجبهه الثانيه: التى لا- تخلو عن أهميّه موقعها فى جهات البحث، هو ملاحظه ما ادعى وصار مشهوراً بين المتأخرين بأنّه قد ورد على عمومات القرعه واطلاقاتها فى الشرع تخصيصات كثيره، وتقييدات وافره بحيث عدّ تخصيصاً مستهجناً لا يصدر مثله عن مثل الشارع، فيكشف ذلك عن وجود قيود فى أخبارها قد سقطت ولم تصل إلينا، لتعدد الأيادى الوارده عليها وتصرفات الزمان فى دليلها، وعليه فلا مناص إلاّ الاقتصار بالقرعه على موارد قد عمل بها المشهور فيها، وإلاّ لا يصحّ الأخذ بعموماتها واطلاقاتها، حتى أن عدم الجواز الاعتماد عليهما أصبح من المسلّمات بينهم، وقد ذكره الحُرّ العاملى رحمه الله فى كتابه المسمّى

ب- «الفصول المهمّة» (١) فصار عبارته أخرى عن سقوط درجه اعتبار أخبار القرعه، فلا بدّ أن يلاحظ بأن هذه الدعوى هل تمتلك مقوّمات الصّحّة والاعتبار، أم ليس الأمر كذلك بل الحقيقة تكون على خلافها؟

أقول: صحه هذه الدعوى وسقمها تتعين بعد ملاحظه موارد أخبار القرعه، وهل هي داله على جواز العمل بها في مطلق الشبهات من الموضوعيه والحكميه، بدويه وغيرها، مقرونه بالعلم الاجمالي في الشبهات المحصوره وغيرها، أو أنّ أكثرها وجلّها وارده في الشبهات الموضوعيه التي كان العمل بالاحتياط فيها مستلزماً للعسر والخرج أو تضييع الحقوق، أو ما لا يحبّه الشارع لأجل التسهيل للعباد أو رفع التنازع والخصومه أو تعيين أمر مجهول لا يمكن الوصول إليه إلاّ بذلك وأمثال ذلك؟

بل في أخبارها ما نشاهد قرينه لافهام موارد التمسك بها، وبأنها ليست لكلّ أمر مشتبه ولو كان فيه دليل من كتاب أو سنيّه أو أصل ينتهي أمره إلى أحد هذين الأمرين، بل المساهمه والقرعه تكون مشروعاً وجائزاً فيما عجز الانسان عن الحصول على تلك الأدله من الأصول والأمارات، وعليه فلا بأس بذكر بعض تلك القرائن، ومن الله الاستعانه وعليه التكلان.

والتحقيق: لا بدّ قبل الخوض في تعيين موارد القرعه في أخبارها وذكره.

قرائنها، بيان العناوين العامه الوارد فى أخبار القرعه، والعناوين بأسرها خمس، وهى: ١- المجهول ٢- المشتبه ٣- الملبس كما فى حديث «دعائم الاسلام» (١) وقد مضى ذكره ٤- المشكل وفيما أشكل كما فى الحديث المذكور (٢) أو المعضل كما فى حديث «الاختصاص» عن عبدالرحيم (٣).

والظاهر على ما قيل رجوع الثلاثه الأول إلى معنى واحد لأن كل مجهول هو المشتبه والملبس وبالعكس، بخلاف الرابع والخامس لأن المشكل والمعضل صفتان مختصتان بالمبهمات المحضه التى لا تعين لها فى الواقع ونفس الأمر.

بيان الفرق: قال المحقق البروجردى فى رسالته المسماه ب- «نخبه الأفكار» (٤) فى وجه الفرق بين هذه العناوين: (إن القرعه بالنسبه إلى الثلاثه الأول كانت من قبيل الواسطه فى الاثبات، وفى الأخيرين من قبيل الواسطه فى الثبوت، لأن بالقرعه يتعين ما هو المجهول والمشتبه فى البين مع وجود تعين فى الواقع لذات الشىء، والاشتباه والجهل عارض عليه، هذا بخلاف ما فى الأخيرين حيث لا تعين للشىء فى الواقع، وبها يثبت ويتعين ويستخرج بها ما هو الحق كما فى باب القسمه والعتق والطلاق، فيما لو اعتق أحد عبده أو طلق أحد زوجته أو ٤.

١- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١.

٣- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٤.

٤- نخبه الأفكار: ١٠٤.

زوجاته بناءً على صحة هذا العتاق والطلاق عندنا.

ثم فرغ على كلامه: أن الأصول والأدلة الجارية في الشبهات الحكمية والموضوعية لا تتعارض القرع أصلاً، لأن القرع تجري فيما لا- تعين لها في الواقع الذي لا يجري فيه الأصول والأدلة، فلا يكون العمل بالقرع في تلك الموارد مزاحمه لأدلة الأصول حتى يقال بتخصيص دليل القرع بها، ويصير بذلك داخلاً في كثره التخصيص.

ثم قال: وان أبيت عن ذلك المعنى الذي قلناه في المشكل، وكان هذا العنوان مثل سائر العناوين عاماً شاملاً لتمام موارد الشبهه، دخل في جواب آخر سيأتي نقله عن قريب).

قلنا: لا- يخفى لمن راجع أخبار القرع بعمومها وخصوصها بأن القرع المتوسل بها في موارد متعدده هي أعم مما له تعين في الواقع ثم اشتبهه، أو لم يكن الأمر كذلك، كما في العتق والوصيه والقسمه وغير ذلك من الموارد، وكم بون بعيد بين تلك الدعوى من المحقق البروجردى قدس سره من كون القرع فيما ليس له تعين في الواقع فيما عبّر بلفظ المشكل، وبين ما ذكره المحقق الخوئي قدس سره في «مصباح الأصول»<sup>(١)</sup> بأن الاستفادة من أدلة القرع اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن يكون له تعين واشتبه أمره على المكلف؟ ٣.

والحال أنّ الاحاطه بأخبار القرعه تفيد خلاف ذلك، بل قد وردت أخبارها في كلا الموردين.

نعم، الذى يمكن المساعدة معه فى ذلك، ويشهد به التتبع والاستقراء فى مواردنا هو أن يقال بأن أكثر أخبار القرعه لولا كلها - إلا- فى مواضع نادره - وارده فى الشبهات الموضوعيه المقرونه بالعلم الاجمالى التى موضوعها الحقوق والأموال، للترافع والنزاع من صاحبها حيث أنه بالقرعه يخرج المشتبه فيه عن مورد النزاع والمخاصمات، ويرضى الانسان فيها بما هو مقتضى القدر والقضاء، بلا فرق فى ذلك بين كون الأمر فى الواقع له تعيينٌ وعرض له الاشتباه والجهل، أو لم يكن الأمر كذلك كما ترى فى مثل اقتراع رسول الله صلى الله عليه وآله لاخراج بعض ازواجه إلى السفر معه، أو الاقتراع لتعيين ما هو المعتق فيمن اعتق أحد مماليكه، أو الاقتراع لمن تعلقت به الوصيه ونظائره.

وعليه، فما ترى فى كلمات بعض - كالمحقق البروجردى قدس سره - من دعوى كون المشتبه فى قوله: «القرعه لكل أمرٍ مشتبه» وصفاً لذات الشىء المعنون - من جهه تردده بين الشئيين أو الأشياء - لا وصفاً لحكمه ولا لعنوانه ليكون من قبيل الوصف بحال المتعلق.

لا- يخلو عن تأمّل، لوضوح ان المراد من المشتبه هو ما لا- يعلم تعلق الحكم به إمّا لأجل كونه معيناً أولاً ثم تردّد، أو لم يكن المتعلق من أوّل الأمر معلوماً حيث أنه مطلق لهذا الشىء وأنه مشتبه من جهه كونه مركزاً لتعلق الحكم والحق،

لأن الأمر الصادر كان من خلال الألفاظ العامه كالشئء، فيصح أن ينطبق على الذات المشتبه أو الحكم المشتبه أو العنوان والمشتبه صفه لنفس الأمر القابل للانطباق بأحدها.

نعم، والذي لا بد أن يلتفت إليه في باب القرعه أنها إنما تكون طريقاً إذا لم يكن للمكلف وجهاً وطريقاً لتحصيل ما هو وظيفته من الأخذ بحقه أو يتعين وظيفته من خلال دليل الكتاب والسنة أو ما ينتهي بهما في مقام العمل كأصول العمل الأربعة، حتى صار الأمر له مشكلاً ومعضلاً فيتوجه إلى القرعه كما يستفاد ممّا ذكرناه.

مضافاً إلى تأييده من خلال ملاحظه الأخبار الواردة في مواردّها، حيث أنّها تفيد ذلك، منها ما رواه الشيخ المفيد في «الاختصاص» بسنده إلى عبدالرحيم، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ علياً عليه السلام إذا ورد عليه أمر لم يجئ فيه كتاب ولم تجر به سنّه رجم فيه - يعنى ساهم - فأصاب، ثم قال أبو جعفر عليه السلام: يا عبدالرحيم «تلك من المعضلات» (١).

ونقله المجلسي قدس سره في المجلد الأول من «بحار الأنوار» في باب أنّهم عليهم السلام عندهم مواد العلم.

ومن المعلوم أنّ حكم الموضوعات الكليه موجود في الكتاب والسنة، وأمّا ٤.

---

١- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٤.

الذى لم يكن فيهما عين ولا أثر فليس إلا الموضوعات الجزئية الخارجيه المشتبهه، حيث لم نجد لهما حكم في الكتاب والسنة، ولا- فيهما أصل يعتمد عليه، وعليه فالشبهات الحكميه الكليه المقرونه بالعلم، أو غير المقرونه - كالشبهات البدويه في أطراف الشبهه المحصوره أو غيرها - قد ورد فيها أحكام في الكتاب والسنة، ولذلك لا تعدّ من المعضلات حتى يرجع فيها إلى القرعه، فبذلك يعرف أن المراد من المجهول والمشتبه أو الملتبس ليس مطلق المشتبه والمجهول البدوى الذى له حكم معيّن فى الكتاب والسنة، ولو بواسطة الأصول العمليه، الموجه لرفع الشبهه والتخيّر والخروج عن عويصه المعضل والمشكل، لو لم نقل بعدم صدق عنوان المشكل والمعضل لمثل تلك الشبهات، لوضوح أن من اشتبه عليه الحكم وله حاله سابقه متيقنه، يشمله دليل الاستصحاب، ويحكم بالبقاء على تلك الحاله، فيخرج بذلك عن التخيّر والجهل والاشتباه، فلا وجه لمثله الرجوع إلى القرعه، وكذلك من اشتبه عليه الحكم من جهه احتمال التكليف برغم حكم الشرع والعقل بالبراءه، أو من جهه الشك فى المكلف به فحكم الشارع والعقل بأنّ عليه الاحتياط، أو من جهه تردّده بين المحذورين لحكم الشرع والعقل له بتخييره بين الفعل والترك، حيث يرجع حقيقته إلى البراءه عن الحكم الالزامى من الوجوب والحرمة فيه، فإنّ مثل هذا الشخص لم يكن داخلاً تحت عنوان: من اشكل عليه الأمر أو كونه معضلاً له.

وأيضاً: يمكن استيناس ذلك من مضامين الأخبار السابقه الداله على أنّ

مورد القرعه هو فيما يكون الأمر فيه قضائياً، حيث لا يخرج عنه إلا بأمر الامام أو الحاكم المنصوب لرفع الخصومات، أو لنجاة الناس عن الحيره بواسطه القرعه، كما يؤمى إلى ذلك قوله عليه السلام: «أىّ قضيه أعدل من القرعه» حيث يستفاد منه انحصار الطريق فى القرعه، أو التعبير ب-«ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله وأصاب به القرعه، فهو أولى بالحقّ أو أولى بالقضاء» ونظائر ذلك، حيث يطمئن الفقيه أن مورد القرعه ومصّبها فى الشريعة ليس إلا ما لدى العقلاء طابق النعل بالنعل، إذ الأخبار مع كثرتها ورد فى تزامن الحقوق وتعارض البنات والدعاوى والأشهاد فى الأيداع والولد والزوجه والوصيه والميراث، ولم يرد فى أخبار القرعه ما يدل على جواز العمل بها فى الأحكام إلا فى مورد واحد وهو الشاه الموطوءه، ولا يمكن الالتزام بها فى اشباهها، ولذلك لا بد من الالتزام فيه من التبعّد فى مورده، ولا يصحّ التجاوز عنه، ولذلك نجد أنّ الفقهاء أجمعوا عن الاستعانه بالقرعه فى الأحكام إلا فى مورد واحد ورد فيه نصّ خاص وقد عمل به الأصحاب.

ولذلك يلاحظ أن الفقهاء لم يتمسكوا بالقرعه فى تعيين الوظيفه والحكم فى مشتبه القبله - عدا ما نُقل ذلك عن سعيد الدين ابن طاووس، كما نقله عنه صاحب «مدارك الأحكام»<sup>(١)</sup> - بل حكموا بوجوب الصلاه إلى أربع جهات تحصيلاً للاحتياط الواجب فى الشبهه المحصوره.٧.



فبناء على ما حَقَّقناه يظهر أنّ دليل القرعه إنّما يصحّ التمسك به في موردٍ لم يكن فيه بخصوصه حكمٌ شرعى أو وضعى أو عرفى أو عقلى أو لغوى، فيما يكون العرف أو العقل أو اللغه فيه حجه، فمع وجود أحد هذه الأمور يخرج المورد عن كونه أمراً مشكلاً حتى يصحّ الرجوع فيه إلى القرعه.

وبالجملة: ظهر مما ذكرنا أن دليل القرعه لا عموم ولا اطلاق له حتى يوجب التخصيص في موارد الأحكام المشتبهه من البدويه وغيرها، ومن المحصوره وغيرها تخصيصاً كثيراً مستهجناً كما أورده صاحب «الوسائل» في كتابه المسمى بـ«فصول المهمه» فلا نلاحظ النسبه بين دليلها وبين ساير الأدله حتى يقال إنها تكون بصوره الاطلاق والتقييد، أو العموم والخصوص، أو الحكومه والورود كما يشاهد ذلك في بعض كلمات القوم، فالدليل في ناحيه القرعه لا يشمل إلا موضوعات الأحكام الشرعيه أو الوضعيه أو متعلقات أحدهما إذا دخل فيه الجهل أو الشك، ولم يبين له حكم مخصوص، ولم يثبت الترجيح فيه.

وعلى هذا يكون مورد دليل القرعه على حسب التبع والاستقراء في الأخبار في الموضوعات التي قد اشتبه فيها الحقّ أو الحكم، لأجل تراحم الحقوق ورفع التنازع والتخاصم، وتعيين ذى الحقّ في البين، أو في تعارض البيّنات، والاشهاد ونظائرهما فلا عموم في أخبارها لشمولها لمطلق المجهول حتى في الأحكام، إلا قد ما توهم وجود العموم في خبر محمد بن حكيم المتقدم، قال:

«سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن شيء؟ فقال لى: كلّ مجهولٍ ففيه القرعه.

قلت: إنَّ القرعه تخطئ وتصيب؟ قال: كلُّ ما حكم الله به فليس بمخطئ»(١).

وقد أُجيب عنه أوَّلاً: بأنَّ في صدر الروايه سِقَط، لأنه لم يمكن توجيه السؤال معيناً إذ لا معنى لقوله: (سألته عن شيء) فلعلَّه كان في صدره ما يوجب كونه قرينه على بيان مورد القرعه وصالحاً لذلك، وحُذِف، فلا يمكن الاعتماد عليه بخصوصه حتى يعارض الأدله والأصول.

وثانياً: يمكن أن يكون وجه بيان حكم القرعه في كلِّ مجهولٍ اشاره إلى أنَّ القرعه قضيه عقلائيه ارتكازيه في الموارد التي تجرى فيها مثل باب تزاحم الحقوق والأموال وموارد التنازع والتخاصم كما أشرنا إليه في أخبارها، بل قد يقال إنَّ المراد من المجهول هو ما لا يكون مشخصاً من حكم ذلك الموضوع في الفرد الخارجى منه لا في حكمه الكلى لوضوح أن حكمه الكلى موجود في الكتاب والسنة.

نتيجة ما ذكرنا: عدم قيام دليل يدلُّ على جواز التمسك بالقرعه في الأحكام إلا فيما ورد في الشاه الموطوءه حيث نشاهد قيام اجماع العلماء على عدم العمل بالقرعه في الأحكام الشرعيه مطلقاً إلا في هذا المورد، وذلك لأجل وجود نصِّ خاص فيه، ولذا قالوا: لا يجوز العمل بالقرعه في الشبهات الحكميه إلا ما كان فيه نصٌّ قد عمل به الأصحاب أو معظمهم.١.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١١.

مع امكان التوجيه فى مورد الشاه الموطوءه بكون وجه الرجوع إلى القرعه هو تراحم الحقوق أيضاً، من جهة ثبوت حق الحياه للشياه غير الموطوءه، حيث أنه لا يمكن تجويز ذبح كل شاه فى القطيعه مع كثرتها وحرقتها لأجل شاه واحده موطوءه، ولذلك ترى فى الروايه الاشاره إلى ذلك، بقوله: (وقد نجت سائرهما)، أو فى روايه «تحف العقول»: (فأَيُّهُمَا وقع إليهم بها ذبحت وأحرقت ونجى سائر الغنم)<sup>(١)</sup>، والتعبير بالنجاه لا يخلو عن لطف وتلويح بتراحم الحقوق، كما لا يخفى.

مضافاً إلى امكان كون موردها من باب تراحم الحقوق من جهة تعدد أرباب الغنم، وتراحم حقوقهم، ونفى كل واحد منهم وقع ذلك فى قطيعه، فرفع التنازع فى مثله لا يتم إلا بالقرعه.

أقول: وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا عدم وجود عموم فى دليل القرعه ليشمل الشبهات الحكميه حتى تلاحظ النسبه بينه وبين سائر الأصول والأدله فيها، وحتى يعين وجه النسبه من التخصيص الكثير المستهجن أو الحكومه أو الورود، كما يشاهد فى كلمات الشيخ الأنصارى والمحقق الخراسانى، حيث حكما بتقديم دليل الاستصحاب على دليل القرعه، ووجه الثانى ذلك بوجود اعتبار حاله السابقه فى الاستصحاب دون دليل القرعه، ثم قال: (واختصاصها بغير الأحكام اجماعاً لا يوجب الخصوصيه فى دليلها، بعد عموم لفظها لها)، لأنك ١.

---

١- الوسائل: ج ١٦، الباب ٣٠ من أبواب الأطمعه والأشربه المحرمه، الحديث ١.

قد عرفت بأن موردها خاص من أول الأمر، وكونه في الموضوعات، فيكون خروجها خروجاً موضوعياً تخصصياً لا تخصيصاً حتى يستلزم الاستهجان في كثرته.

نعم، المورد الذي لابد أن نلاحظ فيه النسبه بين دليل القرعه ودلاله سائر الأدله والأصول ومنها الاستصحاب هي الشبهات الموضوعيه، أمّا في موارد العلم الاجمالي خصوصاً في المتبائنين أو في الاستصحاب فإنه نقول في الأول: إنّ الموضوع المشتبه في مورد العلم الاجمالي:

١- قد يكون من حقوق الله سبحانه.

٢- وقد يكون من حقوق الناس.

### جريان القرعه في حقوق الله

الأول: فيما لو كان من حقوق الله، فإنه لا مجال لجريان القرعه فيه، لا لأجل قصور في شمول دليلها له في نفسه، لولم نقل إنه لا مشكله في شموله في حد ذاته، بل من جهة وجود المانع عن الشمول وهو وجود العلم الاجمالي بالتكليف الملزم، واقتضاء العلم شرعاً وعقلاً- بلزوم الفراغ عنه، فإن الوظيفة حينئذٍ هو الاحتياط وحصول اليقين في الجميع بآداء الواجب أو ترك الجميع في الحرام مع الامكان، إلا أن ينحل العلم الاجمالي في مورده، أو يقوم دليل على بدليه طرف واحد عن الآخر في الاتيان أو الترك، ومع تحقق أحد الأمرين يسقط وجوب العمل بالاحتياط، فلا بد أن يلاحظ هل تعيين أحد الطرفين بواسطة القرعه يوجب

الانحلال أو ثبوت البدليه أم لا.

فمن ذهب إلى أن العلم التفصيلي بالحكم في أحد الطرفين من العلم الاجمالي إذا كان متأخراً لا- يوجب الانحلال، فعدم الانحلال بالقرعه يكون بطريق أولى.

نعم، من ذهب إلى الانحلال في العلم التفصيلي المتأخر، فلا بد له من البحث عن أنه هل حكم القرعه المصيبه في أحد طرفٍ يكون حكم العلم التفصيلي المتأخر أم لا-؟ والظاهر هو الثاني، لما لم نشهد أنه لم نعهد من أحدٍ من الفقهاء يقوم بتعيين أحد طرفي العلم الاجمالي في حقوق الله بواسطة القرعه، فالأقوى عدم الانحلال بذلك لأجل وجود الاجماع عليه، كما لا يخفى.

وأما الثاني: أي مثبتيه القرعه لجعل متعلقها هو البديل عن الطرف الآخر، حتى يكون في حكم الانحلال للعلم الاجمالي، ولو على القول بأماريه القرعه:

فقد يقال بعدم التعيين بواسطتها، لأن غايه ما تقتضيه القرعه هو التعبد بكون مؤداها هو الواقع، مع أن في أصل القضية مشكل، حيث لم يعلم كون مفاد القرعه هل هو التعبد بأنه الواقع أو التعبد بلزوم العمل به، سواء كان هو الواقع أم لا، بناءً على كون وضعها وجعلها لرفع التخاصم والتنازع فقط، لا تعيين الواقع إن كان في المورد واقع، لاحتمال عدم وجوده في نفس الأمر.

وقد يقال: إن القرعه في مقام اثبات عدم كون المعلوم بالاجمال في المحتمل الآخر، فحينئذ لا تكون مثبتاً إلا على فرض اقتضاء دليلها تقسيم كشفها

بجميع مالها من المدلول المطابقى والالتزامى، ولكنه ممنوع جداً.

ولكن التحقيق أن يقال: إن من لا يقبل الانحلال بالعلم التفصيلى المتأخر فلا مجال لمثله القول بالمشتبهِ والبديهِ بواسطهِ القرعهِ، لعدم كون حال الأماره أو الأصل أهم من العلم التفصيلى فى تنجيز العلم فى خصوص طرفٍ واحدٍ.

اللهم إلا- أن يقال فى وجه الفارق بينهما: إن الأصل أو الأماره يثبتان عين ما هو متعلق العلم الاجمالى فى طرفٍ خاص، فلذلك يثبت البديهِ للآخر بواسطهِ دلالتهِ، خصوصاً فى الأمارات، حيث تكون مثبتاتها حجّه حتى فى الدلاله الالتزاميه دون الأصول، بخلاف العلم التفصيلى المتأخر إذا كان متعلق العلم الثانى غير ما هو المتعلق للعلم الاجمالى، وإلا فلا اشكال فى انحلال العلم الاجمالى وتبدل تنجزه إلى ما تعلق به العلم التفصيلى.

نعم، يأتى الكلام فى جواز جعل البديهِ وعدمه عند من يقول بالانحلال فى العلم التفصيلى المتأخر حتى عند تعدد المتعلق، فلا يبعد كون مقتضى قيام الأماره أو الأصل على تعيين المعلوم بالاجمال فى طرف معيّن هو التعيين ومنه القرعهِ، إلا أن المانع على هذا لا يكون إلا الاجماع القائم على عدم جواز تعيين الحكم الشرعى أو موضوعه بالقرعهِ، كما كان الأمر كذلك.

هذا حكمه فى حقوق الله سبحانه وتعالى.

## جريان القرعه فى حقوق الناس

الثانى: إن كان موضوع الحقّ المشتبه فى موارد العلم الاجمالى من حقوق الناس كما فى الحقوق والأموال:

فان أمكن فيه الاحتياط التام، فلا مجرى أيضاً للقرعه لا لقصور فى شمول دليل القرعه، لولم نقل إنّه ليس بمشكل، بل لما ذكرنا من وجود العلم الاجمالى. وكذلك الحكم لو أمكن الاحتياط بالتبعض، كما فى صوره العلم الاجمالى بكون أحد المالىن ملكاً للغير، فإنّ مقتضى العلم الاجمالى وان كان وجوب الاحتياط باعطاء كلا المالىن إليه، إلاّ أنه حيث يكون ضرراً على الدافع وهو منفيّ بقاعده نفى الضرر، وكذلك يحرم على الغير أيضاً أخذهما لعلمه بكون أحد المالىن ملكاً للغير، يسقط العلم المزبور عن التأثير بالنسبه إلى الموافقه القطعيه فى كلا الطرفين من الآخذ والدافع، ويبقى تأثيره بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فى كلا الطرفين، فيجب على الدافع التبعض فى الاحتياط باعطاء أحد المالىن إلى الغير، ولو بدسّه فى أمواله كى يلائم مع حرمة أخذه على الغير بمقتضى الحكم الظاهرى فى حقّه، لاحتمال كونه للغير، فتأمل.

أقول: كما أن العلم الاجمالى يسقط تأثيره فى الموافقه القطعيه لحق الدافع كذلك يسقط تأثيره فى حق الآخذ، فاللازم عليه تحصيل احتمال الموافقه وحرمة المخالفه القطعيه، فأخذه لأحد المالىن الذى يعطيه الدافع لا يكون له حراماً ظاهراً،

لعلمه بكونه حقه إلا- في بعض الموارد، وهو كون الخصوصية في أحد المالين متفاوتاً، ففيه كلامٌ موكول إلى محلّه وهو غير المقام.

مع أن العمل بالقرعه في المفروض أيضاً لا يعلو على الاحتياط والتبويض ولو كان متفاوتاً في الخصوصية. هذا فيما إذا أمكن فيه الاحتياط.

وأما ان لم يمكن الاحتياط فيه ولو بالتبويض، ولم يرد في مورده نصّ يعمل به، فحينئذٍ الواجب هو العمل بالقرعه كما في الولد المرذّب بين كونه حرّاً أو عبداً أو مشركاً فيما لو ادّعى كلّ واحدٍ منهم الولد، وكذلك في المال المرذّب بين الشخصين، ففيه تجرى القرعه، والظاهر أن الأصحاب قد عملوا بها في هذه الموارد، هو معلوم وثابت.

وأما ان كانت الوظيفة تقضى العمل بالنصّ الوارد في القضية، فلا يجوز العمل بالقرعه حينئذٍ في هذه الموارد، وهو مثل ورود قاعده العدل والانصاف في التنصيف أو التثليث أو التبريع في الدرهم الودّعي، لأنه يخرج بذلك عن كونه مجهولاً أو مشكلاً كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: هذا كله ملاحظه نسبه القرعه مع أصاله الاحتياط في العلم الاجمالي، وقد عرفت الحكم بتقديم أصاله الاحتياط على القرعه حتّى في حقوق الناس، ووجه تقدمها عليها فيما لم يمكن فيه القرعه هو الحكومه، لأن الشرع والعقل قد حكما بتنجز العلم الاجمالي ولزوم تحصيل امثاله تعبداً، فلا يبقى جهلٌ في المورد. والاشكال من حيث الوظيفة تعبدى لا حقيقى، وهو معنى الحكومه.

وان قلنا بأنه خروج عن التحير في الوظيفة حقيقه، فهو ورود لا حكومه،



ولكن لا- يخلو الأوّل عن قوه، وإن كان الثانی يعدّ من حيث الحكم الظاهريّ أمراً وجيهاً حيث لا حيره له من ناحيه الشارع، كما لا يخفى.

### النسبه بين دليل القرعه مع دليل الاستصحاب

اختلف الأصحاب في ذلك، وفيه أربعة أقوال أو خمس:

القول الأول: وهو للشيخ الأنصاريّ والمحقّق الخراسانيّ في أنّ النسبه بين السدليلين هو العموم المطلق، باعتبار أن دليل الاستصحاب أخصّ من دليل القرعه، وأمّا دليل القرعه لكلّ أمر مجهول ومشكل يكون بنحو العموم، أي يجري بلا- فرق بين كونه في مقام التنازع والتخاصم أم لا- وبلا فرق بين كونه في باب قضاء القاضى أم لا، أخذاً بعموم لفظ المجهول والمشتبه، بخلاف الاستصحاب حيث أنّ للمشتبه حاله سابقه متيقنه فيصير خاصّاً، فبذلك يجب تخصيص دليل القرعه.

وفيه: الالتزام بهذا القول يواجه مشكله كثره التخصيصات، وقد عرفت عدم تماميه هذا القول لعدم عموميه أخبار القرعه حتى المشتمله على عنوان عام وكلّي، لما قد عرفت من وجود ما يصلح للقريته لخصوصيه المورد في القرعه، فلا نعيد.

القول الثاني: قول المحقق النائينيّ حيث ذهب إلى عدم وجود التنافيّ بينهما، ومال إليه المحقق البجنوردى حيث يقول: إنّ الظاهر كذلك) وإن فرض في ذيل كلامه امكان وقوعه.

وكيف كان، فوجه كلامهما هو عدم التنافيّ بينهما، وإليك نصّ كلامه، قال:

فى «فوائد الأصول»:

(أمّا النسبه بينه (أى الاستصحاب) وبين القرعه، فالظاهر أنه لا- يمكن اجتماعهما فى مورد حتى تلاحظ النسبه بينها، لأن التعبد بالقرعه إنّما يكون فى مورد اشتباه موضوع التفكيك وتردده بين الأمور المتباينه، ولا محلّ للقرعه فى الشبهات البدويه، سواء كانت الشبهه من مجارى أصاله البراءه والحلّ، أو من مجارى الاستصحاب، لأن المستفاد من قوله عليه السلام: «القرعه لكل مشتبه أو مجهول» هو مورد اشتباه الموضوع بين الشئين أو الأشياء، فيقرع بينهما لاجراغ موضوع التكليف، ولا معنى للقرعه فى الشبهات البدويه، فإنه ليس فيها إلاّ- الاحتمالين، والقرعه بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبد بالقرعه، فمورد البراءه والاستصحاب خارجه عن عموم أخبار القرعه بالتخصّص لا بالتخصيص، كما يظهر من كلام الشيخ قدس سره (١).

أقول: لعلّ مقصوده من عدم وجود التعارض بينهما، هو أن الشبهات الموضوعيه المقرونه بالعلم الاجمالى التى هى مورد القرعه، بما أنه لا- يجوز أو لا- يجب فيها الاحتياط، وان كانت فى حدّ نفسها مما يمكن جريان الاستصحاب فيها، إلاّ- أنه يسقط الاستصحاب فيها بالمعارضه، ومع عدم وجود الاستصحاب يكون المرجع إلى القرعه هذا. ٨.

وفيه: إنَّ القرعه وإن هي مخصوصه بـموارد العلم الاجمالي في الشبهات الموضوعيه، إلا- أن غالبها إنما يكون في موارد العلم الاجمالي بين التضمنين أو الاشخاص في الحقوق والأموال يقع التعارض في استصحابيهما. وفي هذه الموارد قد تجرى الاستصحاب بلا- معارض لتعدد المكلف والموضوع، وعدم وجود الاستصحاب إلا- في ناحيه واحده، حيث لا- يكون طرفي التكليف متوجهاً إلى موضوع واحد حتّى يتعارض، مثل الموكلون في موضوع واحد الاحتمالين المتوجهين إلى موضوع واحد في الشبهه البدويه، حيث لا يكون مورداً للقرعه، فيجرى فيه الاستصحاب بلا تعارض، مثل ما لو علم وقوع العقد من الأب والجدّ على بنتٍ، وعلم تقدم أحدهما على الآخر، غايه الأمر تاريخ عقد الأب مجهول بخلاف عقد الجدّ، فإنه قد صرح نفس هذا المتأمل - وهو المحقق النائيني قدس سره - في حاشيته على «العروه» ذيل المسأله ٩ و ٢٥ من مسائل أولياء العقد، صرح بجريان استصحاب عدم وقوع عقد الأب إلى تاريخ وقوع عقد الجدّ، مع أنّ الموضوع هنا أيضاً متعدد، فمن ذهب إلى جريان الاستصحاب هنا يأتي الكلام عنده في ملاحظه النسبه بينه وبين القرعه.

نعم، من لا يجرى فيه الاستصحاب عليه أن يلتزم بجواز الرجوع إلى القرعه أو العمل بالاحتياط ان قلنا بلزومه في باب الفروج.

وعليه، فتوهم عدم وقوع التنافي بينها فيما إذا كانت الشبهه موضوعيه في أطراف العلم الاجمالي ليس بجيد.

القول الثالث: هو القول بوقوع التنافي بينهما في بعض الموارد، نتيجة الورد أخبار عامه في القرعه تفيد أنها لكل أمر مشتبه أو مجهول، وحيث قد أخذ في موضوعها الشك والاشتباه والجهل فيصير أصلاً كأصالة البراءة والحل والطهارة حكومه لارتفاع الجهل والشك الذي هو موضوع القرعه بالاستصحاب تعبدًا، وتكون النسبه بينهما حينئذ هي العموم من وجه، لاختصاص القرعه بباب تراحم الحقوق، فهي أخص من الاستصحاب من هذه الجهة، وأعم من جهه كونه مسبقاً بحاله السابقه المتيقنه والاستصحاب مختص بالشك بحاله السابقه، مما يعنى أنه أخص منها من هذه الجهة وأعم من جهه كونه فى باب تراحم الحقوق، فعند اجتماعهما يحكم بتقديم الاستصحاب من باب الحكومه كما عرفت.

هذا هو مختار المحقق الخميني قدس سره فى «الرسائل» ومختار صاحب «تنقيح الأصول»، وأيضاً البجنوردى على فرض وقوع التنافي بينها.

القول الرابع: هو القول بالورد، باعتبار أن الأصل رافع لموضوع القرعه، وهو الحيره والجهل، ولم يكن الأمر مع وجود الأصل - بأى قسم منه سواء كان الاستصحاب أو البراءة أو الاحتياط - سبباً للاشكال، كما لا يلزم التخصيص فى دليل القرعه فضلاً عن كثرته المستلزمه للاستهجان، فعدم العمل بها فى تلك الموارد - أى موارد وجود الأصل فيها - كان من باب خروجها عن مورد القرعه تخصيماً لا تخصيصاً، فإذا فرض مورد لم يكن فيه الأصل، فعدم العمل من الأصحاب بالقرعه فى مثلها غير معلوم، ولم نقل بكونه معلوم العدم.

أقول: هذا القول هو مختار المحقق السيد أبو الحسن الاصفهاني في «منتهى الأصول»<sup>(١)</sup> وكذلك المحقق الخوئي في «مصباح الأصول»<sup>(٢)</sup>، بل هو ظاهر كلام المحقق النراقي في عوائده<sup>(٣)</sup>، وهو الأقوى عندنا، لما قد عرفت أن الأصحاب إذا وجدوا في موردٍ دليلاً أو أصلاً محللاً للمعضل والمشكل من حيث الحكم في الشبهات الموضوعية، ولو في أطراف العلم الاجمالي، لم يتوجهوا إلى القرعه، إلا إذا ورد فيه نص خاص بالعمل بالقرعه، لولم نقبل التوجيه الذي ذكرناه في خصوص الشاه الموطوءه بكونه أيضاً فيما يوجب التزاحم في الحقوق، فبذلك يخرج عن حكم الأصل والدليل خروجاً تخصّصياً لا تخصيصياً، هذا.

القول الخامس: ومما بينا ظهر فساد القول الخامس وهو للمحقق البروجردى في «نخبه الأفكار»<sup>(٤)</sup> حيث أنه بعد ملاحظه النسبه بينهما في موارد العلم الاجمالي بين الشخصين في باب الحقوق والأموال، قال: (حيث إنّ في تلك الموارد تجرى الاستصحاب، فلا محاله يبقى المجال لملاحظه النسبه بينها وبين الاستصحاب ومعارضتها معه، وعليه نقول إنّ النسبه بينها وبين الاستصحاب وان كانت على نحو العموم، إلا انه لا بد من تقديمها عليه، نظراً إلى قلّه موردها وكثره٨.

١- منتهى الأصول إلى غوامض كفايه الأصول: بحث الاستصحاب، ص ٢٢٥.

٢- مصباح الأصول: ج ٢ / ٣٤٢.

٣- عوائد الأيام للنراقي: ج ١ / ٢٢٩.

٤- نخبه الأفكار: ١٠٨.

موارده، فإنه لو تقدّم الاستصحاب عليها يلزم محذور اللغويه في جعلها، لأنه قلّ موردٌ تجرى فيه القرعه ولا- تجرى فيه الاستصحاب، بخلاف ما لو قُدّم القرعه على الاستصحاب فإنه يبقى للاستصحاب موارد كثيرة لا تُخصى لا تجرى فيها القرعه) انتهى كلامه (١).

بيان وجه فساد القول الخامس: هو ما عرفت أنّ دليل القرعه يُجعل لمن لا دليل ولا أصل له، فإذا وجد أحدهما لا يبقى حينئذٍ تحييزٌ ومشكّلٌ حتى يرجع إلى القرعه، لأنّ المشكله قد انحلت بالأصل، وخرج عن مورد القرعه، فلا- وجه لدعوى اللغويه في جعلها، لأنه إنّما يلاحظ فيما يقتضى المورد جريانها كما لا يخفى، والله العالم.

خلاصه الكلام: ثبت من جميع ما بيّناه أنّ الأصول بجميعها وفي تمام مواردّها - حتّى في الشبهات الموضوعية في المتباينين - مقدمه على القرعه على نحو الورد، ولا يستلزم التقديم التخصيص الأكثر المستهجن كما توهم، ولا محذور اللغويه في جعلها، وهكذا يرتفع جميع ما توهم من الاشكالات المذكوره في كلمات القوم وفي كتبهم، بل لا نحتاج في العمل بالقرعه في مواردّها الذي اخترنا إلى عمل معظم الأصحاب لولم نقل كونه كذلك في الواقع، والله العالم. ٠.

## القرعة من الأمارات أو من الأصول

الجهة الثالثة: من جهات بحث القرعة عن أنّ القرعة هل هي أماره كاليد وخبر الثقة، أو أصل كالبراءه والحلّ والطهاره؟ فيه قولان:

القول الأول: هو الذى يظهر من كلام المحقق الخراسانى فى الكفايه، وبالصّيراحه من المحقق البجنوردى وصاحب «منتهى الدرايه» أنها معدوده من الأمارات.

القول الثانى: كونها من الأصول، وهو المستفاد من كلمات المحقق الخمينى قدس سره فى «الرسائل» ومن تقريراته المسمّى بـ «تنقيح الأصول».

دليل القول الأول: استدلال صاحب القول الأوّل بعده أخبار:

منها: ما ورد فى الحديث المرسل عن عاصم بن حميد ومسند أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام ، بما رواه الصدوق: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعث عليا إلى اليمن إلى أن قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «ليس من قوم تنازعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحقّ»<sup>(١)</sup>.

وفى نقل الصدوق: «ليس من قومٍ تقارعوا... الخ»<sup>(٢)</sup> حيث يفهم أنّ القرعة أماره لمن أو لما اختاره الله. ١.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٥.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١١.

ومنها: حديث محمد بن حكم (أو الحكم) الذي قد عرفت صحّح طريقى الصدوق إليه، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال لى: كل مجهول فيه القرعه.

قلت: إن القرعه تخطى وتصيب؟ قال: كل ما حكم الله به فليس بمخطئ» (١).

ومنها: مثل الخبر السابق الذى رواه الشيخ فى «النهايه» مرسلًا (٢) حيث لا- يرد عليه ما أورد على حديث محمد بن الحكم من احتمال السقط فى صدره، لاجمال قول السائل: (سألته عن شيء) فلعل صدره كان مشتملاً لما يصلح للقرينه.

فاحتمال كون القرعه طريقاً وأماره للواقع بواسطه هذه الروايه وما سبق قوى.

ومنها: ما استفاد من حديث عباس بن هلال فى قضيه سؤال أبى الحسن الرضا عليه السلام عن ابن أبى ليلى وابن شبرمه، إلى أن قال فى آخر الحديث، قال ابن داود مولئى له: جعلت فداك، قد بلغنى أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عزوجل وألقوا سهامهم إلا خرج السهم الأصب، فسكت» (٣).

ولا يخفى أن سكوت الامام عليه السلام هو تقرير منه لما ذكره، وإلا لولم يكن يرى كلامه صحيحاً لردّه، خصوصاً مع نسبته إلى جدّه حيث لولم يكن كذلك لصار كذباً، وكان عليه عليه السلام أن يردّه بأنه افتراء، فسكوته وعدم ردّه دليل على امضائه فالأصوبه دليل على كونه طريقاً إليه وأماره له، وهو المطلوب. ٤.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٧.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١٨.

٣- الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليه، الحديث ٤.



## المناقشه فى أمارته القرعه

استشكل فى أمارتها بأمر:

أولاً: عدم وجود الطريقيه والكاشفيه لدى العقلاء للقرعه، فأما فيما لا واقع له فواضح، وأما فيما له واقع فالأمر أيضاً كذلك إذ ليست القرعه عندهم على نحوين، تكون كاشفه عن الواقع فى أحدهما دون الآخر.

وفيه: ليس معنى الأماره عندهم إلا كونها طريقاً إلى ترتيب أثر الواقع عليه، كما فى اليد إذ من الواضح أن اليد أماره عقلاييه، ولا يقتضى أماريتها أن تكون مطابقه للواقع دائماً، بل معنى ذلك هو ترتيب أثر الواقع عليه بلحاظ أنه طريق إليه نوعاً، فأى مانع أن يكون حكم القرعه كذلك، بما لحظه تفويض القوم أمرهم إلى الله، فيصيبهم ما اراده الله، وإن كان فى الواقع ونفس الأمر قد يتخلف الأمر ولا يصيب الواقع، كما هو الحال فى قاعده اليد، فيصبح حكم القرعه حكم ما ورد فى الاستخاره عنهم عليهم السلام من أنه (ما حار من استخار) (١). فقد جاء فى الخبر الذى رواه عبدالعظيم عن الجواد عليه السلام، عن آبائه، عن أمير المؤمنين، قال: «بعثنى رسول الله على اليمن وهو يوصينى ما حار... الخ».

قال العلامة البجنوردى إنه قال له بعض الأعظم قدس سره: (إن الاستخاره من أقوى الأمارات وأقوى الحجج على اثبات الصانع، لأنه لو لم يكن صانع، لم يكن أى .

١- الوسائل: ج ٨، الباب ١٠ من أبواب آداب السفر إلى الحج، الحديث ٨.

ارتباط بين عدد الزوج أو الفرد، وبين ما فيه المصلحه أو المفسده، ولكن الله تعالى شأنه هو الذى يجعل ما فيه المصلحه أو المفسده زوجاً أو فرداً بعد تفويض الأمر إليه تعالى، وكذلك الأمر فى القرعه) انتهى كلامه (١).

وقد أيد الشارع ذلك من خلال تلك الأخبار، حيث أن الفقيه إذا اشرف عليها تطمئن نفسه بأن ما أصابته القرعه المحصل للظن ليس بأضعف من الظنّ الحاصل من الاستخاره فى بعض الأمور بل يكون هو أقوى جداً.

وثانياً: إن جعل الطريقيه لما لا يكون له كشف عن الواقع ولو ضعيفاً لا معنى له.

وفيه: نقول فى جوابه مثل ما قلناه فى اليد، وأنه كيف تكون أماره إلى الواقع مع عدم وجود طريقيه فيها، إلا من حيث ترتيب أثر الواقع عليها، وإلا فهي بنفسها قد تصيب وقد لا تصيب. وهكذا يكون الحال فى القرعه، فإن التصادف الدائمي أو الأكثرى باراده الهيئه ومن خلال الأسباب الغيبية يكفى فى جعل القرعه أماره، والعجب منه أنه برغم تسلّمه ذلك يقول - كما فى رسائله - إنه وإن كان ممكناً لكنه بعيد غاية، بل لا يمكن الالتزام به، مع أنه لا بُد فى اراده الله، فهو سبحانه وتعالى شاء يفعل ما يشاء، لذلك يمكن أن تكون مصادفتها مع الواقع أكثر.

ويؤيدنا فهم زراره ذلك من كلام الامام، ودعوى أن فهمه ليس حجّه عندنا مردوده، لأنه ولكن فهم ذلك من كلام الإمام عليه السلام ، وفهمه ذلك مع قرب جواره ٥.

وكمال نفسه ومشاهدته قرائن الحال يؤيد ما فهمنا من تلك الأحاديث.

فإن قيل: لو كانت القرعة أماره، كيف يفتقر لمن أصابته القرعة إلى اليمين كما ورد الأمر به في الحديث الصحيح المروى عن الحلبي حيث قال: «فأئيم قرع فعليه اليمين، وهو أولى بالحق»<sup>(١)</sup>.

قلنا: لا منافاه بين كونها أماره كخبر الواحد الثقة حيث يحتاج في المشاهد الواحد من ضمّ يمين معه، وهو لا يضّرّ بأماريته كما لا يخفى.

وكون موردها الشك والجهل لا يوجب كونهما مأخوذين في موضوعها كالأصول وهو واضح، مع أنه لم يؤخذ الشك فيه في الحديث الذي ورد فيه قوله «الجهل غير الشك».

وعليه، فالأقوى عندنا كونها أماره لا أصلاً، إلا أنه لا بد أن يعلم أن هناك فرقاً بين أماريه القرعة مع ساير الأمارات بالنسبه إلى الأصول حيث تتقدم الأمارات عليها في غير المقام، بخلاف المقام، والسّرّ فيه هو ما عرفت منا سابقاً بأن موضوع القرعة عند الشرع بل العقلاء إنّما يكون فيما إذا كان لصاحبها حيره وجهاله، وكان الأمر مشكلاً من جهه فقد الدليل والأصل، فإذا وجد أحد هذه الأمور فلا تصل النوبه إلى القرعة، ولأجل ذلك لا تأثير فاحش في اعتبار القرعة وعدّها أماره أو أصلاً من هذه الجهه. ٢.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

نعم، عند من جعل موردها أعمّ حتّى تشمل مورد وجود الاستصحاب أيضاً، فلا يبعد حينئذٍ أن يكون الوجه فى تقديم القرعه على الاستصحاب عنده، - فضلاً عن محذور لغويه الجعل - هو كونها أماره والاستصحاب أصلاً، فتتقدم عليه، ولكن قد عرفت فسادها، فلا نعيد.

### العمل بحكم القرعه الزامى أو اختيارى

الجهة الرابعة: ثبت من خلال المباحث السابقة أنّ مشروعيتها القرعه ثابتة فى موردين:

أحدهما: فى كلّ أمر معيّن فى الواقع ومجهول عندنا، ولم يُبيّن حكمه بدليل وحجّه.

ثانيهما: فى كلّ أمرٍ مردّد بين شيئين أو شخصين أو أكثر، غير معيّن فى الواقع نطلب تعيينه بالقرعه.

والآن البحث عن أن العمل القرعه فى كلّ من الموردين الزامى لابدّ من العمل به، أم يكون له الخيار فى العمل بها بحيث أم يجوز العدول عنها إلى غيرها؟

أقول: البحث عن ذلك فى جهتين:

تاره: قبل العمل بالقرعه يقال هل العمل بها واجبٌ أو جائز؟

وأخرى: بعد وقوع القرعه واصابتها بفردٍ وشيء.

فأمّا القسم الأوّل: وهو حكم تبعية القرعه قبل العمل بها، ففى كلّ شيء ورد أمر الشارع فيه بالخصوص من العمل بالقرعه، فلا اشكال فى أنّ أمره عزيزه، سواء

كان المورد ممّا له فرد معيّن واقعي، أو ممّا ليس له معيّن في الواقع، وذلك مثل الشاه المنكوحه المرده بين الشياه، حيث ورد الأمر فيها بالقرعه من الشارع، من القسم الأول كما لا يخفى.

وأما إذا لم يرد فيه من الشارع أمر بالخصوص، فهو أيضاً:

تاره: يكون من أفراد القسم الأول فإنه لا بدّ من ملاحظته:

فإن وجب فيه تعيين المعين في الواقع في الظاهر أيضاً، وكان هذا التعيين الواجب متوقفاً على القرعه فقط، أي يتوقف رفع التنازع الواجب، أو رفع الضرر الواجب، وأضرابها على القرعه، فلا اشكال في وجوب العمل بالقرعه، لوجوب ما لا يتم الواجب إلا به.

لا- يقال: إنه يمكن التعيين في مثل ذلك من خلال التخيير العقلي، بأن كلّ ما يجب العمل فيه بمعين ولا معين له، فهو مخيّر عقلاً في اختيار أيهما شاء.

لأننا نقول: هذا إنّما يصح إذا لم يرد دليل على ثبوت شرعيه القرعه، فإذا ثبت فلا وجه للحكم بالتخيير بحكم العقل، لعدم انسداد طريق التعيين شرعاً.

نعم، لو دلّ دليل شرعي من نصّ أو اجماع أو اطلاق أو أصل على التخيير، لا يجب حينئذ القرعه، لكنه خلاف للفرض.

وأما إن لم يقدّم دليل على وجوب التعيين، فلا- وجه للقول بوجوب القرعه، بل يجوز كما يجوز ترك التعيين وابقائه على ابهامه، أو ايكاله إلى اختيار أي واحد أراد.

هذا في القسم الأول من الموردين.

وأما القسم الثاني: وهو ما لم يكن معيّن في البين، فهو أيضاً:

تاره: متى لا بد فيه من التعيين لتوقف العمل بالواجب عليه، فلا اشكال حينئذٍ في وجوب العمل بالقرعه، مثل ما لو أوصى بعقق نسبه من عبيده من الثلث أو الربع، إذ من الواضح أنه لا يمكن عقق الأربعة المبهمة، لعدم صدق الرقبه على الجزء، بل يجب عقق المعين من العبيد، وحينئذٍ:

تاره: يدلّ دليل شرعى على تخيير أحدٍ منهما عند التعيين بتعيين منه لا بالقرعه، مثل ما لو أوصى كون التعيين يكون للوصى حصراً، فله أن يختار الواحد أو النسبه بالاختيار تاره أو بالقرعه.

أخرى: ما لا محيص من التعيين إلا بالقرعه لكونها مقدمه للواجب شرعاً وهو عقق الموصى به الواجب في العمل حيث لا يحصل إلا بالقرعه.

لا يقال: إنه يمكن أن يعين باختياره لا بالقرعه.

لأننا نقول: إن جواز الرجوع إلى الاختيار إنما يكون فيما لم يرد دليل شرعى على تحديد طريقٍ للتعين، وهنا كذلك لثبوت شرعيه القرعه بالدليل، وعليه فالرجوع إلى الاختيار في التعيين للأصيل، إذ الأصل هو عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بما ثبت من الشرع جوازه، وهو القرعه.

نعم، إن لم يقدر على القرعه لعلّه خارجيه، فالمرجع حينئذٍ يكون بحكم العقل هو التعيين بالاختيار، هذا فيما إذا كان التعيين واقعياً شرعاً وكذلك فيما لا يكون التعيين بالاختيار مخالفاً للأصل، بل يجوز به وبالقرعه، فهو حينئذٍ مخير

بينهما كتقديم إحدى الزوجتين في المضاجعة الواجبه على الأخرى.

وأما ما لا يكون كذلك واجباً كتقديم أحد المتعلمين في العلم غير الواجب، أو تقديم إحدى المتمتعين بها في الليله، فلا تجب القرعه حينئذٍ أيضاً لا معيناً ولا مخيراً، بل يجوز له الأمران كما يجوز له تركهما، كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا كان العمل بما أصابته القرعه واجباً أو جائزاً في كلا الموردين، وقد عرفت وجوهها.

وأما إذا كان العمل بالمعين بالقرعه أو بالاختيار غير جائز، إما لوجود دليل على عدم الجواز، أو لعدم الدليل على الجواز، وذلك فيما إذا كان العمل مخالفاً للأصل مثل ما لو حكم حاکمان متساويان في آن واحد وزمان فارد متقارنين لمتداعيين بحكمين مختلفين، لكل واحد منهما عند غياب الآخر، على القول بجواز الحكم على الغائب، وكون كل واحد منهما مدعياً من جهه ومدعياً عليه من جهه أخرى، مثل ادعاء الولد الأب-كبر شيئاً من باب الحبوه والأصغر حقه منه من باب الارث في مال لا يمكن القسمة فيه مثل السيارات المتعارفه في زماننا، وكان ثبوت الحبوه في ذلك المال مختلفاً، فلا يمكن التعيين حينئذٍ هنا بالاختيار ولا- بالقرعه، إذا لم يثبت من أدله نفوذ حكم الحاكم نفوذه في مثل المقام الذي كان له معارض في زمان واحد، ولا يكون أحدهما مقدماً والآخر متأخراً حتى يُحكم ببطلان المتأخر، أو إذا لم يكن المورد من موارد المشتبه في التقدم والتأخر حتى يجوز فيه الرجوع إلى القرعه في تعيين الصحيح من الباطل.

كما أن التعيين بالاختيار لا يجوز لعدم الدليل لولم نقل بالدليل على العدم.

ولا يخفى أنّ هذه الوجوه الثلاثه جميعها تجرى فى القسم الثانى فقط، أى فيما لا واقع له معيّن، أو غير المعين الذى يمكن فرض عدم جواز العمل فيه متعيّنًا من الاختيار أو القرعه بما عرفت، دون القسم الأوّل حيث يكون له واقع معيّن فيصدق فيه عنوان المجهول، حيث يكون المرجع فيه إلى القرعه لصدق موضوعها عليه، كما لا- يخفى ولا بد للفقيه فى هذه الموارد من مهاره التامه والدقه الكامله لتشخيص الموارد، وذلك بتوفيق من الله سبحانه تعالى، وهو وليّ التوفيق.

### آثار حكم القرعه

الجهه الخامسه: فى بيان حال القرعه بعد وقوعها وتحقيقها فى موارد الواجبه أو الجائزه، وهل العمل بحكمها تكون على نحو العزيمه اللازمه بحيث لا- يجوز التخلف عن العمل بها والعدول عنها إلى غيرها مطلقاً، أو لا يجوز إلاّ برضا المتقارعين أم أن العمل بحكمها جائزه ويكون على نحو الرخصه مطلقاً؟ وجوه:

فما كان من القسم الأوّل: أى ما كان الواقع فيه معيّنًا فى الواقع مجهولاً- عندنا، فلا- ينبغى الريب فى كونها لازمه، ولا يجوز التخلف عن مقتضاها بعد وقوعها، لدلاله الأخبار الكثيره المستفيضه على أن ما يستخرج بالقرعه هو الحقّ، وأنه سهم الله وأنّ سهم الله لا يخيب، وأنه قد حكم الله به، وما حكم الله به لا يكون مخطئاً، وعليه فلا يجوز العدول عن الحق وتركه والعدول إلى غيره.



بل منها ما لا يجوز العدول حتّى مع تراضى المتقارعين، كما إذا كانت الدعوى فى الولد، فإنّ الولد الذى اصابته القرعه يكون ولده شرعاً، فلا يجوز ارجاعه إلى الغير، بل يترتب عليه أحكامه.

هذا إذا كان العمل بالقرعه فى تعيين الواقع فيه واجباً قبل القرعه وبعدها.

وأما فيما إذا لم يكن الواقع فى البين واجباً فى التعيين، ولم يتوقف العمل بالواجب عليه، فلا وجه للقول بلزوم العمل بالقرعه حتّى بعد الاصابه كما لا يخفى، لكنه فردّ نادر الوقوع.

وأما ما كان من القسم الثانى: فمقتضى أصابه القرعه تعيين ذلك الشىء، وحينئذٍ هل يلزم العمل به أم يجوز له التخلّف عنه؟

مقتضى الأصل وان كان عدم اللزوم، إلا أنه يمكن أن يقال إنّه:

١- لو حكم الحاكم بعد القرعه منه أو ممّن يجوز منه القرعه يكون بمقتضاها، فلا شك فى تعلق حق المحكوم له بما حكم له، وصيرورته حقاً له إن فرض حكم الحاكم على طبق ما أصابته القرعه، فلا- وجه لجواز العدول منه بعد الحكم بل حتى الاستصحاب غير جائز، ويحكم بلزوم العمل بمقتضاها، ولا يجوز له العدول عند إلاّ بمجوز شرعى وهو هنا مفقود.

٢- وأما لو أصابته القرعه ولم يحكم الحاكم بعد:

فقد يقال أيضاً بوجوب الحكم به لأنه بالقرعه، وتعيين صاحبه لأحد من المتقارعين يحصل له خصوصيه موجه لتعلق حق به الموجب لوجوب الحكم

فيما يجب أو جوازه فيما يجوز، إذ لولا هذه الخصوصية لا يجوز له الحكم، فيجب العمل على طبق هذه الخصوصية إلى أن يعلم المزيل، هذا إذا كان الأمر بالتعيين واجباً وحصل ذلك بالقرعه.

وأما إن لم يكن التعيين واجباً أصلاً بل كان جائزاً حتى بعد التعيين، مثل تعيين أحد الزوجتين في المتمتعين بهما فيما إذا كانت المضاجعه جائزه غير لازمه، فكما أن أصل إعمال القرعه لم يكن واجباً كما عرفت، كذلك الحال بعد اصابتها أيضاً لم تكن واجبه، لجواز ترك أصل المضاجعه بالنسبه إليهما حتى بعد الاصابه استصحاباً للحاله السابقه، اللهم إلا أن يعرض بعد اصابه القرعه أمراً عارضاً توجب الحرمة من الاضرار أو كسر قلب محرم أو غيره، فحينئذ لا اشكال في وجوب العمل بالقرعه.

### لزوم ترتيب آثار القرعه

الجهه السادسه: في بيان أن القرعه حيث أصابت إلى الطرف الموجب للعمل بها، يستلزم ترتيب آثار الأحكام على ذلك، مثلاً لو أصابت القرعه على ولديه شخص لشخص أو حرّيته أو رقيته، فيترتب عليه حينئذ أحكام الولديه والحرية والرقيه، فحينئذ لو شك في مورد من جهه فقد خصوصيه، وشككنا في اعتبار شيء في جواز القرعه مثل كون المقرع يجب أن يكون خصوص الامام أو الحاكم، أم يجوز لكل أحد. أو شككنا في أنه هل يعتبر دعاء خاص أو مكان

مخصوص للقرعه، أم يجوز مطلقاً وأمثال ذلك، فهل يجوز العمل بالقرعه حينئذٍ مع ذلك الشيء المشكوك أم لا؟

قد يقال: كما عن المحقق الخميني قدس سره إنه لا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، لكونها مخالفة للقواعد والأصول، فلا بد فيه من وجود دليل أو اطلاق يدل عليه، وإلا يكتفى فيه بالقدر المتيقن، والدليل والاطلاق ليس هنا إلا ما ورد في الخبر المروي عن محمد بن حكيم من قوله: «والقرعه لكل أمر مجهول» لكن الخبر موهون لعدم ذكر صدرها لاحتتمال كون الكلام مخصوصاً بما موردين:

١- ما يصلح للقرينه، فلا يجوز العمل بالقرعه إلا فيما يعلم جواز العمل بها.

٢- أو لو كان الاحراز بواسطة عمل الفقهاء بها.

فلولا هذين الأمرين لا يجوز العمل بها. انتهى محصل كلامه رحمه الله .

أقول: لا يخفى ما في كلامه، لما قد عرفت منا سابقاً من عدم اختصاص الروايه المشتمله على عنوان (القرعه لكل أمر مجهول) بخصوص الخبر المروي عن محمد بن حكيم، بل ورود مضمونه في حديث الشيخ في «النهايه»، مضافاً إلى ما ورد - ولو مراسلاً - بكونها لكل أمر مشكل، وعليه فالاطلاق في الأحاديث الوارده من تجويز العمل بالقرعه لتخرج عنهم المحق لرد غيره كثير فالرجوع يكون إلى الاطلاق فيما لو شك في اعتبار خصوصيه في القرعه، ولذلك قلنا بحجيتها من دون الحاجه إلى جبر ضعفها بعمل الأصحاب، وإن كان عملهم على طبقها موجباً للأوثقيه، كما لا يخفى.

والنتيجة حينئذ هي: أنه لو شككنا في اعتبار حجيه القرعه بوجود الامام المعصوم عليه السلام كما يدل عليه بعض النصوص، جاز الرجوع إلى الاطلاقات في نفي اعتباره عند الشك، كما لا يخفى.

ثم إن في بعض الأخبار - مثل مرسل صحار المروي في «التهذيب» عن أحدهما عليهما السلام، قال: «القرعه لا يكون إلا للامام» (١) وروايه يونس في قضيه تحرير من عنده علم من كتاب الله، قال: «ولا يجوز أن يستخرجه أحد إلا الامام لأن له على القرعه كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره» (٢) - ما يدل على اختصاص القرعه بالامام المعصوم عليه السلام، والحال أن الأمر ليس كذلك، لا مكان حمل ذلك على الاستحباب أو على ما لا يمكن إلا بواسطته، كما يشهد بكونه بصوره الرجحان التعليل الوارد في ذيله بأن للقرعه (كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره) مع أن أصل الدعاء عند القرعه يعدّ أمراً استجبائياً مضافاً إلى ما ورد في النصوص مثل قوله عليه السلام: «ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله بالقرعه» وأمثال ذلك يوصلنا يفيد أن حكم جواز العمل بالقرعه عام يشمل الجميع ولا يختص بالامام، والشاهد على العموم أنه قد ورد في بعض النصوص بأنه (أقرع الوالى بينهم) حيث يحتمل العموم منه بحيث يشمل مثل النائب الخاص أو العام، بل لو قلنا بحصر القرعه بالامام عليه السلام لزم تركه ١.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم واطعام الدعوى، الحديث ٨.

٢- الوسائل: ج ١٦، الباب ٢٤ من كتاب العتق، الحديث ١.

العمل بالقرعه فى زماننا أو تخصيص الأ-كثر، فلا بد من حمل تلك الروايه على الامام بالمعنى العام حتى يشمل مثل التواب، خصوصاً فى مقام رفع الخصومه والتنازع حيث لا يجوز فيهما التمهّل، بل يتصدى لذلك مثل الوالى والحاكم، وعليه فالحصص اضافى وليس بحقيقى.

بل يمكن دعوى عدم الاختصاص فى بعض الموارد وجواز التصدى لكلّ أحدٍ مثل موارد النزاع فى قيمه الأموال المشتركه لاجراج السهام، أو تعيين احدى الزوجات وغيرهما، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ القرعه كما عرفت فى المباحث السابقه مخالفه للأصول والقواعد، فلا بد عند اجرائها من ملاحظه ما يجوز فيه شرعاً من جميع الخصوصيات ومنها المتصدى لها، وحيث قد عرفت وعلمت فى المباحث السابقه أن أكثر موارد النصوص فى القرعه كان فى باب تراحم الحقوق والترافع والتنازع والتخاصم بين الناس، فيرتبط بباب القضاء والمخاصمات، ومثل هذه الأمور يعدّ من وظائف الامام عليه السلام، ولمن يجوز تصديّه ممن كان مأذوناً من قبله بالإذن العام فى جميع الأمور أو فى خصوص القرعه، وكذلك من كان منصوباً بالخصوص مثل النائب الخاص فى عصر حضور الامام عليه السلام، أو من كان منصوباً من قبلهم بنحو العموم كما فى النائب العامّ المستفاد ما ورد بقولهم: «فإنى قد جعلته حاكماً أو قاضياً» ونظائر ذلك الذى قد قرّر فى محلّه.

وبالجملة: الظاهر كفايه نيابه العامه فى اجراء ذلك، ولا يحتاج إلى الإذن

الخاص، لأن حكم القرعه حكم موارد مثل سماع البينه والاحلاف وحضور المتداعين واحضارهما والشهود ونحوها من لوازم القضاء والحكم، فالإذن في القضاء يستلزم الإذن في القرعه أيضاً كالإذن في أمثالها، مع امكان استفادة الإذن أيضاً فيها من التوقيع الرفيع: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا» لأن ما فيه القرعه أيضاً يعدّ من الحوادث الواقعة، مضافاً إلى امكان استفاده ولايه النائب العام في ذلك ضمن اثبات الولايه لهم من الأدله المربوطه بالولايه على حسب شأن ولايه الفقيه، كما لا يخفى.

بيان ذلك: لا يخفى أن الاختصاص المذكور في عصر الغيبه للفقهاء إنّما هو مقتضى الأصل الأولى، وهذا لا ينافي اثبات جواز التصدي للاقراغ في بعض الموارد لغيرهم من سائر الناس من جهة وود نصّ فيه، كما في الشاه المنكوحه أو الجماع أو اقراع المدرس لتقديم بعض المتعلمين أو الزوج للزوجات، أو تقسيم الأموال والسهم بين الشركاء في غير المخاصمات وأمثال ذلك، ونتفق في هذا الذي ذكرنا مع الفاضل النراقي قدس سره في عوائده خلافات لصاحب «الوافي» من متأخري المتأخرين، حيث قد جمع بين ما دلّ على اختصاصها بالامام عليه السلام وبين ما يدلّ على العموم، بحمل اخبار الامام على ما كان من القسم الأول - أي إذا كان الأمر في الواقع معيناً - تمسكاً بقضيه المعلم بتعليم كتاب الله لمولاه، وحمل أخبار القسم الثاني على غيره، أي ما لا يكون معيناً في الواقع لكنه غير مقبول عندنا، لما ترى من تجويز القرعه لغير الامام حتى في القسم الأول أيضاً في مثل الشاه

المنكوحه وغيرها، وعليه فالأولى هو ما ذكرنا والله العالم.

الخاتمه: اعلم أنّ القرعه بحسب المعنى اللغوى مأخوذه من ماده قَرَعَ، وقارعه القلوب أى ما يخوّفها، ولعلّ وجه مناسبه هذا الاسم:

إمّا من أنّ قلب كلّ من المتقارعين يقرع ويدق بشدّه مخافه أن لا يخرج سهمه.

أو من القرع بمعنى الضرب، حيث إنّهُ يضرب بالعلامه على الحصّه والسهم.

وفى عرف المتشرعه عباره عن العمل المعهود، والظاهر - كما صرّح به جماعه من الفقهاء - عدم انحصارها فى شىء مخصوص، لما ورد فى الكتاب فى إعمال القرعه:

بالأقلام: «وكانوا يُلقون أقلامهم بالنهر فمن علا سهمه أى ارتفع كان له الحظّ».

وبالكتابه على السهم كما فى بعض النصوص السابقه، وبخواتيم الحاكم والقوم، وبخواتيم الشركاء، وبالكتابه على الرقاع وبالبعره والنوى بعدد الشركاء، أو بعدد السهام بالطريقين المعروفين، والكلّ جائز لصدق القرعه عرفاً على كلّ واحدٍ منها.

والأصل عدم الاشتراط بنوع خاص، وإن كان الأولى الاقتصار بما فى النصوص، أو بما هو متداولٌ بين الفقهاء، وقراءه الدعاء لإرادته الحق مستحب، وإن كان الأفضل الدعاء بالمأثور، وتفصيل ذلك يطلب فى مظانه وهى الكتب الفقهيّه.

## الاستخاره ومشروعيتها

الاستخاره على ما قيل نوعٌ من الاقتراع، خصوصاً في استخاره ذات الرقاع التي هي من أعظم الاستخارات وأقواها اعتباراً عند الأجله.

قد يتوهم عدم مشروعيتها، بل قد يرقى التوهم عند البعض ويحكم بالحرمة، منهم المقدس الأردبيلي قدس سره في كتابه «آيات الأحكام» فقد أفتى بتحريم الاستخاره المشهوره التي قال الأ-كثـر بجوازها بل باستحبابها. وذكروا في توجيه الحرمة بأن الآيه الشريفه داله على التحريم، وهى قوله تعالى فى سورة المائده «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... وَمِمَّا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِشْقٌ» (١) وقالوا المراد من الفقره الأخيره منها هى الاستخاره التى كانت متعارفه فى عصر الجاهليه، فقد حكى الطبرى فى تفسيره، والزمخشرى فى «الكشاف» وجمعٌ آخر فى تفسير هذه الآيه أن العرب فى الجاهليه كانوا يستقسمون بالأزلام أى يطلبون الخير وقسمه الأرزاق بالقـداح (بالكسر) أى السهام، لأن الأزلام جمع الزلم وهو السهم الذى لا ريش عليه، فكانوا يتفألون بها فى أمورهم، ويطلبون ما هو الخير من فعلٍ أو تركٍ بتلك السهام والأزلام فى جميع أمورهم التى يريدون أن يبدأوا بها من أسفارهم ومسافرتهم ومراكبهم ومتاجرهم ومناكحتهم إلى غير ذلك من أمورهم وذلك بمراجعتهم إلى تلك السهام المعينه التى كانت عند شخصٍ محترم، ٣.



وكانت تلك السهام مكتوبه على بعضها (أمر من ربّي) من خرج له هذا مضى في حاجته، وعلى بعضها مكتوبه (نهاني ربّي) فمن خرج له هذا لم يقدم على ذلك الأمر، وإن خرج سهم لم يكتب عليه شيء وهو غفل أعادوا العمل حتى يخرج له أحد السهمين المذكورين من الأمر والنهي، فيعمل على طبقه.

والمتموهم يقول إن هذا العمل ليس إلا عين الاستخاره المتداوله عند الاماميه الاثنى عشرية زاد الله في عزهم وشرفهم، فيكون العمل بذلك حراماً على حسب نصّ الفران، حيث قال تعالى: «ذَلِكُمْ فِشْقٌ» وفسرها المفسرون بأن المراد منها أنه حرام.

وهذه الآيه الشريفه إمّا راجعه إلى خصوص الاستقسام أو إلى جميع ما سبق من الجملات، وعلى كلّ تقدير قابل للاستدلال على المطلوب كما لا يخفى.

لكنه غير وجيه، لوضوح أن الآيه الشريفه وردت في مقام ردّ فعل الكفار من أهل الجاهليه في لحومهم في تميّز الحلال منها وعن حرامها أي المذكي منها وغير المذكي، كما يدل عليه صدر الآيه من قوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ» إلى قوله «وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ» أي الاوثان تقرباً إليها، وكانوا يستقسمون باللحوم بالازلام وهو القمار، وكانوا في الجاهليه إذا أجدبت سنه وكالت سنه قحط فالأغنياء من العشيره يشترى جزوراً وجزؤونه أجزاء، وكانت عندهم سهام وهي الازلام أي القداح (بكسر القاف) وهو سهم لسهم لا ريش عليه، وكانت تلك القداح بيد أمين لهم، وهي عشره أسهام اسمائها هي التي وردت في

أبيات ابن الحاجب - صاحب «الكافية» و«الشافيه» و«مختصر الأصول» المتوفى سنة ٦٤٦ هـ - - وهى:

هى فُدُّ وَتَوَآمُ وَتَرْقِيبُ ثُمَّ جَلَسُ وَنَافَسُ ثُمَّ مُسَبَّلُ

والمُعَلَّى وَالوَعْدُ ثُمَّ سَفْحٌ وَمَنِيحٌ وَذِي الثَّلَاثَةِ تَهْمَلُ

وَلِكُلِّ مِمَّا عَدَاهَا نَصِيبٌ مِثْلُهُ إِنْ تَعَدَّ أَوَّلَ أَوَّلٍ

وجعلوا لكل منها سهمٌ ونصيبٌ بالاضافه، أى للفد سهمٌ، والقوام سهمان، والرقيب ثلاثه أسهم والجلس أربعة، والنافس خمسه، والمُسَبَّلُ سته، والمُعَلَّى سبعة أسهم، وهو النصيب الأوفر، ومجموع السهام ثمانية وعشرين سهماً، والثلاثه من الوعد والسفيح والمنيح لا نصيب لها، وذلك الأمين كان يجعل السهام فى خريطه ويخرج كل واحد من تلك السهام باسم واحد من العشر المقامرين، فمن خرج اسمه الفد يأخذ سهماً من الجزور، وللقوام سهمان وهكذا، ومن خرج له أحد الثلاثه المهمله الأخيره من الوعد والسفيح والمنيح فعليه ثمن الجزور ولا سهم له من الجزور ونقلوا أن السبعه الذين كانت تخرج السهام كانوا يقسمون سهامهم على الفقراء من عشيرتهم، فالله تبارك وتعالى نهاهم عن أكل مثل هذا اللحم لأنه مأخوذ بالقمار، فيكون أكله حراماً.

أقول: لو سلمنا كون المراد من الاستقسام هو ما فعلوه من طلب الخير من الفعل أو الترك، لكنه على حسب نقل الطبرى فى تفسيره نقلاً عن ابن اسحاق أنه قال: (كانت هُبُلُ أعظم اصنام قريش بمكّه، وكان على منبر فى جوف الكعبه،

وكانت تلك المنبر هي التي يجمع فيها ما يُهدى للكعبة، وكانت عند هبل سبعة أقداح، كلّ قدح فيه كتاب قدح فيه الفضل إذا اختلفوا في الغفل من يحمله منهم، ضُربوا بالقداح السبعة قدح في (نعم)، فإذا ضرب به وخرج عملوا به، وإذا خرج قدح فيه (لا) لم يفعلوا، وقدح في (منكم) وقدح فيه (ملصق) وقدح فيه (من غيركم) وقدح فيه (المياه) إذا أرادوا أن يحضروا للماء ضربوا به، فحيثما خرج به عملوا، وكانوا إذا أرادوا أن يحتسبوا غلاماً أو أن ينكحوا منكحاً أو أن يدفنوا ميتاً أو يشكّوا في غيب واحد منهم، ذهبوا إلى هبل بمأه درهم وبجزور فأعطوها صاحب القداح الذي يضربها، ثم قرّبوا صاحبهم الذي يريدون به ما يريدون، ثم قالوا يا إلهنا هذا فلان بن فلان أردنا به كذا وكذا فخرج الحق فيه، ثم يقولون لصاحب القداح اضرب فيضرب، فإن خرج عليه (من غيركم) كان حليفاً، وإن خرج (ملصق) كان على منزلته منهم لا-نسب له ولا حلف، وإن خرج شيء سوى هذا ممّا يعملون به (نعم) عملوا، وإن خرج (لا) أخره عامهم ذلك حتى يأتوا به مرّه أخرى ينتهون في أمورهم إلى ذلك ممّا خرجت به القداح، ففي مثل ذلك قد نهى الله تبارك عن ايكال الأمر إلى مثل هبل وطلب الخير، إذ هو شركٌ صريحٌ، وأين هذا من الاستخاره التي هي ايكال الأمر إلى الله تبارك تعالى وتفويضه إليه، وليس هذا إلا التوحيد والفرق بين التوحيد والشرك واضح).

هذا مضافاً إلى وجود نص دال على مشروعيه الاستخاره، وهو ما نقله الشيخ

فى «التهدىب»<sup>(١)</sup> عن محمد بن على بن محبوب، عن أحمد بن الحسين بن على بن فضال، عن أبىه، عن الحسن بن الجهم، عن أبى على، عن اليسع القمى، قال:

«قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنى أريد الشىء فاستخير الله فلا يوفق له الرأى أفعله أو ادعه؟ قال: انظر إذا قمت إلى الصلاه فإن الشيطان أبعد ما يكون من الانسان إذا قام إلى الصلاه، أى شىء يقع فى قلبك فخذ به وافتح المصحف فانظر إلى الأول ماترى فيه فخذ به إن شاء الله تعالى».

وقال بعض أصحابنا: إنا لم نجد ولم نقف على نصّ للاستخاره من القرآن غير هذا، والخبر ضعيف من حيث السند لاشتراك أبى على بين الثقه وغيره، لكن يمكن انجاره بعمل الأصحاب، إذ من الممكن أن يكون وجه اعتبارهم للاستخاره كان مستنداً إلى مثل هذه الروايه وغيرها كما سنشير إليه.

هذا مضافاً إلى ذلك يكفينا فى اثبات رجحانيه الاستخاره ما ورد من خبر (من بلغ) من جهه أنه قد بلغنا جواز انتخاب الطلب بالاستخاره حتى من القرآن.

بل يمكن استفاده مجبويه الاستخاره عمّا ورد فى الاستخاره بالسبحه: ما نقله العلامة المجلسى قدس سره فى «البحار»، قال: «سمعتُ والدى قدس الله روحه يروى عن شيخه البهائى نور الله ضريحه أنه كان يقول: سمعنا مذاكره عن مشايخنا عن القائم صلوات الله عليه فى الاستخاره بالسبحه إنه يأخذها ويصلى على النبى ٦.

وآله صلوات الله عليه وعليهم ثلاث مرات، ويقبض على السبحه ويعدّ اثنين اثنتين، فإن بقيت واحده فهو فاعل، وإن بقيت اثنتان فهو لا تفعل» (١).

والحاصل: أن ما وصلنا إلينا من سيره العلماء والصلحاء من تمسكهم بالاستخارات في أمورهم المهمه من المعاش وغيره، وأن هذه السيره كانت مستمره من السلف والخلف إلى أن بلغ إلى زماننا هذا، خصوصاً مع ملاحظه ما ذكرناه من أن الاستخارات هي نوع من اللقاءات الالهيه والالهامات الربانيه في افهام المصالح والمفاسد، وكونها أدلّ دليل وأقوى شاهد لوجود الصانع، وهذا مما لا يكاد ينكر لمن كان له أو أدنى انصاف وتأمل، ونستعين بالله ونتوسّل إليه لأن يهدينا لسبيل الهدى والعمل بما يحبه ويرضى، وصلّى الله على سيّد انبيائه وسيّد أوصيائه وعلى آلهما وعترتهما، لا سيما خاتم أوصيائه، واللّعنه الدائمه على جميع أعدائهم. وهذا آخر ما سؤدناه من صفحات الخبر، كتبته في هذه السنه، وأنا أقلّ العباد الحاج السيد محمد على العلوى الحسينى، ابن المرحوم الحاج السيد السجاد العلوى الحسينى عفى الله عنه، وجعل الجنة مثواه، وحشره الله مع من تولّاه، وكان تاريخ ختامه آخر أيام التحصيل يوم الثلاثاء من شهر الصفر المظفر، سنه ١٤٢٠ من الهجره النبويّه، المصادف ليوم الحادى عشر من شهر خرداد من سنه ١٣٧٨ هجرية شمسيه.

\*\*\* ٥.



**المقصد العاشر: فى تعارض الأدلّه الشرعيه واختلافها**

## العنوان المناسب لهذا البحث

حيث إنّ في البحث عن هذه المسألة اختلاف من جهات شتى بين علماء الأصول، حتى في بيان تعابيرهم، وذكر عنوان البحث، فلا بدّ لنا من ذكر هذه المسألة والتعرّض لها من أمور، موضحة لذلك ومزيهه لبعض الاشكالات والمبهمات، فنقول:

الأمر الأوّل: جاء التعبير عن هذا المقصد في كلمات جماعه من الأعلام - منهم الشيخ في «الرسائل»، والمحقق النائيني في فوائده، والعراقي في «نهاية الأفكار» وبعض آخر تبعاً لاسلافهم - بالخاتمه وجعلوا هذه المسألة من خاتمه الأصول، فأوجب ذلك الاعتراض عليهم عن مثل المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» والجزائري في «منتهى الدرايه» بأنّه لا وجه لجعلهم هذا المبحث في الخاتمه لعلم الأصول، المشعر بكونه خارجاً عن علم الأصول كمبحث الاجتهاد والتقليد، مع أنه يعدّ من أهمّ مسائل علم الأصول لثبوت التعارض بين جملة من الأدله:

ولعلهم أرادوا أنّ ذكر الخاتمه في آخر العلم هي عبارته عن ذكر ما لا يكون داخلاً في مسائل ذلك العلم، كالمقدمه التي تقع في أوّل البحث، مع أنه لا اشكال في انطباق ضابط المسألة الأصوليه عليه، فان تعريف علم الأصول سواء كان هو العلم بالقواعد المهمّيه لاستنباط الأحكام الكليه، أم منطبق هو ما يبحث فيه عن عوارض الأدله، أم غيرهما منطبق على أحكام تعارض الأدله التي تبحث في هذا



البحث، هذا.

أقول: ولكن الانصاف عدم تماميه هذا الاشكال على كلام مثل الشيخ تبعاً لصاحبي «المعالم» و«القوانين» و«الفصول» لوضوح أن الخاتمه في العلوم ليس عبارته عما هو خارج عن حاقّ مباحثها، بل المراد منها بيان آخر ما يتعلق بذلك العلم في مسائلها.

ولعل وجه المناسبه في جعل هذه المسائل في الخاتمه هو ما يرتبط مسائل تلك الخاتمه على ما يندرج في ذلك العلم من بدوه إلى ختمه، فتكون مدخلية مسائلها في علم الأصول أهم من غيرها كما لا يخفى، لوضوح أن قضيه تعارض أو التعادل والتراجع تجري في جميع ما ذكر في علم الأصول من تعارض الدليلين، سواء كانا من الأصول أو الأمارات أو البيّنات والأخبار، فالمباحث المذكوره في الخاتمه سيّاله في جميع تلك المسائل، فتصير هي من أهم مسائل علم الأصول، وليست الخاتمه كالمقدمه خارجه عن علم الأصول حتى يرد عليه ما عرفت، وإلى هذا أشار المحقق الجزائري في آخر كلامه في «منتهى الدرايه»، فارجع.

### في ما يجب أن يتعنون به هذا البحث

الأمر الثاني: في بيان العنوان المطروح في هذه المسائل، فقد اختلفوا على أقوال متعدده:

قول: - وهو من الشيخ رحمه الله - بتعنون المسأله ب- (مبحث التعادل والتراجع)

بصوره الجمع فى الثانى.

وقول: بمثل الأول مع افراد الثانى أى: (التعادل والترجيح).

وقول ثالث: بتسميه الباب بتعارض الأدله والأمارات، كما عن صاحب «الكفايه» وتبعه أكثر المتأخرين مثل النائنى والمحقق الخوئى وغيرهما.

وقول رابع: على ما فى «منتهى الأصول» للسيد الاصفهانى قدس سره حيث نسبه إلى صاحب «القوانين» بالجمع بين التعارض وبين التعادل والتراجيح.

وقول آخر: من عبّر عن المسأله بتعارض الأدله واختلافها، كما عن المحقق الخمينى فى الرسائل.

أقول: لا بأس بالإشاره إلى وجه كل واحد منها ليتضح ما هو الأصح وألا نسب ليكون هو مختارنا:

أمّا وجه مختار الشيخ قدس سره ومن تبعه: حيث لاحظوا فى الدليلين المتعارضين - لما يفرضهما من حاله التعادل - تساوى الدليلين فى الخصوصيه من دون مزىّه مرجحه لأحدهما على الآخر، أو كان لأحدهما مرجحاً على الآخر، فعداً عروض هاتين الحالتين لمدلولى الدليلين وجهاً للتسميه، غايه الأمر من جعل التراجيح بصوره الجمع لاحظ حال تعدد المرجحات فى الترجيح، ومن أفردّه لاحظ الترجيح بالنسبه إلى الشخص والمرجح من دون نظر إلى تعدد المرجح.

أمّا وجه عدول صاحب «الكفايه»: عن هذا إلى ما عرفت من تعارض الأدله وجعل وجهه هو أن التعادل والتراجيح يعدّ من الحالات العارضه بعد تعارض

الدليلين، يعنى إذا تعارض الدليلان فبعد ذلك المرجع إلى التعادل فى التساوى أو الترجيح مع وجود المرجح فى أحدهما، فلا بد فى التسميه ملاحظه حال الجامع المشترك بين الطرفين، الشامل للتعادل والتراجيح، فجعله تسميه الباب باسم الجامع كان هو السبب من التسميه باسم أحد طرفيه، وان كان الجامع فى الحقيقه راجعاً إلى أحد المصداقين، بل حقيقه الجامع ليس إلا أحدهما لعدم وجود فرد يصدق عليه عنوان الجامع فى الخارج إلا- فى أحد الطرفين كما لا- يخفى، ومن هنا يظهر وجه الجمع بين الوصفين للمحقق القمى قدس سره .

أمّا وجه ما اختاره المحقق الخمينى قدس سره : فى عنوان هذا الباب، حيث قال فى الرسائل فى «مبحث التعارض واختلاف الأدله»: (بأن مبحث التعارض وان كان بعنوانه أعمّ من تعارض الأخبار، لكن لما كان البحث عن تعارض غيرها غير معنون فى هذا المبحث فى هذه الاعصار، لأهميه تعارضها وندرته غيره كتعارض قول اللغوى مثلاً اختصّ البحث فيه بتعارض الأخبار، فلا بدّ من عقد البحث فى تعارضها، واختصاص الكلام به، فنقول إنّ الاخبار العلاجيه تدور مدار عنوانين: أحدهما الخبران المتعارضان كما فى مرفوعه زراره وسيأتى الكلام فيها، وثانيهما الخبرن المختلفان كما فى سائر الروايات على اختلافها فى التعبير؛ فالكلام فى باب التعارض يدور مدارهما، ومفادهما يرجع إلى أمرٍ واحدٍ عرفاً ولغَةً) انتهى محلّ الحاجه.

قلنا: وان كان ما ذكره فى الأخبار العلاجيه تامّ لا غبار عليه من حيث

التعبير، ولكن اختصاص البحث في تعارض الدليلين على خصوص ذلك في جميع ما يذكر من المرجّحات ممّا لا وجه له، إذ ربما يكون المرجّح أمراً سائراً سيّالاً في غير موارد تعارض الخبرين، مثل تعارض قول اللغويين أو الأصليين أو البيّتين أو غيرهما.

نعم، لا بأس بذكر وجه المناسبه لانتخاب هذا العنوان للمبحث مع قبول جريان أحكامه في غير الخبرين المتعارضين.

خلاصه الكلام: الأنسب من التعابير هو ما ذكره المحقق الخميني في العنوان، باعتبار أنّ التدافع بين الدليلين قد يكون بصورة التعارض، وقد يكون بصورة الاختلاف، إلّا أن الاكتفاء بذكر التعارض فقط - كما ارتكبه الأكثر تبعاً للمحقق الخراساني في الكفايه - ليس بأمر مستبعد، لما قد عرفت كونهما بحسب نظر العرف واللغة واحداً وإن كان بالدقّه ربما يختلف كما سيجيئ فلذلك الأصح أن نعنون البحث، ونُسّميه باسم: (باب تعارض الأدله واختلافها).

أقول: بقى هنا بيان وجه العدول عمّا انتخبه الشيخ قدس سره ومن تبعه أو تبع الشيخ له، فربما يقال في وجهه: إنّه قد عرفت أن رتبه التعادل والتراجيح أو الترجيح متأخره عن رتبه تعارض الدليلين، لوضوح أنه لولا وجود التعارض لما ينصرف إلى ملاحظه وجود المرجّح في أحدهما أو عدمه، فحيث كان الأمر كذلك فكان الأنسب والأليق بحسب العرف والاصطلاح هو التسميه بما كان بحسب الوجود والرتبه متقدماً، وإن كان بالنظر إلى ترتيب الآثار، حيث يكون بلحاظ طرفيه من

التعادل والترجيح يكون التسميه بهما أحسن، ولعلّه الثفاتاً إلى ذلك انتخبه الشيخ، وكيف كان فإنه لا يخلو أحد القسمين عن حُسن وسابقه، والله العالم.

### في تعريف مصطلحي التعادل والتعارض

الأمر الثالث: في بيان تعريف التعارض والتعادل:

فأَمَّا الأول: فبحسب اللغة كان بمعنى العرض وهو الاظهار، ومنه عَرَضَ المتاع للبيع، ومن اشتقاقه (المعرض). ووجه صحه التعبير بالتعادل هو أنه مأخوذ من العدل بمعنى التسويه، ولذا سُمِّيَ أحد المحتملين عَدْلًا لمساواته مع الآخر في الوزن، والمراد به هنا تساوى الدليلين فيما يوجب مزيّه أحدهما على الآخر، وبذلك يظهر معنى عديله وهو الترجيح، هذا معنى في التعارض اللغة.

وأما في الاصطلاح: ففي كلام الشيخ قدس سره: (بأنه غُلبَ في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد):

وما ذكره الشيخ في التعريف هو الذي ذهب إليه المشهور، ولكن صاحب «الكفايه» عدل عنه وقال: (التعارض هو تنافي الأدله بحسب الدلاله ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد).

وعليه، فلا بأس بذكر ما به الافتراق في التعريفين من الأثر، وبيان ما هو

الأحسن منهما. ولا يخفى أنه على تعريف صاحب «الكفايه» كان التعارض في الدليلين باعتبار الحجية، حيث يكون التنافي حقيقه قائمه بنفس الدليل، ويكون اتصاف الدليلين بالتنافي من باب وصف الشيء بحال نفسه لا بمتعلقه، فعلى هذا التعريف يكون التعارض الذى هو محطّ عنوان البحث عين ما وقع موضوعاً للأخبار العلاجيه، وبناء على هذا التعريف يخرج موارد الحكومه والجمع العرفى - مثل الجمع بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، والظاهر واللاظهر، وحمل كلّ خبر على القدر المتيقن أو النص والظاهر - عن موضوع التعارض، لأن الجمع العرفى يوجب أن لا يكون الظاهر حجه فى قبال الأظهر أو النص، وكذلك العام والمطلق فى قبال الخاص والمقيد، فلا يكون التنافى بينهما فى تلك الأمور هو التنافى فى مقام الدلاله والاثبات ومرحله الحجيه، فيكون ذكر هذه الأمور فى علم الأصول وفى هذا الباب استطرادى.

هذا بخلاف ذلك على تعريف الشيخ والمشهور حيث يدخل تمام هذه الأمور فى علم الأصول، لأن التنافى والتمايع إنّما لوحظ من حيث المدلول، أى فى مقام الظهور بحسب اللفظ والدالّ الذى يدل على معناه، فلا اشكال فى وجود التعارض بين العام والخاص فى هذه المرحله، لوضوح أنّ مفاد (اكرم العلماء) وهو الجمع المَحَلّى بالألف واللام، هو وجوب اكرام كلّ عالم حيث يشمل الوجوب لكلى العالم أيضاً، فبعد ورود دليل (لا- تكرم فسّاقهم) الظاهر فى حرمة اكرام العالم الفاسق، أو عدم وجوبه يوجب التعارض فى مقام الظهور فى العالم

الفاسق بين وجوب اكرامه وعدمه أو حرمة، فيصدق التعريف على مثل هذا التعارض أيضاً، فيكون البحث فيه بحثاً لما هو مصداق له لا- طرداً للباب كما لا- يخفى، فيكون التعارض الواقع في عنوان البحث مغايراً مع العنوان الواقع في موضوع الأخبار العلاجية، فيكون توصيف الدليلين بالتنافي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه أي مدلوله، لا بحال نفسه وهو الدليل.

فحيث لا وجه لاجراء مثل هذه المسألة عن موضوع الباب، لمحض عدم اعمال المرجحات السنديه أو التخيير في مواردھا، لما قد عرفت من عدم وجود التعارض فيها من حيث الحجية، فلا نحتاج إلى ذكر تلك المرجحات فيها، كما لا يخفى.

وعليه فذكر التعريف على نحو عام يشمل جميع تلك المسائل يعدّ أحسن وأولى مما لا يوجب ذلك كما هو واضح.

### شمول التعارض لمطلق ما هو دليل

الأمر الرابع: في أنّ التنافي بين الدليلين والتعارض بينهما عنوان عام يشمل الروايتين المتعارضتين وغيرهما كتعارض الآيتين أو الفتوائين والاجماعين والشهريتين، بل تعارض خبر مع الاماره، أو هو مع اجماع أو السيره وغير ذلك، إلا أن الأخبار العلاجية حيث قد وردت في خصوص الأخبار المتعارضة أوجب ذلك تخصيص البحث في كتب الأصحاب عن خصوص تعارض الأخبار، وإلا فإن مقتضى القاعده تعميم البحث للجميع وعدم اختصاصه بمورد دون مورد.

ثم التنافى بين الدليلين وتعارضهما:

١- قد يكون بصوره التناقض، مثل ما لو ورد أو ثبت بدليلٍ وجوب شيءٍ وبدليلٍ آخر عدم وجوبه، وكذا في سائر الأحكام.

٢- وقد يكون بصوره التضاد، أى كان أمر كل واحدٍ من الدليلين من حيث التعارض من حيث الوجود لا الوجود والعدم كما في التناقض، كما ما لو دلّ دليلٌ على وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه، ودليلٍ آخر على حرمتها، حيث أنّ الوجود والحرمة حكمين متضادين وجوديين.

ثم التنافى بين الدليلين:

١- قد يراد منه خصوص التنافى بينهما ذاتاً، بأن يقتضى مفاد كل دليلٍ بحسب دلالاته المطابقه على اثبات حكمه، سواء كان بنحو التناقض أو التضاد.

٢- وقد يراد من التنافى الأعم من الذاتى والعرضى، أى قد لا يكون مقتضى دلالاته المطابقه فى كل دليلٍ منافياً لمقتضى الآخر مطابقه، إلا أنّ التنافى بينهما موجود بالعرض أى بدلالاته الالتزاميه، مثل ما لو دلّ دليلٌ على وجوب صلاه الجمعه فى يوم الجمعه فى عصر الغيبه، ودلّ الدليلٍ آخر على وجوب صلاه الظهر فيها، فإن مقتضى دلالاته المطالبه فيهما لا يقتضى التنافى بينهما، لأنه لا مانع بالذات بين وجوب صلاه الجمعه ووجوب ظهرها، إلا أنه إذا لوحظ هذين الدليلين مع أمر خارجى وهو قيام الاجماع أو الدليل على عدم وجوب صلاتين من الجمعه والظهر للمكلف فى يوم واحد، أوجب ذلك تحقق علم اجمالى على كذب أحد



الدليلين، فيوجب التعارض بينهما لأجل أنّ كلّ واحد منهما يقتضى طرد الآخر، فالدليلان غير متعارضين من حيث المدلول، إلاّ ان عروض أمر خارجي أوجب ووقوع التعارض بينهما في الدلالة الالتزامية، فإن انحصرت في المتعارضين على التنافي بينهما في المدلول بالذات، يوجب ذلك خروج القسم الثاني عن مورد البحث، حيث قد عرفت أنه لا تعارض بينهما بالذات، ولكن إن عمّنا البحث لمطلق التنافي والتعارض، أي حتّى التعارض والتنافي في الأمر الخارجى وبالعرض، كان ذلك موجبا لشمول البحث لكلا القسمين، والظاهر من المشهور وكلمات الأصحاب هو الثاني دون الأوّل.

أقول: إذا عرفت لسان التعريفين من الشيخ - تبعاً للمشهور - وصاحب «الكفايه»، وعرفت ذكر كلّ واحدٍ منهما في مقام بيان التنافي، بصوره التناقض أو التضاد، وفرض ادخال التنافي بصوره الدّاتي أو العرضي في مبحث التعارض، أوجب أن يعترض المحقّق العراقي عليهما وقال ما نصّه في «نهايه الدرايه»:

(ثم إنّ توسعه التنافي على التعريف الأوّل - أراد به تعريف الشيخ والمشهور - بكونه على وجه التناقض والتضاد، مبنى على عدم تعميم المدلول للمدلول الالتزامى، وإلاّ - فعلى التقسيم لا - يحتاج إلى اضافته قيد التضاد، بل يكتفى فى التعميم بالاقتران على التناقض فقط، لأن الدليلين الدالين بالمطابقه على المتضادين كالوجوب والحرمة، دالّان بالالتزام على المتناقضين أيضاً، كما أنّه على التعريف الثانى - أراد به تعريف صاحب «الكفايه» ومن تبعه - لا بدّ من الغاء

قيد التناقض، بلحاظ أنّ التنافي بين الدليلين في مرحله الاثبات، ولا حجّيه دائماً يكون على وجه التضاد حتى فيما كانا بحسب المدلول من المتناقضين، لكون التنافي بينهما بين الوجودين، فلا وجه حينئذٍ لتوسعه التنافي بكونه على وجه التناقض، إذ ذلك إنّما يناسب مع تنافيهما مدلولاً، لا مع تنافيهما في مقام الدلالة والحجيه، كما هو ظاهر، وحينئذٍ فحقّ التعريف على هذا المسلك هو الاقتصار على قيد التضاد، كما أنّه على التعريف السابق هو الاقتصار على قيد التناقض، بعد تعميم المدلول للمطابقه والالتزام) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الاشكال، حيث يمكن أن يجاب عنه على التعريف الأول، مع فرض قبول تعميم المدلول حتّى يشمل الالتزامي، ومع ذلك يصحّ الاتيان بكلا القيدين من التناقض والتضاد، لأنه وان كان المدلول المطابقى بصوره التضاد شاملً للمتناقضين التزاماً، لوضوح أنّ لازم دليل الوجوب في دليلٍ وإن كان نفى الوجوب التزاماً، لأجل اثبات الحرمة بدليل آخر بالمطابقه، لأنّ التزام كل واحد يناسب مع التناقض، أى نفى الوجوب في الوجوب ونفى الحرمة في الحرمة، بواسطة كون المدلول بكلا قسميه مقبولاً من المطابقى بصوره التضاد والالتزامي بصوره التناقض، إلا أنه لا يغنى عن اتيان قيد التضاد والاكتفاء بالتناقض فقط، لأن ذكر التناقض فقط في التنافي يوجب خروج ما لو كان في ٦.

مدلولهما المطابقي بصوره التناقض حيث لم يذكر ولم يدخل في عنوان التنافي، لأن ما ذكره من الذي تقتضى التناقض بالالتزام، كان مدلولهما المطابقي هو التضاد وهو الوجوب والحرمة لا التناقض وهو الوجوب وعدمه والحرمة وعدمها، فالتنافي بين الدليلين بصوره التناقض في المدلول المطابقي يبقى خارجاً عن عنوان الباب، مع كونه داخلياً قطعاً، فلا يمكن دخوله إلا بذكره مستقلاً كما قال به الشيخ والمشهور، هذا ان اكتفى بذكر التناقض فقط، وأراد منه الالتزامى فقط.

وأما إن أريد من ذكر التناقض فهو الأعم من المطابقي والالتزامى، كما هو مراد المعترض ظاهراً، فيبقى حينئذ التنافي بين الدليلين بصوره التضاد:

سواء كان بملاحظه تعدد الموضوع مثل وجوب صلاه الجمعه بدليل ووجوب صلاه الظهر بدليل آخر مع وحده سنخ الحكم من الوجوب في كليهما، حيث يعلم خارجاً عدم وجوب كل منهما للمكلف في يوم الجمعه بالنص أو الاجماع.

أو كان بملاحظه تعدد سنخ الحكم، مثل ما لو دلّ دليل على وجوب صلاه الجمعه والآخر على الحرمة مع العلم بكذب أحدهما. غير داخل تحت التعريف إلا بالملازمه، يعنى:

أن يقال بأن التناقض قد يكون في كلا مدلوليه، وهو كما في التناقض، أو في مدلوله الالتزامى فقط كما في المتضادين.

أو يقال بأحسن منه من دون تكلف، وهو بيان التنافي في مرحله مدلولهما المطابقي على قسمين، فقد يكون بصوره التناقض المتحد مع تناقض مدلولها

الالتزامى أيضاً، أو بالمتضاد المستلزم لكون مدلوليهما الالتزامى تناقضاً.

وعليه، فالمنصف يقبل أنّ التعبير الأول أولى وأحسن وأسهل لتناول المحضّل مما ذكره فى السابق المحتاج إلى التوجيه والتبيين، كما لا يخفى.

وأما على التعريف الثانى: وان كان ما ذكره حسناً جداً، إذ لا نظر فيه إلاّ فى مقام الدلالة والحجيه، وهما أمران متضادتان، حيث إنّ وجود حجّيه كلّ من الدليلين نفى وجود الآخر، إلاّ أن وجه ذكر الفردين من التناقض والتضاد كان لبيان فردى هذا المقسم والجامع بحسب المدلول، أى أراد بيان أنّ التناقض بين الدليلين فى مقام الدلالة والحجيه وإن كان بصوره التضاد، إلاّ أنه فرق فيه بين كون مفاد الدليلين مدلولين بصوره التناقض أو بصوره التضاد فى المطابقي منهما أو الالتزامى، ففى بيان صور القضيه وأقسامها لا يكون مثل ذلك أمراً مستنكراً كما لا يخفى لمن كان عارفاً بسيره المصنّفين، والله العالم.

### ما يرد على تعريف المشهور

الأمر الخامس: فى أنه قد يورد على تعريف المشهور - حيث أثبتوا التناقض فى ناحيه مدلولى الدليلين لا فى الدلالة - بأنه يستلزم دخول باب التزاحم فى تعارض الدليلين، كموارد الأمر بالضدين مثل انقاذ الغريقين، واطفاء الحريقين، حيث لا يمكن الاتيان بهما، وكذلك موارد تصادق متعلقى الأمر والنهى بناءً على الامتناع مثل الأمر بالصلاه والنهى عن الغصب فى مورد تصادقهما واجتماعهما،

بناءً على الامتناع، حيث يوجب الحكم بالمتناقضين كما في سابقه الحكم على المتضادين بوجه ورود الاشكال.

تقريبه: أن يقال إنه بعد امتناع ثبوت الحكمين الفعليين إما ذاتا كموارد التصادق في متعلق الأمر والنهي على الامتناع، وإما عرضاً كموارد الأمر بالضدين، لكونه تكليفاً بالمحال، مع عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، فيقع التنافي بحكم العقل بين المدلولين من حيث اقتضاء كل منهما ثبوت الحكم الفعلي تعيناً في موردته دون الآخر، فيلزم من دخول باب التزاحم في باب التعارض، مع أن الفارق بينهما فاحش، حيث أن التزاحم عبارة عن وجود الملاك والمقتضى في كلا الدليلين ووجود المانع في الخارج الذي يوجب عدم امكان تحصيل الامتثال، بخلاف التعارض حيث يكون الاشكال فيه من جهة الملاك والمقتضى، أي لا يكون الملاك إلا في أحدهما، فلا بد من الجواب عن هذا الاشكال على مبنى المشهور في تعريفه.

أقول: يمكن الجواب عنه بتقريبين:

أحدهما: بأن المقصود من التنافي في المدلولين بالتضاد أو التعارض هو التنافي في مقام الجعل والتشريع، بل في مقام الملاك والمقتضى، حيث قد يطلق عليه لدى بعض بالتزاحم الأمرى بحسب المصطلح في قبال التنافي في خصوص الحكم الفعلي دون الجعل والتشريع أو الملاك، حيث يطلق عليه بحسب المصطلح بالتزاحم المأمورى، حيث أن الملاك والجعل والتشريع قد تم في ناحيه الأمر

وضرب القانون، إلا- أن الأمور غير قادر في مقام الامتثال عن اتیانهما إما لأجل تضادهما أو لتناقضهما في مورد التصادق على الامتناع، فلا تعارض بين نفس الدليلين في الثانى بحسب مدلولهما لولا ملاحظه حال المكلف، ولذلك قد يتفاوت ذلك في حق الاشخاص، إذ ربما يمكن فعلیه كل من التكليفين من الضدين لشخص قادر على امتثالهما دون الآخر، بخلاف الدليلين المتعارضين حيث لا يتفاوت فيهما الاشخاص، وكيف كان لا يرد هذا الاشكال على الشيخ والمشهور لو ارید من التنافی في المدلول بجميع أقسامه في عالم الجعل والتشريع، أى یوجب التنافی حصول علم للشخص بتكاذب أحد الدليلين، هذا بخلاف التراحم حيث إنّ عدم قدره المكلف على الجمع في مقام الامتثال لا- یوجب علمه بكذب أحد الحكمين والدليلين، كما لا یخفى.

التقريب الثانى: هو أن يقال إنه ليس في باب التراحم تنافياً من حيث المدلول اصلاً، لوضوح عدم المنافاه بين قوله: (انقذ زيد الغريق) و(انقذ عمرو الغريق) أو الأمر بالصلاه والنهی عن الغصب، إلا أن وجود القدره للمكلف قد أخذ في فعلیه التكليف أو تنجزه على حسب اختلاف المباني، إما من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، أو من جهة اقتضاء نفس التكليف لذلك على حسب وجود الاختلاف في محلّه، وحيث أن المكلف عاجزٌ عن امتثال كلا التكليفين لأجل التضاد أو التناقض - على الفرض - يكون اختيار أحدهما تعييناً أو تخييراً موجباً لعجزه عن امتثال الآخر، فيكون حكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه، أى يزول

تكليفه لأجل فقدان شرطه، وهو القدره ومع انتفائه ينتفى حكمه، ولا يلزم منه التصرف فى دليله، لأن الدليلين وضع على نحو القانون الكلى كسائر القوانين الكليه، فكلّ مورد وجد موضوعه ينطبق عليه حكمه، وكذلك ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه، وانتفاءه لا- يكون لرفع اليد عن الدليل الدال عليه، وهذا الخلاف باب التعارض حيث أن التنافى ثابت فيه من حيث المدلول، حيث يكون الأخذ بأحدهما موجبا لرفع اليد عن الآخر مع بقاء موضوعه، فنفى الحكم فى باب التعارض يكون مع بقاء موضوعه لا بانتفاء موضوعه، سواء كان التنافى بينهما فى تمام المدلول كما فى المتباينين، أو فى بعض المدلول كما فى العامين من وجه.

وبالجملة: من خلال هذين التقريبين يظهر عدم ورود اشكال على تعريف المشهور إمّا لأجل كون المراد من التنافى هو التضاد فى المدلول فى مقام الجعل والتشريع لا- الحكم الفعلى، أو لما عرفت ثانياً من عدم التنافى فى المدلول فى باب التزاحم دون التعارض.

### نقد كلام المحقق الخراسانى

الأمر السادس: اعترض المحقق النائى على كلام المحقق الخراسانى فى «الكفايه» فى بيان التعارض حيث قال إنه تنافى الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقه أو عرضاً، بأن علم كذب أحدهما اجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً، فقال فى فوائده:

بعد بيان معنى التعارض وكونه وصفاً للدليل ثانياً وبالعرض، وما يتّصف به أولاً- وبالذات هو مدلول الدليلين وما يحكيان ويكشفان عنه ويؤديان إليه مطابقه أو التزاماً.

وبيان أنّ تكاذب الدليلين فى المؤدى يوجب امتناع اجتماع المدلول المطابقى أو الالتزامى لأحدهما مع مدلول الآخر فى عالم الجعل والتشريع، فلا- محاله يقع التعارض بين الدليلين مطلقاً أو فى بعض الأفراد والحالات، سواء كان التكاذب بنفس الدليلين ابتداءً أو ينتهى إليه لأمر خارجى، كمثال وجوب صلاه الجمعة والظهر مع العلم بعدم وجوب احدى الصلاتين.

ثم قال: (والحاصل أنّ ضابط تعارض الدليلين هو أن يؤدّيا إلى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله فى نفس الأمر، ولكن بعد أن يكون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجية، فلو علم بكذب أحد الدليلين لمكان العلم بكون أحدهما غير واجد لشرايط الحجية، واشتبه بما يكون واجداً لشرائطهما، كان ذلك خارجاً عن باب التعارض، بل يكون من اشتباه الحجية باللاحجية، ولا يأتى فيه أحكام التعارض وإنّما يُعمل فيه ما يقتضيه قواعد العلم الاجمالى، وفى حكم ذلك ما إذا علم بعدم تشريع مؤدى أحد الدليلين مع امكانه ثبوتاً، كما إذا كان مؤدى أحد الدليلين وجوب الدعاء عند الهلال، وكان مؤدى الآخر وجوب ديه الحرّ فى العبد المدبّر وعلم بكذب مضمون أحدهما، فإنّه ليس من باب التعارض بل من باب اشتباه الحجية باللاحجة ويعمل على ما يقتضيه العلم الاجمالى.



فظهر أن مجرد العلم بكذب أحد الدليلين صدوراً أو مضموناً لا يكفي في وقوع التعارض بينهما، بل يعتبر في وقوع التعارض بين الدليلين أمران: أحدهما أن يكون كل منهما واجداً لشرائط الحجية، ثانيهما أن يمتنع اجتماع مدلولها ثبوتاً في عالم الجعل والتشريع، فتأمل جيداً انتهى (١).

أقول: لا يخفى عليك أن التأمل والدقه في كلامه يرشدان إلى ما يرد عليه من الاشكال وان وافقه في هذا الكلام المحقق الجزائري في كتابه المسمى بـ«منتهى الدرايه» (٢) فلا بد لنا من توضيح افراد التعارض حتى يتضح لك نقطه الاشكال، فنقول:

لا اشكال في أن التعارض يعدّ وصفاً للدليل باعتبار التنافي الموجود في المدلول ذاتاً أو عرضاً، سواء كان التنافي على نحو التناقض أو التضاد بالمطابقه أو الالتزام، فتصير أمثله التعارض متعدده:

تاره: يكون التناقض بالذات والمطابقه مثل ما لو دل دليل على وجوب صلاه الجمعه ودلّ الدليل الآخر على عدمه.

وأخرى: ما يكون متناقضاً بالعرض، وهو ما لو ثبت وجوب صلاتي الجمعه والظهر بدليل، وعلم خارجاً بعدم التشريع إلا لأحدهما، حيث أن اثبات وجوب ٣.

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٧٠٢.

٢- منتهى الدرايه: ج ٨ / ٢٣.

كل واحد منهما مستلزم بالعرض على نفي الوجوب عن الآخر، فبالالتزام يقتضى وجوب كل نفي الآخر، فيكون التناقض حينئذ التزامياً وبالعرض.

وثالثه: ما يكون التعارض بينهما على نحو التضاد بينهما حقيقة، بأن يدلّ دليل على وجوب صلاه الجمعه بالمطابقه والآخر بحرمتها.

ورابعه: أن يكون التضاد بينهما التزاماً، مثل ما لو ثبت وجوب الجمعه بدليل والظهر بدليل آخر، حيث إنهما بحسب الدلاله المطابقته لا- تضاد ولا تنافى بينهما اصلاً فى مقام الثبوت، إذ لا مانع من وجوب كليهما إلا أنه بواسطه وجود النصّ أو الاجماع على عدم وجوب كليتهما فى يوم الجمعه يقع التضاد بينهما إذ لا يمكن الجمع بينهما للعلم بكذب أحدهما، كما لا يخفى.

وخامسه: هو التعارض بالتناقض بواسطه ثبوت التنافى والتناقض لأجل قيام الملازمه الشرعيه بين حكمى الموضوعين مثل الملازمه الثابته بين وجوب القصر والافطار، فإذا دل دليل بالمطابقه على وجوب القصر كان ذلك الدليل إلا بالالتزام على عدم وجوب الصوم، فالتناقض بين وجوب القصر وعدم وجوب الصوم غير موجود، إلا أن التعارض واقع بين الدليل المطابقى والدليل الالتزامى فيما يرد على دليل وجوب الصوم، المستلزم لعدم وجوب القصر، فالتناقض يحصل بين وجوب القصر بالمطابقه، وعدم وجوب القصر بالالتزام، فيستلزم وقوع التعارض بينهما بالالتزام والمطابقه، أى وقوعه بين المطابقى من الدليل والالتزامى من الدليل الآخر ويحصل هذا التعارض من ناحيه قيام، الملازمه

الشرعيه بين الحكمين من وجوب القصر والافطار، وبين وجوب الاتمام والصوم، إلا في بعض الموارد المذكوره في محلّه.

وأيضاً: لا فرق في حصول التعارض بين الدليلين فيما إذا كان تعارضهما بالعرض والملازمه بأن يكون سنخ الحكم في الدليلين شيئاً واحداً مثل وجوب الجمعه ووجوب الظهر، أو كان متعدداً مثل المثال الذي ذكره المحقق النائيني وهو وجوب رؤيه الهلال ووجوب ديه الحرّ في العبد المدبّر، أو المثال الذي ذكره المحقق الجزائري في «منتهى الدرايه» وهو دليل انفعال ماء البئر بالملاقاه ودليل استحباب الوضوء استحباباً نفسياً، فهما أيضاً دليلان يتعارضان بواسطه العلم بعدم صدور أحدهما، الموجب لوقوع التعارض بينهما بالملازمه، كالتعارض بين وجوب صلاتي الجمعه والظهر، ومن الواضح أنه لا نرى التناقض والتعارض بينهما إذا لوحظ كلّ واحد منهما مستقلاً، لولا العلم بعدم صدور أحدهما لا مطابقيه ولا التزاماً، وأما بعد ملاحظه العلم المزبور يحصل التعارض بينهما بالالتزام، لأننا نعلم اجمالاً بكذب أحدهما من أجل عدم الصدور.

نعم، الذي ينبغي أن لا نغفل عنه هو أن العلم بكذب أحد الخبرين، يعدّ أمراً أعمّ من التعارض بين الدليلين، لا يمكن أن يكون هذا العلم حاصلًا من العلم بعدم عداله أحد الراويين في الخبرين، أو العلم بصدور أحدهما بصوره التقيه، حيث أنّ هذا العنوان منطبق على هذين الموردين ونظائرها، ولكن لا يصدق عليه التعارض، لعدم وجود شرائط الحجّيه في كلا الدليلين، وحينئذٍ يعدّ من قبيل اشتباه

الحجه باللاحجه، حيث أنّ مقتضى ذلك لزوم العمل بمقتضى العلم الاجمالي من ثبوت حكم الاحتياط والقيام بامثال مدلول الدليلين إن كان مفاد كل منهما حكماً الزامياً، مثل ما لو دلّ أحدهما على وجوب جلسه الاستراحة، والآخر على حرمه شرب التتن، لتنجز التكليف مع العلم بجلس التكليف، فلا بدّ حينئذٍ من اتيان جلسه الاستراحة وترك شرب التتن.

وأما إن كان مفاد أحدهما الترخيص فالاحتياط يقتضى عدم وجوب الامتثال حتى لخصوص الحكم الالزامى فعلاً عن الآخر إن كان أحدهما دالاً على حكم الزامى مثل ما لو دلّ دليل على وجوب جلسه الاستراحة ودل الدليل الآخر على ترخيص شرب التتن، حيث لا- يجب الاتيان بما يدلّ على الالزام وهو القيام بجلسه الاستراحة الالزاميه، وكذلك لا أن يلتزم بالآخر لأن الشك حينئذٍ يرجع إلى الشك في التكليف، والمرجع في مثل هذه الموارد إلى البرائه دون الاشتغال.

النتيجه: ثبت من جميع ما ذكرنا أن شرط وقوع التعارض بين الدليلين ليس منحصرًا بما ذكره المحقق النائيني من وجود الأمرين، وهما وجود شرايط الحجية في كليتهما، وامتناع اجتماع مدلولهما ثبوتاً في عالم الجعل والتشريع، بل نحن نزيد عليه بإمكان تحقق التعارض فيما إذا كان امتناع اجتماع مدلولي الدليلين بالذات وفي عالم التشريع أى بالمطابقه أو كان تعارضهما بالعرض والالتمزام، وفي التعارض العرضي أيضاً سواء كان تعارضهما بدلاله أمر خارجي - من عدم ثبوت الجعل إلا في أحدهما - كالنص والاجماع، أو كان من جهه جعل الشارع ملازمه

شرعيه بين الحكمين، كما عرفت في مسئلة الصوم والاتمام والقصر والافطار.

وعليه، فما ذكره صاحب «الكفايه» من جعل العلم بكذب أحدهما اجمالاً تفسيراً للتناقض أو التضاد بالعَرَضِ حسنٌ، ولا يرد عليه ما أورده المحقق النائيني قدس سره والجزائري قدس سره .

### نقد كلام المحقق النائيني

لا يرد اعتراض المحقق النائيني على كلام الشيخ رحمه الله حيث قال في فرائده بعد تعريف تعارض الأدله وتنافيها بمدلوليهما: (وكيف كان، فلا يتحقق - أى التنافي - إلا بعد اتحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما).

ومنه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصي له المجتهد من الأدله الاجتهاديه، لأن موضوع الحكم فى الأصول الشىء بوصف أنه مجهول الحكم، فالحكم بحليه العصير مثلاً- من حيث إنه مجهول الحكم، وموضوع الحكم الواقعى فهو الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم فى الأ-صول باقياً على حاله فيعمل على طبقه، وإذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعى:

فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحض له عالماً بحكم العصير مثلاً، فلا يقتضى الأصل حليته، لأنه إنما اقتضى حليته مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتضى، لأن موضوعه مجهول الحكم.

وان كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، إلى آخر كلامه) انتهى محل الحاجة (١).

قد ردّ عليه المحقق النائيني في فوائده، فإنه بعد ما ذكر تعريف التعارض قال: (سواء كان التنافي في تمام المدلول أو في جزئه كالعامين من وجه، وسواء كان التنافي بينهما لأجل امتناعهما ذاتاً في حدّ أنفسهما، أو كان التنافي بينهما لأجل ما يلزمهما من اللوازم التكوينيّة والشرعيه، أو كان التنافي بينهما باعتبار بعض العوارض والحالات اللاحقه للموضوع من الانقسامات السابقه على الحكم أو اللاحقه له بعد الحكم، فكما يتحقّق التنافي بين الدليلين لو كان مفاد أحدهما حرمه شرب الخمر في زمانٍ أو مكانٍ خاص وحاله مخصوصه، وغير ذلك من الوحدات الثمانيه التي يعتبر في التناقض، وكان مفاد الآخر عدم الحرمة في تلك الوحدات، كذلك يتحقّق التنافي لو كان مفاد حرمه الدليلين حرمه شرب الخمر في جميع حالاته، وكان مفاد الآخر جواز شربه في بعض حالاته، فإنه بالنسبه إلى ذلك الحال يلزم اجتماع النقيضين، لورود النفي والاثبات عليه، وكذا يتحقّق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين وهو الصلاه على العالم والجاهل، وكان مفاد الآخر عدم وجوبها على الجاهل.

ثم قال: ومن ذلك يظهر فساد الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير ١.

موضوعيهما، فإن موضوع الحكم الظاهري مقيّد بالجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي، وموضوع الحكم الواقعي غير مقيّد بذلك، ضروره أن الحكم الواقعي وإن لم يكن فيه الاطلاق والتقييد اللّحاظي لحاله العلم والجهل، إلا أنه لا محيص من نتيجة الاطلاق أو التقييد، لأنه لا يعقل الاهمال النفس الأمرى.

فإن كانت النتيجة مطلقه، وكان الحكم الواقعي محفوظاً في حال علم المكلف وجهله، فلا محاله يلزم اجتماع النقيضين في حال جهل المكلف بالحكم الواقعي، لاجتماع موضوع الحكم الواقعي والظاهري معاً في ذلك الحال، فيلزم اجتماع الضدين من الوجوب والحرمة.

وان كانت النتيجة مقيّده بحال العلم، وكان الحكم الواقعي مخصوصاً بصوره العلم به، فاجتماع النقيضين وان لم يلزم لتغاير الموضوعين، إلا أنه يلزم التصويب المجمع على بطلانه، فالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع ضعيفٌ غاية.

ويتلوه في الضعف الجمع بينهما بحمل الأحكام الواقعيه على الانشائيه، والأحكام الظاهريه على الفعليه، وقد تقدم الكلام في ذلك ما لا مزيد عليه في حجّيه الظن، مع ما عندنا من الوجه في رفع التنافي بين الحكمين فراجع(١) انتهى محل الحاجه. .

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لوضوح أنّ ما ذكره من عدم تأثير تغاير الموضوع لرفع التنافى، ممّا لا يقبله الذوق السليم، لأن فى التنافى لابدّ من وحده الموضوع قطعاً، فإذا تعدّد فإنّه لا يمكن تصوير التضاد أو التناقض فيه، خصوصاً إذا كان تعدد الموضوع باعتبار تعدد الرتبة والمرتبّه، وكان الحكم فى أحدهما واقعاً فى طول حكم الآخر، وطوليه الحكمين الثابتين للذاتين فى رتبتين رافعه للتنافى والتناقض والتضاد قطعاً.

فكما لا- اشكال فى عدم وجود التضاد أو التناقض بين الحكمين الواقعيين الذين كان أحدهما حكماً واقعياً وأولياً والآخر واقعياً ثانوياً، من جهة انطباق عنوان الحرج أو الضرر أو العسر وغيرها عليه، مع أنّ ما ذكره من التقرير فى الاشكال بالنسبه إلى الحكمين يجرى هنا أيضاً، مثلاً حكم الوضوء بملاحظه حكمه الأولى كان واجباً لكلّ من الحالين من وجود الضرر وغيره، أى لم يلاحظ فى حكمه الأولى إلا الاطلاق، وبعبارة أخرى لم يتعلق حكم الوجوب على الوضوء إلا على نفس الفعل من حيث هو هو، من دون نظر إلى طرّو حاله الضرر أو الحرج أو غيرها عليه، ثم بعد ما يرد دليل آخر يتعلق حكم آخر بالوضوء بعد وجود حاله أخرى له وهو كونه ضرورياً عليه أو حرجياً وامثال ذلك، فالموضوع للحكم الأولى هو الوضوء من حيث هو هو، والموضوع للحكم الثانوى الرافع له هو الوضوء مع كونه حرجياً، فما لم يعرض عليه الحاله الضرريّه والحرجيه لا- يتحقق موضوع الحكم الثانوى، فإذا تحقق الموضوع الثانى لا ينطبق عليه الحكم الأولى، لعدم



صدق موضوعه وهو كونه بذاته وبنفسه موضوعاً للحكم الأولي، فيتغير الموضوع بتغير الحكم، إذ رتبة موضوع الحكم الثانوي متأخره عن رتبة موضوع الحكم الأولي، حيث إنه ما لم يتحقق الحكم الأولي للموضوع لم يمكن تطبيق عنوان الحرج أو الضرر وغيره عليه، كما أنه مع تحقق الموضوع لورود الحكم الثاني لم يصدق عليه حينئذ عنوان تعلق الحكم على ذاته ونفسه. وهكذا يكون الحال - بل أولى منه - بين الحكم الواقعي والظاهري، لوضوح أن الحكم الواقعي إنما يكون فيما إذا لم ينطبق عليه الجهل بالحكم، أي هو حكم متعلق بالذات بلا ملاحظه حاله أخرى من العلم أو الجهل معه، لأنهما حالتان عارضتان بعد وجود الحكم، وليس لهما في حاله جعل الحكم عين ولا أثر، فالحكم الواقعي بحسب جعله الأولي لم يجعل إلا على الذات من حيث هو هو، لا مع لحاظ العلم أو الجهل به حتى يقال على الأول إنه مستلزم لتصويب المجمع على بطلانه، ولا على الثاني حتى يستلزم الجمع بين الحكمين المتضادين أو المتناقضين على حسب اختلاف الموارد.

هذا، وبعد جعل الحكم في مرحله الأولى ننتقل إلى ملاحظه حاله المكلف:

تاره: لم يلاحظ الشارع حالات المكلف الخاصه من العلم أو الجهل موضوعاً لحكم، فحينئذ لا اشكال في لزوم الأخذ بذلك الحكم الأولي المجمعول، سواء كان عالماً أو جاهلاً ما لم يستلزم ترتب أمر قبيح عليه.

وأخرى: يلاحظ الشارع حاله خاصه فيه، بأن يجعل جهل المكلف بالحكم موضوعاً لحكمٍ آخرٍ إما مماثلاً للواقع أو مخالفاً، فلا يستلزم حينئذ لا الجمع بين

المتماثلين ولا المتضادين ولا المتناقضين، لتغاير الموضوع في أحدهما مع الموضوع في الآخر.

ومن هذا القبيل يكون الجمع بين قبح التجزى مع حُسن العمل واقعاً، أو حسن الانقياد مع قبح العمل واقعاً، حيث أن حُسن العمل أو قبحه منوطان ومربوطان بالواقع مع قطع النظر عن انطباق التجزى أو الانقياد عليه، وقبح التجزى وحسن الانقياد تطبيق على عروض أحد الحالين على المكلف، وهما لا يتزاحمان ولا يتضادان.

والعجب أنه رحمه الله صرح بهذا الجواب في فوائده في باب حجّيه الظن، في الجمع بين الحكم والظاهرى، بعد بيان تفصيل في المسألة وصرح بأنه لو أستفيد من دليل الرخصة مثل (رفع ما لا يعلمون) عدم التكليف فإنه لا ينافى أصل التكليف الثابت في حقّه حيث تكون هذه الرخصة مثل الرخصة المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما لا تنافى ولا تضاداً بين هذه الرخصة مع الحكم الواقعى، كذلك لا تنافى بين ثبوت الحكم مع الرخصة المستفاده من قوله: (رفع).

ثم قال: (والسر في ذلك هو أنّ هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعى ومتأخر رتبها عنه، لأن الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجباً للحيره في الواقع، وغير موصل إليه ولا- منجز له، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعى، ومعه كيف يُعقل أن تضادّ الحكم الواقعى) انتهى محل الحاجة (١). ٩.

أقول: وأنت خبيرٌ بأنّ هذا الكلام عين ما قرره الشيخ في تفاوت الرتبة بين الحكم الواقعي والظاهري كما في بعض النسخ، أو التفتات بين حكم الأصول والأدلة الاجتهادية كما في بعض النسخ الأخرى، حيث بين قدس سره أنه لا تنافي بينهما أبداً، وذلك لأجل تفاوت الرتبة واختلاف موضوعيهما، مع أنّ مقتضى الجمع بحسب كلامه الشريف - من ملاحظه اطلاق دليل الحرمة ولو بنتيجة الاطلاق - هو الحكم بالحرمة في ظرف الشك، فيصير هذا التحريم مع مقتضى دليل الرخصة جمعاً بين الحكمين المتضادين كما لا يخفى.

وعليه، فلا سبيل لرفع المشكله إلا بما ذكرناه تبعاً للمحققين والشيخ الأعظم قدس الله أسرارهم.

### البحث عن مصاديق التعارض

الأمر السابع: يدور البحث في المقام عن مصاديق تعارض الأدلة، وما هو خارج عن التعارض عرفاً، والذي يصدق عليه التعارض بحسب تعريف الشيخ - دون تعريف المحقق الخراساني - هو وجود التنافي بين مدلوليهما، وأنه ربما يرتفع التنافي من خلال الجمع العرفي بينهما.

أقول: والافراد التي يطلق عليه ذلك، ولولم يكن في الواقع كذلك، عبارته عن السّنة المعروفه وهي: التخصيص، والتخصيص، والتقييد، والورود، والحكومة، والجمع العرفي، وهو كذلك، بحمل كلّ من الدليلين على ما هو نص فيه ورفع اليد

عن ظاهر الآخر، ثم بيان ما هو ملاك الفرق بينها، وبيان ملاحظه حال الأمارات بالنسبه إلى الأصول، وما هو متقدم عليها بأى وجه من الوجوه المذكوره السابقه.

وحيث بلغ الكلام إلى هذا المقام فلا بأس أولاً بذكر كلام الشيخ الأعظم قدس سره ثم كلمات غيره من الاعلام حتى يتضح المرام والمقصود.

قال الشيخ رحمه الله ما خلاصه: فى بيان وجه تقديم الأمارات على الأصول: (فان كان الدليل الاجتهادى بنفسه لا يفيدُ علماً، بل يثبت اعتباره بدليل الحجيه، فيسمى حينئذٍ دليلاً علمياً، فالأصل المقابل لذلك الدليل العلمى أنّ مؤداه حكم العقل كالبراءه العقلية والاحتياط والتخير العقلين، فوجه تقديمها على تلك الأصول يكون بالورود، لأنها رافعه لموضوع تلك الأصول، حيث أنّ مع وجود حجّه شرعيه ودليل علمى يكون بياناً، فيرفع موضوع قبح العقاب بلا- بيان لأنه بيان، كما أنّه يرفع احتمال الضرر الموجب للحكم بالاحتياط عقلاً، فهو واردٌ عليه، وكذلك هو مرجح لأحد طرفى التخير فيخرج عن التحير عقلاً بوجود المرجح.

وأما إن كان الأصل المقابل من الأصول الشرعيه كالاستصحاب ونحوه، كان الدليل العلمى حاكماً عليه، يعنى يحكم بخروج مؤداه عن مجرى الأصل، فالدليل العلمى وإن لم يرفع موضوع الأصل وهو الشك، إلاّ أنّه يرفع حكمه وهو الاستصحاب.

ثم قال: ضابط الحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضاً لحال الدليل الآخر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله متعرضاً عليه، نظير الدليل على أنّه

لا حكم للشك في الناقله أو مع كثره الشك.

إلى أن قال: فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم المشكوك لا عموماً ولا خصوصاً، لم يكن مورد للأدله النافيه لحكم الشك في هذه الصوره(١) انتهى محلّ الحاجه.

رأى المحقق الخراساني: خالف الشيخ قدس سره في ذلك المحقق الخراساني، حيث قال:

(لا تعارض بين الدليلين بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكمه رافعه للتعارض والخصومه، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كميّه ما أريد من الآخر، مقدماً كان أو مؤخراً، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما:

بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولى، مع مثل الأدله النافيه للّعسر والخرج والضرر والاكراه والاضطرار، ما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث يقدم في مثلهما الأدله النافيه، ولا تلاحظ النسبه بينهما أصلاً، ويتفق في غيرهما كما لا يخفى.

أو بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيها أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدّم الأمارات المعبره على الأصول الشرعيه، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنه يلزم فيه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب. ٢.

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظره إلى أدلتها بوجه، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره إلى أدلتها وشارحه لها، وإلا كانت أدلتها أيضاً داله ولو بالالتزام على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الأصل لا الأماره، وهو مستلزم عقلاً نفى ما هو قضيه الأماره، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفى ما قضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً، ضروره أن نفس الأماره لا- دلالة لها إلا- على الحكم الواقعي، وقضيه حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً، المنافي عقلاً للزوم العمل على خلافه، وهو قضيه الأصل.

هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضيه الحجيه شرعاً إلا- لزوم العمل على وفق الحجبه عقلاً، وتنجز الواقع مع المصادقه وعدم تنجزه في صورته المخالفه.

وكيف كان، ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعديداً كي يختلف الحال، ويكون مفاده في الأماره نفى حكم الأصل، حيث أنه حكم الاحتمال، بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم) انتهى (١).

قلنا: إن مقتضى الدقه والتأمل في كلام العَلَمِين (الشيخ والخراسانيرحمهما الله) توافقهما في أصل القضية بحسب البناء، وإن كان الاختلاف بينهما بثبوت الحكومه بين الأمارات والأصول على الأوّل دون الثاني واضحاً على حسب ٦.

المبنى عند كل واحدٍ منهما، وتوضيح ذلك موقوف على البحث عن نقطتين:

١- بيان حقيقته التخصّص والورود والحكومه.

٢- ويتفرع عليها بيان وجه الفرق بين الحكومه في دليل الحاكم على المحكوم، وبين دليل الخاص والمقيد على دليل العام والمطلق.

النقطة الأولى: إذا لوحظ مدلول أحد الدليلين مع مدلول الدليل الآخر فإن النسبه بينهما تكون:

تارة: عنوان التخصّص، وهو عبارته عن خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر تكويناً وبالوجدان، من دون أعمال تعبد فيه، فلا مجال حينئذٍ لتوهم التنافي بين الدليلين أصلاً، مثلاً إذا دلّ دليل على حرمة شرب الخمر، وورد دليل آخر على حليته شرب الماء، فلا يرى ولا يتوهم العرف التنافي بينهما، لأن عنوان الماء خارج عن موضوع الخمر بالوجدان، فلا يمكن تصوّر التنافي بينهما، وهو واضح.

وأخرى: يوجد بينهما عنوان الورد، وهو عبارته أيضاً عن الخروج الموضوعي بالوجدان، إلا أن أصل تحقق الخروج المذكور يكون بالتعبد الشرعي، بحيث لولا التعبد لما حصل ذلك الخروج الوجداني، ويمكن أن نمثّل له بالأمارات مع الأصول العمليه العقلية كقبح العقاب بلا بيان، وأصالة الاحتياط في الضرر المحتمل، وأصالة التخيير في مورد التحير في دوران الأمر بين المحذورين، حيث إنه بعد ورود دليل اعتبار الأمارات وحجيتها حيث يكون بالتعبد الشرعي، تصبح

الأمارات حجه وبيانا، وبعد تحقق هذا الأمر التعبدى والزام الشارع المكلف بالعمل بمقتضى الأمارات وجداناً، يصبح المكلف ذا حجه وبيان، حينئذٍ يصبح هذا وارداً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، ويصير دافعاً للضرر المحتمل، وراجحاً لأحد الطرفين على الآخر، فيخرج المكلف بذلك عن التحير، لكن يكون خروج ذلك فى كل منهما خروجاً موضوعياً وبالوجدان، لكن بعد قيام التعبد الشرعى بحجته الأماره والبينه.

وثالثه: بعد ملاحظه مدلول أحد الدليلين مع مدلول الدليل الآخر لم تكن النسبه بصوره ما ذكرنا من القسمين، بل يرى العرف أحدهما ناظراً إلى الآخر، وبعبارة أخرى يكون صدور أحدهما بملاحظه صدور الآخر، ففي الصادر ثانياً نظر وعنايه لكن لا بلحاظ المدلول بل بلحاظ المراد الواقعى بينهما، وهذه النسبه تسمى بالحكوم، وهى يتصور على أنحاء مختلفه:

النحو الأول: تاره: تكون حيثيه نظر الدليل الحاكم وشارحيته إلى عقد الوضع، سواء كان مصدراً بكلمه مفسره من نحو (أى) أو (اعنى)، أو لم يكن مصدراً بذلك ولكن كان شارحاً ومتوجهاً إلى موضوع دليل المحكوم بالتضييق، مثل ما لو ورد دليل على حرمة الربا مثل قوله تعالى «وَحَرَّمَ الرِّبَا» والأحاديث، ثم ورد فى دليل آخر أنه (لا ربا بين الوالد والولد، وبين المولى والعبد، وبين الزوج والزوجه) فالدليل الثانى يكون نافياً للحكم وهو الحرمة بلسان نفى الموضوع، للعلم بتحقق الموضوع فى ما إذا تعاملنا مع الزيادة، فالمقصود من نفى الموضوع ليس إلا نفى



حكمه وهو الحرمه، فلسان هذا الدليل بالنسبه إلى دليل المحكوم يكون لساناً تضييقاً، ويكون من هذا القبيل ما ورد فى الأحاديث من أنه: (لا شك لكثير الشك) أو (لا سهو للامام مع حفظ المأموم) حيث أنّ المراد من السهو هو الشك، أو (لا شك فى النافله) فتكون الحكومه فى مثلها حكومه بالتضييق، وبالتصرف فى عقد الوضع ونفسه لأجل نفي الحكم.

وهذا القسم هو الذى يصح ما قال عنه الشيخ قدس سره بأنه لولا وجود دليل المحكوم وهو حرمه الربا فى المثال الأول، ودليل حكم الشك من الصحه والبطلان والبناء على الأثر - على حسب اختلاف موارد - فى الدليل الثانى، لما يبقى مورد لدليل نفي الربا بين الوالد والولد، أو نفي الشك لكثير الشك وغيره، إذ لا ثمره مترقبه من الأخذ بالجملة الثانى إلاّ مع ملاحظتها مع دليل المحكوم.

وعليه، ففى مثل ذلك لا- يمكن للمحقق الخراسانى من انكار الحكومه بل قد اشار إليه فى فرضه الأول حيث قال: (بأن يكون أحدهما قد سبق أن كان ناظراً إلى بيان كميّه ما أريد من الآخر... إلى آخره).

النحو الثانى: مثله أيضاً أى الجملة الثانى ناظره إلى عقد الوضع والتصرّف فيه بلحاظ الحكم، لكنه يكون بصوره الاثبات والتوسعه دون التضييق، مثل ما لو ورد فى دليل (يجب اكرام العلماء) ثم ورد فى دليل آخر أنّ زيداً أو طائفه تعدّ من العلماء، مثل أن يقال النحويون من العلماء، وهكذا ومثل ملاحظه أدله شرطيه الطهاره للصلاه، مثل ما لو ورد أولاً قوله: «لا صلاه إلاّ بطهور» ثم ورد فى دليل

آخر بأن «الطواف بالبيت صلاة» حيث يستلزم ترتب شرايط الصلاة فى الطواف إلا ما خرج بالدليل إن قلنا بعموم التنزيل فيه، لا تنزله فى خصوص شىء مثل التحية فى المسجد، وتفصيله موكول إلى محلّه.

وعليه، فلا اشكال فى مثله من اجراء الحكومه، أى لولا وجود دليل المحكوم لما كان لدليل التوسعه أثراً مطلوباً متوقعاً منه، فمثل ذلك أيضاً مورد وفاق بين العَلَمين حيث يشمل كلامه الأوّل لمثله كما لا يخفى.

النحو الثالث: أن تكون النسبه بعد ملاحظه الدليلين كون أحدهما ناظراً فى الآخر بالتصرف فيه بنفى الحكم بدواً إلى عقد حملة، بلا- توسط التصرف فى عقد وضعه لا- ادخالاً- ولا- اخراجاً كما كان الأمر كذلك فى السابق، بلا فرق فيه أيضاً بين ما كان التصرف بلسان التفسير، أى مصدرّاً بكلمه من أدوات التفسير، أو لم يكن مصدرّاً بها، وهو كما يلاحظ فى الأدلّه الأوّليه المتكفله للأحكام الواقعيه بعناوينها الأوّليه، مع ملاحظه الأدله المتكفله للأحكام بعناوينها الثانويه، مثل الحرج والعسر والضرر والإكراه والإضطراب بالنسبه إلى أحكام الصلاة والوضوء والصوم وغيرها، حيث أنّ دليل «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» أو «لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام» ناظران إلى نفي الحكم الأوّلى المتعلق بالاشياء إذا عرض عليها العناوين المذكوره مثل الحرج والضرر، فإنّ النظاره بينهما ثابتة مع عدم كونها بلسان (أى) التفسيري فى مقام الشارحيه، وليس الشرح فيهما بدلاله لفظيه متوهمه من كلمات القوم، مع أنّه لا اشكال فى صدق الحكومه عليه عند الكل

حتى عند العَلَمين، كما صرّح بذلك المحقّق الخراساني في كلامه ثانياً بقوله: (أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف... إلى آخره).

أقول: بل يمكن أن يقال - في تسديد أمر الحكومه بلزوم كون النظاره لأحد الدليلين بالنسبه إلى الآخر إلى تشريع أمر المحكوم قبل الحاكم - إنّه لولا ذلك لزم منه لغويّه تشريع الصادر من دليل الحاكم في مثل قوله: «لا شك لكثير الشك، أو للناقله، أو للامام مع حفظ المأموم» لأنّه:

لو أراد بالدليل الإخبار عن نفي الشك حقيقه فهو كذب قطعاً، والحاكم منزّه عنه، لوضوح وجود الشك في هذه المجموعه قطعاً.

وإن أراد نفي الشك أي الموضوع بلحاظ نفي حكمه، فهو فرع ثبوت الحكم للشيء والشك قبل ذلك، وإلا لا معنى لنفي ما ليس بمشروع.

وعليه، فإذا كان صحه دليل الحاكم وحس تشريعه منوطاً بوجود دليل المحكوم وتشريع حكمه به، فلا محيص من كونه ناظراً له وشارحاً، ومثل ذلك يجري في القسم الثالث من نفي الحرج والضرر، حيث يكون مرجع النفي إلى الحكم، وهو منوط على ثبوت الحكم قبله بدليل المحكوم، ولو باطلاقه وعمومه.

أقول: يبقى هنا بحث آخر تعرّض له المحقّق العراقي، وهو البحث عن أنّه هل يوجب ذلك لزوم أصل تحقق التشريع المستفاد من دليل المحكوم حتى يتمّ الحكومه، فيجامع ذلك مع امكان الحكومه في فرض تقدم دليل الحاكم زماناً على دليل المحكوم، وإن لم يمكن عدم تشريعه مطلقاً للزوم اللغويه والكذب في الجعل

المستفاد من دليل الحاكم، والحكيم منزّه عن ذلك، أم لا؟ وقال المحقق العراقي قدس سره في بيان مراده: (إنّ الجبهه الشارحيه للحاكم بعد أن كان من تبعات الحكم المجعول للغير، فلا جرم يحتاج صحه تشريعه إلى وجود المحكوم وتشريعه، حتّى تتحقق جبهه الحكومه والشارحيه، وإلاّ فدونه يكون دليل الحاكم لاغياً، كما في قوله: «لا شك في النافله» أو «مع كثره الشك» فإنّه لولا تشريع حكم للشكوك عموماً أو خصوصاً لما كان مورد للأدله النافيه لحكم الشك في الأمثله المذكوره، وكذلك أدله نفى الضرر والخرج، فإنه لو فرض عدم تشريع حكم في الشريعه لم يكن مورد للأدله النافيه للخرج والضرر.

نعم، لا يعتبر في الحكومه أن يكون تشريع المحكوم متقدماً على تشريع الحاكم زماناً، بل يكفي في صحه تشريعه وعدم لغويته مجرد تشريع مفاد المحكوم، ولو في زمانٍ متأخر عن زمان تشريع الحاكم. وأما المنع عن أصل احتياج الحاكم إلى وجود المحكوم... إلى آخره) انتهى محل الحاجه (١).

والجواب: الذي يظهر من ظاهر كلام الشيخ رحمه الله أنّه أراد بيان لزوم تقدّم جعل دليل المحكوم زماناً على جعل دليل الحاكم، حيث صرّح بأنّه لو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم المشكوك لا- عموماً ولا- خصوصاً، لم يكن مورد للأدله النافيه لحكم الشك في هذه الصور. ٤.

وعليه، فما ذكره المحقق العراقي من امكان الحكومه حتى لو شرع بعد تشريع حكم الحاكم غير صحيح في مثل الأمثله، لأن نفي الشك في تلك الأزمنه المتخلله إلى زمان تشريع دليل المحكوم يكون لغواً وبلا وجه، لدوران أمره بين كونه كذباً أو نفياً لما لا يُجعل إلى الحين، وما لم يتحقق شيء في عالم الوجود كيف يمكن نفيه؟!!

اللهم إلا أن يخبر فيه بأنه نفي لما يشرعه لاحقاً، والمفروض عدم وجود مثل ذلك في الأدله، ولذلك المستفاد من مقتضى كلام الشيخ بيان أن تاريخ بيان أحكام كثير الشك والنافله لا بد أن يكون بعد تاريخ صدور أحكام الشكوك، حتى تتحقق الحكومه، بل لازم كلامه اجراء ذلك في الإمارات والأصول الشرعيه، لأنه قد اختار الحكومه بينهما، وصريح كلامه شاهد على أن مراده هو ما نحن بصددده من ترجيح حكومه الأدله الظنيه على الأصول.

هذا، إلا أنه لا بد أن يعلم بأن الحكومه تعدّ من أوصاف المتضايين، وتحققها موقوفه على وجود الطرفين مثل الابوه والنبوه، فالمحكوم لا يتصف به إلا بعد اتصاف الحاكم به، والتقدم والتأخر مربوط بكون أحدهما ناظراً إلى الدليل الآخر، ولأجل ذلك يلاحظ أن بعض الأعلام - مثل المحقق الخوئي - ذهب إلى التفصيل بين أفراد الحكومه، وجعل القسم الأول والثاني والثالث الذي ذكرناه ممّا لا يمكن فيها فرض جعل دليل الحاكم إلا بعد تشريع دليل المحكوم قبله، وذلك لأجل الفرار عن اللغويه كما عرفت توضيحه، فسّمى هذا القسم من الحكومه بحكومه

المفسّره بمدلوله اللفظى لدليل المحكوم، فى قبال ما لا يكون بصوره التفسير وجعل من هذا القسم الحكومه الثابته بين الأدله الظئيه والأصول الشرعيه، وجعل وجه الفارقيه بين القسمين من الحكومه هو عدم لغويه دليل الحاكم - وهو الأمارات - على فرض عدم وجود الأصول الشرعيه، لوضوح أن خبر الواحد الصادر من العادل حجّه، سواء كان فى المورد استصحاب أو قاعده الفراغ أم لم يكن، وليس تشريع حجيه الخبر لغواً بدون وجود دليل الاستصحاب.

وأما كونه من الحكومه فلاجل أنّ وجود خبر العادل والحجّه موجبان لرفع موضوع دليل الاستصحاب والفراغ وهو الشك، إذ بوجود البئنه أو بقيام الدليل لا يبقى شكّ حتى يستلزم الرجوع إلى الاستصحاب أو الفراغ كما لا يخفى.

توهم: قيل إنّ هنا نزاعاً بين الشيخ والمحقّق الخراسانى فى وجود الحكومه وعدمه فى هذا القسم الذى كان قسماً رابعاً بالنسبه إلى الأقسام الثلاثه. فقد صرّح الشيخ رحمه الله بالحكومه فى تقديم الأمارات على الأصول الشرعيه، لكن تصريح المحقق الخراسانى عدم ثبوت الحكومه، لعدم كون أحد الدليلين ناظراً إلى مضمون الدليل الآخر، إلا أن العرف يرى تقديم دليل الأمارات على الأصول عند جمعهما، بل قد ادعى المحقق الخوئى بأنه لا تنافى بينهما ليدخل فى التعارض، ووجه ذلك بأنّ (كلّ دليل متكفّل لبيان الحكم لا يكون بنفسه متكفلاً لتحقق موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، وأما كون الموضوع محققاً أو غير محقق، فهو خارج عن مدلول هذا الدليل، إذ من المعلوم أن الموضوع

المأخوذ في أدله الأصول هو الشك، وأمّا كون المكلف شاكاً أو غير شاك فهو خارج عن مفادها، والأمارات ترفع الشك بالتعبد الشرعي، وتجعل المكلف عالماً تعبدياً، وإن كان شاكاً وجدائياً، فلا يبقى موضوع للأصول، ولا منافاه بين الأماره والأصل، فإنّ مفاد الأصل هو البناء العملي على تقدير الشك في شيء، ومفاد الأماره ثبوت هذا الشيء وارتفاع الشك فيه، ولا منافاه بين تعليق شيء على شيء وبين الحكم بعدم تحقّق المعلق عليه كما هو ظاهر) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: لكن الدقه في كلمات العَلَمِين يوصلنا إلى عدم وجود الاختلاف بينهما بناءً وإن هما مختلفان مبناءً، فالاختلاف مبنائي لا بنائي.

توضيح ذلك: إنّ الشيخ ذهب إلى أن مفاد الأماره كخبر العادل الدالّ على حرمة العصير حجّه، بمعنى أنه لا يُعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع، فاحتمال حليته العصير المخالف للأماره بمنزله العدم، لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه الأماره، وهو ما ذكرنا من الحكم بالحليته الظاهريه، فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام الشرعيه المجعوله للمجهولات:

وبعباره أخرى: رأيه قدس سره إلى أن لسان الأمارات تنزيل نفس المؤدى بمنزله العلم التعبدى، وتوجيه التنزيل إلى تميم الكشف.

فإذا كان الأمر كذلك، فلا اشكال في أنّ وجود الأماره في مورد جعل ٩.

المورد بمنزله المعلوم تنزيلاً، فلا يبقى حينئذٍ شك له حتى يرجع إلى الاستصحاب أو قاعده الفراغ، لأنهما يثبتان حكمهما عند استتار الواقع وكونه مجهولاً، فيصير مفاد الأماره هو احتمال الخلاف المأخوذ في موضوع الأصول الشرعيه، فتكون حاكماً عليها.

هذا بخلاف المحقق الخراساني حيث ذهب إلى أنّ مفاد دليل اعتبار الأماره ليس إلا بيان كون مؤداها حجّه، من دون اعتبار قدرتها على تميم الكشف عن الواقع لكي تفيده الغاء احتمال الخلاف، كما أنّ مفاد دليل اعتبار الأصول الشرعيه هو البناء على العمل عند استتار الواقع والشك، فكما أنّ الواقع مستتر في صورته الأصل، فكذلك يكون الواقع مستتراً في مفاد دليل الأماره، غاية الأمر أنّ مقتضى دليل اعتبار الأماره هو التنجّز عند المصادفه والعدر لدى المخالفه، فيكون التعارض بينهما بلحاظ الحجّه مع عدم الحجّه، ولذلك صرح بأن مقتضى العمل والأخذ بكلّ منهما هو طرح الآخر ولو بالملازمه العقليه، فلا يكون وجه تقديم الأماره على الأصول الشرعيه بلحاظ حكومه الأولى على الثانيه، بمعنى ناظرية أحدهما على الأخرى كما قاله الشيخ بحسب مبناه.

ونتيجه ذلك: أنّ الشيخ أيضاً لو سلّم هذا المبنى لكان عليه أن يتبنّى مقتضى ما ذكره المحقق الخراساني، كما أنّ الأمر كذلك في عكسه، أي لو اختار الخراساني ما تبناه الشيخ رحمه الله لكان مختاره هنا كمختاره فلا منازعه بينهما إلا من حيث المبنى دون البناء.



هذا غاية ما يقتضى النظر فى كلمات الاعلام وعلى الخصوص مبنى العَلَمين قدس الله أسرارهم.

أقول: لكن المختار فى ذلك - كما أشرنا إليه فى خاتمه بحث الاستصحاب فى باب تعارض الأمارات مع الأصول - هو أن الالتزام بأن وجه تقديمها عليها هو الحكومه بنتيجة الورود - هو الأحسن كما عليه المحقق الخمينى قدس سره :

أما كون التقديم باعتبار بالحكومته فلاجل ما عرف من أن العرف إذا أطلع على الأماره فى مورد الأصول فهم منها أنها فى صدد نفى احتمال الخلاف، ثم لا يرى بعده للثانى مورداً أبداً، لأنها موجب لرفع الشك عنه، وتجعل المورد معلوم الحكم، وحيث أنها رافعه لموضوعها تعييداً أى رافع للشك، فلا- يبقى فى المورد شك، يكون وروداً مثل ورود الحجّه على الأصول العقلية، غاية الأمر أن الورود هناك ورود وجدانى وهنا ورود تعييدى، إذ لولا- تعييد الشارع بالأماره فى مورد الشك لما كان ورود الأماره رافعاً للشك وجداناً، لأنه شاك بالوجدان حتى بعد قيام الأماره أيضاً، لكن الشارع ينفى عند الصفه المذكوره تعييداً.

لا يقال: إن فى مثل تقديم الأمارات والبيّنات على الأصول العقلية - التى كانت مقدمه عليها بالورود - أيضاً يكون التقدم لأجل التعييد بحججه الحجّه بمثل ما قلتم فى تقديم الأمارات على الأصول الشرعية، فكيف صار هناك وروداً وجدانياً دون ما نحن فيه؟!

قلنا: لعل وجهه ملاك قبح العقاب بلا بيان، باعتبار عدم وصول البيان إلى

المكلف مطلقاً وبأى وجه كان أى قطعياً أو ظنياً، فإذا حصل البيان ولو على نحو الظن لم يبق لدليل حكم العقل مورد وجداناً، لأنه حينئذ يكون قد حصل له البيان واقعاً، لكون الملاك فى القاعده هو الأعم، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث أن وجه التقديم هو فرض زوال الموضوع وهو الشك فى حق المكلف، ومن المعلوم أن الشك تاره يزول بالوجدان وهو مفقودٌ هنا بعد قيام الأماره وأخرى يزول بالتعبّد وهو حاصل، والنتيجه تحقّق الحكومه مع نتيجه الورود كما لا يخفى. ولذلك يُلاحظ أن الأماره كما أنّها تضيّق دائره الاستصحاب كذلك توسّعها، أى يجوز الاستصحاب عند قيام الشك بعد القطع الحاصل بالأماره، لكون دليل (لا تنقض اليقين) هو الأعم من الوجدانى والتعبدى.

### الفرق بين الحكومه والتخصيص

بعد وضوح الأمر فى كيفيه تقدّم الأمارات على الأصول، يقتضى المقام التعرّض إلى وجه الفارق بين الحكومه فى تقديم الحاكم على المحكوم، وبين التخصيص عند تقديم الخاص على العام.

أقول: جعل الشيخ رحمه الله وجهه هنا فى أمرين:

أحدهما: هو ما ذكره بأنه: (لولا تشريع دليل المحكوم قبل ذلك عموماً أو خصوصاً، لما كان لتشريع دليل الحاكم وجهاً، وكان لغواً).

هذا ولكن قد عرفت الاشكال فيه بأن ما ذكره حسن وجيد فى مثل

الحكومه التي تكون لسانها لسان الناظرية بالتوسعه أو التضييق في عقد الوضع أو عقد الحمل، دون مطلق الحكومه حتى في مثل الحكومه الموجوده بين الإمارات والأصول الشرعيه، حيث أنّ الناظرية في مثلهما تكون في الجملة لا- بصوره الشارحيه والتفسيريّه، حيث قد عرفت أن يصحّ من الشارع أن يقوم بجعل دليل الحاكم وهو الإمارات حتّى ولو لم يشرع دليل المحكوم وهو الأصول كما لا يخفى، حيث أنّه يفيد فائده تامه مستقله ولو لم يكن قد شرّع دليل الأصول أبداً، فتصبح حال الحكومه في هذا القسم نظير جعل العام والخاص، حيث يكون تشريع كلّ واحد منهما مستقلاً مفيداً فائده تامه مستقله، ولو لم يُشرّع دليل العام أبداً. وعليه بمقتضى هذا الوجه من الفارق لا يكون الفارق المذكور فارقاً مطلقاً.

ثانيهما: هو ما ذكره الشيخ قدس سره أيضاً بقوله: (إن المخصّص بيان للعام بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز اراده العموم من (أكرم العلماء) مع العمل بالخاص وهو (لا تكرم الفساق منهم)، هذا بخلاف دليل الحاكم حيث إنّ بيان بلفظه للمراد من دليل المحكوم، ومفسر للمراد منه، فهو تخصيص في المعنى بعباره التفسير.

ثم قال: الخاص إن كان قطعياً تعين طرح عموم العام رأساً، وإن كان ظنيّاً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كلّ منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بد من الترجيح، بخلاف الحاكم فإنه يكتفى في صرف المحكوم عن ظاهره، ولا يكتفى بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينه أخرى.

فالثمره بين التخصيص والحكومہ تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينه أخرى مدفوعه بالأصل. وأما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص، وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره واخراجه عن الخصوص بقرينه صاحبه أى العام) انتهى كلامه.

أقول: ولا يخفى أن كلامه مشتمل على بيان أمرين آخرين للفرق بينهما عدا ما ذكره قبله:

أحدهما: هو أن الحاكم يقوم بالتفسير وبيان المراد بلفظه لدليل المحكوم، بخلاف الخاص حيث إنه مفسر للعام بحكم العقل لا بلفظه.

والثاني: هو تقديم دليل الحاكم على الدليل المحكوم مطلقاً، أى حتى ولو كان أضعف دلاله وظهوراً، بخلاف الخاص حيث إنه يقدم على العموم في القطعي قطعاً، وفي الظن إن كان أظهر من العام، وإلا ربما ينعكس الأمر.

وفيه: لا يخفى من الاشكال في الأول منهما، لما قد عرفت أن التفسير والشارح لا يصح إلا في القسم الأول من الحكومه، المشتمله على التوسعه أو التضييق في عقد الوضع أو عقد الحمل دون القسم الثاني منها.

نعم، ما ذكره في الفارق بينهما بالوجه الثاني من التقديم ربما يكون مقبولاً بين الأصحاب، حيث إنه يجري في كلا القسمين من الحكومه كما لا يخفى، لوضوح أن دليل الحاكم مقدم على دليل المحكوم في جميع أقسام الحكومه،

بخلاف التخصيص حيث يقدم الخاص على العام لا مطلقاً بل فيما لو كان أظهر كما هو الغالب، ولأجل ذلك نرى الحكم بتقديم دليل الحاكم على المحكوم ولو كانت النسبة بين دليلهما هو العموم من وجه، وهذا بخلاف الخاص مع دليل العام حيث قد يتوقف تقديمه عليه فيما لو فرض تساويهما في الدلالة، فيعامل معهما في الجبهه المشتركه معامله سائر المتعارضين، بل قد يقدم العام على الخاص في المقدار الذي كان العام نصاً أو أقوى ظهوراً منه.

النتيجه: ثبت مما ذكرنا أنّ الفارق الأخير هو الصحيح بين جميع أقسام الحكومه وبين التخصيص، والله العالم.

### فارق آخر بين الحكومه والتخصيص

ذكر للفرق بينهما فارقان آخران، فلا بأس بذكرهما والنظر إليهما:

الفارق الأول: ما هو المذكور في «نهاية الأفكار» بقوله: (وبذلك ربما يظهر جهه أخرى فارقه بين التخصيص والحكوم، وهي أنّ في موارد الحكومه لا- يخرج سند المحكوم عن الاعتبار، حتّى في فرض اقتضاء الحاكم طرح ظهور المحكوم رأساً، بحيث لا يبقى تحت ظهوره شيء من مدلوله، لأنّ الحاكم بلحاظ تكفّله لشرح مدلول المحكوم يكون بمنزله القرينه المتصله في تعيين المراد الواقعي من مدلول المحكوم، وأنّه هو الذي تكفل لشرحه، وبذلك لا يخرج سند المحكوم عن الاعتبار، لانتهاء الأمر إلى العمل بما هو المراد منه، ولو بتوسيط شارحه.

وهذا بخلاف باب التخصيص وسائر موارد الجمع العرفي، فإنّ دليل المنفصل الأظهر بعد ما لا يكون بلسانه ناظراً إلى شرح المراد من الظاهر، ولا- موجباً لقلب ظهوره كالقرائن المتصله، فلا- محاله يكون العام باقياً على ظهوره في المراد منه، مع احتمال كون المراد الواقعي على طبق ظهوره، غايه الأمر يجب رفع اليد عن حجّيه ظهوره في المقام الذي قام الأظهر على خلافه، أعني الجبهه المشتركه بينهما، فيؤخذ بظهوره في المقدار الباقي من الجبهه المختصه بالعام، وهو المصحح للتعبد بسنده، فإذا فرض انتهاء الأمر في مورد إلى طرح ظهوره رأساً، يلزمه خروج سنده أيضاً عن الاعتبار، لعدم انتهاء أمر التعبد بسنده إلى العمل، فيصير مثل هذا الظاهر بعد عدم حجّيه ظهوره كالمجمل المعلوم عدم التعبد بسنده) انتهى كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: ما ذكره من الفرق لا يتم في جميع أفراد الحكومه، فلو سلّمناه كان جارياً في القسم الأول من الحكومه فقط، وأما في مثل القسم الثاني منها بعد الأخذ بدليل الحاكم - وهو الأماره - لا- يبقى للمحكوم اعتباراً في سنده، أي لا يجوز في مورد وجود الأماره الأخذ بالاستصحاب أو قاعده الفراغ إذا كانا مخالفين لها، لأن الأماره لا تكون مفسّره لمفاد الأصول الشرعيه، حتى يقتضيه.

اعتبار سنده فى العمل بالمراد منه.

نعم، فى القسم الأول منها حيث كان الحاكم مفسّراً للمراد، صحّ ذلك ولو اقتضى عدم العمل بظاهر دليل المحكوم رأساً، لولم نقل بأنّه يستلزم اللغويه فى الظهور، لأنّ أىّ ظهور حينئذٍ فى اللفظ إذا لم يعمل به فى شىء من أفراده، كان ايراد اللفظ الظاهر فى المعنى الذى لم يقصد منه شيئاً لغواً، بخلاف ما لو تبين أنّه قصد به بيان بعض أفراده أو حالاً من حالاته، أو اخراجاً لبعض أفراده، فحينئذٍ يصحّ القول باعتبار سند المحكوم ولو فى بعض مصاديقه، نظير تقديم دليل الحرج والضرر على دليل الأحكام الأوليه، حيث يبقى ظهور المحكوم فى أفراد غير الحرج والضرر على حاله.

وثانياً: يرد عليه أنه لو سلّمنا ذلك فى الحاكم والمحكوم، لكن لا نسلّم ذلك فى مثل العموم والخصوص، إذ التسليم فيه مساوٍ للالتزام بعدم كون النسبه بينهما عمومًا وخصوصًا وهو نقض للمطلوب، لأن ما فرضه فى آخر كلامه من أنّ انتهاء أمر التعبد بسنده فى موردٍ يؤدى إلى طرح ظهور العام رأساً، حيث يستلزم حينئذٍ خروج سنده عن الاعتبار، لعدم انتهاء أمر التعبد بسنده إلى عملٍ، وهو ممنوعٌ إذ كيف يمكن فرض وجود خاص مع حفظ النسبه بينه مع العام، ومع ذلك يوجب طرح ظهور العام رأساً عن شموله لجميع أفراده، فلا سبيل لنا إلا من ارتكاب أحد الأمرين:

إمّا رفع اليد عن خصوصيه الخاص وفرضه عاماً كالعموم فى العام، وهذا خروج عن الفرض.

وإما بقاء ظهور العام واعتباره في الباقي، وهو المطلوب، لكنه نقيض لمدّعاكم، فلا يمكن الجمع بين الدعويين كما لا يخفى.

والنتيجة: أنه لا فرق في بقاء سند الاعتبار في دليل العام المحكوم بالنسبه إلى الباقي إذا كانت الحكومه في القسم الأول منها، وإلاّ قد عرفت في القسم الثاني منها عدم وجود دلاله تفسيريّه فيه، ولكن برغم ذلك فإنّ تقديم دليل الحاكم على الدليل المحكوم لا يوجب سقوط اعتبار دليل المحكوم مطلقاً، بل سقوطه يختصّ بخصوص ما يشمله دليل الحاكم.

الفارق الثاني: وقد تعرّض له المحقق العراقي أيضاً، بقوله:

(إن اجمال الخاص المنفصل بالمجمل المرّد مفهوماً بين الأقل والأكثر، مثل ما لو ترددنا في (لا تكرم الفسّاق) هل المراد منهم أصحاب الكبائر فقط فلا يجب اكرامهم، وقد خرجوا عن تحت عموم (اكرام العلماء) أو الأعمّ منهم ومن الصغائر؟

فلا اشكال في الرجوع إلى عموم وجوب الاكرام في أهل الصغائر، وكان ظهور العام متبعاً إلى أن يُعلم خلافه كأصحاب الكبائر، فاجمال الخاص لا يسرى إلى عموم العام.

هذا بخلاف باب الحكومه حيث أنّ اجمال دليل الحاكم يسرى إلى دليل المحكوم، لأنّ الحاكم بعد أن كان ناظراً إلى شرح مدلول المحكوم وتفسيره بما هو المراد من لفظه واقعاً لا المقدار ما فيه من الدلاله والارائه، فلا محاله يكون اجماله وتردده بين الأقل والأكثر موجباً لاجمال المحكوم، بمعنى صيرورته بمنزله



المجمل في عدم جواز الأخذ بظهوره.

نعم، لو كان نظره إليه بمقدار دلالاته واراتته، لكان المتبع عند اجماله هو ظهور المحكوم في مقدار اجمال الحاكم، ولكن مرجع ذلك إلى عدم الحكومه حقيقه في مقدار اجماله، وإلا لا يمحص في الحكومه النظرية من اتباع الحاكم، مجملاً كان أو مبيّناً، لأن المدار فيها كان على ما أريد من الشارح.

وتوهم: أنه أي فائده في اتباع المجمل؟

قلنا: إنه يكفي في فائدته نفى العمل على طبق ظهور المحكوم، فيكفي ذلك المقدار في صحه التعبد بسنده.

ثم قال المحقق العراقي قدس سره: إنه قد ظهر النظر في كلام المحقق الخراساني في «الحاشيه» من الأخذ بظهور المحكوم ورفع اجماله به، إلا أن يراد بأن السرايه إنما يكون في الحاكم إذا كان بلسان أي الشارحه، بمثل قوله: المراد من العلماء هو العدول أو غير الفساق منهم.

وأما لو كان بلسان نفى الموضوع أو الحكم عن بعض أفراده، كما هو الغالب فيما بأيدينا من الأدله، فلا يكون النظر فيه إلى مدلول المحكوم إلا بمقدار اراتته ودلالاته، فعند اجماله لا يكون حكومته إلا بالنسبه إلى المقدار المعلوم دلالاته عليه، ولازمه الرجوع في مقدار اجماله إلى ظهور دليل المحكوم كما في الخاصّ والعام إذا كان مجملاً مردداً بين الأقلّ والأكثر، فتأمل) انتهى كلامه.

أقول: لعل وجه تأمله لأجل أنّ الحكومه - على حسب ما عرفت في البدايه

- عبارته عن تصرف دليل الحاكم في موضوع دليل المحكوم نوعاً بالتوسعة أو التنصيق، فإذا صار الأمر كذلك، فلا جرم من القول بسرايه اجمال دليل الحاكم إلى دليل المحكوم، يعنى إذا قال المولى: (أكرم العلماء) ثم قال فى تصريح آخر: (المنجم من العلماء) وترددنا فى المنجم هل المراد منه هو خصوص علم النجوم أو هو مع علم الهيئه؟ فىصير مرجع هذا الاجمال إلى اجمال شمول حكم وجوب الاكرام لمثل العالم بالهيئه، فالرجوع حينئذٍ إلى عموم (أكرم العلماء) واثبات وجوب الاكرام لمثله، يعدّ من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه له، وهو غير جائز قطعاً، فلذلك قيل إنّ اجمال دليل الحاكم يوجب اجمال دليل المحكوم، إذا كانت الحكومه على نحو التصرف فى الموضوع فى دليل المحكوم.

وكذا يجرى ذلك فى مثل قوله: «حَرَّمَ الرَّبَّاءَ» مع دليل: «لا ربا بين الوالد والولد» فيما لو شككنا فى أنّ الولد الرضاعى كالولد النسبى فى هذا الحكم، أو أنّه حكم لخصوص الثانى فقط، فلا- يجوز الرجوع إلى عموم دليل «حَرَّمَ الرَّبَّاءَ» لاثبات الحرمة فيه لما قد عرفت من المحذور.

وهذا بخلاف العام والخاص أو ذلك القسم من الحكومه التى كانت تصرف الحاكم فى دليل المحكوم بلحاظ الحكم لا الموضوع، بحيث كان ظهور الدليل - سواء كان فى العام أو المحكوم - متعلقاً بموضوعه بصوره العموم، إلا أن دليل الحاكم أو الخاص تصرف فى حكمهما، فلا اشكال حينئذٍ من عدم سرايه اجمال دليل الحاكم والخاص إلى المحكوم والعام، كما فى دليل الأحكام الأوليه مع أدله

الحرص والضرر، حيث لا يكون التصرف ابتداءً إلا إلى الحكم دون الموضوع نظير العام والخاص، فلا اشكال في بقاء ظهور العام ودليل المحكوم وجواز الرجوع إلى ذلك العموم والظهور في كلا الموردين.

وبالجملة: ما ذكره من دعوى السرايه المطلقة في الحكومه ممنوعه، مما لا ينبغي صدورها عنه رحمه الله .

### بيان وجه تقديم ظهور الخاص والمقيد

الأمر الثامن: يدور البحث في هذا الأمر عن بيان وجه تقديم ظهور الخاص والمقيد على ظهور العام والمطلق، وأن وجه التقدم هل يكون على نحو الورد أو الحكومه أو بمناط الأخذ بأقوى الظهورين والحجتين من جهة الأهميه نظير المتراحمين؟

أقول: يعدّ هذا البحث من أهمّ مباحث باب التعارض ويترتب عليه الآثار من جهة الحكم بالتقديم في الحجيه، فلا بأس بذكره تفصيلاً، ولذلك نتعرض أولاً لكلام الشيخ قدس سره في «الفرائد» حتى يظهر الملاك والمبنى في وجه التقديم لأحد الظاهرين على الآخر.

قال الشيخ رحمه الله : (ثم إنّ ما ذكرنا من الورد الحكومه جارٍ في الأصول اللفظيه أيضاً، فإنّ أصله الحقيقه أو العموم معتبره، إذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز، فإن كان المخصّص مثلاً دليلاً عملياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنص

القطعي في مقابل الظاهر كالعامل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي.

وان كان المخصّص ظنيّاً معتبراً، كان حاكماً على الأصل، لأن معنى حجيه الظن جعل احتمال مخالفه مؤداه للواقع بمنزله العدم، في عدم ترتّب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا حجيه هذه الأماره، وهو وجوب العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص وعدمه، فعدم العبره باحتمال عدم التخصّص الغاء للعمل بالعموم.

فثبت أنّ النص واردٌ على أصاله الحقيقه إذا كان قطعياً من جميع الجهات، وحاكماً عليه إذا كان ظنيّاً في الجملة كالخاص الظني السند مثلاً.

ويحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الأصول العقلية، فتأمل.

هذا كلّه على تقدير كون أصاله الظهور من حيث أصاله عدم القرينه.

وأما إذا كان من جهه الظن النوعي الحاصل باراده الحقيقه الحاصل من الغلبه أو من غيرها، فالظاهر أنّ النص وارد عليه مطلقاً، وإن كان النص ظنيّاً، لأن الظاهر أنّ دليل حجيه الظن الحاصل باراده الحقيقه الذي هو مستند أصاله الظهور مقيّد بصوره عدم وجود ظنٍ معتبرٍ على خلافه، فإذا وجد ارتفاع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ويكشف عمياً ذكرنا أنّنا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العام من حيث هو على الخاص، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتره، فلو كان حجيه ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتره على خلافه، لوجد مورد نفرض فيه

أضعفيه مرتبه ظن الخاص من ظن العام حتّى يقدّم عليه، أو مكافئته له حتى يتوقف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقف في مقابله العام من حيث هو والخاص فضلاً عن أن يرجح عليه.

نعم، لو فرض الخاص ظاهراً خرج عن النص، وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدّم العام، وهذا نظير ظن الاستصحاب على الأماره المعتمده المخالفه له، فيكشف عن أنّ افادته للظن أو اعتباره ظنّه النوعى مقيّد بعدم ظنٍ آخر على خلافه، فافهم) انتهى كلامه (١).

بيان مراده: اختار الشيخ رحمه الله أن التقدم يكون على نحو الورد إذا كان الخاص قطعياً، ولعلّ اطلاق كلامه يشمل ما لو كان سنده كدلالته قطعياً أم لم يكن كذلك ظنيّاً أو كان بل كان قطعياً من حيث الدلاله فقط، كما احتمل كلّ من الحكومه أو الورد لو كانت دلالته ظنيّه، سواء كان سنده ظنيّاً أو كان قطعياً على احتمال.

هذا إذا قلنا بأن وجه تقدم النص أو الأظهر على الظاهر كونهما قرينه على التصرف، كتقدم قرينه المجاز على ذبيها.

وأما إذا قلنا بأن الوجه في التقدم هو الظن النوعى فإنّ التقدم حينئذٍ يكون على نحو الورد مطلقاً، إلّا- إذا خرج الخاص عن القضيّه ودخل في الظهور، فحينئذٍ يكون من باب تعارض الظاهري، ثم أمر رحمه الله بالتفهّم. ٢.

رأى المحقق الخراسانى: خالف المحقق الخراسانى الشيخ فى مختاره وذهب إلى أن وجه التقدم يكون بواسطه القرينه فى التصرف دون الظن النوعى، وقال بعدم التنافى حينئذٍ بينهما إلا من حيث المدلول دون الدلاله، لأجل أن انباء المحاوره لا يقون متحيرين بملاحظه المجموع أو خصوص بعضها بالتصرف فى الجميع أو البعض ليرتفع المنافاه بينهما بذلك. ثم عمّ وجه التقدم فيه بالقرينته بين أن يكون السند قطعياً فيهما أو ظنياً أو مختلفاً، حتى صرح بتقدم الخاص الظنى السند على العام القطعى السند.

نعم، قد يحصل التعارض بينهما إذا كانت المعارضه فى الدلاله والاثبات، وجعل التعارض بحسب السند إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالةً وجههً أو ظنياً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل، فإنه حينئذٍ لا معنى للتعبد بالسند فى الكل، إما للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع اجمالها فيقع التعارض بين أدله السند حينئذٍ، كما لا يخفى (١).

توضيح مراده: استظهر صاحب «عنايه الأصول» من كلامه أن الدليلين الظنين إذا تنافيا فلا يتعارضان إلا بحسب السند فقط، سواء كان كل واحد منهما قطعياً دلالةً وجههً أو كان كل واحد منهما ظنياً من الجهتين أيضاً من حيث الدلاله والجهه، لوضوح أن فى الدليلين المتنافيين الظنيين إذا كانا قطعيين من حيث الدلاله ٢.

والجبهة، فلا يقبلان الحمل والتصرفُ أبداً، فيحصل القطع لا محاله بكذب أحدهما.

وأما لو كانا من حيث الدلالة والجبهة ظنيين فإنهما وان يقبلان الحمل والتصرف باراده خلاف الظاهر في أحدهما، أو بصدور أحدهما لا- لبيان الواقع، وعلى أى حال فلا- يحصل العلم الاجمالي بكذب أحدهما من أصله، إلا أن التعبد بأحد الدليلين المجملين، - كان أحدهما قد أريد إما غير الواقع أو خلاف ظاهره - مما لا يمكن الانتفاع بهما، مما لا معنى له، فيتعارضان قهراً بحسب السند، ويتنافيان في الدرج تحت الدليل الدال على الاعتبار.

هذا في الدليلين الظنيين بحسب السند كخبرى الثقة.

وأما في الدليلين القطعيين مثل الأصليين أو الروايتين المتواترتين، حيث يكونان قطعياً من جهة السند، فالتعارض لا محاله يكون إما بحسب الدلالة أو بحسب الجبهة، حيث نعلم حينئذ بكذب إحدى الداليتين أو إحدى الجهتين، إذا فرض احداهما قطعياً، إذ لا يكاد يعقل فرض الدليلين قطعياً من تمام الجهات سنداً ودلالة وجهاً.

هذا حاصل ما استفيد من كلامه.

أقول: لا- يخفى إن حصره رحمه الله التعارض بمقام الدلالة والاثبات دون المدلول، حيث ذهب إلى أن التنافي في الثانى ليس بتعارض، كان بناءً على مختاره، وقد عرفت عدم تماميه مبناه المذكور، لأن التعارض في الدليل لا يكون إلا بواسطة التنافي في مدلوليهما، هذا فضلاً عن أنه لم يذكر وجه تقديم الخاص على العام،

وهل كان بصورة الحكومه أو بنحو الورود.

نعم، قد يظهر من صدر كلامه أنه أراد القول بأن تقديم الخاص على العام كان على وجه الجمع العرفي، بأن يرى العرف ذلك في مقام الجمع بينهما، ولكن هذا السبب غير مذکور ومعلوم في كلامه، فلا يضمن ولا يُغنى عن جوع.

### نظريه المحقق النائيني حول التعارض

يقتضى المقام التعرض لرأى المحقق النائيني، فهو رحمه الله بعد ذكر مقدمات طويله مما لا نرى ضروره في نقلها، قسّم صور المسأله إلى أربعة صور:

من كون الخاص قطعى السند والدلاله أو ظنيهما، أو أن يكون قطعى السند وظنى الدلاله أو عكس ذلك.

ثم ذكر القسم الأول، والتزم كون الخاص وارداً عليه، بل اعتبر خروجه عن العام على نحو التخصيص دون الورود، لأن الورود عنده بحاجه إلى أن يكون بمعونه التعبد بأحد الدليلين، والحال أن الخاص القطعى السند والدلاله لا يحتاج إلى التعبد، لخروجه تكويناً بواسطة العلم، وهذا الكلام منه متين، ولا كلام فيه ولا اشكال كما وافقه عليه غيره كالمحقق الخميني قدس سره .

وأما الكلام في باقى الصور، وهو ما لو كان الخاص قطعى السند وظنى الدلاله أو كليهما ظنياً، فقد نسب إلى الشيخ الرجوع إلى أقوى الظهورين من ظهور العام في العموم وظهور الخاص في الخصوص، ولكنه خالفه في ذلك وذهب إلى



لزوم تقديم الخاص على العام، وكان وجهه لتقديمه هي الحكومه حيث وجه ذلك بأن الخاص بمنزله القرينه كلفظ (يرمى) في جملة (رأيت اسداً يرمى) بالنسبه إلى الأسد، الظاهر بالوضع في الحيوان المفترس لكونه ذبيها، مع كون ظهور القرينه بالاطلاق لا بالوضع، هكذا يكون الخاص بالنسبه إلى العام لأن ظهوره أقوى منه، ولذلك نرى تقدمه له عليه حتى إذا وردا في مجلس واحد.

وتوهم: أنه أى فرق بين التخصيص والحكومته إذا كان رجوع التخصيص إلى الحكومه.

ممنوع: لأن المقابله بين الدليلين.

تاره: يكون بنفسه حاكماً على الآخر فيما لو كانت النسبه عامين من وجه.

وأخرى: يكون أحد الدليلين بنفسه معارضاً للدليل الآخر إلا أن أصاله الظهور في أحدهما كان حاكماً على الأصل الجارى في الآخر وهو العام.

والثانى هو المراد هنا، حيث قلنا بالحكومته بواسطه التخصيص، وبذلك يحصل الفرق بينهما، أى بين الحكومه المعروفه والحكومته التخصيصيه.

هذا ملخص كلامه (١).

مناقشه المحقق الخمينى: قال رحمه الله فى تنقيح الأصول (٢) ما حاصله: إن ٤.

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٧٢١.

٢- تنقيح الأصول: ج ٤ / ٤٦٤.

لنأئبى رحمة الله دعوبان:

الأولى: إن حكم الخاص بالنسبة إلى العام حكم القرينه بالنسبة إلى ذبها.

الدعوى الثانية: إن تقديم ظهور القرينه على ذبها ليس لأجل الأظهره ونحوها، بل هو لأجل خصوصيه كامنه فى القرينه.

وكل منهما محل نظر:

أمّا الثانية: فإن القرينه ليست مشخصه معينه فى الكلام ابتداءً عند العقلاء والانفهامات العرفيه، إذ كل من الصدر والذبل فى قولنا: (رأيت أسداً يرمى) لولا- المرتكز الذهنى قابل للقرينيه وصرف ظهور كل منهما بالآخر، فلولا أظهره أحدهما، وعدم لسان الحكومه فيه على الآخر لا مجال لأن يتعين كون لفظ (يرمى) قرينه دون الآخر، والحال أن تقديم أصله الظهور فى القرينه على الآخر منوط على تشخيص القرينه عن غيرها.

وإن أريد تشخيصها بواسطه نفس أصله الظهور، أوجب الدور الصريح، وعليه فلولا جهه أخرى توجب تقدم ظهور أحد اللفظين على الآخر لم يصلح ما ذكره لذلك.

وأمّا الدعوى الأولى: فهى أيضاً ممنوعه، إذ لا ريب ولا اشكال فى تقدم ظهور الخاص على ظهور العام، سواء كان فى مجلس واحد أم لا كما تقدم، وإنما الكلام والاختلاف فى وجه التقديم، وعرفت ما هو التحقيق فيه.

توضيحه: إن الكلام الملقى من المولى إلى الرعيه يحتاج إلى دفع الشكوك

وسدّ باب الاحتمالات المتطرّقه فيه، فإنّ منها احتمال التجوّز إن لم ينصب قرينه عليه، كأنّ يحتمل استعماله للفظ (العلماء) فى (اكرم العلماء) فى فرقهِ خاصه منهم كالفقهاء فقط، أو بنحو الحقيقه الادّعائيه مع استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له بادّعاء أنّ العلماء هم الفقهاء فقط، فالرافع لهذا الشك والاحتمال هو أصاله الحقيقه أو العموم أو عدم القرينه ونحوها.

ولولم يحتمل المجازيه بأحد العنوانين المذكورين، ولكن فرض أنّ المتكلم فى مقام جعل القوانين، وعلم أنّ عادته استعمال الألفاظ فى معانيها، لكن قد تتعلّق ارادته الجديّه ببعث المكلفين نحو الاثيان بجميع الأفراد، وقد لا تتعلّق ارادته الجديّه كذلك، بل يبعثهم إلى الاثيان ببعض الأفراد، لكن لا- يريد بيانه وافهامه فعلاً- لمصلحهِ، مع ظهور الكلام فى العموم، مثل قوله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فلو شك فى موردٍ فى موافقه الاراده الجديّه مع الاراده الاستعماليه بعد الفحص واليأس عن المخصّص والمقيد، تجرى فيه أصاله تطابق الجِدِّ للاستعمال، التى عبّر عنها القوم بأصاله الجهه، ويرفع بها الشك، وباب العام والخاص من هذا القبيل، ولا ربط له بباب المجازات مطلقاً.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ هنا أصليين:

أحدهما: أصاله العموم أو الحقيقه أو الظهور فيما لو شك فى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

وأخرى: أصاله الجِدِّ والتطابق بين الجِدِّ والاستعمال فيما لو شك فى تطابق

جدّه لاستعماله، بعد فرض العلم باستعماله فيما وضع له.

والمرجع فى الأولى إلى أصله عدم الغلط والاشتباه، لأن استعماله فى غير ما وضع بلا قرينه:

إمّا يكون باشتباه، فالأصل عدمه.

أو مع تعمّد لقصد الاغراء، فالأصل عدمه.

بخلاف الثانية حيث أنها يرجع إلى اراده الجدّ فى الاستعمال، ولهذا لا يجوز العمل بالعام إلاّ بعد الفحص عن المخصّص واليأس عنه، وليس هذا إلاّ من جهة احتمال اعتماد المولى فى بيان مراده إلى ما سيذكره فى الخاصّ والمقيّد، فالأصل الثانى يجرى لدفع هذا الاحتمال بعد الفحص واليأس.

انتهى ملخص كلامه.

### نقد مناقشه المحقق الخمينى

أقول: ويرد على كلامه:

أولاً: لا اشكال فى أنّ بعض الجملات التركيبية يكون ذيلها مشتمله على ما يصلح للقرينه، بحيث يصرف الظهور عن الصدر أو عن مجموعها بغير ما يدلّ عليه بلا قرينه، وهذا أمر كثير الوقوع فى التركيبات العربية وغيرها، ومنها الجملة معروفه: (رأيتُ أسداً يرمى) أو (فى الحمّام) فكما يدلّ ظاهر لفظ (الأسد) على الحيوان المنقرس، كذلك يكون ظاهر لفظ (يرمى) فى رمى النبل الذى لا يصدر إلاّ

عن انسان ذى شعور، فكلّ منهما قادرٌ على صرف ظهور الآخر عمّا هو عليه، وعلى فرض لزوم تشخيص أنّ القرينه فى أحدهما وارده لصرف الآخر عن معناه، لماذا يجب أن نجعل (يرمى) قرينه للأسد دون أن نعتبر (الأسد) قرينهً لصرف (يرمى) حتى يوجب صرف ظهور الرمى بالنبل إلى الرمى بالحصاه مثلاً، مع أنّ كلاً من الرجل الشجاع فى (الأسد)، والرمى بالحصاه فى (يرمى) يعدّ معنأً مجازياً للفظ حيث لا ينصرف إليه من دون الاستعانه بالقرينه؟!!

ثم على فرض تحديد القرينه وأنّ المراد من (يرمى) هو الرمى بالنبل فقط، فبأى وجه يقدم العرف أصاله الظهور والحقيقه فى القرينه على الأصلين المذكورين فى ذيهما، فهل يكون وجه تقديمها عليه بالحكومه أو بالورود بحسب الأصول العقلائيه الجاربه فى الألفاظ؟ فإنه لم يبين قدس سره وجه التقديم فيه، حتى يعلم هل يجرى مثل ذلك فى العامّ والخاص أم لا.

ولعلّ وجه تقديمها عليه هو أنّ الغالب فى اجراء أصاله الظهور والحقيقه والعموم والاطلاق - وغيرها من الأصول اللفظيه العقلائيه فى الألفاظ - كونها معلّقه على عدم اتيان ما يوجب صرف ظهور ما صدر ابتداءً من الألفاظ وما كان متقدماً بحسب طبع الكلام، أى الغالب عند العرف والعقلاء هو موافقه الوضع للطبع، وأنّ مكان القرينه هو المتأخر عن ذيهما عادةً، ويجعلون مثل ذلك علامهً مميّزهً - نوعاً - فى كون ما صدره أولاً يُسمى بذى القرينه، وما يُذكر متأخراً يُسمى بالقرينه، فبعد تعيين ذلك يحكم بتقديم القرينه على ذيهما بنحو الحكومه، وبعباره

أخرى لسان القرينه هو بيان المراد من ذيها وصرفه عن ظهوره، بحيث يجعل معناه المجازى مراداً فيما إذا كانت القرينه لأجل ذلك، أو بيان مقدار المراد من الأفراد، إذا كان بصورة العام والخاص أو الاطلاق والتقييد.

وبالجملة: وجه التقديم هو الحكومه بنتيجه الورود، خصوصاً إذا قلنا بجريان الحكومه فى دليل واحد، ولم نقل بلزوم التعدد فيها.

لا- يقال: إذا كان الطريق لتشخيص القرينه عن غيرها هو تقدم ذيها عليها، لزم من ذلك القول بأنه لا بدّ فى كلّ موردٍ أن تكون القرينه واقعه بعد ذيها، ولا يجوز تقدّمها عليه، مع أنّه نرى بالوجدان خلاف ذلك، كما لو قال: (كان الرامى أسداً) حيث إنّ لفظ (الرمى) متصفٌ بالقرينه ومقدمٌ على ذيها؟

لأننا نقول: إن الغالب كذلك، وإلا- ربما يحصل عكس ذلك، فحينئذ إن استطاع العرف تمييز القرينه عن ذيها لزم الأخذ بها والحكم على طبقها، وإلاّ ربّما يوجب الاجمال فى الاستدلال، كما نرى مثل ذلك كثيراً فى أبواب الفقه فى لسان الأخبار، حيث يصلح كلّ من الصدر والذيل فى الحديث على أن تكون قرينه، فيسقط حينئذ ذلك الحديث عن الاستدلال بنتيجه الاجمال وعدم تحديد القرينه.

وثانياً: بعد تسليم أنّ وجه تقديم الخاص على العام هو ملاحظه وضع حال المتكلم فى أنّه فى مقام الجعل والتشريع وتقنين القوانين الكليه أولاً لمصلحه، ثم بيان المخصّصات والمقيّدات بعد ذلك أم لا؟ ولا شك أنّ الوقوف على هذه الحاله يوجب الحكم بقريته المتقدم بالنسبه إلى المتأخر.

ولكن يبقى السؤال حينئذٍ بعد احراز هذا الأمر عن حيثية التقديم وأنه لأجل الحكومه أو الورود أو غيرهما، فلم يبين قدس سره وجه التقديم وحيثية في المقام.

نعم، قد تظهر الحيثية في التقدم من كلامه المذكور في موضوع آخر، وهو حينما أراد أن يردّ على كلام الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى الحكومه في وجه تقديم الخاص الظنّي السند على العام الظنّي، قال:

(وفيه ما أشرنا إليه سابقاً من أن الحكومه تفتقر إلى اللسان واللفظ، أي الدليل اللفظي، والدليل على اعتبار السند هو بناء العقلاء على حجّيه خبر الواحد، وهو دليل لبيّ؛ فبناء عليه لا معنى للحكومه في الأدله اللبّيّه، فكما أنّ الدليل على حجّيه الظواهر هو بناء العقلاء على العمل بها، كذلك الدليل على حجّيه خبر الواحد، فلا وجه للحكومه) (١).

لكن يرد عليه: حيث أنه قدس سره قد يظهر من كلامه في تقديم الأحكام المتعلقة على العناوين الثانويه - كالحرج والضرر - على الأحكام المستقلّة للموضوعات بعناوينها الأوّليه، أن التقديم يكون بصوره الحكومه، مع أنّ وجه حجّيه ظواهر كلّ منهما مبنّى على بناء العقلاء، وعدم كون أحدهما شارحاً ومفسّراً للآخر بدليل لفظي، وبعبارة أخرى أنّ وجه الحكومه هو أنّ العرف والعقلاء إذا لاحظوا هذين الدليلين يجعلون الثاني منهما حاكماً على الأول، والحال فيما نحن فيه كذلك، ٨.

حيث أنّ دليل الخاص سواء تقدّم على الدليل العام أو تأخّر، وسواء كان قطعياً من جهة الدلالة أو ظنيّاً، إذا لوحظ مع دليل العام يقوم العرف بتقديمه عليه، أى يجعلونه حاكماً عليه من جهة حكمه أصالة الظهور فى الخاص على أصالة الظهور فى العام من دون تفسير وشرح لفظى، وعليه فملاك الحكمه هو ما ذكره الاستاذ الأكبر قدس سره ، من أنّ دأب المعيّنين فى جعل القوانين هو ما ذكرناه.

فظهر أنّ ما ذكرناه وقّرناه هو وجه تقديم الخاص على العام فى جميع الأقسام، غاية الأمر إذا كان الخاص قطعياً سنداً ودلالةً وجهه كان وجه التقديم هو الورد أو التخصيص، وهو الأولى لخروجه بالقطع عن العام تكويناً، بلا حاجة إلى التعيّد حتى يطلق عليه عنوان الورد، مثل ورود الأماره على الأصول العقلية.

وفى غير هذه الصورة من الصور يكون وجه تقديمه عليه هو الحكمه كما عليه المحقق النائنى، ولعلّ هذا هو المراد من وجه التأمل فى كلام الشيخ رحمه الله حيث أمر بالتأمل فى آخر كلامه، والله العالم.

نعم، الذى لا بدّ أن يلتفت إليه، أنّ تقديم الخاص على العام فى جميع الصور إنّما يصحّ إذا لم يكن العام على نحو يوجب الاطمينان بتقديمه على الخاص، مثل ما لو كان فى العام قرينه خاصه داله على كونه آيياً عن التخصيص، أو كان العام مع ملاحظه تخصيص الخاص الوارد عليه يصبح لا يبقى لظهوره شيئاً معتدّاً به، أو غير ذلك من الأمور التى إذا لاحظها العقلاء لا يقدّمون الخاص على العام.

خلاصه الكلام: إذا عرفت وجه تقديم الخاص على العام، وأنه على نحو



بالحكومه من دون شرح وتفسير، بل التقديم من جهه الأمور المذكوره، يتبين لنا:

١- عدم تماميه القول بالورود على ما هو التحقيق من كون حجيه كل من العام والخاص كان من جهه أصاله الظهور والعموم وغيره.

٢- وعدم تماميه كون وجه التقديم من باب تقديم أقوى الدليلين من جهه الدلاله على الأخر مثل المتزاحمين، حيث يكون المقتضى في كل منهما موجوداً فيقدم الأقوى منهما، كما عليه المحقق العراقي، لما قد عرفت أن التزاحم إنما يصح فيما لا يمكن الجمع بينهما من حيث مقام الامتثال دون مقام الجعل والتشريع كما سبق بيانه.

٣- كما ظهر ممّا ذكرنا وجه الفرق بين التخصيص والحكومه بين الدليلين، حيث أنّ الحكومه هنا كان بين دليل اعتبار ظهور الخاص على دليل اعتبار ظهور العام، بخلاف التخصيص حيث أنه يقع بين نفس دليل الخاص مع الدليل العام، فلا يحصل الخلط بين العنوانين في الموارد، كما هو واضح.

### أحكام تعارض الأدله

الأمر التاسع: يدور البحث في هذا الأمر في بيان أحكام التعارض بين الأدله، والتعارض:

تاره: يكون بين دليلين.

وأخرى: بين أكثر من دليلين.

كما يقع البحث عن بيان ما يترتب عليها من الآثار بحسب بناء العقلاء أو دلالة الأخبار المسماة بأخبار العلاجيّة، فهنا عدّه جهاتٍ من البحث.

ونبتدئ أولاً بمقدمه في بيان محلّ وقوع التعارض وموضعه، قبل الشروع في أحكامه، فنقول:

لا يذهب عليك أنّ التعارض لا يقع في الأدلة القطعيه، لوضوح أنّ حجيه الأدله القطعيه ثابتة لأجل صفه القطع فيها، ومن الواضح عدم امكان القطع بالأمرين المتنافيين، أو القطع بأحدهما والظن بالآخر، لأنه يرجع بذلك إلى القطع بالمتنافيين وهو محال، بل وهكذا يكون الأمر - أي لا يقع التعارض بين الدليلين - إذا كان حجيتهما ناشئه من الظن الفعلى الشخصى، لأنه من الواضح عدم امكان اجتماع ظنيين فعليين بالمتنافيين، فإذا تعارض سببان للظن الفعلى، فإن بقي الظن في أحدهما فهو المعتبر ويؤخذ به والّا تساقطا.

وما قيل إنّ التعارض لا يكون إلا في الظنّين يراد به الدليلين المعتبرين من حيث إفاده نوعهما الظن، والسبب في اطلاق كلامهم باعتبار أنّ أغلب الأمارات - بل جميعها عند الكلّ في الجملة - لأجل كونها مفيده للظن نوعاً لا للظن الفعلى بحيث يناط الاعتبار به، وهذا المعنى غير موجود في القطعيات، أي لا- يمكن أن يكون اعتبار القطعيات لأجل كون دليله يوجب القطع نوعاً، لأن اثبات حجيه مثل ذلك القطع في النوعيات يحتاج إلى جعل الشارع، فبذلك يدخل في الأدله غير القطعيه، لأن اعتبار الأدله القطعيه ليس إلا بواسطة صفه القطع الحاصله لها حيث

تكون حجيتها ذاتياً لا جعلية، فما صار حجيه بالجعل والاعتبار من ناحيه الشارع يخرج عن كونه من الأدله القطعيه.

الجهه الأولى: إذا عرفت هذه المقدمه، فاعلم أنّ التعارض:

١- قد يكون بين الدليلين.

٢- وقد يكون التعارض واقعاً بين أكثر من دليلين.

فالأول: مثل ما لو قام دليلٌ على وجوب الجمعه في عصر الغيبه، وقام دليل آخر على حرمتها.

وأما الثاني: هو ما لو قام دليل ثالث يدلّ على الاباحه والجواز.

وعلى كلا التقديرين:

١- فأما أن يكون أحد المتعارضين واجداً لمزيه وخصوصيته دون الآخر.

٢- وقد يكونان متساويين في المزاي والخصوصيات.

وعلى الأول: قد تكون المزيه في السند، أو في جهه الصدور، أو في الدلاله.

هذه جمله ما يتصور في أقسام التعارض، وحيث أنّ تفصيل هذه الصور يأتي فيما بعد إن شاء الله لا بدّ قبل الورود في البحث عنها من ذكر قضيه مشهوره منقوله عن الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي في كتابه المسمّى بـ«عوالي اللئالي» بحسب ما حكاه في «فرائد الأصول»، وهو: (أنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما، وكيفيه دلاله ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه، واجتهد في

تحصيله، فإنَّ العمل بالدليلين مهما أمكن خيرٌ من ترك أحدهما وتعطيله باجماع العلماء، فإن لم تتمكّن من ذلك، ولم يظهر لك وجه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظله) انتهى(١).

أقول: الملاحظ أنّه عدّ من الأقسام المذكوره صورته ما لو كانت المزبّه في أحد الحديثين موجوده، وبرغم ذلك قال بلزوم هو الجمع بينهما وعدم طرح أحدهما، كما أنّه أيضاً جعل مورد التعارض مخصوصاً في الدليلين المتعارضين لا أزيد منهما، وهذا ما نتحدّث عنه لاحقاً.

ثم استدلّ على الأصل المشهور وهو: «أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»:

تاره: بأن الأصل في الدليلين المتعارضين الأعمال، فيجب الجمع مهما أمكن، لاستحاله الترجيح من غير مرجح.

وأخرى: بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّه، وعلى جزئه تبعيه، وعلى تقدير الجمع يلزم اهمال الدلالة التبعيه، وهو أولى ممّا يلزم على تقدير عدمه، وهو اهمال الدلالة الأصليّه، هذا.

### مناقشه نظريه الأحسائي

أقول: لا- اشكال في لزوم التصرف في ظاهر الدليلين وتأويلهما عن ظاهرهما، إذا كانا مقطوعى الصدور، كآيتين أو خبرين متواترين من الأخبار، ٣.

حيث أنّ القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام حاصل، لأن القطع بصدورهما بضميمه عدم امكان العمل بظاهرهما يصبح قرينه صارفه لتأويل كلّ من الظاهرين الظنّيين، ففي مثله يجرى هذا الأصل.

بل يجب الجمع بينهما بملاحظه القطع بصدورهما، فلا محيص من الجمع بالتصرف فيهما لو كفى بذلك أو بأحدهما المعين لو وجد فيه ما يوجب ذلك، إلا أنه في الفرض الثاني لا مجال لصدق الجمع إلا في بعض مصاديقه، فيصدق عليه طرح ظاهره في قبال ظاهر الآخر الذي قد عمل بتمام مصاديقه.

وعليه:

١- فإن أريد من الطرح هو الطرح الأعمّ حتى يشمل صورته ما لم يعمل بجميع أفرادها، فيكون الفرض داخلاً في الطرح بأحدهما لا الجمع، فيلزم حينئذٍ هذا الاشكال في التصرف في ظاهرهما في مقطوعى الصدور أيضاً، حيث لا يعدّ حينئذٍ عملاً بالجمع، بل يصدق عليه في الفرض طرحاً لكليهما، لعدم العمل بتمام مدلول اللفظ فيهما.

٢- وإن أريد من الطرح رأساً، أى عدم العمل بشيء من أفراد الظاهر، اندرج تحت قاعده لزوم الجمع بالتصرف في أحدهما المعين، وذلك باعتبار وجود خصوصيه في أحدهما دون الآخر.

ولعلّ التعبير ب-(الجمع مهما أمكن) مناسب مع المعنى الثاني، كما أنّ ذلك لا يزاحم مع الأخبار العلاقيه بملاحظه المرجحات في غير سندهما إن وجد فيه،

حيث يجب الأخذ به، وإلا كان حكمه في هذه الصورة هو التخيير إن لم يوجد، وعدم العمل بقاعده الجمع، وإلا كان الواجب عليه الأخذ بمضمون الخبرين لكن بعد التصرف فيهما بمقتضى قواعد الجمع.

وكذا يصح التصرف في ظاهر الدليل الذي قام في قبالة نص ظني السند، حيث أن سند هذا الظاهر لا يزاحم دلالة النص بديهه ولا سنده، لا مكان التعبد بسندهما لولا ظهور الظاهر، فالذي يعدّ مزاحماً حينئذ هو سند النص مع دلالة ظاهر الدليل الآخر، وهما حاکمان عليه، لأن من آثار التعبد بصدور النص ودلالته هو التصرف في ظاهر الآخر، ورفع اليد عنه، لأن الشك في حجته هذا الظاهر مسبب عن الشك في التعبد بالنص، فإذا فرضنا صحه التعبد بالنص الظني السند، فيصير هذا قرينه على التصرف في ظاهر الآخر، فيصدق عليه الجمع بقاعده (الجمع أمكن) لو أريد من الطرح رأساً لا الأعم.

فهذان القسمان يدخلان تحت القاعده، كما أنه يمكن أن يضاف إليهما موارد أخرى متعارضة سيأتي البحث عنها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وأما إذا فرض الدليلان متعارضان، لكل منهما ظهور يبين ظهور الآخر، لكن كان دليل اعتبار السند والدلالة بالنسبه إليها على السواء، فحينئذ:

العمل بالقاعده المذكوره وهى الجمع بينهما والعمل بهما ولو بالتأويل وصرف الظاهر عن كليهما، من دون إعمال الأخبار المرجحه، يوجب طرح الأخبار، واختصاصها بالأفراد النادره فى باب التعارض.

وإن أريد العمل بهما بتمام ظاهرهما والحكم باعتبار سندهما، فهو غير ممكن، مما يعنى أنه لا مورد لإعمال القاعده المذكوره فى مثل هذه الموارد، وعليه فيصبح مورد اعمال هذه القاعده:

١- بما إذا كان صدور الخبر قطعياً فى كليهما، حيث قد عرفت أنه قرينه صارفه عن ظهور الظاهر.

٢- أو كان أحدهما نصاً والآخر ظاهراً، وحيث عدّ ذلك أيضاً قرينه على التصرف فى ظاهر الآخر.

فعلى ما قترناه لا يمكن العمل بالقاعده فى الخبرين: قوله عليه السلام: «ثمن العذره سحت»، وقوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذره» بحفظ ظاهر كل منهما فى الأعم من المأكول وغيره. كما لا يجوز العمل بالقاعده بالحمل على القدر المتيقن فى كل منهما حتى يكون الأول لغير المأكول والثانى للمأكول، إلا بعد الفراغ عن أعمال المرجحات السنديه، فإذا صار كل منهما مساوياً للآخر من هذه الجبهه جاز العمل بذلك، ويسمى هذا الجمع بالجمع التبرعى، بخلاف ما لو وجد فى أحدهما مرجح ومزيه على الآخر حيث لا يجوز العمل بالقاعده، كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أن المراد من الامكان ليس هو العقلى، لأنه ربما يمكن عقلاً الجمع بين المتعارضين، إلا أنه ليس بجمع مطلوب فى المحاورات، المراد منه هو الجمع العرفى المقبول فى المحاورات وعند أهل اللسان، وبحيث يكون على وجه لا يتحير العرف فى استكشاف المراد من الدليلين ولا بد أن يكون

طريقه الجمع على وجه إذا لاحظها العرف جعل أحدهما قرينته للتصرف في الآخر، وعليه فلا عبره في تعارض الأحوال من الشبوع والغلبه وكثره استعمال في أحد الدليلين حيث لا يرى العرف مثل هذه الأمور موجبا لرفع التعارض، كما لا يخفى.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: أن التعارض بين الدليلين:

١- إن لوحظ مع القطع بصدورهما، فهو قرينه واضحه في لزوم رفع اليد عن ظاهر كل منهما لأجل وجود القطع بالصدور، وعدم امكان جمع هذا العلم مع العلم بلزوم العمل بظاهر كل منهما، فلا محيص من الأخذ بواحدٍ منهما من خلال التصرف في ظاهر كل منهما.

٢- وأما مع عدم العلم بصدورهما، تصل النوبه إلى أن لو كان أحدهما نصاً والآخر ظاهراً، فحينئذٍ لا اشكال في تقدم النص الظنى السند على الظاهر الظنى، لأجل أن مثل هذا النص قرينه على لزوم التصرف في الظاهر دون العكس.

٣- وفي غير هاتين الصورتين لا- سبيل إلا العمل بالأخبار المرجحه، والأخذ بأحدهما وطرح الآخر، لوضوح أنه ليس ذلك إلا لأجل عدم امكان العمل بظاهر كل منهما، إذ من المعلوم أن جماعه من أجلاء الرواه كان سؤالهم عن حكم الخبرين المتعارضين ليس إلا- لأجل ملاحظتهم عدم امكان الجمع بينهما، مع علمهم بأنه يجب العمل بكل دليل شرعى، فإذا كانوا مدركين لامكان الجمع بينهما لم يتحيروا ولم يبق لهم مجال للسؤال عن طريقه حل المشكله، مع أنه لم يُذكر في شيء من الأخبار العلاجيه وجوب الجمع بينهما بتأويلهما معاً، وحمل الأخبار على



صوره تعذر التأويل فيهما ولو بعيداً، تقييداً بفرد نادر غير واقع في الأخبار المتعارضة.

هذا فضلاً عن أنّ العمل بتأويلهما عند العمل بهما مخالفٌ للاجماع، حيث أن علماء الاسلام من زمن الصحابه إلى زماننا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بطواهرها، ثم يقومون باختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويل فيهما، كلّ ذلك لأجل تحصيل الجمع والعمل بقاعده الجمع مهما أمكن...).

والحاصل: لا- نظنّ أن يلتزم أحد باقتصار شمول الأخبار العلا-جيه في المرجّحات إذا وجد، أو التخيير إذا فُقد الترجيح على خصوص الخبرين المكافئين الذين لا يمكن التأويل فيهما أصلاً، فضلاً عن دعوى الاجماع فيه، والله العالم.

### طرق رفع التعارض بين الخبرين

إنّ رفع التعارض بين الدليلين المتعارضين موقوف على أحد أمرين:

١- أمّا أن يكون أحدهما نصّاً في مدلوله والآخر ظاهراً.

٢- وأمّا أن يكون أحدهما بظهوره أو أظهريته في مدلوله قرينه عرفيه على التصرف في الآخر.

هذا بعد الفراغ عن أن التعارض يرتفع إذا كان كل واحد من الدليلين مقطوعى الصدور، الموجب ذلك للتصرف في ظاهر دلاله كليهما، لما قد عرفت من أنّ نفس القطع بالصدور قرينه على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين، إن

كان فيه ما يوجب الجزم بذلك.

أقول: إذا عرفت ذلك، فقد تعرّض الأصحاب لبعض الموارد التي قد يندرج في أحد الأمرين الموجبين للتصرف في ظاهر أحد الدليلين، فلا بأس بذكرها والوقوف على الصحيح منها:

١- منها: ما إذا كان أحد الدليلين نصّاً في مدلوله، وكان قطعي الدلالة وأخصّ من الآخر، فإنه يوجب التصرف في العام وروداً أو حكومه، وقد مضى تفصيله، ولا يحتاج إلى مزيد بيان واعاده.

٢- ومنها: ما قد ذكره المحقّق النائيني في فوائده ما هو نصه:

(إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقن في مقام التخاطب، فإنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الاطلاق ما لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيد - كما تقدم تفصيله في مبحث المطلق والمقيد - إلا أنّ وجود القدر المتيقن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل يكون كالنص في القدر المتيقن، فيصلح لأن يكون قرينه على التصرف في الدليل الآخر، مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب اكرام العلماء، وكان مفاد الآخر حرمة اكرام الفسّاق، وعلم من حال الأمر أنه يبغض العالم الفاسق ويكرهه أشدّ كراهه من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقن الاندراج في عموم قوله: (لا تُكرم الفسّاق) ويكون التصريح بحرمة اكرام العالم الفاسق، فلا بدّ من تخصيص قوله:

(أكرم العلماء) بما عدا الفساق منهم) انتهى كلامه (١).

قال بعض المحققين معلقاً عليه: بأن ما ذكره رحمه الله حسن، إلا أنه لا يحتاج نصوصيته وكونه كالنصوص إلى كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب فقط، بل كان كافياً ولو كان قدراً متيقناً عقلاً في كونه قرينه على التصرف في الدليل الآخر، لأن رفع اليد عن هذا المقدار يستلزم استيعاب التخصيص الموجب للاستهجان وهو قبيح، فلا بد لرفع هذا الاستهجان من التصرف في الآخر، وإخراج ذلك المقدار عن عموم الآخر، وعليه فلا وجه لدعوى الانحصار في خصوص القدر المتيقن للتخاطب، بل يجرى هذا الكلام في القدر المتيقن عقلاً حذراً عن الاستهجان، وفرض كون هذا العلم خارجاً عن دلالة اللفظ في الكلام، وإلا لأصبح نصاً.

وعليه، فدعوى الانحصار في خصوص القدر المتيقن في مقام التخاطب غير وجيه.

جواب المحقق العراقي: يمكن أن يرد عليه بأن عموم (لا تكرم الفساق) يشمل العالم الفاسق وغير العالم، والذي يقع فيه التعارض هو العالم الفاسق دون غيره، فالعمل بحرمه الاكرام في غير العالم من الفساق لا محذور فيه، ويكفي في رفع الاستهجان لوجود أفراد تحته، فيصح العمل به ويكفيه، فلا يكون خروج القدر المتيقن من مقام التخاطب أو غيره من باب الخروج عن الاستهجان، حتى يُدعى ٨.

أنه غير منحصر فيه، بل يجرى في القدر المتيقن عقلاً.

وإن أريد الاستهجان من غير ناحيه بقاء الأفراد تحته وعدمه، فلا يكون الاشكال عليه إلا من جهه الاكتفاء بهذا المثال فقط، بل لابد أن يريد كلما يكون من هذا القبيل، أى متى صار كالنص في الاخراج والتخصيص يلحق به كما لا يخفى.

إلا أنه يمكن أن يجاب عنه: أنه إذا صار القدر المتيقن في التخاطب موجباً لذلك، ففي تعدد المتيقن عقلاً يكون بطريق أولى.

مناقشه المحقق الخميني: فقد أورد رحمه الله عليه بايرادات عديده:

أولاً: لو علم وحصل اليقين باندرج الفساق من العلماء (تحت لا تكرم الفساق) في مقام التخاطب، أوجب ذلك انصراف (أكرم العلماء) عنهم، فقوله: (وهو وإن لم يصل إلى حدّ يوجب الانصراف) ينافي فرض حصول العلم بعدم اراده الفساق منهم من (أكرم العلماء).

وثانياً: تقييد القدر المتيقن بكونه في مقام التخاطب لا وجه له، ولا دخل له فيما ذكره، بناءً على ما ذهب هو إليه قدس سره من عدم ايجابه انصراف المطلق إليه، فإنّ تقديم (لا تكرم الفساق) بناءً على ما ذكره ليس لأجل أظهريته من الآخر، بل لأجل العلم بعدم اراده الفساق من العلماء من قوله: (أكرم العلماء) ولا فرق حينئذٍ بين وجوده حال التخاطب وبينه بعده.

وثالثاً: - وهو العمده في الاشكال على ما ذكره - أنه أراد حصول العلم الفعلي بحرمه اكرام العالم الفاسق، فمرجه إلى العلم بعدم شمول (أكرم العلماء)، له

فهو ليس من التعارض كى يحتاج إلى الجمع بين الدليلين المتعارضين.

وإن أراد العلم التقديرى، أى على تقدير صدور (لا تكرم الفساق) لأن المفروض أنه ظنى السند، واراده ظاهره جداً يحصل له العلم المذكور، لعدم انفكاك حرمة اكرام فساق العلماء عن حرمة اكرام فساق غير العلماء، فهو لا ينتج ما ادّعاه من التقديم الفعلى لقوله: (لا تكرم الفساق) على قوله: (أكرم العلماء).

وبعبارة أخرى: لو كان المتيقن اندراج العالم الفاسق فى (لا تكرم الفساق) فى الحرمة التعليقيه، يعنى على تقدير صدوره واقعاً لا فى الحرمة الفعلية لا-كرامهم، فهو لا-يوجب تقديم أحد الظهورين على الآخر، لأنه كالنص، بل هما متعارضان لا بد أن يعامل معهما معامله المتعارضين، والرجوع إلى المرجحات السندیة وغيرها، أو التساقت مع عدم المرجح لأحدهما.

فما ذكره من البيان لا-يصلح دليلاً على مدّعاه من أن تقديم (لا تكرم الفساق) على (أكرم العلماء) لأنه كالنص، بل لا بد من الرجوع إلى المرجحات، ومع عدمها التساقت) انتهى كلامه (١).

قيل يمكن الذب عن الأول: بعدم المنافاه بين العلم باندراج الفساق من العلماء تحت لا تكرم، مع عدم كون القدر المتيقن موجباً لانصراف المطلق أو العموم إلى المقيد والمخصص بتفاوت الشخص والنوع، أى الانصراف مرتبط ٢.

بالنوع، بمعنى أن الأمر يكون على نحو بحيث ينصرف أذهان عموم الناس إلى ما هو المتيقن، فحينئذ لا ينعقد للعموم أو الاطلاق عمومٌ واطلاق حتى يلاحظ فيه حال التعارض، بخلاف ما لو لم يكن الأمر بحسب النوع كذلك، بل كان شخص المخاطب يعلم من حال المولى أنه يبغض اكرام العالم الفاسق أشد كراهه عن اكرام غيره، بحيث أصبح ذلك عنده بمنزله النص في رفع التعارض بين الدليلين المتعارضين، فبذلك يرفع التناهي بين كلاميه.

إلا أنه يرد عليه: بأنه ليس المراد من رفع التعارض بيان حال الشخص، بل الملاك هو ذكر ممّا يوجب رفعه بحسب النوع، فلا جدوى لهذا الذبّ والدفع.

لكن يمكن أن ايجاب عنه أيضاً: أنّ ذلك بحسب النوع، إذ في كلّ مورد حصل للشخص من حال أمره ما يدلّ على مراده، كان الواجب تقديم القدر المتيقن الذي هو كالنص على الدليل الآخر، المستلزم لرفع التعارض وعليه فلا يعدّ الحكم بتقدمه في هذه الحالة حكماً شخصياً فردياً كما لا يخفى.

كما يمكن الذبّ عن الثاني: بأنّ خروج القدر المتيقن وإن كان بالعلم لا بخصوص كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب، إلاّ إنك قد عرفت أنه إذا جاز تقديم القدر المتيقن في مقام التخاطب لرفع التعارض وتقديمه على الدليل الآخر، وتخصيص العموم، ففي القدر المتيقن العقلي يكون بطريق أولى، فلا حاجه إلى ذكره إذ قلّ ما يتفق أن يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب أقلّ من القدر المتيقن العقلي، بل هما سواء أو لعلّه أزيد.

كما يمكن الذبّ عن اشكاله الثالث: - حيث ادعى أنّه هو العمده - بأنّ علم الشخص بالحرمة من حال مولاه بحسب القرائن الحالیه أو غيرها، لا- يوجب أن يُخرج الدليلين عن حال التعارض، لولا جمعه بالتخصيص والتقييد، لوضوح أنّ التعارض كان حاصلًا بحسب الاستعمال، المقتضى لتعلّق الحكم على العموم في كلا الدليلين، حتّى في مورد التعارض، وعليه فتقديم أحدهما على الآخر من خلال المخاطب حال مولاه ومراده، ورفع التعارض بذلك، لا ينافي دعوى وجود المعارضه بين ظاهر الدليلين كما لا يخفى، فلا يحتاج صرف الكلام إلى الحرمة التعليقيه كما ذكره في الشق الثاني من كلامه.

وعليه، فما ذكره المحقّق النائینی في رفع التعارض في هذا المورد، من أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب يستلزم صيرورته كالنص في تقديم أحدهما على الآخر ليس بجزافٍ، بل لا يخلو عن وجهٍ عرفاً. وعليه لا يُبعد صحه دعوى كون الأخبار العلاجیه شامله لغير هذه الموارد التي يمكن الجمع العرفی فيها بتقديم أحد الدليلين على الآخر، كما أنّ السيره القطعيه الجاریه في الجملة قائمه من زمن الأئمه عليهم السلام وأصحابهم إلى الوقت الحاضر على تقديم الخاص على العام، والمقيد على المطلق من دون توقف وتخيّر لهم حتى يوجب الرجوع إلى الأخبار العلاجیه، أو الأخذ بالمرجحات السندیّه والدلاليه، ومع فقدها الحكم بالتساقط أو التخيير كما لا يخفى.

٣- منها: ما ذكره المحقّق النائینی في مقام بيان تقديم أحد الدليلين على

الآخر فيما إذا كان كالنصّ فقال: (إذا كانت أفراد أحد العامين من وجه بمرتبته من القلّه بحيث لو خصص بما عدا مورد الاجتماع مع العام الآخر، يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن، وابقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأنّ العام يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن) انتهى كلامه (١).

أقول: نقل المحقّق الخميني كلام النائيني في تنقيحه، ونسب له مثالا لكنه غير موجود في فوائده، مضافاً إلى عدم صحته، ولعلّه اشتباه صدر عن المقرّر، فلا بأس بذكره، فإنه بعد ما ذكره ما قرّره إلى قولنا: (وابقاء ما يلزم منه ذلك على حاله)، قال:

(وابقاء ما يلزم من تخصيصه ذلك على عمومته...)

ثم قال بعده: لأنّ العام حينئذٍ بالنسبة إلى المقدار الذي يلزم من تخصيصه الاستهجان كالنصّ، فيقدم على الآخر، كما لو قال: (بع كلّ رمانٍ في هذا البستان) و(لا تبع كلّ رمانٍ حامض) وفرض أنّ جميع أفراده حامض إلا واحداً، فإنّ تخصيص الأوّل باخراج الحامض منه مستهجن) انتهى ما قرّره من كلام المحقّق المذكور.

ثم أورد عليه:

(أولاً: إنّه لا ريب في أنّ الخصوصيه من أوصاف دلالة اللفظ ومرتبته بها، لا ٨).



أنها أمر خارج عنها، وما ذكره ليس مربوط بالدلالات، بل التقديم في الفرض المذكور إنما هو بحكم العقل، لا لأن الأول نص في مدلوله، فإن دلالة قوله: (بع كل رمان) على مدلوله ليست بأقوى من دلالة (لا تبع كل رمان حامض) على مدلوله ليكون نصياً فيه، كما لا يخفى.

وثانياً: لا- ينحصر طريق التخلص من الاستهجان في تقديم الأول على الثاني كى يستدل به عليه، إلا إذا فرض دوران الأمر بين تقديم هذا أو ذاك، لكنه ممنوع لأن له طريقاً آخر، وهو الرجوع إلى المرجحات، لأنهما متعارضتان، ومع عدم المرجح يتساقتان، كما لو فرض أنه قال: (أكرم العلماء) وورد (أهن العدول من العلماء) فنظيره من العام والخاص المطلقين، وفرض أن أكثر افرادهم عدول، فإن تخصيص العام بالخاص مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن، ومع ذلك هو لا يوجب تقديم الأول أى العام على الثاني أى الخاص، بل يتعارضان، لأنهما حينئذ كالمبتائين، لأن الجمع بينهما بتخصيص العام ليس عقلاً، فيتساقتان مع عدم الترجيح، ولا يلزم منه الاستهجان) انتهى كلامه (١).

أقول: مع أن كلامه عن المثال في قوله: (بع كل رمان من هذا البستان) مع قوله: (لا تبع كل رمان حامض) غير الموجود في فوائد النائيني لا يناسب مع فرض المحقق النائيني في صدر المسألة من كون الدليلين عامين من وجه، والحال ٣.

أنّ المثال ليس كذلك، إذ النسبه بينهما هو العموم والخصوص المطلق، وإن كان الاشكال جارياً فيه أيضاً كالعامين من وجه.

وعلى أى حال فإنّه يرد على كلام المحقق الخميني في اشكاله الأول بأن النصوصيه تعدّ من أوصاف دلالة اللفظ، وليس المقام كذلك أمر مسلّم ولكن النائيني قدس سره لم يدّع أنّه معدودٌ من أوصاف اللفظ حتى يستشكل عليه، بل أراد القول بأنّ حكم هذا القسم من العام الذي يستلزم اجراء التخصيص فيه الاستهجان، حكم العام المنصوص في تقديمه على الدليل الآخر لآبائه عن التخصيص من جهة لزومه الاستهجان، وهذا أمر مقبولٌ عند الأصحاب، وقد وقع كثيراً في كلمات الشيخ الأعظم في «الرسائل» و«المكاسب» قوله إنّ العام الكذائي يأبى عن التخصيص، فيجرى التخصيص على دليل آخر، فحكم العقل والعقلاء بالاستهجان يصبح بنفسه قرينه على الحكم بتقديم هذا العام على الآخر، فلا وجه للاشكال عليه كما لا يخفى.

كما يمكن أن يُجاب عن اشكاله الثاني: - بعد قبول كونه كالنصّ - بأنه لا وجه للرجوع إلى المرجّحات، ومع فقدتها التساقط، وإلاّ- قلنا ذلك في النصّ والظاهر أيضاً، مع أن الجميع حكم بتقديم النص على الظاهر، بل كان لنا أن نقول إنّ هنا طريقاً آخر وهو الرجوع إلى المرجّحات وإلاّ- التساقط، فكما أنه مقبول عنده بتقديم النص على الظاهر، ولا- يحكمون بلزوم الرجوع إلى المرجّحات، قلنا بمثله فيما يكون كالنصّ في الدلالة، ولو من جهة دلالة الاقتضاء.

وعليه فما ذكره المحقق النائيني قدس سره في وجه التقديم مصونٌ عن هذين الاشكالين.

### أسباب تحقّق الاستهجان

يقتضى المقام البحث عن الأسباب التي يتحقق به الاستهجان في العامين من وجه، أو العام والخاص المطلق، وأنه هل يكون الاستهجان بالتخصيص من جهة قلّه بقاء الافراد تحت العام في القضايا الحقيقه والخارجيه مطلقاً؟

أو أنّ الاستهجان يتحقّق في القضايا الخارجيه دون الحقيقه؟ لأن القضايا الحقيقه قد يتعلق فيها الحكم بالأفراد الأعمّ من محققه الوجود والمفروضه، بخلاف القضيه الخارجيه حيث يتعلق بالأفراد المحققه فقط دون المفروضه.

فحينئذٍ لو ورد عامٌ في قبال عام آخر، وكان التخصيص على نحو القضيه الخارجيه، فإن اعمال التخصيص إذ أدى إلى قلّه الأفراد الباقية تحت العموم لزم منه الاستهجان القبيح، مثلاً- لو قال: (أكرم كلّ من في الدار) ثم قال: (لا تكرم الفساق منهم) بصوره الخصوص المطلق، أو من دون لفظ (منهم) حتّى يصير بصوره العامين من وجه، وفرض أنّ جميع من في الدار إلّا واحداً منهم كان فاسقاً، ففي ذلك يصحّ ما ذكره المحقق النائيني من تقديم ما هو كالنص على الآخر الظاهر.

وأما لو كان الدليلان على نحو القضيه الحقيقه، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (ولا تكرم الفساق منهم) أو من دون ذكر ذلك، وفرض فشق جميع العلماء

الموجودين، فلا يستلزم تقديم الخاص عليه استهجاناً، لأن جملة (اكرم العلماء) يشمل العلماء غير الموجودين المفروضه الوجود أيضاً، وهو يكفي في كثره الأفراد المشموله بالعنوان وعدم لزوم الاستهجان، فضلاً عما لو بقي منهم قلّه بالفعل.

نعم، لو فرض كيفيه الخاص أيضاً بصوره القضيه الحقيقيه، وكان مستوعباً لجميع أفراد العام، أعمّ من الأفراد الفعليه والمفروضه الوجود، بحيث لا يبقى للعام شيئاً، أو بقي على حدّ كان التخصيص بذلك المقدار مستهجاناً عند العقلاء، فلا محيص حينئذٍ من الذهاب إلى رفع اليد عن تخصيص ذلك العام، وتوجه التخصيص إلى الآخر، لصيروره ذلك العام حينئذٍ كالنص.

أقول: هذا الذي ذكرناه موافقٌ مع ما التزم به المحقق العراقي في نهايته (١)، حيث صرح بمثل ما ذكرناه، إلا أنه ذكر فيما لو فرض استيعاب الخاص للعام على نحو القضيه الحقيقيه، بالرجوع إلى المرجحات السنديه بين العام والخاص، مع أنك قد عرفت أنّ المختار - تبعاً لصاحب «فوائد الأصول» - هو أنّ المرجع حينئذٍ لزوم تقديم ما هو النص على الآخر، بل نقول إنّ الأمر كذلك - على ما هو مختارنا في الأحكام المتعلقة بالطبايع - باعتبار أنها لا تتعلق عليها بصوره القضيه الحقيقيه، كما هو مسلك النائينى وتلامذته، بل تتعلق بالموضوعات على نحو الطبيعه الكليه، بلا نظر فيه إلى الأفراد لا بصوره الافراد المحققه والمفروضه الوجود، وإن كان ٢.

الأمر بالنظر إلى الانطباق هو كذلك، أى ينطبق الكلى على الافراد متى ما وجدت فى الخارج.

وكيف ما كان، إذا كان التخصيص مستلزماً لاستيعاب أفراد العام الأعم من الموجود وغيره، فالكلام هو ما عرفت وكذلك الحال، فى ما لو كان العام شاملاً للأفراد الموجوده فى القضية الخارجيه، للزوم الاستهجان القبيح.

٤- ومنها: من ذكره المحقق المزبور، حيث قال: (إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافه ونحو ذلك، فإن وروده فى هذه الموارد يوجب قوه الظهور فى المدلول، بحيث يلحقه بالنص، فيقدم على غيره عند التعارض) انتهى (١).

أورد عليه المحقق الخميني: (بأن هذا مجرد دعوى لا- شاهد لها، لما تقدم مراراً من أن كل واحد من مفردات الجملتين فى المتعارضين دال على معناه على حد سواء فيها، وليس فى الوارد مورد التحديدات والأوزان ما يوجب قوه الدلاله على معانيها، وما هو المعروف من أن باب التحديدات ومقام بيان الأوزان والمسافات مبته على الدقه، فالدليل القائم عليها كذلك:

إن أريد به الدقه العقليه بالبراهين القطعيه الدقيقه، فهو ممنوع، إذ لا ريب فى بلوغ الشخص إذا كمل سنه خمس عشره سنه عرفاً، وإن بقى جزء من آلاف جزء ٩.

من الدقيقه بالدقه العقليه، مع أنّ الدليل على ذلك وارد مورد التحديد.

وإنّ أريد منها الدقه العرفيه، فهو صحيح، لكن لا فرق في ذلك بين الأدله الوارده في مقام التحديدات، وبين غيرها.

مضافاً إلى أنه لو سُلم ذلك، فهو يصير من الظاهر والأظهر لا النصّ والظاهر) انتهى (١).

قلنا: لا- يخلو كلامه الشريف عن مناقشه، لأن ما ذكره المحقّق المزبور ليس إلا- مبنيًا على ما هو المعروف بين أهل المحاوره والأدب من أنّ الأمر إذا أراد بيان أمور فيها التحديد وذكر الحدود، كان بحسب النوع لدى العقلاء وعرف أهل المحاوره، عدم التسامح والتساهل في ذكر التحديدات بخصوصيتها، وأنّ هذا الأمر في هذا الشأن بنفسه يعدّ قرينهً عند العرف على قوه ظهور هذا العام على ما ليس كذلك، وليست هذه الدعوى بجزافٍ جدًّا.

كما أنه ليس المراد من الدقه إلاّ الدقه العرفيه لا العقليه البرهائيه، لكن المستقرّ عليه بناء أهل العرف هو فرض المورد حينئذٍ من قبيل الأظهر والظاهر لا النصّ والظاهر، وهذا أمر ليس ببعيد.

اللهم إلا أن يكون قد أراد بيان أصل التقديم وشبه ذلك به بقوله بما يوجب قوه الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ. ٤.

وكيف كان، فما ذكره المحقق النائيني لا يخلو عن جوده، والله العالم.

٥- ومنها: ما ذكره المحقق المزبور أيضاً بقوله: (إذا كان أحد الدليلين العامين من وجه وارداً مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: «كل مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر، وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر»، فإن النسبه بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه، إلا أنه لا يمكن تخصيص قوله: «كل مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنه لا يجوز اخراج المورد، لأن الدليل يكون نصاً فيه، فلا بد من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر) انتهى كلامه (١).

أورد عليه المحقق الخميني: بما لا يخلو عن مناقشه، هذا نصه:

(أقول: ما ذكره على قسمين: لأن مورد السؤال والاجتماع وهو الخمر في المثال:

إذ كان أخص من موضوع الدليل الآخر، وهو الماء المتخذ من التمر، فتقديمه على الثاني مسلم، لكن لا لأجل أنه من قبيل النص والظاهر، بل من قبيل الأظهر والظاهر، لأن الدليل الأول أظهر في شموله للخمر التي هي مورد السؤال من دلاله الثاني على جوازه.

وأما لو كان بينهما عموماً من وجه، كما في فرض كون الخمر أعم من المتخذ من العنب والتمر وغيرهما، فلا نسلم تقديم الأول على الثاني، كما في سائر ٩.

موارد العامين من وجه، بل لا بدّ من معامله المتعارضين معهما، كما لو صرّح بقوله: (لا تشرب الخمر) بناءً على عمومته الخمر للمتخذ من التمر والعنب، فإنّ بينه وبين قوله: (لا بأس بالماء المتخذ من التمر) عمومًا من وجه فيتعارضان، ولا يوجب ذلك تقديم الأوّل على الثانی) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال:

أولاً: إنّ دلالة الدليل الوارد على نحو الجواب بالنسبة إلى مورد السؤال وشموله له يعدّ نصّاً، بمعنى أنّه القدر المتيقن من الكلام للأظهر، لأنّ عدم شموله له يستلزم اللغويه فى كلام الحكيم، لأنّه يوجب كون السؤال بلا جواب، وتأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، وصدوره عن الحكيم محال، فلا وجه لما ذكره بكونه من قبيل الأظهر والظاهر.

ثانياً: لا نلاحظ النسبه بين مورد السؤال والدليل الآخر حتّى يقال إنّه على كونه أخصّ يستلزم تقديمه من باب تقديم الأظهر على الظاهر، فتكون النسبه على نحو العامين من وجه فيتعارضان، ولا يوجب ذلك تقديم الأول على الثانی.

وذلك لأنه من الواضح أن ملاحظه النسبه بأحد الأمرين إنّما يكون بين الدليلين - وهما قوله: «كلّ مسكرٍ حرام» وقوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» - لا بين الخمر ودليل «لا بأس... إلى آخره» حتى يقال بالتقديم بالأظهرية ٥.



إذا كان أخصّ، فالنسبه بينهما على أَى حال هو العامان من وجه، غايه الأمر حيث كان مورد السؤال هو الخمر الذى فيه اسكار قطعاً، فلا يمكن استثنائه عن المسكر الحرام بحسب مورد السؤال، بخلاف استثنائه عن الدليل الثانى حيث لا يستلزم اللغويه، فإذا دار الأمر بين التخصيص المستلزم أحدهما اللغويه وما لا يستلزم ذلك، فلا اشكال فى ترجيح الثانى على الأول.

وثالثاً: إنّه قد ذكرنا فى البحث السابق من هذا الكتاب ما خلاصته: (إنّ دعوى أظهرية الخاص مثل «لا تكرم الفساق من العلماء» من العام مثل «أكرم العلماء»، إما لدعوى أضعفّيه دلالة الألفاظ المستعمله فى معانيها، أى كلّ واحدٍ منهما فى مدلوله العام من دلالة الألفاظ المستعمله فى الخاص، كلّ على مدلوله الموضوع له مادّةً وهيئه، فهو خلاف الضروره... إلى آخر كلامه).

حيث أنك هناك أظهرية دلالة الخاص عن دلالة العام، فكيف وافق هنا فى الصوره الأولى بكون تقديم حرمه الخمر على دليل لا بأس من قبيل تقديم الأظهر على الظاهر.

اللهم إلا أن يريد الجواب على وفق مسلك الخصم دون قبوله.

وعليه، فما ذكره الميرزا النائنى لا يخلو عن قوه ووجهه.

هذا إن لوحظ النسبه بين دليل (كلّ مسكرٍ حرام) مع السؤال عن حكم الخمر، وإلاّ فإنّه إذا لوحظت النسبه بين الدليلين مع قطع النظر عن سؤال الخمر فيه، فلا اشكال فى كون النسبه بينهما هو العموم من وجه، سواء كان مراد السائل عن

الخمير هو الخمير المتخذ من التمر فقط، أو الأعم منه والعنب، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى المرجّحات الموجوده في الأخبار العلاجيه كما لا يخفى.

هذا كله البحث عن الموارد الخمسه في ما إذا كان أحد المتعارضين نصياً أو كالتصّ في تمام المدلول أو في بعضه، والآخري ظاهراً، وقد عرفت حسن تقديم الأول على الثاني.

الأمر الثاني: وهو أن يكون أحد الدليلين المتعارضين قرينه عرفيه على التصرف في الآخر، فهو وإن لم ينضبط على نحو قاعده كليه لاختلاف ذلك باختلاف المقامات والخصوصيات الموجوده في الكلام من القرائن الحاليه والمقاليه، وخصوصيات حاله المتكلم، إلا انه قد انضبط في كلمات القوم بحسب الكلي في موارد خاصه، مع وجود الاختلاف عند الأصحاب في وجه التقديم وعدمه، فلا بأس بذكرها والنظر إليها، وبيان المختار في كلّ واحدٍ من تلك الموارد، فقد تعرّض لها الشيخ في «الرسائل»، والمحقق الخراساني في «الكفايه» وتبعهما سائر الأصوليين، فنقول:

١- منها: ما إذا تعارض الاطلاق الشمولي مع العام الأصولي، ودار الأمر بين تقييد المطلق أو تخصيص العام، مثل ما لو قال: (أكرم العالم) ثم قال: (لا تكرم الفسّاق) فانهما يتعارضان في العالم الفاسق، ويدور الأمر بين تقييد قوله: (أكرم العالم) بغير الفاسق، وبين تخصيص (لا تكرم الفسّاق) بما عدا العالم.

أقول: قال الشيخ رحمه الله في معرض بيان هذه المعارضه إنّه:

(لا اشكال فى ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كون المطلق بعد تقييده و صيرورته مقيداً كان على الحقيقة وليس بمجاز، لأن الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان له، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الاطلاق، والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل - أى بواسطة أصل عدم المانع عنه - والمفروض وجود المقتضى له، ثبت بيان التقييد، وارتفع المقتضى للاطلاق، فإن العمل بالتعليق موقوف على طرح التخيير، لتوقف موضوعه على عدمه، فلو كان طرح التخيير متوقفاً على العمل بالتعليق ومسبباً عنه، لزم الدور. بل هو يتوقف على حجه أخرى راجحه عليه، فالمطلق دليل تعليقي، والعام دليل تنجيزي.

وأما على القول بكونه مجازاً - أى صيروره المطلق بعد التقييد مجازاً - فالمعروف فى وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص، وفيه تأمل.

نعم، إذا استفيد العموم الشمولى من دليل الحكمه، كانت الافاده غير مستنده إلى الوضع كمذهب السلطان فى العموم البدلى) انتهى كلامه (١) وتبعه فى ذلك المحقق النائينى والسيد الأصفهانى والسيد الخوئى.

ثم استشكل عليه المحقق الخراسانى قدس سره : - فهو رحمه الله بعد نقل خلاصه كلام الشيخ - ، قال: (وفيه: إن عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمه ٧).

إنّما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، وأغلبه التقييد مع كثره التخصيص بمثابه قد قيل: (ما من عامٍ إلا وقد خصّ) غير مفيد، ولا بدّ في كلّ قضيّه من ملاحظه خصوصيّاتها الموجبه لأظهره أحدهما من الآخر فتدبّر) انتهى (١).

أقول: وتبعه المحقّق العراقي والخميني والفيروزآبادي وإن صرّح في آخر كلامه بما اختاره الشيخ لا للوجه المذكور لوجه آخر - فلا بأس بذكر حاصل كلام المحقّق الخميني في الاشكال على الشيخ، تأييداً لكلام الخراساني.

قال المحقّق الخميني: (لا- اشكال في أنّ سنخ التعارض بين المطلق والمقيّد غير سنخ التعارض بين العام والخاص، حيث أنّ الأولين متعارضان في مقام الدلالة، حيث كشفها عن المدلول لا- مجرد اللفظ، بخلاف العام والخاص، فإنّ لفظ كل والألف واللام مفيدان للتكثير بالدلالة اللفظية في العام والخاص، وأما المطلق والمقيّد فإنّه موضوع النفس الطبيعيه، كما في: «أحلّ الله البيع» وهو دالّ على طبيعه البيع، بلا فرق فيه بين كونه بعد تماميه مقدمات الحكمه أو قبلها، فلا يصير المطلق بعد تماميه مقدماته عاماً، فاللفظ لا يدلّ على الاطلاق، بل يستفاد من فعل المتكلم، حيث قد تعلق حكمه على الطبيعه، ولم ينصب قرينه على خلافه، والمقيّد معارض له، لأنّه أخذ الموضوع فيه بالطبيعه المقيده بالقيّد المخالف، فإذا ورد مطلق وعام ولم يكن النسبه عاماً وخاصاً، وفرض صدورهما من متكلم ليس ٤.

بناءه على تأخير المخصصات والمقيّدات، أو فرض ذلك بعد الفحص واليأس عنها في كلّ منهما، فكما يصحّ الاحتجاج بالعام، كذلك يصحّ الاحتجاج بالمطلق من غير فرق بينهما، إلّا في كيفيّة الاحتجاج، حيث أنه في الأوّل كان بالقول وفي الثاني بالفعل، فليس للمولى أن يقول كان المطلق معلّقاً على عدم البيان، والعام صالح للبيانية) انتهى كلامه (١).

أقول: كما هو الملاحظ من كلامه الشريف، فإنّه لم يأت لنا شيئاً أزيد من القول بأنّ دلالة العام على العموم دلالة لفظية، والمطلق دلالة على طبيعته بالفعل، وجعل فرض التعارض فيما إذا كان مبنى المتكلم بهما على عدم تأخير المقيّدات والمخصّصات عن مجلس التخاطب، أو فرض وقوع تعارضهما في غيره لو كان متعدداً بعد الفحص واليأس عن وجدان المقيّد والمخصّص، فلا اشكال حينئذٍ في كونهما متعارضين، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه الخصوصيات الموجبه الأفتوائيه أحدهما على الآخر.

هذا، إلّا أنّه قدّم التقييد لأجل أنه اعتبر أنّ الاطلاق فرع سكوت المولى، وحيث لم يسكت فلا حجيه للاطلاق.

وفيه: لا- يخفى ما في كلامه من الاشكال، لوضوح أنّ الأخذ بظهور اطلاق المطلق وفرضه حجّه في العمل به قبل الوصول إلى عموم العام ثابت إن كان ٤.

المتكلم متعدداً أو واحداً ثم ورد التقييد بعد ذلك، وأما مع فرض عدم وصول القيد إليه، فإنه لا ينبغي أن يستشكل عليه لأنَّ المكلف كان بالعمل بهذا الاطلاق مثاباً، وعلى تركه مستحقاً للعقوبة لولم يصل إليه الآخر، إلا أن البحث في بقاء هذه الحجية حتى بعد وصول المقيد، وصلاحيه عموم العام، لكونه بياناً له، فتبقى حجيه الاطلاق على اطلاقه، مع كون الفرض أنَّ شمول اطلاقه وحجيته كذلك لا يكون إلا معلقاً على عدم نصب قرينه على خلافه، فمع وصول هذا القيد والبيان المعدود قرينه، كيف يمكن القول بحجيه ذلك على نحو الاطلاق، ولو كان بعد مضيّ زمانٍ كثير قد عمل بهذا الاطلاق، وكان حجه للمكلف نظير حجيه العام له، وأما بعد وصول المكلف إلى ما يعدّ بياناً وهو عموم العام على الفرض، فلا يبقى للاطلاق حينئذٍ حجيه، فيكون نظير حجيه الأصل ما لم يصل المكلف إلى الأماره، فإذا وصل إليها كشف عن عدم وجود المقتضى من أول الأمر، لكنه معذور، كما يحتمل أن تكون المصلحه عند المولى هو العمل بالاطلاق إلى زمان وصول العام، وأمثال ذلك.

فإن سلّم ما قلنا، فليس إلا لأجل أنه حجّه ما لم يظفر المكلف بعده بالبيان كما قاله الشيخ.

والحاصل: إنّ دعوى ظهور شمول الاطلاق وحجيه حتىّ لما بعد وصول البيان وعموم العام، حتىّ يوجب التعارض بينهما، ويستلزم ملاحظه أقوى الخصوصين، ممّا لا يمكن المساعده عليه.

ودعوى: كون المكلف عالماً بمبنى المتكلم بعدم اتيانه بالمقيّدات على نحو

منفصل الموجب لحجيه ظهور الاطلاق له.

خارجة عن موضوع المسألة، لوضوح أنه يستلزم أن يكون حكم هذا المورد حكم تصريح المتكلم بعدم الاعتناء بما يذكره من المقيدات، حيث لا اشكال حينئذٍ على حجيه مثل هذا الاطلاق، لكن لا لأجل نفس الاطلاق المقامى، بل لأجل علمه بعدم تقييده بما سيذكره.

مضافاً إلى امكان دعوى عكس ذلك فى مثل الأحكام الواصلة متدرجه من ناحيه الشارع، من زمان الرسول صلى الله عليه و آله إلى آخر أزمته حضور الأئمه عليهم السلام ، حيث إننا نعلم بصدور بعض المخصّصات والمقيّدات فى الأزمنه اللاحقه، ولكن برغم ذلك يعدّ التفحص واليأس عن الظفر بالمقيّد مفيداً لمن كان فى عصر ولم يصل إليه شىء، إذ يكون الاطلاق بالنسبه إليه حجّه باطلاقه فيما إذا لم يجد مقيّداً، بخلاف من وصل إليه بعده، حيث أنّ عليه أن يلاحظ ذلك الاطلاق مع ذلك البيان المتّعب، فليس له حينئذٍ اطلاقاً مع ملاحظه ما فرضناه من سيره الشارع بيان المخصّصات فى أزمته متدرّجه، فالحكم بوجود الفحص بنفسه قرينه على عدم اعتبار الاطلاق بحدّ نفسه، إلّا بعد اليأس عن الظفر حتّى بالنسبه إلى الأزمنه اللاحقه.

مع أنّه لولا ذلك، واعتبار الاطلاق مختصاً بفقدان القدر المتيقن وقيام البيان فى مقام التخاطب، يستلزم القول بعدم وجود الاطلاق المقامى فى الأخبار الصادره فى طول الأزمنه، إذا لم يكن البيان صادراً فى مجلسٍ واحد، ولا يخفى أنّ الالتزام بذلك مشكّلٌ جداً.

وعليه، فالحق مع الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم التقييد على التخصيص، إذا قلنا بأن شمول الاطلاق في المطلق الشمولى مثل (أكرم العالم) لم يكن بالوضع، بل ثابت بمقدمات الحكمه كما عليه أكثر المتأخرين.

وبعبارة أخرى: انعقاد ظهور المطلق موقوفٌ على عدم البيان في مجلس التخاطب، بخلاف بقاء حجيه هذا الظهور، فإنه مبنئٌ على عدم البيان إلى الأبد، وهذا هو مراد الشيخ قدس سره .

وأما على القول بما نُسب إلى المشهور - كما عن المحقق الاصفهاني في «منتهى الوصول» - من كون المطلق عبارته عن الحصة الشايعة، أى هذه الحصة هى الموضوع، فحينئذٍ يكون ظهورهما (أى العام والمطلق) تنجزياً لكونه مستنداً إلى الوضع حينئذٍ، فلا وجه للحكم بتقديم التقييد على التخصيص إلا لكونه أغلب كما قيل (١).

واعترض عليه: بأنه لا- نُسلمُ الأعلى، بل ربما يكون عكس ذلك، لكن على كلِّ حالٍ حيث كان الظهور فى كليهما مستنداً إلى الوضع، فلا- وجه لتقديم أحدهما على الآخر، إلا بملاحظه ما يوجب أقوائيه أحدهما بالخصوص اعتماداً على القرائن الحالیه أو المقامیه، أو إذا كان محفوفاً بما يوجب ذلك نوعاً كما لا يخفى.

هذا، ولكن يظهر من كلام الشيخ هنا حيث قال: (نعم، إذا استفيد العموم الشمولى من دليل الحكمه، كانت الافاده غير مستند إلى الوضع كمذهب السلطان ٨).



فى العموم البدلى) أنه أراد تقديم التقييد على التخصيص أنه أراد تقديم التقييد على التخصيص فيما إذا كان العموم الشمولى مستنداً بالوضع الذى قد تعرّض له بقوله (نعم)، فلا يرد عليه أنه كيف يكون العام بياناً مع عدم وجود مقدمات الحكمة، فيشكل القول بتقديم التقييد على التخصيص لولا الغلبه التى قد عرفت التأمل فيه، فعليه يكون مختار الشيخ هو التقديم مطلقاً، أى سواء كان الاطلاق بدلياً أو شمولياً، إذا كان العام مستنداً إلى الوضع، وإلا لا يقدم الشمولى الاطلاق على البدلى لأن استناد لكليهما يكون إلى مقدمات الحكمة، وهو يوافق مختارنا، كما سيأتى.

### وجه تقديم الاطلاق البدلى على التخصيص

إذا عرفت وجه تقديم التقييد فى الاطلاق الشمولى - المبنى اطلاقه على مقدمات الحكمة - على التخصيص العام الأصولى المبنى عمومه على الوضع، تعرف وجه تقديم تقييد الاطلاق البدلى مثل: (أكرم عالماً) على التخصيص العام الأصولى مثل: (لا تكرم الفساق)، والسبب فى التقديم هو وحده الملاك فى الموردین.

بل قد يقال: إن الأمر بالتقييد فى الاطلاق البدلى أوضح من تقييد الاطلاق الشمولى، لأن المطلوب فى الاطلاق البدلى ليس إلاّ صرف الوجود، فلا يصلح لأن يعارض ما يكون المطلوب فيه مطلق الوجود، هذا كما عن المحقق النائنى.

أقول: ولكن الوجه هو ما عرفت من توقّف الظهور الاطلاقى فيهما على

عدم البيان، فمع وجوده من خلال العام الأصولي يخرج الاطلاق عن حجيته ظهوره في الاطلاق، كما قرّرناه، دون ما ذكره من الأولويه والأوضحيه، لأنه لا فرق في هذه الحثيه بين ما يدل على مطلق الوجود، وبين ما يدل على صرف الوجود، حيث أنّ حكم مقدمات الحكمه في افهامها العموم البدلي، حكم ما يفهم العموم الشمولي من توقفه على عدم البيان، فمع وجوده لا عموم بدلي كما لا عموم شمولي مع وجوده، ولم يكن العموم في شيء منهما مستنداً إلى الوضع بخلاف العام الأصولي، حيث أنّ دلالتة يكون بالوضع، فيقدم عمومته على اطلاق المطلق، سواء كان الاطلاق بدلياً أو شمولياً، خلافاً للمحقق العراقي من التصريح بالتعارض إذا لم يذكر القيد الذي هو ذكر العموم الأصولي في مجلس التخاطب، بلا فرق بين كون العام الأصولي مذكوراً قبل الاطلاق أو بعده، كما لا فرق عندنا في تقديم التقييد على التخصيص بين كون العام الأصولي وارداً قبل الاطلاق أو معه أو بعده.

### تعارض الاطلاق البدلي مع الاطلاق الشمولي

٣- ومنها: تعارض الاطلاق البدلي مثل قوله: (أكرم عالماً) مع الاطلاق الشمولي مثل قوله: (لا تكرم الفساق) قال المحقق العراقي في «نهاية الافكار»: (قيل بتقديم تقييد الاطلاق البدلي على تقييد الاطلاق الشمولي، فيجب أكرام العالم غير الفاسق في المثالين، وجعل وجهه ما قيل في تقديم العام الأصولي على الاطلاق البدلي).

ثم أورد عليه بحسب مبناه: بأنه بعد استقرار الظهور الاطلاقى لكل واحدٍ منهما عند عدم الاتصال بالكلام الذى وقع به التخاطب بما يصلح للتقييد فلا- وجه لتقديم أحدهما على الآخر، ومجرّد كون أحد الاطلاقين شمولياً غير موجب لخروج الأفراد فى الاطلاق البدلى عن كونها متساويه الأقدام فى مقام الطاعه، لأنّ ذلك يتم فى المتصلات فى كلام واحد، وإلا ففى المنفصلات لابد من الترجيح من لحاظ الجهات الموجبه لأظهره أحد الاطلاقين وأقوائته) انتهى كلامه.

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لوضوح أن كلا الاطلاقين متحققان بمقدمات الحكمه، وليس حصول الاطلاق فى أحدهما بالوضع حتّى يقدم أحدهما على الآخر، فإذا كان الأمر كذلك، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، حتى فيما لو ورد كلاهما فى مجلس التخاطب، لعدم وجود مزيه فى أحدهما دون الآخر، بل الحاصل حينئذ هو التعارض فيجب اجراء قاعدته من التساقط أو التخيير عند فقد المرجح، كما سيأتى أو الأخذ بالمرجح الشخصى إن وجد فى أحدهما.

فظهر بما ذكرنا:

عدم تماميه قول من ذهب إلى تقديم تقييد الاطلاق البدلى على الشمولى مطلقاً - كما نسب ذلك إلى بعضهم - أى سواء كان ورودهما فى مجلس واحد أم لا.

ولا قول من ذهب إلى التقديم إذا كان ورودهما فى مجلس التخاطب.

أقول: بعد الوقوف على حكم التعارض فى الصوره السابقه، يصل الدور إلى

البحث عن حكم ما لو كان الاطلاقان بدليين أو شموليين، أو الأوّل شمولياً والآخر بدلاً، فإنّ الحكم في جميع هذه الصور حكم الصورة السابقه، لوحده الملاك في الجميع، من كون الاطلاق موقوفاً على مقدمات الحكمه، ومنها عدم البيان.

٤- ومنها: ما لو تعارض بعض جمل ذوات المفهوم مع بعض كتعارض مفهوم الغايه مع مفهوم الشرط، في مثل قوله: (يجب الامساک إلى اللیل) وقوله: (إن جاءك زيد فلا يجب الامساک في اللیل) حيث يقتضى مفهوم الغايه عدم وجوب الامساک في اللیل، لكن في المقابل يقتضى مفهوم الشرط وجوبه في اللیل عن عدم مجئ زيد.

قال جماعه: منهم المحقق النائيني والعراقي والخميني يلزم تقديم مفهوم الغايه على مفهوم الشرط.

وجعلوا وجه تقديمه عليه هو أنّ مفهوم القضييه الشرطيه ثابت بمقدمات الحكمه، ومفهوم القضييه الغائيه ثابت من خلال الوضع، حيث يستفاد من حرف (إلى) كون الحكم مغتياً بغايه فنقضيه بعدها، وكلّ دلالة لفظيه وضعيه مقدم على ما هو بمقدمات الحكمه.

أورد المحقق العراقي بإيرادين:

الايراد الأول: هو المذكور في حاشيه «فوائد الأصول» المنسوب إلى هذا المحقق بما قاله ذيل المثال المذكور: (إن المثال لا ينطبق على ما نحن فيه، فان النسبه بين المفهومين هي العموم المطلق، فلا وجه لرفع اليد عن مفهوم الشرط، مع

كونه أخصّ من مفهوم الغايه. ولكن الأمر في المثال سهل (منه) انتهى.

ومراده أنّ مفهوم الغايه هو عدم وجوب الامساك في الليل، سواء جاء زيد أم لا مع أنّ مقتضى مفهوم الشرط هو وجوب الامساك في الليل عند عدم مجي زيد، وعليه فهو أخصّ منه، فلا بدّ من تقييد اطلاق مفهوم الغايه، لا تقديمه على مفهوم الشرط كما قيل.

أقول: ولكن يمكن أن يجاب عنه:

أولاً: بإمكان أنّه اراد الحكم بتقديم مفهوم الغايه على مفهوم الشرط ولو كان مفهومه أعمّ منه، لأجل قوه الدلاله اللفظيه الموجوده في الظهور بالقياس إلى الدلاله الاطلاقيه، فضلاً عما كان مفهوم الشرط مع مفهوم الغايه عامين من وجه.

وثانياً: ينحلّ هذا الاشكال بحذف قيد (في الليل) في القضية الشرطيه، بأن يقال: (إنّ جاءك زيد فلا يجب الامساك، نهراً كان أو ليلاً) حيث يصير مفهومه وجوب الامساك عند عدم المجيء، سواء كان في الليل أو في النهار، فتصبح النسبه حينئذٍ بينهما عامين من وجه، فيتعارضان في صورته عدم مجيء زيد في الليل، حيث أنّ مقتضى مفهوم الغايه عدم وجوب الامساك في الليل، ومفهوم الشرط وجوبه فيحكم بتقديم الأوّل على الثاني.

الايراد الثاني: (ويرد على الأوّل - أي تقديم مفهوم الغايه على مفهوم الشرط - ما ذكرناه من أنّ المدار في عدم البيان المقدم للاطلاق إنّما هو على عدمه المتّصل بالكلام، الذي وقع به تخاطب المتكلم في مجلس التخاطب، لا على عدمه

مطلقاً ولو منفصلاً عنه، فلا مجال لهذا الكلام في المنفصلين، بل لابدّ فيهما عند الترجيح من لحاظ الجهات الموجبه لأظهرية أحدهما على الآخر).

أقول: وأيضاً لا يخفى ما في كلامه من الاشكال:

أولاً: بما عرفت منّا سابقاً بأنّ مقدمات الحكمه في الاطلاق في الأمور المقتنّه بالقوانين الكليه لا تتم إلا بعد عدم وجود البيان مطلقاً، لا خصوص في مجلس التخاطب.

وثانياً: يمكن الذهاب إلى ترجيح مفهوم الغايه على مفهوم الشرط حتى لو قلنا بمقالته، وانعقاد ظهور اطلاقه، وذلك من خلال تماميه مقدمات الحكمه، لأجل امكان دعوى أظهرية الدلاله اللفظيه على الدلاله الاطلاقيه المنعقده بواسطه عدم ذكر البيان في مجلس التخاطب، فيكون وجه التقديم حينئذ هو الأظهرية والأرجحيه، لا من جهه عدم انعقاد الاطلاق بواسطه وجود مفهوم الغايه حتى يقال بما قال به الخصم من اعتبار البيان في المجلس بالخصوص لا مطلقاً.

وعليه، فدعوى التقديم على أيّ حال تعدّ حسناً وجيِّداً، والله العالم.

### في تقدم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف عند التعارض

٥- ومنها: تقديم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف إذا تعارضا، حيث اختلف في حكمه الاعلام.

١- ذهب المحقق النائيني إلى تقديم الشرط، فقال في «الفوائد»: (بناء على

كون القضيـه الوصفـيه ذات مفهوم، فإنه يقـدم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف، فإنّ القضيـه الشرطيـه أظهر في كونها ذات مفهوم عن القضيـه الوصفـيه، حتى قيل: (إنّ القضيـه الشرطيـه بالوضع تدلّ على المفهوم) فتصلح أن تكون قرينه على التصرف في القضيـه الوصفـيه، واخراجها عن كونها ذات مفهوم) انتهى.

قلنا: يمكن أن يمثـل لذلك بما إذا قيل في النهار: (يجب الامسـاك) فيكون مفهومه عدم وجوب الامسـاك في الليل، مع قوله: (إن جاءك زيـد ليلـاً فلا يجب الامسـاك) حيث يكون مفهومه أنّه إن لم يجئ في الليل يجب الامسـاك، ففي هذه الصوره يقدم مفهوم الشرط الذي كان خاصاً على مفهوم الوصف وان لم يكن خاصاً؟ ولازمه الحكم بوجوب الامسـاك في الليل.

٢- القول بعدم التقديم كما عليه المحقق العراقي والمحقق الخميني قدس سره :

أمّا المحقق العراقي فقد وجّه مختاره بأنّ الاطلاق في كليهما منعقد بعدم ذكر البيان في مجلس التخاطب، فبعد انعقاد الظهور الاطلاق فيهما يقع التعارض بينهما، فلا بدّ من ملاحظه ما هو الأقوى من خلال وجود المرجّحات الخارجيه.

واحتـمال مانعيه بيان كلّ واحدٍ منهما للآخر يُدفع بالأصل، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

نعم، إذا ورد المفهومـان في مجلس واحدٍ، فحينئذٍ يصحّ الحكم بتقديم مفهوم الشرط على الوصف، لأقوائيه ظهور البيان في الشرطيـه لعدم انعقاد الاطلاق في مفهوم الوصف، ولازم قوله هو التفصيل بين الموردین.

أما المحقق الخميني: حيث يقول بعدم تقديم أحدهما على الآخر مطلقاً، أى ولو ذكر المفهومان منفصلين، لأن المستند فى كلّ منهما ليس إلاّ- مقدمات الحكمه، فىكون الظهور فى كلّ منهما اطلاقاً لا- لفظياً، فكلّ منهما يعدّ بياناً للآخر، فلا وجه للحكم بتقديم أحدهما على الآخر، هذا.

أقول: الانصاف أنّه يمكن دعوى التفاوت فى الاطلاقات المقاميّه فى الدلاله، إذ حالات فعل المتكلم فى الموارد متفاوتة، فلا يبعد ادعاء الأقوائيه فى بعضها على الآخر، كما ترى ذلك فى مفهوم الشرط بالنسبه إلى مفهوم الوصف، حتى أصبح التفاوت إلى حدّ أنكر بعضهم وجود المفهوم للوصف، بخلاف الشرط فهو أقوى حجّة على التفاوت بينهما لدى العقلاء.

وعليه، فما ذهب إليه الشيخ من تقديم مفهوم الشرط على الوصف ووافقه النائيني لا يخلو عن قوه وجوده، والله العالم.

### فى دوران أمر التعارض بين التخصيص والنسخ

٦- ومنها: تعارض الدليلين من حيث العموم والخصوص، ودوران الأمر بينهما بين التخصيص والنسخ، فقد وقع الاختلاف بين الاعلام:

١- قولٌ بتقديم التخصيص على النسخ، لكثرة التخصيص وشيوعه وندرته النسخ وقلّته.

٢- وقولٌ بتقديم النسخ على التخصيص، لأن حكم النسخ كالتقييد فى



الاطلاق والتخصيص في العموم بالوضع، والعقل حاكمٌ بأنّ التقييد أولى من التخصيص لقوّه الثاني بالقياس إلى الأول، حيث إنّهُ يكون على عدم البيان، فالتقييد في الاطلاق المستلزم لحصول النسخ يعدّ أولى من التخصيص.

هذا هو المستفاد من كلام المحقق الخراساني، خلافاً للشيخ الأعظم حيث ذهب إلى الأوّل.

أقول: نظراً لأهميه هذا البحث في الأصول، ووقوع الخلط بين كلمات الأعلام، وجب تنقيح مورد البحث عند الدوران بين النسخ والتخصيص، ولذلك ينبغي أولاً بيان الشقوق المتصوره في المسأله، حتّى يتضح ما يقع البحث فيه، فلذلك نقول:

إنّ الدوران في الدليلين المتعارضين بالعموم والخصوص الدائر أمرهما بين كونه ناسخاً أو منسوخاً أو مخصّصاً يتصور على وجوه:

تاره: يصدر كلّ واحدٍ منهما مقارناً مع صدور الآخر.

وأخرى: بالتعاقب.

وعلى الثاني:

١- قد يكون المتقدم هو العام ٢- وقد يكون المتقدم هو الخاص.

وعلى التقديرين: الخاص أو العام المتأخر قد يكون وروده بعد وقت العمل به، أو قبله، وقد يشتهبه.

إذا عرفت هذه الوجوه، يقع البحث عن أنّ الدوران المذكور هل يجري في تمام

هذه الوجوه الخمسه، أو يجرى فى بعض الوجوه وهو قليل دون الآخر وهو كثير.

يظهر من كلمات بعض الأعلام مثل المحقق النائنى اختياره الأخير، خلافاً لبعضٍ آخر مثل المحقق العراقى حيث أجرى الدوران فى جميع الفروض المتصوره التى تبلغ - مع صورته المشتبه فى تقديم العام أو الخاص، والمشتبه فى الورود بعد العمل أو قبله - إلى تسعه صور بل أزيد.

أقول: وجه الاختلاف أنه قد توهم بعضٌ بأن النسخ فى الأحكام لا يتحقق إلا بعد صيروره الحكم فعلياً من جميع الجهات، فلا بد فى تحقق النسخ من حضور وقت العمل بالحكم حتى يصير فعلياً، فلا يكفى فيه مجرد فرضيه الحكم ولو فرض موضوعه ما لم يصل إلى مرحله الفعلية، فقبل العمل بالعام لا يكون الحكم الا حكماً فرضياً.

كما اعتبروا فى التخصيص ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام لا بعده، حيث عللوا ذلك بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ونتيجه اعتبار هذين الأمرين هى:

١- أن لا يجرى الدوران فى المتقارنين، لأن النسخ لا يجرى فيه لأجل فقدان شرطه وهو تحقق العمل به بخلاف التخصيص.

٢- كما يجرى التخصيص فيما إذا كان الخاص وارداً قبل وقت العمل بالعام، وكونه بعد العام.

٣- كذا يجرى فيه التخصيص إذا ورد العام بعد الخاص قبل وقت العمل به.

ففى هذه الثلاثة يكون الخاص مخصصاً للعام بناء على مسلك المحقق النائنى، فنحصر الدوران على مسلكه فى خصوص ما إذا كان المتقدم خاصاً وكان العام بعده وبعد حضور وقت العمل بالعام، فحينئذٍ يجرى فيه دوران الأمر بين كون العام ناسخاً له أو كان الخاص مخصصاً للعام.

هذا فيما إذا علم المتقدم والمتأخر.

وأما صور المشتبه منها:

تاره: يشته بين ما هو المتقدم بينهما مع العلم بعدم التقارن.

وأخرى: يشته بين الأمرين، أى لا يدرى هل كان أحدهما متقدماً أم لا، فيحتمل التقدم فى كل منهما مع عدم احتمال التقارن.

وثالثه: قد يكون الاشتباه فى جهه وقت ورد كل منهما بالنظر إلى الآخر من حضور وقت العمل وبعده، أو عدمه بأن كان وارداً قبل وقت العمل بالآخر.

أقول: الذى لابد أن نشير إليه هنا هو أن مسألة الدوران بين النسخ والتخصيص - المطروح بين العلماء والأصوليين - كان فيما يمكن أن ينطبق على كل واحدٍ منهما من حيث المورد، لا فيما لا يعلم أيهما يمكن فيه، لأجل عدم العلم بكيفية التقدم والتأخر أو ورود أحدهما قبل وقت العمل بالآخر أو بعده، فإنّ هذه الموارد تكون خارجه عن بحث الأصوليين.

ثم وفيما يمكن جريان الدوران بينهما، وهو صورته العلم بالتقدم والتأخر والتقارن، ففى ذلك أيضاً قد عرفت جريان الدوران على مسلك المحقق النائنى قدس سره .

وأما على مسلك المحقق العراقي حيث لم يقبل الشرطين المذكورين - أحدهما في النسخ بكون ورود الآخر بعد حضور وقت العمل بالنسبة إلى السابق، وثانيهما في المخصّص وهو كون وروده قبل العمل بالعام - فإنه مع فرض الغاء هذين الشرطين يجرى الدوران في جميع صور المسألة من المتقدم والمتأخر والمقارن كما لا يخفى.

إذا بلغ الكلام إلى هذا المقام، فإنه قبل الورود في بيان وجه الغاء هذين الشرطين، لابدّ من التنبيه على مقدمه مفیده في المقام، وهي أنه قد يلاحظ في الكلمات أن العام إذا كان بصورة: (أكرم العلماء) والخاص كان على نحو: (لا تكرم الفساق منهم) فإنه لا معنى للدوران بينهما هنا بل الحال هنا هو التخصيص قطعاً بلا نسخ، مع أنه ربما يمكن أن يقال بأن الدوران يجرى هنا في حقّ الخاص باعتبار الشك، في:

أنّ الخاص هل هو تخصّيص في العام، بأن يكون الاخراج افرادياً حتى يكون الخاص كاشفاً عن كون حكم العام إلى هذا الزمان من أول الأمر؟

أو أنّ الخاص ناسخ لحكم العام بالنسبة إلى أفراد الخاص، أي كان الحكم ثابتاً لأفراد الخاص إلى يوم القيامة، فيصبح الخاص ناسخاً للحكم أي مخصّصاً له من حيث الزمان؟

فمن ذهب إلى التخصيص يقول إنه يُحمل على كونه مخصّصاً للأفراد عن تحت العام، لا ناسخاً لحكم العام بالنسبة إلى الافراد من حيث الزمان، بأن يكون

رافعاً للحكم الثابت، فيكون الدوران هنا بالنسبة إلى خصوص الخاص بالنظر إلى العام، كما أنّ ناسخيه العام المتأخر للخاص كان بالنسبة إلى الزمان فقط لا الافراد كما لا يخفى.

رأى المحقق العراقي: فقد ذهب، بقوله إلى منع المقدمتين:

الأولى منهما: (قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في التخصيص، بأن المراد من الحاجة:

إمّا حاجة المولى إلى الفعل والبيان، أو حاجة المكلف إليه.

فإن كان الأول مراداً، فالكبرى مسلّمه، لأن التأخر حينئذٍ قبيحٌ، بل مستحيل لأنه من نقض الغرض المستحيل صدوره من الحكيم حتى عند الأشعري، ولكن الصغرى ممنوعه، إذ نمنع كون الغرض الجدى من تلك العمومات إلقاء المراد الواقعي وبيانه، إذ مجرد كونه وقت حاجة المكلف بالعمل بالعموم لا- يقتضى كونه وقتاً لحاجة المولى إلى الفعل أو إلى البيان، بل نفس تأخير البيان في المنفصلات دليلٌ على عدم حاجة المولى إليه.

وأما إن كان المراد من الحاجة، حاجة المكلف إلى العمل ولولم يكن وقتاً لحاجة المولى، فقبحه غير معلوم، بل معلوم العدم، بداهه أنّه لا- قبح فيه إذا كان التأخير عن مصلحه أو جبت اخفاء الحكم الواقعي إلى زمان ورود المخصّص، فيمكن أن تكون المصلحه في القاء الظهور إلى المكلف على خلاف المراد الواقعي، ليطلع عليه المكلف ويكون حجّه له وبيانا إلى أن تقتضى المصلحه بيان

المراد الجدى.

وبالجملة: اخفاء المراد مع القاء الحجّه على خلاف الواقع لمصلحهٍ ممّا لا قبح فيه، كما يظهر ذلك من ملاحظه نصب الطرق غير العلميه فى الموارد التى تؤدى إلى خلاف الواقع كما أجبنا به عن ابن قبه ببعض تقرّياتّه.

وحينئذٍ فكما أنّ الوظيفه الظاهريه فى موارد الطرق المنصوبه المؤديه أحيانا إلى خلاف الواقعيات، هو الأخذ بها حجّه وبيانا، وفى غير مواردّها هو الرجوع إلى ما يستقلّ به العقل من البراءه أو الاحتياط، كذلك فى المقام، فقبل ورود البيان على التخصيص يكون المكلف محكوماً بالحكم الظاهري بالعمل على طبق العام إلى حين مجئ البيان على المراد الواقعي، بلا ورود محذور القبح فى البين.

والمراد من الحكم الظاهري إنّما هو الحكم المستفاد من أصله الظهور عند الشك فى مطابقه ظهور العام للواقع، لا ما تضمنته العمومات، فإنّ مفاد العمومات ليس إلاّ الحكم الواقعي.

فما فى تقرير بعض الأعظم من جعل الحكم الظاهري عبارته عن مفاد العمومات، مبنى على المسامحه أو طغيان القلم، وإلاّ فبطلانه واضح.

وممّا ذكرناه ظهر أنّ مخصصيه الخاص للعام لا علاقته لها بوروده قبل وقت العمل للعام، بل كما يصلح للمخصصيه فى الفرض المزبور، يصلح للمخصصيه أيضاً فى فرض وروده بعد وقت العمل للعام، فيمكن أن تكون المخصّصات

المتأخره الوارده عن الأئمه عليهم السلام هي المخصّصات حقيقه، لا أنها كاشفات عن اتصال كلِّ عام حين صدوره بمخصّصه).

إلى أن قال:

(والحاصل: أن مجرد تماميه ملاك الحكم الواقعي في المخصّصات المنفصله، لا يلازم وجوب اظهاره والتكليف به من الأول، لامكان أن يكون في التأخير مصلحه، ولو كانت هي التسهيل على المكلفين في الصدر الأول، أو جلب رغبتهم في الاطاعه والعبوديه، أو غير ذلك، فيمكن حينئذٍ ايكال اظهاره إلى أوصيائه عليهم السلام مع اعطاء الحجّه فعلاً على خلاف الواقع) انتهى محل حاجه ملخصاً.

أقول: ونزيد على كلامه توضيحاً، مثلاً- في مثل آيه الزكاه الوارده في القرآن وهي قوله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...» الآيه وهذه الآيه تفيد على نحو العموم والاطلاق وجوب دفع الزكاه لمطلق الفقراء والمساكين من أهل الايمان والولايه وغيرهم من العامه إلى عصر الباقرين عليهما السلام، وكان عليه السلام قد بين الوظيفه لأهل الزكاه باعلام وظيفتهم في الاعطاء إلى أهله، وهم أهل المعرفه والولايه، كما ورد في حديث ضُريس، قال: «سأل المدائني أبا جعفر عليه السلام، قال: إن لنا زكاهً نخرجها من أموالنا، ففي من نضعها؟ فقال: في أهل ولايتك.

فقال: إنني في بلادٍ ليس بها أحدٌ من أوليائك؟ فقال: ابعث بها إلى بلدهم تُدفع إليهم، ولا تدفعها إلى قومٍ إذا دعوتهم إلى أمرٍ لم يحيبوك وكان والله الذّبح» (١). ٣.

حيث يدلّ على أن الواجب عليهم الدفع إلى أهل الولاية دون غيرهم، مع أنه قد عملوا بالآية إلى عصرهم بصورة الاطلاق، ولم يعرفوا أن الآية مخصّية، فلا اشكال من الحكم بعدم قبول الزكاة التي أعطاها إلى غير أهل الولاية - كما هو الفتوى - بعد معرفته بعدم الاطلاق لا قبله.

فحينئذ يقع البحث هل التخصيص الصادر عنهم عليهم السلام بالنسبة إلى الآية:

هو ناسخٌ للآية، أو كاشفٌ للتخصيصات الواردة في صدر الأول ولم يبين إلا متأخراً؟

أو أنّ التخصيص وارد في زمان صدور الآية، غايه الأمر كان الحكم إلى الآن بحسب الظاهر هو العموم مثلاً، أى كان لهم الحجّج إلى أن ورد المخصصات، فالحقيقه أنّ التخصيص وإن سبق ورودها، لكنه نافذ من الآن؟

فحينئذ يفرض الدوران بين:

كون الخاص مخصصاً للعام حتى يكون الخارج عن العموم هو الأفراد، فقهرأً بخروجها يخرج عن الحكم من حيث الاستمرار أيضاً.

أو أنّ الخارج هو عموم الازمان، وكان الخاص ناسخاً للعام، أى كأنه لم يكن المجعول من أول الأمر إلى هذا الزمان لعموم أولئك الأفراد.

الذى ذهب إليه المحقق العراقي أنه لا- يشترط في التخصيص وروده قبل العمل للعام، بل يصحّ حتى لوروده بعده، كما أنّ التخصيص منا تخصيصاً من هذا الزمان، لا كاشفٌ عن وجوده حين صدور العام، فبذلك يظهر أن الأفراد التي عملوا



بالعام كانت وظيفتهم هو العموم إلى أن بلغ إليهم الخاص.

فعلى القول بأن التخصيصات قد صدرت أولاً وخفيت علينا ثم تبين بعد ذلك، يصبح الحكم الواقعي على هذا المبنى الذى عليه المحقق النائيني هو الحكم الخاص من أول الأمر، غايه الأمر لم يمكن معلوماً، فيكون المكلف معذوراً فى ترك العمل به، لأجل خفاء المخصص، وعدم وصوله إليه.

وأما إن قلنا بأن التخصيص كان بالحقيقه صادراً زمان صدوره، بحيث يعدّ العام إلى هذا الزمان مشتتماً على الحكم الواقعي للأفراد على نحو العموم، فالآن وبعد معرفته بالمخصص أصبح الحكم فى المخصص حكماً واقعياً، ومع ذلك نقول بإمكان تقديم التخصيص على النسخ إن تم ما يستدل به لذلك، كما سنشير إليه قريباً وهذا هو مختار الشيخ قدس سره على ما نُسبه إليه فى «فوائد الأصول»، وقد صرح المحقق العراقي فى نهايته بأن التخصيص حقيقه قد ورد حين وروده متأخراً لا فى الصدر الأول، وخفى علينا كما عليه المحقق النائيني.

والتحقيق: ونحن نزيد فى هذا البحث:

أولاً: الترديد فى كون أحد الدليلين ناسخاً للآخر أو مخصّصاً - لو فرض كون العام متقدماً والخاص متأخراً - متفاوت مع صورته عكسه، لأن فى العكس - أى إذا صار الخاص متقدماً على العام - يكون دوران أمر العام بين كونه مخصّصاً بواسطة الخاص لم يشترط فيه انقضاء العمل به، لأن الخاص بعد العمل به يصبح منسوخاً بالعام، سواء كان قد عمل بالعام أم لا، إلا أن يفرض الترديد قبل العمل بالعام بين

كونه ناسخاً للخاص أو كان العام قد خصص بالخاص من جهه كونه قبل العمل به، وأمّا لو كان العام متقدماً والخاص متأخراً عند من شرط فى التخصيص كونه قبل العمل بالعام. وفى هذه الصورة كيف يمكن التردد بين كون الخاص ناسخاً للعام أو مخصّصاً؟ لأنه بعد مضى زمان طويل بين صدور العام وزمان صدور الخاص - كما فى منقصلات الأئمه عليهم السلام - لا مجال له للقول بالتخصيص، لأن الخاص قد صدر بعد العمل به، فلا بدّ من القول بالنسخ، إلا أن يرجع ترديده إلى الشك:

فى أن الخاص هل صدر حين صدور العام وقبل العمل به، لكن قد خفى علينا، حتّى يكون مخصّصاً له.

أو صدر بعد العمل به، أى صدر فى الحال حتى يكون ناسخاً.

فهذا أولاً: صحيح لمن لا يعلم صدوره فى الحال، وأمّا إذا علم كما لورود تصريح من الامام عليه السلام بأنّ العمل قبل ذلك كان العموم المكلفين، والآمن صار مخصّصاً بطائفه، فلا مجال حينئذٍ له إلا القول بالنسخ، وهو لا يخلو عن تأمل، وعليه فكلام الشيخ بأنّ هذا التخصيص صادر حين صدوره حقيقة هو الأقوى والأوجه ممّا قال به المحقّق النائنى قدس سره .

وثانياً: انه لو فرض صدور التخصيص حين صدور العام، ولكن لم يطلع عليه المكلف إلا بعد العمل بالعام، وظهوره حينئذٍ لا تأثير له فى صيرورته تخصيماً، لأنه قد مضى وقت الحاجه، ولا مجال لأن يتردد حينئذٍ بين التخصيص والنسخ، بل الثابت حينئذٍ هو النسخ فقط.

ثم نقول ثانياً: كيف يجعل الحكم الواقعي منحصراً بما بعد التخصيص الصادر بعد مدّه، والظاهرى هو عموم العام، مع أنه يمكن القول فيما إذا كان الخاص هو المخصّص من حين صدوره، كون الحكم الواقعي في العموم ثابتاً لجميع الافراد ولو لأجل مصلحه في التعميم يعلمها المولى، ثم بعد ورود التخصيص يصبح المخصّص هو الحكم الواقعي، غايه الأمر:

تاره: يكون الحكم الواقعي حين صدوره شاملاً للأفراد جميعاً إلى يوم القيامة ثم يُخصّص ويصبح حكماً لفته معيّنه وأمدٍ خاص، لكن بما لا ينافى مع علمه الله سبحانه وتعالى من البداء المستحيل في حقّه كما يجرى في غيره.

وأخرى: كان الأمد من أول الأمر معلوماً وهو إلى زمان مجئ المخصّص، فيصير الحكم الواقعي منحصراً في طائفه خاصه، والنتيجه حينئذٍ هي الدوران بين النسخ والتخصيص باعتبار أنّ الاستثناء في الافراد يعدّ تخصيصاً حيث يوجب التخصيص في الاستمرار أيضاً، لأنه خروج موضوعي، بخلاف ما لو فرض كونه خروجاً حكماً نسخاً حيث يكون خروجاً حكماً من جهه الزمان.

ولعلّ نتيجه الاختلاف بينهما هو امكان الرجوع إلى عموم العام في الفرد المشكوك في التخصيص دون النسخ، وعليه فالقول بكون حكم عموم العام قبل ورود التخصيص ظاهرياً لا واقعياً لا يخلو عن تأمل.

ثانياً: قد ظهر من ما ذكرنا بأن ما ذكره النائيني من اختفاء المخصّص إلى زمان وروده في عصر الأئمه عليهم السلام، يدلّ على صدور التخصيص في وقته، لكن قد

خفى علينا، بخلاف ما ذهب إليه العراقي - كما هو مختارنا - من أنّ المخيّصات لم تكن قد صدرت، ثم خفيت علينا، بل لم تصدر أصلاً إلى ذلك العصر، وكان عدم الصدور مستنداً إلى نفس الشارع بواسطة بعض المصالح المقتضية، لا العوارض الخارجيه الموجهه للاختفاء.

أقول: ما ذكرناه قد يناسب بأن لم يبيّن الشارع الخاص للأئمة عليهم السلام، بل جعل أمر صدوره بيدهم عليهم السلام، أو يحتمل أنّه قد بين لهم ولكنهم لم يبيّنوا للناس ليجب لهم العمل به، وكان عدم بيانهم لأجل المصالح التي هم أعرف بها من غيرهم.

فإن اريد من ورود المخيّصات حتى بالنحو الثاني فلا- مشاحه فيه، ولكنه خلاف ما اصطلاح عليه أهل المحاوره في معنى التخصيص، حيث يراد منه وروده بالأعم من النحو الأول والثاني، يعنى على النحو الذى يصبح تكليفاً للناس لو لم يكن مخفياً عنهم نتيجة للعوارض، لا أن يكون حكم العام مع مخصصاته ثابتاً ومعلوماً عندهم عليهم السلام دون المكلفين كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى المقدمه الأولى، وهى عدم لزوم كون التخصيص وارداً قبل العمل بعموم العام، بل يصحّ حتى إذا ورد بعد العمل به كما عرفت.

### شروط ناسخه الدليل المتأخر

المقدمه الثانيه: مستنداً إلى نفس الشارع وهو لزوم تحقق النسخ بشرط كون الناسخ وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، كما صرّح بذلك المحقق النائيني،

ويظهر من كلمات بعض آخر، فلا- بأس قبل الشروع في بيان هذا الشرط من ذكر ثمره البحث في الدوران بين النسخ والتخصيص، فنقول:

إذا كان العام وارداً قبل الخاص وبعد حضور وقت العمل بالعام، - وهو الحال المطروح في كلمات القوم - لازمه كون محط الدوران بين النسخ والتخصيص هو الدليل الواحد وهو الخاص المتأخر، أي هذا الخاص يدور أمره بين كونه مخصصاً للعام أو ناسخاً له، إذ معنى نسخه للعام هو أن يكون حكم العام شاملاً لجميع الافراد من أول الأمر ومنذ البدايه، لكنه نسخ بالنسبه إلى بعض الافراد بعد ورود الخاص، مثل ما لورود عاماً من الباقر عليه السلام يقول: (إن الله خلق الماء طاهراً لم ينجسه شيء ما لم يتغير أحد أوصافه) حيث يشمل بعمومه واطلاقه مطلق الماء سواء كان الماء قليلاً أو غيره، ثم ورد عن الصادق عليه السلام خاصاً وهو: (إن الماء إذا بلغ قدر كثر لم ينجسه شيء) حيث يفهم منه نجاسه الماء القليل بملاقاه النجاسه، فيتردد حينئذ بين كون الدليل الثاني ناسخاً لعموم العام حتى يلزم منه كون أعمال المكلفين من تحصيل الوضوء بالماء المنفعل القليل صحيحاً إلى زمان ورود الخاص الذي قد فرضه ناسخاً، لموافقه عملهم مع الدليل، فلم يكن الحاكم بالنجاسه إلا بعد ورد الخاص الذي يُسمى ناسخاً، هذا بخلاف ما لو قلنا بكونه مخصصاً للعام من أول الأمر، بأن يكون حكم العام من أول الأمر لطائفه خاص، فلازمه كون الماء القليل بالملاقاه منفعلاً- من أول الأمر، مما يوجب أن يصبح وضوئهم بذلك الماء باطلاً، لكنهم كانوا معذورين لأجل عدم اطلاعهم على الدليل

الخاص، هذا بخلاف ما لو قلنا بالتخصيص من حين صدوره، حيث أنّ حكمه حينئذٍ حكم النسخ ويترتب عليه صحه الأعمال السابقة، ولكن هذا الدوران والاختلاف لا- أثر له بالنسبة إلى ما بعد ورود الخاص، أى سواء كان خاصاً أو ناسخاً لا بد على المكلف أن يعمل به، فلا يصحّ الوضوء بالماء القليل المنفعل بالملاقاه كما لا يخفى.

هذا بخلاف ما لو كان العام وارداً بعد الخاص وانقضى مدّة منه، والعمل به، كما لو قال الامام الباقر عليه السلام أوّلاً: (الماء إذا بلغ قدر كتر لم ينجسه شيء) ثم ورد من الامام الصادق عليه السلام بعده: (إنّ الله خلق الماء طاهراً... إلى آخره) فتردّد الأمر بين النسخ والتخصيص، حيث أنّ هذين العنوانين المتعلقان بالدليلين:

إمّا أن يكون العام ناسخاً للخاص، فلازمه الحكم بالطهاره للماء القليل، وصحه التوضى به، حتّى لو لاقى نجساً.

أو الحكم بتخصيص الخاص المتقدم للعام، وثمرته بقاء حكم النجاسه للماء القليل بالملاقاه حتى بعد ورود العام.

والثمره العمليه فى الأوّل تكون بالنسبه إلى الأعمال الصادره قبل ورود الخاص دون بعده، إذ بعده يكون الحكم والوظيفه هو العمل به على كلا التقديرين من النسخ والتخصيص.

نعم، لا ثمره عمليه مترتبه لو قلنا بالتخصيص من حين العلم بورود الخاص لصحه الأعمال السابقه على وروده مطلقاً، أى بناءً على النسخ والتخصيص كما لا يخفى.

## توقف ناسخيه الدليل على العمل بالمنسوخ

أقول: إذا عرفت هذه الثمره فى طرفى القضيه، وعرفت نتائج الاختلاف فى مورد هما بكونه فى دليل واحدٍ أو دليلين، نصرف عنان الكلام إلى بيان شرطيه حضور العمل بالدليل فى النسخ أو عدمه، فلا بأس هنا بذكر كلام المحقق العراقى قدس سره فى نهايته، قال ما خلاصه:

(وأما المقدمه الثانيه ففيها المنع عن كون النسخ عباره عن رفع الحكم الفعلى من جميع الجهات، بل يكفى فى صحه النسخ مجرد ثبوت الحكم ولو بمرتبته انشائه الحاصل بجعل الملازمه بينه وبين شرطه فى مقابل عدمه، كما فى الموقتات والمشروطات قبل تحقق وقتها وشرطها، فإنه كما يصح ويصدق على جعل مثله أنه ايجاداً للحكم، كذلك يصدق على رفعه أنه نسخٌ له بلا احتياج فى صحه رفعه إلى فعليته، ولذلك ترى صحه النسخ فى الأحكام العرفيه فى الموقتات والمشروطات قبل وقتها وشرطها فى مثل قول المولى لعبده: (يُجب اطعام العلماء فى شهر كذا) ثم بعد هنيهة قال: (نسختُ هذا الحكم) كما كان الأمر كذلك صدقاً ورفعاً فى الأحكام العرفيه كذلك كان فى الأحكام الشرعيه.

ثم إن ذلك بناء على المشهور من اناطه فعليته الحكم فى الواجبات المشروطه بوجود شرائطها خارجاً، لجعلهم الخطابات الشرعيه الطلبيه من سنخ القضايا الحقيقيه التى يتبع المحمول فيها فى الفعليه والفرضيه فعليته وجود

موضوعه وفرضيه.

وأما على المختار فيها من اناطه الحكم فيها بفرض وجود الشرط في لحاظ الأمر، ولو طريقاً إلى الخارج لا بوجوده خارجاً، فلا مجاله يكون الحكم فعلياً فيها، غايته منوطاً بفرض وجود الشرط في لحاظه الأمر، ومع ذلك قد تحقق فعلية الحكم فيها قبل وجود شرطها خارجاً، وقبل وقت العمل بها، ولو على القول بكون النسخ رفعاً للحكم الفعلي الثابت، إذ لا يحتاج في صحه النسخ حينئذٍ إلى مزيد من فعلية الخطاب بمضمونه حسب استعداد الخطاب إليها.

نعم، لو كان المقصود هي الفعلية بالمرتبه المساوقه لحركه العبد فعلاً نحو الامتثال، لكان للاشكال المزبور كمال مجال، لاحتياج صحه النسخ حينئذٍ إلى فعلية وجود الشرط خارجاً، الملازم للمحركيه الفعلية، المساوق لوقت العمل.

لكنه من الأغلاط، لوضع أنّ هذه المرتبه من الفعلية إنما هي من شؤون تطبيق العبد بمضمون الخطاب على المورد خارجاً، ومثل هذه المرتبه المتأخره لا يمكن أخذها في مضمون الخطاب المحفوظ في مرتبه نفسه كما هو ظاهر) انتهى خلاصه كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الاشكال لو أريد صحه النسخ حتى في الأحكام الانشائية التي لم تبلغ إلى الفعلية، ولو استعداداً وقابليه للامتثال، لوضوح ٣.



أن إطلاق الحكم على الانشائي والاقترضائي ليس إلا- على نحو المسامحة، لأن حقيقة الحكم عبارته عن نوع بعث أو زجر في الخارج، الزامياً أو غيره، فما لم يصل إلى حدّ القابلية لامتنال العبد، لم يطلق عليه عنوان الحكم حتى يصحّ إطلاق النسخ عليه، بلا فرق في ذلك بين الأحكام العرفية الشرعية لأمكان وصحة رفع الوجود من الحكم بأى مرتبه كان، إلا أنه لا يطلق عليه النسخ عرفاً واصطلاحاً.

لكن ينبغي الاشارة إلى أن ما ذكرناه ليس معناه تصديق ما ذكروه من حيث جعل العمل بالحكم شرطاً لصحة نسخه، بل الصحيح أن يقال:

إن من شرط صحة النسخ وصول الحكم إلى الفعلية، أى إلى قابلية الامتنال والعمل ولولم يعمل به خارجاً ابداً، أو عمل به بعض الأفراد، ويمكن تأييد ما ذكرناه بآية النجوى وهى قوله تعالى «إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرٌ» (١) فإن الثابت أنه لم يعمل بهذه الآية أحد من الصحابه ولم يدفع أحد الصدقه لنجوى الرسول صلى الله عليه وآله إلا على عليه السلام فقد أعطى وتصدق بدرهم وناجى مع الرسول صلى الله عليه وآله ، ثم نسخت بآية أخرى، وهى قوله تعالى «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ - وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ مُخَبِّرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (٢) فإن الآية شاهده على ٨.

١- السوره المجادله: الآيه ١١ و ١٢.

٢- السوره المجادله: الآيه ٥٨.

أنه يصحّ نسخ الحكم مع عدم العمل به إلا من شخص واحد، فقيّد الفعلية في صحه النسخ من جهه العمل به غير وجيه كما ذكره قدس سره .

إلا- أن القول: (بصحه النسخ حتى في الأحكام الانشائية التي لم تبلغ مرحله القابليه للعمل، ولو لأجل فقدان بعض شرائطه، أو وجود بعض الموانع، حتى في الأحكام العرفيه، ولو سلّمنا صحه اطلاق الفعلية عليها، لأجل بعض الفروض والمباني).

مما لا يمكن المساعدة عليه من حيث ما هو المصطلح من كلمه النسخ المتعارف لدى العقلاء وأهل المحاوره، ولا يخفى ذلك لمن راجع إلى أمثال ذلك ونظائره.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا صحه النسخ بعد بلوغ الحكم إلى المكلف، وقابليته للامتثال ولولم يمثّل:

١- فإن أريد من شرطيه حضور وقت العمل به هو هذا المعنى، فهو مقبول وجيّد عند العرف والعقلاء، ولكن هذا لا يؤثّر في مقصودهم من عدم صدق دوران الأمر بينه وبين التخصيص في المنفصلات الصادره عن الأئمه عليهم السلام، لوضوح أنّ الأحكام تبلغ المرحله الفعلية حتى مع الشرط المذكور.

٢- وإن أريد شرطيه تحقّق العمل بدليل المنسوخ في مدّه من الزمان، فهذا دعوى بلا دليل، وكلام بلا برهان كما لا يخفى.

## أدله ترجيح التخصيص على النسخ عند التعارض

يقع البحث في المقام عن أنه إذا دار الأمر بين الدليلين المتقدم أحدهما على الآخر في الصدور، مثل أن يكون العام متقدماً والخاص متأخراً أو بالعكس، وتردّدتنا في أنّ أيّهما يُرَجِّح، هل التخصيص أو النسخ؟

فقد ذُكر لترجيح الأوّل على الثاني بوجوهٍ لا بأس من ذكرها والنظر إليها.

الوجه الأوّل: ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره في نهايته، وملخصه:

قال الشيخ رحمه الله في «فرائد الأصول» إنّ التخصيص مقدّم على النسخ لأنه أرجح منه، لكثرتة وشيوعه حتّى قيل: (ما من عامٍ إلا وقد خُصّ).

ولكن يرد عليه:

(أولاً: بإمكان فرض الكلام في أول زمان ورودهما، الذي لم يبلغ التخصيص بعد إلى حدّ الكثرة، فإنّ الظاهر بنائهم قديماً وحديثاً على تقديم التخصيص على النسخ حتّى في الخصوصيات الواردة في بدو الشريعة.

ودعوى: الكثرة بلحاظ الأحكام العرفية لا الشرعية كي ينتقض بفرض ورودهما في بدو الشريعة.

مدفوعه: بمنع أكثرية التخصيص في الأ-كثريه في أحكامهم، بل الأمر عندهم يكون بالعكس بلحاظ ما هو الغالب من خفاء الموانع والمزاحمات الواقعية على العرف والعقلاء حين تشريعهم الأحكام، وعدم اطلاعهم عليها، إلا بعد ابتلائهم، بل

إن تأملت ترى رجوع أكثر التخصيصات الواردة في أحكامهم إلى النسخ كما هو المشاهد بالعيان والوجدان.

وثانياً: لو سلّمنا الأكثرية فيه، على كون مجرد ذلك موجباً للترجيح ما لم تكن بمثابة توجب أنس الذهن به (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه:

أولاً: إنكاره للكثرة إنكاراً لأمر ظاهر ضرورى عرفى، ودعوى ذلك لا ينحصر فى الأحكام الشرعيه فقط، بل الأمر كذلك حتى لدى العرف والعقلاء إذا كانوا من المتصدين للجعل وتشريع الأحكام الكليه والقوانين العامه. فعند ذلك لا تأثير لما فرضه من كون التخصيص فى بدو الشريعة، لأنه ليس أمراً حادثاً فى الشرع بما أنه شرع حتى يلاحظ متى حصل ذلك، بل هو أمر عرفى عقلائى ويعدّ الشارع أعلاهم ورئيسهم.

كما يرد على جوابه الثانى: أن الخصم والمستدلّ يريد أن يقول إن الكثرة تكون على حدّ توجب أنس الذهن إليه، لما نشاهد من عدم بقاء العمومات والكليات فى القوانين المجعوله على حالها، لكثرة ورود التخصيصات عليها، بخلاف بقاء الأحكام من حيث أصل وجودها وعدم زوالها بالنسخ، فإنّ نسخ الأحكام قليل وعدده مضبوط فى الكتب، فلا يمكن مقايسه التخصيص مع النسخ. ٥.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق العراقى من أنه قيل إنَّ التخصيص فى الأزمان أقلّ مورداً من تخصص الأفراد، فيجب تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران.

ثم أورد عليه: (بمنع كون النسخ تخصيصاً فى الأزمان، الراجع إلى التصرف الدلالى، بشهاده صحّحه النسخ عقيب العموم الأزمانى ولو بزمان يسير دون استنكار واستشباع من أحدكما فى قول القائل: (أكرم زيدا فى كلّ يوم أو كل زمان) وقوله عقيب ذلك بزمان يسير: (نسختُ هذا الحكم) خصوصاً قبل حضور وقت العمل بالعام، فإنه لو كان النسخ تخصيصاً فى الأزمان، يلزم فى نحو المثال التخصيص المستهجن بل القبيح، لكونه من التخصيص المستوعب لجميع أفراد الأزمانه، فصّحه النسخ فى نحو المثال أقوى شاهد على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص، الذى هو من التصرف الدلالى، بل التحقيق فى النسخ - كما بيناه فى مبحث العام والخاص - هو كونه من نسخ التصرفات الجهتية الراجعه إلى التصرف فى جهه الحكم بعدم كونه مجعولاً على مقتضى الجهات الموجوده فى موضوعه المقتضيه له، لا إلى التصرفات الدلاليه الراجعه إلى عدم كون الدلاله مطابقاً للمراد الجدى، كما أنّ التخصيص فى العام والخاص كذلك، ففى النسخ المراد الجدى من العام على طبق مدلول العام بما هو عام، غايه الأمر لا تكون اراده الجد بالمدلول لبيان الجدّ بالمراد الواقعى كما فى التقيه، وبذلك يكون النسخ تصرفاً فى الحكم المجعول فى المورد، ومبيناً لعدم كونه مجعولاً على طبق الجدّ بالواقع على حسب المقتضيات الموجوده فى موضوعه، من غير فرق بين أن يكون النسخ راجعاً إلى

أصل ثبوت الحكم أو إلى دوامه واستمراره من بيان انتهاء أمدّه، أو ابتلائه بالموانع والمزاحمات، أو غير ذلك من الوجوه فى التى تقتضى الحكمه تحميل شىء على المكلف لامتحانٍ أو غيره على خلاف الجهات الواقعيه الموجوده من اظهار أصل ثبوت الحكم أو دوامه واستمراره، مع علمه بأنه ليس له فى الواقع ثبوتٌ ولا- دوام واستمرار، لوجود الموانع والمزاحمات المهمه فى نظره مع قيام المصلحه على اخفائها على المكلف، إلى غير ذلك من الوجوه التى يُصحح بها النسخ الوارد فى الأحكام الشرعيه، بلا ورود محذور جهلٍ أو تغيير اراده فى ساحه قدسه سبحانه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً انتهى محل الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال:

أولاً: قد عرفت أنّ دعوى كون النسخ يجب أن يكون من بدايه ثبوت الحكم بلا مضيّ زمان يقبل العمل بذلك ويستعدّ له أمر غير وجيه.

ولكن مع ذلك يمكن المناقشه معه: فيما قاله بأنّ تخصيص الأزمنه بعد مضيّ فتره قصيره من زمان صدور الحكم، بحيث قد يقرب استيعاب جميع افراد الزمان قبضاً أيضاً.

لكن يجاب عنه: بأنّ الزمان لا- يلاحظ إلا- بصوره الاستمرار، لا الأفراد المتخاصمه المستقله حتى يكون تخصيصه مستهجناً كتخصيص الأفراد، ولذلك ٥.

يُطلق عليه استمرار الزمان ودوامه لا التكثر والقله، حيث يصحّ أن يطلق الثاني على الأفراد في العام، فالاستهجان الذي يحصل من تخصيص الأكثر أو المستوعب للجميع إنما هو في الثاني دون الأول، وليس ذلك لأجل كون النسخ ليس تخصيصاً في الزمان كما توهم، بل لأجل أنه انقطاع للدوام والاستمرار الذي لا يجري فيه الاستهجان.

وثانياً: لا- نُسلم أن نسخ جميع الأفراد يعدّ تغييراً في الجبهه مثل التقيه، ولو سلّمنا كونه كذلك في بعض أفرادها، خصوصاً في الموالي العرفيه، حيث لا- يكون لهم علمٌ بالمصالح والموانع والمزاحمات، بل ربما يقومون بجعل الحكم قاصدين به المراد الواقعي مع تصوّر علمه بالمصالح وكونه حسناً، ثمّ يطلع لاحقاً على بعض الاشكالات المخفيه له فيقوم بنسخه، ومن الواضح أنه لم يكن مقصوده من الجعل إلاّ بيان المراد الواقعي، لكن تنبه لاحقاً إلى خلافه، فإنه لا اشكال في هذه الموارد من أنه لا يعدّ رفع اليد عن الحكم الأوّلي لبيان اجراء أصاله الجبهه كما في التقيه.

نعم، لا- يجري مثل ذلك في حقّه سبحانه جلّ وعلا، وإن أمكن في حقّه تعالى أن يكون في الواقع المصلحه الحقيقيه موجوده إلى هذا الوقت، ولكن لم يكن في اظهاره أمد بيان الحكم وانتهائه للبعد مصلحه، وهذا لا يوجب أن لا يكون الحكم في تلك المدّه حكماً مبيّناً للمراد الواقعي كما تفوّه به.

وعليه، فالأقوى عندنا ما قال به المشهور من كون النسخ تخصيصاً في الأزمان دون الأفراد.

الوجه الثالث: ما عن المحقق النائيني في فوائده، قال: (إنَّ النسخ متوقَّفٌ على ثبوت حكم العام لما تحت الخاص من الأفراد (أى من الأوَّل) ومقتضى ما تقدّم من حكمه أصاله الظهور في طرف الخاص على أصاله الظهور في العام، هو عدم ثبوت حكم العام لأفراد الخاص، فيرتفع موضوع النسخ) (١).

أورد عليه العراقي: (بأن ما ذكره يتم على مسلكنا في كفايه الاطلاق في المطلق، عدم ذكر البيان في مجلس التخاطب، ومتصلاً بالكلام، بخلاف ما لو انفصل، حيث ينعقد بالظهور للاطلاق كالظهور للوضع، فيصح الرجوع إلى الحكومه التي ذكرتم، بخلاف ما هو مختاركم في اطلاق المطلق من توقفه على عدم البيان إلى الأبد ولو منفصلاً، ويحكم الظهور الوضعي على الظهور الاطلاقى حتى في المنفصلين، فحينئذ لا مجال ليحكم أصاله الظهور في الخاص في المقام على أصاله العموم في العام، بعد كون ظهور الأوَّل (أى العام) في الدلالة على ثبوت مدلوله من الأوَّل بمقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمه، وظهور العام فيه يكون بالوضع، فيقدّم النسخ على التخصيص).

أقول: لا يخفى أنّ هذا الاشكال إنّما يتوجّه إلى الميرزا لو قصد استفاده استمرار الحكم بعد ثبوته على متعلقه بنفس اطلاق دليل العام بمقدمات الحكمه، مع أن صريح كلامه بأن الاستمرار المستفاد من العام ليس من جهة اطلاق الأدلّه، ٨.



بل من دليلٍ خارجي، وهو قوله عليه السلام: «حلالٌ محمّد حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»<sup>(١)</sup> فلو ثبت نسخ الحكم في موردٍ فإنّما هو تخصيص لهذه الأدلة لا تقييد لاطلاق الأدلة الأوليه المتكفّله لبيان أصل ثبوت الأحكام في الشريعة، فعليها يدور الأمر بين أحد التخصيصين: إمّا تخصيص العام فتتجته اثبات التخصيص، أو تخصيص تلك الأدلة فتتجته النسخ.

اللّهم إلّا أن يُستشكل عليه في أصل استفادته الاستمرار من تلك الأدلة فله وجه.

### مناقشه المحقق الخميني

اعترض المحقق الخميني على الميرزا النائيني كما جاء في تقريراته المُسمّى بـ«تنقيح الأصول» حيث قال بعد نقل كلام المذكور.

(فهو خلط في محطّ البحث، لأن الكلام في المقام إنّما هو في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، لا في دورانه بين تقديم العام أو الخاص، كى يقال إنّ أصاله الظهور في الخاص مقدّمه على العام، وأن مثل: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق منهم) لا يصلح مثلاً لما نحن فيه، فإنّ العام تخصيص بالخاص فيه بلا اشكال، بل المثال لما نحن فيه هو أنّ يفرض قيام اجماعٍ على (حرمه اكرام الفساق من العلماء) بدل (لا تكرم الفساق منهم) ودار الأمر بين كونه ناسخاً ومخصّصاً<sup>٩</sup>.

١- أصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٩.

انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: لا- يخفى أنّ ما ادّعاه قدس سره من كون المثال المذكور من التخصيص قطعاً لا من باب الدوران، بخلاف ما لو قام الاجماع عليه، دعوى بلا- برهان ودليل، لأنه لا فرق بين الموردین إلا من جهه كون الثاني لا وضع فيه حتّى يُدعى كون أصله الظهور فيه مقدمه على العام، فلذلك يصحّ الدوران فيه، فيكون هذا عبارته أخرى عن قبول كلامه، لا أقلّ في خصوص المثال، لأجل تقديم أصله الظهور في الخاص على العام، مع أنّ القوم لم يفرّقوا بين الموردین، لأنّ الكلام فيما لو شكّ في كونه نسخاً أو مخصّياً صافاً، بخلاف ما لو علم خصوص أحدهما ولو بمعونه قرينه خارجيه، إذ حينئذٍ لا- فرق في الموردین من اختيار ما هو المعلوم منهما.

والتحقيق: الأولى والأحسن في الجواب والاشكال على كلام المحقق النائيني أن يقال:

إنّ ما ذكرتم من حكومه أصله الظهور في العام إنّما يصحّ بعد الفراغ عن كون مورد الخاص تخصيصاً لا نسخاً ولا مشكوكاً كما في دوران الأمر، وإلاّ فدعوى الحكومه مع الشكّ في أصل تخصيصه لا يخلو عن وهن، كما لا يخفى.

الوجه الرابع: ما قد ذكره المحقق العراقي قدس سره بقوله: (ترجيح التخصيص على النسخ لأجل ترجيح التصرف الدلالي على التصرف الجهتي عند الدوران بين ٥).

التخصيص والتقيء، من الجمع بين السنين مهما أمكن، بتقريب أن يقال:

إنَّ الحمل على النسخ يوجبُ الغاءَ التعبدِ بسندِ المنسوخِ رأساً، لعدم انتهاء الأمر في التعبد به إلى أثرِ عملي، لا بالنسبه إلى الأزمنه المتقدمه، لخروجه من محلّ الابتلاء حتّى بأثره ولا- بالنسبه إلى الأزمنه المتأخره، لفرض منسوخيته، بخلاف الحمل على التخصيص، فإنه معه يبقى للعام مقداراً من الدلاله يوجبُ الأخذ بسنده، فعند الدوران بين النسخ والتخصيص، يكون أصله التعبد بسندهما مهما أمكن مرجحاً للتصرف الدلالي على التصرف الجهتي.

ثمَّ أجاب عنه بقوله: وفيه إنّه لو تمّ ذلك، فإنّما هو في الخاص المتقدم، لما يلزم من فرض منسوخيته بالعام المتأخر طرح أصل مضمونه الموجب للغويه التعبد بسنده أيضاً.

وأما في الخاص المتأخر عن العام، فلا- مجال لهذا الكلام، لبقاء العام على حالته في بعض مدلوله بالنسبه إلى بقيه الأفراد المندرجه تحته على تقديري مخصصيه الخاص وناسخيته بلا انتهاء الأمر فيه إلى لغويه التعبد بسنده) انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً: إنّه صحيحٌ على فرض كون التصرف في النسخ تصرفاً جهتياً لا دلالياً، مع أنك قد عرفت في البحث السابق عدم تماميه أصل الدعوى.

وثانياً: عند دوران الأمر بين أحد التصرفين من الدلالي والجهتي، يكون ٧.

الأول مقدماً على الثاني كما في الدوران بين التخصيص والتقييد، من دون كون الوجه في تقديمه هو لزوم لغويه السند في أحدهما دون الآخر، بل لعلّ الوجه فيه كون الأصل لدى العقلاء حفظ جهه الحكم في جميع الموارد، إلا أن تُرفع اليد عنه بواسطة عله خاصه وخصوصيته مقتضيه، هذا بخلاف الثاني إذ كثيراً ما يشاهد ايراد الحكم بصوره العموم والكلّي، ثم تذكر هذا خصوصياته الخاصه بعدها، بل لا يخلو ذلك عن حُسنٍ في جعل القوانين عند العرف والعقلاء، فمثل هذا الكلام يجرى في المقام أيضاً. وعليه فلا فرق حينئذٍ فيما ذكرنا بين كون الدوران في مقدميه العام على الخاص أو في عكسه كما لا يخفى.

نعم، قد يفترق بين الصورتين من جههٍ أخرى، وهي كون نتيجة النسخ في العام المتقدم عدم سقوط أحدٍ من الدليلين عن الاعتبار، لتحقق العمل بهما ولو في بعض أفراده، بخلاف الخاص المتقدم، حيث كان مورد النسخ غير مورد التخصيص، ولذلك كان نتيجة النسخ فيه سقوط دليل المنسوخ وهو الخاص عن الاعتبار، بخلاف التخصيص حيث يعمل بكليهما ولو في الجملة، كما هو واضح.

الوجه الخامس: وهو المذكور في «نهاية الأفكار»، قال: (إنّ التخصيص مقدّم على النسخ، لتقدّم رتبه أصاله الجبهه على أصاله الظهور الدلالي، لأنه لا يبدّد من العمل بأصاله الظهور الداله على تمام مدلوله، بعد الفراغ عن كون صدور الحكم لبيان المراد الواقعي، وعليه الأصل الجارى في كون الحكم صادراً لبيان المراد الواقعي، الذي ينتج عدم النسخ، مقدم رتبه على أصاله الظهور المقتضى لعدم

التخصيص، فمع جريان الأصل الأوّل نقطع بجريان التخصيص، للعلم الاجمالي بوجود أحدهما).

لكنه أجاب عنه: (بأنّ هذا التقدم ليس إلّا- بالرتبه والطبع، والحال أنّ الملاك في العمل وأخذ الثمر، وجود كلّ من الأصول الثلاثة العقلانيه، وهو أصله الصدور والوجه والظهور، وهذه في الثلاثة متلازمات في مقام الحجّيه والعمل، بحيث لا يكون بعضها حجّه إلّا في ظرف حجّيه الآخر، لأجل أن الأثر العملي لا يكون إلّا في ظرف حجّيه الجميع، فلازم ذلك عدم تقدّم أحد هذه الأصول الثلاثة الجاربه في الثلاثة على الآخر في مقام الجريان، فلا يكون أحدها منقّحاً لموضوع الآخر كما توهم، بل اللازم في مثله تراحم الأصول الثلاثة عند العلم بمخالفه بعضها للواقع، وسقوطها عن الاعتبار، إلّا- في الموارد التي يبقى مقدار من الظهور والدلاله القابله للأخذ بها، فيؤخذ حينئذٍ بالجميع بملاحظه العمل المترتب عليه بالنسبه إلى هذا المقدار، كما في موارد الجميع الدلالي العرفي) انتهى محل الحاجه (١).

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره مبنئ على ثبوت كون التصرف في النسخ جهتيّاً لا دلاليّاً، مع أنك قد عرفت خلافه، حيث لم يذهب أحد بما ذهب إليه على حسب ظاهر كلماتهم، فإذا كان التصرف فيه دلاليّاً نظير التصرف في التخصيص، فيرجع الكلام إلى وحده الرتبه بينهما، فأى وجه يحكم بتقديم التخصيص على النسخ مع

عدم سبق لأحدهما على الآخر؟! مع أنّ المشهور عند الأصحاب هو الحكم بتقديم التخصيص على عدله، فلا بدّ أن يوجد وجه آخر لذلك.

هذا كلّه الوجوه المذكوره لتقديم التخصيص على النسخ، وقد عرفت الاشكال عليها من ناحيه المحقّق العراقي حيث ناقش الوجوه المذكوره ولم يقنع بها، ولذلك لجأ إلى الأصول العمليه التي نبحت عنها لاحقاً.

مختار المحقّق الخميني قدس سره : التزم أولاً بتقديم النسخ على التخصيص، ووجه ذلك بحسب نقل مقرر في تنقيح الأصول - تكون بأنّ دلالة عموم العام على العموم تكون بالدلالة اللفظيه مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، ولكن دلالاته على الاستمرار والدوام، بالدلالة المقاميه الاطلاقيه وبمعونه مقدمات الحكمه، فإذا دار الأمر بين التخصيص الذي هو تصرفٌ في الدلالة اللفظيه، وبين التقييد في الاطلاق الذي هو تصرفٌ في الاطلاق ومقدمات الحكمه، كان التقييد أولى، لأن الاطلاق موقوفٌ على عدم البيان والسكوت، فمع ورود الخاص بعده يكون هو بياناً، فلا يبقى حينئذٍ اطلاقاً، فالنسخ مقدّمٌ على التخصيص لتقدم التقييد في الاطلاق على التخصيص في الوضع والدلاله، كما أنّ الأمر كذلك في سائر الموارد.

ولكنه عدل عن مختاره الأول إلى خلافه في البحث اللاحق، وحيث فصلّ تفصيلاً وسيعاً في الموارد المختلفه، ففي بعضها لازمه عدم تقديم أحدهما على الآخر، وفي بعضها تقديم التخصيص على عكسه، فلا بأس بالاشارة إليها تمييزاً للبحث.

قال رحمه الله في بيان وجه الفرق بين المقام وبين سائر موارد تقديم النسخ على

التخصيص: بأنّ الاطلاق والعموم الذى لا بدّ أن يتصرف فى أحدهما كان لأجل وجود التعارض حاصلًا بينهما بالذات فى المادة مثل: (أكرم العلماء) ومثل (لا تكرم الفسّاق) ففيه يجرى ما تقدم من تقديم النسخ على التخصيص، لما قد عرفت من الوجه.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإنه يكون نظير ما لو كان التعارض بين العموم والاطلاق عَرَضِيًّا لا بالذات، كما لو ورد أنه يجبُ الوفاء بالبيوع، وورد أنّ: (الصّيلمح جائزٌ بين المسلمين)، فإنّه لا تعارض بين عموم الأول واطلاق الثانى، لعدم تصادقهما فى مادته، لكن لورود دليلٍ ثالث ودار أمره بين كونه مخصّصاً لعموم الأول، أو مقيداً لاطلاق الثانى، صاراً متعارضين، للعلم الاجمالى بأحدهما، ولا- ترجيح هنا فى البين، فإنّ هذا الدليل الثالث كما يصلح لتقييد الثانى، كذلك يصلح لتخصيص الأول، وكلُّ منهما حججه مستقلة، وحينئذٍ لا يجرى فيه ما ذكرناه فى تقديم النسخ على التخصيص، ولا ما ذكره الشيخ من تقديم التخصيص على النسخ.

وأما بناءً على استفادته الاستمرار من نفس العام - بدلاله لفظيه بنحو القضية الحقيقه - فالأمر فيه دائرٌ بين تخصيص أحدهما، وتخصيص عمومه الأفرادى الثانى وتخصيص عمومه الأزمانى وفى عمود الزمان، ولكن المخرج بالأول أكثر من المخرج بالثانى، فهو دائرٌ بين الأقل والأكثر، والأقلّ معلوم الخروج تفصيلاً، أى خروجه من حين صدور الخاص، والأكثر مشكوك الخروج، فيحكم عليه بحكم العام، فينتج تقديم النسخ على التخصيص.

وأَمَّا بناءً على استفادته الاستمرار من دليل خارجي، مثل: (حلالٌ محمدٌ صلى الله عليه وآله...) ونحوه، فالكلام فيه مبنئٌ على الاختلاف في افاده المفرد المضاف العموم وعدمها، فإن قلنا بالأول فمرجه إلى دوران الأمر فيه بين تخصيص (أكرم العلماء) أو تخصيص عموم دليل خارجي، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وإن كان أفراد أحدهما أكثر من الآخر، لأنه ليس مرجحاً، وإن لم يفيد العموم، بل استفيد من اطلاق العام، فالكلام فيه هو الكلام في الفرض الأول.

هذا كله بناءً على فرض عدم تقدم الخاص بل تأخره عن وقت العمل بالعام.

وأَمَّا لو تقدم الخاص وورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، ودار الأمر بين كون الخاص مخصياً صاماً للعام المتأخر، وبين كون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم؟

والكلام فيه مبنئٌ على استفادته الاستمرار من اطلاق الخاص أو من عموم اللفظي، أو من الدليل الخارجي بنحو ما عرفته.

فعلى الأول: مقتضى اطلاق الخاص حرمة اكرام الفساق من العلماء، ومقتضى عموم العام وجوب اكرامهم.

فقد يقال: بتقديم تقييد الاطلاق على تخصيص عموم العام، فلازمه تقديم النسخ على التخصيص.

ولكن يرد عليه: أن أولويه تقييد الاطلاق على التخصيص إنما هو في العام من وجه الذي فيه جمع عرفي، وأمَّا في العام والخاص المطلقين فلا، فإنه



وإن لم يكن مثل ما لو صدر المتأخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم في تعيين التخصص، وعدم احتمال النسخ، لاحتمال النسخ فيما نحن فيه، لأن المفروض صدور الثاني بعد حضور وقت العمل بالأول، لكن لا فرق بينهما في وجوب الجمع العرفي بينهما بتخصيص العام، ومعه لا تصل النوبة إلى ما ذكرناه في وجه أولويه تقييد الاطلاق.

وأما لو استفيد استمرار الخاص من الدليل الخارجى، مثل: (حلال محمد... إلى آخره) فالأمر فيه دائر بين أن يكون العام بياناً للدليل الخارجى فنتيجة النسخ، وبين أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام، وكان اطلاق الخاص أيضاً ظهيراً للدليل، فيقوى به فيخصص به العام.

وأما لو استفيد الاستمرار من الخاص المتقدم بدلاله لفظيه، فمقتضى الجمع العقلانى هو تخصيص العام المتأخر به.

وأما في صوره الجهل بالحال من حيث تقديم أحدهما على الآخر، ومن حيث ورد أحدهما قبل حضور وقت العمل المقتضى لتعيين التخصص، أو بعده المقتضى للتردد بين النسخ والتخصص، فيه وجهان، لكن المختار هو التخصص لكثرة في العمومات الشرعيه، وندره النسخ، بحيث أن الغلبه أوجب عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال المخالف النادر كما في أصاله الصحه في فعل الغير، وفي الشبهه الغير المحصوره، فيقدم التخصص على النسخ كما هو كذلك في مبنى الفقه والفقهاء، إذ قلما يوجد مورد حكموا فيه بالنسخ، مع أن الغالب عدم علمهم بالحال

من التقدم والتأخر، وكون صدوره بعد الحضور أو قبله.

انتهى خلاصه كلامه (١).

### نقد رأى المحقق الخميني

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الاشكال حيث يرد عليه من جهات عديده:

الجهة الأولى: لا نفهم كيف فرق بين الموردین فى المثال، فيما إذا كان (أكرم العلماء) متقدماً على (لا تُكرم الفساق) حيث قُور بأن المورد ليس مورد تقديم التقييد على التخصيص لو استفيد الاستمرار من الاطلاق، لكون تعارضه عرضياً لا ذاتياً، وجعل تعارضه مردداً بين النسخ والتخصص، ولم يُرْجِح أحدهما على الآخر، مع أنّ النسبه بينها هو العام والخاص، مع أنه لم يجر هذا المعنى فى عكسه، وهو فيما إذا كان العام متأخراً والخاص متقدماً، وورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، وكان استمراره مستفاداً من الاطلاق، حيث قد لاحظ فيه النسبه، فجعل التخصيص فيه مقدماً على النسخ.

وثانياً: كيف جعل التعارض فى العام المتقدم من التعارض بالعرض، مع أنّ التعارض فيه أيضاً فى مادّه واحده، وهو عموم العام أو قيد الاطلاق؟ وفرق فاحش بين المثال الذى مثله وبين المثال المذكور فى المقام، ومن الواضح أنّ ٥.

البحث فى المقام فىما يتعارض فى عموم العام بىن التخصىص الأفرادى أو التقىيد الاطلاقى، ولازمه على مسلكه كون النسخ مقدماً على التخصىص.

وثالثاً: كىف جعل بأنه قدس سره صورته الاستمرار المستفاد من الدلاله اللفظيه من نفس دليل (أكرم العلماء) مع الخاص المتأخرىن من دوران الأمر بىن الأقل والأكثر، ثم رجح النسخ على التخصىص، ولم يلاحظ النسبه بىن الخاص مع العام التى هى العموم والخصوص، بخلاف صورته عكسه التى هى فىما لو كان الخاص متقدماً والعام متأخراً، حىث جعل التخصىص مقدماً على النسخ لكونه جمعاً عقلائياً؟ ودعوانا هى كما أنه جمع عقلائى بملاحظه النسبه، كذلك الحال فى ما قبله، لماذا لم يلاحظ النسبه هناك وذهب إلى الأخذ بالقدر المتيقن والرجوع فى المشكوك إلى العموم حىثى يوجب يستلزم تقدم النسخ على الآخر؟!

الوجه السادس: من الموارد التى توهم أنها من قبيل تعارض الظاهر والأظهر، هو ما لو دار الأمر فىه بىن تقىيد المطلق وحفظ ظاهر الأمر فى الوجوب، من جهه اىجاب تقىيد المطلق بالقىيد المذكور فى الكلام، أو حفظ المطلق فى اطلاقه، وحمل الأمر على الاستحباب إن كان جهه القىيد مذكوراً بصوره الأمر، أو حمل النهى على الكراهه ان كان جهه القىيد مذكوراً بصوره النهى، وهو مثل ما لو ورد دليل مطلقً يقول: (إن أفطرت فاعتق رقبه) ثم قال منفصلاً بدليل آخر إمياً بصوره الأمر (إن أفطرت اعتق رقبه مؤمنه) أو قال (إن أفطرت لا تعتق رقبه كافره)، فإن مقتضى تقديم التقىيد هو لزوم كون العتق فى الافطار هى الرقبه

المؤمنه بحيث لو أعتق غيرها لما كان تكفيراً:

إمّا لعدم تحقق الامتثال بعد عدم تحقق القيد وهو الايمان.

أو لعدم فقدان المنهية عنه، وهو الرقبه الكافره.

هذا بخلاف ما لو قلنا بتقديم الاطلاق على اطلاقه وحمل الأمر على الاستحباب أو النهى على الكراهه، حيث أنّ لازمه تحقّق الامتثال بعق مطلق الرقبه، إلا أن الأفضل هو عتق الرقبه المؤمنه.

قد يقال: - كما عن المحقّق الحائري قدس سره فى درره - من أنّ تقييد المطلق بمجرد الأمر والنهى فى نهايه الاشكال، لغلبه استعمال الأمر فى الندب والنهى فى الكراهه، حتّى قد أنكر صاحب «المعالم» حمل الأمر على الوجوب بمجردّه.

ولازم قوله هو حفظ الاطلاق فى المطلق فى جميع الموارد، كما أنّ مقتضى من ذهب إلى أنّ الظاهر من الأمر والنهى، هو الحمل على الوجوب والتحريم، لكونهما حقيقه فيهما، إلا- أن تدلّ قرينه على خلافهما، هو الالتزام بالتقييد، فلا يحصل الامتثال باتيان المقيد.

أقول: لكن يظهر من المحقّق الخمينى قدس سره - على ما فى تقريراته المُسمّى بتنقيح الأصول - التفصيل:

(فيما إذا كان المطلق الصادر من الامام عليه السلام فى مقام الفتوى جواباً لمن سأله عمّا هو مبتلى به، فإنّه حينئذٍ لو سمع منه عليه السلام أو من غيره من الأئمه الأطهار عليهم السلام الأمر بالقيد، أو النهى بعد حضور وقت العمل بالمطلق، فتقييده مشكّل، ولا بدّ من

حمل الأمر بالمقيد أو النهى عنه على الندب أو الكراهه، وإلا لزم الاغراء بالجهل، وهو ممتنع على الامام عليه السلام ، أو الحمل على نسخ المطلق وهو نادرٌ جداً لا يلتزم به، فإن حمل الأمر على الندب والنهى على الكراهه أهون وأسهل منه ومن التقييد فى الفرض المذكور.

وأما لو كان المتكلم فى مقام جعل القوانين الكليه، كما فى كثير من الأوامر والنواهي الصادره من الشارع، فيتعين فيه تقييد المطلق، لأن بناء المقنين على ذكر العمومات والمطلقات فى مقام جعل القانون، وتأخير المقيدات والمخصّصات وبيانها، ولا يلزم منه الاغراء بالجهل ولا النسخ) انتهى كلامه (١).

قلنا: وإن كان ما أفاده لا يخلو عن جوده وقوه، إلا أنه إنما يصحّ إذا لم يكن من دأب المقنّن كثره ايراد الخاص والنهى على الندب والكراهه، بحيث أخرج الأمر والنهى عن ظهورهما فى الوجوب والتحريم، وإلا ربما يوجب ذلك عدم حمل الأمر والنهى على الالزام فى التقييد فى بعض الموارد، بل يتحير فيرجع إلى أصل آخر من الأصول العمليه من البرائه أو الاشتغال عند الحيره، إذا لم يظهر لنا ظهوراً دلالياً يفيدنا أنّ أصل التكليف متعلقٌ بالعتق المطلق، فيكون فالزائد منه مشكوكاً والأصل فيه البرائه.

واحتمال دخاله التقييد فى سقوط التكليف، منوطٌ على اثبات كون ظهور ٢.

الأمر فى الوجوب أو النهى فى التحريم، وقد عرفت أنه غير معلوم.

وكيف كان، فإنه لا اشكال فى أن الأحوط هو الاتيان بالمقيّد باعتبار كونه أفضل الأفراد من أفراد الواجب الواقعى كما لا يخفى.

هذا كلّ فى بحث تعارض الأدله إذا كان الدليل المتعارض مركباً من اثنين، حيث بينا حكمه بكلا شقيّه من كون أحد الدليلين قرينه على التصرف فى الآخر أو عدمه كما فصلناهما.

### حكم تعارض أكثر من دليلين

الأمر الثانى: بعد الفراغ عن تعارض دليلين يقع البحث فى المقام عن تعارض الأدله إذا كان التعارض فى أكثر من دليلين، فنقول وباللّه الاستعانه وعليه التكلان:

هذا الفرع أيضاً يتصوّر فيه صوراً كثيره، لا بأس بذكرها لكثرة أهميتها، فهو على انواع:

النوع الأول: ما إذا ورد دليل عام ودليلان منفصلان مخصّصان.

وهذا القسم أيضاً يتصوّر بصور:

تاره: تكون النسبه بين المخصّصين هى التباين.

وأخرى: تكون النسبه هى العموم من وجه.

وثالثه: تكون النسبه العموم المطلق.

فأما الصوره الأولى: وهى التباين بين المخصّصين، مع كون النسبه بين

المخصصين وبين العام هو العموم المطلق، ومثاله قوله تعالى: «وَحَرَّمَ الرِّبَا» المستفاد منه بدوياً حرمة كل قسم من أفراد الربا، ثم ورد دليلٌ منفصلٌ بقوله تاره: «لا ربا بين الوالد والولد»، وأخرى: «لا ربا بين الزوج والزوجه»، وثالثه: «لا ربا بين السيد وعبده»، فالقاعده تقتضى وجوب تخصيص العام بالمخصّصات، بلا فرق فيه بين القول بانقلاب النسبه وعدمه، إذ لا يفترق حال العام بين لحاظه مع ورود جميع المخصّصات عليه فى عرض واحد، أو لحاظه مع أحدهما بعد لحاظه مع الآخر، لأن نسبه العام مع كل منها هى العموم المطلق على كل تقدير، فيجب تخصيص العام بكل من المخصّصات أو المخصصين لو كانا اثنين، ولازم ذلك هنا أى فى المثال هو الحكم بعدم حرمة وقوع الربا بين الثلاث المذكورات. وهذا فى المثال صحيح، لأنه يبقى للعام بعد تخصيصه بالتخصيصات المذكوره أفراداً يجب العمل به، فلا يستلزم الاستهجان، ولا فقدان العام لموارده.

وأما إذا استلزم اجراء هذه القاعده أحد المحذورين، مثل ما إذا قام دليلٌ على استحباب اكرام العلماء، وقام دليلٌ منفصلٌ آخر على حرمة اكرام العالم الفاسق بصوره العموم، بأن ورد: «لا تكرم الفساق من العلماء» ثم قام دليلٌ آخر على وجوب اكرام علماء العدول، فإنه إن خصّصنا دليل الاستحباب بكل من دليلي الوجوب والحرمة، يبقى دليل الاستحباب:

إمّا بلا موردٍ على القول بعدم وجود الواسطه بين العداله والفسق، بأن تكون العداله عباره عن ترك الكبائر، والفسق عباره عن ارتكابها.

أو يلزم حمل العام على الفرد النادر، المستلزم للاستهجان، لو قلنا بوجود الواسطه بينهما، بأن تكون العدالة عباره عن المَلِكه، فقد لا يرتكب المكلف الكبائر لكن لم تحصل له الملكه، كما قد يتفق للانسان في أوّل بلوغه، حيث لم يكن عادلاً ولا فاسقاً، فبعد اخراج كلا- المخصصين من العام يبقى له فرداً نادراً فيستلزم الاستهجان، ففي مثل ذلك لا- يمكن الالتزام بتخصيص العام بالمخصصين، للزوم أحد المحذورين، بل لابدّ من اجراء قاعده التعارض بين العام والمخصصين، للعلم بكذب أحد هذه الأدله الثلاثه، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات السنديه والجهتيه، ولا يخلو الأمر من صور سته:

### صور المرجّحات السنديه والجهتيه

- ١- أن يكون العام راجحاً على كلا الخاصين.
  - ٢- عكس الصوره بأن يكون الخاصين راجحين على العام.
  - ٣- أو يكون جميعها مساوياً، أي لم يكن لأحدهما رجحان على الآخر.
  - ٤- أو يكون العام راجحاً مع أحدهما ومساوياً للآخر.
  - ٥- أو يكون مرجوحاً بالنسبه لأحدهما ومساوياً للآخر.
  - ٦- أو يكون راجحاً مع أحدهما ومرجوحاً بالنسبه إلى الآخر.
- أمّا الصوره الثانيه: وهى فيما لو كان العام مرجوحاً من حيث السند أو الجهه بالنسبه إلى كلا الخاصين، فإنّه لا اشكال فى لزوم طرح العام والعمل بهما: فإنّ



## الأخذ بالخاصين:

١- قد يكون من جهه عدم وجود مرجح بينهما وكانا متساويين من حيث المرجحات، فلا اشكال حينئذٍ بالأخذ بهما وطرح العام إن لم يكن بين مدلولي الخاصين تعارضاً ذاتياً، وامكن العمل بهما، كما أنه يؤخذ بأحدهما تخييراً لو فرض وجود التعارض بينهما ذاتاً، ولم يرجح أحدهما على الآخر، وكان اللازم العمل بأحدهما لو لم يمكن العمل بهما، هذا ان قلنا بشمول أخبار العلاج من التخيير لمثله، كما لا يبعد شموله له لكون التعارض - على الفرض - ذاتياً بينهما.

وان لم نقل بشمول الأخبار لمثله، كما قيل في التعارض بالعرض، فلا بد من القول بالتساقط، بملاحظه المعارضه الموجهه رجوع إلى الأصول العمليه.

٢- وأما إن فرض وجود المرجح بين الخاصين بالسند أو الجهه، فيجب الجمع بينهما بالأخذ بالراجح وتخصيص العام به، لأن المفروض امكان التخصيص به بلا محذور في أحدهما دون جميعهما، ففي ذلك لا وجه للقول بطرح العام، لعدم وجود علم اجمالى إلا بكذب أحد الثلاثة، لأنه من الممكن وجود تكليف بالعام المخصّص بالذى كان راجحاً، فيسقط الخاص الآخر عن صلاحية المعارضه مع العام ولو بضميمه غيره، لعدم كونه حجّه حينئذٍ بواسطه اعمال قاعده المرجحات.

هذا إذا كان الخاصان متساوي الأفراد، بمعنى عدم إباء العام عن تخصيصه بكل واحدٍ منهما، غايه الأمر بالتخصيص بهما يستلزم الاستهجان أو بقاء العام بلا مورد.

وأما لو لم يكن الأمر كذلك، بل كان تخصيص واحدٍ منهما مستلزماً

للاستهجان لكثرة أفراده دون الآخر:

فقد يقال: إنه لا اشكال فى أنه فى هذه الصورة يختصّ التخصيص بالخاص الذى لم يستلزم ذلك الاستهجان، ويتعامل العام مع الآخر الذى يستلزم منه هذا المحذور معاملة المتباينين، أى يجب ملاحظه المرجحات بين العام وبين الخاص المتّصف بهذا الوصف، إلا إذا فرض كون العام عموماً اصنافياً لا افرادياً، وفرض الخاص من الصنف الذى كان افراده أكثر، إلا أنه بالنسبه إلى أصل الصنف والعنوان لم يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن، فحينئذ لا اشكال فيه من تخصيص العام به.

نقول: هذا حسنٌ لو فرض كون العام مع وجود الخاصين مساوياً من حيث المرجحات السنديه والجهتيه، وإلا لو فرض الرجحان فى العام وأحد الخاصين الذى لم يستلزم التخصيص به استهجاناً، به فلا نحتاج حينئذ إلى ملاحظه المرجحات بين العام وبين ما يستلزم منه الاستهجان، بل حينئذ يؤخذ بالعام ومما لا يستلزم فيه الاستهجان بتخصيصه.

بل لايبعد كون الأمر كذلك أيضاً حتى مع كون العام بالنسبه إلى الخاصين مساوياً، لعدم الحاجه للرجوع إلى المرجحات حينئذ.

أمّا الصورة الرابعه: وهى إن كان العام راجحاً على أحد الخاصين ومساوياً للآخر، فإنّه فى هذه الصورة يجب الأخذ بالعام والخاص المساوى، وطرح الخاص المرجوح، كما أشرنا إليه آنفاً بأنّ طرح أحد الخاصين يوجب ارتفاع المشكل والمحذور من الاستهجان أو بقاء العام بلا مورد.

أمّا فى الصوره الخامسه: مما ذكرنا يظهر الحكم أيضاً فيما لو كان العام مرجوحاً بالنسبه إلى أحدهما ومساوياً للآخر، فإنه يجب حينئذٍ الأخذ بالخاص الراجع، فيدور الأمر بين الأخذ بالعام وبين الخاص الآخر المساوى له، مما يقتضى تخيير المكلف بينهما، لما قد عرفت من صحه العمل بأحدهما مع العام، فلا نحتاج إلى طرح الاثنین من الثلاثه.

أمّا الصوره السادسه: وهى ما إذا كان العام راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالنسبه إلى الآخر، فالمكلف حينئذٍ مختير:

بين الأخذ بالعام وطرح كلا الخاصین.

أو بالأخذ بكلا الخاصین وطرح العام.

هذا كما عن صاحب «الكفايه» وكلّ من لاحظ التعارض بين العام ومجموع الخاصین كالشيخ والنائینى.

١- ففى صوره كون أحد الخاصین راجحاً على العام والآخر مرجوحاً، تكون النتيجة - بعد الكسر والانكسار - تساوى العام مع مجموع الخاصین، فيكون المكلف مختيراً بين الأخذ بالعام وطرح كلا الخاصین وبين الأخذ بكلا الخاصین وطرح العام، هذا.

وفيه: قد عرفت عدم تمامیه ذلك، لعدم وجود المعارضه بين العام ومجموع الخاصین، لعدم العلم بكذب العام أو مجموع الخاصین، بل العلم إنّما هو بكذب أحد هذه الثلاثه، فلا بدّ حينئذٍ من الأخذ بالعام والخاص الراجع، وطرح الخاص

المرجوح إذ يرتفع التعارض بذلك كما لا يخفى.

٢- ومن ذلك يظهر حكم ما لو كان العام مساوياً من حيث المرجحات مع كلا الخاصين، حيث قد عرفت عدم وجود المعارضه بين العام مع مجموع الخاصين، بل التعارض متحقق بين العام وبين العمل بكلا الخاصين، فحيث قد خُير المكلف بالعمل بأحد الأمرين: إما العام واحد الخاصين، أو العمل بالخاصين فقط دون العام، مما يوجب ارتفاع التعارض، فلا وجه للحكم بطرح العام فقط والأخذ بالخاصين، إذ لا مرجح لذلك فيه.

هذا كله في الصور المتصوره من وقوع التعارض بين الخاصين مع العام في صوره ما لو كان بين نفس الخاصين تبيانا وتعارضاً ذاتياً أو تعارضاً عرضياً، غايه الأمر أنّ الفرق بينهما ليس إلا من جهه احتمال عدم جريان المرجحات بالترجيح بالتعيين أو التخيير مع فقد المرجح المستفاد من أخبار العلاج، إلا فيما إذا كان التعارض ذاتياً لا عرضياً، فإذا لم يجرى فيه - أى فى العرضى - أخبار العلاج، فإن الأمر فيه ينتهى إلى التعارض والتساقط، مما يستلزم الرجوع إلى الأصول العمليه الجاريه فيه، وعليه فيكون حكمه حكم الصوره الأولى.

وأما حكم الصوره الثانيه: وهى ما إذا كانت النسبه بين الخاصين العموم من وجه، مع كون النسبه بين الخاصين وبين العام هو العموم المطلق، كما لو ورد قوله: (اكرم العلماء) ثم قال: (لا- تكرم الفسّاق منهم)، وقال أيضاً: (ولا- تكرم الشعراء منهم) فإن الحكم فى هذه الصوره كالحكم فى الصوره السابقه، من لزوم تخصيص

العام بكلا الخاصين إذا لم يستلزم التخصيص تحقق المستهجن وبقاء العام بلا مورد، كما فى المثال المذكور، حيث يخرج من حكم العلماء ووجوب اكرامهم، العالم الفاسق والعالم الشاعر، فرىما يبقى للعموم أفراد كثيره، فىخصص العام بهما.

نعم، لو استلزم ذلك تحقق الاستهجان فى أحدهما دون الآخر، وكان ذلك الأحد معلوماً فىخصص بما لا يستلزم القبيح دون ما يستلزمه.

وأما إذا استلزم التخصيص بهما أحد المحذورين، فىتصور فى ذلك بالصور السابقه من ملاحظه المرجحات، فىقدم الراجح إن كان، وإلا فإن المكلف مخيرٌ بأن يقوم بتخصص العام بأحدهما.

قد يتوهم: جريان انقلاب النسبه فى المقام بما لا يجرى فى الصوره السابقه، بأن يقال إنه لا يجوز تخصيص العام بكلا الخاصين، ولولم يستلزم التخصيص بهما استهجاناً أو بقاء العام بلا مورد.

هذا إذا فرض كون زمان أحد الخاصين مقدماً على زمان الآخر، كما لو فرض صدور العام عن أمير المؤمنين عليه السلام، وأحد الخاصين مثل: (لا- تكرم الفساق منهم) عن امام الباقر عليه السلام، وقوله: (لا تكرم الشعراء منهم) عن الصادق عليه السلام، فحينئذ لا بد أن يخصص العام وهو وجوب اكرام العلماء بالخاص الأول منهما، فىصير بعد التخصيص اكرام العلماء العدول واجباً، ثم بعد صدور الخاص الآخر - وهو عدم اكرام الشعراء منهم - إذا لوحظ مع العام المخصص وهو وجوب اكرام العلماء العدول، تكون النسبه هو العموم من وجه، لاجتماعهما فى العالم العادل الشاعر،

فهو مصبّ التعارض والتصادق، وافتراقهما فى العالم العادل دون الشاعر والعالم الشاعر غير العادل، حيث تنقلب النسبه عمّا هى عليها قبل التخصيص بالخاص الأقدم، لأنها كانت بالعموم المطلق، والآن صارت بالعموم من وجه، فيصبح هذا هو الفارق بين هذه الصورة والصورة السابقة، حيث لم تتغير النسبه فى الصورة السابقة، بلا- فرق بين تقديم أحد الخاصين على الآخر زماناً وعدمه، لوضوح أن النسبه بين استحباب اكرام العلماء مع وجوب اكرام عدولهم، وحرمة اكرام فساقهم قبل التخصيص بأحدهما، كانت هى العموم المطلق، وبعد التخصيص بوجوب اكرام عدولهم يصبح اكرام غير العدول مستحباً لو فرض لغير العدول والفاسق افراداً كثيرةً حتّى لا يستلزم أحد المحذورين، فيصير العام استحباب اكرام غير العادل الذى له فردان: أحدهما العالم الفاسق، والآخر العالم غير الفاسق وغير العادل، بينه بعد التخصيص وبين حرمة اكرام العالم الفاسق، هى النسبه قبل التخصيص، وهو العموم المطلق، فلا تنقلب النسبه عما هى عليها، هذا.

ولكن قد أجيب عن هذا التوهم: بأن الأئمة عليهم السلام كلهم بمنزله متكلم واحد، حيث أنهم يُخبرون عن الأحكام المجعوله فى الشريعة المقدسه فى عصر النبى صلى الله عليه وآله ، ولذلك يخصص العام الصادر من أحدهم بالخاص الصادر من الآخر منهم عليهم السلام ، فإنه لولا أنّ كلهم بمنزله متكلم واحد لا وجه لتخصيص العام الصادر فى كلام أحدهم بالخاص الصادر من الآخر، فالخاص الصادر من الباقر عليه السلام أو الصادق عليه السلام يكون كالخاص الصادر عن أمير المؤمنين عليه السلام المقارن لزمان العام

ثبوتاً، وإن كان متأخراً عنه بحسب مقام الاثبات، فكما أنّ الخاص المتقدم زماناً يكشف عن عدم تعلق الاراده الجديّه من لفظ العام بالمقدار الذى يكون مشمولاً له، كذلك يكون الخاص المتأخر كاشفاً عن عدم تعلق الاراده الجديه من لفظ العام بالمقدار الذى يكون مشمولاً له، وكلاهما فى مرتبه واحده، ووضوح ذلك يكون بالمراجعه إلى الأوامر العرفيه، حيث أنه لو صدر عامٌ وخاصان فى زمان واحد، مع كون النسبه بين الخاصين عمومياً من وجه، وبلغ الخاصين إلى المكلف فى زمان واحد بتوسط شخصين، لكن وصل أحدهما إلى المكلف قبل وصول الآخر، فحينئذ لا يكون وصول أحدهما قبل الآخر موجباً لانقلاب النسبه بين العام والخاص المتأخر، مع الصدور من المولى فى رتبه واحده، بل لابد من تخصيص العام بكليهما، هذا.

مضافاً إلى أنّ العام بعد التخصيص لا يصير معنوياً بذلك العنوان، يعنى بعد ورود التخصيص على (اكرم العلماء) من خلال دليل (لا تكرم العالم الفاسق) لا يصير العام عباره عن العالم غير الفاسق أو العلماء العدول، بل ظهور العام من جهه الاستعمال لا يفيد إلاّ العموم، إلاّ أن التخصيص يوجب خروج الخاص عن العام بحسب الاراده الجديه دون الاراده الاستعماليه، فالعام بعد التخصيص حجه فى العموم بالنسبه إلى باقى الأفراد، ولولم ينطبق عليه عنون العدول، إذ ربما ينطبق عليه عنوان (العالم) المحصّل عن التخصيص، ومن المعلوم أن فى الحكم فى ناحيه العام هو انطباق نفس العنوان العام وهو العالم، لا-العنوان الحاصل من التخصيص

وهو العدول، لأن التخصيص هنا حاصلٌ بالمنفصل لا بالمتصل، والذي يوجب تعنون العام بعنوان الخاص ثابتٌ في المتصل.

وبذلك يظهر عدم تماميه ما يظهر من كلام المحقق النائيني قدس سره حيث جعل العام معنوياً بعنوان الخاص بعد التخصيص، ولم يفرق في ذلك بين المخصص المتصل والمنفصل، وإن رفض استاذنا المحقق الخميني ذلك، واعتبره سهواً من قلمه الشريف، والله العالم.

وبالتالي إذا كان العام بعد التخصيص باقياً على عمومته من حيث الاستعمال، تصبح النسبه بعد ورود الخاص الثاني كالنسبه مع الخاص الأول، وهو العموم المطلق، فلا وجه لدعوى انقلاب النسبه بواسطه تقدم زمان أحد الخاصين على الآخر.

أقول: والفارق بين هذا الوجه الذي ذكرناه مع الوجه السابق عليه الذي تصدّاه المحقق الخوئي قدس سره في «مصباح الأصول» هو أنه سلّم انقلاب النسبه لو كان التقدم والتأخر في صدور الخاصين في مقام الثبوت دون الاثبات فقط، وحيث لم يكن المقام في التفاوت إلاّ بحسب مقام الاثبات دون الثبوت، لم يقبل النسبه، والحال أنّ نتيجه كلامنا هو عدم الانقلاب حتّى لو تفاوت زمان صدور الخاصين بحسب مقام الثبوت أيضاً فضلاً عن الاثبات فقط، لما قد عرفت من بقاء العموم على عمومته حتّى بعد التخصيص، وفي الاراده الاستعماليه وإن حُصص بحسب الإراده الجديه في غير المقدار الخاص المخصّص له، وليكن ذلك على  
ذُكِرَ مِنْكَ



لما تحتاج إليه فيما بعد هذا أيضاً.

ثم لا فرق فيما ذكرنا بين كون ورود الخاص الثانى بعد العام والخاص الأول الذى قد عمل بهما، أو كان قبل العمل بهما، لما قد عرفت من عدم تأثير التأخير فى الزمان فى تحقق الانقلاب وعدمه.

والشاهد على بقاء عموم العام بعد التخصيص وعدم تعنونه بعنوان الخاص، هو جواز التمسك بعمومه، أى بعموم (أكرم العلماء) فى الأفراد المشكوكه بكونهم عدولاً أم لا أو فساقاً أم لا، مع أنه لو أصبح العام بعد التخصيص معنوياً بعنوان الخاص المخصص، لزم أن يصير (أكرم العلماء) معنوياً بعلماء العدول، فمع الشك فى احراز العنوان، لا يجوز التمسك به، لكونه حينئذٍ من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه له، وهو غير جائز كما لا يخفى.

وأما الصورة الثالثه: وهو ما لو فرض عام وخاصان، ولكن كان الخاصين مخالفاً من حيث الايجاب والسلب مع العام، ومواقعاً بالنسبه إلى الخاص الآخر، إلا أنه كان أحد الخاصين أخص من الآخر، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (لا تكرم الكوفيين من النحويين). والخاص الآخر هو: (لا تكرم النحويين منهم) فإن الخاصين مخالفان للعام من حيث الايجاب والسلب، والنسبه بين كل واحدٍ منهما مع العام هو العموم المطلق، إلا أن النسبه بين الخاصين هو العموم المطلق أيضاً.

التزم المحقق النائيني قدس سره: بأنه لا بد أن يُعامل مع العام بالنسبه إلى كل من الخاصين معاملة سواء، إن لم يستلزم الاستهجان وبقاء العام بلا مورد، فيخصص

العام بكليهما، وإلا يعامل معهما معاملة المعارض بين العام ومجموع الخاصين.

ثم نقل عن متوهم: بأنه: (لابد أن يُخصَّص العام بأخصَّ الخاصين، فيصير (أكرم العلماء) مخصَّصاً ب- (لا تكرم الكوفيين من النحويين) ثم تنقلب النسبة بين العام المخصَّص وبين (لا تكرم النحويين) فيصبح العموم من وجه، لأنه وجوب اكرام العلماء ما عدا الكوفيين من النحويين صار واجباً، فالعالم غير الكوفى وغير النحوى محلّ حكم العام بالخصوص من وجوب الاكرام، كما أنّ العالم الكوفى النحوى مورد تصادق الدليلين بعدم الاكرام، والتعارض بينهما يقع فى العالم النحوى غير الكوفى، حيث يحكم دليل (لا تُكرم النحويين) بحرمه الاكرام، ودليل العالم غير الكوفى بوجوب الاكرام، فحينئذٍ يقع التعارض بين الدليلين، والمرجع فيه إلى المرجحات، كما فى غير المورد.

فأورد عليه المحقق النائينى: بأنه فاسدٌ، لأنه لا وجه لتخصيص العام بأخصَّ الخاصين أولاً، ثم تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العام وبين الخاص الآخر، مع أنّ نسبة العام إلى كلِّ من الخاصين على حدِّ سواء، فاللازم تخصيص العام بكلِّ منهما دفعه واحده، إذ لم يلزم منه المحذور المتقدم، وإلا فيقع التعارض بينه وبين مجموع الخاصين.

نعم، لو كان أخصَّ الخاصين متصللاً بالعام، كانت النسبة بين العام المتصل به الأخصَّ، وبين الخاص الآخر العموم من وجه، مثل أن يقال: (أكرم العلماء غير الكوفيين من النحويين) مع قوله: (لا تُكرم النحويين) لأن النسبة حينئذٍ إنّما

تلاحظ بين الكلامين بمالهما من الخصوصيات المحتفّ بهما، فإنّ لحاظ النسبه إنّما يكون بين الظهورات الكاشفه عن المرادات، وللخصوصيات دخلٌ في اعتقاد الظهور، فالفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل ممّا لا يكاد يخفى.

ثم يذكر رحمه الله بعد ذلك جريان هذا الانقلاب في المخصّص المنفصل أيضاً إذا كان أحد الخاصين مخالفاً للعام في الايجاب والسلب، كما إذا كان الآخر أيضاً مخالفاً له، مثل أن يقال: (أكرم العلماء) ثم قال: (أكرم العلماء غير الكوفيين) ثم قال: (لا تُكرم النحويين) حيث إنّ العام بعد التخصيص يصير معنوياً بالعنوان فيصير نسبه مع الخاص الآخر عموماً من وجه... إلى آخر كلامه(١).

نقول: إن القول بأن التخصيص هنا - أي في المنفصل - لا بدّ أن يلاحظ مع كلّ من الخاصين لا بتقديم الأخصّ منهما صحيح، إلاّ أنه لا بدّ أن يُعلم أنّ الأخص من حيث الحكم - وهو النهي عن اكرام الكوفيين من النحويين - مع حكم الخاص - وهو النهي عن اكرام النحويين - يكونان متوافقين في الحكم، والبحث عن أنّهما هل يوجبان التخصيص أم لا، نظير البحث في قوله: (اعتق رقبه) وقوله: (اعتق رقبه مؤمنه) حيث يكون فيه قولان:

أحدهما: هو التقييد، فيجب عتق رقبه مؤمنه، والآخر عدم التقييد وحمل الآخر على أفضل الافراد، فيجرى هذا الكلام، فإنه إنّ قلنا بالتخصيص فلازمه ٤.

كون النهى عن الاكرام فى النحويين مختصاً بالكوفيين فقط دون غيرهم، ولازم ذلك صيروره نسبه هذا الدليل بعد التخصيص مع عموم العام من (أكرم العلماء) هو العموم المطلق، وهذا بخلاف ما لولم نقل بذلك، وكان كل من الخاصين باقياً على حكم نفسه، حيث إنه يخصص عموم (أكرم العلماء) بكل واحدٍ منهما من الأخص أو الأعم، على حدّ سواء كما عليه النائينى.

وهذا صحيحٌ لكن فيما إذا فرض عدم ملازمه التخصيص بهما الاستهجان، وإلاّ لا بدّ أن يلاحظ إن كان التخصيص بأحدهما مستلزماً لذلك دون الآخر أم لا؟ فيقدّم هو على الآخر، فلا حازه حينئذٍ للرجوع إلى ملاحظه المرجحات.

نعم، إذا كان الاستهجان حاصلًا بانضمام أحد الخاصين مع الآخر فى التخصيص، ولم يُفرّق فى ذلك بينهما، فحينئذٍ يجرى فيه ما ذكرناه فى باب التعارض من لزوم ملاحظه المرجحات بين الأدله الثلاثه، والأخذ بالزاجح بينهما تعيناً بالترجيح أو تخيراً فى التساوى، والعمل بالدليلين الآخرين، لما قد عرفت من ارتفاع التعارض برفع اليد عن أحد الثلاثه، فالكلام الكلام فلا نعيد، فلا وجه لما ذكره رحمه الله من المعامله معه معارضه العام مع مجموع الخاصين، كما لا يخفى.

هذا كلّه فى النوع الأوّل وهو قيام التعارض فى أكثر من الدليلين، إذا كان الدليل عاماً مع الخاصين، غايه الأمر كانت النسبه بين العام والخاصين هو العموم المطلق، ولكن بين الخاصين تاره بالتباين وأخرى بالعموم من وجه وثالثه بالعموم المطلق.

## صور التعارض من النوع الثانى

وأما النوع الثانى من التعارض بين أكثر من دليلين:

وهو ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، مع ورود مخصّص تكون النسبه بين المخصّص مع العامين هو العموم المطلق، وهو يتصوّر على صور أربعه:

الصوره الأولى: ما لو ورد الخاص فى مورد خصوص ماده الاجتماع بين الدليلين المتعارضين، فلا محاله يكون المخصّص أخصّ مطلقاً مع كل من العامين، فيقدّم عليهما، وبه يرتفع التعارض.

المثال: لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثم قال فى دليل آخر: (ولا تكرم الفسّاق) حيث أنّ النسبه بينهما هو العموم من وجه، فيتعارضان فى (اكرم العالم الفاسق) من وجوبه وحرّمته، فإذا ورد دليل ثالث يدلّ على كراهه (اكرم العالم الفاسق) وحيث أنّ نسبه كراهه اكرام الفاسق مع (أكرم العلماء) تكون عاماً وخاصاً مطلقاً، فيخصّص عموم العام به، ثم بعد تخصيص العام بتصير نسبه مع (لا تكرم الفسّاق) هو العموم المطلق، فيخصّص به، فتصير النتيجة وجوب اكرام العالم العادل، وكراهه اكرام العالم الفاسق، وحرمه اكرام الفاسق الجاهل، فيرفع التعارض بينها.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يلاحظ النسبه بين الخاص مع عموم وجوب الاكرام أولاً، ثم بعد التخصيص تلاحظ مع العام الثانى وهو حرمة الاكرام، أو تلاحظ أولاً النسبه بين الخاص مع عموم حرمة الاكرام، ثم بعد التخصيص تلاحظ

مع العام الثانى وهو وجوب الاكرام، كما لا يخفى.

الصورة الثانية: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، وورد مخصص على أحدهما - أى على مورد الافتراق من أحد العامين - وكان المخصّص شاملاً لجميع أفراد مادة الافتراق، فيقدّم الخاص على العام، وتنقلب النسبة بين العامين من وجه إلى العموم المطلق، وهذا أحد موارد انقلاب النسبة، فيقدّم العام الذى خرج منه مادة الافتراق على العام الآخر، لأجل كونه بعد التخصيص أخصّ مطلقاً من العام الثانى.

المثال: لو قال المولى: (يستحبّ اكرام العلماء) وجاء دليل آخر يقول (يحرم اكرام الفساق) ثمّ جاء دليل ثالث يقول: (يجب اكرام العالم العادل) الذى هو مورد افتراق عموم استحباب اكرام العلماء، فيصير (أكرم العالم) واجباً، وبقياً تحت دليل استحباب اكرام العالم الفاسق، وتكون النسبة بينه وبين دليل حرمة اكرام الفساق هو العموم المطلق، فيقدّم عليه وتخصّصه، فتصير النتيجة وجوب اكرام العالم العادل، واستحباب اكرام العالم الفاسق، وحرمة اكرام الفاسق الجاهل، فلا تعارض حينئذٍ بالضرورة كما لا يخفى.

أقول: الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة أنّ نسبة الخاص - وهو وجوب اكرام العالم العادل - مع دليل (يستحب اكرام العلماء بالخصوص) تكون بالعموم المطلق، دون العام الآخر وهو حرمة اكرام الفساق حيث لا - تعارض ولا اصطكاك بينهما أصلاً، بخلاف النسبة فى الصورة السابقة حيث تكون بالعموم

المطلق مع كل من العامين كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: هي نفس الصورة الثانية مع فارق أن الخاص لم يشمل إلا- بعض افراد ماده افتراق العام لا جميعها، فالمثال هو المثال إلا أنه ورد في الدليل الثالث بأنه (يجب اكرام العالم العادل الهاشمي) مما يدل على أنه لم يجب الاكرام إلا لبعض علماء العدول وهو الهاشمي، فيبقى غير الهاشمي من العلماء العدول باقياً تحت عموم دليل الاستحباب، فيلزم حينئذ بقاء نسبه العموم والخصوص بين دليل الاستحباب ودليل حرمه اكرام الفساق، فيقع التعارض بينهما، فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض.

الصورة الرابعة: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، وورد المخصص على كل واحد من مادتي الافتراق للعامين، وهو مثل ما لو ورد دليل على (استحباب اكرام العلماء) ودليل آخر على (كراهه اكرام الفساق)، فالنسبه بين هذين العامين هي التباين، ثم جاء دليل ثالث على (وجوب اكرام العالم العادل)، وبعده دليل رابع على (حرمه اكرام الفاسق الجاهل).

فالتعارض بين العامين يكون ثابتاً في (العالم الفاسق)، حيث يقتضى الدليل الأول استحباب اكرامه، والدليل الثاني كراهه اكرامه وبعده تخصيص الدليل الأول بوجوب اكرام العالم العادل، الذى هو مفاد الدليل الثالث، يصبح الاستحباب مختصاً بالعالم غير العادل وهو الفاسق.

وكذلك إذا خُصص الدليل الثانى وهو كراهه اكرام الفساق بالدليل الرابع،

وهو حرمه اكرام الفاسق الجاهل، فيختص الكراهه بالعالم الفاسق، فيقع التعارض فى العالم الفاسق بين دليل الاستجاب والكراهه، والنسبه بينهما هو التباين، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات، أو الحكم بالتخير على ما سيجئ إن شاء الله.

### موارد جريان المرجحات

البحث فى المقام عن أن ملاحظه المرجحات بالترجيح أو التخير:

١- هل يكون ويلاحظ فى خصوص العامين فقط، كما عليه المحقق النائنى قدس سره ، لأنه بعد تخصيص كل من العامين بالنسبه إلى ماده الافتراق، ينحصر مفادهما فى ماده الاجتماع، فيقع التعارض بينهما لأجل وجود التباين، فالمرجع إلى المرجحات؟

٢- أو يلاحظ بين الأدله الأربعة من العامين والخاصين، كما عليه المحقق الخوئى قدس سره ؟

والظاهر صحه الثانى، لوضوح أن التعارض فى أمثال هذه الأمور ليس الا للعلم الاجمالى بعدم صدور أحد المتعارضين وفى المقام ليس لنا علم اجمالى بعدم صدور أحد العامين، لا مكان صحه صدور كل منهما وعدم صدور الخاصين، وعليه فالعلم بعدم الصدور يتعلق بأحد الأربعة لا بخصوص العامين، فكما يرتفع التعارض برفع اليد أحد العامين، كذلك يرتفع التعارض برفع اليد عن أحد الخاصين.

والحاصل: لا بد فى هذه الموارد من العمل بالأدله الثلاثه من الأربعة، إذ



الترديد يكون بين الأربع لا بين الاثنتين وهما العامان، فإذا طرح أحدها لفقد المرجح فيه، وجب الأخذ بالثلاثة الباقية، ومع فقد المرجح يحكم بالتخير في طرح أحد الأربعة والأخذ بالبواقي.

هذا تمام الكلام في النوع الثاني من التعارض في أكثر من الدليلين.

### صور التعارض من النوع الثالث

وأما النوع الثالث منه: وهو ما إذا وقع التعارض في الأ-كثر منهما، إلا- أن النسبة بين الدليلين العامين كان هو التباين، ثم ورد مخصّصٌ ما.

وهو أيضاً يتصوّر على صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما إذا ورد المخصّص على أحدهما فيخصّص به، وتنقلب النسبة بواسطة التخصيص من التباين إلى العموم المطلق، فحينئذٍ يقدّم الخاص على العام الآخر، ويرتفع به التعارض، وهو مثل ما لو ورد دليلٌ على (وجوب اكرام العلماء) ودلّ دليلٌ آخر على عدم وجوب اكرامهم، فالنسبة بينهما حينئذٍ هو التباين، ثم ورد دليل آخر ثالث على (وجوب اكرام العالم العادل) فحينئذٍ بعد تخصيص (لا يجب اكرام العلماء) الذي هو الوارد الثاني تصير دليل (لا يجب اكرام العالم الفاسق) سبباً لأن تصبح النسبة بين العام الثاني بعد التخصيص والأول هو العموم المطلق، فيخصّص به ذلك العام ويرتفع التعارض، فتصير النتيجة هو وجوب اكرام العالم العادل، وعدم وجوب اكرام العالم الفاسق، فيتحدّ حينئذٍ

مضمون العام الأوّل مع مضمون الخاص فى وجوب اكرام العالم العادل.

لا- يقال: كيف لم تلاحظ النسبه أولاً بين الخاص وبين العام الأوّل، مع أنّ النسبه بينهما هو العموم المطلق كالنسبه بين الخاص والعام الثانى.

لأننا نقول: إنّ الحكم بينهما متوافقين ومثبتين، وقد عرفت المناقشه فى امكان تخصيصه به وعدمه، هذا بخلاف حكم الخاص مع العام الثانى حيث يكونان متخالفين، ولذلك تلاحظ فيه النسبه بلا اشكال، وتكون النتيجة هى العموم المطلق كما لا يخفى.

الصوره الثانیه: ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين، مع كون الدليل فى كلّ منهما بنحو العموم، ثم ورد مخصّصٌ وهو دليل ثالث على تخصيص العام الأوّل، ثم بعده ورد مخصّصٌ آخر وهو دليل رابع على تخصيص العام الثانى مع عدم وجود التنافى بين المخصّصين، فيوجب هذان التخصيصان انقلاب النسبه بين العامين من التباين إلى العموم من وجه، فيعامل معهما معامله المتعارضين بالترجيح أو التخيير.

مثال ذلك: ما لو ورد دليل شرعى على كفايه الغسل مرّه واحده فى ارتفاع النجاسه، وعدم اعتبار التعدد فى حصول الطهاره، وكان هذا الدليل عاماً من جهه قلّه الماء أو كثرته، ثم ورد دليل شرعى ثانٍ على عدم كفايه المرّه، واعتبار التعدد فى الغسل فى حصول الطهاره مطلقاً، أى سواء كان الماء قليلاً- أم لا، فهما متباينان، ثم ورد دليل ثالث شرعى على اعتبار التعدد فى الغسل بالماء القليل، وهو

المخصّص للدليل الأوّل، وتكون النتيجة بعد التخصيص عدم اعتبار التعدد في غير الماء القليل مثل الكُرّ والجارى.

ثم ورد دليل شرعى رابع على عدم اعتبار التعدد في الغسل بالماء الجارى، فهو يكون مخصصاً للدليل الثانى من الدليل الدال على اعتبار التعدد مطلقاً وعدم كفايه المرّه، حيث يخصّيه في غير الماء الجارى، فالماء القليل الذى يعتبر فيه التعدد يعدّ مادم افتراق للدليل الثانى، كما أنّ الماء الجارى يعدّ مادم افتراق للدليل الأوّل الدال على عدم اعتبار التعدد في غسله به، فيبقى التعارض بينهما في ماء الكُرّ، حيث إنّه:

ليس بماءٍ قليل حتّى يعتبر فيه التعدد، فيدل على عدم اعتبار التعدد في الغسل.

ولا يكون بماءٍ جارٍ حتّى يكفى فيه المرّه، فلا بدّ فيه من التعدد.

فيقع التعارض بينهما في الماء الكُرّ، لكون النسبه بين العامين المخصّصين هو العموم من وجه، فيعامل معهما معاملة المتعارضين من الترجيح إن وجد المرجح، وإلّا فالتخير كما لا يخفى.

الصوره الثالثه: ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين، وورد المخصّص على كلّ منهما مع التنافى بين المخصّصين أيضاً بالعموم من وجه.

المثال: لو دل دليل على (وجوب اكرام العلماء) ودلّ دليل ثانٍ على (عدم وجوب اكرامهم) ودلّ دليل ثالث على (وجوب اكرام العالم العادل)، ودلّ دليل رابع على (عدم وجوب اكرام العالم النحوى).

ففى هذا القسم لا أثر للقول بانقلاب النسبه ولا بعدمه، لأنّ التعارض يكون على نحو العموم من وجه.

فأما على القول بالانقلاب: تكون النسبه - بعد تخصيص (دليل وجوب اكرام العلماء) بالدليل الرابع وهو (عدم وجوب اكرام العالم النحوى)، وتخصيص الدليل الثانى وهو (عدم وجوب اكرام العلماء) بالدليل الثالث وهو (وجوب اكرام العادل) - هى العموم من وجه، لأنّ النتيجة هى أنّ الاكرام واجب فى العالم العادل غير النحوى ماده افتراق الدليل الأوّل، وعدم وجوب اكرام العالم الفاسق ماده افتراق الدليل الثانى، وماده اجتماع الدليلين هو (العالم العادل النحوى) حيث مقتضى الدليل الأوّل وجوب اكرامه، والدليل الثانى عدم وجوب اكرامه، فالمرجع حينئذٍ بعد التعارض إلى الترجيح إنّ وجد المرّجح، وإلاّ فالتخير، ومع عدم الاعتماد على أخبار الترجيح، عليه أن يرجع إلى الأصول العمليه.

وأما على القول بعدم الانقلاب: سقط العامان عن الاعتبار رأساً، لكونهما متباينين، ويؤخذ بالخاصين، وهما دليل (وجوب اكرام العالم العادل) ودليل (عدم وجوب اكرام العالم النحوى)، والنسبه بينهما هى العموم من وجه، إذ ماده افتراق وجوب الاكرام هو العالم العادل غير النحوى، وماده افتراق عدم وجوب الاكرام، هو العالم الفاسق النحوى، وماده الاجتماع هو اكرام العادل العادل النحوى، حيث أنّ مقتضى دليل المخصّص الأوّل وجوب اكرامه، والمخصّص الثانى عدم وجوبه، فتكون النتيجة كالسابقه، فيرجع فى ماده الاجتماع إلى الترجيح إنّ وجد المرّجح

أو التخيير إن فقد، أو إلى الأصول العمليه لولم يرجع إلى الأخبار.

أقول: القول بالانقلاب أولى لعدم قيام وجهٍ لسقوط العامين عن الاعتبار.

وتمام الكلام في صور التعارض بين أكثر من الدليلين وغيرها من الصور يُعلم حكمهما من ما ذكرناه لعدم خروجها عما ذكرناه كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الأمر التاسع الذى وقع فيه البحث عن ملاحظه الدليلين المتعارضين بالنص والظاهر أو بين الأظهر والظاهر، وبيان دوران الأمر بين الخصوصيات، أو ملاحظه التعارض بين أكثر من الدليلين على حسب اختلاف النسب، وقد عرفت تفصيله وعرفت مختارنا في كل مورد، بقى البحث عن الأصل عند تعارض الأدله الشرعيه، وهذا ما نبحت عنه في المجلد القادم.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمدٍ وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.



## فهرس الموضوعات

موارد جريان القاعدتين ٥٠٠ ٥

حدود جريان قاعدتى الفراغ والتجاوز ١٥٠٠ ١٥

الصور الخارجة عن شمول اطلاق القاعده ٢٦٠٠ ٢٦

المراد من المضى فى القاعدتين ٢٨٠٠ ٢٨

قاعده أصاله الصحه ٣١٠٠ ٣١

الفرق بين قاعده الفراغ وأصاله الصحه ٤٣٠٠ ٤٣

جريان أصاله الصحه عند الشك فى الجزء والشرط والمانع وعدمه ٤٥٠٠ ٤٥

مدلول أصاله الصحه ٤٦٠٠ ٤٦

صور الحمل على الصحه بالاعتبارات المختلفه ٥١٠٠ ٥١

شرط جريان أصل الصحه ٥٨٠٠ ٥٨

البحث عن حكم الأفعال غير القصدية ٦٤٠٠ ٦٤

جريان أصل الصحه فى أبواب العقود والايقاعات ٦٨٠٠ ٦٨

أدله القائلين بعدم جريان أصاله الصحه ٧٥٠٠ ٧٥

فروع فقهيه مبتنيه على أصاله الصحه ... ٨٢

جريان الأصل فى الشك بعد وقوع العمل صحيحاً ... ٨٨

جريان الأصل عند الشك فى صحه ما سيوجد لاحقاً ... ٩٦

الآثار المترتبه على جريان الأصل يختص بالعقلى أم بغيره ... ٩٩

حجيه مثبتات أصاله الصحه وعدمها ... ١١٤

آثار تعارض أصاله الصحه مع الاستصحاب ... ١١٦

جريان أصاله الصحه فى الأقوال والاعتقادات وعدمه ... ١٢٦

قاعده اليد ... ١٣٣

الدليل على اعتبار قاعده اليد وحجيتها ... ١٣٨

قاعده اليد من الأصول أم من الأمارات ... ١٨٣

منشأ حكم العقلاء بحجيه اليد ... ١٨٦

جريان قاعده اليد فى المنافع وعدمه ... ١٩١

كيفية استيلاء اليد على المنافع ... ١٩٣

مناقشه المحقق الخمينى ... ١٩٧

توقف حجيه اليد على العلم وعدمه ... ١٩٩

أدله النافين ... ٢٠٠

حكم ملكيه الأيدى المشتركة المستولىه على المال ... ٢٠٥

جواز استقلال مالكين على مال واحد وعدمه ... ٢٠٧



البحث عن امكان الملك المشاع فى مقام الاثبات ... ٢١٦

من فروع اليد المشتركه على المال ... ٢١٧

كيفية دلالة اليد على الملكيه فى مقام الثبوت ... ٢٢٨

رأى المحقق البجنوردى فى اليد المستولىه ... ٢٢٩

البحث عن ملكيه اليد الأصلية والتبعيه ... ٢٣٤

حكم تعارض اليد السابقه مع اللاحقه ... ٢٣٧

نقد المحقق العراقى لرأى النائينى والاصفهانى ... ٢٣٩

مناقشه المحقق البجنوردى ... ٢٤١

تفصيل المحقق الخمينى ... ٢٤١

حكم اليد بعد طرو مسوغات الملكيه لها ... ٢٤٨

توجيه المُحَقِّق الخمينى ... ٢٥٣

حكم بعض صور تعارض اليد مع الملكيه السابقه ... ٢٥٥

تعارض اليد مع دعوى الملكيه من الغير ... ٢٥٧

تأثير اليد المتنازع عليها بالنسبه إلى الثالث ... ٢٦٣

جواز الشهاده على الملكيه اعتماداً على اليد وعدمها ... ٢٦٥

استعراض الأخبار الواردة فى باب الشهاده والحلف ... ٢٦٩

توجيه آخر لجواز الشهاده بمقتضى اليد ... ٢٧٦

موجبات سقوط دلالة اليد على الملكيه ... ٢٨٠

تعارض الاقراءين ... ٢٩٠

حكم تعارض قاعده اليد مع سائر الأصول والأمارات ... ٢٩٧

قاعده القرعه ... ٣٠١

أدله مشروعيه القرعه ... ٣٠٣

مستثنيات جريان قاعده القرعه ... ٣٢٥

جريان القرعه في حقوق الله ... ٣٣٦

جريان القرعه في حقوق الناس ... ٣٣٩

النسبه بين دليل القرعه مع دليل الاستصحاب ... ٣٤١

القرعه من الأمارات أو من الأصول ... ٣٤٧

المناقشه في أماريّه القرعه ... ٣٤٩

العمل بحكم القرعه الزامى أو اختياري ... ٣٥٢

آثار حكم القرعه ... ٣٥٦

لزوم ترتيب آثار القرعه ... ٣٥٨

الاستحاره ومشروعيتها ... ٣٦٤

المقصد العاشر: في تعارض الأدله الشرعيه واختلافها ... ٣٧٢

العنوان المناسب لهذا البحث ... ٣٧٢

في ما يجب أن يتعنون به هذا البحث ... ٣٧٣

في تعريف مصطلحي التعادل والتعارض ... ٣٧٧

شمول التعارض لمطلق ما هو دليلٌ ... ٣٧٩

ما يرد على تعريف المشهور ... ٣٨٤

نقد كلام المحقق الخراساني ... ٣٨٧

نقد كلام المحقق النائيني ... ٣٩٣

البحث عن مصاديق التعارض ... ٣٩٩

الفرق بين الحكومه والتخصيص ... ٤١٤

فارق آخر بين الحكومه والتخصيص ... ٤١٧

بيان وجه تقديم ظهور الخاص والمقيد ... ٤٢٣

نظريه المحقق النائيني حول التعارض ... ٤٢٨

نقد مناقشه المحقق الخميني ... ٤٣٢

أحكام تعارض الأدله ... ٤٣٧

مناقشه نظريه الأحسائي ... ٤٤٠

طرق رفع التعارض بين الخبرين ... ٤٤٥

أسباب تحقّق الاستهجان ... ٤٥٥

وجه تقديم الاطلاق البدلي على التخصيص ... ٤٦٩

تعارض الاطلاق البدلي مع الاطلاق الشمولي ... ٤٧٠

في تقدم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف عند التعارض ... ٤٧٤

في دوران أمر التعارض بين التخصيص والنسخ ... ٤٧٦

شروط ناسخه الدليل المتأخر ... ٤٨٨

توقف ناسخه الدليل على العمل بالمنسوخ ... ٤٩١

أدله ترجيح التخصيص على النسخ عند التعارض ... ٤٩٥

مناقشه المحقق الخميني ... ٥٠١

نقد رأى المحقق الخميني ... ٥١٠

حكم تعارض أكثر من دليلين ... ٥١٤

صور المرجحات السنديه والجهتيه ... ٥١٦

صور التعارض من النوع الثاني ... ٥٢٩

موارد جريان المرجحات ... ٥٣٢

صور التعارض من النوع الثالث ... ٥٣٣

فهرس الموضوعات ... ٥٣٨

سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمّد على العلوى الكركانى الحسينى دام ظلّه



بسم الله الرحمن الرحيم





## الأمر العاشر: البحث عن الأصل عند تعارض الأدلة

وكان البحث في الأمر السابق عن الدليلين المتعارضين أو أزيد، اللذين كان لأحدهما مزيّة في الدلالة، تقتضى الجمع العرفي بينهما كالنص والظاهر والأظهر والظاهر، والآن البحث عن الدليلين المتعارضين اللذين لم يكن لأحدهما مزيّة في الدلالة، بل كانا متكافئين في الدلالة، ويقع البحث من وجهين:

تاره: من حيث ما يقتضيه الأصل الأوّلى في المتعارضين، وأنّ الدليل الدالّ بعمومه على الحجّيه هل مقتضاه التسايط وفرضها كأن لم يكونا، أو التخيير؟

وأخرى: في بيان حكمهما بالنظر إلى ما يستفاد من الأخبار العلاجية من الترجيح أو التخيير.

وعليه فالكلام حينئذٍ يقع في مقامين:

المقام الأول: في بيان ما تقتضيه القاعده العقلية أو العقلائيه فيهما مع الغضّ عن دلاله الأخبار العلاجية.

المقام الثانى: ما تقتضيه الأخبار العلاجية الواردة فى الخبرين المتكافئين.

والبحث فى المقام الأول:

تاره: نبحت بناءً على القول بالطريقه فى حجته الأمارات كما هو الحق والمختار.

وأخرى: نبحت بناءً على القول بالسبب والموضوعيه.

أقول: قبل الورود فى بيان هذين الفردين من الطريقه والسبب، لابد من ذكر مورد البحث والكلام فى الدليلين المتعارضين حتى يتضح المقصود فى المقام، فنقول: إن تحقيق الكلام هنا يقتضى أن نقول إن التنافى بين الخبرين أو أزيد:

١- قد يكون من جهه العلم الاجمالى بكذب مضمون أحد الخبرين للواقع:

سواء كان التنافى بينهما بالتناقض بالوجوب وعدمه، أو بالحرمة وعدمها وأمثلة ذلك، أو بالتضاد بأن يكون أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الاستحباب فى موضوع واحد، مثل صلاه الجمعة.

وسواء كان التنافى بينهما بالذات كالتناقضين والمتضادين فى موضوع واحد، أو بالعرض مثل ما لو دل أحدهما بوجوب صلاه الظهر يوم الجمعة، ودل الآخر على وجوب الجمعة، ونحن نعلم خارجاً بعدم وجوب تكليفين فى يوم واحد، فالتعارض يحصل بالعرض أى بواسطة هذا العلم، وإلا لا مانع بالذات من وجوب كليهما لولا هذا العلم، فالعلم بكذب مضمون أحدهما للواقع يجتمع مع احتمال صدور الخبرين عن الامام عليه السلام .

أقول: هذا هو القسم الذى نريد البحث عنه من جهة الحكم بالجمع بينهما أو الترجيح لأحدهما على الآخر، أو التخيير، دون القسم الثانى من التنافى بين الخبرين أو ازيد و هو:

٢- ما لو كان تنافيهما وتعارضهما من جهة العلم بعدم صدور كلا الخبرين عن الامام عليه السلام ولو لاشتباه أحد الراويين فى حكاية صدور مضمون الخبر عن الامام عليه السلام ، مع احتمال مطابقه كلا المضمونين للواقع، لأجل العلم الاجمالي بصدور أحدهما عنه دون كليهما، فحينئذ يقع التنافى بين الخبرين لكن لا- بلحاظ مضمونهما لاحتمال مطابقتهما للواقع، وعليه فيكون البحث عن حكم هذه الصورة خارجاً عن مدلول هذه الأحكام، لأن جريان حكم الجمع أو الترجيح أو التخيير فرع تنافى مضمون الخبرين للواقع والمفروض انتفائه هنا. وعليه نقدم البحث عن هذا الفرض الثانى لاختصاره، ونقول إن الحكم فيه:

تاره: يلاحظ كون كل خبر نصّ فى المؤدى.

وأخرى: ظاهرين فيه.

وثالثه: بالنص والظاهر.

ورابعه: بالأظهر والظاهر.

فإذا ظهر الكلام فى القسمين الأولين يظهر حكم الآخرين بالتبع.

أمّا الأول: وهو الكلام فى النصين، وحيث إنهما لا يحتاجان فى التعبد بالدلاله إلى دليل لأجل كونهما نصّاً، فلا بد فى التعبد والانتهاء إلى العمل من الأخذ

بالدليل في التعبد بالسنة فقط دون الدلالة، ففي مثله يجب الأخذ بسند كل منهما والعمل على طبقه إذا لم يستلزم التناقض، أي إذا لم يكن مضمون الخبرين متناقضين والسر في وجوب العمل بهما، هو عدم استلزامه مخالفه عمليه من إعمال كل من التعبدين فيهما، إذ مجرد العلم بعدم صدور أحد الخبرين عن الإمام عليه السلام لا يضر بالأخذ بالأمر الطريقي في كل منهما، بعد عدم سرايه العلم الاجمالي من متعلقه إلى الخارج. وكون كل من الخبرين بعنوانه التفصيلي محتمل الصدور، مثل ما لو دل دليل على وجوب ركعتين من الصلاة في اليوم الأول من الشهر، والآخر دل على وجوب الصوم فيه، فلا يلزم من التعبد بهما مخالفه عمليه، إذ لا قصور في شمول دليل اعتبار السند في التعبد بكل منهما بعنوانه التفصيلي، وتتميم كشفه كما أن عدم شمول الأمر الطريقي لما هو معلوم الكذب بنحو الاجمال، لا يمنع عن شموله لكل منهما، بعد كون كل منهما محتمل الصدق والمطابقه بالواقع، وقابله لتتميم كشفه، وحكمه الأوامر الطريقيه التي هي غلبه الايصال أيضاً غير مانعه عن شمولها لمثله.

وعليه، فيصير حال الخبرين هنا من هذه الجهة، حال جريان الاستصحابين في طرفي العلم الاجمالي إذا لم يستلزم جريانهما مخالفه عمليه، مثل جريان استصحاب طهاره موضع الوضوء للمتوضئ بالماء المشكوك بين الطهاره والنجاسه، مع جريان استصحاب الحدّث، والحكم بلزوم تحصيل الوضوء وطهاره موضعه، بل هنا أوهن لأنه لا علم بمخالفه أحد المضمونين للواقع، بخلاف

الاستصحابيين الجاريتين فى طرفى العلم الاجمالى.

أقول: بقى هنا توهمٌ لابد أن يجاب عنه وهو:

قد يقال: إن مقتضى الأخذ بدليل التعبد بسند كل منهما هو لزوم نفي صدور الآخر، بمقتضى العلم الاجمالى القائم على عدم صدور أحدهما، فبذلك يستلزم الأخذ بكليهما فى الحجية الأخذ بالتناقض إن أخذ بكليهما، أو إلى الترجيح بلا مرجح إن أخذ بأحدهما بعينه دون الآخر، فلا جرم لا سبيل إلا الحكم بخروجهما معاً عن تحت دليل اعتبار السند، هذا.

فإنه يقال: إن هذا الاشكال إنما يجرى فيما إذا كان الخبران متناقضى المضمون، وأما إذا لم يكن الحال كذلك فلا أثر لمدلولها الالتزامى، خصوصاً بعد ما عرفت كونهما نصيين فى المؤدى، إذ لا أثر حينئذٍ لمجرد عدم صدور الخبر عن الامام كى يترتب ذلك على ما يقتضيه المدلول الالتزامى فيهما، لأن الأثر إنما يترتب على مطابقه الخبر للواقع وعدم مطابقته، وبعد عدم اقتضاء المدلول الالتزامى فيهما نفي مطابقه مضمونها للواقع، لعدم التلازم بين عدم الصدور عن الامام عليه السلام مع عدم مطابقه مضمونه للواقع، فلا محاله يسقط المدلول الالتزامى فى الطرفين عن الحجية، ويكون وجوده كعدمه.

أقول: وبما ذكرنا يظهر صحه جريان هذا الاشكال فيما إذا يعلم بكذب أحدهما للواقع، لأن التعبد بصحه كل واحدٍ من الدليلين، يوجب العلم بكذب الآخر للواقع، فلا يصح التعبد بما يعلم كذبه ولو بالالتزام فيما إذا قلنا بعدم حجيه

مدلولهما الالتزامى، كما لا يخفى على المتأمل.

وأيضاً: يظهر بما ذكرناه - من شمول دليل التعبد بالسند لكل من الدليلين، فيما يحتمل مطابقه كل منهما للواقع مع العلم الاجمالي بعدم صدور واحدٍ منهما - حال ما إذا عجزنا عن العمل بمضمون كل منهما من جهة العجز عن الجمع بينهما، حيث يصار إلى التخيير فى العمل بكل واحدٍ منهما، وذلك برفع اليد عن اطلاق المنع عن جميع انحاء الترك فى كل منهما، بالاقْتِصَارِ على بعضها الرجوع إلى جواز ترك كل منهما فى ظرف الاتيان بالآخر، وعدم جواز تركه فى ظرف ترك الآخر، كما هو شأن الواجب التخييرى.

هذا كله فيما إذا كانا نصين فى المؤدى.

وأما القسم الثانى: هو ما إذا لم يكونا نصين، بل كانا ظاهرين، حيث يحتاج فى ترتيب الأثر على التعبد بسندهما من تعبدٍ آخر بالمؤدى، فى هذه الصورة يسقط الخبران عن الحجية، لكن لا بمناط تصادم الظهورين، بل لأجل اقتضاء التعبد بكل واحدٍ منهما من جهة السندين من الالتزام بنفى صدور الآخر، الملازم شرعاً لنفى التعبد بدلالته أيضاً، لوضوح أن التعبد بدلاله كل خبر فرع صدوره عن الامام عليه السلام، ومع اقتضاء المدلول الالتزامى للتعبد بكل منهما طرح موضوع التعبد بالدلاله فى الآخر، فلا يعتمدهما التعبد بالدلاله، ولازم ذلك عدم شمول التعبد بسندهما أيضاً، لصيرورتها بعد عدم الانتهاء إلى الأثر العملى بمنزله المُجْمَلِ الذى لا ظهور فيه، فلا يشملهما دليل التعبد بالسند، إذ يعدّ التعبد بسند ما لا يكون له

ظاهرٌ متعبد به لغواً. ولا فرق في ذلك بين أن يكونا متعادلين في الدلالة أو يكون أحدهما أقوى من الآخر، فإن جهه الأقوائيه في الدلالة غير مفيدة في المقام، ولذلك يخرج هذا الفرض عن موضوع الجمع العرفي بين الداليتين، لأن المدار فيه إنما على الكلامين الصادرين من متكلم واحد أو متكلمين هما بمنزله متكلم واحد، كالأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام .

وأما المقام الثالث: ظهر مما ذكرناه حكم هذا القسم وهو كون أحدهما أظهر والآخر ظاهراً، حيث أنّ حالهما وحكمهما حال وحكم كونهما ظاهرين، لأنه على تقدير التعبد بالظاهر يوجب ذلك عدم صدور الأظهر عن الامام عليه السلام ، فلا أثر للتعبد بسنده بدون التعبد في دلالته، كما أنّ الأمر كذلك في صورته عكسه، أي التعبد بالأظهر يوجب نفي الظاهر، لأن كلاً منهما يحتاج إلى التعبد بالسند والدلالة، والتنافي بين مدلوليهما يوجب رفع الحجته عن الآخر.

حكم القسم الرابع: وهو ما لو كان أحدهما نصّاً في مدلوله والآخر ظاهراً، حيث يؤخذ بالنص وي طرح الظاهر لأجل أنّ النص لا يحتاج الا إلى التعبد بالسند، بخلاف الظاهر، فيكفي الأخذ به نفي صدور الآخر، بخلاف الأخذ بالظاهر حيث لا يوجب ذلك نفي الآخر، لأنه لا يحتاج في الدلالة إلى التعبد لكونه نصّاً فيه.

هذا تمام الكلام في الدليلين المتنافيين، إذا كان التنافي بينهما لأجل قيام العلم الاجمالي بعدم صدور أحدهما من الامام عليه السلام واقعاً، مع احتمال مطابقه مضمونهما للواقع، وعدم علم اجمالي بتنافي مضمونهما للواقع أصلاً.

وأما الكلام فى القسم الأول: وهو ما لو علم اجمالاً من قيام التناقى بينهما بحسب المضمون، وعلم اجمالاً بكذب أحدهما للواقع.

والتناقى المعلوم اجمالاً:

تارة: يكون بالتناقض.

وأخرى: يكون بالتضاد.

وكلاهما تاره يكون بالذات وأخرى بالعرض.

ويقع البحث تاره: على مبنى الطريقيه.

وأخرى: على مبنى السببيه والموضوعيه.

وأما على القول بالطريقيه فالتناقى بأى قسم كان يقع البحث عن أنه هل يوجب التخيير أو التساقط؟ فيه خلافٌ.

أقول: ينبغى أن نبحت فى المقام أولاً عن مقتضى القاعده بحسب العقل أو بناء العقلاء فى تعارض الأمارتين.

الثابت أن بنائهم على التوقف والتساقط، وذكر لذلك وجهان:

الأول: أنه لا- ريب فى حجيه خبر الواحد عندهم من باب الطريقيه، أى هو طريق إلى الحكم الواقعى ثابت فى البين، فمع العلم بمخالفه واحد من المتعارضين للواقع، يعلم أنه ليس واحد منهما كاشفاً عن الواقع، ومن خلاله يثبت عدم حكم العقل على لزوم حجيه أحدهما من باب الطريقيه، أى لم يلتزم عملاً- بكونه هو الكاشف عن الواقع، لتكاذب كل واحدٍ منهما للآخر، فلا أماريه عند العقل ولا



العقلاء، أى لم يثبت منهم البناء على أماريّه واحد منهما بالخصوص، بالنظر إلى مؤداه، مثل تعارض البيتين، لأن دليل الحجيه يشمل كل واحد منهما، ويوجب ذلك التكذيب للآخر، فلا يثبت حجّيته واحد منهما، بلا فرق فى ذلك بين كون المتعارضين متكافئين أو متفاضلين، لعدم التفاوت فى الجبهه المقصوده منها وهو الكاشفيه، حيث يكون معارضاً بالآخر مع فرض شمول دليل الحجّيه لكل منهما.

ونتيجه ذلك هو التوقف والتساقط، ولزوم الرجوع إلى الأصول العمليه، إن لم نجعل الموافقه والمخالفه للأصل مرجحاً لأحدهما، ولم نقل بلزوم الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، فيجوز حينئذ الرجوع إلى كلّ أصلٍ عمليّ فى المورد، ولو كان مضمونه ومقتضاه مخالفاً لكلا الخبرين، وإلاّ لا بدّ من الرجوع إلى ما هو الموافق لأحدهما.

كما أن الحال كذلك إن لم نقل بلزوم الرجوع إلى الأصل الموافق للاحتياط، وإلاّ يصحّ الرجوع إلى مطلق أصل عمليّ ولو كان مخالفاً للاحتياط.

هذا هو أحد الوجهين اللذين ذكر للتوقف والتساقط.

الوجه الثانى: أن يقال إنّ احتجاج العقلاء بالأماره والبينه ليس لأجل أنّهما يؤديان إلى حصول العلم بالواقع، بل لأجل تحصيل المؤمن من العقاب عن ترك الواقع، وعدم معذوريه المكلف عن مخالفه الواقع لو اصابته الأماره الواقع، لأنّ الأماره منجزه لدى الاصابه ومعذّره لدى المخالفه، كما أنّه لو فحص المكلف عن الاماره ولم يجدها، ولم تصل إليه لا يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد فى ترك

الواجب أو فعل الحرام، بمثل ما يصح للمولى الاحتجاج على العبد بالأماره الواصله إليه لو صادفت الواقع، فلا عذر له في مخالفته ولا- حجّه، كما لو فرض وجود أماره أقوى من الأولى على عدم وجوب ما أوجه الأولى، ولكن لم تصل إليه ما هو الأقوى، فلا يصح حينئذٍ الاحتجاج بتلك الاماره الأقوى، لعدم كونها واصله إليه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأماره سواءً كانت أقوى من الأخرى أم لم تكن بأقوى، فهي ليست بوجودها الواقعي حجّه ومورداً للاحتجاج بها عليه أو له، لأنّها غير قابله وصالحه للاحتجاج، بل الحجّيه تكون للأماره بوجودها الواصله إلى المكلف.

وبعبارة أخرى: أنّ الأماره المعارضه بمثلها تكون حكمها كحكم الأماره غير الواصله، حيث أنّ حجّيه كلّ واحدٍ منهما ينفي الأخرى، ولازم النفي هو عدم امكان الاحتجاج بواحدٍ منهما بحسب حكم العقل والعقلاء، وعدم كونها طريقاً إلى الواقع، فإذا لم يكن شيئاً منهما بحجّه، فليس سواهما شيء آخر هو الحجّه، فلا- محاله لا- سبيل إلاّ- القول بالتوقف والتساقط بحكم العقل والعقلاء.

ويمكن تقرير الوجه الثاني بأحسن ممّا ذكر، وهو أن يقال:

حيث إنّه نعلم اجمالاً بكذب أحد الدليلين للواقع، فلو عمّ دليل الحجّيه لكلّ واحدٍ منهما يلزم التعبد بالمتناقضين مطابقتاً أو التزاماً، وهو مستحيل.

بيان ذلك: إنّ لسان الدليل على قسمين:

تاره: يكون لسان أحد الدليلين هو حكم وجوب صلاه الجمعه مثلاً والآخر عدم وجوبه، فلازم شمول حجيه التعبد لكليهما، هو وجوب التعبد بالمتناقضين بالدلاله المطابقه، لأن المفروض كون مدلولهما المطابقى هو الوجوب وعدمه، فليس الالتزام بهما إلاّ التزاماً بالتعبد بالمتناقضين، وهو محالٌ عملاً والتزاماً.

وأخرى: يكون مضمون أحدهما الوجوب والآخر الحرمة، أو مضمون أحدهما وجوب الجمعه، والآخر وجوب الظهر، فلازم صحه التعبد بهما بواسطه دليل الحجيه، هو التعبد بالمتناقضين التزاماً، أى بالدلاله الالتزاميه، كما كان الحال كذلك فى الصوره الثانيه أيضاً، حيث كان التنافى بينهما بالعرض إذ أن مقتضى العلم الاجمالى بكذب أحدهما هو نفي الآخر، فمع الأخذ بهما يلزم الأخذ بالمتناقضين التزاماً، والتنافى الحاصل يكون بالعرض لا بالذات، والحكم بالأخذ بواحدٍ منهما دون الآخر بالخصوص أيضاً ممتنعٌ لكونه يعدّ ترجيحاً بلا مرجح، فلا محاله يصير نتيجة التعارض التساقط، وهو المطلوب.

### الثمره المترتبـه على ثبوت الأصل فى المقام

لا يخفى أن ثمره تأسيس هذا الأصل فى باب الدليلين المتعارضين، تظهر فى غير الأخبار، أمّا فى الأخبار المتعارضه فقد ورد من الشرع أخبارٌ اشتهر على لسان الفقهاء بالأخبار العلاقيه، فمع وجود هذه الأخبار لا نحتاج إلى الأصل، هذا بخلاف غيرها حيث ليس هناك دليلٌ على ذلك، وهو مثل ما إذا وقع التعارض

بين آيتين من حيث الدلالة، أو بين دلالة الخبرين المتواترين، بل وهكذا في تعارض الامارات في الشبهات الموضوعية، كما إذا وقع التعارض بين بيتين أو بين فردين من قاعده اليد، مثل مال كان تحت استيلاء كلا المدعيين، حيث يثمر هذا الأصل في مثل هذه الموارد، وقد عرفت مقتضى الأصل بينهما على القول بالطريقه على حسب معانيها الخمسه المقرره في محلّه، كما شرطها المحقق الاصفهاني في «منتهى الأصول» في ذيل هذا البحث.

وقد يتوهم: بل قد قيل إنّ أدله التعبد بالصدور تعمّ المتعارضين في مظنوني الصدور، فيكون حالهما في التعارض حال مقطوعى الصدور في وجوب العمل بظاهرهما معاً إنّ امكن، وإلاّ فيجمع بينهما ولو بضربٍ من التأويل، وإن لم يمكن التأويل فيهما فيحكم بالاجمال فيهما.

أقول: وقد أجيب عنه:

أولاً: أنّ الكلام في أصل المقيس عليه، وهو مقطوعى الصدور من وجوب التأويل فيه، كما يظهر من كلام الشيخ في فرائده حيث قال:

(وممّا ذكرنا ظهر فساد توهم أنه إذا علمنا بدليل حجّيه الاماره فيهما، وقلنا بأن الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعى الصدور، ولا- اشكال ولا- خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعى الصدور كآيتين أو متواترين، وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام

قرينه صارفه لتأويل كل من الظائنين) انتهى محلّ الحاجه(١).

بيان مراده: قال المحقق النائيني في معرض توجيه كلامه - ووافقه على ذلك المحقق العراقي - لا دليل لنا على وجوب التأويل وحملهما على خلاف ظاهرهما، مع عدم مساعده العرف وطرق محاورتهم على ذلك، وأما القطع بالصدور فلا يقتضى التأويل، بل القطع بالصدور يلزم القطع بعدم اراده المتكلم ظاهر كل منهما، وأما استخراج المراد منهما بالتأويل فهو ممّا لا يقضيه القطع بالصدور، بل لا بدّ من التوقف.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لوضوح أن القطع بالصدور بنفسه دليل على وجوب العمل بهما، فحيث لا يمكن العمل بظاهرهما، فمقتضى هذا الدليل هو عدم التوقف، لأنه يعلم ويقطع بوجوب العمل فيهما، فإذا لم يقدر على ذلك إلا بضرب من التأويل إن امكن، وإلا - يؤخذ بأحدهما مختيراً، كان أحسن من الحكم بالتوقف والرجوع إلى الأصل، خصوصاً إذا كان مخالفاً لهما، فانكار ذلك فى مقطوعى الصدور لا - يخلو عن تأويل، إذ العمل بهما مع ضرب من التأويل خير من الحكم بالاجمال والتوقف وترك العمل بهما، كما أنّ العمل بهما مع ضرب من التأويل خير من العمل بأحدهما وطرح الآخر مع القطع بصدوره، كما لا يخفى، والله العالم.

وثانياً: لو سلمنا ذلك في مقطوعى الصدور كما هو مختارنا، لكن نقول:

١- إنَّ قياس مضمونى الصدور بالمقطوعى الصدور ليس فى محلّه، لما قد عرفت أن الدليل فى مضمونى الصدور لا يكون حجّه إلاّ بدليل التعبد لسنده وظهوره فى الدلاله، فإذا أريد شمول دليل الاعتبار لسند كلِّ من المتعارضين، لزم منه التعبد بالمتناقضين وهو محال، هذا بخلاف مقطوعى الصدور حيث لا يحتاج فى حجّيته إلى دليل التعبد، فلا يلزم هذا المحذور.

٢- مضافاً إلى أنّ التعبد بصدور كلّ منهما مع العلم بعدم صدور واحدٍ منهما، هو استعماله أخرى كما لا يخفى، فإذا لم يمكن التعبد بهما معاً، فلا يعمّهما أدلّه الاعتبار. فلا محيص من سقوط كلّ منهما، وعدم وجوب العمل بأحدهما.

ولا فرق فى أنّ القاعده فى المتعارضين السقوط: بين أن يكون التعارض فى ظهورهما، أو كان التعارض فى السندين، أو كان بين سند كلّ منهما مع ظهور الآخر، لاشتراك جميعها فى الملاك من لزوم التعبد بهما التعبد بالمتنافيين والمتناقضين مطابقه أو التزاماً، كما عرفت توضيحه.

٣- مضافاً إلى أنّ شمول دليل التعبد لهما إذا أوجب لهما العمل بهما، وذلك يوجب التعبد بالمتعارضين، حيث لا يمكن، فلا أثر للتعبد بصدور كليهما إلاّ الاجمال فى الكلام منهما، وهو غير مفيد.

وفرق فاحش بين هذا الاجمال وبين الاجمال الناشئ من دليل آخر، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) وورد دليل آخر: (لا تكرم بعض العلماء) حيث يوجب

التخصيص بالثاني الاجمال في الأوّل، حيث يصبح (وجوب اكرام في العلماء) أيضاً مجملاً ولا محذور لأن الاجمال بهذا المقدار من الأثر يكفي في الحجيه، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث أنّ نتيجه شمول دليل التعبد وجود الحجّه في البين على نحو الاجمال، ولا فائده فيه.

هذا كما عن المحقّق النائيني.

أقول: ولكنه ليس بتام بصوره الاطلاق، لأنه على القول بكفايه وجود الحجّه في البين ولو بنحو الاجمال، قام بنفي الثالث بالدلاله الالتزاميه، كما عليه المحقّق الخراساني قدس سره، فيمكن أن يقال هنا أيضاً بالمقاله الآنفه وهو أنّه يكفي في الأثر هذا المقدار من الاجمال.

نعم، هذا يصحّ على القول بعدم نفي الثالث أيضاً، لعدم وجود حجّه في البين بعد السقوط بالتعارض، كما عليه بعض.

وكيف كان، يكفي من الدليل على التسايط ما عرفت من أن لازم التعبد بهما التعبد بالمتنافيين، كما لا يخفى.

توهّم: تعرّض له المحقّق الخوئي في مصباحه بأن مقتضى الأصل عند التعارض هو التخيير لأنّ كلاً من المتعارضين محتمل الاصابه للواقع، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكلّ منهما إلّا لزوم التعبد بالمتناقضين، وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبه إلى كلّ منهما بتقييده بترك الآخر بالآخر.

مدفوع: بأنّ لازمه اتّصاف كلّ منهما بصفه الحجيه عند ترك الأخذ بهما،

فيعود محذور التعبد بالمتناقضين.

وفيه: لكن لا- يخفى ما فى كلامه من الاطلاق، إذ يصح هذا فى الضدين اللذين لهما ثالث، حيث يمكن ترك كل واحد من الدليلين فيعود المحذور، وأما فى المتناقضين أو فى الضدين اللذين لا- ثالث لهما لا يقدر ترك كل منهما، لأنه إما فاعل أو تارك، وكل منهما يوافق أحد الدليلين، فلا يتصف ذلك بالحجيه إن قلنا بصحته إلا ما أخذ به دون الآخر الذى تركه كما لا يخفى، بل وفى مثل الضدين اللذين لهما ثالث لا يوجب التعبد بالمتناقضين، إلا بالالتزام لا بالمطابقه كما عرفت توضيحه فيما سبق، فلا نعيد.

ثم قال المحقق الخوئي (١) فى ادامه كلامه وردّه:

مضافاً إلى أنه على تقدير تماميته يختص بما إذا كان دليل الاعتبار لفظياً يمكن التمسك باطلاقه، بخلاف ما إذا كان لبيئاً كالاجماع، إذ المتيقن منه غير صورته التعارض.

ثم استشكل: (بأنه لا يقال: يمكن تقييد الحجيه فى كل منهما بالأخذ به، ونتيجته ذلك هو التخيير، وجواز الأخذ بأى منهما شاء المكلف).

فإنه يقال: كلا فإن لازمه أن لا يكون شىء من المتعارضين حجّه، فى فرض عدم الأخذ بهما أصلاً، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبه إلى الواقع فيتمسك



بالبراءة لولم يكن في البين دليلٌ آخر من عمومٍ واطلاقٍ، أو أصلٌ مثبتٌ للتكليف. ولا يلتزم القائل بالتخيير بذلك.

ولا يقاسُ المقام على التخيير الثابت بالدليل، فإنّه لو تمّت الأخبار الدالّة على التخيير في تعارض الخبرين، فهي بنفسها تدلّ على لزوم الأخذ بأحدهما، وعند تركه يؤخذ بمخالفه الواقع، نظير الشبهات قبل الفحص التي لا تجرى البراءة فيها.

وهذا بخلاف ما إذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار، فإنّ مفاده بناءً على التقييد ليس إلّا حجّيه كلّ من المتعارضين في صورته الأخذ بواحدٍ منهما، ولا تعرّض له لوجوب الأخذ وعدمه) انتهى كلامه.

### نقد كلام المحقق الخوئي حول التعارض

أقول: وفيه ما لا يخفى بما قد عرفت:

أولاً: إنّما يصحّ هذا الاشكال فيما يمكن ترك الأخذ بهما لا مطلقاً.

وثانياً: مناقشته بأنّه في صورته ترك الأخذ بهما يوجب كون المكلف مطلق العنان بالنسبة إلى الواقع، والرجوع إلى البراءة.

ثم قوله: بأنّه لا يلتزم به القائل بالتخيير.

ممنوعه: لأنّه هل هو إلّا- كونه كالقول بالتساقط، حيث لا تكون نتيجة التساقط إلّا لرجوع إلى البراءة لولم يكن دليلٌ يدلّ على ثبوت التكليف، فليس هذا اشكالاً مختصاً بهم حتى يتفوّه به، كما لا يخفى.

وثلثاً: ما يرد على كلامه الأخير بأن مفاد التقييد هو حجته كل منهما في صورته الأخذ بواحدٍ منهما، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنه إذا قيّد الحجته بالأخذ، فلا تكون الحجته حينئذٍ إلاّ ما أخذ به، غايه الأمر هو مخيّرٌ في الأخذ بأيّهما شاء، وعليه فأصل الاشكال ليس هذه الأمور، بل قد عرفت في صور البحث أنه في ما يستلزم الاستحالة بالذات أو بالعرض، وبالتالي فلا محيص من القول بالتساقط.

هذا كله تمام الكلام بالنظر إلى المدلول المطابق لهما.

### حكم تعارض الدليلين في مدلولهما الالتزامي

الكلام في الدليلين المتعارضين بالنسبة إلى المدلول الالتزامي:

فإنه بعد ما عرفت سقوط الدليلين المتعارضين في مدلولهما المطابقى على القول بالطريقه، يقع الكلام عن أنه هل يوجب السقوط في المدلول المطابقى، سقوطهما عن الحجته بالنسبة إلى المدلول الالتزامي حتى يصح الرجوع إلى دليل أو أصل مخالف لهما أم لا؟ مثلاً لو كان حكم شيء قبل ورود الدليل هو الحرمة، ثم ورد دليلان أحدهما يدل على الوجوب والآخر على الاستحباب، فإذا قلنا بثبوت الدلالة الالتزامية في الحجته فإن لازم التعارض هنا هو السقوط، إلا أنه لا يوجب جواز الرجوع إلى استصحاب الحكم السابق وهو الحرمة، بخلاف ما لو قلنا بالسقوط، حيث يجوز الرجوع إلى القول بالحرمة، كما يجوز إلى غيره من سائر الأحكام غير الحكمين المتعارضين لو ثبت في مورده دليل أو أصل.

أقول: وقع الخلاف في المسأله اختلافاً كبيراً، سبب حصول أقوالٍ شتى:

القول الأول: سقوط كلتا الدلالتين من المطابقي والالتزامي عن الحجية، وهو مختار الخوئي والسيد الأصفهاني صاحب «منتهى الأصول» والسيد الخميني وبعض آخر.

القول الثاني: السقوط عن الحجية في المطابقي دون الالتزامي وهؤلاء اختلفوا:

تارة: بعدم السقوط مطلقاً كما عليه المحقق العراقي وصاحب «الكفايه».

وأخرى: التفصيل بين ما لو كان الدليلين متعارضين لا لأمر خارج فمقتضاه عدم السقوط، وبين ما لو كان التعارض لأمر خارج فالسقوط، فلا مانع حينئذٍ من اثبات نفي الثالث بدليل آخر أو اثباته به، ولا يرتبط المدلول الالتزامي حينئذٍ بالمتعارضين أصلاً، هذا كما عن المحقق النائيني.

ثم القائلون بدلاله المتعارضين على نفي الثالث قد اختلفوا:

١- أن مقتضى لذلك كل واحد من المتعارضين، وهو مختار المحقق النائيني والعراقي.

٢- أن مقتضى أحدهما لا بعينه وهو مختار المحقق الخراساني قدس سره في كفايته.

فلا بأس أولاً بذكر دليل من يقول إن كليهما يقتضى ذلك، وقد قرره بوجهه، ونحن نكتفي بذكر وجهين وهما العمده:

الأول: إن كل دليل متعارض مشتمل على دلالات ثلاث:

أحدها: دلالة المطابقه، وهو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال واستجابته

عنده لدليل آخر.

وثانيها: دلالة التزاميه خاصه لنفى ما يقتضيه ويشتهه ما هو مقابله، يعنى مقتضى ثبوت الوجوب نفي الاستحباب، ومقتضى ثبوت الاستحباب نفي الوجوب، فالنسبه بين هذه الدلاله الالتزاميه مع المطابقه فى الآخر هو التناقض.

وثالثها: دلالة التزاميه عامه لكل منهما، وهو نفي الثالث من الكراهه والحرمة والاباحه.

حيث أن النسبه بين المطابقتين فى المثل هو التضاد، ولذلك تسقط عن الحجيه بالتعارض بينهما، كما أن النسبه بين المطابقه لكل منهما مع الالتزام بنفى مقابله قد عرفت كونه من أفراد التناقض الموجب لسقوط الحجيه لأجل التعارض.

فبقى هنا دلالة التزاميه عامه لكل واحد منهما فى نفي الثالث، وهما متوافقتان، فلا وجه للسقوط، فلا يجوز الرجوع إلى حكم ثالث من دليل أو أصل، ولازم هذا الدليل اثبات حجيه نفي الثالث مستنداً إلى كل من المتعارضين، كما لا يخفى.

هذا، كما فى «منتهى الأصول» للاصفهاني قدس سره .

وقد يتوهم: - كما نقله المحقق النائيني - أن الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقه، وبعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقه لأجل التعارض، لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما فى نفي الثالث.

وأجاب قدس سره عنه: بأنه فاسد، فإنّ الدلاله الالتزاميه إنّما تكون فرع الدلاله المطابقه فى الوجود لا فى الحجيه.

وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقف على دلالة التصديقيه، أي دلالة على المؤدى، وأما كون المؤدى مراداً فهو بما لا يتوقف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجية في المؤدى لا يلزم سقوطهما عن الحجية في نفى الثالث، فلا معارضة بينهما، بل يتفقان فيه... إلى آخر كلامه).

هذا هو الوجه الأول لذلك المدعى، مع كون استناد الحجية إلى كلا المتعارضين.

الوجه الثاني: - وهو للمحقق الآملي نقلاً عن الاصفهاني - (إن المتعارضين يدلان بالدلالة المطابقيه على أمر يكون مشتركاً بينهما، ويختص كل واحد بدلالته على خصوصيته مختصه به، فالتعارض بينهما إنما هو في اثبات الخصوصتين، وليس بينهما تعارض في اثبات القدر المشترك بين الخصوصتين، لعدم تنافيهما في اثباته، فيأخذ بهما في اثباته ويُطرحان معاً بالنسبة إلى الخصوصتين، ولازم ذلك عدم جواز الرجوع إلى الأصل المخالف لهما كما دلّ الدليل، وهو أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على استحبابه، وكان الشيء المذكور مسبقاً بالحرمة، فالخبران المذكوران متوافقان في اثبات رجحانه، ومتعارضان في كون رجحانه بعنوان الوجوب أو الاستحباب، فيطرحان بالنسبة إلى الخصوصتين، ولا يؤخذ بهما، فلا يحكم باستحبابه ولا بوجوبه، ويؤخذ بهما معاً بالنسبة إلى الرجحان، فيحكم به، ولا يجوز معه الرجوع إلى استصحاب الحرمة الذي يكون مخالفاً لهما).

هذا غاية التقريب لهذا القول بالوجهين، على ما نقله الشيخ محمد تقي

الآملی قدس سره - نقلاً عن المحقق الأصفهانی - فی «منتهی الأصول».

أقول: الجواب عمّا ذكره أخيراً:

أولاً: أنّ هذا القدر المشترك أمرٌ انتزاعي ينتزعه العقل من مدلول خبريهما، وإلاّ فليس مدلول الخبرين إلاّ الوجوب والاستحباب، والمفروض عدم حجيتهما في اثباتهما، فلا وجه حينئذٍ للقول بحجيه القدر المشترك المنتزع عنهما لعدم وجود منشأ الانتزاع.

وثانياً: لو سلّمنا وجود هذا القدر المشترك في أصل الرجحان في الوجوب والاستحباب، كيف بكم إذا لم يكن في البين كذلك، مثل ما لو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الكراهه، فأى قدر مشتركٍ بينهما؟! إلاّ أن يفرض ذلك بجنسٍ بعيد مثل وجود الحكم فيهما، بأن نقول إنّ كلّ واحد منهما مشترك في كونه حكماً، لكن هذا لا يوجب نفى حكم ثالث مثبت بالأصل أو الدليل، سواء كان مخالفاً أم لا، فمجرد وجود القدر المشترك المنتزع عنهما لو كان لا يقتضى ما ادّعاه، كما لا يخفى.

كما أنه يردّ على وجه الأوّل أيضاً:

أولاً: إنّ الدلالة الالتزامية ليست من الدلالات اللفظية، بل هي من دلالة المعنى المطابقى الذى يدلّ اللفظ عليه، فيكشف عن الدلالة الالتزامية، إذ اللفظ لا يدلّ إلاّ بالمعنى المطابقى فقط، ولازم هذا المعنى المطابقى هو الالتزامى، فإذا لم يكن من دلالة اللفظ، فلا معنى للقول بالسقوط بالنسبة إلى الدلالة اللفظية المطابقية

بالتعارض، وعدم السقوط بالنسبه إلى الدلاله الالتزاميه اللفظيه، لأن دليل (تجبُ صلاه الجمعه) إذا سقط عن المراديه، فلا وجه للأخذ بما هو لازم ذلك الوجوب، وهو عدم الاباحه والكراهه والاستحباب.

وثانياً: لو سلّمنا كون الدلاله الالتزاميه من أفراد الدلاله اللفظيه أى أنّ اللفظ كما يدلّ على وجوب صلاه الجمعه مثلاً، يدلّ بالملازمه على عدم وجود الكراهه والاباحه والاستحباب فيها، لكنها تابعه فى تحقق الدلاله على دلالة اللفظ على المدلول المطابقى، فما لم يكن المدلول المطابقى موجوداً لم يبق لوجود تابع المتبوع وجه، لأنه كيف يمكن أن يُفرض الدلاله الالتزاميه تابعاً لوجود دون حجّيته، إذ مرجع هذا القول إلى أنّه برغم العلم بكذب الخبر فى مدلول المطابقى، وعدم مطابقتها للواقع، يكون كاشفاً برغم ذلك عن المدلول الالتزامى، وهو كما ترى غير قابل للتصديق، كما لا يخفى.

وبعبارة أوضح: إنّ الحجّيه تعدّ من عوارض الوجود، فما لم يجد ولم يكن باقياً على وجوده لا معنى لعروض الحجّيه عليه، فإذا فرض شىء كان تابعاً لوجود المتبوع، فليس معناه إلاّ أنه مع زوال المتبوع عن صفحه الوجود يزول التابع بتبع ذلك، فمع زواله عن الوجود، كيف يمكن الحكم ببقاء حجّيته، حيث يستلزم القول بذلك بقاء الحكم بلا موضوع، أو العارض بلا معروض، وهو محالٌ كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يريد: التبعية فى الوجود حدوداً لا حدوداً وبقاءً، أى لا يتحقّق الدلاله الالتزاميه إلاّ بعد تحقّق المطابقيه، فإذا وجدت فهي بعد وجودها تبقى

بعدها ولو مع زوال المطابقية عن صفحه الوجود بالتساقط.

فهو مخدوشٌ: بأنه حينئذٍ لا يعدّ تابعاً لها في الوجود، بل تابع لها في الحدوث، وهو مخالفٌ لظاهر تعابيرهم من بقائها وحينئذٍ يقع السؤال عن أنّ الدلالة الالتزامية تكون في بقائها مستنده إلى مع عدم وجود المطابقية فيهما؟ كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ على القول بعدم مانع العلم الاجمالي بكذب أحدهما عن شمول دليل الاعتبار لهما، وإلا لا يكون الحجّة إلا واحداً منهما، فكيف يُسند نفى الثالث إليهما.

نظريته المحقق الخراساني: قال رحمه الله في الكفاية والحاشية ما خلاصه: إنّ أحدهما لا - بعينه هو المقتضى لحجّيه الدلالة الالتزامية لأنّ التعارض موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه، فيكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب، والآخر كذلك محتمل الصدق والكذب فيكون حجّيه، إذ موضوع الحجّيه في الخبر هو كونه محتملاً للصدق والكذب، والعلم بكذب أحدهما لا بعينه لا يكون مانعاً عن حجّيه الآخر، فأحدهما لا بعينه حجّيه وهو كاف في نفى الثالث.

ولكن أورد عليه: - كما عن المحقّق الخوئي والخميني - بأنّ أحدهما لا بعينه عنوان انتزاعي عقلي ليس له مصداق خارجي في الخارج حتّى يستند إليه، بواسطة كونه حجّيه، فلا - معنى لكونه حجّيه، إذ بعد عدم حجّيه خصوص الخبر الدالّ على الوجوب، وعدم حجّيه خصوص الخبر الدالّ على الحرمة، لم يبق شيء يكون



موضوعاً لدليل الحجية ونافياً للثالث.

أقول: صريح كلام المحقق الخميني في «الرسائل» هو تجويز نفى الثالث بذلك، حيث اختار كلام الخراساني والعلامة الحائري خلاف ما يظهر منه في تقريراته المُسمّى بـ«التنقيح في الأصول» حيث يقول في «الرسائل»:

(الأقوى ما ذهب إليه المحقق الخراساني، ويظهر من شيخنا العلامة أيضاً، وهو كون الحجية على نفى الثالث أحدهما، لأنه مع العلم بكذب أماره في مدلولهما المطابقي، لا يُعقل بقاء الحجية في مدلولها الالتزامي، والمقام من قبيله.

إلى أن قال: ولا يخفى أنّ المراد من أحدهما هو أحدهما المشخص واقعاً وإن جهل به المكلف) انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى أن مقتضى كلامه أنه يصير في المقامين من قبيل خبرين قد اشتبه الصحيح بينهما ومن قبيل اشتباه الحجّة باللاحجّة، مع أنه ليس الأمر كذلك بل هما ليسا بحجّة، بل مقتضى ذلك التساقط هو التوقف من حيث الطريقيه، كالرجوع إلى الأصول العمليه إن لم نجعل ذلك مرجحاً لأحدهما فيما يمكن أن يبرّح، أو كان الرجوع إليه فيما يكون الأصل مخالفاً لمقتضى كلا الدليلين، وهذا هو مختار الشيخ في فرائده، وهو الأقوى عندنا، والله العالم.

هذا تمام كان الكلام فيما إذا كان دليل اعتبار الخير وحجته هو العقل أو بناء العقلاء، مع صرف النظر عن الأخبار العلاجية والآيات والأخبار.

## حكم تعارض الأدلة بمقتضى الآيات والأخبار

المقام الثانى: ويقع البحث فيه عن مقتضى دلاله الآيات والروايات الشرعيه الداله على حجيه الخبر سوى الأخبار العلاجيّه، والبحث عن مقتضاها بالنسبه إلى حاله التعارض على القول بالطريقه.

أقول: الصّور المتصوره بحسب الثبوت والعقل تكون أربعه:

الأولى: أن تكون مهمله بالنسبه إلى حال التعارض.

الثانيه: أن تكون مقيده بعدم التعارض.

فلا اشكال حينئذٍ فى عدم حجيه كلّ من المتعارضين حال التعارض من جهه الدليل الشرعى، فحكمهما واضح لا يحتاج إلى تطويل كلام.

الثالثه: وأما أن يكون لدليل اعتبار الخبر مثل: (صدّق العادل) اطلاق، وهو أيضاً على قسمين:

تاره: بغرض أن يكون له اطلاق لحاظي إن سلّمنا صحّته وامكانه، بأن يلاحظ الامام أو الشارع حجّيته الخبر حتى حال التعارض، فالواجب حينئذٍ هو الأخذ بالتخير، وإلا يلزم:

إمّا أمراً بالمحال لو قلنا الزامه بالعمل بكليهما مع كونها متنافيين بالتناقض أو بالتضاد حيث أن الأمر بهما مستحيل.

أو يقال بالتوقف من الأمر بهما، وهو أيضاً محال، لأنه أمرٌ باللغو.

وعليه فلا بدّ صوتاً لأمر الحكيم من أحد المحذورين من القول بالأمر بالتخير لحفظ الواقع، ولا يحصل ذلك إلا من خلال دلالة الاقتضاء وحكم العقل، مثل ما لو حكم بالتخير ابتداءً بأن يقال هذا حجه أو ذاك.

فما يقال: إنّ الاطلاق لحال التعارض محالٌّ، لأنه لا يترتب على التعبد بذلك وحجّيه كلّ منهما إلا البناء على اجمالهما، وعدم اراده الظاهر في كلّ منهما، ولا معنى للتعبد بصدور كلام تكون نتيجته الاجمال.

ليس على ما ينبغي: لما قد عرفت من امكان ارجاع الدليل كذلك إلى القول بالتخير كالاتدائي، دون أن يستلزم أمراً محالاً، ولكن الكلام في أصل اثبات الاطلاق اللّحاطي، إذ مرّ في محلّه عدم صحته.

فإذا لم يكن أحد المحتملات الثلاث، فيتعيّن الرابع من المحتملات، والثاني من القسمين في الاطلاق، وهو كون الاطلاق ذاتياً، بأن يقال إنّ الشارع جعل تمام الموضوع للحجّيه نفس طبيعه الخبر الشامله لحال التعارض أيضاً، كما هو كذلك حقيقه، وحينئذٍ يأتي السؤال عن مقتضى القواعد، وهل هو التوقف عند التعادل أو التخيير؟ فيه وجهان بل قولان:

قد يقال: إنّ مقتضى القواعد هو التخيير مطلقاً، سواء قلنا بالطريقه أو بالسببيه كما سيأتي، لأن شمول عموم دليل حجّيه الخبر لجميع الأفراد حتّى حال التعارض يكون باطلاقه الذاتى فمع عدم امكان الجمع في المحلّ بهما لأجل التنافى، فلا محيص إمّا بطرح كليهما وترك العمل بهما، أو تقييد الاطلاق بما يرتفع

به المحذور، والعقل حينئذٍ حاكم بلزوم الاقتصار فيه على ما يرتفع به المحذور والعذر الفعلى، وهو ليس إلا بترك أحدهما، والأخذ بالآخر، فيقيد وجوب الأخذ بكلّ على ترك الأخذ للآخر، وهو معنى التخيير هذا.

ولكنه مندفع: بأنه لا يصحّ هذا على القول بالطريقيه، لوضوح أنّ الطريق الكاشف عن الواقع فيما بينهما لا يمكن جعل تعيينه بيد المكلف واختياره، بأن يقال إنّ ما أخذه طريقاً بشرط ترك الآخر.

نعم، يصحّ ذلك إذا كان بصوره الأمر النفسى إذا لم يقدر على الجمع بينهما، مثل الأمر الوارد بالانقاذ حيث لا يمكن تنفيذه فى موردين فيصحّ القول بالتخيير.

وأما بناءً على القول بالسببيه فى حجّيه الخبر، بأن تكون المصلحه فى العمل بكلّ منهما فله وجه، بخلاف القول بالطريقيه.

بل قد يقال: بعدم صحّ ذلك حتّى على القول بالسببيه إنّ أريد من التقييد العقلى، أى تقييد العقل اراده الشارع المطلقه أو العامه بعدم صورته التعارض، لوضوح أن العقل ليس مُشرّعاً، بل حكمه:

إمّا الكشف عن وجود التقييد الشرعى واقعاً، بناءً على ما هو المشهور فى المتزاحمين.

أو أن العقل يحكم بمعذوريه المكلف مع شمول الدليل لهما كما هو الحق.

فالأمر حينئذٍ دائر:

بين التخصيص فى دليل (صدّق العادل) حتى لا يشمل صورته تعارض

الدليلين فيسقطان.

وبين تقييد اطلاق كل منهما لمتعلقه، بعدم الأخذ بالآخر، فيقال إنَّ التقييد المقتضى للتخير أولى من التخصيص.

لكنه أيضاً مندفع: بأن عند دوران الأمر بين التخصيص والتقييد يقدم الثانى على الأول فيما إذا كان التعارض بين الدليلين ذاتياً، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) فإنه يصح أن يكون التقييد فى الاطلاق مقدماً على التخصيص، لأن العام يصلح أن يكون بياناً للتقييد، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث لا يكون التعارض بين التخصيص والتقييد إلاّ عرضياً، أى بأمر خارج حيث نعلم وجود أحدهما هنا، ففى مثل ذلك لا يُحكم بتقدّم التقييد على التخصيص بل يكون الأمر بالعكس، فلازمه تساقطهما عن الحجّيه.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحق على القول بالطريقه هو التساقط، سواء كان دليل الحجيه هو حكم العقل أو بناء العقلاء أو الأدله الشرعيه عدا الأخبار العلاجيّه.

هذا تمام الكلام فى هذا القسم الثانى.

### حكم الخبرين المتعارضين بناءً على القول بالسببّه

وأما على القول بالسببّه فى حجّيه الأخبار يقع الكلام عن أنه بناءً عليها هل مقتضى التعارض التخير أو التساقط؟

ذكر شيخنا الانصارى وتبعه بعض المتأخرين أنه يدخل حينئذ التعارض في الدليلين في باب التعارض في المتزاحمين، فلا بد من الأخذ بأحدهما تعيناً إن كان في أحدهما مزيه دون الآخر، وإلا فالتخير، خلافاً للآخرين حيث لم يقبلوا ذلك وفضّلوا بين ما يتصور من القول بالسببه ففي بعضها يوافق ما اختاره الشيخ وفي بعضها يخالفه، بل يكون مثل القول بالطريقيه، فلا بأس بالاشاره إليه، ومثل ذلك لابد من بيان حقيقه السببيه، فهي تتصوّر على وجوه:

### أقسام التسبب

الوجه الأوّل: السببيه المنسوبه إلى الاشاعره، وهو التصويب الباطل عند أهل الحق، والمراد منها القول بأنه ليس للوقايح حكم واقعى يشترك فيه العالم والجاهل، ولا مصالح ولا مفسد واقعيه، وأنه تصح صدور الإراده الجزافيه أيضاً والعياذ بالله، فيكون معنى السببيه أنه بقيام الأماره يحدث الحكم.

وهو أقسام:

تاره: يفرض أنه بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه تصير الجمعه واجبه واقعاً بما أنها جمعه، لقيام الأماره على وجوبها وكذلك تصبح محرّمه واقعاً بسبب قيام الأماره بحرمتها.

ففيه: أنه غير ممكن لوجهين:

أولاً: أنه تصويب باطل عند أهل الحق، وهى نسبه الإراده الجزافيه إلى الله

سبحانه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك والعياذ بالله، فإنّه هو مستلزم للتضاد أو التناقض في الاردة، لأنه يلزم وجود اراده ايجاب صلاحه الجمعه واقعاً بعنوانها الواقعي، وحرمتها إن كان الدليل دال على الحرمة المقتضى للتضاد أو التناقض إن كان الدليل دال على عدم وجوبها واقعاً، فحينئذ يعلم بكذب إحدى الأمارتين، ومقتضى القاعده التوقف لا التخيير.

وأخرى: أن تصبح بقيام الأماره واجبه بما أنّها مؤداها لا الواقع، فهو أيضاً كذلك لأنه لا يمكن تحقّق الإراده بأمرين متضادين أو متناقضين، إذا كان متعلقهما واحداً، مثل صلاحه الجمعه، فلا سبيل حينئذ إلا القول بالتوقف لأجل العلم بكذب احدهما كما في السابق.

الوجه الثاني: هي السببیه المنسوبه إلى المعتزله، وهو القول بوجود الحكم الواقعي المشترك فيه العالم والجاهل، لكن تترتب بقيام الأماره مصلحه غالبه على مصلحه الواقع، فالحكم الفعلي تابع لمصلحه قيام الأماره، لا المصلحه الموجوده في الحكم الواقعي، فيطلق عليه السببیه لأن بسبب قيام الأماره تحصل مصلحه وحكماً للمتعلق غير ما هو الموجود في الواقع.

وهذا القسم أيضاً يتصوّر على وجوه:

تاره: يقال إن بقيام الأماره توجد المصلحه والحكم، سواء وافق هذا الحكم والمصلحه الواقع أم لا، ومقتضى القاعده حينئذ هو التخيير إذا كان متعلق

الأمرتين شيئاً واحداً، والمكلف عاجزٌ عن العمل بهما، مثل ما لو كان المؤدّي إِمَّا الحكم المتضادّ، مثل وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، أو الحكم المتناقض مثل وجوب صلاة الجمعة.

وأخرى: عدم وجوبها فلا محاله لا سبيل إلاّ القول بالتخيير، ويدخل في باب المتزاحمين كما هو المتوهم، وذكره المحقق العراقي قدس سره .

وفيه: هذا الأمر لا يمكن الالتزام به، لأن الحكم المتحقّق بقيام الأماره:

١- إن كان غير ناشٍ عن المصلحه والمفسده، بل تحقّق الحكم الفعلى بواسطه قيام الأماره، فلهذا القول وجه، لأن التزاحم بينهما لا يكون إلاّ من ناحيه المكلف، لعجزه عن الجمع بينهما في الامتثال، فلا محيص من القول بالتخيير.

٢- وأما إن كان الحكم ناشئاً عن مصلحه ومفسده في متعلقه، ولو بواسطه قيام الأماره، فحينئذٍ لا يُعقل الجمع بين المصلحتين المتضادتين، أو المصلحه والمفسده في شيء واحد، إذا كان متعلق الأمرين شيئاً واحداً، فلا بد حينئذٍ من القول بالتوقف والتساقط حتّى لا يستلزم المحال، حيث إنّه قيل بوجود المصلحه أو المفسده بنفس قيام الأماره، لو كان قيامه بعنوانه الواقعي من الحكم، فلا- سبيل إلاّ- القول بالتوقف حيث لا يمكن حدوث هاتين المصلحتين المتضادتين، أو المصلحه والمفسده من جهه الواقع، مع ما قامت عليه الأماره.

نعم، لو أريد القول بوجود المصلحه بالعمل بهما بظاهرهما، من دون نظرٍ إلى مفادهما، فلازمه التخيير إن عجز عن الجمع بينهما.



وثالثه: يفرض وجود المصلحه فى مؤدى الأماره فى صوره موافقها للواقع لا- مطلقاً، فحينئذٍ يلزم وقيام العلم الاجمالى بكذب أحدهما، فىكون الحجّه هو الموافق دون المخالف، ومقتضى القاعده حينئذٍ هو القول بالتوقف، لأن المفروض عدم حجيه ما يُعلم كذبه، وحيث لا يعلم فى مقام الاثبات أيهما موافقٌ وأيهما مخالف، فلا محيص عن القول بالتساقط، إذ لا طريق لنا لتمييز الموافق عن المخالف، فلا بد من التوقف.

ورابعه: ما لو كان وجود المصلحه فى كلّ أمارهٍ بسبب قيام الأماره إلاّ أنها مقيده بعدم قيام أماره أخرى على ما يُخالفه من التضاد أو التناقض، فحينئذٍ لابدّ من القول بالتخيير فيه، لوضوح أنّ اطلاق كلّ واحدٍ منهما مقيّدٌ بعدم قيام الآخر، فالمكلف لا يمكنه الأخذ بهما، بل لابدّ من الأخذ بأحدهما لأجل التقييد فى كلّ واحدٍ منهما، فلا محيص من التخيير.

الوجه الثالث: فى معنى السببيه، هو القول بأن قيام الاماره على شىء يوجب قيام المصلحه فى الالتزام بمؤدى الأماره بما أنّه مؤدى الأماره فيجبُ الالتزام بوجوب صلاه الجمعهِ حيث يكون مؤداها، وكذلك يجب الالتزام بمؤدى الدليل الآخر الدالّ على عدم وجوبها أو حرمتها، فحيث لا يمكن الالتزام بهما معاً، لأنّ الحكم بوجوب الالتزام بكُلّ واحدٍ منهما يستلزم بالدلاله الالتزاميه نفي الآخر، فيستلزم قيام العلم الاجمالى بكذب أحدهما، فلا مجال إلاّ القول بالتخيير.

وفيه: الاشكال فيه من جهتين:

احدهما: بطلان أصل النظرية عند الاماميه، حيث الثابت عندهم أنه لا يتغير الحكم الواقعي عمّا هو عليه.

وثانيهما: عدم وجوب الموافقه الالتزاميه فى الأحكام، مع أن الالتزام بالتخير هنا ليس لأجل كونهما من المتزاحمين، بل لأجل العلم بكذب أحدهما، فجعل هذا التعارض من التزاحم ليس بجيد.

الوجه الرابع: أن يكون معنى السببىه هو قيام مصلحه سلوكيه فى العمل بالأماره، والتطرّق بها إلى الواقع فى مقام العمل، فحينئذ بعد وقوع المزاحمه بين المصلحتين فى مقام السلوك، وعدم امكان الأخذ بهما، لا محيص مع تساويهما فى الملاك من القول بالتخير عقلاً من الأخذ بواحدٍ منهما والعمل على طبق المأخوذ، فإذا فرض كون مؤدى إحداهما وجوب الجمعه، فبالأخذ به يجبُ العمل عليه، كما أنّ الآخر ينفى الوجوب، فبالأخذ به يوجب عدم وجوب العمل ويصير مباحاً لا اقتضائياً، فيكون التخير حينئذ بين الأخذين لا بين العمل بهما، ليكون من التخير العقلى بين الفعل والترك، كما لا يخفى.

وعلى كل حال، الظاهر أنّ الشيخ رحمه الله حيث جعل القول بالسببىه داخلاً فى باب المتزاحمين، كان مراده هو القسم الأخير من المصلحه السلوكيه الموجوده فى العمل بكلّ أماره جابره للمصلحه الفائتة عن الواقع، لولم يصادفه. أما لو صادف الواقع كانت المصلحه السلوكيه باقيه بحالها، حيث لا يعلم المكلف بما هو الواقع. وهذا هو نتيجة القول بالطريقه والسببىه فى تعارض الدليلين.

أقول: هذا كله تمام الكلام في حجته الدليلين المتعارضين، من حيث بناء العقلاء، وحكم العقل، ودلاله الأخبار والآيات غير الأخبار العلاجية، وعرفت أنّ مقتضى الأصل الأولى هو التساقط.

### مقتضى الأصل الثانوى فى تعارض الأدله

بعد ما أثبتنا أنّ مقتضى الأصل الأولى من حيث حكم العقل وبناء العقلاء والأدلة الشرعية، هو التساقط، يصل الدور إلى البحث عن مقتضى الأصل الثانوى، بعد ورود الدليل على عدم سقوط العمل فى الخبرين المتعارضين، بل لابدّ من العمل بأحدهما تعييناً أو تخيراً كما سيظهر لك إن شاء الله والدليل عليه يكون بأمرين:

أحدهما: الاجماع كما وقع فى كلمات القوم منهم المحقق الخراسانى فى كفايته حيث قال: (وإلاّ فربّما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الأخبار، كما اتفقت عليه كلمه غير واحد من الأخبار).

وثانيهما: الأخبار الوارده فى تعارض الأدله، الداله على لزوم العمل بواحد منهما، وعدم جواز تركهما.

ثم نقول: إنّ فرض دلالتهما على التخيير مطلقاً، أو بعد فقد المزايا مطلقاً أى سواء كانت منصوصه، أو غير منصوصه أو بعد فقد خصوص المزايا المنصوصه فهو، وإلاّ فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل عند الشك بلزوم الأخذ بذى المزيه.

فلا بدّ حينئذٍ أن نلاحظ هل مقتضى الأصل هو التعيين أو التخيير؟

والذى يظهر من المحقق الخراسانى فى كفايته هو التعيين، وقد استدل على مختاره بأن قضيه الأصل الأولى هو سقوط كلا المتعارضين عن الحجيه فى خصوص مؤداهما، وإذا قام دليل ثانوى على حجيه أحدهما فى خصوص مؤداه اجمالاً، وكان قدر متيقن فى البين، وجب الأخذ به.

فحينئذٍ نقول: القدر المعلوم من المتعارضين هو خروج ذى المزيه منهما عن الاصل الأولى، لثبوت حجيته بواسطه قيام دليل ثانوى من الاجماع والأخبار على حجيته على كل تقدير، فيبقى المرجوح منهما مشكوكاً فى الحجيه، إذ لا قطع لنا بخروجه عن مقتضى الأصل الأولى، لاحتمالنا بوجوب الترجيح كما هو المفروض، من كون الشك فيه شكاً فى حجيته، لأن الشك فى حجيه شىء مساوئ لعدم الحجيه، فمجرد الشك فى حجيه المرجوح كافٍ فى عدم حجيته، فيثبت وجوب التعيين بالعمل بذى المزيه والراجح، وهذا يعنى أن الأصل هنا هو التعيين.

وإن كان الأصل فى الشك بين التعيين والتخير فى التكليف النفسى فى غير المقام هو البراءه، المساعد مع التخير، لأن الأصل عند الشك فى لزوم التكليف الزائد على التكليف المتعلق بالأصل، هو البراءه عن خصوصيه التعيين.

جهه الفرق: هو أن الشك هنا شك فى الحجيه، والعقل مستقلٌ بعدم جواز ترتيب أثر الحجيه من التنجز والعذريه على مشكوك الحجيه.

هذا هو حاصل مقصود المحقق الخراسانى مع توضيح فى كلامه.

ولكن قد أورد على كلامه: بأن حجيه كلا المتعارضين شأنًا ثابتة، لأن

المفروض شمول أدله الحجيه لهما معاً، وإئما الشك في الحجيه الفعلية للرجوع، وهذا الشك مسبب عن الشك في مانعيه ذى المزيه الموجوده في الطرف الآخر، والأصل عدم المانعيه، فيثبت به التخيير.

نعم، ما ذكره يتم لو كان الشك في أصل الحجيه لا في الحجيه الفعلية.

وأجيب عنه: بالمنع عن جريان الأصل في المانعيه، وذلك لأن المستصحب لا بد أن يكون إما أمراً مجعولاً أو ذا أثر مجعول، والمانعيه في المقام ليست كذلك، لأن معنى كون ذى المزيه حجّه أن الشارع جعله حجّه دون الآخر، لا أن الشارع جعل المزيه مانعاً عن حجيه الآخر فعلاً، وليس عدم الحجيه المشكوك من الآثار المترتبه على مانعيه المزيه شرعاً، حتى يصحّ بسببه الاستصحاب كما لا يخفى.

ولكن يمكن أن يقال: إن المانعيه والتمانع كان بين كليهما بوجوبهما، أى كما أنه إذا وجب العمل بذى المزيه وجب المنع عن العمل بالمرجوح، كذلك وجوب العمل بالمرجوح يوجب المنع عن العمل بالراجح.

فإن قيل: إن وجوب العمل مختصّ بخصوص ذى المزيه دون الآخر.

قلنا: إنه مخالف للفرض حيث قد فرضنا في الأصل الثانوى وجوب العمل بأحدهما لا بخصوص واحد منهما، لأجل تساويهما في الوجوب، وإذ كون أحدهما أرجح لأقربيته للواقع، هذا.

أقول: وليكن في ذكر منك أنّ هذا التمانع من الطرفين - الذى قد عرفت تحقّقه من العلم الاجمالي بوجوب أحدهما، وعدم الانحصار لخصوص ذى

المزيه - إنما يصحّ على القول بحجيه الأماره من باب السببیه والموضوعيّه، حيث لا يلاحظ في وجوب العمل بأحدهما إلا من جهه كون العمل بالخبر بنفسه وفي حدّ ذاته واجباً لا بلحاظ أقربيته للواقع، ولهذا لا يؤثر رجحان أحدهما بالأقربيه باختصاص الوجوب به، ولذلك يجب التخيير.

هذا بخلاف ما هو المختار الموافق للحقّ والمشهور، من أنّ حجّيه الأماره تكون باعتبار أقربيه للواقع وطريقاً إليه، فحينئذٍ إذا فرض كون الراجح أقرب، كان وجوب العمل بهذا هو القدر المتيقن من دليل عدم جواز طرح كليهما، ولازم ذلك هو التعيين كما ذكره المحقّق الخراساني تبعاً للشيخ قدس سره، إلا أن يدلّ دليل بالخصوص في المرحله الثانيه أيضاً على كون الوظيفه حينئذٍ هو التخيير، وهو ليس إلا الاخبار الوارده في علاج المتعارضين.

### الأخبار الوارده في تعارض الأدله

فإذا بلغ الكلام إلى هنا فنقول:

إنّ الأخبار مختلفه من حيث الدلاله، الموجب لاختلاف الأنظار، وكذلك من جهه الاحتمالات من حيث الثبوت ونفس الأمر، سواء كان عليه قول أم لا، ومجموع الأقوال في المقام خمس:

القول الأول: التخيير مطلقاً.

القول الثاني: وجوب الترجيح بالمرجّحات المنصوصه.

القول الثالث: وجوب الترجيح بمطلق ما يوجب قرب أحد الخبرين إلى الصدور أو إلى الواقع.

القول الرابع: وجوب الترجيح بكل ما يوجب الظن الفعلي بصدور أحدهما، أو يكون مضمونه هو الواقع.

القول الخامس: وجوب الترجيح بكل مزيه وإن لم توجب ظناً ولا قرباً بأحد الأمرين.

وقيل: إنه قد ذهب إلى كل منها قائل إلا إلى الأخير حيث لم يُعلم وجود القائل به.

وحيث إنَّ البحث وصل إلى هذا المقام لا بد من ملاحظه الأخبار العلاجية، وهي أيضاً مختلفة:

فبعضها: تدلّ على التخيير مطلقاً.

وبعضها: تدلّ على التوقف مطلقاً.

وبعضها: تدلّ على الاحتياط.

وبعضها: تدلّ على لزوم الرجوع إلى المرجّحات.

فلا بأس بذكر الأخبار وملاحظها، ثم ملاحظه الجمع بينها إن شاء الله تعالى بعد ملاحظه أنّ المعارضه بين الدليلين المتعارضين:

تاره: يكون بصوره التباين، مثل ما لو قام دليل على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه أو على حرمة.

وأخرى: يكون التعارض بينهما بصوره العموم من وجه حيث يقع التعارض فى ماده اجتماعه.

وكيف كان، فإنّ الأخبار الوارده فى المتعارضين على طوائف:

١- طائفه تفيد دلالتها على التخيير، حتّى أنه ذكر الشيخ الأعظم كونها مستفيضه بل متواتره، فأورد عليه أنّ كثيراً منها لا ربط لها بباب تعارض الخبرين، فلا بأس بذكرها حتى يتضح المرام فنقول:

### مدلول الأخبار الداله على التخيير

١- منها ما رواه الطبرسى فى «الاحتجاج» فى جواب مكاتبه محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السلام، إلى أن قال عليه السلام:

«فى الجواب عن ذلك حديثان: أما أحدهما: فإذا انتقل من حاله إلى حاله أخرى فعليه التكبير.

وأما الآخر: فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثم جلس ثم قام، فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» (١).

والسؤال فى صدر الخبر عن صاحب الزمان عليه السلام حيث سأله بعض الفقهاء: ٩.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٩.



«عن المصلّى إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر، فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبير، فيجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد...».

أقول: قد استشكل عليه بوجوه:

أولاً: ادراج هذا الحديث فيما نبحت عنه وهو تعارض الأدلة اشكالاً، لأنّ السائل سئل عن حكم الواقعة عن تعارض الأدلة، فيناسب الجواب عن الحكم الواقعي، بل جاء في تقريراته أنّ السؤال كان عن حكمه الواقعي ولا- يناسبه الجواب عن الحكم الظاهري، وليس من شأن الامام إلاّ الجواب عن الواقعي لا الظاهري.

وثانياً: لعلّ مراده أنّ التكبير لما كان مستحباً وورد فيه حديثان أحدهما يأمر باتيانه وثانيهما يرخصه في تركه، فالإتيان به صواب، لأنه مستحب وكذا تركه، لأنّ الأخذ بالدليل المرخص في المستحب صواب، فالأخذ بكلّ واحدٍ منهما صواب لا من حيث التخيير في المتعاملين، بل من حيث كون الواقع كذلك، فعليه يكون هذا الخبر أجنبياً عن أخبار العلاج.

ويحتمل أن يكون مراده من كون كليهما صواباً موافقاً للواقع كما هو ظاهر الصواب، أنّ قوله: (عليه التكبير) وإن كان ظاهراً في الوجوب، لكن يرفع اليد عنه بنصّ قوله: (ليس عليه) ومعنى عدم كونه عليه أنّه لا يجب عليه، فالحديث المثبت يثبت الاستحباب، والآخر يرفع الوجوب، وكلاهما صواب.

والمراد من الأخذ: (بأيّهما من باب التسليم) أنه إذا أتيت بالتكبير من باب

التسليم أتيت بالمأمور به، وإن تركته من باب التسليم تركته من باب الترخيص الوارد في الحديث، وكلاهما صواب.

وعلى أي حال، يخرج الحديث عن باب تعارض الأحوال، مع أن كون الأخذ بكلّ منهما صواباً موافقاً للواقع كما هو ظاهر ممّا لا يُعقل، فإنه مع فرض التعارض والتكاذب يكون من الجمع بين النقيضين أو الضدين هذا إذا لم تكن الرواية معرضاً عنها، وإلا فهي ساقطة رأساً مع أنها ضعيف السند أيضاً) هذا كما في الرسائل للمحقّق الخميني (١).

وأيضاً قال في «تنقيح الأصول»: «أنّ الاشكال في سندها من جهة محمد ابن ابراهيم النوبختي، إلا أن يقال إنّ املاء حسين بن روح عليه توثيق له» (٢).

أقول: ولكن لا يخفى عليك ما في كلامه من الاشكال:

أولاً: أمّا من حيث السند فإن التوقيع مروى بخط أحمد بن ابراهيم النوبختي، واملاء الحسين بن روح، فمع وجود مثل هذا الشخص لا يبقى له اشكال.

وأما دعوى اعراض الاصحاب عنه، فإنّه لا بد أن يلاحظ في آخر البحث، وهو غير معلوم.

وثانياً: إنّ حكم الامام عليه السلام: (بأيّهما أخذت من باب التسليم) ليس حكماً

١- الرسائل: ج ٢ / ٤٥.

٢- الوسائل: ج ٢٠ / ٣١.

ظاهرياً بل هو حكم واقعي في مورد السؤال، لأنه من الواضح أنّ أصل التكبير في حال الانتقال من حاله إلى أخرى استجابي، فبحسب الدليل الأوّل قد حكم به في كلّ حالٍ، حيث يشمل باطلاقه حال الانتقال من القعود إلى القيام في الركعات، فلا مانع من تقييده بالدليل الثاني لخصوص هذه الحالة، ولو كان الحكم الزامياً فضلاً عن غيره، وعليه فحكم الامام: (بأيّهما أخذت من باب التسليم) دليلٌ على أنّه في صدد بيان الحكم الواقعي بلسان التخيير في الأخذ بأحدهما، كما يؤمى إليه لفظ: (من باب التسليم) حيث لا تُستعمل هذه الجملة إلّا فيما يريد به الأخذ بما يصل إلى الحكم الواقعي، فأراد الامام عليه السلام أن يقول بأن في المقام الأخذ بأيّهما موافقٌ للصواب، فالتخيير أصولي مع كونه فقهيّاً في المورد، وان كان الدليلان بصوره الظاهر متعارضان، لأن ظاهر الجملة الداله على فعلية التكبير هو الوجوب، وظاهر قوله: (فليس عليه) هو عدم الوجوب وهما متناقضان، إلّا أنه ظهر من جواب الامام أنّ المورد ليس من تلك الموارد التي لا يمكن العمل بهما، إذ الحكم في الواقع ندبي فيجوز الجمع بينهما بالتقييد، ولكن لا حاجة إليه، فيكون العمل بكلّ منهما من باب التسليم مندوباً.

نعم، لا يصحّ استفاده حكم التخيير في كلّ خبرٍ من متعارضين في الوجوب وعدمه أو الوجوب والحرمه، لا مكان اختصاص هذا الحكم لثمل المقام بكون الحكم ندياً، ولعلّ هذا هو مقصود المحقّق الخميني قدس سره، وله وجه.

فالتّبيجه: أنّ الحديث دلّ في موردّه على أنّ التخيير واقعي ندبي، إلّا أنّه يدلّ

على التخيير الأصولي بقريته قوله عليه السلام: (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك).

٢- منها: منها ما رواه الشيخ الطوسي محمد بن الحسن باسناده الصحيح عن علي بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، ورد في بعضهم لا تصلّها إلا على الأرض؟ فوقع عليه السلام: موثّق عليك بأيّ عملت» (١).

وفي «الحدائق»: بعد قوله: (على الأرض)، «فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك» (٢).

أقول: والكلام في هذه الرواية مثل سابقها اشكالاً وجواباً، حيث أنّ مورده أيضاً هو نافله الفجر لا الفريضة، وفي مثلها يكون التخيير واقعياً، من حيث ذات العمل، ولكن هذا لا ينافي كون التخيير في الأخذ - المسمّى بالتخيير الأصولي - أيضاً صادقاً بحسب الظاهر من باب التسليم، كما ورد في الخبر السابق، لأجل أنّ لسان الدليلين عن المتعارضين بحسب الظاهر من قوله: (صلّها في المحمل) ومن قبله: (لا- يصلّها إلا- على الأرض) وهما متعارضان كما لا يخفى، حيث مقتضى الأول عدم شرطيه الاستقرار في النافله والثاني شرطيه.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

٢- الحدائق: ج ١ / ٩٥.

٣- ومنها: مرفوعه زراره، فقد رفعها العلامة إلى زراره بن أعين، وهي منقوله مرسلًا في كتاب «عوالي اللئالي» عن العلامة: «قال زراره: سألتُ الباقر عليه السلام فقلت: جُعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زراره خُذ بما اشتهر بين أصحابك. إلى أن قال: قلت إنهما موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر» (١).

وفي روايه أخرى: «قال اذن فأرجه حتى تلقى امامك فتسأله».

أقول: أورد عليه المحقق الخميني (٢) باشكالين:

أولاً: بضعف سنده بالارسال والرفع، وعدم الانجبار بعمل الأصحاب، لأن الجابر هو الشهره الفتاويه لدى القدماء، لأنهم كانوا أقرب بأصحاب الأصول والجوامع، وعندهم أصول لم تكن عند المتأخرين وان يكون عملهم بالاستناد إليها لعلّه كان بروايه أخرى، وابن أبي جمهور كان في سنه تسعمائه ولا يُجدى عمل من بعده بها.

مضافاً إلى أن كلمه (المتعارضين) يؤمى إلى كونه من اصطلاحات العلماء، إذ في اصطلاح الأخبار يطلق على المتعارضين بالحدِيثين المختلفين.

١- المستدرک: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- الرسائل: ج ٢ / ٤٦.

وثانياً: احتمال الاختلاف في متن الجواب، ولعله روايه واحده مذكوره في نسختين لا روايه مستقله أخرى، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ولا دافع لهذا الاحتمال. وعليه فهذه الروايه أجنبيه عن باب المعارضه.

أقول: بل قد أورد عليه المحقق الأصفهاني أيضاً كما في «منتهى الأصول» فقد ناقش في الخبر فقال:

مضافاً إلى الارسال، أنه لم يوجد في أحد كتب العلامه مع وجود القدح في الغوالي ومؤلفه، حتى عن بعض الأخباريين الذين لا يكون رأيهم الطعن في أمثال ذلك، والقول بانجبار ضعفها بعمل الأصحاب على طبقها، وتحقق الشهره على العمل بمضمونها فاسد، لمخالفه مضمونها مع فتوى المشهور، لكونها متضمنه للترجيح بالاحتياط. مع أنّ المشهور غير قائلين به، (مضافاً إلى ما عرفت من عدم العلم باستنادهم بها) انتهى كلامه (١).

والجواب: عن هذه الايرادات:

١- ضعف الروايه بالارسال والرفع مِمَّا لا كلام فيه، وانجباره بعمل الأصحاب ليس في تمام خصوصياته حتى يرد عليه، بل في خصوص الحكم بالتخير في الحديثين المتعارضين، مع فقد المرجح أو مطلقاً، على حسب ما يأتي بحته.

٢- وما أورد عليه من كلمه (المتعارضين) وأنها غير مستأنسه في الأخبار،

لعله كان من جهة أنّ راويه هو زراره وهو يعدّ من الفقهاء، فلا يبعد أن يكون قد استعمل هذه الكلمه.

٣- مضافاً إلى أنّ هذا الخبر لعله يعدّ من المؤيدات لأخبار التخيير لا دليلاً مستقلاً في الاستدلال حتى يوهن بمثل هذه الأمور.

وبالجملة: دلالتة على التخيير - كما قاله الشيخ قدس سره - تام لا غبار عليها.

٤- منها: ما عن الطبرسي عن الحارث بن المغيرة (وهو موثق) عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقته، فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه» (١).

فأورد عليه الخميني: بأنه ليس من أخبار الباب، لا مكان أن يكون دليلاً لوجوب العمل بخبر الثقة، لا على التوسعه والتخيير في باب المتعارضين.

مضافاً إلى بُعد كون المراد من تعبير الامام بالحديث الحديثين، كما أنه يحتمل اختصاصها بزمان الحضور لا مطلقاً، ولذلك أمر رحمه الله بالتأمّل كما أمر بالتأمّل في اشكاله الأول وقال في وجهه في ذيل الورقه: (بأن العمل بخبر الثقة واجب لا موسّع، فلا بدّ من حمله على مورد التعارض، فيكون من أخبار الباب، تأمّل).

ثم أورد عليه في تقريراته: (إنه يدلّ على جواز العمل، وأنّ المكلف في سعه في العمل الذي يجوز تركه، وهو غير ما نحن بصدده وهو وجوب العمل بأحدهما تخييراً).

إلاّ أن يقال: إنها ناظره إلى تعارض الخبرين، بقريته قوله: (موسّع عليك) وبناء العقلاء ودلاله الروايات على وجوب العمل بخبر الثقات، وعدم عذر المكلف في مخالفتها. والحكم بالسعة إنّما هو لأجل كونه في زمان الحضور الذي يتمكّن المكلف من السؤال عن الامام عليه السلام، وحيث فلا يتعيّن التخيير، بل له أن يسأل منه عليه السلام .

لكن الانصاف أنّ اراده الخبرين المتعارضين من هذا التعبير بعيدٌ جداً، ولا يليق بمقام الامام عليه السلام ( انتهى كلامه.

أقول: والحقّ كما أشار إليه الاستاد، من أنّ هذا الحديث ليس في صدد بيان حكم التعارض، بحيث لو ورد دليل خاص على جهه ترجيح أو تقديم أحدهما كان معارضاً له، بل المقصود هو السعه في الأخذ بالحديث من الثقة، القابل للجمع مع وجوب الأخذ، لأن التوسعه هنا في مقابل المنع من الأخذ، نظير ما ورد: (إنّ الناس في سعه ما لم يعلموا) أي جائزٌ ولا منع في ترك ما لم يعلم، هكذا هنا موسّع أي لا منع بالأخذ بالحديث من الثقة، وعليه فلا ربط لهذا الخبر بالتخيير المقصود هنا.

٥- منها: ما رواه الطبرسي مرسلًا عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام :

قال: قلت له: تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفه، إلى أن قال:

قلت: بجيئنا الرجالن وكلاهما ثقه بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»(١).



أقول: دلالة الحديث على التخيير مطلقاً تامه، ولا اشكال فيه إلا من حيث السند، وهو أيضاً منجبرٌ بالشهره وعمل الاصحاب، بما قد عرفت وجود أصل الشهره بفتوى التخيير، وهذا المقدار يكفى فى الانجبار.

بل قد اختار المحقق الخمينى فى رسائله الانجبار هنا على تأملٍ.

٦- منها: موثقه سماعه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال يُرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعه حتى يلقاه» (١).

قال الكلينى رحمه الله: وفى روايه أخرى: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢).

قيل: دلالتهما على التخيير:

أمّا فى خصوص زمان الحضور، فغير معلوم إن اريد من السعه هو التوسعه فى تركهما لا فى العمل بهما، وإلا دلالتة عليه واضحه.

وأمّا على المطلق إن كان بما فى فعل الكلينى.

والسند معتبرٌ ولا اشكال فيه إلا من جهه الترديد، حيث يحتمل كون المقصود من الروايه الروايات التى قد ذكرناها، مع أنّ الروايه الأولى مع ذيلها لا اشكال فيها، إلا من حيث الترديد فى كونه دالاً على التخيير الخاص، كما هو

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦.

الأحسن، إذ التوقف وعدم العمل بأحدهما مع أنه ضعيف، لأن راويه كأنه يعلم فرض وجوب العمل بأحدهما، ولكن لا يدري أيهما هو، والاشكال فيه بأن مورده دوران الأمر بين المحذورين من الأمر والنهي، وفي مثله تخيير عقلي، وجواب الامام عليه السلام: (فهو في سعه) لا يدل على أزيد منه. هذا كما عن المحقق الخوئي (١).

أقول: لا- يخلو كلامه رحمه الله عن نقاش لوضوح أنّ المراد هنا من الأخذ بأحدهما هو التخيير الأصولي، لا التخيير في العمل الذي هو إما تارك أو فاعل، إذ هو لا يحتاج إلى التوجه بالخبر، فالأخذ موضوع لصحة إسناد العمل فعلاً أو تركاً إلى الله تعالى، كما لا يخفى. ولأجل ذلك قلنا باحتمال كون الوظيفة هو التوقف حتى يلقى من يُخبره، مع أنّ علمه لا يخلو عن أحدهما قطعاً، وعليه فالاشكال غير وارد.

٧- منها: روايه «فقه الرضا» وقد جاء فيه:

«تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضه، وهي عشره أيام، وتستظهر بثلاثه أيام، ثم تغتسل، فإذا رأّت الدّم عمّلت كما تعمل المستحاضه. وقد روى: ثمانية عشر يوماً وروى: ثلاث وعشرين يوماً، وبأى هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز» (٢).

أقول: والدلاله على التخيير المطلق واضحه، والاشكال ينحصر فيه من حيث الكتاب، حيث لم يثبت كونه للامام عليه السلام، وقد قيل إنّ هذا الكتاب من تصنيف

١- مصباح الأصول: ج ٣ / ٤٢٤.

٢- المستدرک: ج ٢، الباب ١ من أبواب النفاس، الحديث ١.

بعض العلماء - ولعله ابن بابويه، المطلع على الأحاديث - وقد جَمَعَ بين شتات الأخبار باجتهاده، وروى بمضمونها، ويظهر ذلك للمتدبر فيه.

هذا الاشكال واردٌ إلا أنه لا يضرنا في الأخذ به تأييداً لا دليلاً، فيصير من ما يؤيد أخبار التخيير، كما يحتمل أن يكون متخذاً منها.

٨ - منها: الخبر الذي رواه أحمد بن الحسن الميثمي:

«أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قومٌ من أصحابه، وكانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد؟

فقال عليه السلام: إن الله حرم حراماً إلى أن قال: إذا ورد عليكم عنّا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت، موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله والرد إليه وإلينا.

إلى أن قال: وما كان في السنه نهىً إعافه أو كراهه، ثم كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصه فيما عافه رسول الله وكرهه ولم يُحرّمه، فذلك الذي يُسمح الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، الحديث» (١).

أقول: هذه جملة أخبار تدلّ على التخيير في الحديثين المتعارضين، وقد

عرفت دلالة بعضها على التخيير وكان عددها أكثر من اثنين، وإن كان سند بعضها ضعيفاً، لكن قابل بالشهره وعمل الأصحاب. وعليه فما ادّعه الشيخ من استفاضه الأخبار الداله على التخيير ليس ببعيد.

### مدلول الأخبار العلاجية

بعد الوقوف على الأخبار يصل الدور إلى البحث عن مقتضى تلك الأخبار في المتعارضين، وأنها تدلّ على جواز العمل بأحدهما أو وجوبه.

ذهب بعض كالمحقق الخميني إلى الأوّل، بدعوى أنه: (بعد ما كان الأصل الأوّلي هو التساقط وعدم حجّيه شيءٍ منهما، فلا تدلّ الأخبار إلّا على جواز الأخذ بأحدهما، لأن الدليل لسانه:

تارة: كان بصوره: (فموسّع عليك بأيّهما أخذت) فدلالته على الجواز واضح، لأنه يدلّ على التوسعه في الأخذ مقابل التضييق الذي يحكم به العقل والعقلاء، بمقتضى الأصل الذي عرفت أنه سقوطهما عن الحجّيه.

لا يقال: إن دعوى جواز الأخذ مساوقٌ لوجوبه، لأن أحدهما إن لم يكن حجّيه، فلا يجوز الأخذ به، وإن كان حجّيه فيجب.

لأننا نقول: إنهما وإن كانا غير حجّيتين بحسب حكم العقل، لكن يجوز الأخذ بأحدهما بدليل وحجّيه، وهو أخبار التخيير، فلا يكون الخبر بعد معارضته بمثله حجّيه ولو بواسطة أخبار التخيير.

وأخرى: لسانه بصورة الأمر أو الجملة الخبرية في موضع الانشاء، مثل ما جاء في المرفوعه بقوله: «فإذن فتخير أحدهما».

وهو أيضاً لا يدلّ على الوجوب، لورود الأمر في مقام حكم العقل بالخطر، فلا يستفاد منه إلا رفعه.

وعليه فالقول بوجوب الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير، تمسكاً بالروايات المتقدمة، كأنه في غير محلّه.

هذا ما أورده المحقّق الخميني في رسالته (١).

أقول أولاً: الدقّه في لسان الأخبار ربما يوجب الظن بل الاطمينان بأنّ المراد من الحكم بالتخيير فيما إذا كان مضمون أحد الخبرين حكماً الزامياً، هو وجوب الأخذ لا جوازه. نعم يصحّ فيما كان مشتملاً على حكم غير الزامى، لأنه لا معنى لوجوب الأخذ بأحدهما مع ندب مضمونه، ولا دليل لنا على وجوب الاستناد إلى الشارع في المندوبات، فيجوز أخذه كما لو كان الخبر غير معارض كذلك.

والشاهد على ما ادّعيته هو ظهور حديث الميثمي، حيث جاء في أوّله الحكم الالزامي، بقوله: (يجبُ الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وأحببت، موسّع ذلك). وجاء في آخره فيما عافه أو كرهه ولم يحرمه بقوله: (فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك بالاختيار من باب التسليم).

حيث يفهم منه أنّ لفظ (موسع) و(يسع) يطلق في كلا الموردین، فليس معناه السعه في مقابل المنع من حيث حكم العقل بالعمل بهما، بل قصد الموسع بلحاظ تخييره في أحدهما، أى لم يعين العمل بواحد معین منهما في الالتزام وغيره.

بل وهكذا يلاحظ في مرفوعه زراره، حيث فرض التخيير بعدما فرض الراوى الشهره في كلّ من المتعارضين، وكان موردهما الخبرين المقطوع صدورهما، أو ما يكون مقطوع الصدور، وكان أحدهما حجّه قطعاً، ولا- محيص فيه إلا- التخيير كما ذكره المحقق الخوئي.

وعليه، يكون الأمر بالتخيير في ذيله أمراً وجوبياً لا جوازياً، هذا أوّلاً.

وثانياً: أخبار العلاج الداله على الحكم بالتخيير مفيده قبل جمعها مع أخبار آخر التي تقتضى مضمونها لزوم الحمل على الجواز في الأخذ مثلاً، وعليه فلا- معنى للحكم بجواز الأخذ بأحدهما مع فرض عدم حجّته شىء منهما، لأن الحجّيه ليست معناها إلاّ جواز الاحتجاج به في الاصابه والمخالفه، فمعنى كون أحدهما حجّه أنّه لو لم يعمل بشىء منهما جاز للمولى الاحتجاج به على العبد في تركه، كما يجوز للعبد الاحتجاج به على المولى في فعله بالأمن عن العقوبه لو خالف الواقع.

وعليه، فلا اشكال بعد ورد الأخبار العلاجيّه أن يصبح أحدهما حجّه، فلا يجوز له تركهما وإن كان العمل بهما إن امكن جائزاً.

فالقول بوجوب الأخذ بأحدهما من باب التسليم، في ما إذا كان متعلق الدليلين أمراً الزامياً، ولم يدلّ دليل خاص - ولو بواسطه الجمع بين الأخبار الأمره بلزوم حمل أخبار التخيير على الجواز. يعدّ قولاً قوياً.

## الأخبار الداله على التوقف عند التعارض

١- فمنها: موثقه سماعه بن مهران، عن أبى عبدالله عليه السلام: «قلت: يرد علينا حديثان، واحدٌ يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قلت: لا بدّ أن نعمل بواحدٍ منهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامه» (١).

أقول: صدر هذا الحديث يوافق مع حديثه الآخر (٢) الذى نقلناه فى أخبار التخيير، فإن النهى عن العمل بواحدٍ منهما فى هذا الحديث، أو الأمر بالارجاء أى التأخير حتى يلقى الامام أو من يخبره، يدلّ على التوقف بالعمل بواحدٍ منهما وهو المطلوب.

وقد يحتمل كون الحديثين واحداً لاتحاد الراوى والمروى، وتشابه ألفاظهما، وإن كان فى الحديث الأول زياده فى ذيله.

وكيف كان، فيمكن أن يكون المراد من الارجاء والتوسعه هو التخيير بخلاف هذا الحديث، حيث قد نهى عن العمل بواحدٍ منهما، فلا يحتمل التخيير، ولعل هذا يوجب كونهما متفاوتين.

٢- ومنها: ذيل مقبوله عمر بن حنظله الآتية، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا... إلى أن قال: قلت: فإن وافق حكّمهم الخبرين جميعاً؟ قال:

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضى، الحديث ٤٢.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضى، الحديث ٥.

إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في المهلكات»(١).

أقول: دلالة على التوقف تامه، مضافاً إلى لفظ الأمر بالارجاء وهو التعليل الدال بكون المراد من الارجاء هو التوقف لا التخير، فيكون المراد من الشبهه هو الأخذ بالخبر والاستناد إليه، إذ الأخذ بواحدٍ منهما والاستناد إليه شبهه، كان الوقوف فيه خير.

٣- ومنها: ما عن محمد بن ادريس في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «الرجال» لعلي بن محمد، أنّ محمد بن علي بن عيسى كتب إليه: «يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك واجدادك عليهم السلام، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»(٢).

٤- ومثله أيضاً: بل قريبٌ منه ما في «المستدرک» عن محمد بن الحسن الصفار في «البصائر» عن محمد بن عيسى، قال: «أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه، فقال: «سئلك عن العلم... إلى أن قال: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»(٣).

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ٣٦.

٣- المستدرک: ج ٣، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ١٠.



أقول: قد استدللّ للتوقف بحديث الميثمى الذى ذكرناه فى أخبار التخيير، ولكن قد عرفت دلالته على وجوب الأخذ بأحدهما فى الحكم الالزامى، أو جوازه فى غيره، ولا يظهر منه التخيير، فالاستدلال به غير وجيه.

هذا كله فى الأخبار الواردة فى التخيير والتوقف، فلا بأس حينئذ بالرجوع إلى مقتضى الجمع بينهما وملاحظه نسبتها.

### كيفية الجمع بين الأخبار الدالة على التخيير مع الدالة على التوقف

قال المحقق النائنى فى «فوائد الأصول» فى مقام الجمع:

(إنّ النسبه بين ما دلّ على التخيير فى زمان الحضور، وبين ما دلّ على التخيير المطلق وكذلك بين ما دلّ على التوقف المطلق، وبين ما دلّ على التوقف فى زمان الحضور، وإن كانت العموم والخصوص المطلق، إلاّ أنهما حيث كانا مثبتين، فلا يقيد المطلق بالمقيد، لأن المطلوب من المطلق مطلق الوجود، فلا يحمل على المقيد، بل يبقى على حاله، فالتعارض كان بين التخيير المطلق، والتوقف المطلق غايته أنّ التعارض بينهما كان بالعموم من وجه، وبين ما يدلّ على التخيير زمان التوقف فى زمان الحضور هو التباين، ولا- يهمنّا البحث عن رفع التعارض بين ما دلّ على التوقف والتخيير فى زمان الحضور، فإنّه لا أثر له، مضافاً إلى أنّه لم يعلم الحمل بما دلّ على التخيير فى زمان الحضور.

فالحزى رفع التعارض بين ما دلّ على التوقف والتخيير مطلقاً، وقد عرفت

أنَّ النسبه بينهما هو العموم من وجه، ولكن نسبه ما دلَّ على التخيير المطلق مع ما دلَّ على التوقف في زمان الحضور هو العموم المطلق، فيقتد اطلاق التخيير بغير زمان الحضور، فينحصر التخيير لزمان الغيبه، فتقلب النسبه حينئذٍ بين أدله التخيير المختصَّ بزمان الغيبه، مع أدله التوقف المطلق بالعموم والخصوص المطلق، لأنَّ التخيير بعد التقييد يكون مخصوصاً لزمان الغيبه، وعدم التمكن من ملاقات الحججه عليه السلام ، والتوقف مخصوصٌ لزمان الحضور، فلازم ذلك هو القول بالتخيير في زمان الغيبه كما عليه المشهور، فلا- وجه للقول بالتوقف والأخذ بما يوافق الاحتياط، فالأقوى هو التخيير في المتعارضين مطلقاً، سواء كان أحدهما موافقاً للاحتياط أم لا) انتهى ملخص كلامه(١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الاشكال:

أولاً: إن النسبه بين دليلى التخيير والتوقف المطلقان هو التباين، كما كان التباين بين دليلى التخيير والتوقف في زمن الحضور، إذ المعارضه كما كانت واقعه بين المطلقين، كذلك واقعه بين المقيدين بزمان الحضور، فكيف قال: (لا- يهمننا البحث في رفع التعارض في الأخير).

وثانياً: كيف لاحظ النسبه بين أخبار التخيير المطلق، مع دليل التوقف بزمان الحضور بالعموم المطلق، ولم يلاحظ مثل هذه النسبه بين دليل التوقف المطلق

ودليل التخيير المختصّ بزمان الحضور، مع أنّ يقتضى ملاحظه النسبه فى الأ-خير هو انقلاب النسبه بعكس ما قاله بأنّ التخيير مختصّ لزمان الحضور والتوقف لزمان الغيبه؟ والظاهر من كلامه أنّ مبنى اختياره لذلك هو طرح أخبار التخيير المختصّ بزمان الحضور، المتشعر من قوله: (لا- يهّمنا البحث... إلى آخره) مع أنّه غير صحيحٍ بحسب الصنّاعه الأصوليه فى الجمع بين الأدله، وعليه فهذا الجمع لا يُسمن ولا يغنى عن جوع، كما لا يخفى.

أما الشيخ رحمه الله: فقد جمع بينهما بحمل أخبار التوقف على زمان حضور الامام بواسطه دلالة بعض الأخبار بقوله عليه السلام: (أرجه حتّى تلقى امامك أو صاحبك)، وأخبار التخيير على ما لا يتمكّن من الوصول إليه عليه السلام مثل زمان الغيبه، فنتيجته هو كلام المشهور من التخيير فى زماننا هذا.

أورد على كلام الشيخ قدس سره: بأنّ المتمكّن إنّ أريد منه كون الامام فى البلد الذى وقع فيه السؤال من السائل، فهو مخالف لسوق الأخبار، لأنّ الظاهر منها السؤال عن الواقعه المختلفه فيها الأخبار منهم، وكان السائل متخيّرًا فى حكمها لأجله، وليس له طريق إلى معرفه حكمها بحيث تحسم به ماده الخلاف والاشكال، ولهذا ترى أنّ سماعه أجاب الامام بقوله: (لا بد لنا من العمل بأحدهما) فأجاب أنّه: (خُذ بما خالف فيه العامه) خصوصاً مع ملاحظه ما اشتمل على جملة: (حتّى تلقى من يخبره) حيث يشمل غير الامام من بطانه الفقهاء والعلماء، فكيف يمكن حمل هذه الأخبار على خصوص زمان حضور الامام؟!!

رأى المحقق الحائري: ومن هنا ظهر عدم تماميه ما اختاره العلامة الحائري قدس سره : (من حمل أخبار التوقف على مقام الفتوى والرأى والاستناد، وأخبار التخيير على التخيير فى مقام العمل تمسكاً من أنّ عدم بناء العقلاء فى ارتكازهم على حجيه أحد المتعارضين بنحو الاستناد إليه فى مقام الفتوى لا تعييناً ولا تخييراً، وحيث كان هذا فى ارتكازهم فلا يحتاج فيه إلى التأكيد بأوامر كثيره، بخلاف تعيين مدلول أحد الخبرين بالظن، فإنه أمر مرسوم عند العقلاء، وقد تصدى الشارع بسدّ باب ذلك وردعهم بالحكم بلزوم التوقف عند التعارض، هذا بخلاف التخيير فى العمل، فإنه يجوز حيث لا يستند إلى الرأى والفتوى فى تعيين مدلول كلام الشارع، ويؤيد ما ذكرنا ما فى بعض الأخبار بعد الأمر بالتوقف، قال: (ولا تقولوا فيه بأرائكم) انتهى.

وجه عدم تماميته: إنه على فرض التسليم يناسب مع بعض الأخبار مثل خبر الميثمى، بخلاف بعضها الآخر، حيث ينهى عن العمل بواحد منهما، بقوله: (فارجئه)، أو (لا تعمل بواحدٍ منهما) كما ورد فى موثقه سماعه، فإنه لا يناسب مع ما ذكره، إذ النهى عن العمل بواحدٍ منهما ينافى التخيير فى العمل، كما لا يخفى.

والمختار: الانصاف بعد التأمل والدقه هو أن يقال:

إنّ الأخبار المداله على التوقف المطلق تارة يقال أنها مختصه بالأمر بالتوقف فى مطلق الشبهه، كقوله عليه السلام: (قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام فى الهلكه) فحينئذ لا يكون هذه الأخبار مرتبطه بما نحن بصددده

من تعارض الخبرين، حتى نلاحظ معارضتها لأخبار التخيير، لوضوح أنّ مورد هذه الأخبار حينئذٍ يكون في صورته فقد الحجّه، وعدم قيام الطريق إلى الواقع، هذا بخلاف أخبار التخيير حيث أنّها في مقام اثبات وجود الحجّه وهو أحد الخبرين، بل وعلى فرض عموم الشبهه في تلك الأخبار حتى يشمل لمثل المقام لتكون أخبار التخيير حاكمه عليها، لأنها تتكفل اثبات الحجّه، وأخبار التوقف يخصص بصوره ما لم يعلم وجود الحجّه، لا ما يعلم وجودها ويتردد بين الفردين، كما في المقام.

وإنّ أبيت عن هذا الجواب، وقلت: بأن أخبار التوقف تكون مطلقه حتى لمثل المتعارضين، كأخبار التخيير، فنقول حينئذٍ: إنّ أخبار التوقف تكون على طائفتين كأخبار التخيير، من المطلق والمختصّ بزمان الحضور في الأوّل، وزمان الغيبه في الثاني، فحيث كان المطلقان في كلّ منهما مع المقيّد في كلّ منهما مُثبتين في الحكم، فلا يقيد اطلاق كلّ منهما مع مقيّد نفسه، أي لا تتقيد اطلاق التخيير مع التخيير المقيّد بزمان الغيبه، ولا اطلاق التوقف مع مقيّد التوقف في زمان الحضور، فإذا لم يقيد الاطلاقان فيهما بمقيدهما، فتكون النسبه بين اطلاقي المتعارضين من التخيير المطلق والتوقف المطلق هو التباين، فيتعارضان فيرفع التعارض بينهما بواسطة تقيد اطلاق كلّ منهما بالمقيّد للآخر، ويرفع التعارض.

وبعبارة أخرى: إنّ مقتضى صناعه الاطلاق والمقيّد في المتخالفين هو التقيد، فيقيد اطلاق أخبار التخيير بأخبار التوقف في زمان الحضور، واطلاق أدله التوقف بأخبار التخيير المقيده بزمان الغيبه، حيث أنّ مفاد كلّ دليل هو خلاف

مقتضى ومفاد الدليل الآخر، وحينئذٍ تصبح النتيجة القول بلزوم التوقف فى زمان الحضور، والتمكّن من الوصول، والتخير فى زمان الغيبه، عملاً بالأخبار الوارده فى الطرفين، مع ملاحظه صناعه الاطلاق والتقيد فى المتخالفين.

وإن أبيت عن ذلك: وادّعت بأن فى أخبار التوقف ما يُستفاد منه لزوم التوقف والعمل بالاحتياط حتّى فى زمان الغيبه، وليست أخبارها مختصّه لزمان الحضور فقط، أو بصوره المطلق فقط، بل أخبار التوقف على طوائف ثلاث: طائفتان هو ما عرفت، وطائفه ثالثه هو التوقف فى خصوص زمان الغيبه، وعلى هذا يعارض مع أخبار التخير فى خصوص زمان الغيبه، ولكن النسبه بينهما أيضاً تكون هو العموم والخصوص المطلق، لأن التوقف والعمل بالاحتياط إنّما يصحّ فيما إذا امكن الاحتياط فى تلك الوقعه لا مطلقاً، بخلاف ما دلّ على التخير فى زمان الغيبه، حيث يدلّ عليه سواء أمكن العمل بالاحتياط أم لا، فيقيد اطلاق أخبار التخير فى زمان الغيبه أيضاً بما لا يمكن العمل بالاحتياط، فتصير النتيجة حينئذٍ هو التوقف فى زمان الحضور، والتوقف فى زمان الغيبه، مع امكان الاحتياط فى مقام العمل، والتخير فى صوره ما لا يتمكن من الاحتياط ورفع التعارض بين الأخبار.

ولكن يرد على الجواب الأخير: - أنه غير جيّد، مضافاً إلى إباء مطلقات أخبار التخير فى زمان الغيبه عن هذا الحمل ومضافاً إلى كونه غير معمولٍ به عند الأصحاب، الأخبار حيث لم يذهب إليه أحد منهم - إنّه يستلزم حمل تلك الأخبار

على الفرد النادر، إذ قلّ موردٌ لا- يقدر المكلف على العمل بالاحتياط، فلا سبيل لنا إلا القول بما ذكرناه قبل هذا الفرض، من اختصاص أخبار التوقف لزمان الحضور، وأخبار التخيير لزمان الغيبة، وهو المطلوب، ويكون الحكم في الموردين الزامياً إذا كان موردهما حكماً الزامياً، وإلا كان جائزاً وهو المطلوب في المقام.

أقول: إذا ظهر لك صحّح قول المشهور من وجوب الأخذ بأحد المتعارضين، وأنّ الاستفادة من الأخبار هو التخيير فيهما في زمان الغيبة، فيتفرع على ذلك هنا فروع وتنبهات فيها ثمره مهمّ:

### فروع باب التخيير

الفرع الأوّل: هذا التخيير هل هو تخيير في المسأله الفقهيّه الفرعيّه - مثل التخيير في القصر والاتمام في المواطن الأربعه، والتخيير في الكفارات بين الثلاثه من الصوم والإطعام والعتق - أو أنّ التخيير تخييرٌ أصوليٌّ؟

الظاهر كون الثاني هو الأوجه والأظهر لأنّ المقصود من قوله عليه السلام: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك) يثبت به هو الأخذ بأحدهما ليكون عليه حجّه وطريقاً يثبت به الواقع، لا مجرد الأخذ في مقام العمل، خصوصاً بعد ملاحظه اقتضاء التعارض بين المدلول الامتزامي لكل واحدٍ منهما مع المدلول المطابقي للآخر في كثيرٍ من الموارد حيث ينتهي الأمر إلى النقيضين، فلا معنى حينئذٍ للوجوب التخييري كالقصر والاتمام، بل لا محيص من التخيير العملي أو التخيير

فى المسأله الأصوليه، وقد عرفت أنّ الظاهر من الأخبار هو التخيير فى المسأله الأصوليه، وبذلك يُحمل ما جاء فى خبر ابن مهزيار - حيث نقل عنه عليه السلام أنه قال: (موسّع عليك بأيه عملت) المتوهم منه التخيير العملى الفقهى - على التخيير فى المسأله الأصوليه، أى الأخذ بما كونه طريقاً إلى الحكم كما لا يخفى.

كما لا يجرى هنا التخيير العملى العقلى، لأنه إنّما يكون فى دوران الأمر بين المحذورين، حيث يعجز المكلف على مخالفه كلا الحكمين، لأنه قهراً إما فاعلاً أو تارك بخلاف المقام.

الفرع الثانى: إذا عرفت كون التخيير هنا أصولياً لا فقهيّاً، فهل:

معنى التخيير هنا بمعنى جعل الطريقيه فى أحد الخبرين، وكونه طريقاً وأماره بعد الأخذ إلى الواقع.

أو يكون الحكم بوجوب الأخذ بأحدهما من قبيل الأصل العملى المعوّل عليه لدى الشك فى الوظيفه، حتى يكون من قبيل الحكم الظاهرى، كأصل البرائه والاحتياط فى الشك.

أو لا هذا ولا ذاك؟

وجوه: أردئها الأول، وأوسطها الأوسط، وأقواها الأخير.

وأما أردئها الأول: أولاً: لأنه لا معنى لجعل الحجيه والأماريه والطريقيه لما ليس له ذلك، حيث يحكم العقل بتساقطهما، وعدم حجيه واحد منهما، بواسطة المعارضه، فكما لا يمكن جعل الطريقيه والأماريه للشك، كذلك لا معنى لجعلها



لما هو فاقد للحجيه.

وثانياً: أنه لو أريد كشفها عن جعل حجيه كل منهما معاً، فإنه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر أخبار التخيير - غير معقول.

ولو سلمنا إمكانه، ولكن في المقام غير معقول، لانتهاهه إلى جعل الطريق إلى المتناقضين، فيما إذا دلّ أحد الخبرين على الوجوب والآخر على الحرمة، فاختر أحد المجتهدين أحدهما والآخر للآخر، فإنّ لازمه أن يكون كلّ واحد منهما طريقاً إلى الواقع، فينجز ذلك إلى جعل طريق فعلى إلى المتناقضين، وهو محالٌ.

مع أنّ جعل الطريقيه لأحدهما على سبيل الابهام، وجعل المكلف مخيراً بحيث تكون الطريقيه منوطه بأخذ المكلف، ممّا لا يمكن السبيل إليه.

فثبت أنّه ليس بمعنى جعل الطريقيه.

وأما الثاني: وإنّ كان ظاهر بعض الأدله مثل قوله عليه السلام في روايه حسن بن الجهم:

(فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت) يشابه مفاد ما ورد في أدله البراءه في قوله عليه السلام: (الناس في سعه ما لا يعلمون) في أنّه يعين الوظيفه عند الشك بحكم ظاهري، نظير الأصل المعوّل عليه عند الشك، لكن هذا لا ينافى كون الأخذ طريقاً إلى الواقع، أو أن يكون حجه للعبد، إذ الحجه على الواقع يكون غير الأماره عليه، ففي ما نحن فيه إذا أوجب الشارع الأخذ بأحدهما، فلا يجوز للعبد تركهما، فلو تركهما وأصاب تركه ترك الواقع استحق العقوبه، كما لو أتى بأحدهما وخالف فإنه يعدّ معذوراً، فيكون أحدهما حجّه لا بجعل الحجيه، فيكون نتيجه ذلك

صيوروه وجوب الأخذ به مثل وجوب الأخذ بالأصل في مورد الشك، هذا.

لكن الاشكال الذى يرد عليه: أنه يلزم أن لا تكون مثبتات الأصول حجه، وأن لا يترتب عليه الآ اللوازم الشرعيه والملازمات الشرعيه دون اللوازم العاديه والعقليه المترتبه على أحد المتعارضين، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ من الواضح أنه إذا أخذ المجتهد أحدهما ترتب عليه كل ما يعدّ من لوازمه مطلقاً، فحيث لا يمكن الأخذ بأحد الوجهين، فلا جرم إلا الأخذ بأمرٍ آخر غيرهما، وهو أن يقال:

إنّ الخبرين المتعارضين وان كان فى نظر العرف والعقل هو التساقت، إلا أن الشارع أوجب الأخذ بأحدهما معيناً أو مخيراً فى حال التعارض، كوجوبه قبل التعارض، يعنى أنّ الخبر حيث كان من ذاته طريقاً إلى الواقع لولا المعارض، فهكذا يكون طريقاً إلى الواقع وحجّه حتّى بعد التعارض فى نظر الشارع ولا يجوز التوقف فيهما بل يؤخذ بأحدهما، فكما أنّ الأخذ بالخبر غير المعارض يكون حجّه بنفسه وبلوازمه الأعم من الشرعى وغيره، وكذلك يكون الخبر المبتلى بالمعارض، فالشارع جعل وظيفه المجتهد فى حال الشك فى المقام هو الأخذ بأحدهما، فهذا الواحد يكون حجّه قبل ذلك، بأن يكون حجّه بمالهما من المفاد مطابقهً والتزاماً، فالوظيفه حينئذٍ هو الأخذ بأحد الطريقتين بما هو طريق عقلائى.

وبعباره أوضح وأوفى: الفرق بين الوجه الثانى والثالث - مع كون كلّ منهما يعدّ بياناً للوظيفه فى حال الشك - هو أنّ الأصل فى مورد الشك كان أصلاً موضوعاً فى مقام العمل، ولذلك يكون الحكم فيه حكماً ظاهرياً، وتكون لوازمه

غير الشرعيه غير حجّه، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث أنّ الحكم هنا فى مقام بيان الوظيفه فى مقام الأخذ بما يؤد ويرجع إلى الحكم، فليس هذا الحكم حكماً ظاهرياً فى قبال الواقع، فاللوازم المترتبه تكون لمفاد الخبر المأخوذ لا- لاصل الأخذ، وعليه فالتنقض بأن جعل الوظيفه فى صورته الشك يوجب عدم حجيه مثبتاته غير وارد، لأنه بعد الأخذ بأحدهما يجب العمل به وبكلّ ما يلزم من العمل بذلك الخبر.

وهذا الوجوب ليس بحكم مولوى حتى تترتب العقوبه على تركه من حيث نفسه، بل هو ارشاد إلى حكم العقل بوجوبه مقدمهً لتحصيل ما هو الحجّه فى البين، مع القدره عليه، كما هو الشأن فى حكمه فى الشبهه قبل الفحص للقادر على تحصيل الحجّه الشرعيه، لوضوح أنّ العقوبه ليست إلاّ لما هو مفاد الخبر، لا له ولترك الأخذ بالخبر، حتى يستلزم تعدد العقوبه بذلك، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: بعد ما ثبت أنّ التخيير هنا أصولى لا فقهى، يقتضى البحث عن أنّ هذا التخيير هل هو للحاكم والقاضى والمجتهد والعوام، أو لخصوص طائفيه أو طائفتين دون طائفه أخرى؟

الذى يظهر من الأصحاب تسالمهم على أنه ليس للحاكم والقاضى فى مقام فصل الخصومه ورفع المرافعه بيان التخيير للمتخاصمين، لوضوح أنّ الحكم بالتخيير لا- يتم القضاء به و لا- ترفع الخصومه، لأنّ الخصومه ترفع بحكمه لا- بفتواه، فلا بدّ للقاضى من الأخذ بأحدهما والحكم على طبقه لتفصيل الخصومه، فلا

معنى لجعل التخيير له فى مقام الحكم إلا الأخذ بأحدهما لنفسه لا للمتخاصمين، وهذا أمرٌ لا كلام فيه ولا اشكال.

كما لا- خلاف ولا- اشكال فى أنه يجوز لنفس المجتهد والمفتى لعمل نفسه أن يأخذ بأى واحدٍ من الخبرين، بما يدل على وجوب الظهر أو الجمعه مثلاً، لأنه مخاطب بذلك، كما أن القاضى والحاكم مخاطبان بذلك فى عمل نفسيهما من حيث الأخذ بأحدهما والحكم على طبقه.

أقول: إنما الاشكال فى المفتى بالنظر إلى مقلديه:

فهل التخيير الأصولى مختص بالمجتهد والمفتى، ولا بد له من الأخذ بأحدهما والفتوى على طبقه لمقلديه، مثلاً ينتخب الخبر الذى يشتمل على وجوب الجمعه ويفتى به للمقلديه، ويتعين عليهم الجمعه مثل سائر الأحكام الواقعيه والظاهريه، بأن يقال إن خطاب (إذا لم تعلم فموسع عليك) متوجهٌ إلى المجتهد، كما هو الحال كذلك فى سائر الأدله والأصول العمليه من الاستصحاب والبراءه والاحتياط، إذ المجتهد هو الذى يقدر على الفحص وتحصيل الحجّه أو المعارض، وسائر ما يعتبر فى اثبات حجّيه الدليل، وأمّا عامه الناس فمحرومون عن جميع ذلك، كما يؤيد ذلك أن تحصيل المرجّحات المنصوصه وغيرها فى المتعارضين يعدّ من شؤون المجتهدين لا المقلدين، ويكون رأى المجتهد فيه معتبراً لا العامى، فحينئذٍ لا بدّ للمجتهد أن يأخذ ويختار أحدهما والافتاء به، ويجب على المقلد الرجوع إليه فى مقام العمل بما أفتى وذلك من باب وجوب رجوع الجاهل إلى العالم؟

أو أنّ التخيير الأصولي كالتخيير الفقهي الفرعي، يشترك فيه العالم والجاهل، كاشتراكهما في الأحكام الواقعية، إذ لا دليل لنا بالاختصاص، وكون الحكم بالتخيير للمجتهدين فقط، بل ظاهر الأدلة خلافه، لأن الخطاب فيها قد توجه لجميع المكلفين وأمّا معرفه المجتهد بالخبر دون العامى وقدرته على الفحص دونه، لا- يوجبان القول باختصاص الأدلة له، كما أنّ جميع الأدلة فى الفروع والأصول تقوم لدى المجتهد، ولكن ذلك لا يوجب اختصاصه به، بل الظاهر من دليل: (إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت) أنّ الحكم الكلى لكلّ مكلفٍ هو جواز العمل على طبق أحدهما، وأنّ حكم هذه التوسعة ثابتٌ للجميع، كما أنّ الأمر كذلك فى البراءة والاستصحاب، حيث يقال: (الناس فى سعه ما لم يعلموا) أو نتمسك بما جاء فى الاستصحاب: (من كان على يقين ثم شك) حكمه هو البقاء على الحاله السابقه، بل وهكذا فى سائر الأدلة من القواعد الفقهيّه من قاعده اليد ولا ضرر والضمان فى العقد بصحيحه وفاسده وغيرها.

نعم، رأى المجتهد متبعٌ فى تشخيص موارد الترجيح والتكافؤ، لقصور العامى عنه، وأمّا حكم المتعادلين وذى المزيّه حيث لا يحتاج إلى الاجتهاد يكون مشتركاً بينهما، وما يختص بالمجتهد هو الاجتهاد وبذل الجهد فى تشخيص الترجيح والتعادل، لا الحكم الكلى الذى يشترك فيه العباد.

الثمره المترتبه: هى أنّه يصح للمقلد أن يختار من الخبرين المتساويين غير ما اختاره المجتهد، فيما إذا عرف أنّ ما اختاره فى الفتوى بصلاه الجمعه مثلاً كان

من باب اختياره أحد الخبرين المتساويين، فيجوز للمقلد أن يخالفه في الاختيار ويختار الخبر الذي يدلّ على وجوب صلاه الظهر دون الجمعة.

اختار المحقق الخميني هذا الوجه، وقال: (هذا هو الأقوى) كما مال إليه المحقق العراقي، بل هو الظاهر من الشيخ ونسب إلى المشهور، خلافاً لظاهر كلام المحقق النائيني حيث يظهر من كلامه أنه إن التزمنا بأنّ التخيير في المقام أصولي، كان ذلك لخصوص المفتي دون العامي، وان التزمنا بأنّ التخيير فقهي، اشترك في ذلك المفتي والمستفتي.

قلنا: إذا علم المقلد أنّ ما التزم به مجتهد من كون المورد من موارد التخيير الأصولي، وأنّ دليل (فانتّ موسّع) و(اذن فتخيّر) وأمثال ذلك مختصّ به، لم يكن للمقلد أن يتخيّر بأحدهما بالأخذ بالظهور أو الجمعة، فشمول الخطابات لمثل هذه الأحكام للمقلدين لا يفيد إلاّ جواز أخذهم بخلاف ما أخذه مجتهد إن قلنا بشمول دليل الخطابات لهم، مع أنّ هذا لازم أعمّ، لا مكان جواز ذلك للمقلد إن قلنا بأنه يجوز للمجتهد أن يبلغ الواقع لهم بجوازهم الأخذ بما أخذه أو الأخذ بخلاف ما أخذه، كما سيأتي هذا البحث قريباً إن شاء الله تعالى.

ولكن مع ذلك فإنّ حكمه بعجز المقلد عن تحصيل ذلك، لا- يوجب الاختصاص بالمجتهدين في الأحكام، كما كان الأمر كذلك حتى في الأحكام الفرعية الفقهية، غايه الأمر أنّ هناك دليلاً آخر يعتم المقلدين وعامه الناس وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم في مقام العمل في الأحكام، فالمجتهد وسيله

لابلاغهم بذلك، برغم ما ورد في الخبرين المتعارضين (بأيهما أخذت من باب السليم وسعك).

### وظيفة المجتهد في موارد التخيير

يقع الكلام عن أنه إذا التزمنا بأنه لم تكن الأحكام مختصة بالمجتهدين، بل مشترك في العالم والجاهل، فهل يجب على المجتهد الأخذ بأحدهما والفتوى على طبقه، أو يجب عليه الفتوى بالتخيير الأصولي، أو أنه مختير بين الفتوى بأحدهما وبين ابلاغ المقلدين بالتخيير؟

أقول: وأما الفتوى بالتخيير الفرعي الفقهي فمما لا دليل عليه. وأما بالنسبة إلى باقي الاحتمالات فالأقوى من بينها هو الأخير، كما عليه المحقق الخميني والفيروز آبادي بعد ما قلنا بشمول مدلول الأخبار للجميع، لوضوح أن للمجتهد الأخذ بأحد الخبرين والفتوى على طبقه، حيث يكون ممن له التوسع بالأخذ بأحدهما والفتوى بذلك، كما أن له الأخذ بأحدهما والعمل به لنفسه، إذ مقام الافتاء ليس إلا الحكم على طبق الحجج، نظير ما ليس له العمل إلا مع قيام الحجج عليه، وليس المسألة كالمسألة الفرعية التي يجب عليه الفتوى بالتخيير لا بيان التعيين، لأنه يكون في هذه المسألة مأموراً بالأخذ بأحدهما، لما ورد من أنه يكون موسعاً عليه في الأخذ بأحدهما، وهو في التخيير مشترك مع المقلد، غايه الأمر أن على المجتهد أن يبين له ذلك، فبعد الأخذ بأحدهما أن على يجوز للمقلد تبعيته فيما

أخذ به وأفتى من باب وجوب رجوع الجاهل إلى العالم.

كما يجوز للمجتهد الإفتاء بأصل التخيير، باعتبار أنه لاحظ أن الحكم مشترك بين الجميع في وجوب العمل على طبق أحد الخبرين، أو التوسعه لهم في الأخذ بأحدهما، فعلى المجتهد حينئذ أن يفتى بهذا الأمر، أى التخيير بين الاتيان بصلاه الظهر أو الجمعه، لأن التخيير فى الأخذ بأحدهما ليس إلاّ- التخيير فى اتيان مضمونهما، ولا- فرق من هذه الجبهه بين المسأله الأ-صوليه والفرعيه، ولا- يجب عليه اعلام المقلدين بأنهم مخيرون فى المسأله الأ-صوليه. نعم يجوز له الافتاء بالمسأله الأ-صوليه أيضاً بأن يفتى بجواز العمل على طبق أحد الخبرين بعد احراز التعادل بينهما.

والنتيجه: للمجتهد هنا التخيير بين الأخذ بأحدهما والافتاء، كما يجوز له الافتاء بأصل التخيير الثابت لجميع العباد، المستلزم تخييرهم فى مقام العمل فى الأخذ باحدهما من صلاه الظهر أو الجمعه، فلا- يجب عليه اعلام المقلدين بالتخيير الأ-صولى بالخصوص، ولا اعلام خصوص الأخذ بأحدهما، وهذا هو المطلوب.

نعم، لو قلنا باختصاص الأخبار العلا-جيه لخصوص المجتهدين، وأنها لا- تشمل غيرهم فلا- محيص من القول بوجوب الأخذ بأحدهما والافتاء على طبقه، لكن لا- يجوز له الافتاء بالتخيير فى المسأله الأ-صوليه، ولا التخيير فى مقام العمل أيضاً، لاستظهار اختصاص التخيير للمجتهدين من الأخبار العلا-جيه، ولكن قد عرفت خلافه.



## تخير المجتهد بدوى أم استمرارى

الفرع الرابع: فى أنّ التخيير إذا كان أصولياً لا فقهيّاً:

هل هو بدوىٌ بحيث لو أخذ المجتهد بأحدهما وأفتى به وعمل لا يجوز له الأخذ بعده بالآخر فى مقام العمل والافتاء والقضاء مطلقاً؟

أو أن التخيير للمجتهد استمرارىٌ مطلقاً؟

أو لابدّ من التفصيل بين التخيير فى المسأله الأصوليه فبدوى، وفى المسأله الفرعيه استمرارى؟

أو التفصيل بين كون المخصوص بالخطابات فى التخيير إذا كان المجتهد فبدوى، وإذا كان عموم المكلفين فاستمرارى؟

أقول: ذهب الشيخ إلى الأوّل وقد استدللّ لمختاره بعدم اطلاق فى الأخبار ثمّ تتمّ كلامه - على حسب استدلال من يوافقه - أنّ التخيير لمن هو متحير ولم يأخذ بأحدهما، فإذا أخذ به فلا- تحيّر له، وخرج عن موضوع دليل التخيير، كما لا- مجال لجريان الاستصحاب أيضاً بعد الاختيار الأوّل، لعدم بقاء موضوعه، لأنّ موضوع التخيير هو المتحير، فبعد ما أخذه يخرج عن كونه متحيراً، ويقطع بعدم بقاء موضوعه، فلا يبقى مورد للاستصحاب.

وبعبارة أخرى: يرى رحمه الله أنّ موضوع السؤال فى الأخبار كان هو الشاك فى الوظيفة، وأمّا الشاك فى كيفيه التخيير بأنه بدوى أو استمرارى، فإنّ الخبر مغفولٌ

عنه ولا يستفيدة السائل منه، فالأخبار تكون مهملة بالنسبة إلى بيان هذا الحكم المردد فيه.

ولكن أجيب عن الشيخ قدس سره: - على حسب ما في تقارير المحقق الخميني قدس سره - : (بأن العمده في أخبار التخيير هو خبر حسن بن الجهم، فإن سوق السؤال وان كان موافقاً لما ذكره الشيخ، إلا أن في جوابه عليه السلام عناه والتفات إلى أن المراد من السؤال هو عدم العلم والشك، وأنه إذا لم يعلم فموسع عليك، فيفهم أن الحكم المذكور يكون معني بعدم العلم بصدق أحدهما المعين، أي أنه ثابت إلى أن يعلم صدق أحدهما المعين، فمجرد اختيار أحدهما في واقعه لا يتغير الموضوع، وهو عدم العلم، فباطلا لفظاً يدل على بقاء التخيير واستمراره لا باطلاً فقط.

وتوهم: أنه مع اختيار أحدهما يصير هو أماره على الواقع، فيعلم صدقه تعبدًا، فالغايه حاصله حينئذ.

يدفعه: أن ذلك غير معقول، إذ ليس الحكم بالتخيير إلا - مجرد جعل الوظيفه والحكم بترتيب الآثار، لا - اثبات الحقيته الواقعيه للمختار تعبدًا.

وأوضح من ذلك في الدلاله روايه ابن المغيره، حيث جعل الغايه في السعه هي رؤيه القائم، وأن الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعين، ولو أراد منه التخيير الابتدائي لجعل الغايه عدم اختيار أحدهما، لا العلم بصدق أحدهما أو رؤيه القائم، فلا اشكال في كون التخيير استمرارياً، سواء كان

التخيير أصولياً أو فرعياً) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: لا يخفى أنّ المكلف قبل الأخذ بأحد الخبرين يصدق عليه أنه مخاطبٌ بالأخذ بأحدهما، فحينئذٍ إذا أخذ بأحدهما لا اشكال في كون المأخوذ يعدّ حجّه له، ويجوز له العمل به، فحينئذٍ لو أردنا اثبات جواز الأخذ بالآخر يأتي البحث عن أنّ هذا الحكم هو نفس الحكم الأول بجواز الأخذ بأحدهما، أو أنه حكمٌ آخر يستفاد منه أنه يجوز رفع اليد عما أخذه أولاً، والعدول إلى الآخر؟

فإنه لا شك أنه لا تعين له للحكم لمن أخذ بالأول أنه يجوز لك الأخذ بأحدهما، حيث إنه قد عيّن فرده في هذين الخبرين نظير التخيير في الخصال، حيث إنّ التخيير ثابتٌ قبل الأخذ بأحدهما، فإذا أخذ يكون قد فاثبات التخيير في حقه بعده ليس إلا الحكم بجواز رفع اليد عنه والأخذ بالآخر، وهذا يحتاج إلى دليلٍ آخر غير ما دلّ عليه بالدليل الأول.

نعم، يصحّ له التخيير بأخذ فردٍ آخر فيما إذا كان قد عرّض له خبران آخران متعارضان، نظير تكثّر الكفاره المستلزم لتكثّر التخيير باختيار فردٍ آخر غير ما اختاره الأول، فهكذا يكون هنا، فالحكم بالتخيير الاستمراري بواسطة اطلاق الأخبار، ليس معناه أن يكون الدليل دالاً على أنّك مخيّرٌ بالأخذ بأحدهما، سواء أخذ بواحدٍ منهما أم لا، وبالتالي فإنّ اثبات الاطلاق بذلك مشكل.

وإن أريد بالتخيير مادام لم يأخذ ولم يختَر أحدهما كما هو الظاهر، فلا وجه لدعوى الاستمرار فيه بالاطلاق والعمل بأن يترك ما أخذه أولاً ويأخذ بالآخر.

وعليه فما ذكره الشيخ من أن التخيير في المقام بدوى لا استمرارى هو الأقوى والأوفق بسياق الأخبار.

هذا كله بالنظر إلى دلالة الأخبار، فمن استظهر منها البدويه أو الاستمراريه أخذ بهما ولا بحث. وأما لولم تستظهر ذلك وشكنا فيه، وأردنا استظهار ذلك بالأصل العملى مثل الاستصحاب يأتي البحث عن أنه يجرى هنا استصحاب التخيير بعد الأخذ بواحدٍ منهما أم لا؟

### امكان استصحاب التخيير وعدمه

للمسألة صورٌ ثلاثه:

تاره: يشك في بقاء التخيير وعدمه ولو في المسألة الأصوليه.

وأخرى: يشك في بقائه وعدمه لأجل الشك في أن التخيير هل هو في المسألة الأصوليه أو في المسألة الفرعيه، بعد الفراغ والقطع بأنه في الأولى بدوى وفي الثانية استمرارى.

وثالثه: أن يكون منشأ الشك هو الشك في أن الخطابات التخييرية عامه شامله لجميع المكلفين، أو أنها تختص بالمجتهدين، بعد الفراغ عن أنه على الأول استمرارى وعلى الثانى بدوى قطعاً؟

وأما الاستصحاب على الوجه الأوّل: فقد يقال بعدم جريان استصحاب بقاء التخيير في المسألة الأصولية، لكونه شكاً في المقتضى، ولا حجة في الاستصحاب في الشك في المقتضى، إذا شك هنا ناشٍ من حيث أنه لا يعلم أنّ غايته هل هو الأخذ أو عدم العلم بصدق أحدهما المعين، إذ على الأوّل يزول الشك، دون الثاني حيث يكون الشك حينئذٍ في حصول غايته وهو المقتضى.

نعم، على القول بحجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى، يجرى الاستصحاب، سواء قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الشرعية أم لم نقل، لأن الحكم بوجود الأخذ بأحدهما ليس بحكم شرعي تكليفي، بل هو حكم ارشادي إلى حكم العقل. وعليه، فما قاله المحقق الخوئي من عدم جريان الاستصحاب هنا لكونه استصحاباً في الأحكام الكلية الشرعية، غير جيد.

كما أنّ دعوى معارضته مع استصحاب حجّيه المختار والمأخوذ من الخبرين، حتى يدخل في باب تعارض الاستصحابين غير وجيه، لأنّ الشك في حجّيه المأخوذ وعدمها مسبّب عن الشك في بقاء التخيير وعدمه، فإذا قلنا بجريان الأصل في السبب، فلا يبقى شك للمسبّب حتّى يجرى فيه الاستصحاب ويعارضه.

نعم، تصحّ هذه الدعوى لمن أنكر التسبّب الشرعي، فحينئذٍ بعد التعارض والتساقط إذا شككنا في التخيير وعدمه بعد الأخذ، دخل المورد في باب دوران الأمر والمسألة بين التعيين والتخيير، فلا بدّ هنا الحكم بالتعيين وإن كان الأصل في دوران الأمر بينهما في غير المقام هو التخيير، لأجل البراءة عن خصوصية التعيين

التي هي كلفه زائده داخله تحت أصل البراءه.

وأما في المقام: فمقتضى القاعده هو التعيين، لأن الأخذ بالمأخوذ وتعيينه يعدّ أخذاً بالحجّه قطعاً، بخلاف ما لو قلنا بالتخير، حيث يحتمل أن يكون رفع اليد عن المأخوذ والرجوع إلى الآخر رجوعاً بغير حجّه، فالأصل عدمه، لأن الشك وفي الحجيه مساوq لعدم الحجّيه.

الاستصحاب على الوجه الثاني: ومما ذكرناه في الوجه الأول يظهر حكم المسأله في الصوره الثانيه، وهو ما لو شككنا في كون التخير هنا في المسأله الأصوليه حتى يكون بدوياً فقطع بزواله بعد الأخذ، أو في المسأله الفرعيه ليبقى حتى بعد الأخذ ويعدّ تخيراً استمرارياً.

وهكذا في الصوره الثالثه حيث نشك أن التخير حكم لعامه المكلفين حتى يبقى، أو لخصوص المجتهدين حتى يزول، حيث يكون الشك هنا في دوران الأمر بين التعيين والتخير، ومقتضى الأصل هنا التعيين، كما عرفت.

هذا، مضافاً إلى أن الشك في بقاء التخير هنا - لأجل الشك في كونه مسأله أصوليه أو فرعيه - ليس من قبيل الشك في الاستصحاب الكلي في القسم الثاني، بأن يقال إنّه لو كان المورد من الأولى فقطع بالزوال بعد الأخذ، وان كان من الثانيه فقطع بالبقاء بعده، فيستصحب التخير الكلي الموجود قبل الأخذ.

لوضوح أنّه ليس لنا جامع مجهول بين التخيرين حتى نستصحب ذلك الجامع، إذ الشارع لم يُشرع التخير حكماً جامعاً للأصولي أو الفرعي، فالمرّد هنا

بين البقاء وعدمه يكون من قبيل الشك في الفرد المرّد بين الموردين، ففي مثله لا يجرى الاستصحاب.

نتيجة البحث: إنّ التخيير هنا بدوى، ولا دليل لنا على الاستمراري لا اطلاقاً ولا اصلاً عملياً كما لا يخفى.

الفرع الخامس: أنه لا اشكال في أنّ أخبار التخيير - التي قد مضى ذكرها - وأخبار الترجيح - حيث يأتي لاحقاً - تشملان صورته تعارض الروايات والنصوص المرويّه عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام، ولكن الذي ينبغي أن نبحت عنه هو أنّ الأخبار المذكوره هل تشمل صورته تعارض الأقوال في سلسله طرق الروايات، كما إذا تعارض أقوال الرجال في التوثيق والتعديل في رواه الخبر الواقعه اسماءهم في سلسله السند، أو تعارض أقوال أهل اللغه في بيان مداليل ألفاظ الروايات، أم لا؟

الظاهر عدم شمولها، لأنه ليس من قبيل تعارض الخبرين المختلفين المذكور في موضوع الأخبار من التخيير والترجيح، كما لا يشمل صورته وقوع التعارض بين الخبرين من حيث الاختلاف في نسخ الجوامع المتأخره، مثل «الكافي» و«التهذيب» و«الإستبصار» و«الفقيه» وحيث نعلم أنّ الاختلاف ليس في جهه صدور أصل الحديث، باعتبار أنّ الاختلاف لم يكن في الجوامع والأصول الأولى، لأن تعارض الخبرين واختلاف النسخ قد حصل في الجوامع المتأخره دون الأصول الأصليه. ولذلك يقع الاختلاف في النسخ في روايه واحده

بين موردين من كتاب واحد، كما نرى كثيراً وقوع ذلك في كتاب «التهذيب» حيث نرى اختلاف نقل الحديث في باين نعلم أنه ليس إلا حديث واحد، إلا أنه قد اختلف ضبطه فعّد حديثين، ولذلك فالحكم بالتخير في مثله مشكّل جداً.

الفرع السادس: لا اشكال في شمول الأخبار العلاجية بالتخير أو الترجيح إذا ورد خبران مختلفان، بأن يكون تغايرهما في جميع مراتب سلسلتي السند حتى ينتهي إلى الامام عليه السلام، كما لو فرض حديثاً نقله الكليني باسناده عن عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن حماد بن حريز، عن زراره، عن الامام عليه السلام، ونقل الشيخ خبراً آخر بسلسله سندٍ آخر عن محمد بن مسلم عن امام واحد أو امامين، فلا خلاف أنّ هذا هو القدر المتيقن من قوله: (يجي عنكم خبران مختلفان...).

وأما لو لم يكن الأمر كذلك بل:

اختلفا من جهة واتحدا من جهة أخرى، كما لو اتحدا في الراوى الأخير في سلسله السند، وهو زراره مثلاً واختلفا في سائر افراد الرواه المذكورين في سلسله السند.

أو كان شخص الراوى في الأوّل في سنديهما واحداً والباقي مختلفون.

أو كان الوسط متحداً والباقي مختلفون مع الاختلاف في النقل.

فهل يصدق على كلّ ذلك عنوان تعارض الخبرين أم لا؟

الظاهر صدقه، لأن ورود كلمه (رجلين) في أخبار الترجيح لا خصوصيه فيها، بل المقصود هو نقل الخبرين بصورتين مختلفين، ويعدّ من قبيل ما ورد في



الأخبار من أنّ (الرجل يشكّ في الثلاث والأربع) فكما أنّ الرجولية لا خصوصية لها حيث يصدق عنوان التعارض إذا شكت المرأة بينهما أو دون امرأتان روايتان فإن العنوان المذكور صادق بالنسبة إلى وحده الرواه وتعدّدها، بل حتى لو علمنا أن الحديث الصادر عن المعصوم ليس إلاّ بواحد منهما، ولم يصدر إلاّ الواحد منه عليه السلام والآخر كذب، ولكن لا نعلم أيّهما ذلك، فمع ذلك يصدق عليه عنوان تعارض الخبرين موضوعاً أو ملحق به حكماً لو أبيت دخوله موضوعاً كما لا يخفى.

كما لا فرق في جميع ما ذكرنا بين ما لو كان النقل بصورة القراءه والسماع، كما كان متعارفاً في الصدر الأوّل، حيث كانوا يسمعون الروايات عن مشايخهم، أو كان الأخذ من الكتب والجوامع الأصليّة على نحو الاستنساخ كما هو المتعارف في زماننا هذا.

الفرع السابع: هل التخيير بين المتعارضين المتكافئين أو الترجيح مع وجود بعض المرجّحات يكون مختصاً بما لم يكن التعارض بينهما إلاّ في الخبرين المتعارضين الصادرين عن الأئمة عليهم السلام، دون ما لو كان التعارض بين الخبر الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله والصادر عن الأئمة عليهم السلام، حيث إنّ يكون الصادر من الأئمة المتأخّره عنه صلى الله عليه وآله مقدماً على الصادر من الأئمة المتقدمين ويؤخذ به، أو لا فرق في التخيير والترجيح بذى المرجّح بين التعارض في الموردین؟ فيه وجهان:

تاره: يقال بالأوّل استظهاراً من بعض الأخبار مثل ما رواه الكليني باسناده الصحيح عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: ما بال أقوامٍ

يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يُتَّهَمون بالكذب، فيجيب مسلّم خلافه؟

قال: إنّ الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن<sup>(١)</sup>. حيث يفهم منه كون الروايه الصادر عن الأئمه عليهم السلام ناسخاً لما رواه النبي صلى الله عليه وآله فيرفع اليد عن الأوّل، هذا.

ولكن قد أُجيب عنه: أنه يجب معرفه المراد من النسخ: (فلو كان المراد من النسخ هو الاصطلاحى منه، بناء على امكانه بعد انقطاع الوحى أيضاً، لكونه بمعنى بيان أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمر، فلا بدّ من أن يكون المراد من الحديث الناسخ للحديث النبوى مقطوع الصدور، فإن ضروره المذهب قاضيه بعدم نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظنى، بل هذا ممّا اتفق عليه الفريقان، فاذاً لو كان المراد من النسخ هو النسخ الاصطلاحى فلا بدّ من أن يكون المراد من الناسخ المقطوع الصدور، وهو خارج عن محلّ الكلام).

وان كان المراد من النسخ بمعناه اللغوى، ليشمل التخصيص والتقييد، كما قد أطلق عليها فى بعض الأخبار، فإنه يكون المراد تخصيص العموم المروى عن النبي صلى الله عليه وآله بالمخصص المروى عن الامام عليه السلام أو تقييده به، ولا مانع منه، ولكنه أيضاً خارج عن محلّ الكلام، لأن الكلام فى المتعارضين الذين لا يكون بينهما جمع عرفى كما تقدم) انتهى<sup>(٢)</sup>.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.

٢- مصباح الأصول: ج ٣ / ٤١٧.

أقول: ولا يخفى ما فيه باعتبار أن النسخ قد يُطلق ويراد منه رفع الحكم الظاهر في الاستمرار، خصوصاً على الصادر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث قد ورد في حقه: (أَنْ حَلَّاهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامَهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) فلا- ينافي حينئذٍ إطلاق النسخ بما يروى عن الأئمة عليهم السلام، ويكون هذا موجباً لتقدم الثاني على الأول، إلا أنه حينئذٍ ليس هو بنفسه ناسخاً حتى يقال بلزوم كونه مقطوع الصدور، وينافي مع انقطاع الوحي، بل يعدّ الخبر الثاني كاشفاً عن وجود حديثٍ ناسخٍ صادرٍ عن الرسول صلى الله عليه وآله ولم يبيّن إلا- بواسطة الامام عليه السلام، لمصلحه في تأخير بيانه، فبناء على ذلك لا ينافي كون المراد من النسخ هو الاصطلاحى منه، وهو بيان أمد الحكم، لأنه حينئذٍ يكون كاشفاً عن الناسخ لا كونه بنفسه ناسخاً هذا.

إلا أنه يصحّ فيما لو قطعنا ولو بالقرائن الخارجيه، أو من ناحيه كثره الأخبار على كون الثاني بصوره النسخ للأول، مثل ما لو كان حاضراً عند الامام عليه السلام وبيّن ما يفهم منه ذلك. وعليه، فلا ينبغي الاعتماد على المذكور في مطلق التعارض، بل الملاك في التعارض هو الرجوع إلى الأخبار العلاجيه في الترجيح والتخير، إلا- ما عُلم خروجه عنه، فلا- فرق فيه بين كون الخبرين المتعارضين صادرين عن الأئمة أو عنهم وعن النبي صلى الله عليه وآله، أو كان كلاهما صادرين عن النبي صلى الله عليه وآله.

كما لا- فرق في الرجوع إلى الأخبار العلاجيه بين ما لو كان الخبران المتعارضان يعلم من حيث الزمان كون أحدهما متقدماً والآخر متأخراً، أم لا يعلم، أو يُعلم ذلك في أحدهما دون الآخر، خلافاً لما قد يتوهم استفاده ذلك من

بعض الأخبار، من أنّ الملاك في التعارض إذا علم تاريخهما بالتقدم والتأخر، وأنه حينئذٍ يجب أن يؤخذ بالأحدث والمتأخر، فلا يحكم بالتخيير مثلاً، وهو كما رواه الكليني باسناده الصحيح إلى أبي عمرو الكنانى، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمرو أرأيت لو حدّثتك بحديثٍ أو افتيتك بفتياً ثم جتني بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتكَ بخلاف ما كنتُ أخبرتك، أو افتيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدتهما وأدع الآخر. فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلا أن يُعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنّه لخيرٌ لى ولكم، أبى الله عزّوجلّ لنا فى دينه إلا التقية» (١).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ الخبر غير مرتبط بما نحن فى صدده، لأنّ مورد هذه الروايه ما لو علم المكلف بصدور كلا الحكمين عن الامام عليه السلام المعاصر له، فحينئذٍ لا بدّ له من العمل بالتأخر، نظير ما صدر مثله لعلّى بن يقطين عن موسى بن جعفر عليه السلام، حيث قد سعى عليه بعض اعداءه عند هارون، ووشوا به وقالوا إنّ من الشيعة وتابع لموسى بن جعفر عليه السلام وأنّ الشاهد على ذلك أنه يتوضأ بوضوء الشيعة، وحينما علم الامام بذلك أمره بأن يعمل فى وضوءه كما يعلمه العامه، وفيما رأى هارون سرّاً ما قام به من وضوء أهل السنّه، حَسُنَ ظنه به وبذلك نجى من القتل، ثم بعد ذلك أمره عليه السلام بالرجوع إلى حاله السابق، ولا يخفى أنّ الأمر الأوّل الصادر عن الامام بالنسبه إلى الثانى لا يخلو عن أحد الوجهين:

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧.

أما أن يكون الأول صادراً عن تقيه، لكان المتأخر صادراً لبيان الحكم الواقعي، فلا اشكال من وجوب الأخذ بالثاني.

أو أن الأمر الأول صادرٌ للحكم الواقعي، فالثاني يُجب الأخذ به لامكان كونه صادراً عن تقيه، لوجوب رعايتها فإن الامام عليه السلام كان أعرف بمواقفها، بل ربما يجرى هذا المعنى في حق امام سوى الامام الصادر عنه الأمر الأول، فيما لو علم حكمه الواقعي المتعارف بالنسبة إلى الأول، ومع ذلك علم بصدور أمر من الامام الذي كان بعده، بخلاف ما كان في أمر الامام الأول، فحينئذٍ أيضاً يجب الأخذ بالثاني، لأنه يعلم حينئذٍ بوجود مصلحه في أمره ولو كان لأجل التقيه.

ولكن هذا المعنى لا يجرى في حقنا، حيث أن المتقدم والمتأخر بالنسبة إلينا على حدّ سواء، إذ لا علم لنا بصدورهما، بل ربما نحتمل أن لا- يكون شيءٌ منهما صادراً، بل وعلى تقدير صدورهما واقعاً لا نعلم أن أيّاً منهما صدر لبيان الحكم الواقعي دون الآخر حتى يكون علمنا موافقاً له، فلا سبيل لنا إلا الرجوع إلى مرجح آخر إن وجد وإلا إلى التخير.

مع أنه لو كان نفس تأخير صدور أحد الخبرين مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر، لزم من ذلك طرح كلّ الأخبار العلاجية من المرجحات وغيرها، من التخير، لأن كثيراً من الأخبار المعارضه نعلم تأخير صدور أحدهما عن الآخر، كونه صادراً عن امام متأخر بالنسبة إلى الامام الذي صدر عنه الخبر السابق، ومع ذلك نرجع في التعارض إلى المرجحات، ومع فقدها إلى التخير كما لا يخفى.

فالتأهر أن المورء لمثل هذه الروايه هو ما عرفء وهو من يعلم صدور كليهما عن الامام، وءار أمره بين كون أءء الحكمين مشءملاً بما قد عرفء ءوضيحه من الحكم الواقعي أو الظاهري لأجل ءقيه وغيرها، ومورء الأخبار العلاجيّه من ءرءيح والتخير يكون في غير ذلك المورء، فلا ءنافى بينها وبين الأخبار، وهو المطلوب.

بل إن الروايه مشءمله على ما يفهم منه الاختصاص بما ذكرناه، أي بما يعلم كون أءءهما صادره على نحو ءقيه، حيث قال عليه السلام: (أبي الله إلا أن يُعبء سرّاً) حيث يفهم منه كون المورء ما لا يمكن اظهار الحقّ فيه، والاتيان بما هو حكم الله.

كما قد يؤيد ذلك الجملة ءى بعدها وهى: (لئن فعلءم ذلك إنه لخيرٌ لى ولكم) خصوصاً مع قوله: (أبي الله في دينه إلا ءقيه) وأين هذا مع ما نحن في صدره من الخبرين الذين لا نعلم فيه ذلك، ونءءمل كون الصدور في أءءهما كذلك، أو لم يصءر شىءٌ منهما، كما يءءمل وجود ءقيه في أءءهما ءون الآخر وأمءال ذلك؟

هذا ءمام البءء في الفروع المترءبه على القول بالتخير في ءءيلين المءعارضين.

### شروط ءرءيح في الخبرين المءعارضين

أقول: بعء الفراغ عن ءلخير وأءلءه، حيث ءبء قيام أخبار كءيره ءاله على ءلخير في المءعارضين، وقد ءبء من ءلال البءء السابق لزوم رفع اليد عن

مقتضى الأصل الأوّلى على الطريقيه بتساقطهما عن الحجيه، ولزوم الرجوع إلى الأصل الثانوى المستفاد من الاجماع أو الأخبار العلاجيّه الداله على عدم جواز ترك العمل بهما، وأنّ اللازم هو الأخذ بأحدهما، وحينئذ يصل الدور إلى البحث عن أنّ الأدله الداله على التخيير فى المتعارضين - كما قد عرفت صحّه قول المشهور من القول بالتخيير فى زمان الغيبه وحمل أدله التوقف على زمان حضور الامام - هل تدلّ على التخيير على نحو الاطلاق، أى سواء كان أحد المتعارضين ذى مزيّه ورجحان، أو لم يكن الأمر كذلك بل التخيير مخصوصٌ بخصوص المتعارضين المتساوين؟

ثم على القول بذلك يصبح الأخذ بذى المزيّه واجباً بخلاف ما لو قيل بالاطلاق حيث يكون الأخذ حينئذٍ بها مستحباً لا واجباً.

ثم على القول بوجوب الترجيح بذى المزيّه، هل هو واجبٌ مطلقاً، أو أنّه واجب عند وجود بعض المرجّحات دون بعض كما عليه المحقّق العراقي، وسيأتى توضيحه؟

كما ينبغى البحث فى مرحله أخرى عن أنّه: على القول بوجوب الأخذ بذى المزيّه، هل هو مختصّ بالمزايا المنصوصه، أو يجوز التعدّى إلى غيرها؟

ثم لو لم نقل ولم نستكشف من أخبار التخيير وغيرها بتعيين أحد الأمرين من التخيير أو الترجيح، وتردّدنا فى ذلك، وشككنا فى أنّه هل يجب الأخذ بذى المزيّه تعييناً أو كان تخييرياً، فهل مقتضى الأصل هنا هو التعيين أو التخيير كما فى المسأله الفقهيّه؟

وعليه، فلا بأس بأن نقدم هذا البحث ثم نتوجه إلى سائر البحوث تدريجاً، فنقول ومن الله الاستعانة:

### تعيين الأصل عند الشك في التعيين والتخير

البحث الأول: عن بيان ما هو مقتضى الأصل في الشك في التعيين والتخير هنا.

قد يقال: بأن الأصل عند دوران الأمر بين التعيين بوجوب الأخذ لذى المزيه أو التخير هو التعيين هنا، ولو كان الأصل في غير المقام هو التخير، ولعل وجهه أن الدوران في غير المقام كان من باب التخير في المسألة الفقيهيه، فعند الشك في التعيين والتخير يصبح الأصل هو الثاني، لأن الحكم بوجوب أحدهما بالخصوص دون الآخر كلفه زائده، مضافاً إلى أصل الوجوب، فالأصل البراءة، ولزوم رفع اليد عنه، فتكون النتيجة هي التخير.

هذا بخلاف المقام، حيث أن التخير هنا في المسألة الأصوليه، والأصل فيها التعيين، لأن الأمر هنا هو وجوب التعبد بالأخذ بأحدهما.

وفيه: لا يخفى ما فيه من الاشكال، لوضوح أن مجرد كون المسألة أصوليه لا يوجب خروجها عما هو مقتضى الأصل وهو البراءة عن الكلفه الزائده في الحكم بالتعيين، فلا بد أن يكون الوجه هنا شيئاً آخر.

والظاهر كون السر فيه هو أن مع وجود مزيه في الخبر المروى يوجب حصول علم لنا بحجته ذلك في الأخذ والعمل به قطعاً، فهو يستلزم الشك في حجته



الخبر الآخر لاحتمال كون التكليف مخصوصاً بخصوص ذى المزيه دون غيرها، فإذا شككنا فى حجيه فردٍ آخر لزم من ذلك الشك سقوطه عن الحجيه، لأن الشك فى الحجيه مساوق لعدم الحجيه كما لا يخفى، هذا.

### مناقشه المحقق الخمينى

قال المحقق الخمينى قدس سره: فى معرض مناقشته لهذا القول بأنّ مسأله الشك فى الحجيه مساوق لعدمها غير جاريه هنا، لأن المفروض أن المستفاد من الأخبار العلاجيّه هو وجوب العمل بواحدٍ منهما، وعدم جواز تركهما، فحجيه كلّ واحد منهما فى العمل ثابتة ومفروضه، فلا يكون الأمر هو التعيين هنا، وان كان الأمر كذلك هناك. هذا كما فى تقريراته المُسمّى بتنقيح الأصول (١).

ولكن يرد عليه: أنّه ما هو المنشأ لاستفاده ذلك؟

فإن كان المراد من الأخبار العلاجيّه هو أخبار التخيير، فهو فرع قبول اطلاقها حتّى لصوره وجود ذى المزيه، وإلا لو كانت مقيده بها فلا وجه للقول بالتخيير.

وإن كان المراد ذلك من الأخبار الداله على ترجيح ذى المرجح، فلا اشكال أنّه لا يحكم بجواز التخيير.

وعليه، فلا وجه لاحتمال خروج المقام عن مسأله دوران الأمر بين التعيين

والتخير، المساوق هنا الشك في الحجية.

لا يقال: كيف يقال بأنّ الأخبار العلاجية تدلّ على وجوب العمل بأحدهما؟

لأنه نقول: المستفاد من الطائفتين على نحو العلم الاجمالي هو أنه يجوز العمل بأحدهما ولا يجوز تركهما، كما لا يخفى.

البحث الثاني: ويدور البحث فيه عن أنّ الاخبار الدّالة على التخير، هل يؤخذ باطلاقها في المتعارضين، أى سواءً كانا متكافئين ومتعادلين في المزايا أو غير متكافئين بأن يكون أحدهما مشتملاً على المزيه دون الآخر أم لا؟

وقع الاختلاف شديداً بين الأعلام والفحول.

القول الأول: ذهب الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقق النائنى والمحقق الخوئى إلى تقييد المطلقات، ووجوب الأخذ بذى المزيه دون الآخر، بل نسب في «الفوائد» هذا القول إلى المشهور، غايه الأمر قد اختلف أيضاً في وجه تقديم ذى المزيه:

تارة: بملاك الأقوائيه والأفريقيه إلى الواقع، كما عليه الشيخ في فرائده كما نسب إليه ذلك المحقق الخراسانى في كفايته.

وأخرى: بملاك كون ذى المزيه مفيدة للظن، كما عليه غير الشيخ قدس سره .

وقد يظهر من كلمات بعض الأعلام وجوب ترجيح محتمل الأرجحيه، فضلاً عن متيقننها بالملاك الذى عرفت وجهه.

إلاّ أنه قد أجاب عنه الشيخ: بأنّ ذلك موقوفٌ على عدم القول بوجود اطلاقات التخير في الأخبار الشامله له، والذى نتيقن بالتقييد فيه هو مقطوع

الأرجحيه دون محتملها.

القول الثاني: هو عدم وجوب الترجيح، ولزوم الرجوع إلى أخبار التخيير مطلقاً حتى في المتقين بلا- أرجحيه، وتُحمل الأخبار الداله على لزوم الأخذ بالمرجح على الاستحباب، بلا فرق في المزاييا بين كونها منصوصه أو غيرها، وبين كونها من قبيل موافقه الكتاب ومخالفه العامه أو غيرهما.

هذا كما عليه السيد الصّدر في «شرح الوافيه» وتبعه المحقق الخراساني، والسيد الأصفهاني، والمحقق الخميني، وبعض آخر، عدا المحقق العراقي حيث ذهب إلى التفصيل بين أخبار التخيير في المرجح بمثل الموافق للكتاب والمخالف للسنة، وحكم بوجوب الأخذ بذي المزيه فيها، وبين ما لا يكون منهما مثل سائر المرجحات من الأعدليه والأفقيهه وغيرهما، حيث حكم بلزوم الرجوع إلى أخبار التخيير، وعدّ الأخذ بذي المزيه مستحباً.

أقول: بعد ذكر الأقوال في المسأله لا بأس هنا بذكر قول من أوجب الأخذ بالمرجح.

قد يقال: إنه لولاه للزم اختلال نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيّد وغيرهما من الظاهر والنصّ، هذا.

لكنه غير وجيه: - كما أجاب عنه الشيخ - باعتبار أنّ الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محلّ النزاع، إذ العرف لا يعدّ الظاهر معارضاً للنصّ، لوضوح أنّ العمل بالظاهر كان لأجل أصاله عدم الصارف عمّا هو ظاهر فيه، فلا مورد لهذا

الأصل مع وجود النص. بل الوجه في وجوب الأخذ بذى المزيه، يمكن أن يكون أموراً أخرى وهي أولاً: هو ما عرفت.

وثانياً: على حسب قاعده وجود المقيّد في قبال المطلق، هو تقييد المطلق بالمقيّد بالملاك المذكور في محلّه، حيث أنّ المطلق مهما بلغ في الظهور لا يقاوم ظهور المقيّد في التقييد، فالقول باستحباب الترجيح ضعيف غاية.

وثالثاً: بما في كلام الشيخ من التمسك بما هو عند العقلاء من أنّ العمل بذى المزيه يجوز قطعاً. ولا ريب فيه، وأما غيره فمع وجود ذى المزيه غير معمول به عندهم، فنتبع آثارهم، إلا أن يرد من الشرع دليل على رد ذلك ولزوم تركه، وهو غير موجود بل نشاهد خلافه بقيام أخبار كثيره داله على لزوم الأخذ بالمرجح، مما يعنى أنّ حملها على الاستحباب ممّا يباه بعض تلك الأخبار.

أقول: لا- يخفى أنّه لا- يمكن الجواب عن كلام المحقّق النائيني بل عن الشيخ، إلا بملاحظه حال الأخبار وأدله المخالفين، فلا محيص من الرجوع إلى ذكر أدله القائلين باطلاقات أخبار التخيير، كما عليه جماعه من الاعلام، وبيان ما استدللّ به القائلون بوجوب الأخذ بذى المزيه والترجيح به، وتقييد اطلاقات أدله التخيير بذلك، فنقول:

وعنده أدله من ذهب إلى الترجيح والأخذ بذى المزيه هي أخبار العلاج الداله على لزوم الأخذ بالمرجح بالأعدليه والأفقيهه وغيرهما، حيث أنّ مقتضى وجودها - لولا الاشكال في دلالتها أو سندها - لزوم الموافقه مع القائلين بذلك.

لكن عمدته الاشكال الذي ذكره بالنسبه إلى تلك الأخبار - التي سنشير عمّا قريب إليها - أمران:

أحدهما: وجود الاختلاف الكثير في نفس هذه الأخبار في بيان ملاك الأرجحيه من الأعدليه في أوّل المرجحات، أو الأفقيه، وفي بعضها عُيّد الأول هو الإشتهار بين الاصحاب، وفي الآخر جعل الترجيح بمخالفه العامه بنحو الاطلاق، وفي بعضها بموافقه الكتاب، وفي بعضها الآخر من الأمر بالارجاء مع فقد المرجح، وفي بعضها الآخر من الأمر بالاحتياط ثم التخيير.

وعليه، فكيف يمكن الحكم بوجوب الأخذ بالمرجح مع وجود هذه الاختلافات الكثيره، فيصير نفس هذا الاختلاف أدلّ دليل على أنّ الترجيح بمثل هذه الأمور يعدّ من الأمور الراجحه المستحبه دون اللازمه الواجبه.

وثانيهما: بأنّ الأمر دائر بين تقييد اطلاقات كثيره داله على التخيير، مع كونها في مقام البيان وحمل الأوامر فيها على الوجوب، وبين ما لا- يمكن تقييدها، لأنه قلّ ما يتفق أن يخلو أحد الخبرين عن إحدى المرجحات بكثرتها، لأن كون الخبرين في جميع سلسله سندهما متساويين ومتعادلين من جميع الجهات المذكوره - من العداله والفقاهه والورع والأوثقيه في النفس، وكون مضمونها موافقاً للكتاب ومخالفاً، أو موافقاً للعامه أو مخالفاً لها، ومشهوراً بين الأصحاب وغير مشهور - نادرٌ جداً، خصوصاً إذا تعدّينا إلى المرجحات الغير المنصوصه، فتقييد مطلقات أدله التخيير، وجعل موردها في غير ذى المرجح، يستلزم حمل

المطلقات على الافراد النادره، وهو قبيحٌ، فلا محيص من حمل الأوامر الوارده فى التريجحات على الاستحباب حفظاً الاطلاق أدله التخيير عن الحمل على الموارد النادره.

أقول: الاشكالين غير واردين، ويمكن الذبّ عنهما.

أمّا الأول: فإنه لو بنينا على لزوم التريجح بذى المزيه، وقلنا بوجوب التريجح بالمرجح فلابدّ حينئذٍ من التحقيق فى الأخبار المشتمله على المرجحات من حيث الاعتبار فى السند والدلاله وملاحظه بعضها مع بعض، وتحصيل الترتيب اللازم بين المرجحات كما يفعل الفقيه المتبحر فى فن الفقاهه مثل ذلك فى سائر الموارد من الاختلافات الموجوده فى بيان الحدود والمقادير، وليس هذا بعزيز الوجود فى الفقه، وعليه فمجرد اختلاف لسان الأخبار فى ذلك لا- يمكن أن يصبح دليلاً على المطلب.

نعم، ربما يؤيد ذلك فيما إذا لم يكن فى المورد دليل على خلافه كما فى المقام على حسب ما يدعى المدعون فيه.

أمّا الثانى: فإنه على القول بوجوب التريجح وتقييد اطلاق أخبار التخيير بصوره فقد المرجح، فإنه لا يستلزم ما ذكر لأنه من الواضح أنه ليس المراد من التساوى فى الخبرين إلا- المساواه فى بعض المرجحات التى يقاس أحدهما مع الآخر، إذ ليس كلّ خبرٍ من المتعارضين مشتملاً على جميع تلك المرجحات، حتى يقال إنّ تساويهما فى جميعها قليل الوجود، بل قد يكون الخبر المشتمل

على تلك المرجحات مشتملاً على قسمين منها أو ثلاث أو أربع، وكان الخبر في تلك المرجحات المشتمله مساوياً مع معارضة، ومثل هذا ليس بنادرٍ على حدٍ يستلزم الاستهجان كما لا يخفى، هذا لولم نقل بانحصار المرجحات بالمنصوصه، وإلا فإنّ بطلان دعوى الندره واضحه على المتأمل.

الاشكال الثالث: وهو أنّ ذكر الاطلاق في التخيير من دون بيان قيدٍ بأنه جارٍ عنه فقد المرجح، وأريد من الاطلاق ذلك مع كونه في مقام البيان، يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، كما نقل عن بعض.

ويرد عليه أولاً: بما أجيب عنه في «مصباح الأصول» من جوازه، لا يمكن وجود مصلحه في تأخيره، كما نرى مثله في كثير من أبواب الفقه من ذكر المقيّدات بعد مضيّ مدّه عن ذكر المطلقات، وليس فيه قبح أصلاً.

وثانياً: ننكر أصل القضية، لأن هذا الاشكال إنّما يصحّ إذا لم يشتمل نفس خبر التخيير لبيان المرجحات، مع أنّك قد عرفت وستعرف وجود أخبار داله على التخيير مع ذكر الخصوصيات المرجحه في أوله، فهو يكفي في دفع هذه الشبهه عن غيرها وعن وجود أخبار مطلقه في التخيير من دون ذكر الصفات المرجحه، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت الجواب عن الاشكالين الذين قد أورد على القول بوجوب الأخذ بذى المزيه، وقد أثبتنا دلاله أخبار العلاج على الترجيح ولزوم أخذ التخيير بعد التعادل والتساوى.

ومناقشه المحقق الخميني قدس سره: ذهب إلى عدم ورود الاشكالين أيضاً، إلا أنه

جعل وجه عدم تماميه ذلك، عدم وجود ما يستدل به لوجوب الأخذ بالمرجّح، وقال في توجيه مراده: (ما يتوهم دلالة عليه أحدهما روايه مرفوعه زراره، حيث توهم اعتبارها وكونها من أخبار العلاج، مع أنها ليست كذلك، لعدم اعتبارها، حتى أنه مع الاشتهار بين الأصحاب غير منجبر هنا، لأنّ الاشتهار من زمن ابن أبي جمهور على فرضه لا يصير جابراً، فهي مرسله في غايه الضعف والوهن، فإنها وان اشتملت على بيان المرجّحات في الخبرين المتعارضين، إلا أنها غير صالحه للتمسك بما قد عرفت هذا بالنسبه إلى المرفوعه.

كما أنّ المقبوله لعمر بن حنظله، حيث عدّ الأعدليه والأفقيهيه والأصديه في الحديث، والأورعيه من المرجّحات صحيح، لكنها ليست مربوطه بالحديثين المتعارضين، بل كانت من مرجّحات حكم الحكمين، فورود الاشكال أو الاشكالات عليها على هذا الفرض لو سلّم، لا يوجب صحه التمسك بها لترجيح الخبرين الذي هو المقصود بالبحث هنا.

نعم، ذيله ظاهر في بحثنا، إلا أن الاقرب أيضاً كونه مربوطاً بالخبرين الذين هما مدرّك حكم الحكمين أيضاً، لوحده السياق مع ما قبله، فلا يرتبط المقبوله بما كُنّا فيه حتى يستلزم ذلك الاشكاليين.

كما أنّ توهم كون الاشتهار بين الأصحاب الوارد في المقبوله من مرجّحات الخبرين أيضاً غير صحيح، لأن المراد من الاشتهار هو الاشتهار في الفتوى، حيث يجعل مقابله الشاذ النادر، فيصير بين الغي، فيصير المشهور حينئذٍ بنفسه حجّة



وبيّن الرشد، فيصير دوران الأمر بين الحجّة ولا حجه، لا بين ترجيح إحدى الحجّتين كما هو المقصود. مع أنّك قد عرفت كون المقبولة مربوطه بغير بحثنا، أي كانت لبيان الترجيح في مدرك حكم الحكمين، لا من مرجّحات الخبرين المتعارضين) انتهى ملخص كلامه في «الرسائل» (١).

قلنا: حيث قد بلغ كلامه ودعواه، بل ودعوى غيره ممّن سبقه في هذا المسلك من المحقّق الخراساني والأصفهاني والعراقي في الجملة، فلا محيص إلّا من ذكر أخبار العلاج، والتحقيق عنها سنداً ودلالة، ثم النظر إلى ما قالوا فيها، فنقول:

### الأخبار العلاجيّة

أمّا الأخبار: فهي عديدة:

١- منها: حديث المقبولة التي رواها المشايخ الثلاثة، فقد رواها الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمرو بن حنظله، قال: «سألْتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دينٍ أو ميراثٍ فتحاكما إلى السلطان، أو إلى القُضاء أيحلّ ذلك؟

قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما

يحكم له فأنما يأخذه سُحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقُّهُ ثَابِتًا، لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ، وَإِنَّمَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ». قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حِلَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامِنَا، فَلِيرْضُوا بِهِ حَكْمًا، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ، وَعَلَيْنَا رَدُّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا كَالرَّادِّ عَلَى اللَّهِ، وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكَ بِاللَّهِ.

قلت: فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيًا أَنْ يَكُونَ نَاطِرِينَ فِي حَقِّهِمَا، فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا فِيهِ، وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ (حَدِيثُنَا)؟

قال: الحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَأَفْقَهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ.

قال: فَقُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ؟

قال: فَقَالَ: يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمَا (رَوَايَتِهِمْ) عِنَا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ، الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ بَيْنَ (عِنْدَ) أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا (حُكْمَهَا - خ - الْمُسْتَدْرَكُ عَنِ الطَّبْرَسِيِّ) وَيَتْرَكَ الشَّاذَّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ، وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدِهِ فَيَتَّبِعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غَيْهِ فَيَجْتَنِبُ، وَأَمْرٌ مُشْكَلٌ يَرُدُّ حُكْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٌ بَيْنَ وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتَ نَجَا مِنَ الْمَحْرَمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ، وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ.

قلت: فإن كان الخبران (عنكم «فقيه - المستدرک») عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر فما وافقه حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه.

قلت: جعلت فداك، إن رأيت أن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه والآخر مخالفاً، بأيّ الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامه ففیه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، وإن وافقها «وافقهما خ وافقهم المستدرک» الخبران جميعاً؟

قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه حکامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حکامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى امامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في المهلكات» (١).

أقول: الكلام في هذا الحديث تارة في سنده وأخرى في دلالة، لأن البحث يعدّ من أهمّ مباحث الأصول، وبيتنى عليه أساس الفقه.

١- البحث عن السند: لا يخلو سند الرواية عن الاعتبار لأن الرواه الواقعه في سلسله السند عباره عن محمد بن يحيى العطار وهو معتبر موثق معتبراً وفقه،

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

وكذلك محمد بن الحسين بن أبي الخطاب فهو أيضاً من الثقات، ثم محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، فهو وان وقع فيه الاختلاف، إلا- أن عده من الاعلام مثل فضل بن شاذان والكشبي والنجاشي وصاحب «الخلاصه» قالوا: (إنه جليل القدر في أصحابنا، ثقة عين كثير الروايه، وحسن التصانيف).

وفي «جامع الرواه»: (والاقوى عندي قبول روايته، فلا- يعتنى بما يحتمل تضعيفه من أحمد بن طاووس، وما نقل أبو جعفر بن بابويه عن ابن الوليد من عدم قبول روايته إذا تفرّد نقله عن يونس، وقال حديثه لا اعتمد).

ثم هو ينقل عن صفوان بن يحيى، وهو يعدّ من أصحاب الاجماع كما عن النجاشي، ومن الاعيان، فحينئذٍ يوجب اعتبار الرواه بعده في سند هذه الروايه، حتى ولو كان الشخص بنفسه ضعيفاً، فيصح حينئذٍ أن نسمى الروايه بمصححه عمر بن حنظله لا مقبوله فقط كما هي متداوله في الكتب.

هذا فضلاً عن أنّ داود بن الحصين الكوفي الاسدي أيضاً ثقة وان كان مذهبه واقفياً، هذا كما عن النجاشي والخلاصه، ولكن توقّف في حقه صاحب «جامع الرواه». وهو يروى عن عمر بن حنظله العجلي البكري، فقد وثقه الشهيد الثاني، بل روى الكليني في توثيقه روايه عن علي بن ابراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفه، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقتٍ، فقال أبو عبدالله عليه السلام إذاً لا يكذب علينا، الحديث» هذا كما في «جامع الرواه» في ماده عمر بن حنظله.

قد يقال: إنّه بناءً على قراءه البناء للفاعل تكون دلالته على الضعف أظهر، بخلاف ما لو قرأ على البناء للمفعول، فإنه يدلّ على المدح، ولعلّه لذلك فهمه الشهيد وولده وولد ولده، بل قال الشهيد في شرح «بدايه الدرايه»: (إنّ عمر بن حنظله لم ينصّ الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندي سهل، لأنّي حققتُ توثيقه من محلّ آخر، وإن كان قد أهملوه) حيث يستفاد منه أنه ثبت توثيقه من غير هذا الخبر.

مضافاً بما جاء في كتاب «بهجه الآمال» من قوله في حقّه: (بأنه يروى عنه ابن مسكان وصفوان بن يحيى، وفيه شهاده على وثاقته، وهو أيضاً كثير الروايه، وأكثرها مقبوله مفتى بها سيّما المقبوله المشهوره) (١).

مضافاً إلى امكان الاستيناس بحسن حاله وقرب منزلته عند الامام الباقر عليه السلام في الجملة ما ورد في كتاب «بصائر الدرجات» من الموثّق كالصحيح عن داود بن أبي زيد، عن بعض أصحابنا، عنه، قال: «قلت للباقر عليه السلام: أظنّ أنّ لى عندك منزله؟! قال: أجلّ، فقلت: فعلمنى الأسم الأعظم، فوضع يده على الأرض فاظلم البيت، فارتعدت فرائضى.

فقال: اعلمك؟ قلت: لا، فرفع يده فرجع البيت كما كان».

بل يحرز بقبوله عند الأصحاب من الاستدلال في كتبهم به بجملة: (فإنّما يأخذه

سحتاً وإن كان حقه ثابتاً) حيث لم ترد هذه الجملة في حديث آخر في باب القضاء.

وكيف كان، فالأقوى عندنا اعتبار الحديث بحسب القواعد المتداوله بين الأعلام والفقهاء، فالحديث بنفسه معتبرٌ - حتى لو لم نقل بتوثيق شخص عمر بن حنظله -، لأجل وقوع أصحاب الاجماع في سلسله سنده، كما لا يخفى، فالأولى التعبير عن الخبر بمصححه عمر بن حنظله مضافاً إلى كونها مقبوله، فإذا لا نبالي بأن يكون حديث زيد بن خليفه ضعيفاً لأجل تفرد نقل محمد بن عيسى عن يونس، لما قد عرفت من وجود أمر يدل على اعتبار الحديث المزبور، ولو لم نسلّم وثاقه شخص عمر بن حنظله، كما اختاره صاحب «بهجه الآمال».

هذا تمام الكلام في سند الحديث.

وأما الكلام في فقه الحديث ودلالته: فإنه لا يخفى على الناظر المتأمل فيه من وجود اشكالاتٍ فيه، لما ترى صراحه صدره في كون المورد في المنازعه والمخاصمه، كما ورد فيه التصريح بأن: (رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه في دينٍ أو ميراثٍ فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء) ثم بعد نهييه عليه السلام عن الرجوع إليهم والأمر بالرجوع إلى أصحابنا وروائنا، فرض السائل اختيار كل واحدٍ منهما رجلاً منا للتحكيم، ومن أن ذلك لا يناسب التعدد في القاضى والحكم مع وجود القاضى المعلوم المنسوب، كما لا يناسب غفله الحكّمين عن المعارض إن تعاقب أحدهما على الآخر حيث إن الحكم حينئذ يكون للمتقدم، ولا يصح في هذه الحاله الرجوع إلى المرجحات. ولو فرض وقوع حكمهما دفعهً واحده حتى لا

يكون أحدهما متقدماً على الآخر، فإنه مضافاً إلى بعده بذاته، لا بدّ حينئذٍ من التعارض والتساقط والرجوع إلى حكم ثالث - لو سلّمنا كون مورده في قاضى التحكيم لا- فى القاضى المنصوب - لا- اجتهاد المترافعين وتحريهما فى ترجيح مستند أحد الحكّمين.

أقول: مضافاً إلى أنه مع غصّ النظر عن جميع هذه الاشكالات، وتسليم شموله لمورد تعارض الخبرين، كما لا يُبعد فيه، كما سنشير إليه عن قريب إن شاء الله، فمع ذلك يرد عليه:

أولاً: من جهه ترتّب المرجّحات، حيث أنّ ظاهر الحديث هو تقديم الترجيح بالصفات فى الراوى على الترجيح بالشهره والشذوذ، مع أنّ عمل الأصحاب قديماً وحديثاً على خلاف ذلك، حيث يعلمون على طبق ما ورد فى مرفوعه زراه.

وثانياً: ظهوره فى الترجيح بصفات الراوى، من لزوم وجود جميع الصفات من العداله والفقاهه والصدقه والورعيه، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل يكفى تحقق الترجيح بأحدهما.

اللهم إلا- أن يُحمل على ذلك، بأن يكون المراد بيان ما يجب ملاحظه الترجيح فيها، لا لزوم وجود جميعها فيه، وعلى هذا المنوال يقال فى موافقه الكتاب ومخالفه العامه.

وثالثاً: إنّ الروايه تدلّ على تقديم ما هو الأشهر بين الاصحاب، حتّى ولو

كان المنفرد بروايه الشاذ أفقه منه، أى مَن رضى بحكومته، حيث يدلّ حينئذٍ بأن الأشهره مقدمه على الأفقيه فى مقام الترجيح.

ورابعاً: إنّ أفقيه الحاكم باحدى الروائين لا توجب أفقيه جميع رواتها، إذ قد يكون غيره من الرواه أفضل بالنسبه إلى الرواه الاخرى، إلا أن تنزل الروايه فى غير هاتين الصورتين، وهو أول الكلام، لظهور اطلاقه بلزوم العمل فى مقام الترجيح.

أقول: برغم وجود تمام هذه الاشكالات، فقد ذهب الشيخ قدس سره إلى أنّ هذه المناقشات لا تقدح فى ظهور الروايه، بل وصراحتها فى وجوب الترجيح بصفات الراوى وبالشهره من حيث الروايه، وبموافقه الكتاب ومخالفه العامه، هذا.

ولكن بعد التأمل فى الروايه نتوصل إلى غير ما ذكره قدس سره، لوضوح أنّ الحديث دالٌّ على أنّ صفات الراوى المذكوره فى الحديث جميعها مرتبطه بالحكمين كما هو صريح صدر الحديث، لأن الترجيح بالصفات وقع بعد سؤال السائل عن اختلافهما فى الحكم حيث قال: (وكلاهما اختلفا فى حديثكم) بمعنى أن الاختلاف وقع إمّا فى حديث واحدٍ قد فهم كلٌّ غير ما فهمه الآخر، أو فى حديثين بأن أخذ احدهما بما هو خلاف ما أخذه الآخر، وجعله مدركاً لحكمهما، وحينئذٍ أجابه عليه السلام بأنّ عليه أن يلاحظ أعدل الحكمين وأفقهما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولذلك صرح بعده: (ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر).

كلّ ذلك يؤيد ما قلناه، وعليه فلا بد لأجل الاستدلال للمقام بحمل (حديثكم) على الاختلاف فى الحديثين لا فى الحديث الواحد.



وبعد الخروج عن هذه المرحله، يفرض الحكم والمسأله فى الروايه، حيث قال عليه السلام : (ينظر إلى ما كان من رواياتهم عَنَّا فى كونه مجمعاً عليه، فيؤخذ ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور بين الأصحاب) أن يقع البحث عَمَّا هو المراد من الشهره بين الأصحاب، حتى نلاحظ أنها هل تعدّ من مرجّحات الخبرين المتعارضين أم لا، ولكن قبل التعرّض للبحث، لابدّ أن نقدّمه ببحثٍ عن أقسام الشهره، وملاحظه أيّها تكون جابره أو فقدها تكون موهنه للروايه، وما لا تكون كذلك.

### الشهره وأقسامها

الشهره على ثلاثه أقسام: الشهره الروائيه، والشهره العمليه، والشهره الفتوائيه.

الأولى: وهى عباره عن اشتهار الروايه بين رواه الحديث بكثره نقلها وتكررها فى الأصول وفى كتب الحديث والجوامع الروائيه ولا اشكال فى الترجيح بها لولم يكن لها معارض، وأمّا الترجيح بها مع وجود المعارض خصوصاً بالفتوى لا يخلو عن كلامٍ كما سيأتى.

وأما الشهره العمليه: فهى عباره عن عمل المشهور بالروايه، واستنادهم إليها فى مقام الفتوى ولا اشكال فى الترجيح بها، بل هى أولى دلالةً على الاعتبار من الشهره الأولى لكونها جابره لضعف الروايه، ومصحّحه للعمل بها، وإن كانت الروايه بحسب القواعد الرجاليه فى منتهى درجه الضعف، بل هى موهنه للروايه التى على خلافها، وإن كانت مشهوره بين الثقات، نظراً إلى أن ذلك يكشف عن

إعراضهم عنها عملاً ممّا يدلّ على وجود خللٍ كانوا مطلعين عليها، فيوجب سقوطها عن الاعتبار، لارتفاع الوثوق عنها، واعتماداً على هذه الحقيقه قد اشتهر على الألسنه أنّه كلما ازداد الخبر في صحته ازداد بالأعراض عنه ضعفاً، والنسبه بين هذه الشهره مع الشهره الأولى تكون على نحو العموم من وجه، إذ ربّ روايه لها الشهره بقسميها، وربّ روايه لها الشهره بين الرواه دون الشهره في العمل، وربّ روايه لها الشهره في العمل دون الرواه كما لا يخفى.

ثم إنّ قيام مثل هذه الشهره العمليه الاستناديه في الوثوق يكون مداراً للحجيه، خصوصاً إذا كانت بين المتأخرين ومتصله بالمتقدمين، أو كانت في المتقدمين فقط، وأما في خصوص المتأخرين دون المتقدمين ففيها كلامٌ لا سيّما إذا عارضتها الشهره بين المتقدمين، فالاعتبار للشهره عن المتقدمين لقرب عصرهم بالأئمه الطاهرين عليهم السلام، وامكانهم الوصول إليهم بما لا يمكن لغيرهم.

وأما الشهره الفتوائيه: بأن يكون مضمون الروايه مطابقاً لمجرد اشتهاار الفتوى خصوصاً عند المتقدمين، مع عدم العلم باستنادهم في فتاويهم إلى الروايه الوارده في المسأله، فإنّه لا اشكال في أنّ مثل هذه الشهره توهن الروايه المخالفه لها لو علم أنّ المخالفه لم تكن لأجل المناقشه في دلالتها، وإلاّ لا تضرّ الشهره على حجيه الروايه لو كانت واجده لشرايط الحجيه من غير ناحيتها، ولولم تكن الروايه على طبق مضمونها فضلاً عما لو كانت على وفقها.

نعم، لو علم أنّ خلافهم للروايه كانت لأجل إعراضهم عن الروايه إمّا

بملاحظه الخدشه فى سندها أو فى جهتها، فلا اشكال فى موهنتها، لأنه يكشف كشفاً اطمينانيا عن أنهم اطلعوا على أمر خفى علينا ولا نستطيع الوقوف عليه، لقرب عصرهم وبعدها.

### أثر الشهره فى تعارض الأخبار

والكلام حينئذٍ فى أن هذه الشهره هل تكون مرجحه لأحد المتعارضين أو جابره لضعفها أم لا؟

منشأ الاشكال هو أن الترجيح والجبر بها فرع استنادهم فى الفتوى إلى الروايه واعتمادهم عليها، ولا يكفى مجرد تطابق فتاوى الفقهاء لمضمون الروايه، مع عدم احراز الاستناد إليها فى الترجيح أو الجبر.

قد يقال: إن التحقيق هنا التفصيل فى المسأله بين أن تكون الفتوى على طبق القاعده ففى مثل هذه الشهره لا تكون مرجحه ولا جابره، لأجل احتمال كون فتاويهم صادره على طبق القاعده لا استناداً إلى هذه الروايه، بخلاف ما لو كان الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعده، وكان مطابقاً لمضمون الروايه، خصوصاً إذا اتصلت شهره المتأخرين بالمتقدمين فحينئذٍ يحصل العلم العادى على أن فتاويهم مستنده إلى هذه الروايه، لأن الحاصل متحقق بانضمام أمور ثلاثه بعضها مع بعض، وهى:

أولاً: كون الفتوى على خلاف مقتضى القاعده.

وثانياً: إباء عدالتهم وعلو مقامهم عن الفتوى بلا مدرکٍ ومستندٍ صحيح عندهم.

وثالثاً: انه لو كان مستندهم غير هذه الروايه لوصل إلينا بطرقهم، لاهتمامهم بالنقل خصوصاً عند المتأخرين الشارحين للمتون، وبنائهم على نقل المدارك والمستندات، فإذا لم نجد غير هذه الروايه دليلاً، فإن ذلك يوجب الاطمينان عادةً بالاستناد فيصير مرجحاً وجابراً في صورته التعارض في الأول، ومجبراً لضعفها في الثاني.

هذا كله لو أمكن تحصيل مثل هذا العلم، ولو بالطرق الذي قلناه. وأما إذا لولم يمكن ذلك وشككنا في أنّ فتاويهم على خلاف الروايه هل كان لأجل اعراضهم عن سندها أو جهتها، أو لأجل المناقشه في دلالتها؟ فإنّ الروايه تكون حينئذٍ غير معتبره، ويكون عملهم بحكم الإعراض، لعدم الوثوق بالاستناد الذي هو مدار الحجيه في الخبر.

### مدلول الشهرة في الروايه المقبوله

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، فلنرجع إلى أصل المسأله وهو ملا-حظه ما في الحديث من الأمر بالأخذ بما اشتهر، أو بما هو مجمعٌ عليه، معللاً- بأنه (لا- ريب فيه) وترك ما يقابله. فالبحث عن أنه هل المراد من المشهور هو المشهور في الروايه، أو في الفتوى؟

يظهر من بعض - مثل المحقق الخميني - أنّ المراد هو الثاني، فيخرج الآخر عن الحجيه والاعتبار، فيخرج الحديث بذلك عن كونه في مقام بيان المرجحات

فى المتعارضين، واستدلّ لكلامه بأن الشهره الفتوائيه هى التى تجعل الروايه ممّا لا ريب فيها لا الشهره الروائيه، إذ الثانيه يوجب ويورث الريب بل الاطمينان أو التعيين بخللٍ فيها، وكان ذلك تتهماً على أمر عقلائى وليس بجعل تعيّدى، فكأنّ الامام عليه السلام أراد ترتيب القياس المنطقى هنا، بأن يقال: إن المجمع عليه لا ريب فيه، وكلّ ما كان كذلك فهو بين رشده، فالمجمع عليه بين رشده فيتبع.

ثم قال الخمينى قدس سره: (ولا- ينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهره لهما، لأن دأب المتقدمين كان على نقل الأخبار فى أصولهم ونقل فتاويهم مكان الأخبار، فلا ينافى كون الشهره حينئذٍ فتوائيه لا روائيه، وبذلك يخرج الحديث عن الاستدلال).

أقول: صراحه كلام الشيخ وسكوت الآخرين عن بيان المراد من الشهره - لولا دعوى ظهور الحديث فى كون المراد من الشهره هو الشهره فى الروايه لا الفتوى، كما هو الظاهر من ذكر الراوى بعده بكون كليهما مشهورين - يساعد مع الشهره الروائيه، بأن يكون كلّ منهما مذكورين فى كتب الأحاديث والأصول والجوامع الروائيه بخلاف معنى الشهره الفتوائيه، لأنها تعنى أن يكون ما يقابلها خارجاً عن الحجيه لعدم وجود الشهره فيه، بخلاف ما إذا كانت بالفتوى مشهوره حيث لا يمكن فرض الشهره فى كليهما، إلا أن يكون احدهما أشهر، هذا بخلاف ما لو فرضت الشهره روائيه، حيث يصح انطباقها على كلا الحديثين بأن يكون كلاهما مذكورين فى الأصول والجوامع الروائيه.

وما أورد عليه: بأن الشهره إذا كانت فى الروايه ولم يفت بها أحدٌ يوجب

ذلك قيام الريب والاطمينان أو اليقين بوجود خلل فيها، لا بأن يكون ممّا لا ريب فيه.

مندفع: أنه لم يفرض في الحديث عدم كون الفتوى موافقاً لها حتّى يستشكل عليه بما ذكر، كما لو يفرض موافقتها له أيضاً.

مضافاً إلى أنّ قوله: (إنّ المجمع عليه لا- ريب فيه) في مقام بيان ما هو شأنه كذلك، لا كونه بالفعل هكذا، وإلا لا يحتاج الخبر إلى المرجّح إذا صارت الرواية من حيث الفتوى مما لا- ريب فيه. وعليه، فالظاهر أنّ المراد من الشهرة هو الروايات لا- الفتاوى، ولذلك لم يذكر ذلك أحد.

مناقشه المحقق الخوئي: قال رحمه الله في مصباحه: (كون المراد من الشهرة والمجمع عليه الأصحاب، هو الخبر المعلوم والمقطوع صدوره عن المعصومين، فيكون المعارض له ساقطاً عن الحجية، لأنّ المقطوع الصدور بيّن رشده، فالآخر بيّن غيّه، فالأمر بالأخذ كان للأول).

ثم أجاب عن فرض الراوى بكون كليهما مشهورين، أى بأن يكون كليهما مقطوعى الصدور، قد رواهما الأصحاب، وعلم صدورهما عن المعصوم، فيصير الحديث - أى المقبوله والمرفوعه - خارجاً عن دائره الاستدلال من بيان المرجّحات فى مظنونى الصدور).

ويرد عليها: الانصاف عدم تماميه ذلك، لما قد عرفت من أنّ الاستدلال بأن (المجمع عليه لا ريب فيه) فى مقابل الشاذ كان من جهه بيان الشأن فيه، أى لا بدّ أن يلاحظ فيما يؤخذ أن يكون ممّا لا ريب فيه بالنسبه إلى الآخر، ولو كان

الحديث مظنون الصدور، حيث أن ما وقع عليه نقل جميع الأصحاب في كتبهم يكون أولى بعدم الريب عما ليس كذلك، ولو كان الخبر مظنون الصدور، كما لا يخفى.

مناقشه المحقق العراقي: ومما ذكرنا يظهر أنه لا يصح الاشكال الذي ذكره المحقق العراقي بعدم العمل بذلك في مورده، وهو الحكومه فضلاً عن غيره، لما ترى أنه بعد حكم الحاكم يجب العمل على طبقه دون الآخر في المتقدم أو التعارض والسقوط في الدفعه لو تساويًا والرجوع إلى الثالث، أو الرجوع إلى صفات الحاكم إن وجد الاختلاف في الصفات بينهما، ولا يرجع إلى مدرك الحكمين حتى بالنسبه إلى مجتهدٍ ثالثٍ، فضلاً عن المتخاصمين، فلا محيص عن الاعراض عن ذيل المقبوله حتى في موردها.

وبالجملة: إذا فرض صحه سند الحديث، وكفايه دلالتة في أصل المسألة، يقع البحث عن كيفية الجمع بين مرجحات المقبوله والمرفوعه، وهذا ما سيأتي بحثه، وعلى كل حال فدلاله الحديث على لزوم الترجيح بتلك الأمور في المتعارضين واضحه.

ثم تصل النوبه إلى بيان المرجحات من حيث موافقه الكتاب ومخالفه العامه، ولكن حيث أن البحث فيهما مشترك مع سائر الأخبار المشتمله على ذلك، وكان البحث فيه متحداً من حيث السياق، فالأولى تركه هنا والرجوع إلى بيان المرفوعه بالنسبه إلى غير هذه الفقره، ولذلك نقول:

٢- منها: مرفوعه زراره المنقوله عن «عوالى اللثالى» لابن أبى جمهور، عن

العلامه، مرفوعاً إلى زراره بن أعين، قال: «سألتُ الباقر عليه السلام، فقلت: جُعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبايهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زراره خُذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: خُذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه وخذ بما خالفهم. فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك، واترك ما خالف الاحتياط. فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: اذن فتخير احدهما، فتأخذ به وتدع الآخر».

وفى روايه: «فارجئه حتى تلقى امامك فتسأله»(١).

أقول: لا يخفى أن هذه الروايه ضعيفه بالرفع، وبضعف الكتاب المنقول عنه ومؤلفه، كما قد حَقَّقناه مفصلاً في بحث أدله التخيير، وانجباره بعمل الأصحاب لا يكون إلا في تقسيمه الحكم بالتخيير بعد فقد المرجح بما قد ذكره من المرجحات، وما وقع فيه من الترجيح بالشهره قبل صفات الراوى كان أيضاً مطابقاً بعمل الأصحاب، خلاف ما وقع في المقبوله، حيث قدّم فيها صفات الراوى على الشهره، فالانجبار أيضاً حاصلٌ في هذه الفقره.

١- المستدرک: ج ٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.



لا- يقال: إنّه يعارض مع المقبوله فى ذلك، فمع وجود المعارض لا يمكن أن نجعل المرفوعه دليلًا لضعفها ولا مؤيداً، لأجل وجود المعارضه مع الروايه صحيحه، فكيف التوفيق؟

لأننا نقول: يمكن رفع المعارضه بما قد أجنبناه عن الروايه المقبوله، بأنّ بيان صفات الراوى كان فى مقام بيان ترجيح أحد الحاكمين على الآخر، لا فى مقام ترجيح أحد المتعارضين من الخبرين على الآخر، إذ الراوى قد دخل فى مسأله التعارض بقوله: (يأتى عنكم الخبران... إلى آخره) فأجاب عليه السلام فى ذلك بما فى الخبر المرفوعه من الترجيح بالمشهور على الشاذ فلا يعارض مع الحديث المقبوله، فإذا صارت موافقاً للمقبوله صحّ عدّ المرفوعه من الأدله لانجبارها بالعمل، فضلاً عن كونها مؤيده، لا سيّما مع موافقتها مع الروايه المقبوله فى ذلك، فيرفع التعارض بينهما بالنسبه إلى هذه الفقره، كما لا يخفى هذا.

قال الشيخ الأعظم الأنصارى: إنّ تقديم الروايه المشهوره على الشاذ عند الأصحاب، حتّى فيما إذا كانت الروايه المقابله أصحّ سنداً من جهه الأفقيه بأن كان راويها أفقه من الآخر، غير معلوم، وعليه فتصبح المرفوعه معمولاً بها عند الأصحاب فى جميع فقراتها، إلّا- فى خصوص ما ورد فى ذيلها، وهو عند إذا فرض السائل تساوى كلا الخبرين من حيث الموافقه والمخالفه للعامه حيث قال الامام عليه السلام: (إذن فخذ بما فيه الحائظه لدينك واترك ما خالف الاحتياط) حيث قد استشكل فيه بأنه غير معمولٍ به عند الأصحاب.

قلنا أولاً: إنّه من ما يحسنه العقل والعقلاء بحسب الارتكاز.

وثانياً: قله وجوده خارجاً، بأن يكون كلاهما متساويين من تلك الجبهه.

وثالثاً: سلّمنا ذلك لكن نرفع اليد في خصوصه لكونه ضعيفاً وغير منجبر بالعمل والشهره، وهو لا يوجب رفع اليد عما لا يكون كذلك.

أقول: بقى في المقام ملاحظه حال الترجيح بالنسبه إلى موافقه الكتاب ومخالفته ومخالفه العامه وموافقها، وحيث أنّ هذه الفقره غير منحصره بهذين الحديثين، فلا بأس من التعرّض لهما مستقلاً مع ذكر سائر الأحاديث المرتبطه بذلك.

٣- منها: روايه داود بن الحُصين، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العَدْلان بينهما، عن قولٍ أيهما يمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»(١).

حيث أنّ دلالتها على ذلك أوضح، وليس فيها بحث من جهه التعارض بين الخبرين.

٤- منها: حديث آخر لموسى بن أكيل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سئل عن رجل يكون بينه وبين أخٍ له منازعه في حقّ فيقتضان على رجلين يكونان بينهما،

فَحَكْمًا فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا؟ قَالَ: وَكَيْفَ يَخْتَلِفَانِ؟ قَالَ: حَكَمَ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلَّذِي اخْتَارَهُ الْخَصْمَانِ.

فَقَالَ: يَنْظُرُ إِلَى أَعْدَلِهِمَا وَأَفْقَهِهِمَا فِي دِينِ اللَّهِ فِيمَضَى حَكْمَهُ» (١).

بقرينه هذين الخبرين يفهم كون الترجيح بالصفات مخصوص بباب اختلاف الحكمين.

وأما في باب تعارض الخبرين فإن الترجيح يكون أولاً بالشهره ثم بالصفات ثم بالموافقه للكتاب والمخالفه للسنة، وحيث أن الترجيح بهاتين الصفتين وارد في أخبار كثيرة فلا بأس بذكر جميعها، ثم النظر إلى كيفية ذلك الجمع بينها وبين أخبار التخيير، فلا بد أولاً من ذكر الأخبار الدالة على لزوم الأخذ بموافق الكتاب أو طرح ما خالفه، ثم التعرض للأخبار الواردة في تقديم الأخبار المخالفة للسنة.

أما القسم الأول: فهو أيضاً على طائفتين:

طائفة منها: ما ورد بلزوم الأخذ بما يوافق كتاب الله من دون تعرض لصوره تعارض الخبرين.

وطائفة أخرى: ما تدل على ما يوافق الكتاب مع تعارضهما.

الطائفة الأولى: ما رواه الكليني بإسناده عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام،

١- الوسائل: ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نَوْرًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»<sup>(١)</sup>. ومثله رواه أخرى للسكوني المنقوله في «تفسير العياشي» عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه قال: «في حديث فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»<sup>(٢)</sup>.

ومثله أيضاً وقريب منه رواه جميل بن درّاج عن الصادق عليه السلام<sup>(٣)</sup>.

وروايه أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف»<sup>(٤)</sup>.

وروايه أيوب بن الحرّ قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردودٌ إلى الكتاب والسنه، وكلّ حديثٍ لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»<sup>(٥)</sup>.

وروايه هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «خَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمَنَى فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَانَا قَلْتُهُ، وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ»<sup>(٦)</sup>.

وروايه مرسل عبد الله بن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث،

١- الوسائل: ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ٩ من صفات القاضي وما يجوز ان يقضى به، الحديث ٤.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

٥- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

٦- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

قال: «إذا جئكم عنا حديث فوجدتم شاهداً أو شاهدين من كتب الله فخذوا به والّا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتى يتبين لكم» (١).

هذه جملة ما ورد بصوره المطلق.

وأما ما ورد في خصوص تعارض الحديثين الذي هو مورد بحثنا، ففيه أيضاً عدّه روايات منضمّة إلى الروايتين السابقتين من المقبوله والمرفوعه:

منها: روايه الميثمي وهو أحمد بن الحسن: «أنّه سأل الرضا عليه السلام إلى أن قال في حديثٍ طويل: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان من كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، الحديث» (٢).

ومنها: روايه مصحّحه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فردّوه، الحديث» (٣).

ومنها: روايه الحسن بن جهم، عن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه؟ فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزّوجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا، الحديث» (٤).

- 
- ١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.
  - ٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.
  - ٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.
  - ٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

ومنها: خبره الآخر المنقول في «تفسير العياشي» عن العبد الصالح عليه السلام ، قال: «إذا جاءك الحديتان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل»<sup>(١)</sup>.

إذا عرفت الطائفتين من الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب فقد أورد عليهما باشكالين:

أحدهما: من شرائط حجّيه الخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب، ولذلك قد يستشكل بأنه كيف يتم التوفيق بين الطائفتين؟ فإنّ الترجيح بموافقته الكتاب إنّما يصحّ إذا كان الخبر المخالف حجّيه وواجداً لشرائط الحجّيه، والمفروض أن المخالف له لا يكون حجّيه، لأن من شرائط الحجّيه عدم المخالفه، فكيف تكون الموافقه للكتاب من المرجّحات؟ فلازم الطائفه الأولى بكون المخالف (زخرف أو باطل أو لم أقله أو أضربوه على الجدار) على ما وقع في كلمات القوم، عدم حجّيه خبر المخالف، فما ليس بحجّيه كيف يقاس مع خبر آخر ويرجّح عليه، مع أن المقاييسات إنّما تلاحظ بين الحجّيتين لا بين الحجّيه واللاحجه وإنّ فرض كون المخالف حجّيه ويقاس مع معارضه، فكيف يكون زخرفاً وباطلاً؟ هذا.

الثاني: وهو الذي يظهر من كلام المحقق الخراساني في الكفايه والمحقق الأصفهاني في «منتهى الوصول إلى غوامض كفايه الأصول». أنّ مقتضى أخبار

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

الطائفة الأولى كون الخبر المخالف زخرفً وباطل هو كذلك مطلقاً أى فى جميع الحالات، سواءً وجد له معارض من الأخبار أم لم يوجد، فالقول بالتخصيص والتقييد فى هذا العموم والاطلاق بأن يقال إنّه زخرفً وباطلٌ إذا لم يوجد له معارض من الخبر، وإلا كان حجه فلا بدّ من ملاحظته بالمرجّحات والأخذ بما هو المرجّح، غير صحيح لكونه مستلزماً للتخصيص فى شىءٍ يابى عن التخصيص، إذ لا معنى لأن يقال إنّ هذا الحديث زخرفٌ إلا إذا تعارض مع جزءٍ آخر، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ينبغى أن يذكر مع أنّ طبع هذه الجملات عند العرف إبانها عن التخصيص.

وقد يُقرّر هذا الاشكال بتقرير آخر: وهو أنّ مرجحيه موافقه الكتاب فى المقبوله والمرفوعه وقعت بعد مرجحيه المشهوره بين الأصحاب، فلازم ذلك أن يقال بأحد الوجهين:

إمّا بأن يكون الحديث الموافق للمشهور محكوماً بالأخذ مطلقاً، أى سواء كان موافقاً للكتاب أو مخالفاً له.

أو يقال بأنّ الموافق للمشهور الذى كان موافقاً للكتاب يؤخذ به دون مخالفه.

وفى كلا الموردین فيه اشكال:

أمّا الأول: فإنّه لا يناسب مع ما فى الطائفة الأولى من الأخبار بأن المخالف زخرفً وباطل ولم نقله، وما كان حاله كذلك كيف يؤمر فيه بالأخذ.

وأمّا الثانى: وهو التقييد بما لم يكن مخالفاً للكتاب، فيقع الكلام فى أنّ التقييد:

إن ورد فى جمله: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) فليس لنا دليلاً يقيد به، لكونه

واقعاً فى الرتبه السابقه على الموافقه للكتاب والمخالفه.

وإن أريد التقييد فى نفس المخالفه التى وقعت بعدها، بأن يقال: (واترك المخالفه التى لم تكن مشهوره بين الأصحاب، وأما المخالفه للكتاب التى كانت مشهوره فإنه يجوز أخذها) فهو أيضاً غير صحيح، لأنه يستلزم التخصيص فى عموم دليل قوله: (ما خالف قول ربنا لم أقله) بما إذا لم يكن مشهوره، والحال أن مثل هذه العمومات آتية عن التخصيص عند العرف والعقلاء، وهكذا ظهر أن هنا ثلاثه مناقشات فكيف يمكن التوفيق فى رفع هذه الاشكالات.

أقول: أحسن الأجوبه وإن لا يخلو عن اشكال فى الجملة، هو أن يقال:

إن المخالفه بحسب الاصطلاح وفى اللغه يطلق على ثلاثه أنواع المخالفه وهى التباين الكلى، والمخالفه بالعموم من وجه، والمخالفه بالعموم والخصوص المطلق، وفى هذه الصور الثلاثه:

تاره: يفرض بين الخبر والكتاب.

وأخرى: بين الخبر وخبر آخر.

الصوره الأولى: المخالفه إذا كانت على نحو التباين الكلى مع الكتاب، فإنه زخرف وباطل سواء عارضه خبر آخر بالتباين أو بالعموم المطلق أو بالعموم من وجه، أو لم يعارضه خبر آخر، فمثل هذا الخبر مطرود مطلقاً لكونه ممياً لم يقله الأئمه عليهم السلام، وهذا هو موضع اشاره أخبار الطائفة الأولى بلا ورود تخصيص عليها باخراج بعض الصور عنه، وفى مثل هذه المخالفه لا يفرض مورد فى الخبرين



المختلفين حتى يرد عليه الاشكالات السابقة.

الصورة الثانية: إذا كانت المخالفة بين الكتاب والخبر، أو بين الخبر والسنة القطعية على نحو العموم والخصوص المطلق، فهذه خارجه عن صدق المخالفة عرفاً في باب التعارض، لأن المخالفة عند العرف إنما يُطلق على خبر لا يمكن جمعه مع معارضه، والجمع بين العموم والخصوص في الكتاب والحديث، أو بين الحديث والسنة القطعية من مسلمات الفقه، إذ التخصيص والتقييد في عمومات الكتاب والسنة القطعية واطلاقهما بالخبر الواحد يعدّ من ضروريّات الفقه، فمثل هذه المخالفة غير مراده من مثل هاتين الطائفتين من الأخبار، فهي خارجه عن كليتهما.

الصورة الثالثة: وهي المخالفة بصوره العموم من وجه، فهي قابله لأن نحمل عليها أخبار الطائفة الثانية دون أخبار الطائفة الأولى، حيث أنّ ما ورد فيها من أنّ المخالف زحرف وباطل لا يساعد مع هذه الأخبار، فلا بدّ أن يجعل محمل الأخبار الطائفة الثانية على هذا النحو من المخالفة، فحينئذ يصير المعنى هكذا: إذا فرض حديث له معارض فيلاحظ في مرجحات أحدهما على الآخر، فإن كان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له على نحو العموم من وجه، فيؤخذ بالموافق ولو من جهة العموم للكتاب فيقدم هذا الموافق على المخالف، إذ المخالف هنا لا يعدّ زحرفاً ولا باطلاً، ولأجل ذلك تاره يفرض كون الخبرين كليهما موافقين للكتاب حيث يفهم منه عدم كون المراد من المخالف هو المخالف بالتباين، كما لا يمكن جعل المخالف في هذه الأخبار من قسم المخالف بالعموم والخصوص لعدم اطلاق

اسم المخالف عرفاً عليه، كما لا يخفى، فيصير فرض التساوى فى ذلك والرجوع إلى مرجح بعده مؤيداً للمدعى، إذ لا يناسب ذلك مع كونه زحرفاً وباطلاً.

قال المحقق العراقى رحمه الله: إنَّ المقام لا يخلو عن الاشكال فى الجملة، لأنَّ المخالف من هذا القسم نادرٌ جداً.

أقول: نعم، لكن أصل المعارضه بهذه الكيفيه من الموافقه والمخالفه والتساوى، ثم الانتقال إلى سائر المرجحات يعدّ من النوادر أيضاً.

هذا ويرد على بعض أخبار الطائفة الثانيه: أنَّ لسانها يشبه لسان الطائفة الأولى لكنه قليل، وهو كما فى مثل حديث ابن الجهم حسب نقل العياشى، حيث جاء فى آخره: «وإنَّ لم يشبههما فهو باطل» أو فى حديثه الآخر، قال: «وإن لم يكن يشبهها فليس منّا» بخلاف بعضها الآخر وهو أكثر حيث يستطيع تحمّل ما قلناه.

ولكن حيث لم يكن السند فى هذين الحديثين صحيحاً، فلا محيص من الحمل على أنَّ المراد من (الباطل) باطلاً اضافياً بالنسبه إلى هذه المرحله من الترجيح، أى يكون الحقّ بالأخذ هو الموافق لا-المخالف، كما أنَّ المراد من قوله: (ليس منّا) من جهه الأخذ به، وإنَّ كان الحمل على ذلك المعنى خلاف للظاهر، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت مورد إعمال الترجيح فى الخبرين المتعارضين، فى اختصاصه بصوره المخالفه مع الكتاب على نحو العموم من وجه حيث نحكم بتقديم الموافق على المخالف، وبذلك يدخل فى أخبار العلاج.

قال المحقق النائى والعراقى: بأنَّ هنا صورته أخرى من الخبرين

المتعارضين فى أخبار العلاج، من تقدّم الموافق على المخالف، وهو ما لو ورد خبران متعارضان وكانت المخالفه بينهما على نحو التباين الكلى، إلا أنه كان أحدهما موافقاً لعموم الكتاب والآخر مخالفاً، ففي هذه الصورة يُحكم بتقديم الموافق، مثل ما لو ورد فى خبر حليّه لحم الحمار، وفى الآخر حرّمته، حيث أنه يحكم بتقديم الأول لموافقته لعموم الكتاب، وهو قوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» فإنّ المخالفه الحاصله هنا فى حديث التحريم مع حديث التحليل يكون بالتباين الكلى، فيقدم عليه.

ثمّ استشكل الأوّل على الشيخ: حيث أفاد فى الفرض المذكور: (أنّه يجب الرجوع إلى المرجّحات الصدوريه والجهتيه، ومع فقدهما يتخيّر المكلف فى اختيار أحدهما) بأنه: (كيف يكون الحكم فى الفرض التخيير مع كون أحد المتعارضين موافقاً للكتاب، بل لا بدّ من الأخذ بالموافق بمقتضى أدلّه الترجيح) انتهى كلامه (١).

ولا يخفى ما فى كلامهما من الاشكال:

أولاً: عدم وجود هذه الجملة فى القرآن الكريم بل الموجود فيها قوله تعالى: «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامَ» (٢)، وصدق البهيمة على الحمار لا يخلو عن تأمل.

وثانياً: على فرض تسليم ذلك، وأنّه رحمه الله قصد آيه أخرى وهى قوله تعالى:

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٧٩٢.

٢- سورة المائده: الآية ١.

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (١) ثم لو سلّمنا أنّ المراد من «خَلَقَ لَكُمْ» هو حلّيته في أكل لحم الحمار لا- سائر انتفاعاته كما هو الظاهر دون الأوّل، قلنا إنّّه إذا كان الخبر مخالفاً للمعارض بالتباين الكلّي، وفرضنا كون هذا المعارض موافقاً لعموم الكتاب، فينتج كون الخبر المخالف إمّا مخالفاً أيضاً بالتباين الكلّي أو بالعموم والخصوص المطلق، وعلى أيّ تقدير قد عرفت خروجهما عن مورد التعارض بين الخبرين، فلا يدخل في أخبار العلاج.

وعليه، الأولى جعل ذلك بما يوجب التخصيص في الكتاب إنّ فرض صحه سنده وجهته كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد يتوهم: أنّ الأخذ بموافقه الكتاب والسنة إنّما هو من باب كون الكتاب والسنة يعدّان مرجعين للرجوع إليهما في الدليل القطعي، لا مرجحاً حتى يدخل في الأخبار العلاجية.

لكنه غير صحيح: ومخالفٌ لظاهر أخبار العلاج، حيث أمرنا بالأخذ بالخبر الموافق والعمل به لا العمل بالكتاب والسنة الموافقان له.

وتظهر الثمره بين المرجعيه والمرجّحيه فيما إذا كانت النسبه بين الكتاب والسنة وأحد الخبرين أعم مطلقاً، وعلم وحده الحكم، فيصير الخبر مقيداً أو مخصصاً لهما بعد ترجيحه بالموافقه، كما إذا ورد: (إنّ ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه) ٩.

وورد في خبرٍ آخر: (إنَّ ظاهرتَ يحرمُ عليك عتق رقبه) فإنه بعد تعارض الخاصين، وترجيح الخبر الموافق لهما يصبح الموافق حجّه، ومع العلم بوحده الحكم، نحمل مطلق الكتاب أو السنه على المقيد ونحكم بوجوب عتق الرقبه المؤمنه.

وتوهم: كون كلا الخبرين مخالفين للكتاب والسنه لمخالفه المقيد مع المطلق، ممنوعٌ.

نعم، الكتاب والسنه موافقان للمقيد في الرقبه المؤمنه مع الخبر المخالف له، وهو المناط في ترجيح أحد الخبرين، وأمّا في الرقبه الكافره التي يخالف كلاهما لكتاب والسنه لم يكن بين الخبرين معارضه حتّى يلاحظ فيهما الترجيح، فلازم المرجحيه هو الحكم بتقديم الخبر الموافق بالتقييد، وأمّا بناءً على المرجعيه فإن لانزمه هو التعارض والتساقط، والأخذ باطلاق الكتاب وعمومه، والحكم بكفايه صدق عتق الرقبه ولو كانت كافره.

وعليه، فلا اشكال في أنّ الأول أولى، والله العالم.

هذا تمام الكلام في القسم الأول، وهو مرجحيه موافقه الكتاب على المخالفه من حيث النصوص.

وأمّا القسم الثاني: وهو مرجحيه ما خالف العامه على الموافق في الخبرين المتعارضين، وملاحظه النصوص الوارده في ذلك، مضافاً إلى المقبوله والمرفوعه، حيث قد عرفت تفصيلهما، فأقول:

الأخبار الوارده في هذا المورد على نوعين:

النوع الأول: ما ورد على النحو المطلق من لزوم مخالفه العامه وترك الموافق لهم مطلقاً، سواءً كان له معارض أم لا.

النوع الثاني: الذى ورد فى خصوص الخبرين المتعارضين كما سيأتى بحثه لاحقاً.

فمنها: ما عن العيون بأسناده عن على بن أسباط، قال: «قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجدر بدأ من معرفته، وليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفيته من مواليك؟»

قال: فقال: ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيءٍ فخذ بخلافه فإن الحق فيه» (١).

وهذه الروايه كما ترى موردها بما لو كان العامى مضطراً ولا- طريق له لاثبات ما يحتاج إليه من الأحكام الفرعيه أو المسائل الاعتقاديه - النظرية منها أو غيرها - ولا دلالة فيها على جهه المعارضه لخبر آخر أو كون كلا الخبرين صادرين عن طريقنا، ولا نعلم أيهما أقرب إلى الحق حتى تكون هذه الروايه من أخبار العلاج حتى تصبح داله على ترجيح الخبر المخالف، وإن كان التعليل المذكور فى الجملة مشعرٌ بذلك بقوله: (إذا الحق يكون بخلافهم)، إلا أن الكلام عن إمكان جعل ذلك دليلاً لطرده خبرٍ صحيحٍ صادرٍ عنا، فعده الروايه دليلاً على ذلك مشكلاً، مع عدم كون المتكلم هنا فى صدد بيان ذلك، كما لا يخفى.

ومنها: روايه أبى اسحاق الأرجائى رفعه، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدرى

لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه؟ فقلت: لا أدري.

فقال عليه السلام: إنَّ علياً لم يكن يدين الله بدينٍ إلاَّ خالف عليه الأُمَّه إلى غيره ارادةً لا بطلال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشَّيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضِدّاً من عندهم ليلبسوا على النَّاس»(١).

هذه الروايه تشير إلى بيان العله والسّر لأمرهم بلزوم الأخذ بما يخالفهم، وأمّا كون الأمر بذلك في الابتداء أو في باب المتعارضين فإن هذا الخبر لا دلالة فيه على ذلك وليس في صدد بيانه كما لا يخفى.

ومنها: روايه عبید بن زرارہ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقيه، وما سمعت مني لا يشبه قول النَّاس فلا تقيه فيه»(٢).

وهذه الروايه أيضاً في صدد بيان ما صدر عنهم مشتملاً على ما يشبه آرائهم وأهوائهم الباطله المعروفه بيننا كالقول بالجبر والقياس والاستحسان أو القول بالعول والتعصيب، وأمثال ذلك من أحكامهم، وليس بصدد بيان الحكم بتقديم ما خالف قولهم على الموافق، ولو لأجل التقيه، إذ ربما يكون في مضمون الخبرين موافقاً لهم، فلا- يمكن جعل ذلك دليلاً على ردّه، كما لا يخفى.

ومنها: روايه حسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام، قال: «شيعتنا المسلمون

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

لأمرنا، الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا»<sup>(١)</sup>.

حيث من الواضح أنه عليه السلام ليس بصدد بيان ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، بل كان المقصود هو بيان الاعتقاد على خلاف ما اعتقدوه، نظير ما ورد في روايه أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما انتم واللّه على شيءٍ لما هم فيه، ولا هم على شيءٍ مما أنتم فيه مخالفوهم، فما هم من الحنيفيه على شيء»<sup>(٢)</sup>.

حيث أنه ظاهرٌ في بيان المخالفه معهم في عقائدهم وفي أمر الامامه والولايه وما يرتبط بهما، ولا يكون بصدد بيان ما نحن نبحت عنه من ترجيح أحد الخبرين على الآخر لأجل المعارضه. وعليه، فالأولى الرجوع إلى النوع الثاني من الأخبار، وهي التي تدلّ على ترجيح ما خالف العامه في الخبرين المتعارضين، وهي عده من الأخبار:

١- منها: الروايه المقبوله السابقه وهي مقبوله عمر بن حنظله التي قد عرفت اعتبار سندها، حيث جاء في ذيلها: «إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامه والآخر مخالفاً، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد»<sup>(٣)</sup>.

٢- ومنها: الروايه المرفوعه المرويّه عن زراره حيث جاء في ذيلها: «انظر

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ٢٥.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ٣٢.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.



ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه، وخذ بما خالفهم، الحديث» (١).

٣- ومنها: مصححه عبدالرحمن بن أبى عبدالله، وفيها: «فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه» (٢).

٤- ومنها: حديث الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله، لا يسعكم إلا التسليم لنا.

فقلت: فيروى عن أبى عبدالله شىءٌ ويروى عنه خلافه، فبأيهما فأخذ؟

فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» (٣).

٥- ومنها: روايه محمد بن عبدالله، قال: «قلت للرضا عليه السلام: كيف نضع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه» (٤).

٦- ومنها: روايه حسين بن السمرى، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم» (٥).

١- المستدرک: ج ٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣١.

٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.

٥- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٠.

٧- ومنها: روايه سماعه بن مهران، عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟»

قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله.

قلت: لا بدّ أن نعمل بواحدٍ منهما؟ قال: خذ بما فيه خلاف العامه»(١).

هذا جميع ما وجدناه وذكروه فى هذا القسم من الترجيح من النوعين من الأخبار، فحينئذٍ نرجع إلى أصل الاشكال الذى أورد فى المقام وهو أنّ الأمر الوارد فى القسمين من الأخبار المذكوره - من لزوم الأخذ بما يخالف القوم وطرح ما يوافقهم - يوجب الوثوق والاطمينان بصدور الخبر المخالف، كما يوجب الوثوق بأن الموافق لهم إمّا غير صادرٍ من المعصوم عليه السلام، أو صادرٌ عن تقيه لا حجّه فيه؛ فيدور الأمر حينئذٍ بين الحجّه واللاحجه، فتصبح هذه الأخبار:

إمّا داله على تمييز الحجّه عن غيرها، لا عن الأرجح منهما كما هو مدعى الخصم أو يحمل الترجيح بذلك على الاستحباب، كما قال به السيد الصدر فتكون خارجه عن الأخبار العلاقيه، كما عليه المحقق الخراسانى قدس سره وغيره، هذا.

أقول: لكن الاشكال غير وارد:

أولاً: لأنه لو كان الأمر كما يقولون من أنّ الموافق لا تكون حجّه والمخالف هو الحجّه، فلا وجه لما فرض فى بعض الأخبار السابقه مثل حديث المقبوله حيث

يسأل الراوى - بعد ما أجب الامام عليه السلام بالأخذ بما خالف وترك الموافق - بقوله:

«فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجئه، الحديث».

مع أن من الواضح أنه لو كان الموافق خارجاً عن الحجية، فلا يبقى لملاحظه ما يميل إليه حكاهم وجه، لأن ما لا يكون حجة لا يجوز الأخذ به، بلا- فرق فيه بين كونه ممياً مال إليه حكاهم أم لا- فهو دليل على عدم كونه خارجاً عن الحجية بذلك في المتعارضين.

وثانياً: لو كان الأمر كما يقولون، لزم منه ما يلزم في موافق الكتاب ومخالفه، بأن يجب الأخذ بما وافق القوم إذا كان مشهوراً بين الأصحاب ولولم يكن حجة، مع أن الأمر ليس كذلك، فلا- سبيل إلا- حمل الأمر بترك الموافق على تركه لأرجحيه مقابله لا لعدم حجته ذلك. وعليه، فلا بد من تقييد وتخصيص اطلاق وعموم الطائفة الأولى في المقام، من الأمر بالأخذ بالخلاف مطلقاً فيما عدا صورته التعارض، وأما فيها فلا بد من الرجوع إلى المرجحات، فلا تهافت حينئذ بين الأخبار وأنها قابلة للجمع.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا صحه كلام الشيخ ومن تبعه، بكون المرجع عند تعارض الخبرين المتساويين هو الرجوع إلى المرجحات المذكوره في الأخبار، - خصوصاً المقبوله المصححه - وتقييد اطلاقات التخيير بها إلى حين

فقد الترجيح وصورتهما متساويين من جميع الجهات، فحينئذٍ يتخير بالأخذ بأحدهما في غير زمان الحضور، وإلا يجب التوقف حتى يلقي الامام إن تمكن من الوصول إليه، أو إلى من يخبره برأيه عليه السلام، ويعتد الحكم بالرجوع إلى المرجحات حكماً الزامياً لا استحبياً كما عليه جماعه من الاعلام، لما عرفت من كفايه دلالة الأدله على ذلك، والله العالم بحقائق الأمور.

قد يُتوهم: أن مقتضى الروايه المقبوله - حيث جمع الأمام عليه السلام بين موافقه الكتاب ومخالفه العامه في فصلٍ من المرجحات، حيث قال: (ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامه) - أن المرجح في الخبرين المتعارضين كون أحدهما جداً لكلا الوصفين من موافقه الكتاب ومخالفه العامه، والآخر فاقداً لهما، فيقدم الواجد على الفاقد، ولازمه عدم كفايه وجود أحد الوصفين من موافقه الكتاب فقط في أحدهما دون الآخر في الترجيح، مع أن القوم على خلافه، إذ يقولون بكفايه وجود موافقه الكتاب فقط في أحدهما دون الآخر لكي يتقدم.

لكنه مندفع: بالجواب المذكور في نفس المقبوله وهو أنه لو كان الأمر كذلك لم يكن بحاجة أن - بعد ما فرض اعتقاد السائل والراوى تساوى الخبرين من حيث موافقه الكتاب والسنة - يحكم بلزوم الرجوع إلى الأخذ بما هو مخالفٌ للعامه، لأن فيه الرشاد، فإنه يدلّ على أن نفس المخالفه لهم تعدّ من مرجحات لولم يكن معه مرجح آخر، أى لو كان مساوياً في المرجح السابق يرجع إلى هذا

المرجّح فقط، فلو كان الجمع بينهما معتبراً، لا بد أن لا يكتفى بتقديم ما هو المخالف لهم، فإذا كانت المخالفه لهم بنفسها تعدّ مُرَجَّحاً مستقلاً لكانت موافقه الكتاب أيضاً مرجحاً مستقلاً، وإلا لكان ضمّها إلى مخالفه العامه كضم الحَجْر في جنب الانسان، غاية الأمر قد فرض الامام:

تاره: واجداً لهما في أحدهما والآخر فاقداً لهما، وأمر بالأخذ للجامع وترك الفاقد.

وأخرى: واجداً لكليهما في أحدهما وفاقداً لأحدهما في الآخر، فأمر عليه السلام بأخذ الواجد لهما وترك الفاقد لأحدهما، ولكن الواجد كان هو الموافق للكتاب والسنة والمخالف للعامه، والآخر فقط كان متضمناً لأحدهما وهو الموافق للكتاب والسنة دون المخالفه للعامه.

بقي هنا صورته ما لو كان أحدهما موافقاً للكتاب والسنة والعامه، والآخر مخالفاً للعامه والكتاب والسنة، حيث أنّ كل خيرٍ منهما يعدّ واجداً من جهه وفاقداً من جهه أخرى، فحينئذٍ هل الاعتبار بتقديم الأول على الثاني أو على عكسه؟

قد يقال: - كما عن المحقّق الخوئي في مصباحه - إنّه: (لا يستفاد من المقبوله حكم هذا القسم في التقديم، ولذلك يجب الرجوع في حكمه إلى صحيح الراوندى، فقد روى بسنده عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في كتاب الله، فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق

أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»<sup>(١)</sup>. حيث أنّ مدلول هذه الصحيحه هو الحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب وإن كان موافقاً للعامه، وطرح المخالف للكتاب وإن كان مخالفاً للعامه) انتهى كلامه<sup>(٢)</sup>.

قلنا: وإن كان ما استدللّ به لما ذكره من مصحّحه عبدالرحمن يعدّ جيّداً ومتيناً، ولكن يمكن الاستيناس لما ذكره من حديث المقبوله أيضاً بواسطه جعل تقديم موافقه الكتاب ولو بضميمه مخالفه العامه على صوره وجود المخالفه للعامه فقط، حيث يدلّ على أن الوجه في المرجحيه هذا الفصل ليس إلاّ- موافقه الكتاب والسنه، بعد ما عرفت من نفي لزوم الجمع بين المرجحين من موافقه الكتاب ومخالفه العامه في الترجيح فيما سبق منا آنفاً، كما لا يخفى.

### الترجيح بمخالفه العامه

ثم الظاهر من كلمات الأصحاب، ولعله هو المستفاد من النصوص بعد انضمام بعضها مع بعض، كون آخر فصل المرجحات في الخبرين المتعارضين هو موافقه العامه ومخالفتهم، حيث أنّ المرجع بعد التساوى فيهما إلى أدله التخيير، ويؤخذ باطلاقاتها، مع أن المذكور في المقبوله هنا بيان مرجح آخر بعد ما كان

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضى، الحديث ٢٩.

٢- مصباح الأصول: ج ٣ / ٤١٥.

الخبران كلاهما موافقان للعامه، وهو أنه: «يُنظر إلى ما هم إليه أميل حُكامهم وقضاتهم فيتترك، ويؤخذ بالآخر.

هذا، ولكن لابد من ترك الأمر المذكور وعدم مراعاته في مقام الترجيح بحسب نقل المحقق الخميني في الرسائل ووجه ذلك بقوله: (لأنه يشكل رفع اليد عن اطلاق أدله التخيير بها، للاشكال في كون المقبوله من أدله الترجيح، وطريق الاحتياط واضح، وهو طريق النجاه) انتهى كلامه (١).

لكن يمكن أن يقال: على فرض قبول المقبوله - كما هو مختارنا ومختار الشيخ - لا يكون هذا القسم مخالفاً لمسلكتنا، مضافاً إلى ندره ذلك لا مكان جعل هذا أيضاً من باب الأخذ بما خالفهم ولو بالنسبه وبالإضافه إلى الآخر الذي مال إليه حُكامهم وقضاتهم، وعليه يعدّ الأخذ بهذا القسم من المخالفه أولى وأحوط من القول بالتخيير، ولعلّه رحمه الله يقصد هذا ولذا قال في ذيله: (وطريق الاحتياط واضح) والله العالم.

\*\*\*

### تنبيهات باب الترجيح

أقول: بعد الوقوف على المختار في المقام، ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: ذكر المحقق العراقي في نهايته على حسب تقرير مقرّره: .

(بأن المرجحات المنصوصه تكون على انحاء مختلفه فى راوى الخبر: تارة من الأوثقيه والأعدليه وفى نفس الخبر أخرى مثل الشهره والشذوذ، وفى مضمون الخبر ثالثه مثل الموافقه للكتاب، ومن جهه صدوره رابعه كالمخالفه للعامه، بناءً على أن الترجيح بها لاحتمال كون الموافق صِدْر عن تقيه، ولكن مرجع الجميع عند التأمل إلى الترجيح الصدورى والتعبّد بأحد السندين وطرح الآخر، لأنه بعد كون الأصل هو التساقط عند التعارض لولا أخبار العلاج، ولذلك المرجع إلى الأصول العمليه إن لم تكن هذه الأخبار، فلا- مناص من ارجاع الجميع إلى الترجيح الصدورى حتّى فى المخالفه للعامه والأ- فبدونه لا يكاد انتهاء النوبه إلى الترجيح بها من حيث الجهه. إذ بعد أن يكون التعبّد بالجهه والدلاله من آثار الكلام الصادر عمّن له الحكم، فلا جرم لابدّ فى انتهاء الأمر إلى الترجيح بهما من احراز كون الخبر كلاماً واقعياً للامام إمّا بالوجدان أو بالتعبّد، وإلا فما لم يُحرز موضوعهما يمتنع الترجيح بهما، ومع سقوط عموم دليل السند فى اثبات الموضوع الذى هو كلام الامام، وعدم وجود المرجح السندى فى البين لم يُحرز كون ذى الجهه كلاماً للامام حتّى يترتب عليه آثاره من حجيه دلالاته وجهته ومجرد اقتضائه للحجيه ومشموليته فى نفسه لدليل السند لا يكفى فى التعبّد الفعلى بالترجیح بهما، ما لم يُحرز كونه كلاماً للامام بالتعبّد به فعلاً.

وأما توهم: جريان أصاله السند فيهما معاً، ولو من حيث كونها موضوعاً لأدله التخيير والترجیح، فينتهى الأمر حينئذٍ إلى الترجيح الجهتى أو المضمونى بمخالفه



العامه وموافقه الكتاب، الموجب لسقوط المرجوح جههً أو مضموناً عن الحجية.

فمدفوعٌ: بأن شمول أدله السند لهما ولو من هذه الجبهه متفرعٌ على ترتب أثر عملي للمكلف على التعبد بهما، وإلا فبدونه لا يكفي مجرد موضوعيتهما لأخبار الترجيح في توجيه التعبد الفعلي بهما إلى المكلف كما هو ظاهر).

ثم فرعٌ قدس سره عليه، وقال: (يترتب عليه عدم ملاحظه الترتب بين المرجحات، لأن الجميع حينئذٍ في عرض واحد، ولازمه وقوع التزام بين المرجحات فيما لو كان لأحد الخبرين مزيه من جهه كالشهرة في الروايه، وللآخر مزيه أخرى كالمخالفة للعامه، فيقدم ما هو أقوى مناطاً في القرب إلى الصدور، ومع تساويهما فالتخير بينهما).

نعم، بناءً على الاقتضاء في الترجيح على المرجحات المنصوصه، يمكن الالتزام بالترتيب بينهما تعبداً، حسب الترتيب المذكور في المقبوله والمرفوعه بعد الجمع بينهما، لولا دعوى أن مفادهما مجرد بيان أن هذا مرجحٌ وذاك مرجحٌ آخر، بخلافه على القول بالتعدى، وإناطه الترجيح بالظن، أو مطلق الأقربيه العرفيه إلى الواقع أو الصدور، فإنه بعد اقتضائه رفع اليد عن خصوصيه المرجحات بمقتضى التعليقات الواردة فيها، لا محيص من الغاء الترتيب بين المرجحات، لعدم اجتماع القول بالترتيب بينها مع البناء على التعدى منها.

ولذلك أشكل المحقق الخراساني قدس سره على العلامة الأنصاري قدس سره بعدم امكان الجميع بين القول بالترتيب بين المرجحات، مع الالتزام بالتعدى عنها) انتهى محل

الحاجه (١) رفع الله مقامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل الدقيق، باعتبار أن ظاهر أخبار الترجيح كون المرجحات على حسب الترتيب الموجود في الأخبار، داله على فرض مسلميه حجيه الخبر الذي اشتمل على ذلك المرجح، وكونه دالاً على التعبد بصدور ذلك الخبر، وطرح ما قابله في ذلك الفصل من الترجيح، وإلا لولا ذلك لما كان لفرض الراوى التساوى من تلك الجبهه، حتى ينتقل إلى فصل آخر، لأنه إذا لم يثبت كون الخبر صادراً عن الامام وكلاماً له تعبداً، لا أثر له حينئذ حتى يفرض تساويه مع عدله، لأن وجوده حينئذ كعدمه في انتفاء الحجيه.

ودعوا: (كيف يكون موضوعاً للحجيه لأدله الترجيح أو التخيير، مع عدم ترتب أثر عملي للمكلف على تعبدهما).

لا يخلو عن وهن، لوضوح أن ترتب الأثر العملي مسلم لو وقف في فصل من فصول المرجحات على حسب اختلاف الموارد، يعنى إذا كان أحدهما في مورد موافقاً للشهره دون الآخر، فيؤخذ به ويترتب عليه الأثر لاحتراز الحجيه له في هذه المرحله، وإلا انتقل إلى مرحله أخرى، وهكذا إلى أن ينتهى إلى التخيير، فليس المقصود من ترتب الأثر إلا هذا، وهو حاصل كما لا يخفى. وعليه فدعوى ارجاع جميع المرجحات إلى واحد حتى يترتب عليه عدم لزوم ملاحظه الترتيب

بينها، فينقرع عليه التزام بينها، ممّا لا ينبغي أن يُقبل، ولم أشاهد من صرح بذلك غيره من الاعلام.

وعليه، فالأقوى عندنا هو وجود المرجّحات المتعدده، ولزوم مراعات الترتيب بينها بحسب دلالة الأخبار، والجمع بينها، ولا يترتب عليه محذورٌ أصلاً كما لا يخفى.

التنبية الثاني: ويدور البحث فيها عن عدة أمور:

١- هل يجب ملاحظه الترتيب بين المرجحات المنصوصه أم لا؟

وقع الخلاف بين الاعلام في أصل لزوم الترتيب وعدمه، وأيضاً في نحوه من التقديم والتأخير في المنصوصه.

فأما في الأول: فقد يظهر من الشيخ اعتبار الترتيب، وقسمه إلى ثلاثة:

منها: ما يكون مرجحاً لصدور أحد المتعارضين، وهو كونه مشهوراً.

ومنها: ما يكون مرجحاً لمضمون الخبر، بمعنى مطابقته للواقع ككون أحدهما موافقاً للكتاب.

ومنها: ما يكون مرجحاً لجهه صدوره، ككون إحدى الروايتين مخالفه للعامه.

وهذا بخلاف ما ذهب إليه صاحب «الكفايه» والمحقق العراقي حيث ذهبا إلى أنّ اطلاقات أخبار الترجيح غير ناظره إلى بيان الترتيب بين المرجحات، بل هي وارده لبيان أصل الترجيح، وأنّ هذا مرجح وذاك مرجح، فلا وجه للالتزام برعايه الترتيب.

أقول: الانصاف صحّه دعوى الشيخ من دلالة الأخبار - خصوصاً مصحّحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله - على لزوم الترتيب، كما هو المستفاد أولاً - من المقبوله أيضاً، خصوصاً مع كونه هو الأصل عند العقلاء، لولا قيام قرينه على الخلاف، فضلاً عن وجود قرينه على الترتيب، فرعايته أولى قطعاً بل لازمٌ ظاهراً.

٢- ثم يأتى الكلام فى كيفيه الترجيح، وأنّ أيهما يُقدّم على الآخر؟

رأى البهبهانى: نسب إلى الوحيد البهبهانى قدس سره من تقديم الترجيح بجهه الصدور - وهى كونه مخالفاً للعامه - على غيرها، معللاً - بأنه مع كون أحد المتعارضين مخالفاً لهم، نقطع بأن الآخر الموافق إمّا غير صادرٍ عن المعصوم، أو صدر عن تقيّه، وتبعه على ذلك المحقق الرشتى.

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: معارضه ما ذكره مع جميع ما فى أخبار العلاج، حيث قد ذكر فيها المرجح الصدورى، وهو لزوم الأخذ بما اشتهر مقدّماً على المرجح المضمونى وهو موافقه الكتاب، وهو على المرجح الجهتى وهو الأخذ بما خالف العامه.

وثانياً: على فرض غضّ النظر عنه فقد قيل إنّه ليس مجرد كون إحدى الروايتين مخالفاً للعامه موجباً للقطع بأن الخبر الموافق لهم لم يصدر، أو صدر عن تقيّه، لأن الأحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيره فى نفسها، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً عن المعصوم لبيان الحكم الواقعى، وكون الخبر المخالف لهم غير صادرٍ أو صدر عن غير جدّ، فمجرد المخالفه لا يوجب القطع بما ذكره، هذا

كما عن المحقق الخراساني.

اعترض عليه المحقق الخوئي: بأن هذا الجواب صحيحٌ لو قلنا بدوران الأمر الواقعي في الموافق لهم بين كونه لم يصدر أو صدر عن تقيهِ، حيث إنّه يصحّ أن يقال حينئذٍ يحتمل أمرٌ ثالث هو كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي كما قيل، ولكن المقصود ليس هذا بل المراد هو دوران الموافق لهم بين الاحتمالين عند ملاحظه الأدلة المرجّحه لأصالة الجبهه الجاربه في المخالف دون الموافق، حيث تقتضى حمل الموافق على أحد التقديرين إمّا بأنه لم يصدر أو صدر عن تقيهِ وليس له احتمالٌ ثالث.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، ولكن الاشكال الوارد على كلام الأعلام - أي المحقق البهبهاني، وعلى مقاله المحقق الرشتي الذي أورد هذا الاشكال على العلامة الأنصاري قدس سره وعلى المحقق العراقي - هو أن يقال:

إنّ ما ذكرتم من لزوم دوران الأمر في الموافق بين الاحتمالين صحيحٌ إذا أجرينا قاعده المرجحات المنصوصه، واتبعنا كلمات الأئمه عليهم السلام بالأمر بالأخذ بما هو المخالف، فإذا فرضنا عدم ذكر هذا المرجّح في بدايه الأخبار العلاجيّه، بل ورد ذكره تارةً في المرحله الثانيه - وإنّ لم نشاهد ذلك في خبر من الأخبار العلاجيّه التي بأيدينا عدا روايه واحده وهي مرفوعه زراره - وأخرى في المرحله الثالثه كما هو في الأ-كثر إن لم نقل في كلها، وعليه فلا- جرم يكون القول بدوران الموافق للاحتمالين المذكورين لولا الأدله المرجّحه غيرٌ صحيح، ومع ملاحظه

الأدلة يجرى في أول المرحلة كما لا يخفى. وبالجملة: ثبت مما ذكرنا عدم صحه ورود هذا الاشكال على الشيخ الأعظم قدس سره .

٣- فإذا عرفت عدم صحه كلام الوحيد البههاني من تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري، يأتي الكلام عن أن المقدم هو أي الوصفين: من المرجح الجهتي ككون أحدهما مخالفاً للعامه، أو المرجح المضموني، وهو كون أحدهما موافقاً للكتاب والسنة المتواتره؟

يظهر من المحقق النائيني تقديم الاحتمال الأول على الثاني، حيث وجه مختاره بقوله: (إن التعبد في جهه الصدور فرع التعبد بالصدور والظهور، كما أن التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهه الصدور، بداهه أنه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعي، حتى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه...)، إلى أن قال: (وعلى كل حال لا اشكال في أن التعبد بجهه الصدور يتوقف على التعبد بالصدور، والتعبد بالمضمون يتوقف على التعبد بجهه الصدور... إلى آخر كلامه) انتهى محل الحاجة (١).

ولكن يرد عليه أولاً: إن ما ادّعه مخالف لما ورد في الأدله العلاجيه كالمقبوله ومصححه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، حيث قد ذكر المرجح المضموني مقدماً على المرجح الجهتي.

وثانياً: إنه كيف حصر الخبرُ الموافق للكتاب في نسبه العموم والخصوص من وجه أو المطلق كما يظهر من كلامه من أنّ (المضمون تمام المراد) كما قد صرح بذلك قبله أيضاً في بيان معنى المرجح المضموني بقوله: (كون مضمونه تمام المراد لا جزءه، والمتكفل لاثبات ذلك أصاله عدم التقييد والتخصيص...) مع أنّ الموافقه للكتاب يكون أعمّ من ذلك، إذ ربما يكون موافقاً للكتاب بالتساوي فيكون هذا مرجحاً على ما هو المخالف ولو في الجملة، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الاعتبار في الترتيب يكون بحسب ما هو واردٌ في المقبوله وصحيحه الراوندى، من لزوم تقديم المرجح الصدورى على الجهتى، وهو على المضموني كما عليه المحقق الخوئى والمحقق الخمينى، والله العالم.

\* \* \*

### جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه وعدمه

التنبیه الثالث: بعد ما عرفت صحه الاستدلال بالأخبار العلاجيه فى ترجيح أحد المتعارضين بالمرجحات المنصوصه، يقع البحث عن أنه:

هل يجوز التعدى منها إلى كُملّ مزيه موجوده فى الخبر الموجه لرجحانه على معارضه كما عليه الأصوليين والمجتهدين مثل المحقق والعلامة، بل قد نقل عليه الاجماع؟

أم لا يجوز التعدى، بل لابد من الاقتصار على المنصوصه فقط؟

ثمّ على فرض جواز التعدي:

هل يُتعدّى إلى كلّ مزيهٍ يوجبُ كونه أقرب إلى الواقع، أو إلى الصدور، أو ما يوجب الظن؟

أو يجوز التعدي من كلّ مرجحٍ بما يناسب ذلك المرجح من الصدور أو الجبهه أو المضمون، لا إلى كلّ ما يوجب الأقربيه إلى الواقع؟

هذه جهات من البحث لابدّ أن نبحث عنها في هذا التنبيه.

أقول: لا- يخفى أن الرجوع إلى هذا البحث وهو جواز التعدي عنها وعدمه، إنّما يكون بعد الفراغ عن احراز لزوم العمل بأحد الخبرين، ورفع اليد عن الأصل الأوّلي من التسايط بالتعارض، فحينئذٍ لابدّ لاثبات جواز التعدي من المنصوصه إلى غيرها من تحصيل أحد أمرين:

أمّا أن نستنبط من النصوص ولو بمعونه الفتاوى وجوب العمل بكلّ مزيه توجب أقربيه ذيهها إلى الواقع.

أو أن نستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصوره التكافؤ والتساوى من جميع الوجوه، وإلا فإنّ وجود اطلاقات التخيير يمنع عن الرجوع إلى كلّ مزيه غير منصوبه، لأن المتيقن من التقييد ليس إلا في المنصوصه فقط دون غيرها.

نعم، لو حصل تردّد في شمول الاطلاقات ولو لأجل الشكّ في أصل دليل التخيير، أو الشكّ في اطلاقه حتّى يشمل لكلّ مزيه، فالمرجع حينئذٍ يكون هو الأصل الثانوى، وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلا بد من الأخذ بالمتعين



لو قلنا بعدم جواز القول بالتساقط فيهما، ولو بواسطة الاجماع الدال عليه، وإلا يكون المرجح حينئذ هو التساقط.

إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول:

الجهة الأولى: اختلف الأعلام في جواز التعدي وعدمه:

ذهب إلى الأول الشيخ تبعاً لمن عرفت من الأصوليين ومنهم المحقق الخميني، لكنه لدليل خاص لنفسه، خلافاً للآخرين مثل المحقق الخراساني والنائيني والخنوي والسيد الاصفهاني والعراقي، وأن احتمال الأخير والنائيني جوازه فيما يناسب كل مرجح على فرض تسليم التعدي، فلا بد أولاً من ذكر الدليل التعبدى، وملاحظه صحته وسقمه حتى يتضح ما هو الحق في البين، وحيث أن الوجوه التي استدلت بها المجوزون متعددة، لا بد أن نفرّد كل منها في البحث والنقض والابرام، فنقول وبالله الاستعانة:

دليل الشيخ الأنصاري: استدلل الشيخ لمدّعا، وهو جواز التعدي إلى كل مزيه توجب أقربيته إلى الواقع بأمور.

الأمر الأول: ملا خلاصته إن صفة الترجيح بالأصديقه في المقبوله، وبالأوثقيه في المرفوعه، ليس إلا لترجيح ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من غير مدخليه لخصوصيته سبب خاص فيه، وليستا هاتين الصفتين كأعدليه والأفقيهيه حيث يحتمل كونهما لاعتبار الأقربيه بسبب خاص لا مطلقاً، فإذا كان أحد الراويين أضبط أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك

من الآخر، فيكون أصدق وأوثق من الآخر، فتتعدى منهما إلى كل ما يكون كذلك، لأن الملاك ليس إلا حصول صفة الصدق والوثاقه في الروايه، فإذا كان أحدهما منقولاً باللفظ والآخر بالمعنى، كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق، فكان ذكر صفة الأصدق والأوثق لوجهه الارائه والكشف لا لوجهه نفسيه كانت فيهما.

هذا ملخص كلامه، مضافاً إلى ما ذكره تأييداً، وهو إنه لم يسئل الراوى عن وجود بعض الصفات دون بعض، حيث يفيد أن السائل فهم كون كل صفة تعدد مرجحاً مستقلاً لتحصيل الأقربيه إلى الواقع، هذا.

أقول: لكنه مندفع أولاً: قد عرفت أن الصفات المذكوره فى المقبوله إنما هى للحكمين لا-الخبرين المتعارضين، والحديث المعتبر هو هذا دون المرفوعه لضعف سنده، وعدم معلوميه الانجبار فى خصوص ذلك بين عمل الأصحاب، أى فى التعدى إلى غيرها بواسطه هذه الأخبار.

وثانياً: كون الأورعيه والأعدليه والأفقيهيه فيهما لوجهه النفسيه فيها توجب كونها قرينه على حمل الأصدق والأوثق على ذلك، لا على الكشفيه والارائيه، ولا- أقل من السقوط عن الاستدلال لمجئ الاحتمال كما لا يخفى. مضافاً إلى أن الاعتماد بمثل هذه الاعتبارات لتجوز التعدى للفقيه لا يخلو عن اشكال.

الأمر الثانى: التمسك بالتعليل الوارد فى المقبوله بأن: (المجمع لا ريب فيه) حيث لا يراد منه عدم الريب حقيقه، وإلا لم يمكن فرض الخبرين مشهورين كما فى المقبوله، ولا الرجوع إلى صفات الراوى، لأنه يعد من المرجحات الظنيه لا

القطعيه. مضافاً إلى أن لازمه كونه في صدد بيان أنّ القطعي يعدّ على الظني، مع أنه واضح لا يحتاج إلى البيان، بخلاف إيراد بيان كون عدم الريب بالاضافه إلى الآخر الشاذ، فيرجع حاصل التعليل إلى الارائه لوجه التعدي إلى كلّ ما هو أقرب إلى الواقع، وعليه يصير التعليل من قبيل منصوص العله، وبيان الكبرى الكلي للتعدي إلى كلّ ما هو كذلك.

أقول: ولكن يرد عليه:

أولاً: من أنه موقوفٌ على احراز أنه أراد من جمله: «فإنّ المُجمع عليه ممّا لا-ريب فيه» بيان العله حتى يصير من مصاديق المنصوص العله، مع أنه يحتمل كونه لأجل بيان حكمه التشريع بالحكم بالتقديم في الخبر المُجمع عليه على عدله، فاحرازه بالأول لا يخلو عن اشكال.

وثانياً: لا-يبعد أن يكون خبر المشهور - أي ما ورد في الكتب وجوامع الأصحاب - وكونه مدوناً فيها موجباً لرفع الريب عنه بصوره المطلق، لا بالنسبه إلى عدله ومعارضه غير المذكور فيها، بعد ما عرفت ممّا سابقاً كون المراد من الشهره هو شهره الراوى والشهره بين المحدثين، لا الشهره الفتوائيه حتى يصير مقطوع الصدور.

وثالثاً: لو سلّمنا كون التعليل لبيان العله، لكان اللازم حينئذٍ التعدي إلى كلّ ما يوجب اطمينان النفس بصدور الخبر، لا إلى كلّ ما يوجب الأقربيه إلى الواقع كما عليه المدعى.

التنبية الثالث: التمسك بتعليلهم عليهم السلام لترجيح الخبر المخالف للعامه بأن الرشد والحق في خلافهم، وأن الموافق لم يصدر عنهم أو صَدَرَ عن تقيهِ، إذ هذه القضايا غالبية وليست بدائميّة، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب الترجيح بكُلِّ ما فيه أماره الحقّ والرُّشد، وترك ما فيه مظنّه الخلاف عن الحقّ والصّواب.

وفيه أوّلاً: عدم ورود الجملة بصوره التعليل، إلّا في روايه واحده وهى المرفوعه فقط، حيث جاء فيها: «فإن الحق فيما خالفهم»، كما جاء في روايه أخرى وهى المرويّه عن على بن اسباط، في قوله: «فخذ بخلافه فإن الحق فيه» مع أنّ الروايه الأولى ضعيفٌ سندها السند وانجبارها بعملهم في التعدي غير معلوم حتّى يكون تمسكهم به إلى ذلك وإنّ ادّعى الاجماع على التعدي كما في «فرائد الأُصول» للشيخ قدس سره وأما الروايه الثانيه، مع أنّه غير مربوطه بباب تعارض الخبرين، وارد في الخبر الموافق لهم من دون تعارض، إلّا أن يلحق به بطريق الأولويه، لكنه مشكّلٌ لأنه مختصّ بباب الاضطرار، وهو مضطرٌّ من الرجوع إلى حكم لعدم وجود من يسأله من أهل دينه عن حكم الواقعه، وعليه فالحكم بالتعدي في هذه الصوره مختصّ ولا يمكن التعدي منه إلى حال الاختيار بالأولويه وهذا بخلاف المقبوله فإن المذكور فيها ليس إلّا قوله: «ما خالف العامه ففيه الرشد» وهذا غير معلل ولا يمكن التعدي منه ولو سلّمنا كونه في مقام التعليل، ولكن لا نعلم وجه ذلك، فمجزّد كون المخالف غالباً مصيباً للواقع، وكون العله حقيقه هو هذا دون غيره، غير معلوم.

وثانياً: كلُّ هذا لو أحرزنا كونه من قبيل منصوص العله، مع أنه يحتمل كونه بياناً لحكمه في التشريع لا عله حتى يتعدى منه إلى غيره، كما لا يناسب كونه بياناً للكبرى الكليه، إذ لا يصح أن يقال: (خذ بكل ما خالف العامه) لما عرفت من أن الأمر في كثير من الأحكام الحقه موافق لقول العامه، وعليه فلا بد أن يكون هذا في مقام التعارض لا- مطلقاً، فلذلك الأوجه هو الاكتفاء بالمنصوصه فقط، ولو أجزنا التعدي لجاز ذلك في كل مرجح ما يناسبه لا مطلقاً.

هذا كله مع أنه لو شككنا في دلالة الأخبار - بواسطة تلك الأمور التي بينها، ولم نعلم هل يجوز لنا التعدي إلى غيرها أم لا - فالمرجع حينئذٍ إلى الشك في التقييد في اطلاقات أدله التخيير، التي قد عرفت عندنا تماميه دلالتها على الاطلاق، فيؤخذ باطلاقها ويحكم بالتخيير، ولا مجال للرجوع إلى الأخذ بمطلق الراجع الذي قد عرفت مطابقتها مع الأصل عند الشك في التعيين والتخيير، كما لا يخفى.

### بيان موارد أخبار التعارض

التنبيه الرابع: ويدور البحث في هذا التنبيه عن بيان موارد أخبار التعارض والعلاج، فنقول: لا- اشكال في شمولها للخبرين المتعارضين إذا كان تعارضهما بصوره التباين، بأن لا- يكون بين مدلوليهما موردٌ للتصادق والاجتماع، وحينئذٍ المرجع إلى المرجحات بأقسامها الثلاثه. كما لا اشكال في خروج الخبرين المتعارضين إذا كان تعارضهما بالعموم والخصوص المطلق، لما قد عرفت من عدم

صدق التعارض في مثله عرفاً.

بقي هنا حكم صورته ثلثه وهي ما لو كان التعارض بصوره العموم والخصوص من وجه، حيث يقع البحث عن أنه:

١- هل هو خارج عن مورد الأخبار العلاجية ليكون المرجع عند تعارضهما في مادة الاجتماع إلى الأصل الأولى وهو التساقط، والرجوع إلى مقتضى الأصول العملية الواردة في ذلك؟

٢- أو أن المرجع حينئذٍ إلى الأخبار العلاجية بالنسبة إلى المرجح الجهتي والمضموني دون الصدوري.

٣- أو المرجع إلى الأخبار العلاجية في تمام المرجحات في مادة الاجتماع، والأخذ بما دتّى الافتراق بلا تعارض.

وجوه وأقوال:

القول الأول: ذهب إليه المشهور، بل قيل المعظم من الأصحاب، كما يظهر اختياره من الشيخ قدس سره والمحقق العراقي والخميني - وإن تراجع عنه أخيراً.

القول الثاني: ذهب إليه المحقق النائيني كما صرح بذلك.

القول الثالث: ذهب إليه المحقق الخوئي.

والأول هو الأقوى عندنا لخروج العامين من وجه عن مصب أخبار العلاج، لاختصاصها صرفاً أو انصرافاً بما إذا كان التعارض بين الخبرين بنحو لا يمكن الجمع بين سنديهما، والعمل على طبق مدلولهما، ولو في الجملة، حتى لا بد من

طرح أحدهما بتمام مضمونه، لوقوع التعارض بينهما بتمام مضمونهما، فلا يشمل مثل العامين من وجه، إذ لا وجه لطرح تمام مضمون الخبر الفاقد للمزيه رأساً حتى في مادة الافتراق الذي لا معارض له، ويشمله دليل حجيه الخبر، وليس في هذه الأخبار ما يدل على جواز طرح بعض المضمون فقط.

وعليه فهذا هو الوجه لعدم الشمول، لا لما ذكره المحقق النائيني بقوله: (عدم قابلية الخبر للتبويض في المدلول من حيث السند، بأن يرجع إلى المرجحات الصدوريه، لأنه:

إن أريد الرجوع إليها طرح ما يكون روايه غير أعدل أو غير أصدق أو ما يكون شاذاً بحيث يُعامل معه معامله الخبر الغير الصادر، فهو ممّا لا وجه له، لأنه لا معارض له في مادة الافتراق، والمفروض أنه في حدّ نفسه ممّا تعمّد أدله حجيه الخبر الواحد، فلا وجه لطرحه كليّةً.

وإن أريد من الرجوع إليها طرحه في خصوص مادة الاجتماع، الذي هو مورد التعارض، فهو غير ممكن، لأن الخبر الواحد لا يقبل التبويض في المدلول من حيث الصدور، بحيث يكون الخبر الواحد صادراً في بعض المدلول، وغير صادر في بعض آخر.

ثم استشكل رحمه الله على نفسه: بإمكان الانحلال إلى أخبار متعدده، مثل القضايا الحقيقيه، فيفترق في الصدور وعدمه بعضه دون بعض.

وأجاب: (بأن الانحلال لا يوجب تعدد الروايه، بل ليس في البين إلا روايه

واحد، رتب الحكم على موضوعه المقدر وجوده، وانطبق ما أخذ في الروايه موضوعاً على المصاديق الخارجيه أمر قهرى عقلى).

ثم دخل فى أنه هل يجوز الرجوع إلى المرجح الجهتى والمضمونى أم لا؟... (١).

بيان اندفاع كلام النائينى: ما قاله رحمه الله فى توجيه مختاره غير لأنّ التبعض الذى أشار إليه: إن أراد به التبعض فى الحقيقه والتكوين، بأن يتعبد فى صدور الخبر ببعض مدلوله دون بعض فى التكوين، فلا اشكال أنه ممتنع عقلاً، لكنه لا نحتاج إليه حتى يقال إنه عقلاً- وتكويناً يمتنع، بل المقصود هو التعبد ببعض المدلول دون بعض شرعاً وفى عالم التعبد، بمعنى الحكم بترتيب بعض الآثار فقط، فلا امتناع فيه أصلاً، كيف والتفكيك بين اللوازم والآثار فى التنزيلات فوق حدّ الاحصاء، بحيث لا يابى العرف أيضاً عنه، كما يلتزم بذلك بالتعبد بصدور الخبرين فى موارد الجمع الدلالى بقاءً بمقدار من الدلاله القابل للانتهاء إلى العمل فى الظاهر المتصرف فيه، حيث ينتهى الأمر إلى التكاذب فى الدلاله، وترجيح الأظهر دلالتة على الآخر، ولم يتوهم أحد شبهه التبعض فى السند فى طرف الظاهر المطروح مقداراً من ظهوره، فهكذا يكون فى المقام، وعليه فلا اشكال فيه.

فإذا ادّعينا انصراف أخبار العلاج أو صرفها عن المورد، فلا- تصل النوبه إلى الأخذ بالمرجحات فى مادّه الاجتماع، كما فعله المحقق الخوئى رحمه الله .



نعم، إن قلنا بالغاء الخصوصية عن مورد التباين، وقلنا بأن المستفاد من أخبار العلاج والتخير هو عدم الرجوع إلى التساقت مطلقاً، سواءً كان في تمام المضمون أو بعضه - كما ادّعه المحقق الخميني - صحّ حينئذ الرجوع إلى المرجّحات مطلقاً، حتّى في مادة الاجتماع، ولو كان المرجّح من المرجّحات الصدوريه، ولكن اثبات هذا الالغاء مشكّل جداً، خصوصاً مع ملاحة عمل الأصحاب، حيث يكون على التساقت في مادة الاجتماع كما ادّعه المحقق العراقي في نهايته، وقال: (عليه المشهور ومعظم الأصحاب).

### رأى المحقق الخوئي في أعمال المرجّحات

ثم إنّ المحقق الخوئي ذهب إلى أعمال المرجّحات في العامين من وجه إذا كان عموم كلّ واحدٍ منهما بلا وضع، لا بالاطلاق ولا بالمركب من الوضع والاطلاق، وإلاّ يتساقتان والمرجع إلى الأصول العمليه، لأن العموم الاطلاقي عنده عمومٌ على الطبيعه المهمله، ولا يكون داخلاً في مدلول اللفظ، بل يحتاج حصول الاطلاق إلى مقدمات الحكمه، فليس له لسانٌ في مادة الاجتماع، لأنه لو كان كذلك لزم منه الجمع بين الضدين من الحكم، والقول بالاختصاص لو احيدٍ منهما دون الآخر، وهذا ترجيح بلا مرجح، فلا مجال إلاّ من القول بالتساقت والرجوع إلى دليلٍ آخر من عموم أو اطلاق، ومع فقدهما يكون المرجع هو الأصل العملي.

أقول: قد عرفت منا آنفاً عدم تماميه إعمال المرجحات في العامين من وجه حتى وإن كان عمومهما بالوضع فضلاً عن غيره.

\*\*\*

التنبیه الخامس: ويدور البحث فيها عن أنه لو قلنا بجواز التعدي من المرجحات المنصوصه إلى غيرها، كما عليه الشيخ ومن تبعه، لتولد منه بحث آخر وهو أن المرجح على قسمين:

١- فقد يكون داخلياً مثل ما عرفت من صفات الراوى، والترجيح في الصدور بالشهره، أو في الجبهه بكونه مخالفاً للعامه، أو بالمضمون لكونه موافقاً للكتاب والسنه القطعيه.

٢- وقد يكون خارجياً. وهو أيضاً على أقسام:

تاره: قد يكون مما قد نهى الشارع عن اعتباره، مثل القياس والاستحسان ففي مثله لا تكون الموافقه لأحد المتعارضين مرجحاً لدخوله في المنهى عنه، وذلك لما ورد عنهم عليهم السلام بأن: «الدين والشريعه إذا قيست مَحَقَّت».

وأخرى: ما لا يكون كذلك، ولكنه كان بنفسه لولا اعتضاده لأحد المتعارضين غير معتبر، مثل الأولويه الظنيه، فهو أيضاً لا أثر لها في الموافقه معها بل قيل إن الشهره الفتوائيه أيضاً كذلك، ولكنه غير معلوم.

نعم، إن قلنا بحججه كُـل ما يوجب الظن النوعى، أو ما يوجب حصول الأقرب إلى الواقع بموافقه، فلترجيحه حينئذ وجه.

وثالثه: من المرجحات الخارجيه ما كان من قبيل الأصول العمليه من

الاستصحاب والبراءة والاحتياط - من العقليه والشرعيه - وفي الثانيه من التنزيليه وغيرها، مثل الاستصحاب وهو:

تارة: يقال بحجيه الاستصحاب، لأجل كونه معتبراً من باب الظن والطريقيه، كما التزم به بعض القدماء، فعليه يدخل فى القسم السابق بكونه محصلاً للظن.

وأخرى: على القول بحجيتيه من باب التعبد والأخبار، حيث يعدّ حينئذٍ موضوعاً لبيان وظيفه الشاك مثل دليلى البراءة والاشتغال، فلا وجه حينئذٍ لجعل الأصول الفقاهيتيه من المرجحات من جهه تأخر مضمونها عن مرتبه الأدله الاجتهاديه، لأنها مرجع عند فقد الدليل الاجتهادى، لا مرجح لأحد المتعارضين.

فعلى ما ذكرنا لا يصح الرجوع إليها للترجيح، فلا تصل النوبه حينئذٍ للبحث عن أنّ أى الأصلين من الناقل أو المقرّر مقدّم والمراد من الأوّل هو الأصل المخالف، ومن الثانى هو الأصل الموافق، إذ البحث فيه فرع الجواز فى كون الأصل مرجحاً والفرض خلافه. والحاصل: إنّ الأصل يعدّ مرجعاً بعد تساقط الدليلين، لا مرجحاً لأحدهما كما ذهب إليه بعض.

ورابعه: ما يكون المرجح الخارجى معتبراً بنفسه، لولا تعارض الخبرين لو صدق كونه خارجياً، وهو مثل عموم الكتاب والسنة القطعيه واطلاقهما، فحينئذٍ لا اشكال فى أنه يُطرح الخبر المخالف للكتاب والسنة فى التباين الكلى، ولولم يكن معارضاً بمثله من الخبر، فضلاً عن كونه معارضاً، لما قد عرفت أن مثله يعدّ زخرفاً وباطلاً إلى آخر ما ورد فيها.

كما لا اشكال في أنه يخصّص ويُقيد عموم الكتاب والسنة بالخبر الواحد غير المعارض، إذ كان خصوصيه الخبر بالوضع والكتاب بالاطلاق، فلا يبعد كون موافقه الخبر له يكون مرجحاً على الآخر.

قد يقال: إنه ملحق بالتباين فيطرح الخبر كما عن المحقق الخراساني.

وقد يقال: إنه لا بدّ فيه من اجراء قاعده الأظهر والظاهر، وإلا فإن الحاصل هو التسايط ولزوم الرجوع إلى دليل آخر من عموم أو اطلاق أو الأصل عند فقد هما كما عليه المشهور.

وقد يقال: بالتفصيل بين ما كان العموم في الخبر بالوضع هو اعمال المرجحات، وبالاطلاق في الكتاب والسنة، فيقدّم عموم الخبر، أو في الخبر بالاطلاق فيقدّم عموم الكتاب عليه كما عن المحقق الخوئي.

ولكن المشهور على القول الثاني وهو الأقوى عندنا، والله العالم.

\* \* \*

الحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وقد فرغنا من بحث التعادل والتراجيح بتوفيق من الله عزّوجلّ، في يوم الإثنين السابع والعشرون من شهر صفر المظفر سنة واحد وعشرين وأربعمأه بعد الألف من الهجره النبويّه الشريفه من هاجرها آلاف التحية والثناء وكذا على ابن عمّه والأئمّه الطاهرين من ولده.

كتبه الأحقر الجاني السيّد محمد على العلوي الحسيني الأسترآبادي المعروف بالكرگاني، ابن المرحوم آيه الله الحاج السيّد سجّاد العلوي غفر الله لهما.

\* \* \*

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ وَأَشْرَفِ بَرِيَّتِهِ سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ، وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ،  
وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ

أَجْمَعِينَ، مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

### خاتمة في الاجتهاد والتقليد

لا يخفى على من لاحظ بحث المحقق الخراساني قدس سره صاحب «الكفاية» أنه جعل بحث الاجتهاد والتقليد من خاتمه بحث الأصول، حيث قال: (وأما الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد).

مع أنه يمكن أن يورد عليه: بأنه رحمه الله بعد ما عرّف علم الأصول (بأنه صنّاعه يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) لزم من ذلك خروج بحث الاجتهاد والتقليد عن مقاصد هذا الفن، لعدم كون البحث عنهما بحثاً عن القواعد والكبريات التي تقع في طريق

الاستنباط، مثل مسئلة حجيه الخبر والظواهر، ولا- عن الوظائف المقرّره للشاك كالبراءه والاستصحاب، وإّما هي أحكام فقهيه كحرمه الرجوع عن مجتهدٍ إلى مجتهدٍ آخر، وحكم جواز التقليد للعامى أو وجوبه له، أو نفوذ حكمه وقضائه فى المرافعات، أو ولايته على الغيب والقَصْرِ ونحوها ممّا لا تُطلب أحكام مثل هذه الأمور إلّا من الفقه الشريف، كسائر الأحكام الفرعيه الشرعيه، ولذلك قد يُسأل عن سبب ادراجه رحمه الله البحث عنهما فى مباحث علم الأصول وجعله خاتمتها هذا.

ولقد أُجيب عنه: بما لا يخلو عن جوده وهو أنّ ادراجهما فى هذا العلم من باب ذكر المناسبات بعد الوقوع، وهو أنه بعد الفراغ من مقاصد علم الأصول، صحّ البحث عن أحكام الاجتهاد والتقليد لشده المناسبه بين الأمرين، وذلك لأن الباحث عن علم الأصول إذ اتقن جميع قواعد هذا العلم ومسائله، حصلت له ملكه يقتدر بها على استنباط الأحكام الفرعيه وذلك من خلال ارجاع الفروع إلى القواعد التى نَقَحها فى علم الأصول، وتعيين مجارى الأصول العمليه، وحيث أن المجتهد بعد دراسه هذا العلم، يصبح عارفاً بالأدله وأحوالها ويمتلك القدره على الاستنباط الذى يعدّ ثمره العلم بالمسائل الأصوليه، ومن المعلوم عدم كون البحث عن الثمره أجنيباً عن البحث عن المقاصد المنتجه لها. ولعلّه لذلك جعل المحقق الخراسانى قدس سره هذا البحث فى الخاتمه لا فى المقاصد، ونعم ما صنّع حيث لم يهمل البحث كلياً كما لم يدرجه ويخلطه بسائر البحوث الأصوليه.

أقول: برغم جوده هذا الجواب لكنه جيّد بالنسبه إلى بحث الاجتهاد بخلاف

التقليد وأحكامه، حيث أنه لا يعدّ ثمره لعلم الأصول، وعليه يكون البحث عنه استطرادى يتبع البحث عن الاجتهاد لترتب التقليد عليه.

ومن ذلك يظهر وجه من ترك هذا البحث فى الأصول، ولذلك لا نشاهد البحث عنهما فى كتب الأصوليين من المتقدمين، لأنهم كانوا على اعتقاد أنه مرتبط بباب الفقه لا الأصول، لما قد عرفت كون البحث فيهما عن الأحكام لا عن القواعد.

فإذا عرفت هذه المقدمه، فلنرجع إلى أصل المطلب، فنقول:

### البحث عن معنى الاجتهاد

هاهنا فصول من البحث:

الفصل الأول: فى معنى الاجتهاد لغه واصطلاحاً.

قال صاحب «الكفايه»: (الاجتهاد لغه تحمّل المشقه، واصطلاحاً كما عن الحاجبى والعلامه استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى، وعن غيرهما ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلاً أو قوه قريبه).

أقول: لا- يخفى أنّ الاجتهاد يعدّ من المصادر المزيده من باب الافتعال كالاغتسال، والمصادر المزيده بحسب النوع يؤخذ من المصادر المجرده، فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون الاجتهاد من المصادر المزيده مأخوذة من المصدر المجرد، لا- من اسم المصدر. والمصدر المجرد فيه عبارته عن (الجهد) بالفتح لا

(الجُهد) بالضمّ، والجُهد بالفتح بمعنى المشقّه، فالمجتهد بهذا المعنى يعنى من يتحمّل المشقّه فى تحصيل الأحكام، ولذلك ترى أن كثيراً من الأصوليين اختار هذا المعنى فى المجتهد، هذا بخلاف ما لو أخذ من الإسم المصدر الذى يفرق عن المصدر بكونه مستعملاً فى الأثر الحاصل من المصدر، حيث نشاهد فى بعض الموارد - لوجود مناسبات وشدّتها - أنّ المشتق قد أخذ من الإسم المصدر لا من المصدر، وهو مثل الاغتسال، فإنه مصدرٌ مزيدٌ إلا أنه لم يؤخذ ولم يشتقّ من العُسل بالفتح، بل قد اشتقّ وأخذ من العُسل بالضمّ، والحال أن الفرق بين العُسل والعُسل هو الفرق بين المصدر واسم المصدر، فاجراء هذا الوجه هنا يقتضى أن يكون المجتهد المشتقّ عنه الاجتهاد مأخوذاً من الجُهد بالضم، وهو بمعنى صرف الطاقة، بل قد يقال: هو بمعنى المشتقه، وقد ادعى عدم الفرق بينه وبين الجُهد بالفتح، كما ترى تصريح ذلك فى كتاب «الرأى السديد» للمحقق الخوئى، مع أنّ الظاهر هو التفاوت بينهما كالتفاوت بين المصدر واسم المصدر. وعليه فاطلاق المشتقّ على الشىء بلحاظ أثره الحاصل فيه يطلق عليه اسم المصدر، مثل العُسل بالضم، فيُطلق الجُهد بالضم على من بذل وسعه وطاقته لأجل الحصول على مطلوبه، فلعلّ المجتهد قد يطلق ويرادّ منه هذه الحاله، أى من حصل له تلك الحاله فى قبال من لم يحصل له ذلك، فلا إمكان اجراء هذين الوجهين فيه ترى بعض الأصوليين تبعاً لبعض أهل اللغه ذكروا كلا الوجهين فيه، مثل المحقق المشكىنى قدس سره حيث قال فى «الحاشيه على الكفايه»: (بناء عليه يتردد الاجتهاد بين كونه بمعنى



صرف الطاقه وبين كونه تحمل المشقه).

والتحقيق: لعلّ المناسب هنا أن يكون الاجتهاد بمعنى تحمّل المشقه، لأنّ المجتهد يتحمّل المشقه في تحصيل الأحكام الالهيه، وإلاّ كان دعوى كونهما متلازمين في حقّه غير مجارفه، لأنّه مشتمل على العنوانين من صرف الطاقه وتحمل المشقه في تحصيلها، كما لا يخفى.

هذا كله بحسب معناه اللغوى.

وأما الاصطلاحى: فقد عرّف الاجتهاد بتعاريف كثيره، أكثرها مورد للايراد والمناقشه التى يوجب ذكرها الملل دون أن يترتب على ذكرها فائده مهمّه، ولذلك نقتصر على بعضها حتّى لا- يكون الذهن خالياً عمّا يتوجّه إلى الانسان من المسائل المرتبطه بالمقام، فنقول: نقل هنا فى تعريفه عن المتقدمين من العامّه والخاصه عدّه تعريفات نذكر بعضها:

الأول: ما ذكره صاحب فى «الكفايه» نقلاً عن الحاجبى، والعلّامه فى «التهذيب»: (أنّه استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى).

التعريف الثانى: ما ذكره صاحب «الفصول» نقلاً عن الحاجبى، وفى «القوانين» عنه وعن العلّامه، وعن صاحب «المعالم»: (أنّه استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى).

التعريف الثالث: وهو عن الشيخ البهائى قدس سره فى «الزبده» بأنّه: (عبارة عن ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلاً أو قوه قريبه).

ولعلّ العدول عن كلّ منها إلى غيره كان لملاحظه المناقشات التي ترد عليه، فهنا عده جهات من البحث:

الجهة الأولى: لعلّ وجه العدول عن ذكر (الفقيه) في التعريف إلى الأوّل غير المذكور فيه هو أن يكون لما في ذكره من الاشكال بالدور، كما ذكره صاحب «الفصول» لأن معرفه كل من المجتهد والفقيه موقوفٌ على الآخر، لأنه ما لم يعرف الفقيه لم يعرف المجتهد، والمفروض توقف معرفه المجتهد على معرفه الفقيه الواقع في التعريف، لأن المعرّف لا بدّ أن يكون أعرف وأجلى من المعرّف بالفتح، فمادام لم يُعرّف المعرّف بالكسر لم يُعرف المعرّف بالفتح، كما لا يخفى.

وإن أجب عنه بأجوبه لا- تُغنى ولا- تُسمن من جوع، وإن شئت الاطلاع عليها فارجع إلى كتاب «عنايه الأصول» للفيروزآبادي قدس سره .

أقول: احتمال بعض اسقاطه وحذفه عن «الكفايه» قهراً كما قد صرّح به المحقّق الأصفهاني صاحب كتاب «منتهى الوصول» لمؤلفه المحقّق الشيخ محمد تقى الآملى تقريراً لدرس استاده المحقّق السيّد أبو الحسن الأصفهاني قدس سره ، بقوله: (فلعلّه أسقط في الكتاب كما ربما يؤيّده النقل عن الحاجبي والعلامه) وهو جيّد جداً.

الجهة الثانيه: لعلّ وجه العدول عن التعريف الأوّل إلى الثالث، هو ملاحظه أنّ الاجتهاد ليس هو (استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيه عن أدلتها) من كلّ أحدٍ بل هو يتحقّق ممّن له ملكه الاستنباط، فبالنتيجه يكون الاجتهاد في الاصطلاح هو: (استفراغ صاحب المَلِكَة وسعه في تحصيل الأحكام الشرعيه عن أدلتها).

ولكن هذا الاشكال إنما يرد لولم يكن الفقيه المذكوراً في التعريف، وإلا يكفي لفهام ذلك قيد (الفقيه) المذكوراً حيث لا يطلق هذا العنوان إلا لمن تكون له هذه الملكة كما لا يخفى، إلا أنك قد عرفت الاشكال في ذكر هذا القيد فيه فلا نعيد.

الجهة الثالثة: قد أورد على التعريف الثالث الذى اختاره المتأخرون، والمورد هو المحقق الخوئى فى تقريراته المسمى بـ«الرأى السيد» حيث قال:

(وهذا التعريف وإن كان سالماً عما يورد على التعريف السابق، إلا أنه مدخول من جهة أخرى، حيث إنه لا يصلح بهذا التعريف أن يجعل متعلقاً للوجوب التخييري الثابت له وللتقليد والاحتياط الذى يجب الخروج عن عهده، للعلم الاجمالي بثبوت أحكام واقعيه فى الشريعة المقدسه، أو لكون الشبهه قبل الفحص، إذ من المعلوم أن مجرد الملكة ليس قابلاً - لأن يقع طرفاً للتقليد والاحتياط، بل القابل لذلك هو نفس العمل والقيام بالوظيفة الفعلية، وإلا فربما تكون الملكة موجوده وليس المكلف مستنبطاً لشيء، ولا يكون له اقدام على تحصيل الحجّه فى البين، فالأولى تعريفه بأنه: بذل الوسع لتحصيل الحجّه على الواقع - بأن يرى الواقع مكشوفاً بطريق معتبر - أو على الوظيفة الفعلية الظاهرية... إلى آخر كلامه(١)).

أقول: ولا يخفى عليك أن الأمر:

تاره: قد يكون فى مقام بيان تعريف عنوان المجتهد، فإنه حينئذ يصح ٩.

الجواب بما وقع في تعريفهم بأنه (عبارة عمّن له ملكه الاستنباط) سواء أعمل هذه الملكة في مقام الاستنباط أم لا.

وأخرى: يراد ببيان الاجتهاد الذى هو عبارة عن صدور الفعل وحدوثه، فإنّه حينئذٍ لا يصحّ الجواب بما سبق، لأن مجرد وجود الملكة في شخصٍ ما لا تعنى فعليتها.

لا يقال: إنه اجتهد، إذ الكلام حينئذٍ إنّما عن أن المقصود في بيان التعريف تحديد كلّ واحدٍ منهما عن الآخر، فمن المعلوم أنّ الأول غير كافٍ فيه، فلا بد أن يكون الاجتهاد عبارة عن ذلك الفعل الصادر، غايه الأمر لا عن كلّ أحدٍ بل عمّن له ملكه الاستنباط، فلأجل ذلك لا بد من ذكر (بذل الوسع أو استفراغه عمّن له ملكه الاستنباط) في التعريف. ولذلك قلنا إنّ ما ذكره قدس سره كان أحسن وأولى بما ذكره، إلاّ أنّه لا بد من الإشارة إلى أنّ هذا البذل والاستفراغ يجب صدورهما عمّن له ملكه لا مطلقاً كما ذكره المحقّق المزبور.

وبذلك يظهر أن الوجوب قد تعلّق على المكلف بعنوان تحصيل الأحكام الشرعيه بأحد أمور ثلاثة: إمّا بالاجتهاد أو بالتقليد أو بالاحتياط، فالاجتهاد لا يكون إلاّ-عبارة عن فعل الاستنباط الصادر عمّن له ملكه الاجتهاد، وهذا هو المطلوب. ولعلّه هو مراد شيخنا البهائي حيث جعل التعريف للاجتهاد دون المجتهد وجعل الفرق بينهما من جهة فعلية الاستنباط في الفعل دون الثانى، حيث قد يطلق للأعم، أى لمن له الملكة حتّى ولو لم يستنبط بعد.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالتعريف وما يرد عليه.

الجهة الرابعه: وقع فى التعريف الأوّل والثانى عبارته: (فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى)، ومن المعلوم أن مطلق الظن بالحكم الشرعى غير كافٍ فى المسأله، لوضوح أن الظن لا يُغنى من الحق شيئاً.

بل ربما قيل: إنّ بدايه ذكر هذه الجملة فى تعريف الاجتهاد كان فى كلمات العامه كالحاجبى وغيره، ثم انتقل إلى علماء الشيعه مثل العلامه وصاحب «المعالم» وغيرهما، فأوجب ذلك اجتناب الأخباريين من الشيعه عن المجتهدين، وتحزّزهم عنهم، وسعوا فى مقام الطعن عليهم، بأنه كيف يمكن العمل على طبق الظن والاجتهاد، واختاروا طريقه خاصه لأنفسهم فى قبال المجتهدين والأصوليين وحكموا بأنه لا يجوز العمل إلاّ بما يدلّ عليه نفس الأخبار، ولذلك قالوا إنّ منشأ هذا التعريف ابتداءً من العامه، وبملاحظه أنّ عنوان المجتهد كان معمولاً على السنتهم، وكانوا يقولون إنّ الصحابه كانوا مجتهدين ويعملون على اجتهادهم، هذا مضافاً إلى أن الاجتهاد بذلك المعنى كان من ديدنهم، وأنّ العمل بالقياس والاستنباطات الظنيه من الأقيسه والاستقراء الظنى كان من عاداتهم، وقد ابتلوا بالعمل بهذه الظنون الباطله نتيجة بُعدهم عن معادن العلم والحكمه وهم أهل بيت الوحى صلوات الله عليهم أجمعين، وعجزهم عن تفسير الآيات الشريفه، لأنّ مفتاح تفسيرها بيدهم عليهم السلام، وقد حرموا أنفسهم بالابتعاد عنهم. ولذلك تشبّثوا بالعمل بالظنون، ولأجل ذلك وردت الأخبار الكثيره فى ذمّهم وذمّ الاجتهاد بهذا المعنى، بل يعدّ من ضروريات مذهبنا عدم العمل بالاجتهاد بهذا المعنى، بحيث

أصبح طرد الاجتهاد بهذا المعنى شعار الشيعة، كما ورد في مناظره بعض أصحاب الرأى مع بعض أصحابنا، حيث قال له: (إذاً أطبقت السماء على الأرض بما تقولون، إذ انتم لا- تعملون بالرأى) وفيما نقل الأخير كلامه إلى الامام عليه السلام أجابه بعدم الحاجة للرجوع إلى الظن، لأننا (نصلى إلى أربع جهات) وهذا النص منقول في الحديث الذى رواه خراش، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا طبقت علينا أو اظلمت، فلم نعرف السماء كنا وأنتم سواء فى الاجتهاد.

فقال: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه»(١).

ونحن لما رأيناهم يعملون بالاجتهاد، ويسمّون المستفراغ وسعه لتحصيل الظن مجتهداً، اقتفينا أثرهم فى تسميه استنباط الحكم الشرعى من أدلته أيضاً اجتهاداً، والمستنبط منهم مجتهداً، ولكن الاجتهاد عندنا ليس عبارته عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم كيفما كان واتفق، بل نقصد به خصوص استفراغ الوسع فى تحصيل الحجّة بالحكم الشرعى، عن الأدله التفصيليه الصادره عن المعصومين عليهم السلام، والاجتهاد بهذا المعنى غير قابل للانكار حتى للأخباريين، فانهم أيضاً كلهم مجتهدون بهذا المعنى، إذ هم أيضاً مستنبطون من الأدله، والخلاف بيننا وبينهم فى خصوص تشخيص الأدله. وعليه فلا يكون طعن جهالهم على

١- الوسائل: ج ٣، الباب ٨ من أبواب القبله، الحديث ٥.

المجتهدين بأنهم من أصحاب الرأى، إلا بهتاناً عظيم.

كما إننا لا نُسَلِّم قبول المجتهدين العمل بكلِّ ظنٍّ، بل لا يرضى الأخباريون نسبه ذلك إليهم، فهم أيضاً يعلمون بالظن الخاص، ولكنهم لا يرضون عمل غيرهم به!

ومما ذكرنا ظهر أنّ الأحرى والأولى فى التعريف هو حذف لفظ (الظن) وتبديله بالحجّه، ليكون الاستنباط لتحصيل الحجّه على ما هو الوظيفة، حتّى لم يتوجّه إلينا مثل الطعن المذكور، وقد وصل بهم الأمر فى مقام الطعن أن عقدوا فى كتبهم باباً وسمّوه باب تحريم الاجتهاد، كما لا يخفى على المتتبع، مع أنّه من المعلوم أنّ مقصود من يعمل بالظن منّا، ليس العمل بكلِّ ظنٍّ، بل مرادهم هو الظن الخاص الذى كان حجّه حتى عند الانسدادى الذى يقول بحجّيه مطلق الظن على الحكومه كالمحقّق القمى قدس سره، فهو قائل بحجّيه مثل ذلك الظن لا مثل الظن الحاصل من الأقيسه والاستحسانات ونظائرهما، وبالتالي فالنزاع بين أرباب الظنون الخاصه والظن المطلق لفظى، وأنهما متفقان فى لزوم العمل بالأدله، والنزاع محصورٌ فى تعيين بعض الصغريات منها، كما لا يخفى.

أقول: ولعلّ السرّ فى اختيارهم لفظ (الظن) فى تعريفهم لعملية الاجتهاد، من جهة أنّهم لاحظوا عجزهم عن الوصول إلى العلم بالأحكام الواقعيه فى عصر الغيبه وانحصر طريقهم بالأمارات والطرق غير العلميه، وهى الأخبار الموجوده فى أيدينا، حيث لا يوجب الأخذ بها كثيراً حصول العلم القطعى بالحكم الواقعى، بل غايته الظن به، ولذا اكتفوا به فى تعاريفهم.

هذا، ولكن ينبغي الاشارة إلى أنّ الأخذ بالأخبار، مع الدقّه في سندها ودلالاتها على حدّ الوسع والقدرة، يوجب القطع بالوصول إلى الحجّه، بمعنى المعذريّه عند المخالفه والمنجزيه عند الاصابه، وإن كان بالنظر إلى أصل الحكم الواقعي غير قطعي، ولسنا مكلفين حينئذٍ بتحصيله.

أقول: وبرغم جميع ذلك كان التبديل الذي قام به المحقق الخراساني وغيره بجعل (وهو الحجّه) مكان (الظن) أولى كما عرفت توضيحه. مضافاً إلى أنّ الحجّه على الحكم لا ينحصر في الحكم الواقعي، إذ ربما كان المورد من الأحكام الظاهريه، ففي مثله لا يكفي العمل بالظن مع وجود قدره على تحصيل العلم، وعليه فوضع كلمه (الحجّه) مكانه جامع لكلا القسمين من الحكم كما هو شأن المجتهد، وإن كان تسميه الأصول العمليه بالأدله الفقاهيته في مقابل الأمارات وتسميتها بالأدله الاجتهاديه ربما أوجب ذكر لفظ (الظن) فقط.

وبما ذكرنا ظهر أنّ الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع عمّن له الملكه في تحصيل الحجّه، جهه مشتركه بين العامه والخاصه، الأصوليين منهم والأخباريين، غايه الأمر أنّ الاختلاف بين العامه والخاصه في حجّيه بعض القواعد كاختلافهم في حجّيه القياس والاستحسانات، نظير اختلاف الأخباري والأصولي في حجّيه ظواهر الكتاب والقطع الحاصل من غير الأدله السمعيه، وتاماميه البراءه العقليه في الشبهات الحكميه البدويه التحريميه، حيث امتنع الأخباريون عن العمل بمثل هذه الأمور، بخلاف الأصوليين، وبالتالي تكون منازعه كل طائفه في حجّيه ما يقول به



الأخرى، لا فى اجتهاده، ومن الواضح أنّ مثل هذا الاختلاف لا يضرّ بالاتفاق على صحّة الاجتهاد بالمعنى المذكور.

والحاصل ممّا قرّرناه أنّه قد يقال: إن بذل الجهد والطاقة فى تحصيل الحكم الشرعى: قد يؤدى إلى حصول القطع بالحكم، أو الظن، أو لا هذا ولا ذاك بل ينتهى أمره إلى أن يرجع إلى الوظائف المقرره للشّاك من الأصول العمليه، فإنّ مجموع هذه الأمور عباره عن الاجتهاد، حيث إنّ استفراغّ للوسع فى تحصيل الحجّج على الحكم الشرعى، علماً كان أو ظناً أو أصلاً من الأصول العمليه.

أو يقال: بأن الاجتهاد يطلق بلحاظ غير ما هو المقرّر للشّاك من الأصول، فينحصر عمله فى خصوص تحصيل الحجّج علماً أو ظناً بالحكم الشرعى، وأمّا غيرهما من الأصول فهو معدودٌ من الأدله الفقاهيته فى قبال الأدله الاجتهاديه، فعلى هذا الاحتمال يكون الحكم المتعلق به الحجّج فى خصوص الحكم الواقعى منه. الاعمّ من الأوّلى والثانوى دون الظاهرى، ولكن الأوّل الجامع لكلا الحكمين فى تعريف الاجتهاد هو الأوّلى بالقبول وأحسن.

الجهه الخامسه: ثم بعد ما عرفت حال موضوع كلمه (الظن) نصرف عنان الكلام إلى غيره من الكلمات المذكوره فى التعريف، وقد عرفت أنّ الحق فى تعريف الاجتهاد هو (بذل الجهد والطاقة والوسع والاستفراغ ممّن له الملكة) لا ممّن لا يكون له هذه الملكة، فالملكه جنسٌ مقيد بقيد (يقندر بها تحصيل الحجّج على الحكم) فيخرج به من ليس له القدره على هذه الملكة.

كما أن الألف واللام في الحكم:

إمّا أن يكون للجنس بناء على جواز التجزّي في الاجتهاد، حيث يشمل ما لو توّصل إلى بعض الحكم دون بعض أو توّصل إلى الجميع.

أو للاستغراق بناءً على عدم القول بالتجزّي، حتّى يصبح المراد من الحكم هو جميع أفراد.

كما أنّ الحكم أيضاً: جنسٌ يشمل كلّ حكمٍ شرعياً كان أو عقلياً، فبقيد الشرعي خرج العقلي وشبهه منه، كما خرج الشرعي الأصولي المطلق منه بقيد الفرعي، حيث أنّ الفقيه أو العارف بالأخبار يتكفّل بيان الحكم الفرعي الشرعي دون الأصولي منه.

ومن الواضح أنّ من له ملكه الاجتهاد، أي قدره على استنباط الأحكام عن أدلتها، يطلق عليه عنوان المجتهد حال الاستنباط فعلاً، كما يطلق عليه عنوان الناظر في الحلال والحرام، أو الفقيه أو العارف بالأحكام كما وردت هذه العناوين في الرواية المقبولة وغيرها، كما يصحّ إطلاق هذا العنوان على من كانت له هذه الملكة، ولكن لم يستنبط فعلاً، وذلك من باب العناية والتنزيل حيث أنّ العرف لا يرى مثل هذه الأعدام والتخلّلات منافياً للإطلاق إذا حصل له تلك الملكة، كما هو الحال كذلك في نظائرها مثل الخياط والنجار والحدّاد وغيرها، فلا يدور صدق الوصف مدار الفعلية خارجاً ودائماً، وإن كان هذا هو الحقيقي كما لا يخفى.

أقول: وأمّا البحث عن أنّ هذا التعريف غير جامعٍ للأفراد أو غير مانعٍ

للاخبار، وبعبارة أخرى الايراد عليه بعدم الانعكاس أو الاطراد - كما يرد هذا الايراد في تعريف جلّ الأشياء لولا الكلّ - ممّا لا ينبغي أن يُصرف الوقت والعمر فيه، حيث لا ينتهى إلى شىء يفيد لأهل العلم، بعد معلوميه أصل القضية، خصوصاً إذ لاحظنا ما قاله المحقق الخراسانى من أنّ هذه التعاريف ليس في مقام بيان الحدّ أو الرسم المنطقي بذكر الجنس والفصل، وذلك لعدم امكان الاحاطه الواقعيه بهما، بل المقصود هو شرح الاسم والاشاره إليه، حيث أنّ مثل ذلك يصحّ وقوعه بلفظٍ يكون معناه مساوياً للمعنى المقصود، أو الأعمّ منه كما في تعريف السّيدانّه بأنه بنتٌ، أو الرمد بأنه دائٌ وغيره، أو الأخص منه كتعريف بنى هاشم بأنّهم ذريّه رسول الله صلى الله عليه وآله، أو آل محمد صلى الله عليه وآله، وإن كان في أصل هذه الدّعوى تأمل أيضاً، لعدم المنافاه:

بين عدم الاحاطه بكنه الأشياء وحقيقتها على الدّقه لغير علام الغيوب.

وبين كوننا بصدد تحصيل التعريف الحقيقي على حسب الوسع والقدره ومقدار الطاقه، كيف وهم يصرحون في كلامهم من ذكر الجنس والفصل للدخال والاخراج، حيث يدلّ ذلك على أنّهم بصدد بيان التعريف الحقيقي لا- اللفظي فقط، كما هو واضح.

هذا مع الاشكال في أصل التوقف، يعنى بأنّ التعريف لا يتحقق إلاّ بعدم الاحاطه بحقيقه الاشياء وكنهها، إذ ليس الأمر كذلك، خصوصاً في الاعتبار الحقيقي، وأنّ شئت الاطلاع عليه فارجع كتاب «منتهى الأصول» للعلامه

الأصفهاني قدس سره (١) تجد صدق كلامنا، لكن بما أنّ اطاله الكلام فيه مرغوب عنه فالاعراض عنه هنا جديرٌ، والله على كل شيء خبير وهو على ما نقول وكيل.

### البحث عن حكم الاجتهاد

بعد الفراغ عن موضوع الاجتهاد وتفسيره وتعريفه، تصل النوبه إلى الكلام عن حكم الاجتهاد من الوجوب وغيره، وحيث أنّ بيان حكم الاجتهاد ربما يستلزم وضوح المطلب من حيث الحكم بالنسبه إلى عدليه من التقليد والاحتياط فلا محيص من التعرّض لهما من جهه الحكم في خلال بحث حكم الاجتهاد، لأنّ موضوعهما معلومٌ لا- يحتاج إلى التوضيح، فلذلك نقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

الاجتهاد بالمعنى المراد عند العامه، الذي قد عرفت توضيحه بما تقدم، وأنّه العمل بالرأى والقياس والاستحسان، فالظاهر من الأخباريين القول بتحريمه بعنوان كونه اجتهاداً، ولذلك عقدوا باباً في كتبهم وسمّوه: (بابُ تحريم الاجتهاد) كما أشرنا إليه سابقاً فلا نعيد.

ولكن الذي ينبغي أن يقال: إن نفس تعليم الاجتهاد وتعلّمه، وتحصيل ملكته بما هو اجتهادٌ لا دليل على حرّمته، بحيث يعدّ من احدى المحرّمات الشرعيه مثل تعليم السحر وتعلّمه، كما أنّ المحرّم من القياس ليس نفس تعليمه

وتعلّمه، بل الحرام منه هو العمل بالظن الاجتهاد المتخذ من القياس والاستحسان في مقام الافتاء والعمل لنفسه أو لغيره، لعدم قيام دليل يدلّ على النهي عنه أزيد من النهي عن الركون إليه وإلى الاجتهاد المأخوذ منه في مقام العمل والافتاء، وأمّا حرمة نفس التعليم والتعلم من دون الافتاء والعمل، وإنّ أمكن القول به إلاّ أنه لا بد من دلاله دليل، وقد يستفاد من كلام الصادق عليه السلام لأبان: «يا أبان السُّنة إذا قيست مَحَقَّ ظ الدين» حرمة حتّى بالنسبة إلى التعليم والتعلم. لكن هذا الاستفاده مشكل لأن الظاهر أنّ المراد من تحذير الامام عليه السلام هو العمل بالقياس كما يشهد لذلك صدر الرواية.

والحاصل: أنّ الدعوى هي عدم وجود دليل على الحرمة لا عدم امكانه وهو واضح.

وأما الاجتهاد بالمعنى المعتبر عندنا:

فتاره: يقع الكلام في حكم تحصيله، أي تحصيل الملكة في استنباط الأحكام عن مداركه المعتبره.

وأخرى: في حكم فعليّه الاستنباط عمّن له الملكة.

وعلى كلا التقديرين، لا اشكال في حسن الاجتهاد، لأنه يعدّ من صغريات التعليم والتعلّم الذي قد ورد فيها روايات عديدة في الحثّ على تحصيلهما والنهي عن الجهل والجهالة بهما، وهذا مما لا ينبغي أن نبحت عن أهميه. والذي يليق الكلام في اطرافه، هو:

بيان نوع حكمه من الوجوب والاستحباب.

وعلى كلّ منهما يجب البحث عن أنّه حكمٌ عقلي أو شرعي؟

ثم على فرض كونه شرعياً، فهل وجوبه نفسى أو غيرى أو طريقى؟

وعلى كل تقدير هل يعدّ وجوبه عينياً أو كفايئاً تعينياً أو تخيرياً أم لا؟ وجوه واحتمالات.

أقول: لابدّ من البحث عن كلّ واحد من الاحتمالات المذكوره مستقلاً، حتى يتضح المختار من الوجوه والاحتمال، فنتعرض أولاً لحكم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط الذى يدور تحصيل الامتثال للأحكام بأحد هذه الأمور الثلاثة، فلا بدّ قبل بيان تعيين نوع الوجوب من بيان أنه كيف تحقّق العلم لنا بأصل الوجوب لأحد هذه الثلاثة، فنقول:

وجه ثبوت الوجوب هو علمنا باننا نعلم أن المكلف لا- يكون مثل البهائم والحيوانات مطلقه بلا تكليف، لأن الله تبارك خلقنا وأعطانا العقل الذى بما أوهبه الله لنا ميّزنا بذلك عن سائر المخلوقات، وقد أشار تعالى إلى هذه النعمه بقوله: «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَيَّ كَثِيرٌ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»<sup>(١)</sup>، بل لقد باهى سبحانه وتعالى فى خلقهم بواسطه هذه الهديه، حيث قال عزّوجلّ فى سوره المؤمنون: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»<sup>(٢)</sup>. ولذلك ورد فى أخبار أهل البيت عليهم السلام مخاطبه الله للعقل، وطلب منه الامتثال الأوامر والانتهاى عن النواهى، وقال: «بك

١- سوره الأسراء: الآيه ٧٠.

٢- سوره المؤمنون: الآيه ٥٠.

آمر وبك أنهى وبك أثيب وبك أعاقب» بعد ما قال له: (أقبل فأقبل ثم أدبر فأدبر) وليس هذا الخطاب إلا لفهام الناس بأنهم يختلفون عن البهائم والحيوانات ولم يخلقوا ويتركوا لحالهم في الدنيا يفعلون ما يشاءون من الاعمال بأن يأتوا ما شاؤوا وكيف ما شاؤوا، بل لابد لهم من ملاحظه ما أمرهم الله بالاتيان فيعلموا، وما نهاهم عنه فينتهوا، وهذا يوجب أن يحصل للانسان العلم القطعى بوجود تكاليف ومطلوبات للشارع فعلاً أو تركاً فلا يحصل الفراغ عنها إلا بتحصيل ما يوجب خروج الانسان عن عهده التكليف، ولا طريق لنا لتحصيل ذلك إلا بأحدى الطرق الثلاثه العقلانيه من الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط الذى يعنى الاتيان أو ترك جميع المحتملات حتى يقطع بتدارك الواقع فى البين، فيسمى ذلك بالاحتياط من هذه الجبهه فالوجوب الثابت للمكلف فى الخروج عن العهده مسلمً بأحد الأمور الثلاثه، ولذلك قال السيد فى العروه فى مسئله ١: (يجب على كل مكلف فى عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً).

أقول: بما ذكرنا ثبت أصل الوجوب، وهو إما قيام العلم الاجمالي بوجود أحكام وتكاليف واقعيه للانسان لابد من تحصيل ذلك والخروج عن عهدها، ويحتمل الوجود لأجل الشبهه قبل الفحص، أو لوجود أمارات قائمه على وجود الشبهه فى مظانها، حيث يجب على الانسان تحصيل الأمن عن ذلك، ولا طريق لتحصيل ذلك إلا بما عرفت.

## البحث عن عنوان الوجوب

بعد ما ثبت أصل الوجوب يصل الدور إلى البحث عن عنوان هذا الوجوب.

فقد يقال: كون الوجوب هنا وجوباً شرعياً نفسياً، أى يجب شرعاً بوجوب نفسى لكلِّ مكلفٍ أحد الأمور الثلاثة.

أقول: ولعل وجه اثباته ليس سوى توهم وجوب تعلم الأحكام الشرعية، بدعوى استفادته من مثل ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «طلب العلم فريضة على كلِّ مسلم» الوارد في المجلس الثامن عشر من «أمالى الشيخ الطوسى»<sup>(١)</sup> أو ما ورد فى آية السؤال فى قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>(٢)</sup> وغيرهما من الآيات والروايات، ممّا يمكن الاستدلال به على هذا المدعى، كما ذهب إليه الأردبيلي وتبعه بعض المتأخرين، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: بأن الوجوب النفسى إنما يُطلق على شىء إذا كان ذلك الشىء مطلوباً فى نفسه، أى كان متعلقه ذا مصلحة لازمه فى اتيانه، نظير وجوب الصّلاه والصوم ونحوهما، والذى ليس فى نفس معرفته مصلحة كذائيه، بل كان طريقاً إلى شىء آخر لا يطلق عليه كون الوجوب فيه وجوباً نفسياً، بل يكون الوجوب فيه طريقياً.

١- الأمالى للشيخ الطوسى: المجلس ١٨ / ٥٢١.

٢- سورة النمل: الآية ١٦.



وبعبارة أخرى: ليس تعلم الأحكام ومعرفتها كمعرفة الأصول الاعتقادية منبعثة عن مصلحه ذاتيه لازمه، الموجه لتعلق الأمر بها كما لا يخفى.

هذا فضلاً عن أن التمسك لاثبات الوجوب النفسى بمثل هذه الأدله لا يخلو عن وهن، لوضوح أن معرفه تعلم الأحكام وردت طريقاً إلى العمل بها، لا- أن الأحكام بنفسها مطلوباً لنفسه وبنفسه، ولذلك وردت بعض الأخبار فى ذيل قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»<sup>(١)</sup> مثل روايه مسعده بن زياد، قال: «سمعتُ جعفر بن محمد عليه السلام وقد سُئل عن قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ».

فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى كنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملتَ بما علمتَ؟ وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال: أفلا تعلمتَ حتى تعمل فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة»<sup>(٢)</sup>.

وأضراب هذا الخبر، وجميعها تدلّ على أن المقصود من التعليم والتعلم هو تحصيل الطريق إلى العمل، وأن الغايه هو العمل لا نفس التعلم، بل ربما يكون وجود العلم بلا- عمل موجباً لزياده الخسران، بل يصير نفس العلم حجّه عليه، فالوجوب المتعلق بالتعلم المستفاد مما تمسكوا به لو سلمناه، إنما هو وجوب طريقي لا نفسى وتفصيل الكلام فيه أزيد من هذا موكول إلى محلّه.

١- سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

٢- تفسير البرهان: ج ١ / ٥٦٠.

وثانياً: مع قطع النظر عمّا قلنا، فلو أريد اثبات الوجوب النفسى، لابدّ أن نعرف متعلق هذا الوجوب، إذ الوجوب الذى قد يتعلّق بالمكلف يكون بأحد أمور ثلاثة: من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، مع أنّه ربما لا يمكن مساعدته بمثل ذلك، لأنّه لابدّ من بيان كلّ واحدٍ منها بمفرده بالنظر إلى هذا الوجوب:

فأمّا الاجتهاد بخصوصه، فهو سواءً أكان بمعنى تحصيل الملكة، أو فعلية الاستنباط، وإنّ يعدّ تعلق الوجوب النفسى به بمكانٍ فى الجملة من الامكان، إلّا أنّه لا دليل لنا من الآيات أو الروايات أو غيرهما يدلّ على وجوبه لكلّ أحدٍ من آحاد المكلفين، بل ربما يمكن الالتزام بالقطع بعدمه، بل بعدم امكانه، لأنّه إنّ أريد اثباته لكلّ أحدٍ لزم من الالتزام بذلك اختلال النظام، إذ لا يمكن سوق جميع المكلفين إلى ترك أعمالهم اليومية المتوقفة عليها معاشهم، والزامهم بالاجتهاد فى تحصيل الأحكام الشرعية الذى مع لا يحصل إلّا بالتحصيل والجهد وصرف العمر فيه، ممّا يوجب تعطيل حياتهم الاجتماعيه. وهذا لا شك فى عدم مطلوبيته.

وأما اثبات الوجوب النفسى للتقليد، فلا يخلو:

إمّا أن يراد به بأن يكون التقليد لكلّ أحدٍ واجباً نفسياً مضافاً إلى أنّه أيضاً مشترك مع الاجتهاد بكون الوجوب هنا طريقاً للعمل، لا كون نفسه مطلوباً ذا مصلحة ملزمه، بل ربما كان التقليد لمن هو قادر على الاجتهاد وتحصيل الحكم من الأدلة التفصيليه حراماً، فضلاً عن كونه واجباً نفسياً - فوجوبه لو ثبت فهو ثابت لخصوص العاجز لا لكلّ أحدٍ.

وإمّا أن يراد به اثباته لبعض المكلفين، فهو ممكن إلاّ- أنه لا بدّ من دليل يدلّ عليه. والذي قد يستفاد منه وجوب التقليد مثل الرواية التي ورد فيها قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلّموه» أو حكم العقلاء وبنائهم على رجوع الجاهل إلى العالم، وأيضاً قد يدلّ عليه آية السؤال والنفر وأمثال ذلك، لكن جميع هذه المستندات لا تدلّ أزيد على أصل الوجوب، وأمّا كونه مطلوباً بنفسه فغير معلوم بل معلوم العدم، لما قد عرفت من أن التعلّم إذا كان واجباً ولو بالتقليد، كان وجوبه طريقاً وصولياً إلى الأحكام من حيث العمل، لا وجوب المعرفة فقط، بل ربما كان المعرفة والتعلّم بلا عمل موجبا للخسران، وقد ورد في حقّ من علم ولم يعمل الذمّ والوعيد.

هذا، مضافاً إلى امكان الخدشه في أصل التوقف في العمل على وجود التقليد اثباتاً ونفيّاً، لامكان تحقّق العمل عن الجاهل بلا توجهه إلى حكمه، مثل وجوب ردّ السلام، إذ ربما يرّد المكلف السلام مع جهله بوجوبه أو من باب الاحتياط، فلا يمكن الالتزام بوجوب التقليد بخصوصه وجوباً لنفسه، أو لأجل كونه موقوفاً عليه في الوجود، لامكان الوصول إلى العمل لا- بالتقليد ولا بالاجتهاد بل بالاحتياط أو بحسب الاتفاق إذا أتى به رجاءً.

نعم، قد لا يتمكن المكلف في بعض الموارد من اتيان الواجب إلاّ بعد العلم بما اعتبر فيه من القيود والشروط، كما في الواجبات المركّبة من الصلاة والحج وأمثال ذلك، إلاّ أنه من الندره بمكان، هذا فضلاً عن أنه لا يثبت الوجوب النفسى، بل غايته هو الوجوب الطريقي، أى يجب المعرفة والعلم بالأحكام لأجل الوصول

إلى أصل الواجب والعمل به، إلا أنّ ذلك ليس منحصراً في التقليد، بل يحصل تارةً بالاجتهاد إذا بلغ إلى حدّه، وأخرى بالتقليد كما لا يخفى، كما أنه يمكن الوصول إلى الواجب وترك الحرام عن طريق الاحتياط بما قد يستلزم التكرار وقد لا يستلزمه، وعليه فالوجوب قد يتعلّق بالمكلف باللزوم والخروج عن عهده ما يعلم وجوده في الواقع بالفعل أو بترك أحد الأمور الثلاثة من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فلا يكون كلّ واحدٍ منها واجباً مقدّمهً لوجود الواجب، لأنه قد يؤتى به ولم يصادف الواجب، بل قد يكون المأتي به أمراً مباحاً، وهو أجنبي عن الواجب رأساً كما هو معلوم.

نعم، يصحّ القول بكون الاحتياط - أي الاتيان بتمام الأطراف - يوجب العلم بالخروج عن عهده التكليف في الواجب، أو الترك كذلك في الخروج عن عهده في الحرام - يعدّ مقدّمهً للعلم بحصول الامتثال والفراغ، لا- مقدّمهً لوجود الواجب أو ترك الحرام، هذا على حسب تقرير المحقق الخوئي في نفى كون الوجوب في الاحتياط غيرياً<sup>(١)</sup>.

أقول: وفيه ما لا يخفى لأن الاحتياط ليس اسماً لاتيان كلّ فردٍ من أفراد المحتمل حتى يقال بأنه لا يكون مقدّمه لوجود واجب لأجل ما ذكره، بل الاحتياط اسمٌ لمجموع الاتيان بالأطراف أو تركه كذلك، فلا اشكال في كون

الاحتياط كذلك، كما هو مقدمه للامتثال والخروج عن عهده التكليف كذلك، يكون مقدمه لتحقيق الواجب إن كان فيه، وترك الحرام فى ما إذا كان فى البين حراماً، لأنه بالاتيان بجميع الاطراف يحصل له العلم بتحقيق الواجب فى البين، وترك جميع المحتملات كذلك يعلم بترك الحرام فى البين.

وبالجملة: فقد ظهر إلى حدّ الآن عدم كون الوجوب فى أحد الامور الثلاثة وجوباً نفسياً. وأما كون وجوبه غيرياً، فهو شرعياً أيضاً مخدوش، لأجل توقفه على وجوب المقدمه شرعاً، بأن يكون لنا واجبان أحدهما نفس الواجب والآخر مقدمته، بحيث لو ترك لترك واجبين، فإن كان بأمر مستقل شرعى يستلزم تكرّر العقوبه والمثوبه، وهو مخالفٌ للارتكاز والوجدان، وإن لم يكن كذلك فليس واجباً شرعاً، بل يكون وجوبه عقلياً، لتوقف وجود الواجب عليه، فإن قلنا بالملازمه بكون كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، لزم منه الوجوب الشرعى فيه، وحيث لا ملازمه من هذه الناحيه دون عكسه، فلا وجوب شرعاً وان كان واجباً عقلاً أم لا؟ نعم يصح القول بالوجوب الشرعى الارشادى، كما سيتضح لاحقاً.

### ثبوت الطريقيه وعدمه

بقى البحث عن أنّ الوجوب المتعلق بأحد الثلاثة هل يعدّ وجوباً طريقيّاً أم لا؟

يظهر من بعض كالمحقق الأصفهاني قدس سره - كما فى تقريرات الآملى قدس سره - اثباته، حيث قال فى «منتهى الأصول»: (والتحقيق أن يقال: لا ينبغى الاشكال فى

وجوبه، وفي أن وجوبه طريقى لا نفسى).

ثم أقام الدليل عليه بقوله: (لا اشكال فى أن الحكم الفرعى ليس مثل الأصول الاعتقادية مما تكون معرفتها بنفسها مطلوبه، بل إنما هى يتوصل بها إلى العمل، فأصل معرفه الأحكام والعلم بها مطلوبٌ للانتهاج بها إلى العمل، فمطلوبيه العلم بها نشأت من مطلوبيه العمل، فلولم يكن العمل مطلوباً لما كان العلم بها أيضاً مطلوباً فظهر أن العلم بها مقدمه ووصله للعمل، فإذا كان العمل بها واجباً، فيكون العلم الذى مقدمه للعمل بها واجباً طريقياً، لا أنه واجب بالوجوب النفسى، فظهر أن الاجتهاد فى كلا المقامين أعنى مقام تحصيل الملكه، ومقام الاستنباط الفعلى واجبٌ بالوجوب الطريقى لا بالوجوب النفسى) انتهى محل الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى أن ما ذكره من الوجوب الطريقى أراد به الوجوب الغيرى المقدمى لا النفسى، كما قد صرح به، ولا الوجوب للغير بأن يحصل الشىء الواجب بنفسه لأجل وجود مصلحه ملزمه فيه للغير، ولعلّ منه وجوب طواف النساء وصلاته، ووجوب الهدى وبدله فى الحج، حيث أنّ كل منهما يعدّ واجباً نفسياً، لكنه وجوبهما للغير وهو الحجّ، أو لأجل الاحرام الذى قد حرم على النساء، فهما وجوبان شرعيان قطعاً.

وأما الوجوب الطريقى هنا: فإنه تاره يفرض كونه شرعياً، وأخرى عقلياً.

وأما على الأوّل: فغير معلوم لولم نقل أنه معلوم العدم، لأننا نعلم أنه لا يعذب تارك تحصيل الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط إلا من جهه ترك ما هو الواجب عليه واقعاً، أو فعل ما هو حرام عليه كذلك، مع أنه لو كان تحصيل الاجتهاد أو عدليه واجباً شرعياً غير الوجوب المتعلق للواقع، لابدّ أن يعذب بعداين أحدهما للواقع والثاني لنفس ترك التعلم.

والقول: بأن الوجوب الشرعى الغيرى المقدمى لا عقوبه فى تركه غير النفسى.

قلنا: لابدّ أن لا يكون مولوياً بل ارشادياً شرعياً، ومعنى الارشاديه مساوق لكون الوجوب فى المقدمه وجوباً عقلياً كوجوب الاطاعه فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» وهذا هو المطلوب.

### بيان المحقق الخوئى فى نفي الوجوب الطريقي

أقول: برغم ما قلناه آنفاً لكن يبقى هنا اشكال آخر، قد قرره بعض الأعاضم وهو المحقق الخوئى فى «التنقيح» فى نفي هذا الوجوب أيضاً بقوله: (وأما عدم كونه واجباً طريقياً، فلأن المراد به ما وجب تنجيز الواجب أو التعذير عنه، وليس الاحتياط منجزاً للواقع بوجه، لما سيأتى من أن الأحكام الواقعيه إنما تنتجرت بالعلم الاجمالى أو بالاحتمال لمكان الشبهه قبل الفحص، أو لوجود الأمارات القائمه عليها فى مظانها، كما تأتى الاشاره إليه، فالأحكام متنجزه قبل وجوب الاحتياط، لا أنها تنجزت بسببه، فلا معنى للوجوب الطريقي بمعنى المنجزيه فيه).

كما لا معنى له بمعنى المعذريه، لأنه لا مقصود في الاحتياط مخالفه للواقع ليكون وجوبه معذراً عنها، لأنه عباره عن اتيان الواقع على وجه القطع والبت، فلا تتحقق فيه مخالفه الواقع أبداً، إذاً لا معنى محصل للوجوب الطريقي في الاحتياط.

وأما الاجتهاد والتقليد: فقد يبدو للنظر أنهما كالاختياط لا معنى للوجوب الطريقي فيهما بالاضافه إلى التنجيز، لأن الأحكام الشرعيه كما أشرنا إليه تنجزت قبل الأمر بهما من جهه العلم الاجمالي أو الاحتمال، لا أنها تنجزت بسببهما، ثم على فرض عدم العلم الاجمالي من الابتداء، أو انحلاله بالظفر بجمليه معتد بها، يستند التنجيز إلى الأمارات القائمه على الأحكام في مظانها، لأن بها يستحق المكلف العقاب على مخالفه الواقع لا أنها تنجز بالاجتهاد، ومن هنا لو ترك الاجتهاد رأساً كانت الأحكام منجزه في حقه، واستحق بذلك العقاب على تقدير مخالفه عمله الواقع، هذا في الاجتهاد.

ومنه يظهر الحال في التقليد، لتنجز الأحكام الواقعيه بوجود فتوى من وجب على العامي تقليده، وإن ترك تقليده، لا أنها تنجز بالتقليد، فالوجوب الطريقي بمعنى التنجيز لا محصل له بالاضافه إلى الاجتهاد والتقليد.

نعم، الوجوب الطريقي بمعنى المعذريه فيهما صحيح، كما إذا افتي المجتهد بما أدى إليه رأيه وعمل به مقلدوه، ولكنه كان مخالفاً للواقع، فإن اجتهاده حينئذٍ كتقليد مقلديه معذران عن مخالفه عملها للواقع، إلا أن ذلك لا يصلح القول بالوجوب الطريقي في الاجتهاد وعدليه، وهو ظاهر، (هذا).



ثم رجع رحمه الله عن كلامه واختار ما سبق منه في صورة العلم الاجمالي بوجود الأحكام فقط وقال في مقام بيان مراده: (لا مجال لتنجز الأحكام ثانياً في هذه الصورة بالأمر بالاحتياط أو التقليد أو الاجتهاد، بخلاف ما لو لم يعلم اجمالاً ابتداءً أو لأجل الانحلال بالظفر بمقدار معتد به من الأحكام فإنه لا مانع فيها من الالتزام بكون وجوب الاحتياط وعدليه طريقاً منجزاً للواقع، وذلك لأن أدله الأصول الشرعيه كما بيناه في محله غير قاصره الشمول لموارد الشبهات الحكميه قبل الفحص، ومقتضى ذلك أنّ الأحكام الواقعيه لا- تنجز على المكلفين في ظرف عدم وصولها، فاذاً يكون التنجز مستنداً إلى وجوب الاحتياط أو إلى تحصيل الحججه بالتقليد أو الاجتهاد، بحيث لولا الأمر بها لم يكن أيّ موجبٍ لتنجز الواقع على المكلفين).

إلى أن قال: (ثمّ بما حقّقنا ينكشف أنّ مجرد وجود الحجّجه الواقعيه لا- يترتب عليه التنجز بوجهٍ لولا- أدله وجوب الاحتياط، أو تحصيل الحجّجه بالتقليد أو الاجتهاد، فإنّ الحجّجه الواقعيه لا تزيد على الأحكام الواقعيه في أنها لا تُصحّح العقاب ما لم تصل إلى المكلف. ثم إنّ كون التقليد في موارد عدم العلم الاجمالي واجباً طريقياً يبتنى على أن يكون معناه تعلّم فتوى المجتهد أو أخذها، وأما بناءً على ما هو الصحيح عندنا من أنّه العمل استناداً إلى فتوى المجتهد، فالتقليد نفس العمل، ولا معنى لكونه منجزاً للواقع، فالمنجز على هذا هو الأمر بالتعلّم بالتقليد أو الاجتهاد).

ثم يبيّن قدس سره وجه عدم كون الوجوب نفسياً، واستنتج أخيراً وقال: (فالمحصّل

إلى هنا أنّ الاجتهاد وعدليه لا يحتمل فيهما الوجوب الشرعى الأعم من النفسى والغيرى والطريقى، وأنما وجوبها متمحصّ فى الوجوب العقلى بالمعنى الذى قررناه آنفاً) انتهى كلامه (١).

أقول: بعد التأمل فى كلامه يرد عليه:

أولاً: قوله: (إنّ المنجزية للواقع كان بسبب العلم الاجمالى فى هذه الصورة دون الاحتياط والاجتهاد والتقليد) لا- يخلو عن المناقشه، لأن العلم ينجز الواقع لتحصيل الطريق إلى وصوله، والمفروض أن الطريق منحصر فى أحد هذه الأمور الثلاثة، يعنى لا بدّ للمكلف بعد علمه بوجود أحكام ثابتة عليه الامتثال، ولا طريق له لتحصيل ذلك إلاّ بقبول أحدها من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فالمنجزية هنا بمعنى أنه لو ترك الأحكام وذلك من خلال ترك تحصيل أحدها، وصادف تركه كذلك ترك الواجب فى البين، أو فعل الحرام فى البين، لكان ذلك العلم منضمّاً إلى تركه حجّه عليه، أى يصحّ العقوبه عليه، كما أنه لو عمل وحصل الواقع بأحد هذه الطرق، وبأن الخلاف لاحقاً، بان علم أنه لم يكن فى الواقع واجباً، فحينئذٍ يكون معذوراً، وعليه فالمنجزية المتعلق بالعلم لا- يكون مجرداً بل يتعلق به بلحاظ الأخذ بأحد هذه الطرق، وليس معنى الوجوب الطريقى المتعلق بأحدها أزيد من ذلك.

ثانياً: وأيضاً ظهر مما ذكرنا المناقشه فيما قال: (لا معنى لمعذريه الاحتياط

فى المخالفه، إذ لا طريق فى تحقق المخالفه فىه) لما قد عرفت بأن المعذريه لا بد أن تلاحظ لمن أخذ بأحدها وخالف الواقع حيث يعدّ حينئذٍ معذوراً لا- فى خصوص الاحتياط فقط. أنه كيف لا يمكن تصوّر الاحتياط مخالفاً مع أنه صحيح لمن لا يعتبر القصد والجزم فى التيه فى العبادات، وإلاّ لو كان الأمر فى الواقع كذلك، لكان عمله بالاحتياط أيضاً غير مكلف وغير مصيب للواقع. وعليه فلا بدّ لمن يلتزم بوجوب الاحتياط القول بأنه يجب عليه ذلك ولو بالتخير، وإنّ انكشف الخطأ وظهر كون الواجب فى الواقع هو تحصيل الواجب جزءاً، حيث يكون حينئذٍ معذوراً.

أقول: بعد ما ظهر الاشكال فى صوره العلم الاجمالى، يظهر الاشكال فى الصوره الثانيه أيضاً، وهو عدم وجود العلم ابتداءً أو لأجل الانحلال، حيث أنّ المنجزيه وإنّ أسند ظاهراً إلى الاحتمال، أو إلى وجود الأمارات القائمه، إلاّ- أنه يحتاج إلى متعلّق ومحلّ، وليس هو إلاّ الأخذ بأحد هذه الأمور الثلاثه، فيصحّ أن يقال بأنّ الأخذ بأحدها واجبٌ بوجوبٍ طريقيّ ونتيجه ذلك إمّا المنجزيه أى لو أصاب الواقع بواسطه الأخذ ولكنه ترك، أو المعذريه أى لو خالف الواقع بالأخذ بها مع الاتيان والامتثال كان معذوراً.

وثالثاً: كما يتضح بما ذكرنا الاشكال الثالث عليه، حيث قال: (لا معنى لوجوب التقليد لو كان معناه هو نفس العمل استناداً بفتوى المجتهد، كما هو الصحيح عنده لا تعلم فتوى المجتهد) لما ثبت أنّ الواجب عليه هو الأخذ بأحد

الأمر الثلاثة وهى عبارته عن الاجتهاد أو الاحتياط أو العمل مستنداً إلى الفتوى، فلا تأثير فى ذلك فى وجود الاختلاف فى معنى التقليد، أى يؤثر كون المراد منه هو التعلّم أو العمل أو الالتزام أو غير ذلك، كما لا يخفى.

والحاصل من جميع ما قلناه: إنّ القول بوجوب أحد الامور الثلاثة بكونه نفسياً شرعياً، أو شرعياً غيرياً غير وجيه، كما أنّ فرض وجوبه شرعياً طريقياً بمعنى الوجوب المولوى غير مقبول، أمّا بالمعنى الارشادى فإنّه يصحّ، لرجوعه إلى ارشاد حكم العقل بالوجوب، فعليه يصحّ أن يقال: إنّ الوجوب هنا عقلى، ووجهه أمّا لدفع الضرر المحتمل، وإمّا لأجل لزوم شكر المنعم عقلاً المقرّر فى علم الكلام، فى مقام بيان وجوب أن يكون العبد متعبداً فى مقام الامتثال والالتزام بالأوامر وكذلك فى مقام الانزجار والترك فى النواهي لأجل أحد الأمرين، وكلاهما يكون بحكم العقل والفطره، كما لا يخفى.

### البحث عن حقيقه حكم الاجتهاد

بعد الوقوف على حال الوجوب المتعلق بالمكلف بالنسبه إلى أحد الثلاثة، وأن الوجوب فى كلّ واحدٍ منها يكون عقلياً، تصل نوبه الكلام إلى بيان صنف هذا الوجوب، وأن الوجوب الثابت فى كلّ واحدٍ من الاجتهاد والتقليد والاحتياط يكون عينياً أو كفايياً، تعيينياً أو تخييرياً، فلا بدّ من عقد فصلٍ مستقلّ لكلّ منها نبحث فيه عن ذلك، فهنا ثلاثة فصول.

الفصل الأول: فى بيان حكم الاجتهاد، وحيث قد عرفت أنّ له مقامان:

أحدهما: مقام تحصيل الملكة، أى صيرورته قادراً على تحصيلها.

وثانيهما: مقام فعلية الاستنباط بعد حصول الملكة.

والذى ينبغى أن يبحث فيه هنا هو المقام الأول، إذ هو المهم فيما نريد أن نبحت فيه، لوضوح حكم مقام الثانى بينهما فى الجملة، كما سيّضح ذلك من خلال البحث.

وحيث ثبت أنّ وجوب تحصيل الاجتهاد وجوباً عقلياً طريقياً وشرعياً ارشادياً، لا بدّ حينئذٍ أن نصرف عنان الكلام إلى تشخيص كون هذا الوجوب يعدّ وجوباً كفاًئياً أو عينياً تعينياً أو تخييرياً، وتعيين سنخ الوجوب هنا منوط بملاحظه ما يترتب على الاجتهاد من الآثار، وهى يكون على ثلاثة أقسام، لأنه:

تاره: قد يلاحظ ما يترتب على اجتهاد الشخص، أى عمل نفس المستنبط بما يستنبطه.

وأخرى: عمل الغير بمقتضى رأيه وفتواه.

وثالثه: ملاحظه حال الأحكام الشرعية من جهه لزوم حفظها عن الانداس والانطماس من خلال عملية الاجتهاد والاستنباط.

### حكم المجتهد بالنسبة إلى أعمال نفسه

الكلام فى القسم الأول: لا- اشكال فى كون الوجوب بالنسبة إلى الأعمال الواجبه على نفسه يعدّ وجوباً عينياً لا- كفاًئياً، لأن المفروض فى ذلك هو الواجبات

التي قد شرّعها الشارع لكل مكلف بتكليفٍ عيني، ومنه هو هذا الشخص الذي يتمكن ويستطيع من خلال تحصيل ملكه الاجتهاد تحصيل الامتثال، كما هو قادرٌ على تحصيله بطريقٍ آخر من التقليد أو الاحتياط، وهذا واضحٌ لا بحث فيه.

إنّما الذي ينبغي أن يلاحظ هو البحث عن أن تحصيل الأعمال الواجبه عليه هل يجب عليه في تحصيله أن يكون من خلال الاجتهاد تعييناً لمن يقدر ويتمكن من تحصيل الملكه، أو أنه مخيّرٌ بينه وبين تحصيلها بطريقتين آخرين من التقليد أو الاحتياط، حتّى يكون وجوبه عينياً تخييرياً لا تعيينياً؟

قد يقال: بأن وجوب طريقه الاجتهاد له يكون تخييرياً لا تعيينياً، لإمكان تحصيل الطريق بالتقليد أو الاحتياط، والاتيان بالواجبات وامثالها بواسطة العمل بالاحتياط، أو بواسطة العمل بالتقليد عن مجتهدٍ آخر.

فإنه يقال: قد يناقش فيه بأن العمل بالاحتياط مخالفٌ للاحتياط، إذ ربما يوجب اللعب بأمر المولى، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه، وقد قرر في مبحث القطع أصل الاشكال وجوابه، ولعلّه قد يأتي بعض ما يلزم ذكره في المقام.

كما قد يناقش في طريقه التقليد، بأنه إنّما ثبت جوازه لمن يعجز عن الاستنباط، وأمّا المتمكن منه فلا دليل على جواز التقليد في حقّه، فيتعيّن الاجتهاد على المتمكن منه، كما هو الشأن في كلّ واجبٍ، حيث أنه منوط بالقدره عقلاً.

وبعبارة أخرى وأوفى: تعيّن وجوب الاجتهاد لمن يقدر ويتمكن من تحصيل الملكه موقوفٌ على اثبات أمور ثلاثه:

أحدها: انحصار طريق العمل بتلك الأحكام في الاجتهاد، هذا بناءً على القول ببطلان أصل طريقه التقليد أو الاحتياط لمن قادر الاجتهاد.

الثاني: لو سلّمنا عدم بطلان أصل الطريقه في غيره، إلا أن طريقه التقليد يعدّ طولياً بالنسبه إلى الاجتهاد، بمعنى أن طريقه التقليد في ظرف تعذر الاجتهاد لا مع تمكّنه.

الثالث: لو سلّمنا كون طريقه التقليد في عرض الاجتهاد لا في طوله، إلا أنه يثبت فيما لا يقدر المكلف على التقليد لأجل وجود خلل في شرائطه.

ففي هذه الصور الثلاث يكون وجوب الاجتهاد متعيّناً، والألّ كان وجوبه تخييرياً كما لا يخفى.

والخلل الموجب لتعيّن الاجتهاد مختلفٌ: أمّا أن يكون من جهه فقدان شرائط التقليد لمن يُريد أن يقلده، وكان الشرط من الشرائط المطلقة لجواز التقليد، مثل:

أن يكون المقلّد مؤمناً، فإنّ الايمان لا يجوز تقليده وأيضاً انحصار المقلّد فيه. فإنه لا اشكال حينئذٍ في أن وجوب الاجتهاد عليه يكون متعيّناً أو كان عدم الوجوب من جهه فقدان شرطٍ غير مطلق مثل أن يكون المقلّد فاقداً للعداله، وقلنا بجواز تقليد الفاسق عند فقد العادل، فحينئذٍ لا يكون الاجتهاد وجوبه متعيّناً لامكان رجوعه إلى الفاسق.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات: فقد مضى بحث جواز العمل بالاحتياط في مبحث

حجيه القطع، وأجبنا عن جميع ما أُورد على جوازه، وقلنا إنه يجوز بل ربما يحسنُ في بعض الموارد. نعم العمل به لا يكون سهلاً لاحتياجه إلى الاحاطه بجميع الأقوال، والعلم الكامل بطريق الخلاص عن عهده التكليف، وتخليص النفس واطمئنانها بالخروج عما هو وظيفته، بل ربما يواجه مع العسر والحرج، فلا بد له حينئذٍ من التوسل بدليلٍ آخر.

وكيف كان، فإنَّ أصل جوازه ممّا لا اشكال فيه، لولا عروض عارض خارجي، فيخرج حينئذٍ وجوب التعيّن في الاجتهاد إلى التخيير بينه وبين الاحتياط، لثبوت الطريقيه للاحتياط في عرض الاجتهاد لولا العوارض.

وأما مقام الاثبات في جواز التقليد، لمن يقدر على تحصيل الملكه لعمل نفسه، فربما يقال: بمنع جوازه عقلاً مع التمكن من الاجتهاد، لأن مرجع التقليد إلى التعبد بقول الغير من غير دليل، فالمقلد حينئذٍ يكون بمنزله الأعمى حيث يعطى عنانه دينه وتكاليفه إلى بصيرٍ يذهب به حيث يشاء، ولا دليل من حيث العقل على جوازه لمن يقدر على تحصيل العلم والبصيره، كما أن الأدله النقليه أيضاً يمكن دعوى انصرافها عنّ كان كذلك.

ومن ذلك يظهر أنه لو لم نقل بعدم الطريقيه المطلقه في التقليد، ولم ننكر أصل طريقيته في الجملة، إلا أنه يثبت جواز طريقيته طولياً بالنسبه إلى الاجتهاد، ويترتب على طوليته عدم ثبوت المعذوريه في سلوكه على تقدير مخالفته للواقع، وترتب العقاب على ترك اشتغاله بالاجتهاد على فرض مخالفته للواقع، ولو كان



المقلمد فرض وصوله إلى هذا القول لو اجتهد، وكان رأيه مطابقاً لمن قلمده، لكنه يعدّ معذوراً، مثلاً لو فرض شخصٌ كان له استعداد في تحصيل الاجتهاد، بحيث لو اشتغل بالتحصيل لمدّه غير طويله كاربع سنوات لأصبح مجتهداً، فحينئذٍ لو ترك الاشتغال وقلمد غيره إلى آخر عمره، فلا اشكال في معذوريته للتقليد إلى أربع سنين، لأنه لو اشتغل لا يحصل له الاجتهاد فهو ملزم بأن يقلمد، أو يذهب إلى الاحتياط، وأمّا بالنسبه إلى ما زاد عن الفتره المذكوره إلى آخر عمره فهو لا يعدّ معذوراً في ترك الاجتهاد، فلو كان تقليده لغيره لما بعد الأربع مخالفاً للواقع عوقب عليه، ولو كان اجتهد وطابق ووافق رأيه لرأى الذى يقلمده لكونه معذوراً حينئذٍ بالعمل بالاجتهاد.

هذا كما عليه المحقق الاصفهاني في تقريراته المسمّى بـ«منتهى الأصول».

أقول: الانصاف عدم ثبوت حكم العقل في عدم جواز التقليد لمن هو قادرٌ على تحصيل الملكه ولم يقم بتحصيلها، لأننا نرى أنّ العقلاء يعتمدون في الأمور التي يقدرّون على تحصيل العلم بالنسبه إليها إلى غيرهم العالمين بها، ويعملون بحسب رأيهم، كما نرى مثل ذلك في الطبّ وتشخيص الأمراض، وطرق علاجها، ولا يذمّون من اعتمد على غيره فيما يقدر على تحصيل علمه في فتره زمّتيه محدوده ولا- يرونه مستحقاً للعقاب فيما لو رجع إلى غيره العالم وأخطأ الغير في حكمه، ولا- يقال له كيف تركت تحصيل العلم وتوجهت إلى غيرك!؟

كما أنّ دعوى انصراف الأدله النقليه عن مثل هذا الشخص غير مسموعه،

لمشاهدته نظائره كذلك كثيراً، ولم نجد وجداناً صحه الدم واللوم لمن كان حاله كذلك.

نعم، تصح هذه الدعوى فى الاجتهاد بالمعنى الثانى، أى فعليه الاستنباط لمن كان قد بلغ مرتبه الاجتهاد، وأراد عدم الاجتهاد وقلمد غيره، حيث يكون مثلاً هذا الفرد مثل من كان له بصراً وهو قادر على النظر فيما لو فتح عينيه، ولكنه لم يفتح عينيه وأوكل عنان نفسه إلى بصير يقوده حيث يشاء، فصادف ما لا يريد ولا يطلبه، ففى مثل هذا المورد يصح أن يقال إنّ العقل ربما يذمه ويلومه على عمله بغمض عينيه، واعطاء عنانه إلى غيره، هذا بخلاف من لا يكون له بصراً أصلاً، أو كانت له القدره على على تحصيل البصيره فى مده محدوده لكنه لم يقم بتحصيلها.

بل على ما ببالى أنّ سيدنا الأستاذ طرح خلال درسه احتمال جواز الرجوع إلى الغير حتى بالنسبه إلى الاجتهاد بالمعنى الثانى، مستدلاً بما هو ثابت عند العقلاء من امكان مراجعه من له قدره الطبابه إلى طبيبٍ آخر، لأجل انشغاله بأموور تمنعه عن الرجوع إلى كتب الطب وتحديد العلاج.

وكيف كان، فإنّ دعوى حكم العقل بوجوب الاجتهاد فى تحصيل الملكه بالنسبه إلى أعمال نفسه بالوجوب التعيينى دون التخييرى لا يخلو عن وهن.

خلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما احتمله السيد الأصفهانى - على ما فى تقريراته - من احتمال التفصيل فى حكم العقل بجواز التقليد لمن يقدر على الاجتهاد بين المقامين والموردين، بأن يجوز للأول دون الثانى لا يخلو عن جوده.

ومناقشته فى ذلك: بقوله: (ولا يخفى ما فيه، ضروره عدم الفرق فى ما هو

ملا-ك حكم العقل بجواز التقليد فى كلا المقامين، ولو كان الملاك عنده الجاهل غير المتمكن من تحصيل الاجتهاد) حيث حكم بعدم جواز التقليد فى المقام الأول أيضاً، كما حكم بالجواز فى المقام الثانى أيضاً فيما لو كان الملاك مطلق الجاهل، وعليه فالتفكيك بين المقامين لا وجه له، والظاهر أنّ المتيقن من حكمه بالجواز هو مورد العجز عن الاجتهاد، بالفعل، فلا يدلّ العقل على جوازه للمتمكن من الاجتهاد فى شىء من المقامين.

مما لا-وجه له: لوضوح وجود ملا-ك الفرق بينهما لدى المراجعة إلى الوجدان والعقلاء، فىكون الاجتهاد فى عرض التقليد والاحتياط فى المقام الأول، وهما فى طوله فى المقام الثانى، فىكون الوجوب بينهما فى الأول عينياً تخييرياً، وفى الثانى عينياً تعينياً، لولم نقل بجواز الاحتياط فى عرضه أو التقليد فى عرضه، كما احتمله سيدنا الاستاذ قدس سره، مع أن كون الاحتياط فى عرض الاجتهاد مطلقاً يكفى فى صدق كون الوجوب بينه وبين الاجتهاد تخييرياً، فلا-يبقى للتعينى مع جواز الاحتياط فى المقامين مورداً ومجالاً، كما لا يخفى على المتأمل.

اللهم إلا أن يقال: بمقاله الشيخ رحمه الله الذى حكى عنه السيد فى «رساله فى التقليد» من دعوى قيام الاجماع على عدم جواز التقليد، وتعين العمل بالاحتياط فى المدّ المذكوره المفروضه لتحصيل الاجتهاد وهى أربع سنوات، ولازمه حينئذ كون التقليد فى طول الاحتياط، كما أنّ الاحتياط حينئذ يكون فى طول الاجتهاد لعجزه عنه.

ولكن أورد عليه السيد: كما هو الحق بقوله: إن اثبات ذلك إن كان بالاجتماع، وتمّ الاجماع فهو، وإلا فلا يبعد دعوى جواز التقليد له، لكونه عاجزاً في ذاك المقدار من الزمان عن الاستنباط، ويكون مقتضى أدله التقليد من عقلها ونقلها هو الجواز.

هذا حكم الاجتهاد بحسب دليل حكم العقل بالنظر إلى أعمال نفس المستنبط.

وأما حكم الاجتهاد لعمل نفسه بالنظر إلى الأدلة الشرعيّة:

أقول: يدور البحث هنا عن أنّ الدليل الشرعي هل يدلّ على جواز التقليد للمجتهد، بمعنى أنّ من له القدره على تحصيل الملكة أم لا؟

فقد يقال: بأنّ آية النفر تدلّ على جواز ذلك حتى مع التمكن من الاجتهاد، بتقريب أنّ قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»<sup>(١)</sup>، ليس في مقام تنويع المكلفين إلى القادر والعاجز، ووجوب النفر على القادرين، وعدم وجوبه للعاجزين، بل الظاهر منها ايجاب النفر على طائفة من القادرين، وغايه نفرهم التفقه ليرتب على تفقّهم الانذار والتفقه والانذار عبارة عن التعلم والتعليم، فبعد اسقاط النفر بصير معنى الآية هكذا: (فلولا تفقه طائفه من كلّ فرقه لتعليم غيرهم من المتخلفين) فيدلّ على وجوب التعليم عليهم تخيراً.

ثم إنَّ السَّيِّدَ قَدَسَ سِرَّهُ فِي «مَنْتَهَى الْأَصُول» بَعْدَ نَقْلِهِ هَذَا التَّوْجِيهَ، قَالَ:

(وفيه: أنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ هَذَا اللَّسَانِ هُوَ وَجُوبُ الْنَفْرِ عَلَى فَرْقِهِ لِفَائِدَةِ التَّعْلِيمِ وَالْإِنْذَارِ كِفَايَةً، وَلَا كَلَامَ فِي كَوْنِ وَجُوبِ الْاجْتِهَادِ لِتَرْتِبِ تِلْكَ الْفَائِدَةِ كِفَايَةً، وَإِنَّمَا الْبَحْثُ فِي وَجُوبِهِ مِنْ حَيْثُ عَمَلَ نَفْسُ الْمُسْتَنْبِطِ، وَالْآيَةُ تَثَبَّتْ تَخْيِيرِيهِ الْوَجُوبِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، كَمَا لَا يَخْفَى) انْتَهَى كَلَامَهُ (١).

قُلْنَا: إِذَا اسْتَفِيدَ مِنَ الْآيَةِ وَجُوبَ التَّعْلِيمِ لِلغَيْرِ كِفَايَةً وَلِنَفْسِهِ تَخْيِيرًا بِلِحَازِ الْقَادِرِينَ، أَيْ أَنَّ الْقَادِرِينَ عَلَى الْنَفْرِ وَالتَّفَقُّهِ يَجِبُ عَلَيْهِمُ التَّفَقُّهُ مِنْ كُلِّ فَرْقِهِ طَائِفَةٍ، فَلَازِمَ ذَلِكَ جَوَازُ كَوْنِ هَذِهِ الطَّائِفَةِ بَيْنَ النَّاسِ وَالْأَفْرَادِ تَخْيِيرًا، وَلَازِمَ التَّخْيِيرُ هُوَ جَوَازُ التَّقْلِيدِ أَوْ الْإِحْتِيَاطِ عِنْدَ عَدَمِ الْنَفْرِ لِلتَّفَقُّهِ، فَيَدُلُّ عَلَى الْجَوَازِ حَتَّى لِعَمَلِ الْمُسْتَنْبِطِ لِنَفْسِهِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، فَيَكُونُ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ مُسَاعِدًا لِفَائِدَةِ أَنَّ التَّقْلِيدَ فِي عَرْضِ الْاجْتِهَادِ وَالْإِحْتِيَاطِ.

هَذَا لَوْلَمْ نَدَّعِ اخْتِصَاصَ الْآيَةِ لِخُصُوصِ عَمَلِ الْغَيْرِ، وَإِلَّا تَصَبَّحَ غَيْرُ مَرْتَبِطَةٍ بِبَحْثِنَا كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ الْمَتَبَادِرُ مِنْهَا، حَيْثُ أَنَّ الْآيَةَ فِي مَقَامِ الْحَثِّ عَلَى الْنَفْرِ لِلإِبْلَاحِ وَالتَّبْلِيغِ وَالتَّفَقُّهِ، مِمَّا يَعَدُّ اسْتِفَادَةَ صُورِهِ الْاجْتِهَادَ وَالتَّفَقُّهُ لِعَمَلِ نَفْسِهِ ضَمِيمًا.

هَذَا كُلُّهُ الْكَلَامُ فِي حُكْمِ الْاجْتِهَادِ لِعَمَلِ نَفْسِهِ إِذَا كَانَ بِالْمَعْنَى الْأُولَى، وَهُوَ وَجُوبُ تَحْصِيلِ مَلِكَةِ الْاسْتَنْبَاطِ، وَقَدْ ظَهَرَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ وَجُوبَهُ يَعَدُّ

١- مَنْتَهَى الْوَصُولِ (تَقْرِيرَاتُ السَّيِّدِ الْإِصْفَهَانِيِّ): ٣٤٢.

طريقاً نفسياً بلحاظ الواجبات المتعلقة لنفسه، وتخييراً بلحاظ كون تحصيل تلك الأحكام والالتيان بتلك الأعمال واجباً له إما بتحصيل الملكة أو من خلال الاحتياط أو بالتقليد في عرض واحد، لولا عروض عارضٍ أوجب الانحصار في خصوص أحدها، مثل ما لو انحصر في مكان عجز فيه عن الاحتياط لأجل عدم علمه بطريقه، أو لا يقدر على التقليد لعدم وجود شخصٍ صالحٍ لذلك، وبالتالي فلا اشكال حينئذٍ في صيروره وجوب الاجتهاد عليه وجوباً طريقياً نفسياً تعييناً.

وأما الكلام في حكم الاجتهاد بالمعنى الثاني: أعني مقام فعلية الاستنباط الفعلية، فإنه لا اشكال ظاهراً في عدم جواز التقليد بالنسبة إلى زمان قدره على الاستنباط على ما هو المقبول عند الأصحاب، بل قال الشيخ رحمه الله في «رسالة في التقليد»: (المعروف عندنا بعدم، بل لم يُنقل الجواز عن أحدٍ منا، وإنما حُكي ذلك عن مخالفينا. نعم اختار الجواز بعض سادة مشايخنا في مناهله) (١).

### أدلة جواز التقليد

أقول: لا بأس هنا بذكر الأدلة التي تمسكوا بها للجواز، وهي عديدة:

الدليل الأول: إنّ مجرد حصول الملكة ما لم تصل إلى حدّ الفعلية، لا يوجب صدق عنوان العالم والفقير والعارف بالأحكام عليه، فهو كمن لا ملكة له في شمول

الأدلة الدالة على جواز الرجوع إلى الواحد بهذه العناوين، فالمجتهد بالملكه والقوه ليس بمجتهد فعلى يعلم الحكم والوظيفه، بل صاحبها جاهلٌ بهما، فيرجع إلى العالم بهما هذا.

ولكن قد نوقش فيه: - كما عن الشيخ في رساله المذكوره - بدعوى انصراف اطلاقات الأدله مثل آيه السؤال والنفر - على فرض كونهما من أدله جواز الرجوع الجاهل إلى العالم وسيأتي بحثه في محله - عمّن له ملكه الاستنباط ولم يستنبط بعد، واختصاصها بمن كان عاجزاً عن تحصيل العلم بالأحكام والوظيفه إلا بالسؤال والتفقه والتعلم.

الدليل الثاني: الاستدلال بالخبر المروى عن صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه احاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم» الحديث.

أقول: لا يخلو دلاله هذا الخبر:

١- إقياً أنه يدلّ على جواز الرجوع إلى فتاوى المجتهدين، فحينئذٍ يكون الجواز مخصوصاً للمجتهدين من الرواه، فلا يشمل غيرهم، والحال أنّ المطلوب هو الأعم.

٢- وإما أن يدلّ على جواز الرجوع إلى رواياتهم، فحينئذٍ يصبح هذا الخبر دليلاً على المنع لا على الجواز، فيجبُ على كلّ أحد حينئذٍ العمل بالروايات، خرج العاجز عن ذلك، وعليه فيكون فشمول هذه الأدله لمثل هذا الشخص مشكلاً جداً.

والجواب: وفيه ما لا يخفى:

١- فإنه لو اخترنا الأول وأجزنا رجوعه إلى المجتهدين من الرواه، لحق غيرهم بهم بعدم القول بالفصل.

٢- استمرار السيره من زمن الأئمه إلى زماننا على الرجوع إلى فتوى الغير مع التمكن من الاجتهاد، مع لزوم الحرج على واجد الملكة لو لزم عليه تحصيل معرفه جميع المسائل التي يتلى بها، ولذا ترى العلماء كثيراً ما يتركون الاجتهاد إذا احتاجوا إلى بعض المسائل، ويختارون ما هو المشهور بين الفقهاء، أو ما هو المبني على المباني القويه، ولم يتحملوا صعوبه الاجتهاد فيه.

والحاصل: الوجه الثاني مركب من دعويين:

إحداهما: قيام السيره وثبوتها من زمن الأئمه عليهم السلام إلى عصرنا هذا على ذلك.

لكن أجاب عنه الشيخ قدس سره في الرساله بالمنع من ثبوتها في ذلك زمن الأئمه عليهم السلام ، ولعلهم عند ذلك كانوا يحتاطون في المسأله.

وثانيهما: لزوم الحرج إن وجب عليه الاجتهاد أو الاحتياط.

وفيه: هذا دليل غير وجيه، لأن الواجب هو الاجتهاد في المسائل المحتاج إليها غالباً تدريجاً الأهم فالأهم، نظير ما يجب على العامى التقليد فيه، وأما المسائل التي تتفق احياناً فأما أن يحتاط فيها وإن قام دليل على عدم وجوب الاحتياط، أو يقلد فيها إذا لم يتيسر له الاجتهاد لاشتغاله بالاجتهاد في الأهم منه، أو لاشتغاله لأمر آخر أهم منه، وكذلك إذا لم يتمكن من الاجتهاد في المسأله لعدم



الاسباب أو لوجود الموانع.

أقول: ونحن نزيد عليه، بأنه لو سلّمنا لزوم الحرج، فلازمه هو الحرج الشخصى لا النوعى، فيمكن أن يرفع اليد عنه إذا استلزمه، وأما جواز تقليده مطلقاً ولولم يستلزم الحرج فى الاجتهاد فلا.

الدليل الثالث: مقياسه هذا الرجل بمن ليس له هذا المقام أى ملكه الاجتهاد بالفعل، فكما لا يجب تحصيل الاجتهاد للمستعدّ لتحصيلها ولو بالاشتغال بالدراسه سنين متماديه، فكذلك فى واجد الملكه.

والجواب عنه أولاً: قد وقع الكلام فى المقيس عليه أيضاً إذا وجد له الشروط اللازمه لتحصيل الاجتهاد، كما عرفت دعوى بعض بوجوب الاجتهاد عليه تعييناً فضلاً عن غير.

وثانياً: أنه قياسٌ مع الفارق، ضروره صدق الجاهل على المستعدّ حقيقه غير المتمكن من معرفه الأحكام واقعاً، فلا وجه لحرمة التقليد عليه، وايجاب الاجتهاد عليه مع وجود من به الكفايه، مع كون الواجب كفايئاً، وهذا بخلاف الواجد لها، فإن تحصيل الاجتهاد واستخراج الحكم والوظيفه فى حقّه بمكانٍ من الامكان، ومن القريب جداً وجوب الاجتهاد عليه تعييناً لولم يتمكن من الاحتياط.

الدليل الرابع: التمسك بالاستصحاب بأن يقال: إنه قبل الوصول إلى هذه المرتبه من الاجتهاد كان جواز رجوعه إلى الغير والعمل بفتواه ثابتاً له، والآن أى بعد وصوله إليها نشك فتستصحب الجواز، وهو المطلوب.

أجيب عنه: بأن المعبر في الاستصحاب هو بقاء الموضوع في القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه، وموضوع صحه التقليد كان هو العاجز عن الاجتهاد، ومع حصول قدره والملكه يقطع بارتفاع الموضوع، أو لا أقل نشك في بقاءه، لاحتمال كون الموضوع من لم يبلغ هذه المرتبه، لا مطلق من لم يعرف الحكم والوظيفه، فمع هذا لا يمكن الاستصحاب فيه. هذا أولاً.

وثانياً: مع أنه اخص من المدعى، فلا يكاد يجرى فيما إذا بلغ الصبي مجتهداً حيث لم يكن قبل بلوغه إلى مرتبه القوه ممن حكم له بجواز الرجوع لأجل عدم بلوغه، فالآن نشك في تحقّق الجواز فالأصل عدم الجواز لا ثبوته.

الدليل الخامس: وهو العمده في المستند، بل لعلّه المستند الوحيد في المورد، وهو رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ أمرٍ من الامور المحتاج إليها، سواء كانت راجعه إلى الأنفس أو الأموال أو غيرها، وعليه بناء العقلاء حيث نرى رجوع الاطباء بعضهم إلى بعض احياناً، وكذا رجوع بعض أرباب الحرف والصنایع إلى الآخر، وهذا شاهد صدق على جواز الرجوع والركون إلى رأى الغير مع وجود القوه والملكه، كما لا يخفى.

جواب المحقّق الخميني: نقل عنه مقرّره في كتابه المسمّى بـ«درّ النضيد» (دعوى الفرق بين المقام وبين موارد النقض من جهتين:

الجهه الأولى: عدم وجود الاختلاف في موارد النقض أصلاً، ولو كان فإنما هو في غايه القله بحيث يلحق بالعدم، ولذلك نشاهد في موارد تحقّق الاختلاف

الكثير لا يكاد يراجعون فيها أيضاً وأما في المقام وباب الأحكام فما من مسأله إلا وفيها اختلاف شديد بين الأعلام، بل بين آراء فقيه واحد في كتب متعددة، بل في أبواب من كتاب واحد.

الوجه الثاني: إن غير باب الأحكام راجع إلى الأمور الدنيوية، الراجعة إلى الأموال ونحوها، وهي قابلة للغمض والتجاوز غالباً، والتنازل عن حق نفسه، وأما باب الأحكام فإنه باب الاحتجاج بين المولى الحقيقي والعبد الدليل، والأمر فيه ينتهي إلى الرضوان والنعيم الأبدى، أو إلى النيران والحجيم الدائمى، وهما بمثابة من الأهميه غير قابله للاغماض، فلا بد هنا من أحد أمرين: إما الاجتهاد أو الاحتياط. وواضح أن رجوع من له ملكه الاستنباط إلى غيره غير معلوم العذريه.

وبالجملة: الفطره والوجدان أصدق شاهدين على أنه لو عرّض مقام استنباط الأحكام الشرعيه - بمالها من الاختلاف في الفتاوى، بجميع ما فيه من الآثار والتبعات - على العقلاء بحيث يتضح لهم محيط الفقه والفقاهاه وآثارها، لترى عدم بنائهم على المراجعه، ولا أقل من الشك في المراجعه، وفي كلتي صورتين لا موقف للرجوع إلى الغير) انتهى كلامه (١).

أقول: لقد أجاد الأستاذ فيما أفاد، وأضيف توضيحاً لكلامه في المنع كما قد يستشعر من تضاعيف كلماته أيضاً من امكان انكار أصل وجود البناء في

خصوص مثل المقام، وإن كان أصل وجود بنائهم في رجوع الجاهل إلى العالم، الراجع إلى النفس والاموال أو غيرها غير قابل للانكار، إلا أن وجود هذا المقدم من البناء لا يكفي في أصل اثبات المطلوب في المقام، خصوصاً مع ملاحظه ما يترتب عليه من الآثار والعقوبه الأخرويه الدائميّه، وشهاده عقل كلّ عاقلٍ من لزوم تحصيل مؤمنّ تعينى في مقام الفراغ في مثل تلك القضايا، ولا يجوز التساهل والتسامح فيه.

مضافاً إلى أنّ الشك في وجود البناء وعدمه مساوq لعدم الجواز، لأنه شك في وجود المؤمن والفراغ، ولا اشكال عند الأصحاب بأن الشغل الحقيقى بوجود الأحكام الشرعيّه المنجزه، يستدعى الفراغ اليقيني، فرجوع من له الملكه إلى الغير، والعمل بفتواه الذى قد لا يصادف الواقع لا يوجب القطع بحصول الفراغ، بخلاف من ليس له الملكه حيث لا طريق له للوصول إليها إلا من خلال التقليد أو الاحتياط، كما أن الاجتهاد أو الاحتياط يكونان مؤمنين له قطعاً ولو بالمعذريّه في صوره المخالفه، كما هو واضح، ولذلك يلاحظ أنّ الفقهاء التزموا بأنّ الاجتهاد واجب نفسى كفاي، كما حكى ذلك عن السيد في «الذريعه»، والشيخ في «العهده»، والمحقق في «المعارج»، والعلامة في جملة من كتبه، وفخر المحققين في «الايضاح» و«شرح المبادئ»، والشهيد في «الذكرى» وغيرها، والشهيد الثانى في «المقاصد العليّه»، والمحقق الثانى في «الجعفرية» وغيرهم قدس الله اسرارهم، ومن الواضح أنّ حكمهم بذلك حكمٌ شامل لمن له قوه الاجتهاد وملكته، سواء قام

بتفصيل ملكته فى الاستنباط أم لم يقم بذلك، بل يشمل اطلاق كلامهم لأحكام اعمال نفس المستنبط، كما يشمل لرجوع الغير إليه كما لا يخفى، والله العالم بحقايق الأمور.

هذا تمام الكلام فى حكم الاجتهاد بالنظر إلى أعمال نفس المستنبط بكلام معينى الاجتهاد: - ممن له استعداد تحصيل الملكة، أو من له الملكة والقدرة لكنه لم يستنبط ولم يصل إلى حد فعلية الاستنباط - من حيث حكمى العقل والشرع من الوجوب التخييرى العقلى الشرعى بين الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط فى المعنى الأول منهما، وبالوجوب التخييرى الشرعى بل العقلى بين الاجتهاد والاحتياط فى المعنى الثانى منهما دون التقليد، كما عرفت تفصيله.

لا يقال: إن اجتهاد من له الملكة يعدّ اجتهاداً ابتدائياً يحتمل عدم مطابقتها مع الواقع ومخالفته له، وهذا بخلاف اجتهاد من يرجع إليه، فإنه متبحر فى عمله، وقوى فى اجتهاده، ولأجل تبحره هذا فى الاجتهاد يكون احتمال المطابقيه للواقع والإصابة له أقوى من احتمال هذا المبتدى، إذ كثيراً ما يتفق خطأ آراء المبتدى دون غيره، فكيف يكون تقليده ممن يكون خطؤه أقلّ حراماً، واجتهاده الذى يكون خطؤه أكثر له واجباً؟

لأننا نقول: لو كان التكليف فى حقنا هو تحصيل الأحكام الواقعيه، لكان هذا الكلام متيناً من جهة تقديم ما هو أكثر صواباً عن ما لا يكون كذلك، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ نحن مكلفون بالالتيان بما هو وظيفتنا لا تحصيل الأحكام الواقعيه

النفس الأمرية، فإذا كان وظيفه صاحب القوّة والملكه هو الاجتهاد على الفرض، فلا بدّ له ذلك حتّى ولو اخطأ في اجتهاده، لأنّه يعدّ حينئذٍ معذوراً، وليس له التقليد عن الغير حتّى لو كان مقلّده أصاب في فتواه الواقع، فمن ترك وظيفته وعمل بما هو المحرّم عليه، لا يبعد القول باستحقاق العقوبة، ولا اقلّ من القبح للتجرّي، ولعلّه لذلك نرى بعض الفقهاء انكروا وجوب تقليد الأعلّم لأنّ هذا إنّما يصحّ على تقدير كون التكليف تحصيل الواقع، والآ- فلا- وجه لوجوبه، لأنّ هدف المجتهد من العمل بالاجتهاد في استنباط الأحكام لنفسه ولعمل غيره من مقلديه هو الامتثال بما هو الوظيفة، حتّى لو فرض اصابه الأعلّم وخطأ المفضول.

وكيف كان، فقد ثبت مما ذكرنا القول بحرمة التقليد للمجتهد بالمعنى الثانى لأعمال نفسه، كما لا يخفى.

### حكم الاجتهاد بالنسبة إلى عمل الغير

وأما بالنسبة إلى ترتّب عمل الغير عليه، أو ترتّب فائده حفظ الأحكام عن الاندراس والانطماس، فلا اشكال في كون الاجتهاد بالنسبة إلى هاتين الفائدتين يعدّ واجباً كفاثياً تعينياً أو تخييرياً، لأنّ ترتّب هاتين الفائدتين تختلف بالنسبة إلى قيام من به الكفايه كثرةً وقلةً، ضروره أنّ الحاجه إلى المجتهد ليس محصوراً بحفظه الأحكام عن الاندراس، بل الحاجه إليه للارشاد، وهذا الأمر يعدّ أقوى وأهمّ من الحاجه إلى حفظ الأحكام، فإذا فرضنا أنه يحصل الحفظ بمائه فقيه

ومجتهدٍ مثلاً في كلِّ عصرٍ بأن يشتغلوا بالبحث والتحقيق وتضيف الكتب، تكون الحاجه إليهم للارشاد بأكثر من هذا العدد، بل عن بعض رسائل المحقق الداماد قدس سره ما حاصله: (إنَّ بعض العلماء ذكر وجوب توقّف المجتهدِ والحكم على رأس مسافه القصر، بمعنى لزوم أن يكون على رأس كلِّ ثمانيه فراسخ فقيهاً لارشاد الأنام إلى الأحكام الفرعيه، وحكيماً لحفظ العقائد الدينيه).

ثم قال: (وأما عندى فالأقوى كفايه حكيمٍ لكلِّ بلدٍ عظيم، وأما الفقيه فهو محتاج في رأس كل ثمانيه فراسخ) انتهى على المحكّي في كتاب «منتهى الأصول» (١).

أقول: ازدياد نفوس المجتمعات والدوله الاسلاميه، وتشعب الأمور في حياتنا اليوميّه وتنوعها، جميعها أمور تقتضى أن نعيد النظر في الأساليب القديمه، ولزوم أن نتوسّع في طرق استيعاب من لهم أهليه الانخراط في الحوزات العلميه وتعليم الأحكام الشرعيه وايصالها إلى أفراد المجتمع، ومن الأمور الواضحه في عصرنا أن قلّه رجال الدين هو السبب الرئيسي في انحراف شريحه كبيره من أفراد المجتمع لعدم وصول صوت الحقّ إليهم، وعليه فأرى أنّ تحصيل الاجتهاد لأجل ترتّب الفائدتين يعدّ واجباً عيئاً تعيئاً، خصوصاً لمن يرى في نفسه الاستعداد لتلقى العلوم الاسلاميه والبلوغ إلى المراتب العاليه، وفق الله الشباب المؤمن إلى ذلك.

هذا، ثم إنّه من الواضح أنّه ليس كلّ من انخرط في تعلّم العلوم الحوزويّه

يكون سبباً في سقوط التكليف عن الباقيين، لوضوح أنه ليس كل من سار في طريق التعلم يبلغ مرتبه الاجتهاد بالضرورة لاختلاف الناس في الاستعدادات وحصول المقدمات والاعداديات، فلا بد أن يشارك جماعه كثيره بحسب مراتب التحصيلات من المقدمات والسطوح العاليه حتى يحصل من تلك الكثره مجموعه كبيره عالمه فقيمه يقومون بما هو الواجب عليهم من الارشاد وابلغ الأحكام.

والحاصل: إذا كان في كل مرتبه من المراتب الطويله في سبيل التعلّم من أول مرتبه الاشتغال بالعلم إلى آخر المراتب التي تؤدى إلى حفظ الأحكام عن الاندراس، لو قام من به الكفايه من الكثره يسقط التكليف عن باقى القادرين على الاستنباط، إمّا إذا لم يكن القائمون في مرتبه من مراتب الاجتهاد والفقاهه بقدر الكفايه، وجب على الباقيين القيام بحدّ يحصل به الكفايه، وإلا لعوقبوا جميعاً.

والدليل على وجوب تحصيل مراتب الاجتهاد لأجل حفظ الفائدتين المذكورتين هو:

١- قيام حكم العقل بوجوب تحصيل الأحكام الواقعيه المنجزه علينا، وعدم امكان الوصول إليها لكلّ أحدٍ إلا بالتقليد عمّن له ملكه الاجتهاد، وعدم تمكّن عموم عوام الناس بتحصيل الاجتهاد، لاستلزامه الاختلال في النظام وكذلك في مورد الاحتياط حيث يوجب تحيّر المكلف عادةً لأجل جهله بطريقه، أو لأجل عدم امكان تحصيل ما هو الواجب عليه بذلك وامثال هذا، فلا مناص إلا العمل بوظيفته التقليدي، وهو لا يحصل إلا بعد وجود من قد حصل على هذه الملكه



من خلال التحصيل الطويل والجاد والاشتغال المستمر بالرجوع إلى الأدلة والمصادر.

٢- قيام السيره حتى فى عصر الأئمه عليهم السلام من رجوع الجاهل إلى العالم، بل أمرهم عليهم السلام لأصحابهم مثل زراره وأبان وغيرهما بالجلوس بين الناس والإفتاء لهم، بقوله عليه السلام: «يا أبان اجلس فى المسجد وافت للناس» ونظائر ذلك فى الأخبار كثيره، المفيد أمرهم عليهم السلام بلزوم الرجوع إليهم، وإلا لا فائده مترقبه من الافتاء دون قبول عامه الناس منهم كما لا يخفى.

٣- ولا يستبعد أن نضيف إلى الأدله دعوى دلالة آيه النفر والسؤال وغيرهما إلى ذلك، حيث قد أمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بالتفقه وتحصيل الأحكام لا- لجميعهم بل لكل فرقه منهم طائفه، وتبليغها للجاهلين والمتخلفين، الشامل بعمومها للارشاد والهدايه، وابلغ أحكام الدين بواسطه النافرين والمجتهدين والمبلغين، أبقاهم الله على هذه الطريقه المحموده إلى قيام يوم الدين آمين يا رب العالمين.

### حكم المجتهد بالمعنى الثانى

أقول: ما ذكرنا من المباحث الثلاثه للمجتهد: بالنظر إلى أعمال نفسه، أو عمل الغير بفتواه، أو حفظ الأحكام من الاندراست، جميعها كان بلحاظ وظيفه المجتهد بالمعنى الأول، وهو لزوم تحصيل ملكه الاجتهاد، وقد ثبت من خلال ما ذكرناه بأن الاجتهاد واجب على المتمكن من تحصيل التفقه لأجل أحد هذه الأمور.

وأما المجتهد بالمعنى الثانى وهو الذى قد بلغ مرتبه الاجتهاد، ولكن لم يجتهد بعد، فهل يجب عليه الاجتهاد لأعمال نفسه أم لا؟ ربما يمكن القول بما قد مرّ البحث عنه تفصيلاً.

هذا بخلاف ما لو لوحظ بالنسبه إلى رجوع الغير إليه، حيث إنه قد يشكل الحكم بجواز أو وجوب الرجوع إلى مثله، لأنه حينئذ يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل لا إلى العالم، لأن موضوع دليل جواز رجوع الغير وتقليده المستفاد من آيه السؤال والنفر، ودليل قوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء... فللعوام أن يقلدوه» هو العالم بمجموعه من الأحكام بحيث يصدق عليه عنوان (أهل الذكر) و(الفقيه) عرفاً، ولا اشكال فى عدم اضرار عدم استنباط الأحكام النادره فى صدق العنوانين المذكورين، إذ يكفى فى صدقه استنباط الأحكام التى تكون محلاً للابتلاء، وهذا بخلاف من لم يستنبط من الأحكام شيئاً، برغم بلوغه مرتبته، فإنه لا يعد ولا يُسمى فقيهاً ولا من أهل الذكر عرفاً، فيشكل القول بجواز رجوع الغير إليه، وهذا لا ينافى ما قدّمناه من القول بوجوب الاجتهاد الفعلى عليه لتحصيل امكان رجوع الغير إليه، وتطبيق عنوان الموضوع عليه، نظير المجتهد بالمعنى الثالث، أى الذى بلغ مرتبه الاجتهاد واستنبط الأحكام فى الجملة، حيث لا اشكال فى جواز رجوع الغير إليه والعمل بفتواه، كما يجوز لنفسه ذلك، كما عرفت فى تضاعيف البحث.

## نفوذ حكم المجتهد بالمعنى الثانى فى القضاء

بعد الوقوف على اعتبار مثل هذا المجتهد يأتى السؤال عن أن حكمه وقضائه فى المرافعات والخصومات هل يعد نافذاً أم لا؟

والجواب: إن الموضوع فى باب الحكم والقضاء عبارته عن العالم بجملة من الأحكام الشرعية المعتد بها عرفاً، بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالأحكام، والناظر فى الحلال والحرام، الوارد فى أخبار الباب، فعليه لا يمكن قبول نفوذ حكم مثل هذا الرجل فى المخاصمات لعدم صدق هذه العناوين على المجتهد الذى لم يستنبط الأحكام أصلاً، وإن هو أهل لذلك.

لا يقال: قد يظهر خلاف ذلك من روايته رواها الصيّدوق عن أبى خديجه سالم بن مكرم الجمال، قال: «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام إياكم أن يُحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإننى قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه» ورواه الكليني عنه مثله إلا أنه قال: «شيئاً من قضائنا» (١) حيث أن قوله: (يعلم شيئاً) ينطبق على الرجل المعهود المذكور، فيجوز قضاءه ولو لم يستنبط بعد، لأنه يكون عالماً بالشيء القليل.

لأنا نقول: إنه على خلاف المطلوب:

١- الوسائل: ج ١٨ الباب ١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥.

أولاً: إنّ العلم بالقضايا والأحكام الصادره عن المعصوم عن اجتهاد ونظير، يدخل الرجل فى المعنى الثالث من المجتهد دون الثانى الذى قد بيناه، ولو كان علمه بالأحكام قليلاً بواسطة دعوى تنكير (الشيء) فى قوله: (يعلم شيئاً) يفهم منه العله، كما هو الغالب فى مثل هذا الاستعمال.

وثانياً: ربما يكون المراد من (الشيء) هنا هو الكثره بالنظر والقياس إلى علم المعصومين عليهم السلام، ولأجل هذه المقارنه عتبر عنه بلفظ يدلّ على مثل التعبير بالقطره فى مقابل البحر، فلا ينافى كون نفس علمه كثيراً، كما يقال فى العرف: (فلانٌ عنده شيء من الثروه والمال) إذ يراد منه ما يكون كثيراً فى نفسه، وإنّ هو قليل بالنسبه إلى مجموع الأموال والثروات الموجوده فى الدنيا، ولعلّ السرّ فى هذا التعبير هو الاشاره إلى كثره عملهم عليهم السلام بحيث يكون علم غيرهم بالنسبه إلى علمهم كالقطره فى مقابل مياه البحر، ومن الواضح عدم صدق هذا العنوان على المجتهد المزبور، فلا يمكن القول بنفوذ حكمه وقضائه هذا كما عن بعض المحققين مثل سيدنا الخوئى (١) وغيره.

ولكن يمكن أن يقال: بأن حكمه وقضائه أو نظره ورأيه للغير فى التقليد لا يخلو من أن يكون قد صدر عن اجتهاده الموجود عنده أو بلا اجتهاد:

فإن كان المراد هو الأول: فيكون حينئذٍ حكمه وقضائه أو فتواه صادرين

عمّن له نظر واجتهاد، فلم لا يدخل في عنوان (من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا)؟ ويدخل في زمرة الفقهاء الذين قد أمر الشارع العوام بالرجوع إليهم وبتقليدهم، إذ لا يلزم أن يكون الشخص لولاه كان فقيهاً ومجتهداً كما كان لنفسه كذلك، بل ينبغي أن يكون القضاء والحكم والفتوى صادراً عمّن (نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) وهذا العنوان منطبق عليه.

وإن أريد الثاني: فلا اشكال في عدم الجواز حتى عن المجتهد بالمعنى الثالث، فضلاً عن الثاني، لأن الحكم والنظر إذا لم يكن صادراً عن الاجتهاد ومراجعته الأدلة والروايات، فإنه لا اعتبار به ولا حجته له.

والحاصل: إن قام الاجماع على لزوم أن يكون الرجل مجتهداً قبل الرجوع وقبل حكمه فهو، وإلا كان للمناقشه فيه مجال واسع، لأن اطلاق ما عرفت من الحديث بأن الرجل إذا علم شيئاً من قضايانا أو قضائنا، أى ولو بالمراجعته، فاجعله حكماً وقاضياً بينكم، يشمل ما ذكرناه، وإن كان الاحتياط في خلافه، والله العالم.

### حكم الاجتهاد عن الطرق غير المتعارفه

أقول: يظهر عدم جواز تقليد من عرف الأحكام من غير الأدلة المقرّره الشرعيه، كالرمل والجفر ونحوهما، كما أنه لا عبره بقضائه وحكمه إذا كان علمه متخذاً من تلك الأمور، ولو فرض كونه معذوراً في تحصيلها منها، لقصوره أي وقع

فيما لا يقدر على تحصيل العلم بالأحكام الشرعية إلا عن هذه الطرق غير المتعارفة فإنه حجّه لنفسه بالخصوص لكن لا لرجوع الغير إليه والوجه في ذلك أنّ الأئمة عليهم السلام أمروا بالرجوع إلى رواه أحاديثهم، ونهوا عن الاعتماد على غيرهم، وقيده بكون الراوى ناظراً في الحلال والحرام، الظاهر في لزوم كونه من أهل النظر والاستنباط، لا كونه راوياً للحديث من حيث ذكر الالفاظ ونقل عبارات الأئمة عليهم السلام، حيث لا يسمّى مثله أنّه من أهل الذكر والفقّه لوضوح أنّ صدق هذه العناوين لا يكون إلا لمن كان من أهل النظر والاستنباط، كما لا يخفى.

### أقسام المجتهدين

إنّ الاجتهاد يكون على قسمين:

تاره: يكون الشخص مجتهداً على نحو الاجتهاد المطلق، أى كان اقتداره في الاجتهاد والاستنباط غير محدود ببعض الأحكام، ولذا يقولون في تعريفه إنّ المجتهد المطلق: (هو القادر على استنباط الأحكام الفعليه من أماره معتبره أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بالاماره).

وأخرى: يكون متجزياً والمراد بالتجزى ما يكون في قبال الاطلاق، وهو الذى يقدر على استنباط بعض الأحكام.

أمّا الكلام في الأوّل: فلا اشكال في امكان المجتهد بالمعنى الأوّل، بل وحصوله لجماعه من الاعلام، وهذه الطبقة من المجتهدين يكون الاجتهاد منهم:

تارةً: من جهة استنباط الأحكام الواقعيه عن مداركها.

وأخرى: يكون من جهة استنباط الوظيفة ولولم يكن من الحكم الواقعي، بل كان حكماً ظاهرياً متخذاً من الأصول العمليه.

وما يلاحظ من بعض الفقهاء من التردد وعدم التمكن من الترجيح فى المسأله وتعيين حكمها، إنما هو بلحاظ الحكم الواقعي، لأجل عدم مساعده دليل يدل عليه فى كل مسأله، أو لعدم الظفر به بعد الفحص بالمقدار اللازم فى الأدله الشرعيه، لا لقله الاطلاع أو قصور الباع والقدره حتى يتوهم أنه لا يمكن حصول الاجتهاد المطلق لأحد كما توهمه بعض الأخباريين.

وأما بالنسبه إلى الحكم الفعلي، وما هو وظيفته - ولو بالرجوع إلى الأصول العمليه - فلا- تردد فى ذلك أصلاً، إذ ليس من واجبات الفقيه ووظائف المجتهد فى كل مسأله تحصيل الحكم الواقعي، إذ لا اشكال فى ندره حصوله، بل لا يبعد دعوى تعذره كما اشار إليه السيد الاصفهاني فى تقريراته، حيث قال: (ضروره عدم حصول الاحاطه بجميع المسائل عن الأدله الاجتهاديه لمجتهد، ولو كان كثير الباع شديد التتبع، كما لا يخفى).

هذا بخلاف الاجتهاد المطلق، بمعنى تحصيل الوظيفة فى كل مسأله، ولو بالأصل العملى فيها، فإنه من الممكن تحصيلها إلا أنه بمعنى الاحاطه بها بالنسبه إلى الكليات المستنبطه لا الاحاطه بالجزئيات المندرجه تحت الكليات، لأنها تكون فوق حدّ الاحصاء التى يتعسر عادة الاحاطه بها، مثلاً إذا استنبط المجتهد

حكم خيار المجلس من ادلته، مثل قوله عليه السلام: «البَّيعان بالخيار ما لم يفترقا» فإنه يتفرَّع على ذلك فروعاً عديدة كثيرة، مثل: أن الخطوه والخطوتان هل توجبان التفرق، أم لا؟ وأن المدار في التفرق على تفرُّق أحدهما أو كليهما؟ وأن بالموت أو النزاع هل يحصل التفرق أم لا؟ وأن حكم تفرُّق الوكيلين هل هو حكم تفرُّق الموكلين أم لا؟ وغير ذلك من الفروع الكثيرة، واحصائها للفقهاء في غايه التعسر، لولم يكن متعذراً، بل ربما تحصل فروع جديدة لم يكن مورداً للابتلاء، تحتاج إلى أن يقوم الفقيه بإعمال الاستنباط فيها، ولذلك يكون الناس بحاجة إلى الفقيه كلِّ عصر كالحاجة بوجود الامام في عصر ظهورهم أو نوابهم في زمن غيبتهم.

والحاصل: إن الاستنباط الفعلي، والاحاطه بجميع المسائل، ولو بتعميم الأدله بما يشمل الأصول والوظائف، لولم يكن متعذراً ففي غايه الدرهِ (١).

أقول: لا- يخفى مع التأمل ما فيه من النقاش، إذ من الواضح أنه لا- يعتبر في المجتهد المطلق بالمعنى الثاني - وهو الذى يقوم بتحصيل الوظيفة من الأدله ولو بالأصل إن لم يظفر بالدليل الاجتهادى - الاحاطه الفعلية، بمعنى أن يكون حافظاً ومحيطاً في ذهنه لكلِّ مسأله من المسائل الفقيهيه وجزئياتها الفرعيه، وإن حُكى دعوى ذلك عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، حيث نقل أنه ادعى لو تلفت جميع المصادر الفقيهيه من كتاب الطهارات إلى كتاب الديات فهو قادر على اعاده



جميعها كتابه حفظاً دون أن ينقص منها شيئاً من مسائلها! إلا أنه غير ضرورى لصدق اطلاق العنوان على المجتهد المتّصف بهذا الوصف، حتّى يدعى أنه مقصّر أو متعذر كما أشار إليه، برغم أنّ كلامه فيه يعدّ صادقاً وصحيحاً، بل المقدار اللازم فى صدق هذا العنوان، ليس إلا وجود الاجتهاد والقدرة لتحصيل الوظيفة فى كل مسأله عند المراجعه من دون تبويض فى المسائل.

هذا، ولكن الايراد لا يتوجه إليه، لأنه قد فرض كلامه فيمن كان مستنبطاً بالفعل وقادراً على الاستخراج، أى اراد هذا القسم من المجتهد المطلق، لا من كان متّصفاً بالاطلاق ولو بالقوه الشامل للمجتهد الذى قادر على الاجتهاد فى كل مسأله من خلال الرجوع إلى أدلته لتحصيل ما هو وظيفته.

### الآثار المترتبة على وجود المجتهد

ثبت ممّا ذكرنا أنه لا اشكال فى وجود المجتهد المطلق، بمعنى وجود الرجل الفقيه القادر على استنباط جميع الأحكام والمسائل وامكانه، ويترتب على مثل هذا الرجل عدد من الأحكام:

منها: جواز العمل على طبق استنباطه من الأحكام، وكون ما استنبطه حججه عليه، وأن مستنبطاته تكون منجزه عند الموافقه، ومعذره عند المخالفه، فالاستنباط فى حقه مساوق مع الحجيه، فلا يعقل تحقّق الاستنباط مع عدم جواز العلم على طبق ما استنبطه، لاستلزامه العدول عمّا يكون حججه عليه، وهو غير

جائز، ولأجل ذلك يحرم عليه التقليد فيما استنبطه، لأنه عدول عن الحجّة، وهو منافٍ مع الحجّية بمعنى التنجيز والتعذير.

ومنها: جواز قضائه وافتائه وتصديده لما يكون وظيفه المجتهدين من الأمور العامه، كالأمور الحسينيه، وحفظ أموال الايتام والغائب ونحوها.

ومنها: جواز تقليد الغير منه، وامثال ذلك من الأحكام.

هذا في الجملة ممّا لا كلام فيه، لكن الذى ينبغى أن نبحث عنه فى المجتهد المطلق، هو ملاحظه أن هذه الأحكام التى أشرنا إليها:

هل هى مترتبه للمجتهد المطلق مطلقاً، أى ثابتة له سواءً أكان المجتهد قد استنبط الأحكام من الأدله القطعيه والعلم، أو من الأدله الظنيه بالظن الخاص الذى يعدّ مقطوع الاعتبار، ويسمى بالعلمى، ومجتهدة يسمى بالانفتاحى، أو من الأدله الظنيه بالظن المطلق الذى يُسمى مجتهدة بالانسدادى؟

أو تترتب تلك الأمور بعضها للجميع دون بعض، مثل جواز تقليد الغير والرجوع إلى قضائه وحكمه، حيث أنّ مثل هذه لا تترتب إلا على المجتهد المطلق المستنبط عن الأدله القطعيه والعلم، أو عن الأدله الظنيه بالظنون الخاصه المسمى بالانفتاحى، - وإن جاز للمستنبط أن يعمل على وفق ما استنبطه وتكون الآثار مترتبه عليه مطلقاً حتى على المجتهد الانسدادي، وإن نفى الأخباريين - خلافاً لغيرهم من الأصوليين - أصل جواز رجوع الغير إلى المجتهد المطلق مطلقاً، حتى من المجتهد المستنبط عن الأدله غير القطعيه التى تفيد القطع والعلم بل عن طريق

الظنون، الخاصه، وعليه فما ادّعاها صاحب «الفصول» من حجّيه رأى المجتهد الذى استنبط الأحكام من الظنون التى ادى نظره إلى حجيتها على نفسه وبحقّ مقلديه بالاجماع والضروره، ليس على ما ينبغى لما عرفت من مخالفه الأخباريين فيه؟

أقول: اختلف الأصحاب فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد فى المجتهد المطلق - بعد قبولهم ترتب الأحكام على المجتهد والمستنبط للأحكام بالقطع والعلم بجميع الأحكام، من جواز العمل به، والافتاء وتقليد الغير عنه، والرجوع إليه فى القضاء إلى أقوالٍ متعدده احتماليه وقولين قطعيين:

القول الأول: هو القول بالتفصيل وهو المختار المحقق الخراسانى صاحب «الكفايه» فقد ذهب إلى التفصيل وقال: (لا اشكال فى جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به، وأمّا لغيره فكذا لا اشكال فيه إذا كان المجتهد ممّن كان باب العلم والعلمى بالأحكام مفتوحاً له على ما يأتى من الأدله على جواز التقليد، بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه فى غايه الاشكال، فإنّ رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، وأدله جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى.

وقضيّه مقدمات الانسداد ليست إلاّ حجيه الظن عليه، لا على غيره، فلا بدّ فى حجيه اجتهاد مثله على غيره من التماس دليلٍ آخر غير دليل التقليد، وغير دليل الانسداد الجارى فى حقّ المجتهد، من اجماع، أو جريان مقدمات دليل

الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجه بحجيه الظن الثابت حجتيه بمقدماته له أيضاً.

ولا مجال لدعوى الاجماع، ومقدماته كذلك غير جاريه في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط، وإن لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى اثبات عدم وجوبه مع عسره. نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر، مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذٍ، كانت منتجه لحجتيه في حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد هذا على تقدير الحكومه. وأمّا على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غايه الاشكال، لعدم مساعده أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجيه ظنه به. وقضيه مقدمات الانسداد اختصاص حجيه الظن بمن جرت في حقه دون غيره. ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصه التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل) انتهى محل الحاجه (١).

أقول: وقد وافق المحقق الخراساني في عدم جواز الرجوع إلى الانسدادى مطلقاً، - سواء على تقدير الحكومه أو الكشف - المحقق الخوئي على حسب ما قرره مقررته في «مصباح الأصول» وحيث لم يذكر فيه شيئاً زائداً عمّا في الكفايه، انصرفنا عن نقل كلامه خوفاً من الاطاله بما لا طائل فيه، وكذلك اتفق معهما

المحقق الجزائري صاحب «منتهى الدرايه».

رأى صاحب «عنايه الأصول»: فقد فصل رحمه الله في «شرح الكفايه» في المورد بين صورته الحكومه والكشف، فوافق الخراساني في الأوّل لكونه من باب رجوع الجاهل إلى غير العالم دون الثاني، حيث أنه يكون عليه حجّه شرعيه، فيصير كالانفتاحي، فيكون حينئذٍ عالمًا بما هو الحجّه عليه شرعاً، فيجوز الرجوع إليه، ويكون من باب رجوع الجاهل إلى من هو عالم بقيام الحجّه عليه شرعاً، وجعل وجه تأمل المصنف: بقوله (فتأمل) الاشاره إلى ضعف قوله بعدم جواز الرجوع فيه أيضاً كالحكوميه، فلازم كلامه جواز الرجوع إلى الانسدادي في الكشف، حتّى مع وجود المجتهد الانفتاحي فضلاً عن عدم وجوده. راجع تفصيل كلامه (١).

### نظريه المحقق الأصفهاني

خالف المحقق الأصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» - كذلك السيّد الأصفهاني في «منتهى الأصول» والشيخ محمد تقى البروجردى في كتابه المسمّى ب-: «نخبه الأفكار» - مختار من سبقه ولم يفرّق في جواز رجوع العامي إلى المجتهد بين الانفتاحي منه والانسدادي، مثل المحقق الميرزا القمي حيث اختار حجيه ظن مطلقاً، سواء على مبني الحكومه أو الكشف، وعليه فلا بأس بالاشاره

إلى أدله عدم الجواز بصوره الخلاصه والاختصار، حتّى يتّضح الجواب عنه:

أقول: استدلل لعدم الجواز فى الانسدادي بوجهين:

أولهما: مختصّ للقول بحجيه الظن على الحكومه.

وثانيهما: مشترك بين القول بحجيه الظن على مبنى الحكومه والكشف.

أمّا الأول: - وهو جواب حلّى - فحيث أنّ المجتهد الانسدادي - بناء على الحكومه - لا علم له بالأحكام، لأن معنى الحكومه هو جواز الاقتصار فى الطاعه على الظن عقلاً، كما لا- طريق له إلى الأحكام الواقعيه لا- علماً ولا علمياً كالظنون الخاصه، فعليه لا تشمله أدله التقليد، لخروجه عن عنوان العالم الذى هو موضوع تلك الأدله، فلا أقلّ من الشك فى الشمول، والشك فى حجتيه رأيه للغير مساوئ لعدم الحجيه، لأن الشك فى حجتيه شئ يساوى عدم الحجيه بمقتضى الأصل.

وأمّا الثانى: إنّه بعد الغضّ عن عدم صدق عنوان العالم على المجتهد الانسدادي، وعدم شمول أدله التقليد، فإنّه يرد عليه اشكال آخر، وهو:

إنّ مقتضى مقدمات الانسداد حجيه الظن لخصوص المجتهد دون غيره، لأنه الموضوع له، وكلّ حكم تابع لموضوع نفسه، فلا يعقل إسراء حكم عن موضوع إلى موضوع آخر، إذ مع فرض انسداد باب العلم له بعد فرض تماميه مقدمات الانسداد فى حقه ممّا يقتضى ذلك بطلان التقليد والاحتياط فى حقه، دون غيره من العامى حيث لم تتم له المقدمات، إمّا لعدم الانحصار فى المجتهد الانسدادي، أو وإن انحصر فيه كان له العمل بالاحتياط، لعدم سقوط دليل

الاحتياط في حقه، برغم استلزام العمل به العسر والجرح، لكن لا- سبيل له لاجراء عنوان حكومه دليل العسر على دليل وجوب الاحتياط حتى يرفع اليد عن الاحتياط، ومع عدم بطلان ذلك، فلا يكون الظن المطلق حجه في حق العامي، ولو كان حجه على العالم الانسدادي، هذا.

أقول: قد أجيب عن الوجهين بوجوده حلاً ونقضاً:

الوجه الأول: يرجع ال-يراد إلى الوجه الأول منهما في الاستدلال، وهو القول بالمنع عن اختصاص دليل جواز التقليد عقلاً إلى جوازه على غير العامل بالظن المطلق، فإن تقرير حكم العقل بجوازه إنما يشبه دليل الانسداد الجاري في حق العامي، فهو وإن لم يكن قادراً على ترتيب مقدماته تفصيلاً، إلا أنه عالم بها ارتكازاً، بحيث يعلم أن الشارع ما جعله كالبهائم وأنه لا يقدر، فيدور أمره بين ألا يعمل بكل احتمال يبدو عنده، أو يسأل عمّن يعلم بوظيفته، فيحكم عقله بوجوب الرجوع إلى من يعلم بوظيفته، من غير فرق في نظر العقل بين كونه عالمًا بوظيفته من حيث كونه عاملاً بالظن المطلق أو بالظن الخاص. كما حكاها السيد الأصفهاني قدس سره عن غيره.

ثم أورد عليه، بقوله: (وفيه: إن هذا لو تم فإثما يصح فيما إذا كان المجتهد منحصرًا بالظني المطلقى، وأما مع عدم الانحصار، فما هو الثابت بحكم العقل، هو لزوم الرجوع إلى المجتهد، وأثما تعيين أحدهما من الظن المطلقى أو الظن الخاصى فلا- فحينئذ فالمتيقن من جواز الرجوع هو الرجوع إلى الظني الخاص، فيكون

قول الظنى المطلقى مشكوك الحجية على المقلد) انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه من الاشكال فى جوابه لو سلّم ما فى الاستدلال، لأنه إن سلّمنا دلاله أدله التقليد على جواز رجوع العامى إلى كلّ عالم بوظيفته بواسطه أمورٍ كانت تلك الأمور له حجّه عقلاً أو شرعاً ولو كشفاً، ولم نقل بانحصار دليل التقليد بمثل المقبوله ونحوها، ممّا اعتبر فى موضوعها: (العارف بأحكامنا) أو (الناظر فى حلالنا وحرامنا) لامكان كون الدليل لجواز التقليد غير منحصرٍ فى الأخبار المذكوره، بل هناك أدلّه أخرى داله عليه مثل الاجماع، ودليل العقل والعقلاء والسيره، وأمثال ذلك، كما هو الأمر كذلك، وسنشير إليه لاحقاً إن شاء الله.

فحينئذٍ يصير هذا المجتهد الانسدادى كالمجتهد الانفتاحى، فى جواز الرجوع من دون فرق بينهما فى كونهما مجتهداً وعالمماً بالوظيفه، كما لا- فرق فى الانفتاحى بين من كان دليل حكمه العلم والقطع بالحكم، وبين من كان دليله على حكم الظنون الخاصه، فكما يجوز الرجوع إلى الثانى، حتّى مع عدم انحصار المجتهد فيه، بل كان الانفتاحى بالمعنى الأوّل موجوداً لصدق عنوان (العالم) و(المجتهد) عليهما، فكذلك يجوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى، والعالم بوظيفته عقلاً أو شرعاً، فإنّه مع وجود العالم الانفتاحى بكلا قسميه، يصدق العالم بالوظيفه عليهما.



توضيح ذلك: إن المجتهد الانسدادي كما يجوز له العمل على طبق اجتهاد نفسه، اتكالاً على دليل الانسداد حكومته أو كشفاً حتى مع وجود العالم الانفتاحي الذي يدعى وجود الطريق إلى الأحكام الواقعية، مع أنّ الانسدادي لدى الخصم كان غير عالم، بل هو عامي بالنسبة إلى الأحكام الواقعية بخلاف الانفتاحي، فكذلك يكون هنا من جهة جواز التقليد، أي يجوز التقليد منه مطلقاً، سواء انحصر المجتهد في الانسدادي أو لم ينحصر.

وبعبارة أخرى: رجوع من لم يكن ذا حجة على الوظيفة الفعلية ولو عقليه، إلى من كان ذا حجة عليها شرعية أو عقليه ولا خلاف فيه، فلا-قصود في جواز رجوعه إلى الانسدادي، بعد كونه ذا حجة عقليه في فتواه بمناط الحكومه، أو حجة شرعية بمناط الكشف، كما لا يخفى.

أقول: ما ذكرناه من الجواب، هو الذي يظهر بتقريب آخر من ما ذكره السيد قدس سره رداً على الخصم في الاشكال الثاني، وخلاصه كلامه اشتراك المجتهدين بالظن الخاص والمطلق في أنّ فتواهما مستند إلى الملاك المعبر، ومع اشتراكهما فيه لا يفرق العقل في الحكم بصحة الرجوع إلى أحدهما دون الآخر، بل كلاهما سيان في نظره، ثم اعترف قدس سره بأنه بذلك يظهر اندفاع المناقشه المتوجهه إلى الأول، ضروره أنّ حكمه بالتخيير بينهما كافٍ في جواز الرجوع إلى الظني المطلقى، ولا يحتاج إلى الحكم بتعيينه في جواز تقليده.

لا يقال: بإمكان الاختلاف بينهما في المدرك، كما إذا عمل المطلقى بالظن

الحاصل من الشهره أو الاجماع المنقول، دون الظنى الخاصى حيث لم يثبت حجتها عنده.

لأننا نقول: هذا المقدار من الاختلاف غير ضائرٍ، لضروره تحقّق مثله فى القائلين بالظنون الخاصه أيضاً، نعم لو عمل المطلقى بالظن الحاصل من كلّ شىءٍ حتّى مثل الرمل أو الجفر أو القياس أو الاستحسانات، كان للمنع عن تقليده وجهٌ، لأجل ممنوعيه هذه الاسباب شرعاً، وليس عندنا من القائلين بحجّيه الظن المطلق من سلك هذا المسلك، كما لا يخفى.

أقول: ولعلّ السرّ فى تساوى المجتهدين فى جواز التقليد - على حسب ما سردناه - هو ما ذكرناه غير مرّه بأننا غير مكلفين بتحصيل الأحكام الواقعيه النفس الأمريه، بل اللازم هو تحصيل ما هو الحجّه من التنجّز لدى الاصابه والتعدّر عند المخالفه، كما يستفاد ذلك ممّا ورد بأن للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحدٌ. بل لا يبعد استشعار ذلك مما نقله الشيخ الطوسى فى أماليه بأسناده عن العباس، عن على بن معمر الخزاز، عن رجلٍ جعفى، قال: «كنا عند أبى عبدالله عليه السلام، فقال رجل: اللهم إني أسألك رزقاً طيباً. قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: هيهات هيهات، هذا قوتُ الأنبياء، ولكن سل ربك رزقاً لا يُعذبك عليه يوم القيامه. هيهات إنّ الله تعالى يقول: «يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا» (١). فهذا الخبر يدلّ على هـ.

١- الأمالى للشيخ الطوسى: المجلس السابع والثلاثين: ص ٦٧٨، الطبعة المحقّقه.

أنّه ليس لنا علم وطريق لتحصيل الرزق الطيب الواقعي، مع كونه مطلوباً شرعاً، لوضوح أنّ المراد من الطيب هو الحلال الواقعي، بقرينه قوله عليه السلام: (لا- يعذبك عليه) أي ما هو حلالٌ بحسب الدليل والحجّه، وإن كان حراماً واقعياً، لكونه من أرض مغصوبه غصبى أو حاصلٌ من الظلم بأحدٍ، وأمثال ذلك، ولكنه حيث لا يعلم كان له جائزاً، فإذا كان الملاك هو قيام الحجّه، فلا فرق فيه بين كونه شرعياً أو عقلياً عند فقد الدليل الشرعى. ولا اشكال بأن المجتهد الانسدادي لا يحكم ولا يفتى فى شىء إلا بعد الوقوف على الحجّه فيه، وهذه الحجّه كما يصحّ لعمل نفسه كذلك يصحّ المقلديه، وهو المطلوب.

الجواب الثانى: وهو جواب نقضى، والظاهر امكان رجوعه إلى كلا الوجهين أو إلى الأوّل وهو: أنّه لا اشكال حتّى عند الانفتاحى من جواز الرجوع إلى المجتهد فيما يستنبط من الأحكام العقلية، كما لو حكم بمقتضى حكم العقل بوجوب تحصيل الموافقه القطعيه فى الشبهه المحصوره، فبرغم أنّ هذا الحكم ليس إلا- حكمً عقلى لا- مجال للشرع فيه، لكن مع ذلك كما يجب على نفسه ذلك، كذلك يجوز الرجوع إليه فيه، فيجب على مقلديه ذلك أيضاً.

هذا، ومن جهه أخرى كما نحكم بحكم العقل - بتقرير الحكومه - بلزوم العمل بالظن عند الانسداد، مما يقتضى وجوب اسناد أعمال نفسه إليه، كذلك يجوز الرجوع إليه فيجب على مقلديه. والقول بالتفكيك بينهما بالجواز فى الأوّل دون الثانى تحكّم، بل اللازم من ذلك:

إمّا اختصاص رجوع العامى إلى العالم بالأحكام الواقعيه، فيمنع حينئذٍ من الرجوع فيما يستنبط من الأحكام الظاهريه، خصوصاً فيما إذا كان بحكم العقل.

وإمّا الالتزام بجواز الرجوع ولو إلى المجتهد القائل بالظن المطلق لاتحاد الملاك فيهما.

الجواب الثالث: نقضاً - أيضاً - بالاستصحاب المتقوم باليقين والشك القائمين بالمجتهد، وبرغم ذلك يجوز للمقلدين العمل بهذا الاستصحاب، وإن لم يكن لانفسهم يقين وشك، ولا- يتوقف حجيه الاستصحاب لهم على فعلية اليقين السابق والشك اللاحق في حقهم، بل يجب العمل عليهم، ولولم يكن حالهم كذلك، وان كان في التقدير كذلك، أى لو التفتوا إلى حالتى المورد، ربما يحصل للمقلد أيضاً يقين وشك كالمجتهد، لكنه غير لازم فى حجيتهم عليهم، فكذلك يكون فى المقام حيث أنّ العمل بالظن على الحكومه واجب للمجتهد، ومن يرجع إليه، وإن لم تكن المقدمات تامه لهم، بل كانت تامه للمجتهد فقط، إلاّ أنّه فى التقدير ربما كانوا كالمجتهد انسدادياً.

وبالجملة: وكيف كان، فإنّ مقتضى أدله مقدمات الانسداد ليس حجيه الظن للظان فقط بنحو الحيثيه التقيديه حتى لا يمكن الرجوع إلى أدله التقليد من خلال تسريه حجيه الظن إلى مقلديه، بل مقتضاها حجيتة الظن للظان بنحو الحيثيه التعليليه، أى يجب للظان العمل بالظن المطلق لكونه حجّه عليه، وهذا المعنى ثابتٌ للمقلد أيضاً بعد التمسك بأدله التقليد، فيجب عليه أيضاً العمل بالظن كالمجتهد.

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه دعوى مثل السيد الاصفهاني والمحقق البروجردى وغيرهما، وعدم تماميه كلام المحقق الخراساني ومن تبعه كالمحقق الخوئي، كما لا يتم التفصيل الصادر عن صاحب «عنايه الأصول».

### شرط رجوع المقلد إلى حكم المجتهد

بعد ما عرفت بما ذكرنا صحه الرجوع إلى الانسدادي وجوازه، مثل جواز الرجوع إلى الانفتاحي، فلا فرق في ذلك بين كون المقلد الذي يريد الرجوع إليه - إذا التفت إلى الحكم - شاكاً فيه أو ظاناً بمثل ظن مجتهد وموافقاً له، أو ظاناً بخلاف ظن مجتهد الانسدادي، لأن الملاك على ما قلناه هو كون ما أدى إليه ظن مجتهد ولو بالحكومه حججه عليه، فتكون فتواه المستند إلى هذه الحججه مثل فتوى المجتهد الانفتاحي، فكما يجب على نفسه العمل بهذه الحججه، كذلك يجب على مقلده اتباع فتواه، ولا يضره كونه شاكاً أو ظاناً بالوافق أو بالخلاف.

خلافاً للمحقق البروجردى، حيث نتفق معه في الأولين دون الثالث، وقد وجه رحمه الله مختاره بقوله: (إنّ الجاهل يرجع إلى العالم في المقدار الذي كان جاهلاً به، وحيث كان المقلد يجرى في حقه مقدمات الانسداد فيكون كالمجتهد وهو نحو اجتهاد مشوبٍ بالتقليد، فلازمه الأخذ بمظنونه لا مظنون مجتهد).

لا يقال: إنّ ظنه الحاصل له كان قبل الفحص بخلاف ظن مجتهد، فلا عبره بظنه.

لأننا نقول: هذا صحيح لو كان الفحص له واجباً حتى في فرض قدره على

الفحص، ولكن يمكن منعه بدعوى أنّ الفحص إنّما يجب عقلاً- في فرض احتمال تحصيل الأقرب إلى الواقع، كما في موارد الشكوك الفعلية المحتمل تبدل بعضها بعد الفحص بالظن بالتكليف، لا في مثل الفرض المحتمل تبدل ظنه الفعلي بالتكليف بالشك أو الظن بالخلاف، فإنّ لازم وجوب الفحص فيه هو جواز التنزيل عمّا يقطع بأقربيته إلى الواقع إلى ما يقطع فعلاً بابعديته، وفي مثله يمنع حكم العقل بوجوب الفحص، ومعه لا- قصور في مرجعيه ظنه قبل فحص نفسه أو فحص من ينوبه على الإطلاق، ولو على خلاف ظنون مجتهده، فتأمل) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه:

أولاً: إنه إذا فرض كون المجتهد الانسدادي كالانفتاحي في حجيه فتواه للعامي، فيشملة دليل التقليد، فيحكم عليه بالرجوع إلى مجتهده، فلا- تصل النوبه حينئذٍ إلى ملاحظه حاله من الشك والظن حتّى يقال فيه بما قيل، بمثل ما لا يقال لمن راجع المجتهد الانفتاحي، فهو خارج عن متعلق مقدمات الانسداد بواسطه دليل التقليد، كما أنّ الأمر كذلك في حقه إذا قلّد الانفتاحي.

هذا هو الجواب عن توجيهه الأوّل بكون دليل الرجوع ثابتٌ لمن كان جاهلاً في المقدار الذي لا يعلمه ولا يشمل مثله.

وثانياً: وأمّا ما ذكره عن وجوب الفحص فإنه نقول: إنه فرضنا عدم حجّيه

ظنّه قبل الفحص كما في المجتهد، فلا ينظر حينئذٍ إلى ما يرجع حاله بعد الفحص، سواء رجع إلى الشك أو إلى الظن بالخلاف، لأن ما يحصل للذهن بعد الفحص يعدّ حجّة له وعليه العمل بما هو وظيفته لا ما كان قبله، فالرجوع إلى الشك أو إلى القطع بالخلاف حيث ادّعى أنّه أبعد عن الواقع، ليس على ما ينبغي، لعدم معلوميه كونه أبعد، لامكان كونه أقرب إلى الواقع وذلك بعد ظهور خطأه سابقاً، ولعلّ إلى ذلك اشار رحمه الله وأمر بالتأمل.

### جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي

ثبت مما ذكرنا آنفاً أنّه لا فرق في جواز رجوع المقلد الشاك إلى المجتهد الانسدادي - برغم أن وظيفته في صورته الشك كان العمل بالأصول العمليه - العقلية منها أو الشرعية - بين كون الأصل هو الاحتياط أو البرائه أو الاستصحاب، كما لا فرق في الأخير بين كونه في الموضوعات أو في الأحكام. وعليه، إذا كان المجتهد عالماً اجمالاً بحكم المسألة، وحكم بوجود تحصيل الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه، وأفتى بمقتضاهما، فلا بد لمقلده من العمل بما أفتاه، وهكذا الأمر في البراءه والترخيص، وكذا في الاستصحابات وإن كانت حكميّة، مثلاً- إذا علم المجتهد بوجود الحجّة على الحكم السابق، وعدم قيام حجّة على ارتفاعه، عليه أن يحكم بمقتضى أدله الاستصحاب بأن حكمه وحكم من كان على يقينٍ بحكمٍ فشكّ فيه، هو عدم نقض اليقين بالشك، فإذا رجع إليه المقلد مع

تشخيصه للموضوع، وجب عليه تبعيته في حكمه بحرمة نقض اليقين بالشك، بل وحتى مع عدم التفات المقلد إلى الحالة السابقة، وكونه شاكاً في حكم المسألة، يكون علم المجتهد وفحصه بمنزلة علم المقلد وفحصه، فيدخل بذلك تحت عنوان الشاك الفعلي، والعالم بالحكم السابق، فيصير نقض اليقين بالشك عليه حراماً، فيكون حكم المقلد في الأصول حكم نفس المجتهد.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا- وجه لما ذهب إليه البعض من التفصيل بين الاستصحاب وغيره، باجراء ذلك في غير الاستصحاب خصوصاً في الحكمية، فتأمل جيداً.

هذا تمام الكلام في المجتهد المطلق بالمعنى الثالث بالنظر إلى اعمال نفسه، وجواز رجوع الغير إليه في الانفتاحى والانسدادى.

### الحكم القضائى الصادر من المجتهد المطلق

بعد الوقوف على ما ذكرناه آنفاً بالنسبة إلى أحكام المجتهد يصل الدور إلى البحث عن المجتهد المطلق بالمعنى المذكور لكن من جهة قضائه ونفوذ حكمه فى رفع الخصومات، واصلاح المنازعات، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

المجتهد تاره يكون قائلاً بانفتاح باب العلم، وأخرى انسداده.

أمّا الأول: فإنّه لا اشكال ولا خلاف فى جواز قضاءه ونفوذ حكم من كان انفتاحياً، لأنه يعمل بالأمارات من الآيات والروايات، ويعتقد انفتاح باب العلم



بالنسبه له، فالنتيجه يكون حكمه موافقاً مع الحكم الواقعي المذكور في الكتاب والسنة، وهذا حكم واضح لا يحتاج اثباته إلى مزيد بيان، ومع ثبوته يجب رفع اليد عن الأصل الجارى في المقام بالنسبه الانفتاحى وهو عدم ولايه أحد على أحد، بمثل ما لا يجرى هذا الأصل في حق الامام عليه السلام .

أمّا الثانى: فإنّ الكلام والاشكال جاريان في الانسدادي، خصوصاً على تقدير الحكومه، لو سلّمنا في صورته الكشف بكونه شرعياً، مع أنّه أيضاً لا يخلو عن كلام، فلا بأس هنا بذكر ما يرد عليه، وهو:

إنّ المدرّك لحجّيه حكم الحكام والقضاء والمجتهدين ليس إلّا مقبوله عمر بن حنظله، ومشهوره أبى خديجه، حيث قال عليه السلام في الأولى - بعد سؤال الراوى عن وظيفه المترافعين - : «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا...».

وفي الثانيه: «إنّ الرجل إذا يعلم شيئاً من قضايانا (أو قضائنا) فاجعلوه بينكم، فإنى قد جعلته قاضياً...».

وهما يدلّان على أنّ حكم خصوص من كان عالماً بأحكام الأئمه عليهم السلام نافذ، لا من لا يعلم حكمهم ويعتقد بانسداد الباب والطريق إلى أحكامهم، فإنّ على مثله في الحكم العمل بما يقتضى عقله، وبالتالي فلا يكون ما حكم به هو حكماً واقعياً مطابقاً لحكم الله والرسول والامام عليهم السلام ، فلا يشمل ما ورد من دليل الجعل والنصب بقوله: «جعلته عليكم قاضياً»، وعليه فيجب التخلص من هذه المشكله.

أجاب عنه المحقق الخراساني قدس سره : - على المبنى الذي التزم به من عدم جواز الرجوع إلى الانسدادي في التقليد على تقديرى الحكومه والكشف حيث يوجب ورود هذا الاشكال عليه، ففتضى عنه - :

أولاً: دعوى عدم القول بالفصل، أى الذين يقولون بنفوذ حكم الحاكم وقضائه لم يفرّقوا بين الانفتاحى منه والانسدادي بالنفوذ والصحة فى الأول دون الثانى، بل كلّ من ذهب إلى النفوذ فى الانفتاحى يقول به فى الثانى أيضاً.

وبتقريب آخر: - استظهره المحقق الجزائري - إنّه أراد من ذلك دعوى قيام الاجماع المركّب على المدعى، بأن يقال كلّ من قال بالنفوذ يقول به فى كليهما، وكلّ من لم يقل به لم يقل كذلك فيهما، فالطائفتان تنفيان القول الثالث، وهو التفصيل بالنفوذ فى الانفتاحى وعدمه فى الانسدادي.

وفيه: الانصاف عدم تماميه التقريب الثانى، لأنه لم نشاهد ولم نسمع من أحد فتوى بعدم نفوذ قضاء الانفتاحى أصلاً، لاستلزامه الاختلال فى النظام فى المرافعات، فلا مناص إلا الرجوع إلى أهل الخبره وهم العلماء والفقهاء، كما لا يخفى.

وعلى أىّ تقدير، الجواب هو التمسك بعدم القول بالفصل.

أقول: أجب عن هذا الرد بجوابين:

الجواب الأول: (وإن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابه يكون حجّه على عدم الفصل).

بيان مراده: إنّ عدم القول بالفصل لا يكفى فى نفي التفصيل، بل النافى المفيد هو القول بعدم الفصل، وهو تصريحهم ببطلان التفصيل وعدم صحته، لكن لم نجد

ذلك في كلامهم، هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ مسأله الانسداد تعدّ من المسائل المستحدثه، ولم تكن مطروحه فى الأزمنه السابقه، وعليه فمع عدم اطلاع المجمعين عليها، كيف يمكن دعوى قيام الاجماع عليها وعليه، فهذا الجواب غير مغنٍ.

أقول: هذا حكمه لو سلّمنا صحه دعوى قيام الاجماع فى مثل هذه المسأله التى يحتمل كونها من المسائل الأصوليه التى لا مجال لدعوى قيام الاجماع فيها.

ثم أجاب عنه بجوابٍ آخر بقوله: (إلا- أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم فى موارد الاجماع والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إن كانت جمله يعتدّ بها، وإن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه يصدق عليه حينئذٍ أنّه ممّن روى حديثهم عليهم السلام ونظر فى حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم عرفاً حقيقياً).

وقيل فى توضيح ذلك: بأن الانسدادى القائل بالحكوميه وإنّ هو جاهلٌ بالأحكام الشرعيه، لكن لا بجمعها بل بمعظمها، ففى موارد الاجماع والضروريات من الدين أو المذهب والمتواترات عالمٌ بالأحكام الشرعيه، بل قد يتفق للانسدادى أن يقول باعتبار بعض الطرق والأمارات كالانفتاحى عيناً، غير أنه لا يكون وافياً بمعظم الفقه فى نظره، فمجموع هذه إذا انضمّ بعضها إلى بعض يكون جمله معتده بها، ويوجب صدق عنوان، قوله عليه السلام: «وعرف أحكامنا» وعليه فتشمله أدله القضاء من المقبوله وغيرها، وينفذ حكمه وقضائه، هذا.

وقد أورد على هذا أيضاً: بأن ظاهر قوله عليه السلام: «ينظران من كان قد روى

حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامِنَا، فَلِيرْضُوا بِهِ حَكْمًا إِلَى آخِرِهِ» اِعْتَبَارَ ذَلِكَ فِي الْحَاكِمِ لِيَكُونَ عَارِفًا بِأَحْكَامِهِمْ فِي الْقَضَاءِ، فَيُحْكَمُ عَلَيْهِ طَبَقَ حُكْمِهِمْ فِي مَوَارِدِ الْخُصُومَةِ، لَا - أَنْ مَجْرَدَ مَعْرِفَتِهِ بِأَحْكَامِهِمْ وَلَوْ فِي غَيْرِ الْقَضَايَا مِمَّا لَهُ مَدْخَلُهُ وَمَوْضُوعِيهِ فِي جَعْلِهِ قَاضِيًا وَحَاكِمًا عَلَيْنَا. وَمِمَّا يَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ، قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ ذَلِكَ: «إِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَ بِحُكْمِ اللَّهِ» كَالْتَصْرِيحِ فِي لَزُومِ كَوْنِ حُكْمِ الْقَاضِيِ عَلَى طَبَقِ حُكْمِهِمْ فِي مَوَارِدِ الْخُصُومَةِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ تَوَقُّفُهُ عَلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِهِمْ فِي الْقَضَايَا لَا عَلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِهِمْ فِي الْجَمَلَةِ، وَلَوْ فِي غَيْرِ مَوَارِدِ الْقَضَاءِ.

وَأَصْرَحَ مِنَ الْكُلِّ مَا فِي رِوَايَةِ أَبِي خَدِيجَةَ الْوَارِدِ فِيهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا» أَوْ «مِنْ قَضَائِنَا» حَيْثُ أَخَذَ فِيهَا الْعِلْمَ بِشَيْءٍ مِنْ قَضَايَاهُمْ أَوْ بِقَضَائِهِمْ فِي كَوْنِهِ قَاضِيًا وَحَاكِمًا مِنْ قَبْلِهِمْ، مِنْ دُونِ كِفَايَةِ الْعِلْمِ بِشَيْءٍ مِنْ أَحْكَامِهِمْ فِي غَيْرِ مَوَارِدِ الْقَضَاءِ.

وَعَلَيْهِ فَمَعْرِفَةُ الْإِنْسَادِي بِجَمَلِهِ مَعْتَدَةٌ بِهَا فِي غَيْرِ الْقَضَاءِ، لَا - يَكَادُ يَكْفِي فِي صَدَقِ الْعَالَمِ وَالْعَارِفِ عَلَيْهِ، حَتَّى يَنْفِذَ حُكْمَهُ وَقَضَائِهِ. وَلَوْ سَلَّمْنَا صَدَقَهُ عَلَيْهِ، لَا يَفِيدُ فِي نَفُوذِهِ فِي الْقَضَاءِ مَعَ فَرَضِ عَدَمِ عَرْفَانِهِ بِهَا كَمَا لَا يَخْفَى.

أَجَابَ عَنْهُ الْمُحَقِّقُ الْخِرَاسَانِيُّ بِقَوْلِهِ: (وَأَمَّا فِي الْمَقْبُولَةِ: «إِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا» بِأَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ مِثْلَهُ إِذَا حَكَمَ كَانَ بِحُكْمِهِمْ حَكْمًا حَيْثُ كَانَ مَنْصُوبًا مِنْهُمْ، كَيْفَ وَحُكْمُهُ غَالِبًا يَكُونُ فِي الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَةِ، وَلَيْسَ مِثْلَ مَلَكيهِ دَارِ لَزِيدٍ،

أو زوجيه إمرأه له من أحكامهم عليهم السلام ، فصحه اسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم) انتهى كلامه (١).

أقول: هذا الجواب ممنوع، لما قد عرفت بأن هذه الجملة كالصريح في لزوم كون الحكم على طبق حكمهم، المتوقف ذلك على معرفته أحكامهم في باب القضاء المفروض فقدان علمه بها في الانسدادي، لا في الحكم بأمرهم لأجل كونه منصوباً من قبلهم. وأصرح منه الجملة الواردة في روايه أبي خديجه، وكأنه رحمه الله قد غفل عن الروايه الثانيه لأبي خديجه. مضافاً إلى أن (كونه منصوباً من قبلهم) أول الكلام، لأنه موقوف على قبول جواب السابق بكونه صادقاً عليه كونه عارفاً وعالمًا. وعليه فالجواب لا يكون جواباً مستقلاً.

وأما الجواب عن نقض الذي ذكره: بأن غالب أحكامه في الموضوعات وهي ليست من أحكامهم عليهم السلام ، إذ لا حكم لهم عليهم السلام فيها.

ففيه: إن لهم عليهم السلام أحكاماً كليه كبرويه في أصول القضاء، كالأحكام الوارده في المدعى والمنكر، والتداعى والتحالف ونحو ذلك، وحكم القاضى في الموضوعات الخاصه ناش من تلك الأحكام الكليه الكبرويه الوارده عنهم في تلك الأصول، وعليه فصحه اسناد حكم القاضى فيها إنما هو من جهه نشو حكمه منها، المأخوذه عنهم لا من مجرد كونه منصوباً من قبلهم، ومجمعولاً من طرفهم، هذا.

أقول: ولا- يخفى أنه لولا- قبول ما قدّمناه وسردناه في جواز التقليد عن الانسدادي، والرجوع إليه، لما كان مناص إلا من القول بالمنع عن نفوذ حكم الانسدادي، خصوصاً على تقدير الحكومه، لو أغمضنا الطرف عنه في الكشف وقلنا بأنه أيضاً حكم شرعي ولو بواسطة حكم العقل. وما ذكرناه هو التوسعه في المورد والعلم بدعوى صدقهما بالنظر إلى المجتهد العارف والعالم بالوظيفه، والظن الحاكم به هو العقل، لأن المدار في صدق المعرفه بحكمهم هو العلم بقيام الحجّه عليه في الحكم، حتّى وإن كانت عقليه، وهو حاصل له.

بل التوسعه ثابتة في متعلق المعرفه أيضاً، وهو الحكم بكونه أعم من كونه بلا واسطه أو بتوسيط منشئه، بأن يكون الحكم في الوقايح الجزئيه على طبق حكمهم من حيث الموازين الثابته عندهم، إذ الأحكام والقضاء إذا نشأت من الموازين الوارده عنهم عليهم السلام، وحصل له الظن بالحكم - أى الوظيفه والحجّه - صدق عليه أنه قضى وحكم بحكمهم عليهم السلام في الوقايح الجزئيه.

هذا مضافاً إلى ما عرفت منا سابقاً أنّ الدليل غير منحصرٍ بخصوص الأخبار، بل الاجماع وسيره العقلاء قائمان أيضاً ويدلّان على أن الذى ينبغى الرجوع إليهم فى باب القضاء من كان من أهل الخبره بأحكام الأئمه عليهم السلام وهم هذه الطائفه لأنهم أعرّف وأعلم بموازين القضاء، فهؤلاء أولى بالرجوع من غيرهم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الاجتهاد المطلق ومجتهده.

## الكلام فى الاجتهاد والمجتهد المتجزى

والبحث فيه يقع فى مقامين:

تاره: فى ملكه الاستنباط، وأنه هل يمكن تصوّر تجزئه ملكه الاستنباط أم لا؟

وأخرى: فى مقام فعلية الاستنباط.

الكلام فى المقام الثانى: لا اشكال فى وقوعه، فضلاً عن امكانه، بل الواقع فى مقام الفعلية ليس إلا التجزى، لما سبق القول منا فى البحث السابق من أنّ الاستنباط الفعلى لجميع الأحكام بحث لا يشدّ عنه حكمٌ إمّا متعذّر أو متعسّر، ولم يحصل لأحد منذ أيام الأئمة عليهم السلام إلى الآن، لوضوح عدم امكان الاحاطه بالاستنباط الفعلى لجميع الأحكام فى زمانٍ واحد عادةً، بل يكون الاجتهاد والاستنباط فى ذلك تدريجى الحصول، فلا جدوى فى البحث فيه أزيد من هذا، والمطروح فى كلمات الأصحاب لا يقصد به هذا الأمر، وعليه فالذى ينبغى أن يبحث فيه فى المقام هو المقام الأوّل.

الكلام فى المقام الأوّل: ويدور البحث فيه عن ملكه الاستنباط وهل يمكن جريان التجزى فيه أم لا؟ والبحث فيه يكون فى جهات عديدة: تاره فى امكانه، وأخرى فى وقوعه، وثالثه فى جواز عمل المتجزى نفسه به، ورابعه فى جواز التقليد عنه، وخامسه فى نفوذ قضائه وجواز تصديّه لما هو وظيفه المجتهد.

الجهة الأولى: وهى البحث عن امكانه، والحقّ أن إمكانه بديهى غير قابل

للتنكار، لأن أدل دليل على امكانه وقوعه، لأخصيّه الوقوع بالنسبه إلى الامكان لكن، لما وقع الشبهه عن بعض الأعلام - خصوصاً من بعض العامه كالعضدى وغيره - فى امكانه، فلا بدّ لنا من ذكر الدليل عليه تبعاً لآثار السابقين، ولأجل ذلك تصدىّ المحقّق الخراسانى قدس سره لبيان الاستدلال عليه بأدله ثلاثه، نذكرها حتّى يتضح المراد، وإن سبقه فى ذلك صاحب «الفصول».

الدليل الأول: إن أبواب الفقه مختلفه مدرکاً ومستنداً، فمدرک بعض الأبواب سهل واضح، ومدرک بعضها صعب مشكل. وبعضها يكون نقلیه مثل باب العبادات، وبعضها عقليّه أو كالعقليه مثل باب المعاملات، فربّ فقيه كان فقيهاً فى أبواب المعاملات دون العبادات لأجل تسلّطه بالقواعد العقليّه وشبهها، بخلاف النقلیه كالنصوص والروايات، بل نُقل ونُسب أنّ بعض الأعظم كان كذلك، أى كان مجتهداً ويعمل برأى نفسه فى المعاملات ومقلّداً فى العبادات.

الدليل الثانى: وهو اختلاف الأشخاص فى ذلك، أى فى القدره على الاستنباط والإحاطه بالنقلیات والعقليات، فربّ شخص له مهاره تامه فى النقلیات دون العقليات وبالعكس، فى قبال شخص ثالث وهو الماهر فى كليهما فهذا أيضاً يوجب الاقتدار على استنباط الأحكام فى بعض أبواب الفقه دون بعض، لابتنائه على ما له المهاره التامه فيه دون بعض لعدم مهاره له فيه.

الدليل الثالث: من الأدله المذكوره فى «الكفايه» دعوى استحاله ذلك، أى يستحيل أن يحصل الاجتهاد المطلق دون أن يكون مسبوqاً بالتجزى، أى لا يمكن



أن يحصل للشخص أولاً ملكه يقتدر بها على جميع الأحكام أو نوعها قبل حصول ملكه يقتدر بها على استنباط بعض الأحكام، لأن الملكة هي ذات مراتب عديدة، ضعيفه ومتوسطه وشديده، فلا يمكن حصول تلك المرتبة الشديده دفعه واحده من دون أن يسبقها مرتبه ضعيفه أو متوسطه، وإلا لزم الطفره المستحيله.

أقول: يتبين من خلال هذا الدليل أن القول بالاجتهاد المطلق بلا- سبق التجزى أو انكار التجزى يوجب القول بأمرٍ مستحيل، ولذلك يعدّ هذا الدليل أقوى من الدليلين السابقين، لأنه يكتفل أمراً عقلياً بلزوم قبول التجزى وامكانه، هذا.

أورد على المحقق الخراسانى قدس سره : بأنه إن اراد رحمه الله الاستحاله العقليه كما هو ظاهر كلامه، بأن يكون حصول الاجتهاد المطلق من المحالات العقليه مثل استحاله الجمع بين النقيضين والضدين، ومثل استحاله وجود ذى المقدمه بلا وجود مقدماته وأمثال ذلك من المحالات الواضحه، فهو مما لا يمكن قبوله، لامكان حصول الملكة الاستنباطيه لأحدٍ بافاضه ربانيه، فإنه بمكان من الامكان، فإنّ الفضل بيده تعالى يؤتية من يشاء.

وإن أريد دعوى الاستحاله العاديه، لأن محطّ الكلام فى الملكات الاكتسابيه الحاصله باتقان العلوم النظرية، التى لها دخلٌ فى حصول القدره على الاستنباط، فلا- محاله تتوقف حصول الملكة المطلقه على حصولها متجزيه أولاً ثم تتقوى وتتشد وتزداد تدريجاً إلى أن يتمكن صاحبها من الاستنباط فى جميع الأحكام، فهو بمكان من الصّحّه، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت ما سردناه من امكان التجزّي، فلا بدّ أن نلاحظ في ذلك أدله المانع والقائلين بالمنع والامتناع.

### استعراض أدله المانع

الدليل الأوّل: إنّ الملكة تعدّ من الأمور البسيطة وهي من الكيفيّات النفسانيه، ومقوله الكيف عباره عمّا لا يقتضى القسمة واللّاقسمه لذاته، أى غير قابل للانقسام إلى الاجزاء، فى مقابل مقوله الكمّ حيث تقبل الانقسام والتقسيم إلى الاجزاء. نعم مقوله التكليف تقبل الاشتداد والضعف ولذلك لا يقال للشجاع إنّّه صاحب نصف ملكه الشجاعه أو ثلثها، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، نظير ما يقال إنّ التقابل بين فلان كتقابل العدم والملكه، والحال أنّ المجتهد المتجزّي هو الذى تتجزّى ملكه اجتهاده فى بعض المسائل دون بعض، وهذا غير ممكن لأنّه إنّ حصل له الملكه فى استنباط بعضها، فمثله يعدّ قادراً على استنباط جميعها وإلا لم يحصل له الملكه، وهذا هو المطلوب.

والجواب عنه: وان كانت بساطه الملكه فى نفسها غير قابله للانقسام كما مرّ، لكن مقوله القسمة لم تكن فى نفسها بل فى متعلقها، أى يكون التجزّي والتبعيض فى أفراد الكلى لا فى اجزاء الكل، إذ كما أنّ حكم من الأحكام الشرعيه مغايرٌ لاستنباطها مع استنباط حكم آخر فى موارد أخرى، فملكه الاستنباط فى مسأله كانت هذا فرد ملكته، تباين فرد آخر من الملكه فى مسأله أخرى، فبساطه

الملكه غير منافيه لمثل هذا التبويض والتجزيه، كما أنّ الأمر كذلك في سائر الملكات، مثلاً رب شخص يكون شجاعاً في قبال مجموعه معينه من الحيوانات، ونفس هذا الرجل لا شجاعه له طائفه أمام أخرى وهكذا الأمر في القبائل والافراد.

وكيف كان، نحن نشاهد بالوجدان اختلاف طبقات العلماء في طريقه الاستنباط بين المسائل العقليه والنقليه وبين العبادات والمعاملات، حيث يختلف الاستنباط في باب الأخبار والروايات عن غيرهما فقد يعجز تاره عن الجمع بين القواعد والموازين العقليه، لكن ذلك لا يوجب التبويض في أصل الملكه، بل هو تبويض في متعلقها، وهو ممكن بلا اشكال، وغير ممتنع عادةً. كما أنه ليس بواجبٍ على حسب ما قال صاحب «الكفايه» من دعوى لزوم أن يكون متجزياً أولاً قبل أن يكون مجتهداً مطلقاً لاستحاله الطفره، لما قد عرفت من امكان حصوله ولو بافاضه ربّانيه، إلاّ أن يراد ذلك بحسب العاده، وقد عرفت صحه كلامه. وعليه فالتجزى في الاجتهاد ممكنٌ ولا محذور فيه.

الدليل الثاني: وهو الذى يستفاد من كلام صاحب «الكفايه»، فإنه بعد ذكره للوجه الأول لمانعيه البساطه للتجزى، قال: (كما إذا كانت هناك ملكه الاستنباط في جميعها، يقطع بعدم دخل ما في سائرهما به اصلاً أو لا يعتنى باحتماله، لأجل الفحص بالمقدار اللازم، الموجب للاطمينان بعدم دخله كما في الملكه المطلقه...).

تقريب كلامه: إنّ الكلام في امكان التجزى إنّما هو بعد الفراغ عن تحصيل كلّ ما يلزم من مقدمات الاجتهاد ومباده من النحو والصرف واللّغه وسائر ما

يعتبر فيه من المسائل الأصولية، وبعد حصول هذه المقدمات لابد له من الفحص عن جميع أدله أبواب الفقه، لاحتمال وجود دليل أو معارض لدليل في سائر أبواب الفقه متعلق بهذه المسألة، فمثل هذا الشخص القادر على تحصيل جميع هذه الأمور يعدّ مجتهداً في الكل، فلا يتصور التجزى في حقه، وعليه فما فرض كونه متجزياً لا يعدّ متجزياً.

أجيب عنه أولاً: بما قد عرفت أن مدارك الاستنباط مختلفة، فربما صار مجتهداً في بعض مبادئه دون بعض، بل لعل بعض المسائل لا تحتاج في استنباطها إلى فرض كونه مجتهداً في مبادئ أخرى، نظير ملاحظه مبادئ الأخبار في العبادات حيث تختلف عن ترتب المسائل العقلية اللازمه في باب المعاملات.

وثانياً: لمنع توقف استنباط حكم المسألة لزوم الفحص عن جميع أدله أبواب الفقه، لا يمكن أن يحصل له القطع بعدم دليل متعلق بتلك المسألة في بقية الأبواب.

وثالثاً: لو سئل الحاجه إلى الفحص عن جميع الأدله، فإنّ مثل هذا يؤدي إلى أن يحصل القدره على استنباط جميع المسائل، ضروره أنه يمكن أن يفحص عن أبواب المعاملات لتحصيل خبر معارض للمسألة التي يكون متجزياً فيها في باب العبادات، فإذا راجع جميع أدله المعاملات وحصل له الاطمينان بأنها غير معارض لما اريد استنباطه في المعاملات، وإن لم يقدر على الاستنباط في العبادات، فليس عليه حينئذ أن يعتنى باحتمال وجود معارض في باب آخر، وإلا لأصبح وجود هذا الاحتمال مضرراً للمجتهد المطلق، مع أنه ليس الأمر كذلك قطعاً، لأن الفحص

بالمقدار اللازم إن تحقق كان كافياً في جواز اعمال نظره، بلا فرق بين المتجزي والمطلق، كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ثبت مما ذكرنا عدم صحه دعوى الامتناع، لأجل عدم تماميه أدله المدعى، ومنه يظهر الوجه في الموضوع الثانى وهو وقوع المتجزي وتحققه فى الخارج، لأننا نشاهد بالوجدان أن جميع العلماء ليسوا على حدّ سواء، فبعضهم يكون مجتهداً فى بعض أبواب الفقه دون بعض، بل قد عرفت أنه نُسب إلى بعض أعظم علماء النجف الأشرف أنه كان مقلداً فى بعض أبواب الفقه، ومجتهداً فى بعض آخر.

### جواز عمل المتجزي برأيه وعدمه

الجهه الثالثه: ويدور البحث فيها عن أنه هل يجوز للمتجزي - بمعنى من كان له ملكه الاستنباط فى بعض المسائل واجتهد فيه - أن يعمل برأى نفسه فيما خالف رأيه لرأى المجتهد المطلق، أو لا بدّ أن يقلّد فيه، أو يعمل بأحوط القولين والرأيين؟

وجوه ذهب قليل إلى الشقّ الثانى، كما أنّ القول بلزوم العمل بالأحوط أقلّ ممّن ذهب إلى القول السابق. ولكن الأ-كثر على الأوّل، كما عليه المحقّق الخراسانى، والسيد الاصفهانى والفيروز آبادى وصاحب «منتهى الدرايه»، والمحقّق الخوئى، والمحقّق البروجردى وغيرهم، وهو الأقوى عندنا.

هذا، ولا بدّ أن نشير إلى أن البحث فى المقام إنّما يكون فيما إذا لم يحصل

للمتجزئ القطع بالحكم الفرعى، أو القطع بحجته ظاهر ودليل، وإلا لا اشكال فى جوازه، بل يجب عليه العمل برأيه، لأن حجيه القطع ذاتى، فمع قطعه بخطأ رأى المجتهد المطلق يجوز له العمل به.

وبالجملة: فالكلام إنما يكون فيما إذا كان مدرك المتجزئ فيما يستنبطه: إما الظنون الخاصه، أو الظن المطلق الثابت عنده بدليل الانسداد، وفى كلا الموردین الأقوى جواز عمله بما يستنبطه، وحجته ما أدى إليه ظنه فى عمل نفسه.

أما على الأول: فلأن المفروض مساواه هذا المتجزئ مع المجتهد المطلق فى الاجتهاد والاستنباط فى جميع ما يحتاج إليه هذه المسأله من الاستنباط، فكما أن المجتهد المطلق يستنبط حكم المسأله من خلال حجته الظواهر وحجيه الخبر الواحد، ثم الفحص عن وجود الدليل بقدر الوسع، والفحص عن وجود المعارض المحتمل، ثم والقدرة على رفع التعارض مع وجوده، والجمع بين المتعارضين لو اتفق، فكذلك هذا المتجزئ يقوم أيضاً بجميع ما ذكرنا فى المطلق، من دون نقض فى شىء مما ذكر، مما يقتضى أن يصبح مساوياً مع المجتهد المطلق فى الاستنباط عن المدارك والحجج، ودفع المعارض، وحينئذٍ لولم يكن ما أدى إليه ظن المتجزئ حجة فى عمل نفسه، مع فرض التساوى المذكور، لزم أن يكون ذلك من جهة تخصيص حجته الظواهر أو الخبر أو نحوهما من مبادئ الاستنباط بخصوص المجتهد المطلق، مع أن أدله حجيتها عامه أو مطلقه، أى إن الآيات والروايات وبناء العقلاء التى تعد أدله حجيه ظن المجتهد، فهى بعمومها واطلاقها

تشمل المتجزى كما تشمل المطلق، وليس فى شىء منها ما يدل على اختصاص ذلك بالمجتهد المطلق.

لا- يقال: إن بناء العقلاء دليل لئبى، فلا بد فيه من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو المجتهد المطلق، فشموله للمتجزى مشكوك، والشك فيه مساوق لعدم الحجية.

لأننا نقول أولاً: بعدم انحصار الدليل فى خصوص بناء العقلاء، لما قد عرفت من وجود الآيات والروايات الداله على حجيه الظواهر والخبر الواحد، وهما معدودان من الأدله اللفظيه، ويصح الرجوع إلى عمومها واطلاقها فى الأفراد المشكوكه، ومنها المتجزى.

وثانياً: يمكن القول بصحة الرجوع إلى بناء العقلاء أيضاً، لما قد عرفت من خلال التوضيح أن التجزى لا يحصل ولا يتحقق فى نفس الملكه، بل هو بالنظر إليه يعد مجتهداً كالمطلق إلا أن التجزى يلاحظ بالنظر إلى متعلقه من المسائل، وهو غير مرتب بأصل اجتهاده الذى يجيز له الرجوع إلى الظواهر والخبر الواحد، كما لا يخفى.

وبالتالى لا اشكال فى جواز عمل المتجزى الانفتاحى برأيه كالمجتهد المطلق الانفتاحى.

### حكم المتجزى الانسدادى

وأما على الثانى، وهو المتجزى الانسدادى: فهو أيضاً:

تاره على تقدير الكشف، وأخرى على تقدير الحكومه.

والأقوى أيضاً جواز العمل بفتوى نفسه فيما خالف رأيه لرأى المجتهد المطلق على كلا التقديرين، لأنه لا يخلو على تقدير الرجوع إلى المدارك والأدلة:

أن يحصل له الظن على خلاف ظن المجتهد المطلق، أو لا يحصل له ذلك، بل ظن المجتهد المطلق أوجب ازاله ظنه.

فعلى الثانى: لا يكون له حينئذٍ ظن حتى يرجع إليه، فيتعين عليه التقليد، وهو خارج عن الفرض، هذا كما عن السيد فى «منتهى الأصول».

أو يقال: إنّه إذا فرض زوال ظنه بواسطة ظن المجتهد المطلق، فحينئذٍ يوافق رأيه رأى المجتهد المطلق، فلا يخرج بذلك عن الاجتهاد والأصول فى التقليد، بل يصير حينئذٍ مجتهداً موافقاً لرأى المجتهد المطلق، فيخرج عن فرضنا لأنه لا يصدق عليه حينئذٍ عنوان أنه يعمل برأيه، بل كان عمله حينئذٍ منطبقاً مع فتوى نفسه وكل من وافقه فيه، فلا يكون حينئذٍ ممن يقلد المجتهد المطلق كالعامة، وهذا هو الظاهر من كلام السيد، حيث قال: (تعيّن عليه التقليد).

وأما على الأوّل: بأن كان ظنه باقياً على حاله، فيكون حينئذٍ مظنون المجتهد المطلق موهوماً عنده، لأنه لا يعقل قيام الظن الشخصى بالضدين من الحرمة والحليه لشرب التن مثلاً، فحينئذٍ على القول بالكشف يصير ظنه بعد تماميه مقدمات الانسداد له ظناً بالحكم الشرعى لنفسه، فلا بدّ العمل به.

اللهم إلّا - أن يقال: إنّه من المقدمات - على تقدير الكشف - عدم وجود ظن المجتهد المطلق على خلافه، وإلّا لا يكون ظنه حجّجاً، فهو خارج عن الفرض، لأن



كلامنا ليس إلا في الظن الذي كان حججه في حقه، وإلا أصبح مثل الظن الحاصل من القياس، حيث لا فائده فيه ولا يخرج بذلك عن عنوان التقليد، وقد عرفت في صدر المسألة خروج مثل ذلك عن محل الكلام.

كما أن الأمر كذلك في الظن الحاصل للمتجزئ على تقدير الحكومه، حيث أن حكم العقل بحججه الظن بتقرير الانسداد معلق على عدم ثبوت المنع الشرعي عن العمل به، ومع ثبوت المنع التنجيزي يرتفع موضوع حكم العقل بالحججه، فيخرج عن فرض المسألة، وحيث لم يثبت من الآيات والروايات المنع من العمل بالظن الحاصل من مقدمات الانسداد، كان ظنه حججه خصوصاً مع ملاحظه أن ما أفتى به المجتهد المطلق كان موهوماً عنده وخطأً، فالحكم بجواز الرجوع إليه ليس بأولى من الحكم بجواز الرجوع إلى ظن نفسه.

فالتحقيق: هو حججه ما أدى إليه ظنه مطلقاً في عمل نفسه، كما عليه الأكثر، وهذا هو الفرض الثالث من الفروض وهو: وما لو كان قادراً على الاستنباط من القواعد بتمامها بالنسبه إلى تلك المسائل المحتاجه إليها وان كان متجزئاً بالنسبه إلى أبواب الفقه.

وأما لو كان تجزيه بالنسبه إلى القواعد المرتبطه بتلك المسائل، بأن لا يقدر إلا على بعض القواعد المعموله في كل مسأله لا على جميعها، فلا شُبهه في عدم تحقق الاجتهاد في مسأله من المسائل، لعدم قابليته للتجزيه من هذه الناحيه، ولازمه هو الحكم بالتقليد في المسأله لا الاجتهاد.

واحتمال: جواز الاكتفاء بتطبيق ما هو قادر عليه من قواعد المسأله، بضميمه التقليد فى غيرها، وتطبيقها على المسأله والأخذ بنتيجتها، والعمل بها ولو مع مخالفه رأيه لرأى غيره حتى يكون نحو اجتهاد مشوب بالتقليد.

غير مسموع جداً: لوضوح أنه إذا لم ينطبق عليه عنوان: المجتهد والعارف والعالم والفقيه بالنسبه إلى تلك المسأله، فلا مجال لهذا الاحتمال، لوضوح صدق الجاهل عليه بالنسبه إلى أصل المسأله بالنظر إلى ما تحتاج إليه من القواعد، فالمسأله واضحه لا يحتاج إلى مزيد بيان.

### جواز رجوع العامى إلى المتجزى وعدمه

الجهه الرابعه: ويدور البحث فيها عن جواز رجوع الغير إلى المتجزى وعدمه.

فقد يظهر من صاحب «الكفايه» عدم تجويزه، ولا أقل من التوقف إذا لم يكن عارفاً وعالمًا بجمله معتدًا بها من الأحكام، وذكر فى توجيه ذلك:

١- أن أدله التقليد حيث تفيد أن العامى جاهل وهو عالم فتعمه أدلته.

٢- دعوى عدم وجود الاطلاق فى أدله التقليد حتى يؤخذ به، وعدم احراز بناء العقلاء أو السيره المتشرعه على جواز الرجوع إلى مثله.

٣- بل اضاف إليهما صاحب «الفصول» دلالة الأصل على عدم الجواز فيمن يتمكن من الرجوع إلى المجتهد المطلق.

٤- بل اضاف المحقق الخوئى لأدله المنع فى «مصباح الأصول» - بعد قبوله

قيام بناء العقلاء على جواز الرجوع - قال: لكنه غير مفيد، لأنه كذلك ما لم يقع مورد امضاء الشارع، فإذا لم يشمل أدله التقليد لأجل عدم اطلاقها فلا- تكون السيره والبناء مفيده. ثم أنكر دلاله حديث أبي خديجه في قوله: «يعلم شيئاً من قضايانا» لمثل المتجزى، وقال في توجيه عدم الشمول له: (قد مضى بحثه بأن شيئاً هنا ليس دالاً على العله، بل دال على الكثره بالنظر إلى علوم أهل البيت، فلا نعيد) فلاجل ذلك ذهب إلى عدم الجواز تبعاً لصاحب «الكفايه».

أقول: أولاً- الأقوى عندنا هو الجواز، كما عليه جماعه من الاعلام مثل السيد الاصفهاني، والمحقق صاحب «نهايه الدرايه» وصاحب «عنايه الأصول» والمحقق البروجردى، لأن أدله التقليد لا يخلو كونها: أدله لفظيه أو لثبيه، فإن كان من القسم الأول، فلا اشكال في صدقه على من كان عالماً ومستنبطاً وعارفاً بحكم تلك المسائل عن قواعد التفصيله، وان لم يكن مطلعاً على حكم سائر المسائل من الفقه غير المرتبطه بهذه المسائل، فإذا صدق عليه عنوان العالم والفقيه والعارف بالسنة، فلا فرق حينئذ بين كونه عالماً وعارفاً وفقهياً بالنسبه إلى جميع المسائل، أو بالنسبه إلى بعضها، فيتمسك باطلاقه، وليس هذا من قبيل الأخذ بالعام في الشبهه المصداقيه له. نعم، لو فرض أن اجتهاده في بعض المسائل كان في غايه القله مثل مسألتين أو ثلاث مسائل ونحوها، صح دعوى الشك في صدق الموضوع عرفاً في أنه عالم وعارف أم لا، لكنه خلاف للفرض وعليه، فدعوى الاطلاق في أدله التقليد إذا كانت لفظيه غير بعيده، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا عدم وجود الاطلاق لأدله التقليد في اللفظية منها، منها نستطيع أن نستدل بالأدلة اللبئية مثل بناء العقلاء في ذلك، وقد عرفت أنّ بنائهم قائم على رجوع الجاهل إلى أهل الخبره في كل شيء، ولا فرق فيه بين كونه خبيراً في سائر الأبواب بعد كونه خبيراً فيما يرجع إليه ممّا قد اجتهد فيه أو لم يكن، بل ربما قيل بأن المتخصص في خصوص أبواب من الفقه ربما يكون أقوى وأرقى ممن كان مجتهداً في الجميع، كما نشاهد ذلك في الاطباء فإنّ الحاذق في خصوص بعض الأمراض ربما يكون أبصر ممن كان طبيباً عاماً في جميع الأمراض، فضلاً عن جواز الرجوع إليه.

ودعوى: أنّ بناء العقلاء دليلٌ لئبى لا بد فيه من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو الرجوع إلى المجتهد المطلق.

مدفوعه: بما قد عرفت منا سابقاً بأن المتجزى أيضاً ممن هو داخل في المتيقن، لكونه مجتهداً مطلقاً بالنسبة إلى تلك المسائل، وأنّ التجزى لم يكن في الملكة بل في المتعلق، وهو غير ضائرٍ بالبناء، فلا اشكال في قيام بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى أهل الخبره في ذلك، وهو يكفينا في الدليليه.

وما أجاب عنه المحقق الخوئي: بأنه لا يفيد إلا أن يكون مورد امضاء من الشارع، ممنوعٌ لما قد عرفت:

أولاً: من وجود الاطلاق في أدله التقليد اللفظيه.

وثانياً: لو سلمنا عدم وجود الاطلاق، لكن نقول يكفي في حجتيه بناء العقلاء

عدم الردع من الشارع، لأن البناء من العقلاء لولا الردع يعدّ من الأمور التي يدلّ عقل كلّ عاقلٍ على حجّيته، فلا نحتاج في اثبات حجّيته إلى الامضاء، بل يكفي عدم ثبوت الردع، وهو كذلك في المقام.

هذا، وممّا ذكرنا يظهر وجود حكم العقل على جواز الرجوع إلى أهل الخبره فيما اجتهد فيه، وكان من أهلها، حتّى ولو لم يكن مطلعاً ولم يكن من أهلها بالنسبه إلى سائر الأبواب المربوطه، خصوصاً مع ملاحظه ما قلنا من احتمال كون المتجزى فيما اجتهد وتخصّص يعدّ أقوى من المطلق، بل غايه ما في الأمر أنّه لو فرض تساويهما في المعرفه فلا يحكم العقل إلاّ بالتخيير في الرجوع إليه أو إلى المجتهد المطلق، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من خلال جميع ما قلنا من وجود الاطلاق في أدله التقليد، واحراز بناء العقلاء في مثل المورد، ولا أقلّ من عدم ثبوت الردع عنه لو لم نقل ثبوت عدم الردع، وحكم العقل بالجواز والتخيير مع التساوى، فإنّه لا يبقى للأصل مجالاً، لأنّه مرجع عند فقد الدليل، فإذا وجد عدم.

وأما السيره المتشرعه: فمفقوده لأجل أنّه أقلّ ما يتفق بأن يثبت في الخارج أنّ أفراد فلاناً من المجتهد المتجزى، بل الأمر خارجاً دائر بين العامى والطالب الذى لم يبلغ مرتبه الاجتهاد، وبين المجتهد المطلق، ولذلك لم تثبت السيره المتشرعه.

وعليه، ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى هو جواز رجوع الغير إليه، بلا فرق بين كون المتجزى انفتاحياً أو انسدادياً، وعلى الثانى بين كونه كشافياً أو حكومياً، والله العالم.

## نفوذ قضاء المتجزي وحكومته

الجهة الخامسة: ويدور البحث فيها عن وهي نفوذ قضائه وفصل خصومته.

ففى «الكفايه» فقد اشكل أولاً فى ذلك، ثم قال: نعم، لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتداً بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفاً إنه لمن عرف أحكامهم كما مرّ فى المجتهد المطلق المنسّد عليه باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام) انتهى كلامه (١).

ويظهر من المحقق الخوئى وصاحب «منتهى الدرايه»، بل عن السيد فى «العروه» فى المسأله ٢٢ فى بيان شرايط من يصح الرجوع إليه، حيث جعل من الشرايط كونه مجتهداً مطلقاً، ففى القضاء يكون بالأولويه على حسب ما قاله الخراسانى قدس سره، بل عليه كثير من أصحاب التعليق، حيث لم يعلقوا على كلامه فى العروه كالمحقق السيد البروجردى، والسيد عبدالهادى الشيرازى، والاصطهباناتى وغيرهم.

خلافاً لجماعه آخرين مثل السيد الاصفهانى قدس سره فى حاشيته على «العروه» فقد قال بالجواز مع عدم وجود المطلق إذا كان عالماً بجملة معتدٍ بالأحكام، وتبعه على ذلك صاحب «عنايه الأصول» والمحقق الشيخ محمد تقى البروجردى، وهذا هو الأقوى. ٩.

أقول: إنَّ ما استدلَّ به على عدم الجواز غير مفيد لذلك:

أمَّا بناء العقلاء فقد عرفت دلالته على الجواز من ارجاع الجاهل إلى أهل الخبره، ولو في جهه خاصه كالقضاء مثلاً.

وأمَّا احتياجه إلى الامضاء فقد عرفت أنه يكفينا عدم ثبوت الردع ولم يثبت، لأن ما يتوهم ردعه ليس ملاحظه الدليل الشرعى عليه، وهو ليس إلا المقبوله ومشهوره أبى خديجه، ففي الأول منهما كان فيها: «من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» بأن يقال إنَّ الجمع المضاف وهو قوله: (أحكامنا) يفيد العموم، أى العارف بجميع الأحكام، فينطبق ذلك على المجتهد دون المتجزى، وفي الثانى، قوله عليه السلام: «يعلم شيئاً من قضايانا» فهو أيضاً جمع مضاف مثله، فالكلام الكلام.

والجواب عنه: إنه لا- يمكن أن يراد منه ذلك، لأن العلم بجميع الأحكام بالفعل غير حاصل لغير الأئمه المعصومين عليهم السلام ، أو لا أقل من الندره بغايتها، فلا بد أن يراد بجمله معتد به من الأحكام ولو كان فى خصوص باب القضاء، لا فى مثل مسأله أو مسألتين، فإذا كان مجتهداً فى خصوصهما بل ربما يعدد اعلم من الغير الذى كان مطلقاً، ويكفى فى جوازه وإن لم يكن مجتهداً فى غير باب القضاء.

وكذا يقال فى المشهوره، مع أنه على نسخه «الكافى» الذى أضببط: «من قضائنا» حيث لا يفيد إلا العلم بجمله من أحكامهم عليهم السلام فى باب القضاء، وهو ليس إلا قليلاً، فيصير هذا مقدماً على نسخه «التهذيب» و«الفاقيه» حيث أن المذكور

فيهما قوله: «شيئاً من قضايانا» مع أنك عرفت الجواب فيما سبق، ولو سلم أن الثابت هو الأخير، وسلمنا كون لفظ (من) بيانيه والآ يمكن أن يراد منه التبعية، فيراد منه العلم بشيء من أحكامهم وقضائهم، وعلى فرض تسليم كون الشيء هنا بمعنى الكثيره، لكونه في قبال علوم أهل البيت، لوضوح أن علمنا بالمقاييسه إلى علمهم عليهم السلام ليس بمثل القطره في مقابل البحر، ولذلك قيل وحكى إنه قيل لصاحب الجواهر قدس سره عند احتضاره وانكشاف الغطاء عنه أنه كان ممن «عنده شيء من علم جعفر بن محمد عليهما السلام» برغم أنه كان من أعظم الفقهاء وعمدهم وممن وفقه الله لتحرير دوره كامله في الفقه، وبرغم كل ذلك نقول يكفي في نفوذ حكم المتجزى اطلاعه على جملة معتده من المسائل في باب القضاء، وعليه فلا دليل على لزوم كونه مجتهداً مطلقاً، هذا فضلاً عن أنه قلنا بلزوم تقديم نسخه «الكافي» على غيره، وهو غير مشتمل على ذلك، فيصدق على المتجزى عناوين الفقيه والعارف، وينفذ حكمه وقضائه لانه يصدق عليه أنه يعلم شيئاً من قضائنا، ومن المعلوم أن ما وصل إلينا من حكم الأئمة في باب الخصومات معدوده، ليس بكثير يوجب العسر في اطلاعه، مضافاً إلى الاشكال في أصل دلالة لفظ (شيئاً) على الكثيره من حيث المقاييسه، وكونه كذلك هو المراد أول الكلام، والله العالم.



## فصل: بيان شرائط الاجتهاد

وهو مشتمل على أمرين:

الأمر الأول: في أنه هل يشترط في تحقّق الاجتهاد المعرفه بالعلوم العربيه من الصرف والنحو واللغه، ثمّ الأصول والتفسير وعلم الرجال والمنطق والمعاني والبيان أم لا؟

أقول: الذي لا بدّ أن يُتّبه عليه قبل ذلك أنّ هذا البحث في الحقيقه مرتبط بشرايط الاجتهاد لا المجتهد، بخلاف البحث السابق عليه حيث كان بحثاً مرتبطاً بالمجتهد، والظاهر أنّه شرطٌ للاجتهاد في الجملة، لوضوح أنّ أغلب مدارك الفقه هو الكتاب والسنة، وهما من جهه كونهما من لسان العرب يتوقف الاستنباط منهما أولاً على فهمها، وفهمهما يتوقف على معرفه علم الصرف ومعرفه الهيئات المختلفه الطارئه على ماده وتصاريقها، والتي تؤدّي إلى الوقوف على المعاني الدخليه في دلالة المراد من المضى والاستقبال والأمر وغيرها.

وأيضاً يجب الاطلاع على النحو، إذ يعرف من خلال قواعد النحو المعاني التركيبية الحاصله من تركيب العوامل اللفظيه والمعنويه مع المعمولات، فيلزم معرفه الفاعل والمفعول والحال والمبتدأ والخبر، ونحوها ممّا يوجب اختلاف حركه الكلمه الموجب لاختلاف معانيها.

وأيضاً يجب الاطلاع على اللغه، للزوم احراز المعانى المفردات الوارده فى الأدله، كلفظ الصعيد والغسل والمسح والمفازه والكعب ونحوها من الالفاظ التى تعلق بها الحكم الشرعى.

وأيضاً يتوقف الاستنباط والاجتهاد فى الأحكام على معرفه علم الأصول، لكن معرفته يكون أشدّ بكثير من توقفه على سائر العلوم، لأن ملكه الاجتهاد لا تحصل إلاّ باتقان مسائل هذا العلم، وصيرورته ذا رأى فى مسائله، لا بتناء أكثر المسائل الفقيه عليه، لأنها يستنبط من مجموعه من الأمور هى الأخبار الآحاد وظواهر الكتاب والسنة والاجماع والأخبار المتواتره، فلا بدّ من الاطلاع على علم الأصول ليستطيع من خلال ذلك اثبات حجيه خبر الثقه أو العدل أو الموثوق به وكذا ظهور الكتاب والسنة، بل مطلق الالفاظ، وكذا يحتاج الفقيه أن يكون عارفاً بكيفيه معالجه الأخبار المتعارضه واثبات حجيه أحدهما تعيناً أو تخيراً، وغير ذلك من المباحث المرتبطه بالالفاظ.

هذا، ومن جانب آخر يجب معرفته بالأصول العمليه مثل حجيه الاستصحاب والبراءه والاشتغال، وحكم تقدم الأصل السببى على المسببى، وحكومته بعض الأصول على بعض، بل قيل إنّ علم الأصول ليس علماً مستقلاً برأسه، وإنما هو عبارته عن مسائل متفرقه عن علوم جمّه بعضها متعلق بالنحو وبعضها بالصرف وبعضها بالبيان كمسائل الحقيقه والمجاز، وبعضها باللغه كبعض مباحث الألفاظ، فيسمى هذا المركب المجموع من تلك المسائل بالأصول.

أقول: توقف الاجتهاد على هذه العلوم - كما عن السيد في «منتهى الأصول» - ، وإن لم يكن بتمامه صحيح، لوضوح أنّ بعض المسائل المذكوره لم يكن مرتباً بشيء من تلك العلوم مثل المباحث التي اشرنا إليها آنفاً من الأصول العمليه والتعارض بين الخبرين ومعالجه المعارضه بينهما وأمثال ذلك.

ومما ذكرنا ظهرت الحاجه إلى معرفه علم الرجال والحديث والتفسير في الجملة، بلا فرق بين من يقول بجواز العمل بخبر الضعيف إذا كان معمولاً به بين الأصحاب، أو موفقاً للمشهور كما عليه الأَكثَر، أو لم نقل بذلك، وبلا فرق بين القول بأن إعراض الاصحاب يوجبُ الوهن أو لم نقل، وعلى أي تقديرٍ لا بدّ في الاجتهاد من الاطلاع على العناوين المنطبقه على الأخبار من الصحه والثقه والحسن وغيرها، فما ترى من التفصيل في الحاجه إلى علم الرجال بين الطائفتين في الشده وغيرها كما صرّح به المحقّق الخوئي وغيره ليس على ما ينبغي.

### المقدار الواجب من معرفه العلوم

بعد ما ثبت مما ذكرنا آنفاً من توقف الاجتهاد على معرفه مجموع من العلوم وليكن على ذكر منك أنه يكفي في معرفه بالمقدار الذي يكون كافياً له من كلّ علم بحيث يستطيع به أن يقوم بعمله الاستنباط، ولا حاجه لأن يكون متبحراً ومتخصصاً فيه، والاطلاع على كلّ مسأله الجزئيه من الحالات الطارئه على التركيبات والهيئات في الصّيرف والنحو، ونحوهما من سائر العلوم، لعدم توقف

الاستنباط وابتنائه على مثل ذلك. كما أنه يكفي في الاطلاع على علم التفسير بمقدار ما يقدر على الاستنباط في الآيات المربوطه بالأحكام، وهي كما قيل عبارته عن خمس مائه آيه، ولذلك لا- حاجه إلى الاطلاع عن آيات القصص والحكايات والمواعظ، وإن كان الاطلاع عليها دخيلاً في حُسن الاستنباط والاجتهاد قطعاً.

هذا كله تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: بعد الوقوف على احتياج المجتهد إلى هذه العلوم، يأتي البحث عن أنه يجوز أن نكون علماءً مستقلاًً مشتملاًً على تلك القواعد والموازين ونسّميه بعلم الأصول، أو لا يجوز ذلك لكونه بدعه، وكلّ بدعه ضلاله وحرام؟

ذهب عامه الأخباريين إلى الثاني بزعم منهم أنّ علم الأصول علم لم يثبت وجوده في زمن الأئمه عليهم السلام وأصحابهم إلى زمان ابن أبي عقيل وابن الجنيد، بل هو علم أبدعه العامه وبناءه على مجموعه من الاستحسانات والظواهر الظيّه الثابته في الألفاظ، ثم تبعهم على ذلك جماعه من الاماميه وألّفوا الكتب في علم الأصول، وحيث لم يكن هذا الأمر بأمرٍ من الأئمه عليهم السلام وأصحابهم فيكون بدعه وحراماً.

وهذا بخلاف علماء الأصول فقد انكروا دعوى البدعه، لأن عدم وجود ذلك في عصر الأئمه عليهم السلام كان لأجل عدم احتياجهم إليه، لأن حوائجهم كانت يرتفع بالرجوع إليهم شفاهاً أو كتباً، وكانوا مستغنين عن تحصيل تلك القواعد بهذه الكيفيه، بخلاف الذين عاشوا بعد عصر الغيبه حيث عجزوا عن الوصول إليهم،

وحرّموا لقاءهم وزيارتهم، ولذلك اضطروا إلى تدوين هذه القواعد في كتاب حتّى يسهل تناوله للطالين والراغبين، هذا فضلاً عن أنّ السلف أيضاً كانوا يذكرون تلك القواعد في ابتداء كتبهم مقدّمه ثم يدخلون في المباحث الفقهيّه، كما نشاهد مثله في كتاب «الحدائق» ولذلك لا يمكن عدّ التدوين مستقلاًّ أمراً منحاذاً عن المباحث الفقهيّه، وبدعه محرّمه، إذ لا بدعه في مثله هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا كون التدوين بدعه، لكن ليس كلّ بدعه حرام، بل تختلف بالنظر إلى الأحكام الخمسه موجوده، لأنه من الواضح أنّ بعض الأمور المتداوله في زماننا لم تكن بهذه الكيفيه في زمن الأئمه عليهم السلام مثل المصاحف أو كتب الأدعيه المطبوعه وأمثال ذلك من الأمور الخيره والعناوين البريه وغيرها، وعليه فمجرد عدم وجودها في تلك الأزمنه لا يعنى بطلانها، وبالتالي فلا حاجه في مثل هذه المسائل إلى بحثٍ أزيد من ذلك، كما لا يخفى.

وبالجملة: فما تعصّب له بعض الأخباريين من تحريم تدوين علم الأصول بحجّه أنّه يعدّ من العلوم التي أسّسها أهل السنه، وهم مخالفون لطريقه الأئمه عليهم السلام في الأحكام والمسائل الفقهيّه، ليس على ما ينبغي أن يتوجّه إليه، لأن كل عمل إذا كان بنفسه حسناً عند العقلاء، وطريقاً أسهل للوصول إلى المطلب، لا بد أن يؤخذ به إذا لم يرد فيه نهى، حتّى لو كان عند مخالفينا، وقد ورد عنهم عليهم السلام قولهم: «الحكمه ضالّه المؤمن أخذها حيث وجدها» مما يفيد لزوم الفحص عن الحقّ بالوسائل المتاحة، كما لا يخفى.

## فصل: بيان حال الاجتهاد من حيث التخطئه والتصويب

قال صاحب «الكفايه»: (اتفقت الكلمه على التخطئه فى العقليات، واختلفت فى الشرعيات. فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضاً، وأن له تبارك وتعالى فى كل مسأله حكم يؤدى إليه الاجتهاد تارةً وإلى غيره أخرى، وقال مخالفوننا بالتصويب وأن له تعالى أحكاماً ما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى)(١).

أقول: يقع الكلام والنقاش فى كلا الموردین:

أما العقليات: فلا بد أن نبيّن ما يجرى فيها الخطأ وما لا يجرى، لأن العقليات:

١- إن كانت من قبيل الوجدانيات التى يكون درك العقل وتصديقه مقوماً لحكمه كالتحسين والتقيح العقلى، فلا محيص فيها من التصويب محضاً، ولا يتطرق فيه الخطاء أصلاً، لأن حقيقه الحسن العقلى ليس إلاّ عبارته عن درك ملائمه الشىء لدى القوه العاقله كدرك سائر ملائمات الشىء لدى سائر القوى النفسانيه، مثل الذائقه والسامعه والشامه ونحوها، ممّا هو فى الحقيقه تكون من آلات درك النفس، وهو فى قبال القبح العقلى الذى هو عبارته عن درك المنافره من القوه العاقله، حيث يسمى ذلك بالقبح العقلى، ففى هذه العقليات يمتنع تطرّق الشك

لامتناع خفاء الوجدانيات على الوجدان.

٢- وأقياً إن كانت من قبيل العقليات الاستكشافية التي يكون مورده الأحكام العقلية التي تقع طريقاً إلى استكشاف الواقعيات والملازمات، مثل استكشاف وجود الملازمة بين وجوب المقدمه وذيها، حيث أن الملازمة أمرٌ واقعي تارةً يُدركها العقل، وأخرى لا يدركها، وكذا استحاله شيءٍ واقعاً مثل اعاده المعدوم مثلاً حيث قد يدركها العقل بالامتناع وآخر بالامكان وعدم الامتناع، أو ادراك المصالح والمفاسد النفس الأمرية فتارة قد نصل إليها وأخرى لا نصل، نفى هذه العقليات لا بد من القول بالتخطئه، لأنه يلزم من القول بالتصويب فيه اجتماع الضدين، بل التقيضين وهو محال، لوضوح أن الواقع في مثل اعاده المعدوم لا يكون إلاً بواحدٍ من الامكان والامتناع، مع أن لازم التصويب هو القول بجمع الممكن والممتنع في شيء واحد، لأجل ملاحظه عقل الشخصين الذين قد اختلفا في تحققه، وهو مستحيل قطعاً. وعليه فلا بد أن يكون مراد المحقق الخراساني من اتفاق الكلمه على التخطئه في العقليات هو القسم الثاني دون الأول.

وأيضاً: لا فرق في هذا القسم من تطرق التخطئه:

بين الحكم العقلي الذي موضوعه حكمٌ شرعي مثل مسأله جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، ومثل حُسن الاطاعه وقبح المعصيه - لولم نقل كون الثاني من القسم الأول - لأنه فطري جبلي لا خطأ فيه، وعليه فما أدخله المحقق الجزائري فيه لا يخلو عن تأملٍ بخلاف المثال الأول.

وبين الحكم العقلي الذي لا مساس له بالأحكام الشرعية أصلاً، مثل مسأله اعاده المعدوم وأمثال ذلك.  
هذا تمام الكلام فى العقلیات.

### تحرير محل النزاع فى التصويب الشرعى

وأما فى الشرعیات: فقد نسب المحقق الخراسانى التصويب إلى مخالفینا بخلاف أصحابنا، وقال إنهم متفقون على التصويب.

هذا، ولكن لابد قبل الخوض فى اثبات ذلك من تعیین محل النزاع، فنقول:

قد عرفت فى صدر البحث فى أول الاجتهاد والتقليد أن العامه عرّفوا الاجتهاد بأنه: (استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى من الطرق الظنيه والاستحسانات والأقيسه والاستقراءات)، وأما عندنا فالاجتهاد عبارته عن استنباط الحكم الشرعى عن مداركه المعبره.

ثم إنهم قسّموا الظن الحاصل لهم بالحكم الشرعى على قسمين:

أحدهما: الظنون الحاصله من الكتاب والسنة، ففى مثلها قائلون بالتخطئه.

وأخرى: الظنون الحاصله من الأدله غير العلمیه مثل الاقيسه والاستقراءات، ففىها قائلون بالتصويب وعليه فهم لا يخالفونا فى الظن بالأحكام الحاصله من الكتاب والسنة من حيث التخطئه، وإن شئت الاطلاع على ذلك لاحظ كلام الآمدى، حيث قال: «المسأله الظنيه من الفقهيّات إما أن يكون فيها



نص أو لا يكون، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها.

فقال: قوم كل مجتهدٍ فيها مصيبٌ، وأنَّ حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابعٌ لظن المجتهد، فحكم الله في حق كل مجتهدٍ ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه، وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه.

وقال آخرون: المصيب فيها واحدٌ ومن عداه مخطئٌ، لأن الحكم في كل واقعه لا يكون إلا معيناً، لأن الطالب يستدعى مطلوباً وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الامر) ومثله كلام الغزالي وغيره فراجع (١).

ثم على فرض كون التصويب في الأحكام الشرعية قول العامه ولو بعضهم، وفرضنا صحه هذا الانتساب - كما اشتهر على الألسن من المتقدمين إلى زماننا هذا - فهل هو صحيح أم لا؟ فقد يتصور في مرحلة الثبوت على أقسام أربعة:

القسم الأول: بفرض كون مرادهم من التصويب هو خلوّ الواقعه عن الحكم بجميع مراتبه، من الفعلية والانشائية والاقتضائية، وتوقف وجود الحكم على قيام ظن المجتهد، بحيث لم يتحقق الحكم قبل اجتهاد المجتهد ولم يوجد شيء أصلاً، وهذا هو التصويب المنسوب إلى الأشعري.

أقول: إن هذا القسم من التصوير غير معقول ومحال وباطل لوجوه:

١- كتاب أصول الفقه المقارن: للعلامه السيد محمد تقى الحكيم، ص ٦١٧. وأيضاً: منتهى الدرايه: ج ٨ / ٤٤٦.

الوجه الأول: لاستحاله الفحص عن عدم البحت.

الوجه الثاني: لاستلزامه الدور المُحال، لتوقف الاجتهاد على الحكم وتوقف الحكم على الظن به.

الوجه الثالث: محذور تقديم الشيء على نفسه.

وقد أُجيب عن الثانى والثالث: (بأن العلم بالحكم أو الظن به لا يتوقفان على الثبوت الحقيقى، لأن معروض هذه الصفات إنما هو ذات الشيء بوجوده الزعمى الذهنى، ولكن لا بما أنه يلتفت إلى ذهنيته فى قبال الخارج، بل بما يرى كونه عين الخارج، كما أنّ الحكم بحقيقته غير متوقفٍ على علم المجتهد أو ظنه به، لما ذكرنا من أنّ حدوث الحكم للذات إنما يكون فى حال اعتقاد المجتهد به لا مقيداً به)<sup>(١)</sup>.

وفيه: لا- يخفى عدم تماميه هذا الجواب لما فرضوه، لأنه قد فرض أنه قبل اجتهاد المجتهد وحصول الظن له ليس فى الخارج حكمٌ أصلاً، فما دام لم يحصل له الظن أو العلم لم يجعل له الشارع حكماً، لعدم تحقّق موضوعه، فحصول الحكم بوجوده الواقعى والخارجى حقيقةً متوقف على حصول العلم والظن للمجتهد بسبب الاجتهاد، والمفروض أنّ العلم والظن بالحكم الذى كان وجوده موقوفاً عليهما، لا بدّ أن يكون قبل حصولهما حتى يصحّ التحصيل والاجتهاد فيه، فيتحقّق به الوصفان أى العلم أو الظن بعده، وهذا هو التوقف الدورى، ومحذور تقدم الشيء

على نفسه، وعليه فتصوير التصويب بهذا المعنى مستلزمٌ لأمرٍ محال كما عرفت.

الوجه الرابع: أنه باطلٌ للاجماع وتواتر الأخبار على وحده الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل، وإن شئت الاطلاع على تلك الأخبار فراجع الوسائل المجلد ١٨ في أبواب صفات القاضي تجد أخباراً كثيرة تفيد أن العلم مخزونٌ عند أهله، وكل ما لم يخرج من أهل البيت عليهم السلام فهو باطلٌ، هذا فضلاً عن الرواية التي تقول إن للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على وجود الحكم في كل واقعه قبل اجتهاد المجتهدين.

القسم الثاني: فرض أن يكون مرادهم من التصويب، هو أن الله تعالى أنشأ أحكاماً واقعية بعدد آراء المجتهدين قبل اجتهادهم، على طبق ما يؤدي إليه ظنهم، ويستقرّ عليه رأيهم، لأن الله تبارك وتعالى عالماً بما يؤدي إليه آرائهم. وعليه، فحكم كل واحدٍ منها هو الذي أدى إليه ظن المجتهد واقعاً.

أقول: هذا المعنى من التصويب وإن هو سالمٌ عن المحاذير العقلية السابقة من الدور وطلب المعدوم وتقدم الشيء على نفسه، إلا أنه باطل من جهة قيام الاجماع وتواتر الأخبار على وحده الحكم المشترك بين الكل، خصوصاً مع بملاحظه أخبار الاحتياط والأمر به الذي هو إنما لأجل التحفظ على الحكم الواحد الواقعي وعدم الابتلاء بمخالفته.

القسم الثالث: أن يكون المقصود من التصويب هو الاعتراف بأن هناك حكماً واقعياً ثابتاً قبل الاجتهاد، يشترك فيه الكل، غير أنه لا يكون فعلياً عند

توصّل الاجتهاد على خلافه، وأن الحكم الفعلى المنجز هو خصوص ما أنشأه الله تعالى على طبق اجتهاده، فيصبح الحكم الواقعى حينئذٍ حكماً انشائياً، والحكم الذى يؤدى إليه نظر المجتهد حكماً فعلياً.

أقول: التصويب بهذا المعنى لا- يستلزم محالاً- ولا باطلاً كسابقه، بل لكون الحكم الفعلى حينئذٍ منوطاً برأى المجتهد الصادف للواقع يكون حكماً فعلياً، وإلا كان الواقع حكماً انشائياً والفعلى هو الذى ادى إليه ظن المجتهد، بل هو ممّا لا محيص عنه عند من قال باعتبار الأخبار والأمارات من باب السببىة والموضوعية، وهذا هو المسمى بالأحكام الظاهرية فى قبال الأحكام الواقعية، إلا أنه لا دليل لنا لاثبات هذا الحكم من التصويب، ولعلّ إلى ذلك يشير الجملة المعروفة والمشهوره وهى: (إنّ ظنيه الطريق لا ينافى قطعية الحكم) ومعناها أنّ ما ادى إليه ظن المجتهد يعدّ حكماً قطعياً فعلياً منجزاً، فيه المصلحه والمفسده على السببىة والموضوعية، وإن كان الطريق بالنسبه إلى الحكم الواقعى المشترك بين العالم والجاهل ظنياً.

هذا إن أريد من الحكم المقطوع هو الحكم المجعول، وإلاّ يمكن أن يكون المراد من الحكم هو الأعمّ من المجعول والوظيفه، فلا يرتبط حينئذٍ بالتصويب بالمعنى الثالث، بل يدخل فى التصويب بالمعنى الرابع كما ستأتى الاشاره إليه قريباً.

وأما التصويب بالمعنى الرابع: وتقريره على مختار مثل الشيخ ومن تبعه، هو أنّه بناءً على الالتزام بحجيه الامارات والطرق من باب الطريقيه يكون الحكم

الواقعي انشائياً والظاهري فعلياً، إلا أنه لا بمعنى وجود المصلحه والمفسده في نفس هذا الحكم، بل كان حججه العمل بها لأجل الوصول إلى الواقع.

أقول: لو كانت هذه الطريقيه ذا مصلحه كانت المصلحه السلوكيه لا- مصلحه - في قبال الواقع كما عليه القائلون بالسببيه والموضوعيه - ولا- مانع منها شرعاً ولا- عرفاً، وأما مشكله الحكم الواقعي والظاهري والجمع بينهما بالتنافي، قد أجيب عنه في محله بأجوبه، إلا أنه أيضاً لا يقبله صاحب «الكفايه» حيث ذهب إلى أنه ليس هنا حكم مجعول يُسمى بالحكم الظاهري الفعلي، بل الموجود هنا ليس إلا الحججه بمعنى المنجزيه لدى الاصابه والمعدّريه لدى المخالفه، فالفعليه على كلّ حالٍ يعدّ من أوصاف الحكم الواقعي، غايه الأمر إن صادفت الأماره الواقع يصبح الحكم الواقعي فعلياً حتمياً، وإلا يكون فعلياً غير حتمي، وعلى هذا المبني ليس لنا حكم غير الحكم الواقعي حتّى يلاحظ فيه التصويب، فيكون المجتهد بالنسبه إلى الحكم الواقعي من المخطئه قطعاً كما لا يخفى.

\*\*\*

### فصل: في حكم تبدل اجتهاد المجتهد بالنسبه إلى الأعمال

قال المحقق الخراساني: (إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر، أو بزواله بدونه، فلا شبهه في عدم العبره به في الأعمال اللاحقه، ولزوم

اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها... إلى آخر كلامه).

أقول: قبل الخوض فيما ذكره قدس سره لابد أن نذكر أمراً آخر لا تخلو عن فائده، وهنا محل ذكره وتحقيقه، وحيث لم يتعرض له المحقق الخراساني في كلماته كان علينا بيانه تمييزاً للفائده، وهو أنه: إذا اجتهد المجتهد عدّه مسائل فقيهه في فتره زمته وحينئذٍ تارة يوفّق للعمل بهذه الأحكام المستنبطه مقترناً باجتهاده، وأخرى لا يعمل بها إلا بعد مضيّ زمان عن وقت استنباطه، والبحث هنا في أنه:

هل يجب على هذا المجتهد تجديد النظر فيما استنبطه أولاً في الزمن السابق مطلقاً، أو لا يجب مطلقاً، أو يجب مع تفصيل وهو إنّه يجب عليه تجديده فيما إذا نسي مدركه، ولا يجب عند التذكر، أو يجب فيما إذا ترقّى في القوه ولا يجب فيما إذا كان على نفس الرتبه السابقه؟ وجوه وأقوال:

وتحقيق القول هو أن يقال: إنّه إذا فرضنا أنه قد استنبط الحكم عن مداركه المعتبره التي تثبت حجيتها عنده، وعمل بما هو وظيفته في الاجتهاد والفحص عن المخصصات والمقيّدات والمعارضات، فلا- اشكال حينئذٍ أن له العمل بهذا الاجتهاد وبما استنبطه والافتاء به لمقلديه، من غير فرق بين تقارن زمان العمل مع اجتهاده أم لا، ضروره أن وجوب العمل على طبقه يكون لازم الحجيه، والمفروض عدم تفريطه وتقصيره في الاجتهاد، ولو فرض كون زمان الحاجه غير زمان الاستنباط، فلا- يجب عليه التجديد مطلقاً، وإن فرض أنه قد فرط وقصّر في زمان الاستنباط في اجتهاده، فلا يجوز له العمل به ولا الافتاء لمقلديه حتى في

زمان الاستنباط الذى كان مقرونًا بزمان العمل، لعدم كون اجتهاده حينئذٍ له حججه.

وعليه، فظهر مما ذكرنا أن الأقوى هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقاً.

بعد ما ثبت عدم وجوب تجديد النظر، نرجع إلى ما أوردناه في صدر المسألة:

القسم الأول: والحكم فيه هو عدم العبره بالاجتهاد السابق فى الأعمال اللاحقه، لأنه قد ظهر له لاحقاً فساد اجتهاده السابق على كل حال، سواء تبدل نظره ورأيه إلى رأى آخر أم لم يتبدل، وبلا فرق فى تبين فساده بين أنه قد ظهر عنده أنه لم يأت بالفحص بالمقدار اللازم الذى يوجب له الاطمينان بعدم المخيصات أو الظن بعدمها، مما يؤدى إلى أن يتبين له أنه لم يكن رأيه حججه من أول الأمر، بل مجرد تخيل الحجيه، وأن ما أتى به من الاعمال من العبادات والمعاملات المبني عليه لم يكن مطابقاً مع الحججه، بل كان مطابقاً مع تخيل الحجيه، فيكون فاسداً وباطلاً، فضلاً عن كشف الخلاف، فكيف يمكن القول بجواز العمل على طبقه؟ وهذا من أوضح الواضحات.

كما لا- كلام ولا- اشكال فى لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً، أى سواء كان كل منهما بالقطع أو بالأماره أو من خلال العمل بالأصول الشرعيه أو العقليه أو مختلفين، وسواء قلنا بكون الأمارات حججه من باب السببيه أو الطريقيه الصرفه، أو مع الحكم الطريقي، وسواء تذكر مدارك اجتهاده السابق أو لم يتذكرها.

هذا كله فى القسم الأول، أى إذا اضمحل اجتهاد السابق وتبدل إلى رأى لاحق.

القسم الثانى: هو ما لو زال رأيه الأول ولم يتبدل إلى رأى آخر، فلا محيص فى

هذه الصورة من العمل بالاحتياط لعمل نفسه ومقلديه بالنسبة إلى الاعمال اللاحقه.

فهذان القسمان حكمهما واضح ولا كلام فيهما.

أقول: إنما الكلام والبحث يجرى بالنسبة إلى الأعمال السابقه إذا كان الاجتهاد السابق صحيحاً وأتى بما هو وظيفته، وحقّ اجتهاده، ثم تبدّل رأيه بأن وقف على مخصّص، بعد ما كان قد تفحص عنه بالمقدار اللازم واطمئن أو ظن بعدمه أو صار مأيوساً عن الظفر به، حيث إنّه كان ما أتى به من الاعمال السابقه مطابقاً مع الحجّه القطعيه لعدم خلل في اجتهاده، وعدم قصور فيه وكان ما توصل إليه من الحكم واجب الاتباع له وحجّه في حقه إلى زمان تبدل رأيه، ففي هذه الصورة هل يجب اعاده الأعمال السابقه أم لا؟

وجوه ومحتملات بحسب اختلاف مدرك اجتهاده الأوّل، وبحسب عدم قابليه تدارك عمله وكونه مخالفاً للاحتياط وعدمه، فلا بأس بذكر كلّ واحدٍ من المحتملات تفصيلاً لكثرة فوائده من جهه الاجزاء وعدمه، فالمسأله ذات شقوق وأقسام:

القسم الأوّل: ما لو فرض كون اجتهاده الأوّل مبنياً على القطع بالحكم الشرعي لا مبتتياً على حجّه شرعيه من أماره - بناء على الالتزام بالحكم الظاهري في الأمارات - ولا على أصل عملي. وحينئذٍ بما أنّ حجّيه القطع ذاتيه غير قابله للجعل، فلا حكم شرعاً في مورده، بل غايته الأمر معذوريه القاطع في مخالفته للواقع، فلا وجه حينئذٍ لولا قيام دليل خارجي على الإجزاء من الاجماع، أو الروايه من الحكم بالصحه وعدم الاعاده، لأنه قد انكشف أنّ عمله غير موافق



للحكم الشرعى، وأن الحكم غيره، وعلى الفرض أنه لم يجعل له حكم مماثل مجعول حتى يدعى الاجزاء اعتماداً على ذلك الأمر الظاهرى، ولذلك ليس لمثله وجه يمكن له الحكم من خلاله بالاجزاء فى هذه الصوره، عدا مثل الاجماع أو غيره والمفروض عدمهما، وعليه لا شىء يُشغل به ذمته.

القسم الثانى: ففى هذا الفرض - أى فيما إذا كان اجتهاده مبنياً على القطع الذى ظهر مخالفته للحكم الشرعى - الحكم الثابت حينئذ هو الحكم بعدم الاجزاء، لكن بشرط أن يكون فى مقام العمل قد عمل به ولو كان مخالفاً للاحتياط.

وأما إن لم يكن كذلك، بأن فرض كون اجتهاده على النحو المذكور، لكنه برغم ذلك قد احتاط فى عمله، مثل ما لو كان فتواه عدم وجوب جلسه الاستراحه فى الصلاه، أو كفايه فرى الودجين فى التذكيه، أو صحه العقد بالفارسيه فى العقود، وفرض أن عمله لم يقع مطابقاً لفتواه، بل أتى بجلسه الاستراحه، وقام بفرى الأوداج الأربعة، وتعامل بالعربيه فى العقود، والمفروض أن الحكم الشرعى مطابق لما عمل به، فإن عمله حينئذ يعدّ صحيحاً فلا وجه للحكم بالاعاده، نعم لا بدّ من الحكم بعدم الاجزاء فيه إذا كان عمله مطابقاً لفتواه لكنه قام بما يخالف الاحتياط حتى انكشف له عن فقد ما يعتبر فيه، أو وجود مانع كان اللازم فقده فيه.

القسم الثالث: يعتبر أن يكون الحكم الذى قد تبدل رأيه عنه إلى آخر، أو زال عنه بماله أثر، يختلف مع أثره بعد العدول.

توضيحه: إن الأعمال السابقه على شكلين:

تاره: تكون قابله للتدارك، مثل ما إذا أتى بالصلاه فى الوقت على طبق الاجتهاد الأول بلا سورِه باعتقاده عدم وجوبها قطعاً ثم تبدل رأيه قبل خروج الوقت، واعتقد جزئيتها. أو اعتقد كفايه المره فى التسيحات الأربعه ثم عدل إلى لزوم الثلاث قبل خروج الوقت وبعد الأتيان، بما اجتهده فى الاول أو اعتقد صحه عقد النكاح بالفارسيه قطعاً ومن ثم عقد على امرأه وتزوج بها، ثم تبدل رأيه إلى اعتبار العربيه مع كون المرأه المعقوده فى حبالته، ففى هذه الفروض يصحّ الحكم بلزوم الاعاده فى الصلاه وتجديد العقد على المرأه، لما قد عرفت من عدم وجود الحجّه واقعاً، بل كان الموجود هو تخيل الحجّه.

وأخرى: الأعمال السابقه غير قابله للتدارك، مثل ما لو صلّى صلاه العيد جماعه ثم عدل إلى عدم مشروعيتها كذلك، وقلنا بعدم القضاء فيها، وفرض انقضاء زمان ادائها، وكان مستند حجيه سابقاً القطع بالحكم، فإنه لا يترتب على هذا العدول أثر أصلاً والحكم بوجوب قراءه صلاه عيدٍ آخر حكمٌ مستقلٌّ برأسه لا علاقته له بالسابق وكذا إذا عقد على امرأه بالفارسيه مستنداً إلى فتواه، ثم عدل إلى اعتبار العربيه فى العقد، لكن كان زمان عدوله بعد موت المرأه أو اطلاقها فإنه لا اثر لهذا العدول. ثم لا فرق فيما ذكرنا من الأجزاء وعدمه فى هذه الصوره بين كون الرأى الثانى مستنداً إلى القطع كالأول، أو إلى غيره من سائر الحجج من الأمارات والطرق والأصول الشرعيه أو التعليقه.

نعم، إنّ الحكم بعدم الاجزاء فى بعض أقسامه يكون ثابتاً فيما لم يقم دليلٌ

من الاجماع أو حديث لا تعاد أو حديث الرفع على الاجزاء، وإلا لا بحث فى ثبوته.

الصوره الثانيه من الصور والوجوه: هو ما لو كان مستند الحكم الأوّل غير القطع من الأمارات والأصول الموجه للظن والتعبّد بالحكم، ثم تبدّل رأيه إلى غيره من القطع بالخلاف أو الظن به بمثل سابقه من الحجج.

قد يقال: فى صوره القطع بالخلاف هو عدم الاجزاء، لأنه يفهم لاحقاً أنه لم يكن ممّا قام به من خلال الحجّه السابقه حجه أصلاً، فلا حكم فيه حتى يحكم بالاجزاء، لأن ما عمل به واستند إليه فى فتواه لم يكن إلا ظنيّاً، والآن انكشف له الخلاف.

نعم، مع ما عرفت من الأمور المعبره الداله على عدم الاجزاء عند القطع، يكون الحكم فى هذا القسم أيضاً واضحاً لا كلام فيه لكونه كالسابق منه.

الصوره الثالثه: وهى ما لو كان مستنده فى الاجتهاد الأوّل ظنيّاً تعبدياً وأيضاً كان الاجتهاد الثانى ظنيّاً تعديداً، فهى أيضاً يتصوّر على صور عديده لأنه:

١- قد يكون الحكم السابق مستنداً على الأصول العقليه التى لا حكم ظاهرى فى موردها، ثم تبدّل رأيه إلى ما فيه حكم ظاهرى أو غيره، فلا وجه حينئذٍ للقول بالاجزاء كما عرفت فى بحث القطع، لعدم وجود حكم حتى يكون مجزياً.

٢- وقد يكون الحكم السابق مستنداً إلى الأماره، إلا أنه كان بناء على القول فيها بجعل الحجّيه الصرفه، بلا ثبوت حكم فى موردها، كما هو مختار الخراسانى.

٣- وقد يكون الحكم السابق مستنداً إلى الأماره بناء على القول فيها بجعل الحكم الطريقي، ومن المعلوم أنه حكم ما لم ينكشف الخلاف كما هو مختار

جماعه من الاعلام مثل الشيخ والمحقق الاصفهاني ومن تبعه، وأما بعد الانكشاف فلا حكم إلا الواقعي والمفروض عدم تطابقه، أى عدم احراز المطابقه، وظهر أنه لم يكن فى مورد حكم ظاهرى، فلا- مورد حينئذٍ للقول بالاجزاء فى الثانى والثالث على الفرض، بل وكذا فى موارد الاستناد فى الاجتهاد إلى الأصول الشرعيه على القول بعدم الحكم الظاهرى فى مورده، فإنه فرق فيه:

١- بين كون الأماره قائمه على نفس الحكم الشرعى على الطريقيه كما هو المختار، مثل ما لو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه، ثم تبدل رأيه إلى أن الواجب هو الظهر دون الجمعه، وحينئذٍ ينكشف له أن الحكم الواقعي لم يُحرز ولم يسقط باتيان الجمعه، فلا مجال حينئذٍ للقول بالاجزاء، بل الشغل اليقيني بوجود تكليفٍ واقعي لم يقطع بفراغه عنه يقتضى الفراغ اليقيني.

٢- وبين كونها قائمه على متعلق الحكم الشرعى، ثم المتعلق:

قد يكون الموضوع الذى قامت الأماره عليه أمراً شرعياً، قد اعتبره الشارع فى موضوع حكمه كطهاره الماء للوضوء، والغسل وطهاره التراب للتيمم، وحلته الأكل فى الحيوان فى لباس المصلّى ونحوها.

وقد يكون المتعلق أمراً واقعياً غير شرعى كالماء والتراب والغنم ونحوها من الأمور الواقعيه الخارجيه التى جعلها الشارع موضوعاً لأحكامه.

أقول: فى جميع هذه الاقسام إذا انكشف الخطأ فى متعلق الأماره على الطريقيه والكاشفيه، يوجب ذلك ويقتضى عدم الاجزاء، ووجوب نقض الآثار

مطلقاً من غير فرق في ذلك بين أن يكون مفاد أدله حجته الاماره بنحو تتميم الكشف، أو بنحو تنزيل المؤدى منزله الواقع، أو مجرد الأمر بالعمل على طبق الاماره - على حسب اختلاف المباني الموجوده في باب حجيه الاماره - فإنه على جميع هذه التقادير تقدير لا حكم حقيقه في فرض مخالفه الأماره للواقع، ولا كان في مؤداها أيضاً مصلحه قابله لتدارك المصلحه الواقعيه على الفرض، فالتكليف الفعلى الواقعى يضلّ باقياً على حاله بلا موافقه، ومصلحه بلا استيفاء ولا متداركه. ووجود المصلحه فى جعل الأماره طريقاً إلى الواقع، غير صالح لجبر مصلحته كى يتوهم الإجزاء، لأن هذه المصلحه جعل تسهياً للعباد، إذ المفروض على الطريقيه هو خلوا لعمل عن المصلحه رأساً.

نعم، غايه ما هناك هى أهميه مصلحه تسهيل أمر العباد لدى الشارع عن حفظ المصالح الواقعيه الفائته عند تخلف الأمارات عن الواقعيات عند الانفتاح، ولكن هذا أجنبى عن تدارك المصالح الفائته بها، وعليه فإذا بأن له الخلاف، فلا بد حينئذٍ من تحصيل تلك المصالح، إلا أن يقوم دليلٌ مثل الاجماع أو أماره أخرى أو أصل يدلّ على عدم الزوم الاعاده، ولو كان ذلك الأصل من العناوين الثانويه من قاعده الضرر أو العسر أو الحرج. ولا فرق فيما ذكرنا فى وجه عدم الاجزاء من جهه الملاك بين نفس الحكم الشرعى أو متعلقه، لأن التعبد بالموضوع يكون مرجعه إلى التعبد بأثره من الحكم الشرعى، فيجرى فيه ما جرى فى نفس الحكم على الطريقيه.

نعم، لو كان مفاد دليل التنزيل فى الموضوعات ناظراً إلى اثبات التوسعه الحقيقى للمنزل عليه بما يعمّ الواقعى والظاهرى، أو اثبات جعل الأثر ومماثله حقيقهً فى مرحله الظاهر، لكان مثله مفيداً للإجزاء، لكنه خارجٌ عن هذا الفرض، لأنه من خلال ذلك يصبح مؤدى الأمارات حينئذٍ من المصاديق الحقيقه لما هو موضوع الحكم فى الكبريات الواقعيه، فكأنه جعل له مصداقان واقعى وظاهرى، فالصلاه مع الماء الذى قامت الأماره على طهارته تصبح صلاه واجده لما هو شرط للصلاه حقيقه عند الاتيان بها، وانكشاف الخلاف موجبٌ لارتفاع الموضوع من حين الانكشاف لا من الأول، ولكنه ليس كذلك قطعاً والألزم القول بصحة الوضوء والصلاه عند تبين كون المايح الذى توضأ به نجساً أو خمرأ مع قيام الأماره على كونه ماءً طاهراً، مع أنّ من الواضح عدم الاعتبار بمثل هذا الوضوء وسقوط هذه الأماره عن الأماريه والطريقيه إلى الواقع، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أنه على هذا التقدير بل على جميع التقادير أنه لا حكم ظاهرى فى مورد الأماره أو الأصل، لا العقلى منه ولا- الشرعى، وفى الأماره على الطريقيه الصرفه - أى الحجّيه فى صورته التنجيز لدى الاصابه والعذر لدى المخالفه - أو الطريقيه على مسلك الشيخ ومن وافقه لا- فرق فى عدم الاجزاء بين العبادات والمعاملات من العقود والايقاعات وغيرها - كما عرفت توضيحها - من جهه فقد الملاك فى جميعها ما لم يقد دليل على الاجزاء وعدم الاعاده.

وأما على القول بالموضوعيه والسببّيه فى مؤدى الأماره:

١- فإن أريد به انقلاب الواقع من مصلحته إلى مصلحه مؤدى الأماره

القائمه على خلاف الواقع، فلا اشكال حينئذٍ في أنّ لازمه الاجزاء، لأنه قد حصلت له المصلحه اللازمه بالعمل على طبق الاماره، مع فرض أنّه لا وجود لمصلحه حينئذٍ في الواقع حتى يجب عليه تحصيله بعد كشف الخلاف، إلا أنه تصويّب محال مجمع على بطلانه.

٢- وان أريد فرض كون المصلحه الواقعيه باقيه على حالها، إلا أنه قد فرضنا الاستظهار من الأدله الداله على حجيه الأماره مع القول بالسببيه كونها مشتمله على المصلحه المسانخه للمصلحه الواقعيه، ومدركه لها أو جابره لها أو مقدمه لها، فعليه أيضاً لا محيص إلا من القول بالاجزاء، وعدم لزوم الاعاده، لأجل عدم اقتضاء للمصلحه الواقعيه للدعوه إلى العمل حينئذٍ، لأن المفروض إمّا تحصيلها بالتدارك أو تفويتها بواسطتها.

أقول: هذا الحكم لا اشكال فيه من حيث مقام الثبوت، إلا أن الاشكال يكون فيه من حيث مقام الاثبات، حيث لا دليل لنا يدلّ على هذا المدعى. فإذا لم يثبت ذلك واحتملنا بقاء المصلحه الواقعيه على حالها، ولم نحرز كون مصلحه المؤدى مسانخه لها أو جابره أو مفوته لها، ولم نحرز كون المصلحه في المؤدى في مقام التوسعه الحقيقه للأثر في الكبريات الواقعيه بما يعمّ الواقعي والظاهري، فإنّه لا يمكن الحكم بالاجزاء بمجرد احتمال المسانخه أو الجبران أو التفويت حتى على القول بالتنزيل بنحو جعل المماثل أو الأثر، فضلاً عما لو كان بصوره تتميم الكشف، أو مجرد الأمر بالعمل على طبق المؤدى، لامكان كون نظر التنزيل مجرد

التوسعه للواقع عملاً لا اثراً، ومع احتمال ذلك وامكانه لا مجال للحكم بالاجزاء لأجل مجرد موضوعيه الأماره وسببيتها.

أقول: بعد ثبوت عدم الاجزاء فى الإمارات على مبنى السببيه، يظهر الحال فى الأصول العمليه الشرعيه حتى التنزيليه منها، مثل الاستصحاب وأصاله الاباحه وأصاله الطهاره على القول بها، حيث أنها لا تزيد عن الإمارات التى قلنا فيها بعدم الاجزاء حتى بناءً على السببيه.

ولا فرق على هذا القول فى عدم الاجزاء مطلقاً:

بين كون الإمارات والأصول جاريه فى العبادات أو المعاملات، سواء كانت الثانيه من قبيل العقود أو الايقاعات. وبين كون مؤدى الإمارات أو مفاد الأصل نفس الحكم الشرعى أو متعلقه بأى قسمٍ منه.

والنتيجه: ظهر مما ذكرنا على هذا الوجه فساد كلام المحقق الخراسانى، حيث قال: (واما بناءً على اعتبارها من باب السببيه والموضوعيه، فلا- محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول عباده كان أو معامله، وكون مؤداه ما لم يضمحلّ حكماً حقيقه، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البرائه النقليه، وقد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليلٍ على الخلاف، فإنه عمل مما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مرّ فى مبحث الإجزاء تحقيق المقال فراجع هناك) انتهى كلامه (١).



أقول: لازم هذا القول هو عدم الاجزاء أيضاً حتى لو كان وجه زوال الاجتهاد الأول ظفره بالأماره المعارضه لاعاده الأولى، مع تساويهما في جهات الترجيح دلالة وسنداً، الموجب أن يكون مخيراً في الأخذ بأيهما شاء، فحينئذٍ إن اختار الأولى فلا اشكال حيث يبقى على طبق عمله السابق، ولكن إن اختار الثانيه الحاكمه ببطلان العمل على طبق الأولى، فلا بد من القول بعدم الاجزاء، ولزوم ترتيب أثر البطلان على الأعمال السابقه من الأولى حين الوقوف عليها.

وهذا هو أحد الأقوال في المسأله حيث قد عرفت أن مقتضاه عدم الاجزاء على كل التقادير والمباني، لأن الاجزاء قد يقال به:

في ما يمكن فيه الاجزاء، وهذا مستلزمٌ للتصويب الباطل المدعى فيه الاستحاله.

وبين ما ليس له دليلٌ اثباتاً وإن أمكن تحقّقه ثبوتاً بناءً على السببیه والموضوعيه في الأمارات وغيرهما حيث لا مجال فيه للاجزاء أصلاً، بلا- فرق بين كون المورد هو نفس الحكم الشرعي أو متعلقه، أم كان الثاني ممّا اعتبره الشارع موضوعاً لحكم شرعي أو كان بوجود الخارجى الواقعى موضوعاً.

وأما القول الثانى: وهو الذى نسبه المحقق الخراسانى وغيره إلى صاحب «الفصول» وهو التفصيل:

بين ما إذا كان التبدل حاصلًا فى متعلقات الأحكام، فإنّ نتيجه الاجزاء، لأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين وبلزوم منه العسر والحرص والهرج والهرج والمخلّ بالنظام، والموجب للمخاصمه بين الأنام لو قيل بعدم صحه العقود

والايقاعات والعبادات الواقعه على طبق الاجتهاد الأول الفاسده بحسب الاجتهاد الثانى.

وبين ما إذا كان التبدل فى الأحكام، فيما أن الأحكام قابله للتغيير والتبديل، فلا مانع فيه من القول بعدم الاجزاء هذا.

### مناقشه المحقق الاصفهانى فى دليل الاجزاء

ناقش المحقق الاصفهانى - صاحب تقارير «منتهى الأصول» - التفصيل الواقع فى كلام المحقق الخراسانى، وقال: (لكن عبارته «الفصول» آبيه عن ذاك التفصيل غير منطبق عليه والذى يظهر من عبارته هو تفصيل آخر، وتوضيحه يتوقف على بيان مقدمه، وهى: إن الأعمال الصادره من المكلفين على قسمين:

قسم يتوقف صحه الاتيان بها على الاستناد بحجّه من اجتهاد أو تقليد صحيحين، أو احتياطٍ، وذلك مثل العبادات والعقود والايقاعات.

وقسم لا- يتوقف وقوعها عليه، بل هو بحيث لو وقع يصير موضوعاً لحكم شرعى يترتب عليه، وذلك مثل قطع حلقوم الحيوان المذكى، فإن قطعه ليس ممّا يتوقف صحته على الاجتهاد أو التقليد، بل يقع القطع قطعاً كيفما كان، لكنه يكون موضوعاً للحكم بالتذكيه عند من تكون التذكيه لديه قطع الحلقوم، ولا يكون موضوعاً لها عند من يعتبر فيها قطع الأوداج الأربعة.

إذا ظهر ذلك، فخلاصه ما يستفاد من عبارته:

أنه لا- اشكال في عدم العبء بالاجتهاد السابق فى الأعمال اللا-حقه مطلقاً، سواء كان الاجتهادان كلاهما قطعيين، أو كلاهما ظنيين، أو كان الأول قطعياً والثانى ظنياً، بأن تبدل قطعه السابق بالظن اللاحق عليه، أو بالعكس بأن كان الأول ظنياً والثانى قطعياً.

وأما بالنسبه إلى ترتب الأثر على الأعمال السابقه المطابقه مع الاجتهاد السابق، ففصل: بين ما لو كان وقوعه صحيحاً متوقفاً على الاستناد بحججه مثل العبادات والعقود والايقاعات، فقال فيه الاجزاء وبين ما لا يتوقف وقوعه عليه وقال فيه بعدم الاجزاء، وذلك فيما إذا لم يقطع ببطلان الحكم الأول، أو ببطلان دليله كما إذا كان مدرك حكمه الأول هو القياس فقطع ببطلان العمل به.

ثم مثل لكل من القسمين أمثله:

فمن أمثله الأول: أنه لو بنى على عدم جزئيه شىء للعباده كالسوره مثلاً بالنسبه إلى الصلاه، فأتى بها على الوجه الذى بنى عليه، ثم رجع عن رأيه السابق، وصار رأيه إلى وجوبها، فإنه يبنى على صحه ما أتى به من الصلاه بلا سوره مبنياً على الرأى السابق، وكذا إذا بنى على صحتها فى وبر الأرناب والثعالب وأتى بها فيها، ثم تبدل رأيه إلى البطلان فإنه يبنى على صحه ما أتى به فى شعر الأرناب والثعالب.

وكذا لو بنى على طهاره عرق الجنب من الحرام، وصلّى فى ملاقيه، ثم رجع عن قوله بالطهاره، فإنه يبنى على صحه الصلاه السابقه الواقعه فى ملاقيه. هذا فى العبادات.

وكذا فى العقود والايقاعات، فلو بنى على صحه العقد بالفارسى وعقد

كذلك، ثم تبدل رأيه فإنه يبني على صحه العقد الفارسي الواقع عنه مبنياً على الاجتهاد السابق، أو طلق امرأته بصيغه فارسيه، أو اعتق عبده كذلك، ثم تبدل رأيه، فإنه يبني على صحه ما وقع منه، وقاسه إلى ارتفاع حكم المنسوخ بعد ورود النسخ، فإنه لو كان الحكم الواقعي هو جواز العقد الفارسي، أو عدم جزئيه السوره، فأتى المكلف بما هو حكمه قبل النسخ، ثم نسخ فإن نسخه لا يرفع الآثار المترتبه على ما وقع قبل النسخ، وهذا مثل ما لو عقد الأخرس بالاشاره ثم زال خرسه، فإنه بعد زواله لا يجب عليه تجديد العقد باللفظ، إذ ما هو تكليفه الواقعي هو العقد بالاشاره، ووقع منه صحيحاً واقعاً، ومقتضى صحته، ترتب الآثار عليه حتى بعد زوال الخرس كما لا يخفى.

ومن أمثله القسم الثاني: ما إذا قطع حلقوم حيوان في حال كونه قائلاً بكفايه قطع الحلقوم في التذكيه، ثم رجع عن رأيه وصار قائلاً باعتبار قطع الأوداج الأربعة في حال بقاء الحيوان المذبوح، فإنه يبني على تحريم ذاك الموجود كغيره مما يذبح بلا قطع الأوداج، فإن قطع الحلقوم منه سابقاً ليس ممّا يتعين أخذه بمقتضى الفتوى السابق، والمفروض عدم مضي عمل منه بحيث يكون وقوعه متوقفاً على الأخذ بالفتوى، بل ما وقع منه في الخارج ليس إلاّ. قطع الحلقوم غير المتوقف وقوعه على الأخذ بالفتوى، وأفرض أن القاطع كان غيره، وهو صادف حيواناً قطع حلقومه، واجتهد وصار فتواه إلى حليته، فإنه يجوز أكله والصلاه معه مادام بقاء الرأي السابق، وأما بعد تبدله إلى حرمة فلا.

وكذا إذا بنى على طهاره عرق الجُنْب من الحرام فلاقاه ثوبه، ثم رجع على نجاسته ونجاسه ملاقيه، فإنه لا يجوز أن يصلّى في ملاقيه، فإن الملاقاه أيضاً ليس ممّا يتعيّن أخذه بمقتضى الفتوى وكذا لو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر، فتزوج من أرضعته كذلك، ثم رجع فإنه يبنى على تحريمها).

هذا خلاصه ما أفاده على حسب نقل صاحب «منتهى الأصول»<sup>(١)</sup>.

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: إن تنزيل القسم الأول من الأمثله بمنزله ارتفاع حكم المنسوخ بعد ورود النسخ، حيث يكون فيه الاجزاء ليس على ما ينبغي، باعتبار أنّ حقيقه الحكم فى المنسوخ ليس إلاّ ما أتى به، إذ الفسخ لا يوجب زوال الحكم من الأوّل والكشف كذلك حتى يوجب الفساد وعدم الاجزاء، بل زوال الحكم فيه لا يكون إلاّ من حين الفسخ، فلازمه الاجزاء، هذا بخلاف المقام حيث أنه بعد تبدل رأيه يظهر له أنّ الدليل لا يفيد صحه ما أتى به، أولاً، بل الحكم انما هو ما وتوصل إليه ثانياً، فإذا لم يكن عمله السابق مطابقاً للحكم أصلاً فلا مجال حينئذٍ لدعوى الاجزاء.

وثانياً: إنّ الأمثله التى أتى بها فى القسم الثانى، ليس لأجل أنّ موردها عدم الاجزاء، لأنه قد فرض عدم تحقق العمل من خلال ما قام به من قطع الحلقوم خارجاً أو اصابه الثوب بعرق الجُنْب من الحرام، بمعنى أنه فى الواقع لم يصلّ مع

ملاقيه فى زمان اعتقاده بالطهاره، بل كانت الملاقات متحققه فى الخارج ثم رجع عن فتواه، فلا اشكال فى أنه لا يجوز أكله لما قطع، وكما لا يجوز له الصلاه حينئذٍ مع الثوب الملاقى للعرق، لكن ذلك لا لأجل عدم الاجزاء، بل لأنه لم يعمل به قبل تبدل رأيه. نعم، يجرى هذا فى مثاله الأخير حيث أنّ نكاحه مع أخته فى الرضاعه كان بناءً على فتواه من عدم نشر الحرمة بالعشره، ثم إذا تبدل رأيه وقال بتحريمها لزم الحكم بعدم الاجزاء، مع أن مقتضى القول بكون عمله سابقاً مستنداً إلى الحجّه، هو الحكم بالصحه هنا، مثل العقد الفارسى الواقع فى حال الاجتهاد الأول، حيث حكم بصحته والاجزاء وعدم لزوم اعادته، فيصير هذا المثال مثلاً للقسم الأول من الاجزاء والصحه لا عدم الاجزاء.

وكيف كان، فإنّ لزم ما نقلناه عن كلام صاحب «الفصول» - بحسب فهم المحقق الأصفهاني - هو القول بالاجزاء مطلقاً، أى سواء كان التبدل الحاصل له لاحقاً تبديلاً فى الحكم أو فى متعلقه، إذا فرض تحقق العمل بما أفتاه سابقاً لا مطلقاً حتى فيما لم يعمل به، حيث أنّه سأل به بانتفاء الموضوع، أى لا عمل متحقق فى الخارج حتى يقال فيه بالاجزاء أو عدمه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرناه أنّ أصل انتساب القول بالاجزاء وعدمه بين متعلق الحكم فى الأوّل وبين نفس الحكم فى الثانى - كما يظهر ذلك عن المحقق الخراسانى من نسبته إلى صاحب «الفصول» - غير صحيح كما أنه لا يصح نسبه أصل التفصيل بين الاجزاء فى نفس الحكم وعدمه فى المتعلق إليه أيضاً، لأنه قد

عرفت من كلامه أنه كان ممن يرى ويقول بالاجزاء مطلقاً، فلا يصح نسبته القولين إليه. وعليه فلا بد أن نتعرض لوجه من قال بالاجزاء مطلقاً.

### دليل القول بالاجزاء المطلق حتى بعد تبدل الرأي

التزم من ذهب إلى القول بالاجزاء المطلق أن العمل الذى وقع قبل تبدل رأيه كان مع الحجّه، وبعد التبدل ليس معناه إلا قيام حجّه أقوى على خلاف الحجّه السابقه، المقتضى لارتفاع الحجّه السابقه من حين قيام الحجّه اللاحقه لا من أصله، فالحجّه السابقه حجّه واقعاً إلى زمان قيام الحجّه اللاحقه، فإذا كان العمل صادراً عن حجّه حقيقه فإذا قلنا بنقض الأعمال السابقه بالنسبه إلى الحجّه السابقه، لزم من ذلك رفع اليد عن الحجّه السابقه فى ظرف حجيتها واقعاً.

وتوهم: أن الأخذ بالحجّه اللاحقه ليس إلا الحكم بالرفع من حين قيام الحجّه اللاحقه، لا الرفع من رأسه وأصله، فليس القول بذلك مستلزماً لرفع اليد عن الحجّه فى ظرف حجيتها.

مدفوع: بأن مقتضى الأخذ بالحجّه اللاحقه إذا أفاد لزوم الحكم بالبطلان من رأس، كان مدلوله لزوم الحكم برفع اليد عن تلك الحجّه حتى فى زمان حجيتها، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، كما أن مقتضى الأخذ بالحجّه السابقه أيضاً هو ثبوت الحكم ما لم يرفع رافع من فسخ أو طلاق، فكل حجّه لها لسانان أحدهما حجيتها والثانى بقاءه ما دام لم يُرفع رافع، فإذا فرض تحقق حجّه أقوى فى الفتره اللاحقه،

أوجب ذلك رفع اليد عن الحجّة السابقة بقاءً، لأجل معارضتها مع حجّة أقوى، ولذلك لا اشكال في أنّ وجوب العمل بقاء لا يكون إلاّ بالحجّة اللاحقه دون بالسابقه، وأمّا بالنسبه إلى السابقه، فإنّه بعد تحقق اللاحقه:

إنّ قلنا بعدم شمولها لها، فلا اشكال في كفايه ما أتى به على طبق الحجّة السابقه.

وإنّ قلنا إنّ الحجّيّه اللاحقه تعارض الحجّيّه السابقه أيضاً، فتدخل المسأله حينئذٍ في تعارض الحجّتين، حيث تقتضى الأولى صحه العمل واجزائه، والثانيه عدم صحته وعدم الاجزاء، ولازم التعارض هو سقوط الحجّتين عن الدلاله، ولا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى دليل آخر، وهو في المقام ليس إلاّ الرجوع إلى الأصل العملي، أو دليل آخر حيث يتفاوت الحكم فيه:

تارة: بلزوم الاعاده، وعدم الاجزاء، مثل ما لو كان الوقت باقياً حيث يحتمل عدم سقوط الواجب عمّا هو عليه.

وأخرى: خلافه كما لو كان الوقت قد انقضى، وقلنا بأنّ وجوب القضاء ثابتٌ بأمر جديد، فعند الشك فيه يحكم بالعدم. وأمّا لو قلنا بشمول دليل لا- تعاد لمثل هذا المشكوك، لجهله في حقيقه المتروك إذا لم يكن ما تركه من قبيل المستثنى من الطهور والوقت القبلة والركوع والسجود.

وقد يقال بقيام الاجماع على الاجزاء، بل قيام السيره المستمره من زماننا إلى زمن السلف على تبدل آراء المجتهدين، وعدم وجود نقلٍ على لزوم اعاده جميع ما أتى به على طبق الاجتهاد الأوّل، أو عمل المقلد لفته طويله على طبق



فتوى مجتهده السابق، ثم مات وعَدَل إلى آخر أو أحرز أعلميهِ شخصٍ على من كان يقلّده، وكان مساوياً له، أو غير ذلك، حيث يكشف أنّ مقتضى سيرتهم عن أنّ الملا-ك في الاجزاء وعدم لزوم الاعاده، هو أن يكون العمل الصادر منه مستنداً إلى حجّه وقت وقوعه، ولم يكن قاطعاً، بالخلاف، بل كان عمله مَبْتِئاً على حجّه وإن ظن وجود حجّه مخالفه لها، مع امكان التبدّل عن الثانى أيضاً إلى الأوّل لنفس ذلك المجتهد، أو بواسطه العدول إلى مجتهد آخر، وحيث كان تمام ذلك بسبب الظنّ بالحكم بواسطه الحجّه اللاحقه كما كان الأوّل أيضاً كذلك، لا يمكن لحكم بعدم الاجزاء ولزوم الاعاده.

وبالجملة: على هذا التقدير لا وجه لاحتمال التفصيل في الاجزاء وبين صورهِ العدول عن مجتهدٍ إلى آخر وبين عدمه في مسألتنا، وهو تبدل الرأى لمجتهدٍ واحدٍ، بعد ما عرفت من وحده الملا-ك والمعيار بين المسألتين في جميع الجهات.

وعليه، فما ذكره السيّد من التفصيل المزبور في تقريراته ليس على ما ينبغي، ولانزم ما ذكرنا هو القول بالاجزاء حتّى بناءً على مسلك الطريقيه، فضلاً عن الموضوعيه والسببيه في باب الأمارات، بل وهكذا بناءً على القول بالعمل على طبق الأصول الشرعيه، لولم نقل إنّ حجيتها ماداميه، أى مادام لم ينكشف الخلاف، وإلاّ ليس في البين حجّه أصلاً، فلا اشكال حينئذٍ في لزوم الاعاده والحكم بعدم الاجزاء، ولا- يبعد القول بأنّ العمل بالاحتياط والحكم بعدم الاجزاء في مثل الأصول الشرعيه أشدّ احتمالاً من الاحتياط في الأمارات، كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ثبت مما ذكرنا فى هذا المقام أن حكم تبدل رأى المجتهد - أو العدول منه إلى مجتهد آخر - الذى كان رأيه على خلاف ما سبق، كحكم من تبدل الحكم فيه لأجل تبدل موضوعه، مثل حكم الأخرس الذى أوقع العقد بالاشارة، ثم زال خرسه حيث لا- يجب عليه اعاده العبادات والمعاملات التى وقعت منه بالاشارة، وكذلك حكم من لم يكن له عقل أو لم يكن بالغاً - وغيرهما ممن هو فاقد لبعض الشروط العامه - ثم رجع وأفاق أو بلغ، وكان وليه بمقتضى ولايته قد عقد العقد فى زمان توليته مع ملاحظه المصلحه والغبطه، فإنه لا اشكال فى الاجزاء وترتب الآثار على ما فعله لكونه مستنداً إلى حججه فى زمان لتحقيق موضوعه.

وعلى ما ذكرنا لا- يبعد كون القول بالاجزاء هو الأقوى كما عليه المشهور، وإن كان الاحتياط بالاعاده والحكم بعدم الاجزاء حسناً جداً، ما لم يستلزم ولم يترتب عليه شيئاً آخر موجباً لكونه خلاف الاحتياط، خصوصاً إذا قيل بأن الحججه اللاحقه كما أنّ لها دلالة مطابقته أقوى بناء على أقوائتها فى الحججه بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه إذا لوحظت مع الحججه السابقه، كذلك تكون لها دلالة التزاميه بالبطلان أقوى بالنسبه إلى الأعمال السابقه على الحججه اللاحقه، إذا لوحظت مع الحججه السابقه الداله على صحه الاعمال السابقه، حيث تكون نتيجه ذلك هو عدم الاجزاء ولزوم الاعاده.

فعلى ما ذكرنا فى وجه الاجزاء، لا فرق فى ذلك بين تبدل رأى المجتهد الواحد، وبين العدول عنه إلى مجتهد آخر رأيه على خلافه، فالقول بالتفصيل بين

الموردين من الاجزاء فى الثانى دون الأؤل - كما احتمله المحقق الاصفهانى قدس سره فى «منتهى الأصول» - ممّا لا دليل عليه.

### تنبيهات تبدل رأى المجتهد

التنبية الأؤل: عن أنّ المسأله المذكوره هنا هل هى المسأله المذكوره فى باب الاجزاء فى الأوامر، أو متفاوته عنها؟ الظاهر هو الثانى لسببين، هما:

الأؤل: إنّ النسبه بين هذه وتلك هى العموم والخصوص من وجه، لأنّ البحث هناك يدور فى حكم الأعم من المجتهد وغيره، ولا اختصاص له بالمجتهد بخلاف البحث هنا، فإنه مختصّ فى الأؤل بتبدل رأى المجتهد، والبحث فيه عن حكم المقلدين ليس إلاّ من جهه أنه يتبع البحث عن المجتهدين.

نعم، يجرى البحث عن المجتهدين والمقلدين إذا ضمت هذه المسأله مع مسأله عدول المقلد عن مجتهد إلى مجتهد آخر بالموت أو الاعلميه أو غيرها، حيث يصير البحث حينئذٍ للأعم بين المجتهدين والمقلدين.

الثانى: إنّ بحث الاجزاء هناك كان مختصاً بالعبادات كما هو المناسب لذكر البحث فى باب الأوامر، بخلاف البحث هنا فإنه عن الأعم من العبادات والمعاملات، فإذا ظهرت النسبه تصبح العبادات مجمع تصادق المسألتين عند إذا تبدل رأى المجتهد.

التنبية الثانى: إنه لو قلنا فى هذه المسأله بالاجزاء وعدم الاعاده فلا بحث،

ولكن إن لم نقل به بل قلنا - على القول بالطريقه في الأمارات أو الأصول، بل مطلقاً على ما ذكرنا من الاحتمال - بعدم الاجزاء بحسب القاعده الأوليه، فقد يقال بأنه وإن سلّمنا كون مقتضى القاعده هو عدم الاجزاء، إلا أنه لا بدّ من القول بالاجزاء من جهه طرّو طرد بعض العناوين الثانويه، كما يظهر ذلك من صاحب «الفصول»، حيث استدلل للاجزاء - مضافاً إلى قوله بعدم تحمّل الواقعه الواحده للاجتهادين كما عرفت تفصيله في بحث تقدّم احدي الحجّتين على الأخرى - بأمرٍ ثلاثه بل أربعه من العُسر والخرج تارةً والهرج والمرج ووقوع المخاصمه أخرى، وارتفاع الوثوق في العمل ثالثاً، واستصحاب بقاء الآثار الواقعه رابعاً. لكن ناقش في جميع ما ذكر، المحقّق الخراساني، وإليك توضيح مناقشاته منا ومن بعض الأعاضم من أصحاب الحاشيه على «الكفايه».

أمّا عن دليل العُسر والخرج: فقد أجب عنه بالمنع عنه من حيث الصغرى والكبرى، لأنّه: إن أريد بيان وجود الملازمه بين الحكم بعدم الاجزاء وبين العُسر والخرج دائماً، فهي ممنوعه من جهه الصغرى، لأنّه ربما لا يوجبُ الاعاده وعدم الاجزاء ذلك، مثل ما لو تبدّل رأيه وكان الوقت باقياً وهو قادرٌ على الاعاده بلا عُسرٍ ولا خَرَجٍ.

وإن أريد استلزامه احياناً وفي بعض الفروض، فهو مسلّم، لكن بطلان التالى ممنوع فتكون الكبرى أيضاً ممنوعه، أى لا نُسلّم كون مثل ذلك العُسر موجِباً لرفع الحكم عن جميع الموارد والأحكام حتّى عن موردٍ لا يستلزمه، وإلا لزم ارتفاع

جميع الأحكام لاستلزامها العسر على بعض الفروض، مثل ما لو قلنا بنجاسه البول المستلزم لتنجس ملاقية، ولاقى ملاقية المتنجس اليد التي لاقىها الماء في الخزان، ثم لاقى الماء النجس الأواني والظروف والفراش، وهكذا استمرت الملاقاه مع أشياء آخر إلى أن وصل إلى مرتبه الحرج لو وجب الاجتناب عن الجميع، فإنه لا يمكن أن يستلزم هذا الحرج القول بعدم نجاسه البول في هذا الفرض النادر.

أقول: لا- يخفى ما في هذا الجواب، لوضوح الفرق بين المقيس والمقام، وبين المقيس عليه، إذ العسر في الثاني لم يكن منشأً مستنداً إلى الحكم فقط، بل العسر والحرج يتحققان من جهة الحكم بنجاسه البول وعدم مبالاة الشخص سهواً أو عمداً بالاجتناب عن النجس، ولا- يخفى أن هذا غير مرتبط بالشارع، فلا وجه للحكم بالرفع في أصل الحكم لأجل عروض مثل ذلك العسر والحرج، بل غايته رفع اليد عما يلزم فيه بالخصوص.

وهذا بخلاف المقام، حيث أن وجه لزوم العسر والحرج ليس إلا حكم الشارع بوجود العمل بالحجّة السابقة، ثم حكمه بعدم اجزائه، فلا يكون منشأ العسر بيد المكلف، بل كان تمام السبب لذلك نفس الشارع، كما لا يخفى.

نعم، يصحّ الجواب عنه: بأنه ليس كلّ موردٍ يستلزم ذلك إمّا بواسطة عدم الابتلاء بالخلاف، وإمّا لأجل الاتيان بالاحتياط، وإمّا بملاحظه امكان التدارك بلا عسرٍ، وإمّا لأجل أن اجتهاده السابق كان مطابقاً لما لا يلزم الاعاده من عدم

الشرطية أو الجزئية، بل كان اجتهاده دالاً على الشرطية والجزئية ثم ظهر خلافه، بل كل مورد استلزم العسر والحرص - كما فى بعض الموارد حيث كان المتحقق بملاك العسر والحرص الشخصى - فالحكم مرفوع فى حقه وشخصه، بخلاف ما لو كان العسر والحرص نوعياً حيث يستلزم الرفع فى مقام الجعل والتشريع، كما لا يخفى.

وأما الجواب عن ارتفاع الوثوق فى العمل: فهو أيضاً غير تام، لأن عدم الإجزاء بعد تبدل الرأى لا يوجب ارتفاع الوثوق حين العمل قبل التبدل، وبالنظر إلى المستقبل فإنه لا يعلم حصول التبدل حتى لا يطمئن بعلمه، فمادام لم يتبدل يكون الوثوق له حاصلًا، وبعد التبدل لا يؤثر فيما مضى، وبالتالي فلا مجال للقول بأن القول المذكور يستلزم ارتفاع الوثوق.

وأما الجواب عن الهرج والمرج والمنازعه والمخاصمه: فهو أنّ هذه الأمور يمكن تلافيها من خلال الرجوع إلى الحاكم والقاضى، وهو ينفذ حكمه فى حق المتخاصمين إن اتفق، وإلا ربما قلّ اتفاق ذلك لأجل ما عرفت فى كثير من الموارد من عدم بقاء الموضوع، أو الاتيان بطرف الاحتياط، أو ثبوت الاجتهاد على طبق الاحتياط، أو توافق الطرفين لأجل كونهما من أهل الديانه والانصاف فى المنازعات، فى المسأله، وأمثال ذلك، كما لا يخفى.

وأما عن الاستصحاب: فهو موقوف على قصور دلاله الدليل الثانى فى اثبات عدم ترتب الآثار على الاجتهاد، الأوّل وإلّا فمع قيام الأماره والدليل الظنى على عدم ترتيب الآثار على الأوّل، لا يبقى فى المورد شك حتى نرجع إلى الاستصحاب.

وعلى فرض قصور الدليل الثانى على ذلك، تكفى الأماره القائمه على طبق الاجتهاد الأول فى الدلاله على الإجزاء، فلا ينتهى الدور إلى الأصل والاستصحاب.

هذا كله البحث فى عمل المجتهد بالنظر إلى اجتهاده الثانى لأعمال نفسه.

التنبیه الثالث: فى أنه هل يجب على المقلد الرجوع إلى الفتوى الثانى والعمل على طبقه، أو أن له البقاء على رأى السابق ليكون تبدل رأى المجتهد بمنزله موته بناء على جواز البقاء على تقليد الميت؟

فيه وجهان، والظاهر كون الأول صحيحاً، لفساد قياس المقام بمقام موت المجتهد فى تقليد الميت، لأن ملاك جواز البقاء هو عدم زوال رأيه بالموت، إذ هو قائم بالنفس الناطقه، وهى لا تفسد بالموت أصلاً، وهذا بخلاف المقام حيث أن مفروض الكلام هو تبدل رأيه وزوال رأى الأول، فلا يبقى شىء بعد التبدل ليقى على تقليده له، كما هو واضح ولا كلام فيه ولا اشكال.

التنبیه الرابع: هل يجب على المجتهد اعلام مقلديه بتبدل رأيه أم لا؟

أقول: الأمر هنا على قسمين:

تاره: يقطع بفساد رأيه الأول إقياً لأجل عدم وجود دليل أصلاً بأن كان قد أخطأ، أو كان ولكن كان ممنوعاً شرعاً كالقياس والاستقراء الممنوع شرعاً، ففي هذه الصوره لا اشكال فى وجوب اعلامه، لأن تركه غروراً واغراء بالجهل.

وأخرى: لم يكن تبدل رأيه إلا لأجل تحصيل دليل آخر أقوى من الأول اثباتاً مثل التقييد أو التخصص، أو نفياً مثل قيام الدليل المعارض. ففي هذه الصوره

يكون وجوب الاعلام عليه وعدمه مبيّناً على تشخيص أنّ بقاء المقلّد على رأيه السابق قبل العلم بالتبدّل مستمسكاً باستصحاب بقاءه:

هل هو من الشبهه الموضوعيه، حتّى لا- يجب فيها الاعلام لأنّه يعدّ من افراد التمسك بالأصل فى الشبهه الموضوعيه حيث ولا يجب على العالم رفع الشبهه عنه لأنّ وجوبه إمّا من باب ارشاد الجاهل، أو النهى عن المنكر، وشيءٌ منهما لا ينطبق على الشبهات الموضوعيه، كما إذا شك فى بقاء الطهاره وبنى على بقائها بالاستصحاب، فإنه لا يجب على العالم بارتفاعها اعلامه بالارتفاع؟

اللهم إلا أن يكون المشتبه من الأمور التي يهتمّ بها الشارع بحيث لا يرضى بوقوعها من كلّ أحدٍ، وكان وظيفه الكل السعى إلى عدم وقوعها بمقدار استطاعته، كما إذا شك فى بقاء حربى على كفره، وأراد قتله باستصحاب كفره، فإنه يجب على العالم باسلامه اعلامه بأنه مسلمٌ كما لا يخفى، إذا اعلامه يعدّ من وظائف العالم إذ عليه السعى فى حفظ دم المسلم، وذلك لاهتمام الشارع بحفظ الدماء المحترمه، بخلاف الشبهه الموضوعيه التي لم تكن من موارد الاهتمام، حيث لا- يجب على الغير اعلام الجاهل.

هذا بخلاف ما لو كانت الشبهه من افراد الشبهه الحكميه، فإنه يجب عليه الاعلام، لأنه من باب ارشاد الجاهل إلى الأحكام، حيث أن وظيفه العالم هو الارشاد.

أقول: لا يبعد أن يكون المورد من قبيل الأوّل وإن كان الثانى لا يخلو عن وجه، باعتبار أنه أوفق بالاحتياط.



وتظهر الثمره بين الوجهين حتّى بالنسبه إلى العالم غير المجتهد بتبدّل رأى المجتهد فى حقّ من لا يعلم وشك واستصحب، فإنه يأتى البحث حينئذٍ عن أنه هل يجب على هذا الرجل العالم غير المجتهد أن يقوم بتنبيه غيره أم لا؟ فعلى الأول لا يجب، وعلى الثانى يجب.

أقول: هذا ولكن لنا فى المقام شىءٌ وهو أنه حتّى لو قلنا بكون المورد من قبيل الشبهه الموضوعيه، لكن يجب الفرق بين المقام وبين سائر موارد الشبهه الموضوعيه، حيث أنّ السبب للوقوع فى ذلك كان هو المجتهد، فيكون المقام مثل قول صاحب البيت للضيف بطهاره الثوب والمسجد، فاراد الصلاه فيهما، وحينئذٍ لو علم صاحب الدار بخطئه، لا يبعد القول بوجوب الاعلام عليه، حتّى إذا فرضنا وسلّمنا كون المورد من قبيل الشبهه الموضوعيه، ولا يخفى قوه هذا الاحتمال، وعليه يجب على المجتهد اعلام المقلّد بذلك، لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك العسر والحرج عليه، فتأمل جيّداً.

\*\*\*

### البحث عن التقليد

قال صاحب «الكفايه»: (فصلٌ فى التقليد: وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به فى الفرعيّات، وللالتزام به فى الاعتقاديّات تعبدًا، بلا مطالبه دليلٍ على رأيه. ولا يخفى أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضروره سبقه عليه وإلاّ كان بلا تقليد، فافهم).

أقول: بعد الفراغ من البحث عن الاجتهاد بماله من الأبحاث التي قد حققناها من خلال فصول عديده، يصل الدور إلى البحث عن التقليد، المشتغل هو أيضاً على أمور عديده من البحث، لابد من البحث عنها وتحديد الحكم فيها.

الأمر الأول: في بيان لفظ التقليد ومنشأه، وأنه هل ورد هذا اللفظ في آيه أو روايه أم لا؟

الظاهر أنه لم يشاهد استعمال هذا اللفظ بالمعنى المقصود في الفتوى في آيه ولا روايه، إلا في روايه واحده منقوله عن «تفسير الامام العسكري» سلام الله عليه وعلى آله وقد جاء فيها: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»، على حسب ما نقله «الوسائل» عن «الاحتجاج» (١).

قد يقال: بعدم اعتبار هذه الروايه كما عن بعض، وبالتالي لا فائده في البحث عن مفهوم التقليد، وتعيين أن معناه عباره عن الأخذ أو العمل أو الالتزام، بل لابد أن يتوجه البحث إلى الأدله العقلية أو النقلية التي يثبت وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، ومقدار دلالتها، سواء انطبق على الرجوع عنوان التقليد أم لا.

نعم لو قلنا باعتبار الحديث المذكور آنفاً لابد حينئذ أن يدور البحث مدار مفهوم التقليد، وتعيين معناه اللغوي والعرفي. وحيث أن الروايه مشهوره على

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

ألسنه الفقهاء، ومقبوله عندهم، ومشملة على قرائن تقرب صدورها عن المعصوم عليه السلام، بل قد استدل بعض الأصحاب بها فى بعض الموارد، بل حتّى لو لم تكن هذه الروايه موجوده، فإنّه يجب البحث عمّا هو المقصود من عنوان التقليد المصطاد عن لسان الأخبار ومضامينها، ولو لم يصدر أصل هذا اللفظ عنهم عليهم السلام، حتّى يتّضح ما هو المتفرع عليه من الأحكام، فنقول ومن الله الاستعانه:

### معنى التقليد لغة

لا- اشكال ولا- كلام فى أنّ التقليد مصدرٌ من باب التفعيل من قَلَمْتُ يَقْلِمُ تقليداً، إلاّ انه فى اللغه تارةً يقال: إنه عباره عن جعل القلاده على العنق، سواءً كان الجعل على عنق نفسه أو على عنق الغير، إذ هذه النسبه صادقه بالنسبه إلى كلّ منهما وهو معتدّ بمفعولين، إلاّ أنه تارةً بخلاف أحد مفعوليه من الأول أو الثانى، وقد لا يُحذف شىءٌ منهما كما فى مثل قولنا: (قَلَدْتَهُ السيف) ومنه الروايه المنقوله فى «مجمع البحرين»: (قَلَمْتُهَا رسول الله علياً) أى الخلافه، حيث لا- يناسب هذا المعنى بحقيقته مع مثل الخلافه والتقليد فى المقام، إذ ليس فيه قلاده تُجعل على عنق المقلّد بالكسر أو المقلّد بالفتح، فيكون استعماله من باب الاستعاره كما فى (قَلَمْتُهُ الخلافه) من رعايه مناسبه الحكم والموضوع، ولحاظ المشابهه بين المورد وبين المشبه به وهو القلاده. وهو يتصور هنا بأحد نحوين أو انحاء:

١- إمّا بأن يفرض الجاهل فتوى العالم بمنزله القلاده فى عُنُقِه، فيكون

الجاهل حينئذٍ مقلداً بالكسر، لأنه قد جعل قلاده فتوى الغير على عنقه. وعلى هذا الاعتبار يكون الجاهل مقلداً بالفتح أيضاً، بلحاظ كون نفسه مقلداً بفتوى الغير أى مُقلد بالفتح بفتواه، فتكون فتوى المجتهد بمنزله القلاوه التى يجعلها على عنقه.

٢- أو يكون التقليد بمعنى المتابعه فى الفعل بالنسبه إلى الغير، فيكون مفاده حينئذٍ اتّباع الغير فى فتاواه، وجعل نفسه تابعاً له فيما يفتى. فيكون مفاده حينئذٍ اتّباع الغير فى فتاواه، وجعل نفسه تابعاً له فيما يفتى بلا مطالبه دليل وبرهان.

أقول: هذا المعنى وإن كان ممكناً وغير ممتنع، إلا أنه بعيد فى الظاهر المستعمل عند العرف، حيث يفرض المجتهد هو المقلد بالفتح لا نفس الجاهل، كما قد يرشد إليه الضمير المنسوب الراجع إلى المجتهد فى الروايه، بقوله: «فللعوام أن يقلدوه» وهو كلمه (من) فى صدرها الوارده مكان المجتهد والفقيه، ولعلّ هذا النحو من المعنى يناسب مع المعنى الثانى الصادر عن بعض أهل اللغه، حيث قال: (قلده فى كذا أى تبعه من غير تأملٍ ولا نظر) والظاهر كون هذا مثل أن يفعل الانسان كما يفعل الغير من غير أن يعرف وجهه وحكمته.

٣- وقد يراد بكلمه التقليد الاستهزاء، ولذلك قد يذمّ مثل هذا التقليد، كما ورد الذمّ عن تقليد الحكم بن أبى العاصى الأموى - خال عثمان فقد قام بالتقليد خلف رسول الله صلى الله عليه و آله قاصداً بذلك الاستهزاء منه فدعا عليه رسول الله بأن قال له: «كن على ما كنت» فبقى إلى آخر عمره منحرف الرقبه. والعرف يطلق على مثل هذا العمل تقليداً، غايه الأمر قد يكون فى بعض الموارد محموداً وقد يكون

مذموماً، فمثل ذلك لو أريد به في المقام لا يكون المورد من مصاديق الاستعارة بل تكون كلمه التقليد حينئذٍ مستعمله في معناها الحقيقي أى التابع، وهو الجاهل المقلد، والمتبوع وهو المجتهد هو المقلد بالفتح، هذا بخلاف ما سنشير إليه من النحو الآخر في المقام وهو أن يفرض وجود قلاده على نحو الاستعارة وهو دين الجاهل، فيجعل دينه على عنق العالم في الفرعيات والاعتقادات - لو قيل بالتقليد فيها أيضاً - فالجاهل حينئذٍ مقلد بالكسر، والعالم مقلد بالفتح، والدين بمنزله القلاده. فمعنى قلده في الفرعيات، هو جعل الفرعيات قلاده في عنق الغير، بحيث تكون تبعاته عليه، فلا يبعد على هذا المعنى أن يكون مفاد التقليد هو الالتزام والبناء على العمل على طبق فتواه، وجعل تبعاته على فرض مخالفته للواقع على عنق المجتهد، وهذا المعنى يناسب مع ما ورد في الروايه - على حسب نقل صاحب «الوسائل» - حيث قال: (ووجدت بخطّ الشهيد محمّد بن مكّي قدس سره حديثاً طويلاً عن عنوان البصرى، عن أبى عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتاً وتجربه، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الاسد، ولا تجعل رقبتك عتبه للناس»<sup>(١)</sup>).

وعلى ما بيالى في بعض الأخبار قد شبّهت الفتوى بمثل جعل العنق جسراً

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٤.

للناس وأمرهم بالمرور عليه، ولا يخفى أنّ المراد من العتبه والجسر ومرور الناس عنه هو تحمّل تبعات ما يصدر عليه خلافاً للواقع لو كان عن عمد أو تساهل وتسامح، أعاذنا الله من هذه الأمور، ومن عروض ذلك علينا، وعَصِيَ منا الله عن الوقوع في مثل هذه المهالك.

ولعلّ هذا المعنى أحسن وأولى على حسب ما هو المصطلح والمتداول على ألسنتنا، وبذلك يصير المجتهد بمنزله الهدى المعلق عليه القلاده، لتحمله جميع أحكام مقلديه، فيصير المجتهد حينئذٍ مقلداً بالفتح، ولأجل ذلك كان أجره عند الله عظيماً، إذ هو السبب لهدايه الناس إلى الله، وإلى الجنّه، ولذلك كان له منصب الشفاعة كالانبياء، وقيل له في يوم القيامة: «أيها الناقل لأيتام آل محمّدٍ قِفْ تَشْفَعِ» ولعلّه لذلك وردت في الروايات بأنّ الجاهل يدخل الجنّه بألفٍ قبل أن يدخلها واحد من الفقهاء لانهم موقوفون للشفاعة.

أقول: إذا عرفت المعاني الثلاثة بحسب اللغه والمستعمل، نقول قد اختار بعضٌ مثل الفيروزآبادي في «عنايه الأصول» المعنى الثاني المذكور آنفاً في تقريرنا، هذا بخلاف المحقّق العراقي أو البروجردى حيث اختارا المعنى الأوّل، خلافاً للمحقّق السيد أبو الحسن الأصفهاني على حسب نقل مقرره المحقّق الآملي في «منتهى الأصول» حيث اختار المعنى الثالث. ولا يخفى حُسن ذلك، مع ما ورد في أخبارنا كما أشرنا إليه، وعليه لو التزمنا بأنّ التقليد يعنى جعل الجاهل اختيار دينه على رقبه المجتهد وعاتقه وعُهدته يأتي البحث عن أنه:

هل هو يتوقف على رضى الطرفين بحيث يحتاج بعد تقليده أو بعد ما نوى القيام بذلك من ابلاغ المجتهد، وقبول وتقلد العالم ذلك حتى يصير التقليد كالبيعه التي لا تتحقق عادة إلا من خلال بيعه المباع بالكسر، وقول المباع بالفتح، وهذا يقتضى أن لا يتحقق التقليد إلا بعد قبول المجتهد أو وكيله ذلك؟

أم يكفى فى تحقّقه التزام المقلّد بذلك، وعمله على طبق فتواه، بلا حاجه إلى قبول المقلّد، ليكون على هذا الحكم التقليد حكم الاقتداء فى الصلاة والإمامه حيث يكفى بناء المأموم عليه ولو مع عدم رضى المؤتم به وهو الامام فضلاً عن قبوله؟

وجهان، لا يخلو الثانى عن قوّه كما هو المتعارف بين الناس، حيث يصح التقليد بعد قبول المقلّد بالكسر، ولولم يلتفت المقلّد أصلاً إلى تقليده.

اللهم إلا أن يقال إن نشر الرساله العمليّه واجازته بذلك قرينه على رضاه بذلك.

وتظهر الثمره فيما إذا كان الرجل مجتهداً جازى التقليد، لكنه لم يصدر الرساله ولم يجعل نفسه عرضه لذلك، فهل يجوز حينئذٍ تقليده بلا رضاه أم لا؟ لا يبعد الجوار فيه أيضاً، والله العالم.

### معنى التقليد اصطلاحاً

الأمر الثانى: فى بيان معنى الاصطلاحى للتقليد، وقد اختلف فى تحديده اختلافاً شديداً، فلا بأس بالاشاره إلى المعانى المذكوره:

منها: ما نسبه المحقق القمى إلى علماء الأصول كالعضدى وصاحب

«المعالم» والسيد صدرالدين في «شرحه على الوافيه» وغيرهما، وهو: (العمل بقول الغير من غير حججه) أى على ما قاله لا على نفس الفتوى والعمل بقول الغير.

ومنها: ما نسبه صاحب «الفصول» إليهم وهو: (الأخذ بقول الغير من غير حججه).

ومنها: ما نقل عن فخر المحققين من أن التقليد عبارته عن: (قبول قول الغير فى الأحكام الشرعيه من غير دليل على خصوص ذلك الحكم).

ومنها: ولعله أحسن منه ما عن «جامع المقاصد» من أن التقليد هو: (قبول قول الغير المستند إلى الاجتهاد).

ومنها: ما عن صاحب «العروه» وهو: (الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولولم يأخذ بفتواه).

ومنها: ما عن السيد الاصفهاني، أنه: (العمل الخارجى على وجه الاستناد) وقيل إنه يناسب مع قول «جامع المقاصد»، بل لعله نفس التعريف إن أريد منه الأخذ بقوله، لكنه بعيد لأنه عرّف التقليد بأنه العمل المستند لا القول.

ومنها: ما نسبه صاحب «منتهى الأصول» إلى بعض الاعاظم من اساتيده بأنه عبارته عن: (مطابقه العمل مع الفتاوى ولو قهراً عند وحده المجتهد أو تساويهم مع التعدده، أما مع الاختلاف من حيث الأفضليه فيجب الالتزام).

أقول: الأقوى عندنا أن المراد من التقليد هو الالتزام والبناء القلبي على العمل لا مطلقاً كما نقل عن السيد صاحب «العروه»، بل ما ذكرنا هو المستفاد من كلام السيد الاصفهاني بقوله: (إنه هو المشهور) ونسبه إلى صاحب «الكفايه» وهو



غير بعيد، لأن الأخذ بقول الغير والعمل، يناسب مع قولنا الالتزام والبناء على العمل بقول الغير، غايه الأمر مع اضافته تحقق العمل لا- مطلق الأخذ، كما يوهم ظاهر العبارة. فبناء على ما ذكرنا يلزم أنه من التزم بالتقليد عن شخصٍ وبنى عليه ولكن لم يوفق لالعمل بفتواه يكون مقلداً، ويتفرّع عليه حينئذٍ فرعان:

الفرع الأول: لو التزم بالتقليد عن زيد فمات زيد قبل أن يوفق المقلد بالعمل به، فلا يحرز للمقلد حينئذٍ بقاءه على تقليده لأنه لم يتحقق له التقليد حتى يشمل له دليل جواز البقاء على تقليد الميت لو قلنا به.

الفرع الثاني: يجوز له الرجوع من حى إلى حى آخر مساوٍ إن قلنا بعدم جواز الرجوع والعدول عند بعد تحقق التقليد، لأنه مادام لم يعمل لم يدخل تحت دليل المنع، فلم يحصل له التقليد الذى هو الموضوع فى المنع.

والسرّ فيما اخترناه: أن وجوب التقليد - الذى سوف نذكر دليله - إنّما يكون لأجل العمل بما يفتى به المفتى، إلا أنّ العمل الصادر بصوره المطلق لا يصدق عليه عرفاً أنه قد تبع وقلد فلاناً فى ذلك إلا أن يكون ملتفتاً إلى فتواه وجازماً بالعمل على طبقه، ثمّ عمل به كما هو الحال فى حجيه الخبر، حيث أنه ليس المقصود من الحجيه فى قول الثقة إلا العمل بقوله بعد الالتفات إلى كونه قوله وعمل به ولا ينافى ذلك قولنا بصحة عمل كان مطابقاً لفتوى من يجب تقليده، لأجل أنه مبنئ على استدلال وهو أنه لو علم بأنه هو الأعلم، وكان متشرعاً، لكان الواجب عليه التقليد منه، فلا يبعد أن يستفاد من الأدله أنّ اللازم فى تلك الحاله كفايه موافقه العمل

لفتواه، وإن لم يصدق عليه عرفاً واصطلاحاً التقليد، لأن هذا العنوان عند الالتفات يعدّ طريقاً للإيصال إلى العمل مطابقاً لفتواه لا موضوعياً حتى يوجب البطلان في صورته الجهل والغفلة.

وعليه، فلا فرق فيما ذكرنا في معنى التقليد بين كون المجتهد الذي يجب تقليده منحصراً في شخص واحد، أو كان متعدداً، وعند التعدد كانت فتاويهم مختلفه وهم متساوون في الفضل، أو فتاويهم مختلفه مع تفاوتهم في مراتب الفضل، لأن الالتزام والأخذ والعمل على طبق فتواه مأخوذ في جميع هذه الصور.

وأما ما أورده المحقق الخراساني: على من فسّر التقليد بنفس العمل، بقوله: (لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضروره سبقه عليه، وإلا- كان بلا تقليده، فافهم) حيث أنّ مقصوده من لزوم اتيان العمل عن تقليد، لزوم أن يكون التقليد سابقاً عليه، لوضوح سبق كلّ متوقفٍ على شيءٍ ما يتوقف عليه، فلو كان صحه العمل موقوفاً على التقليد لا يعقل أن يكون هو بنفسه محققاً للتقليد.

لكنه مخدوشٌ: لأنّ توقّف صحه العمل على التقليد، ليس إلاّ ايجاد العمل على نحوٍ يصدق عليه عنوان التقليد، فهو يجمع مع كون العمل بنفسه محققاً للتقليد، نظير سائر الشروط المقارنه كالترتيب الواجب في الصلاه، حيث يتوقف صحه الصلاه عليه، يعني لا بدّ من ايجادها مترتباً، فيكون هي بنفسها منشأً لتحقيق عنوان الترتيب، لا أنه يجب ايجاد عنوانه قبل وجود الصلاه وهكذا الحال في المقام فلا ينافي كون العمل حال تحقّقه على نحوٍ ينطبق عليه عنوان التقليد، وهو

ليس إلا كونه مستنداً إلى فتوى الغير ورأيه، بلا مطالبه دليل وحجّه.

هذا تمام الكلام فى معنى الاصطلاحى للتقليد.

### حكم تقليد العامى

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن حكم التقليد على العامى وفيه جهات:

الجهة الأولى: لا اشكال فى أنه يجوز لمن لم يبلغ مرتبه الاجتهاد التقليد، والجواز هنا يكون بمعنى الأعمّ الشامل للوجوب، حيث إنه إن لم يقدر على الاحتياط إمّا لعدم اطلاعه بموارده، أو لاطلاعه لكنه عاجزٌ عن العمل باتيانه للجمع أو غيره، فلا اشكال حينئذٍ مع العجز عن الاجتهاد من وجوب التقليد عليه وجوباً تعينياً.

وأما إن كان ممّن يقدر على الاحتياط، وعارف بموارده فيكون التقليد له حينئذٍ واجباً تخييرياً، أى هو مخير بين العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى التقليد، وفى مثله يصحّ أن يقال إنه يجوز له التقليد.

وبالجملة: فمما ذكرنا ظهر أن من عبّر بالوجوب أراد القسم الاول منهما، ومن عبّر بالجواز فقد أراد الثانى منهما، ولا فرق بينهما فكلا التعبيرين صحيح.

الجهة الثانية: البحث عن مدرك هذا الحكم.

قد يقال: كما عن المحقق البروجردى فى «نخبة الأفكار» بأنّ (القول بوجوب الأخذ أو الالتزام لا يكون إلا عقلياً بمناسط تحصيل الحجّه على امثال

الأحكام، لا شرعياً مولوياً، بل لو ورد دليل شرعى على وجوبه، لا بد أن يكون ارشادياً إلى حكم العقل، وإنما الوجوب الشرعى متعلق بما يختاره فى ظرف اختياره، فلا مجال حينئذٍ للتشبث على وجوبه بمثل السيره وسائر الأدله الشرعيه، ولا بالعقل الفطرى الارتكازى بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، لأن هذه الأدله ناظره إلى حجته فتوى المجتهد الراجع إلى ايجاب العمل على طبق فتوى المجتهد، لا- إلى وجوب تحصيل الحجه على امثال الأحكام، بل لا بد حينئذٍ فى اثبات وجوبه من التثبت بحكم العقل المستقل بوجوب تحصيل الحجه على المتمكن منها مقدمه لامثال الأحكام).

الجهه الثالثه: الكلام فى بيان حكم التقليد، هل هو واجبٌ أو جائزٌ على العامى؟

أقول: اختلف عبارات القوم، فبعضهم يقول بالوجوب، وبعض آخر بالجواز، وجماعه ثالثه تقول بالجمع بينهما.

وفى «نخبه الأفكار»: (والظاهر أن المراد من الجواز هنا هو فى مقابل الحرمة، أى ليس التقليد بحرام كما نُسب الحرمة إلى بعض قدماء الأصحاب، وفقهاء حلب، بل كان جائزاً بما ينافس مع الوجوب التعيينى، إذا كان العامى غير قادر على العمل بالاحتياط إمّا لأجل عدم احاطته بما هو سبيل الاحتياط فى موردٍ، أو علمه إلا أنه لا يقدر عليه، أو كان مستلزماً للعسر والخرج، ومع الوجوب التخييرى فى غير ذلك أى كان لمن يقدر عليه وعلى العمل بالاحتياط، فيكون اختيار أحد فردى الواجب التخييرى جائزاً، فالاختلاف فى التعابير لا يضرب

بالمطلب بكون التقليد عليه واجباً أمّا بالتعيين أو التخيري).

الجهة الرابعة: بعد ما ثبت أنّ التقليد أصبح واجباً على العوام، فلا بد أن نبحث عن حقيقه هذا الوجوب، فهنا أقوال:

الأول: ما يظهر من كلام صاحب «الكفايه» و«العنايه» وصاحب «نخبه الأفكار» و«منتهى الدرايه» وبعض آخر كون الوجوب وجوباً عقلياً بديهياً فطرياً جبلياً ارتكازياً، مثل سائر الارتكازيات، لأن لزوم رجوع الجاهل إلى العالم فيما لا يعلم ثابت في ارتكاز البشر، ومنه قضيه الأحكام الشرعيه، فكما أنّ الأمر كذلك في الأمور المتعارفه المربوطه بالمعاش، كذلك الأمر في الأمور المربوطه بالمعاد، وإن كان العامي ربما لا يلتفت إلى هذا الارتكاز، ولا يعدّه مثل سائر ارتكازاتهم بحسب الفطره والجبلّه التي أودعها الله تعالى فيهم.

القول الثاني: ما يظهر من كلام جماعه أخرى من الأعلام كالشيخ الأعظم، والمحقق الأصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» والمحقق السيد أبو الحسن الأصفهاني بحسب ما جاء في تقريراته المسمّى بـ«منتهى الوصول»، حيث قال في ذيل كلام المحقق الخراساني بكونه فطرياً: (إنّ هذا الدليل يرجع إلى دليل الانسداد، يجريه المقلمد بسبب ارتكازه، بلا علم منه لكيفيه بسط مقدماته، وضّم بعضها إلى بعضها، لكي يستنتج كما يصنعه أهل النظر والاستدلال، لكنها مغروسه في ذهنه، مرتكزه عنده بجبلّته، بحيث لو سُئل عن آحادها عنه يصدّق تصديقاً فطرياً بصحّته.

وتقريره على وجه الصنعة: إنه مركبٌ من مقدمات:

الأولى: أنَّ الشارع ما جعلنا بالنسبة إلى الأحكام مهملين كالبهايم.

الثانية: تحقّق العجز عن تحصيلها بالعلم.

الثالثة: انسداد الطرق للعمل بها غير التقليد من الرجوع إلى الوظائف، وبطلان الاحتياط وعسريته.

وبعد تماميه هذه المقدمات يحكم العقل بلزوم الرجوع إلى العالم.

إلى أن قال: فحيث أنَّ المقدمات تمامٌ عنده على إجمالها، لا محاله يحكم عقله بلزوم التقليد عليه (١).

لا يخفى أنه يرى التقليد حجّة لما روى أن قول العالم حجّه، ومعنى حجّيته هو لزوم رجوع الجاهل إليه عند العمل الذي هو عبارته عن التقليد.

ومثله كلام الشيخ الـعظم في «رساله الاجتهاد والتقليد»، وظاهر كلامهما تحقّق الانسداد للعامي مما يقتضى حكومه العقل بوجوب التقليد، فالوجوب عقلي لا شرعي خلافاً للمحقّق الأصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» حيث يلتزم بالكشف لأنه يقول إنّه بعد اجراء مقدمات دليل الانسداد يستكشف منها أنَّ الشارع جعل فتوى المجتهد طريقاً للعامي.

أقول: الأقوى عندنا هو ما اختاره الشيخ ومن تبعه، لأنَّ عدّ لزوم رجوع

الجاهل إلى العالم، والتعبد بقوله في الأحكام من الأمور الجلبية والارتكازية أمرٌ بعيد عن الازدهان، لأن الأمور الجلبية عبارته عن أمور قائمه بالنفس من غير شعور والتفات وتوجه، ولا يختص بالانسان بل موجوده حتى في الحيوانات حيث يتحدّر من الحيوانات المفترسه، أو الطفل الرضيع حيث يتوجه إلى ثدى أمه وغير ذلك من الأمور الجلبية المرتكزه في ذات الحيوانيه، وهذا بخلاف مسأله الرجوع إلى العالم والتعبد بقوله ورأيه فيائه ليس مثل تلك الأمور. وعليه فالأحسن أن يقال إنّ ذلك عقلي استقلالى ارتكازى، ومنشأه اجراء تلك المقدمات ولو اجمالاً، بحيث لو سُئل عنه لأجاب بكل واحد من المقدمات التي أشار إليها السيد في تقريراته.

أقول: هنا عدّه ايرادات ومناقشات لابدّ من طرحها والجواب عنها:

الايراد الأول: أنه (كيف يستقلّ عقل العامى بجواز التقليد ما لم يتمكّن من ابطال العمل بالاحتياط مطلقاً، حتى إذا لم يكن مستلزماً للعسر، فلا وجه لاستكشاف خطابٍ بجواز خطاب عقلاً كما يظهر عن تقرير الشيخ الأعظم للمقدمات) هذا كما عن «منتهى الدرايه»<sup>(١)</sup>.

وفيه: هذا الايراد ممنوع لوضوح أنّ حكمه بجواز التقليد لا يكون متوقفاً على ابطال العمل بالاحتياط مطلقاً، لأنه من الممكن أن يصل إلى الواقع بكل واحد منهما، إذ يجوز له فيما لا يستلزم العسر والحرص الاتيان بالعمل على نحو

الاحتياط، كما يجوز له العمل على نحو التقليد. نعم إن لم يتمكن من العمل بالاحتياط، فلا اشكال حينئذ في انحصار الطريق إلى التقليد، وعليه فدعوى توقف جواز التقليد على ابطال العمل بالاحتياط مطلقاً دعوى بلا دليل وبرهان كما لا يخفى.

الايراد الثانى: وهو للمحقق البروجردى فى «نخبه الافكار»، قال: (الدليل أخص من المدعى، إذ لو كان للعامى ظن بالحكم بخلاف فتوى المجتهد، لم يقتض دليل الانسداد قبول رأى المجتهد تعديداً، بل اللازم مراعاة مراتب الظن وعلى فرض التساقط، فاللازم الاحتياط، مع أن القائل بجواز التقليد بمناط الانسداد يقول به مطلقاً. وعليه يكون نفس بناء العقلاء على الرجوع إلى فتوى المجتهد، وعدم اعتنائهم بظنونهم الحاصله لهم أحياناً على خلاف رأيه من غير تكبير من أحد، كاشفاً عن أن الحامل لهم على التقليد هو الأمر الجبلى الفطرى السليم، القاضى بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه:

أولاً: بعدم جريان هذا فى كل مقلد، بل خصوص من حصل له الظن على خلاف رأى المجتهد.

وثانياً: إن هذا الاشكال لو كان صحيحاً وجارياً كان بناءً على القول بحجيه



مطلق الظن، مع أنه أول الكلام، لأنّ من الواضح أنّ الظن الحاصل من الأدلة الخاصه عن شخصٍ كان من أهل الخبره حجّه، لا الظن من كلّ أحدٍ وبأى وجه حصل واتفق، وعليه فثبوت الظن له على الحكم على خلاف رأى مجتهدة لا أثر له حتّى يلاحظ فيه مراتب الظن، ويوجب التعارض والتساقط والرجوع إلى الاحتياط كما اشار إليه.

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك في أفراد المكلفين، فهو لا- يوجب إلاّ الاخلال في بعض مقدمات انسداده، وهو عجزه عن البلوغ، فكأنّه ليس من هذا بل قد حصل له الظن بالحكم، فمع عدم تماميه احدى هذه المقدمات في دليل الانسداد، يخرج عن مقتضاه هذا ولا يوجب أن لا يكون منه مما قد كمل فيه تمام مقدماته.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أن القول بكونه من قبيل الحكم العقلي الاستقلالى الارتكازى أولى من كونه من قبيل الفطرى الجبلى، إذ لم يكن حكم وجوب التقليد على العامى عقلياً، بل لو اعتبرناه شرعياً من خلال الأدله الشرعيه الداله على لزوم الرجوع إلى المجتهد، لزم منه الدور أو التسلسل، لأنّ مسأله جواز التقليد أو وجوبه بنفسه أيضاً يعدّ من المسائل التى لا بدّ فيها من التقليد، أى لا بدّ أن يثبت جوازه بتقليدٍ آخر، فينقل الكلام فى جواز تقليده إلى مسأله جواز التقليد، فإن ثبت جواز تقليده الثانى بالأول لزم الدور، وإن ثبت بتقليدٍ ثالث وهكذا فيتسلسل، وهما باطلان قطعاً، وعليه فلا محيص من اعتبار وجوبه عقلياً استقلالياً ارتكازياً كما عرفت، إذ لو لم يكن دليل وجوبه عقلياً لزم أن يكون الدليل عليه من

سائر الأدلة التي سبق القول إنَّ اثنان منها لفظيٌّ وثلاثة منها لبيٌّ وكلاهما قابلان للمناقشه والخذشه:

فأما اللَّيبي: فهي عبارته عن الاجماع فتاره يُدعى المحصّل منه وأخرى المنقول، فلا عبره بشيء منهما:

أمّا الأوّل منهما: فلأنّ تحصيل الاجماع على وجه يكشف عن رأى الامام عليه السلام بعيداً جداً، لاحتمال أن يكون مدرّكهم هو أن وجوب التقليد يعدّ أمراً عقلياً ارتكازياً، ولأجل ذلك حكموا به، لا- لأن الامام عليه السلام قد أمرنا به، ومن المعلوم أنّ الاجماع الذي يحتمل كونه مدرّكياً ممّا لا يُجدى شيئاً ما لم ينحصر مدرّكه برأى الامام عليه السلام .

فإذا عرفت حال الاجماع المحصّل من جهه الحجّيه هنا، فالمنقول هنا منه الذى قد نُقل عن السيد المرتضى، والشيخ والمحقّق والشهيد قدس سرهم ، لا يكون حجّه بطريق أولى، لأن أصل حجّيه الاجماع المنقول موردٌ للكلام، فضلاً عن مثل المقام الذى قد عرفت عدم حجّيه المحصّل منه، فكيف بمنقوله.

هذا، مع أنّ دعوى الاجماع هنا مشكّلٌ من جهه اخرى وهي لما نرى من مخالفه بعض قدماء الأصحاب والفقهاء الحلبيّون له، حيث ذهبوا إلى حرمة التقليد اتكاءً على المنع من حجّيه رأى أحد لأحد، وبأن الاصل الأوّلى هو عدم التقليد.

وبالجملة: فتحصيل الاجماع مع كلّ هذه الموهنات متعدّراً فضلاً عن بعده، لكونه محتمل المدرك كما عرفت توضيحه. ولعلّ مخالفه بعضهم من التقليد،

وذهبهم إلى حرمة أوجب القول بجواز التقليد على نحو الاطلاق، بأن يكون هذا في قبال دعوى الحرمة، فلا ينافى حينئذٍ مع دعوى وجوبه كما عرفت.

وأيضاً: يظهر مما ذكرنا أنّ دعوى كون وجوب التقليد من ضروريات الدين ضعيفه، لأنه كيف يمكن دعوى ذلك مع ذهاب جماعه من القدماء والفقهاء على الحرمة، وقد عرفت أنّ مخالفتهم أوجب الاشكال في تحقّق الاجماع فضلاً عن صيرورته من ضروريات الدين.

الايراد الثالث: وهو الايراد على التمسك بسيره المتدينين، لأنّ معناها أنّ بناء المتدينين والمتشرّعين بما هم من أهل الشرع على الرجوع إلى العلماء في الأحكام الشرعيه من زماننا هذا إلى زمان الأئمه عليهم السلام، وحيث لم يرد عنهم نهى ولم يثبت منهم ردع، يكشف ذلك عن رضاهم بهذا الفعل، فيكون حجّه بالضروره.

أقول: اثبات مثل هذه السيره المستمره التي هي أضيّق من السيره العقلانيه بما هم عقلاء، وأنّ من عادتهم رجوع الجاهل منهم إلى العالم، بل مطلق أهل الخبره من كلّ فن، غير معلوم أمّا لو اعتبرنا هذه السيره هي المتعارفه، تعود حجّيتها إلى البحث السابق من احتمال كون السيره الكذائيه أيضاً مأخوذاً من حكم العقل المستقل الذي أشرنا إليه، لأبان تكون السيره العقلانيه دليلاً مستقلاً بنفسه كما لا يخفى.

وأما لو أريد من السيره بناء العقلاء على ذلك، ففساده أوضح لما قد عرفت من كون ذلك من الحكم العقلي لكلّ أحدٍ من دون أن يكون معتمداً على البناء.

خلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ أول دليل على وجوب التقليد أو جوازه هو حكم عقل العاقل من دون حاجه إلى التمسك بتلك الأدله الثلاثه اللبنيه.

أما الأدله اللفظيه: فهي مركبه من الآيات والروايات.

أما الأولى منهما: فهي آيتان هما آيه النفر وآيه السؤال.

### دلاله آيه النفر على وجوب التقليد

أمّا آيه النفر: فهي قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

استدل بهذه الآيه صاحب «الفصول» والشيخ الاعظم في رسالته، بل نسب إلى المحقق القمي في «القوانين» الاستدلال بهما لجواز التقليد، خلافاً لجماعه أخرى من الأصوليين كالمحقق الخراساني صاحب «كفايه الأصول» والبروجردى في «نخبه الأفكار»، والمحقق صاحب «نهايه الدرايه». ولكن بعض المتأخرين قد قبلوا دلاله آيه النفر على جيه فتوى المجتهد دون آيه السؤال، ومنهم السيد الاصفهاني في تقريراته، وبعضهم يقولون بعكس ذلك أى دلاله آيه السؤال دون النفر، كالمحقق الاصفهاني صاحب «نهايه الدرايه»، وبعضهم قبل دلاله كلتا الآيتين كالسيد الخوئي قدس سره ، وهكذا نلاحظ أنّ الاقوال هنا مختلفه مشتته

جداً، فلا بأس أولاً بذكر أدله من لا يقبل دلالتها على المطلوب، ثم فى نهايه الأمر نتعرض أولاً لآيه النفر ثم لآيه السؤال، وذلك من خلال عدّه أمور:

الأمر الأول: استدلال بآيه النفر لأن هذه الآيه مشتمله على وجوب أربعة أشياء:

١- وجوب النفر لغايه التفقه، فالنفر واجب لأن التفقه واجب، لأنه لو لم يكن التفقه واجباً لما كان لوجوب النفر وجهاً. وأما وجه كون وجوب النفر مستفاداً من الآيه هو باعتبار ورود لولا التحضيضيه، حيث أنّ مثل هذه الكلمه تستعمل للتوبيخ، فلولم يكن المتعلق أمراً مطلوباً فعله لما كان للتحضيض والتوبيخ عند تركه وجه، فلأجل ذلك يفهم وجوبه ولو كان وجوبه لأجل التفقه.

٢- الواجب الثانى هو التفقه، ويترتب عليه الانذار فيصبح الانذار أيضاً واجباً.

٣- كما أنّ غايه وجوب الانذار هو ترتب التحذّر عليه، أى فيجب للمندّرين بالفتح التحذّر، والعمل بالانذار.

٤- فتدل الآيه على وجوب التقليد للمندّرين، لأن التحذّر وقع غايه للانذار، هذا.

أقول: قد أورد على الاستدلال بالآيه على وجوب التقليد بايراداتٍ عديده:

الأول: قول المحقق الخراسانى بأن الآيه أجنبيه عن وجوب التقليد، لأن الغايه المترتبه على الانذار ليس هو مطلق التحذّر، أى سواء حصول للمندّر علم أم لا، حتّى يشمل مثل قبول التقليد تعديداً، بل المراد من الآيه: «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» لعله يحصل لهم العلم ويحذروا، فالآيه مسوقه لبيان مطلوبيه الانذار بما يتفقهون، ومطلوبيه العمل من المندّرين بما أنذروا، وهذا لا ينافى اعتبار العلم

فى العمل، ولذلك ترى أنه قد يتشهد بهذه الآيه لتحصيل معرفه الامام عليه السلام ، مع أنه مما يعتبر فيه العلم قطعاً والشاهد على ذلك الخبر الذى رواه الكافى باسناده الصحيح عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن يعقوب بن شعيب، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إذا أحدث على الامام حَدَثٌ كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول الله عز وجل: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» قال: هم فى عُذْرٍ ماداموا فى الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم فى عُذْرٍ حتى يرجع إليهم أصحابهم»(١).

ومن ذلك يعلم أن الآيه ليس بصدد بيان وجوب التقليد الذى هو عبارته عن قبول الانذار تعبداً مطلقاً، سواء حصل له العلم بأحكام الله أو لم يحصل، وعليه فالآيه غير مرتبطه بمبحثنا، هذا.

أجيب عن هذا الاشكال: - بتقرير وتوضيح مّا - أنه لا اشكال فى وجوب الأمور الثلاثه، وهى: النفر والتفقه والانذار، فلا بد أن يكون التحذّر أيضاً واجباً، لأن حكم الغايه تابع لحكم ذيها فإذا كان الانذار واجباً، فلا بد أن يكون التحذّر واجباً، كما أنه لو كان مستحباً لاستحبّ النذر أيضاً، فإذا كان التحذّر الواقع فى الآيه مذكوراً بصوره الاطلاق، أى غير مقيد بما إذا حصل للمنذر العلم أم لا، فلا وجه لنا من تقييد الآيه بصوره ما لو حصل له العلم، وعليه فيصبح التحذّر واجباً

مطلقاً سواءً حصل له العلم أم لا، فينطبق حينئذٍ على التقليد، لأنه أيضاً عملٌ بلا مطالبه دليل.

ونحن نزيد في تأييد ذلك: أنه لو لم يكن التحذّر واجباً إلاّ مع العلم، لم يكن لجعل التحذّر غايةً للانذار وجهٌ، بل كان الأولى أن يكون التحذّر مع حصول العلم واجباً، وهو مخالف لظاهر الآية.

الايراد الثانى: لا يقال إنّ الآية قد ذكر التحذّر مع أداءه لعلّ الداله على الترجى المناسب مع كون التقدير شيئاً آخر غير الانذار فقط، إذ ليس التحذّر حاصلًا بخصوص الانذار، وإلاّ لما كان في ذكر اداه لعلّ وجهٌ.

لأننا نقول: من امكان أن يكون وجهه هو بيان كون الفعل من الأمور الاختياريه للمكلف، إذ قد يعمل وقد لا يعمل بما ورد في حقّه من العمل، ولأجل ذلك استعملت هذه الأدهاء، وهو لا ينافى كون العمل واجباً عليه عند الله، كما يشاهد مثل ذلك في آيات الكثيره حينما يكون متعلق لعلّ من الأمور الاختياريه للمكلف.

وبالجملة: ظاهر أداءه لعلّ إذا وقعت في مقام التعليل، كون ما بعدها علّه لما قبلها، بلا فرق بين كون الواقع بعدها:

أمراً تكوينياً مثل قول الطبيب: (اشرب هذا الدواء لعلك تطيب).

أو أمراً غير اختياري لقولك للمذنب: (استغفر الله لعلك تدخل الجنة).

أو أمراً اختيارياً كآية الشريفة، حيث أنّ العمل اختياري للمكلف.

وعليه، فالتكليف بذى الغايه وهو الانذار فى الحقيقه للتكليف بالغايه،

فيجب التحذّر عند انذار المنذرين بما تفقّهوا وعلموا.

الايراد الثالث: لا- يقال إنّ الآيه لا تدلّ إلاّ على وجوب التحذّر والخوف، فلعلّ ذلك بنفسه مطلوب، فلا يستفاد منه وجوب العمل حتى تدلّ على وجوب التقليد، الذي هو عبارته عن العمل بفتوى بلا دليل.

لأننا نقول: إنّ الحذر على ما يستفاد من مشتقاته وموارد استعماله، عنوان للعمل، وليس عبارته عن الخوف النفساني فحسب، بل هو كفايه عن التحفظ عن الوقوع في المهالك والمخاوف، لأجل ترك الواجب وفعل الحرام، مثلاً إذا حمل المسافر سلاحه في الطريق المحتمل فيه اللص أو السبع ليدفع عن نفسه وما له يقال إنّ تحذّر، فهو فعل اختياري وليس بمعنى الخوف فقط.

فبالنتيجه: الآيه تدلّ على أنّ غايه الغايات لوجوب النفر والتفقه والانذار ليس إلاّ لأجل تحقّق الحذر للمنذرين، واتمام الحجّه عليهم، وهو لا ينافي كونه حجّه لنفسى المنذر بالكسر أيضاً، وكان العمل لنفسه واجباً أيضاً.

الايراد الرابع: لا يقال إنّ الآيه لو سلّمنا دلالتها على وجوب التحذّر، إلاّ أنه بملاحظه أن أغلب كلمات الآيه وارده بصوره الجمع، مثل: الطائفه، ولينذروا، ولتفقهوا، ومن الواضح أنّ الإخبار إذا صدرت عن جماعه، يوجب العلم بالشىء عاده، فيصير المعنى حينئذٍ، أنه: يجب التحذّر عند حصول العلم بواسطه الأخبار لكثره المُخبرين، فتصير الآيه أجنبيّه عمّا هو المقصود من ايجاب العمل على الفتوى تعبداً، ولو بلا حصول علم، لأجل وجوب التقليد بلا مطالبه دليل.



لأننا نقول: إنَّ هذا يصحَّ إذا لوحظت الجماعة بصوره المجموع في حال الإخبار، أو بصوره الاستفراد مع إخبار كلِّ واحدٍ من النافرين لجماعه المتخلفين حتى يتكثّر الخبر لهم بأفراد عديده، ويحصل لهم العلم بذلك، لكن يمكن أن يكون المراد غير هذين الفرضين، وهو أن يكون وجه الجمع ملاحظه الجمع الاستغراقى لكلِّ واحدٍ واحدٍ من النافرين والمتخلفين، باعتبار كون المخاطبين حيث كانوا متعددين في الطرفين استعمل صيغه الجمع، فلا ينافى في كفايه التحذّر حصوله من قول واحدٍ من الفقيه المنذر بالكسر للمقلّيد المنذر بالفتح، ومن المعلوم عدم حصول العلم بمثل ذلك عادة، فتدلّ الآيه على وجوب التحذّر عند الانذار، سواءً حصل للشخص العلم بذلك أم لا.

والتحقيق: إن هذه الآيه مشتمله على دلالات ثلاث:

الأولى: وجوب الافتاء للمفتين، حيث أمر بالانذار بناء على كونه بمعنى الأعم كما سنشير إليه عن قريب بذكر الواجب والحرام.

الثانية: وجوب العمل للمنذرين المستفاد من وجوب التحذّر، حيث أنّ التحذّر لا يتحقق من الفقيه إلا من خلال ذكره الوجوب والحرمة، حيث يدلّ على الانذار بالالتزام أو التضمّن، كما قد يكون الانذار بالمطابقه.

الثالثة: دلالتها على حجيه انذار الفقيه وافتائه، لوضوح أنّه لولا كون انذاره حجّه شرعاً لم تكن الآيه مقتضيه لوجوب التحذّر بالانذار وذلك للقاعده الثابته عندهم، وهو قبح العقاب بلا بيان، وعليه فوجوب التحذّر عند الانذار يستلزم

حجيه الافتاء والانذار، فبهذا التقريب تصبح دلالة الآيه على وجوب التقليد تامه، كما لا يخفى.

الايراد الخامس: وهو للمحقق الاصفهاني قدس سره صاحب «نهايه الدرايه» حيث إنّه بعد قبوله أنّ وجوب التحذّر هنا مطلق كما قلنا، ناقش في دلالة الآيه على المطلوب بقوله: (إلاّ أنه مع ذلك نقول إنّ التفقه إنّ كان موقوفاً على إعمال النظر، كانت الآيه دليلاً على حجيه الفتوى، وإن لم يكن كذلك بل كان مجرد العلم بالحكم بالسمع من المعصوم عليه السلام تفقهاً، فلا دلالة لها على حجيه الفتوى، بل على حجيه خبر الفقيه، والانذار بحكايه ما سمعوه من الامام عليه السلام، من بيان ترتّب العقاب على شىءٍ فعلاً أو تركاً ممّا لا ينبغى الريب فيه، بل كان فى الصدر الأول الافتاء والقضاء بنقل الخبر) انتهى (١).

أجاب عنه المحقق الخوئى فى «التنقيح» بقوله: (أنها ممّا لا يمكن المساعده عليه، وذلك:

أمّا أولاً: فلا ينال الآيه المباركه لمكان أخذها عنوان الفقاهه فى موضوع وجوب التحذّر، ليست لها أيّ دلالة على حجيه الخبر والروايه، من جهتين:

احدهما: إنّ حجيه الروايه لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفتاً إلى معناه، فضلاً عن أن يكون فقيهاً، لكفايه الوثاقه فى حجيه نقل الألفاظ المسموعه عن

المعصوم عليه السلام ، من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

وثانيهما: إنَّ الراوى لا- يعتبر فى حجيه رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه لأنه إذا روى روايه روايتين أو أكثر، لم يصدق عليه الفقيه، وإن كان ملتفتاً إلى معناها، لضروره أن العلم بحكمٍ أو بحكَمين لا يكفى فى صدق الفقيه مع حجيه رواياته شرعاً.

اللهم إلّا- أن يقال: إنَّ الآيه المباركه إذا دلّت على حجيه الخبر عند صدق الفقيه على ناقله، دلت على حجيته عند عدم كون الراوى فقيهاً، لعدم القول بالفصل، إلّا- أن ذلك استدلال آخر غير مستندٍ إلى الآيه، كيف وقد عرفت أن الآيه قد أخذ فى موضوعها التفقه فى الدين.

فظهر بما سردناه أن دلالة الآيه المباركه على حجيه فتوى المجتهد وجواز التقليد أقرب وأظهر من دلالتها على حجيه الخبر.

وأما ثانياً: فلعدم كون التفقه والاجتهاد فى الأعصار السابقه مغايراً لهما فى العصور المتأخره، بل الاجتهاد أمرٌ واحدٌ فى الأعصار السابقه الآتية والحاضره حيث إنَّ معناه معرفه الأحكام بالدليل، ولا اختلاف فى ذلك بين العصور.

نعم، يتفاوت الاجتهاد فى تلك العصور مع الاجتهاد فى مثل زماننا هذا بالسهوله والصعوبه، حيث أن التفقه فى الصدر الأول إنما كان سماع الحديث، ولم يكن معرفتهم للأحكام متوقفه على تعلم اللغه، لكونهم من أهل اللسان، أو لو كانوا من غيرهم ولم يكونوا عارفين باللغه كانوا يسألونها عن الامام عليه السلام ، فلم يكن

اجتهادهم متوقفاً على مقدماتٍ، أمّا اللغة فقد عرفت، وأمّا حجيه الظهور واعتبار الخبر الواحد وهما الركنان الركيزان في الاجتهاد، فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلّمات، وهذا بخلاف الاجتهاد في الاعصار المتأخره لتوقفه فيها على مقدمات كثيره، إلا أنّ مجرد ذلك لا- يوجب التغيير في معنى الاجتهاد. فإن المهمّ مما يتوقف عليه التفقه في العصور المتأخره إنّما هو مسأله تعارض الروايات، إلا- أن التعارض بين الأخبار كان يتحقّق في تلك العصور أيضاً، ومن هنا كانوا يسألونهم عليهم السلام عمّا إذا ورد عنهم خبران متعارضان. إذاً الفقه والاجتهاد بغير اعمال النظر متساويان في الأعصار السابقه واللاحقه وقد كان متحققين في الصدر الأول أيضاً ومن هنا ورد في مقبوله عمر بن حنظله: «ينظران من كان منكم لمن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا...» وفي بعض الأخبار ورد الأمر بالافتاء صريحاً، فدعوى أنّ الفقيه والاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه لا عين ولا أثر له في الاعصار السابقه ممّا لا وجه له، ومعه لا موجب لاختصاص الآيه المباركه بالحكايه والإخبار، لشمولها الافتاء أيضاً كما عرفت، فدلاله الآيه على حجيه الفتوى وجواز التقليد ممّا لا مناقشه فيه) انتهى كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، ولأجل ذلك ترى صحه الاستدلال والتمسك بالآيه لحثّ الناس على تحصيل العلم والاجتهاد، وليس بخصوص كون النفر .

لحمل الأخبار والحكايات بلا تفقه فيها، بل ولا يخفى أنّ الانذار لا يكون إلا بعد فهم المنذر لما انذره، وإلا فإنّ مجرد حمل الخبر إلى الغير من دون تفقه وتفهم لما ينقله يشكل دخوله في العنوان المذكور، لأن الراوى ربما يكون غير ملتفت إلى معنى ما يحكيه، كما وردت الاشارة إليه في الخبر الذى رواه ابن أبى يعفور: «رُبَّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه» أو «رُبَّ حامل فقهٍ وهو غير فقيه» وأمثال ذلك، وعليه فإنّ ذكر الانذار بعد التفقه يوجب أنس الذهن بأنّ المراد من التفقه هو خصوص الفقيه المجتهد الذى كان داخلاً فيه قطعاً، أو هو مع المبلغين وأهل الوعظ، فإذا ثبت حجيه الخبر لمثلهما، فلا بأس للاحاق حجيه أخبار الرواه وأهل الحديث بهما أيضاً، لعدم القول بالفصل في حجيه الخبر بينهما وبين خبر الرواه.

الايراد السادس: وهو من السيد الحكيم قدس سره في «حقايق الأصول» - وتبعه بعض من عاصرناه، وهو السيد اللنگرودى في «الدرّ النضيد» - حيث قال في حقايقه:

(والانصاف أنّ الآيه الشريفه لا تدلّ على حجيه الخبر، ولا على حجيه الاجتهاد، بل أجنبيه عنهما بالمرّه، وإنّما تدلّ على وجوب التفقه في الدين، وتعلّم معالمه في الأصول والفروع لغايه تعليم الجاهلين، وتفقههم باقامه الحجّه عليهم، واتفاقهم بالطريق الذى تعلّموا به وتفقهوا، بلا دلالة لها على حجيه الاجتهاد أو الخبر أصلاً لا مطابقه ولا التزاماً، وظنى أنّ ذلك ظاهرٌ بأدنى تأمل) (١). ٩.

أقول: وممّا ذكرنا في جواب الإيراد السابق يظهر ما يرد على هذا الكلام أيضاً، فكأنّه قدس سره اراد اختصاص الآيه بالواعظين والمبلغين والمنذرين - كما صرّح بذلك صاحب «الدرّ النضيد» - ولعلّه استشعر ذلك من ورود لفظ الانذار حيث إنّهُ وصفٌ ينطبق على هؤلاء القوم، ولكن كان الأولى منه رحمه الله أن يجعل وصف التفقه قرينهُ مقدّمهُ على الانذار، بكون المراد لا أقلّ كلتا الطائفتين من المجتهدين والمبلغين، والحقا غيرهما بهما، لصلاحيته قرينه كلٌّ من لفظي (التفقه) (والانذار) للآخر. فإذا الأولى شمول الآيه لهما بلا فرقٍ بين كون الانذار بالمطابقه كما هو شأن المبلغين والواعظين، أو بالالتزام والتضمّن كما هو شأن المجتهدين والمتفقيين.

وبالجملة: ثبت أنّ الحقّ مع الشيخ ومن تبعه، ومن قبله من صاحب «الفصول» والمحقّق القمي والجزائري والخوئي، بكون آيه النفر من الأدلّه الداله على جواز التقليد ووجوبه، وكون فتوى المجتهد حجّه على العوام، والله العالم.

### دلاله آيه السؤال على وجوب التقليد

الآيه الثانيه: وهي آيه السؤال ومذكوره في سورتي النمل والانبياء وهي قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١) فقد استدللّ بهذه الآيه صاحب «الفصول» والمحقّق القمي على جواز

التقليد، حيث قال صاحب «الفصول» بعد ذكر الآيه: (ولعمومها بناءً على أنّ المراد بأهل الذكر أهل القرآن من العلماء، كما نصّ عليه جماعه، فينتج أنّه يجب السؤال عن العلماء والفقهاء، والسؤال منهم ليس إلّا للعمل، إذ من الواضح أنّ السؤال كان لأجل العمل على طبق الجواب، لا كون المقصود الأصلي مجرد السؤال نفسه فقط، لوضوح أنّه لغو لا أثر له، فلا مصحح للأمر به لولم يكن مقدمه للعمل، فتدلّ الآيه على جواز الرجوع إلى العالم، وهو المعبر عنه بالتقليد، وعلى حجّيته فتوى العالم على الجاهل، لأنه لولم يكن حجّجه على المسائل لأصبح السؤال عنه لغواً.

ودعوى: كون السؤال لحصول العلم من الأجابة، ثمّ العمل على طبق علمه، فتصير معنى الآيه: فاسألوا لكي تعلموا فتعملوا بعلمكم.

من البعد بمكان، لأن مثل هذا الخطاب إنّما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم والمعرفة، فهو في قبال العلم بالحال، لا أنه مقدمه لتحصيل العلم، مثلاً يقال: (إذا لست بطبيب فراجع الطبيب في العلاج) فإن المتفاهم العرفي من مثله أنّ الغايه من الأمر بالمراجعه إنّما هو العمل على طبق قول الطبيب، لا- أنّ الغايه صيروره المريض طبيباً وعالمماً بالعلاج- حتى يعمل طبق علمه، ونظيره قوله: (راجع الطبيب) معناه راجعه لتعمل على نظره لا لتكون طبيباً وتعمل بعلمك.

وقد يتوهم: أنّ تفسير أهل الذكر بأحد الأمرين:

إمّا كون المراد علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى العالمين بالتوراه والانجيل، حيث يعلمون وجود آثار النبوه في الرسول، فاسألوهم حتى تعلموا.

وإما أن المراد منهم أهل البيت والأئمة عليهم السلام كما ورد في حديث جابر ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «نحن أهل الذكر» وقد سمى الله في سورة الطلاق رسوله ذكراً في قوله تعالى: «ذكراً ورسولاً» والرجوع إلى الأئمة عليهم السلام لا- اشكال في كونه موجباً للعلم، فيكون العمل عن علم، فلا تكون الآيه مربوطاً بالتقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، كما هو المقصود، لأن الأولى كانت مرتبطة بالاعتقاديات كالنبوه، فلا- يكفى فيها غير العلم والثانيه لا اشكال فيه في تحقّق العلم بأخبارهم عليهم السلام ، كيف ذلك مع أخبار الفقهاء في التقليد حيث لا يوجب العلم كما لا يخفى.

فاندفع بأن المورد لا يوجب التخصيص، إذا عبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد، فلا يوجب كون موردها أحد هذين الأمرين وتضييق دائره الآيه للدلاله على جواز رجوع الجاهل إلى العالم للعمل في الأحكام الفرعيه، فيصير معنى الآيه بعمومها كذلك، فلا بدّ من رجوع الجاهلين إلى العالمين على حسب ما تقضيه المناسبات باختلاف المقامات، فإن كان المورد من الاعتقاديات كالنبوه وما يرجع إلى ذلك، فالمناسب السؤال من علماء أهل الكتاب لعلمهم بآثارها وعلاماتها، وإن كان المورد من الأحكام الفرعيه، فالمناسب الرجوع فيه إلى النبي صلى الله عليه و آله أو الأئمه عليهم السلام ، وعلى تقدير عدم التمكن من الوصول إليهم، فالمناسب الرجوع إلى نوابهم الخاص والعام، وهم العلماء والفقهاء، فتصير الآيه من الكبرى الكلّي برجوع الجاهل إلى العالم، المنطبقه على كل من الطوائف الثلاثه،



فالاستدلال بها لذلك تام بلا اشكال.

ايراد المحقق الخوئي: والعجب من المحقق الخوئي فإنه برغم جوابه عن عدم اختصاص المورد لكون السؤال لخصوص العلم، يقول: (والصحيح أن الآية لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد، وذلك لأن موردها ينافي القبول التعبدى، حيث أن موردها من الأصول الاعتقادية).

والجواب: قد عرفت أن العبره بعموم الوارد لا- بخصوص المورد، وعليه فالانصاف عدم المنافاه بين دلالة الآية مع الحكم بجواز التقليد، خصوصاً إذا قلنا بكون المراد من العلم هو الحجّه، أى العلم من اليقين والقطع كما لا يخفى.

هذا فضلاً عن أن ملاحظه الأخبار الوارده مع تفسيرها بكون المراد من أهل العلم هم أهل البيت عليهم السلام، يعدّ أدلّ دليل على عدم الركون بالمورد، وإلا كيف يمكن تطبيق علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى على حسب المورد على أهل البيت عليهم السلام. مضافاً إلى أنه قد وردت فى الروايات أن الآية إذا لوحظت بحسب المورد يستلزم موت القرآن عند موت قوم أو شخص وردت فى حقهم أو حقّه، فانظر الروايه التى رواها العياشى عن عبدالرحيم القصير، عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: «فى قوله تعالى: «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» على الهادى ومنا الهادى.

فقلت: فأنت جعلت فداك الهادى؟ قال: صدقت إن القرآن حي لا يموت، والآيه حيه لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت فى الأقسام وماتوا ماتت الآية

لمات القرآن، ولكن هي جاريه في الباقيين كما جرّت في الماضين»<sup>(١)</sup>.

وعليه، فإذا صحّ التمسك بالآيه لغير المورد، فلا مانع من الأخذ بالاطلاق الشامل لمطلق العلماء والفقهاء، حتّى يشمل جواز رجوع الجاهل إلى العالم، وبحيث تصبح فتواه حجّه عليه، وإلاّ لما يبقى للسؤال والجواب أثر، وهذا لا ينافي توقّف مورد بعض الأسئلة على وجود العلم كالأصول الاعتقاديّه، وعدم توقّف بعضها عليه كما في المقلّدين.

وبالجملة: الاستدلال بآيه الذكر على المطلوب لا يخلو عن وجهٍ كما قبله بعض الاجلاء من المتأخرين، وإنّ قال بعده: (ولا يخلو عن مناقشه).

وكيف كان، على فرض تسليم دلالة الآيتين على وجوب التقليد، يكون وجوبه ارشادياً إلى حكم العقل بالوجوب، لما قد عرفت أنّ الرجوع إلى العالم يعدّ أمراً عقلياً ارتكازياً فتأمل جيّداً.

### دلالة الأخبار على وجوب التقليد

الطائفة الثانيه من الأدله اللفظيه: الدالّه على حجّيه الفتوى، ووجوب رجوع الجاهل إلى العالم، وجواز التقليد عن المجتهد هي الأخبار المتواتره، حيث تدلّ على ذلك بعضها بالمطابقه وبعضها بالالتزام. والأخير تاره بالمنطوق وأخرى

١- كتاب مرآه الانوار في تفسير القرآن: ٥.

بالمفهوم، فلا- بأس أن نستقيصها برغم أنها وارده في أبواب مختلفه وبمضامين متشبهه، لا يخلو الاطلاع عليها عن فائده كثيره، فنقول، ومن الله الاستعانه، وإليه الإنايه «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ»:

الروايه الأولى: ومما يدلّ عليه بالمنطوق على نحو المطابقه أو بالالتزام هو الحديث الذي نقله الصدوق في كتاب «اكمال الدين واتمام النعمه» عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب، عن اسحاق بن يعقوب، قال:

«سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ؛ فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام :

أمّا ما سألت عنه أرشدك الله، وثبتك... إلى أن قال: وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّج الله، وأمّا محمد بن عثمان العمري فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتي وكتابه كتابي»(١).

ورواه الشيخ الطوسي في كتاب «الغيبه» عن جماعه عن جعفر محمد بن قولويه، و أبي غالب الزراري، وغيرهما كلّهم عن محمد بن يعقوب.

ورواه الطبرسي في «الاحتجاج» مثله.

أقول: لا- يخفى أن اسحاق بن يعقوب وإن لم يذكر في الرجال في حقّه ذكر لا جرحاً ولا مدحاً ولا قدحاً، إلا أنه قد نقل عنه المشايخ العظام، وروى عنه ٩.

الصدوق والكليني، بل فى «منتهى المقال» وكتاب «بهجه الآمال» و«جامع الرواه» أنه قد ورد فى ذيل هذا التوقيع عبارته وهى قوله روى له الفداء: «والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب وعلى من أتبع الهدى».

ففى «جامع الرواه» قال بعده: (وقد يستفاد مما تضمّنه علوّ رتبه الرجل، فتدبر)، وكذا قال صاحب «الوسيط»، مضافاً إلى أنّ الروايه مورد استناد كثير من العلماء والاجلاء، فلا يعبأ بالوسوسه بكون الراوى منه مجهولاً كما فى «الوجيزه» وغيره.

البحث عن مدلول الروايه: ينبغى توضيح كلمات هذا الخبر حتى يتضح المقصود منه للمراد والمقام، فنقول ومن الله الاستعانه:

وفى أداه التعريف فى قوله: (وامّا الحوادث الواقعه) احتمالان أو ثلاثه:

الأول: كون المراد منه هو العهد الذكرى، وهو الحوادث الواقعه بين المتخاصمين والمترافعين فى أمر القضاء والحكومته عند وقوع الترافع والتخاصم، لا مطلق الحوادث.

أقول: هذا الاحتمال بعيدٌ من وجوه:

أولاً: إنّه لا وجه للاختصاص مع عدم وجود ما يوجب حمله على خصوص ذلك، مع ملاحظه عموم الجواب، إلا أن يكون فى ناحيه السؤال ما يكون لخصوص ذلك، فهو مجرد احتمال لا طريق إلى اثباته.

وثانياً: أنّ الفرد المناسب لرفع الخصوصيات والمرافعات ليس رواه الأحاديث بما هم رواه وناقلون للروايات والحكايات، بل المناسب لهم هم

العلماء والفقهاء وأهل النظر والدقه والتأمل حتّى يعرف حكم كل واقعه بما هو الحقّ فيها.

وثالثاً: أنّ المناسب للتعليل بقوله: (فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجه الله) كون الرواه هم أهل النظر في كلّ الأمور، سواءً كان لأمر القضاء والترافع أو غيرهما كما كان الأئمة عليهم السلام كذلك، فهذا الاحتمال غير وجيه.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من الأداه أيضاً اداه العهد الذكري، إلّا أن يُجعل المعهود هو الاعم من الأمور القضائيه وغيرها، أو أنّ خصوص الجواب غير القضائى منحصر بخصوص ما سأل عنه اسحاق بن يعقوب لا مطلق الحوادث.

أقول: وهذا الاحتمال أيضاً مخدوش، لأنّه: إن أريد أن يكون المورد أحد مصاديق الحوادث، فهو أمر حسنٌ ولكن جعله وجهاً للاختصاص، بحيث لا يكون هذا الخبر شاملاً للحوادث الواقعة في غير مورد السؤال غير مقبول لوجوه:

أولاً: على هذا التقدير يخرج الحديث عن الاستدلال والاستفاده، إذ حينئذٍ لم يكن مورد السؤال مذكوراً حتّى يعلم حقيقته، فتصبح المرجعيه المذكوره فى الخبر مردده بين الراوى بمعناه الظاهرى منه أى نقله الحديث فقط، أو المراد هم الفقهاء والعلماء.

وثانياً: لا يناسب مع التعليل الموجود فيه، خصوصاً إذا أريد منه خصوص نقله الحديث ورواته، من دون قصد المتأملين والمدققين منهم فى الأخبار.

وثالثاً: إنّ صفه الراوى على نحو الاستقلال فى تلك الاعصار كانت تطلق

على أهل النظر والدقه، لا على مجرد ناقلى الحديث.

وعليه فاختصاص الحديث بالرواه ونقله الحديث فى خصوص الواقعه المتحققه عند الراوى لا يخلو عن وهن، كما لا يخفى.

الاحتمال الثالث: وهو أن تكون الأداه للاستغراق، بأن يشمل حكم كل واقعه بالارجاع إلى رواه أحاديثهم فى كل ما يصح الرجوع إليهم، سواء فى الشبهه الحكميه الكليه - كوجوب جلسه الاستراحه، وحرمة العصير العنبى - أو الشبهه الموضوعيه، وسواء كان بلحاظ الكلى أو الجزئى لو فرض فيه الاختلاف والتشاجر، وسواء كان ذلك فى باب القضاء والخصومه والمرافعه أو غيرها.

ومن المعلوم أن الذى يعدّ مرجعاً لمثل جميع هذه الأمور، ليس هو مجرد الراوى والناقل والسامع للخبر حتى ولو كان فاقداً للمراتب العلميه والفهم الفقهى.

أقول: بقى هنا شىء، وهو أنه لماذا قال عليه السلام: (فارجعوا إلى رواه حديثنا) ولم يقل: (إلى علمائنا وفقهائنا) وأمثال ذلك؟ ولعل السرّ فى اختياره عليه السلام هذا التعبير لأجل الاعلام بأن علماء الشيعه وفقهاء الاماميه لا تكون أحكامهم مبنيه على الرأى والقياس والاستحسان مثل علماء العامه، بل هم - رضوان الله تعالى على من مضى منهم، وحفظه الله من بقى منهم - يأخذون العلم من أهل بيت الوحي والتنزيل، وتكون فتاويهم معتمده على الروايات الصادره عنهم صلوات الله عليهم أجمعين، فأراد الامام روى له الفداء بيان التوثيق لهم فى أن أحكامهم وفتاويهم جميعها مأخوذه من رواياتهم، ولا يحدون فى أحكامهم عن كلامهم أبداً. شكر الله

مساعيهم الجميله، وجزاهم عن الاسلام وأهله خير الجزاء.

الروايه الثانيه: وهى المرويّه عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبْتُ إليه - يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمَّن آخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك.

فكتب إليها: فهمتُ ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلِّ مسنِّ في حُبناهِ وكلِّ كثيرِ القدم في أمرنا فإنَّهما كافو كما إن شاء الله»<sup>(١)</sup>.

ومن المعلوم أنَّ المقصود من (كلِّ مسنِّ في حُبنا) ليس ما هو المترائى والمتظاهر منه، بأن يكون الشخص كبير السن، وإن لم تكن له معرفه إلى أحكامهم، بل المراد هو المسنِّ في حُبهم، وكثير القدم في أمرهم، لأجل تفقُّهه في الدين، ولقبول قولهم والعمل به سواءً كان جواب ذلك الشخص:

لرجوعه إلى الأخبار الصادره عنهم، كما كان الأمر كذلك في الصدر الأوَّل مثل على ابن بابويه، حيث ألف كتاباً وكانت فتاواه المذكوره فيه مطابقه مع متون الأحاديث.

أم كان باجتهاده ورأيه بالجمع بين الخبرين فيما لو كان أحدهما نصّ والآخر ظاهر، أو أظهر وظاهر، أو توصل إلى الحكم الشرعى من خلال تطبيق قاعده كليه متلقاه عنهم على مورد السؤال، ومن باب تطبيق الأصول الملقاه عنهم عليهم السلام على الفروع المتفرعه منها، أو غير ذلك من الطرق الموصله إلى الحكم الشرعى كما لا يخفى، خصوصاً مع ملاحظه قوله عليه السلام أخيراً: (فإنهما كافو كما)

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٥.

بضميمه قوله: (فاصمدا في دينكما) حيث إنه من المعلوم أنهم عليهم السلام لم يفوضوا الناس في دينهم إلا إلى من كان أهلاً للارشاد والهداية إلى الطريق الحق والصراط المستقيم.

الرواية الثالثة: وهي الرواية التي رواها علي بن سويد السابى، قال: «كتب إليّ أبى الحسن عليه السلام وهو فى السجن: وأما ما ذكرت يا على ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنهم إثمنا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنه رسوله ولعنه ملائكته، ولعنه آبائى الكرام البرره، ولعنتى ولعنه شيعتى إلى يوم القيامة» (١).

والمستفاد من ظاهر هذه الرواية أنّ الشيعى الذى يجب ويتّجه أخذ معالم الدين منه، ليس إلاّ الفقيه المتمسك بالكتاب والسنة، ولا يعمل بالرأى والقياس والاستحسان، إذ الأمر بالأخذ منه والنهى عن الأخذ عن غير الامامى الشيعى، ملازمٌ لبيان وجوب تقليده وقبول فتواه وقوله والعمل به فى أمور دينه، وإلاّ لكان الأمر بالرجوع والأخذ منه لغواً، كما لا يخفى. وهذا الخبر يعدّ من الأخبار الداله بنحو العموم على وجوب متابعه العلماء والفقهاء فى أمر الدين، وحرمة الرجوع إلى غيرهم عليهم السلام .

الرواية الرابعة: وهي الرواية الصحيحة التي رواها أحمد بن اسحاق عن أبى

---

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.



الحسن عليه السلام ، قال: «سألته وقلت: مَنْ أعامل وعمّن آخذه، وقول من أقبل؟

فقال: العمري ثقتي فما أدّى إليك فعنّي يؤدي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له واطع، فإنه الثقة المأمون.

قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك؟ فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدّى إليك فعنّي يؤديان، وما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثقتان المأمونان»<sup>(١)</sup>.

ولا- يخفى أنّ قوله: (فما أدّى إليك فعنّي يؤديان) لا- يختص لمجرد نقل الخبر، بل يشمل حتى ما نقلهما بصوره الفتوى، لأن الافتاء أيضاً مأخوذٌ عن الخبر، فلا تكون الرواية مختصه لتوثيق العمري وابنه في خصوص ما يرويانه بل تشمل الفتوى أيضاً. بل يستفاد من الرواية ثلاثه أمور، وهي: حجّيه الروايه، وحجّيه الفتوى، وتوثيق العمري وابنه، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في ذيلها حيث قال: (فانهما الثقتان المأمونان) مضافاً إلى لزوم التقليد، حيث سأل عمّن يرجع إليه، ودلالاتها عليه تكون بالمطابقه والالتزام، كما هو واضح للمتأمل فيه.

الروايه الخامسه: وهي صحيحه شعيب العقرقوفى، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى يعنى أبا بصير»<sup>(٢)</sup>. وتقريب الاستدلال بها مثل السابقه عليها.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.

الروايه السادسة: وهى حديث يونس بن يعقوب، قال: «كنا عند أبى عبد الله عليه السلام فقال: أما لكم من مفزع، أمالكم من مستراح تستريحون إليه، ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضرى»<sup>(١)</sup>.

وظهور لفظ (المفزع) و(المستراح) المنفيان بصوره الاستفهام، ليس إلا بالنسبه إلى ما يحتاجون إليه الناس، وهو ليس إلا معرفه الأحكام الشرعيه فى أمور معاشهم ومعادهم.

الروايه السابعه: وهى التى رواها على بن المسيب الهمداني، قال:

«قلت للرضا عليه السلام: شققتى بعيدة، ولست أصل إليك فى كل وقتٍ، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا.

قال على بن المسيب: فلما انصرفت قدما على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه»<sup>(٢)</sup>.

فإن ظاهر الأمر بالأخذ عنه باطلاقه، يشمل وجوب العمل بما يقوله، سواء كان مقالته عين نقل الحديث، أم كان بالفتوى من الجمع بين الحديثين المتعارضين، أو تطبيق الكبرى الكليه على الصغرى، أو غيرهما، بل قد يستظهر منه كونه ممن له شأن الفقيهه والتفقه، حيث قد أمّنه الامام عليه على الدين والدنيا، ولا

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٤.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

يقال عادةً مثل ذلك لمن ليس له شأنٌ في العلم والكمال، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في حقه حينما استأذن الامام أن يغادر مدينه قم، فنهاء الامام وقال له إنك امان لأهل قم كما أن أبي موسى بن جعفر عليه السلام امان لأهل بغداد، حيث يستشعر منه علو درجته ورفعه مرتبته في العلم والتقوى، كما هو واضح.

الروايه الثامنه: وهي حديث فضل بن شاذان، عن عبدالعزيز بن المهتدي الذي قال عنه إنه خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته، قال: سألت الرضا عليه السلام، فقلت: إني لا القاك في كل وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبدالرحمن<sup>(١)</sup>.

الروايه التاسعه: وهي حديثه الآخر، قال: «قلت للرضا عليه السلام: إن شقتي بعيدة، فلست أصل إليك في كل وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم»<sup>(٢)</sup>.

الروايه العاشره: مثل الروايه السابقه<sup>(٣)</sup>.

الروايه الحاديه عشره: وهي التي رواها مفضل بن عمر: «أن أبا عبدالله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومي

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

إلى رجلٍ من أصحابه، فسألتُ أصحابنا عنه، فقالوا: زرارہ بن أعين»(١).

الروايه الثانيه عشره: عبدالله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنه ليس كلُّ ساعه ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجئ الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلُّ ما يسألني عنه؟

فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيها»(٢).

ويظهر من هذه الروايه أنَّ عبدالله بن يعفور كان ممن يرجع إليه في المسائل الشرعيه، ولكن مع ذلك لم يكن في درجه محمد بن مسلم الثقفي، فمن ذلك يستشعر أنَّ محمد بن مسلم كان مثل زرارہ صاحب نظر ورأى وفقهٍ وليس مجرد راوٍ يسمع الخبر ويحكيه عن الامام عليه السلام، بل كان من أهل الخبره والفن والفتوى.

الروايه الثالثه عشره: أبي تراب الروياني، قال: «سمعت أبا حماد الرازي يقول: دخلتُ على علي بن محمد عليهما السلام بسرَّ من رأى، فسألته عن أشياء من الحلال والحرام، فاجابني فيها، فلما ودعته قال لي: يا حماد، إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، وأقرأه مني السلام»(٣).

الروايه الرابعه عشره: ما رواه صاحب المستدرک عن الحسن بن علي بن شُعبه في «تحف العقول» من كلام الحسين بن علي عليهما السلام في الأمر بالمعروف والنهي

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٣- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٢.

عن المنكر، قال: «ويروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: اعتبروا ايها الناس بما وعظ الله به أوليائه من ثنائه على الأجر، إذ يقول: «لَوْلَا يَنْهَاهُمْ الرَّبَّائِيُونَ وَالْأَعْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ...» إلى أن قال: وانتم أعظم الناس مصيبه لما غلبتم عليه من منازل العلماء، لو كنتم تسعون ذلك، بأن مجارى الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمانه على حلاله وحرامه، فانتم المسلوبون تلك المنزله، وما سلبتم ذلك إلا بتفريقكم عن الحق واختلافكم فى السنه بعد البيئه الواضحه، الحديث»(١).

وهذا الخبر صريح فى أن العلماء الفقهاء هم المتصدون لبيان الفتاوى والأحكام بين الناس، وعليهم بيان أحكام الله من الحلال والحرام، فيدل بالملازمه على لزوم التقليد والا لصار تصديهم لغواً.

الروايه الخامسه عشره: وهى التى رواها صاحب المستدرک نقلاً عن الصدوق مسنداً عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث، قال فيه: «فإياك أن تفسر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء، الحديث»(٢).

الروايه السادسه عشره: حديث أبان بن تغلب، فى قول أبى جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس فى مسجد المدينة وأفت للناس، فإنى أحب أن يرى فى شيعتك مثلك»(٣).

١- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٦.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣.

٣- مجمع الرجال: ج ١ / ١٨ / ٢٠ - و ١٦.

الروايه السابعه عشره: وهى روايه ابن مسكان، عن أبان بن تغلب، قال:

«قلت لأبى عبد الله: إننى أقعد فى المجلس فيجتنى الناس فيسألونى فإن لم أجبه لم يقبلوا منى، وأكره أن أجيبهم بقولكم (بقولهم ن ل) وما جاء عنكم.

فقال لى: انظر ما علمت إنه من قولهم فاخبرهم بذلك».

حيث يدل هذا الخبر على مشروعيه الافتاء وحجتيه الفتوى، بل على مكانه المفتى عند الشيعة.

الروايه الثامنه عشره: وهى تدلّ أيضاً على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم وتقليده عنه، وهى التى رواها أحمد بن على بن أبى طالب الطبرسى فى «الاحتجاج» عن أبى محمد العسكرى عليه السلام، فى قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» قال: هذه لقوم من اليهود... إلى أن قال: وقال رجلٌ للصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يُقلدون علمائهم؟

إلى أن قال: فقال عليه السلام: بين عوامنا وعوام اليهود فرقٌ من جهه وتسويه من جهه، أما من حيث الاستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم، كما ذم عوامهم. وأما من حيث افتراقوا؛ فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصيراح، وأكل الحرام والرشا، وتغيير الأحكام واضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق، لا يجوز أن يُصدّق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك

ذمهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبيّة الشديده، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم. فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامه، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً، ولا كرامه، الحديث» (١). وهى مرويه تفسير العسكري عليه السلام أيضاً.

أقول: نقلنا الحديث بتفصيله لاشتماله على جهتين: التقليد الممدوح والمذموم، وبيان جهه الاشتراك والافتراق بين عوامنا وعوام اليهود فى التقليد من الذمّ فى حقّهم والمدح فى حقّنا، مع ملاحظه وجهه الافتراق بيننا وبينهم كما لا يخفى. ومن الواضح أنّه لولا وجوب الافتاء على الفقهاء، كيف يجب على العوام التقليد، فالملازمه بينهما واضحه، فلا تحتاج إلى مزيد بيان غايه الأمر أنّ دلالة هذه الأخبار نوعاً على جواز التقليد أو وجوبه بالمنطوق فى قبال طائفه كبيره من الأخبار التى تدل على جواز الافتاء لكن بالملازمه المستلزمه لجواز التقليد بالمفهوم، وهى الأخبار الداله عن النهى عن الافتاء بغير العلم، والناهيه عن الفتوى، ولا مانع أن نشير إلى بعضها:

منها: خبر أبى عبيده، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه»(١).

ومنها: حديث مفضل بن يزيد، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتى الناس بما لا تعلم»(٢).

ومثله: حديث عبد الرحمن بن الحجاج(٣).

هذا فضلاً عن أنّ هناك روايات كثيرة تبلغ عددها بمضامين متقاربه إلى التسعه أو العشره وأكثر وجميعها مذكوره فى الباب الرابع من أبواب صفات القاضى فى «الوسائل» فراجع.

ومنها أيضاً: حديث على بن اسباط(٤) حيث يدل على وجود الاستفتاء فى عصر الأئمه عليهم السلام .

قال صاحب «الكفايه»: (وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجّه)(٥).

أقول: أولاً: لا بد من القول بدعوى القطع ولا يكفى مجرد عدم الاستبعاد

- ١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.
- ٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.
- ٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣.
- ٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٣.
- ٥- كفايه: ج ٢ / ٤٣٦.



بذلك، كما ادعى.

وثانياً: وجود أخبار صحيحة داله على المطلوب بحيث تكفى لوحدها حججه على الدعوى، وعليه فلا تخلو دعواه (بأن لم يكن كل واحد منها بحجه) من مسامحه واضحه، لما قد أشرنا بصحة سند بعضها، وكفايه دلالتها على وجوب اتباع العالم فيما جهله الجاهل، فيكون الوجوب حينئذ ارشادياً مؤيداً لما حكم به العقل الفطرى الذاتى، نظير وجوب اطاعه الله والرسول وأولى الأمر كما لا يخفى.

أقول: نوقش فى الاستشهاد بهذه الأخبار، بأنها لم تكن متواتره باللفظ، لأن التواتر اللفظى لا بد أن يكون نفس اللفظ خاص وارداً فى أخبار متواتره، مع أن الالفاظ فى الأخبار متفاوتة، كما لم تكن متواتره بالتواتر المعنوى أيضاً، لاختلاف مضامينها عدم اشاره جميعها إلى شىء واحد مثل الشجاعه - المستفاده من الأخبار الوارده فى الغزوات المتعدده المتعلقة لمولانا أمير المؤمنين عليهم السلام، حيث ثبتت شجاعته بالتواتر المعنوى - بل التواتر هنا تواتر اجمالى حيث يثبت هذا القسم من التواتر من حيث تعدد الروايات وتعدد أسانيدھا وطرقھا مع كون اسناد جملہ منها معتبره، فينطبق عليهما الاصطلاح المتداول بين العلماء وهو التواتر الاجمالي. وحكم هذا القسم من التواتر هو احداث القطع الوجدانى بوجود أصل ذلك الشىء المستفاد من مجموع هذه الأخبار، وانضمام بعضها مع بعض.

الايراد الأول: قيل إذا كان المراد من القطع هنا بمعنى القطع الوجدانى فممنوع إذ لا يكفى فى حصوله مجرد قطعيه السند، ما لم تكن الدلاله والجهه أيضاً كذلك.

وإن كان المراد هو القطع بالحجيه، فلا- يحتاج إلى القطع بالصدور، إذ يكفي وجود الأخبار الموثوقه الصدور لثبوت حجيتها بالدليل ولولم تكن قطعيّ السند.

الجواب: قد عرفت أنه يحصل بذلك القطع الوجداني بأصل صدور أصل القضية، وحجيه الافتاء وجواز التقليد، من دون حاجه إلى لزوم أن يكون حتى حديثاً واحداً حجّه قطعياً من حيث السند والدلاله والجهه، - لولم ندع وجود مثله في هذه الأخبار - وذلك باعتبار أن التواتر الحاصل هنا يعدّ تواتراً اجمالياً، وفي مثله يحصل القطع للانسان غالباً، كما لا يخفى.

ال-يراد الثاني: وهو على كلّ الأخبار والطوائف وهو الاستدلال بها يتوقف على قيام الملازمه العرفيه بين جواز الافتاء وبين أخذ الفتوى تعييداً، لتوقف الاستدلال بهذه الأخبار على تسليم هذه الملازمه، وهي غير مسلّمه، لاحتمال أن تكون هذه الأخبار المتواتره كالأيات والأخبار والآمره باظهار الحقّ وبيانه، حيث لا دلاله فيها ولا ملازمه بين اظهار الحق وقبوله تعييداً، إذ المقصود منها مجرد اظهار الحق كثيراً حتى يحصل العلم للمخاطبين ويقبلوه، فربما يكون المقام أيضاً كذلك، حيث لا بدّ للعلماء والفقهاء اظهار الفتوى والافتاء حتى يحصل للجاهلين العلم فيقبلوه لا- مطلقاً حتى تعييداً، كما هو المطلوب، فيكون هذا الاشكال نظير الاشكال الوارد في آيتي النفر والسؤال.

وقد أجيب عنه: كما في «الكفايه» بوجود الملازمه هنا دون هناك.

توضيح ذلك: إنه فرق بين اظهار الحق وبين اظهار الفتوى، لأن في الحق

غالباً يكون مما يمكن فيه حصول العلم به كالنبوة والامامة، لكثرة عدد المظهرين، الموجب لحصول العلم، فيجب على العلماء لظهاره ليحصل للسامعين بواسطة كثره الناقلين العلم بالحق من جهة حصوله بالتواتر والشياع، وهذا بخلاف الأحكام الفرعية الشرعية، حيث لا يكون المطلوب إلاّ ابلاغ ما وصل إليه ظن المجتهد، سواء صادف الواقع كما قد يكون كذلك أم لم يصادف، فليس المقصود من الافتاء هو حصول العلم بالحكم الواقعي حتى يقال بما قد قيل في الحق، فتصير فائده الأخبار الداله على وجوب الافتاء واطهاره، وما دلّ على حُبهم عليهم السلام بكثرة المفتين في شيعتهم، هو اظهار ما توصل إليه ظن المجتهد حتى يقلده العوام، ويقبله بلا مطالبه دليل وبرهان، ولكن قبولهم يكون تعبدياً فلولا له لما كان في اظهار الفتوى فائده.

وقد يؤيد ما ذكرناه هو وحده الحق، وكون المظهرين كلهم يرشدون إليه، فتعددهم يوجب حصول العلم للناس، هذا بخلاف الفتوى حيث انه ليس إلاّ ما فهمه المجتهد من الدليل، وهو يختلف باختلاف الاشخاص، وكيفيه الاستدلال والمباني حتى من جهة الخصوصيات، ولذلك ربما لا يتفق الفقهاء في حكم قضيه واحده. نعم قد يتفق كونه امراً مسلماً بين جماعه كثيره الموجب لحصول العلم للمقلدين، فيصير من ضروريات الدين ومسلّماته.

وبالجملة: وكيف كان، فقد ظهر الفرق بين الموردين من جهة قيام الملازمه بين اظهار الفتوى والقبول تعبدياً وعدمه في اظهار الحق وقبوله كذلك. فاندفع الاشكال بذلك.

هذا تمام الكلام فى ذكر أدله القائلين بوجوب الافتاء والتقليد أو جوازهما على حسب ما عرفت توضيحهما فلا نعيد، وعلمت بأن وجوب التقليد أمر عقلى فطرى وشرعى ارشادى لا مجال لانكاره. والله العالم.

### أدله القائلين بحرمة التقليد

ذهب جماعه من الحلبيين ومن المحدثين إلى حرمة التقليد. ومن أبرز افراد الطائفة الأولى الفقيه السند السيد أبو المكارم ابن زهره صاحب الكتاب المسمى بـ«الغنيه» فقد صرح رحمه الله فى كتابه هذا بحرمة التقليد، قال ما هو نصه: (فصل: لا يجوز للمستفتى تقليد المفتى، لأن التقليد قبيح، ولأن الطائفة مجمعه على أنه لا يجوز العمل إلا بعلم، وليس لأحد أن قيام الدليل - وهو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامى إلى المفتى والعمل بقوله، مع جواز الخطاء عليه - يؤمنه من الاقدام على قبيح، ويقتضى اسناد عمله إلى علم، لأننا لا نسلّم اجماعها على العمل بقوله، مع جواز الخطاء عليه، وهو موضع الخلاف، بل إنما أمروا برجوع العامى إلى المفتى فقط، فأما العمل بقوله تقليداً فلا.

فإن قيل: فما الفائدة فى رجوعه إليه، إذا لم يجوز له العمل بقوله.

قلنا: الفائدة فى ذلك أن يصير له بفتاه وفتيا غيره من علماء الاماميه سبيل إلى

العلم باجماعهم، فيعمل بالحكم على يقين يتبين صحه ذلك) انتهى محل الحاجه (١).

ومن الطائفة الثانيه أى المحدثين، منهم المحدث الجليل صاحب «الوسائل» فقد صرح بحرمة التقليد فى مواضع من كلماته:

فمنها: قوله بعد نقل روايه أبى محمّد العسكرى المشتمله على جملة (فللعوام ان يقلدوه):

أقول: التقليد المرخص فيه هنا إنما هو قبول الروايه لا قبول الرأى والاجتهاد والظن، وهذا واضح وذلك لا خلاف فيه (٢).

ومنها: كلامه فى كتابه المسمى بـ«الفوائد الطوسيه» بعد نقله الآيات الناهيه عن متابعه ما وراء العلم، قال: (يستفاد منها... إلى أن

قال: ورابعها عدم جواز التقليد مطلقاً، وليس له مخصص صريح يعتد به) (٣).

إذا عرفت كلمات بعضهم من التصريح بعدم جواز التقليد، فتعرض حينئذ (أدلتهم على ذلك، فقد استدلوا بأمر:

الدليل الأول: الآيات الناهيه عن ذلك تصريحاً أو تلويحاً، وهى:

١- قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ

١- الجوامع الفقيهيه: ص ٤٨٦، الطبعة الحجرية.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٨ / ٩٥.

٣- الفوائد الطوسيه: الفائده ٧٥، ص ٣٢٤.

آبَاءَنَا أَوْلُو كَانْ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (١). حيث ذمَّ الله الكفار بتقليد آبائهم في الكفر وعباده الأوثان، حيث قالوا: (نتبع ما ألفينا عليه) أى وجدنا عليه (آبائنا) فقال الله تعالى فى جوابهم هل تتبعونهم حتّى ولو ظهر لكم أنّ آباءكم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون؟!

٢- ومثل هذه الآيه فى الاستدلال والجواب آيه أخرى مذكوره فى سورة المائدة، وهى قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانْ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (٢).

٣- وأيضاً استدلل للمقام بآيه ثالثة مذكوره فى سورة لقمان، وهى قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانْ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ» (٣).

٤- وأيضاً الآيه المذكوره فى سورة الروم وهى قوله تعالى: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (٤).

بل قد يمكن الاستدلال لذلك بالآيات الداله على النهى عن العمل بغير العلم، وهى: ٩.

١- سورة البقره: الآيه ١٧٠.

٢- سورة المائدة: الآيه ١٠٤.

٣- سورة اللقمان: الآيه ٢١.

٤- سورة الروم: الآيه ٢٩.

١- مثل آية سورة الاسراء في قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١).

٢- وكذا آية سورة النجم وهي قوله عز من قائل: «إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَعْيُنُ» (٢).

٣- وكذا آية أخرى من هذه السورة، وهي قوله عز من قائل: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٣).

٤- وأيضاً آية أخرى في سورة الحجرات وهي قوله تعالى: «اجْتَبَيْتُمَا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (٤).

٥- إلى غير ذلك من الآيات التي يمكن أن يستدل بها على ذم التقليد والعمل بغير العلم، مثل آية سورة الزخرف وهي قوله تعالى: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (٥).

الدليل الثاني: وهي الأخبار الدالة على النهي عن التقليد، منها الخبر الذي رواه الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله : من دان بغير سماع الزمه الله البتة إلى الفناء» (٦).

١- سورة الاسراء: الآية ٣٦.

٢- سورة النجم: الآية ٢٣.

٣- سورة النجم: الآية ٢٨.

٤- سورة الحجرات: الآية ١٢.

٥- سورة الزخرف: الآية ٢٣.

٦- منتهى الدراية: ج ٨ ص ٥٢٧.

بتقريب أن يقال: إن التقليد والتعبد برأى المجتهد تديّن بدين الله بغير سماع من النبي أو الوصى، ومصير هذا التديّن إلى الفناء، فلا بدّ من الاستدلال أو قراءه نصّ الروايه للعامى، كما ادّعاه بعض المانعين ودلّ عليه غير واحدٍ من الأخبار التى يمكن أن يستفاد منها ذلك، مثل حديث هشام بن سالم، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون، ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه» (١).

الدليل الثالث: قياس المسائل الفرعيه بالأصول الاعتقاديه.

بتقريب أن يقال: إن المسائل الاعتقاديه مع صعوبتها وغموضها واحتياجها إلى براهين عقليه، ومن بيان ابطال الدور والتسلسل وغيرهما من الأمور التى يعجز عن اثباتها بعض أهل العلم فضلاً عن مثل العامى والبدوى، ومع ذلك كله لم يجوّزوا فيها التقليد والأخذ بقول الغير، فعدم تشريع التقليد فى المسائل الفرعيه التى لم تكن بتلك الغموض كان بطريق أولى.

أقول: قيل إنّ هذه الأدله الثلاثه تُثبت عدم جواز التقليد فى الأحكام وفروع الدين.

أما الجواب عن الدليل الأوّل والثانى: فهو أنّ تلك الآيات بل والروايات لا تخلو عن أحد أمرين:

١- إمّا أن يُدعى لهما العموم حتّى يشمل بعمومهما جميع الأمور من



الاعتقادات والفرعيّات، سواءً كان السؤال والرجوع إلى العالم أو إلى الجاهل. ٢- وإمّا أن يُدعى اختصاصهما بغير الفرعيّات والأحكام، بل هي مختصة بالاعتقادات وتقليد الجاهل عن الجاهل، لا عن العالم.

فعلى الأوّل: يوجب القول بالتخصيص مع ملاحظه خصوصيه وجود آيتى النفر والسؤال والأخبار المتواتره وفطره العقل على وجوب الرجوع إلى العالم، لأنّ النسبه بين الطائفتين من الآيات والروايات فى الوجوب والمنع نسبه العموم والخصوص المطلق، فيخصّص عموم تلك الآيات والروايات العامه الداله على فى ذم التقليد وعدم العمل بآيتى النفر والسؤال، والأخبار الوارده فى لزوم الرجوع إلى العالم إلاّ فى الاعتقادات والرجوع إلى الجاهل.

هذا إن قلنا بدلاله عموم الآيات والروايات على الذم من التقليد حتّى فى الأحكام الفرعيه.

وإن أنكرنا العموم لهما لوجود القرائن فى الآيات مثل ملاحظه ما جاء فى ذيل بعضها مثل قوله تعالى: «أَوْلَوْ كَانَ آبَاءُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» أو «لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» أو قوله تعالى: «أَوْلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ»، أو قوله تعالى بعد التوبيخ عن اتّباع الظن: «وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» حيث يشير إلى أنّ عملهم يطابق هو أنفسهم إلى الحجّه، كما صرّ بذلك بقوله: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ». وعليه، فلا عموم لمثل هذه التعابير حتى يشمل لمثل تقليد الفقيه والعالم، ليكون خروج مسألنا خروجاً تخصّصياً لا تخصّصياً، فإذا تكون

الآيات والروايات مختصه بالأصول الاعتقادية كالتوحيد والنبوه والامامه، ورجوع الانسان إلى رأى الأب مع علمه بجهله وانحرافه عن الحق، أو أخذ العلم عن غير الحجّه، حيث لا يعدّ سماعاً عنهم كفقهاء العامه، فلا تشمل مثل فقهائنا رضوان الله تعالى عليهم، حيث لا يقولون إلا ما يأخذون عن النبي صلى الله عليه وآله وعن أهل بيت الوحي عليهم السلام، ولا يقولون من عند انفسهم حرفاً ولا يكتبون سطرًا إلا مع العلم وقيام الحجّه بصدوره عنهم عليهم السلام، كما أنّ الدقه فى الآيات والروايات توصل إلى ما قلناه.

وبالجملة: فالتقليد المذموم ليس مثل التقليد المتعارف عند الاماميه من معرفه الأحكام الشرعيه بالرجوع إلى الفقهاء، بل المراد هو تقليد الجهله عن الجهله والسفله وعمّن يتّبع أهواء النفس، ومفتريات الشيطان، وبطلان هذا التقليد لا يختص بالأخبار بل يحكم به عقل كلّ عاقل، وهذا بخلاف التقليد الممدوح وهو رجوع الجاهل إلى العالم حيث قد عرفت أنّ عقل كل عاقل يقضى بذلك فى كل الامور فضلاً عن مثل أحكام الدين والوقوف على شريعه سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله .

وأما الجواب عن القياس: - فإنه مضافاً إلى بطلان العمل بالقياس فى شرعنا ومذهبنا، وعدم كونه دليلاً فى المسأله فى مذهبنا - أن القياس هنا مع الفارق، إذ الأصول الاعتقادية والمسائل الأصوليه الدينيه التى يجب فيها تحصيل العلم واليقين ليست إلا معدوده، وليست كثيره حتى يصعب فيها تحصيل اليقين، فالواجب فيها هو تحصيل المعرفه فى الأصول الخمسه الاعتقادية دون كثير من خصوصياتها، وهذا بخلاف المسائل الفرعيه، فإنها ممّا لا تحصى كثيره، ولا

يستطيع المجتهد من الاحاطه إلا- بكتلياتها، وأدبها هي مع الجزئيات فلم تحصل لأحد منهم إلا للأوحدى منهم، فكيف يمكن للمقلدين العلم بتلك المسائل من عند أنفسهم، خصوصاً مع وجود الاختلاف الشديد بين أنظار الفقهاء فى الشرائط والخصوصيات فى كل مسألة، حتى قد يكون رأى كل منهم مضاداً للآخر فى عصر واحد وفى مسألة فاردة، فأى فائده حينئذ للرجوع إلى جماعه منهم لتحصيل العلم بالأحكام كما أشار إليه ابن زهره قدس سره، وعليه فلا جرم إلا بالتقليد عن شخص واحد فى مسألة واحده والعمل بقوله، خصوصاً عند من يفسر التقليد بأنه الأخذ بقول الغير والعمل به، مستنداً جماعه فتواه، ولا يكفى مجرد المطابقه مع فتواه فى العمل، فاذا كيف يمكن التقليد عن جماعه فى مسألة واحده، حتى ولو كانت آرائهم متحده فضلاً عن كونها متفاوتة، سيما مع كثره المسائل الشرعيه التى لا تعد ولا تحصى، حتى أن الصلوه وحدها فيها اكثر من أربعه آلاف حكم، وهكذا فى غيرها، هذا بخلاف العلم بمسائل الأصول حيث يمكن أن تحصل الاحاطه بها فى مده شهر مثلاً، بخلاف غيرها من الفروع ولقد أجاد السيد الاصفهانى فى «منتهى الأصول» حيث قال: (بل حديث الأولويه أيضاً ممنوع، لأنّ المعبر من اقامه الدليل فى أصول الدين ليس على النحو الذى أقاموه العلماء والمجتهدين فى علم الكلام والفلسفه كابن سينا ونحوه، من البراهين وابطال الدور والتسلسل، حتى يكون الناس والعامه عنه عاجزين، بل المراد من الدليل هو كفايه الاجمال الذى لم يتمكن من تفصيله وبسطه بصناعه الميزان حتى نشاهد أنّ الرسول صلى الله عليه وآله قد أمرنا

بالرجوع إلى دين العجائز في قصّة العجوز إذا رفعت يدها عن ما تصنع، وأرادت بذلك إفهام لزوم العالم والفلك الدائر إلى صانعٍ وخالقٍ ومدوّر، كما كان الأمر كذلك في المصنوعات والأسباب العاديه، ولذلك قال صلى الله عليه وآله «عليكم بدين العجائز»، فضروره كفايه حصول العلم والاطمينان لهم في الأصول - ولو كان حاصلًا من التقليد - كما هو الغالب في أكثر العوام والجّهال والنسوان والصبيان، حيث إنهم مطمئنون في أصول عقائدهم بسبب تقليدهم الآباء والأمهات، بل لا يعقل تكليفهم بأزيد من ذلك، كما أنه لا دليل على وجوب كون العلم بالأصول ناشئًا من الدليل، وإن ادّعى الاجماع عليه كما في الباب الحادى عشر، لكن الاجماع ممنوع لعدم تحقّق المحصّل منه، لكون المسأله خلافيه، وعدم محصّل للمنقول منه، مع أنه لو سلّم تحقّق المحصّل منه يمكن منع حجّيته من جهه احتمال أن يكون مدرّك المُجمّعين هو حكم العقل بلزوم تحصيل المعارف بالدليل، وقد ثبت عدم حجّيه الاجماع إذا كان معلوم المدرّك، أو محتمل المدرّك، وقد تقدّم شرح ذلك في دليل الانسداد متوفى، فراجع) انتهى كلامه مع اضافات وتوضيحات منّا.

وأخيراً: ثبت من جميع ما ذكرنا صحه دعوى جواز التقليد، بل وجوبه لمن كان جاهلاً بالمسائل، وغير مجتهدٍ ومحتاطٍ فيها بتفصيل قد عرفت منا سابقاً، فلا نعيد، ونحمد الله ونشكره على ما أنعم علينا من الآلاء والنعماء، ونسأله التوفيق والهدايه إلى طريق الهدى بحقّ محمّد وآله الطاهرين، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

## فصل: بيان وجوب تقليد الأعلام

قال المحقق الخراساني قدس سره في «الكفايه»: (إذا عَلِمَ المُقلِّد اختلاف الأحياء في الفتوى، مع اختلافهم في العلم والفقاهه، فلا بدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه، للقطع بحجّيته، والشك في حجّيه غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده إلاّ على نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله بالتساوى، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه. هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيته الأدله في هذه المسأله) انتهى (١).

أقول: ولما كانت المسأله ذات شقوق ووجوه، وكان حكم كلّ واحدٍ منها ربما يتفاوت مع الآخر، فلا بدّ من ذكرها على نحو نستقصى جميع صورها ووجوهها، لكثرة الفائده المترتبه عليها، ولا مجال للبحث عنها إلاّ المقام فلذلك نقول:

إنّ البحث يقع في موردين:

أحدهما: فيمن كان عاجزاً عن الاجتهاد في تعيين ما هو مقتضى الأدله لكونه عامياً.

وثانيهما: في غيره، أي غير العاجز عنه.

ويقع البحث في المقام عن حكم الموردين، فحكمهما مختلفان وإن يشتركا في

بعض الموارد والحالات، سوف نشير إليه في تضاعيف البحث إن شاء الله تعالى.

المورد الأول: الثابت أنّ الجامع لشرائط الافتاء إما واحد أو متعدّد:

ففى الأول: لا- اشكال فى وجوب الرجوع إليه تعيناً، ودليله ليس إلاّ نفس دليل وجوب التقليد، وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، والمتعين هنا أنّ على العامى الرجوع إلى المفتى الواحد فلا مورد هنا للبحث عن وجوب تقليد الأعلم، كما هو واضح، هذا بخلاف القسم الآتى.

أمّا الثانى: فهو أن يكون متعدداً، وهو:

تاره: يعلم بعدم اختلافهم فى العلم والفقاهه.

وأخرى: يعلم بالاختلاف.

وعلى التقديرين: إمّا أن يكون المفتين متوافقين فى الفتوى، أو مختلفين فهاهنا وجوه.

الوجه الأول: أن يفرض تعدد المعنى مع علمه بتساويهم فى الفضيله والفقاهه وتوافقهم فى الفتوى، فلا اشكال حينئذٍ فى وجوب الرجوع إلى أحدهم تخييراً، ويعدّ هذا التخيير عقلياً إذا فرض عدم احتمال ترجيح فى أحدهم، بعد ما علمنا بالاجماع وحكم العقل الفطرى بوجوب الرجوع إلى العالم، فلا- يبقى حينئذٍ مورد لاحتمال التسايط الذى يقال به فى باب تعارض الخبرين، ولا التخيير الشرعى الفرعى كما ورد فى خصال الكفارات، أو التخيير الشرعى الأ-صولى كما هو حكم باب تعارض الخبرين على الطريقيه أو السبيبه إن قلنا بأنّ وجوب

تخيريها ثابت بالاخبار لا بحكم العقل، لما ثبت أنّ التخيير هنا عقلي لدلاله عقل كلّ عاقلٍ بلزوم الرجوع إلى العالم، ومع فرض عدم التفاوت في افراد ذلك الموضوع، يحكم العقل بالتخيير في اختيار أيّهم شاء، نظير التخيير العقلي في اتيان الصلاه في كلّ مكانٍ مباحٍ بالنظر إلى مصاديقه القابله للاتيان بها، فيه حيث يكون تخييره عقلياً، ونظائره كثيره.

أقول: وكون التخيير حينئذٍ بدوياً أو استمرارياً وجهان مبنيان على جواز العدول عمّن قلّده إلى غيره مع التساوى وعدمه، الذي سيأتي بحثه إن شاء الله في محلّه.

### صور التقليد مع تعدّد المقلّد

الوجه الثاني: أن يفرض متعدداً، مع علمه بتساوى الجميع في العلم والفقاهاه، لكن مع اختلافهم في الفتوى، فهو أيضاً كسابقه في الحكم بالتخيير العقلي بلزوم الرجوع إلى أحدهم تخييراً، وهذا ممّا لا اشكال فيه ولا كلام في الأوّل منهما لتوافق فتاويهم.

أقول: الّذى ينبغى أن يتكلّم فيه، هو أنّه هل يجوز الرجوع إلى الجميع أم لا بدّ من تعيين أحدهم مع فرض توافق فتاويهم؟ وجواز الرجوع إلى الجميع يتصوّر على صور وأنحاء:

الصورة الأولى: أن يرجع إلى المجموع من حيث المجموع، بأن يجعل الجميع بمنزله معنى واحد ويرجع له، فيكون كلّ واحدٍ منهم بمنزله جزء المقلّد

بالفتح، وهذا ممّا لا اشكال في بطلانه.

الصورة الثانية: أن يرجع إلى واحدٍ منهم لا بعينه، القابل للانطباق على كلّ واحدٍ منهم. وهذا أيضاً كالأول في البطلان، ضروره أنّ الكلى المبهم لا يصحّ تقليده.

الصورة الثالثة: أن يرجع إلى جميعهم، بحيث يكون كلّ واحدٍ منهم تمام المقلّد بالفتح له، بأن يسند عمله إلى كلّ واحدٍ منهم، ويجعل الاضافه بين عمله وبين قول كلّ واحد، وذلك مثل ما لو فرض الاقتداء بأكثر من واحدٍ في الجماعه إذا كانت الأئمه المتعددون متساوين في الأفعال مثل الركوع والسجود، ولم يكن بين المأموم وبين كلّ واحدٍ منهم ما يوجب فساد الاقتداء من البعد المفرط والفصل المضرّ، كما لو قام بين الشخصين بحيث يكون متصلاً بهما معاً، وأراد الاقتداء بهما، أو بين الصّيفين المصلّين بالامامين أو بثلاث امام بواسطة اتصاله بالصف المقابل الذى كان لامام آخر غير الامام من الصّفين.

أقول: هذا الفرض لا اشكال فيه من حيث مقام الثبوت والتصوّر، إنّما الكلام فى مرحله اقتضاء الأدله واثباتها:

ففى مثل الجماعه، فالظاهر اجماع الفرقه والطائفه على عدم صحته فى الائتمام بأكثر من امام واحدٍ فى جميع الأفعال والركعات دون صورته التبويض، بأن يأتّم فى بعض الركعات أو الافعال بامام وفى الأخرى أو الآخر بامام آخر، لوجود مثله فى باب الاستخلاف، مثل ما لو مات امام فى الأثناء فيستخلف الآخر مكانه فى تبعيته الصلاه، وهذا غير ما نحن بصدده، إذ المقصود هنا هو الائتمام بأكثر



من واحد في تمام الأفعال أو بعضها معاً، بأن يقال إنه اقتدى بشخصين أو الاشخاص في زمانٍ واحد، ومثل هذا مخالفٌ للسيره المستمره، إذ لم يُعهد مثله في عصرٍ من الاعصار بين المسلمين، فالأدله الداله على مشروعيه الجماعه منصرفه عن هذا، كما لا يخفى.

والكلام في المقام في أنه: هل حكم التقليد حكم الجماعه في لزوم تعيين من يقتدى به، وضروره وحده الائتمام، فكما لا يصح أن يشرك، لكون حكم التقليد أيضاً كذلك حيث يعتبر كونه معيناً ومستنداً إليه التقليد، هذا كما عليه جماعه من الفقهاء على حسب ما وصل إلينا من كلامهم، كما سنشير إليه؟

أم أن حكم فتوى المجتهدين المتعددين بالنظر إلى المقام مثل حكم حجّيه الخبر للمجتهد في الافتاء، حيث أنّ المعتمد واللازم ليس إلّا- وجود الجبهه له ولو كانت متعدده، كما لو دل خبران صحيحان على وجوب شيءٍ حيث للمفتي حينئذٍ الافتاء بوجوب ذلك الشيء، مستنداً على الحجّيه، وهو الجامع بين الخبرين، حيث يصير كلّ واحدٍ منهما مؤكداً للآخر، فمستنده هو كلّ من الخبرين، ولا- تنافي بينهما لولم يتعيّن الاستناد إليه، وعليه فيكون حكم التقليد للمقلّد بالكسر حكم المفتي، وحكم فتوى المقلّدين بالفتح حكم الخبرين في جواز كون فتواهم مورداً لاستناد تقليده بلا تعيينٍ في شيءٍ منهما؟ فيه وجهان:

١- وقد يظهر من بعض العبارات - كالسيد في «العروه» في المسأله الثامنه حيث قال: (التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين) - لزوم التعيين في

التقليد، فلا يمكن التقليد عن جميع الفقهاء، بأن يقلد كل واحد منهم تقليداً مستقلاً عن الآخر.

٢- وقد يظهر من غيرهم خلاف ذلك والحكم بالجواز، كالسيد الاصفهاني في تقريراته المسمى بـ«منتهى الأصول» للآملي، والسيد الخوئي في تقريراته المسمى بـ«التنقيح» للشيخ الغروي.

أقول: لا اشكال في أنّ القاعده الأوليه تقتضى أن يكون التقليد عن شخص معين، إذ هو القدر المتيقن في الإجزاء والاكتفاء، للقطع بدخوله تحت الأدله، وأمّا غيره مثل الصور المزبوره لا بدّ في دخوله فيها - مع فرض تساوى فتوى الجميع من جميع الجهات حتّى في الخصوصيات - من دعوى الاطلاق فيها، وقابليته للانطباق على مثله، لأنه يصدق لمن قلّم الجميع أنه قد قلّد جنس الفقيه والعالم، فينطبق عليه العنوان المذكور في قوله عليه السلام: (من كان من الفقهاء صائناً... فللعوام أن يقلّدوه) حيث يرجع هذا إلى أنه لا بدّ في العمل أن يكون مستنداً إلى حجّه، ولا ينافى في صدق الاستناد بتعدد الحجج، فيصير حكم التقليد عنهم حكم العمل بقضيه ورد فيها خبران أو أكثر جميعها صحاح، حيث يصحّ أن يقال إنّ الحكم مستند إلى جميعها، ولا يزاحم الاستناد إلى بعضها بعضاً آخر. ولعلّ كلام السيد في «العروه» لا ينافى ما ذكرنا، بأن تكون كلمه (المعين) قيّداً توضيحياً لأصل بيان معنى التقليد، لا- لبيان لزوم خصوصيه التعيين في التقليد، ولذلك نلاحظ أنّ السيد الاصفهاني شبّه التقليد في الأحكام بالتقليد في الموضوعات ومثّل لذلك بمثال

قياده البصير للأعمى فى الطريق، إذا كان القائد أكثر من واحد، حيث يكون حكمهم أوثق من الواحد، غايته التساوى مع الواحد وهذا مطابق لحكم العقل ولا يمنعه، وقد ثبت أن مدلول النقل لا يكون إلا ما هو مقتضى فى باب التقليد، مضافاً إلى ما عرفت إلى أنّ الأخبار والسُّننه لا تدلّ أزيد على ايجاب الرجوع إلى جنس العالم والفقيه الصادق على الواحد والمتعدد.

نعم، لو اختلفوا ولو فى بعض الخصوصيات، مثل الاختلاف فى حكم جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه، حيث أجاز ذلك أكثر الفقهاء، فليس للمقلّد أن يلتزم بتقليد جميعهم، لوجود الاختلاف بينهم فى الخصوصيات، حيث أنّ بعضهم جوّزه فى خصوص ما عمّل بأحكام الفقيه الميت أيام حياته، وبعض آخر شرط جواز البقاء على تقليده ليس بالعمل بفتاويه بل مجرد معرفته بها، وجماعه ثالثه جوّز البقاء مطلقاً، ونحو ذلك. نعم، يصحّ فى المتعدد منهم، إذا كانوا متحدين فى الفتوى فيما ذكر من الخصوصيات أيضاً.

### حكم اتفاق الفتوى مع اختلاف مراتب الفضل

الصورة الرابعه: من صور تعدد المفتى هو ما لو كانوا متوافقين فى الفتوى، مع عمل المقلّد باختلاف مراتبهم فى العلم والفضيله، فحكمها يظهر ممّا سبق أيضاً، حيث يجوز التقليد عن خصوص الأعلّم، كما يجوز التقليد عن الجميع، لعدم ترتّب ثمره على تقليده عنه، لأجل توافقه مع الأعلّم فى الفتوى، فمجرد التقليد عنه لا

يكون مضرّاً بتقليده الأعم، لما قد عرفت من لزوم التقليد عنه لاستناد الحكم فيهما إلى الحجّة، وإن كانت حجة أحدهما ضعيفه حيث لا يضرّ ضعفها كما هو الحال في وجود الخبر الضعيف في جنب الصحيح مع اتفاق حكمهما، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان أزيد كما هو واضح على المتأمل.

### حكم الاختلاف في العلم والفتوى

الصورة الخامسة: من صور المتعدد، هو فيما إذا كانا مختلفين في العلم والفتوى، وهذه الصورة هي التي ذكرها وقصدها المحقق الخراساني في النصّ الذي نقلناه سابقاً عنه.

أقول: يقع البحث عنها أيضاً على نحوين:

تاره: في وظيفه المقلّد في نفسه بالنظر إلى حكم عقله، مع قطع النظر عن رجوعه في هذه المسألة إلى مجتهده الذي قد عرفت أنه المورد الأوّل.

وأخرى: وظيفه المقلّد بعد الرجوع إليه، وهو المورد الثاني.

وأما الكلام في الأوّل: فبالنظر إلى عقل المقلّد فيه ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يرى عند عقله ملاكاً لجواز التقليد بما لا يؤثر تلك الفضيله في ترجيح أحدهما على الآخر، مع كونه عالمّاً بوجود الاختلاف في الفضيله بينهم، مثل ما لو كان أحدهم عالمّاً في العرفان والهيئه وأمثال ذلك مع الفقاهه دون الآخر الذي هو فقيه برتبه الأوّل لكنه غير عالم بالعلمين المذكورين

والحكم فى هذه الحاله ملحق بالصوره السابقه لاتحاد ملاك التقليد فيهما، وأما لو كان ملاك جواز التقليد هو الاجتهاد فى الأحكام، فهو موجودٌ فى كليهما. وأمّا الاختلاف فهو ثابتٌ فيما لا مدخله له فى موضوع المسأله وهو جواز التقليد، وعليه فلا يخلّ ذلك بأصل الجواز.

أقول: الظاهر أنّ مقصودهم منه هو أن يعتبر الملاك لجواز التقليد هو وجود الاجتهاد، دون أن يلاحظ بعقله التعيين فى العلميه، مع فرض كون أحدهم أعلم من الآخر فى الفقااه، وهو يعلم ذلك أيضاً، فحينئذٍ لا اشكال فى أنّ حكمه كالسابق المساوى، من الحكم بالتخير فى الرجوع إلى أى واحد منهم، بحيث يكون وجود مثل تلك الفضيله كعدمه، وعليه الحكم عند التساوى هو جواز الرجوع إلى كلّ واحدٍ منهم تخيراً أو إلى الجميع، حسب ما مرّ بحثه آنفاً.

الاحتمال الثانى: أن يحكم عقله مستقلاً بوجوب الرجوع إلى الأفضل، بأن يعدّ ملاك جواز التقليد هو وجود مزيه الفضيله فى أحدهما دون الآخر مما يقتضى الرجوع إليه لا- إلى المفضول، فكما يحكم عقله بوجوب الرجوع إلى العالم عند العجز عن تحصيل العلم، فكذلك يحكم بلزوم الرجوع إلى الأفضل عند التعدد، ووجود الاختلاف فى العلم والفقااه والفتوى ففى مثله لا اشكال فى وجوب اتباع حكم عقله بلزوم الرجوع إلى الأعلّم وتعيينه، بل كان هذا هو رأى المتقدمين إلى زمان الشهيد الثانى قدس سره، ولكن أنكر بعض الاعلام بعده وجوب تعيين تقليد الأعلّم عقلاً استقلالياً، وأجازو تقليد غير الأفضل وقالوا انه لا قباحه فيه عقلاً.

الاحتمال الثالث: أن لا يحكم عقل المقلمد بواحدٍ من الطرفين، بل بقي متردداً في حكم هذه الصورة وبرغم ذلك احتمال تعيين جواز الرجوع إلى الفاضل.

أقول: حكم هذا الشخص على نحوين:

أحدهما: أن يحتاط في المسألة الأصولية، وطريق الاحتياط هو التقليد عن الأفضل في المسائل الفرعية، وذلك للقطع بحجته فتواه والشك في حجه فتوى غير الأفضل، حيث ان العقل في هذه الصورة حاكمٌ بالاحتياط في المسألة الأصولية ويحكم بتعيين الرجوع إلى الأفضل.

وثانيهما: حكم العقل بلزوم أن يقلد الغير في المسألة الأصولية لولم يرد فيها حكم الاحتياط، وفي هذه الصورة يجب عليه أن يقلد الغير الذي هو الأفضل دون المفضول، لأنه لم يحرز بعد جواز رجوعه إلى المفضول حتى يصح الرجوع إليه ولو أراد الرجوع إلى الغير في هذه المسألة، وكان الغير هو المفضول، واران اثبات جواز تقليده من خلال رجوعه إلى تقليده عنه في هذه المسألة الأصولية، لزم من ذلك توقف جواز تقليد المفضول في الفروع بفتوى الأفضل، على اثبات جواز تقليده في المسألة الأصولية، مع أن جواز الرجوع إليه في هذه المسألة مع وجود الأفضل مشكوكٌ، فكيف يجوز له الرجوع إليه؟

اللهم إلا- أن يرجع إليه - أي إلى غير الأفضل - فيما إذا كان فتواه على الفرض في المسألة تعيين الرجوع إلى الأفضل، فيرجع بسبب تقليده عن غير الأفضل في تلك المسألة الأصولية إلى الأفضل في المسائل الفرعية، لأنه حينئذٍ

يكون مطابقاً للاحتياط لكنه في الحقيقة ليس رجوعاً إلى غير الأفضل، بل هو في الحقيقة عمل بالاحتياط، لأن الفرض نوعاً في الرجوع إلى غير الأفضل ليس إلا- للتخلص عن الرجوع في الفرعيات إلى الأفضل، إما لصعوبة فتاواه، أو لتعسير الاطلاع عليها لمقلده لبعده عنه، وكونه محصوراً لا يمكن الوصول إليه بحسب عادة، والحال الذي فرض يعد مخالفاً كما لا يخفى.

أقول: بل نحن نزيد عليه بالمناقشه في أصل جواز الرجوع إليه حتى على الفرض المذكور، لأنه لا دليل يجوز له الرجوع إلى غير الأفضل الذي كان فتواه تعين الرجوع إلى الأفضل في المسائل الفرعية، إلا من جهة أنه لا ثمره حينئذ بين الحكم بوجوب الرجوع إلى الأفضل في المسألة الأصولية، وبين جواز رجوعه إليه فيها مع كون فتواه وجوب الرجوع إلى الأفضل، لأن فتوى الأفضل لا يخلو عن أحد أمرين:

إما وجوب تقليد الأفضل في الفروع، وهو حاصل فيه.

أو تجويز الرجوع إلى غير الأفضل، فينتج حينئذ لزوم الرجوع إلى الأفضل على حسب فتواه.

وكيف كان، فلا اشكال في وجوب رجوعه في تلك المسألة إلى الأفضل، ثم بعد رجوعه إليه:

١- إن كان فتواه وجوب تقليد الأعم في الفروع، فتكون نتيجة تقليده عنه في المسألة الأصولية هي مثل الحالة الثانية التي قد عرفت وجوب تعين تقليد

الأعلم، أو الاحتياط كما عرفت.

٢- وإن كان فتواه جواز الرجوع إلى غير الأعلم، فيصير المكلف حينئذٍ مخيراً بين الرجوع إلى الأعلم وغيره كالحال الأولي قبل الرجوع، من حيث حكم عقله بالتخير في الرجوع إلى أي واحدٍ منهما شاء، ولا اشكال فيه لا من حيث جواز الافتاء الصادر عن الأفضل بجواز الرجوع إلى المفضول بعد قيام الأدلة عنده على جوازه، ولا في صحته رجوع المقلد إليه في تلك المسألة.

هذا، وقد نقل الشيخ قدس سره في «رساله التقليد» تأمل بعض معاصريه في هذا الأمر، لكن ناقشه وقال قدس سره: (ولا أذكر شيئاً مما قد أتى به إلا أنه أذكر أنه لم يأت بشيء!).

هذا كله فيما لو علم المقلد بتفاضل المفتين واختلاف فتاويهم، أو علمه بعدم التفاضل أو عدم اختلافهم في الفتوى.

### حكم الشك في اختلاف المراتب والفتوى

١- لو شك المقلد في تفاضلهم، أو في اختلافهم في الفتوى، مع العلم بالتفاضل أو مع الشك في التفاضل، فيكون حكمهما حكم العلم بالتفاضل والاختلاف في وجوب الرجوع إلى الأفضل، إقياً في الفروع من باب الاحتياط، أو في تلك المسألة الأصولية.

والدليل فيه: كالدليل في صورته العلم بهما، من دوران الأمر بين معلوم الحجية ومشكوكها، فلا بد من الأخذ بالمعلوم فلا نعيد، لأنه تطويل بلا طائل.



هذا كله إذا كان احتمال الأفضلية في واحدٍ منهم أو منهما معيناً، فيحتمل أفضليه واحدٍ منهما بالخصوص، أو تساويه مع الآخر، ولا يحتمل أفضليته لآخر منهما أصلاً، فإن المتيقن حينئذٍ هو الأخذ بمحتمل الأفضليه دون الآخر.

٢- وأما لو كان الشك والتردد في الأفضليه جارياً في كليهما، أو في كلهم مع الآخر، أي يحتمل التساوى فيهما أو فيهم، كما يحتمل الأفضليه لكل واحد منهما أو منهم. وهذا بحثٌ سيأتي حكمه قريباً برأسه إن شاء الله.

هذا كله حال العاجز عن الاجتهاد، سواء كان عامياً محضاً كما هو الغالب، أو كان له نصيبٌ وحظٌ من العلم، ولكن لم يبلغ مرتبه الاجتهاد والاستنباط، أو بلغ مرتبه ولكن في غير هذه المسأله على فرض القول بالتجزى، وقد عرفت حكم جميع هذه الصور بالتفصيل، وهذا هو المورد الأول من البحث.

### حكم تقليد القادر على تحديد الأعلم

وأما المورد الثانى: وهو بيان حكم من لا يكون عاجزاً عن الاجتهاد، أى بيان حكم من هو قادرٌ على استنباط حكم مسأله تقليد الأعلم. فقد اختلفوا فيه على قولين:

قولٌ: بجواز تقليد المفضل، أى يكون الشخص مختيراً بين الرجوع إلى الأفضل وإلى المفضل، هذا كما عليه المحقق القمى فى «القوانين» وتلميذه الشيخ محمد حسين الاصفهانى فى كتاب «الفصول»، بل عن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره

فى رسالته أنه حدث لجماعه ممن تأخر عن الشهيد الثانى قول بالتخير، بعد اتفاق من تقدم عنه ظاهراً على تقديم الفاضل، والبحث فعلاً. يدور حول ما لو علم اختلاف الفاضل والمفضل فى العلم والفقاهه والفتوى، ثم يلحقه حكم صوره الشك فى الاختلاف.

وقول: بعد الجواز وهو المشهور بشهره عظيمه، بل قد ادعى الاجماع على عدم الجواز، كما عليه المحقق الخراسانى تبعاً للشيخ الأنصارى قدس سره واستدلوا له:

أولاً: بالأصل، والمراد من الأصل هو أصاله عدم حجيه قول المفضل، لأجل الشك فى حجتيه، لوضوح دوران الأمر هنا بين التعيين فى خصوص الأعلم، أو التخير بينه وبين غير الأعلم، فلا بد من الحكم بوجوب الأخذ بالأعلم تعييناً، ولولم نقل بذلك فى جميع موارد دوران الأمر بينهما، لوجود خصوصيته هنا لم تكن فى غيره، وهو كون الأمر بين الحجية قطعاً ومشكوك الحجية، حيث إن الأصل هو الأخذ بالحججه تعييناً.

ولا يمكن رفع اليد عن هذا الأصل إلا مع قيام مانع يمنع من أخذه، والمانع لا يكون إلا أحد الأمرين:

إما الاطلاقات الوارده فى الكتاب والسنة التى تعد من الأدله الاجتهاديه، فتكون وارده على الأصل.

أو الأصل من استصحاب التخير أو أصاله التخير حيث لا بد حينئذ من ملاحظه النسبه بينه وبين الأصل فى المقام.

ولكن سيظهر لك لاحقاً عدم قيام دليل يمنع عن الأصل الجارى فى المقام.

وثانياً: بحكم العقل بلزوم الأخذ بالأعلم، وتقريره يكون بعين ما قرّر فى أصل وجوب التقليد، ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم حسبما تقدّم، فكما أنّه يحكم عند العجز عن الاجتهاد وتحصيل الأحكام عن مداركها بوجوب الرجوع إلى البصير بها، كذلك يحكم بوجوب الرجوع إلى الأبصر عند معارضته مع البصير، ويمكن بقريب ذلك بالمقارنه مع الطبيب العاجز عن معالجه نفسه، حيث يرى بملاك لزوم دفع الضرر ضروره الرجوع إلى الطبيب، ومع اختلاف الأطباء فى تشخيص المرض وكيفيه العلاج، يرى نفسه ملزماً بحكم عقله بالرجوع إلى الأعلم منهم فى الطب، وهكذا الأمر فى الأعمى القاصد مكاناً معيناً فإنه عند اختلاف ذوى الأبصار يختار الأبصر ويتبعه، والسّرّ فى ذلك أنّ احتمال خطأ الأبصر بالطريق أقلّ، والمفروض تعلق غرضه بالوصول إلى الكوفه مثلاً ولا يرى فى نفسه الدوران بينه وبين البصير، فكذلك الحال فى الطبيب، وفى المقام أيضاً حيث يحكم عقله بوجوب الرجوع إلى الأعلم.

تنبيه: إنّ ملاك الأعلميه هو الأقدريه فى فهم الأخبار والاستنباط منها، وكونه أجود فهماً للأخبار وأشدّ قدره على الاستنباط، لا كثره الاستنباط الفعلى ولا- تدقيق النظر فى المسائل الأصوليه التى قلّما يتفق وقوعها فى طريق الاستنباط كالمعانى الحرفيه، هذا كما عن السيد الاصفهانى فى تقريراته.

ونحن نزيد على كلامه بأن المراد من الأجوديه والأقدريه هو تسلط الفقيه

على أبواب مختلفه في الفقه من خلال الاطلاع على القواعد والأخبار الواردة في الأشباه والنظائر، الموجب لنمو قدرته على استنباط الأحكام في موارد، كما نشاهد ذلك في بعض الخواص من الفقهاء حيث يستطيع بقدرته أن يحل معضله حكميه في باب وجود مشابها في باب آخر، فيتعين بحكم أحدهما على تحديد الحكم في الآخر ولا يحصل ذلك إلا للأوحدى، كما لا يخفى.

وثالثاً: عدم وجود ما يدل على جواز تقليد المفضول في الأدله النقليه الداله على جواز تقليده، فلا بد لمن يجيز تقليد المفضول - رداً على الأصل المتقدم وحكم العقل - من اقامه الدليل على الجواز، وهو لا يحصل إلا من خلال اثبات قيام الاطلاق في أدله التقليد، ودفع ما يمكن أن يكون مقيداً له.

وأما المانع عن الجواز فإنه يكفي أن يقتصر في منعه على الأمر الأول، أى أن يمنع أصل وجود الاطلاق، كما أن له بعد تسليم وجود الاطلاق أن يثبت المقيد له.

وبالجملة: فهم بين طائفتين: بين من يمنع أصل وجود الاطلاق، وبين من يسلمه ويدعى تقييده بالمقيدات، والسيد وكثير من الأعلام يعدون ممن يمنعون وجود أصل الاطلاق، وأما بعد تسليمه فيدعون أن الانصاف عدم تماميه تقييده بما يدعى كونه مقيداً له كالمقبوله ونحوها. وعليه، فالأولى الرجوع إلى ذكر أدله المجوزين، فقد استدلوا عليه بوجه كما عن صاحب «الفصول» وغيره:

الوجه الأول: - وهو العمده - التمسك باطلاق الأدله الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه، وحجيه رأيه وفتواه من آيتي النفر والسؤال، وأيضاً دلالة

الأخبار الآمره بالرجوع إلى يونس بن عبدالرحمن، وأبان بن تغلب، وزكريا بن آدم وأمثالهم، وكذا سائر الأدله من قوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً... إلى قوله: فللعوام أن يقلدوه» حيث يقتضى اطلاقه جواز تقليد من يصدق عليه عنوان (القيه) و(العالم) وغيرهما من غير تقييد بالأعلم ولا بعدم كون فتواه مخالفاً لفتوى الآخر، فيشمل الدليل تقليده مطلقاً سواء كان أعلم أم غيره، مخالفاً للفتوى مع غيره أم موافقاً.

بل ربما يقال: إنَّ الغالب بين أصحابهم عليهم السلام الذين أرجعوا الناس إليهم في السؤال عنهم، هو المخالفه في الفتوى، لندرته التوافق بين جمع كثيرٍ منهم مع غلبه الخلاف بينهم، ولم يقيدوا عليهم السلام جواز الرجوع إليهم بما إذا لم تكن فتواه مخالفاً لفتوى غيره من الفقهاء، مع وجود علم عادى باختلافهم في الفضيله، لعدم احتمال تساوى الجميع في العلميه والفقاهه، وهذه قرينه قطعيه على أن الأدله المتقدمه مطلقه، وأن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم في الحجتيه والاعتبار، وإن كانت بينهما مخالفه.

وقد أجيب عنه: - كما في «التنقيح» لسيدنا الخوئي - (بأن الغلبه المذكوره لا يمكن أن تكون قرينه على المدعى، لأن المخالفه في الفتوى وإن كانت كثيره، بل هي الغالب كما ذكر، وكذلك اختلافهم في الفضيله والعلم، إلاّ - أن العلم بالمخالفه أمر قد يكون وقد لا - يكون، ولم يفرض في شىء من الأخبار الآمره بالرجوع إلى الرواه المعينين علم السائل بالخلاف، وكلامنا في الصوره الثانيه إنما هو في فرض

العلم بالمخالفه بين الأعلم وغيره، فالأخبار المذكوره لو دلت فإثما تدلّ على المُدعى بالاطلاق، لا أنها وارده في مورد العلم بالمخالفه، لتكون كالتصّ في الدلاله على حجته فتوى غير الأعلم في محل الكلام، فليس في البين إلا الاطلاق.

فإذا صار كذلك وقد قلنا في باب حجّيه الخبر وغيره أنّ اطلاق أدله الحجّيه لا يشمل المتعارضين، ولا مجال للتمسك بالاطلاق، بلا- فرق في ذلك بين الشبهات الحكميه والموضوعيه، مثل باب تعارض الخبرين أو البيّتين، وقلنا إنّ سرّه أنّه لو شمل كلا المتعارضين، لزم منه الجمع بين الضدين أو النقيضين، ولو شمل أحدهما المعين دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجح، ولأحدهما غير المعين ولا بعينه لا دليل عليه، لأن دليل الحجّيه والاعتبار هو الحجّيه التعيّنيه لا التخييره، فمقتضى القاعده حينئذٍ التساقت، إلا أن يقوم دليل على ترجيح أحدهما أو على التخيير كالأخبار العلاجيه، لكنها مختصه بالخبرين المتعارضين، ولا دليل عليه في سائر الدليلين المتعارضين، والمقام من هذا القبيل، فاطلاقات أدله التقليد غير شامله لفتوى الأعلم وغيره مع المعارضه، بل لا بدّ من الحكم بتساقتهما كما في غير المقام.

وقد يقال: إنّ مقتضى القاعده هو التخيير بين المتعارضين، لدوران الأمر بعد التعارض بين رفع اليد عن أصل الدليلين، وبين رفع اليد عن اطلاقهما، مع التحفّظ على أصلهما، وحينئذٍ يتعيّن الثاني لا محاله، لأنه لا موجب لرفع اليد عن الدليلين بالكليه، فيقتضى رفع اليد عن الاطلاق التخيير، لأن مقتضى كلّ دليل هو تعيّن

الأخذ به مطلقاً، سواءً كان له معارضاً أم لا، فيرفع اليد عنه فيقال إن حججه التعيين مخصوص بما لا- معارض له، وإلا- حجه بالتخير، فلازم ذلك هو عدم التساقط فيهما، بل اللازم بالأخذ بأحدهما، فيكون فتوى أحدهما حجة، وهذا هو المطلوب.

فأجاب عنه رحمه الله بما حاصله: إن الجمع المذكور الموجب للتخير إنما يكون في الدليلين المتعارضين إذا كان لكليهما نصاً وظاهراً، فيرفع اليد عن ظهور كل مع نص الآخر، كما قيل ذلك في قوله: (ثمن العذرة سحت) و(لا بأس ببيع العذرة)، هذا بخلاف المقام حيث ليس للدليلين فيها نص وظاهر، بل دلالتها بالظهور والاطلاق، فلا مناص من الحكم بتساقطهما، فإن الحجية في المتعارضين إذا كان بالاطلاق، أي هذه الفتيا حجة سواءً أخذ بالآخر أم لا، وكذلك في الأخرى، ولا يمكن الأخذ باطلاقهما مع اطلاق دليل حجيه المتعارضين، لشمولها لكليهما، فالاطلاق في كلتا الجهتين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، فرفع المعارضه منحصره برفع اليد عن اطلاق أحدهما أو كليهما، وهذا يتصور بوجوه:

أحدها: أن يرفع اليد عن اطلاق الأدلة الداله على الحجيه، بأن تكون في أحدهما دون الآخر، بأن نلتزم بحجيه أحد المتعارضين دون الآخر رأساً.

وثانيهما: أن يتحفظ باطلاق الأدله الداله على الحجيه في كليهما، فيلتزم بحجيه فتوى غير الأعلم مطلقاً سواءً أخذ بفتوى الأعلم أم لم يؤخذ بها، وحجيه فتوى الأعلم مقيده بما إذا لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم، بأن تكون حجيه أحدهما مطلقه والآخر مقيده.

وثالثها: عكس هذه الصورة.

ورابعها: أن يتحفّظ على اطلاق الأدله فى كليهما، فيلتزم بحجيه كلّ منهما مقيّده بما إذا لم يؤخذ بالآخر، وحيث أنّ شيئاً من ذلك لا مرجّح له، فلا يمكننا التمسك بالاطلاق فى شىء من المتعارضين، لا فى أصل الحجيه ولا فى اطلاقها وتقييدها، وهو معنى التساقط) انتهى كلامه مع تلخيص منّا(١).

أقول: إنّ ما ذكره قدس سره جيّد من حيث الصنائه وتنظيم البحث بالسبر والتقسيم، ولكنه ليس بتمام من الناحيه العرفيه والفقهيه، لوضوح أنّ الاطلاقين الموجودين هنا ليسا فى عرض واحد، بل أحدهما فى طول الآخر، إذ الثابت أنّ اطلاق حجيه مدلول كلّ دليل من حيث الأخذ بالآخر وعدمه، يكون فرع اطلاق دليل الحجيه والاعتبار، لأنه من المعلوم إذا لم نلتزم بحجيه أحدهما المعين مثلاً ولو بالتخير فى مقام العمل والأخذ، لما كان لاطلاق الدليل الآخر غير المأخوذ أثر فى المسأله، ولما تحقّق تعارض أصلاً، لأنّ التعارض الحاصل فى اطلاق الدليلين المتعارضين فرع قبول اطلاق دليل الحجيه، فإذا كان الأمر كذلك، نقول إذا أمكن رفع التعارض من خلال التقييد فى أصل الدليلين مع حفظ اطلاق دليل حجيتهما ودليليتهما، كيف يجوز أن نقيّد أصل دليل الاعتبار والحجيه لاسقاط أصل الدليل والحجيه فى طرف واحد، ومن المعلوم عند العرف تقديم الوجه الأول على



الثانى، أى يقدم تقييد اطلاق مضمون أحد الدليلين على تقييد اطلاق دليل الحجية.

فإذا صار أصل التقييد واقعاً بين نفس الدليلين المتعارضين، لا فى أصل دليل الحجية، نقل الكلام إليه أيضاً ونقول: أيهما أولى بقبول التقييد: كون دليل تقليد الأعلم مطلقاً وغير الأعلم مقيداً أو بالعكس. أو كليهما مقيدان بعدم الأخذ بالآخر.

وحيث أنه يدور الأمر حينئذ بين ورود التقييد فى الدليلين، أو الاقتصار بتقييد واحد فى أحدهما، فإنه لا اشكال عند العقل والعرف من ترجيح التقييد الواحد على التقييدين، لأن الأصل فى كل دليل هو الاطلاق وعدم التقييد، والقاعده تقتضى عند مخالفه الأصل الاقتصار على موضع القدر المتيقن وهو التقليد الواحد دون التقييدين. فإذا صار الأمر كذلك، يدور الأمر حينئذ بين: أن يكون دليل تقليد الأعلم مطلقاً وغير الأعلم مقيداً أو بالعكس. وعند المراجعة إلى العرف والعقلاء نجد أن ملاحظه الاطلاق فى تقليد الأعلم وتقييد غير الأعلم بخصوص صوره عدم الرجوع إلى الأعلم لعدم التمكن أو لاسباب أخرى أولى من العكس، ومن ذلك يظهر أن دعوى كون مقتضى التعارض هو التساقت لا الرجوع إلى واحد منهما تخييراً أو تعييناً غير متين، لما قد عرفت من احتمال التعيين فى الرجوع إلى الأعلم بالخصوص.

مع أنه لو سلمنا عدم وجود الأولويه المذكوره، وعدم قبولها، والتسليم بأن دليل الحجية بالنسبه إلى كل منهما على السواء ولا رجحان لأحدهما على الآخر، ولكن مع ذلك نقول: ليس مقتضى التعارض هنا التساقت، بل يكون المقام مثل

الخبرين المتعارضين بالتخيير بوجود دليل خارجى على لزوم الأخذ بأحدهما، وهذا الدليل الخارجى فى الخبرين المتعارضين هى الأخبار العلاجية، كما أشار إليها المستدلُّ، فيما نحن فيه هو الاجماع الثابت بلزوم التقليد لمن لم يجتهد فى حكم المسألة المبتلى بها كما لا يريد أن يعمل بالاحتياط، وبما أن الطريق منحصر بأحد هذه الأمور الثلاثة، وتكون النتيجة اثبات المدعى، فإذا لم نقل برجحان تقييد أحدهما المعين - كما اشرنا إليه - وجب القول بلزوم التقييد فى كل منهما، والنتيجة هى التخيير، أى يجوز تقليد الأعلم إن لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم، وكذا يجوز له تقليد غير الأعلم إن لم يؤخذ بفتوى بالأعلم، وهو مطلوب المحقق القمى وتلميذه صاحب «الفصول». ولكن عرفت ان ما قبله هو الأولى، كما لا يخفى على المتأمل العارف بأسلوب الفن.

نعم، قد ينكر أحد أصل وجود الاطلاق فى أدلته حجيه التقليد لقيام المعارضه، ويدعى انصرافه إلى أصل جواز التقليد ومشروعيته، فهو جيد، لكن لو ثبت أصل المدعى كما لا يخفى.

### دليل العسر والحرَج

الدليل الثانى على جواز تقليد غير الأعلم: هو أن القول بوجوب تقليد الأعلم يستلزم العسر والحرَج على:

١- المكلفين: وذلك لصعوبه تشخيص مفهوم الأعلم وعسر تمييز مصاديقه

وحرجه وجوب تعلم آرائه وفتاويه، لأنه لو وجب تقليد الأعلّم وجب على كلّ مكلف أن يتعلّم فتاواه، ويحصل على آرائه من مظانها، وهذا فيه حرج شديد على أهل المدن، فضلاً عن سكنه القرى والبادى، وعليه فالإقتصار على تقليد الأعلّم فيه حرج عظيم، وهو مرفوع فى الشريعة المقدسه، بقوله تعالى: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

٢- على الأعلّم نفسه: لابتلائه بوجوب الاجابه عمّا يستفتى منه، وهذا عسرٌ عليه وفيه حرجٌ شديد وهما مرفوعان عنه بما تقدم.

أجيب عنه: بأن شيئاً ممّا ذكر لا يستلزم الحرج حتّى يرتفع:

أمّا بالنسبه إليه: فمِنع التعسير لامكان أخذ فتواه من رسالته وكتبه، أو من النقله الموثقين منه، مع أنه لو كان فى مثل ذلك عُسراً، فيلزم حتّى فى حقّ امامٍ واحدٍ أيضاً، لعدم التفاوت فى هذه الخصوصيه بينهما، وهو كما ترى.

وأمّا بالنسبه إلى المكلفين والمقلدين: فهو أيضاً كذلك من جهه أخذ الفتوى ورأيه، حيث يمكن أخذ رسالته وكتبه والتوصل إلى من يعلم مسائله من الموثقين، وهم منتشرون فى البلاد والقرى والبادى، كما هو المتعارف فى زماننا هذا.

وإن أريد العسر فى تشخيص الأعلّم، وتميز مصاديقه، فبالمنع عنه:

أولاً: إنّنا لم نبحث عن لزوم تحصيل الأعلّم حتّى يستلزم ذلك، بل نقول إنّ

ظهر للمكلف الأعلميّه بين رجلين أو ازيد، وحصل له العلم بالاختلاف بينهما في الفتوى، فلا بدّ له من الأخذ بالأعلم، وعليه فلا مجال حينئذٍ لدعوى لزوم العسر والجرح. نعم، لو قلنا بلزوم التحصيل ربما أوجب ذلك العسر لتفاوت أنظار الرجال في ذلك.

وثانياً: مع أنّ تشخيص الأعلميّه في الفقاهه التي قد عرفت أنّها عبارته عمّن هو أقوى استنباطاً للأحكام، وأمتن استنتاجاً لها من أدلتها، وكان أعرف بالقواعد والكبريات الكليه من غيره في تطبيقها على الصغريات، وعليه فالأعلم في الأحكام الشرعيّه يكون كالأعلم في سائر الصناعات والحرف والعلوم كالهندسه والطب وغيرها. مضافاً إلى أنّ تميز مصاديقه وأفراده ممّا لا جرح فيه، لأنّه يثبت مثل سائر الموارد من خلال العلم الوجداني أو البيئه ورأى أهل الخيره، أو بالشيع المفيد للعلم، ولا حجر في أيّ واحدٍ من هذه الأمور حرج يمسّه فيه.

وثالثاً: مع أنّه لو سلّمنا استلزامه العسر والجرح في بعض الموارد، فهو مرفوع لكن لا مطلقاً، لأن دليل الجرح والعسر إنّما يجري ويؤثر في الأفراد الخارجيه الشخصيه، فكلّ ما حصل فهو مرفوع، وهو أخصّ من المدعى الذي هو رفع الحكم مطلقاً حتّى فيما لا يستلزم فيه حرج.

اللهم إلّا- أن يريد: أنّ الشارع حيث رأى أنّ نوع ايجاب تحصيل الأعلم والرجوع إليه مستلزمٌ للجرح، فلذلك لم يوجهه لكن اثبات مثل هذا الجرح في المقام دونه خرط القتاد.

## دليل السيره

الدليل الثالث: التمسك بالسيره المتشرعه؛ فقد جرت عادتهم على الرجوع إلى المجتهد فيما يتلون به من المسائل، من دون فحصٍ عن الأعلميّه، وكونه أعلم من غيره، مع وضوح اختلاف مراتب الفقهاء في العلم والفقاهه، كاختلافهم في الآراء والفتاوى، وهذه السيره حجه لاتصالها بعصر الأئمه عليهم السلام، وامضائها من قبلهم، حيث كان متداولاً بينهم بالرجوع إلى العالمين، من دون ردعٍ ومنعٍ عن مثل تلك السيره، مع أنه لو كان لبان.

أجاب عنه الشيخ الأعظم وغيره: أنه إن أريد بذلك صورته عدم العلم بالمخالفه من فتوى الأعلّم وفتوى غيره، فلا يبعد دعوى قيام السيره فيها على عدم الفحص عن الأعلّم.

وأما لو أريد بذلك صورته العلم بالمخالفه، كما هو محلّ الكلام، فلا مجال لدعوى مثل هذه السيره، لولم ندع خلافها، كما نشاهد ذلك في غير الأحكام، مثل الاطباء إذا عّين طبيب أعلم دواءً وخالفه آخر غير الأعلّم فيه، ولم يعتمدوا في المعالجه بدواء غير الأعلّم، خصوصاً إذا احتتمل هلاكه فيه، كما أنّ الأمر كذلك في الأحكام، حيث أنّ الهلاكه هنا أخرويّه وهي أشدّ من الهلاكه الدنيويّه، بل قد قيل بذلك حتى في صورته الشك في المخالفه، فضلاً عن العلم بها.

هذا كما عن المحقق المشكيني في «حاشيه الكفايه».

أقول: إن السيره دليل لثبي، فلا بد في مثله عند الشك من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو ليس إلا خصوص عدم صورته العلم بالمخالفة، فالسيره لو قامت، تكون مؤثره في غير صورته العلم بالمخالفة، بل كان في اعتقادهم الاتفاق، كما ترى اعتذار الناس عند عدم رجوعهم إلى غير الأعلم بأن الشرع واحدٌ وحكم الله لا يختلف، بل قد يرجعون إلى غير المجتهدين بهذا الاعتذار، حيث يكشف ذلك عن أنّ الاتفاق عندهم كاشف عن الاتفاق في آرائهم لا العلم بالاختلاف بينهم، كما لا يخفى.

### أدله عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم

استدلّ على وجوب تقليد الأعلم، وعدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم بوجوه، فإن تمت الوجوه حكماً به، وإلاّ وجب الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي في المسأله.

الدليل الأوّل: ما عن المحقّق الثاني، وصاحب «المعالم»، والبهائي وغيرهم من التمسك بالاجماع على وجوب تقليد الأعلم.

فأجيب عنه أنه أولاً: بأنّ المِدْعَى يعدّ اجماعاً منقولاً - ولا - اعتبار به، خصوصاً في مثل مسألتنا حيث يحتمل كونه من المسائل الأصوليه. مع أنّه لو لم يكن كذلك، فإن هذه المسأله ليست مسأله قابله لفرض قيام الاجماع فيها لوجود اختلاف بين العلماء والأصوليين من العامه - كالعصدي والحاجبي والقاضي -

والخاصه كالمحقق القمى، وصاحب «الفصول» حتى صار فى هذا الزمان قولاً معتداً به، حيث ذهب كثير إلى التخيير بين الفاضل والمفضول.

وثانياً: على فرض قبول كون المسأله اجماعيه، لكن هذا الاجماع ليس مثل سائر الاجماع المحصيه له بأن تكون حجّه، لاحتمال كون مدرك اجماعهم هو الأصل الذى ذكرنا بأن التقليد عن الأعلم يكون مطابقاً للأصل، فلا يكون مثل هذا الاجماع كاشفاً عن رأى المعصوم حتى يكون حجّه، فإذا لم يكن محصيه له حجّه فعدم حجّيه المنقول منه بطريق أولى، فالأولى العدول عن الاستدلال بذلك إلى غيره.

الدليل الثانى: استدلال على وجود تقليد الأعلم بالأخبار الداله على لزوم تقديم الأعلم لدى المعارضه:

ومنها: حديث الخبر المشهور بمقبوله عمر بن حنظله، الذى رواه المشايخ الثلاثة قدس سرهم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما...»

إلى أن قال: فإن كان كل واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا أن يكونا الناظرين فى حقهما، واختلف فيما حكما، وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟

فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما فى الحديث» (١).

ومنها: موسى بن اكيل، وجاء فيه: «فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقهما فى دين

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

اللّه، فيمضى حكمه»<sup>(١)</sup> وخبر داود بن الحُصين<sup>(٢)</sup>.

أورد عليها بإيرادات - بعد ما أتعّب صاحب التقريرات نفسه بمحاولة تسريه الروايه وتعديها عن مورد القضاء ورفع الخصومه في المتعارضين إلى تعارض الفتوى، بتوجيه أن فرض التعارض في الحاكمين إنما هو من حيث الشبهه الحكميه، حيث قال: (اختلفا في حديثكم) وهذا يناسب كون اختلافهما من حيث الفتوى والحكم، فلا يبعد من الاستدلال به للمقام بالحكم بتقديم الأفقه على غيره - .

الإيراد الأول: الخدشه في سند الحديث، بتضعيف عمر بن حنظله، إذ لم يرد في حقه مدح ولا توثيق.

ولكنه غير تام، لما قرّنا تفصيلاً في باب التعادل والتراجيح بأنه قابل للاستدلال والأخذ به، بل مورد للعمل ولذى سُمى بالمقبوله.

الإيراد الثاني: وهو العمده - كما عليه المحقق الأصفهاني والفيروزآبادي والمحقق الخوئي - بأنه لا يمكن تسريه الخبر إلى ما نحن فيه، للفارق الكبير بين موردنا وبين مورد الروايه وهو مورد التعارض في المرافعه ورفع الخصومه، حيث لا يمكن القول بالتخيير فيه، لأنه ينجر إلى بقاء التشاجر والتنازع، لأن مرجع التخيير ومدلوله هو جواز رجوع المكلف إلى أيهما شاء عند الاختلاف، ومن

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٥.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.



العلوم أنه عادة عند الاختلاف يعود كل واحد من طريق النزاع إلى ما يوافق هواه ويخالف ميل الآخر، ففي مورد الخصومه لا محيص إلا- عن الرجوع إلى أحدهما المعين في صورته الاختلاف، فيدور الأمر بين الأخذ بالأعلم أو غيره، فلا ريب كون الثاني أولى ولو في مورد رفع التخاصم، لوضوح أنه لو رجع إلى غير الأفقه لكان حقّ الاعتراض باقياً، بخلاف عكسه. وعليه فالحكم بالتعيين في ذلك لأجل ما عرفت، لا يوجب تجويز الحاق ما لا يلزم التخيير بين الفاضل والمفضول هذا المحذور، مثل الفتوى بين المفتين أحدهما أعلم دون الآخر واختلفت فتاواه.

وقد يؤكّد ما ذكرناه أنّ الامام عليه السلام قدّم وجود المرجحيه في أحدهما بالأورعيه والأصديقه أيضاً، ومثل هذا لا يرتبط بالمقام، لعدم مدخلية الأصديقه في ترجيح فتوى صاحبه، إذ لا أثر للأصديقه في حجّيه الفتوى بوجه.

نعم، قد يأتي هذا الكلام في الأورعيه في المجتهدين المتساويين في الفضليه، كما سيأتي، فهذه قرينه أخرى على عدم صحه التعدي عن مورده، واختصاص الترجيح بالأفقه بخصوص باب القضاء.

ال-يراد الثالث: أنّ المراد بالأعلميه المبحوث عنها في المقام، هي الأعلميه المطلقه بالنسبه إلى جميع الفقهاء، بداهه عدم كفايه الأعلميه النسبيّه والاضافيه هنا، لأن المقصود هو تقديم أعلم من في الأرض من الفقهاء، لا تقديم الأفقه بين الشخصين كما هو المراد في خصوص مورد الروايه، بحسب تعارض حكمهما، فالأفقيه في الروايه تعدّ صفة اضافيه لا مطلقه، كما لا يخفى.

كما تأتي هذه الايرادات على خبر موسى بن أكيل أيضاً بمثل قلنا في المقبوله فلا تكررّه.

أقول: بعد الوقوف على الملا-ك الفارق بين المقيس والمقيس عليه، يتبين أنه لا- يمكن الحاق المقام بمقام القضاء بالاجماع المركّب، وعدم القول بالفصل، كما تمسك به صاحب التقريرات، مضافاً إلى أنه لا وجه لهذا القول - أى القول بعدم الفصل - لامكان وجود القول بالتفصيل بلزوم الرجوع إلى الأفقه في باب القضاء عملاً بالنصّ، وبالتخيير في باب الفتوى، كما يظهر هذا عن مثل المحقق القمي ومن تبعه حيث فصل وحكم بالتخيير في المقام، وعدمه في باب القضاء.

ومنها: ما فى «نهج البلاغه» فى عهد أمير المؤمنين إلى مالك الأشر رحمة الله ، قال له: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» حيث يدلّ على لزوم الرجوع إلى الأفضل فى باب القضاء، سواءً كان فتواه مخالفاً أم لا، ومضمون هذا العهد يباين مضمون خبرى المقبوله وموسى وغيره حيث أنها فى خصوص قيام المعارضه بين الحكّمين، وهذا بخلاف مدلول العهد، بل هنا روايه نقلها صاحب «منتهى الدرايه» فيها الذمّ على من يدعوا الناس إلى نفسه، وفى المصر من هو أفضل منه، كالمروى عن أبى عبد الله عليه السلام ، فقال: «يا عمر واتق الله، وانتم أيها الرهط فاتقوا الله، فإن أبى حيدثنى وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله وسنه نبيه صلى الله عليه وآله ، قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه، وفى المسلمين من هو أعلم منه، فهو ختال

متكلف» (١) هذا.

ولكن يمكن أن يجاب عن الأوّل: - مع ما عرفت من كون مورده باب القضاء، حيث يمكن أن تكون فيه خصوصيه لرفع الخصومات بما ليس موجوداً في الفتوى - أنه يدلّ على الرجحان والاستحباب حيث أمره باختيار الأفضل من بين الرعيه، ولا يخفى أنّ مالك كان هو الأفضل حتّى عن الأفضل، فكيف حوّل الأمر إلى غيره مع وجود مثله في الفضل والتقوى؟

الجواب عن الثاني: إنّ المذمّه متعلقه بالشخص نفسه حيث يدعوا الناس إلى نفسه مع علمه بأعلميه غيره، وهذا الذم المتوجّه إليه لا يقتضى عدم جواز رجوع الغير إليه في الفتوى، لأجل وجود الأعلم، نعم، لو أحال العالم المراجعين إليه إلى الأعلم فهو كمالٌ آخر، لكن لا علاقته له بالحكم الشرعي. وكيف كان لا يمكن استفاده وجوب الرجوع إلى خصوص الأعلم من مثل هذه الأخبار، بل غايه دلالتها هي رجحانه، وهذا مما لا ينكر ولا ينافى مع القول بالتخيير كما هو المطلوب.

والأخبار الداله على وجوب الرجوع إلى الأفقه أزيد ممّا ذكر إلا أنها مشتركه في الجواب مع ما ذكرنا، مثل خبر أبي خديجه لكنه مرسله سنداً ولا اعتبار به.

الدليل الثالث: من الأدله التي تمسكوا بها على وجوب تقليد الأعلم، هو

الدليل الاعتبارى المؤلف من الصغرى والكبرى:

فأما الأولى منهما: فهي أن فتوى الفقيه إنما كان معتبراً لكونها طريقاً إلى الأحكام الواقعيه، وفتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع لسعه احاطته ووفور اطلاعه على ما لا يطّلع عليه غيره من المزايَا والخصوصيات الدخيله فى جوده الاجتهاد والاستنباط فى الأحكام.

وأما الثانيه: فهي استقلال العقل بتقديم أقرب الطرق إلى الواقع عند المعارضه، فإن المفروض حجيّه الأمارات التى منها الفتوى، على الطريقيه، كما هو المختار لا السبيّه.

ونتيجه المقدمتين هي امتناع القول بالاشتراك فى ملاك الحجّيه بين الأعلّم وغيره حتى يشتركا فى جواز التقليد، لأن القول بالمشاركه مساوق للقول بالتسويه بين الجاهل بالخصوصيات الموجود عند الأعلّم والعالم بتلك الخصوصيات، فحينئذ يصدق قوله سبحانه وتعالى: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ».

أقول: الجواب عن هذا الدليل يحتاج إلى مقدمه مفيده، وهي:

أنّه لا اشكال فى أنّ وجوب التقليد ليس بنفسى - أى ليس وجوبه مثل وجوب الصلاه - ولا بشرطى مطلقاً، أى بأن يكون التقليد شرطاً لصحه العمل مطلقاً، بحيث لولا التقليد - لكان العمل باطلا، سواءً طابق عمل الشخص للواقع أو لرأى المجتهد الذى يجب تقليده أم لم يطابق. وأما مع التقليد يكون عمله صحيحاً

حتى ولو انكشف مخالفته للواقع أو لرأى المجتهد الذى يجب تقليده، لوضوح أنّ التقليد ليس كذلك، لأنه لم يمتلك فى نفسه مصلحة ملزمة من دون ملاحظه حال الواقع أصلاً، حتى يكون حكمه حكم القائلين بالسببىه فى حجه الأخبار، بل الحق كما اخترناه فى الأخبار هو الطريقيه.

أقول: ومما ذكرنا ظهر عدم كون وجوبه شرطياً فى الجملة، أى بأن يكون شرطاً فى صحه العمل مع تحقّقه، حتى لو انكشف مخالفه عمله مع الواقع، وعلى تقدير عدم التقليد، لأنّ المدار فى صحه العمل هو المطابقه للواقع أو لرأى المجتهد الذى يجب تقليده، وعدم الصحه عند عدم المطابقه مع أحدهما.

وجه الظهور: أنه قد ثبت مما ذكرنا أنّ حجه التقليد حجيّه سببىه لا طريقيه، فإذا لم يكن وجوب التقليد مبنياً على أحد الأمور الثلاثه، انحصر القول بكون وجوبه طريقياً، وهذا يعنى أنه يجب التقليد بحكم العقل والشرع بملاك الطريقيه، باعتبار أنه الطريق الوحيد الموصل إلى الواقع إمّا بجعل صرف الحجيّه إلى حكم وضعى، أو بجعل الحكم الطريقي المولوى، هذا بحسب حكم العقل.

وأما بحكم النقل:

تاره: يقال إنّ لسانه لسان حكم العقل فالأمر كذلك.

وأخرى: يقال إن لسان حكم النقل هو لسان التعيد، وحينئذ يأتى البحث عن أنّ المجهول الشرعى هل هو الحجيّه التى حكم وضعى كالأمارات أو أنّه الحكم الطريقي التكليفى الموجب لممنجزيه الواقع؟ فيه قولان.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمة، نرجع إلى توضيح كلام المحقق الخراساني في المقام، فنقول:

لو كان ملاك وجوب التقليد هو السببيه أو الشرطيه باحدى نحويه، فممنع الكبرى واضح، لعدم وجود ملاكٍ حينئذٍ لحكم العقل بوجوب الأخذ بقول الأعلم عند المعارضه، إذ المفروض أنّ الملاك هو وجوب أصل التقليد من دون ملاحظه الخصوصيه معه في فرض المعارضه، بل وكذلك على القول بالطريقه، إذ لم يُعلم كون الملاك في الطريقه هو خصوص القرب إلى الواقع أم لا؟ لا احتمال أن يكون الملاك هو الايصال الغالبى إلى الواقع، فربما يكون الفاضل والمفضول متساويين في الايصال، بل قد يكون قول المفضول أقرب ايصالاً، فمع وجود هذا الاحتمال ينتفى حكم العقل بلزوم الأخذ بقول الفاضل قطعاً، لو كان طريقته أمراً تعبيدياً شرعياً لا نعرف ملاكه.

وأما لو كان وجوبه بحكم العقل طريقياً، فلا يعقل الشك في ملاك الطريقه حينئذٍ، لما ثبت أن العقل لا يحكم إلا بعد الادراك، أى يجب أولاً أن يتعين عنده الملاك ليحكم بسببه على الطريقه ثانياً حتى في وجوب الرجوع إلى الأفضل، هذا لو لم يدل دليل على وجوب التقليد بحكم تأسيسى تعبدى، وألا- أوجب الشك في ملاك حكم الشارع، حيث يحتمل كون الملاك غير الأقربيه بل أمور أخرى مثل غلبه الايصال، فلا يتعين حينئذٍ حكم العقل بوجوب الرجوع إلى الأعلم.

مضافاً إلى أنّ الاقربيه لو كان ملاكاً، فإنه لا يعلم كون الأعلم واجداً له،

لامكان أن يكون فتوى غير الأَعلم موافقاً لفتوى من كان هو أعلم من هذا الأَعلم وقد مات، مثل ما لو فرض أن فتوى الأَعلم بكفايه تسيبهِ واحد في الصلاه مخالفه لفتوى غير الأَعلم الحاكمه بلزوم الثلاثه المتفقه مع فتوى الشيخ الأنصارى أو صاحب الجواهر وكلاهما أعلى رتباً وأَعلم فهماً من الأَعلم الحى، فحينئذ لا يمكن الحكم بوجوب تقليد الأَعلم بملاك الأَقربيه المذكور في الصغرى.

لا- يقال: إنّه ليس المراد من الأَقربيه إلى الواقع، أقربيته بالفعل حتّى يقال إنّ فتوى المفضول الموافقه للأَعلم من الأموات أو للاحتياط أو المشهور تعدّ أقرب فعلاً بالنسبه إلى فتوى الأَعلم الذى كان مخالفاً للاحتياط أو للمشهور، بل المراد من الأَقربيه من حيث نفسه وهى الأَقربيه الاقتضائيه، بمعنى أنّ شأن الأَعلم أن تكون فتواه أقرب نوعاً إلى الواقع من فتوى غيره، حتّى إذا لم تكن فى بعض الموارد أقرب إلى الواقع لمخالفتها للاحتياط أو المشهور، ففتوى المفضول قد تكون أقرب من فتوى الأَفضل، لكن لا لنفسها بل لقربيه خارجيه وهى موافقتها للمشهور أو الاحتياط أو للأَعلم من الأموات بخلاف فتوى الأَعلم، هذا.

أقول: أجاب عنه المحقق الخراسانى بجوابين:

الجواب الأوّل: انكار كون الملايك فى الأَقربيه هو النوعيه من نفسه، إذ لعلّ الملايك هو الاقربيه إلى الواقع مطلقاً، أى وإن كان بمعونه أمر خارجى، مثل موافقه المشهور أو الاحتياط أو لفتوى الأَعلم من الاموات، لأن حجيه الفتوى تكون مثل حجيه سائر الأَمارات من باب الطريقيه لا الموضوعيه، بلا فرق بين أن تكون

الأقربيه اقتضائيه ذاتيه أم أقربيه ناشئه من قرينه خارجيه.

الجواب الثانى: لو سلّمنا كون الملاك بالأقربيه هو الاقتضائيه الذاتيه، لكن هذه الأقربيه ليست صغرى لتلك الكبرى وهى حكم العقل بلزوم تقديم الأقرب على غيره، ضروره أنّ العقل لا يرى تفاوتاً فى لزوم التقديم الأقرب بين كونه ناشئاً من ذات الاماره أو ناشئاً من الخارج، كما فى المورد كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبه إلى منع الصغرى.

وأما منع الكبرى: فقد عرفت فى صدر البحث أنّ ملاك طريقه فتوى الأعلّم وغيره لم يكن من باب الأقربيه إلى الواقع، لامكان أن يكون من جهه أخرى مثل الايصال الغالبى، أو لتسهيل الأمر على العباد فى العمل بالأحكام، ونحو ذلك، كما نشاهد ذلك فى باب تعارض البيتين أو الخبرين حيث لا- يرجح إحداهما على الأخرى بملاك أقربيتها للواقع، فكذلك الأمر فى تعارض الفتويين، مع ما عرفت من احتمال كون حكم وجوب التقليد أمراً تعبدياً شرعياً لا- بملاك الأقربيه، كما تكون الأقربيه هو الملاك فى حجه الظن عقلاً، فلا نعلم الملاك الموجب لتقديم الأعلّم على غير الأعلّم فى المقام.

والحاصل من جميع ما ذكر:

١- عدم وجود دليل نقلى من الآيات والروايات على وجوب تقليد الأعلّم، حتّى فى صورته المعارضه، مع العلم باختلاف الفتوى.

٢- كما لا يدلّ عليه حكم العقل أيضاً، لعدم احراز الملاك فيه، لاحتمال كون



الملا-ك في الحجية غير الأقربيه، من الايصال الغالبى أو لتسهيل الأمر على العباد، ووجود المصلحه فى العمل بالفتوى وحجّيته كما يحتمل أن تكون الأقربيه ملاكاً.

٣- ثم على فرض كون الأقربيه هو الملا-ك، فبرغم ذلك لم يُحرز حكم العقل بكون ملا-ك التقديم هو الأقربيه بالذات والاقتضاء، لامكان أن يكون الملا-ك هو الأقربيه مطلقاً حتّى ولو كان بالقرينه الخارجيه من موافقه فتوى غير الأعلم مع المشهور أو الاحتياط أو الأعلم من الاموات، وعليه فلا وجه حينئذٍ من تقديم قول الأعلم.

٤- ومثل هذا الكلام يجرى فى دعوى قيام السيره وبناء العقلاء أيضاً، حيث نرى بالوجدان مراجعه الناس إلى الطيب غير الأعلم مع وجود الأعلم فى صورته عدم المخالفه، بل وهكذا يرجع الناس إليه إذا كان قوله موافقاً لنظر طيبٍ أعلم من الطيب الحى الأعلم.

وبالجملة: انحصر وجوب تقليد الأعلم بخصوص صورته واحده، وهى ما إذا كانت فتوى الأعلم موافقه للمشهور والاحتياط، وفتوى من هو أعلم منه سابقاً وفتوى غير الأعلم معارضاً له ومخالفاً للمشهور والاحتياط، وفتوى من هو أعلم من الأموات، وقلّ ما يجد مثل ذلك فى تقليد غير الأعلم مع علم المقلدين بجميع هذه الخصوصيات، ونحن لا نمنع وجوب تقليد الأعلم إذا وصل الأمر إلى ذلك خصوصاً إذا كان تقليده حينئذٍ موافقاً للأصل، كما لا يخفى.

هذا، مع امكان الخدشه فى الأصل أيضاً، لأن دوران الأمر بين الأعلم

وغيره ليس من قبيل دوران الأمر بين الحجّة وغيرها، بل بين أقوى الحجّتين، وهذه الأقوائيه غير معلومه مع مخالفه قول الأعلّم للمشهور أو الاحتياط أو قول من هو أعلم منه من الأموات، فلا- يبعد دعوى القول بالتخيير في مثل هذه الفروض، لولم يكن عكسه. والقول بتعيّن الأعلّم مع احرازه منحصر فيما إذا كان قول غير الأعلّم مخالفاً للمشهور، وهو موافق له ومخالفاً للاحتياط وهو موافق له، ومخالفاً لمن هو أعلم منه من الأموات، وهو موافق له، فمع العلم بحصول جميع هذه الخصوصيات، لا- منع في القول بوجوبه تعيناً، فتدبر فإنه دقيق نافع.

### صور اختلاف مراتب المجتهدين

أقول: بقى هنا صوراً لا- بأس بذكرها تكميلاً للفائده، بعد ما عرفنا حكم صوره العلم باختلاف المجتهدين في الرأى والفضيله، وعرفنا عدم وجوب الرجوع إلى الأعلّم، وأن وجوبه تخييري:

الصوره الأولى: ما لو علم الاختلاف في الفضيله وجهل الاختلاف في الفتوى، مثل ما إذا علم بأفضليه زيد عن عمرو، وعلم بفتوى عمرو المفضول بوجوب صلاه الجمعه، لكنه لم يعلم بمخالفه فتوى زيد الفاضل فتوى عمرو، لعدم اطلاعه على فتواه، فيحتمل عدم مخالفته معه إمّا من جهه احتمال أن لا يكون للفاضل فتوى في تلك المسأله، أو من جهه احتمال أن تكون فتواه موافقه لفتوى عمرو في وجوب صلاه الجمعه لو كان له الفتوى وحيثئذٍ هل:

يجب عليه الرجوع إلى الأفضل مطلقاً، أو لا- يجب مطلقاً، أو يجب الفحص عن فتواه فإن أطلع عليها وعلم بمخالفتها مع فتوى المفضول تعين الأخذ بالأعلم فيما قلنا بالتعین فيه، وإلا- يتخير، أى إن لم يعلم مخالفتها معه أو علم بمخالفتها ولكن كان فيما أجزنا رجوعه إلى غير الأعلم، فلا أقل من التخيير لكون فتوى المفضول موافقه للاحتياط والمشهور أو الأعلم منه فى الأموات؟ وجوه:

أقول: الأقوى جواز الرجوع إلى المفضول من غير وجوب فحص من فتوى الأفضل، وذلك للعلم بحجتيه فتوى المفضول ذاتاً، والشك إنَّما هو فى وجود المزاحم لأن وجود الأفضل بما هو هو لا يكون مزاحماً للأخذ برأى المفضول، بل المزاحم هو العلم بمخالفته لفتوى الأفضل، وهى غير معلومه، فيدفع بالأصل، لأن الأصل هو عدم وجود المزاحم.

لا- يقال: إنَّ حكم تقليد الأعلم يكون كحكم الأمارات والطرق، فكما أنه إذا علم بوجود أماره وشك فى ما يعارضها يجب الفحص عنه، وبعد اليأس عن الظفر بما يخالفها ويعارضها يحكم بحجتيها، فكذلك الحال فى المقام، فلا يجوز الرجوع إلى غير الأعلم إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخالفه، لا جواز الرجوع إليه مطلقاً.

لأننا نقول: ليس حجتيه الأماره أو الأصل مقصوره لما بعد الفحص، بحيث لولا الفحص لما كان لهما الاقتضاء للحجيه، فهى فيهما موجوده، بل العله فى وجوب الفحص فيهما هو وجود العلم اجمالى أو الاجماع بوجود معارضات فى الأخبار، فلا بد من الفحص حتى نعلم عدمها. وشيءٌ منهما لا يكون فى المقام:

أمّا الاجماع فواضح، وأمّا العلم الاجمالي بمخالفه فتوى المفضول مع فتوى الفاضل فممنوع، إذ الغالب المرتكز في أذهان عامه الناس هو عدم الاختلاف.

مضافاً إلى امكان أن يقال: إنّه لو سلّمنا تحقق علم اجمالي بوجود المخالفه بين الفتاوى، لكن يمكن دعوى انحلاله بما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء، كما إذا علم بوجود المخالفه في مسائل الحج أو الديات أو الصلاه في الجملة، وفرضنا عدم ابتلائه فعلاً بالحج والديات، فلا وجه للقول بتنجزه، هذا بخلاف قيام العلم الاجمالي بوجود المعارض في الأمارات، حيث يكون مردداً في وجوده من أوّل الفقه إلى آخره، وكذلك الحال في الأصل، حيث يحتمل وجود دليل اجتهادي مانع عن الرجوع إليه، حيث أنه لا ابتلاءه بالافتاء يكون جميع الفقه محلّ ابتلائه.

وكيف كان، مختارنا في المقام - تبعاً للمحقق الاصفهاني في «منتهى الأصول» - هو جواز الرجوع إلى المفضول دون وجوب الفحص عن فتوى الأفضل، وهذا أيضاً قرينه أخرى على صحه ما ادّعينا من حجّيه فتوى المفضول بنفسه لولا المزاحم بالأقوى منها، كما لا يخفى على المتأمل.

الصوره الثانيه: ما لو علم الاختلاف في الفتوى، ولكن لم يعلم الاختلاف بينهما في الفضيله، وهي تتصور على انحاء:

تارة: يحتمل أفضليه واحدٍ منهما على الآخر، مع القطع بعدم أفضليه الآخر وهو عمرو على زيد، فيكون حينئذٍ مردداً بين كونهما مساويين أو أفضليه زيدٍ على عمرو دون عكسه.

قد يقال: بوجوب الأخذ بما يحتمل الأفضليه، لأنه متيقن على كل تقدير: إما من جهة جواز الرجوع إليه تخييراً لو كانا متساويين، وإمّا من جهة تعيّن الرجوع إليه لو كان أعلم. ولا يقاس حكم المورد مع حكم الصورة السابقه من جواز الرجوع إلى المفضول، لأن المعارض في الصورة السابقه لم يكن معلوماً بخلاف هذه الصورة، حيث أنه يعلم بالخلاف في الفتوى ممّا يوجب العلم بوجود المعارض، ولكن كان الشك في وجود المرجّح، ومع احتمال وجوده في أحد الطرفين تعينياً، يجب الأخذ به لليقين بحجّيته والشك في حجّيه الآخر. هذا على ما في «منتهى الأصول»<sup>(١)</sup> للسيد الاصفهاني قدس سره .

فإنه نقول: قد أجاد قدس سره فيما افاد، لكن سبق القول والمناقشه في هذا الأصل فيما إذا كان فتوى الأفضل مخالفاً للاحتياط أو المشهور أو الفتوى الأعلّم منه من الأموات، وفتوى المفضول على خلافه، فحينئذٍ لا دليل لنا على وجوب الأخذ بالأعلم في صورته تعيين أعلميه زيدٍ على عمرو، فضلاً عن صورته الشك فيه والاحتمال كما في المقام.

نعم، يصح هذا فيما إذا كان في غير المفروض من موافقه محتمل الأفضليه للمشهور والاحتياط وفتوى الأعلّم منه في الأموات، فلا نعيد.

هذا، مضافاً إلى ما ثبت أن الأصل عند احتمال وجود المزاحم هو عدمه،

فهكذا الأصل في وجود المرجح عند الشك فيه، حيث أنّ مقتضى الأصل عدم المرجح، فمع وجود هذا الأصل الموضوعي يرجع الشك إلى أصل الوجوب التعيني وعدمه، ومع جريان هذا الأصل لا يبقى لنا شك في وجوب التعيني للأخذ بالأفضل احتمالاً، فالأولى في مثله هو القول بالتخيير.

وأخرى: ما لو علم باختلاف الفتوى مع العلم الاجمالي بكون أحدهما أعلم، لكن يشك في كونه زيد أو عمرو.

قد يقال: إنّ حكم هذه الصورة حكم دوران الأمر بين الحجّة واللاحجّه، كما إذا اشتبه خبر صحيح مع خبر ضعيف، حيث أنّه يعلم بحجّيته فتوى الأ-علم منهما وعدم حجّيه المفضول، لكن الشك في تعيين الأفضل، فحينئذٍ اللازم هو العمل بأحوط القولين إن أمكن، وإلاّ- فيجب عليه الاحتياط في أعماله باحراز الواقع بترك التقليد، ومع تعدّره فالتخيير. ومن هنا ظهر أن التخيير في المقام إنّما يثبت في طول الاحتياط أو عند الجمع بين القولين، كما صرّح به صاحب «منتهى الأصول»<sup>(١)</sup>.

أقول: على فرض أنّ الأ-علم منهما موافق مع فتوى الأ-علم الميّت، والذي جعلناه تأييداً في محرز الأ-علميه، فكيف لا يرجع إليه في صورته الشك، إذا كان ينبغي له القول بلزوم الأخذ بما يوافق فتواه مع فتوى الأ-علم من الأموات أو من الأحياء، مع المنع عن تقليده لأنه حجّه قطعاً، إمّا لكونه بنفسه أعلم وحجّه، أو

لأجل موافقته لفتوى الأعلّم، فإن لم نجد ذلك وجب الأخذ بما هو موافق للمشهور أو الاحتياط، ثم مع عدمهما فإن المرجع إلى الاحتياط في العمل وترك التقليد، ومع تعدّره فالمرجع هو التخيير. وقد يقال بالتخيير، لكن ولا يترك التقليد للعلم اجماً بأنّ وظيفته هو العمل بأحدهما أو العمل بالاحتياط، بناءً على جواز العمل بأحد طرفي العلم الاجمالي، إذا لم يستلزم مخالفته قطعيه، ولم نقل بوجوب الموافقة القطعيه، خصوصاً عند من لم يجوّز العمل بالاحتياط لمنافاته مع الجزم في التيه، وإلاّ- تعيين العمل بالاحتياط كما لا يخفى.

هذا كلّ مع عدم امكان تحديد الأفضل منها بالفحص، وإلاّ وجب عليه الفحص.

الصورة الثالثة: إنّ هذه يعلم باختلاف الفتوى، مع الشك في أفضليه كلّ واحدٍ من الآخر.

قد يقال: إنّ هذه الصورة من مصاديق التعارض أيضاً إذ يشك في وجود المرجح في كل واحد من الطرفين، فيجب عليه الفحص عن تعيين الأعلّم، ومع اليأس عن الظفر يكون الحكم هو التخيير، وهذا هو معنى قولهم: (وجوب تقليد الأعلّم من قبيل الواجب المطلق، بمعنى أنّه عند احتمال وجوده وكونه مردداً بين شخصين أو اشخاص يجب الفحص عنه مع العلم بالاختلاف في الفتوى) انتهى ما في «منتهى الأصول».

نقول: إن ما ذكره من التخيير بعد اليأس عن تعيين الأعلّم جيّدٌ لولم نقل في مثله بتقدّم العمل بالاحتياط في العمل وترك التقليد، لأنه مبرءٌ للذمه قطعاً، بخلاف

الأخذ بالتخيير حيث يحتمل أن يأخذ بما ليس بحجّه، فعند دوران الأمر بين ما هو معلوم الحجيه وبين مشكوكها، لا بدّ من الأخذ بالمعلوم.

اللهم إلّا- أن يقال: بما قلنا به سابقاً بأن الشك في وجود المريح، يوجب الرجوع إلى الأصل، وهو يحكم بعدم وجوده، فيصير الأخذ بكلّ منهما حجه.

ولكن مع ذلك قد عرفت رجحان الأخذ بما هو يوافق فتواه مع فتوى من هو أعلم منهما من الأموات والأحياء، مع وجود المنع عن تقليد الفقيه، أو يوافق في عمله مع الاحتياط والمشهور، فمع عدم هذه الأمور يحكم بالتخيير الذي ذكره كما لا يخفى.

\* \* \*

### تنبيهات باب التقليد

التنبيه الأول: ويدور البحث فيها عن أنه لو فرضنا تماميه أدله المجوّزين بجواز الرجوع في التقليد إلى المفضول، والمفروض أنّ المسأله خلافه حيث لم يجوّزه جماعه من الأصولين - فهل يجوز للعامي تقليد المفضول بدون الرجوع إلى الأفضل، أم ليس له ذلك لأجل وجود الخلاف في المسأله، بل لا بدّ فيها من الاجتهاد أو التقليد؟

قد يقال: (إنّه يجب على العامي العاجز عن الاجتهاد الرجوع إلى الأفضل في هذه المسأله، فإن أفتى بجواز تقليد المفضول، جاز له تقليده، وإلّا فالرجوع



إليه تُثبت بمشكوك الحجّيه) هذا كما عن «منتهى الدرايه» (١).

فإنه يقال: ثبت في البحث السابق أنّ هذا إنما يصحّ لولم يحكم عقله بالتساوى بين الأعلم وغيره، وإلاّ لكان تقليده عن المفضول حجّجه عنده.

نعم، إن أراد الرجوع في هذه المسأله إلى الغير في الأخذ برأيه فدار الأمر عنده بين الأعلم وغيره، فربما يكون تقليد الأعلم عنده معلوم الجواز دون غيره، فحينئذٍ إذا رجع إلى المفضول غفله عن كون المسأله خلافيه، وكانت فتواه موافقه لفتوى الأعلم، أو كانت فتوى الأفضل هو جواز تقليد المفضول، صحّ عمله. بل يصح أيضاً حتى مع الالتفات إلى الخلاف في المسأله، وتمشّى منه قصد القربه ولو رجاءً مع المطابقه المزبوره، لموافقه عمله في هذه الصوره مع الحجّجه وهو فتوى الأعلم، كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: لو قلنا بعدم جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل، فهل هذا يعدّ منعاً مطلقاً، أى وإن كان المفضول أوثق من الأفضل بحسب الأمور الراجعه إلى الاستنباط، مثل كونه أكثر فحصاً من الأفضل، وأبذل جهداً منه؟ أو يتخير في الرجوع إلى أحدهما؟ أو يتعين عليه الرجوع إلى المفضول؟

وجوه: من ملاحظه مزاحمه الأوثقيه للأعلميه، فإذاً يتخير.

ومن ملاحظه أنّ الأوثقيه ربما يوجب الظن بالأقربيه إلى الواقع فيه، فيتعيّن

العمل بقول المفضل.

ومن وجود الوثوق المعتبر في الاجتهاد في الأعلم، وعدم ثبوت مرجحيه أزيد منه، فيتعين العمل بقول الأفضل، وهذا هو الأقوى، لأن زيادة الفحص لا يخلو من أحد أمرين:

إما أن تكون دخيله في الاستنباط ولازمًا فيه، مع ذلك تركها الأعلم، فهو موجب للتقصير، فلا يجوز تقليده حتى مع عدم وجود المفضل المزبور فضلاً عن وجوده، وهو خلاف للفرض.

وإما أن لا تكون الزيادة دخيله في الاستنباط، فوجودها وعدمها سيان، ولا أثر لها في المسأله.

ومن هنا يظهر أن قضيه الأقربيه إلى الواقع بذلك غير ثابتة، لأنه قد عرفت أنه ربما يكون المطلب على خلاف ذلك، لأن ما له الدخيل في الأقربيه هو العلم والأعلميه دون الأوثقيه، وإلا مع العلم بدخاله ذلك يعود الاشكال الذي أشرنا إليه آنفاً كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: إن قلنا بجواز التقليد عن المفضل مع وجود الأفضل، فلا أثر حينئذ لصيروره أحد المتساويين في الاجتهاد أعلم من الآخر في جواز تقليد المفضل.

وأما بناء على القول بوجوب تقليد الأعلم، فحينئذ يأتي الكلام في أنه إذا قلعد أحد المتساويين في الاجتهاد أو الأعلم من الشخصين، ثم صار الآخر - أي غير من قلده - أعلم، فهل يجب عليه العدول إليه بعد ما كان حراماً في صورته كونه

مفضولاً؟ أم يجب البقاء على تقليد الأوّل ويحرم العدول عنه؟ أم يتخيّر بين البقاء والعدول؟ وجوه:

فمن الشيخ الأعظم في التقريرات: (ابتناء المسأله على جواز العدول وعدمه:

فعلى الأوّل: يجب العدول لوجود المقتضى، وهو الأعلميّه، وعدم المانع إذ لا مانع منه إلا احتمال حرمة العدول، والمفروض جوازه، فيجرى فيه ما يدلّ على وجوب تقليد الأعلّم.

وعلى الثاني: أي حرمة العدول يشكل الأمر، لتعارض أدله الطرفين، فيحكم بالتخيير بينهما.

الآن مع ذلك الأقوى الرجوع إلى الأعلّم، ثم قال رحمه الله: والوجه أمران:

الأوّل: أنّ العمده في دليل حرمة الرجوع هو الأصل المتعاضد بنقل الاجماع من العلامة والعميدى، ولم يظهر عموم مقالتهم للمقام، حتّى أنّ بعض مدّعى الاجماع هناك اختار الرجوع في المقام كالعميدى، فالأظهر أنّ الاجماع المنقول في وجوب تقليد الأعلّم تشمل المقام من دون معارضٍ، مع امكان دعوى انعقادها فيما لو أريد العدول في الواقعه التي قلّد فيها، مثل ما إذا عمل بقول المفتى في جواز البيع بالفارسيه، ثم باع على الوجه المذكور، فإنه يحرم له العدول عن التقليد الخاص، وان جاز له العدول في مبيعٍ آخر وأمّا اجماع العضدى والحاجبي فعلى تقدير عمومته مما لا يزيد عليه. ومن هنا ينقذح جريان الأصل في المقام، لأن احتمال حرمة البقاء أقوى من احتمال حرمة العدول.

الثانى: إنّ الأمر وان كان دائراً بين المحذورين، إلا أنه دائرٌ فى الحكم الظاهرى بين التخيير والتعيين) فتأمل انتهى كلامه (١).

أقول: ولعل وجه التأمل هو أنّ التعارض هنا واقع بين الاجماعين: حرمة العدول ووجوب تقليد الأعم، فكلّ منهما دليلٌ لى يؤخذ فى كلّ منهما بالقدر المتيقن، ففى الأوّل يكون فيما إذا أصبح الآخر أعلم وهو مثل المتساويين فى التقليد من أحدهما، أو ما يكون من قلده أعلم وكان باقياً على وصفه، فلا يشمل ما نبحت عنه. كما أنّ القدر المتيقن من الاجماع الدالّ على وجوب تقليد الأعم هو الأعم عند حدوث التقليد، فلا يشمل صورته البقاء كما فى مورد البحث، وعليه فالمقام خارج عن مورد الاجماعين، والمرجع حينئذٍ إلى الأصل الدائر بين أحد التعيّنين لا التخيير والتعيين كما عليه الشيخ، فإذا لم ثبت أحدهما فلا محيص إلا من القول بالعمل بالاحتياط فى المسائل الفقهيّه، إن أمكن، وإلا فمخيراً بين الأخذ بأحدهما وإن كان احتمال الأخذ بالأعم بالفعل أرجح عند العقلاء والسيره، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر حكم من قلده المفضول من جهة تعدّد الوصول إلى الفاضل، حيث إنه بعد التمكن منه يجب الأخذ بالفاضل والعدول عن تقليده فيما قلده فضلاً عن المسائل التى لم يعمل بها تقليداً، كما لا يخفى.

التنبية الرابع: هل العبره فى الأفقيه هى الأفقيه فى جميع المسائل

الشرعيه، أو فى أكثرها، أم يكفى فى وجوب الرجوع إلى الأعلّم كونه أفقه ولو فى المسأله التى يرجع إليه فيها؟

وجهان بل قولان، حيث يظهر من بعض تقديم الأول مطلقاً، ومن بعض آخر تجويز الثانى مطلقاً.

أقول: التحقيق فيه هو ملاحظه المستند فى وجوب تقليد الأعلّم:

فإن كان الأدله اللفظيه المشتمله على ألفاظ الأفقه والأفضل والأعلّم، فحيث لم يكن لهذه الالفاظ حقيقه شرعيه، كان المنسبى إلى الذهن عرفاً هو الأفقيه فى جميع المسائل أو أكثرها، وعليه يخرج من أدله وجوب تقليد الأعلّم المجتهدان اللّمدان كان أحدهما أعلّم فى العبادات والآخر فى المعاملات، إذ لا يصدق على واحدٍ منهما أعلّم فى جميع المسائل أو أكثرها، فالعامى حينئذٍ مخيّرٌ فى تقليد أيّهما شاء، وإن كان الأحوط حينئذٍ التبعيض فى التقليد، بأن يقلد كلاً منهما فيما هو أعلّم فيه من الآخر.

٢- وأما إن كان المستند فى وجوب تقليد الأعلّم بناء العقلاء، أو الأصل العقلى، أعنى به أصاله التعيينه فى الحجيه المعدّريه، كان مقتضاهما لزوم تقليد المجتهد الذى يكون أعلّم من غيره فى المسائل الابتلايه، ولو فى مسأله واحده، فضلاً عن أعلميته فى بابٍ من أبواب الفقه كالعبادات والمعاملات، للعلم بحجيه فتواه تعيناً أو تخيراً، بخلاف فتوى غيره، فإنها مشكوك الحجيه البته، وقد عرفت منا سابقاً - أنه فضلاً عن لزوم مراعاة سائر شرائط وجوب تقليد الأعلّم - لزوم أن

يكون فتواه مطابقاً للأعلم منه من الأموات أو الأحياء ممن لا يمكن تقليده لكونه متعذر الوصول إليه أو لفسقه أو لعدم الذكوريه وأمثال ذلك، والله العالم.

\*\*\*

### فصل: اشتراط الحياه فى المفتى

لا يخفى أن البحث فى هذا الشرط - يكون مثل البحث فى وجوب تقليد الأعلم، - يقع فى موردين:

تاره: للعامى العاجز عن الاجتهاد.

وأخرى: للعامى غير العاجز.

أمّا البحث فى المورد الأول: فحكمه كحكم العاجز عن استنباط حكم تقليد الأعلم من جهه الأدله، حيث أن وظيفه الرجوع إلى ما يستقل به عقله هو لا يخلو:

١- إما أن يقطع بالتساوى بين الميت والحي فى حجه الفتوى، فلازمه الحكم بالتخير بالرجوع إلى أيهما شاء.

٢- وإما أن يقطع بتعيين الرجوع إلى الحي، لدخل الحياه فى رأيه فى صحه التقليد عمّن يقلده.

٣- أو أن يقطع بتعيين الرجوع إلى الميت إذا فرض كونه أعلم، ودون أن يرى للحياه دخلاً فى المرجعيه، بل حكم عقله بلزوم ملاحظه الأعلميه المفروض

وجودها في الميت دون الحي، فيتبع حكم عقله ويأخذ به.

كما أنه قد يتردد في دخل الحياه وعدمه فيه، كما إذا تردد في دخل أفضليته من سائر المجتهدين في مرجعيته، ففي هذه الصوره أيضاً يكون مثل الثاني، فيجب الرجوع إلى الحي في الأحكام الفرعيه، فحينئذ لو كانت فتواه في مسأله تقليد الميت هو الجواز، لجاز للعامي التعويل على هذه الفتوى والعمل في الفرعيات بفتوى الميت، لاتصافها بالحجيه حينئذ بواسطه فتوى الحي.

كما أنه يجب عليه الرجوع إلى الحي في الصوره الثالثه التي قد استقلّ عقله بجواز بالرجوع إلى الميت الأعلم فرجع، وكان فتواه عدم جواز الرجوع إلى الميت في التقليد في العمل بالأحكام الشرعيه، لأن رجوعه إليه في الأحكام لا- يكون عن حجه، إذ المفروض عدم حجيه فتواه في حقه فيها، كما لا- يخفى وعليه فالمسأله في هذا المورد في الجملة واضحه لا يحتاج إلى مزيد بيان.

المورد الثاني: وهو الذي ينبغي أن يبحث فيه وهو بيان شرطيه الحياه في مرجع التقليد وعدمها في حق المجتهد القادر على استعمال حكم جواز تقليد الميت وعدم جوازه.

أقول: المسأله خلافه بين الاماميه:

١- بين الاشتراط مطلقاً، أي سواء كان التقليد ابتدائياً أو استمرارياً، كما هو المعروف بين أصحابنا، على ما نسب ذلك المحقق الخراساني في الكفايه إليهم.

٢- أي عدم الاشتراط مطلقاً وقد نسب في «الكفايه» ذلك إلى الأخباريين

وبعض المجتهدين من أصحابنا، كما هو المعروف بين العامة أيضاً لاقتصارهم على تبعيه ائمتهم الأربعة وهم: أبى حنيفة، والشافعي، والمالكي وأحمد بن حنبل - حيث يدل على عدم أهليه غيرهم للتقليده، كما يدل ذلك على حجيه آراء الأموات لهم، ولكن التدقيق في كلامهم يفيد أنهم لا يقولون بذلك إلا لأجل اتكالهم على مبناهم المخالفه لطريقه المجتهدين من أصحابنا.

توضيح ذلك: فأما الأخباريين حيث أن اعتقادهم في التقليد ليس إلا الأخذ بالروايه من المجتهد، بمعنى أن وظيفه المجتهد في فتواه هو مجرد نقل الروايه الوارده في تلك الوقعه المسئول عنها الحكم، وإن لم يفهم منه شيئاً، ومن المعلوم أن نقل الحديث والروايه ليس من شرايطه حياه الراوى، بل المعتبر فيه هو كونه ضابطاً عادلاً موثقاً به في النقل بالمعنى، فمع وجود هذه الصفات تكون روايته معتبره ولو كان ميتاً، فالتقليد بهذا المعنى لم يشترط فيه الحياه قطعاً، ولا يوجب مخالفتهم فيه لنا قدحاً لاجماعنا، بل لعلهم إن اعتقدوا في التقليد بمثل اعتقادنا من وجوب الأخذ بالرأى والفتوى لشرطوا الحياه في حجيه فتواه المفتى والراوى مثلنا، وعليه فلا يصح أن نجعل قول هذه الطائفه من الأخباريين مخالفاً لأصحابنا.

كما أن مخالفه بعض المجتهدين وهو المحقق القمى صاحب «القوانين» - في قوانينه و«جامع الشتات» - من تجويز التقليد عن الميت مطلقاً، بل قد ادعى الشيخ الأعظم في تقريراته انحصار هذا الكلام به من بين المجتهدين منّا، إذ لم نسمع ذلك من أحد ممن يعتمد على قوله يوافقه فيه، وهو أيضاً مبني على مبنا غير المقبول



عندنا من القول بانسداد باب العلم علينا، مما يوجب أن ليصل الدور إلى العمل بالظن، وكفايته ذلك في الحكم الشرعي، فإذا حصل من الفتوى الظن كان حججه، سواءً كان حصوله من رأى الميِّت أو الحيّ، كما لا- فرق فيه بين كون التقليد ابتدائياً أو استمرارياً.

أقول: وحيث أنّ أصل المبنى عندنا باطل، لأننا نقول بانفتاح باب العلمى، ولو انسَد علينا باب العلم، فلم ينفع دليل الانسداد لاثبات حججه آراء الأموات من جهة حصول الظن بالحكم الشرعي، وإنّ أمكن اثبات حججه آرائهم من جهة أخرى، كما ستأتى الاشارة إليه.

هذا، وبعد الوقوف على دعوى الأخباريين وبعض المجتهدين في المقام، يقتضى المقام التعرّض لقول الآخرين من العلماء، وهو على انحاء مختلفه:

١- قد نُقل عن الفاضل التونى من الجواز مطلقاً، حيثاً كان المجتهد أو ميّتاً، فيما إذا كان المجتهد ممّن لا يعمل إلاّ بمدايليل الأخبار الواضحه، دون الالتزاميات الغير البيّنه التى يعمل بها المجتهدون ويفتون على حسب مقتضاها، فلا فرق حينئذٍ بين الحيّ والميِّت وهو مثل الصدوقين، وإلاّ لا يجوز التقليد حتى عن الحيّ فضلاً عن الميِّت.

وفيه: إنّ مخالفه مثله لا- يضرنا، لأنّ مفاد كلامه يرجع إلى تبديل معنى التقليد، وعليه فاختلفه فى أصل مبناه لا فى البناء، وإلاّ لأمكن موافقته لنا فى صوره البناء ولو فرضاً.

٢- كما لا يضرنا مخالفه مثل قول المقدس الأردبيلي والعلامة الحلّي، حيث فصّل في جواز التقليد عن الميّت بين فقدان الحيّ وإلا لا يجوز مطلقاً ابتدئاً كان أو استمرارياً.

وجه عدم اضرار مخالفتهم: وضوح أنّ فرض بحثنا ليس إلاّ مع وجود المجتهد الحيّ الذي يجوز تقليده، لا مع فقدانه، وإلاّ لأمكن المساعدة معهما في الصورة المذكوره، فهما معنا في عدم الجواز مع فرض وجود الحيّ.

أقول: وعلى كل حال، فقد تمسّك الشيخ الأعظم في المنع مطلقاً بقيام الاجماع بين الاماميه، وتبعه عليه صاحب «الكفايه» وغيره من الفقهاء.

ولكن الانصاف أنّ دعوى قيام الاجماع في مثل هذه المسأله الكثيره النزاع والاختلاف، خصوصاً مع تصريح مثل الشهيد في «الذكري» والمقدس الأردبيلي بكونه قول الأكثر، بل قد يستظهر الخلاف من كلام الخراساني حيث قال: (المعروف بين الاماميه خصوصاً مع ملاحظه كثره المخالفين في المتأخرين واختلافهم كثيراً في كيفيه الجواز بين أقوال متشبهه: من الجواز بقاء لا ابتداءً، ففي البقاء أيضاً بين كونه في المسائل التي قد عمل بها، أو مع ما يتذكر ويتعلّم، أو مطلقاً حتّى لما لم يعمل بها ولم يتذكر، وأمثال ذلك، لا- سيّما مع فرض كون المسأله أصوليه لا فرعيه فقهيه، فيشكل دعوى الجزم بالمسأله في المنع بواسطه الاجماع والاتفاق منهم، فالأولى حيثئذ الانصراف عن مثل هذا الدليل والرجوع إلى دليل آخر يدلّ على المنع وهو الأصل أو غيره). ولذلك نرى أنّ المتأخرين كالسيد أبو

الحسن الأصفهاني والمحقق الجزائري والفيروزآبادي وغيرهم رجعوا إلى الأصل في ما إذا كان يعلم فتوى الحَيِّ مخالفاً لفتوى المَيِّت، لا- في المتوافقين لما قد عرفت في البحث السابق من عدم التفاوت حينئذٍ بين المَيِّت والحَيِّ في أصل الفتوى في المتوافقين، حيث يكون حينئذٍ مثل توافق الأمارتين الضعيف والقوى في المضمون، حيث يصحّ القول بأن الحكم حينئذٍ صادرٌ عن حجه. وعليه، فالأصل في ذلك عند دوران الأمر في فتوى الحَيِّ بين التعيين والتخير هو التعيين، لأن الحَيِّ:

إمّا متعين في جواز تقليده لكونه داخلاً في أدله التقليد قطعاً.

أو مخيرٌ فيه لأجل جواز التقليد عن المَيِّت أيضاً.

فحينئذٍ يدور الأمر بين معلوم الحجية ومشكوكها، فلا بد من الأخذ بالحَيِّ، لأن الشك في الحجية مساوق لعدم الحجية، إلا أن يقام دليلٌ على جواز الأخذ بقول المَيِّت وهو مفقود، لأن الدليل الذي يمكن دعواه: إمّا عقلي أو نقلي.

وأما الأول: فلعدم احراز حكمه بجواز الرجوع إليه، مع امكان الرجوع إلى الحَيِّ، وإن شئت الاطمئنان من صحه ذلك فلاحظ قضيه رجوع المريض إلى الطبيب المعالج حيث لا- يجد في نفسه الرجوع إلى المَيِّت مع وجود طبيب حَيِّ، وكذا في الموضوعات، ولو كان العقل حاكماً بجواز الرجوع إليه ليحكم بوجوبه فيما إذا كان الميت أعلم، لما تقدّم من حكمه بوجوب الرجوع إليه، إذ المفروض عدم التفاوت في الحياه والممات فيما هو ملاك حكمه في ايجاب الرجوع إليه، مع

تفاوت الأفضليه في الملاك، فحينئذ ينسد باب تقليد الأحياء في غالب الاعصار، إذ الموجود في أغلب الأدوار المفضولين عمّا سبقهم من الأموات، عدا بعض الأدوار النادره وهى قليله، مع أنّ انسداد باب الرجوع إلى الأحياء ممّا يباه العقل، فيستكشف عن عدم حكمه بتساوى الحى والميت فى جواز الرجوع إليهما، بل المقدم فى نظره هو الرجوع إلى الحى مع الامكان، ولو نوقش فى حكمه بتقديمه، فلا أقل من عدم احراز حكمه بجواز الرجوع إلى الاموات.

أقول: هذا التوجيه جيد فيما لو علم أنّ الميت هو الأعلم، وكان فتوى الحى مخالفاً لفتواه، وقلنا بأن تقليد الأعلم واجب ولو كان ميتاً، ومع الاخلال بأحد هذه القيود لا مجال للقطع بتقديم قوله، خصوصاً مع ملاحظه دعوى قيام الاجماع واتفاق الأصحاب باشتراط الحياه فى المفتى مثل سائر الشروط كالعداله والايمان فيه، وإلا لولا هذا الاجماع أمكن دعوى أنّ دوران الأمر يكون بين التعيين والتخير، لأنه كما يحتمل دخاله الحياه فى المفتى ويوجب التعيين فى الحى، هكذا يحتمل دخاله الأعلميه فيه بملاك أقربيه قوله وأقوائيه إصابه قوله للواقع، فيتعين حينئذ الرجوع إلى الميت دون الحى، وتكون دوران الأمر بين المحذورين، فإذا يتخير فى الأخذ بأحدهما لقيام الاجماع والاتفاق على عدم جواز تركهما لمن لا يجتهد ولا يحتاط فى العمل، فلا محيص من القول بالتخير العقلى.

هذا، وينبغى أن يُعلم أنّ جميع ما ذكر إنّما هو أن فى الاستمرارى لا

الابتدائي، لما سيأتي قريباً من عدم شمول الأدله الداله على لزوم التقليد لمثل الابتدائي، فعليه يصح الردّ على السيّد قدس سره بأنّه إنّما يلزم انسداد باب الاحياء فيما لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم الميّت حتّى في الابتدائي، وهو غير معلوم، بل المعلوم هو العدم، فالحكم بالبقاء على تقليد الأعلم الميّت، خصوصاً إذا قلنا بالاختصاص في المسائل التي قد عمل بها دون غيرها، لاحتمال صدق الابتدائي عليه، فلا يتوجه هذا الاشكال العقلي الذي جعلوه دليلاً على عدم الجواز، كما لا يخفى.

هذا كله في الدليل العقلي، وقد عرفت صحته في الجملة لا بالجملة ومطلقاً.

كما ظهر ممّا ذكرنا حال جريان الأصل هنا عند دوران الأمر بين التعيين والتخير، حيث يفيد لزوم الرجوع إلى الحيّ لكونه هو القدر المتيقن في شمول الأدله له، بخلاف الميّت خصوصاً في الابتدائي لو سلّمنا شموله له بقاءً، حتى يكون حال المفتي حينئذٍ مثل حال الراوي حيث لا يكون الحياه فيه شرطاً مع القطع باختلافهما في الابتدائي منهما بالجواز في الراوي دون التقليد، كما لا يخفى.

### حكم تقليد الميّت بمقتضى الأدله النقليه

والمراد من الدليل النقلى مطلق غير العقلي من سائر الأدله، الشامل للاستصحاب والسيره والاجماع فضلاً عن شموله لمثل الآيات والروايات، فلا بأس حينئذٍ بذكر كل واحد منها مستقلاً وبرأسه والبحث عن مدلوله:

١- استدلال على جواز التقليد بآيات النفر والسؤال وغيرهما، بدعوى أنّ

اطلاقها يشمل الميت.

بيان ذلك: - كما عن الشيخ الأعظم في تقريراته - لو فرضنا عصيان المقلد وعدم تقليده للمجتهد الذي أنذر في حال حياته، ثم بداله بعد موته أتباعه، فهل ترى عدم صدق الانذار في مثله، وليس ذلك من التقليد الاستمراري، بل هو تقليد بدوي، إذ المفروض عدم الأخذ بالفتوى في حال الحياة وعدم العمل بها أيضاً، هذا بالنسبة إلى آية النفر. وهكذا يقال بالنسبة إلى آية السؤال، بأنها صادقة ليس في حق من راجع الأحياء فقط بل حتى على من راجع كتبهم بعد الموت، وأيضاً تدل على وجوب القبول إذا سأل ومات المسؤول بعد الجواب، لئلا يلغو وجوب السؤال.

هذا غايه ما يمكن أن يقال في الاستدلال بهما.

أجيب عنه تاره: بما قرره صاحب «الكفايه» من المناقشه في أصل دلالة الآيات على قضيه التقليد، لاحتمال كون الآيات بصدد بيان أصل وجوب الانذار والسؤال، دون القبول تعبداً حتى يشمل التقليد وإن لم يحصل له العلم.

وفيه: سبق الجواب عن هذا الاشكال، وصححه دعوى دلالة الآيات بالاطلاق لمثل التقليد أيضاً، فلا نعيد، فهذا الجواب مبني لا بنائي.

وأخرى: كما في «الكفايه» بأن هذه الروايات وردت لبيان أصل مشروعيه التقليد رداً لمن يدعى وجوب الاجتهاد للجميع، أو لزوم العمل بالاحتياط، فليست الآيات وارده في مقام الاطلاق من جهه هذه الخصوصيات، عند الشك في دخالتها مثل الحياه والأعلميه ونحوهما، حتى يؤخذ باطلاقها لنفيها، كما لا يؤخذ

بآيه الحج وهو قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» إلا لأصل تشريع الحج لا نفى المشكوكات، كما يؤخذ باطلاق «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لبعض الموارد المشكوكه إذا كان أصل البيع صادقاً على الشيء، كما لا يخفى.

هذا فضلاً عن أنّ من المعلوم أن جواز الأخذ بالاطلاق موقوفٌ على كون الأمر بصدده بيانه، فما لم يحرز ذلك لا يجوز الأخذ بالاطلاق.

وثالثه: لو سلّمنا امكان تحقق الاطلاق فيهما، لكن يصحّ دعوى انصرافها عن مثل الميّت، خصوصاً بقربينه الانذار وامكان السؤال عنه، حيث أنّ هذه القيود يوجب انصرافها إلى خصوص الحيّ، فلا يشمل الاموات مطلقاً، سواءً كان ابتدائياً أو استمرارياً كما لا يخفى. ولا أقلّ أنّه منصرف عن الابتدائي حتماً لو سلّمنا شموله للبقاء، لكونه استمراراً لما كان، وهو واضح.

مضافاً إلى امكان دعوى - كما عن السيّد في تقريراته - أنّ لسان هذه الآيات لسان حكم العقل، فهي لا تدلّ على مزيد من حكم العقل.

هذا كله بالنسبه إلى الآيات من الدليل النقلى.

### حكم تقليد الميت بمقتضى الأخبار

وأما الأخبار: فقد استدللّ المجوزون بها من حيث اطلاقها الدالّ على حجيه فتوى الفقيه، والتي لم تكن مقيده بحال الحياه، فمقتضى اطلاقها عدم الفرق فى حجيتها بين حالتى الحياه والممات، والنتيجه هى تخيير العامى فى الرجوع إلى

## الحَيِّ والمَيِّت.

بل عن المحقق الفيروزآبادى دعوى تحقق عنوان الاطلاق فى بعض الأخبار، مثل ما ورد فى روايه العسكرى عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...» فإنَّ اطلاق عموم (من) الموصوله شاملٌ للحَيِّ والمَيِّت، فلا وجه لدعوى الانصراف، ولو كان فإنَّه بدوى يزول بالتأمل، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: بما أجيب عن الآيات بعدم كون الأخبار إلّا فى مقام بيان أصل مشروعيه التقليد، لا بصدد الاطلاق حتّى يؤخذ به، هذا كما عن المحقق الخراسانى ومن تبعه. مع أنّ صحه هذه الدعوى على نحو العموم بحيث تشمل جميع الأخبار غير ثابتة، لولم نقل بثبوت خلافها، لوضوح أنّ فى بعض أخبار الباب اطلاق لا بدّ من التمسك به فى بعض الموارد، وإلّا لاختل التمسك بالاطلاقات فى جميع أبواب الفقه.

وثانياً: لو سلّمنا وجود الاطلاق فى نفس الأخبار بحيث يشمل موضوع التقليد، لكنه منصرف إلى صورته الحياه ولا- يشمل الأموات، لظهور المشتق فيمن تلبس بالمبدأ بالفعل لا للأعم منه، فقله عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه» يشمل من كانت له هذه الصفات بالفعل لا الأعم منه وعمّن كانت له بالماضى، والآن قد خرج عن الأهليه، لأجل الموت.

هذا، مضافاً إلى قيام قرينه صارفه عن شمول الأموات، وهى مثل ارجاع الامام إلى زراره ومحمد بن مسلم وأبان، وقال: «إني أحب أن تكون مثلك تفتى



بالناس» وكذا ارجاعه عليه السلام إلى زكريا ابن آدم، حيث لا اطلاق لمثل هذه الأخبار حتى يُدعى الانصراف، خصوصاً في الابتدائي من التقليد.

### حكم تقليد الميت بمقتضى دليل الانسداد

ومن جملة الأدلة التي تمسكوا بها لجواز تقليد الميت دليل الانسداد، الذي قد تمسك به المحقق القمي، حيث قال في القانون المصدّر بقوله: (لا يشترط مشافهه المضى في العمل بقوله) ما لفظه: (فالحق أن يقال: نحن مكلفون في أمثال زماننا، وسبيل العلم بالأحكام منسداً، والتكليف بما لا يطاق قبيح، فليس علينا إلاّ تحصيل الظن بحكم الله الواقعي، فإذا تعين المظنون فهو، وإن تردد بين أمور فالمكلف هو أحدها...

إلى أن قال: والحاصل إن العامي مكلف بما ظهر عنده، ورجح في نظره أن قوله هو حكم الله في نفس الأمر، إمّا بالخصوص وإمّا بكونه أحد الأمور المظنون كون واحدٍ منها حكم الله في نفس الأمر، والحياء بمجردّها لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الأمر هو ما قاله الحّي، وكذلك الأعلميّه إذا لم ينحصر الأمر في الأعلّم، كما أشرنا سابقاً، فالمعيار هو ما حصل به الرجحان، فقد يحصل ذلك في الحّي، وقد يحصل في الميت) انتهى محلّ الحاجه.

فأجاب عنه الخراساني قدس سره: بعدم وصول النوبه إلى دليل الانسداد بعد قيام حكم العقل الفطري الأولى والأخبار على مشروعيتّه التقليد، وحكم الأصل بحجيه

الرجوع إلى الحيّ تعيناً، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

أقول: ونحن نزيد عليه في مقام الردّ بما قد عرفت في صدر المسأله، من فساد أصل المبني، أي عدم انسداد باب العملى علينا، ولو سلّمنا انسداد أصل باب العلم، فمع امكان تحصيل الأحكام من خلال الدليل العلمى لا تصل النوبه إلى الظنّ.

كما أنّ الجواب بوجود الأصل الدال على تعين الأخذ بالحيّ - كما عن المحقّق الجزائري - لا يعدّ جواباً متيناً، لأن الأخذ بالظنّ مقدم على الأصل الذى يختصّ مورده بالشك كما لا يخفى على المتأمل، حيث إنّه يتمسك بالظن بالحكم من واسطه قول الميّت، فلا تصل النوبه إلى الشك حتّى يرجع إلى الأصل والقاعده.

اللهم إلا أن يريد الشك في أصل حجّيه مثل هذا الظنّ فله وجه، والله العالم.

هذا تمام الكلام عما أقيم من الأدله عن تقليد الميّت ابتداءً.

### حكم البقاء على تقليد الميّت استدامه

يقع البحث في المقام عن الأدله الدالّه على جواز البقاء على تقليد الميّت، وما قيل أو يمكن أن يقال في ذلك أمور:

الأمر الأوّل: استدلالاً باطلاق الأدله اللفظيه من الآيات والروايات على كفايه صدق (الرجوع) أو (السؤال) إلى الشخص أو عنه ولو بعد موته.

أقول: سبق الجواب عنه بظهور هذه الجملات لخصوص من كان حيّاً ومن كان متلبساً بالفعل لا للأعمّ منه وممن انقضى عند المبدأ، فضلاً عمّا أشرنا إليه من

قيام القرائن في الأخبار الموجه لانصرافها إلى الحي، لو سلمنا امكان دعوى ظهور الاطلاق فيها، فإذا التمسك بالاطلاقات اللفظية، ودعوى الظهور فيها على جواز البقاء على تقليد الميت غير مقبول، كما لا يخفى على المتأمل.

الأمر الثاني: ولعله عمد ما يستدل به لذلك، هو بناء العقلاء في مختلف العلوم والحرف والصنایع والموضوعات الخارجيه، على الرجوع إلى آراء خبراء الفن بعد موتهم، كما ترى أن المريض إذا راجع طبيباً حاذقاً وأخذ منه طريقه العلاج، ثم مات الطبيب من ساعته قبل أن يعمل المريض بقوله، لم يكن بنائهم على ترك العمل بما أخذوه بمجرّد عروض الموت، عليه فيكون هذا أدل دليل على الجواز.

نعم، هذا لا يصح ولا ينطبق على الابتدائي منه، بل ينطبق على الاستمراري، فيصير دليلاً على الجواز فيه، هذا.

أقول: قد حُقق في محله كراراً بأن بناء العقلاء بنفسه - لولا امضاء الشارع ولو بعدم الردع عنه - لم يعد بنفسه دليلاً شرعياً، فلا بد أن يثبت ذلك من خلال الأدله اللفظيه كالاطلاقات، أو اللبئيه كالسيره المتشرعه الكاشفه عن تأييد المعصوم عليه السلام، أو الاجماع المحضّل أو المنقول، أو الأصل العملي المقتضى تجويزه، لما يشاهد من الاجماع على عدم جواز أخذ الرأي عمّن كان مجتهداً جازي التقلید، ثم جُنّ أو فسق أو كَفَر، والشاهد على ذلك ما ورد في الأخبار بالنسبه إلى الشلمغانى وغيره بعد انحرافهم عن الحق، بقوله عليه السلام: «خذوا ما رَوُوا وذرّوا ما رأوا» حيث تفيد هذه العبارة عدم جواز الأخذ بأرائهم فيما لو التزمنا بشمول النهي

المذكور فى الحديث عن الأخذ بآرائهم الماضيه أيضاً.

وكيف كان، فإنّ الثابت المسلم بين الفقهاء هو عدم تجويز البقاء لمن عرضت له هذه الأمور حتى بالنسبه إلى البقاء، ولعلّ وزان الموت وزان الجنون والفسق والحياء والعداله والايمان، إلّا ان يرد الدليل الشرعى على الجواز فى الموت بقاءً دون غيره. هذا كما عن المحقّق النائنى قدس سره فى وجه القول بعدم جواز البقاء.

لا يقال: لعلّ وجه عدم جواز البقاء فى الأمور المذكوره لأجل أن شأن الزعامه والرئاسته الإلهيه للمجتمع والانسان لا يناسب مع كون الزعيم فاسقاً أو مجنوناً أو كافراً، بخلاف ما هو الحال فى المفتى الميّت، فقياس المقام بمثل تلك الأمور قياسٌ مع الفارق.

لأننا نقول أولاً: قد ادّعى مثل ذلك فى المسأله، إذ ليس من شأن المتصدى لمثل هذا الأمر العظيم والخطير أن يكون ميّتاً، للفرق الشاسع بين الحيّ والميّت المتلبس بقميص الزعامه والرئاسه كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا الفارق كما لا يبعد صحه دعواه، ولكن ذلك يستلزم ورود دليلٍ من الشرع على مثل ذلك حتّى يوجب امضائه أو عدم ردعه، خصوصاً مع ما عرفت من وجود الأصل والقاعده على المنع، لدوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا مناص إلّا من اقامه دليل بالخصوص على التأييد.

الأمر الثالث: استدللّ على جواز البقاء بالسيره المستمره إلى زمان الأئمه عليهم السلام على تجويزهم بالبقاء على التقليد على من أخذوا منه الفتوى حتّى بعد

موته، لأنه لم يسمع إلى الآن عدول أهالي عصر الأئمة عليهم السلام عمّن كانوا يرجعون إليه في الفتوى بعد موته، مع أنه لو كان لذاع وشاع لكثرة الدواعي على انتشار مثل هذه القضايا وكثرة ابتلائهم، وقد صرح الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتابه: (بأن أمرهم بالرجوع إلى مثل زراره ويونس وأبان كان بصورة الفتوى لا الرواية)<sup>(١)</sup>.

وعليه، فهذه السيرة المستمرة يعدّ دليلاً على جواز البقاء على تقليد الميّت، وتأييداً لبناء العقلاء في المقام، هذا.

وفيه: إن إثبات كون الرجوع إلى الأصحاب في أخذ الأحكام كان بمثل رجوعنا إلى فتاوى الفقهاء في عصرنا هذا تعبدًا واستناداً على فهم آرائهم مشكلاً جدًّا، لأن المشاهد والمحسوس من كلمات الأصحاب ونقله السير والتاريخ أنّ أصحابنا في صدر الاسلام أيام الأئمة عليهم السلام كانوا ينقلون الروايات المنقولة عن الأئمة عليهم السلام ويجعلون فتاويهم مطابقيه لألفاظ الأحاديث، كما حكى غير واحدٍ ذلك في فتاوى عليّ بن بابويه في كتابه المسمّى بالشرائع، حتّى اشتهر بين الفقهاء أنّهم كانوا يرجعون إلى متن رسالته عند اعواز النصوص، أو غايته رجوعهم إلى من نقل الرواية، مع كونها منقولة بالمعنى، مع اطمينان السامع أو القارى بصدور الرواية عنه، وعدم صدوره تقيّة، وعدم وجود المعارض له لحسن ظنّه بمن يأخذونه منه، ويطمئن بأن فتواه صادرة عن المعصوم من غير حاجه إلى شيء آخر، وأما سيره

---

١- الحق المبين في تصويب المجتهدين وتختطه الأخباريين: ٦١.

من لم يبال بأمر الدين وعمّن يأخذ تعدّد خارجه عن الاعتبار، فلا يمكن جعلها مقياساً للمقام. وأين هذا مع ما هو المتعارف في زماننا وعصرنا من الأخذ بآراء الفقيه وفتواه دون ذكر مستندها الحديثي والروائي، بل ولا الاشاره إليه، فعّدّ حال الرجوع إليهم في الفتوى في زماننا بمثل حال الرجوع إلى الأصحاب في تلك الاعصار جزماً وبتاً يعدّ في غايه الاشكال، فلا بد لاثباته من دليلٍ آخر، أى يجب دليل مستقلّ - سوى هذه المذكورات - يدلّ على جواز البقاء على تقليد الميت.

الأمر الرابع: التمسك بالاستحسان العقلي، بمعنى الاستدلال على جواز البقاء أو وجوبه بوجه عقلي.

بيانه: لو كان العدول من الميت إلى الحيّ جائزاً أو واجباً لزم تحمّل القضيّه الواحده لتقليدين، واللازم باطلٌ فالملزوم مثله، والملازمه واضحه.

وفيه أولاً: إنّه يلزم هذا لو أريد من القضيّه الواحده الشخصيه، والحال أنّه ليس الأمر كذلك، لأن المراد بالوحدّه في القضايا المبتلى بها هي الوحدّه النوعيه التي لها مصاديق شخصيه، ففي بعضها مشتملٌ على حكم غير ما هو للآخر، فالمتعلق يتغيّر من حيث المصداق، وإن كان واحداً من حيث النوع، وهذا المقدار من التغير يكفي في الجواز كما لا يخفى.

وثانياً: نمنع بطلان اللازم على حسب ما هو الحقّ عندنا من القول بالتخطئه، وأن فتوى الفقيه تكون كسائر الأمارات التي قد تصيب الواقع وقد تُخطى، ولا محذور فيه، لأن الباب ليس إلاّ باب المعذريه والمنجزيه، فلا مانع من تحمّل

الواقعه الواحده للتقليدين، وإلا للزم عدم الجواز حتى فيما عليه الاجماع بلزوم العدول عنه حيث يتحقق فيه التقليدين مثل ما لو فسق أو جن الفقيه الذى كان فتواه وجوب صلاه الجمعه، ثم عدل المقلد إلى من يقول بحرمتها فى عصر الغيبه، أو صار المقلد الذى يقلده مفضولاً والآخر المعدول إليه فاضلاً، وقلنا بوجوب العدول إليه أو جوازه حينئذٍ، ونظائر ذلك كثيره، فبطلان اللازم ممنوع كما لا يخفى.

الأمر الخامس: التمسك بدليل العسر والخرج على جواز البقاء بل وجوبه.

بيان ذلك: لا بد للمقلد فى التقليد من تعلم فتاوى مجتهديه، ليطابق عمله مع فتاويه، وتعلمها لغالب الناس صعب مستصعب إذ يحتاج ذلك إلى مراقبه أكيدته وعنايه مخصوصه فإذا تحمّلها المقلد وتعلمها ثم صادف موت الفقيه، لزم أن يدع فتاواه ويتوجه إلى تعلم فتاوى الثانى وهكذا فى الثالث وهلم جرا، فيصير العمل عليه شاقاً بمشقه شديده، بل ربما توجب له حيره وضلاله لكثره اختلاف الفتاوى، فليس هذا إلا لاستلزامه العسر والخرج، بل قد يوجب اختلاف فتوى الحى الذى يعدل إليه مع الميّت قضاء الأعمال السابقه التى أتى بها على طبق فتوى الميّت خلال سنين متماديه، وواضح أنه يستلزم حرجاً شديداً، ولا اشكال أن العسر والخرج منفيان فى الشريعه السهله السمره، هذا.

وفيه أولاً: إذا لم يلتفت لاختلاف الفتوى، ولم يكن مقصيراً فى تحصيلها لما كان مقصراً فى ما أتى به على طبق فتوى مرجعه الميّت، نظير ما لو تغير فتوى مجتهد الحى ولم يطلع عليه، حيث لا يوجب صدق التقصير فى حقه، بل عد

معدوراً بما يأتي به إلى أن يبلغه الفتوى الجديد.

وثانياً: إن الاختلاف على حسب النوع في الأعمال المستلزمه للقضاء ليس على قدر يوجب العسر والخرج، خصوصاً إذا كان المقلد بالكسر عاملاً بالاحتياط في جميع الموارد.

وثالثاً: على فرض قبول جواز العدول فإنه يمكن حكم برفع القضاء من خلال الاجماع أو قاعده لا تعاد وأمثال ذلك وبها يرتفع العسر والخرج.

ورابعاً: على فرض تسليم الملازمه، فكلّ مورد أوجب العسر والخرج، فإنه يمكن رفع حكم وجوب القضاء فيه، لا أن نرفع اليد عن أصل العدول من الميّت إلى الحيّ في جميع المسائل، ولولم يستلزم شيئاً من ما ذكر. فمثل هذه الأمور لا يمكن أن يصبح دليلاً على جواز البقاء أو وجوبه، كما هو واضح.

الأمر السادس: ومما تمسكوا به لاثبات جواز تقليد الميّت ابتداءً أو استمراراً هو الاستصحاب، وهو يتصوّر على حسب مورده ثلاثة صور:

تاره: يجرى في حق المجتهد والمفتى.

وأخرى: في حق المقلد بالكسر والمستفتى العامي.

وثالثه: في حق الأحكام الصادره عن المجتهد، وهي أيضاً على قسمين:

تاره: في حق الأحكام الفرعيه الثابته بفتوى الميّت في زمان حياته حيث أنها طريق معتبر إلى الأحكام الواقعيه.

وأخرى: استصحاب الأحكام الظاهريه الثابته بواسطه الأمارات، بناءً على



القول بكونها جعل المماثل أو الأحكام الظاهرية الثابتة بواسطة الأصول العملية.

كما أنّ الاستصحاب الجارى فى حقّ المستفتى العامى يكون على تقريرين:

تاره: بالنظر إلى الجواز، بأن يقال إنّه فى زمان حياته كان التقليد عنه له جائزاً قطعاً، فيستصحب جوازه بعد موته.

وهذا الاستصحاب يتفاوت بتفاوت الشخص المستصحب؛

فإذا كان مدرّكاً لزمان حياه المجتهد، ولم يقلّمده ثم بعد موته أراد تقليده جاز له أن يستصحب بلا تعليق منه أصلاً لا فى المستصحب بالكسر ولا فى المستصحب بالفتح، لأنه يقول: كان يجوز لى فى حال حياته تقليده قطعاً، فالآن كما كان، ومثل هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزى.

وأما إذا لم يكن قد أدرك المجتهد فى زمان حياته، كما لو ولد أو بلغ بعد موت المجتهد - إن لم نقل بجواز تقليد غير البالغ وأراد تقليده بعد موته - فإن له أن يستصحب لكن يعدّ هذا الاستصحاب تعليقاً، لأنه يقول: إذا كنت مدرّكاً لحياته كان التقليد عنه لى جائزاً، فالآن كما كان. هذا بالنسبه إلى حكم الجواز.

وأخرى: يلاحظ الاستصحاب بالنظر إلى حجّيه قول المجتهد الثابتة فى حال حياته، وهو أيضاً:

تاره: يكون على نحو التنجيز وهو لخصوص المدرّك زمانه.

وأخرى: على نحو التعليق وهو لغير المدرّك بالتقريب الذى نقرره هنا. لأنّ حجّيه الرأى وقول المجتهد لمقلّديه كان فى الثانى بعد الرجوع إلى المجتهد، إذ ما

لم يرجع إليه لم تكن تلك الأحكام حجّة في حقه، فحينئذٍ لا بدّ أن يقول المدرّك فيما يريد أن يستصحب: إني لو كنتُ قلّدتَه لكان قوله ورأيه حجّة على، فالآن كما كان بتعليق واحدٍ. وأمّا غير المدرّك فلا بدّ أن يقوّر ذلك بتعليق بأن يقول: إني لو كنتُ أدركتُ زمان حياتِه وكنْتُ قد قلّدتَه، لكان قوله ورأيه حجّة، فالآن كما كان.

ولا يخفى أن كلا-الموردين يجريان في حق التقليد الابتدائي دون الاستمراري، كما أنّ بحثنا هنا يجري في المورد الأوّل وهو الابتدائي، وسيأتي البحث عن الاستمراري لاحقاً، وإن كان أكثر بحث الاستصحاب هنا مشتركاً بينهما، كما سيتضح لك إن شاء الله.

فلنرجع حينئذٍ إلى أصل البحث بعد بيان صور المسألة في مقام الثبوت، وحيث أنّ المناقشه تكون في أصل جريان الاستصحاب في تمام الاقسام، هو عروض الموت للمجتهد، فلذلك يتوجه الاشكال إليه بالنظر إلى رأى المجتهد، والحكم الثابت بواسطه فتواه من حيث امكان اجراء الاستصحاب فيه وعدمه، فإذا ارتفع الاشكال فيه من أصله، فاجراء الاستصحاب بالنسبه إلى سائر الاقسام يبقى بعيداً عن الاشكال أو مع اشكالٍ يمكن دفعه في الجملة، فنقول:

### امكان جريان الاستصحاب في تقليد الميت وعدمه

أورد على استصحاب بقاء جواز التقليد، أو بقاء حجّيه رأى المجتهد، أو بقاء فتواه، أو بقاء الحكم الثابت في حياته مثل وجوب صلاه الجمعه أو نجاسه العصير

العنبي أو حرمة، حتّى لما بعد زمان الموت ايرادات عديده بعضها متوجهٌ إلى الحكم، وبعضها متوجهٌ إلى الرأى والفتوى.

الايراد الأوّل: هو الذى نقله الامام الخمينى فى تقريراته المسمّى بـ «تنقيح الأصول» وهو ايرادٌ متوجهٌ إلى الحكم.

بيانه: لا يخلو حال الاستصحاب إمّا أن يراد منه استصحاب الحكم الثابت فى زمان حياته بنحو القضيّه الخارجيه، أى الموجودين فى زمان حياه المجتهد.

٢- وإمّا بنحو القضيّه الحقيقيه، بأن يقال: كلّ مكلفٍ لو وجد فى زمان حياته فهو بحيث لو وجد فيه جاز الرجوع إليه وتقليده، والآن كما كان.

أمّا الأوّل: فهو وإن صح بالنسبه إلى الموجودين فى زمان الحياه، لكنه لا يصحّ بالنسبه إلى المعدومين فيه الذى هو المطلوب.

وأمّا الثانى: فإن أريد استصحاب الحكم الثابت فى زمانه بنحو القضيّه الحقيقيه منجراً، فلا- حاله سابقه له بالنسبه إلى من لم يدرك زمان حياته، لأنه لم يثبت بالنسبه إليه حكمٌ منجّر فعلى بجواز تقليده لئىستصحب.

وإن أريد الاستصحاب بنحو التعليق.

ففيه: الاستصحاب التعليقى إنّما يصحّ فيما لو كان التعليق شرعياً، لكن التعليق فيما نحن فيه ليس كذلك، بل هو عقلى حيث أنّ الحكم المذكور إنّما ورد فى الشرع منجراً، غايه الأمر أن للعقل ارجاعه إلى التعليق لحكمه بأنه على تقدير وجود هذا المكلف فى زمان حياه هذا المجتهد، جاز له تقليده، فيستصحب هذا

الحكم التعليقي العقلي، ومثل هذا الاستصحاب لا يثمر ثمرة ولا ينتج حكماً.

أجاب عنه المحقق المزبور بقوله: هذا الاشكال غير متوجه، وذلك لا اشكال في أن كل واحد من القضايا الحقيقيه والخارجيه من القضايا البتيه لا الشرطيّه، وكما أن الحكم الثابت في الأولى متعلق بعنوان كلي، كذلك في الثانيه، غايه الأمر أن العنوان في الخارجيه مقيّد بقيد لا ينطبق إلا على الأفراد الموجوده محققاً، وليس الحكم فيها متعلقاً بذات الافراد واشخاصها الخارجيه، وليس مفاد الفضيّه الحقيقيه مثل: (كل نار حاره) أي كلما وجد وكان ناراً فهو بحيث لو وجد كان حاراً، بل إنّما ذكروا ذلك في مقام التقريب إلى أذهان المتعلمين، وإلا فهو في غايه الوضوح من الفساد، وكلّ قضيه - سواء المحصورات أم المطلقات التي هي في حكم المحصورات الاخباريه والإنشائيه، هي قضيه واحده وإخبار واحد أو إنشاء واحد - فكما أن قولنا: (كل نار حاره) إخبار واحد عن عنوان قابل الانطباق على الكثير، لا أنه إخبارات متعدده بعدد مصاديق ذلك العنوان، ولذا لو قال: (كل نار بارده) فهو كذب واحد لا أكاذيب متعدده، كذلك قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١) إنشاء وجعل واحد لوجوب الحج على عنوان المستطيع، القابل للصدق على كثيرين، لا أنه إنشاءات متعدده.

إلى أن قال: فأن المقصود استصحاب الحكم المنجز الثابت على العنوان

الكلى، لاحتمال زواله عن هذا العنوان باحتمال النسخ، ويترتب عليه بقاء وجوب الحجّ على عنوان المستطيع مثلاً، فيجب على كلّ من استطاع إليه سبيلاً- فى هذا الزمان، كذلك يُجاب عن الأمر المذكور فيما نحن فيه، بأن المراد هو استصحاب الحكم الكلى الفعلى المنجز المتعلق بعنوان كلى فى زمان حياه المجتهد، وهو جواز تقليد كلّ مجتهدٍ جامع للشرائط، المنطبق على العلامه مثلاً- بالنسبه إلى كل مكلف، أو استصحاب حكم المجتهد، لقوله عليه السلام: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه»<sup>(١)</sup>، فإنّه لا اشكال فى جريان استصحاب هذا الحكم الفعلى المنجز المتعلق بالعنوان الكلى فى زمان حياته فى هذا الزمان أيضاً لو شك فى بقائه، فكما أنّه لو وجد المكلف فى زمان حياته وانطبق عليه عنوان متعلّق الحكم، وجبّ عليه تقليده، كذلك فى هذا الزمان، فإنه نتيجة هذا الاستصحاب وليس مثبتاً، وإلا يلزم سدّ باب الاستصحاب رأساً، فهذا الايراد غير متوجهٍ انتهى ما فى تقريراته<sup>(٢)</sup>.

وقد قرّر هذا الجواب المحقّق الخوئى قدس سره فى «مصباح الأصول»<sup>(٣)</sup>.

أقول: وما أورد على هذا الاشكال - الذى يحتمل أن يكون صادراً عن المحقق النائنى قدس سره للشبه الموجود فى هذا النوع من التقرير لكلامه - متينٌ فى

- 
- ١- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.
  - ٢- تنقيح الأصول: ج ٤ / ٦٥٨.
  - ٣- مصباح الأصول: ج ٣ / ٤٥٧.

أصله، إلا أنه لا بد أن يعلم أن مجرد تعلق حكم كلى على عنوانٍ على نحو القضية الحقيقيه لا يوجب ما ذكرناه، لأنه من الممكن أن يكون الحكم متعلقاً بعنوانٍ كلى منجز على نحو القضية الحقيقيه، أى بعدم اختصاص الحكم للموجودين فقط، إلا أنه مقيدٌ بقيد كونه فى حياه المفتى على نحو القضية الحقيقيه، أى بأن يتعلق الحكم لكل مكلفٍ وُجد فى زمان حياته لا إلى الأبد، بل إلى أن يأتى موت المجتهد، فبعد موته لا يجوز تقليده، لعدم وجود رأى له حتى يصح الأخذ به، لأن الرأى مثلاً - كما سيأتى على احتمالٍ - يدور مدار الحياه. فعلى هذا الاحتمال لا يكون الجواب الصادر من المحققين والذال على أن مقتضى تعلق الحكم بالجائز المنجز على العنوان الكلى بنحو القضية الحقيقيه يعدّ كافياً لاثبات جريان الاستصحاب.

وعليه، فالذى لا بد أن يتحقق ويثبت أولاً هو عدم اختصاص الرأى بحال الحياه، بل هو باق وصادق لما بعده، فمع ذلك إذا احتتمل حجتيه بخصوص حال الحياه، جاز له التمسك بالاستصحاب حينئذٍ، فقياس المقام بباب وجوب الحجج للمستطيع - المستفاد من الآيه إذا احتتمل نسخه حيث يتمسك فيه بالاستصحاب - قياس مع الفارق، كما لا يخفى.

وخلاصه الكلام: ثبت ممّا ذكرنا أن هذا الاستصحاب إنما يفيد ويجرى بعد اثبات كون الرأى أيضاً مثل الشهاده والروايه وغيرهما، لا يكون مختصاً بحال الحياه، فحينئذٍ يجوز لاثبات جواز التقليد الابتدائى التمسك بالاستصحاب، لولا قيام دليل آخر مثل الاجماع وغيره يمنعنا عنه.

ومن ذلك ظهر الفرق بين الابتدائي الذي كان موجوداً في زمان حياه المجتهد ولم يقلّمده، لأجل عروض عارضٍ من فسق أو غفله أو عصيانٍ أو أمر وأراد التقليد بعد موته، وبين الابتدائي الذي لم يُدرکه اصلاً، حيث أنّ الاستصحاب ثابتٌ في حق الأول دون الثاني على الوجه الذي ذكرناه.

الایراد الثاني: هو الذي ذكره الشيخ الأنصاري على ما في تقريراته المسمّى بـ«مطرح الانظار» ومحصّله على المحكي في تقارير المحقق الخميني: (إنّ الأحكام الشرعيه على قسمين: واقعيه متعلقه بالعناوين الأوليه، ولا دخل لرأى المجتهد فيها.

وظاهريّه هي مؤدى الطرق والامارات التي لرأى المجتهد وظنه دخل في موضوعها، وليس متعلقها العنوان الأولي الواقعي، بل هي بما أنّه مظنون الحكم متعلقها، والظن واسطه في ثبوت هذا الحكم، فالموضوع لوجوب أتباع المجتهد أو جوازه هو العصير المظنون الحرمة مثلاً لا-العنوان الأولي للعصير، ولا-اقلّ من الشك في ذلك، وحيث أنّ الميّت لا ظنّ له ولا رأى، فلا مجال للاستصحاب المذكور لاعتبار بقاء الموضوع فيه.

ثم أورد على نفسه: بأنّ لا نُسلّم دخل ظنّ المجتهد في الموضوع، بل الدخيل هو قوله وهو باق.

وأجاب عنه: بمنع ذلك، لأن أدله جواز الرجوع إلى المجتهد من الاجماع

والسنّة وغيرهما، إمّا ظاهره فى اعتبار حياته، مثل: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» (١) أو لا اطلاق لها يشمل حال الموت الذى ينعلم به ظنّه أيضاً، وقوله حينئذٍ ليس مستنداً إلى الظن، فلا مجال للاستصحاب، لاحتمال أن يكون الظن قيداً للموضوع لا واسطه فى ثبوت الحكم للموضوع، وهو كافٍ فى عدم جريان الاستصحاب) انتهى (٢).

أجاب عنه المحقق الخمينى قدس سره بقوله: (لابد فى المقام من ملاحظه أدله جواز التقليد أو وجوبه، والعمده منها هو بناء العقلاء، وأمّا الآيات والروايات بعضها ضعيفه الدلاله، وبعضها ضعيفه السند، وحينئذٍ نقول: للعلم والظن ونحوهما الحاصل للمجتهد حيثان:

الأولى: إنّه صفه خاصه قائمه بالنفس، نظير أوصاف النفس كالشجاعه والسخاوه والعفه ونحوها، وهى من الأوصاف النفسانيه.

الثانيه: حيثيه الأماريه والكاشفيه عن الواقع.

ولا- اشكال فى أن اعتبار قول مثل الطيب ونحوه - لمن نظره طريقاً إلى الواقع - إنما هو من حيثيه الثانيه، فإذا حكم فى واقعه بشىء، فنظره متبع عرفاً ما لم يرجع عن نظره، من غير فرق بين حياته أو مماته، حتّى فيما لو زال علمه بمرضٍ وهرم ونحوهما، ولا يحتمل عند العرف والعقلاء دخل حياته وتأثيرها فى

١- سورة النمل: آيه ٤٣.

٢- مطارح الانظار: ٢٥٩ - ٢٦٠.



كاشفيه نظره عن الواقع، بل ظنه ورأيه بنفسه كاشف عن الواقع حتّى بعد مماته، وأنه تمام الموضوع لكاشفيته عنه فى مقام العمل.

وبالجملة: لا اشكال فى استقرار بناء العقلاء على العمل برأى أهل الخبره والعلم من كل صناعه بعد الموت أيضاً، وإنّما الكلام فى احتمال تصرّف الشارع فى هذا البناء العقلانى، لاحتمال اشتراطه الحياه فى تقليد المجتهد الذى يرجع إليه لمكان مصلحه فيه، وحينئذٍ يشكّ فى بقاء جواز الرجوع إليه بعد موته، وبالاستصحاب يُحكم ببقائه، لأنّ القضية المتيقنه عين القضية المشكوكه، والموضوع باقٍ أيضاً، وهو رأى الميت فى كتابه مثلاً فتستصحب حجّيته.

سَلّمنا أنّ الحكم متعلق بالمظنون، ولا أقلّ من احتمال ذلك، أى المقيد بالظن، نظير الحكم بنجاسته الماء المتغير، فإنّ الموضوع له هو المقيّد بالتغير، ومع زواله لا يبقى الموضوع، فلا يجوز استصحاب حكمه، لكنه إنّما هو فيما إذا أريد اجراء حكم المتغير بالاستصحاب إلى الماء الغير المتغير بعنوانه الكلى، فإنه إسراءٌ للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكن المقصود ليس كذلك، بل الماء المتغير إذا وُجد فى الخارج، وانطبق عليه هذا العنوان الكلى، وحكم عليه بالنجاسه، وزال تغيّره بنفسه، وشكّ فى بقاء نجاسه هذا الموجود وعدمه، فإنه يُشار إلى هذا الماء ويقال إنّ كان نجساً قطعاً، فالآن كما كان والموضوع - وهو هذا الماء - باقٍ قطعاً، وإنما تغيّر بعض حالاته وأوصافه، ولم يعلم من الدليل حال زوال التغيّر بمجرد تقيّد الموضوع الكلى للحكم، فكذلك يقال فيما نحن فيه إنّ الدليل على حجّيه رأى

المجتهد وإن لم يعلم شموله لما بعد موته، لكن بعد قيام الدليل على حجّيه منظونات المجتهد بنحو الكلّي، ووجد مجتهداً كالعلامة قدس سره وتعلّق ظنه بحكم بموضوع، وانطبق عليه موضوع الدليل المذكور، فيتحقق هناك قضيه متيقنه، وهى إنّ ظن العلامة قدس سره فى كتابه «القواعد» مثلاً حجّه، ثم يشك فى بقاء حجّيته بشخصه بعد موته، فلا مانع من جريان استصحابه، والموضوع - وهو ظنه فى واقعه خاصه - باقٍ قطعاً فيستصحب.

ثم قرّر الاشكال بتقريب آخر وقال: إنّ ظن المجتهد موضوعاً للحكم بجواز التقليد، وقد زال بالموت جزماً عرفاً، ولا أقلّ من الشك فى بقاءه وزواله، وهو كافٍ فى عدم جريان الاستصحاب، لاشتراط إحراز بقاء الموضوع فيه.

بل يمكن أن يقال: إنّ الموضوع للحكم المذكور ليس هو الظن بالحكم، بل هو ظنّ المجتهد الحيّ، إمّا لظهور الأدله فى ذلك مثل قوله: «فاسألوا أهل الذّكر» أو لأنه القدر المتيقن من الاجماع وغيره من الأدله، فحينئذٍ لا يجرى الاستصحاب بعد موته، ولو مع العلم ببقاء ظنه بعد موته.

وبعبارة أخرى: من المحتمل أنّ الموضوع هو العنوان المقيّد، أى ظنّ المجتهد الحيّ، كما يحتمل أنه ظنّ المجتهد حال حياته، بأن لم تكن الحياه قيدهً داخلياً فى الموضوع، بل من حالاته، فكلّ واحدٍ من الاحتمالين هنا ممكنٌ متحقق، لأن الدليل عليه لئبى ليس موضوعه مبيّناً.

فعلى الاحتمال الأول: لا يكون الموضوع باقياً قطعاً وعلى الثانى: فهو باقٍ،

ومع الشك في ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب لاعتبار احراز بقاء الموضوع فيه، وليس بمحرز في المقام.

ثم أجاب عنه وأورد عليه بقوله: يرد عليه - مضافاً إلى ما ذكرناه - أنّ الموضوع للحكم المذكور هو ذات المظنون والرأى لا من حيث أنّه مظنونٌ بوصف الظن، وهو باقٍ قطعاً.

توضيحه: إنّهُ لو تعلّق ظن المجتهد بحكمٍ من الأحكام فهاهنا ثلاثه أشياء:

الأول: ظن المجتهد بما أنه ظنٌ وصفه قائمه بنفس المجتهد، مع قطع النظر عن متعلقه.

الثاني: ظنّ المجتهد مع ملاحظه اضافته إلى متعلقه، أى المظنون بما هو مظنون.

الثالث: ذات المظنون لا بما هو مظنون، وهو رأى المجتهد الموجود في كتابه.

وليس الموضوع للحكم المذكور أحد الأولين، لعدم تعلّق العمل بهما كى يقال إنه مرتفع بالموت جزماً، بل الموضوع له هو الثالث لتعلق العمل به وهو باقٍ قطعاً.

والاشكال المذكور ناشٍ عن الخلط بين الموضوع في القضيه والدليل الاجتهادى الدال على اعتبار فتوى المجتهد وحجّيته رأيه، وبين موضوع الاستصحاب، فإن موضوع الأول هو ظنّه الاجتهادى بما أنه ظن وصفه، بخلاف الثانى فإن موضوعه ذات المظنون، أى رأيه الموجود في كتابه، فيقال: هذا الرأى الموجود في الكتاب مظنون العلامه قدس سره مثلاً، وكل مظنونه حجه للدليل الاجتهادى الدال عليها، وحيثه كونه مظنوناً تعليليه لا تقييديه. وكذا على فرض كونها تقييديه

وفرض عدم المفهوم للقييد في الدليل الاجتهادي، فإنه حينئذٍ لا- اشكال في بقاء الموضوع، فيستصحب حكمه) انتهى محلّ  
الحاجه(١).

قلنا: إن ما ذكره بطوله جيّد وقابل للتقدير، إلا أن الشبهه غير مرتفعه بما ذكره. وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدمه مفيده،  
وهي: إن ما يؤخذ في موضوعات الأحكام على أنحاء ثلاثه، كما قد قرر في محلّه، ونشير إليه هنا لتوضيح المقصود والمرام.

الأول: أن يكون ما يؤخذ في الموضوع للاشاره إلى ما هو الموضوع للحكم واقعاً من دون يكون ذلك القيد المأخوذ في  
الموضوع دخيلاً- في الحكم، لا في مرحله الحدوث ولا في مرحله البقاء، وهو مثل ما لو قيل: (اعمل بما هو مذكور في الطومار)  
حيث أن ذلك القيد وهو (ما في الطومار) لا يكون إلا للاشاره إلى مظروفه ومحتواه، ولا دخاله للطومار في الحكم لا في مرحله  
حدوث الحكم ولا بقاءه، إذ الواجب هو العمل بما فيه، ولا خصوصيه في كونه في الطومار لا ثبوتاً ولا بقاءً.

الثاني: أن يكون القيد المأخوذ في الموضوع دخيلاً في حدوث الحكم قطعاً، وأما بالنسبه إلى البقاء فمدخله مشكوكه مثل تغيير  
الماء بالنسبه إلى نجاسه الماء، سواءً ذكرت بنحو القضييه الوصفيه مثل: (الماء المتغير بالنجاسه ينجس) أو بالجمله الشرطيه كما  
إذا قيل: (الماء إذا تغير بالنجاسه ينجس) حيث أن العرف

بملاحظه مناسبه الموضوع والحكم:

ربما يفهم أنّ النجاسه بالقياس إلى الماء يكون من قبيل الأعراض التي تعرض على محلّها وهو الجسم المايح السيّال، فيدرك أنّ التغير من حالات الموضوع لا من مقوماته، فيكون التغير من الواسطه في الثبوت من انتقال النجاسه إلى الماء، ولازمه بقاء نجاسته حتى بعد زوال تغيّره بنفسه أو بعلاجٍ.

وربما يدرك أنّ التغير واسطه في العروض حدوداً وبقاءً، بحيث لو زوال تغيّره بنفسه أو بعلاجٍ لزم منه الطهاره، مما يعنى كون التغير حينئذٍ من مقومات الموضوع لا من حالاته وأيضاً يفرق العرف بين الوصف والشرط في كونه من الحالات في الثانى ومن المقومات في الأوّل.

وكيف كان، فإنه عند الشك في ذلك يجوز التعويل على الاستصحاب والحكم بنجاسه الماء لتماميه أركانه.

الثالث: أن يكون القيد المأخوذ في الموضوع دخيلاً في الحكم حدوداً وبقاءً، وهو مثل ما لو قيل: (قلمد المجتهد العادل) و(ادفع للفقير الزكاه) حيث يعلم من مناسبه الحكم للموضوع أن وصف الاجتهاد والعداله والفقير جميعها من مقدمات موضوع التقليد والزكاه، فمتى وجد الوصف يوجد الحكم، ويزول عند زواله، فلا يبقى حينئذٍ مجال للاستصحاب فيه للقطع بانتفاء الموضوع مع انتفاء وصف الاجتهاد أو العداله أو الفقر الذي أخذ قيداً لموضوع جواز التقليد وجواز اعطاء الزكاه.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمة، يأتي الكلام عن أنّ وصف الحياه الذى أخذ قيداً لموضوع جواز التقليد وحجّيه فتواه - حينما قال: (قلد المجتهد الحيّ) المستفاد ذلك من ظاهر الأدله أو اطلاق الدليل اللبى - هل هذا القيد يعدّ من الحالات أم من المقومات حتى يكون المرجع عند الشك إلى الاستصحاب؟

أم أنه مثل الاجتهاد والعداله من المقومات حتى ينتفى حكم جواز التقليد بعروض الموت ليكون نظير عروض الجنون والترديد حتى ينتفى بعروضهما لا مثل النوم حيث لا ينتفى بعروضه لكونه من الحالات كاليقظه؟

ومنشأ الاشكال: هو أنّ الرأى إذا تحقّق بوجوده الخارجى كان ذلك كافياً لجواز الأخذ به، سواءً كان صاحب الرأى حياً أو ميتاً، أو كان وجوده الخارجى متعلقاً للظن بالفعل للمجتهد، لا- بما إذا كان كذلك قبل ذلك محلاً لجواز الأخذ به وحجّه عليه، والشيخ يدعى الثانى والمحقق الخمينى الأول، وما يختلج بالبال من الاشكال أنّ رأى المجتهد مع اضافته إليه من حيث وصف الظن أو القطع للمجتهد يكون حجّه على المقلد، ولذلك يقال إنّ هذا الحكم هو ما ظنّ به مجتهدى، فهو حجّه عليه، فيجب على الأخذ به، هذا فى حال الحياه، وأمّا بعد الموت وإن يطلق عليه إنه كان هذا ظن المجتهد عليه، لكن لا فعلاً بل قبل موته فيأتى البحث عن أنه هل يكفى فى الأخذ بالفتوى كونه مظنوناً قبل ذلك، أو لا بدّ أن يكون مظنوناً حين الأخذ، وهو مفقودٌ هنا.

وبعبارة أخرى: هل يكفى كونه رأى المجتهد ولولم يكن مظنوناً ولا مقطوعاً

له بالفعل أصلاً، أم لا، والاستصحاب لا يوجب انطباق صدق عنوان الرأى عليه، لأنه منطبقٌ على هذا القول قطعاً، كما لا يوجب صدق وصف المظنوتيه عليه بالفعل لأنه مقطوع الانتفاء، وعليه فلا أثر لهذا الاستصحاب عدا حجيه هذا الرأى عليه من دون أن يكون متصفاً بوصف، ومع عدم الاتصاف لا مجال لجريان الاستصحاب إلا أن يقول هذا الرأى كان حجه على في حال حياته، ولو لأجل كونه مظنوناً، والآن كما كان ولو بلا وصف، لكن يصح له حينئذٍ أن يقول: هذا ما أدى إليه ظن مجتهدى، فهو على حجه، إذ لا ظن له بالفعل.

هذا كله بعد تسليم كون أصل الرأى باقياً بعد الموت، وإلا يشكل جريان الاستصحاب حتى مع قطع النظر عن وصف الظن الذى قد عرفت الاشكال فيه.

هذا، مع أن هذا الاستصحاب لو كان جارياً وصحيحاً لاستلزم حجيته لمن أدرك المجتهد حال حياته ولم يقلده ثم مات وأراد تقليده، فلا يشمل لمن لم يدرك أصلاً، كما أن شموله لمن أدرك وقلده في حال حياته كان أقوى، كما لا يخفى.

قال المحقق الخمينى قدس سره: - كما فى تقريراته - ذهب الشيخ رحمه الله إلى أنه لو فرض أن رأى المجتهد عبارته عن نقل الخبر بالمعنى، فللاستصحاب حينئذٍ مجال، لكنه ليس كذلك فإن رأيه وظنه غير نقل الخبر بالمعنى(١) انتهى كلام الشيخ قدس سره على

## المحكى فى تنقيح الأصول (١).

وأجاب عنه بقوله: (إنَّ حجبه الأخبار وطريقيتها عن الواقع أيضاً متقومتان بجزم الراوى، فلو أخبر أحد الرواه بيننا وبين المعصوم بنحو التريديد، لا يصير خبره أماره وحججه على الواقع، ولا جازى العمل، لكن مع إخباره جزماً يصير كاشفاً وجازى العمل مادام كونه كذلك، سواءً كان مخبره حياً أو ميتاً، مع عدم بقاء جزمه بعد الموت، لكن جزمه حين الإخبار كافٍ فى جواز العمل وحجبه قوله دائماً، إلا إذا رجع عن إخباره الجزمى. وهذا جار فى الفتوى طابق النعل بالنعل، فقول الفقيه حججه على الواقع وطريق إليه كإخبار المخبر، وهو باقٍ على طريقته بعد الموت، ولو شكك فى جواز العمل به لأجل احتمال اشتراط الحياه شرعاً جاز استصحابه وتم أركانه.

وإن شئت قلت: إنَّ جزم الفقيه أو اظهاره الفتوى على سبيل الجزم واسطه فى حدوث جواز العمل بقوله وكتابه، وبعد موته نشك فى بقاء الجواز لأجل الشك فى كونه واسطه فى العروض أو الثبوت، فيستصحب) انتهى محلّ الحاجه من كلامه (٢).

أقول: يمكن دعوى الفرق بين الإخبار وبين الفتوى، من جهة أنّ الخبر لا يتضمّن إلاّ جهة الحكايه والنقل عمّا هو ثابت فى الواقع ومرآه له، فليس الخبر إلاّ

١- تنقيح الأصول: ج ٤ / ٦٦٥.

٢- الرسائل: ج ٢ / ١٥٣.



واسطه فى التحقيق والثبوت، فإذا ثبت النقل بواسطه الجزم بالخبر فقد تحقّق الواقع، فلا تأثير لما يحدث لاحقاً فى ثبوت هذا الخبر، أى لا أثر بعده لوجود المخبر حياً، حتى لو جَنّ أو هَرَمَ أو مات، فلا يؤثر شىء منها فى أصل ثبوت الواقع به.

نعم، ما لم يجزم فى الخبر لم يثبت أصل الحكايه، ولذلك نرى أن ترديده لا يوجب تحقق أماريته للواقع، ولأجل ذلك نرى أنّ الشيخ قدس سره سلّم البقاء فى الفتوى بعد تحقّقها لما بعد موت المفتى، إذا فرض كونه من باب الخبر والنقل بالمعنى، وحيث أنّه ليس كذلك كما سنشير إليه عن قريب، وإن كان الخبر فى أصل الطريقيه مثل الفتوى من امكان إعمال عدم وجود المخبر به واقعاً، فيما لو كان خبره خطأ، مع فارق وهو أنّ الفتوى برغم أنّها تعدّ طريقاً إلى الواقع بالنظر إلى الروايات والأخبار، إلا أنّ الحكم المتحقّق بسبب الفتوى ليس معناه أنّه هو الحكم الواقعى والفتوى يحكيه، بل المستفاد من الفتوى أنّ هذا الحكم قائم بشخص المجتهد بما أنه مظنونه ورأيه أو مقطوعه ورأيه، والظن والقطع ممّا لا اشكال فى أنهما ثابتين مادام يكون المجتهد حياً عاقلاً غير سفيه، وهذه أمور لم تكن باقيه بعد موته، فاجراء هذا الرأى على فرض القول ببقائه بكونه هو ما أدّى إليه ظن المجتهد فعلاً غير صحيح، وبما أنّه كان فى السابق صحيحاً.

فإن قلنا بالاعتبار على النحو الثانى فى حجيه الفتوى، فلا اشكال فى بقاءه.

وإن قلنا فيه بالأوّل، فلا وجه لاعتباره.

ولعلّ هذا المقدار من التفاوت يكفى فى الفرق بين الموردين، ويرتفع

التعجب - الذى أبداه المحقق الخمينى حين عرضه لكلام الشيخ رحمه الله - من البين.

الايراد الثالث: هو أنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً أو موضوع ذى حكم شرعى، والحجيه فى الفتوى التى أريد استصحابه ليس من قبيل الثانى، وإن كان فلا بد أن يكون من قبيل القسم الأوّل، مع أنه ليس كذلك لأن الحجيه ليست مجعوله بالجعل الشرعى، بل هى تعدّ من الأمور الانتزاعيه عن التكليف كالجزيئيه والشرطيه والسببويه وأمثال ذلك، حيث تنتزع هذه من تعلق التكليف على الكلّ مشروطاً بشرطٍ أو مسبّبٍ بسببٍ وأمثال ذلك، فإذا لم تكن مجعوله، فلا وجه لاجراء الاستصحاب فيها كما لا يخفى.

أقول: قد قرّر فى محلّه بأن الحجيه أيضاً تعدّ من الأحكام المجعوله، لأن المجعولات على قسمين: إمّا تكليفيه أو وضعيه، والحكم الوضعى فى الحجيه هو الحكم الذى يعدّ صالحاً للاحتجاج به بين الموالى والعييد، لما تقرّر فى محلّه أنّ كل حكم وقانون نافذ فى المجتمع يُطلق عليه عنوان الحكم، والحكم الوضعى عبارته عن جميع المقررات الشرعيه عدا الأحكام التكليفيه، والأحكام المذكوره:

وقد تكون مجعوله بالأصالة كالجزيئيه للمكلف به أو الشرطيه أو المانعيه له.

وقد تكون مجعوله بالتبع أى بتبع التكليف به، أو بتبع اشتراط التكليف به، بمعنى انتزاعه عنه كالأستطاعه فى الحجّ، حيث تنتزع من اشتراط تكليف الحجّ بها.

وعليه، فالحجيه تعدّ من الأحكام الوضعيه ومعناها صلوح شىءٍ للاحتجاج ولو بالامضاء، كما أنّ السببويه مجعوله ومعناها اعتبار شىء موضوعاً لاعتبارٍ آخر.

وتوهم أنّ الأحكام الوضعيه من السببيه والحجيه والشرطيه وغيرها معدودات من الأحكام الانتزاعيه وغير قابله للجعل أصلاً ولا تبعاً، كان من باب الخلط بين بابى التشريع والتكوين، والتي لم تكن قابله للجعل هي التكوينيه من السببيه، فإنها غير قابله للجعل لا- بالأصالة ولا- بالتبع، لأن الذى يقبل الجعل فى التكوينيات هو أصل ذات السبب ووجوده العيني، وأمّا السببيه فهى من لوازم ذاته، وكذا الأمر فى الحجيه.

هذا بخلاف السببيه فى الأمور التشريعيه، لأنها من الاعتباريات وهى عباره عن جعل شىء موضوعاً للاعتبار، مثلاً يقوم الشارع الأقدس بجعل قول الزوج: (هى طالق) مع الشرائط موضوعاً لرفع علاقته الزوجيه والبينونه، ويكون قوله هذا سبباً لفسخ الزوجيه من دون رشحٍ وافاضه وخصوصيه، فمثل هذه الأمور من الأحكام الوضعيه كلها مجعوله إمّا بالأصالة أو بالتبع، والحجيه تكون من هذا القبيل، فإذا صارت كذلك فلا مانع من اجراء الاستصحاب فيها من هذه الناحيه.

ال-يراد الرابع: وهو الذى طرحه المحقق الخوئى قدس سره وهو يكون بحسب مبناه من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه والشبهات الحكميه إلا فى خصوص النسخ على اشكالٍ فيه أيضاً، اعتقاداً منه بأن استصحاب حجيه فتوى المجتهد الحى لما بعد موته معارض مع استصحاب عدم جعل الحجيه السابق قبل التقليد بالنسبه إلى ما بعد الموت، الذى كان مشكوكاً، لأن عدم جعل الحجيه لما قبل تحقّق الاجتهاده كان متيقناً، وبالنسبه إلى حال تحقّق اجتهاده حال حياته كان

متيقناً بالارتفاع، وبالنسبه إلى حال الموت مشكوكاً، فيستصحب عدم جعل الحجية، فيعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب الحجية الواقعه في حال الحياه، فبالتعارض يسقط الاستصحاب، وهذا التعارض موجود في كل الأحكام الكليه بالنظر إلى استصحاب ذلك الحكم.

أقول: هذا الاشكال أصله من المحقق النراقي قدس سره على ما بيالى، وتبعه الآخرون من المتأخرين.

والجواب: أجاب المحققون عن هذا الاشكال وقزرناه في محله بعدم صحه هذا الايراد لأن الاستصحاب جارٍ في الشبهات الحكميه مثل جريانه في الشبهات الموضوعيه، والتعارض المتوهم غير صحيح، لأنّ الشك في سعه جعل الحجية وضيقها بالنسبه إلى عدم الجعل السابق، كان مسبباً عن الشك في اجراء الحجية لما بعد الموت، فإذا فرضنا صحه اجراء استصحاب الحجية الموجوده قبل الموت بالنسبه إلى فتواه لما بعد الموت، وحكمنا بأن فتواه حال موته حجه كحال حياته، فهو يرفع الشك عن عدم الجعل بالنسبه إلى بعد الموت، للقاعده المعروفه بأنّ رفع الشك عن السبب بواسطه الأصل يوجب رفع الشك عن المسبب أيضاً، وعليه فالاشكال مندفع أيضاً، كما لا يخفى.

الايراد الخامس: هو ما صدر عن صاحب «الكفايه» قدس سره، وما ذكره من المنع والاشكال:

تاره: يلاحظ بالنسبه إلى استصحاب المفتى.

وأخرى: بالنسبة إلى المستفتى والمقلد.

ففي هاتين الصورتين لو أمكن اثبات استصحابيهما لكان نافعاً في حق التقليد الابتدائي والاستمراري، لكن حيث يناقش فيه فلا يمكن اثباته في حق الابتدائي قطعاً، كما لا يجرى بالنظر إلى ذلك في الاستمراري أيضاً، هذا بخلاف ما لوحظ الاستصحاب بالنسبة إلى الأحكام، حيث يمكن اجرائه واثباته في حق الاستمراري لو ثبت حججه دون الابتدائي.

أقول: صاحب «الكفايه» في بدايه كلامه كانت متوجهه إلى المفتى والمستفتى في التقليد الابتدائي، حيث قال: (لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأي معه، لأنه متقوم بالحياه بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعاً، حيث أن الموت عند أهله موجبٌ لانعدام الميت ورأيه، ولا- ينافي ذلك صحّه استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته ونجاسته، وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنّما يكون فيما لا يكون يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقاءه ببدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياه دخلٌ في عروضه واقعاً، وبقاء الرأي لا بدّ منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي أو ارتفع لمرضٍ أو هَرَمٍ اجماعاً).

وبالجملة: يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره في القيامه إنّما هو من اعاده المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقه، لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقه الباقيه حال الموت لتجرّده، وقد عرفت في باب

الاستصحاب أنّ المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدى بقاء النفس عقلاً في صحه الاستصحاب مع عدم مساعده العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقيه وإّما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها، فتأمل جيّداً.

لا- يقال: نعم الاعتقاد والرأى وإن كان يزول بالموت، لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الروايه.

فإنه يقال: لا شبيهه في أنّه لا بدّ في جوازه من بقاء الرأى والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون وتبدّل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً. هذا بالنسبه إلى التقليد الابتدائي) انتهى محل الحاجه(١).

أقول: إنّ ما ذكره المحقّق صاحب «الكفايه» من عدم بقاء الموضوع في الاستصحاب وهو الرأى بعد موت المجتهد، هذا ممّا لا يقبله جميع الأصحاب كما ترى الاشكال عليه من المحقّق البروجردى والخوئى والخمينى والفيروزآبادى وغيرهم، لأنّ المعتمد في الاستصحاب هو وحده القضييه المتيقنه والمشكوكه، وهى موجوده هنا، لوضوح أنّ أهل العرف يعملون برأى الطبيب والمهندس حتّى بعد موتهم، ولا يدور عندهم حجه رأيهما مدار حياتهما، والعرف لا يرى الموت هدماً للرأى ومعدماً له حتّى يوجب انهدام وحده القضييه فى المتيقنه والمشكوكه، فليس حال الموت مثل الجنون والهزم وتبدّل الرأى، حيث يكون فى بعضها ملاحظه

سقوط طريقه الرأى مثل التبدل، وفي بعضها لأجل وجود الاجماع على عدم جواز العمل به، لأجل أنّ مثل الزعامه لأمر المسلمين أمر جليلٌ وخطير لا- يناسب أن يتكفلها المجنون أو الهرم المبلى بالنسيان كالصبيان، هذا بخلاف الموت حيث إنّهُ ارتحالٌ من عالمٍ إلى عالم، بل من الفناء إلى البقاء، فلا- مانع من هذه الحثيه اجراء الاستصحاب واثبات حجّيته حتى للتقليد الابتدائي، هذا.

ولكن التحقيق أن يقال: وإن كان الأمر بالنسبه إلى الرأى من حيث ذاته كما ذكره، كما نرى في مثل الطبيب والمهندس، إلا ان حقيقه الأمر في التقليد وجوازه ليس هو مجرد وجود السابق للرأى القائم بحياه المجتهد قبل موته، بل الملا-ك في جوازه والرجوع إلى المجتهد في فتواه هو وجود رأيه بالفعل، أى يجب أن يصدق عليه أنّه ذا رأى واجتهادٍ الآن، لا ما كان كذلك سابقاً، فبالنظر إلى ذلك لا اشكال في أنّه لا يصدق على الميت فعلاً أنه كذلك حتى يجوز للمبتدى الرجوع إلى رأيه وفتواه. ففي مثل هذا لا نحتاج إلى الاستصحاب، لأنه لم يثبت كونه ذا رأى بالفعل بل حتى يُستصحب، غاية اثبات حجّيه رأيه وفتواه السابق على موته لمقلديه، ولمن أدرك حياته، فعليه يعدّ كلام هذا المحقق بالنسبه إلى التقليد الابتدائي صحيحاً هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا صدق وجود الرأى له بالنسبه إلى حال موته لدى العقلاء، وسلّمنا قيام الوحده بين القضيتين هنا حتّى يصحّ اجراء الاستصحاب في حقّه، ولكن نقول إنّ بناء العقلاء وحكمهم على بقاء الرأى وحجّيته لا تكون مطلقاً، حجه

بل إذا ثبت الامضاء من الشارع فيما لو كان بمرأى الشارع ومنظره وثبت عدم المنع عنه كان ذلك حينئذٍ كافياً في صحته، والحال أنّ الأمر هنا ليس كذلك لأن الأدلة - بظهورها كما أُدعى، أو بالاطلاق من الأخذ بالقدر المتيقن في الدليل اللبّي وهو الاجماع، أو الاتفاق المنقول لولا المحضّل - قائمه على عدم جواز التقليد الابتدائي عن المجتهد الميت، وهذا يكفي في صحه دعوى المحقّق الخراساني، بل ما ذكرناه ثانياً والموافق مع ما ذهب إليه جماعه من الاعلام كالمحقق الخميني والخوئي وغيرهما كافٍ لبطلان الدعوى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا صحه هذا الاشكال في استصحاب المفتى والمستفتى، إمّا لعدم وجوده وعدم امكان جريانه، أو لعدم حجيته هنا بالنسبه إلى التقليد الابتدائي.

### جواز الاستمرار في تقليد الميت

اختلفت الأعلام في حكم هذه المسأله من القول بالجواز مطلقاً، أو العدم مطلقاً، أو التفصيل بين المسائل التي قد قلده فيها وعمل بها في حال حياه المعنى وبين ما لم يقلده أو لم يعمل بها، بل الاقوال في التفصيل أكثر من هذا، فقد أضاف بعضهم في الجواز بما إذا كان متذكراً للمسائل ولولم يعمل بها، وبعضهم إلى ما لو قد عمل أو تذكّر أو قرأ حتّى ولو نسي، بل حتّى ولو أخذ رسالته العلميه للتقليد لكنه لم يعمل كافيّه فمات المقلّد، وما أشبه فيجوز البقاء وإلا فلا.



أقول: العمده فى البحث هنا هو أصل الجواز بالبقاء عن طريق الاستصحاب، وذلك بعد ما ثبت قيام الأدله اللفظيه وغيرها من السيره والعقل وغيرها على ذلك، والبحث الآن عن امكان جريان أصل الاستصحاب لاثبات جواز البقاء، أم أنه لا مجال لجريانه، وأن المرجع عند الشك فى البقاء إلى أصله عدم الحجيه التى هى الأصل المسلم عند الشك فى الحجيه والتعيينيه والتخيريه، فنقول:

يقتضى أن نتعرض بدواً لقول صاحب «الكفايه» قدس سره حيث إنه من القائلين بعدم جواز البقاء على التقليد بعد الموت لأجل فقدان الدليل عليه حتى الاستصحاب، حيث ناقش فى امكان جريان الاستصحاب، فلا بأس حينئذٍ بنقل كلامه، قال: (واماً الاستمرارى فربما يقال بأنه قضيه استصحاب الأحكام التى قلده فيها، فإن رأيه وان كان منوطاً لعروضها وحدوثها، إلا أنه عرفاً من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع والعروض).

ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضيه الفطره كما عرفت، فواضح فإنه لا يقتضى أزيد من تنجيز ما أصابه من التكليف، والعذر فيما اخطأ، وهو واضح وإن كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق، من أن قضيه الحجيه شرعاً ليست إلا ذلك لا انشاء أحكام شرعيه على مؤديها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً، إلا على ما تكلفناه فى بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع، ولا دليل على حجيه رأيه السابق فى اللاحق).

أقول: لا بأس هنا بذكر ما قاله قدس سره هناك لكى يتضح المسأله لأهل العلم، وما

تكلّفه هناك هو ما قاله فى التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب - وهو تنبيه عقده لتصحيح استصحاب الأحكام التى قامت عليها الطرق والأمارات، بناء على مبناه بكون المجعول هو مجرد المنجزيه عند الاصابه والعذريه عند الخطا دون الأحكام الظاهريه - : (وهو كفايه الثبوت التقديرى فى صحه الاستصحاب من دون حاجه إلى احراز الثبوت فى السابق بالقطع واليقين، فنستصحب الأحكام الواقعيه على تقدير ثبوتها واقعا، فتكون نتيجة الاستصحاب هى مجرد الملازمه بين الثبوت والبقاء. فإذا قامت الحجّه على الثبوت، كانت حجّه على البقاء أيضاً، للملازمه التعبدية بينهما بوسيله الاستصحاب). هذا حاصل كلامه على حسب ما قرّره المحقّق الفيروزآبادى(١).

ثم قال: (وأما بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضيه الحجّيه الشرعيه جعل مثل ما أدّت إليه من الأحكام الواقعيه التكليفيه أو الوضعيه شرعاً فى الظاهر، فلاستصحاب ما قلّده من الأحكام، وإن كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً، لأجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقوّمات المعروض.

إلا أنّ الانصاف عدم كون الدعوى خاليه عن الجراف، فإنه من المحتمل لولا المقطوع أنّ الأحكام التقليديه عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول

مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدّل الرأى ونحوه، بل إنّما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدّل، ومجرّد احتمال ذلك يكفى فى عدم صحّته استصحابها، لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمّل جيداً.

هذا كلّه مع امكان دعوى أنّه إذا لم يجرز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم أو المَرَض اجماعاً، لم يجرز فى حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمّل (١).

أقول: وفى كلامه مواقع للنظر:

الأول: فى ما قاله من عدم اليقين بالحكم السابق شرعاً على القول بكون جواز التقليد كان بحكم العقل وقضيه الفطره.

وجه النظر: إنّ لا اشكال فى قيام حكم العقل بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وقد تحقّق هذا فى زمان حياته، بل قد ثبت بواسطة ذلك الحكم العقلى بوجوب الرجوع وجوب الرجوع إليه شرعاً على القول بالملازمه بين حكم العقل والشرع، فقبل موت المجتهد لا اشكال فى وجود وجوب الرجوع إلى العالم عقلاً، بل وشرعاً، غاية الأمر وقع الكلام فى الآن - أى بعد موت المجتهد - فى أنّ العقل هل يحكم بتعيين العدول عنه إلى الحى، أم لا؟ فاثبات الوجوب بالعدول من العقل مشكّل جداً وإن شئت فاختر نفسك فى مثل المريض والمعالج، حيث أنّ الطبيب

إذا مات بعد أخذ النسخه منه لمعالجته، هل يحكم العقل بوجوب الرجوع إلى الحيّ بمجرد موته، أم يبقى على العمل بما في النسخه في معالجته، خصوصاً إذا علم بأبصريه الميّت عن الحيّ مع الاختلاف في معالجتها؟ فلازم ذلك هو وجوب البقاء على تقليد الميت لو كان أعلم، وجواز العدول عنه إلى الحيّ لو كان مساوياً، ووجوب العدول لو كان الحيّ أفضل وأعلم، ففي ذلك لا يفرق عند العقل في التقليد بين الحيّ والميّت. فدعواه بعدم وجود اليقين بالحكم من حيث العقل حال الحياه حتّى يستصحب لما بعد الموت، ليس بجيّد على القول بالملازمه. بل وهكذا بناءً على عدم القول بها من حيث وجود حكم العقل حال الحياه، إلّا أنّه إذا مات لا- يمكن اجراء حكم العقل لما بعده، لأجل أنّ حكم العقل لا يكون إلا فيما أحرز وجود موضوعه، فمع الشك فيه يساوق لعدم حكمه. كما لا- يمكن اجراء حكم الاستصحاب فيه لولا- دليل النقل، لأن الاستصحاب إنّما يجرى في الحكم الشرعي، أو موضوع ذي حكم شرعي، وكلاهما مفقود في المقام، لولا دليل نقلي يدلّ على الحكم الشرعي كما لا يخفى.

والثاني: لو كان الدليل على وجوب التقليد هو النقل من الآيات والروايات، فقد أورد المحقق المذكور أنّ الدليل لا يقتضى أزيد من الحجيه، وهو بمعنى المنجزيه لدى الاصابه والعذريه لدى الخطاء، فلا- حكم ظاهري شرعي في حال الحياه حتّى يتعلق به اليقين، ويستصحب لما بعد الموت. ففيه اشكالٌ من حيث المبني والبناء.

أما الأول: فلما قد مضى في محله بأن الحق هو أن مقتضى مفاد الأمارات والطرق ومؤداها، هو الحكم المجعول الشرعى بجعل حكم مماثل للحكم الواقعى من التكليفى أو الوضعى فى موردّه، كما عليه المشهور، فاجراء الاستصحاب فى هذا المورد ثابت واضح لا غبار عليه لتماميه أركانه من اليقين بالحكم الشرعى الثابت حال الحياه، والشك فيه لأجل الموت، فيستصحب، فيصح أن يقال: إن صلاه الجمعه كانت واجبه حال حياته بواسطه رأيه بذلك، والآن نشكّ من جهه احتمال كون بقاء الرأى بوجوده الفعلى دخيلاً فى ثبوت الحكم لا بوجوده السابق، فيستصحب ويحكم بالبقاء حتى لما بعد الموت.

وأما الثانى: أى من حيث البناء والتسليم لما اختاره المصنّف من كون مقتضى الأمارات والطرق هى المنجزيه والمعذريه، فإنه نقول بصحه جريان الاستصحاب أيضاً، لأن اللازم فى الاستصحاب ليس إلا وجود وحده القضيّه المتيقنه مع القضيّه المشكوكه، ولا فرق فى اليقين الموجود فى القضيّه المتيقنه بين كونه يقيناً وجدانياً أو تعدياً تنزلياً، لأن دليل اعتبار الأمارات والطرق يعدّ حاكماً على دليل الاستصحاب الذى يدلّ على اعتبار وجود اليقين السابق، ونتيجه الحكومه هى جعل اليقين الذى هو الأعمّ من الوجدانى والتعبيدى والتنزيلي، فاليقين هنا المتعلق بالحكم كان تعدياً شرعياً وثابتاً قبل الموت، وبعد عروض الموت يشكّ فى بقائه لأجل الشكّ فى كيفيه دخالته، بأن يكون الحياه من الحالات أو من المقومات، فيستصحب ويحكم ببقاء ذلك اليقين التعبدي، وهذا

المقدار من الأتحاد بين القضيتين يكفي في صحه جريان الاستصحاب، وعليه يكون المراد من الحكم الشرعى اللانزم فى الاستصحاب هو الحكم الأعم من الحكم الواقعى المعلوم بالوجدان، أو الحكم التبعدى التنزىلى بواسطة الطرق والأمارات، الذى يفيد المنجزية عند الاصابه والمعذريه عند الخطاء، كما لا يخفى.

الثالث: لو سلمنا ما قرره المصنف من عدم وجود تعلق اليقين بالحكم الشرعى السابق حتى يستصحب، نقول: يلزم منه عدم صحه جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه الثابته بالطرق والأمارات حتى فى غير المقام أيضاً، وانحصار جريانه فى الأحكام الشرعيه الثابته باليقين الوجدانى فقط إلا الالتزام بسد باب الاستصحاب فى كثيرٍ من أبواب الفقه وما تكلف رحمه الله بيانه فى التنبيه الثانى من تصوير البقاء تقديراً ليس بحكم شرعى ولا موضوع ذى حكم شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، لأن ما يدل على الثبوت ليس بحكم واقعى، بل تبعدى تنزىلى لكونه ثابتاً بدليل الأماره والطرق، والمفروض - بحسب المختار - أنه لا يقتضى أزيد من المنجزية والمعذريه عند الاصابه والخطاء، فأى حكم يستصحب؟! وهل يمكن الالتزام بما تكون نتيجته سد باب العمل بالاستصحاب؟! والجواب واضح.

الرابع: ما قاله رحمه الله من أن الأحكام التقليديه التى تثبت بالرأى لموضوعاتها كوجوب صلاه الجمعة حيث يتعلق هذا الوجوب بالصلاه من خلال رأى المجتهد، تعد من الحيثيات التقيديه لا التعليله، ومن المقومات للموضوع لا من الحالات

- كما ادّعه صاحب «الكفايه» بالاحتمال أو القطع - غير معلوم بعد فرض تسليم عدم البقاء للرأى بعد الموت، لأنه من الواضح أنه لو ثبت من دليل خارجى كون جواز التقليد عن المجتهد يدور مدار بقاء الرأى بنظر العرف بالفعل، أى من كان صاحب اجتهاد ورأى بالفعل، فلا اشكال حينئذ أنه بعد زوال رأيه بالموت أو تبدّله إلى رأى آخر لا يصحّ تقليده لمجرد أنه كان ذو رأى سابقاً بالنظر إلى ذلك الرأى وزال، وإما لو لم نجد دليلاً على ذلك، وشككنا فى دخالته على نحو الواسطه فى الثبوت حتّى يستلزم بقاء الحكم بعد زوال الرأى، أو الواسطه فى الثبوت والبقاء حتّى يستلزم انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وهو الرأى عرفاً، فنستصحب ونقول: إنّ صلاحه الجمعه فى حال حياته كان واجباً لمقلّده قطعاً، وبعد موته نشك فى بقائه فيستصحب لأنّ الموضوع كان صلاحه الجمعه، والحكم هو وجوبها، والرأى هو الواسطه، فنحتمل أنّ الحياه التى كانت تعدّ مقومه لبقاء الرأى، هى من الحالات المتبادله للموضوع، فلا خلل حينئذ فى أركان الاستصحاب، كما لا يخفى.

أقول: هذا، مع أنه لولا- احتمال كون الرأى من مقومات موضوع الأحكام عرفاً، وكان بنظر العرف زائلاً بالموت، ربما ناقشنا فيه أيضاً باعتبار أنه قد يزول رأيه بالموت لأجل تبدّله بانكشاف أن حكمه كان على خلاف الواقع وذلك بعد رفع الحجاب عنه بالموت ومعرفته ببطلان حكمه فى تلك النشأه، هذا إن كان الحكم مخالفاً للواقع وإن فرض كونه مطابقاً للواقع، فإنه برغم مع ذلك لا يجرى فيه الاستصحاب، لأن اعتقاد المجتهد بالحكم لا يخلو: إما ظنى أو قطعى:

فالأول: قد ارتفع قطعاً لكشف الغطاء عنه بالموت، فإن كان خطأ فمعلومٌ، وإن كان مطابقاً للواقع يثبت الحكم جزماً وبقيناً وليس بالظن، وحينئذٍ وعلى كل تقدير زوال الظن يكون مقطوعاً.

اللهم إلا- أن يقال: إن التفاوت بينه وبين القطع ليس إلا بالشده والضعف، فتبدله باليقين لا يوجب ارتفاعه، بل موجب لتأكيده لكنه ممنوع، ضروره أنه عباره عن الرجحان المحتمل نقضيه، وهذا مع العلم متضاداً كما لا يخفى.

وان كان اعتقاد المجتهد بالحكم قطعاً، فهو أيضاً مشكوك البقاء، لكون بقائه على تقدير مطابقته للواقع وهى مشكوكه.

وبالجملة: فكأنه أراد القول إنه ليس للاستصحاب حينئذٍ وجه، لأجل عدم وجود يقين سابق متعلق بالحكم حتى يستصحب، لما ثبت له من عدم انطباق حكمه مع الواقع مع أنه على تقدير مطابقته للواقع لا يجرى دليل التعبد أيضاً لکی يصح منه الاستصحاب، وذلك للقطع بكونه هو الحكم الواقعي على ذلك التقدير، ولا معنى لايجاب التعبد بالواقع في ظرف القطع به، لأن دليل التعبد إنما يجرى في مورد القطع الفعلي من المجتهد مع شك المقلد بمطابقته للواقع وعدمها، لا- في مورد القطع التقديرى فيه مع اليقين الفعلي بمطابقته مع الواقع، وقطع المقلد بكون اعتقاد المجتهد غير قابل للانكار، وذلك للقطع بعدم تحقق الجهل المركب في ذاك المقام، فيعلم حينئذٍ بأن الاعتقاد إما زال قطعاً، أو أنه على تقدير بقائه مطابق للواقع، وعلى كلا التقديرين لا يبقى موردٌ للاستصحاب: إما من جهة القطع بارتفاع



الموضوع، أو من جهة عدم صحه ايجاب التعيد هذا كما عن المحقق الاصفهاني قدس سره فى «منتهى الأصول» (١) مع تقرير وتوضيح مئا.

بل قيل: لعل ذلك هو وجه الفرق:

بين الشك فى بقاء الرأى فيما إذا احتمل تبدل رأيه وكشف الخطاء له، حيث عند الشك يستصحب بقاء الرأى، ويترتب عليه آثاره من الحجية وغيرها.

وبين الشك فى بقاء الرأى بعد الموت، لاحتمال كشف الخطاء له بالموت، وعدم خطائه، فيبقى رأيه، فلا- يجرى فيه الاستصحاب، لما قد عرفت من عدم احراز الموضوع هنا، وعدم امكان الحكم بالتعبد بعد كشف الواقع.

وهذا المقدار من الفرق يكفى فى جواز جريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى، هذا.

ولكن قد أجاب عنه المحقق البروجردى: - صاحب كتاب «نخبه الأفكار» - بقوله: (لا- قصور أيضاً فى استصحاب بقاء الرأى السابق عند الشك فى زواله بالموت، وتبدله بانكشاف كونه على خلاف الواقع فى تلك النشأه، لولا شبهه كونه بانظار العرف متقوماً بحياته وبدنه العنصرى فى النشأه الدنيويه، لكون الموت عند العرف منشأً لانعدام الميت ورأيه، فإنه كما يجرى فى الرأى استصحاب البقاء عند الشك فى زواله وتبدله فى ظرف الحياه، ويترتب عليه آثاره من الحجية وغيرها،

كذلك يجرى فيه الاستصحاب عند الشك فى زواله فى ظرف بعد الموت، إذ لا فرق بينهما إلا من حيث كون منشأ الشك فى تبدل رأى فى ظرف الحياه احتمال ظهور خطائه فى المدرك بنظره من حيث عثوره على ما لم يعثر عليه أولاً من قرينه أو معارضٍ أرجح بنظره وغيرهما، وفى التبدل فى ظرف بالموت احتمال انكشاف كون مؤدى المدرك على خلاف الواقع، لانكشاف الواقع لديه فى تلك النشأ، وهذا المقدار لا يوجب فرقاً بينهما فى جريان الاستصحاب.

وتوهم: كفايته لأجل كون الانكشاف بالخلاف فى الموت بمنشأ مسلماً قطعياً، إلا أنه يحتمل كون رأى الأول مطابقاً للواقع، بخلاف التبدل بكشف الخطاء فى الحياه، حيث لا يكون التبدل إلا بانكشاف كونه مخالفاً للواقع.

فمما لا ينبغى أن يُصغى إليه، كيف وكثيراً ما يكون تبدل رأى المجتهد فى حياته بالقطع الوجدانى بمخالفه رأى الأول للواقع) انتهى محل الحاجه من كلامه (١).

أقول: لا يخفى عدم تماميه هذا الجواب، لوضوح الفرق بين الموردين، لأن رأى السابق قد بالموت زال قطعاً على أى تقدير، سواءً خالف الواقع أو طابق، ففى الأول واضح، وفى الثانى أيضاً لعدم وجود الحكم التعبدى الظاهرى، وتبدله إلى الواقعى، وإن كان مطابقاً له، فلا- يبقى موضوع المستصحب حينئذٍ، فكيف له أن يستصحب عدم وجود الشك فيه، بل القطع بالزوال فيه موجوداً، بخلاف صورته

تبدل الرأي في الحياه، حيث إنه مع الشك في التبدل إلى الظن أو القطع بالخلاف، لا يقطع بزواله لاحتمال بقاء رأيه الأول على حاله، فبالشك في الزوال يصح فيه اجراء الاستصحاب كما لا يخفى.

وعليه فمقتضى كلام السيد قدس سره انكار أصل بقاء الرأي بعد الموت مطلقاً حتى بالنظر إلى العقل، فضلاً عن العرف، فيكون كلامه ردّاً لصاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين من قبول وجود الموضوع المستصحب لو سلمنا جريان استصحاب بقاء الموضوع عقلاً أيضاً، حيث اراد السيد انكار وجود الاستصحاب في المقام مطلقاً حتى عقلاً، هذا.

ولكن بعد الدقه والتأمل يمكن الجواب عنه: بأن جريان الاستصحاب في الأحكام، حتى على القول ببقاء الموضوع عقلاً صحيحاً، ويعدّ استصحابه من قبيل استصحاب الكلي القسم الثاني من أقسام الاستصحاب الكلي.

بيان ذلك: المطلوب واللازم في المستصحب في باب الأحكام ليس إلا كون الحكم ذا حجّه في أى موقع كان، من حال حيات المجتهد أو بعد مماته، وهذا المعنى موجودٌ هاهنا، لأنه مادام كونه حياً لا اشكال في أنّ حكمه بوجوب صلاه الجمعه ويعدّ حكماً على مقلّده وحجّه عليه، ولا يخلو حجّيته عن أحد من الأمرين:

١- أمّا لأجل كونه مطابقاً للواقع، فحجّيته واقعي وإن كانت في الظاهر تعبيديه إلا أنه حجّه واقعاً، ولذلك للمجتهد أجران.

وإما يكون حكمه مخالفاً له، وبرغم ذلك فهو حجّه عليه ظاهراً فقط دون

الواقع، فإذا مات نشكُّ في بقاء حجّيته، بأنه إن كان الحكم مطابق للواقع فحجّيته باقية ببقاء الواقع، وإن كان مخالفاً فبالموت قد زال وانكشف الخلاف، فيستصحب الحكم الذى كان حجّه بنحو الكلى، نظير استصحاب الحيوان الكلى المردد فى البيت بين البقه المقطوع موتها بعد ثلاثه أيام وبين الفيل المقطوع بقاءه بعدها، ويحكم ببقائه، فهذا الاستصحاب يجرى ويكون حجّه بلا اشكال.

وعليه، فلا نسلم ما ذكره السيد قدس سره من عدم بقاء الموضوع مطلقاً، سواء كان المقطوع مأخوذاً بنظر العرف أو بنظر العقل، فتأمل فإنه دقيق.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أن اجراء هذا الاستصحاب الكلى لحجيه الحكم بقاءً إلا- يثبت إلا جواز البقاء على التقليد من دون اثبات كون هذا الحكم الباقي بالحجّه هو خصوص الواقعى، لأن اثبات ذلك بالخصوص بهذا الاستصحاب الكلى يصبح أصلاً مثبتاً، كما لا يثبت من خلال استصحاب بقاء الحيوان فى البيت الأ وجود الحيوان فيه بنحو الكلى لا خصوص الفعل، وإلا لزم أن يصبح أصلاً مثبتاً كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنظر إلى جريان الاستصحاب هنا، واثبات كون الرأى لحجيه الحكم بمنزله العلّه الثبوتيه لها بنحو الحيثيه التقيديّه، نظير قوله: (لا تُصلّ خلف المحدود) حيث أنّ المحدوديه واسطه وعلّه لثبوت عدم جواز الاقتداء به دائماً، بخلاف مثل قوله: (لا تصلّ خلف الفاسق) حيث يكون الفسق من الحيثيات التقيديّه، فيكون جواز الاقتداء به وعدمه دائر مدار وجود الفسق وعدمه.

## بقاء الرأى بعد الموت وعدمه

أقول: الفراغ عن ذلك واثبات امكان اجراء الاستصحاب هنا نصرف عنان الكلام إلى أصل مسأله الرأى وهو: هل يبقى الرأى فى الواقع والحقيقه عقلاً بعد الموت والمرض والهزم والجنون أم لا؟

قد يقال: بعدم بقاءه واقعاً وعقلاً بعد زوال القوى الجسمانيه والآلات العنصريه، وإن التزمنا بأنه من مراتب النفس، لأنه يعدّ من المدركات الكلّيات لا- الاعتقادات الجزئيه كما فى المقام، مع أنه يظهر من كلمات البعض زواله على نحو حقيقى عند العرف والعقل والحقيقه.

وفيه: لا يخفى ما فيه من الاشكال، لوضوح أنّ الادراكات المتحققه عند المجتهد، وان هى حاصله بتوسيط القوى البدنيه والآلات العنصريه من قوى الواهمه والمتخيّله ونحوهما، إلا- أنها تعدّ قائمه بالنفس الناطقه الباقيه بعد فناء البدن واضمحلاله، فالقوى المتعلقه بالبدن هى آلات درك النفس فى هذه النشأه، والنفس هى المدركه لها بتوسيطها، كما تدرك الخارجيه المحسوسه بتوسيط القوى الحسيّاسه، فإنه بالنظر إلى الأمور الخارجيه المحسوسه والتدبّر فيها وفى اتقاقها، يحصل للنفس العلم بوجود صانع حكيم، فتتحلّى بذلك بحليه العارفين، ويصل إلى مقام المقرّبين فى النشأه الآخره، كيف ولولا ذلك - أى بقاء النفس الناطقه مع ادراكاتها العاليه - يلزم زوال العلوم والمعارف الحاصله للانسان فى مدّه عمره بعد

أعقاب شديده ومجاهدات عظيمه، فتبطل بذلك الحكيم الالهي والعنايه الربانيه فى بعث الرُّسل وانزال الكتب، لوضوح أنّ الغرض من ذلك ليس إلاّ تكميل العباد لأجل المعرفه بالمبدأ والمعاد، وبلوغهم إلى مرتبه الكمال، كما أشير إليه فى قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» أى ليعرفون، فالمعرفه هى الغايه القصوى فى الحياه الدنيا لتحصيل ذلك المقام للآخره والعقبى. وهكذا الحال فى القضايا المتعلقة بالأحكام الشرعيه المُدرّكه للمجتهد بالاستنباط من أدلتها التفصيليه، علميه كانت أم ظنيه، حيث يكون قد حصل عليها باتعاب نفسه ومن خلال المجاهده الشديده، فتبقى فى نفس المجتهد ببقائها ولا يطرأ عليها الزوال بالموت، إلاّ بانكشاف خلافها فى النشأ الاخرويّه، التى هى دار الكشف والشهود، بل ولا تزول أيضاً بمثل الهرم والنسيان والمرض والجنون والاعماء بل تبقى باقيه فى خزانة النفس، فإذا عادت قدره الأعضاء لآظهارها بما يظهرها كما نشاهد ذلك فى الاعماء الأدوارى أو التخدير العارض للفقهاء والعلماء، حيث أنّه بعد الافاقه ولو بساعهٍ يستطيع الاجتهاد والاستنباط، وبيان ما فى خزانة نفسه، بخلاف عروض الجنون للجاهل حيث لا يقدر على شىء.

وعليه، فالحقيقه أنّ النفس غير متمكنه عند عروض هذه العوارض على البدن العنصرى فى هذه النشأ من ترتيب الأثر عليها، مكان اشتغالها بتدبير البدن أو التوجّه إلى النشأ أخرى كما فى حال النوم ونحوه.

فإذا ثبت أصل بقاء الرأى فى الحقيقه، وأنه غير فانٍ حقيقه، إلاّ أن بقاءه

كذلك غير مفيدٍ للاستصحاب إن قلنا بتوقف جريان ذلك على لزوم البقاء في الموضوع عرفاً لا عقلاً كما عرفت فلا نعيد.

الخامس: هو الأيراد الذي ذكره المحقق الخراساني في آخر كلامه، بقوله: (هذا مع امكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم أو المرض اجماعاً، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل).

ثم أورد عليه أولاً: بأنه لا مناسبه ولا أولويه فيه بعد قيام الاجماع على عدم الجواز عند حدوث الهرم والمرض وفقدانه في المقام، بل هناك اختلاف بين الأعلام في حكمه بأقوال عديده، كما عرفت في صدر البحث.

وثانياً: إن قياس المقام بذلك قياس مع الفارق، لأن المنع في المقيس عليه ليس لأجل زوال الرأي، بل لأجل أن الدليل يدل على أن من شرائط جواز التقليد وجود العقل وقدرته على الضبط وعدم انهدام رأيه بكشف الخلاف والخطاء، نظير اشتراطه بوجود العدالة والايان في المجتهد، فهذا معتبر فيه، سواء قلنا ببقاء رأيه أو زواله، وعليه فلا يوجب القول بعدم جواز التقليد فيه عدم جوازه هنا، خصوصاً مع ملاحظه وجود فرق فاحش عند العرف بين الموردين، حيث لا يقبّحون تقليد من كان مجتهداً حياً وقد قلده، وهو الآن ميت، كما لا يقبّحون في سائر الموارد، هذا بخلاف تقليد من كان مجنوناً بالفعل فلا يصح عرفاً البقاء على تقليده استناداً إلى حال افاقته وعقله.

ولعل وجه الفرق أنهم يرون الموت ارتقاءً للنفس إلى نشأه أخرى، بخلاف

عروض الجنون والهزم العارض الموجب للنسيان وصيرورته كالصبيان، وكيف كان، فقياس المقام بتلك الموارد قياسٌ مع الفارق جدًّا كما لا يخفى، ولعلَّه لأجل هذه الأمور المستعصية المشكله أمر بالتأمل في آخر كلامه.

### اشتراط موافقه فتوى الميت للحى

بعد الوقوف على جميع ما قرّرناه في مبحث تقليد الميت من الابتدائي والاستمراري، وعدم صحته في الأول دون الثاني، لأجل قيام الاجماع على عدم الجواز، وعدم كفايه الأدله من الاطلاقات والأصول على جوازه، بخلاف الثاني حيث لا اجماع فيه على عدم الجواز، مع كفايه الأدله الداله في الجملة وكذا الاستصحاب على الجواز، بعد كلّ هذا يجب التنبيه إلى أنّ كلّ ذلك إنما يكون فيما إذا لم تكن فتوى الميت موافقه لفتوى الحى، وإلا فلا يكون لتقليد الميت حينئذٍ وجه خاصّ، لأنه على كلّ حالٍ يوافق رأى الحى واجتهاده، فالعمل على طبقه يوافقها، ولا تجرى فيه شبهه احتمال كونه خلاف الواقع، كما لا يخفى.

وأما لو علم المخالفه تفصيلاً أو اجمالاً، ففي مورد التقليد الابتدائي قد عرفت عدم الجواز مطلقاً، أى سواءً كان الحى أعلم من الميت أو بالعكس، أو كانا متساويين، لما تقدّم من اعتبار الحياه فى المفتى بالنسبه إليه.

وأما فى صوره البقاء: ففي صوره العلم بأعلميّة الحى، فلا اشكال فى وجوب العدول إليه، ولو قلنا بعدم شرطيه الحياه فى المفتى، لما قد عرفت من العلم



واليقين بحجيه مثل هذا المفتى حينئذٍ، بخلاف الميِّت.

وأما لو علم باعلميِّه الميِّت عن الحيِّ، فهل يجب البقاء عليه كما عليه عددٌ من الاعلام، منهم السيّد الخوئي قدس سره وبعض من عاصرناه أم لا؟

الحق الموافق للتحقيق هو جواز البقاء لا وجوبه، لأنه القدر المتيقن من سيره العقلاء والبناء على جريان الاستصحاب من العمل بما كان، خصوصاً مع ملاحظه ظهور الأدله الداله على الرجوع إلى الحيِّ كما عرفت تفصيلاً، بلا فرق فيما قلنا من الجواز بين كون فتوى الحيِّ غير الأ-علم مطابقه للاحتياط وعدمها، لعدم كفايه الأدله على الوجوب، مضافاً إلى ما عرفت ممّا من عدم امكان تحديد موضوع الأ-علميِّه بالنظر إلى موارد أبواب الفقه، لأننا نعلم بوجود الفارق في علميه الاعلام بالنسبه إلى أبواب الفقه من العبادات والمعاملات، وتفاوت الأسباب الموجب لذلك من سرعه الفهم وقوه الذهن ومدته التلمذه وغيرها، وعليه فدعوى أنّ الأرجح هو الرجوع إلى الحيِّ ولو كان غير أعلم من الميِّت ليست بمجازفه.

نعم، إن قلنا بوجوب تقليد الأ-علم، وكانت اعلميته حال حياته محرز له فمات، فحينئذٍ له أن يستصحب ذلك الوجوب، ولكن ذلك يجوز له الرجوع إلى الحيِّ بواسطه دعوى قيام الاجماع على حرمة البقاء هنا، الموجب لدعوى الجواز واللّه العالم.

وممّا ذكرنا ظهر حكم ما لو كانا متساويين: ومما ذكرنا آنفاً يظهر حكم التساوى في العلميه، حيث يكون العدول إلى الحيِّ أرجح حتّى مع فرض امكان

العمل بالاحتياط، فضلاً عما لا- يمكن، خلافاً للسيد المزبور حيث حكم بوجوب الاحتياط مع امكانه، ومع عدمه أو مع عدم وجوبه، للاجماع المدعى في كلام الشيخ، قال: (يجب البقاء لدوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجّه، ويحكم العقل بالتعيين) مع أنّ هذا الأصل يقتضى خلاف ما ادّعاه، لما قد عرفت سابقاً من توافق العلماء على العدول إلى الحيّ، والاشكال إنّما كان في مقام اثبات الدليل على جواز البقاء من الأدله والاستصحاب، لاحتمال شرطيه الحياه في المفتى، فلا نعيد.

### اشتراط العمل بفتوى الميت

الكلام في أنّه على القول بجواز البقاء على مختارنا ومن اتفقنا معه في هذا الحكم من الأعلام كالمحقق الخميني قدس سره - بل مقتضى اطلاق كلام السيد في «العروه» من الحكم بجواز البقاء بلا تفصيل في أقسامه، ولعلّه ظاهر أكثر أصحاب التعليق عليها لعدم وجود حاشيه مخالفه لهم في المقام - أو على القول بالوجوب، كما عليه سيدنا الخوئي قدس سره: هل موارد الجواز والوجوب هي المسائل التي قد عمل بها المقلد في حال حياته، أو يجوز أو يجب مطلقاً ولولم يعمل بها، بل حتّى ولولم يتذكرها بل يكفي تقليده عنه في حال حياته ولو بأخذ رسالته العلميه والالتزام به؟

فيه خلافٌ، ذهب جماعةً مثل سيدنا الخوئي وبعض آخر إلى الأخير، ولكن الأقرب والأقوى هو الأوّل كما عليه السيد البروجردى في «حاشيته على العروه» لما قد عرفت منا في صدر البحث بأن التقليد ليس مجرد الالتزام، بل الالتزام

المصاحب للعمل والعمل ركن في أصل تحققه وفي استمراره، لأنه إذا لم يوفق بالعمل في حال حياته تأتي فيه شبهه كونه من التقليد الابتدائي، فيكون الحكم فيه بالجواز مخالفاً للاحتياط.

وما قيل: في الاشكال على شرطيه العمل - كما في «مصباح الأصول» للمحقق الخوئي قدس سره - من أنه لم يرد عنوان البقاء على تقليد الميت في لسان دليل لفظي حتى نتكلم في مفهومه، وأن البقاء هل يصدق مع عدم العمل في حال حياه المفتي أم لا يصدق، بل حكم جوازه من حيث العمل وعدمه تابع للمدرك، فحينئذ:

إن كان مدركه الاستصحاب فهو يقتضى حجيه فتواه مطلقاً، عمل المكلف بها حال حياته أم لم يعمل، لأن حجيه فتواه على العامي حال حياته لا تتوقف على العمل بها فتستصحاب.

وإن كان المدرك هي السيره العقلانيه القائمه على رجوع الجاهل إلى العالم، فعدم اشتراط العمل في جواز البقاء أظهر، فإن السيره جرت على الرجوع مطلقاً، سواء عمل أم لم يعمل، ولم يردع عنها إلا في خصوص التقليد الابتدائي. وكذلك كان الكلام إذا اعتمدنا في جواز البقاء على الاطلاقات الداله على حجيه فتوى العالم، حيث يدل على ذلك، سواء عمل أم لا، واطلاقها ينفي اعتبار العمل بفتواه قبل موته في جواز العمل بها بعد موته، مع كون التعلّم والأخذ في حياته.

فتحصّل: إن جواز البقاء على تقليد الميت، غير متوقف على العمل، وإن قلنا

بكون التقليد عبارته عن العمل) انتهى كلامه بتلخيص منها (١).

نجيب عنه: بأنه لا يخفى ما فيه من الاشكال، لما قد عرفت في صدر البحث عند بيان معنى التقليد بأنه ليس خصوص الالتزام بدون العمل، ولا العمل بلا التزام، بل هو عبارته عن الالتزام مع العمل في التقليد عن الحي، فإذا صار الموضوع من أول الأمر مضيقاً، فلا يكون المستصحب حينئذٍ أيضاً إلا هذا الموضوع المضيق، وعند الشك يقال: كان التقليد بصوره الالتزام مع العمل حال الحياه جائزاً قطعاً، وبعد الموت نشك في جوازه فيستصحب ذلك التقليد، ولازمه جواز البقاء في خصوص ما التزم وعمل به لا مطلقاً.

ومن ذلك يظهر أنّ السيره الموجوده في التقليد الكذائي، هي مع جميع الخصوصيات من الالتزام والعمل بها، وهي الممضاه عند الشرع ولم يردع عنها لا مطلقاً، هذا فضلاً عن أنه القدر المتيقن من الدليل لكونه دليلاً لئياً، والزائد عليه يحتاج إلى دليل وهو هنا مفقود.

كما أنّ الاطلاقات لو سلّمنا دلالتها فهي لا تدل إلا على أصل جواز التقليد، حياً كان أم ميتاً، وأما تحديد معنى التقليد فلا بد فيه من الرجوع إلى العرف والمشرع، وهو ليس إلا ما ذكرنا. نعم، عند من ذهب إلى أنّ التقليد يكفي في تحقّقه مجرد الالتزام مع العمل بصرف الوجود، ولو في مسأله واحده، أي يصير

الشخص متصفاً بالتقليد ولولم يعمل بشيءٍ من مسأله إلاّ- فى مسأله واحده، فحينئذٍ يجوز لمثله أن يقول بما ذكره، لأنّ المستصحب حينئذٍ عنده نفس تحقّق التقليد، وهو حاصلٌ بمجرد الالتزام والعمل ولو بمسأله واحده، فيستصحب وعليه، فلا يصحّ ما قاله فى ذيل كلامه بأن (جواز البقاء غير متوقّف على العمل، وإن قلنا بكون التقليد عباره عن العمل)، فإذا الاشكال على كلامه وارد على كل تقدير، كما لا يخفى على المتأمل العارف.

أقول: هنا تنبيهات التعرّض لها:

التنبيه الأول: بعد الاحاطه بما نبهنا عليه فى المبحث الأنف أنّ التقليد عباره عن الالتزام مع العمل، دون الالتزام المجرد، يظهر هنا حكم مسأله أخرى التى تعدّ من متفرعات هذا الأصل، وهو أنّه: لو قلنا بالحرمة فى باب العدول من الحى إلى الحى المتساوى، ولو لأجل الاجماع أو لغيره من الأدله، فاللازم حينئذٍ فى هذا الفرع حرمة العدول عن المجتهد الأوّل إلى الآخر المتساوى، فيما إذا قلّمه بالعمل لا- مطلقاً، إذ يجوز لمن التزم بالتقليد ولكن لم يوفّق إلى العمل الرجوع إلى مجتهدٍ آخر، سواء كان مساوياً له أو أفضل، بل إلى المفضول إن قلنا بجوازه مع وجود الأفضل، كما أنّه لا- يجوز لمثل هذا الشخص البقاء على تقليده لو مات المجتهد قبل العمل بمسأله وبعد الالتزام، حيث لم يتحقّق التقليد المعتبر له حتّى يستصحب، كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: بقى هنا أن نشير إلى كيفيه جريان الاستصحاب واثبات جواز

البقاء على تقليد الميت، وبرغم أنّ جماعه من الاعلام تصدّوا لشرح ذلك، لكن نتعرض للتقرير الذي ذكره استاذنا المحقّق السيد الخميني قدس سره في رسالته وتقريراته، وهو أوضح وأتمّ في البيان من غيره، فإنّه - بعد ما بيّن جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الأحكام حال الحياه بملاحظه الاراده الجديّه الحاصله من الشارع والمتعلقه بالحكم، ولولم يكن متّبعاً للأمر الشرعي، وأجاز اجراء الاستصحاب على هذا التقدير - قال ما نصّه: (ويمكن الجواب أيضاً في بعض موارد جريان الاستصحاب، بأنّه لا ريب في أنه يستكشف من اتفاق العلماء واطباقهم على التخيير في المجتهدين المختلفين في الفتوى، المتساويين في الفضل، في تقليد أيّهما شاء، مع أنّ مقتضى حكم العقل جزءاً والقاعده العقلانيه هو التسايط، كما في كلّ حجهٍ معتبره من جهه الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، وجود نصّ معتبر عندهم عليه، أو وصول هذا الحكم من الأئمه عليهم السلام يبدأ كشفاً جزمياً، ولذا حكموا بالتخيير، لا وجوب الاحتياط مع عدم جواز الرجوع إلى البرائه. وبعد موت هذين المجتهدين يُشكّك في بقاء هذا التخيير الشرعي المستكشف من اجماعهم وعدمه، فيستصحب، سواءً أخذ فتوى أحدهما في زمان حياتهما وعمل به أم لا، ولكن أدرك زمان حياتهما، فينتج ذلك التفصيل بين ما لو ادرك زمان حياتهما - أي المجتهدين المتساويين في العلم - وعدمه، بجريان الاستصحاب في الأول فقط دون الثاني، فيجري الاستصحاب المذكور في قسم واحد من الابتدائي، وهو ما إذا أدرك زمانهما، إلا أنّ الاجماع قائم على عدم جواز تقليده

الابتدائي مطلقاً. والتحقيق الذي يمكن الاعتماد عليه في مقام التصديق والاثبات، هو هذا التفصيل، لاقتضاء الاستصحاب المذكور له، أو أنه لا بدّ من ملاحظه أدله المسأله) انتهى محل الحاجه (١).

أقول: إنّ ما ذكره من التفصيل في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي التخييري الموجود في حال حياه المجتهدين المتساويين لما بعد موتهما، إنّما يصحّ فيما لو نسلم بقاء الحكم التخييري واستمراره حتّى بعد الأخذ بفتوى أحدهما والعمل به، وإلاّ لو التزمنا بأنّ التخيير ابتدائي لا استمراري، فلا يبقى حينئذٍ حكمٌ تخييري حال حياتهما حتّى يُستصحب لما بعد موتها، إذ يصير الحكم بعد الأخذ به هو وجوب البقاء على ما أخذه على الوجه الذي قد ذكرناه سابقاً، إنّ سلّمنا جريان الاستصحاب فيه، وإلاّ يوجب الحكم بالرجوع إلى الأصل الأوّلي كما عليه من لا يقبل هذا الاستصحاب إمّا لأجل أنّ هذا استصحاباً في الأحكام ولا حجه فيه، أو لعدم بقاء الموضوع وعدم اتحاد القضيتين من المتيقّنه والمشكوكه، أو لأجل كون الشك هنا شكاً في المقتضى، ولا يكون الاستصحاب عنده حجه في هذا المقام، أو لأجل عدم وجود متيقن حكم في السابق حتّى يُستصحب كما قرّره السيد الاصفهاني قدس سره، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ ما قرّره المحقّق الخميني قدس سره إنّما يصحّ إذا فرض تحقّق موتهما معاً، ٩.

فحينئذٍ يصح للمقلد أن يقول إن الحكم الثابت له قبل موتهما في تقليده هو الجواز تخييراً، فالآن كما كان، وأما إذا فرض الفاصله الزمته بينهما في الموت كما هو الغالب خارجاً، فإنه بعد موت أحدهما يتنفي حكم التخيير، لانحصار حكم المكلف حينئذٍ بوجوب ترك تقليده والرجوع والأخذ بالحكم الصادر من الحي، أو التخيير بين هذا الحي وحي آخر من المجتهدين، ومن المعلوم أن هذا التخيير غير التخيير الموجود في السابق بين هذا الحي وبين من مات.

وكيف كان، لا يبقى حينئذٍ حكمٌ تخييري بعد موت أحدهما حتى يستصحب بقائه بعد موت كليهما.

والنتيجة: هي أن هذا الاستصحاب غير مثمر للثمره في كثير من الموارد، لندرته تحققه في الخارج. نعم، إن فرض وجود كل من القيدتين الذين أشرنا إليهما، كان اجرائه في حقه صحيحاً، فيصير هذا الاستصحاب أيضاً في جنب استصحاب أصل الحكم بنحو الكلي من القسم الثاني جارياً في حقه، خصوصاً لمن أخذ بفوى أحدهما دون الآخر، كما عرفت فلا نعيد.

\*\*\*

هذا ختام بحث الاجتهاد والتقليد الذي أورده المحقق الخراساني في كفايته، وقد فرغت منه يوم الثامن من شهر صفر المظفر سنة ١٤٢٢ للهجرة النبوية الشريفة. لكن بقي هنا بعض المباحث المرتبطة بالاجتهاد والتقليد يقتضى المقام الحاقه بهذا الكتاب تكميلاً للفائدة وتكميلاً لهذه المسألة الهامة، ونستعين بالله ونتوكل عليه في اتمامه، والله هو الموفق والمعين».



## جواز العدول من مجتهد حتى إلى آخر

الفرع الأول: يدور البحث في أنه هل يجوز العدول من مجتهد إلى آخر مساوٍ له في العلم والفضل مع العلم باختلافهما في الفتوى أم لا؟

في المسألة صور وفروض كثيرة:

الصورة الأولى: ما لو التزم بتقليد أحدهما وأخذ الفتوى منه ليعمل على وفقها، ولم يعمل بعد أراد العدول عنه إلى الآخر.

الصورة الثانية: ما إذا التزم وعمل بفتوى المجتهد الأول في واقعه مثل ما لو قال بعدم وجوب السوره في صلاه الظهر فأتى بها بلا سوره، ثم أراد الرجوع إلى الآخر والاتباع بصلاه الظهر مع السوره في ذلك اليوم ثانياً على طبق فتوى الآخر.

الصورة الثالثة: إذا أراد العدول بعد الأخذ بالفتوى والعمل به في واقعه إلى فتوى الآخر في واقعه أخرى غير تلك الواقعه من الوقائع الآتية، مثل اتیان السوره في غير تلك الصلاه من الصلوات الآتية فيما لو كان فتوى الأول عدم وجوبها في الصلاه.

الصورة الرابعة: إذا أراد العدول بعد الأخذ بفتوى أحدهما والعمل به في بابٍ من أبواب الفقه كباب الصلاه إلى فتوى الآخر في بابٍ آخر غير ذلك الباب، مثل باب الصوم مثلاً، أو الأخذ والعمل بفتوى مجتهدٍ في باب العبادات ومجتهدٍ آخر في باب المعاملات.

أمّا الصورة الأولى: ذهب المحقق الحائري قدس سره وعددٌ من الأعلام إلى عدم جواز العدول، بل لعل اطلاق كلام السيّد في «العروه» حيث قال في مسأله ١١: (لا يجوز العدول عن الحيّ إلى الحيّ إلا إذا كان الثاني أعلم) يشمل ما فرضناه، بل ظاهر كثير من المحققين كالشيخ الأنصاري وأكثر أصحاب التعليق على كتابه منهم السيّد الخوئي هو عدم الجواز، بل قد ادّعى جماعه قيام الاجماع على ذلك كما صرّح بذلك المحقق الحائري قدس سره واستدلّ عليه بما لا يخلو عن اشكال، فيقول ما خلاصته: (بعد معلوميه أنّ نتيجة حجيه الدليلين في المقام هو عدم التساقط، وثبوت حكم التخيير كما عليه المشهور، بل اتفاق الأصحاب هنا هو التخيير أوّلاً بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين واعتماداً على هذا الوجه لو التزم بتقليد أحدهما المعين ليعمل به ثم أراد أن يرجع عنه قبل العمل وعدل إلى مجتهد آخر، فهل يجوز ذلك أم لا؟ الصحيح أنه لا يجوز، لأن مستند التخيير:

إمّا اطلاقاته مثل قوله: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»<sup>(١)</sup> ونحوه بناء على استفاده التخيير في المقام أيضاً، أو لأنّه مقتضى الاستصحاب.

فعلى الأوّل: عدم الجواز واضح، لأن الأمر قد تعلق بصرف الوجود للتخيير، وقد سقط بالالتزام بأحدهما، والأمر بالتخيير بعده أمرٌ بتحصيل للحاصل، نظير الاتيان بصلاه الظهر بعد الاتيان بها بقصد الامتثال.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

ثم أورد على نفسه: بأنه لا يلزم ذلك لأجل تقييده بزمان، نظير: (لا تشرب الخمر) حيث يكون نهياً في كل زمان، لأن الزمان أخذ قيداً لا ظرفاً، فكذلك يكون التخيير.

فأجاب: بالفرق بينهما، حيث أن الأمر التخييري هنا المتعلق بإحداث التقليد بالأخذ برأى أحدهما، والالتزام والبناء على الأخذ بفتوى المجتهد، من الأمور الممتدة الباقية التي لا حدوث آخر لها بعد ذلك، بل وجوده بعد ذلك بقاءً للأول، مثل وجود زيد في الأزمنة المتأخره عن زمان حدوثه، وما هو مفاد الدليل ومدلوله هو جواز الأخذ بفتوى هذا أو ذاك، لا الأخذ في زمان كذا وكذا، لعدم دخل الزمان في ذلك، والمفروض حصوله بالالتزام بالعمل على طبق رأى أحدهما، فالالتزام به على طبق رأى الآخر تحصيلٌ للحاصل.

نعم، يصح ذلك إن ورد دليل آخر يدل على استمرار التخيير بعد الأخذ بأحدهما، لا بنفس الدليل الأول، حيث لا يمكن ذلك، نظير عدم امکان الجمع بين قاعده الطهاره واستصحابها في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» من جهة عدم امکان الجمع بين اللحاظين.

وأما على الثانى: فكذلك، لعدم جريانه فى المقام، لأنه:

إن أريد استصحاب المعنى التخييري وحكمه فهو معلوم الانتفاء، لسقوطه بالالتزام بالعمل على فتوى أحدهما.

وإن أريد حكماً آخر فلا حاله سابقه له، فإن المتيقن السابق ليس إلا التخيير.

ثم أورد رحمه الله على نفسه: بأنه لا يفتقر فى المقام إلى استصحاب التخيير، بل هنا

استصحاب آخر وهو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: إنه لو كان قد قلّد المجتهد الآخر، كان قوله حجّه، والآن كما كان، فيستصحب هذا المعنى التعليقي.

وأجاب عنه: بأن ما هو الثابت المتيقن في السابق هي الحجية المبهمه الغير المتعينه، وإنّما تعين بالأخذ بفتوى أحدهما، نظير الملكيه المشاعه في الأموال المشتركه، فإن الاشاعه ترتفع بالافراز والتقسيم.

هذا كلّه في الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانيه: أي العدول من مجتهد - بعد الأخذ برأيه والعمل به - إلى آخر في الوقايح الآخر المستقله، كما لو صلى الظهر بلا سوره على طبق هذا الفتوى، و اراد العدول عنه إلى مجتهد آخر وتقليده في الصلاه مع السوره غداً، فالحكم فيها بجواز العدول وعدمه مبني على أنّ المستفاد من أدله التقليد مثل قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة» (١) وأدله التخيير، مثل قوله عليه السلام: «وبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»:

هو أنّ التقليد عباره عن الالتزام بالعمل على فتوى المجتهد، والعقد القلبي عليه.

أو أنّه عباره عن العمل برأيه.

فعلى الأوّل: فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الأولى، لحصوله وتحققه بالالتزام بتقليد الأول، فالعدول منه إلى الثاني تحصيلٌ للحاصل. ٩.

وعلى الثانى: كما هو ظاهرٌ فى روايه أخرى: «بأيّهما عمّلت من باب التسليم... إلى آخره» فلاستصحاب بقاء التخيير حينئذٍ بالنسبه إلى الوقايح المتأخره مجال، ويمكن شمول اطلاق أدله التخيير له أيضاً، وعلى فرض الاشكال فى شمول اطلاق الأدله، فالاستصحاب المذكور كافٍ فى المطلوب واثبات بقاء التخيير) انتهى ملخص كلامه على ما فى تقريرات المحقق الخمينى المسمى بـ«تنقيح الأصول» حيث نقله عن المحقق الحائرى، كما هو مذكور ذيل البحث من «كتاب البيع»<sup>(١)</sup> للشيخ الأراكى فراجع.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من المناقشه:

أولاً: فيما قاله فى الصورة الأولى، حيث كان ينبغى أن يبنى المسأله على القولين فى التقليد الذى ذكره فى الصورة الثانى - التى هى فى الحقيقه تعدّ الصورة الثالثه من تقسيماته فى أول كلامه - فعلى القول بكون التقليد هو نفس الالتزام جرى فيه الاشكال الذى قال رحمه الله بأنه يعدّ من الأمر بتحصيل الحاصل، بخلاف ما لو كان معنى التقليد العمل إذ التخيير حينئذٍ على هذا التقدير يكون باقياً حتى على مسلكه الذى ذكره فى الصورة الثانى، فلعله أراد منه ما لو كان التقليد هو نفس الالتزام دون العمل.

وثانياً: إنّ ما ذكره بأنّ الحكم بالتخيير بعد الأخذ بأحدهما من قبيل الأمر

بتحصيل الحاصل، إنّما يصحّ في مثل الأحكام التخييرية النفسية مثل التخيير في خصال الكفارات، أو بين صلاتي الظهر والجمعة، حيث إنّ بعد الاتيان بواحدٍ من الأفراد يسقط الأمر التخييري، ولا- معنى للامتثال ثانياً، بلا- فرق بين كون الأمر في الواجب التخييري متعلقاً بالجامع بين أفرادهِ وإنّ ذكر الأفراد إنّما هو للإرشاد إليه، أم قلنا بأنه سنخّ خاص من الواجب.

هذا بخلاف الأمر التخييري في المقام، حيث إنّ يكون أمراً بالأخذ بالطرق والأمارات التي منها فتاوى المجتهدين، حيث أنّ الحكم بالأخذ بها باعتبار أنها طريقٌ إلى الواقع وكاشفه عنه، فحينئذٍ:

إنّ قلنا بكون المستفاد من أدله التخيير هنا ليس إلّا- الأخذ بأحدهما، وعدم جواز الجمع بينهما، والترمنا بأن التقليد ليس إلّا الالتزام برأى مجتهدٍ ليعمل على طبقه ولولم يعمل بعد. فلا اشكال أنّه بعد الأخذ بأحدهما يكون قد تحقّق الامتثال وسقط الأمر، فلا معنى للحكم ببقاء حكم التخيير، إذ مصداق الأمر - وهو لزوم الأخذ بأحدهما - قد تحقّق، فلا يبقى أمرٌ بعده.

وأما إنّ قلنا بأنّ ملاك التقليد ليس الالتزام فقط، بل هو مع العمل، ففي الفرض المزبور - حيث لم يعمل بعد، بل التزم بتقليده فقط، ثم اراد العدول ورفع اليد عنه والأخذ بفتوى بالآخر - فلا اشكال حينئذٍ ببقاء التخيير، ولا يعدّ بقاءه من باب الأمر بتحصيل الحاصل، لأنه لم يحصل الامتثال بما أخذه، فالأمر باقٍ بحاله، بل يعدّ المورد من مصاديق عدم الامتثال أصلاً، وعليه فلا عدول أصلاً.

نعم، إن عمل بفتوى المجتهد الآخذ بقوله رفع اليد عنه والأخذ بالآخر فيما عمل به، يكون هذا عدولاً، فحينئذٍ يصح أن يقال: هل هو من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل أم لا؟ فيحينئذٍ نقول:

إن قلنا بأن التخيير المستفاد من الأدلة الواردة في المتعارضين - مثل الفتويين المتعارضين - ليس إلا التوسعة على المكلف، بجواز الأخذ بأيهما شاء، ثم قلنا بالأجزاء في الأوامر الظاهرية وإن خالف رأيه الواقع، فلا اشكال في عدم جواز العدول إلى الآخر، لسقوط الأمر الواقعي بذلك، فلا يبقى أمرٌ حتى يقال بجواز الأخذ بالآخر في الامتثال.

وإن قلنا بعدم الاجزاء فيما لو خالف رأيه الواقع - وإن كان المكلف معذوراً فيه - وأراد العدول إلى الآخر في نفس تلك الوقعه التي أتى بها مع رأى المجتهد الأول، فهو على قسمين:

تاره: يكون فتوى المجتهد الثاني مشتتلاً على الأفضل والاحتياط دون الأول، مثل ما لو كان فتوى الأول جواز الصلاة بلا سوره وأتى صلاته على ذلك ثم أراد العدول إلى الثاني الذي يفتى بوجوبها مع السوره وهو يعدّ مطابقاً للاحتياط، فهذا يعدّ من قبيل (إنّ الله يختار احبهما) كما ورد في الجماعه في صلاه المعاده، وعليه في هذه الحاله لا يخلو القول بالجواز عن قوه.

وأخرى: ما يكون خلاف ذلك بأن يكون فتوى الأول مطابقاً للاحتياط، بان حكم بوجوب الصلاة مع السوره، وأتى بها المكلف، ثم أراد العدول إلى الثاني،

وكان فتواه جوازها بلا سوره، فالقول بالجواز هنا ممّا لا وجه له.

اللهم إلا أن يقال: حيث قلنا بعدم الأجزاء في صورته انكشاف الخلاف، وحيث يحتمل عدم مطابقه فتوى الأول للواقع، لإمكان أن يكون الواقع هو الصلاه بلا- سوره، وجاز أن يحتمل عدم امتثاله الأمر الواقعي مع الاتيان بالسوره، لأجل احتمال كون الواجب ملاحظه تجرّد الصلاه عن مثل تلك الزياده، فله حينئذ القول بجواز العدول، إلا أنه يوجب الخروج عن الفرض، وهو كون فتوى الأول مطابقاً للاحتياط، لأنه بعد فرض جواز احتمال إضرار الزياده، لم يكن عمله موافقاً كما لا يخفى.

هذا كله بناء على القول بوجود دليل التخيير، الشامل لمورد التعارض في الفتويين، نظير تعارض الخبرين.

وأما لو التزمنا بمقاله المحقق الخوئي قدس سره وبعض آخر بعدم اطلاق أدله التخيير مثل أخبار العلاج في قوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» أو قوله عليه السلام: «بأيّهما عملت من باب التسليم وسعك» للمتعارضين لاستلزامه الجمع بين المتضادين أو المتناقضين، فلا- جرم لم يكن دليل التخيير سوى الأدله اللفظيه من الاطلاقات مثل اتفاق الأصحاب وسيره المتشرعه المنتهيه إلى عصر الأئمه عليهم السلام من الأدله اللبنيه، فلا بد حينئذ من القول بعدم جواز العدول مطلقاً، أى سواء قلنا بالأجزاء أو بعدمه، لأن التخيير لا يثبت إلا قبل الأخذ بالالتزام فقط، أو هو مع العمل، وأما بعد الأخذ فلا تخيير، لأن القدر المتيقن من الدليل اللبني لا يكون إلا لما قبل الأخذ، فإذا لا تصل النوبه إلى ما ذكره المحقق الحائري قدس سره من كونه أمراً بتحصيل الحاصل، كما لا يخفى.



## حكم سائر صور العدول

مما ذكرنا وأجبناه في جواز العدول وعدمه، ظهر حكم جميع الصور:

إن كان العدول قبل العمل بفتوى المجتهد الأول، وقلنا بلزوم العمل في تحقّق التقليد، فلا عدول حينئذٍ، فيجوز الرجوع إلى الفقيه الثاني في الوقائع الآتية، فضلاً عن الأبواب المختلفه مثل باب المعاملات.

وإن قلنا بأنّ التقليد هو الالتزام فقط، فيكون حكمه في جواز العدول وعدمه حكم العمل إذا كان عدوله بعد الالتزام بالتقليد بفتوى المجتهد الأول، فمجرد الالتزام يكفي في تحقّق عدم جواز العدول، فلا اختصاص له حينئذٍ بواقعه دون واقعه، وبياب دون باب، فحينئذٍ لا وجه في البحث عن جواز العدول وعدمه كما لا يخفى.

مناقشه المحقق الخميني: وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميته مناقشه المحقق الخميني على كلام الحائري قدس سره ثانياً، بقوله: (لو التزم بتقليده في الوقائع المتأخره أيضاً، وعزم على ذلك، لكن رجع عن هذا العقد القلبي وعزمه الباطني، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الآخر لانعدام الموضوع برجوعه عن عزمه الأول، فتشمله الأدله الداله على تخييره بين تقليد هذا أو ذاك بناءً على اطلاقها، وليس هو مثل ما لو عمل برأيه في واقعه شخصيه وأراد الرجوع إلى الآخر في تلك الوقاعه)<sup>(١)</sup>.

لوضوح أن التقليد بناءً عليه يتحقق بمجرد الالتزام والعقد القلبي على العمل بفتوى المجتهد، فمجرد رجوعه عن عزمه يكون مثل رجوعه عن العمل بما قد قلده فيه عملاً، فكما أنه لا أثر لرجوعه ولا يجوز، كذلك الحال في الالتزام.

اللهم إلا أن يقيّد ذلك الالتزام بما إذا أراد به العمل في كلّ واقعه بخصوصها مثل صلاه الظهرين فبعد الالتزام بالأخذ بفتوى المجتهد الأول فيها، فلا يجوز له الرجوع عنه فيها بعد الالتزام، ولولم يكن قد عمل برأيه بعد، لكن هذا لا يوجب عدم جواز عدوله إلى الآخر في مثل صلاه العشاءين أو قضايا أخرى حيث لم يلتزم فيها التقليد برأى المجتهد الأول، فيكون التخيير في حقه ثابتاً، لأنه أحداث تخيير لا استمرار لما قبله.

وعليه، يرد على كلامه بأنه كيف صرح برجوعه عن هذا العقد القلبي وعزمه الباطني، وعدّ ذلك من باب انعدام الموضوع برجوعه عن عزمه الأول، مع أنه ليس بصحيح بالنسبة إلى واقعه الأخرى، فمن ذلك يظهر أنه أراد من الالتزام المحقق للتقليد هو الالتزام المطلق بلا اختصاصه بخصوص واقعه دون أخرى، فيعود ما ذكرنا من الاشكال كما لا يخفى، فإذا التفصيل المذكور في كلام الحائري صحيح بالنسبة إلى الصورة الثانية، كما كان ينبغي أن يجرى هذا التفصيل في الصورة الأولى أيضاً، كما هو واضح لمن كان له دقه وتأمل.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى أدله التخيير.

وأما إن كان المستند هو الاستصحاب: فقد ناقش في جريانه المحقق

الحائري، وقال في توجيهه بأنّه:

إن أريد من الاستصحاب المعنى التخييري، فهو معلوم الانتفاء لسقوطه بالالتزام بالعمل بفتوى أحدهما.

وإن أريد منه حكماً آخر، فلا حاله سابقه له، فإن المتيقن السابق ليس إلا التخيير.

وفيه: إنّه يصحّ لو قلنا بأنّ التقليد عبارته عن مجرد الالتزام بأخذ الفتوى على النحو المطلق دون تقييد بواقعه خاصه، وإلا لو التزمنا بأن التقليد لا يكون إلا بالعمل أو بالالتزام المختصّ بواقعه خاصه، وأراد التقليد عن الآخر في واقعه أخرى، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب لو فرض عروض الشك له، مع أنّه قد ثبت وجود أصل التخيير بالدليل، فضلاً عن الاستصحاب، لعدم كونه استمراراً للتخيير، بل هو من التخيير الابتدائي بالنسبة إلى الواقعة الآتية، كما هو واضح.

وأيضاً ممّا ذكرنا يظهر عدم ورود ما أورده المحقّق الخميني قدس سره عليه بقوله: (وامّا الاستصحاب الذي ذكره: فإن أراد استصحاب الجامع بين التخيير الابتدائي والاستمراري، يرد عليه ما تقدّم من أن الجامع بين الحكمين ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً يترتب عليه أثر شرعي، ويعتبر في الاستصحاب أحد هذين الأمرين، فلا مجال لاستصحابه.

وإن أراد استصحاب خصوص التخيير الابتدائي أو الاستمراري، فالمفروض أنه لم يثبت بالأدلة أن التخيير بدويّ أو استمراري، فإن التخيير على الأول هو حكم واحد بالتخيير بين تقليد هذا في جميع الوقائع أو ذاك كذلك في

الابتداء، بحيث لو عمل على رأى أحدهما فى واقعه سقط التخيير، وعلى الثانى فمعناه أنّ المكلف مخيّر فى كلّ واقعه فى تقليد أيّهما شاء، فله تخيرات، أى أحكام تخييرية متعدده بعدد الوقايح، وحيث إنّه لم يعلم أنّه بدوى واستمرارى، فلا مجال لاستصحاب أحدهما، لعدم العلم بالحاله السابقه) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من لاشكال:

أولاً: كيف لا- يكون التخيير الجامع بين التخييرين مورداً للاستصحاب، مع أنه بلا اشكال يعدّ حكماً من الأحكام، لوضوح أن الحكم الكلى المرّد بين الفردين حكمٌ أيضاً، ويكون مورداً للاستصحاب، كما يستصحب أصل الحِدْث المرّد بين الأصغر والأ-كبر، ويترتب عليه الأ-ثر المشترك من عدم جواز مسّ كتابه القرآن ونحوه، مع أنّ المجعول فى الشرع ليس إلّا- خصوص أحدهما، ونظائره فى الفقه كثيره، وسرّه أنّ الكلى الطبيعى يكون عين أفراده، فالحكم التخييرى الجامع أيضاً حكمٌ.

وثانياً: على ما قرّره فى الشق الثانى من كلامه بأنّه: إن أريد استصحاب خصوص الابتدائى أو الاستمرارى، فأورد عليه أنه لا علم له بالحاله السابقه.

فيرد عليه: إنّه يتفاوت الحال بالنسبه إلى معنى التقليد، لأنّه:

١- إنّ كان معناه هو العمل بما لم يعمل به بعد، فالتخيير له باقٍ، لأنه لم

يسقط، فمع الشك فيه - لأجل احتمال كفايه مجرد الالتزام في تحقّق التقليد - يستصحب بقاء تخييره الموجود قبل الالتزام، كما يجرى هذا الاستصحاب أيضاً بالنسبة إلى واقعه أخرى، لأجل احتمال سقوط التخيير بعمله بفتوى المجتهد الأول في واقعه السابقة، لأنه قبل العمل بتلك الواقعة كان له حكم التخيير قطعاً، وبعده يشك فيستصحب ويحكم بالبقاء، ويكون تخييراً ابتدائياً، وفي الموردين له علم بالحاله السابقه.

٢- وأما إن قلنا أنّ التقليد هو الالتزام فقط، فالترزم المقلد برأى مجتهد في واقعه فيشك في بقاء تخييره بالنسبة إلى واقعه أخرى. ومنشأ الشك يمكن أن يكون لأجل تردده في أنّ الالتزام بمطلقه يسقط حكم التخيير لكل واقعه، أو يسقط حكم التخيير بالنسبة إلى خصوص الواقعة التي التزم فيها برأى المجتهد الأول لا مطلقاً، فالاستصحاب يحكم بالبقاء إن لم يتم الدليل الاجتهادي في تعيين أحد الفردين من الالتزام، وإلا يُغنيانا عن الرجوع إلى الاستصحاب، كما لا يخفى.

مع أنّ تعلق العلم بخصوصيته أحدهما من الابتدائي أو غيره لا- أثر له، إذ الأثر متعلق بالعلم المتعلق بنفس التخيير كونه بدوياً أو غيره.

بيان المختار في المسألة: بما أنّ مختارنا في التقليد هو الالتزام مع العمل، فمادام لم يعمل في واقعه برأى المجتهد ولو التزم بتقليده، فله أن يرجع إلى مجتهد آخر وإن كان التزامه لواقعه خاصه وعمل مخصوص، بل هو في الحقيقة ليس برجوع وعدول حتى يقال إنه لا يجوز. وأما إذا عمل برأيه في واقعه وأراد

الرجوع والعدول إلى الآخر في تلك الواقعة التي قد عمل بها برأى الأول، فهذا ممّا لا يجوز، لأن التخيير الثابت قبل العمل ليس بمعونه دلاله اطلاق الأدلّه اللفظيه، لأنها وردت في الخبرين المتعارضين دون الفتويين المتعارضين، فالحاق الفتوى بالخبر في التعارض يكون بالاجماع، كما أنّ المرجع بعد التعارض هو التخيير لا التسايط ثابت أيضاً بالاجماع والسيره، وهما دليلان لبيان والقاعده فيهما لزوم الاقتصار على القدر المتيقن، وهو ما لم يعمل برأيه في واقعه، فبعد العمل يسقط التخيير، واثباته بالاستصحاب مشكّل لكونه معلوم الانتفاء، لكون التخيير كان مقيداً بعدم العمل بمقتضى دليل الاجماع والسيره، وبعد العمل لا يمكن الحكم بالبقاء، خصوصاً بعد ملاحظه دعوى قيام الاجماع عن بعض على حرمة العدول، إلا أن يثبت رجحان الآخر عليه من الأعلّميه وغيرها، فحينئذٍ يجوز العدول إليه، ولكنه خارج عن الفرض كما لا يخفى.

٣- وأقياً الرجوع والعدول إلى الآخر في الوقايح الآتيه التي لم يعمل بفتوى مجتهدٍ فيها، فلا- يبعد الحكم بالجواز تمسكاً بالاستصحاب، لولم نقل بإمكان التمسك فيه بدليل التخيير، ولو كان لُبياً، لأنه حينئذٍ يكون تخييراً ابتدائياً، وإن كان الأحوط تركه لأنه طريق النجاه، والله العالم بتحقيقه الحال.

### استصحاب الحجية التخييرية

أقول: بعد ما ثبت حال حكم التخييري الموجود قبل الأخذ بفتوى المجتهد

بالنسبه إلى ما بعد الأخذ بفتوى المجتهد من حيث الأدله اللفظيه واللثنيه، وبعدهما من حيث استصحاب نجاسه الماء المغسول.

وثبت أيضاً عدم امكان اثبات بقاء التخيير بعد التقليد والأخذ برأى مجتهد في نفس تلك الوقعه، على حسب اختلاف المبنى - في أنّ التقليد هو مجرد الالتزام أو هو مع العمل، وعرفت بقاء التخيير بالنسبه إلى الوقائع التي لم يقلد فيها التزاماً أو عملاً إنّ لم نقل بصدق التقليد بمجرد الالتزام ولو في مسأله واحده أو العمل كذلك، بقى هنا البحث عن دليل آخر للحكم ببقاء التخيير، ليفيد جواز الرجوع إلى الثاني بعد التقليد عن الأول، وقد تمسك بهذا الدليل بعض الأعلام كما أشار إليه المحقق الخوئي قدس سره في تقريراته المسمى بـ«التنقيح» وهو التمسك باستصحاب الحجيه التخييريّه لفتوى من يريد العدول إليه.

بيان ذلك: إن المكلف قبل الأخذ بفتوى أحد المجتهدين المساويين كان مخيراً في الأخذ بأيهما شاء، وبعد الرجوع إلى أحدهما يشك في بقاء حجتيه فتوى الآخر على حجيتها التخييريّه، أو سقوطها عن الحجيه، ومقتضى الاستصحاب أنّ المكلف مخير بين البقاء على ما قلده والعدول إلى المجتهد الآخر.

ثم ناقش فيه أولاً: (بأنه كما قُرّر في محله يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه، ولا يتحقق ذلك إلا بقاء الموضوع، ولم يحرز بقائه في المقام للشك في أنّ موضوع الحكم بالتخيير هل هو من لم يقم عنده حجيه فعليه، أو هو من تعارض عنده الفتويان، فإن كان الموضوع الأول فالظاهر

ارتفاعه بإحدى الفتويين، وهو ظاهرٌ، وإن قلنا بالثاني فواضحٌ أنه باقٍ بالأخذ بفتوى أحدهما، وحيث إنه لم يُحرز ما هو الموضوع، فلا يكاد يجرى الاستصحاب. والسرُّ في ذلك هو أن مستند التخيير في الأخذ بفتوى أحد المجتهدين المساويين دليل لبي أما الاجماع أو السيره أو تسالم الاصحاب، فلا اطلاق له حتى يستظهر منه بقاء الموضوع(١).

وثانياً: مع الغضِّ عما ذكرنا يكون استصحاب الحجية التخييرية معارضاً باستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المختاره، لأنَّ فتواه صارت حجة فعلية بالالتزام بالعمل بها، ولا يُعقل اجتماع الحجية الفعلية مع بقاء الطرف الآخر على الحجية التخييرية.

وعن شيخنا العلامة الأنصاري في «الرساله» في ردِّ المعارضه بأن استصحاب الحجية التخييرية حاكمٌ على استصحاب الحجية الفعلية.

ولكن ردُّ بأن الملازمه بين بقاء الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الثاني، وعدم الحجية الفعلية التعيينية لفتوى المجتهد الأول، وإن كانت ثابتة، إلا- أنهما عقليه لا شرعيه، من باب أن وجود أحد الضدين ملازمٌ لعدم الآخر عقلاً، للتضادِّ بين الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الثاني، مع الحجية الفعلية لفتوى الأول، فليس عدم الحجية الفعلية من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخييرية، حتَّى يكون



استصحاب الثاني حاكماً على الأول كما في استصحاب طهارة الماء الحاكم على استصحاب نجاه الماء المغسول به (١).

فتحصّل من مجموع ما ذكره: عدم تماميته استصحاب الحجّيه التخييريّه لفتوى من يريد العدول إليه.

أقول: لا- يخفى ما في كلامه الأخير من الاشكال، حيث إنّه لو قلنا بكون الأحكام الوضعيه من المجعولات الشرعيه - كما هو المختار - لا مجرد المنجزيه عند الاصابه والمعدريه عند الخطاء كما قاله المحقق الخراساني، فحينئذٍ لا بأس بأن يقال بأن عدم الحجّيه الفعلية لفتوى الأول يعدّ من الآثار الشرعيه لاستصحاب الحجّيه التخييريّه لفتوى من يريد العدول إليه، هذا إن قبلنا عدم امكان وجودهما معاً، ووجود التضاد بينهما، وإلاّ لأمكن القول بعدم المنافاه بينهما، بمعنى كون الحجّيه هو جواز الأخذ بالثاني، أو الاستمرار بالأول الذي كان له حجّيه فعلية بأخذه السابق، فحينئذٍ لا منافاه بينهما حتّى يقال بحاكميه الأول على الثاني، بل بينهما كمال الملائمته، ولكنّهم أرادوا من الحجّيه الفعلية معنًى لا- يُجامع مع التغيير، أى لزوم البقاء على التقليد الأول، فحينئذٍ يرجع الجواب إلى ما ذكرناه سابقاً.

فالأحسن في الجواب: هو الاكتفاء بما قيل في جوابه الأول من عدم احراز بقاء الموضوع، لعدم معلوميه حقيقه الموضوع هنا:

هل هو المتحير؟ فلا اشكال في انتفائه بعد الأخذ بالأول.

أو الموضوع من تعارض عنده الفتويان؟ فلا اشكال في بقاءه.

فحيث إنه لم يحرز الموضوع، ولأنه قد أخذ من الدليل اللبى، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو التخيير الموجود قبل الأخذ بالأول، فلا يجوز بعده الحكم بالبقاء، إلا أن يثبت للثاني مرجح حتى يجوز العدول إليه.

\*\*\*

### حكم المجتهد الميِّت بالبقاء على تقليده وعدمه

الفرع الثانى: فى بيان ما يتصور لفتوى المجتهد الميِّت والمجتهد الحى فى مسأله البقاء على تقليد الميِّت، من التوافق والاختلاف فى سائر المسائل غير مسأله البقاء، أو مع ملاحظه هذه المسأله، وكون الاختلاف من حيث الوجوب والجواز والحرمة، وبيان الأحكام المتفرعه على كل واحد منها، فللسيد فى «العروه» هنا مسألتان:

الأولى: المسأله ١٥، حيث قال: (إذا قلّم مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميِّت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسأله بل يجب الرجوع إلى الحى الأعم فى جواز البقاء وعدمه).

الثانية: المسأله ٢٦، حيث قال: (إذا قلّم من يُحرّم البقاء على تقليد الميِّت فمات، وقلّم من يجوز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول فى جميع المسائل إلاّ

مسأله حرمة البقاء).

والمقام يقتضى أن نلاحظ كيفيه الجميع بين المسألتين من وجوب الرجوع إلى الحَيِّ في مسأله جواز البقاء وعدمه، مع جواز بقائه على التقليد الأول في جميع المسائل إلا في مسأله واحده وهى حرمة البقاء.

أقول: يبدو أن الجميع اتفقوا على حكمهما إذ لم نر من علّق عليهما، وعليه فلا بأس بذكر أقسام الفرع ووجوهه، فنقول:

لا يخفى أن فتوى المجتهد الميِّت بالنسبه إلى مسأله البقاء لا يخلو عن إحدى صور ثلاث: من جواز البقاء، أو وجوبه، أو حرمة، وهذه الثلاثه تتصور وتفرض في فتوى الحَيِّ فبضرب الثلاث في مثلها ترتقى الصور إلى التسع.

بدواً يجب أن نشير إلى أنّ وظيفه العامى من حيث الحكم العقلى الفطرى هو لزوم تحصيل المؤمن عن احتمال الوقوع فى العقوبه بفعل المحرّمات وترك الواجبات التى يعلم ابتلائه بهما فى حال حياته، مع جهله بأحكامهما، وذلك بالرجوع إلى المجتهد الحَيِّ الذى يفقه الأحكام، فإذا رجع إليه فى التقليد ترتّب عليه الفروع التى سنشير إليها.

لا يقال: لا يبقى على تقليد الأول - وهو المجتهد الميِّت - على حسب فتواه بجواز البقاء؟

لأننا نقول: لأن الميت يسقط فتواه عن الحجيه بموته، ولا يجوز للمقلد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء، لأنه دورٌ ظاهر، لوضوح أنّ نفس

جواز البقاء على الميت أيضاً من المسائل التي يحتاج إلى الحجّ في الفتوى، وهو لا يكون إلا في الرجوع إلى الحيّ. والقول بأن فتوى الميت حجّه بعد موته خلاف للفرض. نعم تصير حجّه بفتوى الحيّ بجواز الرجوع إليه، وهو مساوق للمطلوب كما لا يخفى.

فإذا عرفت هذه المقدمه نرجع إلى بيان أصل الفروض:

فالحَيّ الذي يرجع إليه المقلّد: قد يفتى بحرمه البقاء على تقليد الميت، فحينئذ لا يجوز له البقاء سواء كان فتوى الميت جواز البقاء أو وجوبه أو حرمة، لوضوح أنه مع ملاحظه فتواه بالحرمة لا يبقى مجال لملاحظه فتوى الميت وأنه بأيّ شيء يفتى كما هو واضح، فبذلك يخرج ثلاثة صور من التسع عن مورد البحث والكلام، فيبقى حينئذ ستّ صور لا بدّ أن نتعرض لها:

الصورة الرابعة: لو أفتى كلاهما بجواز البقاء، وهو ينقسم إلى قسمين:

تاره: يفرض بالنسبة إلى سائر المسائل الفرعية غير مسألة البقاء التي هي مسألة أصوليه.

وأخرى: يفرض مع تلك المسألة الأصوليه.

أمّا الأول: فلا اشكال في جواز البقاء على رأى الميت مستنداً بفتوى الحيّ القائل بالجواز الذي تعدّ حجّه له بالفعل، ففي هذه الصورة لا تظهر ثمره لفتوى الميت بالجواز مع فرض وجود الحجّ بالجواز، وهو فتوى الحيّ، وحكم هذا القسم واضح لا كلام فيه، إلا من جهة الاختلاف في موضوع البقاء من المسائل

المعمول بها، أو في مطلق المسائل، وهو يرجع إلى مسأله جواز البقاء، كما سيأتى.

أما الثانى: وفيه يقع الكلام فى أنه هل يجوز الرجوع إلى فتوى الحى بالنسبه إلى مسأله جواز البقاء الذى قد أفتى به الميت، أم لا يجوز له الرجوع فى خصوص هذه المسأله؟ قد يقال بعدم الجواز لسببين:

الأول اللغويه، والثانى لزوم تحصيل الحاصل. لأنه بعد فتوى المجتهد الحى بجواز البقاء تصبح جميع فتاوى المجتهد الميت حجه معتبره فى جميع المسائل الفرعيه، فلا يبقى حينئذٍ لفتوى المجتهد الميت ومسائله موردٌ يحتاج إلى تجويزه بفتوى المجتهد الحى لمسأله البقاء على تقليد الميت، حتى يكون جواز الأخذ بالمسائل معتمداً على هذه المسأله، وبالتالي يصبح اثبات حجه فتوى الميت من حيث جواز البقاء بفتوى الحى لغواً ظاهراً، فيكون من قبيل تحصيل الحاصل، وهو واضح.

أجيب عنه: - كما فى «التنقيح» لسيدنا الخوئى قدس سره - (بأنه يمكن التخلّص عن حديث اللغويه ولزوم تحصيل الحاصل فى فرض اختلاف نظر الميت والحى فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء، وكانت دائره موضوعه بنظر الحى أضيق منها عند الميت، وذلك لما عرفت أن دائره موضوع مسأله جواز البقاء مختلفٌ فيها:

فبعض يرى جواز البقاء فى خصوص المسائل التى عمل بها، وبعض يرى اعتبار تعلّم الفتوى واستحضارها، وإن لم يعمل بها، وبعض يرى جواز البقاء فى مطلق المسائل بصرف الالتزام ولولم يعمل بعد، إلى غير ذلك من الأقوال.

فحينئذٍ إذا فرض الموضوع عند الحى جواز البقاء فى المسائل المعمول بها،

والمفروض عند الميِّت هو مطلق المسائل ولولم يعمل، فبعد شمول فتوى المجتهد لمسأله البقاء يوجب كون المقلد له الجواز بالبقاء حتّى بالنسبه إلى المسائل التي لم يعمل بها من جهه حجّيه فتوى الميت بواسطه شمول فتوى المجتهد الحيّ لها، مع أنّ مقتضى البقاء على فتوى المجتهد الحيّ، هو عدم جواز البقاء إلاّ فيما عمل بها، دون غيره، فشمول الحجّيه لمسأله البقاء هنا لا يكون لغواً وتحصيلاً للحاصل، إذ له ثمر في هذا الفرض، كما لا يخفى.

نعم، هذه الثمره مترتبه إذا كان المكلف الذي يريد تقليد الميت بقاءً باجازه الحيّ واجداً لشرطيه العمل بفتوى الميت في مسأله جواز البقاء، بأن يكون قد عمل بها حال حياه الميت، كما إذا قلّمده في تلك المسأله وبقي على تقليد مجتهدٍ ثالثٍ من الأموات في المسائل التي لم يعمل بها، وإنّما تعلّمها أو التزم بها، وذلك لأنه لولم يكن واجداً لهذا الاشتراط، أى لم يكن قد عمل بتلك المسأله، لم تكن فتوى الميت بجواز البقاء على من تعلّم المسأله أو التزم بها شامله له وحجّه في حقه - بفتوى الحيّ بجواز البقاء - لفرض أنّه اشترط فيه العمل، والمقلد لم يعمل بفتوى الميت في تلك المسأله، وهذا بخلاف ما إذا عمل بها، فإن فتوى الميت تتصف بالحجّيه في حقه، وثمرتها جواز البقاء على تقليد الميت حتّى فيما لم يعمل به من المسائل، وإنّما تعلّمها أو التزم بالعمل بها، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: إنَّ ما ذكره في الجواب عن اللُّغويه وتحصيل الحاصل، إنَّما يصحَّ على الفرض في صورته واحده من اختلاف فتوى الميِّت والحيِّ في مسأله جواز البقاء وهي صورته كون رأى الميت أوسع من رأى الحيِّ حتَّى يستلزم من تقليد الحيِّ في هذه المسأله جواز تقليد المقلِّد لكلِّ مسائل الميِّت، لأجل شمول فتوى الحيِّ لجواز تقليد البقاء على تقليد الميت لفتوى الميت الذي فرض عمومها في البقاء الشامل للمسائل التي عمل بها أو لم يعمل، فيصبح للمقلِّد بعد العمل بهذا الرأى الصادر عن الحيِّ حججه شرعيه في العمل بالمسائل غير المعمول بها بتوسيط فتوى الميت، مع أن أصل فتوى الحيِّ عدم جواز البقاء إلاَّ فيها عمل بها.

وأما في الصورتين الخامسة والسادسه من توافق فتواهما في تقليد الميت بقاءً من حيث العمل وعدمه، والتعلُّم وعدمه أو الاختلاف، مع فرض كون رأى الحيِّ أوسع من الميت، فقد صرَّح قبل ذلك بقبول الاشكال في هاتين الصورتين، من اللُّغويه وكونه تحصيلاً للحاصل، مع أنَّ الاشكال غير وارد من أصله ورأسه، لأنَّ انطباق الكلِّي والمطلق والعام على فردة قهري لا يدور مدار الحاجه وعدمها، فإذا فرض أنَّ فتوى الميت بعد موته خارجه عن الحجَّيه، ولا بدَّ عند العمل بفتاويه من الرجوع إلى الحيِّ حتى في البقاء، فلا اشكال في أنَّ حجَّيه فتوى الحيِّ على جواز الرجوع إلى الميت يشمل جميع فتاويه، حتى فتواه في مسأله جواز البقاء أو غيرها من المسائل الشرعيه، ولازم هذا الشمول حجَّيه فتاوى الميت في جميع مسائله حتَّى مسأله جواز البقاء، وإن كان مقتضى شمولها لهذه المسأله في بعض

فروضها لغويه جواز العمل بمسائله، باعتبار قيام الدليل عليها من جهتين هما:

فتوى الحى وفتوى الميت، فلا يصح أن يقال حينئذٍ أن شموله لها توجب اللغويه ويعدّ تحصيلًا للحاصل.

نعم، أثر شموله لها متفاوت فى الموارد الثلاثه، وهو قيام حجتين فى موردٍ واحد كما أشار إليه، وقيام حجه واحده فى الموردین بحسب التقرير الذى قرره شكر الله مساعيه الجميله.

اللهم إلا أن يناقش فى أصل فردیه مسأله جواز البقاء، على اطلاق فتاوى الحى إذا رجع المقلد إليه، بتقريب أن يقال: إن الرجوع إليه يوجب حجيه المسائل الشرعيه الفرعيه دون المسأله الأصوليه، ومسأله البقاء ليست إلا- أصوليه، فلا- وجه للتقليد فيها، إذ المسأله الأصوليه مختصه بالمجتهدین دون المسائل الفقهيه التى يشترك فيها العالم والجاهل، فلا سبيل فيها للجاهل إلا بالتقليد، لأجل قيام الدليل العقلى عليه كما عرفت، فعلى هذا التقريب لا فرق فى عدم الشمول بين الأقسام الثلاثه من الاختلاف وعدمه كما لا يخفى، فينحصر الأمر حينئذٍ فى جواز البقاء سعهً وضيقاً لرأى المجتهد الحى فقط دون الميت كما هو واضح للمتأمل.

أمّا المشكله الثانيه: والتى تحصل من شمول حجيه فتاوى الحى لمسأله جواز البقاء، هى أنه يستلزم أخذ الحكم فى موضوع نفسه، حيث أن جواز البقاء حكمٌ فلا يصح أن يقال يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميت.



أجاب عنها المحقق الخوئي: كما في «التنقيح» بأن الاشكال (غير وارد، لأن فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حججه شرعيه، بلا- فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية والوضعية، وأن أثر تلك الحجيه جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل. إذاً هناك أحكاماً ثلاثة مترتبه على موضوعاتها الثلاثة:

أحدها: وجوب السوره فى الصلاه.

ثانيها: حجيه فتوى الميت بجواز البقاء.

ثالثها: حجيه فتوى الحى بجواز البقاء.

وهذه الأحكام مترتبه فى الثبوت، فإنه بثبوت حجيه فتوى الحى بجواز البقاء، تثبت حجيه فتوى الميت كما مرّ، وإذا ثبتت حجيه فتاواه، فقد ثبت وجوب السوره فى الصلاه أو غير ذلك من الأحكام، ومعنى ذلك أنا أخذنا حجيه فتوى الميت بالجواز فى موضوع الحكم بحجيه فتوى الحى به، حيث قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء.

ودعوى: إن ذلك من أخذ الحكم فى موضوع نفسه مغالطه ظاهره، ومجرد لفظ لا معنى تحته، فإن المستحيل إنما هو أن يؤخذ حكم فى موضوع شخصه، فإن مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله وانشائه، وليس فى المقام من ذلك عين ولا أثر، فإن المتحقق فيما نحن فيه أن حجيه فتوى الميت بجواز البقاء مترتبه على حجيه فتوى الحى به، كما أن ثبوت وجوب السوره فى الصلاه أو غيره مترتب على حجيه فتوى الميت بالجواز، ومع ذلك أخذ حكم فى موضوع حكم

آخر، فإن حجيه فتوى الميت غير حجيه فتوى الحى، واحداهما مأخوذه فى موضوع الأخرى، كما لا يخفى) انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أجاب، ولكن لا يتفاوت فى ردّ هذا الاشكال بين الأقسام الثلاثه من التوافق فى فتاوى الميت والحى من حيث البقاء جوازاً، من حيث كونه فى كلّ المسائل أو فى خصوص ما عمل بها، أو يختلف بالسعه والضيق، كما أنّ الحال كذلك فى أصل الاشكال المتوهم.

الصوره الخامسه: فيما لو كان فتوى الحى والميت كلاهما هو وجوب البقاء على تقليد الميت.

قال المحقق الخوئى: - فى «التنقيح» - إنّ حكمهما حكم الصوره السابقه مع التفصيل المذكور فى المتقدم.

ونحن نقول أيضاً: جوابنا هنا كجوابنا فى الصوره السابقه من عدم شمولها لها على تقدير، والشمول على تقدير كلّ الفروض، من دون لزوم اللغويه كما لا يخفى فلا نعيد، فارجع تعرف كونه مثله طابق النعل بالنعل والقده بالقده.

الصوره السادسه: وهى ما إذا افتى الحى بوجوب البقاء، والميت بجوازه، فهل يجوز للعامى الرجوع إلى الميت بواسطه رجوعه إلى الحى بوجوب البقاء - إذ بعد رجوعه إلى الميت يرجع إلى الحى بواسطه فتوى الميت بالجواز، فمعناه جواز

الرجوع إلى الحيّ - أم لا يجوز الرجوع إلى الحيّ بعده؟

قال الأنصارى قدس سره : فى «رساله الاجتهاد والتقليد» بعدم الجواز، لأن فتوى الحيّ بوجوب البقاء لا تشمل مسأله البقاء، بل تخصّ سائر المسائل للزوم التناقض على تقدير الشمول، وهو كون فتوى الميت حجّه تعيينيه وحجّه تخييريه، وذلك لأن مقتضى فتوى الحيّ بوجوب البقاء على تقليد الميت فى المسأله حجيه قول الميت تعيينياً، مع أنّ مقتضى فتوى الميت فى المسأله بجواز البقاء حجيه قوله تخييراً، فلو فرض شمول فتوى الحيّ بوجوب البقاء لفتوى الميت بجواز البقاء، فمقتضاه جواز الرجوع من الميت إلى الحيّ، مع أنّ الحيّ يفتى بعدم جواز الرجوع، ويعين البقاء، وهذا ممّا لا يجتمعان(١).

أقول: أجاب عنه المحقق المذكور بجوابين:

الأوّل: بما قد أجاب عنه فى اللغويه، حيث سلّم اشكال الشيخ فى فرض توافق فتواهما من حيث البقاء من جهه كونه فى كلّ المسائل أو فى خصوص ما عمل بها، وفى فرض آخر ما لو تخالف، ولكن كان نظر الحيّ أوسع من الميت، بخلاف عكسه، حيث لا يلزم التناقض لامكان اختصاص التخيير فى الرجوع إلى الحيّ أو الميت بالنسبه إلى المسائل التى لم يعمل بها، الذى كان هو نظر الميت فقط فى الجواز دون الحيّ، فى مسأله واحده لا تجتمع الحجّه التعيينيه والتخييريه

حتى يلزم التناقض.

نعم، يصحّ في مثل المسائل التي قد عمل بها، كانت الحجّه تعيينيه بالرجوع إلى الحيّ مع التخييريّه بالرجوع إلى الميت، فلا تناقض أصلاً، إلاّ في هاتين الصورتين من الاتحاد في نظرهما والاختلاف مع أوسعيه نظر الحيّ لا مطلقاً، كما لا يخفى.

ولكن يرد: بأنه إذا استلزم شمول دليل حجّيه فتوى الحيّ بوجوب البقاء على للميت ذلك الاشكال، وفرضنا اقتضائه التناقض في الصورتين، فهو يكفي في عدم جواز الشمول، لأنّ النتيجة في القضايا تابعه للأخصّ من المقدمتين، إذ لا يمكن الذهاب إلى التبعض بأن يقال بالشمول في صورته واحده وعدمه في الصورتين، لأنّ أمره دائر بين الوجود والعدم، فإذا فرض استلزام الشمول ولو في بعض موارد التناقض، فينتج عدم جوازه، فيكون كلام الشيخ متيناً جيّداً، بجوابٍ إلاّ- أن يجاب بجوابٍ آخر يوجب التخلّص عنه.

ثمّ أجب عن الاشكال بجوابٍ ثانٍ بما هو حاصله: بأنه لا مانع من اجتماع الحجّه التعيينيه والتخييريّه في موردٍ واحد، لأنّ الحجّه التعيينيه ثبتت لفتوى الميت ببركه فتوى الحيّ بوجوب البقاء من جهه كونه أعلم مثلاً، فيحرم العدول عنه، ونظراً إلى أنّ الموت كمالٌ فلا- يوجب سقوط فتواه وأمثال ذلك أوجب فتواه بوجوب البقاء ولا ينافي ذلك كونها حجّه تخييريّه بلحاظ أنّ الحجّه قامت على جواز العدول، وهي فتوى الميت بذلك، فصارت المسأله نظير ما إذا أفتى غير الأعلم بوجوب تقليد الأعلم، والأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم، فإنّ فتوى

غير الأَعلم فى نفسها وإن لم تكن بحجّه حتّى لو سألتناه عن نفسه عن جواز تقليده لأجاب بعدم الجواز لفتواه بوجوب تقليد الأَعلم، إلّا- أنها بعنوان أنّ الحجّه قامت على حجيتها، والأَعلم أفتى بجواز الرجوع إليه، متصفه بالحجيه من غير أن يكون بين الحكّمين أى تهافت، لأنهما بعنوانين مختلفين، وهو عن اجتماع عدم الحجّيه بالعنوان الأولى والحجّيه بالعنوان الثانوى.

ونظير ما إذا ذهب الميت إلى أن خبر الثقة حجّه فى الموضوعات الخارجيه وفى الأحكام الشرعيه، وبنى الحى على حجيه خبر الثقة فى خصوص الأحكام دون الموضوعات، فالخبر الثقة بما أنّه كذلك لا يتّصف بالحجيه لدى الحى فى الموضوعات، إلّا أنه حجّه بواسطه قيام الحجّه على فتوى الميت، وهو قد أفتى بحجّيته فى كلا الموردين، فلا محاله قامت الحجّه على حجيه الخبر فى الموضوعات أيضاً كالأحكام، وهكذا يكون فى المقام، فلا مانع من اجتماع الحجّيه التعيينيه والتخييريّه بعنوانين مختلفين.

أقول: ولا- يخفى ما فيه من الاشكال، لأنّ العامى بعد فوت مقلّده كان الواجب عليه الرجوع إلى الحى، وهو قد أفتى بوجوب الرجوع والبقاء على تقليد الميت الذى كان عنده أعلم مثلاً، فلو عمّت هذه الفتوى لمسأله البقاء التى كان للميت مثلها لزم الحكم بجواز الرجوع إلى الحى فى سائر المسائل دون مسأله البقاء، أو يبقى على تقليد الميت فيها دونها، لأنه إن عمّت فتواه للميت بجواز البقاء حتى لمسأله البقاء فى الرجوع إلى الحى، لزم منه الدور، لأن فتوى الحى كانت

بوجوب الرجوع إلى الميت والبقاء عليه، فيلزم من شمولها عدمها، فلا بد أن يرجع إليه في سائر المسائل. مضافاً إلى أنه ربما لا يستلزم اجتماع التناقض أصلاً، لأن الحجة التعيينية بوجوب الرجوع إلى الميت كانت في المرتبة والزمان مقدمه على الجواز، ففي هذا الظرف وبعد موت مقلّده كان الواجب عليه الرجوع إلى الحيّ تعييناً، ثم بعد الرجوع إليه كان الواجب عليه تعييناً الرجوع إلى الميت الأعم، فبعد الرجوع إلى الميت - الذى كان ظرفه بعد الرجوع إلى الحيّ - الحاكم والمفتى بجواز الرجوع إلى الحيّ، ففي هذا الظرف لا- يكون حكمه إلا- التخيير فقط دون التعيين، كما أنّ حكمه قبل ذلك مخصوص في التعيين دون التخيير، فأين الجمع بين المتناقضين؟! إذ من شرايط التناقض وحده الزمان والمكان وغيرهما، وجميعها مفقوده في المقام.

كما يرد عليه: في المقيس عليه من التنظير بغير الأعم الذى يفتى بالرجوع إلى الأعم، وهو يفتى بجواز الرجوع إلى غير الأعم، لوضوح أنه لا يجوز للعامى الرجوع إلى غير الأعم مع وجود الأعم حتى يحكم في حقه بوجوب الرجوع إلى الأعم، بل الحاكم بوجوب رجوعه إلى الأعم كان عقله لا- فتوى غير الأعم، إذ لم تكن حجّته عليه مع علمه بأنه ليس بأعم وإن فرض أنه لا يعلم بكونه غير الأعم، فحينئذٍ يوجب الخروج عن الفرض في التنظير، كما لا يخفى.

نعم، يصحّ تنظير المقام بمسأله حجيه خبر الثقة من حجّيته بالنظر إلى الموضوعات أيضاً، بواسطة قول الميت دون فتوى الحيّ، ولا محذور فيه، لتفاوت

الزمان والمرتبّه في الرجوعين، كما عرفت توضيحه في المقام.

هذا كله مع أنّه هنا لنا جواب آخر سيأتي لاحقاً إن شاء الله وهو القول بعدم عموميه فتوى الحيّ لمسأله البقاء، لعدم تحقق موضوع له فانتظر.

الصورة السابعة: وهي ما لو أفتى الحيّ بجواز البقاء، والميت بوجوبه عكس الصورة السابقة، فهل يجوز للمقلد أن يرجع إلى الميت في مسأله البقاء حتى يجب عليه البقاء على الميت في بقيه المسائل الفرعية، أو أنّه ليس للمقلد لو رجع إلى الميت وجوب البقاء في سائر المسائل.

رأى المحقّق الخوئي: فقد فصّل في هذه الصورة وقال: (إنّ الحجية التخييرية على فرض فتوى الحيّ: إن كان بمعنى التخيير في المسأله الأصولية، أي الأخذ بأحدهما من الميت أو الحيّ حتّى يصير بعد الأخذ حجه تعيينيه نظير التخيير في الأخذ بأحد المجتهدين المتساويين، فلازمه حينئذ عدم جواز العدول إلى الحيّ في المقام، لأن الميت كان مأخوذاً بفتواه حال حياته، وقد عمل بها، أو قد تعلّم مسائلها، فصارت فتواه متصفه بالحجية التعيينيه، فلا يجوز للمقلد بعد الأخذ العدول إلى الحيّ في سائر المسائل.

وأما لو أريد من التخيير في فتوى الحيّ، التخيير حدوداً وبقاءً نظير التخيير الاستمراري في الصلاة بين الأربع والاثنين في الأماكن الأربعة، حتّى تصير نتيجته جواز الرجوع عن تقليد الميت إلى الحيّ، حتّى بعد الأخذ بفتواه والعمل بها، حيّاً كان أو ميتاً، إذ الأخذ بعد الموت لا يكون حاله أزيد وأشدّ من الأخذ في حال

حياته، مع أنّ الموت قد أوجب سقوط حجّيه فتاواه، فإذا فرضنا جواز الرجوع إليه بعد موته بواسطة فتوى الحَيِّ، فإنّه على هذا التقدير لا يوجب الأخذ بفتواه صيرورته حجّه تعيينيه، بل يجوز مع ذلك أن يرجع المقلّد عن الميت إلى الحَيِّ فى سائر المسائل.

ثم قال: وهذا المعنى هو الصحيح، فلا فرق حينئذٍ بين كون نظر الميت والحى متحدين فيما هو الموضوع للحكم فى مسأله البقاء من حيث العمل والتعلم أو مختلفين) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: لا- يخفى على المتأمل من وجود احتمالٍ ثالث، وهو كون التخيير بحسب فتوى الحَيِّ هو الاستمرارى بمعنى الثانى بالنسبه إلى ما بعد الموت لا قبله، أى كان الأخذ فيما قبل الموت ساقطاً عن الاعتبار والحجيه بالنسبه إلى ما بعد موته، وإن كان الأخذ قبل موته متصفاً بالحجّه التعيينيه، بحيث لم يكن له الرجوع بعد الأخذ إلى غيره جائزاً. فعلى هذا التقدير لا ينافى كون التخيير بالنسبه إلى الحَيِّ تخييراً أصولياً، أى كون اختياره بيد المكلف يختار أيهما شاء قبل الأخذ، وبعد الأخذ صارت حجّه تعيينيه بخلاف التخيير بين البقاء على تقليد الميت أو الرجوع إلى الحَيِّ، حيث يكون تخييراً استمرارياً، فلازمه أيضاً جواز الرجوع والعدول عن الميت فى سائر المسائل الفرعيه بعد الأخذ والعمل بفتواه، حيث كان أو



ميتاً؛ فالتخيري الاستمراري يجمع مع كلا الاحتمالين، إلا- أن يستبعد تفاوت حال القول بالتخير بالنسبه إلى حالتى الموت والحياء، مع أن الأمر ليس كذلك، لوضوح الفرق بينهما، حيث أن الأفضل والأحوط فى تقليد الميت هو الرجوع إلى الحي، خصوصاً إذا احتل وجود المرجح فى جانب الحي دون الميت كما لا يخفى.

الصوره الثامنه: هى ما لو أفتى الحي بجواز البقاء والميت بحرمة.

الصوره التاسعه: هى ما لو أفتى الحي بالوجوب والميت بالحرمة.

وحيث أن بحثهما من ناحيه تحديد الملاك متحدٌ نجمع بينهما فى الكلام، فنقول:

هل يجوز للمقلد بمقتضى رجوعه إلى الحي القائل بجواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه، أن يرجع إلى تقليد الميت القائل بحرمة البقاء، حتى يكون لازم رجوعه هو حرمة البقاء على تقليده بالنسبه إلى سائر المسائل، فيجب عليه الرجوع إلى الحي فى بقيه المسائل، أو أن يرجع إلى الميت بقاءً فى سائر المسائل دون مسأله البقاء الذى هو قائلٌ فيه بالحرمة؟

وبعبارة أوفى: هل تشمل فتوى الحي بوجوب البقاء أو جوازه حتى لمسأله حرمة البقاء التى كانت للميت، أو تشمل غير هذه المسأله من سائر المسائل الفرعيه، فيبقى على فتوى الميت فى سائر المسائل؟

فيه وجهان، الأقوى هو الثانى، كما عليه السيد فى «العروه» فى المسأله ٢٦ ولم يعلق عليها أحدٌ من أصحاب التعليق ممّا يدل على قبولهم له، عدا السيد الخونسارى، والوجه فيه أن يقال: إن فتوى الميت بالموت قد سقطت عن الحجيه

والاعتبار، فلا تصير حجّه إلّا بفتوى الحى بجواز البقاء أو وجوبه، المستلزم أن تصبح حجّه تخييريّه أو حجه تعينيه، ولا يمكن أن تشمل فتوى الحى لمسأله حرمه البقاء التى كانت للميت، لأن شمولها لها يستلزم عدم حجيتها من شمولها، لأن مقتضى العمل بهذه الفتوى من الميت هو وجوب العدول عنه إلى الحى، أى أنّ البقاء على تقليده غير جائز وأنه ليس بحجّه، وما يستلزم من فرض وجوده عدمه محال، وهذا الاستلزام إنما نشأ من شمول فتوى الحى لهذه المسأله، بخلاف شمولها لسائر المسائل حيث لا محذور فيها، فيبقى على تقليد الميت فيها وتصير حجّه عليه، هذا أوّلاً.

وثانياً: نقول ببيان أوضح وأوفى إنّ معنى فتوى الحى بجواز البقاء معنى عام يشمل حتّى الوجوب مما يعنى أنّ المقلد له أن يبقى على تقليد الميت فى المسائل الفرعيه، كما أن معناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء، ولا يعقل أن تشمل فتوى الحى بالجواز كلتا المسألتين، أعنى مسأله البقاء وسائر المسائل، لأنها:

إن شملت مسأله حرمه البقاء، فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى بقية المسائل، إذ الميت أفتى بحرمه البقاء.

وإن شملت بقية المسائل الفرعيه، فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء، وإلّا- حرم عليه البقاء فى بقية المسائل، فيلزم من شمول كلتا المسألتين التناقض فى المسألتين من جهه الشمول لكل واحد منهما،

المستلزم لنفى الآخر، فلا بدّ من ترك احدهما إمّا بأن تشمل مسأله حرمة البقاء فقط، أو سائر المسائل.

وثالثاً: بل إنّ فتوى الحَيّ لا يمكن أن تشمل لمسأله البقاء لاستحاله فى نفسه، وذلك لأن احتمال المطابقه للواقع معتبر فى حجيه الحجج، لوضوح أنّ حجيتها لا- تُجامع القطع بمخالفتها للواقع، ولا- يحتمل أن تكون فتوى الميت بحرمة البقاء مطابقه للواقع، وتكون فتوى الحَيّ بحجيه فتوى الميت شامله لمسأله البقاء، لأن البقاء على تقليد الميت: إمّا أن يكون محرّماً فى الواقع أو جائزاً:

فعلى الأول: لا- يمكن البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء، لأنه أمر محرّم واقعى، وفتوى الحى بجوازه ساقطه عن الحجيه، لمخالفتها للواقع على الفرض.

وعلى الثانى: تسقط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجيه، لمخالفتها للواقع.

وإذاً لنا علمٌ تفصيلى بسقوط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجيه على كلا التقديرين، وأنّ فتوى الحَيّ بالجواز غير شامله لمسأله البقاء، وإذا فرضنا أنّ فتوى الحَيّ لم تشمل مسأله البقاء، فلا مانع من أن تشمل البقاء على تقليد الميت فى سائر المسائل كما هو واضح.

أقول: مضافاً إلى ما عرفت من الأجوبه الثلاثه، فإنّ للمسأله جوابٌ رابع قد وعدنا بطرحه سابقاً، وهو أنه لو مات المجتهد الذى كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحَيّ ويُحرّم البقاء على تقليد الميت، فإن الموت يوجب سقوط فتاويه عن الحجيه، وحينئذٍ لا يخلو حال مقلّده عن احدى الحالتين من الغفله أو التذکر:

فإن كان غافلاً- ورجع إلى فتوى الميت بتوهم جواز الرجوع إليه، فلا- كلام إلا- في صحه أعماله من المطابقه لفتوى من يجب تقليده، وإلا فلا.

وأما إن كان متذكراً بعدم جواز الرجوع إليه، وكان متحيراً فرجع إلى الحي في هذه المسألة، وهو كان يقول بوجوب البقاء أو جوازه، فمع تقليده عنه يجب عليه البقاء في سائر المسائل لا في مسألة البقاء على تقليد الميت التي هي مسألة أصوليه، وكان نظر الميت فيها حرمه البقاء، لأنه إذا قلّم الحي في مسألة البقاء وحكم في حقه بالوجوب أو الجواز، فلا يبقى للمقلّد حينئذٍ تحيّر حتى يحتاج للرجوع إلى الميت في خصوص مسألة البقاء، والتقليد لا يكون إلا للجاهل المتحيّر ولمن لم يأخذ بفتوى مقلّد معين.

كما لا يجوز للحيّ الافتاء بالبقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء، لاعتقاده خطأ فتوى الميت في هذه المسألة، بل ولا شك له حتى يجرى الاستصحاب فيه، كما لا- يجوز للمفتي اجراء الاستصحاب للمقلّد أيضاً، لكونه غير شاكٍ فيها، لقيام الأماره لدى المقلّد، وهي فتوى الحيّ كما أشار إلى ذلك سيّدنا الاستاذ المحقق الخميني قدس سره قال: (بل لا يجرى الاستصحاب بالنسبه إلى المقلّد ولو مع قطع النظر عن فتوى الحيّ، لأن المجتهد في الشبهات الحكميه يكون مشخفاً لمجاري الأصول، وأما الأحكام المسلّمه أصوليه أو فرعيه، فلا- اختصاص لها بالمجتهد، بل هي مشتركه بين العالم والجاهل، فحينئذٍ لو رأى خطأ الميت وقيام الدليل على خلافه، فلا محاله يرى عدم جريان الاستصحاب في حقه، لاختلال

أركانهُ وهو مشتركٌ بينهُ وبين جميع المكلفين، وهذا معنى اشتراك العالم والجاهل في الأحكام، حتّى ولو كانت أصوليه، كما لا يخفى).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، فظهر من جميع ما أشرنا وأشاروا إليه خروج مسأله البقاء عن فتوى الحى بجواز البقاء أو وجوبه، والله العالم.

\*\*\*

### حكم التقليدات المتعاقبه

الفرع الثالث: هو ما لو قلد مجتهداً فمات، فقلد مجتهداً آخر فمات، ثم قلد ثالثاً يقول بوجوب البقاء على الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد الأوّل أو الثانى، أو يتخير فى البقاء على أيّهما، أو يفصل بين أن يكون مذهب الثالث وجوب البقاء فيبقى على تقليد الأوّل، أو جوازه فعلى تقليد الثانى؟

وجوه وأقوال، ذهب السيّد فى «العروه» فى المسأله ٦١: (بوجوب الرجوع إلى الثانى والبقاء على تقليده على الأظهر، والأحوط مراعاة الاحتياط) ووافقهُ فى ذلك كثير من المحشّين عليها، مثل السيد البروجردى والسيد عبدالهادى الشيرازى والسيّد الاصفهانى وآقاجمال الكلپايگانى، خلافاً للمحقق الخمينى من القول بوجوب الرجوع إلى الأوّل، وأيضاً السيّد الخوئى فيما لو كان الأعلم هو الأوّل من الثانى والثالث وعلم المقلد اختلاف فتواهم، وكون فتوى الثانى بوجوب الرجوع إليه وكون فتوى الثالث بوجوب البقاء على الميت، ولكن المحقق

البروجردى صاحب «نخبة الأفكار» ذهب إلى التفصيل، وعليه فلا بأس أولاً أن نذكر كلامه ودليله حتى يتضح المرام والمقصود لسائر الأقوال، فنقول، وعلى الله التكلان:

استدلّ على وجوب الرجوع إلى الأول: (بأنّ مذهب الثالث إذا كان وجوب البقاء، يكون رجوع المقلّد عن الأول إلى الثانى بنظره عن غير محلّه، تقليده عنه تقليد غير صحيح، ولازمه تعين البقاء على تقليد الأول، بخلاف ما إذا كان مذهبه جواز البقاء، فإنه حينئذٍ يكون رجوعه إلى الثانى فى محلّه، ومن التقليد الصحيح، فإذا أراد البقاء على تقليد الميت يتعين البقاء على تقليد الثانى دون الأول، لانقطاع تقليده برجوعه منه إلى الثانى بتقليد صحيح، فلا يكون رجوعه إلى الأول حينئذٍ من البقاء على تقليده، بل هو من التقليد الابتدائى للميت.

ويحتمل التخيير فى البقاء على أيّهما فى هذا الفرض، بل مطلقاً بناء على القول بعدم انتقاض التقليد الواقع فى زمان سابق بتقليد مجتهدٍ آخر فى زمان لاحق، بالاضافه إلى أثره المبتلى به فى الزمان اللاّحق، فإن مستند الثالث بوجوب البقاء أو جوازه إنّما يكون هو الاستصحاب، لاحتمال بقاء الأحكام المأخوذه من المجتهد السابق ولو واقعاً. وحيث أنّ هذا الاحتمال بنظره بالاضافه إلى الأحكام المأخوذه من كلّ منهما على السويه، بلا ترجيح لأحدهما على الآخر، يلزمه التخيير فى البقاء على تقليد أيّهما من الأول أو الثانى. وما ذكرناه من عدم صدق البقاء على التقليد بالاضافه إلى الأول، لانقطاع تقليده برجوعه إلى الثانى بتقليد صحيح، مخدوشٌ باشتراكهما فى هذه الجبهه، فإنه كما انقطع تقليد الأول برجوعه

إلى الثانى بتقليدٍ صحيح، كذلك انقطع تقليد الثانى برجوعه إلى المجتهد الحى، فالحكم الظاهرى فى كل من التقليدين تبعاً لموضوعه مرتفع قطعاً، فلا يبقى إلا احتمال بقاء الأحكام المأخوذة من السابق ولو واقعاً وبعد أن كان هذا الاحتمال بالاضافه إلى كل من الحكيمين السابقين على السويّه بلا ترجيحٍ لأحدهما على الآخر، يلزمه اعتقاد الثالث جريان الاستصحاب فى حق مقلده بالاضافه إلى كل منهما، من غير ترجيحٍ لأحدهما، ولازمه تخير المقلد فى البقاء على تقليد أيهما من الأول أو الثانى بلا ترجيحٍ للثانى على الأول، ولذا لو سئل المجتهد الحى عن ذلك ليفتبه بالتخير فى البقاء على الأول أو الثانى، فاحتمال تعيين البقاء على تقليد الثانى - كما أفاده السيد الطباطبائى قدس سره فى عروته - ضعيفٌ على كل تقدير، خصوصاً على مبنى انتقاض التقليد الواقع فى زمان سابق بتقليد مجتهدٍ آخر فى زمان لاحق، على خلاف فتوى السابق، بالاضافه إلى الآثار المبتلى بها فى الزمان اللاحق(١).

أقول: تحقيق الكلام فى المقام موقوفٌ على تحديد حقيقه فتوى الحى الثالث فى البقاء وأنها تندرج فى أى واحد من الأحكام من الحرمة أو الوجوب أو الجواز، مع قطع النظر عن وجه فتواه وأنها كانت مستنده إلى ملاك الأعلمية أو من جهة أخرى مثل حرمة العدول، فنقول:

تاره: يفرض فتوى الحى بحرمة البقاء، ففى هذه الصورة لا كلام فى أنه

يجب على المقلد الرجوع إليه، بلا فرق بين كون الأوّل أعلم أو الثاني أو الثالث، لأن الملاك حينئذٍ ليس إلا فتوى الحى بحرمه البقاء، ولو لأجل أنه يرى الموت قاطعاً لجواز التقليد، فلا يجوز لمقلده البقاء مطلقاً أى لا للأوّل ولا الثانى.

وأخرى: يفرض كون فتوى الحى وجوب البقاء، ففى هذه الصورة:

تاره: يفرض كون فتوى الثانى أيضاً وجوبه، ولو كان لأجل الأ-علميه، ففى ذلك يتعيّن على المقلد بقاءه على الأوّل على أى تقدير، إمّا بلا- واسطه بأن يشمل فتوى الحى له بلا- واسطه فتوى الثانى، أو مع وساطته حيث قد عرفت على الفرض أنّ فتواه بوجوب البقاء.

وأخرى: يفرض كون فتوى الثانى هو حرمه البقاء، فبذلك ينقطع حكم المقلد عن الأوّل بالموت، ولا يبقى ارتباط بينه وبينه مدّه تقليده الثانى أصلاً. ففى هذه الصورة تكون شبه تقليده الأوّل بفتوى الحى بوجوب البقاء للتقليد البدوى الابتدائى قويّه، فلا وجه للقول بتعيين البقاء على الأوّل، إلاّ بناءً على الانتقاض فى الأعمال السابقه المذكور بحثها فى المسأله ٥٣ من «العروه» بأن يقال: إنّ فتوى الحى بوجوب البقاء يتوجّه إلى الأوّل، وكان على حسب مذهب الثالث رجوعه إلى الثانى باطلاً، فيكون أعماله باطلاً، ففى الحقيقه يكون تقليده عن الأوّل صحيحاً.

هذا وقد أفتى المحقّق الخمينى قدس سره به فى هذه الصورة، وفى غير هذه الصورة من الصور يكون بطريق أولى، لأنه إذا حكم بهذا الحكم فى هذه الصورة برغم أنّه



منقطع عن الأول كاملاً ففي صورته قيام الارتباط من خلال ذهاب الثاني إلى وجوب البقاء أو جوازه، يكون الحكم المذكور ثابتاً بطريق أولى، مع أنه صرح بوجوب البقاء على الأول تعييناً فيما لو افتى الثاني بوجوب الرجوع إليه، تمسكاً منه بقيام الأماره الفعلية على بطلان فتوى الثاني بالرجوع إليه، فيرى أن رجوعه عن الأول كان باطلاً بواسطة فتوى الحي التي كانت حجه فعلية للمقلد.

وثالثه: يفرض كون فتوى الثاني هو جواز البقاء، وعليه أيضاً:

تاره: يفرض كون المقلد قد اختار في حال حياه الثاني تقليد الأول باجازه الثاني.

وأخرى: أن يكون اختياره في حال حياته عن الثاني.

وعلى كل تقدير:

تاره: يقال إن التخيير المستفاد من الجواز يعدّ أصولياً ابتدائياً بحيث يسقط التخيير بالأخذ لأحدهما.

وأخرى: يفرض كونه استمرارياً.

فعلى الأخير: لازمه بقاء استمرار التخيير بالرجوع إلى الأول ولو بقاءً، لأجل العمل بفتوى الحي الثالث من وجوب البقاء عليه، كما يجوز له الرجوع إلى الثاني عملاً بفتوى الحي القابل للانطباق عليهما.

أمّا على الأول: وما لو قلنا يكون التخيير ابتدائياً أصولياً، فلازمه هو البقاء بما قد عمل بفتواه حال حياه الثاني، فإن كان الأول باقياً بقي على الأول، وان كان

الثانى باقياً بقى على الثانى، بملاحظه فتوى الثالث بوجوب البقاء على ما هو عليه من تقليد الميِّت الصادق فعلاً على كلِّ من الأول والثانى.

هذا كله بناء على عدم انتقاض الأعمال السابقه بتقليد مجتهدٍ آخر يكون فتواه مخالفاً لفتوى سابقه. نعم، على القول بالانتقاض، فلا سبيل له إلا البقاء على تقليد الأول فى جميع الفروض، كما لا يخفى على المتأمل العارف بالمباني والفروض.

أقول: بعد الوقوف على حكم الفروض المذكوره، نستطيع أن نقف على حكم صور أخرى كما لو كان فتوى الحى جواز البقاء على تقليد الميِّت من الأقسام الثلاثة أو أزيد فيه، بالنظر إلى البقاء مع اضافته خصوصيته هنا دون هناك، وهى جواز رجوعه إلى الحى فى جميع الفروض بأن لا يبقى على تقليد الميِّت أصلاً.

هذا، وبما أن القول بالانتقاض - كما سيأتى بحثه عمّا قريب - مشكلاً جداً من جهه وجود الاختلاف بين الأنظار وكثره القائلين بتعيين الرجوع إلى الثانى كما عرفت من جهه أخرى، يلزمنا اختيار طريق الاحتياط بعد فتوى السيِّد بالتعيين، بقوله: (الظاهر إلى الثانى) بضميمه قوله: (الأحوط) مع مراعاة الاحتياط بما لا يترك فى الأخذ بأحوط القولين من القول الأول والثانى حتى فى الصوره الأولى، ومن الفروض فيما إذا كانت فتوى الثالث بوجوب البقاء كفتوى الثانى أيضاً بوجوب البقاء الذى قد عرفت عدم استبعاد كون التعيين فيه هو البقاء على الأول، كما لا يخفى.

## حكم الاعمال السابقه بمقتضى التقليد المتأخر

الفرع الرابع: ويدور البحث فيه عن أنه لو قلّم مجتهداً كان فتواه مخالفاً للمجتهد الحيّ الذى رجع إليه بعد موت الأوّل، فهل يوجب ذلك بطلان الأعمال التى قد أتى بها مطابقاً لفتوى الأوّل فى العبادات والفساد فى المعاملات أم لا؟

فيه أقوال نتعرّض للمهمّ منها:

القول الأوّل: رأى السيّد فى «العروه» فى المسأله ٥٣، حيث قال:

(إذا قلّم من يكتفى بالمرّه مثلاً فى التسيّحات الأربع، واكتفى بها، أو قلّم من يكتفى فى التيمم بضربه واحده، ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّم من يقول بوجوب التعدّد، لا يجب عليه اعاده الأعمال السابقه وكذا لو أوقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصّحّه، ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصّحّه. نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى، وأيّاً إذا قلّم من يقول بطهاره شىء كالغُسله ثمّ مات وقلّم من يقول بنجاسته، فالصّيموات والأعمال السابقه محكومها بالصّحّه، وإنّ كانت مع استعمال ذلك الشىء، وأمّا نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً، فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا فى الحليّه والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرّمته، فإنّ باعه أو أكله حُكم بصّحّه السبيع وابعاه الأكل، وأيّاً إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا- يجوز بيعه ولا- أكله وهكذا) انتهى كلامه.

بيان مراده: الظاهر من كلامه رحمه الله الحكم بالصحة في العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص، بل وهكذا فيما ينعدم موضوعه، كما لو وقع بيعٌ وأكل المبيع قبل ذلك فإنه يحكم بصحة البيع، بخلاف ما لو بقى موضوعه واراد ترتب الآثار عليه مثل بقاء الحيوان المذبوح حيث حكم بعدم الجواز تكليفاً في الأكل ووضعاً في البيع، وهذا الحكم منه رحمه الله أحد الأقوال في المسألة، ووافقه عليه جماعه من الفقهاء ممن علّقوا على كتابه حيث لم يخالفوه في تعاليقهم عليه مثل السيد البروجردى والسيد عبدالهادى الشيرازى والاصطهباناتى، والسيد جمال الدين الكلبايگانى وغيرهم.

القول الثانى: وهو مذهب ثلّه من الفحول من عدم الإجزاء لو انكشف الخلاف مطلقاً.

القول الثالث: الإجزاء مطلقاً.

القول الرابع: التفصيل بين الموضوعات والأحكام بالإجزاء فى الأولى دون الثانية.

القول الخامس: بالإجزاء لو انكشف بأماره معتبره وعدمه لو انكشف بالقطع الوجدانى.

القول السادس: التفصيل فى الإجزاء ان كانت الأماره حجّه على نحو السببيه وعدمه على الطريقيه.

هذه هى الأقوال فى المسألة عند الاماميه، المبيته أصولهم على التخطئه وأن المجتهد قد يصيب فى حكمه وقد يُخطى كما هو الشأن فى القطع الطريقي، خلافاً

للعامة من القول بالتصويب حيث لا معنى على قولهم بعدم الإجزاء، لاعتقادهم بأنّ تبدّل رأى المجتهد بالموت أو العدول أو تبدل الفتوى يوجب تبدل الأحكام الواقعية، فلا يبقى مورد للبحث عن أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي هل يوجب الإجزاء كما لا يخفى.

أقول: تفصيل الكلام في هذه المسألة يطلب من غير المقام، لكن لا بأس بالاشارة إليه اجمالاً، فنقول: انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية:

تاره: يكون بالقطع الوجداني، أى يحصل المجتهد العلم وجداناً بمخالفه الحكم للواقع، وفي هذه الصورة فإنّ الاجماع قائم على عدم الإجزاء، لعدم تحقّق امتثال في الحكم الواقعي، فلا معنى للإجزاء حينئذٍ.

وأخرى: يكون الانكشاف بقيام أماره معتبره على الخلاف:

فعلى القول بالسببته: الحكم هو الإجزاء، لأن المفروض عليه وجود مصلحه ملزمه للعمل على طبق الأماره يتدارك بها المصلحه الواقعيه، وهذا قول سخيّف عندنا فلا وجه للبحث عنه.

وأما على الطريقيه: وأنّ الشارع الأقدس لم يؤسّس من عند نفسه أماره، بل قد أمضى ما عليه العقلاء، وهم يعاملون مع الطرق والأمارات معاملة العلم من حيث كونه منجزاً للواقع لدى الاصابه ومعدراً لدى المخالفه، فيأتى حينئذٍ البحث عن الإجزاء وعدمه.

قيل: لما كانت القاعده الأوليه عدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، لأن

الصحة والإجزاء ينتزعان عن مطابقته المأتى به للمأمور به، فإذا ظهر الخلاف وعدم المطابقه، فلا معنى للصحة والأجزاء.

لا- يقال: إن ذلك إنما هو فيما إذا انكشف الخلاف بالعلم الوجداني، وأما في المفروض وهو من قيام الأماره على ذلك، فكما يحتمل خطأ الأولى فكذلك يحتمل في الثانيه، وكذلك في الاجتهاد بالنظر إلى الاجتهاد الأول والثاني، حيث إنه لا يعلم قطعاً خطأ الأول حتى يحكم عليه بعدم الإجزاء بحسب الحكم الأولى، وعليه فاحتمال المطابقه في كليهما سيان.

لأننا نقول: إن الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجيه الاجتهاد السابق في ظرفه، وإنما يدلّ على أنّ اجتهاده ساقط عن الحجيه في ظرف الاجتهاد الثاني مع بقاءه على حجّيته في ظرفه، فالتبدّل في الحجّيته من التبدّل في الموضوع، فالبطلان بالنسبه إلى الأعمال السابقه غير وجيه.

وأيضاً نقول: إن قيام الحجّه الثانيه وإن لم يكن لسانه عدم حجيه السابقه في ظرفها، إلا أن مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعه المقدسه من الابتداء، وعدم اختصاصه بعصرٍ دون عصر، فالعمل المأتى به على طبق الحجّه السابقه باطلٌ بمقتضى الحجّه الثانيه، ومعه لا بد من اعادته أو قضائه.

واحتمال المخالفه وإن كان فيهما سيان وهما مشتركان، إلا أنه ملغى في الحجّه الثانيه بحسب أدله الاعتبار، وغير ملغى في الحجّه السابقه لسقوطها عن الاعتبار، ومجرّد الاحتمال في المخالفه يكفي في الحكم بالاعاده أو القضاء، لأنه

لا مؤمن من العقاب إلا بذلك.

أقول: وبما ذكرنا يندفع ما توهم استلزام الترجيح بلا مرجح عند الحكم بعدم الإجزاء مستنداً إلى الحجة الثانية، لأنَّ الحجة السابقة كانت حجة في ظرفها، كما أنَّ الحجة الثانية حجة في ظرفها، فلا موجب لتقديم احدهما على الأخرى.

وجه الاندفاع: أنَّ الحجة السابقة قد سقطت عن الحجية في ظرف الرجوع إلى الثانية، بخلاف الثانية، وهذا هو المرجح لها على سابقتها، ويتفرع على تمام ما ذكر كون هذا - أى عدم الأجزاء - بمقتضى القاعده الأولى عند العدول من مجتهد إلى آخر، أو عند تبدل الرأي، فإن كان هنا دليل على اجزاء ما أتى به فنقول به، ويكون دليلاً مخرجاً عن القاعده، وإلا فلا بد من الالتزام بعدم الأجزاء، هذا بناءً مقتضى القاعده الأولى من البطلان.

ولكن يرد عليه: بأنَّ مقتضى الاجتهاد الثانى وإن كان ثبوت مدلوله فى الشريعة المقدسه من الابتداء والأول، وعدم اختصاصه بعصرٍ دون عصر، إلا أنه لا يقتضى أنَّ نحكم بخطأ ما اجتهده الأول من جهة الواقع، وأنَّ ما اجتهده الثانى كان هو المصيب، بل غايه حجية الاجتهاد الثانى ليس إلا أنَّ وظيفته وما قام به الحجة عنده ليس إلا ما توصل إليه، وهو أعم من كونه مصيباً للواقع، كما أنه أعم من كونه مستلزماً لاثبات خطأ الاجتهاد الأول بالنسبة إلى الواقع، لامكان أن يكون الاجتهاد الأول غير حجة ولكن مصيباً للواقع فى نفس الأمر، وهذا المقدار يكفى فى الحكم بالإجزاء، ما لم يقيم الدليل على أنه أخطأ عن الواقع، مثل ما لو حصل له

العلم الوجداني بالبطلان عن طريق الوصول إلى المعصوم والسؤال عنه، وتلقى الواقع من لسانه الشريف عليه السلام مثلاً، ولعلّ هذا هو السرّ في ذهاب كثير من الأعلام إلى الأجزاء في باب الاجتهاد. بل قد يستفاد من التأمل في لسان الحديث في بقوله عليه السلام: «فارجعوا إلى رواه أحاديثنا» هو حججه كلام الرواه في نفسه، لا- نفى الحججه للراوى الآخر، بل حججه كلّ منها باقٍ في ظرف نفسه للأجزاء حتّى بعد انكشاف الخلاف، وإلا- لكان يقتضى على الأئمة عليهم السلام الاشارة إلى ذلك في الجملة، بما لحظه كثرة ابتلاء الناس، وكثره وجود الاختلاف بين الأنظار والفتاوى، ومع علمهم عليهم السلام بما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا يمكن الجزم بكون مقتضى القاعده الأولى هو البطلان والفساد، لولم ندّع الخلاف من الصحّح والإجزاء كما هو غير بعيد.

### ما استدلّ به على الأجزاء

وكيف كان، على فرض قبول ما ذكره من القاعده، فلا بدّ من الحكم بعدم الأجزاء إلا- أن يقوم الدليل على خلافه، والذي استدلّوا عليه من الوجوه للأجزاء أمور نشير إليها.

الأول: دعوى قيام الاجماع بل الضروره على الأجزاء، وأنّ الاعمال المأتمى بها على طبق الفتوى السابق صحيحه، والمدعى لذلك هو المحقّق النائيني قدس سره، إلا أنه قال: (إنّ القدر المتيقن منه هو خصوص العبادات بالنسبه إلى



الاعاده أو القضاء، وأما فى غيرهما فلم يتحقق، فإذا غَسَلَ ثوبه بالماء مرّه واكتفى بها اعتماداً على الحجّه، فانكشف له بعد ذلك خلافه، وجب عليه غسله) حيث يظهر منه عدم تعميمه حكم الإجزاء لجميع الموارد.

ولكن قد أورد عليه أولاً: أنّه اجماع منقول، بل قد ادّعى مقرر درسه الشيخ الكاظمى رحمه الله أنّه لم يعثر على من ادّعى الاجماع غير شيخنا الاستاذ، وكيف كان فإنّ حجيه الاجماع المنقول محل كلام.

وثانياً: معارضته مع دعوى الاجماع من العلامة والعميدى على عدم الإجزاء.

وثالثاً: إنّ تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسأله التى لم يتعرضها أكثر الأصحاب مشكلاً جداً، خصوصاً مع ملاحظه وجود مبانٍ مختلفه يعلم أو يحتمل قريباً أن يكون مستندهم وجوه آخر، لا يكاد يستكشف رأى المعصوم عليه السلام .

الدليل الثانى: دعوى السيره المتشرعه على الإجزاء، بدعوى أنّه لم يعهد فى موارد العدول والتبدّل فى الاجتهاد اعاده أو قضاء ما أتى به طيله حياته، وحيث لم يردع عنها فى الشريعة، فلا مناص من الالتزام بالإجزاء عند ذلك.

وقد أورد عليها أولاً: إنّ ثبوت السيره على الإجزاء مشكل، وغايه ما فى الباب هى عدم الاعاده فى مثل الصلاه، فلعلّه مستند إلى قاعده لا تعاد، لأنّ التخلف بالنسبه إلى الخمسه المستثناه لعلّه نادر، فتدبّر.

أقول: ولا يخفى ما فى هذا الجواب:

أولاً: مدّعى قيام السيره على الإجزاء لا يدّعيها فى خصوص الصلاه بل

يدّعيها في مطلق الأعمال من العبادات والمعاملات بكلا فرديها من المعنى الأخصّ والأعمّ، والسيره بهذه الدعوى ثبوتها غير بعيد.

كما يظهر منه أنّ جوابه الثاني أيضاً، - لعلّه مستنده إلى قاعده لا تعاد - غير وجيه، لصيروره الدليل حينئذٍ أخصّ من المدّعى.

وثانياً: إذا ثبت أصل السيره، وثبت أنها لم تكن مستنده إلى عدم المبالات، فإنّ مجرد ذلك كافٍ في صحتها ودعواها وإن كانت مستندها مختلفه من لا تعاد أو شيء آخر في غير هذا المورد، لولم نقل بانحصار السيره فيما حصلت في زمن المعصومين، كما سنشير إليه.

وثانياً: بأنه على تقدير ثبوت السيره في مثل زماننا، لا تكاد تفيد إلا إذا أحرز اتصالها بعصر المعصومين عليهم السلام، ولم يُحرز ذلك، بل يمكن دعوى عدمه، وذلك لأنه لو كانت عامه البلوى وأمرًا دارجاً عندهم، لسألوا عن حكمها ولو في روايه واحده، وهذا ما لم نجد، فيستكشف من ذلك أنّ كثرة الابتلاء بها على تقديرها إنّما حدثت في الاعصار المتأخره، ولم يكن منها في عصرهم عين ولا أثر، فالسيره على تقدير تحقّقها غير محرز الاتصال بعصرهم.

قلنا: الجواب بعدم وجود هذه السيره في زمن الأئمه عليهم السلام بهذه الكيفيه المعموله في زماننا، من التقليد عن الفقهاء المجتهدين بحيث تكون نتيجة وقوع الاختلاف بين أنظارهم، - برغم أنّ أصل القضيّه في الجملة كان ثابتاً وجارياً بين الرواه - متينٌ جداً، لكن هذا لولم نقل بحجّيه السيره المتشرعه المولوده من أنظار

الفقهاء فى طول الزمان، حيث لم يعهد من شخصٍ ولم يُشاهد من أحدٍ من تكرار اعاده أعماله بموت مقلّده خصوصاً لمن أدرك العديده منهم وقليدهم وكانت فتاويهم مختلفه كما هو كذلك غالباً، فيصير هذا دليلاً على أنّ هذا كان أمراً غريباً عن عرف المتشرعه وسيرتهم الفقهاء والمجتهدين، ولو كان مستند عدم فتواهم بالاعاده مختلفاً، وهذا واضح لمن راجع التاريخ والسيره.

وتوهم: أنّ البطلان المتولّد من فقدان ركن من الأركان بمكان من القلّه كما عن المحقّق الخوئى فينحصر النقص بالاجزاء غير الركنيه التى لا تقتضى البطلان، والنتيجه هى الاجزاء.

ليس على ما ينبغي، لأنّ الأمر لا ينحصر فى خصوص العبادات حتى يقال بهذه المقاله، لامكان وجوده فى المعاملات بالمعنى الأخص والأعم، والعبادات غير الصلاه التى وردت فيها قاعده لا تعاد، حتّى يشمل الجاهل القاصر، ويحكم بالصحه فى غير الخمسه المستثناه.

الدليل الثالث: دعوى لزوم العسر والجرح لولم يُحكم بالاجزاء، وهما منفيان فى الشريعه المقدسه السهله السمحه، لوضوح أنّ اعاده الأعمال من العبادات والمعاملات بكلا مغيبه بواسطه اختلاف فتاوى الفقهاء موجبٌ للعسر والجرح للمقلدين نوعاً، فيكون منفيّاً شرعاً.

وفيه: إنّ الحرج والضرر والعسر:

تاره: يلاحظ بحسب حال النوع، وفى مرحله الجعل والانشاء، حيث أنّ من

شأن الشارع أن يلاحظهما حال الجعل والوضع وفي مقام التقنين، كحكم طهاره الحديد، وخيار الشفعه بين الاثني حيث رأى الشارع أن عدمهما مستلزم للخرج أو الضرر نوعاً، ففي مثل ذلك يكون الحكم ثابتاً على الاطلاق، أى لا يدور الحكم مدار الشخص الخارجى، فالحكم البعيد عنهما حكمه لا عله، وهذا يختلف عن فتوى الفقيه والمجتهد الذى شأنه الافتاء على طبق ما استنبه لا جعل الحكم على موضوعٍ موسّعٍ أو مضيقٍ.

وأخرى: ما لوحظ موضوعاً لرفع الحكم، بعد ملاحظه حكومته على سائر الأدله الأوليه، ومثل ذلك يراد من الحرج والضرر والعسر الشخصى لا النوعى حيث تلاحظ الأحكام بلحاظ الأفراد بالحكم الأولى فكذلك تكون الأحكام بحكم ثانوى من الحرج والضرر والعسر، فأى موضوع لأى شخص كان الحكم بالنسبه له حرجياً أو ضررياً يرتفع، وإلا فلا.

وإن شئت قلت: إن أدله نفى الضرر والحرج ظاهره فى الشخصى منهما لا- النوعى، وفى الشخصى لا- يكون مطرداً فى جميع المسائل والأفراد، بل قاصرٌ على مورد تحققها، فلازمه الإجزاء فى كلٍّ موردٍ يستلزمهما لا مطلقاً كما هو المدعى.

والحاصل: إن هذا الدليل على هذا التقدير يكون أخص من المدعى.

الدليل الرابع: أنه لولا الإجزاء لم يبق وثوقٌ بفتوى المجتهد الذى يستند إليه المقلد عجاله، لأن حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

وفيه ما لا يخفى: لأن ذلك جارٍ فى كثير من موارد الأحكام الظاهرية التى

يحتمل قيام الأماره فى المستقبل على خلافها، مضافاً إلى أنه مجرد استبعادٍ لا يُسمع فى قبال الدليل، فلا بدّ من التوسل بدليل يُغنىنا عن الحكم بالاعاده أو القضاء فى العبادات والمعاملات مطلقاً.

الدليل الخامس: ما استدللّ به بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم فى رسالته فى الاجتهاد والتقليد، وفى تعليقه على المكاسب فى مسأله ما إذا اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً فى شروط الصيغه، وحيث أنّ المحقق الخوئى قدس سره قد تعرّض لكلامه تفصيلاً فى الجملة، فنحن نقتبس منه على ما فى تقريراته المسّمى بـ«التنقيح» قال: (إنّ الأحكام الوضعيه - الأعمّ ممّا فى موارد المعاملات بالمعنى الأعمّ والمعاملات بالمعنى الأخصّ - إنّما تتعلق بحسب الغالب على الأجسام والموضوعات الخارجيه، كما مرّ، ومن أنّ الظاهر أنّ الجسم الخارجى لا معنى لقيام المصلحه به، حتّى يكون الأحكام الوضعيه تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها، فلا- مناص من أن تكون تابعه للمصالح فى جعلها واعتبارها، فإذا أدّت الحجّه إلى أنّ المعطاه مملّكه، أو أن الصيغه الفارسيه كافيه فى العقود، فقد وجدت المصلحه فى جعل الملكيه فى المعطات أو الزوجيه فى العقد غير العربى، وهكذا. فإذا قامت الحجّه الثانيه على أنّ المعطاه مفيده للاباحه، أو أن العربيه معتبره فى الصيغه، لم يستكشف بذلك أنّ الملكيه فى المعطاه أو الزوجيه فى العقد الفارسى غير متطابقين للواقع، وذلك لأنّ الأحكام الواقعيه لا واقع لها سوى أنفسها. والمفروض أنّها تتحقّق بقيام الحجّه الأوليه، فلا يُستكشف بسببها أنّ جعل الملكيه

فى المعاطاه مثلاً- لم يكن على وفق المصلحه، إذ لولم تكن هناك مصلحه تدعوا إلى جعلها واعتبارها، لم يمكن للشارع أن يعتبرها بوجه.

نعم، يُستكشف بالحجّه الثانيه أنّ المصلحه من لدن قيامها إنّما هى فى جعل الاباحه فى المعاطاه، لا فى جعل الملكيه، أو أنّها فى جعل الزوجيه فى العقد العربى لا الفارسى، فقيام الحجّه الثانيه على الخلاف إنّما هو من باب التبدّل فى الموضوع وليس من باب انكشاف الخلاف فى السابقه باللاحقه، ومع كون الثانيه موجه للتبدل فى الموضوع، لا مناص من الالتزام بالإجزاء فى الأحكام الوضعيه.

اللهم إلا أن نقول: إنّ الأحكام الوضعيه منتزعه من الأحكام التكليفه، وغير مجعوله فى نفسها، كما عليه شيخنا الأنصارى قدس سره، فإنّ حال الوضعيه حينئذٍ حال التكليفه، فيتصوّر فيها انكشاف الخلاف كما كان يتصوّر فى الكيفيه، إلاّ أنّه ممّا لا يسعنا الالتزام به لما ذكرناه فى محلّه.

وأما الأحكام التكليفيه فهى وإن كانت تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها، ويتصوّر فيها كشف الخلاف، إلاّ أن الحجّه الثانيه إنّما يتصف بالحجّه بعد انسلاح الحجّيه عن السابقه، بموت المجتهد أو غيره من الأسباب، فالحجّه الثانيه لم تكن بحجّه فى ظرف الحجّيه السابقه، وإنّما حجّيتها تحدّث بعد سلب الحجّيه عن سابقتها، وإذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون الحجّه المتأخّره والحادثه موجهً لانقلاب الأعمال المتقدمه عليها بزمان، وهى الأفعال الصادره على طبق الحجّه السابقه حتّى بناءً على الطريقيه.

نعم، هي إنّما تكون مؤثّره بالإضافة إلى الأفعال التي يصدرها المكلف بعد اتّصاف الثانيه بالاعتبار، لأنها لو لم تكن مطابقه معها بطلت. أمّا الأعمال الصادره قبل اتّصافها بالحجّيته، فلا يُعقل أن تكون مؤثّره فيها بوجه، لأن حجّيتها حادثه وليست منها عينٌ ولا أثر في ظرف صدور الأعمال المتقدمه كما مرّ، بل قد يكون الموضوع للحجّيه المتأخره - وهو المجتهد المفتى ببطلان الأعمال المتقدمه - غير متولّد في تلك الأزمه، أو لو كان لم يكن مجتهداً، أو كان ولم يكن بأعلم، ومعه كيف تكون فتواه المتأخره وجوداً وحجّيه موجه لقلب الأعمال السابقه عليها بزمانٍ لتجب اعادةها وقضائها؟! لأنّ الاعاده أو القضاء وإن كانا من الأمور المتأخره عن الحجّيه الثانيه، إلّا- أنهما من لوازم بطلان الأعمال المتقدمه، ولا يُعقل أن يكون الملاك المؤثّر في بطلانها - أى الأعمال السابقه - مخالفتها للحجّيه المتأخره، إذ قد عرفت عدم امكان تأثير المتأخر في المتقدم، بل الملاك مخالفتها للحجّيه السابقه، والمفروض عدمها. وعليه، لا مناص من الالتزام في الأحكام التكليفيه أيضاً بالإجزاء.

ثمّ إنّ هذا البيان الذي حررناه في تقريب الإجزاء في الأحكام التكليفيه يأتي في الأحكام الوضعيه بعينه، إلّا- أنها تمتاز عن التكليفيه بالوجه السابق الذي قرّبناه بما لا مزيد عليه، لأنه لا يأتي في التكليفيه، وهو ظاهرٌ.

هذه خلاصه ما أفاده قدس سره في الموضوعين بتوضيح منا في تقريبه(١).

فأجاب عنه المحقق الخوئي قدس سره : أمّا الأحكام الوضعيه فإنّها وإن كانت تابعه للمصالح في جعلها، ولا واقع لها إلا انفسها كما حقيقه، ولا- يتصوّر فيها انكشاف الخلاف بعد تحققها، إلا أن الكلام في أنها هل تحققت من الابتداء أم لم يتحقق، وأنّ المعاطاه الصادره في الزمن المتقدم هل أفاد الملكيه أم لا - حيث أنّ المكلف بعد سقوط الحجّه السابقه عن الحجّيه، واتصاف الثانيه بها، وهي التي تدلّ على أن المعاطاه مفيده للاباحه - يشكّ في أنّ الملكيه هل حصلت بالمعاطاه الصادره منه أم لم تحصل؟

والحجّه الثانيه تكشف عن أن الملكيه لم تحصيل من الابتداء، لأنها تُخبر عن أنّ الملكيه بسبب المعاطاه غير مجعوله في الشريعه المقدسه، لعدم الفرق في مدلولها بين الزمان السابق واللاحق، وعليه فحال الأحكام الوضعيه حال الأحكام التكليفيه بعينها، ولا تختصّ الأحكام الوضعيه بوجه، هذا.

أقول: ولا- يخفى ما في جوابه من النقاش، حيث أنّه كيف يجمع بين صدر كلامه من عدم الوجه للكشف عن الخلاف بعد تحققها، مع قوله بعده بالشك في تحققها من الابتداء، لأن مرجع الشك فيه لا يكون إلا للشك في أنّه هل طابق الواقع، وكان في الواقع مفيداً للملكيه حتّى تفيد المعاطاه الصادره في السابق



الملكيه أم لم تكن كذلك ولم تتحقق بها؟ أليس الجمع بينهما نوع تهافتٍ، وعليه فلا مخلص له:

إمّا بانكار صدر كلامه من عدم كون الأحكام الوضعيه تابعه للمصالح فى الجعل أو التسليم، وقبول أنّ ما وقع من المعاطاه مفيده للملكيه إلى حين ورود الحجّه الثانيه كما قرره المحقق المزبور.

وإمّا يقرّ بأنّ الحجّه الثانيه تفيد الحكم للوقائع بالنسبه إلى الأزمنه اللاحقه، أى أنّ المعاطاه التى تصدر منه بعد قبول فتواه وتقليده فهى لا تفيد إلاّ الاباحه ولا لسان لها بالنسبه إلى الأعمال السابقه، بأنّ ما وقع من المعاطاه سابقاً مفيده للملكيه أو الاباحه، بل فى الحقيقه ساكته بالنسبه إليها، كما هو المفروض، وإلاّ لما يبقى للبحث فيه مجالٌ كما لا يخفى.

ثم أجاب قدس سره عن كلامه فى الأحكام التكليفيه بقوله: (فلأنّ المكلف بعد ما سقطت الحجّه السابقه عن حجيتها، وأتصفت الثانيه بالاعتبار، يشكّ فى وجوب اعاده الأعمال التى أتى بها على طبق الحجّه السابقه أو قضائها، إذ لا علم له بمطابقتها للوقائع، وحيث أنّ الإعاده أو القضاء فى ظرف الحجّه المتأخره عملٌ من أعمال المكلف، وهو لا يدرى حكمه، فلا مناص من أن يحرز ذلك باحراز أنّ أعماله السابقه كانت مطابقه للواقع أم لم تكن، وحيث لم يحرز مطابقتها احرازاً وجدانياً، فلا بدّ من أن يُحرزها بالحجّه التعبديّه، وليست الحجّه عليه هى السابقه لسقوطها عن الاعتبار، وليس له أن يعتمد عليها بعد قيام الحجّه الثانيه، فيتعيّن أن

تكون هي الحجج المتأخره لاعتبارها في حقّه، وبما أنها تدلّ على بطلانها، وعدم كونها مطابقه مع الواقع، فتجبُ اعادةها أو قضائها، هذا.

ولكن يرد على جوابه: بأن الكلام في أصل وجوب الاعاده أو القضاء، لأن ما يقتضى ذلك:

إن أريد اثباته بالحجّه الثانيه، بأن تدلّ على وجوب الاعاده أو القضاء، فهو مخالف للفرض وإلا لا يبقى للبحث مجال.

وإن أريد اثباته لأجل احراز المطابقه مع الواقع، فهو أيضاً غير متحقّق، لأن احتمال المخالفه في كلتا الحججتين مساوٍ من جميع الجهات إلا أن نفرّق بينهما من جهه وظيفته العمل بالحجّه الثانيه لما سيأتى من الأعمال الماضيه كما هو المفروض، ومعلوم أنّ اثبات وجوب الاعاده أو القضاء فرع إثبات أصل البطلان وعدم المطابقه، والحال أنّه غير ثابت، وعليه فمجرد كون الاعاده أو القضاء من الأعمال اللاحقه غير مؤثّر لما نحن بصدده كما لا يخفى.

وبالجملة: فما ذكره في آخر كلامه: (وبما أنها - أي الحجج المتأخره - تدلّ على بطلانها، وعدم كونها مطابقه مع الواقع، فتجب اعادةها أو قضائها) ليس على ما ينبغي، لما قد عرفت منّا بأن الحجج المتأخره ليس لسانها ونطاقها عملها بطلان الأعمال السابقه، بل الذى يدلّ عليه ليس إلا أنّ ما أدى إليه ظنى هو هذا مثل عدد التسيّحات مثلاً، فدلاله ذلك بالملازمه على بطلان ما أتى بواحد وإن كان محتملاً، لكن باللازم الأعمّ، لا مكان أن لا يكون مطابقاً، ويكون عمله صحيحاً

لأجل بعض الخصوصيات، كما يحتمل كون ذلك مطابقاً دون ما أدى إليه الحجة الثانية، وعليه فاثبات البطلان للأعمال السابقة جزماً غير مقبول فجوابه قدس سره في كلا الموردين والموضوعين ليس بتمام.

مختارنا: نقول بالإجزاء في كلا- الحكمين من الوضعيه والتكليفيه، إلا- إذا قام دليل آخر على البطلان، ولا- فرق فيه بين كون الأحكام الوضعيه مستقله في الجعل أو تابعه ومنتزعه عن الأحكام التكليفيه، لما قد عرفت أنّ الأعمال السابقه قد تحققت من خلال قيام الحجّه على صحتها في ظرفها، ولم تكن وظيفته في ذلك الزمان إلاّ امتثال ذلك، كما كان الأمر بعد قيام الحجّه الثانيه هو الامتثال على ذلك، بل حتّى لو علم أنه سوف ينتقل إلى مجتهدٍ آخر ويقول بخلاف ذلك، فلا بدّ تطبيق عمله بفتوى مجتهده فعلاً، فلو عمل بخلافها يعدّ باطلاً، بل حتّى لو علم غداً أنه غير مُجَزَّ لأجل فتوى المجتهد الذي سوف يقلّده غداً وهو يعلم بفتواه قبل أن يقلّده.

وخلصه الكلام: دعوى البطلان في الأعمال السابقه جزماً لا تخلو عن تعسفٍ وتكليفٍ والله العالم.

الدليل السادس على الإجزاء: هو الذي قرّره سيّدنا الحكيم قدس سره في مستمسكه (١)، قال: (لأن ما دلّ على جواز العدول أو وجوبه، إنّما دل عليه بالاضافه إلى الوقايح اللاحقه، إذ العمده فيهما الاجماع أو أصاله التعيين في .

الحجيه عند الدوران بينه وبين التخيير، وكلاهما لا- يثبتان الحجيه بالاضافه إلى الوقائع السابقه، لاهمال الأول فيقتصر فيه على القدر المتيقن، ولا- سيّما مع تصريح جماعه من الأعاضم بالرجوع فى الوقائع السابقه إلى فتوى الأول، وعدم وجوب التدارك بالاعاده أو القضاء، هذا).

أقول: إنّ ما قاله متينٌ غايته، كما أشرنا إليه سابقاً، إلا أنّ الخصم يدعى بأن الاعاده والقضاء يعدّان من الأعمال اللاحقه للمكلف، فتدخل تحت حكم الحجّه الثانيه لا الأولى، فشمول الأدله لمثلها قطعى على الفرض، فلا بدّ من تهيه الجواب لذلك، وهو ليس إلاّ ما عرفت من أنّ الاعاده والقضاء فرع اثبات البطلان للسابقه، وهو أول الكلام فلا نعيده.

نعم، إن أريد اثبات البطلان بالنسبه إلى الأعمال السابقه بتلك الأدله من الاجماع أو اصاله التعيين، فجوابه هو الذى سبق وأن ذكرناه من أن هذه الأدله ناظره للاحقه دون السابقه، وكيف كان ما ذكره من الدليل جيداً جداً.

الدليل السابع: ما ذكره المحقق المزبور فى مستمسكه بقوله: لورود استصحاب الأحكام الظاهريه الثابته بمقتضى فتوى الأول فى الوقائع السابقه على أصاله التعيين، لأنها أصل عقلى لا يجرى مع جريان الأصل الشرعى.

وبالجملة: استصحاب الحجيه لفتوى الميت بالاضافه إلى الوقائع السابقه لا- يظهر له دافع. نعم، لو كان دليل حجيه فتوى الحى بعينها دليلاً لفظياً، لكن التمسك باطلاقه بالاضافه إلى جميع الوقائع لاحقه وسابقه، لكنه غير ظاهرٍ كما عرفت فى

مسأله جواز تقليد الميت، وكذا الحال في جميع الموارد التي يكون فيها العدول إلى مجتهدٍ مخالفٍ في الفتوى للمرجع في الزمان السابق، إذا كان دليلاً لئياً لا يمكن التمسك باطلاقه بالاضافه إلى الوقائع السابقة، فإنَّ القدر المتيقن في حجتيه فتوى اللاحق لمّا كان خصوص الوقائع اللاحقه، كان المرجع في الوقائع السابقه إلى استصحاب الحجية لفتوى السابق بلا مانع، فإذا عرّض للمجتهد ما يوجبُ فقده للشرائط، فعدل المقلد إلى غيره المخالف له في الفتوى، اقتصر في العدول على الوقائع اللاحقه لا غير.

نعم، لو كان العدول لأجل أعلميته المعدول إليه، فوجوب العدول إليه يقتضى تدارك الأعمال السابقه كاللاحقه، لاطلاق دليل حجتيه فتوى الأعلام حتى بناء العقلاء الشامل للأعمال السابقه كاللاحقه، أمّا في غير ذلك من موارد العدول فالحكم فيه كما تقدم. وكذلك الحكم لو عُدل المجتهد عن الفتوى بالطهاره إلى الفتوى بالنجاسه مثلاً، فإنَّ المقامد يجب عليه العمل بالفتوى اللاحقه في الوقائع المتجدده اللاحقه، ولا يجب عليه التدارك بالاعاده أو القضاء بالاضافه إلى الوقائع السابقه لعين الوجه المتقدم.

اللهم إلا أن يقال: اعتراف المفتي بخطئه في فتواه الأولى، مانع عن صحه الاعتماد عليها من أول الأمر، لأنَّ حجيتها مشروطه بعدم الاعتراف بالخطاء ولو بعد حين، فالفتوى التي يعلم بلحوق الاعتراف بالخطاء فيها ليست موضوعاً لدليل الحجية ولا مشموله لعمومه. نعم، لو كان العدول لسيان المستند من دون اعترافٍ

منه بخطئه، واحتمل صحته، كان استصحاب الحكم الظاهري الثابت سابقاً في محلّه، فتأمل جيداً.

وأما حكم المجتهد نفسه بالاضافه إلى أعماله السابقة على العدول إلى خلاف ما أفتى به أولاً، فالظاهر وجوب التدارك عليه، لأن الدليل الدال في نظره على مضمون الفتوى اللاحقه، لا فرق فيه بين الوقائع السابقه واللاحقه، فمقتضى وجوب العمل به لزوم التدارك بالاعاده أو القضاء، ودليل الفتوى الأولى بعد نسيانه أو اعتقاده الخطاء فيه، لا يصلح لاثبات صحه الأعمال السابقه كما هو ظاهرٌ انتهى محل الحاجه (١).

أقول: ما أقام رحمه الله من الدليل على استصحاب حجيه الفتوى الأولى - الذى كان استصحاباً بالحكم الظاهري المتحقق بعد عروض الموت للمجتهد، أو ما يوجب فقداه للشرائط من الفسق أو الجنون أو النسيان المفرط، الموجب للشك في أن سقوط حجيه فتواه كان من أول الأمر حتى يجب عليه تدارك الأعمال السابقه، أو سقوطها من حين الموت، أو غيره من الأمور حتى لا يجب التدارك تسمكاً بالاستصحاب والمفيد عدم سقوطها إلا - من حين الموت وغيره فلا- يجب التدارك في غايه الجوده والتمانه، ولكن كان اللازم عليه اجراء هذا الحكم في جميع الموارد، لا التفصيل الذى يظهر منه: .

تاره: فى الأعلم حىث حكم بوجوب التدارك عند العدول إلى الأعلم، مستدلاً بأن اطلاق دليل حجتيه حتى بناء العقلاء يشمل الأعمال مطلقاً السابقه واللاحقه، فيجب التدارك بالاعاده أو القضاء، مع أنه لابد أن يعلم أنه يفرض تاره صيروره المجتهد الآخر أعلم بعد ما لم يكن كذلك، ودليل وجوب الرجوع إليه ليس إلا- الاجماع أو أصاله التعيين - عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين - أو بناء العقلاء وجميعها أدله لبيته لا لفظيه، فلا اطلاق له حتى يتمسك به للأعمال السابقه.

والحاصل: إنه صرح قبله بأسطر بأن الحكم كذلك فى كل مورد كان الدليل فيه لثبناً، فكيف لم يلتزم به فى المقام؟

وأخرى: فيما لو كشف وجود أعلم من المجتهد الذى قلده، ووظيفته كان التقليد من الأعلم، لكنه قصير فى وظيفته، ثم علم أن ما أتى به على طبق الفتوى السابق كأن باطلاً بمقتضى رأى الأعلم، ففى مثل ذلك يجب عليه التدارك مطلقاً، لأنه حينئذ يصير كمن عمل بغير تقليد، وخالف عمله فتوى من كان يجب عليه تقليده، فهو ليس نقضاً لما نحن بصدده، لأنه خارج عن الفرض مصداقاً، كما لا يخفى، كما أنه لم يقصده لظهور كلامه فى القسم الأول، كما هو واضح لمن تأمل فيه.

كما يرد عليه: فى حكمه بعدم ثبوت الإجزاء فيمن تبدل رأيه من الطهاره إلى النجاسه، بعد قبوله الإجزاء أولاً مستدلاً بمشروطيه حجتيه فتواه بما إذا لم تنكشف مخالفته مع الواقع، وأما إذا اعترف وجب على مقلده التدارك لما مضى من الأعمال إذا خالف مع فتواه المتبدل إليها.

يرد عليه أنه لا- يخلو عن نقاش لوضوح أن خطأه ليس من جهه تقصيره فى الدليل حتى يقال بوجود التدارك، بل كان ظهور خطأه من جهه قصوره إما لعدم وجدانه الدليل قبل ذلك، أو لعدم تيسره له، أو عدم وصوله إلى دلالاته أولاً ثم بلغه، أو غير ذلك من الأمور التي كانت اتصاف صاحبها بها من العذر المقبول فى حقه فحينئذ ليس هذا المجتهد المتبدل فتواه إلا كمجتهد آخر قد أفتى على خلاف ما أفتاه بعدم وجوب التدارك للأعمال السابقة لمقلده، فكما لا يجب ذلك على نفسه أيضاً، كذلك فى المقام، إذ لا- فرق فى ظهور الملاك بين نفسه وبين مقلده، إذ كل ما يجب عليه يجب فى حق مقلده. وعليه فالقول بأن الدليل الدال على رأيه بمضمون الفتوى اللا-حقه لا- فرق فيه بين السابقة واللاحقه، فيجب التدارك - كما قد صرح به - ليس بتمام، لوضوح أن الدليل القائم عليه بالفعل ليس إلا أنه يقول إن ما وصل إليه ظنى وأدى إليه اجتهادى فعلاً ليس إلا لزوم التسيحات ثلاثاً، دون أن يعلم مطابقتها للواقع وعدمها، كما كان أمره السابق أيضاً كذلك، فلا وجه للحكم بوجود اعاده الأعمال السابقة مطلقاً فى تمام الفروض التي ذكرها، كما لا فرق فى عدم وجوب التدارك فى تمام الفروض بين العبادات والمعاملات بكلا قسميه، حتى فيما إذا كان الأثر منه باقياً، فالزوجه الثابته بعقد فارسى لا ينقطع لأجل تفاوت فتوى المجتهدين، أو تبدل فتوى مجتهد واحد، وكذلك اللحم المذبوح بغير الحديد لا يحرم أكله من جهه اختلاف الفتوى فى مورد الأمرين المذكورين، بل يجوز أكله وبيعه، ولا اشكال فيه، وإن كان الأحوط هو التدارك، وترك ما كان الأثر منه



باقياً، خصوصاً في الأخير، حيث تكون الشبهه فيه أقوى، لكن الاحتياط في كلا الموردين ندبي، وإن كان في الثاني لا ينبغي تركه، والله العالم.

\* \* \*

### حكم اختلاف المتبايعان لاختلاف الفتوى

الفرع الخامس: ويدور البحث فيه عن اختلاف البايع والمشتري في شرايط العقد، لأجل اختلاف رأيهما اجتهاداً أو اختلاف رأي من يقلده منهما، كما إذا اختلفا في العقد من جهة اعتبار الماضيه أو العربيه، فأوقع العقد من المركب منهما، أي بالفارسيه من ناحيه البايع المعتقد بالصحه اجتهاداً أو تقليداً، وبالعربيه من المشتري المعتقد اعتبارها كذلك، وحينئذ:

١- هل يحكم بصحه العقد من كليهما، كما نُسب ذلك إلى المحقق الأصفهاني في «حاشيه المكاسب» كما في «التنقيح»؟

٢- أو يحكم بالبطلان من ناحيه كليهما، كما عليه السيد في «العروه» في المسأله ٥٥، حيث قال: (إذا كان البايع مقلداً لمن يقول بصحه المعاطاه مثلاً، أو العقد بالفارسي، والمشتري مثلاً مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبه إلى البايع أيضاً، لأنه متقوم بطرفين، فاللأزم أن يكون صحيحاً من الطرفين، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، ومذهب الآخر صحته)؟

٣- أو يُفصل بين الطرفين، بأن يقال بالصحه لمن كان معتقداً بها اجتهاداً أو

تقليداً، والبطلان لمن كان معتقداً به كذلك، كما عليه أكثر المعلقين على «العروه»؟

أقول: لا بأس بذكر الأدلة التي أقيمت على هذه الأقوال.

الأول: استدلل المحقق الاصفهاني قدس سره - على ما في «التنقيح» - بأن الصحة لا يمكن تحققها إلا قائماً بالطرفين، فإذا فرض الصحة في أحدهما في الواقع، فلا بد أن يكون كذلك بالنسبة إلى الآخر، لأن المعاقده والمعاهده أمران قائمان بطرفي المعامله، فإذا صححناها في طرف، دل ذلك بالدلاله الالتزاميه على صحتها في الطرف الآخر أيضاً.

بل قد أزيد على كلامه توضيحاً: بأن العرييه في الواقع: إما شرط أم لا:

فإن لم يكن شرطاً، فلا وجه للبطلان، فتكون المعامله صحيحه قطعاً.

وإن كان شرطاً، فلا يمكن الحكم بالصحة في شيء من الطرفين مع فقدته، فإذا فرض صحته على أحدهما، لا بد أن يكون هذا مع الصحة في الآخر أيضاً، هذا.

ولكن أورد عليه: بأن هذه الدعوى صحيحه بالنسبه إلى الحكم الواقعي، إذ التلازم موجود فيه قطعاً، لأن المعامله أمر قائم بالطرفين، إذ لا يحصل التمليك إلا في قبال التملك عن المقابل، وأما لزوم هذا التلازم في الحكم الظاهري غير ثابت، بل المعلوم امكان وقوعه على خلاف التلازم، كما هو الأمر كذلك في كثير من الموارد، وبل هو غير عزيز، كما ترى مثله في حكم شيء واحد كان لشخصٍ مشتتلاً على حكم كالطهاره مثلاً، وللآخر حكم آخر كالنجاسه، مثل ماء الغساله حيث يمكن أن يكون ماء واحد طاهراً لمجتهدٍ أو مقلدٍ عنه، ونجسٌ للآخر ومقلده،

فهكذا يكون في باب المعاملات على القول بالطريقه في الإمارات، وفيها الفتوى، فلا مانع أن يكون العقد الفارسي عند شخصٍ مملكاً ومحققاً لعلقه الزوجيه دون عند شخصٍ آخر، فالعاقد المقلد أو المجتهد على الأول يعتقد تحقق العقد والملكيه والزوجيه، ويكون البيع أو النكاح عند البايع والعاقد ثابتاً وصحيحاً، بخلاف المشتري على حسب مذهبه اجتهاداً أو تقليداً، فالبايع يجب عليه ترتيب أثر صحه المعامله من خروج المبيع عن ملكه ودخول الثمن في ملكه، بل يجوز له أخذه من المشتري ولو حيله ولا جناح عليه كما أنّ المشتري يحرم عليه التصرف في المبيع لكونه ملكاً للبايع، كما يجوز له التصرف في الثمن، لأنه داخل في ملكه ولم يخرج عنه، وله منع البايع عنه وإن كان هذا قد يؤدي إلى النزاع والاختلاف بين المتعاملين، فيرجع فيه إلى حكم الحاكم، ويعمل على طبق الموازين المقرره في باب القضاء، وتُحسم ماده النزاع على حسب القوانين، فالالتمرام بالاختلاف من حيث الحكم في باب المعاملات بالنسبه إلى الحكم الظاهري، ولو كانت قائمه على الطرفين، ممّا لا يترتب عليه شيء ولا يلتزم منه محذور.

فمن هنا يُعلم أنّ ما ذكرناه يصحّ على القول بالطريقه، وأمّا بناء على السببيه والموضوعيه في الإمارات، فيصير الحكم حينئذٍ في الظاهري مثل الواقعي من حيث التلازم، لأنه إذا التزمنا بانقلاب الواقع بسبب قيام الأماره على ما قامت به الأماره من الصحه والفساد، فلا معنى حينئذٍ من الاختلاف بين المتعاقدين، لأن المعامله قائمه بالطرفين حتّى بالنظر إلى قيام الأماره، فلا يمكن الالتمرام بالصحه

فى طرفٍ دون آخر، كما لا- يمكن الالتزام بالفساد فى واحدٍ دون آخر، بل التلازم فى الطرفين بين الصّحه والفساد لازمٌ، فإذا اختلفت الأماره عند كلّ من المتعاقدين بالصّحه والفساد، فيتعارضان ويتساقطان، فالمرجع إلى الأصل الجارى فى باب البيع من أصاله عدم النقل والانتقال، فينتج الفساد، ولا- يمكن الرجوع إلى عمومات «وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لأن التمسك بها كان من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، لأن أصل تحقق البيع بذلك مشكوك حتى عند العرف، لأن التقابل فى العقود مسلّم عندهم، فحيث لا- يتحقّق التقابل هنا لأجل فساده من ناحيه واحد، فلا يتحقّق البيع حينئذٍ عرفاً، كما لا يخفى.

الثانى: مختار السيد اليزدى فى «العروه» بالفساد، فإن حكمه من خلال التعليل الذى أقامه صحيحٌ على مبنى السببيه فى الأمارات، ولكن حيث أن مذهبه قدس سره فى الأمارات على الطريقيه، وعرفت امكان التفكيك بين الطرفين فى الحكم الظاهرى على الطريقيه، يصبح تعليله قدس سره عليلاً كما لا يخفى.

ولا- فرق فيما ذكرنا من كون تحقّق الاختلاف من ناحيه واحده بالنظر إلى المتعاقدين، وهو كما فى المثال المذكور، أو تحقّقه فى الطرفين كما لو عقد النكاح بالفارسيه وكان صحيحاً عنده دون عديله، وعقد الآخر بغير الماضويه وكان صحيحاً عنده دون الآخر، الذى يرى اعتبار الماضويه فى العقد، فالعقد من كلّ واحدٍ من المتعاقدين صحيحٌ من جهه وفاسد من جهه أخرى، فالحكم حينئذٍ أيضاً

كذلك، إلا أنه حيث كان العقد في كلٍّ منهما فاسد من جهه، فلا يترتب على هذا العقد شيئاً، لأن العقد على كلِّ تقدير كان فاسداً، ويفترق هذه الصوره مع ما قبلها من حيث الأثر حيث قد يترتب أثر الصحه في ناحيه واحده من جانب في السابقه دون اللاحقه كما هو واضح.

\*\*\*

### البحث عن محلّ التقليد ومورده

الفرع السادس: ويدور البحث فيه عن محلّ التقليد ومورده، وعليه فلا بأس بالرجوع إلى كلام السيّد قدس سره في «العروه» حيث قال في المسأله ٦٧ من مسائل الاجتهاد والتقليد: (محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعيه العمليه، فلا يجرى في أصول الدين، وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه، ولا في الموضوعات الصرفه فلو شك المقلّد في مائع أنه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد إنه خمر لا يجوز له تقليده. نعم من حيث أنه مخبرٌ عادل يُقبل قوله، كما في إخبار العامي العادل. وهكذا وأما الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالصلاه والصوم ونحوهما، فيجرى التقليد فيها كالأحكام العمليه).

أقول: إن هذه المسأله مشتمله على أمور سبعة: فاثنتان منها لا اشكال في جريان التقليد فيهما، خصوصاً في الأوّل منهما، وهو عبارته عن الأحكام الشرعيه

الفرعيه العمليه، والثاني منهما هو الموضوعات المستنبطه الشرعيه.

أما الأول: فلأن أدله التقليد، وهي حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، لأجل تحصيل المؤمن عن الظن المحتمل الذي يجب دفعه وهو العقاب وتحصيله، لا- يكون إلا- عن اجتهادٍ أو تقليدٍ أو احتياطٍ لو امكن، فمن كان عاجزاً عن الاجتهاد لأجل كونه عامياً، ولا- يستطيع الاحتياط أو لا- يريده، فلا سبيل له إلا التقليد في الأحكام الشرعيه الفرعيه العمليه، ولا فرق فيه كون التقليد عباره عن الالتزام فقط، أو العمل مع الالتزام أو غيرهما، وكذا سائر أدلته من الآيات مثل آيه النفر والسؤال والروايات مثل أخبار الارجاع وغيرها، حيث يكون القدر الميقن فيهما هو التقليد في الأحكام العمليه الشرعيه، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وأما الثاني: فهي الموضوعات المستنبطه الشرعيه، مثل الصلاه والصوم والزكاه، وهي على قسمين:

تاره: يكون مفهومها بذاتها وحدودها واضحه لا يحتاج إلى نظر واجتهاد، ولكن كان مفهومها من المخترعات الشرعيه، سواء قلنا فيها بالحقيقه الشرعيه أم لم نقل، ففي هذا القسم قال السيد الحكيم قدس سره في مستمسكه (لا يحتاج إلى التقليد، لوضوحه لدى العامي كالمجتهد، فلا معنى لحجته رأى المجتهد فيه).

وفيه: إن كلامه في الكبرى مقبول، ولكن الاشكال في صغراه، إذ المخترعات الشرعيه غالباً بحسب النوع يحتاج إلى بيان الحدود والثغور من الشرع الأقدس، ومثل ذلك لا يحصل إلا بالنظر والاجتهاد في شروطه واجزائه وموانعه.

اللهم إلا أن يستفاد من الموضوعات الموجوده فى العرف واللغه، فهو حينئذٍ يدخل فيما يأتى من المباحث.

أخرى: الموضوعات الشرعيه التى يحتاج إلى النظر والاجتهاد مثل أن أسامى العبادات أو المعاملات - فى الشرعيه من الأخيره لو كانت - هل هى موضوعه للصحيحه أو الأعم؟ ومثل أن الصلاه التى هى عباره عن الأجزاء والشرائط، هل يعتبر فى صحتها عدم محاذاه المرأه للرجل بأقل من عشره أذرع، أم لا؟

وبعباره أخرى: هل المحاذاه مع المرأه فى الصلاه فى أقل من العشره مانعه لصحتها أم لا؟ فإن جوابه لا- يحصل إلا بالنظر والاجتهاد، فلا- اشكال فى جواز التقليد فيه بأى معنى أريد منه فهو واضح لا- كلام فيه، ولا- يشاهد فيه خلاف، بل لو ادعى الاجماع عليه لكان جديراً، إذ لم يُسمع ولم نشهد الخلاف عن أحدٍ من الفقهاء.

نعم، بعد معلوميه المراد من الموضوعات الشرعيه - سواءً بتوسيط المجتهد أو كان مبيّناً وواضحاً خارجاً على فرض التسليم بوجوده - لا- يجرى التقليد فى مقام تطبيق الكبريات على الصغريات، والسّر فى ذلك هو أن تطبق الكبريات على الصغريات خارج عن وظيفه المجتهد، لأنها أمور حسّيه يكون المجتهد والمقلّد فيها على شرع سواء. بل ربما يكون العامى أعرف من المجتهد فى التطبيقات، خصوصاً فى غير الشرعيات، كما سيأتى إن شاء الله، وهى التى تُسمى بالموضوعات الصرفه، وداخل فيما لا يجرى فيه التقليد.

كما أن اثنين من السبعه ممّا لا اشكال فى عدم جريان التقليد فيهما، أى لا يجوز

التقليد فيهما: أحدهما في أصول الدين، والثاني في الموضوعات الصرفة الخارجية.

فأما الأول منهما: فهو على قسمين:

تاره: لا يجرى فيه التقليد بحكم العقل والعقلاء والاجماع.

وأخرى: لا يجرى فيه التقليد بالاجماع فقط إن كان، وإلا ربما يجرى فيه التقليد على زعم بعض، كما هو مذكور في مظانه في علم الكلام.

وأما الثاني: وهو الذى لا يجرى فيه قطعاً، مثل وجوب معرفه الله ومعرفه أنبيائه ومنهم الخاتم صلى الله عليه و آله ، فإن الوجه فى وجوب معرفه هو حكم العقل بمناط وجوب شكر المنعم، وفى وجوبها فطره بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يحصل بالتقليد لاحتمال الخطاء فى الرأى، فلا يحصل الأمن من الخطر، وعدم تحصيل إلا من ما ينافى الشكر، وحجيه الرأى تعبداً إنما توجب الأمن من ذلك على تقدير معرفه، فيمتنع أن تثبت بها ولو تعبداً. هذا كما عن السيد الحكيم فى مستمسكه قدس سره (١).

أقول: الأحسن مما قيل فى توجيه عدم جواز التقليد، هو أن يقال إن التقليد هو الاستناد إلى فتوى الغير فى مقام العمل، ولا ينافى ذلك فيما يعتبر فيه اليقين والاعتقاد كما فى أصول الدين مثل التوحيد والنبوه والمعاد، لوضوح أنه لا عمل فى مثل هذه الأمور حتى يُستند فيها إلى قول الغير، كما أن اليقين والاعتقاد لا يحصلان من قبول قول الغير، بل لابد من عقد القلب فى هذه الأمور لا مجرد



الاستماع أو قبول قول الغير، بل لعله القدر المتيقن فيما ورد من فى ذمّ التقليد فى الآيات والروايات، مثل قوله تعالى حكاية عن سيره الكفار الذين كانوا يتبعون ويعتقدون بآبائهم فى عباده الأصنام، ويقولون فى جواب ابلاغ الأنبياء «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٖ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ» (١) فلاجل ذلك - أى لأن اليقين لابد أن يكون مستنداً إلى الدليل والبرهان، ولو بحسب حال الشخص من العامى لا إلى قول الغير، ومع أنه لا عمل فيه حتى يحتاج إلى التقليد - كان هذا القسم ممّا يدل عليه الدليل والعقل والاجماع على عدم جواز التقليد فيه.

نعم، هناك كلام آخر وهو أنه لو فرض حصول اليقين والاعتقاد للشخص عن قول الغير، فهل يصح الاكتفاء بمثل هذا اليقين: أم لابد أن يكون مستنداً إلى العلم والبرهان؟

فعن المحقق الخوئى قدس سره أنه: (وإن كان الصحيح جواز الاكتفاء به، إذ المطلوب فى الاعتقادات هو العلم واليقين، بلا فرق فى ذلك بين أسبابها وطرقها، بل حصول اليقين من قول الغير يرجع فى الحقيقة إلى اليقين بالبرهان، لأنه يتشكّل عند المكلف حينئذٍ صغرى وكبرى: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعه، وما أخبر به جماعه فهو حقّ، ونتيجتها أنّ ذلك الأمر حقّ، فيحصل فيه اليقين بإخبارهم) انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأن تشكيل هذه المقدمات إنّما ينتج اليقين إذا

كانت المقدمات ممّا تفيد تلك النتيجة، ومعلومٌ أنّ النتيجة تابعه لأخسّ المتقدمين، وما قيل في كبراه (بأنّ ما أخبره جماعه فهو حقّ) مردودٌ:

أولاً: بأنه قد أخبر به الفرد وهو المجتهد لا الجماعه.

وثانياً: ليس كلّ خبر أخبره الجماعه يعدّ حقاً وصحيحاً إلاّ أن يكون واصلاً إلى حدّ التواتر، فحينئذٍ يتبدّل الأمر إلى أمر آخر.

نعم، إذا قرّرنا بأن المناط في أصول الدين هو حصول اليقين للشخص، بأيّ سبب كان، فإذا حصل ولو من مقدمات ناقصه غير مفيده لذلك نوعاً، يجوز له الاكتفاء به، فله وجهه، لكن لولم يرد من الشرع دليلٌ وبيان على تعيين الطريق في تحصيل اليقين، مع أنّ الظاهر من الأدله الوارده في المورد ما يفيد النهى عن التقليد في أصول الدين، فلا يبعد كون ذلك موجباً لعدم قبول مثل هذا اليقين في باب أصول الدين، والله العالم.

هذا كلّه في أصول الدين مثل معرفه الله ومعرفه نبيه ومعرفه المعاد، حيث قد عرفت أنّ الدليل فيه غير منحصر في الاجماع، بل العقل والفطره والآيات والروايات كلّها دال عليه.

وأخرى: وهو الاعتقاد بباقي أصول الدين، مثل الأمور المرتبطه بالله من الصفات الثبوتيه والسلبيه وغيرهما، فالدليل عليه في عدم جواز التقليد فيها هو الاجماع فقط.

أقول: وبقي هنا ثلاثه أمور وهي:

١- التقليد فى مسائل أصول الدين.

٢- والتقليد فى مبادئ الاستنباط.

٣- والتقليد فى الموضوعات غير الصرفه من الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه، وأما الموضوعات الصرفه الخارجيه، فهى داخله فيما لا- يجرى فيه التقليد، وهو القسم الثانى، لكونه من قبيل تطبيق الكبريات على الصغريات، وقد عرفت أنه ليس من وظيفه المجتهد، بل ربما كان العامى فى تشخيص الصغريات أعرف من المجتهد، فإذا أخبر المجتهد عن ما يعين أنه خمر أو عن اصابه النجس له، فيما أن إخباره إخبار عن الحس لا عن الحدس، فيجوز له الاعتماد عليه لكن لا من باب التقليد، بل من باب اعتبار حجته خبر الثقة، ولا- فرق فيه بين كون المخبر مجتهداً أو مقلداً إذا كان عادلاً وثقه، ومن ثمّ وجب قبول خبره على جميع المكلفين، وإن لم يكونوا مقلدين له مثل ساير المجتهدين، وهو واضح لا كلام فيه.

أما الأول: فهو التقليد فى مسائل أصول الفقه:

١- فقد التزم السيد وكثير من أصحاب التعليق على «العروه» عدم جواز التقليد فيها كما قد صرح بذلك السيد الحكيم والخوئى.

٢- خلافاً لبعض آخرين مثل صاحب كتاب «النضيد» حيث اختار جوازه.

استدلّ المانعون: كالشيخ الأعظم إلى الاجماع، وانصراف أدله التقليد عن مثله، لخروجها عن محلّ ابتلاء العامى، وإن مال إلى الجواز سيدنا الحكيم، حيث

قال: (فلو فرض كونها محلاً للابتلاء - ولو بتوسيط النذر ونحوه - لم يكن مانعاً من عموم أدله التقليد بها) واستشهد قدس سره بما جزم به صاحب «العروه» في صدر المسألة السادسة والأربعين بأنه: (يجب على العامي أن يقلد الأعلام في مسألة وجوب تقليد الأعلام) وفي المسألة الخامسة عشرة (بوجوب رجوع العامي إلى الحيّ الأعلام في جواز البقاء وعدمه).

أقول: مع أنه لا يدلّ على أنّه رحمه الله يرى هذين الأمرين من المسائل الأصولية، ولعلّه اعتقد كونهما من المسائل الفرعية، كما هو المستفاد من كلام السيّد المذكور، إذ صرّح بذلك لاحقاً، وعليه فاثبات مختاره بمثله لا يخلو عن تأمل.

كما أنّ الدليل على عدم الجريان ليس خصوص عدم الابتلاء حتّى يجاب بإمكانه بواسطة النذر ونحوه، أو بعدم الانحصار في خصوص العامي، لإمكان فرض شخصٍ قادرٍ على الاستنباط في الأحكام الفرعية دون بعض المسائل الأصولية، كما أشار إليه صاحب كتاب «النضيد» مع أنه لا يخلو عن اشكال كما سيأتي إن شاء الله. بل الدليل هو أمر آخر، وهو ما ثبت من أنّ أدله التقليد ناظره إلى ما يحتاج إلى التقليد في مقام العمل، ولا عمل في المسائل الأصولية، وشمول أدله التقليد للعمل ولو بالواسطه يستلزم جواز التقليد في كلّ ما يحتاج إليه المجتهد من المبادئ من النحو والصرف واللغة والمنطق والرجال والتفسير، والالتزام بمثل هذا أمر مشكّل، لانصراف الأدله عن مثلها، كما اشار إليه الشيخ الأنصاري، ونعم ما قال.

رأى المحقق الخوئي: يظهر من المحقق الخوئي عدم الجواز، من جهة عدم

امكان التفكيك بين حصول الاجتهاد فى الأحكام الفرعية، والاجتهاد فى المسائل الأصولية، لأن الأول ليس بأهون من الثانى، فإذا صار مجتهداً فى الأول كان مجتهداً فى الثانى بطريق أولى، فيتضح أنه إن لم يكن مجتهداً فى الثانى فلا يجوز تقليده، لعدم كونه مجتهداً فى الأول أيضاً.

وفيه: إن نزاعه قدس سره صغرى لا كبرى، إذ هو يسلم الجواز لو كان قابلاً للتفكيك، إلا انه يفرق فيه أيضاً بأنه يجوز التقليد فى المسائل الأصولية، إلا أن هذا الاجتهاد لا يفيد ولا ينتج، لأنه لا يجوز للغير الرجوع إليه فيما استنبطه كذلك، لأنه فى الحقيقة مقلد، والنتيجة تابعه لأحسن المقدمتين، وحيث كان مقلداً فى المسائل الأصولية فليس هو مجتهداً وإن كان مجتهداً فى الأحكام الفرعية.

أقول: هذا، ولكن الكلام كان فى أصل القضية من الجواز وعدمه، لما قد عرفت أن الأدلة قاصره عن شموله، لأن التقليد لا يكون إلا للعمل، وهو ليس إلا فى المسائل الشرعية الفرعية، وما نُسب إلى السيد من تجويز التقليد فى مسألة البقاء بالرجوع إلى الأعم، وكونه من مسائل أصول الفقه، هو أول الكلام، لأنه ناظر إلى حيث العمل بفتوى الأعم الذى يرجعه إلى العمل بفتوى الميت بقاءً، فهذا الارجاع من حيث العمل ولا يعدّ من المسائل الأصولية، بل هى شبيهة لها، حيث يقول الفقهاء بأن جواز البقاء يكون مثل التخيير فى باب الخبرين المتعارضين، الذى يعدّ مسألة أصولية، فىكون التخيير ابتدائياً فى قبال الاستمرارى من التخيير، مثل التخيير فى خصال الكفارات، أو فى الأماكن الأربعة المخيرة فى للصلاه

تخيراً شرعياً استمرارياً.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: ظهر أنّ الحق مع من يقول بعدم الجريان ولا يجوز التقليد في المسائل الأصولية، لا لأجل عدم كونه مورداً للابتلاء، ولا لأجل عدم إمكان التفكيك، وإلاّ جاز، بل لأن أدله التقليد من الآيات والروايات لا تشمل عمومها لمثلها، لأنها ناظره إلى حيث العمل بلا واسطه، ولا عمل في المسائل الأصولية.

ودعوى تجويزه حتى في العمل مع الواسطه، فيلزم دخول جواز التقليد في عموم ما كان الأمر فيه كذلك ولو مع الوسائط، ممنوعه والالتزام بذلك مشكلاً جداً.

أمّا الثاني: ومن تفصيل الكلام في هذا القسم، يظهر بالتأمل والدقه عدم جريان التقليد في القسمين الباقيين من مبادئ الاستنباط، من النحو والصرف، والموضوعات المستنبطه العرفيه واللغويه، فلا بأس بذكر آراء الأعلام فيهما:

١- أمّا السيّد في «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليها لا يجوزون التقليد فيهما، وقد استدلل لذلك في الأولى منهما - كما في «التنقيح» بأن: (مشروعيه التقليد إنّما تثبت بالسيره والكتاب والسنه، ولا يشمل شيء منها للمقام.

أمّا الكتاب: فلأنّ قوله عزّ من قائل: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» إنّما يدلّ على مشروعيه التقليد في الأحكام الشرعيه الراجعه إلى الدين، ومن الظاهر أنّ القاعده الأدبيه أو وثاقه راوٍ وعدمها ليست من الدين بوجه.

وأما السنه: فلأنَّ المستفاد من الروايات إنَّما هو مشروعيه التقليد فيما يرجع إلى الحلال والحرام، أو معالم الدين ونحوها ولا ينطبق شيء من ذلك على القواعد الأدبيه أو الرجاليه، لوضوح عدم كونها من الحلال والحرام، ولا- أنها من المعالم كما لا يخفى.

وأما السيره العقلائيه: فلأنَّها وإن جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، كما أنَّ رجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد يعدُّ أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، إلا أنَّ ذلك على اطلاقه ليس مورداً للسيره أبداً، لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجه إلى التدقيق والاستدلال، كما في علمى الطب والهندسه وغيرهما، وأما الأمور الحسيه التى لا تحتاج إلى الدقه والاستنباط، فلم تقم فيها السيره على رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا كموت زيد وولاده ابنه ونحوهما، فإنه إذا علم بها أحدٌ باجتهاده وحدسه لم يكن أى مجوز لتقليده، لأنهما أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط والاجتهاد، ولا سيره على رجوع الجاهل إلى العالم فى مثلهما.

ومبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأن القواعد الأدبيه راجعه إلى اثبات الظهور، وهو من الأمور الحسيه، فإذا بنى اللغوى أو غيره على أنَّ اللفظه المعينه ظاهره فى معنى كذا بحدسه واجتهاده، لم يجز أتباعه فيه، لأنه لا دليل على مشروعيه التقليد فى الأمور الحسيه، ومن هنا قلنا - فى محلّه - إنَّ اللغوى لا- دليل على حجيتة قوله ونظره، وكذلك الحال بالنسبه إلى علم الرجال، لأنَّ العدله

والوثاقه من الأمور المحسوسه والإخبار عنها حدساً ليس بموردٍ للتقليد أبداً<sup>(١)</sup>.

٢- وأما السيد الحكيم قدس سره فإن ظاهر كلامه في مستمسكه هو التفصيل فيه، حيث قال في ذيل كلام السيد الصريح في عدم جواز التقليد في مبادئ الاستنباط:

(هذا يتم في ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلى، أما ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلى وتشخيص موضوع الامتثال، مثل كثيرٍ من مسائل النحو والصرف المحتاج إليها في تصحيح القراءه والذكر والأذان والاقامه، وصيغ العقود والايقاعات، مثل مسائل الإدغام والمدّ والوقف على ساكن والتحرريك في الدرَج وغير ذلك من المسائل الموقوفه على نظرٍ لا يتمكّن منه العامي ممّا سيتعرض له المصنّف في مبحث القراءه، فلا بدّ فيه من التقليد، لعموم أدلته. نعم المسائل التي لا يحتاج إليها إلا في مقام استنباط الحكم الكلى، لا مجال للتقليد فيها، لخروجها عن محلّ الابتلاء بالنسبه إلى العامي) انتهى كلامه<sup>(٢)</sup>.

٣- أما السيد المرتضوى صاحب كتاب «النضيد»<sup>(٣)</sup> فقد اختار جريان التقليد فيها أيضاً، وتمسك في ذلك بقيام السيره بين الفقهاء من الرجوع إلى خبراء كلّ فنٍ من الفنون في علم اللغه والأدب والرجال، فيرجع الفقيه إلى أهل الأدب ويأخذ معنى اللفظ حسبما فسّروه وبينوه من غير نكيرٍ، وربما لا يطمئن بما فسّروه.

١- التنقيح: ١ / ٤١١.

٢- مستمسك العروه: ج ١ / ١٠٤.

٣- النضيد: ج ٢ / ٤٣٨.



فإذاً المجتهد إذا رأى ثلثه من اللغويين يفسِّرون لفظاً بمعنى، ولم يكن له حجّة على خلافهم، لم يجز له بناء الحكم الشرعى المعلق عليه على خلاف آرائهم، إن لم يظن بآرائهم، ولم يكن معذوراً فى مخالفته الأمر إذا اعتذر بأنى لم أفهم من الأمور ما فهمه العرف واللغة.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لوضوح أنّ مراجعه العلماء إلى أهل اللغة والأدب فى تشخيص معنى الألفاظ، لا يدلّ على حجّيه كلامهم فى الأمور الحدسيّه، لا مكان أن يكون وجه الرجوع إليهم لكونهم أعرف بموارد الاستعمالات العريبه التى تعدّ من الأمور الحسيه، وكان وجه الرجوع إليهم لأنهم يُخبرون بما استفادوا من تلك الموارد لا من جهه اجتهادهم، مع أنّ جواز التقليد من كلماتهم واجتهادهم موقوف على فرض شمول أدله التقليد لمثل ذلك، وقد عرفت أنها لا يشمل لأنها متعلّقه بالعمل ولا-عمل فى مثلها، وكفايه ارتباطها بالواسطه والوسايط أوّل الكلام، فتحصيل الاطلاع بالرجوع وحصول الاطمينان للمجتهد بذلك ولو اجتهاداً من عند نفسه، كما قد يشاهد أنّهم يجتهدون فى معانى الألفاظ من خلال تتبّع آراء أهل اللغة والأدب هو بنفسه أدلّ دليل على عدم اعتمادهم باجتهادهم، كما لا يخفى.

وأما الثالث: ويدور البحث فيه عن جواز التقليد فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه وعدمه:

فعن السيّد فى «العروه» نفى الجواز، وعليه كثيرٌ من أصحاب التعليق، خلافاً

لأنه أقوى مثل سيدنا الخوئي والحكيم وغيرهما من الأعلام مستدلين عليه بأن الكلام في مثل معنى لفظ (الصعيد) وأنه التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض، (الغناء) هل هو الصوت المشتمل على الترجيع أو مع الاطراب، أو أن (الكتر) هل هو مطلق المال المذخور تحت الأرض، أو خصوص الذهب والفضة؟ ونظايرها، فإن الشك فيها يرجع إلى الشك في الأحكام الشرعية، وأن المرجع في تشخيص ذلك ليس إلا- المجتهد، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في الأحكام المترتبة على تلك الموضوعات المستنبطه، ولا يمكن ذلك للعامي كما لا يخفى.

بل قد وافق ذلك السيد الحكيم في ما لا- يكون مفهومه مبيناً عرفاً، ويحتاج تشخيصه إلى النظر والاجتهاد، لعموم أدله التقليد وشمولها لها.

أقول: إن تشخيص هذه الموضوعات في حدّ نفسها لا يجوز فيه التقليد، حيث يكون المفهوم منه مشتبهاً غير معلوم، ومما لم يعينه الشارع، إذ يكون الفقيه وغيره بالنسبه إلى هذه الأمور على حدّ سواء، فلا تقليد فيه كسائر الموضوعات العرفية اللغوية، إلا أنه بلحاظ كونها مأخوذاً في موضوعات الأحكام، حيث يرجع الشك فيه إلى الشك في الأحكام، فلا مناص من أن يكون المرجع فيه هو المجتهد، إذ ليس للعوام فيه حظّ ونصيب.

وعليه، ذكره السيد صحيح فيها في حدّ نفسها لا بما أنّها وقعت موضوعاً للأحكام الشرعية، وهو واضح لا خفاء فيه، والله العالم.

إلى هنا قد تمّ ما أردنا تحريره من بحث الاجتهاد والتقليد، وما أضفنا إليه

من المباحث المرتبطه بهما، وإن كان خارجاً عن مبحثهما على حسب ما أوردهما صاحب «الكفايه» قدس سره ولكن بما أنّ هذه البحوث المضافه تشتمل على مباحث هائمه مفيده ليس فيها تكرار، ولأجل الفرار من التكرار تركنا مبحث الاحتياط لما ورد أكثر مباحثه فى باب الاحتياط والاشتغال، ولم يبق منها شىء يعتدّ بها ممّا لم يبحث فيه حتى نبخته هنا، فنختم البحث هنا.

\*\*\*

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، كتبه بيمنه الدائرته الراجي رحمه ربه الواسعه، والمتمسك بولايه أمير المؤمنين، والأئمه الطاهرين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، وعلى جدّهم محمد المصطفى سيّد الأولين والآخرين أجمعين، السيّد محمد على ابن آيه الله السيّد سجاد العلوي الحسيني الاسترآبادي الكركاني طاب ثراه، عاملهما الله بلطفه الجلي والخفي. وكان الفراغ منه في حرم أئمه أهل البيت وعش آل محمّد، قم المقدسه المحميّه صانها الله عن الحوادث والآفات المترقبه في آخر الزمان، ورجائي من فضل الله وعنايه وليه الأعظم صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف وروحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء، أن يتقبل هذه البضاعه المزجاءه بقبول حسن، وأن يجعله في صحيفه أعمالى، وذخراً ليوم فقري وفاقتى وأن يوصل ثوابه إلى روح والدى. والمرجو من اخواننا الفضلاء والمجاهدين، وكل من يستفيد من هذا الكتاب أن لا ينساني من دعواته. وكان الفراغ من كتابه هذه الأوراق يوم الإثنين، الثالث من شهر ربيع الثانى، من سنه ألف وأربعمائه واثنين وعشرين من الهجره النبويّه عليه وعلى عترته الطيبين آلاف التحيه والثناء، وحشرنا الله وجميع المؤمنين معهم في دار النعيم، وجعلنا وائياهم من أصحاب اليمين، بحق محمد وآله الطاهرين، آمين رب العالمين.

## فهرس الموضوعات

- الأمر العاشر: البحث عن الأصل عند تعارض الأدله ... ٥
- الثمره المترتبه على ثبوت الأصل فى المقام ... ١٥
- نقد كلام المحقق الخوئى حول التعارض ... ٢١
- حكم تعارض الدليلين فى مدلولهما الالتزامى ... ٢٢
- البحث عن حكم تعارض الأدله بمقتضى الآيات والأخبار ... ٣٠
- حكم الخبرين المتعارضين بناءً على القول بالسبب ... ٣٣
- أقسام التسبب ... ٣٤
- مقتضى الأصل الثانوى فى تعارض الأدله ... ٣٩
- البحث عن الأخبار الوارده فى تعارض الأدله ... ٤٢
- البحث عن مدلول الأخبار الداله على التخيير ... ٤٤
- البحث عن مدلول الأخبار العلاجيّه ... ٥٦
- البحث عن الأخبار الداله على التوقف عند التعارض ... ٥٩
- كيفية الجمع بين الأخبار الداله على التخيير مع الداله على التوقف ... ٦١
- فروع باب التخيير ... ٦٧
- وظيفه المجتهد فى موارد التخيير ... ٧٥
- فى أن تخيير المجتهد بدوى أم استمرارى ... ٧٧
- امكان استصحاب التخيير وعدمه ... ٨٠
- البحث عن شروط الترجيح فى الخبرين المتعارضين ... ٩٠

٩٢... تعيين الأصل عند الشك في التعيين والتخير

٩٣... مناقشه المحقق الخميني

١٠١... الأخبار العلاجيّه

١٠٩... الشهره وأقسامها

١١١... أثر الشهره في تعارض الأخبار

مدلول الشهره فى الروايه المقبوله ... ١١٢

الترجيح بمخالفه العامه ... ١٣٨

تنبيهات باب الترجيح ... ١٣٩

جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه وعدمه ... ١٤٧

بيان موارد أخبار التعارض ... ١٥٣

رأى المحقق الخوئى فى أعمال المرجحات ... ١٥٧

خاتمته فى الاجتهاد والتقليد ... ١٦١

البحث عن معنى الاجتهاد ... ١٦٣

البحث عن حكم الاجتهاد ... ١٧٦

البحث عن عنوان الوجوب ... ١٨٠

البحث عن ثبوت الطريقيه وعدمه ... ١٨٥

بيان المحقق الخوئى فى نفي الوجوب الطريقي ... ١٨٧

البحث عن حقيقه حكم الاجتهاد ... ١٩٢

حكم المجتهد بالنسبه إلى أعمال نفسه ... ١٩٣

أدله جواز التقليد ... ٢٠٢

حكم الاجتهاد بالنسبه إلى عمل الغير ... ٢١٠

البحث عن حكم المجتهد بالمعنى الثانى ... ٢١٣

نفوذ حكم المجتهد بالمعنى الثانى فى القضاء ... ٢١٥

حكم الاجتهاد عن الطرق غير المتعارفه ... ٢١٧

أقسام المجتهدين ... ٢١٨

الآثار المترتبة على وجود المجتهد ... ٢٢١

نظريته المحقق الأصفهاني ... ٢٢٥

شرط رجوع المقلد إلى حكم المجتهد ... ٢٣٣

جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي ... ٢٣٥

الحكم القضائي الصادر من المجتهد المطلق ... ٢٣٦

الكلام في الاجتهاد والمجتهد المتجزى ... ٢٤٣



استعراض أدله المانعين ... ٢٤٦

جواز عمل المتجزى برأيه وعدمه ... ٢٤٩

حكم المتجزى الانسدادي ... ٢٥١

جواز رجوع العامى إلى المتجزى وعدمه ... ٢٥٤

نفوذ قضاء المتجزى وحكومته ... ٢٥٨

فصل: بيان شرايط الاجتهاد ... ٢٦١

المقدار الواجب من معرفه العلوم ... ٢٦٣

فصل: بيان حال الاجتهاد من حيث التخطئه والتصويب ... ٢٦٦

تحرير محل النزاع فى التصويب الشرعى ... ٢٦٨

فصل: فى حكم تبدل اجتهاد المجتهد بالنسبه إلى الأعمال ... ٢٧٣

مناقشه المحقق الاصفهانى فى دليل الاجزاء ... ٢٨٦

دليل القول بالاجزاء المطلق حتى بعد تبدل الرأى ... ٢٩١

تنبيهات تبدل رأى المجتهد ... ٢٩٥

البحث عن التقليد ... ٣٠١

معنى التقليد لغه ... ٣٠٣

معنى التقليد اصطلاحاً ... ٣٠٧

حكم تقليد العامى ... ٣١١

دلالة آيه نفر على وجوب التقليد ... ٣٢٠

دلالة آيه السؤال على وجوب التقليد ... ٣٣٠

دلاله الأخبار على وجوب التقليد ... ٣٣٤

أدله القائلين بحرمه التقليد ... ٣٥٢

فصل: بيان وجوب تقليد الأعلام ... ٣٦١

صور التقليد مع تعدد المقلد ... ٣٦٣

حكم اتفاق الفتوى مع اختلاف مراتب الفضل ... ٣٦٧

حكم الاختلاف في العلم والفتوى ... ٣٦٨

حكم الشك في اختلاف المراتب والفتوى ... ٣٧٢

حكم تقليد القادر على تحديد الأعلم ... ٣٧٣

دليل العسر والخرج ... ٣٨٢

دليل السيره ... ٣٨٥

أدله عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم ... ٣٨٦

صور اختلاف مراتب المجتهدين ... ٣٩٨

تنبيهات باب التقليد ... ٤٠٤

فصل: اشتراط الحياه فى المفتى ... ٤١٠

حكم تقليد الميت بمقتضى الأدله النقليه ... ٤١٧

حكم تقليد الميت بمقتضى الأخبار ... ٤١٩

حكم تقليد الميت بمقتضى دليل الانسداد ... ٤٢١

حكم البقاء على تقليد الميت استدامه ... ٤٢٢

البحث عن امكان جريان الاستصحاب فى تقليد الميت وعدمه ... ٤٣٠

البحث عن جواز الاستمرار فى تقليد الميت ... ٤٥٢

البحث عن بقاء الرأى بعد الموت وعدمه ... ٤٦٥

اشتراط موافقه فتوى الميت للحى ... ٤٦٨

اشتراط العمل بفتاوى الميت ... ٤٧٠

فى جواز العدول من مجتهد حى إلى آخر ... ٤٧٧

حكم سائر صور العدول ... ٤٨٥

البحث عن استصحاب الحجية التخيريّه ... ٤٩٠

حكم المجتهد الميِّت بالبقاء على تقليده وعدمه ... ٤٩٤

حكم التقليدات المتعاقبه ... ٥١٣

حكم الاعمال السابقه بمقتضى التقليد المتأخر ... ٥١٩

ما استدلّ به على الإجزاء ... ٥٢٤

حكم اختلاف المتبايعان لاختلاف الفتوى ... ٥٤١

البحث عن محلّ التقليد ومورده ... ٥٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبه، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩